

T.C.
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

74550

İBRÂHİM GÜLŞENİ
(HAYATI, ESERLERİ, GÖRÜŞLERİ)

Himmet KONUR

74550

Danışman

Prof.Dr. Mehmet DEMİRCİ

İZMİR - 1998

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)" adlı çalışmanın tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

...../...../1998

Himmet KONUR

TUTANAK

D.E.Ü.Sosyal Bilimsel Enstitüsünün ..22. / ..10.../ 1998 tarih ve 22..... sayılı toplantısında oluşturulan jüri tarafından, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliğinin 21. maddesine göre Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi Himmet KONUR'un İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri) konulu tezi incelenmiş ve aday ...07... / ...12... / 1998 tarihinde, saat 10.30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan çalışmasını savunmasından sonra 70 dk süre içerisinde gerek tez konusu ve gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin Başarılı olduğuna oy 3.1.15 ile karar verildi.

BASKAN

Prof. Dr. Mustafa DEMİRÜ

ÜYE

Prof. Dr. Mustafa DEMİRÜ
Mustafa TALHA
Ahmet Zengin

ÜYE

Prof. Dr. Mustafa KATRA
Mustafa KATRA

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU

Tez No:

Konu Kodu:

Üniv.kodu:

***Not:** Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tezin Yazarının

Soyadı: KONUR

Adı: HİMMET

Tezin Türkçe Adı: "İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)"

Tezin Yabancı Dildeki Adı: "İbrahim Gülşenî (His Life, Works and Thoughts)"

Tezin Yapıldığı

Üniversite: Dokuz Eylül Üniversitesi **Enstitü:** Sosyal Bilimler **Yıl:** 1998

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü:

- | | |
|---------------------|-------------------------------------|
| 1. Yüksek Lisans | ☐ |
| 2. Doktora | ☒ |
| 3. Tıpta Uzmanlık | ☐ |
| 4. Sanatta Yeterlik | ☐ |

Dili:	Türkçe
Sayfa Sayısı:	VII+267+X
Referans Sayısı:	907

Tez danışmanlarının

Ünvanı, Adı, Soyadı Prof.Dr. Mehmet DEMİRCİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Türkçe Anahtar Kelimeler

1. Tasavvuf
2. İbrahim Gülşenî
3. Gülşeniyye
4. Halvetiyye

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1. Sufizm
2. Gulshani
3. Gulshaniyyah
4. Khalwatiyyah

Tarih:

İmza:



ÖZET

İbrâhîm Gülşenî XV. yüzyılın birinci yarısında Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. Erken yaşta babasının vefat etmesi üzerine bakımını ve yetiştirilmesini amcası üzerine almıştır. Küçüklüğünden itibaren ilme ve ibadete düşkün olan İbrâhîm Gülşenî, gençlik döneminin ilk yıllarında ilim tahsili için Diyarbakır'dan ayrılıp Tebriz'e gitmiştir. Tebriz'de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan'la tanışmış; onun himayesinde hem öğrenimini sürdürmüş hem de çalışmaya başlamıştır. Kısa süre içerisinde açık sözlülüğü ve dürüstlüğü ile Uzun Hasan'ın da takdirini kazanmış ve onun nezdinde imtiyazlı bir konuma kavuşmuştur. Zaman zaman Akkoyunlu devleti tarafından elçilik ve askerî maneviyatını yükseltmek gibi işlerle görevlendirilmiştir.

Saraya yakınlığı sayesinde büyük bir servet edinmiştir. Ancak ne ilmi bakımdan belli bir düzeye gelmesi, ne de büyük maddi imkanlara kavuşması onu tatmin etmemiştir. Zamanındaki pek çok kimse gibi o da huzur ve tatmini tasavvufî hayatta bulmuştur. Önceleri Kalenderîler ve Melamîler gibi dönemin bazı tasavvuf zümrelerine sempati şeklinde tezahür eden bu temâyülü, bir resmi görev sonucu, zamanın Halvetî şeyhi Dede Ömer Rûşenî'yle tanışması sonucu düzenli bir tasavvufî eğitime dönüşmüştür. Tasavvufa olan istidadı sebebiyle büyük merhaleler kateden İbrâhîm Gülşenî, şeyhi Dede Ömer'in de takdirini kazanmış ve onun tarafından postnişin olarak görevlendirilmiştir. Dede Ömer'in ölümünden sonra tarikatın başına geçmiş ve Şah İsmail'in Tebriz'i işgaline kadar faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Daha sonra bu bölgeye göre daha istikrarlı olan Memluk ülkesinin başşehri Kahire'ye yerleşmiştir. Memluk idarecileri tarafından saygıyla karşılanan İbrâhîm Gülşenî'nin nüfuzu Osmanlı'nın Mısır'ı almasıyla büsbütün artmıştır. Kahire'de inşa ettiği tekkesi, Anadolu'dan gelenler kadar Mısır'daki Osmanlı idarecilerinin de uğrak yeri olmuştur.

Onun gittikçe artan nüfuzu İstanbul'daki Osmanlı idarecilerini tedirgin edecek boyuta ulaşmıştır. Bu nedenle İstanbul'a çağırılmış ve bir soruşturma geçirmiştir. Sonuçta siyâsî bir amaç taşımadığı tesbit edilmiş ve serbest bırakılmıştır. Tekrar Mısır'a dönen İbrâhîm Gülşenî, 940/1534 yılında vefat ederek sağlığında inşa ettirdiği tekkenin avlusundaki türbeye defnolunmuştur.

Türkçe, Arapça ve Farsça manzum eserleri bulunan İbrâhîm Gülşenî, başarılı tasavvufî faaliyetleri nedeniyle Halvetiyye tarikatı şubelerinden birinin kurucusu olarak anılmaktadır. Kurmuş olduğu Gülşeniyye adı verilen şube kısa sürede, bugünkü sınırlarla ifade edecek olursak, Azerbeycan, Mısır, Arabistan, Türkiye ve Balkanlar'da yayılma imkanı bulmuştur.

ABSTRACT

Ibrahim Gulshani was born in the first part of the sixteenth century in Diyarbakır. After the death of his father while he was in early ages his uncle took the responsibility of looking after him. Since he was very fond science and worship from the very early ages, he left Diyarbakır and went to Tabriz to receive basic education on Islamic sciences.

In Tabriz he met with Molla Hasan, the Kazasker of Uzun Hasan, the Akkoyunlu ruler. He continued his education under his patronage in his court. In the mean time, he gained Uzun Hasan's respect and he had an important statue in his court by his virtue. Sometimes he was given missions by the Government of Akkoyun such as an envoy.

He had a huge wealth by means of being close to the Palace. But, neither his wealth nor being an important scholar made him happy. He tasted happiness in the Islamic Sufism like most people had done before. Firstly, he interested in some sufi groups such as Kalenderis and Melamis. Then he received education in Islamic Sufism regulary. Later on, he completed the sufi education in the mean time. After his tariqah shaikh's death, he became the shaikh of his tariqah.

He maintained his occupations in Tabriz until Shah İsmail's occupation of Tabriz. After that he had settled in Cairo, which then was the capitol of Mamluq country. He had been respected with honour by Mamluq rulers. The influences of him got rose up there after the Ottoman's concueriation. His convent (taqqah) which he built in Cairo has been visited both by many people came from Anatolia and the Ottoman rulers of Cairo. His deep influence disturbed the Ottoman rulers in Istanbul. For that reason he had been called to Istanbul for an investigation. Afterwards, he was freed because of his being innocence. He then returned to Egypt and died there in 940/1534, and was buried in a tomb placed in the deck of his convent.

Ibrahim Gulshani left many poetical works in Turkish, Arabic and Persian languages. He is mentioned as the founder of a branch of Halwatiyya tariqah, named Gulshaniyyah. This tariqah had many participations in Azerbeycan, Egypt, Arabia, Turkiye and Balkans.

ÖNSÖZ

İslâm dininin mistik-derûnî yönüne tasavvuf adı verilmiştir. Önceleri ferdî olarak yürütülen tasavvuf faaliyetleri, hicri VI. asırdan itibaren *tarikât* denilen müesseseler vasıtasıyla sürdürülmeye başlanmıştır. Tarikatların belli bir sayısı ve sınırı yoktur. Bunu ifade için “*Allah’a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır*” denilmiştir. Farklı dönem ve ortamlarda değişik metodlar uygulamanın bir gereği olarak İslâm dünyasında pek çok tarikat ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında *Halvetiyye* tarikatı önemli bir yer işgal eder.

Özellikle Türkler arasında büyük kabul gören Halvetiyye tarikatı pek çok şubeye ayrılarak geniş bir coğrafi alana yayılmıştır. Bu şubelerden birisi de çalışmamıza hayatı, eserleri ve görüşlerini konu edindiğimiz İbrâhîm Gülşenî’nin kurduğu *Gülşenîyye* koludur. Kurucusu olması hasebiyle İbrâhîm Gülşenî’nin hayatı aynı zamanda bu kolun kuruluş tarihini de içermektedir. Bu açıdan tezimiz Gülşenîyye kolunun ortaya çıkışını da aydınlatmaktadır.

Tezimizi bir giriş ve üç bölüm olarak hazırladık. İbrâhîm Gülşenî daha çok tasavvufî kimliği ile tanınan bir kimse olduğu için *Giriş*’te tasavvuf, tarikatler ve onun müntesibi bulunduğu Halvetiyye tarikatı hakkında, özet olarak, genel bilgiler üzerinde durduk.

I. Bölümde İbrâhîm Gülşenî döneminde sosyal durumdan bahsettik. İnsan hür ve irade sahibi bir varlık olmakla birlikte, üzerinde içinde yaşadığı ortamın inkâr edilemez ve küçümsenemez etkisi söz konusudur. Bu açıdan bir kimsenin hayatını, davranışlarını ve düşüncelerini anlayabilmek ve anlamlandırabilmek, onun içinde

yaşadığı sosyal ortamı tanımakla mümkündür. Burada, bir asrı aşkın bir süre ve çok geniş coğrafi alanda yaşayan İbrâhîm Gülşenî'nin dönemindeki tüm sosyal hayatı incelediğimizi söyleyemeyiz. Bizim yaptığımız daha çok İbrâhîm Gülşenî'yi yakından etkilediğini düşündüğümüz bazı sosyal olayları ön plana almaktan ibaret olmuştur. Bunlar arasında da tabii olarak siyâsî olanlar önemli bir yer tutmuştur. Zira sosyal hayatın siyaset cephesi, bugün olduğu gibi o gün de daha çok dikkat çekmiş ve geriye hatırı sayılır miktarda bilgi ve belge bırakmıştır. Burada biz, araştırmacıların ortaya koydukları bu bilgi ve belgeleri konumuza uygun şekilde bir tasnif ve değerlendirmeye tabi tutarak sunduk. Ayrıca İbrâhîm Gülşenî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyadaki sosyal hayatın tasavvuf cephesi üzerinde de durduk.

İbrâhîm Gülşenî'nin hayatının konu edinildiği *II. Bölümde* önce onun hayatından bahseden kaynak ve araştırmalara ve bunların bazı hususiyetlerine yer verdik. Daha sonra hayatının menkabevî yönü üzerinde durduk. Bu menkabeler onun tarihî hayatını süsleyen birer motif olarak kullanıldığı için menkabevî yönünü bir bütün olarak ele almadık. Bunun yerine öncelikle hayatı hakkındaki rivayetleri bir soyutlamaya tabi tutarak menkabe motiflerini tesbit ettik. Daha sonra bu motiflerin – ilk kullanıldığı yer anlamında- kaynağını da tesbit etmeye çalıştık. Tarihî hayatı başlığı altında ise onun hayatındaki bazı önemli olayları alt başlık olarak kullanmak suretiyle kronolojik olarak hayatını anlattık. Bu bölümün sonuna ölümünden sonra defnedildiği türbesini ve türbesini bünyesinde barındıran tekkesini ilave ettik.

Son bölümde ise onun kişiliği ve görüşleri üzerinde durduk. İbrâhîm Gülşenî mutasavvıf ve şair kimliği ile tanınmaktadır. Ancak onun tasavvufî yönü şairlik yönünden ağır basmaktadır. Bu açıdan ona, şair-mutasavvıftan çok, mutasavvıf-şair demek daha uygun olur. Buna binaen biz önce onun tasavvufî kişiliği; tasavvufî eğitimi, kurmuş olduğu tarikat ve bu tarikatın bazı özelliklerini anlattık. Edebî kişiliği başlığı altında ise onun şairliği ile ilgili edebiyat araştırmacılarımızın görüşlerine yer verdik. Ayrıca burada onun edebî ürünleri olan eserlerinin bir dökümünü ve bunların nüsha tavsiflerini yaptık. O, doğrudan siyasetle ilgilenen bir kimse olmamakla birlikte, erken yaşlardan itibaren saray çevreleri ile yakın ilişkisi olması dolayısıyla, siyâsî bir kimlik de kazanmıştır. Onun bu yönünü de aksettirebilmek için, hayatını anlatırken kısmen bahsettiğimiz, siyâsî kimliğiyle ilgili bilgileri bu bölümde topluca verdik.

III

Bölümün sonunda nazari ve pratik açıdan tasavvufi kavramlarla ilgili görüşlerini açıkladık. Onun, üzerinde durduğu kavramlardan belli başlılarını ve bilhassa onu daha yakından tanımayı sağlayacak olanlarını seçtik. Diğer kavramlar başlığı altında ise *Türkçe Divan*'ındaki bazı beyitlerde kullandığı tasavvuf terimlerine yer verdik.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesi esnasında ihtiyaç duyduğum her anda bilgi, görüş, açıklama, tenkid ve teklifleriyle yardımlarını benden esirgemeyen muhterem hocam Prof.Dr.Mehmet DEMİRCİ Bey'e, konuyla ilgili genel görüşlerini lutfeden Prof.Dr.Mustafa TAHRALI, Prof.Dr.H.Kamil YILMAZ ve Prof.Dr.Mustafa KARA Bey'lere, bazı beyitlerin okunması ve yazılması konusunda vakit ayıran Doç.Dr.H.İbrâhîm ŞENER Bey'e ve tezin bilgisayarda yazımı aşamasında yardımcı olan Dr.A.Bülent ÜNAL Bey'e teşekkürü borç bilirim.

İzmir 1998



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
TASAVVUFUN KAYNAĞI.....	1
TASAVVUFUN GELİŞME SAFHALARI.....	6
TÜRKLER, İSLAMİYET VE TASAVVUF.....	10
HALVET VE HALVETİYYE TARİKATI.....	17
<i>Halvet</i>	17
<i>Halvetiyye Tarikatı</i>	21
TÜRKLER VE HALVETİYYE TARİKATI.....	25

I. BÖLÜM

İBRÂHİM GÜLŞENİ DÖNEMİNDE SİYASİ VE SOSYAL DURUM

I. AKKOYUNLULARIN YIKILIŞINA KADAR OLAN DÖNEM.....	29
<i>AKKOYUNLULARIN YIKILIŞINA TAKADDÜM EDEN YILLARDA BÖLGEDE</i> <i>SOSYAL DURUM ve KÜLTÜR HAYATI</i>	35
II. MEMLUK DEVLETİNİN SON ZAMANLARI.....	38
<i>A. KANSUH ĞURİ DÖNEMİ</i>	39
<i>B. TUMANBAY DÖNEMİ</i>	42
<i>C. MİSİR'DA TASAVVUF</i>	45
<i>D. TASAVVUF MENSUPLARINDA BOZULMA</i>	48
III. OSMANLI İDARESİ ALTINDA MİSİR.....	50
<i>A. GENEL BİLGİLER</i>	50
<i>B. VEZİR-İ AZAM İBRÂHİM PAŞA'NIN MİSİR'A GİDİŞİ</i>	53
<i>C. OSMANLILARDA TASAVVUF</i>	54
a. Ulemâ-Meşayih İlişkisine Örnek: Kemalpaşa-zâde ve Tasavvuf.....	55
b. Padişah-Meşayih Münasebetleri.....	61
1. Yavuz Sultan Selim, Tasavvuf ve Meşayih.....	62
2. Kanuni Sultan Süleyman, Tasavvuf ve Meşayih.....	67

II. BÖLÜM

İBRÂHİM GÜLŞENİ'NİN HAYATI

I. İBRÂHİM GÜLŞENİ HAKKINDA KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR.....	78
II. İBRÂHİM GÜLŞENİ'NİN MENKABELERİ.....	85
a. Doğumunun Müjdelenişi	86
b. Önemli Bir Soydan Gelmesi	87
c. Annesinin Müjdeyle Dünyaya Gelişi	87
d. Bebekken Konuşma	87
e. Küçük Yaşta İlm-i Ledün Sahibi Olma	88
f. Gaybı Bilme ve Tayy-ı Mekan	88
g. Çok Yemek Yerken (Neredeyse) Hiç Yemeden Uzun Süre Yaşama ve Soğuktan Etkilenmeme	89
h. Geleceği Bilme	90
ı. Vahşi ve Yabani Hayvanları İtaate Almak	92
i. Kullara Tasarruf, Hasımlarını Cezalandırma	92
j. Bereket Getirme, Geleceği Bilme	94
k. Olağanüstü Şairlik Gücü Göstermesi	95
l. Bir Başka Veliye Galip Gelip Kendine Tabi Kılma	95
m. Bâtını Manaları Bilme	96
n. Rütiasının Gerçekleşmesi	96
o. Öleceğini Bilme, Kendisini Halk İçin Feda	97
ö. Gizli Şeyleri Bilme, Bildirme, Hastalıkları İyileştirme	97
p. Nûr Suretinde Görünme	98
r. Gayb Hazinesinden Geçinme	99
s. Gayb Bilgisi ve Eşyaya Tasarruf	99
ş. Cesedinin Çürtmemesi	99
t. Kullandığı Mahlasın Manevi Kaynağı	100
u. Geleceği Bilmesi, Osmanlı'nın Mısır'ı Fethini Önceden Haber Vermesi	100
III. İBRÂHİM GÜLŞENİ'NİN TARİHİ HAYATI	101
A. DOĞUMU VE ÇOCUKLUĞU	101
B. MOLLA İBRÂHİM VE UZUN HASAN	104
C. TASA VVUFA MEYLİ VE DEDE ÖMER'LE TANIŞMASI	107
a. Tasavvufa Meyli	107
b. Dede Ömer'le Karşılaşması	107
D. İBRÂHİM GÜLŞENİ VE SULTAN YAKUB	110
E. YAKUB SONRASI	112
a. Hacca Gidişi	113
b. Kızılbaşların Tebriz'i İşgali	115
c. Acemden Arab'a Göçetmeye Karar Vermesi	117
d. Karaârnid'e Gelişi	118

e. Kudüs'e Gitme Niyeti.....	121
F. MISIR'A GİDİŞİ	122
a. Sultan Gûrî ile Karşılığı.....	123
b. Tumanbay'la İlişkileri.....	125
c. Tumanbay Sonrası.....	128
d. İbrâhîm Paşa'nın Mısır'a Gelişi.....	131
e. İstanbul'a Çağırılışı.....	132
f. İstanbul'da Meşâyih ve Ulemâ ile Münasebetleri.....	133
g. Sultan Süleyman'la Görüşmesi.....	134
G. VEFÂTI	136
H. TEKKESİ VE MEZARI	137

III. BÖLÜM

İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN KİŞİLİĞİ VE GÖRÜŞLERİ

I. İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN KİŞİLİĞİ	143
A. TASAVVUFİ KİŞİLİĞİ	143
a. İbrâhîm Gülşenî ve Tasavvuf.....	143
b. Tasavvufî Eğitimi.....	147
ba. İbrâhîm Gülşenî ve İbn Arabî.....	147
bb. İbrâhîm Gülşenî ve İbnü'l-Fârız.....	149
bc. İbrâhîm Gülşenî ve Mevlânâ Cellaeddîn Rûmî.....	150
c. Gülşenîyye Tarikatı.....	151
ca. Gülşenîyye Âdabı.....	159
1. Seyr ü Sülûk Âdabı.....	159
2. Gülşenîyye Zikir ve Evradı.....	160
3. Yeme-İçme Âdabı.....	162
4. Âdâba Aykırı Söz ve Davranışlar.....	163
cb. Gülşenîyye Tâcî.....	165
cc. Gülşenîyye Silsilesi.....	166
cd. Halifeleri.....	168
1. Şeyh Hasan Zarîfî.....	168
2. Şeyh Sâdık Ali.....	169
3. Şeyh Âşık Mûsâ.....	169
4. Şeyh Emir Hayâlî Çelebi.....	170
ce. Hilâfet-nâmesi.....	170
cf. Gülşenîyye Tekkeleri.....	173
B. EDEBÎ KİŞİLİĞİ	176
C. ESERLERİ	180
a. Türkçe Eserleri.....	182
aa. Divan.....	182
ab. Râz-nâme.....	185

VII

ac. Pend-nâme.....	187
ad. Çoban-nâme	187
ae. Tahkikat-ı Gülşenî	188
b. Arapça Divanı	189
c. Farsça Eserleri.....	189
ca. Divan Nüshaları:.....	189
cb. Kenzû'l-Cevahir	191
cc. Ma'nevi.....	191
<i>D. SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ.....</i>	<i>195</i>
II. İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN GÖRÜŞLERİ.....	201
<i>A. NAZARÎ GÖRÜŞLERİ.....</i>	<i>203</i>
a. Varlık Anlayışı	204
b. Aşk	209
c. İrade Hürriyeti	218
<i>B. TASA VVUFİ KAVRAMLARA DAİR GÖRÜŞLERİ.....</i>	<i>222</i>
a. Kalender.....	222
b. Melâmet.....	226
c. Rind	229
d. Fütüvvet.....	232
e. Mansur.....	233
f. Sûfî.....	235
g. Zikir.....	236
h. Dünya	237
<i>C. DİĞER KAVRAMLAR.....</i>	<i>238</i>
a. Halvet	239
b. Tâlib	239
c. Kabz-Bast.....	240
d. Tecrid-Tefrîd.....	241
e. Telvîn- Temkîn.....	241
f. Cem'-Fark	242
g. Ma'rifet.....	242
h. Hakikat	243
i. Cûd.....	243
i. Şekilcilik	244
SONUÇ	246
BİBLİYOGRAFYA.....	249
EKLER	I-X

KISALTMALAR

AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.	M, m	:Mîlâdî.
Çev	:Çeviren.	MÜİF	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
DEÜ	:Dokuz Eylül Üniversitesi.	MÜSBE	:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
DEÜSBE	:Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.	Nşr	:Neşreden, Neşriyat.
DEÜİFD	:Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.	Öç	:Ölçüleri.
DGBİT	:Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi.	RETET	:Resimli Türk Edebiyatı Tarihi.
DİA	:Diyanet İslam Ansiklopedisi.	S	:Sayfa
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı	SBE	:Sosyal Bilimler Enstitüsü.
DTCF	:Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.	SÜ	:Selçuk Üniversitesi.
Eİ	:Encyclopedia of Islam.	Tah	:Tahkik eden.
H, h	:Hicrî.	TBMM	:Türkiye Büyük Millet Meclisi.
İED	:İstanbul Enstitüsü Dergisi.	TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı.
İÜİFD	:İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası.	Terc	:Tercüme eden.
İA	:İslam Ansiklopedisi.	TTK	:Türk Tarih Kurumu.
İSAM	:İslam Araştırmaları Merkezi.	Trk	:Türkçesi.
Krş	:Karşılaştırm.	Ty	:Tarih yok.
Ktp	:Kütüphane, kütüphanesi.	Vd	:Ve devamı
Ks	:Kuddise Sırruhû.	Vr	:Varak.
Kv	:Kerremallahü Vecch.	Yay	:Yayınları.
		Yy	:Yüzyıl.
		Yz	:Yazı.

GİRİŞ

TASAVVUFUN KAYNAĞI

Tasavvufun kaynağı konusunda öne sürülen görüşler incelendiğinde genel olarak, İslâm ve yabancı kaynaklar olmak üzere iki ayrı kanaat öne sürüldüğü görülmektedir. Özellikle XIX. yy. müsteşrikleri, bir takım benzerliklerden hareketle, tasavvufun İslâm'a Uzak Doğu'dan; Hindistan'dan, Budistlerden, Zerdüştilerden, Mazdekîlerden, Maniheistlerden veya Yeni Eflatunculuktan, Yahûdîlikten ve Mesîhîlikten girdiği üzerinde durmuşlardır.¹ Buna karşılık, tasavvufun kaynağının İslâm olduğunun öne sürüldüğünü, Kur'ân ve hadislerden buna deliller getirildiğini de görüyoruz.

İkbal (1873-1938), modern müsteşrikler arasında zincirleme etkileri araştırmanın pek moda olmaya başladığından bahsetmektedir. Böyle bir tutumun insan zihninin bağımsız bir kişiliğe sahip olduğunu ve kendi teşebbüsü ile başka zihinlerin yüzyıllarca önce haberciliğini ettiği gerçekleri tedricen de olsa bulup çıkarabileceği gibi önemli bir vakıayı görmemize engel olmadığı sürece, büyük değer taşıyacağını belirtmektedir. Ona göre, hiç bir fikir, eğer bir halkın kendine ait değilse,

¹ Mısırlı ilim adamı eş-Şarkâvî son yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu durumun tamamen tersine döndüğünü; müsteşriklerin büyük çoğunluğunca tasavvufun her şeyiyle İslâmî olduğunun öne sürülmeye başlandığını belirtmekte ve bunda da bir kasıt aramaktadır. Bkz Muhammed Abdullah eş-Şarkavî, *el-İtticâhâtü'l-Hadise fi Dirâseti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1983, 15,17.

o halkın ruhunu saramaz. Belki de bir takım dış etkiler, bu fikri, bilinç altındaki derin uykusundan uyandırabilir; fakat bu etkiler o fikri yoktan var edemez.²

Tasavvufun kaynağını mistisizmde aramak mistisizmin kaynağının ne olduğu sorusunu hatıra getirmektedir. Çağımızı daha doğrusu batı uygarlığını insanın tüm gelişiminin doruk noktası saymak kabul edilemez bir anlayıştır.³ Mistisizm⁴ ve tasavvuf arasındaki benzerlikler ve farklar, ilk bakışta, meselenin hallini imkansızlaştırır görünmekle birlikte, çözümünü de içermektedir. Aradaki benzerlikler bizi her ikisinin kaynağının aynı olduğu noktasına götürmektedir.

Bu da bizi mistisizm ve tasavvufun ortak kaynağına, insan tabiatına (fitrata) yöneltmektedir. İnanan bir kimseye göre tabiatın belirleyicisi Tanrı olduğu için, her ikisinin kaynağı birdir ve ilâhîdir. Ancak aynı kaynaktan çıkmış olmaları, birbirinin tamamen aynı olmalarını gerektirmediği gibi, aralarında farklar bulunması da birbirleriyle hiçbir ortak yanları bulunmadığını ifade etmez. Esas itibarıyla mistisizm tek ve aynıdır. Herhangi bir mistiğin şu veya bu dine mensup oluşu bu gerçeği değiştirmez. Mistisizm, insan rûhunun Yaratıcı kudretle doğrudan ilgi kurmasına yönelik evrensel özlem ve duyuşun sürekli ve değişmez belirişidir.⁵ Bir başka ifadeyle, mistisizm, tarihsel ve psikolojik tanımları göz önünde tutulursa, Yaratıcıyı vasıtasızca sezmek veya Yaratıcı kudrete ilişkin doğrudan tecrübelerle sahip olmaktır.⁶ Bu özelliğiyle mistisizm aklın habersiz olduğu bir takım *şeylerin* tecrübe edilmesini sağlamaktadır. Bu durumu Bergson şöyle ifade etmektedir: Kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki *akıl* onlardan habersizdir. Bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmekle onun var olmasından emin olmak arasında fark vardır. Birinciye elde etmekten öteye gidemeyen aklın, *Tanrı* karşısındaki başarısızlığı ortadadır. Tanrının varlığı ve

² Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine bir Katkı*, (Çev: Cevdet Naci), İst. 1995, 77 vd.

³ Teoman Alper, *Bilinçte Devrim*, İst. 1978, 51.

⁴ Mistisizmin özellikleri için bkz Bertrand Russel, *Mysticism and Logic*, London 1989, 20-48.

⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, İst.1990, 45. (Arberry A.J., *Sufizm an Account of the Mystics of Islam*, New York 1970, 11'den)

⁶ Öztürk, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, 45 (Underhill, Evelyn, *Mysticism*, USA 1974, 9'dan)

mâhiyetiyle ilgili problemi, konuya tecrübî açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir.⁷

Mistisizm bir ırkın, bir dilin, bir müellifin tekeline ve yalnız ona has bir müessese değil; aksine beşerî bir fenomen, ruhsal bir disiplin olup sınırları kesinlikle dondurulamamıştır. Massignon (1883-1962) çeşitli mistik cereyanlar arasındaki benzerliği mistisizmin *evrensel beşerî tecrübe* oluşuna bağlıyor ve tasavvufun bazı mistik sistemlerin tesiriyle oluşmuş bir müessese olduğu yolundaki iddiaları da reddediyor.⁸ Bunun bir delili de mistisizmle tasavvuf arasındaki farklardır. Özellikle René Guenon'un üzerinde durduğu bu farklar⁹, tasavvufun şu veya bu mistik ekolün tesiriyle teşekkül ettiği yolundaki iddiaların geçersizliğini gözler önüne sermiştir.

Eğer *mistisizm* ve kendine has özellikleriyle İslâm Mistisizmi diyebileceğimiz *tasavvufa* insan tabiatı dışında, -bu tabiatı yönlendiren, geliştiren hatta sınırlandıran anlamında- bir kaynak aramak gerekirse Allah katında yegane din olan İslâm karşımıza çıkar.¹⁰ *Tasavvuf* deyince Hz Peygamber devrinde temeli atılıp hicri ikinci asrın yarısından itibaren bu adı alarak müesseseseleşmeye başlayan; müslümanlar arasında doğup gelişen mistik faaliyetleri anlıyoruz. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân ve sünnet tasavvufun iki aslî kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfî zikir ve vird olarak Kur'ân-ı Kerim'i okur, okurken tefekkür eder, âyetlerin mânâ ve sırları üzerinde düşünür ve yeni yorumlar getirir. Bu tefekkürle kendi mânevî hayatını da geliştirir ve kemâle doğru ilerler. İlerledikçe gönül dünyası da derinlik kazanır ve tatmin bulur.¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr'ın şu sözleri de bu gerçeğin bir başka ifadesidir: Kur'ân sadece hukukun değil, aynı zamanda Tarikatın (tasavvufî yolun) da kaynağıdır. Sonraları sûfî tarikatlerinde kristalleşen İslâm'ın rûhânî hayatı, Müslüman'ın rûhunda bulunan rûhânî

⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, 70 (Bergson, Two Sources of Morality and Religion, 1935, 206'dan naklen). Ayrıca bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf (İslâm'da Manevî Hayat)*, (çev: Ekrem Demirci-Abtullah Kartal), İst. 1996, 53.

⁸ Öztürk, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, 46 (Massignon Louis, *Essai Sur Les Origines de L'exque de La Mystiques Musulman*, Paris 1968,'den).

⁹ Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvahid Yahya (René Guenon)'ın Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *KAM*, Ekim 1981, 21-36; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 1994, 16.

¹⁰ Öztürk, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, 46.

¹¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İst. 1985, 49.

değerlerin kaynağı olan Peygamber'e râcîdir. Fakat Peygamber'in rûhu, Kur'ân'da vahyedildiğine göre, Allah'ın nûruyla aydınlatılmıştır. Böylece bir kimse tamamen haklı olarak, Kur'ânî vahyi tasavvufun kaynağı kabul etmelidir. Asırlardır sûfilerin önde gelen Kur'ân şârih ve müfessirleri olması ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (672/1273)'nin *Mesnevî*'si gibi tasavvufun bazı büyük eserlerinin gerçekte Kutsal metin üzerine yazılmış birer tefsir olmaları tesadüfî değildir. Güzelliğinin bir kısmını göstermesi için bu semavî gelinin, Kur'ân'ın, peçesini açmaya, gerçekte, yalnızca sûfiler muktedir olmuşlardır.¹²

Kur'ân, amellerin derûnleştirilmesini emreder, ideal ahlâkî prensipler ortaya koyar ve tasavvufî bilgiye dair bir takım esaslar ihtiva eder. O'nda amellerin samimiyetle edâ edilmesi¹³ emredilir. O, tasavvufun en önemli esaslarından olan tevbe, zühd, sabır, tevekkül gibi konularda pek çok âyet içerir. Bununla da kalmayıp, felsefî tasavvuf diyebileceğimiz batınî bilgi hakkında da bir takım ipuçları verir, Ledünnî ilimden¹⁴ bahseder; O'nun evvel ve âhir, bâtın ve zâhir¹⁵, göklerin ve yerin nûru¹⁶ olduğunu bildirir.¹⁷

Tasavvufun sadece ahlâkî ve ameli boyutu olması gerektiği, felsefî tasavvufun ise İslâm dışı cereyanların tesiriyle oluştuğu ve bu sebeple İslâm dışı olduğu öne sürülmüştür.¹⁸ Birbiriyle temâsa geçen kültürlerin karşılıklı etkileşimi kaçınılmazdır. Ancak, felsefî tasavvufun kaynağı meselesini Yeni Eflatunculuk veya Yunan Felsefesi tesiriyle çözümleyebilmek zordur. Çünkü felsefî tasavvuf atıfları, ele aldığı konuları ve ulaştığı düzey bakımından bu cereyanlardan farklı bir konumdadır. Tasavvuf felsefesinin zeminini, Kur'ân'ın ortaya çıkarıp geliştirdiği anlayış hazırlamıştır. Kur'ân'ın

¹² S.H.Nasr, "İslâm Ruhaniyatı'nın Kaynağı Olarak Kur'an", (Çev: Himmet Konur), *Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos 1994, sa.29, s.97.

¹³ Zümer, 39/2, 11, 14; Kur'an'da konuyla ilgili pek çok ayet vardır.

¹⁴ Kehf, 18/65.

¹⁵ Hadid, 57/3.

¹⁶ Nûr, 24/35.

¹⁷ Konuyla ilgili diğer ayetler ve hadisler için bkz. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Ank. 1972, 9-37.

¹⁸ Ebu'l-Vefa at-Taftazani, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmi*, Kahire 1991, 18; "İslâm Tasavvufuna Giriş", *DEÜİFD*, (Çev: Mehmet Demirci), İzmir 1986, III, 230.

bir felsefe veya tasavvuf kitabı olduğu söylenemez. Ancak onun geliştirdiği anlayış, her çeşit düşünceyi alabilecek ve ona yeni boyutlar katabilecek durumdadır.¹⁹ Bunun bir sonucu olarak, tasavvufun amelî yönü yanında, tedricen nazariyatında da gelişmeler olmuş ve h. VI. asırdan itibaren sistemli bir felsefeyle karşımıza çıkmıştır.²⁰ Bu felsefe velâyet-nübüvvet gibi, bir başka felsefi sistemde bulunmayan konuları da içermiştir.

Gerek amelî esasları gerekse felsefi izahları bakımından tasavvuf, dünyadaki emsallerini aşmış olmalı ki bir başka mistik anlayışla tatmin olmayan pek çok kimse, bugün, tasavvuf yoluyla ihtidâ ederek huzur bulmaktadır. Bilhassa Batıdaki ihtidâ hadiselerinde tasavvufun mühim bir yer tuttuğu görülmektedir. Başlangıçta mahdud bir entellektüel zümre seviyesinde olan bu tasavvuf yoluyla ihtidâ hadisesi, zamanla daha geniş bir çevreye, aynı şekilde tasavvuf yoluyla, tarikat metodlarıyla yayılmakta ve günden güne bu halkalar genişlemektedir.²¹

Hz Peygamber'in yaşayış tarzı ve sözleri de tasavvufun ortaya çıkmasına ve gelişmesine zemin hazırlayacak mâhiyet arz etmekteydi.²² Onun günlük yaşantısı; yiyip-içmesi, yatıp-kalkması, insanlarla ilişkileri, ibâdet hayatı, hadiseler karşısında takındığı tavrı ve bu konulardaki sözleri Müslümanlar için örnek teşkil etmişti. Daha sonra bunların pek çoğu tasavvufun belli başlı prensip ve uygulamaları halini almıştır.

Kur'an'ın ve Peygamber'in sünnetinin nelerin tasavvufa dahil edilip edilmeyeceği konusunda daimâ belirleyicilik özelliği taşıdığı da dikkat çekmektedir. Tasavvufî bütün uygulama ve görüşlerin Kur'an veya sünnetle delillendirilmesine veya desteklenmesine yahut bu ikisiyle ters düşmemesine, en azından ters düşmeyecek şekilde yorumlanmasına çalışılmıştır. Bütün bunlar bize tasavvufun başlı başına özgün bir yapı oluşturduğunu göstermektedir.

¹⁹ Mehmet Aydın, "İslâm Felsefesi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* içinde, İst. 1993, XIV, 121.

²⁰ Taftazani, "İslâm Tasavvufuna Giriş", 230.

²¹ Mustafa Tahralı, "Batıdaki İhtida Hadiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, 141.

²² Konuyla ilgili olarak bkz. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 9-37; Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, İst. 1990, 29-93.

TASAVVUFUN GELİŞME SAFHALARI

Kur'ân ve Hz Peygamber'in sünneti her çeşit bilgi, duygu ve düşünceyi alıp ona yeni boyutlar kazandırabilecek kafa ve gönül yapısına sahip bir toplum oluşturmuştur.

Hız Peygamber, sağlığında, her konuda olduğu gibi mistik hayatta da ashabına önderlik ve örneklik etmiştir. Daha sonra bu vasfı ashab almıştır. Sûfîler, kendilerini Hz. Peygamber ve ashabının mânevî varisleri ve devamı sayarlar. Tasavvuf çevrelerinde ilk örnek olarak kabul edilen sahabiler, bütün müslümanlar arasında, ayrı bir saygıya lâyık görülürler. Bu sahabiler, zühhd ve takvada örnek kişiler olarak zikredilir. Zühhd ve takvada ilerlemiş kişiler olarak tasavvuf kaynakları, Hz Ali, Hz Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Übey b. Ka'b, Ebu'd-Derdâ, Ebû Zerr, Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Ubeyde, Bilâl-i Habeşî, Temîm ed-Dârî, Huzeyfe b. El-Yemânî, Selmân-ı Fârisî, Süheyb er-Rûmî, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ömer, Bilâl Habeşî, Selmân Fârisî, Ammâr b. Yâsir, Osman b. Maz'ûn, Mus'ab b. Umeyr, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Muaz b. Cebel gibi isimlere yer vermektedir.²³

Hız. Peygamber'in vefâtı ile hicri 150 tarihi civarında görülen ilk tekkenin kuruluşu yıllarına tesâdüf eden dönemde izlenen mistik hayatın önde gelen isimleri de, kendilerini, bu sahabileri yüceltmek için kullandıkları *zâhid* ünvanıyla anmışlardır.²⁴

Tasavvufun, Hz. Peygamberden sonraki, h. II. asrın sonlarına kadar olan dönemine *Zühhd safhası* denilebilir. Bu safhada kendilerini tamamen ibâdete, tâate ve duâya vermiş bir takım kimseler görülür. Bunların tuttukları yol, hayatta yiyecek, giyecek, mesken hususlarında zâhidane davranmak şeklinde bir yoldu; amelleri ahireti kazanmak içindi; kendilerine bu tür bir hayat yolu seçmişlerdi.²⁵

Bu zühhd hayatı, iki taraftan iki büyük gelişme kazandı: Geniş ve yeni bir

²³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, Kahire ty, I, 50-139. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut 1967, I, 28 vd.; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İst. 1982, 155-160, 173-175; Şa'rânî, *Tabakat*, Kahire, ty, 15-22.

²⁴ Öztürk, *Tasavvufun Ruhu*, 127.

²⁵ Taftazani, *"İslâm Tasavvufuna Giriş"*, 229.

imparatorluğun kurulmasıyla lüks ve dünya zevklerinin oluşturduğu bir ortam, müslüman toplumda hâkim olmaya başladı. Özellikle Emevî saltanatının yeni yöneticilerinin çoğunun pek de dindarca olmayan ve dünyevî amaçlara yönelik tutumları karşısında sert tepkiler gösterildi. Bu merhalede ümmetin çekirdeğini oluşturan dindar kişilerin itirâzı, bir birlik arz etmekteydi. Şahsî dindarlık ve zühed hayatına verilen farklı önem derecelerine ilâveten, *Ulemâ* ve *Zâhidler* aynı kişilerdi. Bu itirâz yönetici sınıfın kendi arzu ve emellerini devletin kanunu haline getirmekten vazgeçmesini, dîni esasların bütünüyle kabul edilmesini ve uygulanmasını istemekteydi. Bu bakımdan bu dönemde hâkim olan temayül, ahlâkî niyet ve sâikin derinlik kazanmasını amaçlayan saf bir ahlâk hareketidir. Bu ahlâkî dindarlığın önde gelen temsilcileri arasında sadece çağdaşlarınca kabul görmüş olmakla kalmamış, aynı zamanda ölümünden sonra İslâm'ın rûhanî tarihinde günümüze kadar sürüp gelen güçlü bir etki yapmış olan en meşhur simâ, Hasan Basrî(110/728)'dir.²⁶

İkinci olarak; tasavvufî gelişme, Hâricîliğe ve onun doğurduğu siyâsî tartışmalara şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan *inzivaya çekilme* politikasından da güç almıştır.²⁷ Hâricîlerin ortaya çıktığı sıralarda ibâdet ve takva üzere yaşamak isteyen kimseler sosyal hayattaki aksaklıklara karşı, başarıya ulaşabilecek şekilde beraberce mücâdele edebilecekleri bir topluluk oluşturamamışlardı. Kaldı ki bu dönemde, inzivâya çekilmeye göre, aktif sayılabilecek mücâdele yöntemlerinin hemen hepsi denenmişti. Akan kanlar göz önünde bulundurulduğunda bu yöntemlerin de başarıya ulaştığı söylenemez. Buna karşılık inzivâ hareketi, bu kanlı mücâdelelerde tansiyonu düşürücü bir rol bile oynamıştı. Çoğu zaman *inzivâ* pasif bir yöntem olarak görülür ve bu yönüyle tenkit edilir. Buna binaen inzivânın sosyal çarpıklıkları protestonun bir ifadesi olduğu gözden kaçırılır. “*Münzevî*”, çarpıklıklara iştirâk etmeyerek ve de bir çeşit protesto eylemiyle bunlara karşı mücâdele eder.

Sosyal değişme, tabiatı gereği bir anda gerçekleşemez. Bilhassa Emevîler

²⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, (Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İst. 1992, 179-180. Hasan el-Basri için bkz. İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve*, IV, 10; Ebu Nuaym, *Hilye*, II, 131; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 136.

²⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, 180.

döneminde, toplumda, ıslahı bir insan ömrüne sığmayacak yaralar açılmıştı. Tarih göz önünde bulundurulduğunda, bu yaraların sorumlusu olan Emevî yöneticilerine ve bunların taraftarlarına karşı girişilen silahlı mücâdelenin başarıya ulaştığı söylenemez. İnzivâ hareketi bu ortamda Emevî taraftarlığı veya silahlı mücâdele dışında üçüncü bir alternatif sunması bakımından da önem arz eder. Bu yönüyle başarılı bir hareket olarak da değerlendirilebilir. Henüz *müesseseseleşmiş meşrû muhâlefet anlayışının* oluşmadığı bir dönemde, her muhâlif tarafından benimsenmemek ve iştirak edilmemekle birlikte, farklı ve fonksiyonunu icrâ edebilir bir muhâlefet anlayışı takdim etmişti.

Hicri III. asırdan itibaren sûfiler, nefsin halleri ve sülûkün incelikleri konusunda söz söylemeye yönelmişler; ilimlerinde ve amellerinde ahlâk konusuna çokça yer vermişlerdir. Onların elinde tasavvuf, bir dînî ahlâk ilmi haline gelmiştir. Ahlâk bahisleri, onları insan rûhunu derinlemesine tedkike ve bu yolun hallerinin inceliklerini kavramaya yöneltmiştir. Zaman zaman *zevkî ma'rifet* ve bunun yolu hakkında söz söylemişler, *Zât-ı İlâhî'nin* insanla ve insanın *Zât-ı İlâhî* ile ilişkisi konusunda fikir beyan etmişlerdir. Bilhassa Bâyezîd el-Bestâmî (261/874)'nin tasavvufî *fenâ* hakkında söz söyleyişi dikkati çeker. Bütün bunların bir sonucu olarak konu, metod ve gâye bakımından diğer ilimlerden ayrı olarak sûfilere mahsus bir ilim doğmuştur. Yine sûfilere mahsus, maksatlarının anlaşılması için bir takım özel ıstılahlar teşekkül etmiştir.²⁸ Tedvin devrinden sonra ortaya çıkan tasavvuf ilmi hakkında İbn Haldun (780/1378) şunları söyler:

İlimler teşekkül edip eserler yazılmaya başladığı zaman İslâm hukukçuları (fakihler), fıkıh usulüne; kelam ilmi uzmanları, kelam ilmine; tefsir bilginleri tefsir ilmine ve başkaları kendilerinin mensup oldukları ilim dallarına dair eserler yazdıkları sıralarda tasavvuf ehli de kendi tarikatlarına dair eserler vücuda getirdiler. Bunlardan bir kısmı takva, nefsi sorumlu tutmak ve nefsi amel edilecek ibâdetlere ve terk edilmesi gereken işleri terke alıştırmak gibi konulara dair eserler yazdılar ki, Kuşeyrî (465/1072)'nin *Risâlesi* ile Sühreverdî (632/1236)'nin *Avârifü'l-Maârif* i ve başkaları bu cümledendir.²⁹

Ayrıca h. III. ve IV. asırlarda Cüneyd (298/910), Serriyyü's-Sakatî

²⁸ Taftazani, "*İslâm Tasavvufuna Giriş*", 229.

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut 1900, 469; (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İst. 1988, 544-545.

(257/870), **Harrâz** (277/890) gibi tasavvuf büyükleri, eğitimlerini sağlamak maksadıyla etraflarında müridler toplamışlardır. Böylece de sâliklerin ilmî ve amelî olarak tasavvuf öğrenimi gördükleri sûfî tarikatleri oluşmuştur.³⁰

H. IV. asırda hulûle dair sözleri bahane edilerek³¹ idam edilen **Hüseyn b. Mansur el-Hallâc** (309/921)'in temsil ettiği ayrı bir tasavvuf anlayışı daha vardır. Onun bu konuda İslâm dışı unsurların etkisinde kaldığı söylenir.³² **Hallâc**, *Ene'l-Hakk* diyerek kendisinin Tanrı olduğunu söylemek ve büyü yaparak halkı aldatmakla suçlanmış, önde gelen Bağdad kadılarının fetvâsıyla ölüme mahkum edilmiştir.³³

IV. ve V. asırlarda, tasavvufu şer'î esaslara tam uygun bir çerçeveye oturtabilmek için gayret sarfedildiğini görmekteyiz. **Serrâc** (378/988)'in *el-Luma'ı*, **Ebû Talib el-Mekki** (386/996)'nin *Kûtûl-Kulûb'u*, **Kelâbâzî** (380/990)'nin *et-Taarrûfû* ve **Kuşeyrî**'nin *er-Risâle'si* bu amaçla yazılmış eserlerdir. Bu çabalar **Gazâlî** (505/1111)'nin eserinde en yüksek noktaya ulaşmış ve de **Gazâlî** bu hareketin önemli bir temsilcisi olmuştur. O, tasavvufu ancak Kitap ve sünnetle birlikte yüründüğü takdirde; zühd, azla yetinme, nefis terbiyesi ve ahlâkî güzelleştirmeye ağırlık verilmesi şekliyle kabul etmiştir. Tasavvufi *ma'rîfet* konusunu kendisinden önce görülmemiş bir tarzda derinleştirmiş; Filozofların, Mu'tezîlîlerin ve Bâtınîlerin yollarını inceledikten sonra, mutedil bir tasavvufu benimsemekte karar kılmıştır. Bu tasavvuf anlayışının genel olarak, kitap ve sünnete de uygunluk arzettiği kabul edilmiştir.³⁴

H. VI. asırdan itibaren, İslâm âleminde, tasavvufu sünni çizgide tutma çabaları **Gazâlî**'nin büyük şahsiyetinin tesiriyle artarak devam etmiştir. O, tasavvuf tarihinde,

³⁰ Taftazani, *Medhal*, 18. Bu tarikatler hakkında bkz Hucviri, *Keşf*, 281-394. Hucviri eserinin bir bölümünü tasavvufi fırkalar ve görüşlerine ayırmıştır. Burada Hakk yolda saydığı on fırkayı ve bunların tutmuş oldukları on farklı yolu genişçe izah etmiştir. O, belli inanç, fikir ve hareket şekillerini bazı sufilerin şahıslarıyla özdeşleştirmiş ve bunları o sufilere attettiği tarikatların özellikleri olarak takdim etmiştir. Bkz. Hucviri, *Keşf*, (Hazırlayanın Girişi), 61.

³¹ Bu konuda bkz. Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabı't-Tavasın*, İst. 1976.

³² Taftazani, *Medhal*, 18.

³³ Fazlurrahman, *İslâm*, 191. Hallac-ı Mansur'un düşüncesi ve öldürülmesi ile ilgili farklı görüşler için bkz. Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabı't-Tavasın*, 26 vd.

³⁴ Taftazani, *İslâm Tasavvufuna Giriş*, 230; Fazlurrahman, *age*, 195; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev: Azmi Yüksel ve diğer), İmaj yay. 1993, 65-66; W. Montgomery Watt,

kendisinden önce ortaya atılan orjinal fikirleri, başka bir ifadeyle, yaratıcı hamlelerin sergilediği mîrâsı, Sünnî düşünce adına biraraya getirme ve bir sisteme kavuşturabilme başarısı göstermiş ve eseri de şaşmaz bir kıtas halinde kabul edilir bir mevkiye yerleşmiştir. Onun yaptığı, İslâmın temel fikir ve ilim kurumları olan *fıkıh-kelâm-tasavvuf* üçlüsünün dâhice bir bağdaştırılması olarak görülebilir.³⁵

H. VI. asrın bir başka özelliği ise tarikatların birer müessese olarak ilk ortaya çıktıkları devir olmasıdır.³⁶ Genel kabule göre, bir kurum olarak ilk ortaya çıkan tarikat *Kâdirîlik*'tir. Bu tarikatın kurucusu Abdülkâdir Geylanî(Cîlî) (562/1160)'nin vefât tarihi Türk tasavvuf tarihinde ilk ve en büyük tesirleri bırakan tarikat olan *Yesevîyye*'nin kurucusu Ahmed Yesevî'ninki ile aynıdır. Ahmed er-Rifâî (578/1182) tarafından kurulan *Rifâiyye* ve Ebû Medyen Mağribî (590/1194) tarafından kurulan *Medyenîyye* de bu yüzyılda ortaya çıkan tarikatlerdir. Bunları VII. ve VIII. yy.da ortaya çıkan diğerleri izlemiştir.³⁷

Kaç tarikat bulunduğu sorusuna, sağlıklı cevap verebilmek zordur. Bir tasnife göre ana tarikatlar 12 tanedir, diğerleri bunların kollarıdır. Bu kollardan bir kısmının zamanla bağımsız tarikat hüviyetini kazanmaları adedi çoğaltmıştır. Aslında rakamı 12'de tutanlar "*bunlar hangileridir?*" sorusuna farklı cevap vermektedirler. Bütün İslâm dünyası dikkate alındığı ve kollar ayrı birer tarikat olarak değerlendirildiği zaman bu rakam 400'lere tırmanmaktadır.³⁸

TÜRKLER, İSLÂMİYET VE TASAVVUF

Türkler İslâmiyet'le çok erken dönemlerde tanışmıştır. Hamidullah'ın bildirdiğine göre ilk kadın şehid Sümeyye bir Türk'tür.³⁹ Önceleri münferid olarak

Müslüman Aydın, (Çev: Hanifi Özcan), İzmir 1989, 133-134.

³⁵ Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, 170,174.

³⁶ Bu dönemden önce Cüneydiyye, Tayfuriyye, Hallaciyye, Harraziyye gibi tarikatlardan bahsedilse de bunlar bugünkü anladığımız manada ortaya çıkıp müesseseleşmiş tarikatlar olmayıp sonradan tasavvuf büyüklerinin isimlerine nisbet edilmiş birer isimdir.

³⁷ Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, 197.

³⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İletişim yay. 1995, 53.

³⁹ Hamidullah, *Resûlullah Muhammed*, (Çev: Salih Tuğ), İst. 1973, 197.

İslâmiyet'e girenleri bulunsa da, toplu olarak İslâmiyet'le tanışması ve kütleler halinde İslâm'a girişleri ise VIII. asırda Arab ordularının Emir Kuteybe (~96/715) komutası altında Mâverâünnehr'e girmesinden sonra olmuştur.⁴⁰ Arab ordularının Asya'nın iç kısımlarına kadar ilerlemeleriyle birlikte, İslâmiyet'i tanıma fırsatı bulan göçebe Türkler arasında, bu din hiç bir dîne nasib olmayan bir genel kabul görmüştür.⁴¹ H. V/M. XI. asır esnasında ise Türk âleminin büyük çoğunluğu İslâm medeniyeti altına girmiş ve İslâmlaşmıştır.⁴²

V./XI. ve VI./XII. asırlarda İslâm âleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri tasavvufun umûmîleşmesi ve mutasavvıfların çokluğudur. H. VI./XII. asra gelindiğinde tasavvuf Türkler arasında oldukça yayılmış ve hatta Türkler aralarından ilk tarikat kurucusu Ahmed Yesevî'yi de çıkarmışlardır. Ahmed Yesevî (562/1166) zuhur ettiği zaman, Türk âlemi epey uzun zamandan beri -herhalde IV. asırdan beri- tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıf menkabeleri ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile yayılmıştı.

Horasan, İslâmiyetten sonra tasavvufun başlıca merkezlerinden birisi olmuştu. Daha sonra tasavvuf cereyanı Türkistan'a da girdi. III. asırda Herat, Nişabur, Merv mutasavvıflarla dolmaya başladığı gibi, IV./X. asırda Buhârâ ve Fergana'da da şeyhlere tesadûf edilir oldu; Fergana'da Türkler şeyhlerine *Bâb*, yani Baba namını veriyorlardı. Çeşitli vesilelerle Horasan'a gidip gelen Türkler'in, buradaki tasavvufi atmosferi Türkistan'a taşımalarının tesiriyle tasavvuf Türkler arasında yavaş yavaş kuvvetlenmişti.

Bu hareketlilik içerisinde Ahmed Yesevî, kendisinden önce gelen dervişlerden daha üstün ve kuvvetli bir şahsiyet sergilemiştir. Ancak, onun bu başarısının kendisinden önce gelen dervişlerin hazırladığı zemine dayalı olduğunu da unutmamak gerekir.⁴³

⁴⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981, 12.

⁴¹ Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslâm Tarihi ve Türkler*, Konya 1994, I-II, 64.

⁴² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İst. 1976.

⁴³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 14-20.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde tasavvufun etki ve nüfuzu büyük olmuştur. Selçuklularla birlikte Anadolu'ya pek çok Yesevî dervişi de girmiştir.⁴⁴ Yesevîlik Orta Asya'da Nakşibendiliğin, Anadolu'da da Bektaşiliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁵

Yesevîyye dervişleri yanında *Kübreviyye* dervişlerini de Anadolu'da görüyoruz. Moğollar'ın Harezm'i işgali sırasında Necmeddîn Kübra (618/1221-1222) ve 600'den fazla müridi orada bulunmaktaydı. Müridlerini toplayarak kısa zamanda Harezm'i terketmelerini emretmiş ve kendisi Harizm'de kalarak Moğol askerleriyle yapılan savaşta şehid olmuştur.⁴⁶

M. XII. yy. ortalarına doğru, Anadolu'da tasavvufun gelişmesine ve mensup oldukları tarikatların yayılmasına çalışan mutasavvıflar arasında, Konya'da Evhadüddîn Hamid el-Kirmânî (635/1237), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî (673/1274), Celaleddîn Rûmî (672/1273), Müeyyedüddîn el-Cündî (691/1291), Tokat'ta Fahreddîn b. İbrâhîm Irakî (688/1289), Kayseri ve Sivas'ta Necmeddîn Dâye (645/1256-1257) ve sonraları halk arasında, kesif bir menâkıb bulutu içine gömülüp, bir tarikat kurucusu olarak anılan Hacı Bektaş Velî (669/1271) görülmektedir.⁴⁷

Kirmânî, Sühreverdiyye tarikatına mensup bir şeyhtir. Sadreddîn Konevî ise, sonraları Ekberiyye tarikatının pîri addedilen ve tamamen bütün tarikatlarca saygıyla anılan; bu yönüyle tarikatlar üstü bir şahsiyet sergileyen İbnü'l-Arabî'nin müridlerindendir.⁴⁸ Mevlevîliğin pîri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (604-672/1207-1273) de Anadolu Selçukluları döneminde yaşamıştır.

Bu dönemde, bir meslek kuruluşu olarak ortaya çıkan *Ahîlik* de işyerlerinde

⁴⁴ Mustafa Kara, *Bursada Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1993, 37.

⁴⁵ İbrâhîm Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İst. 1992, 107.

⁴⁶ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 1990, 346; Lamii, *Nefehat Tercümesi*, İst. 1289, 480. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, (Haz: Mustafa Kara), İst. 1980, Hazırlayanın Girişi, 16-17.

⁴⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 347; Lamii, *Nefehat Tercümesi*, 659-663.

⁴⁸ Lamii, *Nefehat Tercümesi*, 659 vd.

çalışan usta, kalfa ve çırak arasındaki ilişkileri tarikatlardaki şeyh, halife ve mürid arasındaki münasebetlere göre düzenlemiştir. Bu kuruma bağlı olan işyerlerinde çalışan işçiler tarikat anlayışı ve terbiyesi içinde yetiştirilmiştir.⁴⁹ Tasavvufi düşünüş ve yaşayış ahîliğin temel belirleyicisi olmuştur.⁵⁰

Selçuklular döneminde ortaya çıkıp merkezi otorite ile tarikatlar arasında mevcut mesafenin tesisindeki etkisi günümüze kadar devam edegelen bir başka dînî-tasavvufi hareket daha görüyoruz. *Babailik* adı verilen bu hareketin ortaya çıkışı, büyük ölçüde, Selçuklu iktisâdî-sosyal yapısının bozulmasıyla ilgilidir. Bu bozulma neticesi hayatlarını sürdürmekte güçlük çeken Türkmenler, çözümü Baba İlyas Horasânî (637/1240)'nin⁵¹ semâvî şahsiyeti etrafında toplanarak mevcut yönetime isyan etmekte aradılar. Her ne kadar, Baba İlyas'ın çevresinde toplanan *Vefâî*, *Yesevî*, *Kalenderî* ve *Haydarî* Türkmen dervişlerinden pek çoğunun katıldığı bu isyan hedefine ulaşamadı ise de, bu başarısızlık, kurtulabilen taraftarları sıkı bir dayanışma içine soktu. Baba İlyas'ın daha hayattayken kutsallaşan şahsiyeti giderek farklı inanç ve telakkileri birleştirici (*syncretiste*) hareketin merkezi oldu.⁵² Bu özelliğiyle Babailik Anadolu Türk din tarihinde devlet yönetimi karşıtı hareket ve zümrelerin temelini oluşturma vasfını sürdürmüştür. Bu dönemde bir kısım halkın, dini yükümlülükleri yerine getirmekten uzak ve toplum düzenine karşı çıkan kütle etrafında toplanması, tasavvufun bir gereği olarak değil, sosyal ve siyâsî problemlerin sonucu olarak meydana gelmiştir.⁵³

Osmanlı devletinin kuruluşu ve bunu takib eden yıllarda da tasavvufun Selçuklular dönemindeki canlılığını devam ettirdiği görülmektedir. Osmanlı devletinin

⁴⁹ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989, 22-29; Mehmet Demirci, "Ahilik'te Tasavvufî Boyut", *DEÜİFD*, İzmir 1992, VII, 83; Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, 145.

⁵⁰ Ziya Kazıcı, "Ahilik", *DİA*, İst. 1988, I, 540. Ayrıca konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gölpinarlı, "İslâm Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, Ekim 1949-Temmuz 1950, XI, 1-354.

⁵¹ Baba İlyas, Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin kurduğu, Türkmenler arasında çok yayılan Vefaiyye tarikatına mensuptur.

⁵² Ahmet Yaşar Ocak, "Babailik", *DİA*, İst. 1991, IV, 374.

⁵³ Samiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İst. 1974, I, 67-68.

kurulduğu coğrafya, Moğolların 1243 Kösedağ savaşından sonra Anadolu'yu istilalarıyla birlikte bu toprakların batısına göç eden derviş grupları sayesinde tasavvufia tanışmıştır.⁵⁴ Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında Anadolu'daki *Ahî*, *Babaî* ve *Mevlevî* tarikatleri en faal devirlerini yaşıyorlar ve bu bölgede mevcut beylikler üzerinde nüfuzlarını gösteriyorlardı; bu tarikat zümrelerinin bilhassa ilk ikisinin Osmanlı muhitinde faaliyetleri görülmekteydi. Osmanlı devleti kurulurken ahilik ve ahî reislerinin nüfuzlarından da istifade edilmişti.⁵⁵ Aşıkpaşa-zâde, Osmanlı devletinin kuruluşunda faal rol oynayan dört zümre arasında ahîleri de zikreder.⁵⁶ İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilatına mensup şeyhler olduğu, I. Murad (792/1389)'ın şed kuşandığı ve bu teşkilattan fetihlerde askeri bir güç olarak faydalandığı bilinmektedir.⁵⁷

Osmanlı devletinin, kuruluş yıllarında, Anadolu Selçuklularının iyice zayıflayıp beyliklere bölünmesinde müessir olan Babaîlerle iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. O dönemde, bu tarikata mensup gazilere ehemmiyet verilmiş ve bunlar için zaviyeler yapılmıştı; Orhan Bey (764/1362)'in maiyyetinde çeşitli savaşlara katılmış olan Geyikli Baba⁵⁸, Abdal Mûsâ, Abdal Murad, Duğlu Baba ve emsali babalar Babaî tarikatına mensub alperenlerden idiler. Orhan Gâzî zamanında Bursa Uludağ (Keşiş Dağı) eteğinde Babaîler için zaviyeler yaptırılmıştı. Yine bu tarikate mensup olan Postinpuş Baba için I. Murad tarafından bir zaviye inşa ettirilmişti.⁵⁹ Bununla beraber Selçuklular dönemindeki faaliyetleri ve sonraki yıllarda kazandıkları yapı icâbı, Babaîlere olan ilgi ve riâyete rağmen, daha ilk yıllardan itibaren Osmanlı devletinin bu zümre üzerindeki kontrol ve gözetimi elden bırakmadığı

⁵⁴ Ocak, *Babailer İsyanı*, İst. 1980, 39-42; Fulya Atacan, *Cerrahiler*, İst. 1990, 26.

⁵⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ank. 1994, I, 530.

⁵⁶ Aşıkpaşaoğlu, *Tarih*, (Nşr: Nihal Atsız), İst.1992, 165.

⁵⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 530; Ziya Kazıcı, "Ahilik", *DİA*, I, 541.

⁵⁸ Geyikli Baba-Orhan Gazi münasebetleri için bkz. İbn-i Kemal, *Tavarih-i Al-i Osman*, (Haz: Şerafettin Turan), Ank. 1991, II. Defter, 88,91; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, II, Bursa 1993, 37-38.

⁵⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 531.

gözenmektedir.⁶⁰

Sonraları Babaîlik, halîfeleri tarafından Hacı Bektaş Velî'ye nisbet edilen Bektaşilik tarikatı ile varlığını sürdürmüştür. Daha doğru bir ifadeyle Babaîliğin inanç ve gelenekleri Kızılbaş⁶¹ zümrelerle Bektaşî tarikatına miras kalmıştır. Osmanlı Devleti *yeniçeri ocağı* içinde, Bektaşiliğin mânevî nüfûzundan istifade etme yoluna gitmiştir.⁶² Her ne sûretle teessüs etmiş olursa olsun Bektaşilikle Yeniçeri Ocağı arasındaki ilişkiye müdahale etmemiştir. Aşıkpaşa-zâde'nin verdiği bilgiler, Bektaşiliğin de Yeniçeriler'den güç aldığı ve onların nüfûzundan istifade yoluna gittiğini göstermektedir. Ona göre, Yeniçerilerin başındaki tâcın Hacı Bektaş'a aid olduğu doğru değildir. Bilakis Bektaşilerin giydiği tâcın kaynağı Yeniçerilerdir.⁶³

Osmanlı Devletinin sağladığı ortam, Ahî ve Babaîlerden başka, Uzunçarşılı'nın *tadrîsî tasavvuf* ve *İlmi tarikatçılık* dediği kendilerine has düşünce, âdâb, erkana ve disipline sahîp *mektepe halinde* tarikat zümrelerinin de ortaya çıkmasına ve gelişmesine zemin hazırlamıştır.⁶⁴ Elimizde tüm devirleri içine alacak genel bir Türk Tasavvuf Tarihi bulunmamakla birlikte, Uzunçarşılı'nın satırlarında, ilk dönemden itibaren, Osmanlılarda tasavvuf hareketlerinin ve tasavvuf ricâlinin devlet adamlarının hürmet ve ikramına mazhar olduklarını görüyoruz.⁶⁵

⁶⁰ Bu konuda Kemalpaşa-zâde bize şu bilgileri veriyor: "Sultan Orhan ol kiş-i cehalet pişe ve dalâlet endişelerin pîrlerin ve pîş kademlerin teftiş edip görürdü. Kisvetlerinin aslın, bid'atlerinin bâbın ve faslın sorardı. Âdâb-ı şerîati riây et eylemeyen bed sîret Torlakların⁶⁰ çerâğların ve alemlerin ellerinden aldırıp ol bed râyları rûsvâ-yı âlem eyledi ve memleketinden sürdürdü". İbn-i Kemal, *Tavarih-i Al-i Osman*, II. Defter, 90.

⁶¹ Anadolu Alevilerine verilen isimlerden biri de Kızılbaş'tır. Bu isim ve menşei hakkındaki tartışmalar için bkz. Ethem Ruhi Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İst. 1990, 9-12

⁶² Ocak, "Babailer", *DİA*, İst. 1991, IV, 374; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 531.

⁶³ Onların ak börk giymesine sebep olarak şu hadiseyi anlatır: "Onların bir şeyhleri vardı. Abdal Mûsâ derlerdi. O Abdal Mûsâ sebep olmuştu. Abdal Mûsâ, Orhan zamanında gazaya geldi ve Yeniçerilerin arasında nice zaman yoldaşlık edip yürüdü. Bir Yeniçeriden eski bir börk diledi. Bir eski börk verdiler. Abdal Mûsâ bunu başına giydi. Seferi onlarla beraber yaptı. Seferden dönünce kendi memleketine gitti. Başında yeniçeriden aldığı börk vardı. "İşte ben de gaziler tâcını giyip geldim" diye haylıca da övündü. Halk: *bunun adı nedir* diye sordu. O da *buna bükme elif tâcı derler* diye cevap verdi...". Aşıkpaşaoğlu, *Tarih*, 165-166.

⁶⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 532.

⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 530-535; III, 341-366. (Aşıkpaşa-zâde, II. Bayezid zamanına kadar olan dönemdeki *"Tanrıya yakın bilginlerden, dervişlerden, hatırlı kimselerden"* bahseder.

Osmanlı döneminde, devlet ve tarikatlar arasında bir takım olumsuzluklar da görülüyor değildi. Orhan Gazi'nin derviş gruplarını kontrolü altında tuttuğunu ve bazılarını sınır dışı ettiğini belirtmiştik. XV. yy.'ın başlarında, zor bir dönemden geçen devlete karşı, Şeyh Bedreddîn (823/1420)'in başlattığı isyan güçlükle bastırılmıştı. Bu ve benzeri hareketler hiç bir zaman Osmanlı devletinde -Bektaşiliğin kaldırılmasına kadar- herhangi bir tarikat aleyhine toptan tavır alınması sonucunu doğurmamıştır.

Tasavvuf ve tarikatlar birer siyâsî teşekkül değildir. Ancak insanla ilgili olan diğer kurumlar gibi kendisini tamamen siyâsetten soyutlaması da düşünülemez. Bazan siyâsî otoritenin yanında, bazen de karşısında yer alarak bir takım yanlışlıkları dile getirmiş ve bunların telafisi için çaba göstermişlerdir. Bu bakımdan muhalefet anlayışının gelişmediği, müessese olarak meşrûlaşmadığı dönemlerde, muhâlif düşüncede olan kişiler tarikatların karizması etrafında kenetlenmişlerdir. Böylece esas hedefleri olmamakla birlikte, sonuç olarak tarikatlar için böyle bir rol ortaya çıkmıştır. Osmanlılar döneminde bu muhâlefet daha çok devlet otoritesi yanında yer alınarak tatlı sert denilebilecek tarzda yapılmıştır. Dile getirilen tenkid ve tavsiyeler de devlet tarafından ciddiye alınmış ve aksaklıkların telafisi yoluna gidilmiştir.

Tasavvuf ve tarikatlar sadece siyâsî değil, düşünce ve anlayış bakımından da muhalif kişi ve grupların sığınağı olmuştur. Dinin zahîrini küçümseyen, imanı sulandıran ve din bağımlı zayıflatan bâtinî inanış ve anlayışa sahip kişiler de tarikat kisvesine bürünerek faaliyetlerini sürdürme yoluna gitmişlerdir. Osmanlı devleti söz konusu olduğunda, bütün bunlara karşı uyamık olan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırdedebilecek bir dikkat ve hassasiyete sahip, görevini liyakatle yapan bir zümre daima var olmuştur. Bunlar bir takım *menfî cereyanlara rağmen, müslümanlığı bir sünger gibi emip bünyesinde hazm ve temsil ettikten sonra, onu tasavvuf kalıbı içinde tekrar İslâm âlemine iade etmiş olan bir sünî mutasavvıflar kafilesidir*.⁶⁶

Kanaatimizce hayatı üzerinde duracağımız İbrâhîm Gülşenî de bunlardan

Bkz. Aşıkpaşaoğlu, *Tarih*, 163-164). Osmanlılarda devlet tekke münasebetleri için bkz. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İst. 1983.

⁶⁶ Samiha Ayverdi, *Abide Şahsiyetler*, İst. 1976, 61; Mehmet Demirci, *Yunus Emrede İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Ank.1991, 6.

biridir. Bilhassa Mısır'da saltanatını ilan edeceği endişesi ile İstanbul'a çağırılıp zamanın padişahı Kanuni huzuruna çıkarıldığında bağrını açıp *"bu tahta taht ister mi padişahım"* şeklindeki sitemkar sözleri devlet-tekke münasebetinin ideal bir ifadesi; mutasavvıfların madden ve manen taht arzusundan uzak oluşlarının bir göstergesi olmuş; *Safevî* sülalesesinin başlattığı *şeyhlikten şahlığa*⁶⁷ uygulamasının bir başka coğrafyaya geçerek gelenek halini almasına engel olan unsurlar arasında yer almıştır.

HALVET VE HALVETİYYE TARİKATI

HALVET

Halvet, bir kimseyle yalnız kalmak mânâsına arapça bir kelimedir.⁶⁸ Tasavvuf ıstılahı olarak ise *"kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hakk ile sırren (manen) konuşmak"*⁶⁹ demektir.

Nefis terbiyesi ve tezkiyesi için eskiden beri uygulanagelen *halvet* mutasavvıflar tarafından zühd hayatının kaçınılmaz bir unsuru olarak kabul edilmiştir.⁷⁰ Halvetin nefis terbiyesi için kullanılmasında ve keyfiyetinin belirlenmesinde *Kur'ân'ın* ve *Hz. Peygamber'in yaşantısının* büyük etkisi olmuştur. *Hz. Peygamber'in* vahiyle müşerref kılınışı Ramazan ayında Hira mağarasında yalnız başına ibâdetle meşgul olmasını müteakib gerçekleşmiştir.⁷¹ Onun ramazan ayının son on gününde *itikafa* çekilmesi de halvetten başka bir şey değildir.⁷² O, en güzel yaşantı şekli olarak, şehid veya gazi olmak üzere cihad etmek için can atan kimse ile *dağ başında veya vadilerden birinde sürüsü ile yaşarken namazını kılan, zekâtını veren ve*

⁶⁷ Bu konuda bkz. Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarikattan Şîî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, Yaz 1995, sa. 11, 82-93.

⁶⁸ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İst. 1225, IV, 947; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1956, XIV, 238.

⁶⁹ İbn Arabî, *Mu'cemü Istilahatî's-Sufiyye*, (Tah: Bessam Abdülvehhab el-Cabî); Beyrut 1990, 69; Abdürrezzak el-Kaşanî, *Mu'cemü Istilahatî's-Sufiyye*, (Tah: Abdül'l-Al Şahin), Kahire 1992, 180; Seyyid Şerîf Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifat*, (Tah: Abdül'l-Mün'im el-Hafî), Kahire ty, 113, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İst. 1991, 206.

⁷⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 106.

⁷¹ Buhari, *Sahih*, Bed'ül-Vahy 3, İst. 1992, I, 3.

⁷² Buhari, *Sahih*, İtikaf 1, II, 255-256.

*ölünceye kadar Rabbine ibâdet eden kimsenin yaşantısını takdim etmiştir.*⁷³ Daha annesinin karnındayken Allah'a ibâdete adanan Hz. Meryem'in Kur'ân-ı Kerim'de hikaye edilen⁷⁴ mabed hayatı ve yine Kur'ân'da zikredilen Hz. Mûsâ'nın 30 gün ibâdet etmesi için Allah ile sözleşmesi, sonra buna on gün daha ilave edilerek bu sürenin kırk güne tamamlanması⁷⁵ da halvetin birer delili sayılmıştır.⁷⁶ Halvet, başlangıç olarak peygamberlerin ve salih kimselerin bir geleneğidir; Hz. Peygamber gibi Hz. Mûsâ da vahiy öncesi halvetin de yardımıyla bir mânevî tekâmül geçirmiştir. Hz. İsa'nın annesi Hz. Mer'iem de halvette mânevî rızıklar alacak sâfiyete ulaşmıştır.⁷⁷

Halvetin müddeti genellikle, Rabbi ile Hz. Mûsâ'nın sözleşmesinin süresinden etkilenmenin bir sonucu olarak, *kırk* gündür. Bu nedenle halvete kırk sayısının Arapça ifadesi *Erbain* ve Farsçası *Çile* de denilmiştir. Çile çeken derviş تنها ve ıssız bir yere çekilip kırk gün kırk gecelik çetin bir perhiz ve nefis mücâhedesini döneminden geçer. Bu süre zarfında gıda, uyku ve dünya kelamını asgariye indirerek, hem beden hem de düşünce ile azamî derecede ibâdet eder.⁷⁸ Halvetin süresi şeyhin takdirine göre daha az veya daha fazla olabilir. Hatta üst üste dokuz erbain (9x40=360 gün) çıkaranlar bile vardır.⁷⁹ Hz. Peygamber'e atfedilen "*kim kırk gün Allah'a ihlas ile kulluk ederse kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır*"⁸⁰ sözü de halvet süresinin kırk gün olarak belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu kırk günlük süre mutlak değildir. Şa'rânî (973/1565) *el-Cevheru'l-Masûn* adlı eserinin mukaddimesinde çoğu kendi çağdaşı olan bazı şeyhlerin halvet sürelerine temas etmiş ve üç, yedi, on beş ve kırk gün

⁷³ Müslim, *Sahih, İmare* 34, No: 125, İst. 1992, II, 1503-1504; İbn Mace, *Fiten* 13, No: 3977, İst. 1992, II, 1316; İbn Hanbel, İst. 1992, II, 443; Kuşeyri, *Risale*, (Terc: Süleyman Uludağ), 240.

⁷⁴ Al-i İmran, 3/36-37.

⁷⁵ A'raf, 7/142-143.

⁷⁶ Şihabüddin Sühreverdi, *Avarif*, (Terc: Hasan Kamil Yılmaz), 263-269.

⁷⁷ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1992, 204.

⁷⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 127, 162, 206. Açlık ve az yemenin nefis terbiyesine katkısı için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Nefis Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, İst. 1994.

⁷⁹ Hulvî, *Lemezât*, 346.

⁸⁰ Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilye*, V, 189; Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, Kahire ty, II, 224. ,

şeklinde, her birinin kendine has halvet sürelerinin olduğunu bildirmiştir.⁸¹

Bu süre zarfında, mürîdin nefsi arınır ve kalbi olgunlaşır.⁸² Halvetini tamamlayarak belli bir mesafe kateden mürîdin halvetle ilişkisi tamamen sona ermiş olmaz. Bu bitiş, mahiyet olarak farklı bir halvetin başlangıcını ifade eder. Necmeddîn Kübra'nın ifadesiyle, *sûrî halvet* noktasının sonu *mânevî halvet* noktasının başlangıcıdır. Buradan itibaren, şeklen ağyar ile beraber olan *Seyyâr*, mânen âriflerle beraber bulunur.⁸³ Aslında halvet süreli değil, süreklidir. Ancak kırk günlük halvet, Hakk'ın lütuflarının doğmasına, fütûhâtının gelmesine bir alışma devresidir.⁸⁴

Keyfiyet olarak halvet, yoğun bir ibâdet, riyâzet ve mücâhede hayatı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Gümüşhânevî (1311/1893)'nin halvetin âdâbı olarak sıraladığı unsurların bazıları şunlardır:

Niyet ve ihlas.

Şeyhten halvet için izin almak.

Şeyhin mürîdden önce halvet yerine girerek iki rekat namaz kılması ve mürîd için duâ etmesi.

Halvete mescide girer gibi sağ ayakla girmek.

Mürîdin bütün dünyalıklardan kurtulması ve sıyrılması için halvethanenin karanlık olması.

Halvethanenin duvarına yaslanmamak.

Otuç tutmak.

Halvete insanları kendi şerrinden korumak niyetiyle girmek.

Ne halvetin içinde ne de dışında şeyhinden başkasıyla konuşmamak.

Cuma ve vakit namazlarına dikkat etmek ve bunları kaçırmamaya gayret etmek.⁸⁵

⁸¹ Necdet Tosun, İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet, *MÜSBE Yüksek Lisans Tezi*, İst. 1995, 108. (Şa'rânî, *el-Cevheru'l-Masûn ve's-Sırru'l-Merhûm fi mâ Tünticîhü'l-Halve mine'l-Esrâr ve'l-Ulûm*, İst.Ün.Ktp, AY, 6317'den naklen).

⁸² Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemû Elfazı's-Sufiyye*, Kahire 1992, 130.

⁸³ Necmeddin Kübra, *Fevaihu'l-Cemal*, (Haz: Mustafa Kara), İst. 1980, 137. (Bu eserde halvette yaşanan mistik tecrübeyle ilgili kıymetli bilgiler sunulmuştur. Eseri tercüme eden Mustafa Kara'nın Girişteki ifadesiyle bu eser "mükemmel bir tasavvuf psikolojisi" diyebileceğimiz hüviyete sahiptir.)

⁸⁴ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1992, 205.

⁸⁵ Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Camîu'l-Usul (Veliler ve Tarikatlarda Usul)*, (Mitt: Rahmi

Halvet ile mürîdin bedeni ve rûhunun, maddesi ve mânâsının kemâle erdirilmesi murad edilir. Mürîdin halvette tevbe, zikir, murâkabe, namaz ve oruç gibi ibâdetlerle mânevi hayatı olgunlaşırken, maddi olan şeylerden uzaklaşmak; az yemek, az uyumak, az konuşmak⁸⁶ gibi hususlara riâyet sayesinde maddi hayatı kemale erer; bunlara olan bağımlılığı kırılır. Bu ise başarılması son derece güç bir imtihandır.⁸⁷ Çünkü dış dünyanın câzibesi, kibir, riyâ ve şöhrat duygusu gibi şeyler mürîdin ihlas ve azmini zedelemek ve yok etmek için daima hareket halindedir. Necmeddin Kübrâ kitaplarını düşünmekten kendini alamadığı için on bir defa halvetten çıkmak zorunda kaldığını bildirmiştir.⁸⁸

Tasavvufta sûrî halvet daimi değil muvakkattir, bir sonu vardır. Halvete giren kimseye, gurur ve kibre kapılmaması için, halktan ayrı yaşamaktan maksadın insanların şerrinden selamette olmak değil, insanların kendi şerrinden emin bulunmalarını sağlamak olduğuna inanması⁸⁹ telkin edilse de, onun halvet sayesinde bir takım meziyetler kazanacağı da muhakkaktır. Halvete girerek nefsinin gurur, kibir, şöhrat gibi kötü vasıflardan arındıran ve ibâdet ve mücâhedelerle olgunlaştıran mürîd, hizmete daha bir hazır olarak insanlar arasına döner. Halvet sayesinde insanların şerrinden emin hale geldiği gibi, insanlara hizmet edebilecek bir yapıya da kavuşmuş olur. Bu anlamda halvet beşerî münasebetlerin şahsî menfaat çizgisinde kalmaması için başvurulmuş bir terbiye yoludur.⁹⁰ Sühreverdî bu durumu şöyle anlatıyor: *"Genel bir vasıf olarak insanda, kendi cinsine karşı duyduğu bir temayül, hissettiği bir yakınlık vardır. Konunun uzmanı olan kişi bu gerçeği kavrayınca, Cenab-ı Hakk, genel temayüllerden nefsinin kurtarması, tabii meyillerden sıyrılarak ulvî hedeflere yükselmesi ve rûhlarla ülfet edebilmesi için onun gönlüne halvet ve uzlet sevgisini ilham eder. Nefsinin bu alakalardan sıyrabildiği zaman rûhu, nefha-i ilahî ile kopup geldiği kendi âlemindeki hemcinsleri ile yavaş yavaş ülfet etmeye başlar. Daha sonra*

Serin), İst., 561-462.

⁸⁶ Sühreverdî, *Avarif*, 181.

⁸⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 127.

⁸⁸ Necmeddin Kübra, *Fevaihu'l-Cemal*, 136.

⁸⁹ Kuşeyri, *Risale*, (Terc: S. Uludağ), 240.

⁹⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 380.

Cenab-ı Hakk o rûhları, mahlûkât arasına ve onlarla ihtilâta tertemiz olarak iâde eder. Nefisler, rûhların nuruyla aydınlanıp tertemiz hale gelince, onlarda ülfet etme ve ülfet edilme özelliği en üst derecede tezahür eder".⁹¹

Sûrî halvetten çıkan mürîd kendisini mânevî halvetin içinde bulur. Daha önce kendisi için tehlike arzeden insanlar ve maddî unsurlarla içiçe yaşamaya başlar. Fakat bunlara gönül bağlama ihtimali ortadan kalktığından, bunlar artık onun için tehlike teşkil etmez. İsmâîl Ankaravî (1041/1631) bu durumu şöyle ifade ediyor: "*Cemî mâsivânın muhabbeti kalbinde kalmadıktan sonra ser-tâ-ser cümle dünya senin mülkûn olsa zarar etmez*".⁹²

HALVETİYYE TARİKATI

Halvetiyye mânevî bir eğitim yöntemi olan *halvete* ayrı bir önem ve özen atfeden tarikata verilen addır. Ebû Abdillâh Siracüddîn Ömer b. eş-Şeyh Ekmelüddîn el-Geylânî (800/1397) bu tarikatın kurucusu olarak kabul edilir. Kendisi *Lâhicar*'da doğup büyümüş, daha sonra *Harezm*'e giderek Ahî Muhammed el-*Halvetî*⁹³ ismiyle meşhur olan amcası Kerîmüddîn Muhammed el-Harezmî (780/1378/79)'ye intisâb etmiştir. Şeyhinin vefâtından sonra da *kâim-i makâmı* olmuştur. Sonra Tebriz civarındaki *Hoy'a* oradan da *Mısır'a* gitmiştir. Ardından bir kaç kere haccetmiştir. Sultan Üveys'in daveti üzerine Herat'a giden Ömer el-Halvetî'nin, onunla Sultan Ferec b. Berkûk arasında elçilik de yaptığı, bu elçilik görevi esnasında Herat'a dönmeyip Mısır'dan *Tebrize* gittiği ve orada vefât ettiği

⁹¹ Sühreverdi, *Avarif*, 533.

⁹² İsmail Ankaravî, *Minhacü'l-Fukara*, İst. 1286, 164; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisad Ahlakı*, İst. 1981, 102 (58 nolu dip not); Mehmet Demirci, "Zahidlik Nedir? Dünya Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur", *DEÜİFD*, İzmir 1987, IV, 124.

⁹³ Ahiliğin temellerinin ilk olarak meşhur mutasavvıflar tarafından atıldığı; ahiliğin bir tasavvuf kurumu olan Fütüvvetin Anadolu'da görülen şekli olduğu; sûfilerle fütüvvet erbabının aynı kökten geldiği tesbit edilmiş olmakla birlikte (Bkz. Mehmet Demirci, "Ahilik'te Tasavvufi Boyut", *DEÜİFD*, İzmir 1992, VII, 83-90), burada bir Türk kurumu olan Ahilikle, Ahi ismiyle anılan ve Halvetiyye silsilesinde yer alan bu şeyhin ve Halvetiyye tarikatının ilişkisi araştırılmaya değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira sonraki yıllarda -belki de başından beri- halvetilik de ahilik gibi bir Türk tarikatı hüviyetine bürünmüştür.

rivayet edilmiştir.⁹⁴

Her ne kadar tarikat silsilesinde daha önce de Halvetî adıyla anılan Şeyhler bulunsa da⁹⁵, tarikata ve mensuplarına bu adın verilmesi Pîr Ömer el-Halvetî'den sonra yaygınlaşmıştır. Menkabeye göre, amcası şeyh Ahî Muhammed el-Halvetî elinde sülûkünü tamamlayan Ömer dağa giderek kendine bir *savmaa* (ibâdet yeri) edinmiştir. Orada ibâdetle meşgul olarak beş sene kalmıştır. Kırk kere kırk günlük halvet tamamladıktan sonra, mübeşşirede⁹⁶, Resûl (SAS) ona Halvetî sâdâtı arasında ma'rûf *dâl tâcını* getirmiş ve insanları irşâda çıkmasını emretmiştir. Bu sırada şeyhinin öğrencileri toplanıp gelmişler ve onu dağdaki ağaç kovuğundaki savmaadan çıkarmışlar, zikir ve tehlillerle alıp götürmüşler. Halvetten çıkar çıkmaz yürüdükçe savmaa edindiği ağaç da arkasından yürümüş. Pîr de ona , "*Dur, ey ağaç! Senelerdir zikir ve ibâdetle seni aydınlatmam yetmedi mi?*" demiş. Allah'ın izniyle ağaç yerinde durmuş ve şeyh bundan dolayı halvetî diye meşhur olmuştur.⁹⁷

Sâdık Vîcdânî şöyle diyor: Kurduğu Halvetiyye tarikatına bu isim, çınar ve kırk erbaîn meselesinden mütevellid veya halvet zikrine muhabbet ve mülâzemetinden

⁹⁴ Hulvî, *Lemezât*, 345-350; Harîrî-zâde Kemaleddin Efendi, *Tibyanü Vesaili'l-Hakaik*, I, 344 b; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, İst. 1338-1341, 19-20; Mehmet Demirci, "Halvetilik", *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, İst. 1987, 79. Vefat tarihi olarak Harîrî-zâde 750, S. Vîcdânî ise 750 ve bir rivayete göre de 800 diyerek iki ayrı tarih vermektedir. *Lemezât*'ın beyanına göre Şeyhin vefat tarihlerinde Yıldırım Bayezid hüküm sürmektedir. Buna göre onun 800/1397-98'de vefat etmiş olması daha makul gözükmemektedir. Sultan Üveys (776/1374) ile Mısır sultanı Ferec b. Berkuk arasında elçilik yaptığının rivayet edilmesi de bunu te'yid etmektedir. Sâdık Vîcdânî'nin eserinde Herat'ta vefat ettiği kaydedilmiştir. Hem *Lemezât*, hem de *Tibyanı* gören müellifin, her iki eserdeki onun Herat'a dönmeyip Tebriz'e giderek orada vefat ettiğine dair ifadeler gözünden kaçmış olsa gerektir.

Şunu da ilave etmemiz gerekir ki, Ferec b. Berkuk 1399-1412 yıllarında Burci Memluk saltanatının başında bulunmuştur. Celayir hükümdarı Şeyh Üveys ise 1374'te vefat etmiştir. (Bkz. Kazım Yaşar Koprman, *DGBİT*, İst. 1992, VI, 514-516; Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, Ank. 1984, 43). Bu açıdan bakıldığında bu elçilik meselesini fazla ciddiye almamak gerekir. Yine *Lemezât* (s. 346)'ta yer alan onun Çoban Giray Han'la birlikte savaşırken başından geçen bir hadise üzerine tasavvufa yönelişine dair rivayet için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Çünkü Çoban Girayların ortaya çıkışı XVI.yy.ın ortalarına rastlamaktadır ki Ömer el-Halvetî'nin vefat tarihi 850/1446 olsa bile, onun Çoban Giray Hanlarından biriyle savaşa katılması imkansızdır. (Çoban Giraylar için bkz. Halil İnalçık, "Giray", *İA*, İst. 1946, IV, 787 vd.).

⁹⁵ *Lemezât*, Şeyh Ahi Yusuf el-Halveti (708/1308-9) adında bir halveti şeyhinden daha bahsetmektedir. (*Lemezât*, 329). Harîrî-zâde ise ilk Halveti lakabını alanın Pîr Ömer'in amcası ve şeyhi Şeyh Kerimüddin Ahi Muhammed olduğunu bildirmiştir. (*Tibyan*, I, 345 a).

⁹⁶ Mübeşşire: Tebşir eden, müjde veren; rüya-yı sâdika ve saliha.

dolayı halvetî lakabını alan amcası Ahî Muhammed b. Nur el-Halveti'nin halifesi ve ölümünden sonra da kâimi makâm-ı irşâdî olması mülâbesesiyle onun lakabını da teverrûs etmesinden dolayı ortaya çıkmış olması muhtemeldir.⁹⁸

Anlaşılan o ki, kendisinden önce de halvetî adıyla anılan şeyhlerin bulunduğu silsileden gelen Ömer el-Halvetî'nin çokça halvet çıkarması, kendisinin Halvetî adıyla meşhur olması yanında, bundan böyle tarikatının da Halvetiyye adıyla zikredilmesine sebep olmuştur.

Seyyid Yahyâ Şirvanî (868 veya 869/1463 veya 1464)⁹⁹ tarikatte ikinci Pîr olarak amlır. Halvetîliğin yaygınlaşması, etrafa pek çok halife gönderen Şirvânî'den ve onun müridi Dede Ömer Rûşenî (892/1496)¹⁰⁰den sonra olmuştur. Dede Ömer'den sonra halifeleri Muhammed Demirtaş (929/1524) ve İbrâhîm Gülşenî (940/1534) kendi tarikatlarını kurarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Sonraki yıllarda pek çok kola ayrılan Halvetiyye, Anadolu ve Rumeli'de en fazla tekkesi bulunan tarikatların başında gelir. Özelliklerinden biri de çok kola sahîp olmasıdır. Bu kol şeyhlerinin ekserisi Anadolu'da yatar. Rumeli'de de hala açık olan tekkeleri vardır.¹⁰¹

Tarikat İbrâhîm Zâhid Geylânî'nin belirlediği esmâ-yı seb'a (yedi isim) zikri üzerine kurulmuştur. Bunlar:

1- Lâ ilâhe illallah, 2- Allah, 3- Hû, 4- Hakk, 5- Hayy, 6- Kayyûm, 7- Kahrhâr'dır.

Daha sonra bu isimlere Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ehad ve Samed isimleri de

⁹⁷ *Dal tacı* ve bu rivayetler için bkz. Hulvî, *Lemezât*, 346; Harîrî-zâde, *Tibyan*, I, 377 b.

⁹⁸ Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 20.

⁹⁹ Hayatı hakkında bkz. Taşköprüzâde, *eş-Şakaikü'n-Nu'maniyye*, Beyrut 1975, 164-165; Hulvî, *Lemezât*, 395-401, 164-165; Mecdi Mehmed, *Hadaikü's-Şakaik*, İst. 1989, I, 287-288; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İst. 1333, 197; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 25; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, İst. 1984, 80.

¹⁰⁰ Bkz. Lamîî, *Nefâhat Tercümesi*, 576; Taşköprüzâde, *eş-Şakaik*, 160; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, IV, 583; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 69 ve *Aydın Vilayetine Mensub Ulema, Şuara, Müverrih ve Etibbanın Teracim-i Ahvali*, İzmir 1324, 12-14; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 41-46.

¹⁰¹ Mehmet Demirci, "Halvetilik", *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, 80.

eklenmek suretiyle bunlar on ikiye çıkarılmıştır.¹⁰²

Bu isimlerin mertebelerinden tam olarak istifade eden mürfide, irşâd icâzeti verilerek, tarikat tâcı ve hırka giydirilir.¹⁰³ Bu isimlerle kalbi tasfiye esnasında görülecek rüyaların yorumlanması ve mânevî gelişmenin takib edilmesi tarikatçe önemsenen hususlardandır.¹⁰⁴

Sâdık Vîcdânî değişik yerlerde farklı şekillerde geçen tarikatın silsilesini şu şekilde tesbit etmiştir:¹⁰⁵

- 1- Muhammed el-Mustafa (SAS) (11/632)
- 2- Hz. Ali (40/661)
- 3- Hasan b. Yesâr el-Basrî (110/728)
- 4- Habîb el-A'cemî (115/733)
- 5- Ebû Süleyman Dâvûd b. Nusayr et-Tâî (165/781)
- 6- Ebû'l-Mahfûz Ma'rûf Ali el-Kerhî (200/815)
- 7- Ebu'l-Hasan Seriiyyü's-Sakatî (257/870)
- 8- Seyyidü't-Taife Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî (297/912)
- 9- Ebû Ali Ahmed Mümşâd ed-Dineverî (299/912)
- 10- Ebû Abdillâh Muhammed Dineverî (370/980-981)
- Ebû Ahmed el-Esved Mus'ab Hemedânî (305/917)..... 10
- Muhammed Ameviyye b. Abdillâh el-Bekrî (400/1009)..... 11
- 11- Ebû Hafs Ömer Vecihüddîn el-Kâdî el-Bekrî (503/1109)..... 12
- 12- Ebu'n-Necib Abdülkadir el-Bekrî es-Sühreverdi¹⁰⁶ (563/1167)..... 13
- 13- Pîr-i Tarikat-ı Ebheriyye Ebû Reşid Kutbüddîn el-Ebherî (623/1226) 14
- 14- Rüknuddîn Muhammed Nehhâs el-Bekrî (628/1230)..... 15
- 15- Şihabüddîn Muhammed et-Tebrizî (638/1240)..... 16
- 16- Cemalüddîn Şirazi (672/1273)..... 17
- 17- Pîr-i Tarikat-ı Zâhidiyye İbrâhîm Zâhid Geylânî¹⁰⁷ (700/1300)..... 18

¹⁰² Rahmi Serin, Hulvî'nin, "Şeyh Rûşenî Hazretleri oniki esma ile sülûk eyleyenlerin seçkinidir" ifadesine istinaden yedi ismi Dede Ömer Rûşenî'nin on ikiye çıkardığını belirtmiştir. Bkz. Hulvî, *Lemezât*, 511; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, İst. 1984, 73.

¹⁰³ Harîrî-zâde, *Tıbyan*, I, 343 b, 344 a; S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 164-165.

¹⁰⁴ Tarikatın diğer adab ve erkânı için bkz. Harîrî-zâde'nin *Tıbyan*'i içinde (I, 348 b vd.) yer alan Mustafa el-Bekrî'nin *Hediyetü'l-Ahbab fi ma li'l-Halve mine's-Şurut ve'l-Adab*'i, Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 28-38.

¹⁰⁵ Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 4-19. Halvetiyye silsilesi için ayrıca bkz. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 62. Halvetiyye silsilesi Hulvî'nin *Lemezât*'ından da çıkarılabilir.

¹⁰⁶ Cüneyd-i Bağdadi ile Sühreverdi arasındaki meşayihin isimlerinde kemmiyet ve keyfiyet bakımından çeşitli şekillere tesadüf edilmektedir. Bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 5.

¹⁰⁷ Silsile burada ikiye ayrılmış; İbrâhîm Zâhid Geylani'nin halifelerinden Sadeddin Fergani ile Halvetiyye silsilesi, Safiyyüddin Erdebili ile de Safeviyye (diğer bir isimle Erdebiliyye) ve Bayramiyye silsileleri devam etmiştir. Bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 18.

18- Sa'deddîn Fergânî (699/1300).....	19
19- Kerimüddîn Ahî Muhammed b. Nur el-Halvetî (780/1378).....	20
20- Pîr-i Tarikat-ı Halvetiyye Ebû Abdillâh Siracüddîn Ömer b. Şeyh Ekmelüddîn el-Gilânî el-Lâhicî el-Halvetî (800/1397).....	21

TÜRKLER VE HALVETİYYE TARİKATI

Din değiştiren bir topluluğun veya ihtida eden bir kişinin bütünüyle kendi kültüründen sıyrılmayacağı sosyolojik bir gerçektir. Bir topluluk, nasıl ve ne derece üstün bir medeniyet seviyesine girmiş olursa olsun, yüzyıllardan beri devam eden yaşayış, düşünüş ve inanışlarını, ister istemez, birdenbire fedâ edip onlardan uzak kalamaz. Bu, Türkler'in İslâm medeniyeti dairesine girişlerinde de böyle olmuştur.

İslâm dîni ve medeniyetinin çekiciliği yanında, eski Türk dîni inanışlarının İslâmiyet'e yakın ana kaidelere sahîp olması ve yeni dinin Türk rûhuna herhangi bir dinden daha fazla uygun gelmesi, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasını kolaylaştıran sebeplerin başında gelir.

Türkler, İslâm kültür çevresine girişlerinden itibaren tamamen resmi ve geleneksel İslâm anlayışını, yani sünni anlayışı benimsemiş olmalarına rağmen, esas itibarıyla, Hz. Muhammed (SAS) ve Ehl-i Beyt sevgisini ön planda tutan sûfilik cereyanının kuvvetle etkisi altında kalmışlardır.

Eski Türkler'deki kerâmet sahîbi, her derde deva bulan, gaibden haber veren kamların yerini İslâmiyeti geniş ve yumuşak bir rûh ve mânâ ile öğreten tasavvuf erbâbı ve dervişler almışlardır.¹⁰⁸ Bu nedenle tasavvuf ve tarikatlar Türkler arasında büyük hüsn-i kabul görmüştür. Özellikle Horasan'da intişâr eden¹⁰⁹ ve Horasan melâmîliğinin özellikleri olarak gösteriş, kibir, riya ve dünyevî ihtiraslardan uzak kalmaya ve bütünüyle Allah'a teslim olmaya dayanan¹¹⁰ tarikatların Türkler arasında hızla yayıldığı ve çoğunlukla Türk anlayış ve zevkine göre şekil aldığı görülmektedir.

Bu bölgede intişâr eden tarikatlardan, Türkler arasında en fazla yayılanı

¹⁰⁸ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İst. 1990, 84-86.

¹⁰⁹ Bu tarikatlar için bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 1990, 345-546.

¹¹⁰ Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, 16; *Türkistan Notları*, İst. 1996, 128.

Halvetiyye tarikatıdır.¹¹¹ Özellikle, ikinci Pîr olan Seyyid Yahyâ Şîrvânî'den sonra, bu tarikat, hemen hemen bütünüyle, bir Türk tarikatı hüviyetine bürünmüştür. Öyle anlaşıyor ki, Türkler için Halvetîliğin cazibesi diğer tarikatlardan çok daha fazladır. Seyyid Yahyâ¹¹²'dan itibaren bu tarikatın hemen bütün kol ve şubelerinin¹¹³ şeyhleri birer Türk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarikat silsilesinde ve meşâyihî arasında Türk oldukları çağrışımı yapan isimlerin bulunması Tarikat ile Türkler ve Türklük arasında özel bir ilişki bulunduğunu ve bu ilişkinin, tarikatın bu isimle zuhurundan öncelere dayandığını göstermektedir. Yukarıda Pîr Ömer'in amcasının Ahî Muhammed (780/1378) adıyla şöhet bulduğundan bahsetmiştik. O, İbrâhîm Zâhid Geylanî'nin önde gelen dört halîfesinden birisi ve postnişinidir. Onun diğer bir halîfesi ise Şeyh Ahî Yusuf el-Halvetî (708/1308-1309)'dır.¹¹⁴ Lemezât'ta onun Ahmed-i Kebîr (=Ahmed Yesevî) evladından olduğu, irşâd ve sülûkünü tamamladıktan sonra Rûm'a, Niğde şehrine, gönderildiği kaydedilmektedir.¹¹⁵ Bu şeyhlerin Ahîlik müntesiblerine verilen Ahî adıyla anılması ve ikincisinin buna ilaveten Türkler'in yaşadığı Rûm'a gönderilmesi bunların Türk oluşunu akla getirmektedir.

İbrâhîm Zâhid Geylanî ve yukarısında Halvetîlikle aynı silsileyi paylaşan Safeviyye ve Bayramiyye tarikatları da birer Türk tarikatı hüviyetiyle karşımıza çıkmaktadır.

Safeviyye silsilesinde Geylanî'den sonra Ebû İshak Safiyyüddîn (735/1334) yer alır. Yerine oğlu Şeyh Sadreddîn (796/1393), onun yerine Sultan Hoca Ali

¹¹¹ Kendi ifadesiyle Halvetiyye'nin "*Türklük rengi ağır basan bir tarikat*" olması Dr. Mustafa Aşkar'ın da dikkatini çekmiş ve hazırlamış olduğu *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı* adlı eserinde "*Halvetiyye Tarikatının Türk Toplumundaki Yeri*" konusuna da yer vermek lüzumunu hissetmiştir. Adı geçen eser Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır (Ankara 1998).

¹¹² M. Ali Aynî, muhtemelen Türkler'in yaşadığı coğrafyada (Şirvan) zuhur ettiği için, onun Azeri bir Türk olduğunu söylemektedir. Bkz. M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, (Sad: H.R. Yananlı), İst. 1986, 77.

¹¹³ Bu kol ve şubeler için bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye Tarikatı*, 38 vd.

¹¹⁴ Ahi Muhammed ve Ahi Yusuf hakkında bkz. Sultan Veled, *Divan*, F.N. Uzluk yayını, Metin Kısmı, 150-151, 370.

(833/1429), onun yerine de Şeyh-i Şah diye tanınan Şeyh İbrâhîm (851/1447) geçmiştir.¹¹⁶ Bu şeyhlerden Sadreddîn zamanında Tebriz'e gelmiş bulunan Emir Timur (18 Şubat 1405)¹¹⁷ bir gün şeyhi ziyaret etmiş, şeyhten ne istediğini sormuş, şeyh de Timur'un elinde bulunan esir Türk'lerin serbest bırakılmasını rica etmiş. Timur şeyhin bu ricasını kabul edip gereğini yerine getirince, ordusundaki esir Türk askerleri hep birden şeyhe intisab edip maiyyetinde kalmışlar. Safevî sülalesinin kuvvet ve topluluk sahîbi olmaları bu olayla başlamıştır.¹¹⁸

Bayramiliğin Pîri Hacı Bayram Velî (ö.833/1430)¹¹⁹'nin şeyhi Somuncu Baba (815/1412)¹²⁰ da Safeviyye şeyhlerinden *ahz-i tarikat* eylemiştir.¹²¹

Halvetiyye tarikatının bağlı olduğu silsile ricâlinin Türklerin yaşadığı coğrafyada yaşaması, bu bölgede ortaya çıkan tarikatların Türk zevk ve anlayışına hoş gelen prensip ve uygulamalar içermesi ve hatta çoğunlukla buna göre şekillenmesi bunların Türkler tarafından benimsenmesini ve Türklükle beraber büyüüp gelişmesini sağlamıştır.

Tarikat, Türkler arasındaki seviyede olmasa da diğer müslüman topluluklar arasında da yayılmıştır. Özellikle Seyyid Yahyâ'dan itibaren tarikatın nüfuzu Mısır, Hicaz, Hindistan gibi bölgelere de ulaşmıştır.¹²² Türkler arasında olduğu gibi diğer

¹¹⁵ Hulvî, *Lemezât*, 329-331.

¹¹⁶ M.Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 82; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev: Tevfik Bryklioğlu), Ank. 1992, 110.

¹¹⁷ Bkz. İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Anka. 1991.

¹¹⁸ M.Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 83 (*Tarih-i Düvel-i İslâm*, yazar Rızkullah Minkaryes es-Sadafi, üçüncü cüz'den naklen).

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. M.Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, Ank. 1989, I-II; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Ank. 1994.

¹²⁰ Somuncu Baba hakkında bkz. Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hamid-i Velî ve Neseb-i Alisi*, İst. 1992. (Bu eserin bir değerlendirmesi için bkz. İsmail E. Erünsal, "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İst. 1995 içinde, 306-314.

¹²¹ İsmail Hakkı Bursevi, *Silsile*, İst. 1291, 70-72; *Celvetiye Yolunda Silsilename*, (Sad: Bedia Dikel), İst. 1981, 63; M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 83.

¹²² M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 74.

milletler arasında da birlik ve beraberlik için kuvvetli bir harc vazifesi görmüştür.¹²³

Daha sonra, mahlası olan Rûşenî ismine nisbetle *Rûşenîyye* adlı şubenin kurucusu Aydınlı Dede Ömer Rûşenî gibi, kendisinden sonra tarikatı *Demirtâşîyye* ve *Gülşenîyye* adlı iki kola ayırıp başına geçen halîfeleri Şeyh Demirtaş ve İbrâhîm Gülşenî de ilki Kütahya'lı ikincisi Diyarbakır'lı birer Türk'tür.



¹²³ M. Ali Aynî bu durumu şu hamâsî ifadelerle dile getirmiştir: “(...) Halvetîliğün ikinci Pîri Azerî bir Türk'tür. Böyle olduğu halde tertib ettiği “Virdü's-Settâr”ı bugün yalnız Türkler değil Suriye'de, Mısır'da ve hatta Fas'da her sabah namazından sonra Halvetîler tarafından okunmaktadır. Velhasıl tarikat silsilesi, Muhammed ümmetinin nasıl bir birlik ve bütünlük teşkil ettiğini kesin bir şekilde ispat etmektedir. Gerçekten de bu ümmet tek bir cisim derecesinde birleşik olmasa, Halvetîlik gibi pek önemli bir tarîkın ricâl silsilesi içinde bir Tebriz'li, bir Şiraz'lı, bir Bakü'lü, bir Erzincan'lı, bir Kastamonu'lu, bir Tokat'lı, bir Aksaray'lı, bir Çorum'lu, bir Haleb'li, bir Mısır'lı, bir Fas'lı, nasıl birbirine öyle sınıksız bağlanmış olurdu? Bu kalb birliğinin Allah'ın izniyle sonsuza kadar devam etmesi temenni olunur”. M. A. Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 77-78.

I. BÖLÜM

İBRÂHİM GÜLŞENİ DÖNEMİNDE SİYASİ VE SOSYAL DURUM

İbrâhîm Gülşenî uzun bir hayat sürmüştür. Büyük ölçüde, ömrünün Akkoyunlu devletinin yıkılışına kadar olan dönemini bu devletin sınırları içinde, daha sonrasını ise Memluk ve Osmanlı Devletlerinin idaresi altında geçirmiştir. Burada bu üç devletin siyâsî macerasını anlatmak konumuzun kapsamı dışındadır. Daha çok biz, İbrâhîm Gülşenî'yi doğrudan ilgilendiren ve etkileyen siyâsî ve sosyal olayları ön plana çıkarıp, onun yaşadığı coğrafyayı esas alarak konuyu incelemeye çalışacağız.

I. AKKOYUNLULAR'IN YIKILIŞINA KADAR OLAN DÖNEM

Oğuzlar'ın Bayındır boyuna mensup oldukları için Akkoyunlular'a Bayındır Han Oğulları ve Bayındırıyye adı da verilmiştir. Tarih sahnesine çıkışları, İbrâhîm Gülşenî'nin doğumundan yaklaşık bir asır önce, 1340 yılında Tur Ali Bey komutasında Trabzon Rum İmparatorluğuna yaptıkları akınlarla başlar. Akkoyunlu Devleti'nin gerçek manada kurucusu ise, beyliğin sınırlarını *Erzurum*'dan *Kemah* ve *Harput*a, *Erzincan*'dan *Mardin*e kadar genişleten Kutlu Bey'in oğlu Karayülük Osman Bey'dir.¹

¹ Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *DİA*, İst. 1989, II, 271-272.

Daha sonra aralarının bozulması sonucu Osman Bey, Kadı Burhaneddin'in üzerine yürümüş ve Sivas surları önünde onu öldürmüştür. Ancak Sivas'ı almasına engel olmak için gelen Osmanlı kuvvetlerine yenilmiştir. Bu başarısızlıktan sonra, Timur'un hizmetine girmiş ve onunla birlikte Ankara seferine de katılmıştır. Bu seferden sonra, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da hakimiyetini sağlamlaştırmaya çalışmıştır.²

Osman Bey'den sonra, sırasıyla Ali Bey, Hamza Bey, Cihangir ve Uzun Hasan Bey'ler Akkoyunlu Devleti'nin başına geçmiştir.³ İbrâhîm Gülşenî, Hasan Bey döneminden itibaren Akkoyunlu sarayıyla yakın ilişki içinde olmuştur. Bu açıdan, onun hayatını anlayabilmek için Hasan Bey döneminden itibaren Akkoyunlu tarihini incelemek gerekir.

Hasan Bey, Akkoyunlu hükümdarları içinde en kudretli olanıdır. Otuz senelik iktidarı döneminde Akkoyunlu devletini geniş ve teşkilatlı bir yapıya kavuşturmuştur. 1453'te yalnız Diyarbakır bey'i bulunan Uzun Hasan, sonra Anadolu'nun doğu kısımlarını, Irak-ı Arab ve Irak-ı Acem'i, İran ve Horasan'a kadar olan yerleri zapt ile büyük bir imparatorluk kurmuştur.⁴

Trabzon Rum imparatorunun kızıyla evli bulunan Uzun Hasan, Osmanlılarla Rumlar arasında geçen mücadelede Rumların yanında yer almıştır. Bizzat kendisinin de göz dikmiş olduğu Trabzon sahillerinin Osmanlıların eline geçmemesi için büyük çaba sarfetmiştir. Ancak Fatih Sultan Mehmed'in kararlılığı ve gücü karşısında duramayıp, Osmanlı memleketlerine ve onların himayesi altındaki yerlere tecavüz etmemek ve Trabzon Rum imparatoruna yardımda bulunmamak şartıyla bir anlaşma yapmak zorunda kalmıştır. Bu anlaşmadan sonra Fatih, Trabzon üzerine yürümüş ve 15 Ağustos 1461 tarihinde sulhen kaleyi teslim almıştır. Ailesi dolayısıyla varis olduğu

² Faruk Sümer, "Akkoyunlular", II, 271-272.

³ İ.H.Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988, 189-190; M.Çetin Varlık, "Akkoyunlular", *DGBİT*, İst. 1992, VIII, 418.

⁴ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 190-191.

için Trabzon hazinesinin bir kısmı Uzun Hasan'a gönderilmiştir.⁵

Fatih'in, Trabzon'un fethiyle meşgul olduğu sene içinde Uzun Hasan, Karakoyunlu meselesini halletmek için Doğu'ya yönelmiştir. 1462'de Gürcistan'a ikinci defa sefer yaparak bir çok başarılar kazanmıştır. Aynı yıl Hasankeyif'i alarak bu şehirdeki Eyyubi hakimiyetine son vermiştir. Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın rızası ile, Bayburt'u da kendi ülkesine katmıştır. Kendisine sığınmış olan **Karamanoğlu İshak Bey'e**, Karaman ili hükümdarlığını kazandırmıştır(869/1464-65). Daha sonra Dulkadir ülkesine girerek Harput'u ele geçirmiştir(1465). Böylece İspir'den Urfa'ya, Şebinkarahisar'dan Siirt'e kadar uzanan bölge Akkoyunlu ülkesi haline gelmiştir.

Bu muktedir hükümdar 1467'de üzerine yürüyen amansız düşmanı Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ı gafil avlayarak Karakoyunlu devletine son vermiştir.⁶ 873/1468'e doğru ele geçirdiği Tebriz'i kendi payitahtı yapmış ve bu kararını bir mektupla Osmanlı sultanına da bildirmiştir.⁷ Ardından Kirman (1469) ve Bağdad'ı (1470) ele geçirdiği gibi, Ahlat ve Cezire yöreleri ile Muş ve Bitlis'i de almıştır.⁸

Doğudaki bu başarıları Uzun Hasan'ın gururunu artırmış ve onu cihangirlik sevdasına düşürmüştü. Nitekim o Horasan hükümdarı Ebu Said'i mağlub ettiği gün atını meydana sürmüş ve *"bu diyarın serdarları şecaatım asarını gördüler, fırsat elverirse cür'et ve celadetim Hüdavendigâr'a (Osmanlı Sultanına) da gösterem"* demişti. Uzun Hasan, Doğudaki başarıları sebebiyle, Karamanoğulları ve Venedik Cumhuriyeti tarafından da Anadolu'da Osmanlı'nın yayılmasına engel olabilecek tek hükümdar olarak görülüyor ve sürekli Osmanlılar aleyhine tahrik ediliyordu. Bu iş için kendisine Venedikliler tarafından pek çok heyet gönderilmişti.⁹

⁵ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 28-30; Sümer, "Akkoyunlular", 272.

⁶ Varlık, "Akkoyunlular", 421-422.

⁷ V.Minorsky, "Tebriz", *İA*, İst. 1974, XII, 89.

⁸ Sümer, "Akkoyunlular", 272.

⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 192.

Uzun Hasan cihangirlik sevdasını gerçekleştirme yolunda Osmanlılar'ı en büyük engel olarak görmüştür. Onları zayıf düşürmek için her tedbire başvurmuş; onlarla ihtilaf halinde olan devletleri himaye etmiş, her türlü askeri yardımı yapmış ve hristiyan devletlerle iş birliği içine girmiştir. Ancak sonuç kendisi için pek iç açıcı olmamıştır.

Bu ilişkilerinin bir sonucu olarak Uzun Hasan, Karamanoğullarına yardım için Anadolu'ya ellibin kişilik bir kuvvet göndermiştir. Tokat ve Kayseri'yi işgal eden bu kuvvet Konya civarında Konya valisi şehzâde Mustafa tarafından mağlub edilmiştir (877/1472). Bunun üzerine, Fatih Sultan Mehmed, yüz bin kişilik bir ordu ile Uzun Hasan üzerine yürümüştür. 878/1473'te, Otlukbeli'nde yapılan muharebede mağlub olan Uzun Hasan savaş meydanını terketmek zorunda kalmıştır.¹⁰

Uzun Hasan girişmiş olduğu maceranın yanlışlığını daha savaş meydanındayken anlamıştır. Oğlu Zeynel'in ölüm haberini alarak üzülen ve Uğurlu Mehmed'ten de yardım göremeyen Uzun Hasan, Karamanoğlu Pir Ahmed'e dönerek, *"Karamanoğlu, hanedanım harap olsun, beni bir ciğerparemden, bunca dilaverden çıkarıp bednam olmama sebep oldun. Benim Osmanoğlu ile ne işim vardı ?"* diye bağırıp pişmanlığını dile getirmiştir.¹¹ Savaş sonunda Uzun Hasan canını kurtardığına razı olmuş, hanedanına da Osmanoğullarıyla muharebeye girişmemelerini vasiyet etmiştir.¹²

Osmanlıların Otlukbeli'ndeki bu kesin galibiyetleri üzerine Uzun Hasan, Batı ile ilişkilerini kesmiş, kendisinden çok şey bekleyen ve Türk'ü Türk'e kıydırmaktan zevk duyan Papa, Macar, Leh, Sicilya ve bilhassa Venedik krallarının bütün ümitlerini kırmıştır.

Otlukbeli mağlubiyetinden sonra, Gürcüler de Uzun Hasan'ı tanımamaya başlamıştır. Fakat Uzun Hasan, 1476 yılında, dördüncü defa Gürcüler üzerine yaptığı

¹⁰ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 193.

¹¹ Varlık, "Akkoyunlular", 426.

¹² Aşıkpaşaoğlu, *Tarih*, 153; Neşri, *Tarih*, (Haz: Faik Reşit Unay - M.A. Köymen), Ankara 1987, II, 819.

sefer ile, onları mağlub ederek, vefatına kadar bir daha ayaklanmalarına engel olmuştur. 1478 senesi başında vefat etmiştir.

Uzun Hasan, vefatından önce, hamımı **Selçuk Begüm Sultan**'ın etkisiyle bu eşinden olan oğulları **Halil** ve **Yakub**'u varisliğine namzed göstermişti. Diğer oğlu **Uğurlu Mehmed** ise, varisliğe üvey kardeşlerinin aday gösterilmesine kızarak isyan etmiştir. Önce Memluk hükümetiyle işbirliği yoluna gitmiş, ancak beklediği yardımı elde edemeyince Fatih'e sığınmak mecburiyetinde kalmıştır. Fatih ona iltifat göstererek kızını vermiş ve Sivas'a beylerbeyi olarak göndermiştir. Bu durumdan endişeye kapılan **Selçuk Begüm Sultan**, Erzincan valisi Bayındır'lı **Emir Bey** ile işbirliği yaparak **Uğurlu Mehmed**'i tuzağa düşürüp öldürtmüştür (1477).¹³

Hasan Bey'in vefatından sonra, yerine oğlu **Halil Bey** geçti. Ancak kardeşlerinden **Maksud Bey**'i öldürmekle işe başladığı için, diğer kardeşleri itimadsızlık gösterip kendisinden yüz çevirmiştir. Hükümet işlerine müdahale ettirmeyip kardeşi **Yakub**'un yanına gönderdiği için annesini de gücendirmiştir. Amcazâdesi **Murad Bey**'in isyanını bastırmış ise de (1478) Diyarbakır valisi olan **Yakub Bey**'e yenilerek altı ay kadar hükümdarlıktan sonra öldürülmüştür.¹⁴

Halil'den sonra **Akkoyunlu** hükümdarı olan **Sultan Yakub** döneminde bu devlet en parlak devirlerinden birini yaşamıştır. **Sultan Yakub**, Urfa'yı almak isteyen Memluklere karşı parlak bir zafer kazandığı (1480) gibi Gürcistan'a da başarılı akınlarda bulunmuştur (1486). Ahıska ve Hatun kalelerini de almıştır. **Akkoyunlu** devleti için tehlike arzetmeye başlayan halasının oğlu ve eniştesi **Safevi Şeyh Haydar**'ı yapılan bir savaşta öldürtmüş ve ordusunun dağılmasını sağlamıştır. 1489'da Gürcistan'a başarılı bir akın daha gerçekleştirmiştir. 896/1490'da bir veba salgını sonucu genç yaşında ölmüştür.¹⁵

Sultan Yakub'un genç yaşta ölümü üzerine, **Akkoyunlu** devleti zaafa düşmüş ve aile arasında tekrar taht kavgaları başlamıştır. **Sultan Yakub**'un yerine oğlu

¹³ Varlık, "Akkoyunlular", 427-428.

¹⁴ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195; Varlık, "Akkoyunlular", 429.

Baysungur ve ona karşı çıkarılan Hasan Bey'in torunu **Rüstem Mirza** ve onu takiben **Göde** lakabıyla tanınan **Ahmed Bey** başa geçme fırsatı bulsalar da saltanatlarını devam ettirememişlerdir.

Göde Ahmed Bey 902/1496'da Akkoyunlu hükümdarı olmuş ve yaklaşık bir sene kadar hükümette kalmıştır. Emirlerinin isyanı üzerine, İsfahan taraflarında bir harpte öldürülmüştür. Ahmed Bey'in ölümünden sonra Emirler'den her biri, Akkoyunlu şehzâdelerinden birini, farklı bölgelerde, hükümdar ilan etmişlerdir. Bunlardan **Murad**, Şirvan'da; **Elvend Mirza**, Azerbeycan'da; **Muhammedi Mirza** da, Yezd'de hükümdarlığa getirilmişlerdir. Ancak memleketinin her tarafını saran iç karışıklıklar ve emirler arasında çekişmenin şiddetlenmesi nedeniyle bu hükümdarlar kendilerini başa geçirenlerin elinde birer oyuncak olmaktan öte iş görmemişlerdir.

Bu hükümdarlardan **Elvend Mirza** 907/1501'de **Şah İsmail** ile yaptığı muharebede yenilerek Bağdad'a, oradan Diyarbakır'a kaçmış ve orada vefat etmiştir. **Muhammedi Mirza**, **Elvend** ve **Murad** ile yaptığı savaşta İsfahan yakınında 905/1499'da yenilerek öldürülmüştür. **Murad** ise Muhammedi Mirza'nın öldürülmesi üzerine Irak ve Fars'ı istila etmiş ve 906/1500 tarihinde **Elvend** ile bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre, Azerbeycan ve Diyarbakır **Elvend'in**, Fars ve Irak da **Murad'ın** olmuştur.¹⁶

Elvend Mirza, bölgenin büyüyen gücü **Şah İsmail'i** durdurmak için harekete geçme lüzumu hissetmiştir. Ancak Nahcivan havalisindeki Şurur mevkiinde yapılan savaşta (Temmuz-Ağustos 907/1501), sayıca ve silahça üstün durumda olmasına rağmen, yenilmiştir. Akkoyunlu ordusunun önemli bir bölümü ile büyük beylerinin çoğu savaş meydanında kalmıştır. Savaş sonunda, Azerbeycan'ı ele geçiren **Şah İsmail**, Tebriz'de Şahlık tahtına oturarak Safevi devletini resmen kurmuştur.¹⁷

Elvend Mirza bu yenilgiden sonra Erzincan taraflarında asker toplamaya

¹⁵ Sümer, "Akkoyunlular", 273.

¹⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195-197.

¹⁷ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, 21-22.

başladı. Bu suretle Elvend aynı zamanda Şah İsmail'in göç ve ziyaret yolunu da kapatmış oluyordu. Yani, Anadolu'dan İsmail'in hizmetine girmek ve ziyaretine gitmek isteyen kızılbaşların İran'a yönelmeleri önleniyordu. İsmail'in ise, Anadolu'daki ana müridler topluluğundan beslenmeye şiddetli ihtiyacı vardı. Tedbir almadığı takdirde başarıları sona erebilirdi. Bu nedenle Şah İsmail derhal Sarukaya mevkiinde bulunan Elvend'in üzerine yürüdü. Elvend ve askerleri ağırlıklarını bırakıp kaçtılar. Elvend, Tebriz'e gitti. Şah İsmail'in tekrar üzerine doğru gelmekte olduğunu öğrenince de Hemedan yoluyla Bağdad'a kaçtı. Bundan sonra, tekrar hükümeti ele geçirmek için çalışsa da başaramamış, ancak Diyarbakır'ın küçük bir bölümünü ele geçirebilmiş, 1504 yılında vefat etmiştir.¹⁸

Şah İsmail, Elvend'ten sonra Murad'ı da mağlup ederek Irak-ı Acem, Fars ve Kirman'ı da devletine dahil etmeyi başardı. Daha sonra Diyarbakır'ı da ele geçirerek bütün Akkoyunlu ülkesine sahip oldu. Şah İsmail'e yenildikten sonra Suriye'ye kaçan Sultan Murad ise daha sonra Dulkadiroğlu Alaüddevle'ye iltica etmiş ve onun kızıyla evlenmiştir. Oradan Osmanlı ülkesine gelmiş ve Yavuz'un İran seferine katılmıştır. Çaldıran Seferi dönüşü, Diyarbakır'ın zaptına memur edilmiştir. Ancak Şah İsmail'in Urfa valisi tayin ettiği Ece Sultan Kaçar buyruğundaki az bir kuvvete yenilerek öldürülmüş (920/1514) ve başı Şah İsmail'e gönderilmiştir.¹⁹

AKKOYUNLULAR'IN YIKILIŞINA TAKADDÜM EDEN YILLARDA BÖLGEDE SOSYAL DURUM VE KÜLTÜR HAYATI

İbrâhîm Gülşenî'nin, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Tebriz'den ayrılması ve nihayet Kahire'ye yerleşerek ömrünün sonuna kadar orada kalması, ileride görüleceği üzere, kendisinin irâdî bir tercihi olmaktan çok, bölgenin siyâsî ve sosyal şartlarının gerekliliği idi. Onun yaşamakta olduğu topraklardan ayrılarak bir başka diyara göç etmesine münferit bir olay gözüyle bakılamaz.

Şurur zaferi sonrası, henüz on beş yaşındayken Tebriz'de şahlık tahtına oturan

¹⁸ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 22-23; Varlık, "Akkoyunlular", 433-434.

¹⁹ Varlık, "Akkoyunlular", 434.

Şah İsmail'in ordusu, zafer sarhoşluğuyla, fethettikleri yerlerde tedhiş havası estiriyordu. O zamanda İran halkının çoğunluğu sünni idi. Şah İsmail'in adamları bunlardan Isfahan, Fars, Yezd, Kirman, Rüstemdar gibi bölgelerin yerli halkından mukavemete yeltenenleri toptan kılıçtan geçirmişlerdir. Bu suretle Şah İsmail, kendi mezhebi olan *Şiiliği* zorla bu bölgeye sokmuştur.²⁰ Hatta kendilerine karşı koyan bölge halkının ileri gelenlerinden bazılarını, maiyyetleriyle birlikte -bu sırada tebrike gelmiş olan- Osmanlı elçisine gözdağı vermek için bizzat onun önünde yakmışlardır. Tebriz'de *Şeyh Haydar* ile yapılan savaşa katılanlar tesbit edilip hepsi katledilmiştir. Bu katliamda din adamları, kadınlar ve çocuklar da dahil pek çok kimse hayatını kaybetmiştir. Kemal Paşa-zâde, Şah İsmail'in Tebriz'de Akkoyunlu oymağından kırk-elli bin kişiyi kılıçtan geçirdiğini ve kendisini fena itikad ve zulümden menetmeye çalışan annesini²¹ bile öldürttüğünü belirtmiştir.²² Onun giriştiği bu tedhiş hareketinden kurtulmayı başaranlar ise Dulkadırlılar'a, Osmanlı ve Memluk devletlerine sığınmışlardır.²³

İbrâhîm Gülşenî de, bu tedhiş hareketinden kaçmış ve sığınacak yer olarak da Memluk ülkesini seçmiştir.²⁴

Akkoyunlular devrindeki kültür hayatının ise, halen hiç incelenmediği belirtilmektedir.²⁵ Topyekûn bir Akkoyunlu kültür tarihi de bizi burada doğrudan ilgilendirmemektedir. Şu ana kadar yapılan araştırma ve incelemelerde ise, hayatı üzerinde durduğumuz İbrâhîm Gülşenî'yi daha iyi anlamayı sağlayacak bazı bilgiler bulunmaktadır. Biz, özellikle İbrâhîm Gülşenî'nin bir âlim olarak ortaya çıktığı Uzun Hasan dönemindeki ve daha sonraki durumdan, onu ilgilendirdiği kadar, bahsetmekle yetineceğiz.

²⁰ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 24-25.

²¹ Şah İsmail'in annesi Uzun Hasan'ın kızı, Alemşah olarak da bilinen, *Halime Begüm*'dir. O, annesini öldürmekle Akkoyunlular'a karşı gösterdiği kahramanlığı engellemeye çalışan bir Akkoyunlu hanımı yok etmiş oluyordu. Bkz. Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 12.

²² Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 24.

²³ Tahsin Yazıcı, "Safeviler", İA, İst. 1966, X, 54.

²⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 65.

²⁵ Sümer, "Akkoyunlular", 274.

Uzun Hasan, pek çok başarılı sefer yanında, memleketinin imarına ve kültür hayatının gelişmesine de hizmet etmiştir. Tebriz'de muhteşem bir saray teşkilatı kuran, ulemâ ve şuarâyı etrafında toplayan Uzun Hasan Bey, bunlarla ilmî mübâhase ve münakaşalardan zevk duyan bir kişiliğe sahipti. Bu sayede her taraftan gelen ilim, fikir ve sanat adamları kendisinin etrafında toplanmıştır.²⁶

Devrin hükümdarlarının, savaşımlara verdikleri önemden hiç de geri kalmayacak derecede, kültür yaratıcılarına; âlim, şâir ve sanatkârlara değer verdikleri, bu konuda birbiriyle yarış içine girdikleri anlaşılmaktadır. Uzun Hasan, bilhassa Herat, İstanbul ve Kahire'den geri kalmamak için, âlimleri bol atıyyelerle sarayına çekmeye çalışmıştır. Şeyh ve alimlerle sohbet ve ülfetten hoşlanan Uzun Hasan'ın huzurunda fıkıh, hadis ve tefsir hakkında tartışmalar yapılmıştır.²⁷

Uzun Hasan'ın, yaradılış itibariyle dervişliğe meyilli bir kişi olduğu zikredilir. Memleketinin her tarafına, çok sayıda²⁸ tekke ve zaviye yaptırması bir tesadüf olmasa gerektir. Eşi Selçuk Hatun'un, Tebriz'de yaptırmış olduğu zâviyeye bir Halveti şeyhi olan Dede Ömer Rûşenî'yi davet ederek yerleştirmesi de tasavvuf ve şeyhlere olan sempatinin bir göstergesidir.²⁹ Hatta onun tasavvufa olan sempati ve meylinin bir sonucu olarak, Safevi tarikatı şeyhlerine teveccüh göstermesi onun bu tarikata mensup ve Şeyh Cüneyd'in müridi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Kızkardeşi Hatice Begim'i Şeyh Cüneyd ile, kızı Halime Begim'i de Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar ile evlendirmesi, onların siyâsî nüfuzlarından istifade etme düşüncesinde oluşunun ve genel olarak tasavvuf ileri gelenlerine sempatisinin bir göstergesi olarak algılanmalıdır.

Uzun Hasan, Sünnîlik üzerinde de hassasiyet göstermiş bir devlet adamıdır. Kendisine sığınan Cihanşah'ın oğlu Hasan Ali'yi Diyarbakır sarayında Râfiziliğini

²⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 194; Varlık, "Akkoyunlular", 428.

²⁷ W.Hinz *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 99-103.

²⁸ W.Hinz, iki ayrı kaynaktan farklı sayıda tekke ve zaviye yaptırdığını nakletmiştir. Bir yerde 400 rakamını verirken diğerinde 4000 tekke ve zaviye yaptırdığını belirtmiştir. (Bkz. W.Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 96, 104).

²⁹ Hulvî, *Lemezât*, 514.

ızhâr ettiği gerekçesiyle sınırđı etmiştir.³⁰

Uzun Hasan şeyh, alim ve sanatkarlara olan riayetinin bir örneğini, zamanın Nakşibendi tarikatına mensup meşhur şairi **Molla Câmî** (898/1492)'ye de göstermiştir. 878 yılında, Hac dönüşü, Tebriz'e de uğrayan Molla Cami'yi, memleketinin eşrafını da yanına alarak karşılamış, kendisine hürmet göstermiş ve ikramda bulunarak armağanlar vermiştir. Tebriz'de kalması için ricada bulunmuş, ancak Cami pek yaşlı olan annesini ziyaret edeceği bahanesiyle Horasan'a gitmiştir.³¹

Akkoyunlu devleti, tarihinin en parlak dönemini **Sultan Yakub** devrinde yaşamıştır.³² Kendisi bir şair olan Sultan Yakub döneminde ilim, fikir ve sanat hayatı daha da gelişmiştir. Güzel yazısı, Türkçe ve Farsça şiirleri olan, edip, şair ve musikişinasları himaye ile adına pek çok kasideler yazılan Sultan Yakub devri, bu ailenin ilme önem verdiği en parlak devir sayılabilir.³³ Sultan Yakub, babası gibi ilim adamlarını, şair ve musikişinasları himaye etmiş ve vaktinin çoğunu onlarla sohbet ve müzakere ile geçirmiştir.³⁴ Zamanın meşhur şairi Molla Câmî, bu genç sultandan gördüğü saygı ve riayetini karşılığı olarak, türlü öğütler ve felsefi nasihatlarla dolu bir kasîde yazmıştır.³⁵

Sultan Yakub sonrası ortaya çıkan iç ve dış etmenlere bağlı siyâsî karışıklıklar ise Akkoyunlu ülkesini seçkin ilim, fikir, sanat ve ahlâk adamlarının tercih ettiği bir yer olmaktan çıkarmıştır.

II. MEMLUK DEVLETİNİN SON ZAMANLARI

Memlukler, hükümdar ve meliklerin muhafız birliklerine bağlı eski köleler olup, meziyetleri ile kendilerini göstermişler ve efendileri tarafından âzâd edilmişlerdir.

³⁰ W.Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 105.

³¹ Ali Asgar Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M.Nuri Gencosman), İst. 1991, 59.

³² Varlık, "Akkoyunlular", 430.

³³ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 226.

³⁴ Varlık, "Akkoyunlular", 430.

648-792/1250-1390 yılları arasında Bahrî Memlukler ve 784-922/1382-1517 yılları arasında da Burcî Memlukler adı altında, Kahire merkez olmak üzere, devlet yönetimini ellerinde tutmuşlardır. Memlukler döneminde Mısır'ın hududu en geniş olarak batıda Berka'ya kadar Libya çölüne, güneyde Massav'a kadar Nubya'ya, kuzeyde Akdeniz'e; hakimiyetleri altındaki Suriye sınırları ise doğuda Rakka'dan geçerek Dayr al-Zor'a kadar Fırat'a, güneyde Arabistan çöllerine ve kuzeyde de Toroslar'a kadar ulaşmıştır. Çoğunlukla Mekke ve Medine emirlikleri üzerinde de hükümran olmuşlardır.³⁶

İbrâhîm Gülşenî hayatının bir bölümünü, son iki Memluk sultanının idaresi altında geçirmiştir. Tebriz'deki Şah İsmail ordularının tedhiş hareketinden kaçarak, vatan-ı aslisi olan Diyarbakır'a gelmek zorunda kalan İbrâhîm Gülşenî, bu bölgedeki karışıklıklar sebebiyle, bir süre sonra burayı da terketmek zorunda kalmıştır. Sünnî bir şeyh olan İbrâhîm Gülşenî'nin, zor olmakla birlikte, siyâsî hadiselerden uzak dursa bile, tarikat faaliyetlerini sürdürmesi bir yana mal ve can güvenliğini sağlama imkanı da kalmamıştı. Daha önce, Tebriz'i ele geçiren Şah İsmail ve adamlarının giriştikleri tedhiş hareketinden bahsetmiştik. Bu hareket gittikçe genişleyerek, Diyarbakır'a kadar uzanmıştır. Kızılbaş tehlikesi nedeniyle Tebriz'i terketmek zorunda kalan İbrâhîm Gülşenî, aynı gerekçeyle, bu sefer Diyarbakır civarından da ayrılmak durumunda kalmıştır. Bu bölgeye göre daha güvenli olan sünnî Memluk idaresinin başşehri Kahire'ye yerleşmiştir. Bu sırada Memluk devleti başkanı Kansuh Ğûrî'dir.

A. KANSUH ĞÛRÎ DÖNEMİ

Ğûrî, Memluk devletinin son iki hükümdarından ilkidir. Başa geçtiğinde (1501) ülkede istikrarsızlık ve karışıklık hüküm sürmekte idi. Kendisinden önceki hükümdarların çoğu ancak çok kısa süre iktidarda kalabilmiş, şu veya bu sebeple azledildikten sonra, öldürülerek hayatlarına son verilmişti. Bu yüzden diğer büyük emirler gibi, ümeranın en kuvvetlisi Kansuh Ğûrî de hükümdar olmak istememiş, kendisine ısrar edilince de ağlamaya başlamıştı. Adeta zorla tahta geçirilen Ğûrî

³⁶ M. Sobernheim, "Memlukler", *İA*, İst. 1974, VII, 689-692.

azledilmesi durumunda, ümeraya kendisini öldürmemelerini de şart koşmuştu.

Tahta geçtiği sırada altmış yaşını aşmış bulunan Ğûrî, *Kahire*'de istikrar ve düzeni sağladıktan sonra kendi kadrosunu oluşturup iflas etmiş olan devlet hazinesini düzeltmeye çalışmıştır. Vergi kapsamına giren malları artırmış, vergileri yükseltmiş ve on ay öncesinden bir defada tahsil etmiştir.

Memleketinin imar ve güvenliği için hazine gelirlerini artırmaya çalışan Ğûrî, bir başka müşkil ile de uğraşmak zorunda kalmıştır. 1497 yılında Vasko De Gama'nın *Ümit Burnu* yolunu keşfetmesinden sonra, Portekizler, Kalkûta'ya ayak basarak (1500), Batı-Avrupa ile Yakın-Doğu arasındaki ana ticaret yoluna sahip olan Mısır'ın iktisadi durumunu tehdit etmeye başlamışlardır. Bu büyük tehlikeye karşı, Hindistan'daki ve Arap Yarımadası'nın güneyindeki hakimler de Ğûrî'den yardım istediler. Başta kendi devletinin iktisadına olmak üzere, doğudaki ve batıdaki Müslümanları tehdit eden bu tehlikeye karşı, siyaset ve barış yoluyla sonuç alamayan Ğûrî, *Kızıldeniz*'de yeni bir donanma hazırladı. Hint Okyanusunun batısında yapılan savaşta Portekizlileri mağlup etti (1508). Ancak Portekizliler ertesi yıl *Dieu* deniz muharebesinde Memlukleri yendiler. 1513 yılında da *Aden*'e hücum ettiler. Böylece Mısır, Doğu-Batı ticaretindeki aracılık rolünü kaybetmiş oldu.³⁷

Bu iktisadi tehditte başka, Kuzey'de iki büyük güç daha Memluk devleti için tehlike arz ediyordu. Bunlar gittikçe büyümekte ve güçlenmekte olan *Safevî* ve *Osmanlı* devletleri idi. Kansuh Ğûrî, Memluk devletinin geleceğinin bu iki devlet arasındaki mücadelenin gidişatına bağlı olacağını farkederek, "*bakalım Osmanlılar ile Safevîler'in durumları ne olacak? Bunların hangisi galebe çalarsa, ülkemize yürümesi kaçınılmazdır*", demiştir. Bu sırada Osmanlı devletinin başında bulunan *Yavuz Sultan Selim*, Safevî tehlikesini bertaraf etmek ve İslâm birliğini sağlamak için Doğu siyasetine büyük önem vermiştir. 1514 yılında Şah İsmail'e karşı *Çaldıran*'da kazandığı

³⁷ Kazım Yaşar Koprıman, "Memlukler", *DGBİT*, İst. 1992, VI, 525-27. (Memluk sultanlarından al-Malik al-Müeyyed Şeyh al-Mahmudi Devri (1412-1421) üzerine doktora çalışması yapan Koprıman burada istifade ettiğimiz çalışmasındaki bilgileri İbn İyas'ın *Bedaiu'z-Zuhur*'unun V. cildinden naklen vermiştir. Koprıman'ın tezi *Mısır Memlukleri Tarihi* başlığıyla Kültür Bakanlığı yayınları arasında basılmıştır. (Ankara 1989).

zaferden sonra el-Cezire ve Musul gibi bölgelerde hakimiyet sağlamıştır.

Eskiden beri, Memluklerle iktisadi münasebetleri olan bölgenin, Osmanlılar'ın eline geçmesi, Memlukleri tedirgin etmiştir. Çaldıran'ın ardından Yavuz Sultan Selim, Dulkadıroğlu Beyliği'ne de son verdi (1515). Bu durum Kansuh Ğûrî'nin, Osmanlı tehlikesini, kuzey hududundan daha kuvvetli hissetmesine neden oldu ve bir takım tedbirler almaya sevketti.³⁸

Selim'in, Suriye işlerine karışmasından çekinen Ğûrî, Safevi-Osmanlı çekişmesini yakından takip ediyor, farklı mezhepten olduğu halde, Şah İsmail'in şahsında yeni bir müttefik buluyordu. Sünnî ulemânın karşı çıkmasına rağmen, adamlarından birini Şah İsmail'e göndererek, Selim'in yeniden İran'a saldırmasını da önlemişti. Bununla da kalmayıp Haleb'e gelmiş ve yanında bulunan Şehzâde Ahmed'in oğlu Kasım Çelebi'yi Osmanlı tahtının yegane varisi ilan etmişti. Ğûrî'nin bu hareketi üzerine Selim, Memluk sultanlığının tebaasını teşkil eden sünnîleri elde etmek üzere teşebbüse geçti. Bir çok Memluk emirini, kendi tarafına çekmeyi başardı. Umumiyetle Osmanlılar gibi, *hanefî mezhebine* mensup bulunan Antep, Haleb ve Şam valileri Selim tarafına geçti.³⁹ Kış Edirne'de geçiren Selim, 1516 ilkbaharında, vezir-i azam Sinan Paşa'yı, 40 bin kişilik bir kuvvetle, Maraş üzerinden Fırat Irmağı taraflarına sevketti. Bu sefer, görünüşte Safeviler'e karşı yapılıyordu; hatta bu hususta Memluk sultanına mektup da gönderilmişti.⁴⁰ Casusları vasıtasıyla, bu seferin Safeviler üzerine yapılmadığını öğrenen Ğûrî, derhal hazırlıklara başladı. Ancak bu sırada durumun vehametini farkedemeyen Memlukler, birbiriyle mücadeleye devam ettiler. Bir grup memluk, maaşlarının gecikmesini bahane ederek, Kahire'de büyük bir karışıklık çıkardı. Buna kızan Ğûrî sultanlıktan ayrılmak istediye de, emirlerin ısrarına binaen görevinde kaldı. Bu zor şartlar altında hazırlıklarını yapan Ğûrî, Haleb'e gitti. Bihassa Selim savaşa kararlı ve hazırlıklı olduğu için, iki taraf arasında yapılan görüşmelerden

³⁸ Koprıman, "Memlukler", 528.

³⁹ İsmet Miroğlu, "Yavuz Selim Devri", *DGBİT*, İst. 1992, X, 304.

⁴⁰ Y.Yücel, A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı Fatih Yavuz Kamuni*, Ankara 1991, 129.

sonuç alınamadı.⁴¹

1516 Haziran'ında *Üsküdar*'a geçen *Selim*'in Kuzey Suriye'yi fethetmesi üzerine, *Kansuh Gûrî* ordusuyla birlikte *Haleb*'ten çıkıp *Merc-Dabık*'a geldi. 24 Ağustos'ta iki ordu burada karşılaştı.⁴² Savaş, Memluk ordusunun çok ağır mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır. Başta *Kansuh Gûrî* olmak üzere, pek çok Memluk emiri savaş meydanında kalmıştır. Bazı askerlerin yanı sıra, Halife III.*Mütevekkil* ve haneî başkadısı hariç diğer üç mezhep başkadısı esir edilmiş, Memluk hazinesinin ve ordusunun bütün ağırlıkları Osmanlılar'ın eline geçmiştir. Bu savaştan sonra, Suriye'deki Memluk hakimiyeti sona erdiği gibi, Mısır da Osmanlı'nın nüfuzuna açık hale gelmiştir.

Merc-Dabık'tan hemen sonra *Haleb*'te okunan ilk cuma hutbesinde *Yavuz Sultan Selim*, henüz Hicaz'a sahip olmadığı halde, "*hadimü'l-haremeyni's-şerifeyn*" ünvanıyla anılmıştır. Kahire'deki hutbelerde ise, hatipler sadece halife adına dua etmişlerdir.

Gûrî'nin ölümüyle, Mısır'ın başsız kalmasını fırsat bilen Şarkıyye bedevileri, *Katya* ile *Salihıyye* arasındaki yolları kesip, acınacak şekilde Kahire'ye dönmekte olan mağlub askerler başta olmak üzere köylü, esnaf ve tüccardan her sınıf halka akla hayale gelmedik kötülükler yapmaya başlamışlardır. Kahire'deki askerler de, Osmanlı taraftarı oldukları bahanesiyle, şehirdeki çarşı-pazar esnafının mallarını yağmalamışlardır. Kahire'de mal ve can güvenliğinin kalmadığını gören saltanat naibi *Tumanbay*, aldığı tedbirlerle durumun daha da kötüleşmesini önlemiştir. Dönüşü iki ay kadar süren mağlub askerlerin de yaralarını sarmaya çalışmıştır.⁴³

B. TUMANBAY DÖNEMİ

Kimsenin Memluk sultanı olmaya cesaret edemediği; ordunun yenik ve perişan, hazinenin boş ve ümera arasındaki dayanışmanın bozuk olduğu bu ümitsiz durumda

⁴¹ Koprıman, "Memlukler", 529-530.

⁴² Miroğlu, "Yavuz Selim Devri", 306.

⁴³ Koprıman, "Memlukler", 532-33.

emirler buyruklarını dinleyeceklerine, isyan ve ihanet etmeyeceklerine dair Kur'an'a el basarak Tumanbay'ı Memluk sultanı olmaya ikna ettiler. 11 Ekim 1516 Cuma günü mutad cülûs merasimini yapmak üzere, ümera ve askerler toplandı. Halife esir olduğu için, yerine babası Müstemsik Billah Yakub davet edildi. Hanefi başkadısı ve diğer üç mezhebin başkadıları da geldiler. O sırada, artık gözleri bile görmeyen Müstemsik Billah, oğlunun eskiden kendisine vermiş olduğu bir vekaletle dayanarak, Saltanatı Tumanbay'a tefviz edip kendisi de ona biat etti ve orada bulunanlar da kendisine uydu. Tumanbay'ın Memluk sultanı olmasıyla birlikte, elli gün kadar süren bir kesintiden sonra, Kahire minberlerinde tekrar sultan adına dua edilmeye başlandı.

Tumanbay tam manasıyla bir enkaz devralmıştı. Bu sırada, Gazze naibi, Osmanlılar'a karşı ısrarla yardım istiyordu. Yavuz Sultan Selim, *Merc-Dabık*'tan dört gün sonra savaşız olarak Haleb'e girmiştir. Orada onsekiz gün kaldıktan sonra Güney'e inerek 19 Eylülde *Hama* ve iki gün sonra da *Humus'u* barışla alarak yoluna devamla 27 Eylül 1516'da *Dımaşk'a* vardı. Burada iki aydan fazla kalan Yavuz ülkeyi yeniden düzenledi. Bu arada *Filistin* ve *Lübnan* da Osmanlı topraklarına katılmak suretiyle Mısır'ın kapısı sayılan *Gazze*'ye doğru ilerleme kaydedildi.⁴⁴ Selim, kesin olarak Mısır üzerine yürümeden evvel, barış yolunu deneyerek Tumanbay'a, namına para bastırıp hutbe okutması ve Mısır'ın haracının kendisine gönderilmesi kaydı ile *Gazze*'den öteye olan Mısır topraklarını Memluklere bırakacağına dair bir mektup gönderdi.⁴⁵ İçinde bulunduğu şartlar dolayısıyla Tumanbay, Yavuz ile anlaşmaya meyilli idi. Fakat etrafındaki emirlerin karşı çıkması ve kışkırtmalarıyla Osmanlı elçilerini öldürterek savaşmayı tercih etti. Bu ise, Yavuz'un Mısır'a yürümesini kaçınılmaz hale getirdi.

Bu sırada, halk arasında panik başladı. Askerlerin maaşı da düzenli olarak ödenemediği için, büyük hoşnutsuzluk vardı. Askerler sultanlarına yakışık almayacak sözler söyleyecek kadar ileri gitmişti.

Sonunda iki ordu Matariyye ile Cebel-i Ahmer arasındaki *Reydaniye*'de

⁴⁴ Koprıman, "Memlukler", 533-534.

⁴⁵ Miroğlu, "Yavuz Selim Devri", 307.

karşılaştı. Osmanlı ordusunun şiddetli hücumu karşısında tutunamayan Memluk ordusu yenilerek dağıldı. Etrafında kalan askerlerle bir süre daha savaşmaya devam eden Tumanbay, sonunda yakalanmak korkusuyla kaçtı. Savaştan bir gün sonra, 24 Ocak 1517'de, Osmanlı vezirleri yanlarında Hayr Bey, Merc-Dabık'ta esir alınmış olan halife ve üç mezheb başkadısı olduğu halde orduyla beraber şehre girdi. Aynı gün kılınan cuma namazında, Kahire camilerinde hutbe Yavuz Sultan Selim adına okundu.⁴⁶

Tumanbay etrafına topladığı askerler ile tekrar Kahire'ye saldırdıysa da şehri ele geçirmeyi başaramamış, 30 Mart 1517'de yakalanarak Yavuz Sultan Selim'e teslim edilmiş ve ileride tekrar ayaklanacağı endişesiyle 21 Rebiü'l-Evvel 923/13 Nisan 1517'de Bab-ı Zuveyle'de asılmıştır.⁴⁷ Böylece 1250 senesinden beri 267 yıldır devam edip Yakın Doğu'da Moğol ve Haçlı saldırılarını başarıyla durduran Memluk sultanlığı da sona ermiştir.⁴⁸

Memluk devleti Ümit Burnu'nun keşfedilmesiyle maruz kaldığı iktisadi tehdiye karşı olduğu gibi, kuzeyinde devleşen iki büyük siyâsî tehlike karşısında da başarısız oldu. Kendi iç dinamiklerini kaybetmekle zaten çöküşün eşiğine gelmiş bulunmaktaydı. Sultanlık bile tercih konusu olmaktan çıkmış, ateşten bir gömlek halini almıştı. Devlet hazinesi iyice zayıflamış, ordu için gerekli ıslahat yapılamaz hale gelmişti. Hazineyi doldurabilmek için, ağır vergiler kaçınılmazdı. Ancak halkın buna tahammül edecek gücü yoktu. Halkla devletin arası gittikçe açılmaktaydı. Hatta ülke savunması gibi önemli bir konuda bile devletle aynı kanaati paylaşmayan ve bunu açıktan telaffuz edebilenler vardı.

Kuzeydeki iki büyük siyâsî gücün geleceği, Memluk devletiyle ilişkilerine bağlı olduğu gibi, Memluk devletinin geleceği de bu iki güç arasındaki mücadelenin seyrine bağlıydı. Bunların birbirine galip gelebilmesi için, Memluk devletinin aktif katkısına ihtiyaç vardı. Çaldıran savaşı sonrası birlikte hareket etmeyi teklif eden Şah İsmail'e,

⁴⁶ Koprman, "Memlukler", 535-537.

⁴⁷ M.C.Şahabettin Tekindağ, "Tumanbay", *İA*, İst. 1975, XIII, 56-57.

⁴⁸ Miroğlu, "Yavuz Selim Devri", 309.

Kansuh Ğürî ancak tarafsız olacağına dair söz vermişti. Osmanlı-Safevi çatışmasının galibinin belirlenebilmesi için, Memlukler'in bu konumu yeterli değildi. İki devlet arasında süren bir savaşta, Memlukler'in tutumundaki bir değişiklik, savaşın kaderini tamamen değiştirebilirdi.

Osmanlı sultanı Yavuz, başa geçtiğinde, Batı'ya doğru genişlemek yerine, Doğu'da İslâm birliğini sağlamayı kendisine hedef seçmişti. Safevi hakimiyeti altındaki yerler bir tarafa bırakılacak olursa, zaten bu bölgede ciddi bir otorite boşluğu yaşanmaktaydı. Nitekim Yavuz, Memlukler ile yaptığı Merc-Dabık ve Reydaniye savaşlarında muharebe meydanına varıncaya kadar ciddi bir güçle karşılaşmamış, adeta elini kolunu sallayarak gitmişti. Osmanlı fethiyle bölge düzen ve istikrara kavuşma imkanı buldu.

C. MISIR'DA TASAVVUF

Mısır'da mistik hayatın temelleri, Firavunlar zamanına kadar uzanan bir geçmişe dayandırılır.⁴⁹ Burada o dönemden bugüne, bütün yönleriyle konuyu ele almamız, tabiatıyla imkansızdır. Biz, sadece İbrâhîm Gülşenî'nin bu coğrafyada yaşamayı tercih etmesini ve buradaki faaliyetlerini anlamlandırmaya yarayacak olan Memluk devletinin son zamanlarıyla Osmanlı hakimiyetinin ilk yıllarındaki vaziyet üzerinde kısaca duracağız.

İbrâhîm Gülşenî, Mısır'da çeyrek yüzyıl aşan uzunca bir zaman diliminde yaşamıştır. Sosyal değişimin yavaş oluşu dikkate alınacak olursa o dönemde sosyal hayatın bir parçası haline gelmiş bulunan tasavvufta da onun yaşadığı dönemde büyük değişiklikler olmadığı; Memluk ve Osmanlı dönemleri arasında büyük farklılıklar bulunmadığı peşinen söylenebilir. Tasavvufi hayatın değişmesi için özel bir gayrete de rastlanmamaktadır. Dönemin mutasavvıf müellifi Şa'rânî (973/1563)'nin ifadeleri arasında o devirde Mısır'da tasavvuf ve mutasavvıfların durumuyla ilgili önemli ipuçları bulunmaktadır.

Şa'rânî (973/1563) döneminde Mısır'da tasavvufun oldukça yaygın olduğu

⁴⁹ Tevfik et-Tavil, *et-Tasavvuf fi Mısır İbbane'l-Asri'l-Osmani*, İskenderiye 1946, 36.

anlaşılmaktadır. O, *Tabakatü'l-Kübra*'sında kendilerinden faydalandığı yüze yakın Şeyh'in hayatından bahsetmiştir.⁵⁰ Bu şeyhlerin etrafında çoğunlukla yüzleri aşan müntesipleri olduğu düşünülürse, tasavvufun ne derece yaygın olduğu daha iyi anlaşılabilir. Sahib olduğu bu manevi atmosfer, Mısır'ı başka diyarlarda yaşayan mutasavvıflar için bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Bu durum, Memluk devletinin yıkılma sürecine girdiği, iktisâdî ve siyâsî bakımdan oldukça güç durumlara düştüğü yıllarda bile devam etmiştir.

Dede Ömer Rüşenî'nin üç halifesi bu dönemde Mısır'ın cazibesine kapılmış; **Şeyh Şahin** ve **Şeyh Demirtaş** daha önce olmak üzere **İbrâhîm Gülşenî** ile birlikte, her üçü de Osmanlı'nın fethinden önce Mısır'a yerleşmiştir.⁵¹ İbrâhîm Gülşenî üstelik Kahire'yi İstanbul'a tecih ettiğini de ifade etmiştir.⁵²

O dönemin Mısır'ında, tasavvufun yaygın oluşuna paralel olarak, şeyhlerin nüfuzunun da yüksek olduğu görülmektedir. Buna binaen, bilhassa Memlukler döneminde, devlet erkânı şeyhlere karşı saygıda kusur etmemeye ve onlara gerekli iltifatı göstermeye çalışır; zaman zaman ziyaretlerine giderlerdi. Onların tenkidlerine kulak vermek zorunda kalırlardı. Hatta bazen tahammül edilemez ölçüsüz davranışlarına bile göz yummaktan öte bir şey yapamazlardı. **Sultan Kayıtbay**'ın **Şeyh Abdülkadir Daştûtî** (930/1523)'nin ayaklarına yüz sürdüğü, hatta ona hesapsız sualsiz on bin altın verecek kadar bağlılık duyduğu zikredilir.⁵³ **Şeyh Ubeyd el-Bulkînî** (930/1523'ten sonra) **Sultan Kayıtbay** ve **Kansuh Ğurî** tarafından zaman zaman ziyaret edilmiştir.⁵⁴ Dönemin ileri gelenlerinin ziyaret ettiği bir başka şeyh de harap bir durumdaki *Âl-i Melik İbrâhîm* camiinde yalnız başına yaşayan **Şeyh Salih** (900/1494'ten sonra)'tir.⁵⁵ Bu dönemde müsamaha sınırlarını zorlayan davranışların bile, şeyhlerden sadır olduğu takdirde, sineye çekildiği görülmektedir.

⁵⁰ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakatü'l-Kübra)*, Kahire ty, II, 104 vd.

⁵¹ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133, 166.

⁵² Muhyî, *Menâkıb*, 313.

⁵³ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 125.

⁵⁴ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 132.

⁵⁵ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 168.

Memluk idaresi, bu şeyhleri denetim altına almaya çalışmış, ancak bunda başarılı olamamıştır.⁵⁶ Şeyhler devlet başkanının yüzüne karşı en ağır tenkidleri yöneltebilecek kadar cür'et sahibi olmuştur. **Şeyh Şemsüddin ed-Deyrûti** (921/1515) -muhtemelen Osmanlı devletine karşı- cihadı terkettiği için, Kansuh Ğûrî'yi tenkit etmiştir. Huzura çağırıldığında Sultan'ı, Allah'a isyan etmekle suçlamıştır.⁵⁷ Şeyhler devleti zaafa düşürebilecek kritik konularda bile kendi görüşlerini rahatlıkla açıklayabilmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki bazı şeyhler, Mısır halkını içine düştüğü zor durumdan Memluk yönetiminin kurtarabileceğinden ümidi kesmişler, gittikçe büyüyen Osmanlı devletini kurtarıcı olarak görmüşler ve bunu da bizzat sultanın yüzüne söylemekten çekinmemişlerdir. **Şeyh İbrâhîm Ebu Lihâf**, Ğûrî'ye *"artık değiş ve kalenin anahtarlarını da sahibine ver"*⁵⁸ diye haber göndermiştir.⁵⁹ Bu görüşünde o yalnız da değildir.⁶⁰ **Muhammed Şirbînî** (920/1514) Sultan Selim'in Mısır'a geleceğini iki sene önceden *"size sakalı tıraşlı biri geliyor"* diyerek haber vermiştir.⁶¹ **İbrâhîm b. Usayfir** (942/1535) de Sultan Ğûrî'nin adamlarına *"size Osmanoğulları gelecek! Size Osmanoğulları gelecek!"* şeklinde uyarı niteliğindeki sözleriyle Memlukler aleyhine ve Osmanlı devleti lehine kamuoyu oluşmasına sebep olacak sözler sarfetmiştir.⁶² Ğûrî döneminden sonra da, bilerek veya bilmeyerek, bu tür propogandaya devam eden şeyhler olmuştur. **Şa'rânî**, Sultan Ğûrî'nin ölümünden sonra **Meczûb İbrâhîm** (922/1516'dan sonra) adlı şeyhe, Sultan Selim'in Mısır'a girip-giremeyeceğini sormuştur. Meczub İbrâhîm *"evet girecek"* dedikten sonra, *"şuradan geçecek, işte şurası da atının ayak bastığı yerdir"*, diye cevap vermiştir.⁶³

Mısır'da Osmanlı'nın gelişine karşı çıkan şeyhler de yok değildi. Mesela **Seyyid**

⁵⁶ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 134, 166.

⁵⁷ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 164-165. (İbrâhîm Gülşenî de Kansuh Ğûrî'nin münekkidleri arasındadır. Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 320-321).

⁵⁸ Sahib'ten kasıt Osmanlı Sultanıdır.

⁵⁹ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 134.

⁶⁰ Muhammed Sabri M. Yusuf, *Devru'l-Mutesavvife fi Tarih-i Mısır fi'l-Asri'l-Osmani*, eş-Şarkiye 1994, 85-86.

⁶¹ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 123.

⁶² Şa'rânî, *Tabakat*, II, 126.

Ahmed ez-Zevâvî (923/1517), Ğurî Osmanlılarla savaşa gittiğinde, Kahire'ye gelerek, Osmanlılar'ın Mısır'a girmesine engel olmak için geldiğini bildirmiştir. Ancak Şa'rânî'nin ifadesine göre, onun görüşü "evliya" arasında kabul görmemiştir.⁶⁴

Şeyhlerle devlet arasındaki ilişkide, Osmanlı devletinin, Memlukler'den daha muktedir olduğu görülmektedir. Şeyhlerin büyük çoğunluğunun sempatisini kazanan Osmanlı devletinin, bu toplulukla iyi ilişkiler içinde olması tabii bir durumdu. Ancak gerekli hallerde kontrol elden bırakılmıyordu. Fetihten sonra Osmanlı idaresi tarafından yanında kaç kişi bulunduğunu tesbit için Şeyh Ali el-Havvas Berlisi'ye adam gönderilmiştir.⁶⁵ Osmanlı hakimiyeti sonrası ihtiyaten İstanbul'a sürgün edilenler arasında bazı şeyhler de yer almıştır.⁶⁶ Ancak bu durum Mısır'ın manevi atmosferini değiştirecek boyutta olmamıştır. Zaten bir kaç sene sonra, Kanuni'nin tahta geçmesiyle birlikte, sürgüne gönderilen topluluğun diledikleri takdirde geri dönmelerine izin verilmiştir.⁶⁷

D. TASAVVUF MENSUPLARINDA BOZULMA

O dönemin Mısır'ında, tasavvuf erbâbı içinde bazı bozulma emarelerine de rastlanmaktadır. Her dönemde olduğu gibi, o devirde de bu durumdan şikayetçi olanların başında mutasavvıflar gelmektedir. Abdülkadir Daştûti'ye göre, zamanın bazı şeyhleri, tarikatın özünden çok kabuğu ile uğraşmaktadır.⁶⁸ İbrâhîm Gülşenî de Mısırlı şeyhlerin durumundan hoşnut olmamış, kendisini ziyarete gelen Şa'rânî'ye "siz ekmek şeyhlerisiniz" diyerek bu durumdan şikayetini dile getirmiştir.⁶⁹

⁶³ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 169.

⁶⁴ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 131.

⁶⁵ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 236.

⁶⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 293.

⁶⁷ Feridun Emecen, "Kanuni Devri", *DGBİT*, X, 314.

⁶⁸ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 125.

⁶⁹ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133; Münâvî, *Kevakib*, IV, 11. (Siyak ve sibakından bir ayıplama ifadesi olduğu anlaşılan cümledeki ekmek anlamına gelen "hubz" kelimesi, Şa'rânî'nin eserinin baskısında "hayr" şeklinde hatalı olarak istinsah edilmiş ve Abdülkadir Akçiçek tarafından tercime edilirken de bu hatalı yazılış esas alınmıştır. Bkz. *Veliler Ansiklopedisi et-Tabakatü'l-Kübra*, İst. 1987, IV, 1439. Münâvî'nin eserinin tabkikli baskısında kelimenin doğru

Bazı şeyhlerin ibadetlere karşı kayıtsızlığı da dikkat çekmektedir. Melami şeyhi **Berakatü'l-Hayyat'a** cuma namazına gidelim denildiğinde, *"benim böyle bir adetim yok"* diye cevap verir.⁷⁰ **Seyyid Şerif** adlı birisi de ramazan ayında oruç tutmayıp yemek yer ve *"ben azadlıyım, Rabbim beni azad etti"* diyerek bu ibadete karşı kayıtsızlığını açıklamaktan çekinmezdi. Bedevi dervişleri de sahibinin rızası olmadan mallara el kor ve yerlerdi. Garbiye bölgesinin bütün mallarının **Seyyid Ahmed Bedevi'nin** olduğunu, kendilerinin de onun fukarası olduklarını, dolayısıyla bunların aynı zamanda kendilerinin olduğunu söyleyerek talan ederlerdi.⁷¹

Halkın şeyhlere olan yakınlıklarında da bir takım ölçüsizlikler görülmekteydi. Çıplak gezip önünü ve arkasını örtecek kadar bir deri keçe veya hasır parçasından başka bir şey giymeyen **Şeyh Şa'ban el-Meczub** (900/1494'den sonra)'a ziyadesiyle itikad eden, onu görmeyi bayram sayan, bu sayede Allah'ın şefkatine nail olmayı umanlar vardı.⁷² Zamanın sevilen şeyhi **Ebu'l-Abbas Hureysî'nin** ellerindeki balık pisliğini yıkadığı suyu içecek kadar ileri gidenler bulunmaktaydı.⁷³ **Münâvî**, **İbrâhîm Gülşemî'nin** hamamda yıkadığı suyun paylaşımında kavga edenlerden bahsetmektedir.⁷⁴

Velayet iddiasında bulunan bazı şeyhlerin sağlıkları bozuluncaya kadar oruç tutmaları ve açlıklarının bir sonucu olarak güneş ve yıldız gibi bir takım nesneler görüyormuş vehmine kapılıp bunu da tarikatın bir gereği saymaları **Şa'rânî'nin** tenkidine sebep olmuştur.⁷⁵ O, zamanındaki bazı sufilerin eşyanın tasarrufuna sahip olmak için halvete girmelerine de karşı çıkmıştır. Eşyaya tasarruf anlayışının bir uzantısı olarak, bu sufilerin simya ilmiyle uğraşıp sahte para bastıkları da

okunuşuna rastladık).

⁷⁰ **Şa'rânî**, *Tabakat*, II, 315.

⁷¹ **Şa'rânî**, *Tabakat*, II, 121. (**Seyyid Ahmed eş-Şinavi** (932/1525) bu duruma engel olmuştur).

⁷² **Şa'rânî**, *Tabakat*, II, 167-168.

⁷³ **Şa'rânî**, *Tabakat*, II, 154.

⁷⁴ **Münâvî**, *Kevakib*, IV, 11.

⁷⁵ **Michael Winter**, *Society and Religion*, 106-107.

nakledilmiştir.⁷⁶ Pek çok olumsuz yönü yanında ahlaki bakımdan da kesinlikle tasvib edilemeyecek bu davranış da zamanın mutasavvıflarındaki bir başka bozulma göstergesidir.

Ortaya çıkan manzara iyisiyle-kötüsüyle şeyhlerin bu kadar rahat hareket edebildiği ve halk arasında da bu denli rağbet gördüğü bir başka ortam bulunamayacağını göstermektedir. İbrâhîm Gülşenî böyle bir tasavvufi ortamda şeyh olarak hayatının yaklaşık son yirmi yılını geçirmiştir.

III. OSMANLI İDARESİ ALTINDA MISIR

A. GENEL BİLGİLER

Yavuz Sultan Selim, Mısır'dan İstanbul'a dönmeden önce vezir-i azam Yunus Paşa'yı Mısır valisi olarak tayin etmiştir. Ancak onun halkı ve bedevileri baskı altında tutmak suretiyle suç işlediğini ve rüşvet aldığını duyunca, yerine Mısır'ın fethi öncesi kendi adına casusluk yapan ve Merc-Dabık savaşı esnasında Osmanlı saflarına geçerek büyük yararlık gösteren Hayr Bey'i tayin etmiştir. İdari bir tedbir olarak da aralarında Abbasi halifesi III. Mütevekkil Alallah ile amcası Halil'in oğulları ve Kansuh Gûrî'nin oğlu Mehmed'in de bulunduğu halife ve akrabalarını, nüfuzlu alim, şeyh ve beylerden tehlikeli olanları ve aynı zamanda mimar, mühendis gibi sanat erbabından bir haylisini ve kütüphanelerdeki bazı kıymetli eserleri, deniz yoluyla, İstanbul'a naklettirmiştir.⁷⁷

Bu ülkenin teşkilatıyla da yakından ilgilenmiş, özellikle adaletin düzenli çalışması için çaba sarfetmiş; mahkemelerde dört mezheb mensubu kadıların görev almalarını emretmiş ve mevcut Evkaf Dairesine de mütevelliler atamıştır. Ayrıca Kadı Ebubekir'e Mısır'ın gelirlerini tesbit ettirdikten sonra şahıslara ait toprakları mahkeme sicillerine kaydettirmiş, bunların birer suretlerini de Devlet hazinesinde koruma altına

⁷⁶ Michael Winter, *Society and Religion*, 107-111.

⁷⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 293.

aldırmıştır.⁷⁸

Halife el-Mütevekkil, İstanbul'da bulunduğu sırada hilafeti Yavuz Sultan Selim'e bırakmış, bu suretle Osmanlı padişahları TBMM'nin 26 Recep 1342/3 Mart 1924 tarihinde hilafeti kaldırmasına kadar dört asır müslümanların büyük bir kısmı tarafından halife olarak tanınmıştır.⁷⁹

Yavuz Sultan Selim, Mısır'dan ayrılırken, Ğür'nin kendisine rakip olarak çıkardığı, daha sonra Tumanbay'ın da aynı maksatla kullandığı, biraderi Ahmed'in oğlu **Kasım Çelebi**'yi yakalatmak için Hayr Bey'e emirler vermiştir. Şehzâde Kasım kölelerden bazılarının haber vermeleri üzerine Berkıye taraflarında yakalanarak kaleye çıkarılmış ve hapse atılmıştır. Şam'a doğru yola çıkmış olan padişaha Kasım'ın yakalandığı haber verilmiş, ancak bu sırada Türkmenler'in Kale'yi basarak Kasım'ı kaçırmalarından korktuğu için diğer Türk Beyleriyle de görüşen Hayr Bey, 17 Muharrem 924'de onu boğdurtmuş ve başını Selim'e göndermiştir.⁸⁰

Yavuz Sultan Selim, 8 Şevval 926/21 Eylül 1520 cuma günü akşamı, Çorlu'da Sırt köyünde, sırtında çıkan *şirpençe* adı verilen çibanı vaktinden önce yardırması yüzünden vefat etmiştir.⁸¹ Yerine tahtın yegane varisi olan 25 yaşlarındaki **Kanuni Sultan Süleyman** geçmiştir (17 Şevval 926/30 Eylül 1520). Onun yarım asra yakın süren hükümdarlığı döneminde Osmanlı İmparatorluğu fütihat ve siyaset, ilim-irfan ve sanat itibarıyla en parlak devrini yaşadığı gibi hukuk ve arazi işlerine dair tedvin edilen veya yeniden vazedilen kanunlar ile de medeni bir devlet olduğunu göstermiştir.⁸² Babasının sert yönetimini biraz yumuşatmayı amaçlayan genç hükümdar ilk icraatlarından biri olarak, babasının Tebriz ve Kahire'den getirttiği 600 kadar emir, tacir, sanatkar ve daha başka ileri gelen kimselerin istedikleri yere gitmelerine izin

⁷⁸ Y.Yücel-A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, 136.

⁷⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 294.

⁸⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 296-297.

⁸¹ İsmet Miroğlu, "Yavuz Selim Devri", DGBİT, X, 311.

⁸² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 307.

vermiştir.⁸³

Yavuz Sultan Selim tarafından Mısır'ın zaptından sonra Hayr Bey'in aracılığıyla affedilip Şam Beylerbeyliği'ne ilaveten Kudüs ve Gazze sancaklarına tayin edilen **Canberdi Gazali**, Selim'in ölümü üzerine **Melik Eşref** ünvanıyla hükümdarlığını ilan ederek adına hutbe okutmuş ve para bastırmıştır. Ancak Ferhad Paşa komutasındaki Osmanlı ordularına yenilmiş (22 Safer 927/24 Ocak 1521) ve yakalanarak başı kesilip İstanbul'a gönderilmiştir.⁸⁴

Hayr Bey (928/1522)'in yaklaşık beş yıllık beylerbeyliğinden sonra ölümü üzerine yerine, daha önce serdar tayin edilip Rodos'un fethi için görevlendirilen, ancak bir türlü sonuca ulaşamayan **Çoban Mustafa Paşa** atanmıştır. Mustafa Paşa, henüz Kahire'ye varmışken, fırsat kollayan Çerkesler tekrar Memluk devletini kurmak için ayaklanmış ve divanı basarak paşayı esir edip Mısır'ı elde etmeye karar vermişlerdir. Bu niyetleri önceden duyulduğu için elebaşları yakalanarak idam edilmiş, ancak bunu müteakib daha geniş bir isyan hadisesi meydana gelmiştir. Osmanlı idaresine ısınamayan Mısır Beyleri ayaklanarak Garbiye kaşifi **İnal**'ı sultan ilan etmişlerdir. Elindeki muhafız kuvvetle bunlara karşı koyamayacağını anlayan Mustafa Paşa, Çerkes beylerinin arasını açmayı düşünerek Çerkeslerin ve bedevi Arapların büyük şahsiyetlerine mektuplar yazarak kendi tarafına çekmeye çalışmıştır. Halka ağır gelen vergileri indirerek onların gönlünü alıp asilere olan desteklerini çekmelerini sağlamıştır. Bundan sonra sultanlığını ilan eden İnal üzerine kapıkulu ve gönüllülerden müteşekkil bir ordu gönderilmiştir. Reydaniye tarafında meydana gelen çarpışmada İnal mağlub edilmiş, yakalanarak başı kesilmiştir (5 Haziran 1523).

Bu hadiseden sonra Mustafa Paşa, İstanbul'a çağırılmış, yerine **Kasım Paşa** atanmıştır. Bir yıl kadar sonra o da azledilip yerine **Ahmed Paşa** tayin edilmiştir.⁸⁵

Ahmed Paşa, Rodos seferi sırasında Çoban Mustafa Paşa'yı Mısır valisi tayin ettirip kendisi de onun yerine ikinci vezir olmuştu. **Piri Paşa**'yı da azlettirerek yerine

⁸³ Y.Yücel-A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, 150.

⁸⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 308.

⁸⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 317.

baş vezir olmak istiyordu. Ahmed Paşa, Piri Paşa'yı azlettirdi. Ancak işler umduğu gibi gelişmedi. Kanuni, baş vezirliğe, o zamana kadarki teamüle aykırı olarak, has odabaşısı ve arkadaşı İbrâhîm Ağa'yı tayin etti (13 Şaban 929/28 Haziran 1523). Tecrübesiz, enderundan çıkma bir oğlanın kendisine tercih edilmesine hazmedemeyen Ahmed Paşa, üzüntüsünden İstanbul'da kalmak istemeyerek Mısır valiliğini talep etmiştir. Bu talebi kabul olunan Ahmed Paşa 1523 Ağustos'unda İstanbul'dan ayrılarak Mısır'a gitmiştir. Vezir-i azam olamamanın verdiği hırsla hareket etmiş ve bu defa da gözünü Mısır sultanlığına dikmiş; bunu gerçekleştirmek için harekete geçmiştir. Ocak 1524'te de adına hutbe okutup para bastırarak sultanlığını ilan etmiştir. Papa ve Rodos'tan sürülmüş olan Baş Şövalye ile mektuplaşarak, kendisine yardım ettikleri taktirde Rodos'u iade etmeyi vaadetmiştir.

Ahmed Paşa'nın isyanı ve hükümdarlığını ilanı duyulunca eski Mısır Beylerinden Kara Mustafa Bey'e beylerbeyilik verilerek Ahmed Paşa'yı bertaraf etmesi bir fermanla bildirilmiştir. Ancak yolları tutan Ahmed Paşa, Musa Bey ile diğer bazı muhalif zannettiği adamları bertaraf etmiştir.⁸⁶ Bir türlü kendi yanına çekemediği Kahire kalesindeki yeniçerileri de bir gece baskınıyla öldürtmüştür. Nerede ise Mısır'a tamamen hakim olduğu sırada, yakın adamlarından Kadızâde Mehmed Bey, onun gittiği yolun çıkmaz olduğunu görerek mücadeleye girişmiş ve onu ele geçirerek öldürmeyi başarmıştır (Ağustos 1524). Bundan sonra Mısır Beylerbeyiliği tekrar Kasım Paşa'ya verilmiş ve Mehmed Bey de defterdarlığa getirilmiştir.⁸⁷

B. VEZİR-İ AZAM İBRÂHÎM PAŞA'NIN MISIR'A GİDİŞİ

Hayr Bey'in ölümünden sonra Mısır'da vergilerden ve kanunlardan şikayetle bazı kimseler halkı da yanlarına alarak bir takım isyanlar çıkarmışlardı. Mısır'da

⁸⁶ Tezimizde sıkça başvuracağımız başlıca kaynak olan Muhyi'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*'sinde bu rivayetin tersine Musa Bey'in Ahmed Paşa'yı öldürttüğü kaydedilmektedir. (Muhyî, *Menâkıb*, 394). Tarih kaynaklarında ise Musa Bey'i Ahmed Paşa'nın, Ahmed Paşa'yı da kendine vezir tayin ettiği Kadızâde Mehmed Bey'in öldürttüğü belirtilmektedir. Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, (Yazıcı'nın Önsözü), L.

⁸⁷ Tarihte Hain Ahmed Paşa vakası olarak da anılan bu olay için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 318-320; Emecen, "Kanuni Devri", *DGBİT*, X, 318-319; Y.Yücel-A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, 159-161.

düzenin sağlanmasına önem verdiği anlaşılan Kanuni, burada sarsılan devlet otoritesini ve toplumsal düzeni sağlamak, Osmanlı kanunlarını vazetmek ve bozulan idareyi ıslah etmek için vezir-i azam İbrâhîm Paşa'yı Mısır'a gönderdi. Bizzat Padişah tarafından uğurlanan İbrâhîm Paşa, 8 Cemaziyelahir 931/Nisan 1525'te Kahire'ye vardı. Halkın haraç ve vergi hususundaki şikayetlerini dinledi. Kayıtbay zamanındaki kanunları gözden geçirdi. Gûrî ve Hayr Bey zamanında bunların ne şekilde tatbik edildiğini öğrendi. Halkın ve hazinenin korunmasını esas alan adil bir kanunname hazırlattı. Adli ve askeri kanunlarda da bir takım düzenlemelere gitti. Bu yeni kanunlar padişaha arzedilip tasdik ettirildi. Böylece Mısır hadiselerinin önü alınmış oldu. Üç ay kadar Mısır'da kalan İbrâhîm Paşa, Şam valisi Hadım Süleyman Paşa (954/1547)'yı Mısır beylerbeyiliğine tayin ederek (23 Şaban 931/14 Haziran 1525) kara yoluyla İstanbul'a döndü.⁸⁸

C. OSMANLILARDA TASAVVUF

İbrâhîm Gülşenî'nin Osmanlılarla doğrudan teması Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ile başlar. Vefat ettiği 940/1534 yılına kadar sürer.⁸⁹ Kuruluş yıllarından itibaren, Osmanlı devletinin şeyhlere olan riayet ve hürmeti bilinmektedir. Bu döneme gelindiğinde tasavvuf oldukça yayılmıştı. *Halvetiyye*, *Nakşibendiyye*, *Bayramiyye*, *Zeyniyye* ve *Mevleviyye* tarikatlarından başka *Kübreviyye*, *Kadiriyye*, *Semerikandiyye* ve *Şazeliyye* tarikatları da Osmanlı coğrafyasında yerini almış olup

⁸⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 320-321; Y.Yücel-A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, 161. (Yaklaşık on yıl kadar bu görevi yürüten Süleyman Paşa idarenin tanzimi ve eyalet içinde merkezi hakimiyetin teessüsü için büyük gayret göstermiştir. Eyalet gelirlerini artırarak her yıl seksen bin dukayı bulan miktarda bir serveti Osmanlı hazinesine kazandırmayı başarmıştır. Portekizler'in Oman denizinde artan faaliyetlerine mani olmak ve Kızıldeniz'de seyr ü seferi emniyet altına almak için bir donanma inşa etmek üzere Kanuni'den izin alarak 80 parçalık bir donanma inşasına başlamıştır. Fakat bu sırada Irak'ın seferine çıkan padişah'tan, Mısır hazinesi ile beraber İbrâhîm Paşa'ya katılması emrini aldığı için Mısır eyaletinin idaresini kendi yerine tayin olunan Hüseyin Paşa'ya bırakarak 22 Şaban 941/26 Şubat 1535'te Kahire'den ayrılmıştır. Bkz. Şerafettin Turan, "Süleyman Paşa", İA, İst. 1970, 194. İbrâhîm Gülşenî, Süleyman Paşa'nın Mısır'dan ayrılışından yaklaşık on ay kadar önce vefat etmiştir.)

⁸⁹ Bu dönemi içine alan müstakil bir doktora çalışması bulunmaktadır. Biz burada daha çok genel ifadelerle dönemin tasavvufi atmosferini özet olarak sunmaya çalışacağız. Daha geniş bilgi için bkz. Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, (MÜSBE Doktora Tezi), İst. 1996.

faaliyetlerini sürdürmekteydi.⁹⁰

Onların faaliyetleri daha çok kendilerinden önce teşekkül eden tarikat adab-erkânı ile tasavvufî nazariyeleri bünyelerinde hazm ve temsil edip tarikat mensuplarına benimsetmek ve bunların meyvalarını topluma sunmaktan ibaretti. Osmanlı döneminde yaşayan mutasavvıflar genel olarak tasavvuf düşüncesine yeni bir şey katmamakla beraber İbn Arabî ve Mevlânâ'nın temsil ettiği alanda zirveye çıkarak⁹¹ kendilerine ulaşan bu düşüncenin etkisiyle kıymetli ürünler vermişlerdir.

İleride bahsedileceği üzere bu dönemde bazı tasavvufî şahsiyetlere karşı olumsuz tavırlar da görülmektedir. Bilhassa melamî şeyh ve dervişlerinden bir kısmı ağır bir şekilde cezalandırılmış olduğu için, bu cereyan faaliyetlerini gizli olarak sürdürmek durumunda kalmıştır.⁹² Ancak bu durum, o dönemin tasavvufî atmosferini bozacak şekilde tasavvuf ve tarikatların tümünü şamil olmamıştır. Sultanlar-meşayih ve ulema-meşayih arasında iyi ilişkiler devam etmiştir. Bunun istisnaları ise genel durumu gölgeleyecek boyuta ulaşmamıştır.

İbrâhîm Gülşenî, Kanunî döneminde İstanbul'a celbedilmiş ve ulemâdan Kemalpaşa-zâde ile görüşmüştür. Bu nedenle burada ulemânın tasavvufa yaklaşımını ve İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'da hangi anlayışa sahip ilim adamlarıyla karşılaştığını aksettirmesi bakımından Kemalpaşa-zâde ve tasavvuf konusu üzerinde durmak gerekir.

a. Ulemâ-Meşayih İlişkisine Örnek: Kemalpaşa-zâde ve Tasavvuf

Kemalpaşa-zâde (940/1534) çok yönlü bir şahsiyettir. Medrese kültürüyle yetişmiş olmasına rağmen eserlerinde tasavvufî düşüncelere de rastlanmaktadır.⁹³

⁹⁰ Bkz. Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 16-180.

⁹¹ Mustafa Kara, "Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İst. ty., IV, 984.

⁹² Mustafa Kara, "Tasavvuf ve Tarikatlar", 980.

⁹³ Kemalpaşa-zâde, *fi Şahsi'l-İnsani* ve *fi Beyani'l-Vücut* adlı risalelerinde bazı konuları tasavvufî düşünceden istifade ile açıklamıştır. Bkz. Hayrani Altıntaş, "İbn Kemal ve Tasavvuf",

Risale fi Şahsi'l-İnsani adlı eserinde ruh-beden ilişkisini sufilerin görüşlerine başvurarak açıklamış; ruhun bedenden istek dışı (ıztırari olarak) ayrıldığı gibi istek dahilinde (ihtiyari olarak) da ayrılıp tekrar ona dönebileceğini, bunun ise sufilerin *insilah* adını verdikleri şey olduğunu bildirmiştir.⁹⁴

Nihal Atsız, eserleri üzerine yaptığı bir çalışmada onun tasavvufa dair *er-Risaletü'l-Münira* ve *Risale fi Tahkiki'l-Hakk ve İbtal Sair es-Sufiyye fi'r-Raks ve'd-Deveran* adlarında iki eserinin bulunduğunu tesbit etmiştir.⁹⁵ Ancak onun daha başka eserlerinde de tasavvufi konuları işlediği ve buradaki ikinci eserin raks ve deveran aleyhine olduğunu umutmamak gerekir.

Kemalpaşa-zâde'nin, büyük mutasavvıf İbn Arabi hakkındaki kanaati müsbettir. İbn Arabi ve benzeri bazı batın ehlinin görüşlerine saygı duymakta, diğer insanlara da bunu telkin etmektedir. İbn Arabi'nin *Fususü'l-Hikem* ve *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinde bazı meselelerin bulunduğunu, bunların bir kısmının ilahi buyruğa ve şerî nebeviyyeye uygun olduğunu, diğer bir kısmının ise zahir ehlinin anlayışına gizli olup keşif ve batın ehlinin anlayışına açık olduğunu belirtmiş, bu durumda onun sözlerini anlayamayanlara susmalarını tavsiye etmiştir.⁹⁶

Onun bazı tasavvuf büyükleriyle samimi dostlukları da vardı. *Nakşibendiyye*'den Emir Buhari'nin halifesi ve damadı Şeyh Mahmud Çelebi (938/1531) ve *Bayramiyye*'den Ebu's-Suud Efendi'nin eniştesi Şeyh Abdürrahim Müeyyedi (944/1537)'nin meclislerine sık sık gittiği nakledilmiştir.⁹⁷ Onun dostluk

Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, 233-237; Himmet Konur, *Kemalpaşa-zâde'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi Edisyon Kritik ve Tahlil*, (DEÜSBE Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1992, 11.

⁹⁴ İbn Kemal, *fi Şahsi'l-İnsani*, (Haz: Ahmet Cevdet Paşa), İst. 1316, 100.

⁹⁵ Nihal Atsız, "KemalPaşa-oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İst. 1966, VI, 73; İst. 1972, VII, 117-118.

⁹⁶ İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zehab*, Beyrut ty, V, 195. Hüseyin Atay, onun bu sözlerini, yaygın kanaatten farklı bir şekilde, bilim siyaseti olarak değerlendirmektedir. Toplumda ilim ve fikir hürriyetini sağlamak, alimler arasında düşmanlığın sürüp gitmesine engel olmak ve ilmi bir huzur ortamı meydana getirmek için böyle uzlaştırıcı ifadeler kullandığını belirtmektedir. Bkz. Atay, "İlmi bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", *Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu*, 269.

⁹⁷ Yekta Saraç, Hüseyin Hüsameddin'in *Amasya Tarihi*'nden naklen Abdürrahim Müeyyedi'nin

kurduğu bir başka şeyh ise *Halvetiyyeden Şeyh Sünbül Sinan* (936/1529)'dır. Zaman zaman sohbetlerine katıldığı Sünbül Sinan'ın vefatı, Kemalpaşa-zâde'yi çok üzmüş, bunun üzerine bir mersiye yazarak son beyti ile vefatına tarih düşürmüştür.⁹⁸

Kemalpaşa-zâde'nin bazı tarikat ileri gelenleri ve tasavvuf uygulamaları aleyhine fetvaları da vardır. *Melami* şeyhlerinden *İsmail Ma'suki* ve oniki halifesinin 935/1529'da onun fetvasıyla idam edildiği nakledilmiştir.⁹⁹ Konu hakkındaki son araştırmalarda ise Oğlan Şeyh'in idamının 935'te değil 945 yılında gerçekleştiği ve dolayısıyla idamına fetva verenin, bu tarihten önce vefat ettiği için, Kemalpaşa-zâde olamayacağı üzerinde durulmaktadır.¹⁰⁰

Onun raks ve deverana karşı olduğu da belirtilmiştir. Bu konuda, daha önce bahsettiğimiz üzere, bir de risale yazmıştır.¹⁰¹ Şimdilik rivayetler bize son zamanlarında bu görüşünden vazgeçtiğini göstermektedir. Hulvî'nin, Sünbül Efendi ile ilgili olarak bahsettiği iki menkabenin satırları arasında konumuza dair şu bilgiler bulunmaktadır: Devrin alimlerinden biri, Sünbül Efendi ve onunla birlikte deverana katılanları küfürle itham ederek fıkhi bir mesele halinde bir şikâyetname yazıp imza tasdiki için Kemalpaşa-zâde'ye gönderir. Onun bu konudaki görüşünü bilen Sünbül Efendi'ye bağlı dervişler, kendi aleyhlerine bir fetva çıkar da takibata maruz kalırsınız endişesiyle korkarlar. Sünbül Efendi onları teselli eder. Bir gün Kemalpaşa-zâde metni imzalar ve sabah namazı için dışarı çıkar. Dışarıda bekleyen Şeyh Yavsi Efendi

Halvetiyye tarikatından olduğunu bildirmiştir. (Yekta Saraç, *Şeyhulisâm Kemalpaşa-zâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İst. 1995, 25). Öngören ise Müeyyedi'nin, Halvetiyyeden değil, Bayramiyye ricalinden olduğunu belirtmektedir. (Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, (34 nolu dip not), 268).

⁹⁸ Vassâf, Sefine, III, 251; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 61; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 267-268.

⁹⁹ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 89.

¹⁰⁰ Oğlan Şeyh ile alakalı en yeni bilgiler XVI. asır melamilerinden Abdurrahman Askeri'nin 957/1550 senesinde tamamladığı *Mir'atü'l-İşk* isimli eserinin İsmail Erünsal tarafından ilim alemine tanıtıldığı "Abdurrahman el-Askeri's Mir'atü'l-İşk: A New Source for the Melami Movement in the Ottoman Empire During the 15 th and 16 th Centuries" isimli makalesinde bulunmaktadır. Bkz. Reşat Öngören, "Şeriat'ın Kestiği Parmak; Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleti", *İlam Araştırma Dergisi*, c.I, sa.1, (Ocak-Haziran 1996), 124'ten naklen.

¹⁰¹ Atsız, *Şarkiyat Mecmuası*, VII, 117-118.

Zaviyesi postnişini Mahmud Efendi'nin araya girmesi ile kanaatinden vazgeçerek imzalamış olduğu fetvayı ona teslim eder.¹⁰²

Bu konudaki görüşünden vazgeçmesiyle ilgili diğer menkabe de ise şu bilgiler yer alır: Kemalpaşa-zâde'den karışık bir mesele hakkında fetva istenmiştir. Çok araştırmasına rağmen, konu hakkında kendisine yarayacak bir bilgiye ulaşamaz. Fetva isteyen kişi de işin peşini bırakmayıp tekrar tekrar kendisine müracaat eder. Bir gün yine bu meselenin verdiği sıkıntı üzerinde iken, aniden meseleyi çözümler. Sevinç ve mutluluktan coşup "üç kere semâ" eder. Durumdan mükaşefe gücü ile haberdar olan Sünbül Efendi, makamına vararak Kemalpaşa-zâde'ye "semâ' haram mı, yoksa helal mi?" diye sorar. Onun "helal değildir, şüphelidir" şeklindeki cevabına karşılık olarak, "dünya işlerine ait bir meselenin keşfi üzerine tereddütsüz semâ' etmeyi caiz görüp, kendinizi buna mecbur kılıp, dervişanın Allah kapısı olan uhrevi mertebelerin keşfi ve fethine tahammül edememeleri sebebiyle semâ' ve deveran etmelerini mazur görmemek insaf ehline yaraşmaz" der. Bu hadise üzerine Kemalpaşa-zâde tarikat ehline karşı sevgi ve saygıda kusur etmemeye başlar.¹⁰³ Dahası Sâdık Vîcdânî, Kemalpaşa-zâde'nin, Sünbül Efendi'ye, İslâm'da deveranın hak olduğuna dair fetva verdiğini, belirtir.¹⁰⁴ Bu rivayetlerin menkabevi oluşu dikkate alınarak, burada bahsedilen kişinin dervişlerin gözündeki Kemalpaşa-zâde olduğu söylenebilir.¹⁰⁵ Ancak onun Sünbül Efendi'ye yazdığı mersiye, aralarında özel bir muhabbet bulunduğunun açık göstergesidir.

İbn Arabî'nin şahsında vahdet-i vücud görüşüne saygı gösterse de bu anlayışın

¹⁰² Hulvî, *Lemezât*, 448-449.

¹⁰³ Hulvî, *Lemezât*, 451.

¹⁰⁴ Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 60.

¹⁰⁵ Kuşeyri'nin bahsettiği şu hadise, semâ'ın bu şekilde savunulmasının tarihinin daha eskilere dayandığını ve bu savunma şeklinin anonim olarak kullanıldığını göstermektedir: "...Şeyh Ebu Abdîrrahman Sülemî söze başladı: "Adamın biri semâ' esnasındaki hareketinden dolayı alimlerden birini tenkid ediyordu. Bir gün bu adam kimsenin bulunmadığı bir yerde sanki vecde gelmiş (ve semâ yapmak için ayağa kalkmış) gibi dönerken görüldü ve: Bu hâlin ne böyle? diye soruldu. Adam: Benim için halli müşkil olan bir mesele ile uğraşıyordum, birden meseleyi çözdüm ve manasını anladım, kendime mâlik olamayacak kadar sevindim ve neşemden dönmeye başladım, diye cevap verdi. Adama denildi ki: İşte sâfîlerin (semâ' ve raks esnasındaki) hâlleri de böyledir". Kuşeyri, *Risale*, 398.

kaba ve yanlış yorumlarına, maddeci panteizm şeklinde anlaşılmasına karşıdır. Konuyla ilgili fetvasında, *"şeyh vücud vahiddür dese, muradım yerin ve göğün, anun gayrının her ne kim var ise Allah Tealanın vücududur, Allah'dur. Zira Allah'dan gayrı şey yoktur, dese şer'an Zeyd'e tecdid-i iman gerekür"* der.¹⁰⁶ Hayatının son yıllarında vermiş olduğu İbn Arabi hakkındaki fetva hatırlanacak olursa bu görüşünden değilse bile bu yaklaşımından vazgeçtiği söylenebilir.

Tasavvufa dair görüşlerinin en geniş olarak yer aldığı *Müniretü'l-İslâm* adlı eserinde devrindeki tasavvuf anlayışını ve bazı tasavvuf erbabını tenkit etmiştir. Özetle burada, şeyhte bulunması gereken alametleri sıraladıktan sonra zamanındaki şeyhleri, gözlerine girmek ve mallarına nail olabilmek için devlet idarecilerine ve dünya ehli olanlara şirin görünme gayretlerinden dolayı eleştirir. Bir başka eleştirdiği konu da, zamanındaki bazı sûfilerin namazlarında farzları ve vacibleri doğru dürüst yerine getirmedikleri halde, namazdan sonra tesbih ve tehlil ile meşgul olmaları, adeta tasavvufi bir takım ritüeli farzlardan ve vaciplerden üstün tutmalarıdır. Onun bildirdiğine göre bunlar, alimlerden biri şeriate uygun bir şey söylediğinde, hevalarına uymaz ise, şiddetle karşı çıkıp bu alime düşmanlık beslerler.¹⁰⁷

Eserlerinde tasavvufi terimleri kullanması, raks ve deveran aleyhine görüşünden vazgeçmesi, bazı şeyhlerle yakın dostluklar kurması Kemalpaşa-zâde'nin tasavvufa yakın bir kimse olup karşı olmadığını göstermektedir. Muhyî'nin, onun Şeyh İbrâhîm Gülşenî ile görüşmelerindeki samimiyeti ifade eden satırlarına binaen Kemalpaşa-zâde'nin, *"İbrâhîm Gülşenî'nin müridleri arasına katıldığı"* da söylenmiştir.¹⁰⁸ Ancak Muhyî'nin ifadeleri arasında, somut olarak, onun İbrâhîm Gülşenî'ye mürid oluşu zikredilmemiştir.

¹⁰⁶ "Hüseyn Gazi Yurdaydın, "Çivioğlu Mehmed Efendi", *Türkiye Tarihi*, II, 154; *İslâm Tarihi Dersleri*, 108.

¹⁰⁷ *Müniretü'l-İslâm*, Süleymaniye Ktp, Esad Ef., nr. 1188, 29 b- 33 b. (Yekta Saraç, *Şeyhulisâm Kemalpaşa-zâde*, 35-36'dan naklen).

¹⁰⁸ Reşat Öngören, Muhyî, *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*, 404-405'te yer alan ifadelere binaen bu kanaate varmıştır. (Bkz. Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 269. Bu iddia Vassâf, *Sefîne*, III, 112'de de yer almıştır.). Buradaki ifadelerden onun İbrâhîm Gülşenî'ye hayran kaldığı ve saygı duyduğu çıkarılabilir. Ancak ona mürid oluşuna dair somut bir ifade yer almadığı için böyle bir çıkarımda bulunulamaz. Eserin yazarı Muhyî'nin ve nakilde bulunduğu

Bir şeyhe mürid olmak her şeyden önce bir irade işidir. Kendi iradesiyle bu işe girişen kimseye, şeyh tarafından, belirli görevler verilerek manevi bir eğitimden geçmesi sağlanır. Kemalpaşa-zâde gibi Osmanlı tarihinin en büyük alimlerinden birinin -belki de birincisinin- hayatında böyle bir dönemin bulunması, mutlaka dikkat çeker ve ondan bahseden hemen her kaynakta yer alırdı. Gülşenî ile görüştüğünde yetmişini aşmış olan (863-936=73) ve hayatı tabir caizse mercek altında bulunan Kemalpaşa-zâde'nin bu tavrı toplumun bir kısmı tarafından yadırganır hatta eleştiri konusu yapıldı. Aynı zaman ve mekanlarda yaşamış iki alim olmalarına rağmen benzer özelliklere sahip oldukları için Gazali'ninkine benzer bir macerayı Kemalpaşa-zâde'nin de yaşaması beklenirdi. Buradan hareketle onun herhangi bir tarikat müntesibi olmadığı söylenebilir.

Onun bazı tarikat ileri gelenleri ve tasavvuf uygulamaları aleyhine fetvalarına gelince, bunlar kendisinin topyekûn tasavvufa karşı olduğunu göstermemektedir. Onun karşı olduğu, tarikat şeyhlerinin ve mensuplarının, kendince yanlış kabul ettiği, bir takım davranış ve tutumlarıdır. Yukarıda bir parça temas ettiğimiz zamanın bazı şeyhleriyle ilgili görüşlerinin bizzat yine bazı tarikat şeyhlerince de telaffuz edildiği dikkate alınırsa tasavvuf adına yapılan faaliyetlerde toplumu olumsuz yönde etkileyecek bir takım yanlışlar ve eksiklikler bulunduğu görülür.

Devrin önemli şeyhlerinden Cemaleddin İshak Karamani (933/1526), ölüm döşeginde iken kendisini ziyarete gelen *Şakaik* Müellifi Taşköprüzâde'ye, zamanın irfan ve iktan sahiplerine suffiyyenin yoluna girmemeleri gerektiğini bildirmiştir. Ona göre, o dönemde, mutasavvıflardan tasavvufun hal ve makamlarını bilen kimse kalmamıştır.¹⁰⁹ Ölüm döşeginde yapılan bu samimi itiraf ve vasiyeti dönemin bazı tasavvufi faaliyetlerindeki yanlışların bir ifadesi olarak kabul edebiliriz. Lamii (938/1532), meşayihe karşı söz söylerken dikkatli olunması gerektiğini belirten bir yazısının ardından "*fî zamanına tağyir-i tarikat ve tahrif-i riyazet çoğaldı denilse*

kimsenin Gülşenî'ye tarikatı mensubu olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.

¹⁰⁹ Mecdi, *Hadaiku's-Şakaik*, I, 373.

caizdir" diyerek bununla ilgili açıklamalarda bulunur.¹¹⁰

Kemalpaşa-zâde'nin şeyhülsîlâmlık gibi en üst seviyelerde bir devlet görevlisi olduğu unutulmamalıdır. Toplumun huzurunu dikkate almak, devletin birlik ve bütünlüğünü korumak onun başta gelen vazifeleridir. Aynı zamanda devletin bu konudaki tutumunu da temsil eden Kemalpaşa-zâde'nin, tasavvuf çevrelerinin bir takım yanlışlıklarını görmezlikten gelerek onları oldukları gibi kabul ve himaye etmesi kadar, onların bu yanlışlarını bahane edip tasavvuf ve tasavvufî ile ilgili her şeye karşı çıkan kimselerin yanında yer alması da basiretsizlik olurdu. Onun bu konudaki isabetli tavrının, toplumda bu iki grup arasındaki gerilimin artmasının bir sonucu olarak gelişen ve bir tedhiş hareketine dönüşmekteyken son anda engellenen Kadızâdeliler-Sivasiler¹¹¹ çatışmasının bir asır kadar gecikmesine de katkısı olmuştur denebilir.

Şii-İran tehlikesinin baş göstermesinden itibaren, Osmanlı idaresinin, kuruluş yıllarına hakim olan tasavvufî eğiliminden ayrılarak medreseye daha çok yöneldiği söylenir.¹¹² Bunda şii propogandacıların, tasavvuf ve tarikat görünüşü altında, devletin birlik ve bütünlüğünü bozmaya yönelik fikir ve uygulamalarının¹¹³ da payı vardır. Devleti temsilen Kemalpaşa-zâde'nin normal şartlarda masum sayılabilecek bir takım tasavvufî görüş ve uygulamalara karşı çıkmasını bu endişenin bir sonucu olarak da mütalaa edebiliriz.

b. Padişah-Meşayih Münasebetleri

İbrâhîm Gülşenî, Osmanlı padişahlarından ikisinin idaresi altında yaşamıştır. Onlarla görüşmüş; onları etkilemiş ve muhtemelen onlardan da etkilenmiştir. Bu iki

¹¹⁰ Lamii, *Nefehat Tercümesi*, 581-582.

¹¹¹ Kadızâdeliler ile Sivasiler arasındaki ihtilaf dolayısıyla ortaya atılan, ne dinî, ne de dünyevî olarak hiç bir yararı bulunmayan meseleler hakkında geniş bilgi Katip Çelebi'nin *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehak* isimli eserinde bulunmaktadır. Eser, Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara tarafından sadeleştirilerek, açıklamalarla yayınlanmıştır. (İst. 1990). Konu hakkında özet bilgi için bkz. Yurdayın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 125-130.

¹¹² Yurdayın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 109; Mehmet Demirci, "Birgivi ve Tasavvuf", *İmam Birgivi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, 60-61.

¹¹³ Şii propogandistler (dailer)in Anadolu'daki faaliyetleri için, Bekir Kütükoğlu'nun *Osmanlı İran Siyasî Münasebetleri*, İst. 1967 isimli eserine müracaat edilebilir.

padişah Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'dır.

1. Yavuz Sultan Selim, Tasavvuf ve Meşayih

İbrâhîm Gülşenî'nin Mısır'ın fethi esnasında karşılaştığı Yavuz Sultan Selim, velî lakabıyla da anılan ve devrinin halveti şeyhleriyle yakın ilişkiler içinde olan II.Bayezid'in¹¹⁴ oğludur. Şair, filozof, mutasavvıf kimlikleri atfedilen Yavuz, Osmanlı hükümdarları arasında ilim itibarıyla en yükseği olarak telakki edilir. Yüksek bir irade ve azime sahib olması yanında ihtişam ve debdebeye önem vermez, sadeliği sever bir benliğe sahipti. Hazine defterdarı Abdüsselam Bey'e yaptırdığı Yalıköşkünü fazla lüks görmüş ve *"ben sana bu kadar para sarfina ruhsat vermemiştim; bir muhtasarca gölgelik yapasın diye emretmişim"* demiş, Abdüsselam Bey durumu kurtarmak için köşkü kendi malından hediye olarak yaptırdığını arzedip, kabulünü istirham etmek zorunda kalmıştır.¹¹⁵

Onun gösterişten uzak ve mütevazı bir yaşantıyı tercih eden kişiliğe sahip olmasında, muhtemelen hocası Halimi Çelebi (922/1516)¹¹⁶'nin büyük etkisi vardır. Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'da iken imam tayin ettiği, bilahare padişah olunca kendisine hoca edinip ziyade riayet gösterdiği Halimi Çelebi, önce *Zeyniyye* tarikatı şeyhi Hacı Halife'ye biat etmiş, daha sonra ise bir başka tarikat şeyhi olan Mahdumî'nin hizmetinde bulunmuştur.¹¹⁷

Yavuz Sultan Selim, Muhyiddin Arabi ve Mevlânâ Celaleddin Rumi'ye büyük saygı duymuş ve Kemalpaşa-zâde'ye İbn Arabî'nin eserleri hakkında verdirmiş

¹¹⁴ Velî lakabı verilmesine sebep olarak şu hadise zikredilir: Bayezid camiinin inşası bitince, camide kılınacak (ilk) namaza kimin imamlık yapacağı mesele olmuştur. İmam, cemaate *"içinizde İslâmın şartlarında hiç kaza yapmayan var mı?"* diye sorunca herkes susmuş, fakat II.Bayezid imamet makamına geçmiş ve namazı kıdırmıştır. Bunun üzerine kendisine "velî" denilmiştir. Bkz. Enver Behnan Şapolyo, *Osmanlı Sultanaları Tarihi*, İst. 1961, 121. Bu kanaatin aksini gösteren bir başka rivayet de vardır. II.Bayezid'in hayatının bir bölümünde sefahete meyli olduğu ve bu yüzden de babasının uyarısına maruz kaldığı belirtilmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 161.

¹¹⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 303-305.

¹¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984, 360; *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, 145.

¹¹⁷ Mecdi, *Hadaik*, 385-386.

olduğu fetva¹¹⁸ ile bu iki büyük mutasavvıfın temsilcisi olduğu *vahdet-i vücud* anlayışını, tabir caizse, devlet koruması altına almıştır. Seferden sefere koşmakla geçen dokuz yıl dokuz aylık saltanatı dönemine sığdırabildiği başlıca hayır işleri de, Şam'da Muhyiddin Arabî'ye cami, imaret ve türbe, Konya'da Mevlevi tekkesine su getirtmekten ibaret olmuştur.¹¹⁹

Tasavvuf geleneği içerisinde de Yavuz Sultan Selim meşayihe ve tasavvuf çevrelerine yakın bir padişah olarak adından söz ettirmiştir. Bilhassa zamanın şeyhlerinden Sünbül Sinan'a olan yakınlığı, onun sünbülüyye tarikatına intisab ettiği şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰ Halvetiyye menâkıbında Yavuz Sultan Selim, Sünbül Efendi'yi seven ve sayan bir padişah olarak yer almıştır. Rivayete göre o, tahta cülus edince saray adeti üzere Bursa'daki cedlerinin kabirlerini ziyarete gitmiştir. O sırada yanında küçük vezir Koca Mustafa Paşa da bulunmuştur. Amcası Cem Sultan'ın kabrini ziyareti esnasında, onun katlinde Koca Mustafa Paşa'nın rolü olduğunu hatırlamış ve kendisini katlettirmiştir. Bununla da yetinmeyip, İstanbul'daki imaret ve camiinin de yıkılmasını emretmiştir. Bu iş için görevlendirilen saray muhafızları, karşılarında duran Sünbül Efendi'nin heybetinden ürküp geri dönmüşler ve durumu sultana arzetmişler. Bunun üzerine yıkım için bizzat Sultan Selim harekete geçmiştir. Ancak siyah sarık ve asasıyla dervişler arasında kendisini karşılayan Sünbül Efendi'yi görünce, öfkesi sevgi ve saygıya dönüşmüş ve yıkımdan vazgeçmiştir. İş tatlıya bağlayan Sünbül Efendi, *padişah ahd ve emirlerinin yerini bulması gerekir. Hiç olmazsa medresenin üzerindeki bacalardan bir kaçını yıksınlar*, demiş ve bu suretle Sultan Selim'in gönlünü almıştır. Bu durumdan hoşnut kalan padişah, sırtındaki beyaz samur kürkü Sünbül Efendi'ye hediye etmiştir.¹²¹

¹¹⁸ Fetvanın metni için bkz. İbnü'l-İmad, *Şüzur*, V, 195.

¹¹⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 305; Y.Yücel-A.Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, 143-144.

¹²⁰ Şapolyo, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, 448.

¹²¹ Hulvî, *Lemezât*, 447-448. (Tahsin yazıcı, *Lemezât* müellifinin Yusuf Sinan Efendi'nin *Tezkire-i Halvetiyye*inden naklettiğini bildirdiği bu rivayetin muhtemelen Koca Mustafa Paşa'nın öldürülmesi ile onun yaptırdığı cami ve imaretin de yıktırılacağına dair halk veya Sinan Efendi muhitinde uyanan endişenin neticesinde vücuda geldiğinin tahmin edilebileceğini söylemektedir. Tahsin Yazıcı, "İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", *İED*, İst. 1956, 101.

Yavuz'un, Koca Mustafa Paşa'yı idamının ardından, Koca Mustafa Paşa külliyesi içerisinde barınan Sünbül Efendi ve ona bağlı dervişlerde oluşan endişenin bir başka ifadesi olarak da şu menkabe anlatılır: Mısır seferi dönüşü Sarayburnu'nda deniz kenarında yazlık bir köşk yaptırmak isteyen Sultan Selim'e mimarbaşı köşk için Koca Mustafa Paşa camii revaklarında bulunan iki adet değerli somaki mermer sütunun gerekli olduğunu bildirmiştir. Bu direkleri aldirmek için adam gönderen Sultan Selim daha sonra bu kararından vazgeçip, haber göndererek, ihtiyaç olan direklerin Mirahur (Yedikule) camiinden alınmasını emretmiştir. Sohbet sırasında kararından vazgeçme sebebi sorulduğunda şöyle demiştir: *"Ben tam bu yıkım emrini verdiğimde hemen Şeyh Sünbül Efendi karşımda görünüp bana hitaben, Selim Han, bizi incitme, sütun lazımsa, var git Mirahur'daki direkleri al, dedi"*.¹²²

Halvetiye çevreleri, Yavuz Sultan Selim'in kendilerinin yanında ve şeyhlerine bağlı olduğunu ifadeye oldukça ısrarlı davranmışlardır. Onların bu ısrarını Sultan Selim'den yana duydukları korku ve kaygının bir ifadesi olarak da algılayabiliriz. Zira Sultan Selim'e dair menkabelerde mantıki ve tarihi tutarlılık bulunmamaktadır. Bir rivayete göre tahta çıktığı sıralarda Koca Mustafa Paşa'yı idam ettiriyor ve camiini de yıktırmak istiyor. Ancak Sünbül Efendi'nin hatırına bu işten vazgeçiyor. Diğer bir rivayete göre ise Mısır fethi dönüşü Sarayburnu'nda Kasır yaptırmak isteyip Koca Mustafa Paşa camii revaklarını bu kasrda kullanmak istiyor. Ancak Sünbül Efendi gözünün önüne geliyor ve bundan vazgeçiyor. Eğer ilk rivayet doğru ise Mısır fethinden çok önce Sultan Selim ile Sünbül Sinan arasında büyük bir dostluk kurulması ve bu dostluğa binaen Sünbül Sinan'ın ikamet ettiği mekana Sultan Selim'in dokunmaya teşebbüs etmemesi gerekirdi. Diğer bir rivayete göre ise Sultan Selim, Sünbül Sinan'ın kadrinin yüceliğini Şam'ı fethettiği sırada Ümeyye camii minberi altında oturan mazannadan tasarruf ve velayet sahibi bir kimsenin bildirmesiyle öğrenir.¹²³

Bütün bunlar, tarihi gerçeklikleri bir yana, halvetilerin Sultan Selim'den

¹²² Hulvî, *Lemezât*, 452; Yazıcı, "İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", 102-103.

¹²³ Hulvî, *Lemezât*, 451.

gereksiz yere korku ve endişe duyduklarını göstermesi yanında, Sultan Selim ile Sümbül Sinan arasında sıcak bir diyalogun da bulunduğunu ortaya koymaktadır. Sümbül Sinan'ın, Yavuz Sultan Selim camii inşa edildikten sonra orada ilk vaaz etme şerefine erişmesi¹²⁴ de bunun bir ifadesi olsa gerektir.

Sultan Selim, insan hayatında yol gösterici bir velînin lüzumuna inanan bir kimsedir. Bir şiirinde;

Pâdişâh-ı âlem olmak bir kuru kavgâ imiş,

Bir velîye bende olmak cûmleden a'lâ imiş

der.¹²⁵ Onun bir çok tarikat şeyhi ile yakınlığı olduğu anlatılmaktadır. Bunlardan birine intisab edip-etmediği ise belli değildir. Ancak nakiller Sümbül Efendi ile olan münasebetinin diğerlerine göre daha yoğun olduğunu göstermektedir. Şapolyo kaynak belirtmeksizin *Sünbülüyye* mensubu olduğunu yazmaktadır.¹²⁶

Sultan Selim'in biraraya gelerek görüştüğü şeyhlerden birisi de *Nakşibendiyye* tarikatından **Şeyh Muhammed Bedahşi** (922/1516)'dir. Sultan Selim, Şam'da iki kez evine giderek şeyhi ziyaret etmiştir. İlk ziyaretlerinde her ikisi de susmuş, ikincisinde ise Muhammed Bedahşi söze başlayarak, Sultan Selim'in omuzuna aldığı yükün ağırlığını anlatmış, bir an evvel işe koyulmasını, reayasından sorumlu olduğunun bilinci ile hareket etmesini, halka ağır vergiler yüklememesini öğütlemiştir. Sultan Selim de, onun verdiği bu öğütleri can kulağıyla dinlemiştir.¹²⁷

Yavuz Sultan Selim'in hayatının her safhasında, tasavvuf ve meşayihle saygı ve sevgisinin izleri görülür. Bursa'da Emir Sultan türbesini ziyaret ederek burada dua etmiştir.¹²⁸ Onun tasavvufi faaliyetleri arasında kaydedilecek önemli bir teşebbüsü de İstanbul'da *miskinler tekkesini* kurmasıdır. Üsküdar'da kurulan bu tekkenin başında

¹²⁴ Ayvansarayı, *Hadikatü'l-Cevami'tten* naklen Tahsin Yazıcı, "İstanbulda İlk Halveti Şeyhleri", 104.

¹²⁵ Osman Türer, "Osmanlı İmparatorluğunda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sa.28, yıl.1984, s.183; M.Yekta Döner, *Hadikatü'l-Uşşâk ve'l-Hikemât (Hikmetler ve Âşklar Bahçesi)*, İst. 1980, 45.

¹²⁶ Şapolyo, *Osmanlı Sultanaları Tarihi*, 448; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 194.

¹²⁷ Meccî, *Hadaik*, 361.

cüzzamlı şeyhler bulunur ve yine cüzzamlılardan oluşan müridlerini madden ve manen terbiye ve tedavi ederlerdi.¹²⁹

Yavuz Sultan Selim, İslâm birliğini sağlamak için, Doğu'ya yönelmiş, bu amacını gerçekleştirebilmek uğruna her fırsatı değerlendirmiştir. Zamanın sivil teşekkülleri olan tarikatları ve bunların başındaki şeyhleri de bunu sağlamaya ehil kimseler olarak görmüştür. Hakkında tasavvuf çevrelerinde oluşan menkabeler dikkate alınırsa, onun bu tavrının tarikatlar tarafından da olumlu bir şekilde cevaplandırıldığı anlaşılır. O, tasavvuf çevrelerinde, hep tasavvuf ve şeyhlere karşı saygı ve sevgisi olan bir padişah olarak anılmıştır. Onun sert tabiatına rağmen genelde bütün din adamlarına, özelde sufilerin kendisini etkilemesine izin veriş, müsteşrik Michael Winter'in de dikkatini çekmiştir.¹³⁰

Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethedince de şeyhlerin manevi nüfuzundan istifade etmek lüzumu hissetmiştir. İleride görüleceği üzere İbrâhîm Gülşenî'nin Kahire'de inşa ettiği tekkesinin arsasını onun bağışladığı söylenir.¹³¹ Onun bir diğer Halveti şeyhi Sünbül Sinan'a olan yakınlığı dikkate alınırsa yine bir başka halvetiyye tarikatı şeyhi olan İbrâhîm Gülşenî'ye de yakınlık göstermesine ve arsa bağışlamasına şaşırılmamak gerekir.

O, *Mısır Bektaşileri* arasında da hüsn-i kabul görmüştür. Fuad Köprülü'nün *Mısır Bektaşileri* arasında son zamanlara kadar devam ettiğini bildirdiği ananeye göre, evvelce alelade bir seyyah gibi Mısır'daki *Kasru'l-Ayn* tekkesine gelmiş, bir kaç gece burada misafir olmuş; giderken tekrar geleceğini söylemiştir. Fetihden sonra da sözünde durarak, bütün Has odalılarla beraber gelip yedi gece misafir olmuştur. Onun hatırasına hürmeten, yattığı maksurede bu güne dek kimse oturmamış olup bu odaya tekkeye vakfedilen kitaplar konulmuştur.¹³²

¹²⁸ M.Cavid Baysun, "Emir Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", *İÜFTD*, c.1, sa.1, yıl.1949, 84.

¹²⁹ Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 202 (Ayvansarayî, *Hadikatü'l-Cevami*, II, 246'den naklen).

¹³⁰ Winter, *Society and Religion*, 82 (79 nolu dip not).

¹³¹ Hulvî, *Lemezât*, 531-532; Selahaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hâl-i Pir İbrâhîm Gülşenî*, 16.

¹³² Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası*, VII, 24.

Hırka-i saadet dairesinde dört yüz seneden beri devam edegelen Kur'an okunması geleneğini de ilk başlatan Yavuz Sultan Selim'dir. Bu olayın hikayesini Yahya Kemal şöyle anlatır:

Revan köşkünde gezerken kulağına Kur'an sesi gelen Yahya Kemal, rehberi Lütfi Bey'e, bu sesin nereden geldiğini sorar. O da, bu sesin hırka-i saadet dairesinden geldiğini ve orada dört yüz senedir, geceli gündüzlü bilâ fasıla Kur'an okunduğunu söyler. Biraz daha malumat veren Lütfi Bey, ona şunları anlatır: *"Yavuz Sultan Selim hilâfetin alâmâtı olan Hırka-i Şerîf, Sened-i Şerîf ve diğer Emânât-ı Mübâreke'yi Mısır'dan İstanbul'a hatimler indirterek getirmiş; İstanbul'a vardığı gece, Sarayda yüksek bir mevkie yerleştirmiş; mimarbaşı ve ustalar, asıl tevdi olunacak makamı harıl harıl inşâ ederlerken sefer yorgunluğuna bakmaksızın sabaha kadar ayakta beklemiş. O gece geceli gündüzlü Kur'an okunması için bir vazife tertib ederek kırkincısı bizzat kendisi olmak üzere kırk hâfız tayin eylemiş. İşte o günden bu âna kadar bu dâîrede bir saniye tavakkuf etmeksizin Kur'an okunuyor. Bu hafızlar el'an kırk kişidir. Daima ikişer nöbetleşe vazifelerini ifâ ederler".*¹³³

2. Kanuni Sultan Süleyman, Tasavvuf ve Meşayih

Hakkında tasavvuf çevrelerinin kaydettiği rivayetler biraraya getirildiğinde, Kanuni'nin bu çevreler için oldukça önemli bir şahsiyet olduğu görülür. Onun tasavvuf büyükleriyle münasebeti, Manisa'daki şehzâdelik yıllarına kadar uzanır. Manisa'da valilik yaptığı yıllarda annesi Hafsa Sultan burada bir cami ve zaviye yaptırmış, Sünbül Efendi'den bu zaviyeye bir şeyh göndermesini rica etmiştir. Bunun üzerine de Şeyh Efendi halifesi Merkez Efendi (959/1551)'yi göndermiştir. Sık sık Merkez Efendi'nin meclisinde hazır bulunan Kanuni'nin, dinlediği vaazların etkisiyle duygulamp ağladığı nakledilir.¹³⁴

Kanuni ile Merkez Efendi arasında sıhriyyet bağı da kurulmuştur. Yavuz Sultan Selim'in bir cariyesinden dünyaya gelen, Kanuni'nin hemşiresi Şah Sultan,

¹³³ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İst. 1960, 121.

¹³⁴ Hulvî, *Lemezât*, 463; Mehmet Demirci, "Merkez Efendi'nin Tasavvufi Yönü", *Merkez Efendi*

Merkez Efendi ile evlenmiş ve bu evlilikten oğulları Ahmed Çelebi dünyaya gelmiştir.¹³⁵ Bir gün hemşiresini ziyarete gelen Kanuni, onun çamaşır yıkadığını görünce, karşılaştığı manzara karşısındaki memnuniyetini "*hemşire, şimdi merkezi buldum*" diye takılarak ifade etmiştir.¹³⁶ Onun, bir tarikat şeyhi ile padişah kızının evliliklerinin yadurğandırdığı ortamda yetişmesi de önemlidir.

Merkez Efendi ile aralarındaki yakınlık, Süleyman padişah olduktan sonra da sürmüştür. 1536'da vuku bulan *Korfo* seferine, Merkez Efendi "*ordu şeyhi*" olarak askerin maneviyatını yükseltmek için davet edilmiştir.¹³⁷

XVI. asrın alim mutasavvıflarından, üveysi meşreb Beşiktaşlı Yahya Efendi, (978/1571) Kanuni'nin süt kardeşidir. II. Selim, babasının bu şeyhin bir dediğini iki etmediğini, ayağına giderek ziyaretlerde bulunduğunu ve ona bir takım hediyeler verdiğini söylemiştir.¹³⁸

Kanuni'nin hayatında tasavvuf ve tasavvuf büyüklerine yakınlığının örneklerinden biri olarak şu olay da zikredilebilir: Bursa'da medfun Geyikli Baba türbesini ziyareti etmiş ve bu esnada kılıcının üçte birini kırdırıp saray hazinesinde Hz.Peygamber, halifeleri ve diğer serdarlarının silahları yanına koydurmuştur.¹³⁹

Kaynaklarda onun *Mevleviyye*, *Nakşibendiyye* ve *Halvetiyye* tarikatlarından zikir aldığı belirtilen ifadeler yer almaktadır. Esrar Dede'nin kaydına göre *Mevleviyye* tarikatına intisab eden Kanuni¹⁴⁰, Mevlânâ türbesini ziyareti sırasında sandukasını öpmüş¹⁴¹, ardından *Mesnevi-yi Şerif* okuyup semâ' eden dervişlerin

Sempozyumu, Manisa 1988, 11.

¹³⁵ Emel Esin, "Merkez Efendi", *Türkiyat Mecmuası*, XIX, 73, 78, 81.

¹³⁶ Vassâf, *Sefine*, III, 271.

¹³⁷ Hulvî, *Lemezât*, 464; Demirci, "Şehzâdeler Dönemi Manisa'sında Tasavvufi Muhit", *KAM*, yıl:24, sa.4, Ekim 1995, 32; Demirci, "Merkez Efendi'nin...", 11.

¹³⁸ Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 219.

¹³⁹ İbrâhîm Gökçen, *XVI ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları*, İst. 1946, 16; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 203.

¹⁴⁰ Esrar Dede, *Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye*, (Tah: İlhan Genç Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1986, 107; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 195.

¹⁴¹ Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi*, İst. 1978, I, 241.

meclisine katılmıştır.¹⁴² Bu tarikata olan sevgi ve saygısının bir başka göstergesi de onun Mevlânâ türbesi yanında iki minareli bir cami ile bir semâ'hane, bir imaret ve dervişler için hücreler yaptırmasıdır.¹⁴³ Kanuni, Mevlânâ'nın kafir olduğuna dair bir fetva yazıp kendisine gönderen **Çivizâde Mehmet Efendi** (954/1547)'ye,

*Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr fen,
Fenn-i sırr-ı aşkdan bilseydi bir mikdar fen,
Şeyhülislâmım diyen, bir tıfî-i ebcedhân olur,
Mekteb-i aşkında ol yâr idicek izhâr fen.*

dörtlülüğüyle cevap vermiş ve daha sonra da onu görevinden azletmiştir.¹⁴⁴

Padişah'ın yakın ilgi gösterdiği bir başka tarikat ise *Nakşibendiyye*'dir. Kanuni, ilk olarak çıktığı *Belgrad* seferine (1521), askerin maneviyatını yükseltmek amacıyla bu tarikat mensuplarından **Mehmed Nurullah Efendi** (977/1569)'yi götürmüştür. Fetih gününü belirleyip zafer müjdesini veren Mehmed Efendi, daha sonra sarayda etkili vaazlarda bulunmuştur.¹⁴⁵ Atâî, Kanuni'nin, aslen üveysi olmakla birlikte Nakşibendiyye'den de icazetli olduğu kaydedilen **Abdüllatif Mahdumi**'nin babasından da zikir telkini aldığı ve tarikat adabı öğrendiğini belirtmektedir.¹⁴⁶

Kanuni'nin zikir aldığı söylenen bir başka tarikat da *Halvetiyye*'dir. Hayatının sonlarına doğru halveti şeyhi **Nureddinzâde** (981/1574)'ye intisab ettiği, zaman zaman onu saraya davet ederek sohbetlerinden yararlandığı nakledilir.¹⁴⁷ Onun bir

¹⁴² Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyan*, Kahire 1283, I, 145; Esrar Dede, *Şuara-yı Mevlevîye*, 106; Nejat Göyünç, "Osmanlı Devletinde Mevleviler", *Belleten*, c.LV, sa.213, Ağustos 1991, 354; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 195.

¹⁴³ M.Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İA*, İst. 1970, XI, 149; *Kanuni Sultan Süleyman*, İst. 1992, 198.

¹⁴⁴ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 114; "Çivioğlu Mehmed Efendi", *Türkiye Tarihi*, İst. 1988, II, 155.

¹⁴⁵ Atâî, *Hadâîku'l-Hakâik*, 199-200.

¹⁴⁶ Atâî, *Hadâîku'l-Hakâik*, 72; Öngören, onun bizzat Abdüllatif Efendi'den zikir telkini aldığına dair bir başka rivayet de bulunmasına binaen her ikisinden de nakşi zikri alarak bu tarikatın adabını uyguladığının ortaya çıktığını söylemektedir. Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 196.

¹⁴⁷ Atâî, *Hadâîku'l-Hakâik*, 213; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I- 171; Sefîne, III, 228/11.

Halveti şeyhi olan İbrâhîm Gülşenî'den de zikir aldığı söylenir.¹⁴⁸

Kanuni'nin hayatına dair eserleri sıradan bir okumayla incelemek, onun tasavvufa ve mutasavvıflara olan saygı ve sevgisini anlamaya yetecektir. Bu saygı ve sevginin ötesinde, onun bir tarikat şeyhinden zikir alıp o tarikata bağlandığını kabul edebilmek için bu konudaki bilgilerin daha bir dikkatle incelenmesi gerekir. Onun diğer tarikat şeyhlerine intisab edip etmediğinin tesbitini doğrudan onlarla ilgilenen araştırmacılara bırakıyoruz. Burada bilhassa İbrâhîm Gülşenî'ye intisab edip etmediği üzerinde durmak istiyoruz.

Tarikat çevrelerinin büyük şahsiyetler hakkında verdikleri bilgiler ele alınırken, onların bu şahsiyetleri kendilerine mal etme temayülünde olduklarını unutmamalı, bu bilgilerin bir başka kaynakla te'yidini sağlamaya çalışmalıdır. Görebildiğim kadarıyla İbrâhîm Gülşenî'nin Kanuni'ye zikir telkininde bulunduğu dair ifadelerin yer aldığı yegane kaynak, Muhyî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*'sidir. Muhyî, İbrâhîm Gülşenî'nin oğlu Ahmed Hayâlî'nin damadı olup, kayınpederinin vefatından sonra da *Gülşeniyye* tarikatı şeyhi olmuştur. Dolayısıyla onun eserinde yer verdiği bilgilerin kendi tarikatını ve tarikatının şeyhlerini yüceltmeye yönelik olacağını ve bazı büyük şahsiyetlerin İbrâhîm Gülşenî ile ilişkilerini, tarikatına mal edecek şekilde yorumlayacağını veya bu şekilde yorumlanan bilgilere açık olacağını peşinen kabul etmek gerekir.

Muhyî'nin *Menâkıb*'ında yer alan ifadeler, yargılamayı idam edilmek üzere *İstanbul*'a çağırılan İbrâhîm Gülşenî'nin, Kanuni tarafından beklenmedik bir şekilde iltifata layık görülmesinin Gülşenî'ler arasında yarattığı şaşkınlık ve sevinci yansıtmaktadır. Haydar Ağa'nın¹⁴⁹ Kanuni'den naklettiği Muhyî'nin *Menâkıb*'ında yer alan ifadeler şöyledir:

Yüzden ziyade meşayih-i ızâm ile beraber oldum. Mısır'dan gelen Şeyh İbrâhîm Gülşenî'den cezbe verir ve kelimâtı kalbe girer şeyh görmedim. Ki bana eyitti: "Her

¹⁴⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 415-416; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 197.

¹⁴⁹ Hadım lakabıyla da tanınan Haydar Ağa, Kapı Ağalığından sonra vezir olmuş, daha sonra Şehzade Mustafa taraftarı olduğu için azledilmiş ve 971/1564'te ölmüştür. Bkz. M.Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 260.

hâlde Allah Teâlâ'yı hazır gör". Ol hâlde bana bir hâl hâsıl oldu ki, eğer götürü âlemi verseler, ol hâlde bedel olmazdı. Ve şimdi dahî, her kaçan ol şeyhi tasavvur etsem, ol hâlden bir eser zâhir olur. Ve bir isim telkin etti ki, her ne niyyete okusam elbette ol murâd hâsıl olur. Meğer ferâmûş eyleyem. Ve tenbîh etti ki, "Tebriz'i fethettikte çok oturma ve onlardan gelen kimseye hükûmeti verme. (...)" dedi. Ben ferâmûş etmişim. Almış iken geri beyliğini verdiğim onlardan idi. Onun için geri Tebriz elden gitti.¹⁵⁰

Kanuni, burada, Tebriz'in fethi ve idaresi gibi önemli bir konuda kendisine zikir telkininde bulunan şeyhinin sözünü unuttur pozisyonunda karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadelerden bir kaç sahife ilerde ise Muhyî onun, İbrâhîm Paşa'nın iğvasına binaen, İbrâhîm Gülşenî'nin eseri *Ma'nevîyi* içinde "*küfriyyat*" var mı diye Kemalpaşa-zâde'ye incelettirdiğinden bahsetmektedir.¹⁵¹ Kanuni'nin zikir telkini alacak kadar yakın olduğu bir şeyhin eseri hakkında bir alimin görüşüne başvurmasını anlayabilmek güçtür. Kanuni ile İbrâhîm Gülşenî'nin sadece bir kaç kez biraraya geldiğini de unutmamak gerekir. Muhyî'nin *Menâkıb*'inde yer aldığına göre biri sorguya çekilmek üzere sarayda¹⁵², diğeri Kanuni'nin verdiği veda yemeğinde¹⁵³, bir diğeri de *Ayasofya* konuşmasında¹⁵⁴ olmak üzere üç kez biraraya gelmişlerdir. Atâî'nin bildirdiğine göre Rüstem Paşa'nın¹⁵⁵, Hulvî'nin beyanına göre ise Kanuni'nin¹⁵⁶ ricası ile İbrâhîm Gülşenî, dört büyük halifesinden biri olan Hasan Zarîfî'yi İstanbul'da bırakmış ve kendisi *Mısır'a* dönmüştür. Kanuni eğer İbrâhîm Gülşenî'ye intisab etmiş olsaydı, onun İstanbul'da bıraktığı halifesi Hasan Zarîfî ile yoğun ilişkiler içine girmesi icab ederdi. Kaynaklarda bu konuda yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Kanuni'nin, İbrâhîm Gülşenî'den zikir telkini alışını, bir başka unsurla te'yid edilinceye kadar, ihtiyatla karşılamak gerekir. Ancak o dönemdeki atmosferi ve

¹⁵⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 414-416.

¹⁵¹ Muhyî, *Menâkıb*, 419-420.

¹⁵² Muhyî, *Menâkıb*, 411.

¹⁵³ Muhyî, *Menâkıb*, 437; Hulvî, *Lemezât*, 535.

¹⁵⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 422; Hulvî, *Lemezât*, 535-536.

¹⁵⁵ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 201. Rüstem Paşa, Kanuni dönemi vezir-i azamlarındandır. Aynı zamanda Kanuni'nin damadı olan Rüstem Paşa iki defada 15 sene gibi uzun bir müddet vezir-i azamlık görevini yürütmüştür. 968/1561 tarihinde ölmüştür. Bkz. Ş.Altundağ-Ş.Turan, "Rüstem Paşa", *İA*, IX, 800-802.

¹⁵⁶ Hulvî, *Lemezât*, 540.

Gülşeniler arasında oluşan müsbet imajı dikkate alarak, onun İbrâhîm Gülşenî'den etkilendiği ve kendisine saygı ve sevgi duyduğu söylenebilir.

Kanuni'nin tasavvufa saygı ve sevgisinin göstergesi olan daha başka unsurlar da vardır. Genel ifadelerle belirtecek olursak, o diğer Osmanlı hükümdarları gibi askerin maneviyatını takviye etmek ve yükseltmek maksadıyla ordu ile birlikte tarikat şeyhlerini de sefere götürmüştür.¹⁵⁷ Pek çok şeyhe maaş vermek ve tekke-zaviye inşa etmek suretiyle yardımda bulunmuş, faaliyetlerini daha düzenli bir şekilde yapabilmelerini sağlamıştır. İlmi bakımdan yetkin olan bazı şeyhleri sarayda müneccimbaşılık, hekimbaşılık, müftilik ve hünkar imamlığı gibi, daha çok ulemâ sınıfı tarafından yerine getirilen görevlere getirmiştir.¹⁵⁸

Tarikat çevrelerinin, tasavvuf büyüklerinin kollanıp gözetilmesi için yaptıkları girişimlere olumlu karşılık vermiştir. Tüm çabalara rağmen *Rodos'un* fethi gerçekleşmeyince, *Melamiyye* tarikati şeyhlerinden **Bünyamin Ayaşî'nin** dostu olan Kanuni'nin çuhadarı, bir fırsatını bulup padişaha "*Hacı Bayram tarikından Şeyh Ayaşî nice zamandır Kütahya kalesinde hapiste yatmaktadır. Tahminime göre fetih bu yüzden müyesser olmamaktadır*" demiş ve şeyhin serbest bırakılmasını sağlamıştır.¹⁵⁹

Kanuni, tasavvuf ve tarikatları **Osmanlı** toplumunun sosyal dinamikleri arasında görmüş, o dönemde birer sivil teşekkül olan bu müesseseleri, devlet imkânlarıyla da desteklemiştir. Bu cümleden olmak üzere *Bağdad'ta Kadiriyye* tarikatının kurucusu **Şeyh Abdülkadir Geylani** türbesini ve camiini tamir ile bunlara kâfi derecede vakıf tahsis eylemiştir. *Konya'da Mevlânâ Celaleddin Rumi* türbesi yanında bugün Selimiye camii adıyla anılan iki minareli bir cami ile bir semâ'hane, bir imaret ve dervişler için hücreler yaptırmıştır.¹⁶⁰ **Seyyid Gazi** kasabasında **Seyyid Battal Gazi** türbesi civarında bir büyük tekke, cami, medrese, imaret tesis etmiş,

¹⁵⁷ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 199-200; Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 205-206.

¹⁵⁸ Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, 205-206.

¹⁵⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuad*, İst. 1288, 245-246.

¹⁶⁰ Mevlânâ türbesi için bkz. Hasan Özönder, *Konya Mevlânâ Dergahı*, Ankara 1989; Hakkı Önkâl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, 357-364.

tekkeyi *Bektaşiler*e verdirmiştir.¹⁶¹

Muhibbî mahlasıyla yazdığı şiirleri arasında onun tasavvufu iyi anladığını, yer yer benimsediğini gösteren beyitleri de vardır. Yazdığı *Tevhid* ve *Na'tlardan* başka dünyanın faniliğini işlediği, maneviyattan habersiz zahidlere çattığı şiirleri de bulunmaktadır.

Zikr ü tevhid ile gel kalbünü mesrur eyle

Kalmasın dilde keder zulmetini dür eyle.

•

Zahira baksan eğerçi berr ü bahrun şahıyam

Bir ulu dergâhun amma ben ğubâr-ı râhıyam

•

Ehl-i ıskuz zahidâ didardur maksûdumuz

Anladık fikr ile zikrünü heman cennetdedür.

•

Sırr-ı ışkî aşikâr itdüm ser-i zülfin görüp

İşk Mansur olup geldüm benüm dâr isteyen.

•

Evvel refik sonra tarîk bu meseldür

Yol korkuludur eyle dil ışk ile ittihad.

Tasavvufi duygu ve düşünce mahsulü olan bu beyitler gibi, daha başka şiirlerinde de konuyla ilgili bazı beyitler bulunmaktadır.¹⁶²

Kanuni'nin tasavvufi duygu ve düşünceyi anlayıp hazmedebilecek bir ruh yapısına sahip olduğu, onun gönül dünyasının şekillenmesinde tasavvufun önemli bir yeri bulunduğu görülmektedir. Tasavvuf ve bazı tarikat şeyhlerine olan yakınlığı, tasavvuf çevrelerinin onu kendilerinden biri olarak algılamalarını sağlamıştır. Başta duygu, düşünce ve ahlak planında olmak üzere pek çok konuda topluma hizmet eden

¹⁶¹ Gökbilgin, "Süleyman I", *İA*, XI, 149; *Kanuni Sultan Süleyman*, 198.

¹⁶² *Muhibbî Divanı*, (Haz: Coşkun Ak), Ankara 1987, 25-28; Demirci, "Şehzâdeler Dönemi ...", 32. (Tasavvuf unsurları taşıyan bu beyitleri belirleyen Coşkun Ak yine de ona "hiç bir zaman mutasavvıf bir şairdir denilemeyeceğini" belirtmektedir.

bu müesseselere vermiş olduğu destekle onların faaliyetlerinin devamını temin etmiş; millet-devlet kaynaşması yolunda önemli adımlar atmıştır.

Yarım asra yaklaşan saltanatı döneminde, onun pek çok mutasavvıfla dostluk kurması, bunlardan hangisine daha yakın olup intisab ettiğini belirlemeyi adeta imkansızlaştırmakta, bir ölçüde anlamsızlaştırmaktadır da! O, bu uzun süre boyunca, belli bir şeyhten çok, dostluk kurduğu bütün şeyhlerden istifade etmiştir, denilebilir.

Kanuni döneminde meşayih genel olarak altın çağını yaşarken bazı tarikat şeyhleri de idam edilmiştir. *Melamiyye* tarikatından **Oğlan Şeyh İsmail Ma'suki** (945/1538-39) ve **Bosnalı Hamza Bali** (969/1561-62) ile *Gülşeniyye-i Halvetiyye'den Şeyh Muhyiddin Karamani* (957/1550) Kanuni döneminde idam edilmişlerdir.¹⁶³ Her üçünün de şeriatın zahirine aykırı sözleri nedeniyle dinden çıktıkları (ilhad-zendeka) gerekçesiyle idamlarına hükmedilmiştir. Oğlan Şeyh ve Karamani hakkındaki mahkeme kayıtları mevcut olmakla birlikte, buralarda her iki şeyhin yapılan isnadlar karşısında verdikleri cevaplar ve kendilerini nasıl savundukları yer almamaktadır. Hamza Bali'nin ise Oğlan Şeyh tarikandan olduğu söylenir; dolayısıyla o da aynı gerekçelerle idam edilmiş olmalıdır.

Zamanın hukuk anlayışı gözönünde bulundurulduğunda, hukuk devletinin gereği olarak, bir takım düşünce, kanaat ve davranışlarına binaen bu üç şeyhin idam edildiği ortaya çıkmaktadır. Buradaki mantık şöyledir: Bu şeyhler dinen haram olan şeyleri helal saymıştır. Dinen yasaklanan (haram olan) bir şeyi helal saymak küfürdür. Müslüman olduktan sonra inkar eden (kafir olan) kimsenin idamı gerekir. Öyle ise söz konusu şahıslar idam edilmelidir.

Günümüzde ise eylem haline dönüşmeyen düşünce ve kanaatler ile ikinci kişi veya kişilerin hakkına tecavüz etmeyen davranışların hukuki yaptırıma konu olması genel olarak tartışılmakta ve tenkid edilmektedir.¹⁶⁴ Bu idam hadiselerinde ise cezayı

¹⁶³ Bu üç şeyhin idamıyla ilgili bilgi ve bibliyografya için bkz. Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.I, sa.1, Ocak-Haziran 1996, 123-139. Şeyh Karamani üzerinde ileride tekrar durulacaktır.

¹⁶⁴ Bu genel tartışma dışında İslâm dininden çıkmanın da herhangi bir cezayı gerektirmeyeceği açık olarak telaffuz edilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara 1993,

gerektirdiği öne sürülen konular "*fitneye sebebiyet vereceği*" gerekçesiyle kamu ile irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu tür sübjektif bir değerlendirme ile idam gibi ağır bir cezanın tatbikinin mahzurları görmezlikten gelinemez. Nitekim kaynaklarda onların suçsuz olarak veya haketmedikleri şekilde ulemâdan bazılarının gareziyle idam olunduklarına dair ifadeler yer almaktadır.

Kanuni döneminde Osmanlı Devleti, mevcut imkânlarıyla elinde tutabileceği en geniş coğrafyaya sahip olmuştu. Bütün imkanlarını bu işe seferber ettiği için toplumda karışıklığa sebebiyet verebilecek ve kontrol edilmesi devlet üzerine düşecek davranışlara müsaade edilmeme yolu tercih edilmiştir. Esasen idam edilen şeyhlerin idamına gerekçe olan hususların bir bölümü kendilerinden önce de pek çok sufi tarafından dile getirilmiştir. Oğlan Şeyh ve Şeyh Karamani'nin idamının ilk gerekçesi, büyük bir ihtimalle, vahdet-i vücud çerçevesinde söyledikleri sözlerin, dinleyenler tarafından tam olarak algılanamayıp kaba bir şekilde ifade edilmesinden kaynaklanmıştır. O döneme gelindiğinde, çok önceden beri vahdet-i vücud anlayışının hemen bütün tarikatlar tarafından benimsendiği göz önünde bulundurulursa, bütün tarikat mensuplarının idam edilmesi gerekirdi gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkar. Büyük bir ihtimalle, bu şeyhler vahdet-i vücud çerçevesindeki sözlerini bir astr önce sarfetmiş olsalardı bu sözlerinden dolayı hesaba çekilmeyeceklerdi.¹⁶⁵

Dönemin şeyhulislâmlarından Ebussuud Efendi'nin fetvaları arasında bütün tasavvuf erbabını ve hatta tasavvufa sıcak bakanları idam sehпасına götürecek hükümler vardır. Ona göre raks konusunda ısrarlı davranan kimse zındıktır ve katl olunması gerekir. Hesaba çekildikten sonra tevbesi de kabul edilmez.¹⁶⁶ Yine ona göre, "*Mansur şeriate göre kafir oldu ise de hakîkete göre kâmil müslümandır,*

I, 36.

¹⁶⁵ İdam edilen Melâmî ileri gelenleri ve bu komadaki çeşitli görüşler için bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 108; *Türkiye Tarihi*, II, 166-167; A.Y. Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", *Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İst. 1991, 473-484; Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmed Akif'te Tasavvuf*, İst. 1993, 44-45; Reşat Öngören, "Şeriat'in Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.1, sy.1, (Ocak-Haziran 1996), 123-140.

¹⁶⁶ Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 86.

hakikat yanında dâvası sâdiktır" diyen kimseye *"Mansur'a lâzım olan lâzımdır"*.¹⁶⁷
Yani bu kanaatte olan kimsenin idamı gerekir.

Sırr-ı ışkî aşıkâr itdüm ser-i zülfin görüp

*İşk Mansurı olup geldüm benüm dâr isteyen*¹⁶⁸

beyti ile **Hallac-ı Mansur'a** olan hayranlığını ifade eden Kanuni'nin, Ebussuud Efendi'nin bu fetvasının gereğinden kurtulabilmiş olmakla, kendini bahtiyar hissetmesi gerekir.

Şüphesiz idam edilen şeyhlerin bir takım sözleri bir kısım halk ve ulemâ tarafından yadırganacak mahiyettedir. Ancak idam edilmeleri, sahip oldukları görüşlerin de kendileriyle beraber gömülmesine yetmemiştir. Atâî'nin beyanına göre, mesela **Oğlan Şeyh'in** idamından sonra alem halkı iki fırkaya ayrılmıştır. Kimisi zendeka ve ilhada nisbet edip katledilmelerini uygun görmüştür. Kimisi de onun büyük kerametler ve yüksek makamlar sahibi olduğunu söylemiş, tenkide konu olan sözlerini te'vil etmişlerdir.¹⁶⁹ Netice itibarıyla, verilen ceza sonucunda, şeyh taraftarlarının ve karşıtlarının görüşlerinde bir değişiklik olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında verilen cezanın hedefine ulaşmadığı söylenebilir.

Anlaşılan o ki, bu dönemde devlet, mevcut hukuk kurallarını tenkid ederek ve zorlayarak toplumda huzursuzluk meydana getirenlere karşı, büyük enerji sarfetmeyi gerektirecek çözüm yolları arayışına girmeyi göze alamamıştır. Bunun yerine ağır cezalarla bu kimseleri yok etme ve taraftarlarını sindirme yolunu seçmiştir. Büyük saygı ve sevgi uyandıran şeyhler arasından bu tür kimseler çıktığında da durum değişmemiştir. Bu sert ve titiz tavrın sadece şeyhlere mahsus olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Ulemâdan bazı kimseler de aynı muameleye tabi tutulmuştur.¹⁷⁰ Bu tavır tabii olarak toplumun bütün katmanlarına da yansımış olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, idamların, Kanuni döneminde gerek bizzat Kanuni'nin, gerekse devletin

¹⁶⁷ Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 192.

¹⁶⁸ *Muhibbi Divanı*, 28.

¹⁶⁹ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 89.

¹⁷⁰ Ulema'dan idam edilenler için bkz. A.Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (XV-XVII. Yüzyıllar), İst. 1998, 205-250.

tarikât ve şeyhlere olan saygı ve riayetini gölgelendirecek bir amaç ve mahiyet taşımadığına hükmedilebilir.

ۛۛۛ



II. BÖLÜM

İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN HAYATI

I. İBRÂHİM GÜLŞENÎ HAKKINDA KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR

İbrâhîm Gülşenî'nin hayatından ilk bahseden çağdaşı Abdülvehhab Şa'rânî (973/1563)'dir. Şa'rânî, *et-Tabakatü'l-Kübra*'sında İbrâhîm Gülşenî ile çok kez biraraya geldiğini söylemekte ve kendisini beğendiğini açıklamaktadır. Onun kendisine özel ilgisi bulunduğundan bahsetmektedir. Şa'rânî başka bir kaynaktan bu konuda herhangi bir ipucuna rastlayamadığımız bir bilgi vermekte; İbrâhîm Gülşenî'nin dili tutuk bir ümmî olduğunu ve maksadını fasih olarak anlatamadığını kaydetmektedir. Bir de kendisine arap şeyhlerini kastederek "*siz ekmek şeyhlerisiniz*" dediğini belirtmektedir.¹ Atâî de, Şa'rânî'nin Gülşenî'yi övdüğünü bildirmiştir.²

Sonraki pek çok müellif gibi, Şa'rânî'nin eserinden istifade edenlerden biri de

¹ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133. İleride adından sözedeceğimiz Nazîrâ İbrâhîm Gülşenî, İbrâhîm Gülşenî'nin, Şa'rânî'ye "*siz ekmek şeyhlerisiniz*" şeklindeki hitabı için şöyle bir ta'lilde bulunur: "Şa'rânî hazretleri (...), Gülşenî hazretlerinin (...) ziyaretlerine vardığında bana "*Teâl, Teâl yâ Şeyha'l-Habbâzîn*" deyû latife buyururlar, buyurmuştur. "*Şeyha'l-Habbâzîn*" buyurmalarına sebep, Şa'rânî hazretleri(nin) hankah ve türbeleri Mısır-ı Kahire'de "*sûku'l-habbâzîn*" nâm mahalde olduklarına binâendir". Bkz. Nazîrâ İbrâhîm, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*, 4 a-b.

² Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 68.

Münâvî (1031/1621)'dir.³ Münâvî, Şa'rânî'nin eserinde bulunmayan bazı bilgiler de vermiştir. Onun eserindeki, İbrâhîm Gülşenî'nin Mısır'a Osmanlı yönetiminde iken geldiğine dair yanlış ifade, eserinden yararlanan **Gazzi** (1061/1650)'nin kitabı *Kevakib*'te de yer almıştır.⁴ Mısırlı ilim adamlarının, bu ve benzeri ifadelerle istinaden, Osmanlı'nın "*istilasıyla!*" birlikte Mısır'a şeyh akınının başladığına ve Osmanlı yönetiminin bunları kendi çıkarları doğrultusunda kullandığına dair görüşü⁵ ihtiyatla karşılanmalıdır. İbrâhîm Gülşenî, Osmanlı'nın Mısır'ı fethinden önce Kahire'ye yerleşmiştir. Onunla aynı tarikata mensup Şeyh Demirtaş ve Şeyh Şahin'in oraya yerleşmesi ise, daha önce olmuştur. Bu da göstermektedir ki, Mısır'a şeyh akını Osmanlı'nın gelişinden önce başlamıştır. Ve bu akının sebebi şeyhlerle devlet arasındaki çıkar ilişkisi dışında bir sebebe dayanmaktadır. Bu da ilmi bir üslupla konuyu ele almakla tesbit edilebilir.

Daha sonra, **Salahaddin el-Mevlevî**, Münâvî'nin; **İbnü'l-İmad** (1089/1678) ve muahhar müelliflerden **Ömer Rıza Kehhale** de **Gazzi**'nin eserlerinden istifade ile İbrâhîm Gülşenî'den bahsetmişlerdir.⁶ Bir başka muahhar müellif **Yusuf b. İsmail en-Nebhani** (1350/1931), Münâvî'nin, *et-Tabakatu's-Suğra*'sından nakille onun bir kerametinden bahsetmiştir. Ancak biz böyle bir eser tesbit edemediğimiz gibi, onun bu kerametine bir başka eserde de rastlayamadık.⁷

İbrâhîm Gülşenî, şair oluşu sebebiyle, şair tezkirelerinde de yer almıştır. **Latîfî** (990/1582), *Tezkire*'sinde İbrâhîm Gülşenî ve Gülşenîliğin niçin tenkit edildiğine dair

³ Abdür-rauf el-Münâvî, *el-Kevakibü'd-Dürrîyye*, IV, 10-11.

⁴ Necmüddin Mahmud b. Ahmed el-Gazzi, *el-Kevakibü's-Saire fi A'yani'l-Mietî'l-Aşire*, (Tah: Cebail Süleyman Cebbar), Beyrut 1979, II, 84.

⁵ Mesela bkz. Tevfik et-Tavîl, *et-Tasavvuf fi Misr İbbâne'l-Asri'l-Osmânî*, İskenderiye 1946, 164; Nâhid Hamdi, *Vesâiku't-Tekâyâ fi Misr fi'l-Asri'l-Osmânî*, (Kahire Ün. Edebiyet Fak. Basılmamış Doktora Tezi), Kahire 1984, 53

⁶ Salahaddin el-Mevlevî, (Şerh-i Manevi-yi Şerifin baş tarafında), *Tercüme-i Hâl-i Hz. Pir İbrâhîm Gülşenî K.S.*, yy 1289, 22.; İbnü'l-İmad, *Şuzuru'z-Zehab*, VIII, 236-237; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dumeşk 1957, I, 58..

⁷ Yusuf b. İsmail en-Nebhani, *Camîu Keramati'l-Evliya*, (haz: İbrâhîm Atvel İvaz), Kahire 1974, I, 401-402.

önemli bilgiler sunmaktadır.⁸ Sehi Bey ise, eserinde İbrâhîm Gülşenî'ye başlık ayırmamakla birlikte, Dede Ömer Rûşenî'yi işlerken, onun beşyüz kadar halifesi bulunduğunu, bunlardan birinin de Mısır'daki Şeyh İbrâhîm Gülşenî olduğunu bildirmektedir.⁹

Mecdi (1000/1591), *Şakâik* tercümesinde, tezyil olarak çok kısa bir şekild, İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'da Abdullatif Efendi ile karşılaştığına ve ona vefat edeceği tarihi söylediğine temas etmiştir.¹⁰ Atâî (1045/1635)'nin *Zeyfinde* ise İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı ve eserleri hakkında yukarıda saydığımız eserlere nisbetle daha doyurucu malumat vardır.¹¹ Mehmet Süreyya, *Sicil*'indeki Gülşenî'ye dair bilgileri Atâî'den almıştır.¹²

İbrâhîm Gülşenî hakkında bilgi veren en önemli ve en geniş kaynak şüphesiz Muhyî (1015/1606)'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*'sidir. Bu eser İbrâhîm Gülşenî'nin oğlu, Muhyî'nin şeyhi Ahmed Hayâlî'nin isteği üzerine yazılmıştır. Tahsin Yazıcı tarafından yayına hazırlanan eser Türk Tarih Kurumu tarafından basılmıştır. Mukaddime, fasıl ve bâb yerine Sâi, Takallüb, Silahdâr ve Rikâbdâr ünvanlı kısımlara ayrılan eserin muakaddime makamındaki sâisinde, kâmil bir mürşid bulmak lazım geldiğinden; on takallübte Şeyh Gülşenî'nin doğumundan iki asır önce dünyaya geleceğini haber verdiği söylenen Celaleddin-i Rumi'nin bu ihbarından, şeyhin babasından ve cedlerinden, çocukluğundaki hallerinden, Dede Ömer Rûşenî'yle karşılaşp sülûkünü tamamlayarak hilafet alışından, Azerbaycan'dan hacca gitmesinden ve Mısır'a yerleşmesinden, İstanbul'a gelip Kanuni ve bazı şeyh ve alimlerle görüşmesinden, yine Mısır'a dönüp vefatından ve öldükten sonraki bazı kerametlerinden, silahdar ve rikabdar kısımları da İbrâhîm Gülşenî zamanındaki sultanlardan ve şeyhin Oğuz Ata'ya varan silsilesinden ve Oğuz Han neslinden gelmiş

⁸ Kastamonulu Latifi, *Tezkiretu's-Suara*, ty yy, 5; (Haz:Mustafa İsen), 59.

⁹ Sehi Bey, *Heşt Bihşt*, (Haz:Günay Kut), Harvard 1978, 192.

¹⁰ Mecdi Mehmet Efendi, *Hadaiku's-Şakaik*, (Haz:Abdulkadir Özcan), İst.1989, I, 460.

¹¹ Nevizâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakaik*, I, 67-68.

¹² Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, I,93.

olan hükümdarlardan bahseder.¹³

Bütün bunlar anlatılırken Muhyî, yaşadığı dönemin tarihî, kısmen sosyal durumu, ünlü kişileri, bilginleri ve şairleri hakkında çok defa başka kaynaklarda bulunmayan ilgi çekici bilgiler vermiştir.¹⁴ Bu durum eserin değerini bir kat daha artırmış; İbrâhîm Gülşenî'nin hayat serüvenini anlamamızı kolaylaştırmıştır. İbrâhîm Gülşenî hakkında, daha sonraki eserlerde yer alan bilgiler büyük ölçüde Muhyî'nin kitabından alınmıştır. Bunlardan *Menâkıb-ı Evliya-yı Mısır* müellifi, İbrâhîm Gülşenî'ye ayırdığı sayfalardaki bilgileri tamamen Muhyî'nin eserinden derlemiştir.¹⁵ Harîrî-zâde Kemaleddin Efendi (1884) de, Muhyî'nin eserinden istifade edenlerdendir. *Tibyan*'ında İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı hakkında verdiği bilgileri Muhyî-yi Gülşenî ve İlhamî-yi Gülşenî'nin *Menâkıb*'ından alarak özetlediğini bildirmekte; onun hakkında daha tafsilatlı bilgi isteyenlerin, her ikisi de Türkçe olan bu eserlere müracaat etmelerini tavsiye etmektedir. Tüm çabalarımın rağmen bu ikinci eserin bir nüshasına rastlayıp istifade edemedim.

Harîrî-zâde'nin eserinde Gülşenî'ye evrâdı, şubeleri ve silsilesiyle ilgili bilgiler de bulunmaktadır.¹⁶ *Tibyan*'dan istifade eden Sâdık Vîcdânî (1864-1939) de, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'nin Halvetiyye'ye tahsis ettiği cildinde*, Gülşenîliğe de yer vermiştir.¹⁷ Gülşenî'nin eserlerini ise Bursalı Mehmet Tahir (1343/1924)'in *Osmanlı Müellifleri*'nden naklen aktarmıştır.¹⁸ Sâdık Vîcdânî, İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'a celbedilişini "*Cennet-mekân Kanuni Sultan Süleyman tarafından vaki olan da'vet-i mahsusaya icabetle İstanbul'a gelmiş*" şeklinde ifade ederek, bir nezaket örneği sergilemiştir. Aynı nezaketi Vassâf (1348/1929)'da da görüyoruz. Hadiseyi şöyle ifade ediyor: "*Kanuni Sultan Süleyman, Hazret-i Pir'in kemalat-ı irfanlarını işitince*

¹³ *İstanbul Kitaplıkları Tarih, Coğrafya Yazmaları Katalokları*, İstanbul 1946, I/6, n.310.

¹⁴ Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*, (yay: Tahsin Yazıcı'nın önsözü), XXVII.

¹⁵ Salih, *Menâkıb-ı Evliya-yı Mısır*, Bulak 1962, 80-117.

¹⁶ Harîrî-zâde Kemaleddin Efendi, *Tibyanu Vesaili'l-Hakaik*, İbrâhîm Efendi (Fatih Ktp.), nr.432, İst. 1953, III, 86b-90b.

¹⁷ Ebu Rıdvan Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 48-50.

¹⁸ Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 49-50.

İstanbul'u Şeref-i Kudümleriyle müşerref buyurmaların rica etmişlerdir".¹⁹ Sâdık Vicdânî'nin eserini gören Vassâf bu üslubu da ondan almıştır. Onun asıl kaynağı ise Muhyî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*'sidir.²⁰ Ancak onun eserinde *Gülşenî*ye usul, adab, erkâm ve silsilesiyle ilgili *Menâkıb*'ta bulunmayan bilgiler de yer almaktadır. Bu durum eserin kıymetini bir kat daha artırmaktadır. Aslen kendisi de bir Gülşenîyye tarikatı mensubu²¹ olan Vassâf, bu durumun sağladığı avantajla tarikat hakkındaki bilgi ve kaynaklara kolayca ulaşabilmiş ve bunları eserine kaydetmiş olmalıdır. Söz gelişi bunun bir sonucu olarak bu tarikatın kendi zamanına kadar olan ittisalini de kaydetmiştir.

Hulvî (1064-1654)'nin *Lemezât*'ındaki Gülşenî hakkındaki bilgiler ise Muhyî'nin *Menâkıbname*'sinde yer alanların muhtasarı mahiyetindedir. 1018/1609'da telifine başlanıp 1030/1621'de tamamlanan bu eserde, asıl olarak, Halvetiliğin isnad halkasını teşkil eden büyük şeyhlerin ve bunların halifelerinin menkabeleri, doğup vefat ettikleri yerler, yaşadıkları devrin hükümdarlarına değinilmiştir. Bunlar arasında İbrâhîm Gülşenî de yer almaktadır. Önce Halvetiyye tarikatının Gülşenîyye kolunda sülûkünü tamamlayan Hulvî, 1028'de ikinci defa Hicaz'a gitmiş, dönüşünde Mısır'a uğrayıp, Gülşenî Zaviyesinde misafir kalmış, Tekke mensuplarının halini beğenerek post-nişin olan Gülşenî-zâdelerden Necmeddin Hasan Efendi'den inabe alıp irşada memur edilmiştir.²² Bu nedenle Gülşenîyye Şeyhi İbrâhîm Gülşenî hakkındaki vermiş olduğu bilgilere, diğer Halvetiyye şeyhleri hakkında vermiş olduğundan daha fazla özen gösterdiği tahmin olunabilir.

Tezimiz için vazgeçilmez kaynaklardan biri de Şemlelizâde (1089/1678)'nin *Şive-i Tarikat-i Gülşenî*'sidir.²³ Gülşenîyye tarikatının adabı hakkında derli toplu bilgi veren yegane kaynak konumundadır. Şemlelizade eserinde bu tarikata nasıl intisab

¹⁹ Vassâf, *Sefîne*, III, vr.110.

²⁰ Vassâf, *Sefîne*, III, vr.106.

²¹ Vassâf, *Sefîne*, III, vr.178-179.

²² Mahmud Cemaleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulvîyye ez Lemeat-ı Ulviyye*, (haz: M.Serhan Tayşi), İst. 1993. (Eserin 627-632 sahifelerinde Hulvî'nin hal tercemesi bulunmaktadır.)

²³ Bu eser de Muhyî'nin *Menâkıb*'ı ile beraber TTK tarafından basılmıştır.

edildiğinden, kimlerin hangi vazifeleri ifa ettiğinden, tekkede şeyh ve dervişlerin nasıl yaşadığından, pişirilen yemeklerden, icra edilen ayinlerden, masrafların nasıl karşılandığından ayrıntılı olarak bahsetmektedir.

Gülşenîyye tarikatı hakkında bilgi veren bir başka eser ise Nazîr İbrâhîm Gülşenî'nin *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*'sidir.²⁴ Eserin ilk varakına düşülen nottan Nazîr İbrâhîm'in, La'lî Mehmet Fenâî'nin akrabası, Hasan Sezâî'nin halîfesi ve kazasker eşrafından olduğunu öğreniyoruz. Bu eserde, isminden beklenenin aksine, Gülşenîyye âdâb ve erkânı hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Burada daha çok, İbrâhîm Gülşenî'den başlayıp Hasan Sezâî dönemine kadar olan süreçte Gülşenîyye tarikatının tarihçesi hakkında seçme bilgiler bulunmaktadır.

Yavuz'un Mısır seferinde bulunan Sultan Dîvânî (951/1544'ten sonra)'nin, bu sırada, zindanda bulunduğu rivayet edilen İbrâhîm Gülşenî'yi kurtardığına dair menkabeye ve muahhar çalışmalarda bu konudaki bilgilere kaynaklık eden iki Mevlevî müellif bulunmaktadır. Bunlar Salahaddin el-Mevlevî ve Sakıb Dede (1148/1735)'dir.²⁵

İbrâhîm Gülşenî'nin hayat hikayesi yüzyılımızın başında da adına müstakil bir biyografi yazılmaya değer görülmüştür. Hocazâde Ahmed Hılmi (1332/1919) on kadar şeyhin biyografisine yer verdiği eserine başlık olarak *İbrâhîm Gülşenî*'yi seçtiği gibi, bu eserinde ilk olarak İbrâhîm Gülşenî'nin biyografisine yer vermiştir.²⁶ Mehmet Ali Aynî (1945) de Türklerin en büyük mütefekkir ve âlimlerinden birisi olarak kabul ettiği *İbrâhîm Gülşenî*'yi, yazmak üzere olduğu müjdesini vermiştir.²⁷

Biz, arşiv belgelerinde, bilhassa İbrâhîm Gülşenî'nin devletle temasa geçtiği noktaları aydınlatacak belge ve bilgilere ulaşabileceğimiz ümidiyle bazı *Başbakanlık*

²⁴ On varak tutarındaki eserin tek nüshasına Millet Ktp., AE, Şerîyye, 888 numarada rastladık. Baş tarafa sonradan düşülen "gerçi kâtip sehvi var amma faydadan hâlî değildir" notuyla okuyucu yazım hataları konusunda uyarılmıştır.

²⁵ Salahuddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hal*, 1-24; Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyan*, Kahire 1867, I, 31-34.

²⁶ Hocazâde Ahmed Hılmi, *İbrâhîm Gülşenî*, İst. 1322, 4-8.

²⁷ Mehmet Ali Aynî, *Şeyhi Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1339-41, 6. Metinde bahsedilen bu eseri yazıp yazmadığını maalesef tesbit edemedim.

Devlet Arşivleri Katalogları'nı da taradık. Bu kataloglarda onun tekkesini inşa ettiği arsayı Yavuz Sultan Selim'in bağışladığına ve Kanuni döneminde Mısır'da saltanatını ilan edeceği endişesiyle İstanbul'a çağırılışına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Konuyla ilgili bilgileri ihtiva edeceğini ümid ettiğimiz *Ali Emiri ve İbnü'l-Emin tasniflerinde* İbrâhîm Gülşenî'nin vefat tarihi olan 940'tan öncesine ait çok az belge bulunmakta olup, bunlarda aradığımız meselelerden bahsedilmemektedir. Yavuz'un arsa bağışlaması, o döneme ait tapu tahrir belgelerinde de geçmemektedir. *Mümütaze Kalemi-Mısır* adlı defter ise İbrâhîm Gülşenî'den çok sonrasında -h.1257 tarihinden-başlamaktadır. *Maliyeden Müdevver* defterlerde de Yavuz'un arsa bağışlamasından söz edilmemektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz eserler dışında pek çok ansiklopedi maddesi ve çalışmada da İbrâhîm Gülşenî'den bahsedilmiştir. Tezimizde gerekli yerlerde bunlardan faydalanılacaktır. İbrâhîm Gülşenî'den sonra tarikatının aldığı şekil bir tarafa bırakılacak olursa yukarıda saydığımız eserlerden Muhyî'nin *Menâkıbname'si*, Hulvî'nin *Lemezâtı* ve Sakıb Dede'nin *Sefine'si* ele alınıp incelendiğinde İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin büyük çoğunluğuna ulaşılabileceği söylenebilir.

İbrâhîm Gülşenî hakkındaki bilgiler, ilk kez Tahsin Yazıcı tarafından ilmi bir çalışmada değerlendirilmiştir. Türkoloji Zümresi Mezuniyet Travayı olarak 1945'te hazırladığı *İbrâhîm Gülşenî ve Tarikatı* konulu çalışmasını iki bölüme ayırmış; birinci bölümde İbrâhîm Gülşenî ve etrafındakilere (Dede Ömer Rûşenî, İbrâhîm Gülşenî, Ahmed Hayâlî'ye), ikinci bölümde ise Gülşenî Tarikatı ve esaslarına (umumi bilgi, tarikat adabı, Gülşeniyye tarikatının müteessir olduğu tarikatlara) yer vermiştir. Yazıcı daha sonra Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde yaptığı *Şeyh İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri ve Tarikatı* konulu doktora çalışmasını 1951'de tamamlamıştır. Tamamı, daktilo yazısıyla, 117 sayfa hacmindeki bu çalışmanın ilk 64 sahifelik Tasavvuf, Halvetilik ve bazı Halveti şeyhlerinden bahsettiği bölümlerinden sonra, 69-114. sahifeleri arasında İbrâhîm Gülşenî'nin menkabevi ve tarihi hayatını, eserleri ve tarikatını incelemiştir. 114-117. sahifelerde ise Gülşeniyye Tarikatının Osmanlı imparatorluğundaki yayılışıyla bu tarikattaki tesirleri ele almıştır. İlmi bir üslup ve titizlikle hazırlanan bu çalışmada, bilhassa tarihi hadiseler ve bazı şahısların vefat tarihleri bir takım mukayeselerle sağlıklı bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Ele

alınan konu başlıkları başarıyla işlenmiştir.²⁸ Ancak bizim çalışmamızla bu tez arasında ele alınan kaynaklar, metot ve muhteva bakımından önemli farklılıklar bulunacaktır.

II. İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN MENKABELERİ

Tasavvuf tarihinde, sufilerin ızhâr ettikleri harikulade haller demek olan kerametleri nakleden küçük hikâyeler, menkabe yahut bu kelimenin çoğulu olan menâkıb kelimesiyle ifade edilir.²⁹ Menkabelerin bir kısmı, konu edindiği, halk muhayyilesinde derin iz bırakan şahıs daha hayatta iken oluşur, nesilden nesile çoğalır. Yazıya dökülerek müstakil bir eser içinde toplanmasıyla da büyük ölçüde tamamlanmış olur.

İbrâhîm Gülşenî için de durum böyle olmuştur. Onun halk muhayyilesinde menkabelerle örülü hayatı, büyük ölçüde, Muhyî'nin *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî'si* ile son bularak bize ulaşmıştır. Tarihi hayatının hemen bütünüyle tamamen menkabe motifleriyle örülü oluşu, menkabevi olanla tarihi olanı birbirinden ayırdedebilmeyi güçleştirmektedir.

Büyük şahsiyetlerin menkabevi hayatları, en az tarihi olanlar kadar önemlidir. Menkabeler özelde konu edindikleri şahsın halk muhayyilesindeki yerini, genelde ise belli bir dönemde yaşayan insanların muhayyilelerinin nasıl şekillendiğini bize gösterir. Bilimsel doğrular kadar halkın kabullerinin de değerli olduğu, beşeri bilimlerle uğraşan hiçbir kimsenin gözardı edemeyeceği bir gerçektir. Bu nedenle bilimsel çalışmalarda tarihi, pozitif veya empirik bilgilerin bulunup, bu ölçülere sığmayan bilgilerin yer almaması bir gereklilik değil bilakis bir eksiklik olur.

İbrâhîm Gülşenî'nin "ne olduğu" kadar "ne olarak görüldüğü" de önemlidir. Onun hangi ortamın çocuğu olduğunu, bu ortamda nasıl bir yer işgal ettiğini

²⁸ Burada üzüntü ve sitemle, bu çalışmanın DTCF Ktp., 259 numarada kayıtlı bulunan dosyası içinden bazı sayfelerinin alınmış olduğunu ve bu sayfelerden istifadenin imkansızlaştığını ifade ediyorum. Bir başka üzücü husus ise 11 Aralık 1995'te çalışmak üzere gittiğim bu kütüphanede tabii hakkım olarak değil, kütüphane müdürünün özel lütfuyla çalışabilmem oldu. Sonradan yaklaşık bir senedir sayım yapıldığı gerekçesiyle, bu kütüphaneye giden ilim adamlarının çalışmadan döndüklerini öğrendim.

²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameceler*, Ankara 1992, 27.

incelemeden hayat serüvenini anlamak imkansızdır. Söz gelişi, o devirde cedleri içinde, yakın geçmişinde, siyaset adamlığı bulunmayan bir şahsın, zamanın en büyük imparatorluğunca saltanatını ilan edeceğinden korkulan bir kimse olarak algılanacak konuma gelmesini anlayabilmek, onun halkın gözünde ve gönlünde işgal ettiği yeri anlayabilmekle mümkündür.

Bir velinin menkabevi hayatını yazmakta, bir takım güçlüklerle de karşılaşmaktadır. Zira onların tüm hayatı menkabe motifleriyle süslenerek nakledilmiştir. Hal böyle olunca bu başlık altında, tarihi hayatını da içeren bilgileri tekrarlamak gerekecektir. Bu ise amacımıza hizmet eden bir çalışma olmayacaktır. Bu nedenle biz güç olmakla birlikte, bu bölümde, bir soyutlama yapmak suretiyle, sadece menkabe motiflerini nakletmeye çalışacağız. Mâna aleminde olup biten, tayy-ı zaman ve istiğrak gibi şeyleri ise menkabelerden ayrı telakki ettiğimiz için, çoğunlukla buraya almayacağız.

İbrâhîm Gülşenî'nin menkabeleri olarak, İslâm öncesi inançlarda, Kitab-ı Mukaddeste, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan bir takım müşterek motifler kullanılmıştır.³⁰ Buna bir de İslâm mistiklerine has müşterek motifleri eklemek gerekir. Zira velilerin Hz.Peygamber'i rüyada görmesi gibi bir takım menkabeler diğer mistiklerde görülmez. İbrâhîm Gülşenî hakkında tesbit ettiğimiz bazı kayda değer menkabeler şu şekilde sıralanabilir:

a. Doğumunun Müjdelenişi

Mevlânâ'nın bir beytinde³¹ Gülşenî ve Rûşenî kelimeleri geçtiği için üçyüz sene önceden İbrâhîm Gülşenî'nin dünyaya geleceğini müjdelediği rivayet edilmiştir.³² Muhyî bu rivayeti naklettikten sonra, bunun imkanını ayet, hadisler ve bir takım rivayetlerle delillendirerek isbat etmek istemiştir. Abdûlbaki Gölpınarlı bu rivayeti, menkabe boyutu dışına çıkarıp, doğruluk-yanlışlık bakımından ele almış ve gerçek

³⁰ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler*, 72-76.

³¹ Bediü'z-Zaman Firuzanfer, *Külliyyat-ı Şems Ya Divan-ı Kebir*, Tahran 1336, I, 79-80.

³² Muhyî, *Menâkıb*, 8-9.

olamayacağı üzerinde durmuştur.³³

b. Önemli Bir Soydan Gelmesi

İbrâhîm Gülşenî'nin nesebinin Molla Şeyh Muhammed, Molla Hacı İbrâhîm, Şeyh Şihabüddin, Ay Doğmuş, Gün Doğmuş, Kutlu Doğmuş senediyle yedi batında Oğuz Ata'ya dayandığı rivayet edilmiştir.³⁴ Bunun da tarihen mümkün olmayacağı belirtilmiştir. Faruk Sümer, İbrâhîm Gülşenî'nin mutad üzere nesebini peygamber soyuna veya onun sahabesinden birine değil de Oğuz Ata'ya bağlamasını Akkoyunlu'larda kavmi duyguların canlanması cereyanının başlamasına, bilhassa Uzun Hasan'da belli bir kavmi şuurun bulunuşuna ve bunun din adamları üzerinde de etkili oluşuna hamletmektedir.³⁵

c. Annesinin Müjdeyle Dünyaya Gelişi

İbrâhîm Gülşenî'nin annesinin adı *Allah'ın hediyesi* anlamına gelen *Hediyyetullah*'tır. Rivayete göre dedesine vakıada "*sana bir kız hediye verildi*" denildiği için kızına bu ismi vermiştir.³⁶ Burada Allah'ın iyi kulunun dünyaya geleceğini önceden haber verme motifini görüyoruz. Kur'an'da da, Hz.Zekeriyya'nın önceden Hz.Yahya'nın dünyaya gelişi ile müjdelendiği anlatılır.³⁷

d. Bebekken Konuşma

İbrâhîm Gülşenî doğumundan itibaren, bir takım harikulade haller göstermeye başlamıştır. Henüz konuşmaya başlamadığı iki yaşından önce vaki olan halk arasındaki konuşmaları daha sonra lafızları ve cereyan ettiği yeriyle birlikte nakletmiştir. Hatta iki kimse arasında geçip de bir başkasının haberdar olmadığı sözleri bile aktarmıştır.³⁸

³³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 325.

³⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 13; Hulvî, *Lemezât*, 523.

³⁵ Faruk Sümer, *Oğuzlar*, İst. 1980, 148-149, 169.

³⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 15.

³⁷ Al-i İmran, 4/39.

³⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 16.

Burada da yine Kur'an-ı Kerim'de yer alan Hz. İsa'nın beşikte bir çocukken konuşması mucizesi ile müşterek bir motif görülebilir.³⁹

e. Küçük Yaşta İlm-i Ledün Sahibi Olma

Dört yaşına geldiğinde amcasından Bürûc (85) suresine kadar Kur'an-ı Kerim'i okumuş ve ilm-i ledünden bütün ilimler kendisine keşfolmuştur.⁴⁰ Burada da Kur'an'da geçen Allah'ın kullarından bir kuluna verdiği "ilm-i ledün" motifi işlenmiştir. Hz.Musa, o kuldan bu ilmi öğrenmek istemiş ancak buna güç yetirememiştir.⁴¹ Sonradan, ilm-i ledün Allah'ın kendisine yakın kullarına, akıl ve nakil dışında, ilahi öğretim ve anlatımıyla bildirdiği ilim olarak yorumlanmış ve tasavvuf literatüründe önemli bir kavram olarak yer almıştır.⁴²

f. Gaybı Bilme ve Tayy-ı Mekân

Bu çocuktaki olağanüstü haller çevresindekilerin dikkatini çekmiş, kendisinden yardım beklentisi içine girmelerine sebep olmuştur. Hacı Ali adında bir komşusu yolculuğa çıkmış, dört yıl geçtiği halde kendisinden haber alınamamış. Üç hanımı, çocukları ve yakınları bu durumdan muzdarip olmuşlar. Bunlardan, Bahthı adlı eşi, Gülşenî'ye gelerek tefe'ül⁴³ rica etmiştir. Çocuk Gülşenî, kendisine bir anberine⁴⁴ verdiği takdirde kocasının geleceği vakti müjdeleyeceğini söylemiştir. Bunu kabul

³⁹ Kur'an'da hikaye edildiğine göre, kavmi babasız çocuk dünyaya getiren Meryem'i hesaba çektiğinde "(Meryem) çocuğu gösterdi. Dediler ki: Beşikteki çocukla nasıl konuşuruz? (Çocuk): Ben Allah'ın kuluyum, dedi. (O) bana Kitab'ı verdi, beni peygamber yaptı...". Meryem, 19/29-30.

⁴⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 16.

⁴¹ Kehf, 18/65-82.

⁴² Ahmed Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tecüme ve Şerhi*, (Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İst. 1987, I, 84.

⁴³ Tefe'ül, fal bakmak demektir. Ancak iyiye yormak kaydıyla! Bu manadaki falın Hz.Peygamber'in hoşuna giden bir şey olduğu, onun fal kelime-i tayyibe (hoş söz=güzel söz) olarak tanımladığı nakledilmiştir. Buhari, Tıb, 44, 54, VII, 27; Müslim, Selam, 111, 112, II, 1745-1746.

⁴⁴ Anberine, kadınların misk ve anber gibi şeylerden yapıp boyunlarına taktıkları gerdanlık anlamına gelen farsça bir kelimedir. Bkz. Ziya Şükür, *Gencineî Güftar Ferhengi Ziya (Farsça-Türkçe Lügat)*, İst. 1984, III, 1375.

eden hanıma oniki gün sonra kocasının geleceğini belirtmiş ve dediği günde komşusu evine dönmüştür. Menkabe, tayy-ı mekan gibi motiflerle zenginleştirilmiştir. Yine menkabeye göre, ev halkı Hacı Ali'nin dönüşüne sevinirken, Gülşenî anberinesini almaya gelir ve alamadığı için kavga eder. Hacı Ali durumu sorunca, kendisine olan biteni anlatırlar. Hacı Ali de fala bakılan gün Gülşenî'nin bir kaç çocukla birlikte Bursa'dan beri görüldüğünü, hatta Şeyhzâde İbrâhîm Çelebi'nin burada çocuklarla ne yapıyor, diye aradığını fakat bulamadığını söyler. Gülşenî'ye bir anberine verirler. Bir kaç gün oynadıktan sonra geri getirir. Almak istemeyen Bahtlı Hatun'a "*almazsan erin kaybolur*" diyerek tehdit eder.⁴⁵ Gülşenî'nin yolculuktaki komşusunun ne zaman döneceğini bilmesi, o zaman Diyarbakır'da yaşayan Gülşenî'nin aynı anda Bursa'da da görünerek *tayy-i mekan* etmesiyle izah yoluna gidilmiş ve menkabe zenginleştirilmiştir.

g. Çok Yemek Yerken (Neredeyse) Hiç Yemeden Uzun Süre Yaşama ve Soğuktan Etkilenmeme

Uzun Hasan, Karabağ'daki kardeşinden, Dede Ömer adlı büyük bir zat olduğunu öğrenince, onu Tebriz'e yanına davet etmek istemiş ve bu davet işi için İbrâhîm Gülşenî'yi uygun görüp görevlendirmiştir. Dede Ömer'le karşılaşan İbrâhîm Gülşenî, ona müncezip olmuştur. Bu esnada *hararet-i zikrden* günde bir koyun yediği, hatta bir keresinde tam pişmeye sabredemeden bir koyun kebabını bitirerek yine yiyecek istediği, daha sonra ise az yemek ve riyazet suretiyle, on günde bir kere yemekle yetinmeyi öğrendiği, hatta riyazeti sırasında yedi defa karnının sırtına yapıştığı, sonra yavaş yavaş yerine geldiği, Hz.Peygamber'den utandığı için bu riyazeti bıraktığı, yoksa daha şiddetli riyazeti adet edineceğini söylediği; bu esnada kış olduğu için halk yerinden kıpırdayamazken onun her sabah bir çeşmeden guslederek teheccüd ve sabah namazı kıldığı, analığının on yedi gün bir şey yemeden durduğuna şahid olduğu, iyice zayıflayıp kemiklerinin ortaya çıktığı; bütün bunların bir sonucu olarak da keşif ve tasarruf sahibi olduğu, karşılaştığı kimselerin hallerini tafsiliyle beyan ettiği

⁴⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 20-21.

nakledilmiştir.⁴⁶ Bu tür bir perhiz ve riyazetin tıbbi ölçüleri ne derece zorladığını bu ilmin sahiplerine bırakıyoruz. Bizim burada asıl dikkatimizi çeken, bütün bunların somunda ulaşılan mertebedir. Keşif ve tasarruf sahibi olma ve kişilerin halet-i ruhiyelerini tahlil, kalplerinden geçeni bilme, durumları hakkında bilgi sahibi olma da pek çok sufiye maledilen bir menkabe motifidir.

h. Geleceği Bilme

Menkabeye göre İbrâhîm Gülşenî, devrin sultanı Uzun Hasan'ın vefat zamanını önceden bilmiş ve kendisine bildirmiştir. Bir gün Kadı Hasan'dan Sultan'a giderek ahiret hazırlığı yapmasını söylemesini ister. Kadı, gidip Sultan'a söyler. Kırk iki gün sonra da Sultan vefat eder. Aynı şekilde Şeyh gördüğü bir rüyayı yorumlayarak Sultan Halil'in vefatını da önceden haber verir.⁴⁷

Geleceği Bilme şeklinde tezahür eden gayb bilgisine dair menkabelerinden biri de şudur:

Sufi Halil'in Divan Beyliğine atanarak hil'at giydirilmesi törenine, uğur getirir diye, Kadı İsa, İbrâhîm Gülşenî'yi de çağırır. Şeyh ise vakiasında Sufi Halil'i bir fakiri döverken gördüğünü, onun bedduasının Sufi Halil'i bu mansıpta koymayacağını söyleyerek gitmek istemez. Kadı'nın ısrarı ve Sufi Halil'in yalvarması üzerine kabul eder. Ancak Sufi Halil'in eline sahip olmasını şart koşar. Yolda giderken, adet olduğu üzere fukara, Kadı'dan bir şey rica etmek için yaklaşırlar. Bunu hoş görmeyen Sufi Halil bir dervişe vurur ve söver. O derviş ah çekerek gider. Kadı İsa, Şeyhin vakiasının gerçekleşmesine şaşırır. Dahası Şeyh'in vakıayı yorumlayarak Sufi Halil'in bu mansıpta kalamayacağını söylemesi de gerçekleşir. Sultan Yakub'un kayın atası olan daha önce divan beyliğinden azlettiği Süleyman Bey bu göreve Sufi Halil'in atanacak olmasına tavır koyar. Sufi Halil, *divan beyi* olduğu takdirde Sultan Yakub'la bir daha bir araya gelmeyeceğine, aksi halde eşinden boşanacağına dair yemin eder. Bundan sonra on iki gün divan toplanmaz. Sultan Yakub akrabası olduğu için hatırandan çıkamayarak

⁴⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 48-50,55; Hulvî, *Lemezât*, 525.

⁴⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 56-58.

tekrar Süleyman Beyi, *divan beyi* yapar. Kadı İsa ve Sufi Halil, Şeyh'ten özür dilerler.⁴⁸

İbrâhîm Gülşenî'nin yukarıda da geçtiği üzere bazı durumlarda gaybı bildiğine dair pek çok menkabe nakledilmiştir. Bunlardan biri de Molla İdris ile İbrâhîm Gülşenî arasında gerçekleşmiştir. İbrâhîm Gülşenî, Molla İdris'e "*sizinle Mısır'da camide söyleşiriz, inşaallah*" diye temennide bulunmuştur. Molla İdris'in, Sultan Selim ile Mısır'a gelişiyle Gülşenî'nin bu temennisi gerçekleşmiştir.⁴⁹

Sultan Gûrî, Merc-Dabık'a giderken, Ahmed Hayâlî'ye babası İbrâhîm Gülşenî'den dua temennî ettiğini bildirmesini söylemiştir. Ahmed Hayâlî bunu bildirdiğinde şeyh, Gûrî'nin artık bu diyara gelemeyeceğini, ondan ümidi kesmelerini söyler. Gerçekte de öyle olur. Gûrî Merc-Dabık'ta gizlendiği yerde ölür.⁵⁰

Acem diyarından gelip cifir ilmiyle uğraşan birisinin Kanuni Sultan Süleyman'a, İbrâhîm adlı birinin saltanatını ele geçirmek için hazırlık içinde olduğunu söylemesi üzerine, orada bulunan İbrâhîm Paşa, kendi üstüne alınmaksızın hemen söze girer ve Mısır'da Şeyh İbrâhîm Gülşenî adlı birinin bu tanıma uyduğunu anlatarak, bir yolunu bulup İstanbul'a getirmek gerektiğini telkin eder. İbrâhîm Gülşenî bu haber Mısır'a gelmezden iki ay önce duruma vakıf olur. Çevresindekilere "*bize Rum'a gitmek gözüktü. Kendi arzumuzla gitmek olmaz ki. Artık ihtiyarladık. Ama zorunlu olarak gideriz. Zahir gözümüz de ömrümüzün sonunda açılır.*" diye pek çok mecliste söyler. Daha sonra gemiyle gelen çavuşlar İbrâhîm Gülşenî'yi alıp giderler. Bu yolculukta Şeyh'in pek çok kerameti zahir olur. İstanbul'a vardığında, Sultan Süleyman'ın emriyle gözleri tedavi ettirilir.⁵¹

İbrâhîm Gülşenî'ye olduğu gibi diğer şeyhlere de geleceği bilme şeklinde olsun, bir başka şekilde olsun, gayb bilgisi izafe edilir. İslâm kültüründe (tasavvuf çevreleri bir tarafa bırakılacak olursa) gaybı ancak Allah'ın bileceği anlayışı hakim olmuştur. Bu

⁴⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 150-151.

⁴⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 80.

⁵⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 332; Hulvî, *Lemezât*, 531.

⁵¹ Muhyî, *Menâkıb*, 398-400; Hulvî, *Lemezât*, 533-535.

durum *Kur'an-ı Kerim*'de de ifadesini bulmuştur.⁵² *Kur'an-ı Kerim*'de Allah'ın bazı peygamberlerini bir takım gaybi bilgilere muttali kıldığına dair ifadeler yer almaktadır.⁵³ Tasavvuf çevreleri de şeyhlerin bazı gaybi bilgilere muttali olabileceğini, gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceğine dair anlayışa münafi olmayacak şekilde yorumlamışlar; peygamberlerinki gibi şeyhlerin gayb bilgisini de Allah'ın bildirmesi⁵⁴ şartına bağlamışlardır.

1. Vahşi ve Yabani Hayvanları İtaate Almak

Çöllerde ve harabelerde yalnız başına dolaşp mânâ aleminde pek çok değişiklik yaşadığı bir zamanda, yakınları kendisine yemek götürürler. Fakat heybetinden söyleşemeyerek koyup, giderler. Canavarlar gelerek yemekleri aralarında paylaşır, fakat bir edepsizlik etmezler.⁵⁵ Burada da *Kitab-ı Mukaddes*'teki "*Hayvanları itaate alıp dost olma*" motifi işlenmiştir.⁵⁶

i. Kullara Tasarruf, Hasımlarını Cezalandırma

Sülûkünün ilk yıllarında, davranışlarını garipseyip tenkid eden bir kimseye celâl ile bakmış, bunun üzerine o kimse, sersemleyip yere yıkılmıştır. Daha sonra ise cemel

⁵² Neml, 27/65.

⁵³ Yusuf 12/102; Hud 1/49; Bakara 3/94.

⁵⁴ AÜİF öğretim üyesi Mehmet Said Hatiboğlu, Cinn, 72/26-27 ayetlerine istinaden Allah'ın gaybı bildirmesinin peygamberlerle sınırlı olduğunu belirtmiştir. (Hatiboğlu, *Gaybi Hadisler Meselesi*, AÜİF V.Sınıf Hadis-Tefsir Bölümü Basılmamış Ders notları, Ankara ty, 2) Bu ayette "(O) gaybı bilendir. gaybını hiç kimseye göstermez, ancak razı olduğu rasul kimseye (gösterir)" buyrulmaktadır. Burada konuyla ilgili dini ve felsefi tartışmalarına uygun olmayacağını düşünmekteyiz. Ancak Tasavvuf çevrelerinin görüşünün, kendi ontoloji ve epistemolojileri göz önünde bulundurulduğunda, kendi içinde tutarlı bir yapı arzettiğini söyleyebiliriz. Günümüze kadar İslâm Kültüründe, daha çok, Allah'ın gelecek de dahil herşeyi bildiği genel kabul görmüş, onun bildirmesiyle bir başkasının, mesela şeyhlerin, bilip bilemeyeceği tartışma konusu edilmiştir. Bugün ise, Süreç felsefesinin de etkisiyle, Tanrının geleceği bilip bilemeyeceği konusu tartışma gündemine girmiştir. Konuyla ilgili teferruatlı bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, "Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı- Alem İlişkisi, AÜİFD, Ankara 1985, XXVII, 66.

⁵⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 61.

⁵⁶ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler*, 77.

ile bakarak onu kaldırmıştır.⁵⁷ Burada da menkabe İbrâhîm Gülşenî'yi "*bedduanın tutması*"na benzer bir motifle karşımıza çıkarmaktadır.

Bir keresinde Kadi İsa'yı saptırmaya çalışan Iraki ve Kasım adındaki mülhidleri, vakiasında birbirine vurarak helak etmiştir. Daha sonra bu iki kişinin evlerinde öldürülmüş olarak bulunduğu haberi gelir.⁵⁸ Bu arada, meydana gelen ölüm, Şeyh'in manevi tasarrufuna hamledilmiştir.

Şeyh'in gerçekleşen bir başka vakiası da şöyledir:

Bir gece vakiasında Şeyh, Hasan-ı Şirvani'nin kör aslan şeklinde kendisine zarar vermeye yöneldiğini görür. Önce sabreder. Ancak kendisini helâke yöneldiğini anlayınca "*senin gibi ehl-i garazın cezası budur*", diyerek onu yere vurur. Hasan'ın başı kopar. Uyandığında tevbe etmesi için Hasan'a haber gönderir. Şeyh Hasan "*haya! hanede mi gördü*" diye alay eder. Ancak yedi gün sonra vefat eder. Yine de Şeyh varıp namazını kıldırır.⁵⁹

Sufi Halil'in yerine geçen Süleyman Bey, Şeyh'e aid yiyecekleri alıp başkalarına yedirdiğinde, İbrâhîm Gülşenî fukarasını teselli edip şöyle demiştir: O sizin üç aylık rızkınızı kesti ama üzülmeyin. Onun da üç aydan sonra ömrünün rızkı kesilecek. Şeyh'in bu sözüne tarih koyarlar, üç ay sonra Süleyman Bey öldürülür.⁶⁰

Hacc yolculuğunda, Medine yakınlarında, arap şeyhlerinden biri, fukaradan birinin göyneğini gasbetmiştir. Buna kızan Şeyh, arap şeyhine "*eğer geri vermezsen o göynek karşılığında Medine'de senin canını alırlar*", demiştir. Arap şeyhi buna kahkaha ile gülmüştür. Medine'ye varıldığında ise Hacc emiri ile Medine şerifi arasında çıkan çatışmada öldürülmüştür. Tüm hacılar şeyh'in işaretinin zuhuruna şaşırmışlardır.⁶¹

Sultan Rüstem devrinde Tebriz'de bir bölük haramiler peyda olmuştur. Bir

⁵⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 65.

⁵⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 68.

⁵⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 187-188.

⁶⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 219-220.

⁶¹ Muhyî, *Menâkıb*, 239.

gece şeyhin evine de girmişler, evde pek çok değerli eşya bulunmasına rağmen bunların hiç birini alamamışlar, ancak şeyhe tabi olanlardan bir kısmının eşyasını alabilmişler. Şeyhe bunun sebebi sorulduğunda *"yarın hepsinin yakalanıp, herbirinin bir uzvunun kesilmesine delalettir"* diye cevap vermiştir. Ertesi günü şeyhin söylediği aynen gerçekleşir.⁶²

İbrâhîm Paşa, Şeyh'i denemek için bir tabuta güçlü-kuvvetli, sağlıklı bir bostan oğlanı koyar, cenaze namazını kıldırması teklifinde bulunur. Şeyh de Paşa'ya ve hazır olanlara *"diri namazına mı niyet edelim, ölü namazına mı ?"* diyerek duruma vakıf olduğunu ima eder. Paşa *"ölü namazına"* der. Şeyh niyet edip namazını kıldırır. Tabutu açıp bakarlar, bostancıyı ölü bulurlar.⁶³

j. Bereket Getirme, Geleceği Bilme

Bazan da İbrâhîm Gülşenî'nin hayatındaki bir hadise, birden fazla menkabe motifiyle beraber nakledilmiştir. Anlatıldığına göre Sultan Yakub ve vezirleri fazla vergi yükledikleri için halk başka padişahların ülkesine kaçmış ve memleket harab olmaya yüz tutmuştur. Bu duruma bir son vermek arzusuyla Kadı İsa ile beraber Yakub'a giden Şeyh, ona vezirleriyle birlikte bir- iki yıl kendi paylarına düşen vergiden feragat etmelerini teklif eder. Sultan Yakub'un bunu kabul etmesiyle, diğer ülkelere giden halk geri döner. Üç yılda daha önce toplananın iki katı vergi geliri olur ve ülke mamur hale gelir. Bunun üzerine Sultan, Şeyh'i diyarının bereket vesilesi olarak değerlendirir ve *"Hak Teala, onu bizim kalbimizden çıkarmaya"* diye dua eder. Kadı İsa bunu Şeyh'e ulaştırdığında, Şeyh ona *"Beli, madem ki onun hükmü caridir, amma kaçış çaresiz Peygamberlerin sünnetindendir."* der. Hayrete düşüp bu sözün neye işaret olduğunu soran Kadı İsa'ya *"senin şehadetine beşaret ve benim firarımdan ibarettir"* diye cevap verir. Kadı İsa korkup susar. Daha sonra Kızılbaş hurucunda Kadı İsa şehid olur, Şeyh de Mısır'a firar eder.⁶⁴

⁶² Muhyî, *Menâkıb*, 247.

⁶³ Muhyî, *Menâkıb*, 430-431.

⁶⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 113-114.

Burada Şeyhin, bulunduğu yeri bereketlendirmesi ve geleceği bilmesinin birlikte işlendiğini görüyoruz. *Kitab-ı Mukadderde* de yer alan bereket getirme motifi⁶⁵ Hz. Peygamber'den bahseden nakillerde de bulunmaktadır. Anlatıldığına göre Hz.Peygamber'i yanına alan süt annesi Halime, daha önce süt kardeşi açıktan uyuyamazken her ikisinin de kana kana emerek doymalarını, Hz.Peygamber'in bereketine bağlamıştır.⁶⁶ Aynı şekilde *Hicret* esnasında Hz.Peygamber'in sütü çekilmiş bir koyunu sağdığında bol miktarda süt elde etmesi de onun bereketine atfedilmiştir.⁶⁷

k. Olağanüstü Şairlik Gücü Göstermesi

İbrâhîm Gülşenî'nin şairliği ve bir günde çok sayıda beyit söyleyip yazması, halk muhayyilesinde "*günde 1200 beyit söyleyip yazan*" bir şair olarak yer almasına sebep olmuştur.⁶⁸ Muhyî, İbrâhîm Gülşenî'nin günde 1200 beyit söyleyip yazdığını belirttikten sonra, Sîmî adlı bir şairin günde 2000 beyit söyleyip yazdığına dair farsça beyti kaydetmiştir ki bu, o devirde çok beyit söylemek şeklinde tezahür eden bir fazilet yarışı bulunduğunu, menkabelere konu olan şeyhlerin de müntesiplerince bu yarışta iyi bir noktaya yerleştirildiğini göstermektedir.

l. Bir Başka Veliye Galip Gelip Kendine Tabi Kılma

Bir mecliste İbrâhîm Gülşenî, Şeyh Sinan'ın vâkıasında iki buzağı doğuran bir inek gördüğünü söyler. Daha sonra içeri giren Şeyh Sinan'a, vâkıada ne gördüğü sorulur. O da aynen İbrâhîm Gülşenî'nin söylediklerini anlatır. İbrâhîm Gülşenî bu rüyamın yorumunu da yapar ve Şeyh Sinan'ın köydeki ineğinin sütünü düşünerek uyuduğu için böyle bir rüya gördüğünü belirtir. Bu yorumu doğrulayan Şeyh Sinan hemen Şeyh'e inabet eder.⁶⁹

⁶⁵ Ocak, *Menâkıbnameler*, 77.

⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut ty, I,111.

⁶⁷ İbn Sa'd, , *et-Tabakatu'l-Kübra*, I, 230. Hz.Peygamber'in hayatında bereketin yeri için bkz. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, İst. 1997, 221-223, 449-458.

⁶⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 131.

⁶⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 192.

m. Bâtînî Mânâları Bilme

İbrâhîm Gülşenî, bir menkabesinde detaylarında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte, Somuncu Baba ile aynı motifi paylaşır. Rivayete göre, Uzun Hasan döneminde, değişik ülkelerden gelen âlimler padişah yanındaki önde gelen alimlerle konuşup tartışmak için toplanmışlar. Aralarında bulunan genç yaştaki İbrâhîm Gülşenî, konu ilm-i bâtından açılıp İbn Arabî hakkında yakışksız ifadeler kullanılınca söze girmiş ve bir takım açıklamalarda bulunmuş; *yedi bâtına değin bir çok hakikatler açıklamıştır*.⁷⁰ Tasavvuf kültürümüzde, bu yedi batını manada açıklamada bulunma daha önce Somuncu Baba için de söz konusu edilmiştir.⁷¹ Her iki rivâyet de çevresindekilerin, bahsi geçen şeyhlere hayranlık ve bağlılıklarının artmasına sebep olmuştur.

n. Rüyasının Gerçekleşmesi

Sultan Rüstem, 900 h.de Emir Zekerîyya-yı Bağdadî'yi hacc emiri olarak atamıştır. Rafîzî olduğunu gizleyen Tebriz şeyhülislâmı Emir Abdülvehhab ise, yolda hile ve iğva ile, onu bu görevden uzaklaştırarak kendi adamı Muhammed Mûkevvene'yi bu işin başına geçirtmeyi planlar. Ancak 1200 kadar müridi ile bu yolculukta bulunan İbrâhîm Gülşenî'nin Emir Zekerîyya'yı desteklemesiyle bu planını gerçekleştiremez. Bu sefer Abdülvehhab, şeyhi ortadan kaldırmayı düşünür ve adamlarını buna yönlendirir. O sıralarda şeyh rüyasında bazı kimselerin kendisine kastettiklerini görür ve dervişlerini bu konuda uyarır. Bir gece ğulat-ı rafazadan bir

⁷⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 212-214.

⁷¹ Anlatıldığına göre Yıldırım Bayezid, *Niğbolu* zaferinin bir şükranesi olarak *Bursa'da Ulu camii* inşa ettirmiştir. Padişah açılışın yapılacağı cuma günü hatipliğin, imamlığın ve namazdan sonra vaazın Emir Buhârî tarafından yapılmasını arzu etmiştir. Fakat Emir Buhârî, Bursa'da Somuncu Baba varken bu işleri bir başkasının yapmasının uygun olmayacağını belirtmiştir. Somuncu Baba kendisine yapılan teklifi kabul ederek fasih bir hutbe okumuştur. Namazdan sonra da kürsiye gelerek vaaz etmiştir. Fatiha suresinin tefsirini yaparak ona yedi ayrı mana vermiştir. Zamanın allamesi Molla Fenârî onun verdiği bu yedi kat mana için şunu söylemiştir: *"Evvelki mana bizim bildiğimiz, ikinci mana kimi bildiğimiz, kimi bilinmeyen ve bâkî bilküllîyye fehmden hariçtir"*. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Silsile-nâme*, 71-72; M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 86; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1989, I, 20; Mustafa Aşkar, *Molla Fenari ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Ankara 1993,

kimse bıçakla şeyhe süikast girişiminde bulunur. Dervişler uyanık davrandığı için onu yakalarlar. Ellerini bağlarlar ve öldürmek isterler. Şeyh ise, rüyanın doğru çıkması uğruna onu bıraktırır. Bunun üzerine o kimse tevbe eder.⁷²

o. Öleceğini Bilme, Kendisini Halk İçin Feda

Mısır'da 940/1534'te tâûn (vebâ) hastalığının ortaya çıkması, aynı yıl oldukça yaşlanmış olan İbrâhîm Gülşenî'nin vefatı ve tâûnun sona ermesi birbiriyle irtibatlandırılarak anlatılmış ve karşımıza bir menkabe olarak çıkmıştır. Anlatıldığına göre, Mısır'da şiddetli bir tâûn ortaya çıkması üzerine halk şeyhe gelerek bunun defini rica etmişler. Şeyh nefisini feda ettiği takdirde bunun gerçekleşeceğini söylemiş ve öyle olmuştur.⁷³

ö. Gizli Şeyleri Bilme, Bildirme, Hastalıkları İyileştirme

İbrâhîm Gülşenî, bir bahane ile esir alınan Şeyh Ali'nin oğlu Hızır'ı, sultanı razı ederek kurtarır. Ancak hazinedar onun salıverilmesine karşılık olarak ısrarla para ister ve aksi halde Emir Bey'in emriyle zorla alacağını belirtir. Şeyh ise ona eğer kudreti varsa kendini tedavi etsin, der. Onun bu anlamsız gibi görünen sözden kastı daha sonra anlaşılır. Hazinedar durumu bildirmek üzere Emir Bey'e gider. O sırada Emir Bey'i kulunç tutmuş ve hekimler tedavisinden aciz kalmıştır. Emir Bey, bir askere, şeyhi kendisine getirmesini söyler. Daveti alan şeyh, gece yarısı kalkıp gelir, elini ağrıyan yere koyarak fatiha suresini okur ve sürer. Hemen o anda ağrı kesilir ve iyileşir.⁷⁴ Burada şeyh gıyabında cereyan eden bir olayı bilmiş ve manevi gücü ile bir rahatsızlığı tedavi etmiştir.

İbrâhîm Gülşenî, kendisine derviş olan Ali Bey adındaki sipahiye Gazale Arabına karşı açılacak savaşa katılmamasını söyler. Ali Bey durumu Hayr Bey'e haber verince, Hayr Bey, Şeyhin saltanat meselesinde ne işi var diyerek kızar ve bu

56-57.

⁷² Muhyî, *Menâkıb*, 227, 230-231.

⁷³ Muhyî, *Menâkıb*, 269-270, 448-449; Hulvî, *Lemezât*, 536-537.

tavsiyesini görmezlikten gelmesini söyler. Ali Bey durumu bildirince, Şeyh, *bu görmezlikten gelme ona zarar verecek*, der. Bundan sonra Hayr Bey'in muharebe için gönderdiği adamı mağlup olur. Yine o esnada Hayr Bey'in gözleri şiddetli bir ağrıya tutulur. Şeyhin, *"görmezlikten gelme"* sözüne karşılık olarak söylediği *"ona zarar verecektir"* ifadesi hatırlatılır. Bunun üzerine tevbe eder ve dua etmesi için Şeyh'e adam yollar. İbrâhîm Gülşenî dua edip ridasını gönderir. Hayr Bey abdest alıp Şeyh'in ridası ile yüzünü silince hemen şifa bulur ve Şeyh'e bağlanır.⁷⁵ Bu menkabe bize Hz. Yakub'un yüzüne, oğlu Hz. Yusuf'un gömleği sürüldüğünde gözlerinin açılmasını hatırlatmaktadır.⁷⁶

İbrâhîm Paşa, Mısır'a vardığında herkes ziyaretine gelir. Ancak İbrâhîm Gülşenî gelmez. Bunu onur ve gurur meselesi yapan İbrâhîm Paşa, bir bahane ile Şeyh'i cezalandırma yolunu arar. Bir toplantı esnasında Şeyh'in saltanatını ilan edeceği gündeme getirilir. O sırada İbrâhîm Paşa'ya inme inip göz ağrısına tutulur. Sır kâtibi olan Celal-zâde'ye gizlice İbrâhîm Gülşenî'ye bir adam göndererek gözü ağrıyan bir hasta için dua dileğinde bulunmasını ister. Orada bulunmadığı halde durumdan manen haberdar olan İbrâhîm Gülşenî, *"seni gönderen kişi, zahir gözü kadar batın gözünün tedavisine de önem versin, evliya-yı nimete de sadakatle hizmet etsin"*, der. Bir toprak ibrikten su içer ve hiç kimsenin yardımına baş vurmaksızın bu kabla abdest alması için gönderir. Süslü ibriğini de atmasını söyler. Bu kişi İbrâhîm Paşa'ya giderek durumu bildirir. Şeyhin gönderdiği ibrikle abdest aldığı anda paşanın gözü açılır ve ağrısı sona erer.⁷⁷

p. Nûr Suretinde Görünme

Gazi Bölükbaşı'nın anlattığına göre, İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'dan İskenderiye'ye geleceği günün gecesi, İskenderiye halkı göğe direk gibi çıkan şaşırtıcı bir nur gördüler. Kimisi şimşeğe, kimisi de yanan bir gemiye benzettiler. Ancak bu

⁷⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 296.

⁷⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 377-378.

⁷⁶ Yusuf, 12/93 vd.

⁷⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 398; Hulvî, *Lemezât*, 533.

aydınlık ne şimşeğe ne de ateşe benziyordu. Sabaha kadar beklediklerinde bütün İskenderiye halkı bildiler ki o nur Şeyh'in nurudur.⁷⁸

r. Gayb Hazinesinden Geçinme

Kapıcı İlahi Halife'nin anlattığına göre Şeyh masraflarını seccadesinin altından karşıladı. Pek çok kere İlahi Halife'ye seccade altında ne kadar para varsa getirtmiş, bir süre sonra tekrar gönderdiğinde İlahi Halife yine ihtiyaç olan kadar parayı seccade altında bularak Şeyh'e getirmiştir.⁷⁹ Şeyh'in hiç kimseden maddi yardım almaksızın geçindiği ve masraflarını seccadesi-postu altından karşıladığı pek çok yerde zikredilmiştir.

s. Gayb Bilgisi ve Eşyaya Tasarruf

İbrâhîm Gülşenî, *"kıyamet saatinin depremi cidden korkunç bir şeydir"*⁸⁰ ayeti üzerinde konuşurken bir hal hasıl olmuş ve sesini yükselterek şöyle demiştir: *"İnsan-ı kâmil, âlem-i kübrâdır. Cihan ki âlem-i suğradır. Onda tesir eder."* Oradakilerden birisi bunu kabul edemeyiz deyince, Şeyh'te bir büyük hal daha hasıl olur. Ve bağırır. O kimse rol yapıyor zannedip gülümsediğinde, aniden bir zelzele olur ve herkes kıyamet koptu zannederek istiğfar etmeye başlar.⁸¹

ş. Cesedinin Çürümemesi

Şeyhimizin oğlu Ahmed Hayâlî vefat edince, cesedi İbrâhîm Gülşenî'nin türbesine defnedilmiştir. Muhyî, defin işi için türbenin dehlizine girdiği vakit, aradan 37 sene geçmiş olmasına rağmen, İbrâhîm Gülşenî'nin cesedinin kefeni içinde çürümeden teravetle durduğunu görmüştür.⁸²

⁷⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 439.

⁷⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 441; Biraz farklı şekilde Hulvî, *Lemezât*, 528.

⁸⁰ Hacc, 22/1.

⁸¹ Muhyî, *Menâkıb*, 456-457; Hulvî, *Lemezât*, 532-533.

⁸² Muhyî, *Menâkıb*, 465. (Bu gün büyükçe bir kapakla örtülü bu dehlize inerek oradaki cesedlerin durumunu kontrol etmek mümkündür. Gülşenî ve diğerlerinin durumunun ne olduğuna, )

t. Kullandığı Mahlasın Manevi Kaynağı

Nakledildiğine göre İbrâhîm Gülşenî'ye *Gülşenî* mahlası şeyhi Dede Ömer Rûşenî tarafından verilmiştir. Bir gün "*fenâ*" haline düşen Dede Ömer, Hz.Peygamberin rûhaniyeti ile görüşüp onunla birlikte bir bahçede dolaşır iken, Hz.Peygamber bir gül kopararak o sırada yanlarında bulunan İbrâhîm'e verir ve bunu emanet bilip Rûşenî'ye teslim etmesini söyler. Kendine gelen Rûşenî, bu halin hikmetini düşünürken, İbrâhîm Efendi elinde bir gül ile yanına gelerek ona takdim eder. Bunun üzerine de Dede Ömer ona "*sen Gülşenî'sin*" der.⁸³

Mevlânâ'nın bir beytinde geçen "Gülşenî" kelimesi ile de şeyhimizin lakabı arasında bir bağlantı kurulduğuna evvelce işaret etmiştik.⁸⁴

u. Geleceği Bilmesi, Osmanlı'nın Mısır'ı Fethini Önceden Haber Vermesi

Ahmed Hayâlî, babası İbrâhîm Gülşenî'ye, artık Çerkes Devleti'nin (Memluklerin) çöktüğünü söylemiş, bundan sonra Mısır'a hâkim olacak zatın hangi yönden geleceğini sormuştur. O da üç kere "*Rûm Rûm Rûm*" diye cevap vermiştir. Bu tarih zaptolunmuş, üç ay sonra da Sultan Selim Han'ın Mısır'ı fethi gerçekleşmiştir.⁸⁵

Halkımızın dilinde günümüzde de kerâmetleriyle yaşamaya devam etmektedir.⁸⁶

Menkabelerde, gerçeğin nerede bitip muhayyilenin başladığını anlamak mümkün değildir. Tasavvufta menkabelere verilen önem –şeyhe verilen öneme paralel olarak- büyüktür. Tasavvuf yolunda sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmek için, bu yolu her

mumyalanıp mumyalanmadığına bakılabilir).

⁸³ Hulvî, *Lemezât*, 525.

⁸⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 8-9.

⁸⁵ Hulvî, *Lemezât*, 530.

⁸⁶ "*Güya Gülşenî Hazretleri kerâmet ızharı zımnında bir küpü denize atınca, küp, geminin arkasından İskenderiye'ye kadar gitmiştir*". Kenan Rifâî, *Sohbetler 1*, (Haz: Samiha Ayverdi),

yönüyle iyi bilen bir “rehber” e ihtiyaç vardır. Bu rehber de “şeyh” tir. Bu yola giren kimsenin muhayyilesinde, şeyhin yüksek bir mevki işgal etmesi gerekir ki onun tavsiyelerine harfiyyen uysun ve yolculuğunu sağlıklı bir şekilde tamamlayabilsin. Menkabeler, hem müntesiblerin muhayyilesinde şeyhleri yücelten, hem de şeyhin onların muhayyilesinde işgal ettiği yeri ifade eden unsurlardır. Bu açıdan şeyh ile müntesibleri arasındaki ilişkiyi belirlemede önemli bir fonksiyon icra ederler.

Menkabelerin bu gün bize hitabeden asıl yönü ise, bunlara inanan toplumun dînî teşkilatlanmasını (tarikatleri) ve bu teşkilatların izahını yapmalarıdır. Ayrıca bunlar, insanın gizli özlemlerinin ve inandığı bazı değer hükümlerinin zafere ulaştığı kusursuz, ideal bir dünyanın tasvirini gerçekleştirmeleri ve dolayısıyla toplumun psikolojik çehresini ifade etmeleri bakımından da önem taşır.⁸⁷ Burada biz, daha çok, doğru veya yanlış gibi bir sonuç çıkarma ve hüküm verme endişesi içinde olmaksızın, Gülşenî için en önemli kaynak olan Muhyî'nin *Menâkıb*'ındaki belli başlı menkabeleri aktarmaya çalıştık. Bu suretle onun, müntesiblerinin gözünde ve gönlünde işgal ettiği yeri anlatmak istedik. Bu menkabeler, bize onun hayatının zengin ve kesif menâkıb ağıyla örüldüğünü, müntesiblerinin ve halkın gözünde pek yüksek bir mevki işgal ettiğini göstermiştir.

III. İBRÂHİM GÜLŞENÎ'NİN TARİHİ HAYATI

DOĞUMU VE ÇOCUKLUĞU

Babası Şeyh Muhammed el-Âmidî fıkıh, kelam ve mantık dallarında eserleri olduğundan bahsedilen bir âlimdir.⁸⁸ Dedesi İbrâhîm'in de fıkıhla ilgili olarak *Fekkü'l-Muğlak*⁸⁹ adlı bir kitabı yanında müridlerin terbiyesi için tasavvufî bir çok eseri bulunan bir âlim olduğu bildirilmektedir.⁹⁰ Baba tarafından nesebi kendisiyle beraber

İst. 1991, 95.

⁸⁷ A.Y.Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 33-34.

⁸⁸ Muhyî, *Menâkıb-i İbrâhîm-i Gülşenî*, 13.

⁸⁹ Tahsin Yazıcı, bilinen kaynakların hiç birinde bu eserin adına ve bir nüshasına rastlayamadığını bildirmiştir. (Bkz. Yazıcı'nın *Menakib-i İbrâhîm-i Gülşenî*ye Önsözü, XXVIII). Biz de kütüphane kayıtlarında bu eserin adına rastlayamadık.

⁹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 17.

yedi kişiyle Oğuz Ata'ya dayandırılmaktadır.⁹¹ Tarihi kaynakların, bir süre Gülşeni ile aynı dönemde yaşayan Uzun Hasan (1478)'in şeceresini ancak 52 batında Oğuz Ata'ya ulaştırdığı göz önüne alınırsa bu sisileyi fazla ciddiye almamak; en azından eksik saymak gerekir.⁹²

Annesi ise ibâdete düşkün bir hanım olup adı Hediyyetullah'tır.⁹³ Anne tarafından dedesi Molla Şerefüddin, Antep'te fetvâsına başvurulmuş bir müderristir.⁹⁴

Doğduğu yer hakkında farklı iki rivâyet vardır. Bunlar'dan birine göre o Diyarbakır (Âmid) şehrinde doğmuştur.⁹⁵ Bir başka yerde ise Berda'a nisbet edilir.⁹⁶ Babasının türbesinin Diyarbakır'da oluşuna dair rivayetten hareketle⁹⁷ orada doğduğuna hükmedilebilir.

Doğum tarihi konusunda çelişkili ifadeler vardır. Atâî, onun 830 hududunda doğduğunu bildirmektedir.⁹⁸ Muhyî'ye göre ise, 940/1534'te vefât ettiğinde 114 yaşında olup; dolayısıyla hicri tarihe göre ~826'da doğmuştur.⁹⁹ Yine ona göre, babası Muhammed el- Âmidî , Akkoyunlu sultanı Hamza dönemini (838-848/1434-1444) idrak etmiş ve oğlu iki yaşındayken vefât etmiştir.¹⁰⁰ Buna göre en erken 836'da

⁹¹ Muhyî, *Menâkıb*, 13. Muhyî, Oğuz Ata için *Vâzu'l-lisani't-Türkî* sıfatını kullanmaktadır.

⁹² Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 112 (Gaffari'den naklen). *Kitab-ı Diyarbekriyye* 'de ise Uzun Hasan'ın nesebi 54 batında Oğuz Ata'ya ulaştırılmıştır. Abû Bekr-i Tihriânî, *Kitâb-i Diyârbakriyya*, (yay. Necati Lugal-Faruk Sümer), Ankara 1993, I, 25. Tahsin Yazıcı, Gülşeni'nin nesebi hakkında verilen bu malumatın asılsız bir rivayetten ibaret olduğunu bildirmiştir. Bkz. Tahsin Yazıcı, *Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî, Hayatı, Eserleri ve Tarikatı*, DTCF Doktora Tezi, Ank. 1951, 87.

⁹³ Muhyî, *Menâkıb*, 15. Hulvî, annesinin adının Şerife olduğunu bildirmektedir. Bkz. *Lemezât*, 523.

⁹⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 18.

⁹⁵ Harîrî-zâde, *Tibyân*, III, 86 b; Hoca-zâde, İbrâhîm Gülşenî, 4.

⁹⁶ Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmendan-ı Azerbaycan*, Tahran 1314, 318; Eliyar G. Seferli ve Kelil H. Yusifli, *"Şeyx İbrâhîm Gülşenî"*, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Azerbaycan Türk Edebiyatı, Ank. 1993, II, 105-116.

⁹⁷ Bu rivayet için bkz. Ali Emîrî, *Diyarbakırlı Bazı Zevatın Tercüme-i Halleri*, Millet Ktp, Tarih, no: 750, vr. 16.

⁹⁸ Nev'i-zâde Atâî, *Hadaiku'l Hadaik fi Tekmileti's-Şakaik*, 67.

⁹⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 450. Vassâf, doğum tarihini 826 olarak vermekte, ayrıca 830'da doğduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmektedir. *Sefîne*, III, 106.

¹⁰⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 14-15.

doğmuş olması gerekir. Başka bir yerde ise 15 yaşındayken Tebriz'e gittiğini ve orada Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan'la görüştüğünü yazıyor.¹⁰¹ Tebriz'in 873 tarihinde Uzun Hasan tarafından zaptedildiği düşünülürse Gülşenî'nin 858'den sonra doğmuş olması gerekir.¹⁰² Doğum tarihiyle ilgili bütün bu delilleri yetersiz gören Yazıcı, babasının Sultan Hamza dönemini idrak ettiğine dair rivayeti esas alarak, büyük bir ihtimalle 838-840/1534-37 tarihleri arasında doğmuş olabileceğini belirtmektedir.¹⁰³ Babasının, o iki yaşında iken vefat ettiğine ve Tebriz'e gittiğinde onun 15 yaşında olduğuna dair rivayetler bir tarafa bırakılacak olursa daha önce de dünyaya gelmesi düşünülebilir. Şeyh'in uzun bir ömür sürdüğüne hükmetmemiz dışında bu rivayetler arasında tercih yapmamızı kolaylaştıracak bir unsur bulunmamaktadır.

Küçük yaşta babasının ölümü üzerine, bakımını ve yetiştirilmesini amcası Seydî Ali¹⁰⁴ üzerine almıştır.¹⁰⁵ Öyle anlaşıyor ki, küçük yaşta yetim kalışının gelişimi üzerinde büyük ölçüde olumsuz bir etkisi görülmemiştir. Aksine bu durum onun erken yaşta olgunlaşmasını sağlamıştır bile denilebilir. Bunda, onun büyüme ve gelişmesi için amcası ve yakın çevresinin gereken özen ve ilgiyi göstermesi etkili olmuştur.¹⁰⁶

İlk öğrenimine amcasının yanında başlamıştır. Dört yaşına geldiğinde, amcasından *Burûc sûresine* kadar çıkmış, kendi başına Kur'ân'ı hatmetmiş ve Türkçe kitaplardan Tefsir ve Hadis okumaya başlamıştır.¹⁰⁷ 7-10 yaşlarında ise, kendisinden beklenenden çok fazla olgunluk göstererek mübarek geceleri sabaha kadar ihyâ etmeyi bırakmamış; oyun ve eğlenceye gitmemiştir.¹⁰⁸ 15 yaşına geldiğinde, zamanın akli ve

¹⁰¹ Muhyî, *Menâkıb*, 25.

¹⁰² Değerlendirmemize benzer açıklamalar için bkz. Tahsin Yazıcı, *Tez*, 87-88; "Gulshanî, EI, 1136; Şevket Beysanoğlu, "Gülşenî İbrâhîm", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İst. 1979, III, 398.

¹⁰³ Yazıcı, "Gulshanî", EI, E.J.Brill 1965, II, 1136.

¹⁰⁴ Muhyî'nin verdiği birgilere göre Seydi Ali'nin sadece yanında iki yüzden fazla müridi varmış. Kendisi de ibadete düşkün bir kimseymiş. Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 19.

¹⁰⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 16.

¹⁰⁶ Buna gösteren bir hadise için bkz Muhyî, *Menâkıb*, 20.

¹⁰⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 16, 23.

¹⁰⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 20.

naklî ilimlerini öğrenmek için Mâverâünnehr'e gitmek üzere, kimseye haber vermeden yola çıktığı rivayet edilir. Amcası bu yolculuktan vazgeçirmek için arkasından halîfelerini göndermiş, fakat onlar geri döndürmeye muvaffak olamamıştır.¹⁰⁹ Tebriz'e vardığında Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan'la karşılaşmıştır. İbrâhîm Gülşenî'deki istidadı gören Molla Hasan, tahsil için daha ileriye gitmek gerekmediğini söyleyerek, onu Tebriz'de kalmaya ikna etmiş ve kendi yanına alarak evlat edinmiştir. Mâverâünnehr'e gitmekten vazgeçen Gülşenî kazaskerin yanında çalışmaya başlamıştır.¹¹⁰ Molla Hasan'ın yardımıyla Tebriz'de medrese öğrenimi gören İbrâhîm Gülşenî, bu öğreniminden sonra Molla İbrâhîm olarak tanınmaya başlamıştır.

B. MOLLA İBRÂHÎM VE UZUN HASAN

Molla İbrâhîm'in, Uzun Hasan'la olan ilişkilerinin hangi tarihte başladığı tam olarak belli değildir. Ancak bu görüşmenin, Uzun Hasan'ın *Tebriz*'i fethinden sonra olduğu kesindir. Henüz tasavvufa intisab etmemiş olsa bile, adeta uzun yıllar bu yolda terbiye görmüş bir derviş olgunluğu göstererek, devrin hükümdarına bir ihtarda bulunmasıyla sarayda haklı bir itibar kazanmasının başladığını söyleyebiliriz.

Ulemâ ve ümerânın hazır bulunduğu bir toplantı anında Kadı Ali adında bir kimse İbrâhîm Gülşenî'ye, Tebriz kadısı Şerefüddîn'in Uzun Hasan adına çıkardığı bir zulüm nişanından şikâyetçi olmuştur. Molla İbrâhîm, kadıya bu nişanı getirtip, zamanın ileri gelenleri içinde okumuş ve onlara, Sultan Hasan böyle bir zulme râzı olur mu, diye sormuştur. Hepsi, Sultan Hasan'ın âdil olduğunu, böyle bir zulme râzı olmayacağını söylemişlerdir. Molla İbrâhîm, sultanın nişanının böyle bir zulüm-nâmede bulunması uygun değildir diyerek, mühür kısmını kesip almış ve başına sarığının

¹⁰⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 24.

¹¹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 25. Yazıcı, Uzun Hasan'ın Kadı Hasan adında bir kazaskerinin bulunmadığını belirtmektedir.(bkz. Yazıcı, *Tez*, 88). *Menâkıbnâmeler*deki kahramanların genellikle gerçek kişiler olduğu (Bkz. A.Y. Ocak, *Menâkıbnâmeler*, 33) gözönünde bulundurulacak olursa, bu görevde olmasa bile -altı düzeyde bir kadılık olabilir- bu isimde bir şahsın varlığını kuvvetle muhtemel kabul etmek gerekir. Ayrıca Kadı Hasan'dan bahseden başka kaynaklar da bulunmaktadır. Bkz. Ali Asgar Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M.Nuri Gençosman), İst. 1991, 59, 143.

arasına sokmuştur. Kadı Şerefüddin yırtılan yaprağı alarak Sultan'ın Dîvan'ına götürmüş ve İbrâhîm'i şikâyet etmiştir. Dîvan huzuruna getirilen İbrâhîm'e sultanın nişanını yırtarak niçin edepsizlik ettiği sorulmuştur. Bunun üzerine Molla İbrâhîm çekinmeden şöyle demiştir: Benim Hakk'tan başkasından korkum yok. Ve ben ulû'l-emr nişanını yırtmadım. Belki o bir zulüm hükmünün altına konulmuş, ben onu ayırdım... Halk Cihanşah (872/1467)¹¹¹ devrinde onun zulmü kalksın diye duâ ederdi. Şimdi Sultan Hasan'ın gelişiyle rahata kavuştuk diye sevinirken, Kâdî Ali kalkıp, Kâdî Şerefüddin'in hile ile hazırladığı nâmeyi anlattı... Orada bulunan herkesin, bunun Şerefüddin'in işi olduğunu bilerek, âdil olan padişahın adı bu zulüm hükmüne uygun değildir demeleri üzerine ben de nişanı kestim.

Soruşturmayı yapan beylerin durumu bildirmeleri üzerine padişah, nişanı yazanın parmaklarının kesilmesini emretmiş ve şeyhe de hiç bir şeyden korkmayıp hakkı icrâ ettiği için değerli bir hil'at giydirip *tarhan* eylemiş yani her ne yaparsa kimsenin mânî olmamasına hükmetmiştir.¹¹²

Bu hadiseden sonra, Molla İbrâhîm'in saray içerisinde itibar ve nüfuzunun arttığını, resmi bir takım görevlerde (elçilik gibi) bulunduğunu, yapılan atamalarda tavsiyelerinin dikkate alındığını görmekteyiz. Onun saraydaki saygınlığının bir sonucu olarak Uzun Hasan namına Hüseyin Baykara'nın ve Şiraz'a da Uzun Hasan'ın oğlu Halîl'in nezdine elçi olarak gittiğine dair rivâyetler vardır.¹¹³

Hüseyin (Mirza) Baykara (911/1506)¹¹⁴, Sultan Hasan'ın *Horasan'a* beylerbeyi olarak atadığı Yedigâr Muhammed'i (875/1470) bir gece baskısıyla öldürmüştür. Bunun üzerine Sultan Hasan, Baykara'nın yaptığı hazırlıkları görmek üzere Kum'a gelmiştir. Yedigâr Muhammed'e tahsis edilen otuz bin askeri de Horasan yakınındaki Esterâbad'da hazır bekletmiştir. Sultan'a karşı koyamayacağını anlayan Baykara bir özür-nâme ile Şeyh Abdullah Horasanî'yi elçi olarak Uzun Hasan'a

¹¹¹ Hayatı hakkında bkz. Enver Konukçu, "*Cihan Şah*", *DİA*, İst. 1993, VII, 536.

¹¹² Muhyî, *Menâkıb*, 26-28.

¹¹³ Muhyî, *Menâkıb*, 30; Hulvî, *Lemezât*, 525; Şemlelizâde Ahmed Efendi, *Şîve-i Tarikat-i Gülşenîyye*, (Haz: Tahsin Yazıcı), Ank. 1982, 544.

¹¹⁴ H. Beveridge, "*Hüseyin Mirza*", *İA*, İst. 1967, V-b, 645.

göndermiş ve kendisine itaat ve adına hutbe okutma sözü vermiştir. Bunun üzerine Uzun Hasan, bir nevi *gizli elçilik* göreviyle Molla İbrâhîm'i, Herat'a, Hüseyin Baykara'ya göndermiş; zahir nişanını elçilere, askerin bölgeyi terketmesi için olanı ise, Molla'ya vermiştir. Molla, önceden kararlaştırıldığı üzere, anlaşma şartlarını yerine getirdiğini gördükten sonra bu nişanı Hüseyin Baykara'ya teslim etmiştir.¹¹⁵

Herat seferinde (~875/1470) Şeyh İbrâhîm'in, Molla Câmi (18 Muharrem 898/1492)¹¹⁶ ile görüşüp sohbet ettiği, bu tanışmaları dolayısıyla hacca gidişinde (877/1472) Bağdad halkının Câmi'ye hücum etmeleri üzerine, Şeyhin onlara karşı çıktığı da nakledilmektedir.¹¹⁷

Bir başka seferinde de, Sultan Hasan Tebriz'de üçüncü kışlakta iken (~ h.880) vilâyet-i Fars'ı oğlu Halîl (ö.1478)'e vermiş; Halîl, Şiraz tahtında iken vilâyet ehli zulmünden sultana şikâyet için gelmişler. Sultan Hasan, oğlunu ikaz için Şeyh İbrâhîm'i elçi olarak göndermiştir.¹¹⁸

O, bu dönemde, ilmi yetkinliği, tavır ve davranışlarındaki isabet ve olgunluğuyla gerek Sultan Hasan gerekse halk nazarında büyük sevgi ve saygıya mazhar olmuş görünüyor.

¹¹⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 29-30. Nişancılığı için ayrıca bkz. Hulvî, *Lemezât*, 525; Şemleli-zâde, *Şîve*, 544; Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 87 b.

¹¹⁶ Cami için bkz. Ali Asgar Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M. Nuri Gençosman), İst. 1991.

¹¹⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 30-31. Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 87 b; Hocazâde, *İbrâhîm Gülşeni*, 5.(Cami'nin hacc yolculuğu için bkz. W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Ve Cüneyd*, 102-103; Ali Asgar Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, 136-145).

¹¹⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 33-35. (Tahsin Yazıcı'nın, "*Gülşenî'nin Uzun Hasan namına Herat'a Hüseyin Baykara'nın ve Şiraz'a da Sufi Halil'in nezdine gittiği hakkındaki rivayet doğru değildir; çünkü Herat'a Hüseyin Baykara nezdine gönderilen elçi Uzun Hasan'ın kazaskeri Alaaddin'dir. Şiraz'da bulunan Sufi Halil ise Uzun Hasan'ın oğlu değil Sultan Yakub'un atabeg'idir*" (Tez, 88) tarzındaki açıklamalarını bu görevlendirmelerin doğru olmayışı için yeterli görmüyoruz. Yukarıda da işaret edildiği üzere Şeyh İbrâhîm'in, Hüseyin Baykara nezdine elçi olarak gönderilişine dair ifadeler, onun gizli bir görevlendirme ile gittiğine işaret etmekte olup Kazasker Alaaddin'in açıktan resmen gönderilmesini de nefyetmemektedir. Diğer rivayette de Sufi Halil'den değil, Uzun Hasan'ın oğlu Halil'den bahsedilmektedir. Kaldı ki Muhyî, Sufi Halil'in de kim olduğunun farkındadır. (Bkz. *Menâkıb*, 117). Ayrıca İbrâhîm Gülşenî'nin sonraki yıllarda eriştiği "*siyâsî kudret*" onun başlangıçta sarayda etkili bir görev alma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

C. TASAVVUFA MEYLİ VE DEDE ÖMER'LE TANIŞMASI

a. Tasavvufa Meyli

Uzun Hasan'ın ilim adamlarını himaye eden ve ilmî mübâhese ve münakaşalardan zevk duyan¹¹⁹ bir kişiliğe sahip olması sayesinde, Tebriz'e gidişinden itibaren saray ve çevresinde görev alan İbrâhîm Gülşenî, hatırı sayılır bir miktarda servet edinmiştir. Muhyî, onun kendi geçimini sağladıktan başka, amcasına da para (beş yüz altın) gönderdiğinden bahsetmektedir.¹²⁰

Bunca varlığına rağmen, benliğinde taşımış olduğu istidâdı tam olarak ortaya dökmemenin sıkıntısıyla, İbrâhîm Ethem, Gazâlî, Üftade gibi pek çok tasavvuf büyüğünün hayatlarında yaşadıkları türden bir kriz ve ardından bir atılım dönemi yaşamıştır. Cezbe erişip bütün malını, binlerce flori tutarındaki parasını, nesi var nesi yok hepsini Hakk yoluna fedâ olsun diyerek hibe etmiştir. Cünûna hamlederek kendisini ziyarete gelenlerin bu konuda yorum yapmalarına izin vermemiştir.¹²¹ Bu kriz dönemi kendisine rehber (mürşid) olabilecek bir şahsa kavuşuncaya kadar devam etmiştir.

b. Dede Ömerle Karşılaşması

Sultan Hasan'ın Karabağ'da ikamet eden ve Dede Ömer Rûşenî¹²²ye inâbet etmiş olan kardeşi Üveys (?/1475)¹²³, başında Dede'nin tâcıyla Tebriz'e hükümdar

¹¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ank. 1988, 194.

¹²⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 25.

¹²¹ Muhyî, *Menâkıb*, 44-45.

¹²² Dede Ömer Rûşenî için bkz. Lâmiî, *Nefehât Terc.*, 576; Taşköprüzâde, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 160; Mecdî, *Hadâik*, 281-282; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 583; Bursalı M.Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 69; *Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şuara, Mütverrihin ve Ehtibanın Terâcim-i Ahvâli*, İzmir 1324, 12-14; Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Halvetiyye*, 41-46; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, 86-92; Mustafa Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", *DİA*, İst. 1994, IX, 81-83.

¹²³ Yazıcı bu ismi İdris olarak okumuştur. Ancak Uzun Hasan'ın İdris adında bir kardeşi bulunduğu dair bir bilgiye ulaşamayışımız yanında, bu hadisenin anlatıldığı ifadeler de bunun İdris değil Üveys olması gerektiğini hata getirmektedir. Yukarıdaki satırlarda Üveys adı geçtiği için Uzun Hasan'ın, görmeden Dede Ömer'e muhabbet beslemesi, müellife

kardeşini ziyarete gelmiştir. Sultan bu kıyafetin kimlere mahsus olduğunu sorduğunda Üveys ona Dede'den bahsetmiş, bunun üzerine Uzun Hasan'da, Dede Ömer'e karşı bir muhabbet hasıl olmuş, onu Tebriz'e davet için, en ehil kimse olarak gördüğü **Molla İbrâhîm**'i görevlendirmiştir. Dede ile karşılaşan İbrâhîm, ondan çok etkilenmiş ve ona büyük bir muhabbet duymaya başlamıştır. Yanında kaldığı kısa süre içerisinde kendisinden çok istifade etmiştir.

Sultanın daveti haberini iletğinde Dede kış olduğunu, kar yağmur ve soğukta fukaranın yolculuk yapmasının mümkün olmayacağını bildirmiş ve daha sonra Tebriz'e gelmeyi vaad etmiştir.

Bu görüşmelerinden sonra İbrâhîm Gülşenî, ona intisab etmiş ve mânevî hayatını onun rehberliğinde sürdürmüştür.

Dede Ömer'in cevabını bildirmek üzere tekrar Tebriz'e dönen **İbrâhîm**, uzun süre buhran dönemini atlatamamış; maddî ve mânevî hayatındaki dengesizliği başından atamamıştır. Bu sıralarda İbrâhîm'in kendisini ibâdete ve zikre verdiği görülmektedir.¹²⁴

Bu kriz dönemi, Dede Ömer'in Tebriz'e gelişinden sonra da sürmüştür. Sultan Hasan öldüğü vakit cezbe halinde olan Şeyh, harabelerde yalnız gezerken Tebriz'e geldiğinde halk arkasına takılmıştır. Doğruca sultanın sarayına gitmiş ve onun yerine oturan (müstakbel) sultan Halîl'in dayısı ve veziri Muhammed Bey'in yakasına yapışarak, *"hani bu evin bir uzun boylu sahibi vardı nereye gitti? Ya sen niçin sefer hazırlığı yapmazsın"* demiştir.¹²⁵

Bir keresinde de, içinde bulunduğu bir nevi cünun ve kararsızlık yükü altında adeta ezilen şeyh, bu yükden kaçmak isteğini gösteren davranışlar içerisine girmiştir. Şarap şişesini eline alıp sarhoş gibi yalpalayarak çarşıda dolaşmak sûretiyle, bu yükten

Üveysiliği hatırlatmıştır. Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 48.

¹²⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 47-48. Onun bu sırada İbadet ve riyazet hararetinin şiddetinden günde bir koyun yediği nakledilmektedir.

¹²⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 58.

kurtulma yolunu denemiştir.¹²⁶ Onun bu meczûbane ve melâmetî tavrını uzun süre üzerinden atamadığı anlaşılmaktadır. Dede'ye kavuştuğu sülûkünün ilk yıllarında, *dûlbend* ve *tâcı* terk edip başına bir koyun postu giymiş. Bu durumundan Dede'ye şikâyet olununca, Dede başından kendi tâcını çıkarıp şeyhe giydirmiş, onun posttan tâcını da kendisi giyerek şu sözleriyle ihtarda bulunmuştur: "*Gör senin tâcını giyen ne şekle girer! Pes layık mıdır, sana mensub olanlar hicab çekip elemzede olalar?*"¹²⁷

Dede Ömer ölümüne az bir süre kala Molla İbrâhîm'i *postnîşin* ilan etmiştir. Muhyî'nin anlattığına göre olay şöyle gelişmiştir: İbrâhîm Gülşenî büyük oğlu Muhammed'e, bir gün iki sini helva ve kıymetli bir seccade sipariş edip öğle vakti Dede hazretlerine götürmesini söylemiştir. O esnâda Dede "*Tebriz'de muhabbet davası eder çok, amma bir sâdık yok ki gelip tekkemizi mübarek eyleye*" diye yakınmaktayken Muhammed yanına aldığı helva ve seccade ile gelip mübarek olsun demiş ve duâ temennî etmiştir. Dede duâdan sonra yanındaki Molla İbrâhîm'e bakıp "*sen bize âlâ seccade verdin. Biz sana ondan iyisini verelim ki merhum Seyyid Yahyâ hazretlerinin seccadesini sana teslim edelim*" demiş ve seccadeyi ona teslim etmiştir. İbrâhîm'in verdiği seccadeyi sol yanına sermelerini buyurmuştur. Fukaradan biri hased edip seccadeyi çalarak yerine bir başka seccade koymuştur. Bilahare İbrâhîm gidip mezaddan seccadeyi satın almış ve Dede hazretlerine getirip tekrar duâsını almıştır. Daha başka bazıları da İbrâhîm'e zarar vermek istemişlerse de, sonradan bundan vazgeçmişlerdir. Bunların akabinde, bir gün Dede Ömer müridlerini toplayıp onlara şu konuşmayı yaparak *Tarikat*'in başına şeyh İbrâhîm'i geçirdiğini açıklamıştır: "*Ey dervişan! Bu günden sonra cümleiniz vakıalarını Şeyh İbrâhîm'e arzeyesin. Her kim ki onun mişkâtından nûr iktibas eder Rûşenî'yi bulur. Ve illa zulmette kalır. Haliyen tarikat muktezasında cümlelerin ümûru ona tefvîz olundu*".¹²⁸

¹²⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 59. Bu tür kriz dönemlerinde hangi davranışlara yönelindiğini tam olarak bilemiyoruz. Böyle bir çalışmaya malzeme olabilir düşüncesiyle bu bilgiyi de kaydetmeyi uygun gördük.

¹²⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 74-75.

¹²⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 169-171. Ayrıca bkz. Hulvî, *Lemezât*, 516. Muhyî'den sultanların, emirlerin ve kadıların İbrâhîm Gülşenî'ye Tanrı abdalı dediklerini, Dede Ömer'in ise Sarı Saltuk diye hitabettiğini öğreniyoruz. Muhyî, *Menâkıb*, 137, 154.

Bu hadiseden bir kaç gün sonra da Dede Ömer vefât etmiştir (892/1486).

Şeyh İbrâhîm, Dede Ömer'in irtihalinden sonra onun emrine uyarak, halifelerin ve dervişlerin irşâdıyla meşgul olmuştur. Başlarında **Kara Sûfi Halife'**nin bulunduğu bazı halifeler dışında herkes onun şeyhliğini kabul etmiştir. Karşı çıkanlar da kısa sürede yok olup gitmiştir.¹²⁹

D. İBRÂHÎM GÜLŞENÎ VE SULTAN YAKUB

Uzun Hasan vefât ettiğinde, kısa süre yerine oğlu **Halîl** hükümdar olmuştur. Tedbirsizce hareket ederek, kardeş katliyle işe başlayan Halîl, hükümet işlerine müdahale ettirmedeği annesini, diğer oğlu olan Diyarbakır valisi **Yakub Bey**'in yanına göndererek gücendirmişti.

Sultan Halîl'in altı ay kadarlık saltanat döneminden sonra Yakub Bey kardeşini mağlup edip öldürerek yerine geçmiştir.¹³⁰

İbrâhîm Gülşenî, kötü gidişatından ve daha önce kendisine Tebriz'de iyi muamelede bulunmamasından dolayı, Sultan Halîl'i beğenmiyordu.¹³¹ Sultan Yakub onun için daha tercihe değer idi. Yakub'un yetişmesinde Şeyh'in dolaylı etkisi de olmuştu. Uzun Hasan, oğlu Yakub için bir hoca aradığında Şeyh, **Kâdî Îsâ (Savacı)**'yı tavsiye etmişti. Yakub padişah olunca hocasını kazasker olarak atadı. Bu dönemde Şeyh'in onayladığı ve gözetdiği bir şahsın kazaskerlik gibi önemli bir mevkide bulunuşu onun saraydaki nüfuzunu büsbütün artırmıştır. Bu nüfuzu, zaten iyi durumda olan halk arasındaki itibarını da yükseltmiştir. Devlet ve halk düzeyindeki ilişkilerinin iyi olması sebebiyle zaman zaman iki taraf arasını uzlaştıracı bir rol de üstlenmiştir.

Kâdî Îsâ'nın kazasker olmasından hoşlanmayan Türkmen âlimler, Türkçe bilmediği, hallerinden ve mertebelerinden anlamadığı gerekçesiyle azledilmesini ve yerine bir başkasının atanmasını istemek üzere Sultan'a gelmişlerdi. Sultanla görüşmeden önce Şeyh'le karşılaşp durumu arzetmişler. Şeyh kazaskerin görevde

¹²⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 174-176.

¹³⁰ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195.

¹³¹ Muhyî, *Menâkıb*, 56.

kalmayı için onları ikna etmiş. Kadı İsa'ya da Türkçe bilen bir kâtip edinmesini tavsiye etmiştir.¹³²

Şeyh İbrâhîm, kazaskerlik görevine gelmesine ve bu görevde kalmasına vesile olduğu Kâdî İsa'nın sorumluluğunu da omuzlarında hissediyordu; işgal ettiği mevkiin hakkını vermesi için elinden geleni yapıyordu. Kâdî İsa'nın kendisini gece gündüz ibâdete vererek görevini ihmal etmesinden şikayet edilince, ona "*Kâdîlık bir ibâdettir. Özellikle Peygamber SAS buyuruyor: Bir saat adalet (ile hükmetmek) yetmiş sene ibâdetten hayırlıdır*"¹³³ diyerek uyarıda bulunmuş ve tekrar işinin başına dönmesini sağlamıştır.¹³⁴

Onun saraya olan yakınlığı Uzun Hasan döneminde olduğu gibi, Sultan Yakub döneminde de devam etmiştir. Sultan Yakub, askerin maneviyatını yükseltmek için, bazı savaşlarda beraberinde Şeyh'i de götürmüştür. Bu savaşlarda elde edilen başarılar müridleri tarafından Şeyh'e maledilmiştir.¹³⁵

İbrâhîm Gülşenî, saraya olan bu yakınlığının doğru bildiklerini söylemesine engel teşkil etmemesi için büyük bir hassasiyet göstermiştir. Bunun için Sultan'a ve yakınlarına gerekli uyarıları yapmış ve arzu ettiği böyle bir konumu resmiyete kavuşturmuştur.¹³⁶ Bu konuda muhtemelen şeyhinin tecrübesinden de istifade eden Gülşenî'nin devlet ricaliyle mesafeli bir yakınlık kurmaya çalıştığı gözlenmektedir. Zira Dede Ömer ölümüne yakın kendisini ziyarete gelen Baba Nimetullah'a pek çok şöhret bulmasına ve Uzun Hasan'ın eşi Selçuk Sultan'ın yaptırdığı zaviyede şeyhlik yapmayı kabul etmesine pişmanlık duyduğunu bildirmiştir.¹³⁷ Muhtemelen şeyhinin durumundan ders alan Gülşenî, o diyarda kalmasını hiç bir işine karışılmaması şartına

¹³² Muhyî, *Menâkıb*, 66-67.

¹³³ Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, II, 75; Ğıyasüddin el-Hüseynî, *Esasü'l-İktibas*, İst. 1298, 28. Not: Kaynaklarda hadisin metninde bazı kelime farklılıkları bulunmaktadır.

¹³⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 72. (Yezd kadısına bu yollu tavsiyesi için bkz Muhyî, *Menâkıb*, 106).

¹³⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 112-113.

¹³⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 77.

¹³⁷ Mecdi, *Hadaiku's-Sakaik*, 282; Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevisi* (Edisyon Kritik), MÜ Sos. Bil. Ens., İst. 1982, 34.

bağlamıştır.¹³⁸

E. YAKUB SONRASI

Sultan Yakub'un, bir vebâ salgını sonucu, 896/1490 yılında, genç yaşta ölümü üzerine, *Akkoyunlu* devleti zaafa düştü ve aile arasında tekrar tâc ve taht kavgaları baş gösterdi.¹³⁹ Sultan Yakub'un yerine *Sûfi Halîl* ve diğer Musullu boyu beyleri ile *Pirnak* boyu beyleri tarafından, henüz bülüğ yaşına gelmemiş olan *Baysungur* tahta çıkarıldı. Ancak memleketin başka bölgelerinde de diğer boyların beyleri, başka beyleri hükümdar ilan ettiler. Bu sebeple, ülke içerisinde karışıklıklar çıktı. Bu arada genç hükümdarın *atabeyi* olan *Sûfi Halîl* Bey, büyük bir kumandan olmakla beraber, bir devlet adamında bulunması gereken bir çok vasıftan mahrum, sert mizaçlı, müstebid rûhlu ve kindar bir adamdı. Nitekim daha Sultan Yakub'un vefât ettiği gece, hanedan dîvan beyi Sultan Halîl'in oğlu *Ali Mirza*'yı öldürtmüştü. Yine ahlâk ve fazilet sahibi bir zat olan *Kâdî Îsâ el-Savacı*'yı da öldürtmekten çekinmedi, yerine *Molla Can* adında birisini atamıştı.¹⁴⁰

İbrâhîm Gülşenî'nin, Sultan Yakub ve *Kâdî Îsâ*'ya olan yakınlığı böylece her ikisinin de vefâtından sonra kendisini zor duruma sokmuştur. Yeni kazasker olan *Molla Can* kendisine yardımcılık teklif etmiş fakat şeyh bunu kabul etmemiştir.¹⁴¹ Bu sefer *Molla Can* ve yandaşları "*Şeyh itaatsizlik ve muhalefet ediyor*" diye *Sûfi Halîl*'e şikâyet etmişler, bunun üzerine Şeyh bir süre gözaltında tutulmuş, ancak zamanın önde gelen âlimlerinin araya girmesiyle serbest bırakılmıştır.¹⁴² Bundan başka Sultan Yakub, *Karabağ*'da vefât eder etmez orada bulunan Şeyh'in ve mensuplarının *Tebriz*'deki evlerinin eşyaları mühürlenmiş; ancak, açık kalan bir pencereden hanımı

¹³⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 77.

¹³⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 195.

¹⁴⁰ Faruk Sümer, "Ak Koyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Şubat 1986, sa. 40, 28; M. Çetin Varlık, "Ak Koyunlular", *DGBİT*, VIII, 430-431.

¹⁴¹ Muhyî, *Menâkıb*, 204.

¹⁴² Muhyî, *Menâkıb*, 206-210.

bunları bir başka yere gizlice nakledebilmiştir.¹⁴³

Sûfi Halîl'in zulüm üzerine kurulu bu yönetimi uzun sürmemiş (altı ay kadar)tir. Despotça yönetiminden bıkan diğer emirler Diyarbakır valisi Süleyman Biçen'le ittifak edip Sûfi Halîl'i mağlub ederek yakalamışlar ve derhal katletmişlerdir. Onun yerine hiç de zulümde kendisinden geri kalmayan Süleyman Biçen, Baysungur'a atabey nasbedilmiştir.¹⁴⁴ Molla Can da onun zulmünden nasibini almış; kızgın kerpetenlerle gövdesi parçalanarak öldürülmüştür.¹⁴⁵

Süleyman Bey'in zulmü Sûfi Halîl'inkini geride bırakmış; askerleri Tebriz halkının ve de İbrâhîm Gülşenî'nin ekinlerini yedirerek mahsullerine zarar vermişlerdir.

Süleyman Bey'in zulmünden bıkan halk infîâle kapılmıştır. Bu sırada ümeranın bir kısmı ise Alıncak kalesinde mahbus bulunan Uzun Hasan'ın torunu Rüstem Mirza etrafında toplanarak onu hükümdar ilan etmişlerdi. Süleyman Bey ise bu kuvvetlerin üzerine yürümüş ancak mağlub olarak Diyarbakır'a kaçmıştır. Baysungur da ana tarafından dedesi Şirvan şahı Ferruh Yesar'a sığınmıştır (1492)¹⁴⁶.

Baysungur'un Şirvan şahına sığınmasından sonra Ak Koyunlu tahtına çıkan Rüstem Bey'in beş yıllık saltanatı çeşitli gaile ve mücâdeleler içerisinde geçmiştir.

a. Hacca Gidişi

Bu dönemde, Sultan Rüstem Han'ın, Emir Zekeriya-yı Bağdadi'yi hacc emini olarak görevlendirdiği kafile içinde, İbrâhîm Gülşenî çok sayıda müridiyle birlikte 900/1495 senesinde hacca gitmiştir.

Bölgedeki siyâsî çalkantıların etkisiyle meşakkatli bir yolculuk geçirmiştir. Bu yolculukta Tebriz şeyhülislâmı Emir Abdülvehhab da bulunur. Abdülvehhab zahirde sünî, bâtında râfîzîdir. Bağdada varınca, Emir Zekeriyya'nın elinden emir-i hacçlık gelmez diye, Bağdad hâkimi Yakub Han Bey'e şikâyet ederek yerine kendisiyle aynı

¹⁴³ Muhyî, *Menâkıb*, 210.

¹⁴⁴ Çetin Varlık, "Ak Koyunlular", *DGBİT*, VIII, 431.

¹⁴⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 215.

mezhepten olan Muhammed Mükévvene'yi geçirtmek niyetindedir. Bağdad'a varınca, "*Emir Zekerıyya Hacc yolunun ahvalini bilmez. Bizi susuz helak eder.*" diyerek hacc yocularını kışkırtır. Mükévvenoğlu Seyyid Muhammed'in hacc emini yapılması yolunda telkinde bulunur. İçlerine korku düşen hacılar buna râzı olurlar. Şeyhe de haber gönderirler. Durumu farkedenden Şeyh bunu kabul etmez. Daha sonra Abdülvehhab, Yakub Han'dan kendilerine *Meşhede* varıncaya kadar eşlik edecek bir bey ister. Bu bey *ğulâtın* olduğu için Şeyh'e eziyet eder. Abdülvehhab, *Meşhede* de boş durmaz. Çeşitli hilelerle halkı Gülşenî aleyhine kışkırtma yoluna gider. Şeyhin uyarılarıyla, adamları şeyhe bir zarar gelmesine engel olurlar.

Şeyh, Meşhed'te Hz. Hüseyin'i ziyaret ettikten sonra, Ravza-yı İmam Ali kh.î ve Hz. Nuh as.'ı da ziyaret eder.

Rahbe denilen yere geldiklerinde buradaki bütün su gölcüklerini kurumuş bulurlar. Abdülvehhab ve adamları fitne çıkarmak için, yine faaliyete başlarlar. Ancak o sırada yağan yağmur kafilenin imdadına yetişir.

Abdülvehhab ve adamları bütün yolculuk boyunca olumsuz tavırlarını sürdürürler. Yolda kafileden bâc¹⁴⁷ toplamaya başlarlar. Durumu farkedenden şeyh buna mani olur. Bir başka seferinde ise hacıları helak edip terekelerine el koymak için, rehberle rüşvet vererek öğle sıcaklığında yola çıkarmasını sağlamaya çalışırlar. Şeyh buna da engel olur.

Ravza-yı Mutahhere ve **Medine-i Münevvere**'ye üç günlük mesafe kalınca Şeyh bazı halife ve dervişleriyle birlikte yaya yürür. O gün ve gecelerde uyumayıp; kimseyle asla dünya kelamı konuşmayarak; ihramla, tekbir ve tevhid ile meşgul olmuştur. Hücre-i Mutahhere'de yedi gün halvete girmiştir. Zü'l-Halife'de ihram giyip **Mekke-i Mükerreme**'ye yönelmiş; oniki günde yaya olarak ulaşmışlardır. Tavâf-ı kudûmdan sonra **Arafat** eteklerine çıkıp cuma günü Arafat'tan inmiş; **Müzdelifa** ile **Mina** arasına gelmiştir. Aslında niyyeti Bağdad hacılarından ayrılıp Mısır hacılarıyla

¹⁴⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 219-220.

¹⁴⁷ Bâc: Bir yerden başka bir yere getirilen mallardan alınan vergi. Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Köprülü, "Bâc", *İA*, İst. 1970, II, 187-190; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyim ve*

Akabe'ye varmak ve oradan Kudüs'e gitmek olan İbrâhîm Gülşenî, evlad ü ryâlinin zalimlerin elinde kalmasına gönlü râzı olmadığı için, ileriki bir tarihte Kudüs'e gitmek temennisiyle tekrar Bağdad hacılarına katılmıştır.¹⁴⁸ Bu temennisi daha sonra Mısır seferinde gerçekleşmiştir.¹⁴⁹

Şeyh'in haccedip ardından Kudüs'ü ziyaret etmek niyetiyle Tebriz'den ayrılışı, onun sadece dîni bir yükümlülüğü yerine getirmek kastıyla haccetmediğini de göstermektedir. Öyle anlaşıyor ki o, mânen kemâle ermek için bu mânevî beldenin havasını teneffüsten de yararlanmak istiyordu. Ancak şartlar onun programında bir değişiklik yapmasını gerektirdi. Bu değişiklikte yukarıda zikrettiğimiz husus yanında, şüphesiz Bağdad hacılarının Şeyh'in kendilerinden ayrılmasını istememeleri de etkili olmuştur. O zamandaki hacc yolunun tehlikeleri gözönünde bulundurulduğunda, Şeyh'in çok sayıda mürîdiyle birlikte hacc kafilesinden ayrılmasının doğuracağı problem daha iyi anlaşılabilir.

b. Kızılbaşların Tebriz'i İşgali¹⁵⁰

Sultan Rüstem ve Göde Ahmed'ten sonra Ak Koyunlu devletinde durum iyice karışmış, emirlerden her biri Akkoyunlu şehzâdelerinden birini muhtelif

Terimleri Sözlüğü, İst. 1973, I, 143-144.

¹⁴⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 227-237.

¹⁴⁹ Burada Gülşenî'nin, Gazâlî'ye benzer bir tecrübe yaşadığını görüyoruz. Evlad sevgisi onu daha önceden kararlaştırdığı Kudüs'e gitmekten vazgeçirmiş ve Kudüs'e uğramadan Tebriz'e dönmesine sebep olmuştur. Gazâlî de gerek kendi arzusu gerekse çoluk çocuğunun davetine uyarak, bir daha dönmek üzere ayrıldığı Bağdad'a geri dönmüştür. Bkz. Gazali, *el-Munkazû mine'd-Dalâ*, (Abdülhalim Mahmud, *Kadıyyetü't-Tasavvuf* sonunda), Kahire, 1988, 377. Tasavvufta dünya ve dünyada olan şeylere bağlılık menfi bir vasıf sayılıp zaaf olarak kabul edilirse Şeyh'in kararından vazgeçmekle bir zaaf gösterdiği düşünülebilir. Ancak bir başka açıdan bakıldığında onun evlad ü ryaline geri dönmekle büyük bir özveri gösterdiği görülür. Zira o günlerde ileride görüleceği üzere Tebriz'de zâlim bir yönetim iş başındaydı. Kendilerinden (şii) olmayanlara aşırı baskı ve işkence uyguluyorlardı. Sünnî bir sûfi olarak İbrâhîm Gülşenî'nin ve aile fertleri başta olmak üzere tüm yakınlarının bu uygulamalardan nasibini alması kaçınılmazdı. Bu bakımdan şeyh kolay ile zor arasında değil, iki zor arasında bir tercih yapmıştı. Bir tarafta çoluk çocuğuna hasrete tahammül gösterme, diğer tarafta yakınlarını kurtarmak için Tebriz'deki yönetimden gelebilecek her türlü zarara göğüs gerebilme... Şeyh ikincisini; sınırı ve ölçüsü belli olmaması itibarıyla daha zor olanı tercih etmiştir.

¹⁵⁰ Başlıca kaynağımız Muhyî'nin *Menâkıb*'inde Kızılbaş tabiriyle Şah İsmail ve taraftarları kastedilmiştir. Kızılbaş teriminin kaynağı hakkında bkz. Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik*

mıntikalarda hükümdar ilan etmişlerdir. Bunlardan Murad Şirvan'da, Elvend Mirza Azerbaycan'da, Muhammedî Mirza da Yezd'de hükümdarlığa getirilmişlerse de o günün şartları içerisinde kendilerini hükümdar ilan edenlerin elinde alet olmaktan öte bir iş yapamamışlardır.

Bu hükümdarlardan Elvend Mirza, 907/1501'de Şah İsmail ile yaptığı muharebede mağlub olarak Bağdad'a ve ardından Diyarbakır'a kaçarak orada vefât etmiştir.¹⁵¹ Bundan önce, Şirvan üzerinden Tebriz'e gelmekte olan Kızılbaş tehlikesini farkedenden Şeyh, bir yerlere gitmek gerek deyip kendisine tabi olanlara göç etmeyi emreder. Ancak yakınları *"ak ile kara gün düğün bayramdır, sabır evladır"* diye engel olurlar. Şeyh, onları başlarına gelebilecekler konusunda uyarır ve dikkatli davranmalarını söyler.

Hamımları ise, Şeyhin haberi olmadan, Bayındır Beyleri'nin hanımlarının süs ve mücevherlerini emanet olarak alıkoılar. Kızılbaş, Elvend Han'ı basınca emanet sahiplerinin herbiri bir tarafa dağılırlar. Kızılbaşlar, müfettişler tayin edip her yeri araştırırlar. Sıra şeyhin evine gelince halk *"o bir mübarek âdemdir"* diyerek içeri girilmesine engel olurlar. Bunun üzerine Şeyh, gelsin diye haber bırakıp giderler. Şeyh kendi yerine Muslihuddîn Halife'yi gönderir. Onu Şeyh zannedip, *evinde Türkmânî taifesinin ev eşyası var mı?* diye sorarlar. O da *"benim evimde kimsenin eşyası yok"* diye cevap verir. Gerçekte de evi Erzincan'dadır.

Şah, Elvend'i bahar aylarında (907/1502), Erzincan tarafına kovmaya gittiği sıralarda, Tebriz'de tâun ortaya çıkar. Halk şehri terketmek için fetvâ isterler. Şeyh ve Molla Muhammed Nahcivânî fetvâ verirler.

Halkla beraber Şeyh'in ailesi de şehri terkeder. Fakat şehirde bir grup kızılbaş ortaya çıkıp her gece bir evi soyup, eşyasını alıp evdekileri boşaltır. Bu sırada civar köylerden ailesinin güç durumda olduğuna dair haber gelir. Şeyh, evde Kanber adında bir hizmetkar bırakıp onlara yardım etmek üzere gider. Bu hizmetkar hırsızlarla

Bektaşilik, 9-12.

¹⁵¹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 196-197; Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ank. 1992, 22-23.

işbirliği yaparak Şeyh'in evindeki eşyaları boşaltır. Şeyhin kontrol etmek üzere gönderdiği mutemed durumu tesbit edip Şeyhe bildirir. Şeyh hemen dönüp malların nerede olduğunu öğrenir ve subaşı ve aseslere haber verip bunları aldurtur. Kızılbaş, Erzincan'a gidince eşya sahipleri adam gönderip mallarını geri alırlar.

Bu ana kadar Şeyh, Kızılbaş taifesiyle hiç muâşeret etmemiştir. Onların da Şeyh'le ne bir muâşereti ne de düşmanlığı olmuştur.¹⁵² Bunda onun dikkatli davranması kadar, Şah İsmail'in adamlarının halkın tepkisini çekmeme düşünceleri de etkili olmuştur.

c. Acemden Arab'a Göçetmeye Karar Vermesi

Tebriz'de Sultan Elvend'in gâlib geldiğine dair haber yayılınca, Şah hazırlık yapıp Tebriz'e gelmiştir. Bu şartlar altında arzuladığı hayatı yaşama imkanı kalmadığı kanaatini edinen Şeyh, Tebriz'den ayrılmaya karar vermiştir. Hazırlıklarını tamamlayıp yola çıkmak üzere iken, Şah'ın müfettişi Yaralı Abdal'ın adamları Şeyh'i, Bayındır taifesinin mallarını saklamakla suçlayarak tutuklamışlardır.

Yaralı Abdal onu, kardeşinin oğlu Muhammed'e verip *"var bu sünniler reisi olan şeyhe cümle şikenceleri eyle; yüz tuman şah için ve yirmi tuman benim için al"* diyerek işkenceye maruz bırakılmak üzere teslim etmiştir. Ancak Muhammed daha önce onun Urfa'daki bir halîfesine inâbet edip hizmetine girmiş ve Şeyh'le görüşmek için Tebriz'e gelmiştir. Şeyh'in kim olduğunu öğrenince, ona gâyet iyi muamelede bulunmuştur.

Tebriz'deki şii yönetimle iyi ilişkiler içinde olan Karamanoğlundan Karakurd ansızın gelip Şeyh'i rahat bir vaziyette görünce, başında bulunan görevliyi azarlamıştır. Hasan Can adındaki o muhassıl, daha sonra, Gülşenî'nin kaçmasına yardım etmiştir. Muhammed'e ise şeyhin kaçmasına göz yumduğu için pek çok işkence edilmiştir.

Daha sonra yakalamak üzere Şeyhin arkasından adamlar gönderilir. Ama o her seferinde tam yakalanmak üzere iken birilerinin yardımıyla kaçmayı başarmıştır. Şah'ın

¹⁵² Muhyî, *Menâkıb*, 248-254.

lalaşı **Hüseyin Şah** ve **Muzafferüddîn** adındaki bir başka şahıs da şeyhe yardımcı olmuşlardır. Şeyh bu ikincisine yardımlarından dolayı, Sultan Yakub'un kendisine hediye ettiği çok değerli samur kürkü hediye etmiştir.

Kırk gün kadar bu hal üzere geçtikten sonra, yeğeni ayrılmak için bir kafilе araştırır. Diyarbakır'a giden bir kafilе bulur. Kafilеyle birlikte yola çıkar. Yolculuk esnasında Yaralı Abdal'ın adamları Şeyh'in peşini bırakmazlar. Hatta bir seferinde bunlarla Şeyh arasında şu konuşma geçer:

-Ol hâricî Şeyh İbrâhîm sen misin ?

-Ben dahiliyim.

-Biz anı hakikatte ararız.

-Ben dahi anın hakikatin ararım.

-Sen hayvan mısın ki böyle dersin ?

-Belî, hayvamm. Amma hakikatte hayvan ve nutku ararım...

Zihin karıştırmak maksadıyla verdiği düşündüğümüz bu cevaplar sonucu, şeyhi teşhis edemeyen topluluk şaşırır. Şeyh de yoluna devam edip gider. Bu yolculukta kendisiyle beraber olan Emir dediği oğlu **Ahmed Hayâlî**'nin yanında bulunmasını tehlikeli gördüğü için, kendisinden ayrı yolculuk etmesini sağlamıştır.

Şeyh, **Hasan Keyif**e geldiğinde ikamet edip erbaîn çıkarmıştır. Halk tarafından itibar görmüş, elli kadar da derviş edinmiştir. Burada Mısır'a gitme kararını da açıklamıştır.¹⁵³

d. Karaâmid'e Gelişi

Asıl amacı Mısır'a gitmek olan İbrâhîm Gülşenî, fukarası ile beraber, ~907/1501'de vatan-ı aslisi **Karaâmid (Diyarbakır)**'e gelince halk çok sevinmiştir. Gülşenî'ye, zamanın Âmid padişahı **Sultan Kasım (907/1501)**¹⁵⁴'ı ziyaret etmesi

¹⁵³ Muhyî, *Menâkıb*, 257-268.

¹⁵⁴ Mükrimin Halil Yınanç, "Diyarbakır", *İA*, İst. 1977, III, 622.

önerilmiştir. Bir kaç gün sonra da Sultan Kasım'ın bircik kızı vefât etmiştir. Bu vesileyle şeyh padişahı ta'ziyeye gitmiştir.

Şeyh'in gelişyle teselli bulan Padişah tekrar görüşmek diler. Bir dahaki görüşmelerinde padişah, tek kızının ölümüne olan üzüntüsünü unutup kahkahayla gülecek kadar ferah bulur. Şeyh her kalkmak isteyişinde biraz daha oturması için ısrar eder. Öyleki eşik ağası, beyler protokolde uğurlamak için bekliyor diye kalkmasını işaret eder; padişah ise ısrarla kalmasını... Şeyh sonunda dayanamayıp durumu padişaha bildirir ve kalkıp gider.¹⁵⁵

Burada da çekemeyenler Şeyh'i rahat bırakmazlar. Padişahın *hizmetinde* bulunan **Ahmed Çelebi** ve **Muhammed Çelebi** birlikte onu padişaha şikâyet ederler; onun Elvend Han'ın şeyhi olduğunu, Diyarbakır'a eşrafın Elvend'e itaat etmelerini sağlamak üzere geldiğini, kendisini şehirden kovmak gerektiğini söylerler.¹⁵⁶

Kısa süre sonra padişah Mardin yaylağına çıkar. Arkasından tedbir olsun diye Diyarbakır'da kalan Şeyh'i de yaylağa götürürler. Bir ziyafette padişahın tahsis edeceği tekkede şeyhlik teklif ederler. Bu teklifi, binası kendisine ait olmayan bir tekkede şeyhlik yapmayı caiz görmediği için, reddeder. Reddediş sebebi olarak Diyarbakır'ın havasını da bahane ettiği için, Mardin'de bir zaviye tahsis etmeyi teklif ederler. Şeyh kararı kesin olduğundan şu cevabı verir: "*Meşrîktan mağribe değîn mutlak benim zaviyem iken mukayyed zaviyeye niçin mukayyed olam?*".

Daha sonraları Şeyh'i, Kasım Padişah'ın adamlarının endişelerini haklı çıkaracak davranışlar içerisinde görüyoruz. Bağdad'ta zor durumda kalan Sultan Elvend, mektup gönderip Sultan Kasım'dan bir miktar yer ister. Kasım elçiye hapsedip Elvend'e ülkesine girmemesi, Urfa'dan Şam'a veya Rûm'a gitmesi için haber gönderir; aksi halde kan döküleceğini bildirir. Dönüş izni alan elçi Şeyh'e de uğrayıp Elvend için duâ ve tavsiyelerini alır. Şeyh duâ edip der ki: "*Benden oğluma selam eyle ki doğru Mardin'e gelip, Mardin'in zehrini müslümanlardan ref etsin. Kimse önüne durmaz*".

Elçi, Sultan Elvend'e varıp durumu haber verince ordusuyla beraber Mardin'e

¹⁵⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 274.

Kasım'ın üzerine yürür. Bir baskınla, askerinin çokluğuna güvenen Kasım'ı esir alır ve askerinin çoğunu da öldürür.

Şeyh, Elvend'i kutlamaya gittiğinde büyük saygı görür. Sultan, fetihde şeyhin büyük payı olduğunu ikrar eder ve Şeyh'ten Mardin kalesinin kan dökülmeden teslimi için yardım talep eder. Şeyhin girişimleriyle kale kan dökülmeden teslim alınır.

Bu kadar yakınlık duymasına rağmen Şeyh, Sultan Elvend'in gidişatından memnun olmaz. Ayrılırken, yapacağı hataların devlete zarar vereceği konusunda kendisini uyarır.

Elvend (911/1505-6) vefât edince Şeyh, Emir Bey'in¹⁵⁷ başa geçmesini istemiştir. Buna karşılık Dulkadirli Alâüddeve'nin yanında bulunan Zeynel Bey'i Diyarbakır'a padişah yapmak isteyenler de vardır. Emir Bey küçük bir bahaneyle hapsedilir. Bu sırada Mardin'den Hasan Keyif kalesini fetheden Ahmed Bey, Şeyhi de beraberinde götürür. Şeyh, yolda Emir Bey'i zincirlenmiş vaziyette görür ve teselli eder. Siverek kalesi beyi Çelebioğlu, Musul Beyleri ve yöre halkının yardımıyla Emir Bey zindandan kurtulur ve bu sefer Ahmed Bey yakalanarak hapsedilir.

İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı boyunca bir türlü kurtulamadığı çekememezlik tehlikesi burada da yakasını bırakmamıştır. Âmid'teki şeyhlerden Şeyh Hamid'in baş halîfesi Şeyh Ali, Gülşenî'yi inkar etmiş, fukarası da onun aleyhinde konuşmuştur. Şeyh Ali'nin oğlu kendine sahte bir mektup atfedildiği için hapsedilip işkence görmüştür. Olgunluk gösteren Gülşenî'nin, Emir Bey nezdindeki girişimleriyle kurtulmuştur. Daha sonra Gülşenî, Şeyh Ali'yi ve oğlu Hızır'ı halvete sokmuş ve her ikisine de hilafet vermiştir.

Zeynel Han fetretinde Âmid'te Abdülhayy adında bir vâli halkın başına bela olmuştur. Cümle ehl-i Âmid, Gülşenî'ye mürîd olup, hatta kefereden nicesi müslüman olup derviş olurlar ve bir nicesi imana gelmek istediği halde Abdülhayy, padişahın cizyesi azalır diye, kâfirleri imana gelmekten men eder; onun korkusuna açıktan

¹⁵⁶ Bu ifadeler Şeyh'in Diyarbakır'a Elvend'in ölümü (1505)'den önce geldiğini göstermektedir.

¹⁵⁷ Emir Bey için bkz Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ank. 1992, 29-30.

müslüman olamazlar; Abdülhayy asıldıktan sonra gürûh gürûh topluca gelip müslüman olurlar.¹⁵⁸

e. Kudüs'e Gitme Niyeti

Emir Bey'in, Alâüddevle'nin hilesinden korkarak Kızılbaş'a yaklaşması şeyhi hoşnutsuz ettiği için, Kudüs'e gitmeye karar vererek izin istemiştir. Ancak Emir Bey tüm ısrarlarına rağmen izin vermemiştir.

Şah İsmail ve adamları Rûm'a yönelince Emir Bey'i de talep etmiş; Emir Bey, Şeyh'i de yanına alarak onlara katılmak istemiştir. Ancak Şeyh, onun bu isteğini *"ben sana nasihat ederken kendi elimle mi tehlikeye mülka olayım?"* diyerek reddetmiştir.

Emir Bey, şehrin yönetimini kardeşi Kayıtmaz Bey'e bırakarak gitmiştir. İki ay kadar sonra Emir Bey'in bir başka yere gittiğini öğrenen Şeyh, bunu fırsat bilerek kendisine oldukça yakınlık duyan Kayıtmaz Bey'den, Kudüs'e gitmek için izin istemiştir. Ancak buna olumlu cevap alamamıştır. Daha sonra ise, Eğil kalesi hâkimi Kasım Bey'le Kayıtmaz Bey'in aralarını bulmasıyla kendisine yollar açılmıştır.

Ancak bu sefer de siyâsî ortam gidişine imkan vermemiştir. Bu esnada Kızılbaş, Diyarbakır beyliğini Ustacluoğlu Kaçar Mahmud Bey'e vermiştir. Tebriz'den gelip bir dere kenarına konan Ustacluoğlu, Kayıtmaz Bey'e Şah'ın emriyle şehri kendisine teslim etmesi için elçi göndermiştir. Elçiyi geçiştiren Kayıtmaz yardım için, veziri Abdülvehhab'ı Alâüddevle'ye göndermiştir. Mânevî nüfûzundan istifade etmek için, Kasım bey yanındaki şeyhi çağırarak üzere bir mutemedini görevlendirmiştir. Şeyh istemeyerek de olsa, bu davete uymak zorunda kalmıştır. Kayıtmaz'ın elçisi ve Kasım Bey'in naibi Abdal Bey¹⁵⁹ ile beraber Âmid şehrine gitmiştir. Geceleyin şehre giren Şeyh'i bizzat Kayıtmaz kendisi karşılar. Şeyh'e dîvanhanesinde mekan tayin eder. Şeyh bunu kabul etmeyerek Şeyh Sa'd Medresesine yerleşir. Burada

¹⁵⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 272-299. (Tarihte bu şekilde, ekonomik gerekçelerle bir takım yanlış adımlar atıldığı görülmektedir. Emeviler döneminde bir süre, daha önce zımmî olup sonradan İslâmiyet'i kabul eden kimselerden de, zımmî imişler gibi, cizye alınmaya devam edilmiştir). Bkz. Mehmet Erkal, "Cizye", *DİA*, İst. 1993, VIII, 43.

¹⁵⁹ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 48.

Alâüddevle¹⁶⁰'ye şehri alması için mektup yazdıkları gerekçesiyle haksız yere tutuklananları kurtarır. Nitekim kısa süre sonra Kayıtmaz kendisi de Alâüddevle'den yardım istemek zorunda kalmıştır.

Daha sonra Şeyh, Abdürrahim Çelebi ile Urfa'ya gider. Ailesini ve tevâbiini yazın gelmek üzere Âmid'de bırakır.

Kayıtmaz, mülkünü garanti altına almak için, Şeyh'ten Alâüddevle'nin kızını kendisine istemesini rica eder. Alâüddevle bu isteği olumlu karşılar. Ancak bundan dört gün sonra, Sarı Kaplan (ö.914/1508-9)'ın hezimetini haberi gelir. Alâüddevle'nin askerleri de kızılbaş korkusundan dağılmaya başlar; oldukça perişan olup Diyarbakır sevdasından vazgeçerek Maraş'a gider. Bu arada Şeyh'in Alâüddevle'den aldığı Kudüs'e gitme izni de boşa çıkar. Bu sefer Alâüddevle, Hısn-ı Musul'a gitmesini tavsiye eder. Buna uyan Şeyh, daha sonra Alâüddevle'nin isteği üzerine Maraş'a gider. Maraş'a geldiğinde, veziriyle birlikte kendisini karşılayan Alâüddevle, onu cami yakınındaki medresesine yerleştirir. Bir süre sonra Âmid'de kalan oğlu Emir Ahmed ile Muslihuddîn Halîfe de kendisine erişir.¹⁶¹

F. MISIR'A GİDİŞİ

Şeyh ısrarla Alâüddevle (921/1515)'den Kudüs'e gitmek için izin istemeye devam eder. Alâüddevle çok kalmayıp kısa süre sonra tekrar dönmesi şartıyla sonunda kabul eder. Asıl amacı bir daha dönmek olan Şeyh, Kudüs'te bir erbaîn çıkardıktan sonra, Mısır'a mı yoksa Rûm'a mı gidelim, diye halifelerine danışır. Sonunda Mısır'a gitmeye karar verirler.¹⁶²

Bir öğle vakti, yoldaki Siryâkavsiya¹⁶³ hankahından kalkıp Mısır'a gelen Şeyh, önünde büyük bir gölet bulunan yüksek bir kubbeli yapıya gelerek bineğinden

¹⁶⁰ Bkz. Refet Yınanç, "Dulkadıroğulları", *DİA*, IX, İst. 1994, 555-556.

¹⁶¹ Muhyî, *Menâkıb*, 302-310.

¹⁶² Muhyî, *Menâkıb*, 312-313.

¹⁶³ Kahire yakınlarında küçük bir şehir. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Buldan*, Tahran 1965, III, 88.

iner ve öğle namazını kılar. Çok beğenmesine rağmen, içinde *Râfızîler*¹⁶⁴ bulunduğu için, buraya yerleşmeyip şehre türbe ve mezarları ziyarete gider.¹⁶⁵

Şeyhin yolcu namazı kıldığını gören dostları ayrılmaması için çaba sarfederler. Ancak Şeyh, *Kayıtmaz türbesine* konar. Cuma günü de bazı devlet ricaliyle birlikte kendisiyle aynı kaynaktan feyz alan Şeyh Timurtaş (~930/1524)¹⁶⁶ ve Şeyh Şâhin (960/1552)¹⁶⁷, Gülşenî'yi ve Kayıtbay türbesini ziyarete gelirler. Şehre girişte öğle namazını kıldığı yerdeki kubbeyi kendisine tahsis ettirmeyi teklif ederler. Şeyh, içinde bulunan Râfızîlerin kendisinden dolayı elem çekmelerine rızâ göstermez. Kısa süre sonra işledikleri suçlardan dolayı, buradaki Râfızîlerin bazıları öldürülür, bazıları da hapsedilir. Böylece boşalan Kubbe, Gülşenî'ye teslim edilir. Şeyh buraya yerleşip fukarasıyla birlikte halvet ve uzletle meşgul olur.¹⁶⁸

a. Sultan Ğûrî İle Karşılaşması

Birinci bölümde dönemi hakkında bilgi verdiğimiz, Memluk sultanı Ğûrî, bir gün ava çıktığı sırada, su istemek için Şeyh'in oturduğu pencereye gelir. Şeyhin câzibesine kapılan sultan onun elinde bulunan defteri görür ve ister. Farsça şiirleri ve müsveddeleri görünce atından inip içeri girer. Şeyh'in Mesnevîsini mütâlaa eden Ğûrî daha önce Şeyh'le tanışmadığı için hayıflanır.

¹⁶⁴ Kanaatimizce burada Rafizilerden kasıt, belirli bir itikadi görüşe sahip topluluk olmayıp, yürürlükte olan kanunlara ve toplumun değer yargılarına muhalif tutum ve davranış içinde bulunan kimselerdir. Muhyî, bunların hukuk dışı pek çok işlerinin bulunduğunu belirtmektedir. (Bkz. *Menâkıb*, 318). Yurdaydın da, Küçük Nişancı'nın Rafiziler hakkındaki şu sözlerini nakletmektedir: "*Onlar dünyayı derbeder bir şekilde gezerler, saçlarını adeta fitil gibi, makbul olmayacak şekilde uzatırlar. Bunların kimisi tiryaki, kimisi bengi (esrarkes)dir...*" (Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, 116). Bu tutum ve davranışta olanlara belirli bir mezhep atfedebilmek ve itikadi mezhepler arasında yer alan Rafiziliğe mensup sayabilmek güçtür. Ancak bu kelimenin türediği fiilin "*reddetme, kabul etmeme ve terketme*" manalarına gelmesi, bu kelimeyi olumsuz anlamda kullananların kendilerinden olmayanları bu isimle vasıflandırmalarına sebep olmuştur. (Rafiziler hakkında bkz. Abdülkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev: E.Ruhi Fırlalı), İst. 1979, 36-37; E.Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1986, 124-125; *İmamîyye Şiası*, İst. 1984, 155-156; *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, 13-14).

¹⁶⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 314.

¹⁶⁶ Hulvî, *Lemezât*, 517-518.

¹⁶⁷ Hulvî, *Lemezât*, 522.

Gerekli gördüğünde, pervasızca, doğruları söylemeyi kendisine itiyâd edinen Şeyh, karşısındaki sultan bile olsa bu tavrından taviz vermeyişinin bir örneği olarak, daha ilk karşılaşmalarında, çölde askerlerinin saf bağlamasıyla gurur emaresi gösteren padişaha nasihat bâbında şunları söyler: *Ey sultan! Eğer iftihârın asker ile ise bunlar senden evvel gayriye dahi hizmet ettiler; eğer atların ile iftihâr edersen cevdet atlarındadır. Sende olmayan hâriçtir; Eğer safâ cevherinde ise senin ne kıymetin vardır?*

Sultan Ğûrî'nin ısrarla Kahire'ye davet etmesi üzerine, ona şu şartları koşar:

"Evvelâ benim vaktime mânî olup, her zaman çağırmayasın ve beni şeyh-i sultan etmeyesin. Sâniyen, ben istediğim yerde olam. Sâlisen, eğer bir mazlumu(n) senin veya a'vanının elinden halâs(ını) istesem, mânî olmayasın. Râbian, bir kimse gâibde ehl-i garaz sözü ile gıybet eyleyip seni içdâb etse dinlemeyip hakikate vasil olmayınca ve hasmının muvâcehesinde şer'le sâbit olmayınca kimseye zarar ve şetm etmeyesin ve katilden hazer edesin".

Şeyhin şartlarını kabul eden Ğûrî, bir kese de altın bırakarak huzurdan ayrılır. Şeyh de bu altınları fukaraya bölüşür.

Gülşenî, bazı mensuplarını Kubbetü'l-Mustafa da denen bu ilk merkezinde bırakarak Kahire'ye gelir ve bütün camileri dolaşır. Sonunda Müeyyediye'de karar kılar. Oradaki bir hücrede erbaîn çıkarır. Şeyhin hücresi şadırvanın sol tarafındaki üç hücrenin ortasında olamdır. Ancak çoğunlukla minberin sağ tarafında, *Şekerciler Çarşısına* ve *Bâb-ı Zuveyle*¹⁶⁹'ye bakan pencerede sabahtan akşama değin Kibleye karşı oturmuştur. O devirde, bu yer, siyâsî suçluların infaz mahalli olarak kullanılmaktaydı. Hücrelerinden bunları gördüğü anlaşılan Gülşenî'nin, zaman zaman

¹⁶⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 318.

¹⁶⁹ Bâb-ı Zuveyle, Kahire'deki harp mühendisliğinin en güzel örneklerinden sayılan üç kapıdan biridir. Dicle nehri üzerindeki Diyarbakır surlarından başka, bu kapıların burç ve surlarına üstün gelebilecek burç olmadığı belirtilmektedir. Rivayete göre, 482 h./1092 m.'de inşa edilen Bâb-ı Zuveyle'ye Bâbu'l-Mütevellî adıyla da anılmıştır. Halk kısa süre sultanlık yapan Tumanbay'a Mütevellî adını vermiştir. Tumanbay burada asılarak ruhunu teslim ettiği için buraya geldiklerinde, kısa süre de olsa, kendilerine yöneticilik yapan Tumanbay'ın ruhuna fatiha okumayı adet edinmişlerdir. Bu sebeple Bâb-ı Zuveyle'ye, Bâbu'l-Mütevellî de denilmiştir. Bkz. Mahmud Vasfi Muhammed, *ed-Dirasat fi'l-Fünun ve'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1980, 145-153.

bazı haksız idam kararlarını önlediği rivayet olunmaktadır.¹⁷⁰

Kansuh Ğûrî döneminde Şeyh, hatırı sayılır, sözü dinlenir bir kimsedir. Sultan, zaman zaman onunla sohbet eder, görüşünü alır. Şam'a doğru sefere çıkmazdan önce de Şeyh'in görüşünü sorar, Şeyh seferi uygun görmez. Zaman şeyhin haklı olduğunu gösterir ve Ğûrî, *Merc-Dâbık'ta* mağlub olup hayatını kaybeder.¹⁷¹

b. Tumanbay'la İlişkileri

Ğûrî'nin ölümünden sonra yerine *devîdâr-ı kebîr*¹⁷² olan Tumanbay sultan olur(h.922). Hayır duâsını almak için ziyarete geldiğinde, Şeyh'in ona nasihat edip "*eğer makam-ı selamette olmak istersen Selim'e teslim eylesen*" diye telkinde bulunduğu söylenir. Tumanbay, Şeyh'in mânevî gücünden istifade etmek üzere kendisini ailesiyle birlikte şehire davet eder. Şeyh kabul etmez. Ancak ehl ü riyali korkup şehre gitmeye karar verirler.

Reydaniye'de Yavuz Sultan Selim ile yaptığı savaşta yenilerek yakalanan Tumanbay, bir aralık kaçmayı başararak Saltanat için uğraşsa da tekrar yakalanıp Bâb Zuveyle'de idam edilmiştir (21 Rebiülevvel 923/13 Nisan 1517).¹⁷³

Bir rivâyete göre, Mısır'a vardığında başlangıçta Ğûrî'den riâyet ve hürmete mazhar olan İbrâhîm Gülşenî, zamanın devîdârı Tumanbay'ın aleyhte çabalarıyla zor duruma düşmüş ve *Arakhâne* zindanına atılmıştır. Ğûrî'nin ölümünün ardından Tumanbay'ın başa geçmesiyle Gülşenî dostlarına ve müridlerine olan baskı ve zulümler daha da artmıştır.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 321-324.

¹⁷¹ Ğûrî'nin eceliyle öldüğüne dair bir rivayet için bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 335.

¹⁷² Dûvâdâr, devâdâr, devîdâr, düveydâr ve divitdâr şeklinde de kullanılan bu kelime Memlukler döneminde sultanlığa geçiş için bir basamak teşkil edecek kadar önemli bir devlet hizmetini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Asri Çubukçu, "Devâtâr", *DİA*, İst. 1994, IX, 221-222.

¹⁷³ Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 287-292. (Savaş öncesi Tumanbay'ın Yavuz'a gönderdiği, Türk Dili ve Tarihi açısından önem taşıyan Türkçe bir mektup için bkz. Halil Edhem, "Mısır'ın Fethi Mukaddematına Aid Mühim Bir Vesika", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İst. 1929, 19 (96), 30-36.

¹⁷⁴ Salahaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hal-i Pir İbrâhîm Gülşenî*, (Fenâî Muhammed, *Şerh-i Ma'nevi-yi Şerif'in* baş tarafında), İst. 1151, 13.

Bunun üzerine Mevlevîlik'le Gülşenîlik arasındaki münâsebet hasebiyle Sultan Dîvânî (951/1544'ten sonra)¹⁷⁵, sağ tarafına başlarında Sâdık el-Mevlevî'nin bulunduğu Mevlevî dervişlerini, sol tarafına da başlarında Ali er-Rûmî'nin bulunduğu *Kalenderân-ı Haydariyye*¹⁷⁶ dervişlerini alarak *Antalya* üzerinden gemiyle *İskenderiye* limanına, oradan da *Kâhire*'ye giderek *Arakhâne* zindanında bulunan İbrâhîm Gülşenî'yi kurtarmıştır.¹⁷⁷

İlk karşılaştıklarında, birbiriyle buluşmalarının sevinciyle hemen oracıkta İbrâhîm Gülşenî,

"Azîzim hayr mukaddem ömrümün varı safâ geldin.

Keremler eyledin mahdûm-ı hûnkârı safâ geldin".

mısralarıyla başlayan bir şiir söylemiştir. Dîvâne Mehmed de, farsça bir şiirle kendisine karşılık vermiştir.¹⁷⁸

Çağdaş müelliflerin de dikkatini çeken ve eserlerinde naklettikleri¹⁷⁹ bu hadise *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî* ve *Lemezât* gibi ilk dönem Halvetiyye ve Gülşenîyye kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak Yavuz'un Mısır seferinde bulunan Dîvâne Mehmed'in, İbrâhîm Gülşenî ile görüşmesi kuvvetle muhtemeldir, diyebiliriz. Zira İbrâhîm Gülşenî'nin hayatından bahseden bütün kaynaklarda, Mevlânâ'nın iki asır önceden İbrâhîm Gülşenî'nin gelişini müjdelediği şeklinde bir menkabe dikkati çeker. Bu durum İbrâhîm Gülşenî'nin kurmuş olduğu tarikatle Mevlevîlik arasında mânevî bir bağ olduğunu gösterir. Bu nedenle bir Mevlevî şeyhi olan Dîvâne Mehmed'in Mısır'a gidip İbrâhîm Gülşenî ile görüşmesi yadırganmayabilir.

¹⁷⁵ Hayatı hakkında bkz. Nihat Azamat, "Divane Mehmed Çelebi", *DİA*, İst. 1994, IX, 436.

¹⁷⁶ Kalenderiler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler-XIV-XVII YY.*, Ank. 1992.

¹⁷⁷ Salâhaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hal-i Pir İbrâhîm Gülşenî*, 14; Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyan*, İst. ty., I, 34.

¹⁷⁸ Salâhaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hal-i Pir İbrâhîm Gülşenî*, 14-15; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 117/1.

¹⁷⁹ M.Ali Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 76; Muhittin C.Duru, *Tarihi Simalardan: Mevlevî*, İst. 1952, 113; Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, İst. 1958, 283-284; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, İst. 1983, 110; H.Fikri Yazıcıoğlu, *Hız. Mevlânâ'nın Torunlarından Sultan Divani*, Konya 1963, 49-53; Yusuf Ilgar, *Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon 1992, 24.

Zikredilen zindana atılma hadisesinin sebepleri konusunda yeterli bilgimiz yok. M. Ali Aynî, onun Şah İsmail taraftarı olması ithamıyla hapsedildiğini söylemektedir.¹⁸⁰ Ancak Kızılbaş tehlikesinden kaçarak Mısır'a gelen Şeyhin böyle bir töhmete başvurusu zindana atılması tartışılabilir. Eğer zindana atılma hadisesi meydana gelmiş ise, bunun bir takım siyâsî ve şahsî sebepleri olduğu düşünülebilir.¹⁸¹ Şeyhin siyâsî geçmişi ve oğlunun Tumanbay'ın ölümü üzerine onun hanımıyla evlenmesi bu iki ihtimali akla getirmektedir. Gülşenî'nin oğlu Ahmed Hayâlî'nin, Tumanbay'ın ölümünden sonra onun hanımı **Honde Fatıma** ile evlenmesi üzerinde hiç durulmamıştır. Ancak *Menâkıb-ı İbrâhîm Gülşenî*'deki ifadeler bunun karşılıklı bir gönül meselesi olabileceğini ve kıskançlığa binaen şeyh ve yakınlarının eza ve cefa görebileceğini akla getirmektedir. Anlatıldığına göre, Tumanbay başa geçtiğinde İbrâhîm Gülşenî'den dua temennî etmiştir. Şeyh de onun isteğini yerine getirmiş, o gittikten sonra da oğlu Ahmed Hayâlî'ye, "*Ey Emir! Tumanbay'a dua ettiğin zamanda ne murad ettin?*" diye sormuş. O da, "*eğer sultan intikal ederse hatunu bana nasib ola*" diye hatırıma getirdim, demiş.¹⁸² Tumanbay öldükten sonra da hanımı evlenmek üzere Ahmed Hayâlî'ye adam göndermiş ve daha sonra da nikahlanmışlar. Ancak Muhyî'nin *Menâkıb*'ındaki ifadeler Tumanbay'ın, Ğurî döneminden itibaren Şeyh ve çevresine karşı tavır aldığına dair diğer ifadelerle paralellik arz etmemektedir. Zira bu hadiseden bahseden kaynaklar daha Ğurî hayatta iken Tumanbay'ın aleyhte çabalarıyla şeyhin zindana atıldığını belirtmektedirler. Muhyî bu hadiseden bahsetmediği gibi, Tumanbay'ın başa geçince duasını almak üzere şeyhi ziyaret ettiğini söylemektedir ki, bu durum aralarında herhangi bir çekişme olmadığını göstermektedir. Muhyî'nin özel durumu dikkate alınacak olursa, meydana gelen böyle bir hadiseyi zikretmemesi düşünülemez. Zira o İbrâhîm Gülşenî'nin oğlu Ahmed Hayâlî'nin hem postnişini hem de damadıdır. Şeyhi ve kayınpederi olan Ahmed Hayâlî'nin bu hadiseyi ona anlatmaması veya anlattığı halde onun bunu zikretmemesi zayıf bir ihtimaldir. Ahmed Hayâlî'nin bu hadiseyi hatırlamaması da çok zayıf bir

¹⁸⁰ M.A.Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 76.

¹⁸¹ Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 337.

¹⁸² Muhyî, *Menâkıb*, 337. Hulvî ise, Ahmed Hayâlî'nin bu kadınla Yavuz Sultan Selim'in emriyle

ihimaldir. Zira o on yaşlarında Mısır'a gelmiş olup babasının yanından hiç ayrılmamıştır. Hadisenin gerçekleştiği yıllarda ise artık o çocuk denilecek yaşlarda değildir. Bu menkabevi rivayet, daha kuruluş aşamasında başlayan, Gülşenilik ile Mevlevilik arasındaki irtibatın bir ifadesi olsa gerektir.

c. Tumanbay Sonrası

Mısır'a gelip meşâyih ve ulemâyâ muhabbet gösteren Selim'in sipahilerinden ve ileri gelen askerlerinden pek çok kimse Şeyh'e mürîd olup Müeyyediye'de biraraya gelmiştir. Bunlardan birisi de **Molla İdris b. Hüsameddin** (826/1520)'dir.¹⁸³

Sultan Selim, *Mısır'dan İstanbul'a* dönünce, Şeyh, kesin olarak *Müeyyediye'de* kalmaya karar vermiştir. Oradaki sipahi ve yeniçerilerin çoğu şeyhe inâbet etmiştir. Bunlardan biri de asıl adı **Musa** olan **Aşık Dede** (975/1567-68)'dir. Osmanlı zaimlerinden ve Sultan Selim'in Mısır fethinde bulunan askerlerinden biri olan Aşık Dede, o sırada İbrâhîm Gülşenî'ye intisab etmiştir. Daha sonra hilafet verilerek Edirne'ye gönderilmiştir.¹⁸⁴

Şeyh'in, *Müeyyediye* camiinde bulunmasından ve mürîd ve muhiblerinin günden güne artmasından endişe duyan **Şerefüddin Cüveyni** önderliğinde bir grup komplo kurarak Şeyh'i buradan uzaklaştırmak isterler. Ancak bunda başarılı olamazlar. Bilakis kurdukları komplo farkedilince kendileri camiden uzaklaştırılırlar.

Osmanlının gelişiyle şeyhin artan nüfûzunu çekemeyenler bu duruma engel olmak için her türlü çirkin yola başvururlar, her fırsatı değerlendirirler. **Hacı Ali Halife** (961/1553)'nin¹⁸⁵, Şeyh'in Karaâmid'teki vakıflarına mahsus mallarından getirmesini, Şeyh'e Kızılbaştan hediye geldi diye zamanın Mısır hâkimi **Hayr Bey** (928/1522)'e şikâyet ederler. Halbuki Şeyh İran'dan Kızılbaş istilasını sebebiyle kaçırmıştır. Muhaliflerinin bu çabaları da sonuçta boşa çıkmıştır. Hayr Bey "*Gece gündüz ilim ve*

nikahlandığını bildirmektedir. Bkz. *Lemezât*, 565.

¹⁸³ Molla İdris için bkz. C.L. Huart, "İdris Bitlisi", *İA*, V, 936.

¹⁸⁴ Hulvî, *Lemezât*, 547-549.

¹⁸⁵ İleride hayatından bahsedilecektir.

amelle halkı Hakk'a çağıran bir kimse müslümanlara faydalıdır, kimseye zarar vermez" diyerek bu şikayeti ciddiye almamıştır.

Mısır'daki görevi sona eren İskender Ağa, Şeyh aleyhine Hayr Bey'e yaptığı şikâyetten sonuç alamamıştır. Ancak yolda sipahiler beyliğiyle serdar olup Mısır'a gelen Mûsâ Bey'i Şeyh'e karşı uyarmış ve sipahilerin hiç birisinin İbrâhîm Gülşenî meclisine varmamalarını, onun hizmetinde bulunanın resmi görevde kalamayacağını söylemesini telkin etmiştir. Mûsâ Bey, Sinan Ağa'dan da etkilenecek sipahilere bu konuda tenbihte bulunur. Ancak sipahiler arasında, bu hususa riâyet edilmediğini görünce, Abdüssamed adındaki kadıyı Şeyh'e gönderir ve ondan sipahilerden derviş olmak isteyenleri, dedikodu olmaması için, padişah hizmetine devam et diye geri çevirmesini ister. Şeyh ise kimsenin hatırı için Hakk yoluna döneni geri çevirmeyeceğini söyleyerek bunu reddeder.

Şerefüddîn Cüveynî ve avenesi bu sefer ilmî bir münazara ile görüşlerinden dolayı şeyhi, Mansûr gibi, idam ettirmek isterler. Bunda da başarılı olamayınca şeyhe bağlı olan sipahileri cezalandırarak onun nüfûzunu kırmaya çalışırlar. Hayr Bey'e gidip, bizim sipahilerimiz vardır ki *"vücud vahiddir ve her ne alemde var ise bende mevcuttur demiştir. Elbette katlolmak gerektir"*, diye şikâyet ederler. Hayr Bey de *"malların(a) tama' ederek"* varın getirin der. Onları getirmek üzere aralarında Hayr Bey'in de bulunduğu beyler *Rumeyle* denilen yere gelirler ve sipahilerden bazılarıyı asmak için darağacı kurarlar. Ancak üzerlerine gelen yeniçerilerden canlarını zor kurtarırlar.¹⁸⁶ Öyle anlaşıyor ki; şeyhe muarız olanlar kendi açılarından haklı çıkmışlardır. Gerek bu son yeniçeri hadisesi, gerekse daha önceki hadiseler onun gittikçe karşı konulması zorlaşan bir güce ve artan iltifata sahip olduğunun bir göstergesidir. Bu hadiseden sonra Mûsâ Bey'in ve Hayr Bey'in şeyhe bağlılıklarını ızhâr etmeleri, onu doğrudan karşılarına alarak bir yerlere gelemeyeceklerinin farkına varmalarının bir göstergesidir.

Devlet ricaliyle şeyh arasında geçen bu hadiseleri, onun mânevî nüfûzunu artırmak için müridleri tarafından uydurulmuş birer menkabe olarak görmüyoruz. Zira

devlet ricali arasında gün geçtikçe artan bu endişe daha sonraları Kanuni'ye kadar uzanmış; şeyhimiz, Mısır'ı hâkimiyetine almasından korkulan bir şahıs olarak görülmüştür.

Yine aleyhtarları *"bu şeyh İbrâhîm'in müridleri şeyhlerine secde ederler ve küfriyyat söylerler ve ismullahı tağyir edip Hû, Hû derler ve camide semâ' edip Hû, Hû deyip kalgışirlar. Ol hasırlar yunmayınca namaz olmaz"* isnadıyla Hayr Bey ve Mûsâ Bey'e yaptıkları müracaattan da sonuç alamayıp elleri boş dönerler.

Şeyh genellikle asker ve sipahilerden kendisine gelenlere nasihat *edip "farzlardan sonra padişah hizmetinde kusur etmen"*¹⁸⁷ diyerek devlet ricaline yardımcı olmuştur. Bazan onların görüşlerine katılmayarak karşı da çıkmıştır.

Sultan Selim, Mısır'dan ayrıldıktan sonra sonra Hayr Bey, yedi yıl Mısır'da hâkim olmuştur. Daha sonra yerine, 929'da **Mustafa Paşa** (935/1529)¹⁸⁸ geçmiştir. Şeyhe mürid olan Paşa ziyaret için bir kaç kere gelip görüşmeden geri dönünce, ısrar edip şeyhi saraya davet etmiş; siyaset adamlarıyla sıkı ilişki ve işbirliği içinde olmanın bedelini iyi bilen şeyh, bu ziyaretin kendisinin İstanbul'a celbedilmesine sebep olacağını söylemiş ve bu tahmininde yanılmamıştır.

Mustafa Paşa, Mısır'dan ayrılırken Gülşenî'den Gebze'de bina ettiği zaviyeye **Karamânî**¹⁸⁹yi şeyh tayin etmek için ricada bulunmuş; Karamânî'nin henüz olgunlaşmadığı gerekçesiyle bu isteği kabul etmek istemeyen şeyh, sonunda Paşa'nın

¹⁸⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 319-369.

¹⁸⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 376.

¹⁸⁸ Tahsin Yazıcı'nın Muhyî'nin *Menâkıb*'ına önsözü, XLIX; Âlî, *Halatü'l-Kahire mine'l-Adati'z-Zahire*, (Nşr. Andreas Tütze), Viyana 1975, 157; *Sicill*, IV, 372, 935; Peçevi, *Tarih*, I, 76; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 316.

¹⁸⁹ Muhyî'nin ifadeleri, H. G. Yurdaydın'ın, Şeyh Karamani'nin İbrâhîm Gülşenî'nin müridi olabileceğine dair tahminini doğrulamaktadır. Yurdaydın, Karamani'nin bazı görüşlerinden dolayı idamı hakkında Matrakçı Nasuh'un, görebildiği diğer kaynaklarda yer almayan bilgiler verdiğini belirtmektedir. Matrakçı Nasuh'un ifadesine göre Karamani *"Şer'-i nebevîye göre eda edilen hüküm gereği Sultan Bayezid cumasında teftiş olunup sene dokuzyüz elli yedi Şabanının üçünde katlolunup ata sürütülerek, idam edilmiştir"*. Bkz. H.G.Yurdaydın, *Matrakçı Nasuh*, Ank. 1963, 68-69; Ayrıca Karamani için bkz. Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 63; M. Cavid Baysun, "Ebu's-Suud Efendi", *İA*, İst. 1964, IV, 95; Öngören, *"Şeriat'ın Kestiği Parmak"*, 132-136.

ısrarına dayanamayıp kabul etmiştir.¹⁹⁰

Mustafa Paşa'dan sonra, 929'da Mısır'a **Kasım Paşa** hâkim olmuştur. Kasım Paşa ve yakın çevresinin çoğu da Gülşenî'ye saygı göstermiştir. Hatta Kasım Paşa'nın ona olan saygısından dolayı tenkid edildiği bile olmuştur.¹⁹¹

930 senesinde Mısır'da **Ahmed Paşa** başa geçmiştir. Ancak onun Mısır paşalığına gelişi olaylı olmuştur. Sultan Süleyman, **İbrâhîm Paşa**'yı vezirlerin önüne geçirince, Ahmed Paşa râzı olmayıp dîvandan kalkıp gitmiş, Padişah da onu sürgün olarak Mısır'a göndermiştir. Onun bu kırgınlığını bilen bir takım çıkarıcı kimseler, kendisini sürekli isyana teşvik etmiştir. Durumu bilen Şeyh, sık sık onu uyarıp; "*veliyy-i nimetine isyandan hazer eyle ki tâğî ve bâğî baş kurtarmaz*" demiştir. Ancak bir süre sonra yakınlarının iğvâsına kapılan Ahmed Paşa saltanatını ilan etmiştir. Bu sırada gözleri bile görmez olan yaşlı Gülşenî'yi de bertaraf etmek istemiştir. Bunda başarılı olamadığı gibi, sonunda kendi başından da olmuştur.¹⁹²

d. İbrâhîm Paşa'nın Mısır'a Gelişi

İbrâhîm Paşa (942/1536) Mısır'a giderken **Kemalpaşa-zâde** ona gerekli hususlar yanında meşâyîhe uyup, onların kendisine uymaları için zorlama yapmamasını öğütlemiştir.¹⁹³ İbrâhîm Paşa 8 Cemaziyelâhir 931/Nisan 1525'te Mısır'a gelmiştir.¹⁹⁴ Arap şeyhlerinden çoğu kutlama için İbrâhîm Paşa'yı ziyaret etmiş, ancak **İbrâhîm Gülşenî** kendisini ziyarete gelmemiştir. Şeyhi ayağına getirtmek için yaptığı girişimler de boşa çıkmıştır.

Buna kızan paşa halktan Şeyh'in ayıplarını öğrenmek istemiştir. Herkes şeyhi övmüş ancak bazı hasetçiler oğlu **Ahmed'in**, Tumanbay'ın karısıyla evlenişini,

¹⁹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 379, 381.

¹⁹¹ Muhyî, *Menâkıb*, 385.

¹⁹² Muhyî, *Menâkıb*, 386-394. Muhyî, Mustafa Paşa'dan sonra 933'te Kasım Paşa'nın, 935'te de Ahmed Paşa'nın Mısır'da yöneticilik yaptığını naklen bildirmektedir. Ancak tarih kaynakları bunu doğrulamamaktadır.

¹⁹³ Muhyî, *Menâkıb*, 395.

¹⁹⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 320; M. Tayyib Gökbilgin, "İbrâhîm Paşa, *İA*, V, 908.

askerlerin ve diğer pek çok kimsenin ona tabi oluşunu, eleştiri konusu ederler. Şeyh taraftarlarının karşı çıkmasıyla ona bir şey yapamazlar.¹⁹⁵ İbrâhîm Paşa daha sonra İstanbul'a döner. Orada da şeyh ile uğraşmaya devam eder. Şeyh'i, Sultan Süleyman'a şikâyet eder: Bütün Mısır halkının şeyhe tâbî olduğunu, bütün beylerle kul taifesinin kendisine mürîd olduğunu, oğlunun da sultan neslinden Sultan Tumanbay'ın eşiyle evlendiğini, ileride saltanat davasında bulunacağını anlatır. Şeyh'i, İstanbul'a getirtmeyi teklif eder.¹⁹⁶

e. İstanbul'a Çağırılışı

İbrâhîm Paşa'nın şikayetleri sonucu İbrâhîm Gülşenî'yi İstanbul'a getirtmek için on çavuş gönderilir. Çavuşlar Süleyman Paşa (954/1547)'ya gelirler, Gülşenî'yi, mahdumları Şeyh Ahmed Hayâlî'yi ve iki halifesini alalecele Bulak'tan gemiye bindirip İstanbul'a götürürler.¹⁹⁷ Hadisenin meydana geliş tarihi olarak kaynaklarda 934 ve 935/1528-1529 yılları geçmektedir.¹⁹⁸ Muhtemelen bu seyahat her iki tarihi kapsayacak şekilde olmuştur. Hulvî bu seyahat esnasında Şeyh'in 104 yaşında olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁹ Muhyî, İbrâhîm Gülşenî'nin 9 şevval 940'ta 114 yaşında öldüğünü bildirmektedir.²⁰⁰ Buna göre onun seyahat tarihi 930 olmaktadır. Eğer yazım hatası söz konusu değil ise Hulvî, onun vefat tarihini 964 olarak göstermektedir ki bunu ciddiye almak mümkün değildir. Yine Muhyî'ye göre bu hadise Süleyman Paşa döneminde cereyan etmiştir ki, Süleyman Paşa 931'den itibaren on yıl süreyle Mısır'da beylerbeyiliği görevinde bulunmuştur.²⁰¹ Dolayısıyla hadisenin 931'den sonra cereyan etmesi gerekir. Bir başka yerde ise İbrâhîm Gülşenî'nin kendisini ziyarete gelen Sünbül

¹⁹⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 397.

¹⁹⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 398.

¹⁹⁷ İbrâhîm Paşa'nın İbrâhîm Gülşenî'yi gammazlaması sonucu gelişen bu hadise, Abdülhak Hamid'in babası Hayrullah Efendi'nin yazdığı ilk Türk piyesine de konu olmuştur. Bu konu ve piyesin metni için bkz. İsmail Hami Danişmend, "Türk Tiyatrosunun İlk Piyesi", *Türklük Mecmuası*, İst. 1939, sa. 8, 73-91.

¹⁹⁸ Atâî, *Hadaik*, 67; Harîrî-zâde, *Tibyan*, 88 b; Hoca-zâde, *İbrâhîm Gülşenî*, 7.

¹⁹⁹ Hulvî, *Lemezât*, 534.

²⁰⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 450-451.

²⁰¹ Şerafettin Turan, "Süleyman Paşa", *İA*, XI, 194.

Efendi (936/1529) tevabiine, o tarihlerde vefat etmiş bulunan Sünbül Efendi'den "*ilim Sahibi*ydî" diye bahsettiğini nakletmektedir.²⁰² Buna göre ise İstanbul'a gidişi 936'dan sonradır. Her ne kadar Tahsin Yazıcı, "*verdiği tarihlerde hemen hemen hiç bir hataya rastlanmaz*"²⁰³ dese de bu konuda Muhyî'nin verdiği bilgiler İbrâhîm Gülşenî'nin İstanbul'a gidiş tarihini tesbit edebilmemizi imkansızlaştırmaktadır.

f. İstanbul'da Meşâyih ve Ulemâ ile Münasebetleri

Gülşenî, İstanbul'a vardığında ulemâ, meşâyih ve bunların dışında pek çok kimse; kimi severek, kimi düşmanlıkla, kimi de denemek için onu ziyaret etmiştir. O İstanbul'da kaldığı yere yakın olan *Çıkırıkçılar* başındaki *Eski İbrâhîm Paşa camiinde* cuma günü cuma namazından sonra, bazı günler öğleden sonra, bazı günler de ikindiden sonra vaz ü nasihat etmiştir.

O günlerde Şeyh'in geldiğini kasten padişaha bildirmeyen İbrâhîm Paşa, **Kemalpaşa-zâde (940/1534), Fenârî Muhyiddîn Efendi, Kâdirî Efendi** gibi âlimlere bir yolunu bulup şeyhi dinlemeye gitmelerini ve muhâlif bir sözünü duyarlarsa padişaha arz ederek cezalandırılmasını sağlamalarını söyler.²⁰⁴

Bir kaç kere Şeyh'i ziyaret edip kendisiyle konuşan Kemalpaşa-zâde, İbrâhîm Paşa'ya onun makbul bir kimse olduğunu, böyle kimselerin ihtiyaçlarını gidererek duâlarını almak gerektiğini bildirmiştir.²⁰⁵ Bunun üzerine İbrâhîm Paşa, şeyhi tesellî ederek Kanuni ile görüştürmeden Mısır'a göndermek istemiştir. Ancak bir gün Kağıthane'den kayık ile gelen Padişah, sedye ile dervişlerin omuzlarında Eyüp'ten gelen, önünde dört yüzden çok dervişin zikrettiği İbrâhîm Gülşenî'yi görüp bostancıbaşına bu topluluğun ne olduğunu sormuştur. Bostancıbaşı da, İbrâhîm Paşa'nın Şeyh'e yaptıklarını ve niyetini bir bir anlatmıştır. Sultan Süleyman da onun

²⁰² Muhyî, *Menâkıb*, 417.

²⁰³ Muhyî, *Menâkıb*, (Tahsin Yazıcı'nın önsözü), XLVII.

²⁰⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 401.

²⁰⁵ Kemalpaşa-zâde'nin bu cevabını yadırgamamak gerekir. Çünkü onun veya bir başkasının Şeyhi vahdet-i vücudâ dair sözlerine binaen tenkit etmesi beklenirdi. Ancak Kemalpaşa-zâde Şam dönüşü İbn Arabî hakkında vermiş olduğu fetva ile bu görüşe sahip olanlara saygı duyduğunu bildirmiş bir kimsedir. Bu fetva için bkz. İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, V, 195.

anlattıklarından etkilenmiştir.²⁰⁶

Saraya varır varmaz İbrâhîm Paşa'ya şeyhi davet edip kendisiyle görüşürmesini emretmiştir. Ertesi gün İbrâhîm Paşa'dan evvel kapıcıbaşı Rüstem Ağa (968/1561)'yı şeyhi davete göndermiştir.²⁰⁷ Şeyhle yaptığı görüşmede hakkında iyi intibâ edinmiştir. Saltanat davasında bulunacağını iddia eden İbrâhîm Paşa'ya şeyhi *bütün dünyayı verseler iltifat etmez bir kişi* olarak bulduğunu bildirmiştir.

g. Sultan Süleyman'la Görüşmesi

Bu görüşmenin nasıl cereyan ettiğine dair Muhyî, Rüstem Ağa ve Haydar Ağa (971/1564)'dan iki rivâyet naklediyor. Rüstem Ağa bu görüşmeyi özetle şöyle anlatıyor: Şeyh içeri girip padişahı kucaklayınca²⁰⁸ Sultan Süleyman adeta eli ayağı tutulup küçük bir çocuk gibi oldu. Oldukça yaşlı (bir rivayete göre yüz dört yaşında) olan şeyh acâib nasihatlar etti. Padişah sürekli ağladı. Şeyh, *padişahım her hâlde Allah Teâlâ'yı hazır gör. Ve hükmünü onun huzurunda eyle. Evliyâ ile pençeleşme ki onların kuvveti Hakk'tandır*, dedi. Olup biteni seyreden ve Şeyh'in heybetini gören İbrâhîm Paşa, o an için yaşlılığını unutup kendileriyle acem seferine katılarak saltanata yardımcı olmasını veya oğlunu kendileriyle göndermesini teklif edince, gözleri görmez olan Şeyh, padişah tarafına yönelerek şöyle der: *"Padişahım! Bizden, belki mutlak olarak meşâyih çocuklarından, Tanrı Teâlâya gidecek olan yolu sorun. Ve dergah-ı Hakk'a ne yolla vuslat müyesserdir onu sorun. (...) Hakk yolunu sormayan mesul olacaktır"*. Çıkarken yine incecik kollarıyla Padişah'ı kucaklayıp sıkıştır. Padişah ona *"şeyh hazretleri senin duân bize yeter"* demiştir. Şeyh, duâ edip, *bizim buraya gelişimiz inşallah sizi zâhir gözüyle de görmek içindir diyerek kalkmak* istemiştir. Padişah elini tutarak kaldırmıştır. Şeyh, *Allah da sizin elinizden tutsun* diye duâ

²⁰⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 406.

²⁰⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 407.

²⁰⁸ Bu tür bir kucaklaşma Akşemseddin ile Fatih arasında da cereyan etmiştir. Bkz. Mecdi Mehmed Efendi, *Hadaiku's-Şakaik (Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri)*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), İst. 1989, I, 244; Samiha Ayverdi, *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih*, İst. 1974, 48.

etmiştir.²⁰⁹

Bu görüşmeden sonra padişah kehhâlbaşı (göz hekimlerinin başı)'na, Şeyh'in gözlerini tedavi etmesini emretmiş. Kehhalbaşı tedavi için perhiz vermiş. Şeyh perhizden de öte 32 gün hiç bir şey yemeyerek riyâzete girmiştir. Bunu duyan bütün meşâyih şeyhi ziyarete gelmiştir.²¹⁰

Gülşenî, gözlerinin tedavisinden sonra, Mısır'a dönmeye karar verir. Ahbabının teveccühü ile Ayasofya'da dört cuma meclis akdetmiştir. Bu meclislerde padişah da bulunmuş ve konuşmalarından istifade etmiştir. Gülşenî'den memnun kalan padişah ve halk çok miktarda mal bağışlamışlar; Gülşenî bunları Mısır'a götürmeyip, İstanbul'da harcamıştır.²¹¹

İstanbul'da bulunduğu süre içinde²¹² pek çok kimse şeyhi ziyaret ederek, inâbet etmiştir. Hatta bir takım insanlar İbrâhîm Paşa korkusuyla tebdil-i kıyafetle ziyaret etmek zorunda kalmışlardır.²¹³

Gülşenî, Mısır'a dönmeye karar verince, bir Cumartesi günü bütün meşâyih, ulemâ ve ümera toplanmışlar. Hazır bulunanlara padişah tarafından yemek verilmiştir.²¹⁴ Sultan Bâyezîd Camiine geldiğinde, pek çok kimse inâbet için toplanmıştır. Şeyh birini temsilci addederek cümlesi adına inâbetini kabul etmiştir. Daha sonra iskeleye gelip bütün meşâyih ve halkla vedalaşmıştır. **Ramazan Efendi**'ye kemerini, **Merkez Efendi** (959/1551-52)'ye ridasını hediye etmiştir..

Mısır'a dönüşünde İskenderiye'ye, oradan Bulak iskelesine vardığında halk kendisini sevinçle karşılamıştır.²¹⁵

²⁰⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 412-413; Hulvî, *Lemezât*, 534-535.

²¹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 417-418.

²¹¹ Muhyî, *Menâkıb*, 422.

²¹² Hulvî, onun İstanbul'da altı ay kaldığını belirtmektedir. Bkz. *Lemezât*, 534.

²¹³ Muhyî, *Menâkıb*, 431.

²¹⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 437.

²¹⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 440. Burada dönüşünden sonra yine Müeyyediye camiine yerleşerek zaviyesini tamamlamaya çalıştığı kaydedilmektedir. Buna katılmak mümkün değildir. Çünkü zaviye inşası 931/1524'te tamamlanmış olup Gülşenî İstanbul'a, en azından, İbrâhîm Paşa'nın

G. VEFÂTI

Bütün hayat serüvenini dikkatle takib ettikleri şeyhlerinin ölüm anı da, müntesiplerin hafızasında iyice yer etmiş, onların bir takım anlam ve dersler çıkarabileceği mahiyete bürünmüştür.

Pîr 938/1532 senesi Zilkadesinin başlangıcında, iki günde azıcık bir şey yiyip her geceyi sabaha kadar ihyâ edecek bir halete bürünmüştür. 940/1534 senesi Ramazan ayında, Mısır'da bir tâûn ortaya çıkmıştır. Herkes, bir yerde ansızın ölürsem mahalleme nakletsinler diye ismini, mahallesini, baba, dede adlarını ve resmini kağıda yazıp başlarında gezdirir hale gelmiştir.. Ramazan ayının sekizinci günü tâûnun kalkmasına duâ etmesi için gelen halka "*benim rûhum cümledenize fedâ ve ıvaz olsun*" deyip fatiha okumuştur. O gece sabaha kadar kendileri Kur'an okumuştur. Sabah evrâd, ısrâk ve duhâ'dan sonra dervişlere irşâd ve nasihat ettiğinde safâ ile zikir ve semâ' olmuştur. Öğle namazını kıldıktan sonra, kibleye dönüp oturmuştur. İkinci namazından sonra kâimen imama uymuştur. İkinci rekatta kıyâma güç yetiremeyip kalan rek'atleri oturarak kılmıştır. Namazdan sonra sızlanarak şöyle der: "*Ey nefis! Niçin râm olmazsın? Ve ey beden! Niçin kıyâm kılmazsın? Bu gece makberede ne cevap veririm?*"

Sürekli şehadetle meşgul olmuş, sonra Allah, Allah deyip bilahare bir kere alçak sesle Hû diyerek rûhunu teslim etmiştir. Öldüğünde 114 yaşında olduğu nakledilmiştir. Vefât tarihi 9 Şevval 940 (24 Nisan 1534)'tır. Vefatına ebced hesabıyla 940 tarihine tekâbül eden "*mâte kutb'z-zamân İbrâhîm*" ibaresiyle tarih düşürülmüştür.²¹⁶ Gıyabında Şam'da da cenaze namazı kılınmıştır.²¹⁷

İstanbul'a dönüş tarihi olan 931/1525'den sonra gitmiş olmalıdır.

²¹⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 449-450; Evliya Çelebi, *Seyahat-nâme*, X, 245; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 19. Hulvî vefat tarihi olarak 964'ü kaydetmiştir. Ancak yukarıda İstanbul'a gidiş tarihinden bahsederken belirttiğimiz üzere bunu ciddiye almak mümkün değildir. Ebu'l-Vefa et-Taftazani'nin makalesinin sonuna eklediği ve yazarını belirtmediği "*Mülhak*" metinde İbrâhîm Gülşenî'nin vefat tarihi 926 olarak gösterilmiştir. Tarihi hadiseler ise bunun doğru olmadığını göstermektedir. Bkz. Et-Taftazani, "et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır", *Mecelletü Külliyyeti'l-Adab bi Camiati'l-Kahire*, Kahire 1963, II, 76.

²¹⁷ Gazzi, *el-Kevakib*, II, 84.

H. TEKKEİ VE MEZARI

Dede Ömer sağığında, "*Allah bilir senin karargâhın Mısır olacaktır. Ve türbe ve hankahın âlî yapılacaktır*" diye temennide bulunarak İbrâhîm Gülşenî'yi Mısır'a gidip orada büyük bir tekke inşa etmeye teşvik etmiştir.²¹⁸ Şeyhinin bu temennisini gerçekleştirmeye çalışan Gülşenî, aynı zamanda tekke şeyhliğini kendi malı olmadıkça câiz görmediği için²¹⁹ yapılan resmî tekke şeyhliği tekliflerini kabul etmeyip kendi tekkesini inşâ etme imkanına kavuşuncaya kadar beklemiştir.

Yavuz Sultan Selim, Mısır'a girince Şeyh'e büyük saygı göstererek, bir isteği olup olmadığını sormuş, Pîr de Müeyyediye camii yakınındaki *Bergavallık tepesi* denilen boş arsayı istediğini bildirmiştir. Selim onun bu isteğini kabul etmiştir. 926'da başlanan Tekke inşaatı, 931'de tamamlanmıştır.²²⁰

Muhyî'nin ısrarla bu hankâhın inşası için hiç kimseden yardım almadığına dair açıklamasına²²¹ katılmak mümkün değildir. Yavuz Sultan Selim'in arsasını hibe ve temlik etmesinden başka, Muhyî'nin diğer ifadeleri de Şeyhin bu yapının inşasında, işgücü, malzeme ve nakit olarak başkalarından yardım aldığını göstermektedir.

Saksağan Mustafa Paşa, Muhyî'ye, kendisinin tekke inşasında çalıştığını; Fâik Paşa, Şücâ' Paşa, Fâyik Bey ve sair ümerâ ile birlikte türbenin alemini güçlkle yerine yerleştirebildiklerini bildirmiştir.²²²

Şeyh'in, İskenderiye limanına gönderdiği Sarban Hasan Halîfe, Şeyhin muhiblerinden biri olan Hoca İsâ'dan beşyüz tahta ve elli flori alarak bu inşaatla kullanılmak üzere Şeyh'e teslim etmiştir.²²³

²¹⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 445.

²¹⁹ Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 277.

²²⁰ Hulvî, *Lemezât*, 531-532; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, I, 67; M. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, I, 93; Hocazâde Ahmed Hülmi, *İbrâhîm Gülşenî*, 7. (Hocazâde bitiş tarihi olarak 930'u göstermiştir. Evliya Çelebi ise (*Seyahat-name*, X, 243) 940'ta inşa edildiğini belirtmektedir. Ancak kapısının sağ alt tarafında başlama tarihi 926, bitiş tarihi 931 olarak kaydedilmiştir).

²²¹ Muhyî, *Menâkıb*, 441.

²²² Muhyî, *Menâkıb*, 444.

²²³ Muhyî, *Menâkıb*, 442-443. Muhyî bu durumu, o malın nezir olması yanında pir hazretlerinin

Tekyetü'l-Gülşenî diye de bilinen bu âsitâne²²⁴, 1517'deki Osmanlı fethinden sonra Kahire'de inşâ edilen ve tapu senedinde (=vakfiyesinde) tekye adı verilen ilk dini yapıdır.²²⁵

Muhyî'nin naklettiğine göre Tekke, şimdiki kubbe yüksekliğinde toprak kazılıp bir o kadar da temeli için aşağı inilerek inşâ edilmiştir.²²⁶ Bizzat görme imkanı bulduğum yapıyı sol tarafına alan merdivenlerle çıkıldığında iki kanatlı giriş kapısına ulaşılır. Sağa açılan kanattan içeri girdikten sonra, bir kaç basamakla taş döşeli orta alana geçilir. Girişin sol tarafında, orta alandan daha aşağı seviyede, mescid bulunmaktadır. Bu alanın ortasında ise Türbe vardır.²²⁷

Kubbeyle örtülü türbeyi ihâta eden hücreler daha sonra sâkinleri alt kata defnedilmek üzere iki katlı olarak inşâ edilmiştir.²²⁸ Evliya Çelebi (1095/1684)'nin *acfb* olarak telakkî ettiği bu tarz Selçuklulardan gelmektedir.²²⁹ Büyük bir ihtimalle cenâzeler -Selçuklu türbelerinde olduğu gibi- bu hücrelere mumyalanarak konulmuştur. Muhyî'nin şu ifadeleri -en azından İbrâhîm Gülşenî için, bunun böyle olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir: "*Ahmed Hayâlî 977'de vefât etti. Türbe-i şerifeye ben indirdim. Pîrin ölümünden otuz yedi sene sonraydı. (...) Yanımda mum*

hizmeti geçtiği ve karşılığını dervişlere verdiği gerekçeleriyle geçiştirme yoluna gitmiştir. Başkalarından yardım almasının şeyhi küçük düşüreceği endişesi, onu bu tür gerekçelere sığınmaya itmiştir. Muhyî şöyle diyor: "*O! mal dahi nezir haysiyyeti ile ve Pir hazretlerinin hizmeti sebkât ettiği ile ve onun ıvazını dervişlere verdiği sebebi ile kendi malı olur*".

²²⁴ Tasavvuf faaliyetlerinin yürütüldüğü mekanlara değişik adlar verilmiştir. Zamanla bunlar arasında nüanslar da oluşmaya başlanmıştır. Osmanlı devrine gelindiğinde, bir tarikatın veya tarikat kolunun merkezi olan tam teşekküllü tekkeler için XVI. Yüzyıldan itibaren âsitâne adı kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. M.Baha Tanman, "Âsitâne", *DİA*, III, 485-487. Bu nüanslar için ayrıca bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1969, 187.

²²⁵ Doris Behrens-Abouseif, "*The Takıyyat İbrahim al-Kulsham in Cairo*", Muqarnas, Leiden-E.J.Brill 1988, V, 43.

²²⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 440-441.

²²⁷ Tez çalışmam için 1995 yılındaki ziyaretimde, bazı hücreleri yıkılarak çöplük haline gelmiş bulunmakla birlikte, tekkenin genel olarak iyi durumda olduğunu, bahsettiğim mescid kısmında ve sağlam kalan hücrelerde "*Hey'etü'l-Âsâr*"da görevli memurların aile olarak oturduklarını gördüm. Öncelikle bahsettiğim kurumdan izin almamı isteseler de sonradan kendi inisiyatifleriyle fotoğraf çekmeme ve video kamerayla çekim yapmama müsaade ettiler.

²²⁸ Buralara kimlerin defnolunduğu için bkz. Şemleli-zâde Ahmed Efendi, *Şîve-i Tarikat-i Gülşenîye*, 534.

²²⁹ Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, 447-448.

vardı. Gördüm, Pîr'in cesedi henüz kefenle melfuf olmuş, teravetle durur".²³⁰

Evliya Çelebi (1093/1682)'nin süslü ifadeleriyle, çok tantanalı olarak tasvir ettiği 1995 senesinde ziyaret ettiğim türbede kafes içinde birbirine bitişik dört adet sanduka bulunmaktadır. Bugün diğer mefruşat gibi sanduka örtüleri de yok olan türbe metruk ve toz toprak içindedir. Kible duvarı tarafından itibaren İbrâhîm Gülşenî, Ahmed Hayâlî, Şeyh Ali Safveti (1005/1596) ve Şeyh Hasan b. Seyyid Hayâlî (1012/1603) medfun bulunmaktadır.²³¹ Sandukaların üstündeki ahşap kafesin tavanı kalem işleriyle süslü olup ortasında bir daire içinde İhlâs, 112/1-4 sûresi yazılıdır.

Bu türbenin evvelce tamamen çinilerle kaplı olup sonraları dökülenleri değişik yerlerden temin edilenlerle onarılan giriş cephesi bugün oldukça tahrib olmuş durumdadır. Giriş kapısı üzerinde Zümer, 39/73²³² âyeti yer almaktadır. Onun üst tarafında da İbrâhîm Gülşenî için düşürülen ölüm tarihi, hâlâ Evliya Çelebi'nin vafettiği gibi durmaktadır.²³³

Çift kanatlı, ahşap geçme türbe kapısından içeri girildikten sonra kiblenin karşısına düşen sağ taraftaki duvarda kapakları ahşap kakma kütüphane bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin yüzlerce cilt el yazması eser bulunduğunu bildirdiği²³⁴ bu raflarda şimdi yapının değişik yerlerinden kopan çini parçaları tozlar içinde binaya, yine onun deyişiyle eski *mehabetini* kazandırmak için kullanılacağı günü beklemektedir.

Giriş kapısının soluna düşen kible tarafındaki duvarda bir *mihrab* yer almaktadır. Dört tarafında ikişer pencere bulunan türbenin içi; kubbesi ve mukarnaslı trompları, hemen hemen bütünüyle kalem işleriyle süslenmiştir. İçerinin

²³⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 465.

²³¹ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, İst. 1938, X, 245-246.

²³² Meali: "Rab'lerinin (azabından) korunanlar da bölük bölük cennete sevk edilmişlerdir. Kapıları daha önceden açılmış bulunan cennete vardıklarında onun bekçileri onlara: *Selam size, (ne) hoşsunuz, ebedi kalmak üzere buraya girin!* demişlerdir".

²³³ Şöyle diyor: "...bir kitabe içre celi ta'lik hat ile müzehheb ve laciverd ile üstad-ı kamil bir âsâr etmiş kim bu kadar mürûr-ı eyyâm ile şiddet-i hardan ve matardan zerre kadar rahnedar olmayıp bir âb-ı hayat hatt-ı latiftir". Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, X, 245.

²³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, X, 245.

aydınlatılmasını sağlamak üzere bu ikişer pencereden başka daha yukarıda ve kubbe çemberinde de pencereler bulunmaktadır.

1995 yılı itibariyle avluyu çevreleyen hücrelerden girişin sağ tarafındakiler yıkılmış ve mahalle sakinlerinin çöplüğü olmuş vaziyettedir. Sol, kible tarafında kısmen iyi durumdaki hücrelerde ise aileler oturmaktadır. Sağ üst köşesi yıkılmış olan *taç kapıdan* girer girmez solda yer alan ve pencereleri ön (giriş) cepheye bakan mescidte de bir aile oturmaktadır. Ön cephenin alt katında yer alan dükkanlar ise faal durumdadır.²³⁵

İlk bölümü kayıp olan vakfiyesinin kalan kısmı 1888'de Ali Paşa Mübârek Tarafından yayınlanmıştır. Yapının inşasından 17, İbrâhîm Gülşenî'nin ölümünden sekiz yıl sonra yazılan (948/1541) tarihli vakfiyede²³⁶ özetle şu bilgiler yer almaktadır:

*Şeyh İbrâhîm Efendi el-Halveti el-Gülşenî'nin vakfettiği mekânın girişindeki mütekabil iki kapının sağından girildiğinde ortasında bir kubbe bulunan alana geçilen merdivene ulaşılır. Kubbe kapısı karşısında içinde mihrabın yer aldığı bir alan vardır. Kible tarafında oniki halvet odası, girişin ve mescidin üstünde birer revak; kuyu, hamam, çeşme ve abdest alma yeri vardır. Bahri tarafında sekiz, şarki tarafında dört halvet odası ve tam teşekküllü bir mutfak bulunmaktadır. İkinci kapıdan, içinde mihrab ve ana yola bakan dört pencere bulunan mescide geçilir.*²³⁷

Mescidin üstünde ana caddeye bakan bir dâire vardır. Alanın güney (sol) tarafında iki katta oniki, kuzey tarafında da iki katta sekiz halvet odası (hücre) bulunmaktadır. Zemin düzeyindeki dehlizin sağında dört hücre ve bir mutfak daha vardır. Dehlizin diğer tarafında bunların üstünde caddeye bakan ikinci bir daire bulunmaktadır.

Yapının güneydoğu köşesinde, mescidin altında zemin düzeyinde üç dükkân ve bir oturma yeri (=gölgelek); mescid pencerelerinin altında da dört dükkân daha yer alır. Dükkânların sırası girişin sağından, cadde düzeyinden ve mutfakın altından başlamakta

²³⁵ Tekkenin şimdiki durumuyla ilgili olarak Ekler bölümümdeki fotoğraflara bakınız.

²³⁶ Doris Behrens, "The Takryyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo", 45.

²³⁷ Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü't-Tevfikyyetü'l-Cedide*, Bulak 1305/1987, VI,157. .

ve tekkeye bitişik bir apartmanın altında devam etmektedir.²³⁸

Vakfiyesinde neyin niçin vakfedildiği de açıklanmış bulunmaktadır. Buna göre; mescid namazlar için, halvet odaları orada şöhret bulan fukarâ için, giriş ve mescidin üstündeki revak ve daire çoluk çocuğu ve bunlardan sonra tekkenin halîfesi için, diğer mekanlar da mescid ve tekke için vakfedilmiştir.

Tekke'de görevli olanların ücretleri de, *nısf* nevinden aylık şöyle belirlenmiştir:

İmama - 10, Müezzine -5, Vekkâda (ateş-lamba yakıcı) - 15, Ferrâşa (süpürgeci) - 12, Kapıcılara - 10, Dâîye (Hatip) - 5, Kârî'e - 5, Mübeşşir'e - 10, Câbiye (Para toplayan) - 10, Ekmekçiye (furuncu) - 15, Sofra kurucuya - 5, Çeşme ve halvet odaları hizmetçilerine - 10, Bahçe sulayana - 15, Aşçıya - 15, Müzemmeleti'ye (su taşıyıcıya) - 15.²³⁹

Vakfiyede yer alan bilgiler bize bu tekkenin Gülşenilik adında yeni bir kolun teessüsünü gerçekleştirecek şekilde inşa edildiğini göstermektedir. Tekkenin ayakta durması ve varlığını sürdürmesi için her şey düşünülmüş; maddi finansmanı için dükkanlar açılmış, günlük işler için görevliler tayin edilmiş, tarikatın geleceğinin teminatı dervişlerin yetişmesi için hücreler tahsis edilmiş, vefât ettiklerinde defnedilecekleri yerler bile belirlenmiştir. Bilhassa Gülşenî ve sonrasındaki şeyhlerin buradaki türbeye defnedilmeleri, tekkenin *merkezî kuruluş* olma özelliği kazanması ve bu özelliğini devam ettirmesi için son derece isabetli bir uygulama olmuştur. Tarikat âdâb ve erkânı burada şekillenmeye başladığı için, Gülşenîliğin müstakil bir tarikat olarak ortaya çıkışının bu tekkenin inşasıyla başladığını söyleyebiliriz. Bu özelliğinden dolayı tekke müridler arasında müstesna bir yer edinmiş ve saygıya mazhar olmuştur.

Vecîhî Efendi (1620-1661)²⁴⁰'nin bu hankâh vasfındaki gazeli:

²³⁸ Doris Behrens, *"The Takıyyat İbrahim al-Kulshani in Cairo"*, 45. (Makaledeki açıklamalar daha teferruatlı olduğu için bu kısmı makaleden aldık).

²³⁹ Ali Paşa, *el-Hitâtü't-Tevfikıyyetü'l-Cedide*, 158. Bu miktarların hizmetlerin gereği olan bir takım masrafların da hesaba katılarak belirlendiği düşünülebilir.

²⁴⁰ Osmanlı tarihçisi ve şairidir. Aslen Kırım/Bahçesaray'dandır. 1624'ten sonraki bir tarihte İstanbul'a gelmiştir. Asıl adı Hasan, babasının adı Abdullah Arif er-Rûmî'dir. Sadrazam Kemankuş Mustafa Paşa'nın mühürdarlığını yapmış, onun ölümünden sonra da Dîvân-ı Hümâyûn katipliğine getirilmiştir. Bkz. Yeni Türk Ansiklopedisi, (Ötüken Neşriyat), İst. 1985, XII, 4607.

Cânib-i Hakk'dan âna kim feyz ider te'yîd olur.
Hânkâh-ı Gülşenî'de tâlib-i tecrîd olur
Bir aceb câ-yı mübârektir ki bünyâd olalı
Geceler ihyâ iderler subha dek tevhîd olur.
Hâlet-i keyfiyyet-i esrâr-ı Zikrullah ile
Uykular girmez gözüne kimsenin temcîd olur.
Halka-i zikr âsumân ü ânda dervîşân nücûm
Gülşenî ol çarha mâh ü Rûşenî hurşîd olur.
Hâlet ü nutk-ı Hayâlî vecd ü hâl-i Safvetî
İstimâ' oldukça dâğ-ı köhneler tecdîd olur.
Okunan tevhîde râcî nükteler vakt-i semâ'
Gûşuna hoş ehlinin yâkût ü mervârîd olur.
Sırr-ı zikr ü zâkir ü mezkûr gâhî keşf olup
Dîtrer âdem şiddetinden şöyle berk-i bîd olup
Her kime olsa nasîb âb-ı hayât-ı Ma'nevî
Hızr-veş ölmez cihânda zinde-i câvîd olur
Âlemin âğ u karasın terk eden dervîşinin
Gîcesî kadr ü berât ü rûzı îd olur.
Fakr ile fahr eyleyen dervîştir sultân-ı vakt
Dutalım devletle âdem âleme cemşîd olur.
Vechiyâ bu âsitân-ı râsitâna sıdk ile
İ'tikâd-ı pâk iderler vâsı-ı ümmîd olur.²⁴¹

²⁴¹ Muhyî, *Menâkıb*, 498-499.

III. BÖLÜM

İBRÂHÎM GÜLŞENÎ'NİN KİŞİLİĞİ ve GÖRÜŞLERİ

I. İBRÂHÎM GÜLŞENÎ'NİN KİŞİLİĞİ

İbrâhîm Gülşenî, daha çok tasavvufî ve edebî kişiliğiyle temayüz etmiştir. Bu bakımdan onun kişiliğini ortaya çıkarabilmek için, öncelikle bu iki yönü üzerinde durmak gerekir. Bir de erken yaşlardan itibaren Akkoyunlu saray çevreleriyle ilişki içinde olması, ona siyâsî bir kimlik de kazandırmıştır. Bu bakımdan kişiliği deyince onun siyâsî kimliğinden de bahsetmek gerekecektir.

A. TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ

a. İbrâhîm Gülşenî ve Tasavvuf

İbrâhîm Gülşenî, dönemindeki pek çok tasavvufî şahsiyet arasından sıyrılarak, günümüze kadar adından söz ettirmeyi başarmış büyük bir mutasavvıftır. Burada öncelikle bunun nasıl gerçekleştiği üzerinde duracağız.

Babası iki yaşındayken ölen İbrâhîm Gülşenî'nin yetiştirilmesini, pek çok mürîdi bulunan amcası Seyyid Ali üstlenmiştir.¹ Küçük yaştan itibaren dînî ilimleri öğrenmeye

¹ Muhyî, *Menâkıb*, 16.

ve ibâdetleri yerine getirmeye başlamıştır.² Muhtemelen baba sevgisine olan özlemi, duygu bakımından zenginleşmesini sağlamıştır. Babasının yokluğu onu, menkabenin diliyle, çok küçük yaşlarda ilm-i ledünne yöneltmiştir.

Amcası, babasından ve dedesinden mîras kalan çok sayıda kitabı ödünç verip zâyi ettiği için küçük yaşlarda onların mezarlarına gidip şöyle yakarmış: *"Siz Hakk'a yakınsınız. Hakk Teâlâ'dan bana ilm-i ledün isteyiniz ki kitaba muhtac olmayım. Yoksa yanınıza çağırın da dünya bilmekten kurtulayım"*.³

İlim ve duygu bakımından, sahib olduğu kâbiliyetin iyi değerlendirilmesi sonucu kazandığı seviye ve edindiği hayat tarzı, çevresinin de dikkatini çekmiştir. Amcası Seyyid Ali, Gülşenî ile beraber her ne meclise gitse ondan daha çok yeğenine hürmet ve riâyet kılınmıştır. Hatta çocuktaki bu müstesna kabiliyet amcasını da etkilemiştir.⁴

İlme olan ilgisinden dolayı, daha sonra Mâverâünnehr'e gitmeye karar vermiştir. Buraya giderken uğradığı Tebriz'de, onun üstün kabiliyetini farkedenden Kâdî Hasan, onu yanına alarak yetiştirmiş ve sarayda görev almasını sağlamıştır.⁵ Sarayda görev yaptığı sürece, hal ve hareketleriyle tasavvufa meyilli bir kimse olduğu açıkça gözlenmiştir. Zamanın büyük mutasavvıfı Dede Ömer'in Tebriz'e çağırılması gündeme geldiğinde, bu iş için İbrâhîm Gülşenî ehil görülmüştür.⁶

Kendi geçimini temine başlayalıdan beri, sarayda çalışması ve bu sayede muhtemelen büyük bir servete sahip olması, Gazâlî'nin yaşadığı türden⁷ bir *"rûhi çöküntü"* içine girmesine sebep olmuştur, denebilir. Bunun sonucu olarak, bütün mal varlığını; ev eşyası, çadırları, hayvanları ve binlerce flori tutarındaki parasını hibe etmiştir.⁸ Bu esnada Dede Ömer'le tanışması onun için bu durumdan bir kurtuluş

² Muhyî, *Menâkıb*, 20.

³ Muhyî, *Menâkıb*, 16.

⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 20.

⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 25; Hulvî, *Lemezât*, 525.

⁶ Hulvî, *Lemezât*, 512.

⁷ Bkz. Watt, *Müslüman Aydın*, 96.

⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 44.

ümidi olmuştur. Zaten kendisinden önce İslâm toplumunda bu duruma düşenlerin tasavvufa intisab etme geleneği de var idi.

Onun tasavvufa intisabı için, ferdi hayatındakiler kadar sosyal hayattaki şartlar da yeterince olgunlaşmıştı. Toplumun aşırı dünyevileşmesi ve sosyal hayattaki istikrarsızlıklar insanların tasavvufa meyillerini artıran etmenlerin başında gelir. Gülşenî sürekli taht kavgalarının yaşandığı bir dönemde ve iktidarın devamlı el değiştirdiği bir coğrafyada yaşamak durumunda kalmıştır. Onun tasavvufa yöneldiği devreler şianın büyüyüp siyâsî bir güç olarak sahneye çıkmaya hazırlandığı ve ehl-i sünnet için tehlike arzetmeye başladığı döneme rastlar. Nitekim o, bu tehlikeden dolayı Tebriz'i terketmek zorunda kalmıştır.

Sosyal hayatta birbiriyle içiçe olan bu siyâsî çekişmeler ve mezheb çatışmaları sonucunda ortaya çıkan mânevî buhran tasavvufun bir ümid kapısı olarak görülmesine sebep oluyordu. Genel olarak, tasavvuf büyükleri siyâsî liderler tarafından da korunup gözetiliyordu. Şeyhler, büyük kütleleri nüfuzları altında bulundurmaları ve etkilerinin siyâsî sınırları bile aşması sebebiyle, siyaset adamları için büyük önem arz ediyordu. Gülşenî'nin bir tasavvuf büyüğü olarak tarih sahnesine çıkması için hemen bütün şartlar hazırды.

Onun düzenli tasavvufî hayata başlamadan önceki yaşantısı, ileride büyük bir mutasavvıf olacağının habercisiydi. Sarayda ve dolayısıyla devlet kademelerinde mühim bir mevkiye sahip oluşu kendisinin olduğu kadar, Şeyh'inin de şöhret ve nüfuzunu artırmaya yetmişti.⁹ Şeyhi de kendisi yerine en ehliyetli kimse olarak onu görmüş ve yerine seccadenişin olarak uygun bulmuştur.¹⁰ Gülşenî, bir tarikat kurucusu olmasında ve müntesiblerini teşkilatlandırarak adına nisbet edilen tarikat etrafında toplamada, daha önce sahip olduğu konumundan istifade etmiştir.

Ancak, tasavvuf her şeyden önce bir gönül işidir. Duygu bakımından daha bir hassasiyet ister. İbrâhîm Gülşenî'de bu hassasiyet fazlasıyla vardı. Bu hassasiyeti çoğu zaman dikkat çekecek bir şekilde tezâhür etmiştir. Uzun Hasan'ın vefâtından iyice

⁹ Mustafa Uzun, *Dede Ömer Ruşen Hayatı...*, 30.

etkilenen Şeyh, saraya gelerek onun koltuğuna oturan kayını **Muhammed Bey**'in yakasına yapışarak *"hani bu evin bir uzun boylu sahibi vardı, nereye gitti? Ya sen niçin sefer hazırlığı yapmazsın?"* diye haykırmıştır.¹¹ Bir seferinde de Şeyh, hizmetçisine kendisini ziyarete gelen **Celâleddîn Devvânî** için yiyecek bir şeyler getirmesini söyler. Hizmetçinin evde hiç bir şey kalmadığını söylemesi, onun için bir cezbe vesilesi olur. Kendisine bir ferahlık gelir ve dönmeye başlar. Sükûn avdet ettikten sonra, ferah ve semâ'nı sebebini *"el-Hamdü lillah evimiz sahabe evlerine dönmüş"* diye açıklar.¹²

O, tasavvufta önemli bir yeri olan melâmet anlayışına da sahipti. Dede'ye kavuştuğu sülûkünün ilk yıllarında dülbend ve tâcî terkedip başına bir koyun postu giymiştir. Böyle gezdiği için **Kâdî Îsâ**, son derece saygı gösterdiği **İbrâhîm Gülşenî**'nin bu tavrı sebebiyle akrabalarından utanmıştır. Sonra da **Kâdî Îsâ**, Dede **Ömer**'e bundan vazgeçirip dülbend sarınmasını sağlaması için yalvarmıştır. Bir gün Dede kendi tâcını çıkararak Şeyh **İbrâhîm**'e giydirmiş ve uygun bir dille postu giymemesini tavsiye etmiştir.¹³

O, tasavvufi hayat açısından oldukça önemi bulunan zühd, ilim ve kanaat anlayışına da sahip bulunmaktaydı. Kendisine tekke şeyhliği teklif eden **Alâüddevle**'ye *"ben şeyhlik ünvanına tenezzül etmem. Ve bu memâlik-i dünyâ-yı hasîseye sığmam. Ve benim hazinem vardır ki ne kadar sarf etsem tükenmez ve intihâ pezîr değildir. Ve harcettikçe ziyâde olur"* der. **Alâüddevle**'nin, o hazinenin ne olduğu sorusuna *"ilim ile kanaattir"* diye cevap verir.¹⁴

Yaradılıştan sahip olduğu ve içinde yaşadığı ortamın beslediği bu vasıflar, düzenli tasavvuf eğitimi de almasıyla, onun adından söz ettiren bir mutasavvıf olarak tarihte yer almasını sağlamıştır.

¹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 169.

¹¹ Muhyî, *Menâkıb*, 58.

¹² Muhyî, *Menâkıb*, 42.

¹³ Muhyî, *Menâkıb*, 75.

¹⁴ Bu ifadeler, menkabeler arasında yer aldığı için, **İbrâhîm Gülşenî**'ye aidiyetini tam olarak tevsik etmemiz mümkün değildir. Ancak tarikat müntesiplerinin muhayyilesinde bu şekilde yer etmesi

b. Tasavvufî Eğitimi

İbrâhîm Gülşenî'nin tasavvufî eğitimi, Dede Ömer Rûşenî'ye intisabıyla başlamıştır. Onun bu eğitimini ameli ve nazarî bakımdan olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

Tasavvuf bir yaşantı biçimidir, hal ilmi olup kal ilmi değildir. Tasavvufa intisab eden kişi tefekkür, tezekkür ve ibâdetlerle olgunlaştırılmaya çalışılır. Bunlar genel olarak bütün tarikatlarda müşterek olmakla beraber teferruatta bazı farklılıklar gösterir. Bu açıdan bir halvetiyye şeyhi olan Dede Ömer Rûşenî'ye intisap eden İbrâhîm Gülşenî'nin başta halvet ve esmâ zikri olmak üzere bu tarikatın usullerine göre yetiştiğini söyleyebiliriz. Bu konuda bize, onun Dede Ömer'le biraraya geldiğinde halvetlerine kimsenin girmediği¹⁵, namaza çıkıp hemen yine halvete girerek murâkabe ve musâhabeye devam ettikleri haberi intikâl etmiştir.¹⁶

Mânevî olgunlaşma için nefse zor gelen şeyleri yapmaya *mücâhede* adı verilir.¹⁷ Mücahede bir bakıma bu yolda ilerlemek için sarfedilen çabaların genel adıdır. Her tarikat mensubu mücâhede eder. Ancak İbrâhîm Gülşenî'nin mücâhedesini akranları içerisinde daha fazla dikkat çekmiş olmalı ki Şa'rânî onun son derece mücâhedeye düşkün olduğunu, araya istirahat girmeksizin sürekli mücâhededen hoşlandığını bildirmiştir.¹⁸ İstanbul'da göz tedavisi gördüğü sırada uzun süre hiçbir şey yemeden durmasının da halkın hayranlığına sebep olduğu bildirilmiştir.¹⁹

ba. İbrâhîm Gülşenî ve İbn Arabî

İbrâhîm Gülşenî, nazarî bakımdan ise vahdet-i vücûd anlayışında olan İbn Arabî (638/1240), İbn Fârız ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin düşünceleriyle şekillenmiştir. Şeyhi Dede Ömer için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Halîfeleri, Karabağ

onun bu özelliklerle temayüz ettiğini göstermektedir.

¹⁵ Gülşenî'nin şeyhiyle beraber halvete girmesi ve buraya bir başkasının alınmaması onun ileride tarikatın başına geçmek üzere yetiştirilmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

¹⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 99.

¹⁷ Kuşeyri, *Risâle*, 234; Cürcânî, *Ta'rifât*, 231; Bakli, *Meşreb*, 20; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348.

¹⁸ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133.

Türkmenlerini irşâd için etrafa yayıldığında çekemeyen bazı kimseler, “*bunlar Fusûsîlerdir*”²⁰ diye tekfir etmişler, hatta Dede Ömer'e varıp yakışsız sözler söyleyerek bir kaç Fusûs alıp yakmışlardır.²¹

İbrâhîm Gülşenî de benzeri tâcizlere maruz kalmıştır. Sultan Hasan devrinde zamanın büyük âlimlerinin Tebriz'e gelip İbn Arabî aleyhinde sözler söylemeleri üzerine, araya girerek İbn Arabî'yi savunmuş ve onları ikna etmeye çalışmıştır.²² Sultan Yakub, Karabağ'da kışladığında da Karabağ mollalarına *Fusûs'un* mühim meselelerini açıklamıştır. Bu mübâhaselerden istifade ile mecliste bulunanlardan Molla Abdü'l-Ğanî el-Muğânî, *Tardü'l-Lusûs an Husûsi'l-Füsûs* ve Molla İsmâvîl, *Reddü'n-Nüşûs anî'l-Füsûs*'u kaleme almışlardır.²³ İbrâhîm Gülşenî, İbn Arabî'nin Fir'avn hakkındaki görüşünü de savunmuştur.²⁴

İbrâhîm Gülşenî'nin, İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemesi, ona has bir durum değildir. Zira İbn Arabî, İslâm'da tasavvufî düşüncenin gelişerek ve güçlenerek ulaştığı en son noktadır.²⁵ Bu aynı zamanda, daha sonra gelen mutasavvıfların tasavvuf düşüncesine yeni bir şey katmadıklarının, yeni bir boyut getirmediklerinin ifadesidir.²⁶ Onların nazarî olarak yaptıkları iş, İbn Arabî'de zirveye ulaşan tasavvuf düşüncesini iyice hazmedip başkalarına aktarmak olmuştur. İbrâhîm Gülşenî'nin durumu da bundan

¹⁹ Hulvî, *Lemezât*, 535.

²⁰ Fusûsî: İbn Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem* adlı eserini okuyup buradaki görüşleri benimseyenlere verilen addır.

²¹ Muhyî, *Menâkıb*, 88-89.

²² Muhyî, *Menâkıb*, 212-214.

²³ Muhyî, *Menâkıb*, 180-181; Bağdadlı İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyl ala Kaşfi'z-Zunun*, İst. 1971-72, I, 556; II, 83. Tahsin Yazıcı bu iki müellif ve eser hakkında başka bir eserde herhangi bir kayda rastlamadığını bildirmiştir. (bkz. Muhyî, *Menâkıb*, (Tahsin Yazıcı'nın Önsözü), XXXVII). Füsûs şerhleri arasında bu iki eserin adına rastlanmamaktadır. Füsûs şerhlerinin bir listesi için bkz. M.Erol Kılıç, “Füsûsü'l-Hikem”, *DİA*, İst. 1996, 233-234.

²⁴ Bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 446-447.

²⁵ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ank. 1995, 199; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İst. 1987, 200-201.

²⁶ Mustafa Kara, tasavvuf düşüncesinin İbn Arabî ve Mevlânâ ile zirveye çıktığını ve Osmanlı döneminde yaşayan mutasavvıfların tasavvuf düşüncesine yeni bir şey katmadıklarını söylemiştir. (Bkz. Mustafa Kara, “Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İst., IV, 984.) Bu durumu diğer bölgelerdeki mutasavvıflara teşmil etmemize engel bir durum yoktur.

ibarettir.

İbrâhîm Gülşenî'nin *el-Ma'nevî* adlı mesnevîsi de, İbn Arabî'nin eserleri *Fûsûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile bir bakıma aynı kaderi paylaşmıştır. Her ikisine ait bu eserler, maruz kaldıkları tenkitler sonunda, benzer ifadelerle, Kemalpaşa-zâde gibi zamanın büyük ilim ve devlet adamının iltifat ve himayesine mazhar olmuşlardır. İbn Arabî'nin, *Fûsûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde bazı meselelerin bulunduğunu, bunların bir kısmının ilahi buyruğa ve şer-i nebeviyyeye uygun olduğunu, diğer bir kısmının ise zâhir ehlinin anlayışına gizli olup keşif ve bâtın ehlinin anlayışına açık olduğunu belirten Kemalpaşa-zâde²⁷'nin, zamanın sultanı Kanuni'ye, İbrâhîm Gülşenî'nin *el-Ma'nevî'si* için, şunları söylediği nakledilmiştir:

"Bu Kitab-ı Ma'nevî ki Şeyh İbrâhîm Gülşenî'nindir, hakâyık-ı kudsiyyeden inşâ ve dekâyık-ı ünsiyyeden ibnâ olmağın ehl-i sûret bunun mânâsına vakıf olmaz. Ve ıstılaht ve te'vilâtına muttali olmayan işaretine ârif olmaz ki ekseri tefsir-i Kur'ân-ı Azîm ve te'vil-i Kelâm-ı Kadîm ve şerh-i hadîs-i nebevî ve keşf-i kelimât-ı mustafavî mânâsını muhtevîdir ki anda nice esrâr-ı ilâhî muntavîdir".²⁸

Kemalpaşa-zâde'nin bu ifadeleriyle, İbrâhîm Gülşenî'nin *Ma'nevî'si* de İbn Arabî'nin eserleri gibi, Osmanlı ülkesinde adeta dokunulmazlık hakkı elde etmiştir.

İbrâhîm Gülşenî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ Cellaeddîn Rûmî'den de etkilenmiş ve eserlerinden istifade etmiştir.

bb. İbrâhîm Gülşenî ve İbnü'l-Fârız

İbnü'l-Fârız²⁹, arab edebiyatında tasavvufu şiirlerinde en güzel işleyen şairdir.³⁰ Şiirleri bir *Dîvan*'da toplanmıştır.³¹ O, *Dîvan*'ında ilâhî aşk konusunu

²⁷ İbnü'l-İmad, *Şüzuru'z-Zehab*, V, 195.

²⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 421-422; Nazîrâ İbrâhîm Gülşenî, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*, Millet AE ŞRY, No: 888, 5 a. Hulvî, İbrâhîm Gülşenî'nin *Ma'nevî* adlı eserinin bir nüshasını imzalayarak Kemalpaşa-zâde'ye hediye ettiğini ve bu nüshanın (o dönemde) halen şeyhülislâmın türbesinde bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. *Lemezât*, 536.

²⁹ Hayatı için bkz. Muhammed Mustafa Hulmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-Hubbü'l-İlahî*, Kahire 1985.

³⁰ Zeki Mübarek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî*, Beyrut, I, 215.

³¹ Pek çok kere basılan bu *Dîvan*'ın son baskılarından biri Abdü'l-Halîk Mahmud'un tahkikiyle

işlemiştir. Ona göre Allah aşkı hayatın ta kendisidir ve insandaki duyguların en yücesidir.³² Aşka verdiği bu değerden dolayı **Sultanü'l-Âşıkîn** diye de anılmıştır.³³

Nakledildiğine göre, İbrâhîm Gülşenî, onun *Nazmü's-Sülûk* adı da verilen *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ*³⁴'sına bir nazîre yazmıştır.³⁵

İbrâhîm Gülşenî de aşka verdiği önem dolayısıyla "*mazhar-ı aşk*" ve "*ayn-ı aşk*" olarak vasıflandırılmıştır. Bunda, görüşleri üzerinde durup eserine nazîre yazdığı **İbnü'l-Fârız**'ın da etkisi olmalıdır.

bc. İbrâhîm Gülşenî ve Mevlânâ Cellaeddîn Rûmî

Yazmış olduğu eserlerinden hareketle, İbrâhîm Gülşenî'nin nazârî bakımdan faydalandığı üç büyük mutasavvıfın başında **Mevlânâ Celâleddîn Rûmî** (672/1273)'nin geleceğini söyleyebiliriz. Zira o, en hacimli eseri olan kırk bin beyitlik *el-Ma'nevî'yi* Mevlânâ'nın *Mesnevî'sine* nazîre olarak yazmıştır.³⁶ *Çoban-name*'si için de *Mesnevî*'deki bir hikayenin Türkçe'ye manzum tercümesidir denilebilir.

İbrâhîm Gülşenî ve Dede Ömer Rûşenî'nin mahlasları olan Gülşenî ve Rûşenî kelimeleri Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde yer alan bir beyitte geçtiği için, onun Gülşenî'nin gelişini 200-300 sene önceden müjdelediğine inanılmıştır.³⁷ Bu konudaki ifadeler yeni kurulmakta olan Gülşenîyye tarikatına mânevî nüfûz sağlamak gayesiyle, Mevlevîliğe de sempati duyan müntesiplerince oluşturulmuş menkabe gözüyle bakılmalıdır.³⁸ Büyük bir ihtimalle, Sultan Divânî'nin, Mısır'a giderek,

Kahire 1994'te yayınlanmıştır.

³² Taftazani, *Medhal ile, t-Tasavvufi'l-İslâmi*, Kahire 1991, 218.

³³ İbnü'l-İmad, *Şüzuru'z-Zehab*, V, 10; Muhammed Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-Hubbü'l-İlâhî*, 218.

³⁴ Muhammed Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-Hubbü'l-İlâhî*, 94.

³⁵ Münâvî, *el-Kevakibü'd-Dürriyye*, IV, 10; Atâî, *Hadaik*, I, 68.

³⁶ Atâî, *Hadaik*, I, 68.

³⁷ Kastamonulu Latifi, *Tezkiretüş-Şuara*, 53; (Haz: Mustafa İsen), Ank. 1990, 58; Muhyî, *Menâkıb*, 8-9.

³⁸ Tahsin Yazıcı ve Abdülbaki Gölpınarlı bu ifadelerin tarihi bir gerçeklik olarak takdim edildiğini düşünerek buna itiraz etmişlerdir. Bkz. Tahsin Yazıcı, *İbrâhîm Gülşenî Hayatı Eserleri ve Tarikatı*, (Doktora tezi), 85-86; Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik*, 324.

Gülşenî'yi zindandan kurtarmasına dair rivayet de bu sempati ve buna binâen kurulan iki tarikat arasındaki mânevî bağın etkisiyle ortaya çıkmıştır. İş bununla da kalmamış, biraraya gelen iki şeyhin tarikatlarını birleştirmeye çalıştıkları da kaydedilmiştir.³⁹ Buna binaen Gülşenî'nin, Mevlevîyye kanalıyla gelen silsilesine de yer verilmiştir.⁴⁰ Gülşenî'nin söylediği,

Gülşenî devîşidir gül, goncelerdir Mevlevî,

*Bûlbûl-i şeydâ okur geh Mesnevî, geh Ma'nevî*⁴¹

beyti, onun Gülşenîlerle Mevlevîler ve bu iki tarikat pîrlerinin kitapları olan *Mesnevî* ile *Ma'nevî* arasında bir ayırım gözetmediğini göstermektedir.⁴²

c. Gülşenîyye Tarikatı

Gülşenîyye, Halvetiyye tarikatından Rûşenîyye'nin, İbrâhîm Gülşenî'ye nisbet edilen koludur. Önceleri Heybetî mahlasıyla anılan İbrâhîm Gülşenî⁴³, Dede Ömer'le karşılaşmasından sonra *Gülşenî* mahlasını almış⁴⁴ ve kurmuş olduğu şûbe de bu isme nisbetle anılmıştır.

İbrâhîm Gülşenî, Akkoyunlular dönemindeki devlet adamlığı deneyiminin de katkısıyla kazandığı teşkilatçı kişiliği sayesinde, tarikatını kısa sürede geniş halk kütlelerine ulaştırmayı başarmıştır. O, 926-931 tarihlerinde inşa ettiği tekve ile, adeta müstakil denilebilecek bir tarikat kurma yolunda en önemli adımı atmış; tarikatının

³⁹ Salahaddin el-Mevlevî, *Tercüme-i Hâl-i Hz. Pir İbrâhîm Gülşenî K.S.*, 16; Vassâf, *Sefine*, III, 117/1; Muhittin Cemal Duru, *Tarihi Simalardan: Mevlevî*, 114; Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, 283-284; Yusuf Ilgar, *Tarih Boyunca Afyonda Mevlevilik*, Afyon 1985, 47.

⁴⁰ Vassâf, *Sefine*, III, 113.

⁴¹ Bu beyit Beşir Ayvazoglu, *Güller Kitabı*, İst. 1992, 105'te de yer almaktadır.

⁴² Bu beyte binaen onun kendisini Mevlânâ ile eşit saydığı belirtilmiştir. (Bkz. M.C. Duru, *Tarihi Simalardan: Mevlevî*, 114). Biz bu ifadelerin mukayese amacıyla değil, Mevlânâ ve eserine duyulan sempatinin sonucu olarak söylendiğine inanıyoruz.

⁴³ Atâî, *Hadaik*, I, 67; Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmendan-ı Azerbaycan*, 318; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, I, 93. (*Sicill*'de "Hey'eti" olarak geçmektedir. Ancak bu bir yazım hatası olmalıdır).

⁴⁴ Hulvî, *Lemezât*, 525'ten naklen onun Gülşenî mahlası alışıyla ilgili menkabeyi daha önce "*Kullandığı Mahlasın Manevî Kaynağı*" başlığı altında zikretmiştik.. (Bu menkabenin Hulvî'dekinden biraz daha değişik anlatımı için ayrıca bkz. Şemlelizâde, *Şîve*, 544; Vassâf, *Sefine*, III, 108).

nüfuzu halifeleri vasıtasıyla, -daha sağlığında-, *Kahire*'den başka *İstanbul*⁴⁵, *Diyarbakır* ve *Edirne*'ye ulaşmıştır.⁴⁶ Sonraları buralara ilaveten *İskenderiye*, *Mekke*, *Haleb*, *Urfa*, *Şam* ve *Antalya*'da da dergahları olmuştur.⁴⁷ Bunlardan başka, tarikat *Bursa* ve *Balkanlar*'da da yayılmıştır.⁴⁸

Tarikatın kısa sürede çok geniş bir alana yayılabilmesinde, halkla kolayca bütünleşebilen bir yapıda oluşunun da rolü büyüktür. İbrâhîm Gülşenî, kim olursa olsun dergâhının kapısını herkese açık tutmuştur.⁴⁹ Bu açıklığını halifelerini seçmede de sürdürmüştür. Halifelerinden **Hasan Zarîfî**, önce *Zeyniyye* tarikatından **Pîrî Halîfe**'den biat almıştır. Hacc yolculuğunda Mısır'a uğradığında İbrâhîm Gülşenî'ye intisâb etmiş ve onun halifesi olmuştur.⁵⁰ Atâî, onun, pîrdaşı Şeyh Karamanî'nin şer'i şerife aykırı bazı şathiyeler ızhar ettiği için cezalandırılması üzerine Nakşibendiyye tarikatından Emir Buhari şeyhi **Mahmud Efendi**'ye intisab ettiğini bildirmiştir.⁵¹

Bu açıklık anlayışı, halifeleri tarafından da benimsenmiş ve sürdürülmüştür. **Ahmed Hayâlî** döneminde Mevlevîlerle sıkı ilişki içinde bulunulduğu gözlenmektedir. 965 tarihindeki bir meclisinde, Mevlevî dostları bulunması sebebiyle, *ney*, *def* ve başka mûsikî aletleri getirilip çalındığı ve bunun üzerine Ahmed Hayâlî 'nin cezbelendiği nakledilmektedir.⁵² Ayrıca Ahmed Hayâlî, müridi Muhyî'den Nakşîler hakkında bilgi toplamasını da istemiştir.⁵³ Bir başka Gülşenîyye şeyhi olan **Hasan Sezâî**'nin *Nakşibendî* tarikatının özelliklerini çok iyi bildiği ve Mevlevî'ye karşı büyük bir saygı

⁴⁵ İstanbul'daki Gülşenîyye tekkeleri için bkz. M.Baha Tanman, "Gülşenilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, III, 442-444; Mustafa Kara, "Gülşenîyye", *DİA*, XIV, 257.

⁴⁶ Hulvî, *Lemezât*, 540, 544, 547.

⁴⁷ Şemlelizâde, *Şîve*, 547; Vassâf, *Sefîne*, III, 124; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 326. Şemleli-zâde, Şam ve Antalya'daki zaviyelerin *bigâne eline girdiğini* bildirmektedir.

⁴⁸ Nathalie Clayer, *Mystiques Etat et Societe*, Leiden 1994, 263; Mustafa Kara, "Gülşenîyye", *DİA*, XIV, 257.

⁴⁹ Latîfî, *Tezkire*, (Haz:M. İsen), 59.

⁵⁰ Hulvî, *Lemezât*, 539.

⁵¹ Atâî, *Hadaik*, 201.

⁵² Muhyî, *Menâkıb*, 221.

⁵³ Muhyî, *Menâkıb*, 2; Mustafa Kara, "Gülşenîyye", 258.

beslediği -Mektûbât'ından- anlaşılmaktadır.⁵⁴

Esasen *Halvetiyye*'nin bir kolu olan *Gülşenîyye* tarikatı teşkilatlanma aşamasında başta *Mevlevîlik* olmak üzere diğer tarikatlardan da faydalanmakta beis görmemiştir. Daha önce Mevlânâ'nın, İbrâhîm Gülşenî'nin fikri bakımdan faydalandığı üç büyük mutasavvıftan biri olduğunu belirtmiştik. Bu faydalanma işleminin ikisine nisbet edilen tarikatlar arasında da sürdüğü tesbit edilmiştir. Bu iki tarikatın idari teşkilatı ve tekke âdâbı birbiriyle karşılaştırıldığında, Gülşenî dergahında kullanılan *nevniyâz*, *aşçıbaşı*, *tarikatçı dede*, *duâcı dede* ve *meydan hizmeti* gibi tabirlerin *Mevlevîlik*'ten alındığı görülür.⁵⁵ Gülşenîlerdeki *salât-ı meşîşîyye* de *Şâzeliyye* tarikatından alınmıştır. Onların daima okudukları bu duâ şâzeliyye tarikatı şeyhlerinden Abdüsselam b. Meşîş⁵⁶ tarafından hazırlanmıştır.⁵⁷ Vassâf'ın bildirdiğine göre, İbrâhîm Gülşenî, Mısır'da inşa ettirdiği tekkesine, Mevlevî tekkelerine benzemesi için sonradan üç hücre daha ilave etmiştir.⁵⁸

İbrâhîm Gülşenî *sünnî* bir şeyh⁵⁹ olmakla birlikte bazı fikir ve uygulamalarından dolayı hem kendisi hem de tarikatına müntesip olanlar bir takım tenkitlere maruz kalmışlardır. Tahsin Yazıcı, *Gülşenîlik* için "*kuruluşunda tamamen müteşerri'* olan bu tarikatı İbrâhîm Gülşenî'nin alâkalı bulunduğu bazı siyasi hadiseler, bir kısım kimselerin şahsî ihtirasları ve dergâhın sâlih, sapık, âbid ve âsî herkese açık bulunması yüzünden bazı fenâ isnadlara maruz kalmıştır"⁶⁰ demektedir.

⁵⁴ İbrâhîm Nazîrâ Gülşenî, *Beyan-ı Tarikat-ı Gülşenî*, Millet AE ŞRY, No: 888, 2 b; İsmail Ali Sarar, *Hasan Sezai Üzerine Bir Araştırma ve Gülşenîyye*, Eskişehir 1984, 4.

⁵⁵ Tahsin Yazıcı, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (Doktora Tezi), 116; Gölpinarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, 325-326; M.Baha Tanman, "Gülşenîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, III, 443. Krş. Şemlelizâde, *Şîve* ile Gölpinarlı, *Mevlevî Adab ve Erkanı*, İst. 1963.

⁵⁶ İbn Meşîş, duası ve bunun açıklaması için bkz. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, (Çev: Volkan Ersoy), İst. 1994, 201-210.

⁵⁷ Vassâf, *Sefîne*, III, 3.

⁵⁸ Vassâf, *Sefîne*, III, 115.

⁵⁹ Bunu gösteren pek çok hadise vardır. Mesela bkz. Muhyî, *Menâkıb*, 261, 268; Vassâf, *Sefîne*, 118-120'deki hilafet-name metni. Kahire'ye göç etmek zorunda kalışı da sünnî oluşundan kaynaklanmıştır. Ayrıca sünnîlerin benimsediği ilk dört halife adına *Râz-nâme*'sinde beyitleri vardır.

⁶⁰ Tahsin Yazıcı, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (Doktora Tezi), 105. Yazıcı bu

Gölpınarlı ise "*sonradan tam sünî bir tarikat*" olduğunu öne sürmektedir.⁶¹ Bize göre ise, **İbrâhîm Gülşenî** ve tarikatının bu isnadlara maruz kalışı zamanla kayıtlı olmayıp sahip oldukları fikir ve uygulamaların mâhiyetinden kaynaklanmaktadır. Bunlar **İbrâhîm Gülşenî** tarafından ve onun döneminde müntesiblerince ne ölçüde benimsenmiş ise, daha sonra da o şekilde benimsenmiştir. Muhaliflerinin tenkit ve kötülerleri de aynı ölçüde devam etmiştir.

Gülşenî ve dervişleri bazı tasavvufî uygulamaları (raks-semâ'), vahdet-i vücud çerçevesindeki bazı görüşleri ve kendisine mensub olan bir kısım dervişlerin taşkınlıkları sebebiyle tenkit edilmişlerdir. Ancak bu isnadları **Gülşenî**'nin belli bir dönemden sonra sünî çizgiden ayrılmasıyla irtibatlandırabilmek zordur. Çünkü daha *Tebriz*'de iken **Gülşenî** dervişlerinin davranışlarındaki samimiyetten şüphesi bulunanlar vardı. O, Sultan Rüstem Han devrinde, *Tebriz*'de Muzafferiye camiinde dervişleriyle birlikte zikir ve semâ' ederken bazı kimseler "*bunlara cüz'î bir elem gelse bu vecdî ve tevacüdü terk ederlerdi*" diye söylüyorlardı.⁶²

Daha önce **İbrâhîm Gülşenî**'nin **İbn Arabî** ve eserlerine olan ilgi ve sevgisinden, bu nedenle de bazı kimselerle münazaraya girdiğinden bahsetmiştik. *Raks ve semâ'* konusu gibi **İbn Arabî**'nin *vahdet-i vücud* görüşü de, ortaya çıkışından itibaren bazı kimselerce hoş görülmemiş ve ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Ancak bunları kabul veya red de sünîliğin ölçüsü değildir.

İbrâhîm Gülşenî, örnek aldığı **Mevlânâ** gibi⁶³, kapısına gelen kim olursa olsun geri çevirmeme anlayışına sahip olmasının bir sonucu olarak, şeriat dairesinin ve tarikat yolunun dışındaki şeylere izin vermekle suçlanmıştır. Latîfî onun hakkında "*ol bir azîz idi ki, âsitânesinde, âbid ve âsîye red yögidi. Bu bâisten hankahında envâi*

ifadesiyle **Latîfî**'nin **Gülşenî** hakkındaki görüşünü nakletmiştir. Bkz. **Latîfî**, *Tezkire*, 53; (Haz: **Mustafa İsen**), 59.

⁶¹ **Gölpınarlı**, *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik*, 327.

⁶² **Muhyî**, *Menâkıb*, 223.

⁶³ **Mevlânâ** da etrafında kötü kimseler toplandığından dolayı eleştirilmiş, bunun üzerine "*onlar iyi kimseler olsaydı benim onlara uymam gerekirdi*" diye cevap vermiştir. Bkz. **Ahmed Eflâkî**, *Ariflerin Menkabeleri*, (çev: **Tahsin Yazıcı**), İst. 1964, I, 123; **Bediüzzaman Fîruzânfer**, *Mevlânâ Celâleddîn*, (çev: **F.Nafiz Uzluk**), İst. 1986, 195; **Tahirü'l-Mevlevî**, *Şerh-i Mesnevi*, İst. 1963, I, 56.

tavâyiften mülhid ve mübâhî çoğidi..." demektedir.⁶⁴ Bütün bunlar İbrâhîm Gülşenî'nin ehl-i sünnet dairesinden çıkması ve -böyle bir ithamın soruşturma için yeter sebep görüldüğü bir dönemde- hakkında soruşturma açılması için birer delil olarak kullanılmamıştır.

Ancak kanaatimizce, birbirine bağlı başlıca iki sebepten dolayı İbrâhîm Gülşenî sonunda Osmanlı idaresince tehlikeli bulunmuş ve merkeze, İstanbul'a çağırılarak soruşturma geçirmiştir.

Bunlardan birisi müntesipleriyle kendi arasında tesis ettiği *mânevî-duygusal* bağlıdır. Atâî'nin naklettiği şu ifadelerle bakılırsa müntesipleri ve sevenleri onun tesiriyle cezbeye kapılıp ölüme bile koşabilmektedirler:

Ahbâbının çokluğu ve ashâbının şevkinin şiddeti o dereceye varmıştı ki dışarı çıkınca onu görmek isteyen halk birbirine düşer; hamama girdiğinde abdest ve yıkanma suyunun atıklarını alabilmek için kan dökülürdü. Vaaz ve tezkiri esnasında çok kimse akıl dairesinden çıkıp cezbeye gelerek kendini kale duvarından atıp parçalanırdı.⁶⁵

Dahası müridleri ona secde etmekle de itham edilmiştir.⁶⁶ Vefatı üzerine de onların bu, bir nevi sınırsız, duygusal bağlılıklarının tezahürleri gözlenmiştir. Ölümü haberini alan etrafındaki meczûb dîvâneler ne yapacaklarını şaşırılmışlar, durumu kabullenememişlerdir. Yatıştırıldıklarında da herbiri bir tarafa dağılıp "*nereye gitti bizim sultanımız? Sensin bizim aydınlık mahımız*" deyip yüzlerini ve sînelerini döverek kanlar içinde bağırıp çağırarak dolaşmışlardır.⁶⁷ Etrafında kendisine bu denli bağlılık duyan çok sayıda insan bulunduran bir kimsenin devlet otoritesi tarafından tehlikeli sayılmasını yadırgamamak gerekir.

Diğer sebep ise askerin ona gittikçe artan sempatisi ve bağlılığıdır.⁶⁸ Devlet adına bu bölgenin hâkimiyetini elinde bulunduran askerlerin, devlet otoritesi dışında

⁶⁴ Latifi, *Tezkire*, 53; (Haz: Mustafa İsen), 59-60.

⁶⁵ Atâî, *Hadaik*, I, 67.

⁶⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 373.

⁶⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 468.

⁶⁸ Bu durum Mısır'dan İstanbul'a celbediliş sebebi olarak başta Şa'rânî olmak üzere hemen bütün kaynaklarda zikredilir. Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133; Münâvî, *Kevakib*, IV, 10-11; Gazzi, *Kevakib*,

bir başka otoriteye bağıllık duyması, hem askerlik mesleğinin emir-komuta zinciri halkalarını, hem de bu coğrafyanın devlet otoritesi altında kalmasını tehdit eder görünüm arz ediyordu.

Neseb bakımından da seçkin bir şecereye bağlanan İbrâhîm Gülşenî'nin devlet başkanlığı için hemen bütün şartlar oluşmak üzere idi. Buna ilaveten oğlu Ahmed Hayâlî'nin, Tumanbay'ın dul kalan eşi ile evlenmesi de devletin kuşku duymasına ve kendisine baskı yapmasına sebep oldu. Askere fazla yüz vermemesi tavsiye edilen Gülşenî önceleri bunu kabul etmese de⁶⁹ sonradan kendisine gelen sipahi ve yeniçerilere "*farzları yerine getirdikten sonra padişah hizmetinde kusur etmen*" diyerek amirlerini de kollamalarını hatırlatma lüzumu hissetmiştir.⁷⁰

Zamanın sultanı Kanuni, Gülşenî'nin bir tehlike teşkil edip etmediğini tesbit ve böyle bir durum varsa bertaraf etmek için, daha önce II. Murad'ın uygulamış olduğu yöntemi seçmiştir. Hemen hemen aynı gerekçelerle II. Murad da Hacı Bayram Veli'yi hükümet merkezi olan Edirne'ye çağırmişti.⁷¹ Her iki olay da aynı şekilde sonuçlandı. Devlet güven tazeledi; şeyhler ikrâm görerek mekanlarına döndü.

İbrâhîm Gülşenî ve mensupları şeyhin ölümünden sonra da bazı fenâ isnadlara maruz kalmışlardır. Çivizâde (954/1547)⁷², İbrâhîm Gülşenî'nin müridlerinin ve ona itikad edip muhabbet besleyenlerin mülhid ve zındık olduklarına; imamlık yapmalarının caiz olmadığına, kendilerine itikad etmenin hata olduğuna ve ona mensup olanların sapık ve saptıran kimseler olup kestiklerinin yenmeyeceğine dair fetvâ vermişti. Durum Ebu's-Suûd Efendi (982/1574)⁷³'ye arzedilince şu cevabı vermiştir:

II, 84.

⁶⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 367-368.

⁷⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 376.

⁷¹ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, 24-29.

⁷² Mevlânâ ve İbn Arabî gibi büyük mutasavvıflar aleyhinde bulunup onları tenkid etmesiyle tanınan Osmanlı şeyhülislâmıdır. Sonradan bu görevden uzaklaştırılmasında bu katı tutumunun da rol oynadığı söylenir. Bkz. M.Cavid Baysun, "Çivi-zâde", *İA*, II, 483-489; H.Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 114-115; "Çivioğlu Mehmed Efendi", *Türkiye Tarihi*, İst. 1988, II, 155.

⁷³ Başlangıçta Ebu's-Suud Efendi'nin tasavvufun aleyhinde olduğu, daha sonra Kanuni huzurunda İbrâhîm Gülşenî tarafından irşad edildiği de nakledilmektedir. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, III, 111; H.

"Ehl-i sünnet ve cemaat itikadı üzere olup şer'-i şerîf muktezâsınca amel edip, selef-i sâlihîn tarîkına sâlik olan kâinen mâ-kân makbuldür. Şeyh İbrâhîmidir demekle onlara dahl ve taarruz câiz değildir".⁷⁴

Sonraki yıllarda tarikat mensuplarının coşkun ve pervâsız tavrı, sayılarının gittikçe artmasıyla birlikte, daha çok kuşku uyandırır hale gelmiştir. Tarikat şeyhlerinden Karamânî (957/1550) en ağır biçimde cezalandırılmıştır.

Anlatıldığına göre, **Mustafa Paşa**, 933 tarihinde Mısır'dan ayrılırken, **Şeyh İbrâhîm Gülşenî**den beraberinde Gebze'ye **Şeyh Karamânî**'yi de götürmek için izin istemişti. İbrâhîm Gülşenî ise, onu yeterince olgunlaşmış bulmadığı için izin vermek istememiş, ancak Paşa'nın ısrarına binâen göndermek durumunda kalmıştı. Teferruatı bilinmemekle birlikte Karamânî, "*şer'-i şerîfe aykırı bazı şathiyyât ızhâr etmekle*" suçlanarak 3 Şaban 957/ 17 Ağustos 1550'de İstanbul'da idam edilerek öldürülmüştür.⁷⁵ Bu bilinmezlik günümüze kadar devam edegelmiştir. Durumu aydınlatması için başvurulmuş **Ebu's-Suûd Efendi**'nin açıklamaları da hadisenin esrârını ortadan kaldırmamıştır. Katlediliş sebebi olarak sadece şu bilgileri vermekle yetinmiştir:

"Zarûiyyât-ı dînden olup, nusûs-ı kâtia ile sâbit olan ahkâm-i şeriat-i şerîfeye inkâr ile zındık idüğü ve hazret-i Resûlullah (Sallallahu Aleyhi ve Sellern) cenâb-ı rifatlerini tahkîr vechi ile zikr ettiğı tarîk-i şer'î ile sabit olduğu için katl olunmuştur".⁷⁶

Onun bu açıklamaları Karamani'nin katledilişini mazur göstermek için yeterli olmamıştır. Aynı şekilde mehkeme zaptı da konuyu tam olarak aydınlatmaktan uzak olarak düzenlenmiştir. Şahitlerin beyanına göre, özetle, Karamânî, cemî eşyaya ulûhiyet isnad etmiş, haşrı inkar etmiş, haramları helal, helalleri haram saymış, kendini

G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, 111. Evliya Çelebi'nin *Seyahat-name* (X, 581)'sinde buna işaret eden şu ifadeler yer almaktadır: "*Sultan Süleyman asrında Ebû's-Suud ile mübahese-i ilm-i tasavvuf ve mebhâs-i tevhid edip cümle ülema-yı Rûm'u mat edip...*".

⁷⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhulîsâm Ebu's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İst. 1983, 192-193.

⁷⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 379-381. Karamani hadisesi hakkında geniş bilgi için bkz. A.Y.Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiğı: Şeyh Muhyîddin-i Karamani", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İst. 1991, 473-484; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 318-327; Öngören, "Şeriatin Kestiğı Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy. 1, 132-136.

⁷⁶ M. E. Düzdağ, *Şeyhulîsâm Ebu's-Suud Efendi Fetvaları*, 194.

ve şeyhini Hz.Muhammed'ten üstün tutmuş ve rü'yetullahı (Allah'ın ahirette görülebilmesini) inkar etmiştir. Bu suçlamalara maruz kalan Karamânî'nin kendisini nasıl savunduğu bilinmemektedir. Yapılan isnadların, Hanefî mezhebine göre, idam cezası için yeterli olmaması üzerine, kendisi de Hanefî mezhebinden olan Ebu's-Suud Efendi'nin, Mâlikî mezhebine göre hüküm vererek idamına hükmetmesi, mahkemenin ön yargılı olabileceğini akla getirmektedir.⁷⁷

Bu hadise, *Gülşenîyye* tarikatı mensuplarının kendilerine çeki düzen vermelerine sebep olmuştur. *Atâî, Hasan Zarîfî'nin tarikleri zikr-i cehri ile hareket, raks ve alkış ile nağmeler etmek iken, Karamânî* hadisesinden sonra, fitneye sebep olur düşüncesiyle *Nakşibendiyyeden* Emir Buhârî şeyhi **Mahmud Efendi'**ye iradet getirdiğini ve böylece *cehr* yanında *ihfâ* yolunu da benimsemiş olduğunu nakletmektedir.⁷⁸

Burada 20. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş olan *Gülşenîyye* tarikatını dinamik bir süreç içerisinde ele alıp incelemek; hangi devirde ne gibi değişme ve gelişme gösterdiğini belirlemeye çalışmak durumunda değiliz.⁷⁹ Ancak İbrâhîm Gülşenî ve kısa dönem sonrasında tarikat incelendiğinde, az sürede büyük bir güç ve nüfûz kazandığı, zaman zaman devlet otoritesini tedirgin edecek görüş ve davranışlar sergilediği, bu nedenle mensuplarının takibâta uğradığı ve cezaya çarptırıldığı görülmektedir. Dikkati çeken bir başka husus da, bu takibat ve cezaları sünî çizgiden ayrılmakla irtibatlandırmanın mümkün olmayışdır. Zira gerekçe olarak öne sürülen hususlar tarikat mensuplarınca sadece belli dönemlerde benimsenmiş ve dile getirilmiş değildir. Burada devleti tedirgin eden şey tarikat mekanizması içerisinde yetişen *taşkın tipler* olmuştur. Başvurulan tedbirler ise devlet açısından amacına ulaşmış ve tarikat mensuplarının kendilerine çekidüzen vermelerini sağlamıştır.

⁷⁷ Hadisenin teferruatı için bkz. İstanbul Şer'îye Sicilleri arşivi Rumeli Mahkemesi Sadareti Sicilli, nr. 20/2 vr., 105 b-106 a. Bu belge A.Y.Ocak tarafından bulunmuş ve yukarıda bahsettiğimiz çalışmada kullanılmıştır. Değerli araştırmacı **Reşat Öngören** elinde bulunan bu sicil metninin bir nüshasını da bize vermek nezaketini gösterdiği için burada da kendisine teşekkür etmek isterim.

⁷⁸ *Atâî, Hadaik*, I, 201.

⁷⁹ Böyle bir çalışmanın elzem olmakla birlikte bir başka çalışma konusu olduğunu düşünmekteyiz.

ca. Gülşeniyye Âdâbı

Tarikat ehlinin mânevî olgunlaşmayı sağlamak için uydukları kurallara *tarikat âdâbı* denir. Bunların pek çoğu bütün tarikatlarda müşterektir. Biz burada Gülşenîlerde daha belirgin olan ve özellik arzeden noktalar üzerinde durmak istiyoruz. Bilhassa ilk dönemlerde teşekkül edenleri Şemlelizâde'nin eserinde bulmaktayız. Şemlelizâde (1089/1678)'nin *Şîve-i Tarikat-ı Gülşeniyye*'si bu tarikatın adabından topluca bahseden ilk eserdir. *Şîve* ve diğer kaynaklarda rastlayabildiğimiz Gülşeniyye tarikatı adabından bazıları şunlardır:

1. Seyr ü Sülûk Âdâbı

Tasavvufta *seyr* cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlaka, kendi vücudundan Hakk'ın vücuduna doğru hareket etmek demektir. *Sülûk* ise Hakk'a vuslat için kulun tasavvuf yoluna girmesidir. Seyr u sülûk ise, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevi makamları tamamlayıncaya kadar geçtiği safhalardır.⁸⁰

Gülşeniyye tarikatına sülûk, esmâ-yı hüsnâ arasında yer alan oniki isimledir. Bunlar: lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kahrâr, Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ehad ve Samed'dir.⁸¹

Tarîkâta kabul merasimi ile ilgili olarak, İbrâhîm Gülşenî'den bir buçuk asır kadar sonra yaşamış olan Şemleli-zâde (1089/1678) özetle şu bilgileri vermektedir:

Dört bir yandan Gülşenî âsitânesine gelen dervişleri, âsitâne sakinleri iltifatla karşılar ve hemen *şal*, *şemle* ve *hırka* verirler. Bundan sonra Efendi ile görüştürüp kim olduğu sorulur. Daha sonra Nil ırmağından doğan haliç seyrine ve cumartesi günü de Bulak safasına götürülür.

Âsitâneye yeni gelen bir dervişin diğerleriyle tanışıp kaynaşması *çile-i dervîşâne* veya *çile-i merdâne* ile hâsıl ve kâbil olur. Çile-i dervîşâne-i dervîşân üç senelik meydan hizmetiyle ve çile-i merdâne-i merdânın en azı yedi sene, ortası oniki

⁸⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 428; H.Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 193.

⁸¹ Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 89 a.

ve en fazlası kırk senedir.⁸²

Dışarıdan âsitâneye gelen bir kişi giriş kapısından Hû diye yüksek sesle bağırır. İçerideki dervişler de Hû diye karşılık verirler. İçeri girdikten sonra, tarikatçı efendinin, zâkirbaşının ve türbedâr dedenin ellerini öpüp diğer fukara ile tokalaşıp sarıldıktan sonra varsa kendisine boş bir hücre tayin edilir. Yoksa bir dervişle hücredaş olur. İkinci ve üçüncü gün Efendi hazretleriyle görüştürülür. Üç gün sonra misafirlik tamam olur. Ardından âsitânedeki 36 hizmetten biriyle görevlendirilir.⁸³

2. Gülşenîyye Zikir ve Evradı

Tasavvuf yoluna giren kimsenin, Allah'ı anmak üzere, O'nun isimlerini tekrarlamasına *zikir* adı verilir. Belli vakitlerde, belirli sayıda tekrarladıkları lafzlara da *evrâd* (tekili vird) denilir.⁸⁴ Zikir ve evrad okuma işlemi yalnız başına yapılabildiği gibi toplu olarak da icra edilebilir.

Zikir, cehrî (sesli) ve hafi olarak ikiye ayrılır. Başkalarının duyabileceği şekilde yüksek sesle yapılan zikre, cehrî zikir denilir. Hafi zikir ise, kişinin sadece kendisinin duyabileceği kadar kısık sesle yapılır. Bazı tarikatlar hafi zikri, bazıları da cehrî zikri benimsemiştir. Gülşenîyye tarikatı, cehrî zikri benimseyen tarikatlar arasında yer alır.

Gülşenîlerin, toplu ve sesli olarak icra ettikleri zikir ayinleri hakkında en eski bilgiler, Evliya Çelebi'nin *Seyahat-name'* sinde bulunmaktadır. Kendine has üslubuyla yaptığı tasvirten anlaşıldığına göre; Kahire'deki merkez tekkeye, her Cuma akşamı, ibrişim kumaşlar döşenir. Yatsı namazından sonra, *mûlk suresi* okunur. Bütün âşıkların iştirakiyle, *evrâd* ve *ezkâr* tamamlandıktan sonra, *tevhîd-i sultânîyyeye* başlanır. Âşıklar el ele ve kol kola olup deverân ederek semâ'-ı safâ edip *tevhîd-i erre* ile meşgul olurlar. Hâkî dede, fukarânın da yardımıyla, hoş kokulu tütsüler yakar, ziyaretçilerin yüzüne gülsuyu serper ve bütün âşıklara şeker şerbeti dağıtır. Yedi-sekiz saat süren bu tevhîd-i sultânîyye icrâsı esnasında zâkirler makam ve usûl üzere ilâhîler; **Fuzûlî, Usûlî, Örfî ve Hayyâm**'dan beyitler okuyarak fukarânın kendinden geçmesini

⁸² Şemlelizâde, *Şîve*, 518-519.

⁸³ Şemlelizâde, *Şîve*, 522-523.

sağlarlar.⁸⁵

Ömer Tuğrul İnancı ise, –muhtemelen son zamanlarda icra edildiği şekliyle- Gülşenîyye zikir âyînini şöyle tasvir etmektedir: Zikir âyîni, kırmızı renkli makam postu karşısında halka şeklinde oturan dervişlerin, *Fâtiha*’dan sonra şeyh efendinin işaretleriyle *kelime-i tevhîd* çekmeleriyle başlar. Daha sonra ayakta “*Hû*” ve “*Hay*” isimleriyle devam edilir. Bu sırada zâkirler Gülşenîliğe özgü savtlar okurlar. Bu esnâda saz çalınmaz. Zikrin temposu hızlandığında ilahilere başlanır ve kudüm, mazhar, bendir, halîle gibi vurmali sazlar çalınır. Bu hızlanma sırasında dervişler, el ele tutuşarak sağdan sola doğru yürümeye başlarlar. Sol ayaklarını *kutuphâne* denilen zikir halkasının merkezine, sağ ayaklarını da ters yöne doğru atarken, sol ayakla beraber bedenlerini öne doğru eğerek, sağ ayakla doğrulurlar. Bu hareket yukarıdan bakıldığında, bir gül goncasının açılıp kapanmasına benzer. Gülşenîyye tâcının pembe renkli ve yeşil destarlı olması bu görünümü daha estetik hale getirir. Zikir, deverânın sonunda okunan Kur’ân ve yapılan duânın akabinde şeyh efendinin fâtihası ile sona erer.⁸⁶

Farz namazlardan önce kâmetin ardından kırkar kere tekrarladıkları *evrâd-ı tahîyye* ve *evrâd-ı kahriyyeleri* vardır.

Evrâd-ı Tahîyyeleri, Allahümme yâ Latîf, yâ Hâfız, yâ Dâfi', yâ Mâni', ya Râfi', Ya Fettâh; *Evrâd-ı Kahriyyeleri* ise Kâdir, Muktedir, Kavî, Kâim, Kayyûm, Kuddûs, Kadîr, Kâhir, Kâtil'dir.⁸⁷ Vakit zikirlerini ise Harîrî-zâde şu şekilde tasnif etmiştir.⁸⁸

⁸⁴ Evrâd için bkz. Mustafa Kara, “Evrâd”, *DİA*, XI, 533-534.

⁸⁵ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, X, 244.

⁸⁶ Ömer Tuğrul İnancı, “Gülşenilik - Zikir Usûlü ve Mûsikî”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, III, 444; Mustafa Kara, “Gülşenîyye”, 254.

⁸⁷ Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 88 b-89 a. Vassâf, Gülşenîyye'den münşai Sezaîyye tarikatı adabı hakkında geniş bilgi vermektedir. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, III, 126 vd.

⁸⁸ Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 89 a.

Vakit	Zikir	Adet	Hâssiyyeti
Sabah N. Sonra	Yâ Dâfi', Yâ Mâni', Yâ Allah	450	Belaları Def
Öğle N. Sonra	Yâ Raûf, Yâ Vedûd, Yâ Allah	470	Kalpieri celb
İkinci N. Sonra	Yâ Bâsıt, Yâ Muizz, Yâ Allah	975	İ'zz ve Rifat
Akşam N. Sonra	Yâ Rahmân, Yâ Rezzâk, Yâ Allah	750	Rızkî kolaylaştırma
Yatsı N. Sonra	Yâ Rahîm, Yâ Azîz, Yâ Allah	415	Ahîret İ'zzi

Her namazın akabinde yapılan belli merasimler vardır. Bunlar:

Sabah namazından sonra, *Yasin(36) sûresi* ve bir miktar Kur'ân okunup cehr ile tevhid getirilir. Ardından duâ ve senadan sonra, dervişler hücrelerine gidip mümkün olduğu takdirde işrâk namazı kılarlar.

Öğle namazından sonra, *Mülk(67) sûresi* okunur ve *tevhid* getirilir.

İkinci namazından sonra, *Nebe'(88) sûresi* ve *tevhid* okunur.

Akşam namazından sonra, *Evvâbîn namazı* edâ olunur.

Akşam ve yatsı arasında bazı dervişler *nafile namazdan* başka *duâ* ve *niyazda* da bulunurlar.

Yatsı namazında da *Mülk sûresi* ve *tevhid* okunur.⁸⁹

3. Yeme-İçme Âdâbı

Tarikatler, mensuplarının kalben olgunlaşmalarını sağlamaya çalışmakla kalmamış, onların bütün davranışlarını da inceltmek ve âhenkli hale getirmek için çaba sarfetmiştir. Bu nedenle tarikat çatısı altında hemen hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır. Her bir söze, davranışa ve faaliyete belli bir düzen ve estetik boyut katılmaya gayret edilmiştir. Diğer hususlarda olduğu gibi, yeme-içmede de belli bir düzen takib edilmiş;

⁸⁹ Şemleli-zâde, Şive, 515-516.

her dervişe belli bir miktarda ekmek veya yemek verilmiş, mübarek gecelerde ve ramazan ayında özel yemekler çıkarılmıştır. Şemlelizade'nin eserinde bu konuda bazı ayrıntılara rastlıyoruz.

Gülşeniyye tartikatinde çoğunlukla Pazartesi ve Cuma olmak üzere haftada iki kere ihyâ edilen gecelerde aşçı dede on kişiye bir tas *Bağdâdî çorbası* hazırlar, sofracı da meydanın her köşesine yeter sayıda süslenmiş sofralar kurar. Fekarâ tertib üzere; tarikatçı ile imam dede ve o makama erişmiş birkaç ihtiyar, türbedar dede ile kandilci ve onlar emsali birkaç ihtiyar bir arada olmak üzere, diğerleri de kendi emsalleriyle beraber otururlar. Pazartesi geceleri pirinç veya mercimek verilir. Cuma günü ise yahni ve pilav hazırlanır. Ramazan ayı boyunca ise yahni, pilav, zerde ve zurûh verilir.⁹⁰ Günlük olarak ise, her dervişe bir kuru ekmek ve diğer ihtiyaçlarıyla birlikte yemek ihtiyacını da karşılamak üzere bir miktar para verilir.⁹¹

Yemeklerden sonra, el yıkamak için ıbrık kullanılmaz. Bütün fekarâ ellerini muslukta yıkarlar. Sofra üzerine peşkir veya elbezi de konmaz. Zira dervişler kanaatkar olup acele ve hırsla yemedikleri için, üzerlerine dökme ihtimali yoktur.⁹²

4. Âdâba Aykırı Söz ve Davranışlar

Gülşeniyye tarikatınca, diğer tarikatlara mahsus bazı terimleri kullanmak hoş görülmemiştir. Bunlar, *Aşk olsun Hû dost, Eyvallah devîş-i dervîşân, dînim imanım, dînim dünyam nefis-i Hakk'dır, Kerem ıssı, Kerem Öksî, kerem kânı, aşık güzel aşık, güzel can zâhîr bâtın gözlüye, gizli yok erenler, erenler şâhı erenlere ayandır, gönüle nazar ettin, gönüle mürüvvet nazarın, nazarın var olsun, gönül kalsın, yol kalsın, üç-beş dem dîdâr görelim, iliğim bâlim bâlim oğlu hünkar, hünkârım, şâhım, pâdişâhımdır.*⁹³

Diğer tarikat mensuplarına benzemeye, dervişlik taslayıp böbürlenmeye sebep

⁹⁰ Zerde: Safran ile pişirilen bir çeşit tatlı pilav. Zurûh: Doğru okuduğumuzdan da emin olmadığımız bu yemek hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

⁹¹ Şemlelizâde, *Şfve*, 516-517.

⁹² Şemlelizâde, *Şfve*, 542.

⁹³ Şemlelizâde, *Şfve*, 541.

olacak bazı hususlar da tarikat tarafından yasaklanmıştır. Rengarenk elbiseler giymek; yırtmaçlı, tikmeli, yeşil parçalarla Hüseyinî yakalı uzun hırkalar giymek; cübbenin cebini süslemek; şemle yerine sarık, şal ve fenâi sarınmak; çiçek sokunmak; sarı pabuç giymek; gümüş bıçak veya yüzük bulundurmak; koymunda taşıdığı kitap, cüzdan, mecmua arasından divid göstermek, yani okur-yazar geçinmek; elde ve belde tesbih gezdirmek; kendi hücrelerinden başka bir yerde nâfile namaz kılmak; önceden hazırlanmayıp fukarâ namaza giderken abdest almaya başlamak, yaşlıları geride bırakıp ilk safa geçerek onların yerine oturmak, yavaş yavaş ve etrafa bakınarak yürümek tarikatın hoş görmediği davranışlardır.⁹⁴

Bir kimse nefis ü hevasına uyar da çarşı-pazarda, bahçe ve gezinti yerlerinde dolaşmayı âdet edinir, tarikat mensuplarının topluca edâ ettikleri ibâdet ve zikir meclislerinde bulunmazsa uyarılır, uyarılara uymazsa *hadd-i tarikat* uygulanır. Yine aldırılmazsa tarikattan red mânâsına seyahat emredilir. İbrâhîm Gülşenî, tarikattan ve hankahtan uzaklaştırılan bir dervişin, ileride ıslah olabilir düşüncesiyle, başından tâcının alınmamasını hatta hadd-i tarikat uygulanmamasını tavsiye etmiştir. Hadd-i tarikat, suçun durmuna göre bir tokat, üç, yedi veya oniki hadd vurulmak sûretiyle icra edilir.⁹⁵

Âsitânede bulunan derviş hücrelerinin kapısı birer perde ile örtülüdür. Hiç kimse kimsenin hücrelerinden içeri bakmaz ve bir başkasını rahatsız etmez. Başkalarını rahatsız etmemek için, ses çıkarmayan hasırdan yapılmış pabuçlar giyilir. Asla bir başkasını rahatsız edecek söz sarf edilmez ve davranışta bulunulmaz. Zâkirbaşının hücrelerinden başka bir hücrede zikretmek de âdâba aykındır.⁹⁶

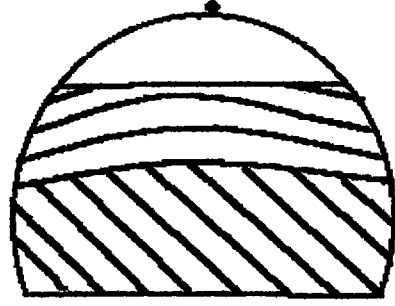
⁹⁴ Şemlelizâde, *Şîve*, 540.

⁹⁵ Şemlelizâde, *Şîve*, 530-531.

⁹⁶ Şemlelizâde, *Şîve*, 521.

cb. Gülşenîyye Tâcı

Tasavvuf şekilden çok öze önem verir. Bu açıdan kılık kıyafetin fazla önemi yoktur. Bir üstünlük veya fazilet vesilesi olmamakla birlikte, ayırıcı bir vasıf olarak her tarikatın kendine mahsus bir kıyafeti bulunmuştur. Tarikatlarda özellik arzeden kıyafetlerden biri de başa giyilen tâctır. Bir şekilden ibaret olan tâca tasavvuf kültüründe bazı manalar yüklenerek öz kazandırılmıştır.⁹⁷



Gülşenîyye tâcının bir takım özellikleri ve bu özelliklerin de özü bulunmaktadır. Gülşenîyye tâcının ortası beyaz, sarı krem rengindedir. Tepesinde düğme vardır.⁹⁸ Bu düğme, arap alfabesindeki ba harfinin altında yer alan noktaya işaret olarak kabul edilmiştir. Bu tâcı giyen kimse de noktanın mazharı sayılmıştır. Düğmenin etrafını daire şeklinde dolaşan dilimler ise, bunların daire-i zaman ve zemine, kevn ve mekana muhit olduklarını, bütün eşyaya mutasarrıf olup eşyanın hakikatini bildiklerini gösterir. “Terek” koyup yekpare tâcı tercih etmeleri ise kevn ve bunların içinde yer alanları terk etmelerinden başka, terki dahi terk ettiklerine işaret eder.⁹⁹

Tasavvufun şekilden uzak oluş anlayışı içinde, kıyafetteki küçük bir ayrıntı bile derin tasavvufi manalar yüklenmek şartıyla yer edinebilmiştir. Bu manaları yüklendikten sonra da hakettiği ilgi ve bağlılığa kavuşmuş, adeta vazgeçilmez hale gelmiştir. Şeklen ve ismen vazgeçilmez manaların çağrıştırıcısı olmuştur. Aslen şekilciliğe karşı olan tasavvuf mensuplarının bazı şekli unsurlara önem vermeleri, ilk bakışta bir çelişki olarak görülebilir. Ancak meselenin özünde, şekli unsurların temsil

⁹⁷ Tâc için bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 371-372; Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 320-321; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 464. Çeşitli tarikatların tâcları için bkz. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Resimler bölümü.

⁹⁸ Vassâf, *Sefîne*, III, 105.

⁹⁹ Fenai Muhammed Dede, *Şerh-i Ma'nevi-yi Şerif*, İst. 1151, 3.

ettiği mana yatar. Uzun süre sohbetlere konu olmuş, hakkında pek çok şey yazılmış, şiirler söylenmiş bir kıyafet unsurunu terketmek bir tasavvuf mensubu için bütün bunların üzerine bir kalem çekmek ve bu kıyafetin işaret ettiği, çağrıştırdığı manaları temsilcisiz bırakmak demektir.

Gülşenîyye tâcına dair Sefîne'de şu manzûme yer almaktadır:

Dûte tâc-ı Gülşenî'den âleme nûr-ı basar
Fehm eden bu nûkteyi olur cihânda dîdevâr
Nokta-i bâ-yı bidâyettir bizim ser tâcımız
Başına giyen iki cihanda olur tâc-ı ser
Tâc-ı pûr feyz-i Gülşenîdir bu
Gül-i gülzâr-ı Rûşenîdir bu
Rûnümâ onda sırr-ı vahdet-i zât
Ehl-i ârifân me'menidir bu¹⁰⁰

Bu beyitlerde Gülşenîyye tâcına Vahdet-i Zât (Zât'ın Birliği) sırrını hatırlatma görevi verilmiştir. İtikada konu olanlar yanında, bu tâca ahlakî bir takım manalar da yüklenmiştir. Yukarıda, tasavvufî bir terim olup Hak'tan başkasına gönül bağlamamayı ifade eden terk ile de Gülşenîyye tâcı arasında bir ilişki kurulduğundan bahsetmiştik.

Cihanı terk eden giyer başına Gülşenî tâcın
O tâcı Gülşenî gibi bu terk ile giyen gelsin

beyti de bu manayı ifade için kullanılmıştır.

Sonuçta, Allah'tan başka her şeyi terk etmek, bizzat kendisi de bu vasıfta olan bir nesneyi giymekle, terketmemekle temsil edilmiştir.

cc. Gülşenîyye Silsilesi

Tasavvufta, Allah Teâlâ'nın feyzini birbirine aktaran şeyhler zincirine silsile denir.¹⁰¹ Kaynaklarda İbrâhîm Gülşenî'nin biri Mevlevîyye, diğeri Halvetiyye

¹⁰⁰ Vassâf, *Sefîne*, III, 105; Fenai *Şerh-i Ma'nevi-yi Şerif*, 3'te ilk iki beyit yer almaktadır. Ancak bunlarda yazım hatası olduğu görülmektedir.

¹⁰¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 433-434. (Silsile hadis ilmindeki sened ile hemen hemen aynı mahiyette olup benzeri fonksiyon icra eder. Karşılaştırma için bkz. Mücteba

tarikatından olmak üzere iki silsilesi vardır.

Vassâfın, Sultan Dîvânî ile görüşmelerine dayanarak naklettiği, bir başka kaynakta rastlayamadığımız, Mevleviyye tarikatından olan silsilesi şu sûrettedir:

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (672/1273), Sultan Veled (712/1312), Ulu Ârif Efendi (719/1319), Şemseddîn Çelebi (?/?), Emir Âbid Çelebi (739/1338)¹⁰², Abdülvâhid Çelebi (742/1342)¹⁰³, Bahâüddîn Çelebi, Âdil Çelebi, Ârif Çelebi, Pîr Âdil Çelebi, Sultan Dîvânî (951/1544'ten sonra), İbrâhîm Gülşenî (940/1534).¹⁰⁴

Halvetiyye tarikatından olan silsilesi¹⁰⁵ ise şöyledir:

Mustafa Mahmûd Muhammed Ahmed Muhtar (11/632), Ali el-Murtezâ (40/661), Hasan Basrî (110/728), Habîb A'cemî (115/733), Davud Tâî (165/781), Ma'ruf Kernî (200/815), Serîyy Sakatî (257/870), Cüneyd Bağdadî (297/909), Mümşad Dineverî (299/912), Muhammed Bekrî (400/1009)¹⁰⁶, Vahyuddîn el-Kadî (503/1109)¹⁰⁷, Ömer Bekrî (487/1094)¹⁰⁸, Ebû Necib Sühreverdi (563/1167), Kutbüddîn Ebherî (623/1226), Rûknüddîn Muhammed Nehhâs (628/1230)¹⁰⁹, Şihabüddîn Tebrizî

Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1992, 357.

- ¹⁰² Gölpınarlı, Ulu Ârif Çelebi'den sonra yerine Emir Âbid Çelebi'nin geçtiğini ve onun lakabının Şemseddin olduğunu kaydetmiştir. (Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 96-100). Bu bakımdan Vassâf'ın bahsettiği Şemseddin Çelebi ile Emir Âbid Çelebi aynı şahıs olabilir.
- ¹⁰³ Gölpınarlı, Emir Âbid'ten sonra yerine Hüsameddin Vacid Çelebi'nin geçtiğini belirtmektedir. Bu farklılık imlâ veya kıraat hatasından kaynaklanmış olmalıdır.
- ¹⁰⁴ Vassâf, *Sefîne*, III, 113. Bu silsilede Mevlânâ ile Sultan Dîvânî arasında Gölpınarlı'nın tesbit ettiği şahıslarla Vassâf'ın bildirdikleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılık dolayısıyla biz bazı şahısların kimliklerini tam olarak tesbit edemedik ve vefat tarihlerini de veremedik.
- ¹⁰⁵ Elimizde biri matbu, diğeri de yazma olmak üzere müstakil iki manzum silsile-name bulunmaktadır. Yazarı ve istinsah tarihi belli olmayan yazma, MÜİF Ktp., Ögüt, 1215 no'lu defterin boş kalan 85 b-86 b varaklarına sonradan yazılmıştır. Matbu olan ise Hasib Bey Efendi tarafından yazılmış olup babası Ahmed Müsellem'in *Şerh-i Kasîde-i Şumû-i Lâmi' fi Beyân-i Etvâri Sâbî*'nin sonunda 74-83 sahifelerde bulunmaktadır. Silsile için ayrıca bkz. Şemleli-zâde, *Şîve*, 513-514; Nazîr İbrâhîm Gülşenî, *Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî*, 1 a.
- ¹⁰⁶ Her iki silsile-nâmede de Mümşad Dineverî'den sonra Muhammed Bekrî yer almaktadır. Vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda aralarında büyük yaş farkı olduğu ve ikisi arasında bir başka şeyhin bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Baş tarafta yer verdiğimiz Halvetiyye silsilesinde ise Mümşad'tan sonra Muhammed Dineverî (367/977) yer almaktadır.
- ¹⁰⁷ Bu isim Halvetiyye silsilesinde Vecihüddîn şeklinde yer almıştır. (Tezimizin ilgili bölümüne bkz.) Hoca-zâde tarafından ise Vahyuddîn şeklinde yazılmıştır. (Bkz. Hoca-zâde, *İbrâhîm Gülşenî*, 6).
- ¹⁰⁸ Yazma silsile-namede Sühreverdi'den sonradır. Daha önce Halvetiyye silsilesinde Cüneyd-i Bağdadî ile Sühreverdi arasındaki meşayihin isimlerinde kemiyet ve keyfiyet bakımından farklılıklar bulunduğunu (Vicdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, 5'ten naklen) belirtmiştik. *Gülşenîyye* silsilesi ile *Halvetiyye* silsilesi arasında da bazı farklılıklar bulunmaktadır.
- ¹⁰⁹ Bu ismin nisbesi yazma silsilede tam olarak okunamamaktadır. Hasib Bey silsilesinde Necâşî,

(638/1240), Seyyid Cemalüddîn (672/1273), İbrâhîm Zâhid Geylanî (700/1300), Ahî Muhammed (780/1378), PİR ÖMER HALVETÎ (800/1397), Ahî Mîrem (812/1409), Ahî İzzüddîn (828/1425), Pîr Sadrüddîn (860/1455), Seyyid Yahyâ Şîrvânî (868/1463), Dede Ömer Rûşenî (892/1487), Şeyh İbrâhîm GÜLŞENÎ (940/1534).

Gülşenî'den sonra sırasıyla Ahmed Hayâlî, Ali Safvetî, Sultan Hasan, Muhammed Sırrî, Muhammed La'fî ve Hasan Sezâî silsilesi ile *Sezâîyye şûbesi*,¹¹⁰ İbrâhîm Gülşenî, Ahmed Hayâlî, Hasan el-Ahsenî, İbrâhîm Muhyüddîn Efendi ve Hasan el-Hâletî ile de *Hâletîyye şûbesi* devam etmiştir.¹¹¹

cd. Halifeleri

Halîfeler, tarikatlarda şeyhten sonra en yetkili kişilerdir. Muhyî'nin *Menâkıb*'ında İbrâhîm Gülşenî'ye aid ondan fazla halife ismi geçmektedir.¹¹² Ancak bunların çoğu, klasik anlamda *halife* olmayıp, taltif amacıyla halife olarak vasıflandırılmıştır. İbrâhîm Gülşenî'den kırk kişinin icâzet sahibi olduğunu belirten Vassâf asıl *dört halîfesi* olarak şunları sıralar.¹¹³

1. Şeyh Hasan Zarîfî (977 veya 984/1569 veya 1576)

Rumeli'nde, Siroz şehrinde doğmuştur. İlim tahsili için *İstanbul*'a gelerek Kemalpaşa-zâde'nin derslerine devam etmiştir. Bu esnada tasavvufa meylederek Zeyniyye tarikatı şeyhi Pîrî Halife'den biat almış ve daha sonra *Bursa*'da irşadla görevlendirilmiştir. Hacc farızasını yerine getirmek üzere yola çıkıp *Mısır*'a vardığında *Camii Müeyyediye*'de İbrâhîm Gülşenî ile karşılaşmış ve onun irşad halkasına katılmıştır. 935 senesinde İbrâhîm Gülşenî ile birlikte *İstanbul*'a gitmiştir. Atâî'nin beyanına göre Rüstem Paşa'nın, Hulvî'ye göre ise Kanuni Sultan Süleyman'ın

Hocazâde'nin eserinde ise Sincâsî şeklinde yer almaktadır. Ancak Halvetiyye silsilesinde Nehhâs şeklinde geçtiğine bakılırsa Nehhâs veya Nehhâsî şeklinde okumak daha doğru olsa gerektir.

¹¹⁰ Hasib Bey, *Silsile*, 75-76.

¹¹¹ Vassâf, *Sefine*, III, 208. (Harîrî-zâde, *Tibyan*, III, 89 a-b'deki silsileyle arada farklılıklar bulunmaktadır.

¹¹² Muhyî, *Menâkıb*, 88, 109, 220-222, 297-298, 281, 301, 309, 367, 386-387, 408, 422, 446, 469.

¹¹³ Vassâf, *Sefine*, III, 124. Hocazâde "*halifeler*" lafzını kullanmadan, İbrâhîm Gülşenî'den istifade eden zevatın meşhurları olarak bunları zikretmiştir. Bkz. Hocazâde A.H., *İbrâhîm Gülşenî*, 10.

İbrâhîm Gülşenî'den ricası üzerine halife olarak *İstanbul*'da kalmıştır. *Kumkapı* civarındaki kiliseden bozma bir mescide ve bir yeniçerinin yaptırdığı zaviyeye yerleşmiştir. Bunların bir deprem sonucu yıkılması üzerine **Maktul İbrâhîm Paşa**'nın hanımı **Muhsine Hatun**, yeniden bir cami ve mihrab, önüne bir zaviye, etrafına da hücreler yaptırmak suretiyle **Hasan Zarîfî**'ye bağışlamıştır. **Hasan Zarîfî** *İstanbul*'da daha çok *Boğazkesen* hisarındaki bir mescitte vaaz etmiştir. Kabri *Boğazkesen* hisarında *Kayalar*'dadır.¹¹⁴

957 senesinde meydana gelen Karamani hadisesinden etkilenerek cehri zikri terkettiği, Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinden Emir Buhârî şeyhi Mahmud Efendi'ye intisab ederek hafi zikri benimsediği rivayet edilmektedir.¹¹⁵

2. Şeyh Sâdık Ali (ö.961/1553)

Diyarbakır'da doğup büyümüş ve tarikata intisab etmiştir. Neseben seyyid ve **Sarı Saltuk** soyundan olduğu söylenir. **Sarı Sâdık** adı ile şöhret bulmuştur. Aslen varlıklı ve tüccar bir aileye mensup bulunan **Ali Efendi**, **İbrâhîm Gülşenî** *Diyarbakır*'a geldiğinde ona intisab etmiştir. Aynı şekilde babası da bütün mal varlığını Gülşeniyye zaviyesine vakfederek ona intisab etmiştir. Ali Efendi sonraki yıllarda *Mısır*'daki Gülşeniyye zaviyesine de yardımlarını ulaştırmıştır.

İbrâhîm Gülşenî, *İstanbul*'a çağrıldığında onu yalnız bırakmamış, *İstanbul*'a giderek *Üsküdar*'da karşılamıştır. Bu sadakatinden dolayı **Sâdık Ali** adıyla şöhret bulmuştur. 961/1553'te vefat etmiş, *Diyarbakır*'da *Rumkapısı* yanına defnolunmuştur.¹¹⁶

3. Şeyh Âşık Mûsâ (ö.975/1567)

Edirne civarındaki *Ada* nahiyesine bağlı *Ahur* köyünde dünyaya gelmiştir. Asıl adı **Atâî**'ye göre **Muhammed**, **Hulvî**'ye göre **Musa**'dır. **Sultan Selim**'in *Mısır*

¹¹⁴ Atâî, *Hadaik*, 201; Hulvî, *Lemezât*, 539-541; Vassâf, *Sefine*, III, 125.

¹¹⁵ Atâî, *Hadaik*, 201.

¹¹⁶ Hulvî, *Lemezât*, 543-545; Vassâf, *Sefine*, III, 125.

seferinde bulunan Osmanlı *zâimlerinden*¹¹⁷ biridir. *Mısır*'da **İbrâhîm Gülşenî** ile tanışmış ve meclisine dahil olmuştur. Ona intisabından sonra uzun süre cezbe halinde yaşamıştır. *Edirne* hacılarının ricası üzerine halife olarak irşad için *Edirne*'ye gönderilmiştir. Orada *Küçük Pazar* yakınındaki, harap halde bulunan *Şah Melik Zaviyesi*'ni imar ederek yerleşmiştir. 975 senesinde vefat etmiştir. Kabri, zaviyesi yanındadır.¹¹⁸

4. Şeyh Emir Hayâlî Çelebi (977/1569)

Lakabı **Şemsüddin**, künyesi **Ebu's-Safa'**dır. Asıl ismi **Ahmed**, şöhreti **Hayâlî**'dir. **İbrâhîm Gülşenî**'nin öz oğlu, halifesi ve postnişinidir. *Tebri'z*'de doğmuş ve babası ile birlikte *Mısır*'a gelmiştir.¹¹⁹ Memluk sultanı **Tumanbay**'ın ölümünden sonra eşi **Hunde Fatıma** ile evlenmiştir.¹²⁰

Babasının vefatından sonra seccadesine oturmuş, *İstanbul* a gelip bir kış kalmış ve tekrar *Mısır*'a dönmüştür. 977 tarihinde vefat etmiş olup kabri *Kahire*'de babasının yanındadır.¹²¹

ce. Hilâfet-nâmesi

Şeyhin halife tayin ettiğine dair mürîdine verdiği belgeye *hilâfet-nâme* adı verilir. Gülşenî'nin bir mürîdine veya şeyhinin Gülşenî'ye yazmış olabileceği belirtilen arapça *hilâfet-nâme*, **Vassâf** tarafından nakledilmiştir.¹²² Adeta âyetlerle yazılmış bir öğüt risâlesi mâhiyetindeki hilâfet-nâme iyice incelendiğinde, mütedeyyin bir sünî mü'minin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında mektupta *fenâ-bekâ* gibi bâtinî konularla ilgili açıklamalar da yer almaktadır. Hilâfet-nâmenin metni meâlen şöyledir:

¹¹⁷ Zeamet sahibi yerine kullanılır bir tabirdir. Cem'i zuamâ'dır. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 646.

¹¹⁸ Atâî, *Hadaik*, 195; Hulvî, *Lemezât*, 547-549; Nazîrâ İbrâhîm, *Beyan-ı Tarikat-ı Gülşenî*, 6 a; Vassâf, *Sefine*, III, 125.

¹¹⁹ Hulvî, *Lemezât*, 551; Vassâf, *Sefine*, III, 126.

¹²⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 337.

¹²¹ Hulvî, *Lemezât*, 554-556. (Ayrıca bkz. Atâî, *Hadaik*, 201-202).

HİLÂFET-NÂME

İmzalarıdır

Bize hidâyet veren ve kullannın tînetine menşe' kılan Allah'a hamd olsun. Salat ve selam nebîsine ve ashâbına olsun. Bunu kullannın en zayıfı İbrâhîm el-Gülşenî yazdı.

Mühürleridir

"Mâ şâallah. Kuvvet ancak Allah iledir. Gerçi sen beni malca ve evlatça senden daha az görüyorsun amma!" (Kehf, 18/39).

Allah'a sığınırım.

"Allah'a dâvet eden, sâlih amel işleyen ve şüphesiz ben müslümanlardanım diyen kimseden daha güzel sözlü kim olabilir?" (Fussilet, 41/33)

"Hangi insan iyi bir kimse olarak yüzünü Allah'a teslim edip dosdoğru İbrâhîm dînine tâbi" olandan daha güzel dîne sahip olabilir? Allah İbrâhîm'i dost edinmişti". (Nisâ, 4/125)

"Nefsini aşağılık yapan (beyinsiz)dan başka, kim İbrâhîm dîninden yüz çevirir? Andolsun ki biz onu dünyada beğenip seçmiştik, ahirette de o iyilerdendir. Rabbi ona, "İslâm ol!" dediğinde, "Âlemlerin Rabbine teslim oldum" dedi. (Bakara, 2/130).

"İşte kitabımız aleyhinize gerçekleri söylüyor". (Casiye, 45/10).

"Sana bîat edenler, gerçekte Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onlar'ın elleri üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, kendi aleyhine bozmuş olur. Ve kim Allah'a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükafat verecektir". (Fetih, 48/10).

Mütekellim olan Allah (dedi ki): *"Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emreder, kötülükten alıyorsunuz".* (Ali İmran, 3/110).

"Allah yolunda ona yaraşır biçimde cihad edin. O sizi seçti ve size bir güçlük yükledi. Babanız İbrâhîm'in dînine uyun. O size bundan önce müslümanlar adını verdi". (Hacc, 22/78).

Allah yolunda gerçek cihad edenler batılın kaynağı olan fesâdı terkederler.

Derviş İbnü'l-Ma'nevî, Allah yolunda gerçek cihad eden muvahhidlerin huzurunda, Allah'ın emriyle, hangi beldeye olursa olsun kullardan kendisine gelenleri irşâd yolunda, ma'rifet-i billahtan hilâfete layık oldu. (Bu) meczûb sâlik, tevbe ve inâbeden sonra ubudiyyet için cihad etti. Rabbi'nin emriyle teslimî şîârı, emirlerle

amelî nârı kıldı. Nefsinin nârını nûra çevirdi. *"Rabbimize teslim olun ve Ona yönelin"* (Zümer, 39/54) emriyle çarpıştı. Teslim ile O'nun nûrunu kazandı. Göğsünü açtı ve Allah Teâlâ'nın kendileri hakkında *"Allah'ın göğsünü açtığı kimse Allah'tan bir nûr üzere değil midir?"* (Zümer, 39/22) dediği kimseler zümresinden oldu. Yokluk karanlığındaki dolunay gibi vücûdunu nûr yağmuru (damlaları)yla güzelleştirdi. Gaflet ve gururdan uyandıktan sonra Hakk'ı batıldan, karanlığı aydınlıktan, faydalıyı zararlıdan (ayırma)ı öğrendi. Alçak nefs-i emmârenin hevâsından kurtulduktan sonra, övülen ve râzı olunan ahlâkla ahlâklandı. Şeriat-ı Mustafaviyye ile onu (nefsini) temizledi ve arıttı. Beşeriyetini ilim ve amel ile rabbâniyyete çevirdi. Tıpkı şöyle buyurduğu gibi: *"Allah cahil bir velf edinmez. Edinse bile ona öğretir". "İşte bu Allah'ın hidâyetidir", fazlı ve keremî ile "kullarından dilediğini buna iletir"* (En'am, 6/88). Şüphesiz O *"kullarına çok şefkatlidir"*. (Bakara, 2/207). Ey Allah'ın kulları *"ona yaraşır biçimde sakının (=korkun) ve ancak müslüman olarak ölün"*¹²³ (Ali İmran, 3/102). *"Ey mü'minler! Topluca Allah'a tevbe edin ki felaha eresiniz"*. (Nur, 24/31). Size ona uymak ve tevbe etmek yaraşır. Çünkü o mecâz-ı mislî ve halîfedir. Size apaçık Hâlık yolunda açıkladığımız gibi hidâyet yolunu; şeriat-ı mustafaviyyenin hudûdunu ve kendilerine Alîm olan Rabblarından nîmet verilenlerin yolu olan dosdoğru yolu (sırat-ı müstakimî) gösterir. O yol, Rahmân ve Rahîm olan Allah'a giden yolda teslimiyetle Hakikat'e ulaştırır. *"Duâlarının sonu da: Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun! sözleridir"*. (Yûnus, 10/10). Bu müşârûn ileyh mücâza vasiyyetimizdir. Size yakînden şeksiz olarak bizden mîras aldığı ilmi öğretir. O meczûb sâlik, sayılamayacak ve hesaplanamayacak (kadar çok) ve tecellî bakımından kevnîyye hakkında sonu bulunmayan isimlerin mertebeleri ve mertebelerin nisbetleri olan mesâlikî tamamlamak için (görevlendirilmiş)dir. *"O her gün bir iştedir"*. (Rahman, 55/29). Mütakellim olan Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: *"De ki; Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa, yardım için bir o kadarını da getirsek, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir"*. (Kehf, 18/109).

Şu hususlar hakkında (ona soru) sormayınız:

Fenâ billâh ve bekâ billâh (demek) olan ilâhî mertebelerin tecellisinden (sormayınız). Yakîn mertebesinde mertebelerinin mertebeleri isimlere göre.

Zâhir olan hüviyetteki şe'nden (sormayınız).

İnsanın mazharının kemâlinden (sormayınız).

Cebrâîl (as)'ın âlem-i müteâlde Dihye sûretinde olması gibi, ekvandan münezzehten olan mukaddes sûretlerden (sormayınız).

O'nun keyfiyeti, hâl ve istikbâlin sûretleri keyfiyyetinden yücedir. Zâtına muhabbet, neseb ve fiillerden olduğu gibi sıfat ve isimlerden de müstağnîdir. Teşbîh ve tenzîhten mukaddes ve münezzehtir. Kemalde noksanlığı yoktur.

Bu benim size vasiyyetimdir.

¹²³ Ayet metni biraz değiştirilmiştir.

Ey ahsen-i hâl, Hakk yoluna yönelme ve bâtılı terketme isteğinde olan tâlibler! Nefislerinizi gaflet günahından temizleme olgunluğundan (aynı olarak) vebâl kazanmaya meyiden kurtulmaya (bakın), hile elde etmek için nefislerinize dayanmayın. *"O gün ki, ne mal ne de oğullar yarar vermez. Ancak Allah'a kalb-i selîm getiren (yarar görür)".* (Şuara, 26/88-89). *"Allah'a döndürüleceğiniz günden sakının"* (Bakara, 2/281). Ey Allah'ın kulları *"her nefsin yaptığı her hayrı ve işlediği her kötülüğü hazır bulacağı"* (Ali İmran, 3/30) *"Bu kitaba ne oluyor, küçük büyük hiç bir şey bırakmadan her şeyi sayıp döküyor"* dedikleri, *"yaptıklarını hazır buldukları, Rabb'in kimseye zulmetmediği"* (Kehf, 18/49) günden sakının. Şiddetinden *"kişinin kardeşinden, anne ve babasından kaçacağı günden"* (Abese, 80/34-35) sakının. Allahu Teâlâ'nın Kitâb-ı Kerîm'indeki o günün şiddetini vahyettiği gibi: *"Ey insanlar, Rabbinizden sakının. Çünkü (kıyamet) saatin(in) sallantısı cidden korkunç bir şeydir. Onu gördüğünüz gün, her emziren emzirdiğinden geçer, her gebe yükünü bırakır, insanları sarhoş görürsün, oysa sarhoş değildirler. Ama Allah'ın azabı şiddetlidir".* (Hacc, 22/1-2). Ve *"Rabbinizden size indirilene uyun".* (A'raf, 7/3). Eğer kurtuluş isterseniz pisliklerden kalbi temizleyerek garazsız Allah'ı zikredin. *"Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o sizin için apaçık düşmandır".* (Bakara, 2/168). *"Anlaşma yaptığınızda Allah'ın ahdini yerine getirin".* (Nahl, 16/91). Kalplerinizi ağrâzın denesinden (pisliğinden) temizleyin ve uzuvlarınızı cürüm ve günah işlemekten alıkoyun. Allah'ın size nızık olarak verdikleriyle fakirlere cömert davranın. Ey Allahın kulları kardeşler olun. *"Topluca Allah'ın ipine sarılın".* (Ali İmran, 3/103). *"Allah'tan korkun, aranızı düzeltin".* (Enfal, 8/1). Hakkı tavsiye edin, sabrı tavsiye edin. Aranızda *"Allah hakkında kötü zanda bulunanlar"* (Fetih, 48/6)la dostluk kurmayın. Allahu Teâlânın buyurduğu gibi *"Ey peygamber, kâfirlerle ve münafıklarla cihad et, onlara sert davran..."* (Tevbe, 9/73; Tahrîm, 66/79). Allah bizi tanıdıktan sonra, (bizi tanımayan) cahil bize zarar veremez. Allah'ın hizbinden ve yardımcılarından olun. İsâ (as)'ın havârîlere dediği gibi: *"Allah yolunda kimler bana yardımcı olacak? Havârîler biz Allah (yolun)un yardımcılardır, dediler".* (Ali İmran, 3/52). *"İnsanlardan ve cinlerden insanların göğüslerine fısıldayan sinsi kimseler"* (Nas, 114/4-6) gibi .?. şeytanın hizbinden olmayın.... Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi: *"İnsan ve cin şeytanları aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler söylerler".* (En'am, 6/112). Selâm selâma uyana olsun! Muhammed, âl ve ashâbına salât ve selâmla bitirelim. Bitti.

cf. Gülşeniyîye Tekkeleri

Gülşeniyîye tarikatı için en önemli olan tekke şüphesiz İbrâhîm Gülşenî'nin bizzat kendisinin inşâ ettirdiği Kahire'deki *Gülşeniyîye Âsitanesi*'dir.¹²⁴ Onun sağlığında bu tekkeden başka *Diyarbakır*, *Edirne* ve *İstanbul*'da da Gülşeniyîye tekkeleri açılmıştır.

Tebriz'den ayrılmak zorunda kalan İbrâhîm Gülşenî bir süre Diyarbakır'da

ikamet etmiştir. Bu sırada kendisinden biat alan Sâdık Ali ve babası, daha sonra Diyarbakır'daki tarikat faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Hulvî'nin bildirdiğine göre, i varlıklı bir kimse olan Sadık Ali'nin babası, bütün mal varlığını *Diyarbakır Gülşenî Zaviyesi*'ne bağışlamış ve orayı ihyâ etmiştir.¹²⁵

İbrâhîm Gülşenî, sağlığında kendisini ziyarete gelen *Edirne*'li hacıların ricası üzerine halifelerinden Âşık Musa'yı Edirne'ye göndermiştir. Kendisi de Edirne'li olan Âşık Musa, varır varmaz harabe halindeki *Şah Melik Zaviyesi*'ni tamir etmiş ve oraya yerleşerek tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür.¹²⁶

İstanbul'daki Gülşenî tekkelerinin ilki ise, İbrâhîm Gülşenî'nin halifesi Hasan Zarîfî tarafından açılmıştır. Anlatıldığına göre, İstanbul'a gelen İbrâhîm Gülşenî'ye, Kanuni burada kalmasını teklif etmiştir. Yaşlı olduğu gerekçesiyle kabul etmeyince ise, bir halifesini bırakması ricasında bulunmuştur. Bunun üzerine İbrâhîm Gülşenî, halifesi Hasan Zarîfî'yi İstanbul'da bırakmıştır. Önce kendisine tahsis edilen Kumkapı civarındaki kiliseden bozma bir mescide yerleşen halifesi Hasan Zarîfî, daha sonra Maktul İbrâhîm Paşa'nın eşi Muhsine Hatun'un, cami ile birlikte kendisi için inşâ ettirdiği tekkeye yerleşmiş ve tarikat faaliyetlerini burada sürdürmüştür.¹²⁷ Onun biri *Rumelihisarı*'nda, diğeri *Langa*'da olmak üzere tesis ettiği iki tekkenin birden meşihatini üstlenerek İstanbul'da Gülşenîliği yaydığı belirtilmektedir. Rumelihisarı'nda Kayalar mezarlığı yanında kurmuş olduğu tekkeye, sonradan Durmuş Dede (?/1616) adında bir meczub yerleşmiştir. Bu tarihten itibaren de Durmuş Dede tekkesi adıyla anılmıştır. Daha sonra bu tekke Bebek-Rumelihisarı yolunun genişletilmesi sırasında yıktırılarak tamamen tarihe karışmıştır. Onun Langa'da tesis ettiği söylenen tekkenin konumu ve tarihçesi hakkında ise herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.¹²⁸ M. Baha Tanman bu ikisinden başka on tane daha olmak üzere, İstanbul'da toplam on iki adet

¹²⁴ Bu tekke hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

¹²⁵ Hulvî, *Lemezât*, 544.

¹²⁶ Hulvî, *Lemezât*, 548. Evliya Çelebi, İbrâhîm Gülşenî'nin bizzat giderek Edirne'de bir tekke açtığını söylemektedir. Ancak başka hiç bir kaynak bunu teyid etmemektedir. (Bkz. *Seyahat-name*, III, 453-454).

¹²⁷ Hulvî, *Lemezât*, 540.

¹²⁸ M.Baha Tanman, "Gülşenilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, 442.

Gülşeniyye tekkesi olduğunu tesbit etmiştir.¹²⁹ Bu on tekkenin isimleri ise şöyledir: *Hulvî Efendi Tekkesi, Gülşenî Tatar Efendi Tekkesi, Gürcü Ali Efendi Tekkesi, Sofular Tekkesi, Peyk Dede Tekkesi, Sarmaşık Tekkesi, Başçı Tekkesi, Süleyman Efendi Tekkesi, İmrahor Tekkesi, Ümmî Sinan (Zekâizâde) Tekkesi.*

Şemlelizâde (1089/1678), XVII. yüzyıla gelindiğinde, Kahire, Diyarbakır, Edirne ve İstanbul'dan başka *Bulak, İskenderiye, Mekke, Halep, Urfa, Şam* ve *Antalya*'da da Gülşeniyye tekkeleri açıldığını bildirmektedir. Onun beyanına göre, o dönemde, Edirne'de iki, İstanbul'da iki, Kahire'de Demirkapı denilen yerde ve Bulak semtinde birer, İskenderiye'de, Mekke'de, Halep'te ve Urfa'da birer, Diyarbakır'da dört adet Gülşeniyye tekkesi bulunmaktadır. Şemlelizâde, Şam ve Antalya'daki zaviyelerin ise "*bîgâne eline girdiğinden*" yakınmaktadır.¹³⁰ Bu yüzyılda tarikatın *Bursa*'da da "*ma'mur bir âsitanesi*" bulunduğunu, Evliya Çelebi'den öğreniyoruz¹³¹ ki bu tekke Ali Mest Edhemî Dergahı olup Şemlelizâde ile Gülşeniyye tarikatına intikal etmiştir.¹³² Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre onun döneminde İstanbul'daki Gülşeniyye Tekkesi sayısı da üçe çıkmıştır. Bunlar Hulvi Tekkesi, Şeyh Ma'sum Tekkesi ve Gülşenî Ali Paşa Tekkesi'dir.¹³³ O dönemde, Kırım'da Kefe eyaletinde de bir Gülşeniyye tekkesi bulunduğunu yine ondan öğreniyoruz.¹³⁴

Balkanlar'da da Gülşeniyye tekkeleri bulunduğundan bahsedilir.¹³⁵ Hangi yıllarda kurulduğunu ve bu günkü durumunu öğrenememekle birlikte *Arnavutluk*'ta da Gülşenilerin ve Gülşeniyye Tekkelerinin bulunduğunu öğreniyoruz.¹³⁶

Bu tarikatın tarihte nerede ne kadar tekkesi bulunduğunun tam olarak tesbiti

¹²⁹ M.Baha Tanman, "Gülşenilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, 442-443. Ayrıca bkz. Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, XIV, 257; Bu tekkelerden bazıları için bkz. Zakir Şükrü Efendi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî", *İslâm Medeniyeti*, (Nşr: Şinasi Akbatu), Ağustos 1980, 66, 68, 87.

¹³⁰ Şemlelizâde, *Şîve*, 547.

¹³¹ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, II, 18; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, I, 17.

¹³² Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *DİA*, XIV, 257.

¹³³ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, I, 320.

¹³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahat-name*, VII, 677.

¹³⁵ N.Clayer, *Mystiques*, 263.

İbrâhîm Gülşenî'den sonra tarikatın tarihi seyri üzerinde yapılacak çalışmalar sonucunda ancak mümkün olabilecektir. Burada yapmış olduğumuz çalışma bize, kısa süre içerisinde, bu tarikatın Afrika içlerinden Balkanlara kadar Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kalan belli başlı yerleşim birimlerinde tekkelerinin açıldığını ve bu merkezler etrafında yayılmayı başardığını göstermektedir.

B. EDEBÎ KİŞİLİĞİ

İslâm dînine has olan mistisizmin adına "*tasavvuf*" denir. Mistisizm insan rûhunun ahlâken yükselmesini hedef alan bir hayat felsefesidir ve belirli ameliyât riyâzetler vasıtasıyla gerçekleşir. Bu riyâzetler zamanla **Yüce Hakikat**'te yok olma şuuruna ve Onu aklen değil *zevkan* bilmeye ulaştırır. Bunların neticesi rûhi saadettir. Mâhiyet itibariyle *şahsî* ve *derûnî* oldukları için gerçeklerini gündelik dille anlatmak zordur.¹³⁷

Bu noktada bütün mistiklerde olduğu gibi İslâm mistikleri diyebileceğimiz mutasavvıfların da imdâdına *sanat* yetişir. Onlar, içine daldıkları alemden bizi sanat aracılığıyla haberdar etmişlerdir.¹³⁸ "*Sanat insanın derûnî âlemini görülebilir, duyulabilir şeylere yansıtan, böyle bir âlemi mümkün olduğu ölçüde objektifleştiren, değerli ve anlamlı objeleri farklı görünümlere sokan, onları farklı mesajlar iletebilecek forma kavuşturan beşerî bir faaliyettir*".¹³⁹ Bir mutasavvıf olan İbrâhîm Gülşenî, aynı zamanda derûnî ve şahsi tecrübesini ifade vâsıtası olarak *şîirî* seçmiş bir *şâirdir*.¹⁴⁰ Eserleri bölümünde görüleceği üzere hemen bütün eserlerini üç ayrı dilde manzum olarak kaleme almıştır.

Sağlam bir dili, akıcı bir üslûbu olan Gülşenî'nin Türkçe *Dîvanı*'nda, **Yûnus**'la

¹³⁶ Aleksandre Popoviç, *Balkanlarda İslâm*, (Trk: Komisyon), İstanbul, 1995, 21,24.

¹³⁷ Taftazani, "İslâm Tasavvufuna Giriş", *DEÜİFD*, III, 220; Mehmet Demirci, "Tasavvuf ve Sanat", *KAM*, Nisan 1988, yıl 17, sa 2, s 18.

¹³⁸ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İst. 1990, 245.

¹³⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 232.

¹⁴⁰ Onun Dede Ömer'le karşılaşp Gülşenî mahlasını almazdan önce Heybeti mahlasıyla tanınıyor olması, tasavvufia meşgul olmazdan önce de şair olduğunu akla getirmektedir.

Nesîmî'nin tesiri hissedilmektedir.¹⁴¹ Özellikle Türkçe *Dîvan*'ındaki Gazel İlahileri ile büyük bir saygınlık kazanmıştır.¹⁴² Bu sufi şairin gazellerinde kuvvetli bir Mevlânâ hayranlığı görülür. Yunus tarzı ilahilerinde ise halk tasavvuf şiirinin Hacı Bayram Veli'de gördüğümüz, deniz ve semâ' için ayarlanmış ahenkli ve raksan üslubu vardır.¹⁴³

Farsça *Dîvan*'ındaysa bilhassa Mevlânâ'nın tesirinde kalmış ve yine o tesirle *mesnevî* tarzında ve ona nazire olan kırk bin beyitlik *Ma'nevî* adlı eserini yazmıştır.¹⁴⁴ Gölpınarlı onun şiir vadisinde pek yaya kaldığını ve farsça şiirlerinin farsça bilenleri üzecek kadar bozuk olduğunu belirtmekte ve buna dair bir de örnek vermektedir. Onun bu kanaatini, fars edebiyatının inceliklerine vakıf olanlara havale ediyoruz. Bir başka araştırmacı ise, "*Türkçe şiirleri bakımından üçüncü sınıf bir şâir*"¹⁴⁵ olduğunu söylemektedir.¹⁴⁶

Tahsin Yazıcı, Farsça olarak yazdığı *Ma'nevî* için "*baştan takriben beşyüz beyit istisnâ edilirse eserin diğer kısmında Gülşenî'nin ne kadar kolay şiir söylediği anlaşılır. Filhakika baştaki beşyüz beyitlik kısım çok muğlaktır ve üslûb da çok ağırdır*"¹⁴⁷ demektedir, dolayısıyla bu konuda Gölpınarlı'nın aksine görüş bildirmektedir.

İbrâhîm Gülşenî'nin arapça şiirleri de vardır. *Ma'nevî*'nin ilk beşyüz beyti dışındaki diğer eserleri gibi bunlar da yayınlanmamış ve ne derece kıymet taşıdıkları üzerinde henüz durulmamıştır. Şa'rânî'nin onu "*ümmî ve maksûdunu fasih olarak anlatamayan*"¹⁴⁸ bir kimse olarak tanımlayışını iyi arapça bilmeyişine değil, öğrenilen bir yabancı dilin konuşma diline intibak edemeyişine hamletmek daha doğru olur.

¹⁴¹ Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik*, 327; Şevket Beysanoğlu, "İbrâhîm Gülşenî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, III, 398-399; Abdullah Uçman, "XVI. YY'da Tekke Şiiri", *Büyük Türk Klasikleri*, İst. 1986, IV, 308.

¹⁴² Şevket Beysanoğlu, "İbrâhîm Gülşenî", 399.

¹⁴³ Banarlı, *RTET*, I, 625.

¹⁴⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik*, 327.

¹⁴⁵ Necati Akder, "Gülşenîlik", *Türk Ansiklopedisi*, Ank. 1970, XII, 154.

¹⁴⁶ İnceleme fırsatı bulduğumuz Türkçe *Divan*'ı için bu ifadenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ancak bu konuda son sözü edebiyat araştırmacıları söyleyecektir.

¹⁴⁷ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 102.

Gülşenî, edebiyatımıza sadece şiirleriyle değil, pek çok edip ve şâire ilham kaynağı olmak sûretiyle de katkıda bulunmuştur. Bilhassa İbrâhîm Paşa'nın kıskırtması sonucu saltanatını ilan edeceği endişesiyle Mısır'dan İstanbul'a getirilişi ve burada Kanuni ile aralarında geçen konuşma, edebî eserlerimizde de konu edilmiştir.¹⁴⁹ Yakın geçmişimizin edib-mütefekkeri Samiha Ayverdi (1993), saltanatını ilan edeceği gerekçesiyle huzura çıkarılan İbrâhîm Gülşenî'nin, Kanuni'ye cevabıyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

İbrâhîm Gülşenî, *artık bir kadidden farkı kalmamış çıplak göğsüne dokunarak; "bu tahta taht ister mi padişahım?" diye bir karşılık verir.*¹⁵⁰

Vassâf, bu hadiseyle ilgili olarak, Gülşenîhâne'deki bir levha üzerinde İbrâhîm Gülşenî'nin, Kanuni Sultan Süleyman'a yazdığı bir manzume gördüğünü belirtmiş ve bu manzumeyi nakletmiştir. Arapça matla'dan sonra şu iki beyit gelmektedir.

Cürme göre eyle l'tâbı ey kerîm,

Olmaz cezâ-yı seyyie illâ bî mislihâ

Kâhin dediler Ahmed-i Muhtâr'a hâsidûn

*Ben kim olam ki etmeyeler bana iftirâ.*¹⁵¹

Şeyhin başından geçen bu târihî hadise, Türk tiyatrosunun ilk piyesi diye anılan bir çalışmaya da konu olmuştur.¹⁵² Abdülhak Hâmid'in babası Hayrullah Efendi tarafından 1884'te yazılıp ancak 1939'da edebiyat âlemince bilinir hale gelen *Hikaye-i İbrâhîm Paşa bâ İbrâhîm-i Gülşenî* adlı tiyatro eseri bu tarihi olaydan ilham alınarak yazılmıştır.

Hakkındaki bir rivâyet, onun şiir eleştirmenliği yaptığını da göstermektedir.

¹⁴⁸ Şa'rânî, *Tabakat*, II, 133.

¹⁴⁹ Hulvî, *Lemezât*, 534-535; Vassâf, *Sefîne*, III, 111.

¹⁵⁰ Sâmihâ Ayverdi, *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İst. 1965, 88; *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İst. 1977, I, 141-142.

¹⁵¹ Vassâf, *Sefîne*, 110.

¹⁵² İsmail Hamî Danişmend, "Türk Tiyatrosunun İlk Piyesi", *Türklük*, 1939, c II, sa 8, s. 73-91. (Burada, Türk tiyatrosunun ilk piyesinin Şinasi'nin "*Şair Evlenmesi*" olmayıp bu eser olduğu üzerinde durulmakta, piyesin bir tahlili ve metni yer almaktadır). Eser TTK tarafından da basılmıştır. Bkz. Hayrullah Efendi, *Hikaye-i İbrâhîm Paşa ve İbrâhîm Gülşenî*, (Tah: AYTEKİN YAKAR), Ankara 1964.

Anlatıldığına göre Gülşenî, Molla İdris'in Sultan Selim'e nasihat için yazdığı farsça *Kasîde-i Raiyye'yi* okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmıştır. 157 beyitlik bu kasideyi okuyan Yavuz beğenerek, Molla'ya ikramda bulunmuştur.¹⁵³

Muhyî, onun Şiraz'da zamanın meşhur alimleriyle görüşüp onların takdirini topladığını nakletmektedir. Onun anlattığına göre, bir seferde Şeyh, Şiraz'da zamanın kâdisının evine varmıştır. Kadı, şeyhe ertesi gün bayram olduğu için ulemânın kendilerini ziyarete geleceklerini, ancak her biri üstünlük tasladığından nasıl oturtacağını bilemediğini söylemiştir. Şeyh de çözüm olarak, eşğin bir tarafına kadının, öbür tarafına da kendisinin oturmasını, böylece de ulemânın ortada kalmasını teklif etmiş ve bu şekilde her biri memnun edilmiştir. Bu mecliste Mevlânâ Celâleddîn Devvânî, Seyyid Mir Sadreddîn, Mevlânâ Muhammed Şârih, Mevlânâ Ali Şifekî, Seyyid Murtezâ Şerîfî, Emir Fahreddîn-i Haydar, Mevlânâ Şemseddîn Behrâm-ı Behhâs, Mevlânâ Şeyh Hüsameddîn Nurbahşî ve emsali Seyyid Şerîf şakirdlerinden pek çok âlim hazır bulunmuştur. Şeyh İbrâhîm bu mecliste Seyyid Murtezâ'nın mantık ilmine dair bir konudaki sorusuna verdiği cevapla oradaki ulemânın takdirini toplamıştır.¹⁵⁴

Sezâî, Usûlî, Ârifî, Bülendî, Hamdî, Rindî, Semâî, Şifâyî, Zârî, Zaîfî gibi bir çok sanatkar da Gülşenî tekkelerinden feyz ve ilham alan şâirlerdendir.¹⁵⁵

Mutasavvıf bir şâirin vefât eden şeyhi için yazdığı mersiyelerin karakteristik örneklerinden biri, Usûlî tarafından şeyhi İbrâhîm Gülşenî için söylenmiştir. Vardar Yenicesinde doğan Usûlî, öğrenimini tamamladıktan sonra o dönemde yaygın cazibesıyla şâirleri kendine çeken halvetî şeyhi İbrâhîm Gülşenî'ye bağlanmış ve Mısır'a gitmiştir.¹⁵⁶

¹⁵³ Muhyî, *Menâkıb*, 253-255.

¹⁵⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 141-142.

¹⁵⁵ Mustafa Kara, "Gülşenîyye", *DİA*, XIV, 259; Zârî ve Şifâyî için bkz. Şeyhî Muhammed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fudalâ (Şakayık-i Nu'maniye ve Zeyilleri III)*, İst. 1992, I, 92, 672.

¹⁵⁶ Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*, Ank. 1993, CXXIII, (metin 277); Gülşenî ve Usûlî ilişkisi için bkz. Usûlî Divanı, Ankara 1990, 75; Gölpınarlı, *Nesîm-i Usûlî-Rûhî (Hayatı, Sanatı, Şiirleri)*, İst. 1953, 11-18.

İbrâhîm Gülşenî yazmış olduğu şiirler yanında, pek çok şaire ilham kaynağı olmak suretiyle büyük bir mutasavvıf olduğu kadar, adından söz edilir bir edib olarak da kültür tarihimizdeki yerini almıştır.

C. ESERLERİ

İbrâhîm Gülşenî'nin eserlerinin bir listesini, ilk olarak Muhyî'nin *Menakıbnâme*'sinde görüyoruz. Onun bildirdiğine göre İbrâhîm Gülşenî'nin *Ma'nevî*, *Sîmurğ-nâme*, *Dîvân-ı Türkî*, *Dîvân-ı Fârisî*, *Dîvân-ı Arabî*, *Rubâiyyât-ı Arabî*, *Rubâiyyât-ı Fârisî*, *Rubâiyyât-ı Türkî* ve bir kısmı henüz temize çekilmemiş müsvedde halinde olmak üzere toplam yüz otuz bin beyit tutarında manzum eseri vardır. Muhyî on bin kadar da *hakâyık-ı nesrinden* bahsetmektedir.¹⁵⁷ Muhtemelen bu müsveddeleri ve nesir yazıları tasnif edilip isimlendirilmiş ve istinsah edilmiştir. Zira değişik kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında yer alıp ona nisbet edilen eserler incelendiğinde sayıları yirmiyi bulmaktadır. Vassaf, İbrâhîm Gülşenî'nin -Muhyî'nin bahsetmediği- *Anka-nâme*, *Makâmât-ı Alemiyân*, *Etvâr-ı Seb'a*, *Çoban-nâme* isimli eserleri bulunduğunu belirtmektedir. *Arapça Divanının*, İbnü'l-Fâriz'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sine nazire tarzında söylendiğini de Vassaftan öğreniyoruz.¹⁵⁸ Bursalı Mehmed Tahir önceki kaynaklarda bulunmayan *Risâletü'l-Etvâr*, *Pend-nâme* ve *Kadem-nâme* isimli eserleri de bulunduğundan bahsetmiştir.¹⁵⁹ Kütüphane kayıtlarında bunlara ilaveten *Râz-nâme*, *Kenzü'l-Cevâhîr* ve *Tahkîkât-ı Gülşenî* adlarında eserlerine de rastlanılmaktadır. Bu eserlerden *Etvâr-ı Seb'a* ile *Risâletü'l-Etvâr* aynı temadaki iki esere verilebilecek farklı iki isim özelliği taşımaktadır. Şimdilik bunun böyle olduğunu te'yid edecek bir ipucuna rastlayamadık. Gülşenî dervişi Mehmed Fenâî'nin de *Etvâr-ı Seb'a* isimli bir eseri bulunmaktadır.¹⁶⁰ Vassaf, İbrâhîm Gülşenî'ye aidiyetine dair kesin bir ip ucuna rastlayamadığımız bu isimdeki eseri, sehven İbrâhîm Gülşenî'nin zannetmiş olabilir. Vassaf'ın bahsettiği *Behcetü'l-Ebrar* isimli eser de İbrâhîm

¹⁵⁷ Muhyî, *Menakıb*, 477.

¹⁵⁸ Vassaf, *Sefîne*, III, 117.

¹⁵⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 19-20; Ayrıca bkz. Vîcdani, *Tomar-ı Halvetiyye*, 50; M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I, 93.

¹⁶⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdadlı Vehbi, 2089.

Gülşenî'nin değil Nazîrâ İbrâhîm Gülşenî (1188/1774)'nin olmalıdır.¹⁶¹ Kültür Bakanlığının yayınladığı *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*'nde de Azerbeycan Eski Türk Edebiyatı örneklerinden biri olarak G l   n 'nin bir ş irine yer verilmiştir.¹⁶² Genel redakt r n "Ke mişimizden Gelen Sesler" Dergisinin Bak  1983, 1. sayısından aldığı bu şâirin, G l   n 'nin hangi eserinden alındığını tevsik edemedik.

İbr   m G l   n 'nin bir eserine birden fazla isim verildiği de görülmektedir. Onun bir eseri *R   -n   *, *Pend-n   * ve *Asrar-n   * adlarıyla anılmıştır. Millet kütüphanesi, Manzum eserler, 932 numarada *R   -n   * adıyla kayıtlı olan eser Bursa kütüphanesi, Orhan, 2096/1 numarada *Asrar-n   *, Millet kütüphanesi AE, Manzum, 859 numarada *Pend-n   * adıyla kaydedilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi, İbr   m Efendi, 334 ve T rnovalı, 669 numaralarda kayıtlı bulunan *Nef   -i U reviyye* adındaki fıkha dair eser, yanlışlıkla İbr   m G l   n 'ye nisbet edilmiş olmalıdır. Kaynaklarda onun bu isimde bir eseri bulunduğunu belirten bir bilgiye ulaşamadığımız gibi, bizzat incelediğimiz bu eserin ona ait olduğunu gösteren bir işarete de rastlayamadık.

Edirne Badi Ahmed Efendi Yazmaları Fihristi, 2326 ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 719 ve 7017 numaralarda kayıtlı *Asar-ı Aşk* isimli matbu bir eserinden daha bahsedilmektedir. Bu eser, hemen önsözünde de belirtildiği üzere, -İbr   m G l   n 'nin değil- şeyhi Dede Ömer R    n 'nindir. Ancak eserin i  kapadıında "...Pir Hz. İbr   m G l   n 'nin mürşidi Dede Ömer R    n 'nindir..." ifadesinin arap ası yer aldığı için, eser yanlışlıkla İbr   m G l   n 'ye atfedilmiştir.¹⁶³

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, İbnü'l-Emin, 331 ve TDV İSAM Kütüphanesi, GNL, 8685 ve 19796 numaralarda İbr   m G l   n 'nin olarak kayıtlı bulunan *Mazhar-ı Hakayık-ı Nazire-i Mesnevi* adlı eser -İbr   m G l   n 'nin değil- Fenâî Mehmed Efendi'nindir.

¹⁶¹ Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 513 numarada Naz    İbr   m'in bu isimde bir eseri yer almaktadır. Naz    ve eserleri için bkz. Bursalı M.Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 45-46.

¹⁶² *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, II, 105-115.

¹⁶³ Bkz. Dede Ömer R    n , *Asar-ı Aşk*, İst. 1316, (İç kapak).

Biz onun eserlerinden Süleymaniye Kütüphanesi, Millet Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Bursa Kütüphanesi'nde yer alanları görmeye çalıştık. Gördüğümüz eserlerin nüsha tavsiflerini de yaptık. Göremediklerimizin ise kütüphane kayıt numaralarını vermekle yetindik. Onun, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan eserlerini de görmeyi arzuladık. Ancak kütüphane müdürünün sayım yapıldığı ve yeterli eleman bulunmadığı gerekçeleriyle bunun mümkün olamayacağını belirtmesi üzerine, Tahsin Yazıcı'nın doktora tezinde bu eserler için yapmış olduğu tavsifleri nakletmekle yetinmek zorunda kaldık. Aynı şekilde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunan *Ma'nevi* nüshasını da göremediğimiz için bu nüshanın tavsifini katalogtan aktardık.

İbrâhîm Gülşenî'nin çeşitli kütüphanelerde bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça eserleri ve bunların nüshaları şöyledir:

a. Türkçe Eserleri

aa. Dîvan

Yirmidört binden fazla beyti ihtiva eden bu eser edebî değeri bakımından benzerleri arasında bir kıymet ifade ettiği gibi bilhassa dil bakımından büyük bir önem taşır.¹⁶⁴

Nüshaları:

a) Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Üniversite Kitapları, Kayıt Numarası 982 (19x26.5) cm. Şemseli, miklebli, koyu kahverengi, tamir görmüş meşin ciltli ve 357 varaktır. Her sahifede 21 ortada ve 38 de kenarda olmak üzere toplam 59 satır vardır. Yazı nesih, başlık adı yaldızlı, cedveller yeşil, söz başlıkları kırmızıdır. Sonda Gülşenî tarikatının Edirne'deki kolu olan Sezâiyye'nin şeyhi Hasan Sezaî'nin mühürü vardır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli olmamakla beraber yazı ve

¹⁶⁴ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 98.

kağıdından eski bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁵

Baş:

أي محبتدن تجلی آیلین عین البقا علمونک عیننی کورن لا تعیندن لقا

Son:

داکلا به قوین بو کونک فرصتن فوته کوره ایدر دو کونن

b) Millet Kütüphanesi, Carullah Veliyyüddin Efendi, 1661. (14.2x10.2) cm. Vişne çürüğü meşin cilt, 272 varaktır. Her sahifede ortada ve kenarlarda olmak üzere 53 satır vardır. Yazı nesih ve ta'lik, cetvel yaldızlı, yeşil ve kırmızıdır. Baştan bir yaprak olmak üzere arada ve sonda da eksiklikler vardır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Bu nüsha Yazma Divanlar Kataloğunda yanlış olarak Rüşenî'ye maledilmiştir.

Baş:

دورله خلقه زمان ایله مکانی کوسترن شان وجهو کدر سنا ایلن ضیا

Son:

دیرلر سک کلشنی کمی بر اولای عید و نورزک فلا کور کجلیسی کندزکه نور و زیله عید اولور

c) Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Mustafa Çon, 289 numaradaki Mecmua'nın içinde bulunan 3 numaradaki divan.¹⁶⁶

d) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 890 numaradaki nüsha. ölç: 155x100-120x70. vr: 248, yz: Ta'lik, satır sayısı düzensiz, çerçevesiz, tezhipsizdir. Düz siyah muşamma ciltlidir. Görünüşe göre sonradan ciltlenmiştir. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

¹⁶⁵ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 98-99.

¹⁶⁶ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 99.

Baş:

أول آخردن أولن سن غني ذاته نظر أي أحد و حيّ خدا

Son:

لاله کي داغ دلدن يندغيجون کلشي اول کل خاندانه باخون تا فرحدن شادمان

Dîvan istinsah edilmeye başlandıktan sonra muhtelif kâfiyelere aid gazel sayısı tamamlanmadan başka bir müstensihine eline geçmiş, boş kalan yerleri muhtelif şairlerin manzumeleriyle doldurmuş ve bazı sahifeler de tamamen boş bırakılmıştır.

e) Millet Kütüphanesi, Manzum Eserler, 379 numaradaki nüsha. Ölç: 189x136-133x93. vr: 154. yz: Ta'lik. Kırmızı çetveli. Yazılar harekelidir. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Mavi renkli, miklepsiz, şemseli bez cilt. Her sahifede on iki satır vardır. Çalışmamızda kullandığımız *Gülşenî Dîvanı* bu nüshadır.

Baş:

أي محبتدن أيلين عين البقا علمنوك عينني كورن لا تعيندن لقا

Son:

عشقي بل عنقاكه ييلنمز ندر أخونن قرآنده اولدر قاف كاف

Bu beş nüshadan yalnız a ve c'dekiler tam, diğerleri ise müntehabattan ibarettir. Aynı şekilde 925 hicride yapılmış olan bir müntehabat kitapçı Raif Yelkenci'de bulunduğu gibi merhum Prof. Şerefeddin Yaltkaya'nın kitapları arasında bulunan bir mecmuada da Gülşenî'ye aid şiirler vardır.¹⁶⁷

f) Kitapçı Raif Yelkenci'nin elindeki nüsha.

Öç: 135x194. Kahverengi, miklepli, şemseli meşin cilt. Her sahifede 14 satır

¹⁶⁷ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 101 (A. Gölpınarlı, Yunus Emre, İst. 1936, 156).

vardır. 925'te Ali Muhammed tarafından istinsah edilmiştir.¹⁶⁸

Baş:

أي محبتدن تجلي أيلين عين البقا علمونك عيني كورن لا تعيندن لقا

Son:

كلشنيه ضوء ضيا ويرالي نور مصطفى دير أمت اولن ملتة وير صلوات محمد

g) Divan'ın bir nüshası da Edirne Selimiye Yazmaları Fihristi'nde 1353 numaraya kayıtlı görünmektedir.

ab. Râz-nâme

Eserde tevhid, münacat ve na'ttan sonra ilk dört halifenin menkabeleri, padişaha medhiyesi ve ahlaki bir takım beyitleri yer almaktadır. Türkçe Divan'ı ile karşılaştırıldığında *Râz-nâme*'deki tasavvufi muhtevanın oldukça sönük olduğu görülür. Şeyhi Dede Ömer'den bahsedilmeyişine bakılırsa onunla görüşmezden önce yazıldığı söylenebilir.

a) Millet Kütüphanesi Manzum Eserler 932 numaradaki nüsha. ölç: 152x105-100x60. vr: 46. st: 11. Yazılar bazen yaldızlı, bazen kırmızı, bazen de cetvel içine alınmıştır. Başlıklar yeşil mürekkeple yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Bu nüshanın baştaki 2 b ve 3 a ile son varak dışındaki kısımların sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Çalışmamızda bu nüshayı kullandık.

Baş:

حمد باك اول باكه جان باكدن كادم إيتدي قدرتيله خاكدن

Son:

إردی فضل رحمت ربّ الأنام آخر أولدي بو رساله والسّلام

¹⁶⁸ Yazıcı, Zümre Tezi, 35-36.

b) Bu eser Bursa Kütüphanesi, Orhan, 2096/1'de *Asrâr-nâme* adıyla kayıtlıdır. Öç: 162x120-106x65. vr: 46. yazı: Ta'lik. Şemseli, miklebli, meşin cilt. (Meclis-i İdare kararıyla Ahmed Gazzî Dergahından). İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.¹⁶⁹

Baş:

حمد باک اول باکه جان باکدن کادم ایتدی قدرتیله خاکدن

Son:

اؤل آخر جو سندن اُلدی کرم سندن آخر سعادتین دیلرم

c) Aynı eser Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Manzum 859 numarada *Pend-nâme* adıyla kayıtlı bulunmaktadır.¹⁷⁰ Öç: 205x132-162x90. yz: Rik'a. vr: 29. st: 18. Tezhipsiz, çerçevesi kurşun kalemle çizilmiş. Kahverengi meşin cilt üzerine yeşil kağıt kaplık yapıştırılmış. İstinsah tarihi 1210. Müstensihi belli değildir.

Baş:

حمد باک اول باکه جان باکدن کادم ایتدی قدرتیله خاکدن

Son:

اوردی فضل رحمت ربّ الأنام آخر اولدی بو رساله والسلام

d) *Râz-nâme*'nin bir nüshası da Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi, 15823 numaraya kayıtlı olarak görülmektedir.

¹⁶⁹ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 97; *Zümre Tezi*, 36. Bu nüshayı görebilmek için Bursa'ya gittim. Ancak görevli memur, müdürün izni olduğunu, kendisinin ise yazma eserleri verme yetkisinin bulunmadığını söylediği için göremeden ayrıldım. Değerli araştırmacı Dr. Hamdi Tekeli bey daha sonra bize bu nüshanın tavsifini göndermek zahmetine katlandılar. Kendilerine müteşekkirim.

¹⁷⁰ İbrâhîm Gülşeni'ye aid bu isimde bir başka eser daha vardır. Aşağıda gelecek.

ac. Pend-nâme

Dünyaya karşı tavrı almayı işleyen didaktik bir manzumedir. Aşk ve muhabbet gibi nazari ve estetik değerlerle, iyilik ve çalışma gibi amelî-etik konular içiçe ve başarı ile işlenmiştir. Bu şiirinde genel olarak menfi bakış açısı hakimdir; nelerin kötü olduğu ve yapılmaması gerektiğinden bahsedilmektedir. Aşk ve melametten bahseden beyitlerde ise coşkulu ifade tarzı dikkat çekmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1042 numarada bulunan bu eser, Gülşenî'nin sâde dille yazılmış bir şiiridir.

Öç: 205x145-170x110. st: Değişken. vr: 17 b-20 a. Kırmızı başlık ebrulu karton cilt. Yazı okunaklıdır. Başlığı şöyledir: *Pend-nâme-i Hz. Kutbu'l-Arifin ve Zübdetü'l-Muhakkıkîn ve Sultanü'l-Aşıkîn İbrahim Gülşenî Kaddesallahu Ruhahü'l-Azîz.*

Baş:

جهان بر منزل عبرتدر آي دوست مقام حيرت و حسرتدر آي دوست

Son:

کرچه حق سوز آجي کلور جاهله لیکن طتلیدر شکردن عاقله

ad. Çoban-nâme

Tanrı hakkında, teşbih yönü ağır basan ifadeler kullanan Çoban ile, bu ifadelerin Tanrı'ya yaraşmayacağı üzerinde duran Hz.Musa arasında geçen konuşmaları konu edinmiştir. Çoban, Tanrı'yı hoşnud edebilmek için, bir insanın sevdiği bir kimseye yapabileceği bazı şeyler teklif eder. Hz. Musa ise her şeyden müstağni olan Tanrı hakkında, bu tür düşüncelere sahip olmanın kişiyi küfre götüreceğini söyler. Can u gönülden yaptığı dua ve yakarışın boşa gideceğini öğrenen çoban çok üzülür ve ah çekerek yollara düşer. Hz.Musa ise bu davranışından dolayı Tanrı'nın uyarısına düşer olur....

Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde oldukça canlı tasvirlerle farsça olarak anlatılan hikayede¹⁷¹ çoban Tanrı hakkında teşbih düşüncesine de yer veren hak aşığı bir derviş, Hz.Musa ise daima tenzih üzerinde duran kelimini temsil etmektedir. Burada aşkın, akla karşı zaferi işlenmektedir.

a) Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşaki Tekkesi, 26 numara.

Öç: 145x100-105x67. st:13. yz: Ta'lik. vr: 122-133. Tezhipsiz, yaldızsız, kırmızı çerçeveli, yeşil karton cilt. Yazı okunaklı. İstinsah tarihi: 1036. Müstensihi belli değildir.¹⁷²

Baş:

خوب کلیمین کیوبن خوش سلیم

موسی عمران کلیم و کریم

Son:

ویردی رسالت یدوبن خوش حلیم

موسییه اول دمدہ همان اول کریم

b) Bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, (118 b-156 a), 1805 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

ae. Tahkikat-ı Gülşenî

Süleymaniye kütüphanesi, Esad Efendi, 3543 numaradaki nüsha. Rastlayabildiğimiz kadarıyla bize ulaşan tek mensur eseridir.

Öç: 225x140-145x68, st: 21-25.m vr: 21-25. yz: Ta'lik. Cetvel tezhipsiz, ilk sayfa yaldızlı çerçeve, sonra kırmızı çerçeve. Ebrulu, miklepli karton cilt. İstinsah tarihi: 1221. Müstensihi: Mustafa b. Hüseyin el-med'uvv bi Necîb.

¹⁷¹ Mevlana, *Mesnevî* (Çev: Veled İzbudak), İst. 1988, II, 132-139.

¹⁷² Yazıcıda yok.

Baş:

هذه في تحقيقات كلشني قدس سره في تحقيق مولانا.....

Son:

...عقله آني تعبير إيتمك ممكن دكلدر. حق تعالي بيان إيدردي. الحمد لله وحده. تم.

b. Arapça Divanı

İbrahim Gülşenî'nin *Divan'ı* günümüze ulaşan tek arapça eseridir. Vassaf'tan bu eserin İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye'sine* nazire olarak yazıldığını öğreniyoruz.¹⁷³ Yegane nüshası Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Kitapçı Cevat Pur'da alınan nüshadır. Öç. (13.4x20) cm. Miklebli, siyah meşin cilt. 84 varaktır. Her sahifede 17 satır vardır. Yazı harekeli, nesih. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.¹⁷⁴

c. Farsça Eserleri

ca. Divan Nüshaları:

Hemen hemen Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîrî* mesâbesinde olan bu eserde, başta Mevlânâ olmak üzere Hâfız'ın, bazan da Yûnus'un tesiri görülmüştür.¹⁷⁵ Nüshaları:

a) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3866 numaradaki nüsha.

Öç: 250x160-175x80. vr: 505. st: ~17-18. yz: Ta'lik. İlk çift sayfa tezhipli. Cilt: Kırmızı, içi ve dışı yaldızlı, soğuk damgalı, miklepli, şemseli, köşebendli. 931'de Hamza b. Abdullah tarafından istinsahı tamamlanmıştır. Müstensih, Mısır'da Müeyyediye camiinde Gülşenî hizmetindeyken istinsah ettiğini belirtmektedir.

¹⁷³ Vassaf, *Sefine*, III, 117.

¹⁷⁴ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 101.

¹⁷⁵ Tahsin Yazıcı, *Zümre*, 37-38; *Doktora Tezi*, 98.

Baş:

آي اول از اول هویدا بي اول و آخري تو بیدا

Son:

ذوق جانم زان غداي معنويست كي بود كهنه صفت كز نو نويست

b) Millet Kütüphanesi, Farsça Eserler 418 numaradaki nüsha.

Öç: 286x185-230x140. vr: 265. Arkası yeşil bir deriyle tamir görmüş, kahverenkli, müklebli, şemseli meşin cilt. Başlık müzeyyen ve cedvelleri yıldız müzehhebdir. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Fakat yazı ve kağıdından çok eski bir nüsha olduğu anlaşıyor. Sonlara doğru bazı sahifelerde yapılmış tezhipler, diğer sahifelere de yapılmak istendiği, ancak tamamlanamadığı intibahı veriyor.

Baş:

آي اول از اول هویدا بي اول و آخري تو بیدا

Son:

ذوق جانم زان غداي معنويست كي بود كهنه صفت كز نو نويست

c) Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Kitapçı Cevad Pur'dan alınan nüsha. (205x13.2) cm. Süslü meşin bir kılıf içinde, müklebli, şemseli, zincirekli, kahverengi meşin cilt. 535 varaktır. Her sahifede 16 satır vardır. Yazı ta'likdir. Başlık müzeyyen. Cedveller kırmızı. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değilse de yazı ve kağıdından yeni bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁶

d) *Farsça Divan'ın Mesneviyyât, Gazeliyyât, Rubâiyyât ve Kitaâtından*

¹⁷⁶ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 98.

yapılmış geniş bir müntahabat, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 272 numarada *Ma'nevî* nüshası içinde bulunmaktadır. s. 382 a-486 b.

e) Farsça Divan'ın bir nüshası da Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 5820 numarada kayıtlı görünmektedir.

cb. Kenzû'l-Cevahir

Yegane nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça 1233 numaradadır. Öç: 310x210-280x180. vr: 218. yz: Ta'lik. Tezhipsiz, yaldızsız, silik ebrulu, soğuk damgasız, şemsesiz, köşebendsiz cilt. Eserin sonundaki ibareden 920'de yazıldığı anlaşıyor. Müstensihî belli değildir.

Baş:

ای ذات غنی ز اول ابدای بی اول و آخری هویدا

Son:

در لمح بصر صد خطر آرم درد و غمی از فکر همی بود اندر المی

Bazan tuyuğ, bazan rubâî vezninde yazılmıştır. Takrîben yedibin beşyüz beyti ihtivâ etmektedir. Oldukça sade bir dille yazılan bu dörtlüklerin hemen hepsinde ilahî aşktan, fenâdan, bekâdan, ademden, gönülden bahsedilmekte ve bilhassa *Gülşenî*'nin, *Rûşenî* hakkındaki sevgisi sık sık tekrarlanmakta ve hemen aynı fikirler pek cüz'î bir değişiklikle aynı şekilde ifade edilmektedir.¹⁷⁷

cc. Ma'nevi

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, *Mesnevî*'sine nazîre olarak yazılan ve kırk bin beyti ihtiva eden bu eserde bir çok hikâyelerin Mevlânâ'nın eserindeki hikâyelerden mülhem olarak yazıldığı, bazan da bir çok beyitlerin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden nakledildiği görülür. Evvelce üslubunun ağır olduğundan bahsettiğimiz baştaki beş yüz

¹⁷⁷ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 104.

beyitlik kısım Şeyh La'li Mehmed Fenâî tarafından şerhedilmiştir. Gülşenî, bu kısımda tasavvufî tabirleri kullanmak için kendini zorlamış gibi görünmektedir. Bu kısımdan sonra ise, eserin üslubunun sadeleştiği ve Mevlânâ'nın üslubunu andırır bir akıcılık kazandığı görülür.¹⁷⁸ Kırk bin beyitlik bu eserin Mısır'da kırk günde yazıldığı söylenir.¹⁷⁹ Eser arapça bir dibace ile başlamaktadır. Bu dibace ayrıca istinsah edilmiş olarak Şehid Ali Paşa 1390 numarada 130-135 varaklar arasında ve Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4336 numarada da bulunmaktadır. Eserin kütüphanelerimizde altı nüshasını tesbit edebildik. Nüshaları:

a) Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 694 numaradaki nüsha.

Öç: 265x190-205x135. st: 25-26. vr: 282. Yazı: Ta'lik. İstinsah tarihi 929. Müstensih: el-Murad el-Ezheri. Giriş ve ilk sayfaları tezhipli ve yaldız çerçevesi, yazılar üzerine kırmızı boya püskürtülmüş. İlk dokuz varaktan sonra cetveller kırmızı mürekkeple çizilmiş. Başlıklar kırmızı, şemseli, yaldızlı, kırmızı meşin cilt. Müstensih, eserin yazımını, Müeyyediye camiinde tamamladığını belirtmektedir.

Baş: Başlangıçta nesih üç varaklık hamdeyle başlayan girişten sonra

بسم الله الرحمن الرحيم تا كشاید كنج معنی از كلام

Son:

اول آخر آن شان بخون مقام حتم شد از معنوی تم الكلام

b) Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 272 numaradaki nüsha.

Öç: 280x190-200x130. st: 25-29. vr: 381. yz: Ta'lik (Giriş: Nesih). Üst kısım tezhipli. İlk sayfa yaldızlı çerçevesi, diğerleri çerçevesiz. Başlıklar yaldız veya kırmızı. Soğuk damgalı, miklebli, kahverengi meşin cilt. İstinsah tarihi 928. Müstensih Mahmud Halife oğlu Abdullah.

381. varaktan sonra kenarda Rubaiyyat ve Gazeliyyat var.

¹⁷⁸ Tahsin Yazıcı, *Doktora Tezi*, 102.

¹⁷⁹ Atai, *Hadaik*, 68.

Baş: İki varaklık girişten sonra Ma'nevi başlıyor.

باء بسم الله الرحمن الرحيم تا کشاید کنج معنی از کلام

Son:

أول آخر آن شان بچون مقام حتم شد از معنوی تمّ الکلام

c) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2908 numaradaki nüsha.

Öç: 210x150-165x110. vr: 379. st: 25-28. yz: Ta'lik. İlk sayfası tezhipli. İlk çift sayfa cetveli ve yaldızlı. Diğer sayfaların cetvelleri mavi-kırmızı veya yeşil kırmızı. Kahverengi, şemseli meşin cilt. Yazı okunaklı fakat küçük. Eserin sonunda Mısırda Gülşenî tekkesinde istinsah edildiği yazılıdır, istinsah tarihi 936, Müstensih ? b. ed-Daif Halife Mahmud Abdullah'tır.

Baş:

باء بسم الله الرحمن الرحيم کوشت جون مفتاح از وحي عليم

Son:

أول آخر آن شان بچون مقام حتم شد از معنوی تمّ الکلام

d) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2080 numaradaki nüsha.

Öç: 280x195-205x128. vr: 297. st: 25. yz: Ta'lik. Başlangıç sahifeleri ve mesnevînin başladığı ilk iki sahife muhteşem tezhipli ve yaldızlıdır. Bu sahifelerde ayrıca yazı üstüne yaldız ve pembe boya püskürtülmüştür. Metin içinde başlıklar yaldızlıdır. Soğuk damgalı, miklebli, şemseli, yaldızlı, kahverengi meşin ciltlidir. İçi tezhiplidir. Müzehhib Hacı Ömer 928'de Mısır'da Müeyyediye camiinde tezhibini bitirdiğini belirtmektedir. İstinsah tarihi 928, müstensih belli değildir.

Baş: Başta hamdeyle başlayan beş varaklık bir girişten sonra:

بَاء بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كُوشْتِ جُونِ مِفْتَاحِ أَزْ وَحِي عَلِيمِ

Son:

أَوَّلُ آخِرِ آنْ شَانِ بِحْيُونِ مَقَامِ حَتَمِ شَدِّ أَزْ مَعْنَوِي تَمَّ الْكَلَامِ

e) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 3588 numaradaki nüsha.

Öç: 290x200-210x140. vr: 386. st: Muhtelif. yz: Ta'lik. Sayfalar çerçevesiz, yaldızlı, ancak ilk bir kaç sayfa haricinde yaldızının üzerinden yeşil kalemle çizilmiş. İlk sayfa güzel bir tezhipte başlamaktadır. Kahverengi, soğuk damgalı, şemseli, köşebendli, meşin ciltlidir. Kapak içleri yaldız ve mavi tezhipli, istinsah tarihi 928, müstensih, Hacı Hasan b. Hüseyin Erdebilî'dir.

Yazı gayet okunaklı. Baştaki iki varak çerçevesiz olup sonradan eklenmiş olabilir. Üçüncü varakın yukarı kısmı eksik. İlk varaklarda vahdet-i vücud çerçevesinde ifadeler yer almaktadır.

Baş:

بَاء بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كُوشْتِ جُونِ مِفْتَاحِ أَزْ وَحِي عَلِيمِ

Son:

أَوَّلُ آخِرِ آنْ شَانِ بِحْيُونِ مَقَامِ حَتَمِ شَدِّ أَزْ مَعْنَوِي تَمَّ الْكَلَامِ

f) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A. 1502. 779 A 152

Aharlı kağıt. 216 mm boy ve 160 mm eninde 808 yaprak. Sahifede 115 mm uzunluk ve dört sütun üzerine 19 satır. Tahminen X. (XVI.) asırda kopya edilmiştir. Serlevha müzehheb. Mikleb ve şemseli koyu kahverevgi deri cilt.

(کتاب معنوی) Kitab-ı Ma'nevi

Şeyh İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Ma'rûf bâ Gülşenî (öl. 940/1533-34)'nın kırk bin beyitlik mesnevî tarzında manzum tasavvufi eseri olup, Mevlânâ'nın Mesnevî'sine cevap olarak kırk günde yazılmıştır. Başında arapça bir mukaddime

vardır.

Baş:

بسم الله الرحمن الرحيم كشت جون مفتاح از وحي عليم

Bk. K. I, 1745; O.M. I, 19.¹⁸⁰

g) Ma'nevî'nin bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 256 numarada kayıtlı görünmektedir.

D. SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ

İslam'ın manevi hayata yönelik verileri, hicrî II. asırdan itibaren tasavvuf adı altında sistemleşmeye başlamış ve günümüze kadar da bu isimle anılmıştır. Kaynağı İslâm'ın bizzat kendi bünyesi olması itibariyle, tasavvufun belli bir sosyal atmosferin eseri olduğu söylenemez. Ancak sosyal faktörler bir düşünce veya bakış tarzının, cemiyette bazan daha kuvvetli, bazan da zayıf bir cereyan halini almasında rol oynar. Siyasi istikrarsızlık ve çöküntü ile tasavvufa yönelişin artması arasında da böyle bir ilişki kurulmuş ve tasavvufun sosyal ve siyasi çalkantılara karşı bir reaksiyon özelliği taşıdığı belirtilmiştir.¹⁸¹ Ancak buradaki reaksiyon, politik bir muhalefet şeklinde değil, bilakis siyasetten uzaklaşmak şeklinde tezahür etmiştir. Sufiler hemen her devirde saltanat davası gütmekten uzak bir rolü benimsemişlerdir.

Siyasi istikrarsızlık ve çöküntüye tepki gösteren tasavvuf çevreleri, tabii olarak, başından beri siyasi otoritenin dikkatini çekmiştir. Tasavvuf ricalinin saltanat davası gütmemesi, devlet adamlarının bu topluluktan yana kendilerini güvende hissetmelerini sağladığı gibi, göstermiş oldukları tepki de icraatlarını test etme imkanı doğurmuştur. Bu nedenle sultanların, hiç bir topluluğa müsaade etmedikleri kadar, sufilerin kendilerini tenkid etmesine izin verdikleri görülür. Bu genel manzaranın bir

¹⁸⁰ Topkapı Sarayı Müzesi Farsça Yazmalar Kataloğu, (Haz: Fehmi Edhem Karatay), İst. 1961, 269. Bu nüshayı tüm ısrarımıza rağmen, görevlileri ikna edip göremediğimiz için tavsifini katalogtan nakletmek zorunda kaldık.

parçası olarak genellikle sultanlar sufilere yakınlık göstermiş, ancak sufiler siyasetten olduğu gibi, siyaset adamlarından da uzak durmayı tercih etmiştir. Sultanların, bilhassa siyasi karışıklık dönemlerinde, etraflarında kalabalık topluluklar oluşan sufilere yaklaşmak istemeleri, onların ve çevresindekilerin kendi siyasi nüfuzları içerisinde hareket etmelerini sağlamak içindi. Sufilerin siyaset ve siyaset adamlarından uzak durmak istemeleri ise, tabii temayülleri idi. Onlar fitri temayülleri olan manen olgunlaşma arzusu peşinde oldukları için, bir başka faaliyeti bu arzunun önüne geçirmeleri düşünülemezdi. Onların, bu siyasetten uzak tavrı, sultanların sufilere yana kendilerini güvende hissetmelerine sebep olmakla birlikte, öte yandan, siyasi istikrarsızlık ve çeşitli seviyelerdeki sosyal çalkantı ve hareketlilik devirlerinde, geniş kütlelerin, siyasetten ümidini keserek, siyasi otorite dışında bir başka otoritenin -sufilerin- etrafında toplanmaları ise onları endişeye sevk etmiş ve hırçınlaşmalarına sebep olmuştur. Çünkü sufilerin etrafında toplananlar da her zaman, onlar gibi, siyasi ikbal peşinde olmayan kimselerden müteşekkil değildi. Bazı gruplar, siyasi arzularını, sufiler etrafına toplanan kesimleri kendi yanlarına alarak gerçekleştirmek için bu topluluk arasına katılıyordu. Bu durum karşısında tedirginliği artan devlet ricali, idama kadar varan bir takım tedbirler almak lüzumu hissediyordu.

Sufiler ve siyaset adamları arasındaki ilişkinin bu genel çerçevesinin tüm örneklerini, İbrâhîm Gülşenî'nin hayatında bulabilmek mümkündür. O, fitri temayülü gereği, tasavvufa yönelmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, küçük yaştan itibaren ibadetlere düşkün olan İbrâhîm Gülşenî, Tebriz'de karşılaşmış olduğu bazı tasavvuf zümrelerine sempati duymuş ve onlar gibi yaşamak istemiştir. Dede Ömer'le karşılaşmasından sonra ise ona intisab ederek düzenli tasavvuf eğitimi almıştır. Onun siyasi diyebileceğimiz yönünü Akkoyunlu, Memluk ve Osmanlı devri olmak üzere üç safhada özetleyebiliriz.

Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'la tanışması derviş-meşreb tavrı sebebiyle olmuştur. Henüz düzenli tasavvuf eğitimi almamış olan İbrâhîm Gülşenî, halkın zulüm görmesine sebep olacak "*resmî bir evrâk*"ı yırtması dolayısıyla Uzun Hasan'ın

181 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İst. 1982, 189.

dikkatini çeker. Önceleri bir soruşturma geçirse de, siyasetten uzak ve iyi niyetle göstermiş olduğu bu tepkiden dolayı ödüllendirilir. Değerli bir hil'at giydirilerek tarhanlık verilir; *her ne yaparsa yapsın kimsenin engel olmamasına* hükmedilir.¹⁸² Bu olaydan sonra saray içerisinde itibarı artan İbrâhîm Gülşenî'ye bir takım resmî görevler de verilir. Onun nişancılık görevi yaptığı, Uzun Hasan nâmına Hüseyin Baykara'ya ve Uzun Hasan'ın oğlu Halil'e elçi olarak gönderildiği rivayet edilmektedir.¹⁸³

Onun saraya olan yakınlığı, Uzun Hasan döneminde olduğu gibi, Sultan Yakub devrinde de devam etmiştir. Bu dönemde, İbrâhîm Gülşenî'ye yakınlığıyla bilinen Kadı İsa Savacı'nın kazasker olarak atanması, onun saraydaki nüfuzunu büsbütün artırmıştır. Ancak bu atamadan bazı Türkmenler memnun olmamış, Türkçe bilmediği, hallerinden ve mertebelerinden anlamadığı gerekçesiyle azledilerek yerine başkasının atanmasını istemek üzere Sultan'a gelmişlerdir. İtimad ettikleri ve saygı gösterdikleri İbrâhîm Gülşenî, sultanla görüşmelerine gerek kalmadan bu meseleyi çözüme kavuşturmuştur.¹⁸⁴ O, zaman zaman askerin maneviyatını yükseltmek üzere sultanla beraber bazı savaşlara da katılmıştır. Ahıska kalesinin fethinde bulunmuş ve askerin savaşı kazanması için dua etmiştir.¹⁸⁵

Sultan Yakub döneminde de, Uzun Hasan döneminde olduğu gibi, dilediğini yapması konusunu resmiyete kavuşturmuştur.¹⁸⁶ Şüphesiz bunda, onun çevresinde şahsen uyandırmış olduğu sevgi ve saygı kadar, zamanın sultanlarının, kamuoyu desteğini sağlamak için, tasavvuf büyüklerini öncelikli olarak muhatab kabul etmeleri de etkili olmuştur. Bu durum her zaman tasavvuf mensupları ve dolayısıyla İbrâhîm Gülşenî lehine sonuç doğurmamıştır. Sultan Yakub'un vefatıyla değişen siyâsî kadrolar onun adamlarını da tasfiye etmiş ve geçmişteki konumuna binaen, İbrâhîm Gülşenî'yi de kendilerine muhalif kabul ederek cezalandırma yoluna gitmiştir. Baysungur

¹⁸² Muhyî, *Menâkıb*, 26-28.

¹⁸³ Muhyî, *Menâkıb*, 29-30; Hulvî, *Lemezât*, 525; Şemlelizâde, *Şîve*, 544; Harîrizâde, *Tibyân*, III, 87 b.

¹⁸⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 66-67.

¹⁸⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 112-113.

¹⁸⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 77.

yönetimi önce İbrâhîm Gülşenî'yi kendi yanına çekmeyi denemiş¹⁸⁷, bunda başarılı olamayınca çeşitli bahanelerle onu cezalandırmak istemiştir. Bir süre göz altında tutulan İbrâhîm Gülşenî'nin mallarına da el konulmuştur.¹⁸⁸

Şah İsmail'in, Tebriz'i işgalinden sonra da, o, siyaset adamlarının kendisine olan ilgisinin sıkıntısını çekmiştir. İşgal sırasında zor durumda kalan Bayındır Bey'leri, kıymetli eşyalarını onun evinde saklarlar. Bu da, onun soruşturma geçirmesine ve tutuklanmasına sebep olur. Ancak onun Şah İsmail yönetimine kadar uzanan geniş çevresi kaçıp kurtulmasına yardım eder ve böylece bu sıkıntıdan kurtulur.¹⁸⁹

Daha sonra Diyarbakır'a giden İbrâhîm Gülşenî, orada Sultan Kasım'la tanışır.¹⁹⁰ Elvend'in adamı olarak suçlansa da, padişah tarafından iyi karşılanır. Hakkındaki kuşkular nedeniyle, padişah onu yanından ayırmaz; beraberinde Mardin'e götürür. Mardin'de, Elvend'in Kasım'a gönderdiği elçilerle görüşme fırsatı bulan İbrâhîm Gülşenî, halkın Kasım yönetimine olan tepkisini anlatır ve Mardin'in kolayca teslim alınabileceğine dair haber gönderir. Bu haber üzerine harekete geçen Elvend, Mardin'i ele geçirerek Kasım'ı esir alır.¹⁹¹ Onun bu tavrı siyasi bir entrika olarak algılanmamalıdır. Zira onu bu konuda harekete geçiren asıl sebep, Kasım yönetiminden hoşnutsuz olan halkın, Elvend yönetimiyle huzura kavuşacağına olan inancıdır.

Bu coğrafyada kaldığı süre içerisinde devlet idarecileriyle içli-dışlı olan İbrâhîm Gülşenî, Akkoyunlu devletinin yıkılışına kadar, hep yöneticilerin kontrolü altında tutulmuş; bu coğrafyadan ayrılabilmek için uzun yıllar beklemek zorunda kalmıştır. Zaman zaman devlet adamlarını ve icraatlarını eleştirse de kendisine bağlı bulunanların devlete bağlılığını sağlama fonksiyonunu da icra etmiştir. Daha sonra Alaüddeve'den Kudüs'e gidip kısa süre sonra dönmek üzere izin alarak yola çıkmış ve bir daha

¹⁸⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 204.

¹⁸⁸ Muhyî, *Menâkıb*, 206-210.

¹⁸⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 257-268.

¹⁹⁰ Muhyî, *Menâkıb*, 274.

¹⁹¹ Muhyî, *Menâkıb*, 278-279.

dönmemek üzere Mısır'a gitmiştir.¹⁹²

Memluk idaresi de onu, kendi siyasi nüfuzu altına almaya çalışmıştır. İbrâhîm Gülşenî de, yaptıklarına müdahale edilmemesi şartıyla, buna olumlu karşılık vermiştir. Ğûrî döneminde, haksız yere, siyaseten cezalandırılmasına ve idam edilmesine hükmedilenlerin afvedilmesi için aracılık etmiştir.¹⁹³ Bu devirde, bazan, siyâsî kararlar alınırken İbrâhîm Gülşenî'ye danışıldığı da rivayetler arasında yer almaktadır. Şam'a doğru sefere çıkan Ğûrî'nin bu sefer için onun görüşünü aldığı nakledilmektedir.¹⁹⁴ Yine rivayetler arasında, Memlukler zamanında, Şah İsmail taraftarı olmakla suçlanarak zindana atıldığı da yer almaktadır.¹⁹⁵

Ğûrî'den sonra başa geçen Tumanbay, hayır duasını almak üzere, İbrâhîm Gülşenî'yi ziyarete gelmiştir. Ona bir miktar nasihat eden Gülşenî, *"eğer makâm-ı selâmette olmak istersen Selîm'e teslîm eylesin"*¹⁹⁶ diyerek –kendisi dışındaki şeyhlerin de telaffuz ettiği¹⁹⁷- bölgenin Osmanlı idaresinin hakimiyetiyle istikrara kavuşacağına olan kanaatini dile getirmiştir. Bu konudaki bir başka rivayet de özetle şöyledir: Bir gün Ahmed Hayâlî, babası İbrâhîm Gülşenî'ye Cuma namazını nerede kılacağız diye sorar. Gülşenî, Mısır'daki otorite boşluğuna işareten, aslında bir yerin hâkimi belli olmayınca Cuma namazının sahih olmayacağını, ancak halkın yanlış anlamasına sebep olmamak için, hankahta (kendi tekkesinde) kılalım diye cevap verir. Devamında Ahmed Hayâlî'nin, Mısır'ın istikbaldeki hakiminin hangi yönden geleceğine dair sorusunu ise *"Rûm, Rûm, Rûm"* diyerek cevaplandırır, Mısır'a Osmanlı'nın hakim olacağı îmâsında bulunur ve şöyle devam eder:

"Evliyâ ve enbiyânın rûhları ile hayatta bulunan velâyet ehlinin cümlesi hamiyet gösterdiler ve dediler ki: bunların (Memluklerin) hakkından gelecek üç

¹⁹² Muhyî, *Menâkıb*, 312-313.

¹⁹³ Muhyî, *Menâkıb*, 324.

¹⁹⁴ Muhyî, *Menâkıb*, 328-329.

¹⁹⁵ Hadiseden daha önce bahsetmiştik. Bu gerekçe M. Ali Aynî tarafından öne sürülmüştür. Bkz. M. Ali Aynî, *Hacı Bayram Veli*, 76.

¹⁹⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 336.

¹⁹⁷ *"Mısır'da Tasavvuf"* başlığı altında bu kanaatte olan bazı şeyhlerden bahsetmiştik.

kimse vardır. Biri hem dinimize ve hem malımıza ve hem eyâlimize kötülük ederler. Biri de dinimize ve eyâlimize kötülük etmeyip, dokunmazlar, amma malımıza el koyarlar. Sonuncusu ise malımıza el koymaz ammâ din ve eyâlinizi elinizden alır. Allah saklasın. İlki efrendir yâni Hristiyanlardır. İkincisi Rûm padişahı (Osmanlı Sultânı)'dır. Üçüncüsü ise Kızılbaş tâifesidir" demiş ve hepsinin en hayırlısının Rûm Pâdişahı olacağını belirtmiştir.¹⁹⁸

Osmanlı yönetimi hakkındaki müsbet kanaatinin yararını, İbrâhîm Gülşenî, Osmanlı'nın Mısır'ı fethetmesinden sonra, hemen görmüştür. Fetihten sonra pek çok kimse sürgüne gönderildiği halde, Gülşenî ve yakınlarının Mısır'da kalmalarına müsaade edilmiştir. Hatta bazı kimseler sürgüne gitmemek için onun aracılığına müracaat etmiştir.¹⁹⁹

Mısır'a gönderilen hemen bütün Osmanlı idarecileri onunla iyi ilişkiler içinde olmuştur. Kendi hakimiyetlerini pekiştirmek için onun manevi nüfuzundan yararlanma yoluna gitmişlerdir.

İbrâhîm Gülşenî, her şeyden önce, bir mutasavvıftır. Hayatının hemen hiçbir döneminde, devlet başkanlığı gibi, yüksek bir siyâsî hedef gütmemiştir. Fakat küçük yaştan itibaren, siyaset adamlarının ona olan yakın ilgisi, onun kütleleri etkileme gücü kazanmasına ve teşkilatçı bir kişilik sahibi olmasına sebep olmuştur. İsmine nisbetle, Gülşeniyye adı verilen şubenin kurucusu olarak anılması da bu vasfının bir gereğidir. Bu sayede, etrafında pek çok kimse toplanmıştır. Manevi tekamül arzusunda olanlar yanında, çeşitli muhalif gruplar da bu kimseler arasında yer almıştır. Bu durum, zaman zaman devlet yöneticilerini endişeye sevk etmiştir. Kanuni döneminde saltanatını ilan edeceği endişesiyle İstanbul'a çağırılışını²⁰⁰ bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Hayatının her hangi bir döneminde, doğrudan siyasetin içine girmek veya devlet yönetimini ele geçirmek gibi bir amacı olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak çevresinde toplanan bazı grupların, siyâsî emellerini şeyhin

¹⁹⁸ Hulvî, *Lemezât*, 530.

¹⁹⁹ Muhyî, *Menâkıb*, 345.

²⁰⁰ Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 67; Muhyî, *Menâkıb*, 450-451; Hulvî, *Lemezât*, 534; Haririzade,

nüfuzundan da istifade ederek gerçekleştirmek istemesi ihtimali, onun bir soruşturma geçirmesine sebep olmuştur. Onun siyasetle ve siyaset adamlarıyla bu denli yoğun bir ilişki içinde bulunmasının bir sebebi de dinin toplumsal yapıyı, dolayısıyla da siyasal yapıyı meşrulaştırıcı bir karakter taşımasıdır.²⁰¹ Siyaset adamlarının, din adamı diyebileceğimiz İbrâhîm Gülşenî ile ilişkileri, genellikle onun kendi icraatlarını meşrulaştırmasını, en azından bunlara muhalif olmamasını sağlamak içindir. Onun onayladığı bir icraat, nüfuzu altında bulunan ve ülke sınırlarını bile aşan geniş bir kütlenin de tasvibini kazanmış demektir. Bu durumu dikkate alan devlet adamları, tabii olarak, onu kendi yanlarında ve kontrollerinde tutmak istemişlerdir. Bu bakımdan onun kontrol altında tutulmasının her zaman siyasi ikbal peşinde olabileceği endişesinden kaynaklanmadığını söyleyebiliriz. Kanuni döneminde İstanbul'a çağırılışında da bu gerekçenin, bir ölçüde, payı bulunmaktadır. İstanbul'da –daha önce bahsettiğimiz gibi- Kemalpaşazade ve Kanuni gibi devletin en tepesinde oturan kimseler tarafından son derece iyi karşılanılarak ağırlanması bunun bir göstergesidir.

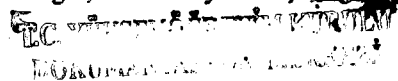
İbrâhîm Gülşenî'nin, Osmanlı devlet ricaliyle ilişkisinde, gözden ırak tutulmaması gereken bazı ayrıntılar da vardır. Bu ilişki baştan sona devletin bu konudaki genel tutumunun bir parçası olarak şekillenmemiştir. İşin içerisine, kraldan çok kralcı geçinen bazı görevlilerin gayretkeşlikleri ve şahsî bir takım ihtirasları da girmiştir. İbrahim Paşa, Mısır'a gittiğinde, kendisini ziyarete gelmeyen Gülşenî'ye kızmış ve bunu bir gurur meselesi yaparak bir takım gerekçeler de bulup, cezalandırılmasını sağlamak üzere, onu İstanbul'a getirtmiştir. İbrâhîm Gülşenî'nin, yapılan uyarılara rağmen, sipahilerin kendisine intisab etmesine ses çıkarmaması da İbrâhîm Paşa'nın amacına hizmet etmiştir. Ancak, sonuç devletin bu konudaki genel tavrına gölge düşürecek şekilde tecelli etmemiştir.

II. İBRÂHÎM GÜLŞENÎ'NİN GÖRÜŞLERİ

İbrâhîm Gülşenî, tasavvuf tarihinde, Halvetiyye tarikatı şubelerinden birisinin

Tibyan, 88 b; Hocaazade, *İbrâhîm Gülşenî*, 7.

²⁰¹ Dinin sosyal düzeni meşrulaştırıcı karakteri için bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Çev: Ali Coşkun), İst. 1993, 61-68.



kurucusu olarak, önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak tarih olarak tasavvuf düşüncesinin tekamülünü tamamladığı asırlardan sonra yaşadığından, kendisi için tasavvuf düşüncesi alanında aynı şeyi söyleyemeyiz. O, İbn Arabi ve Mevlânâ'da zirveye ulaşan tasavvuf düşüncesini benimseyip şiirlerini bu doğrultuda kaleme almış olan bir mutasavvıftır. Dolayısıyla İbrâhîm Gülşenî'ye atfedilen görüşlerin aslında sadece ona mahsus olmayıp tasavvuf geleneği içinde tekâmüle eren ve bu geleneğin mensuplarınca benimsenen hususlar olduğunu unutmamak gerekir.

Daha önce İbrâhîm Gülşenî'nin eserlerinden yararlandığı başlıca üç büyük şahsiyetten birinin, belki de birincisinin, Mevlânâ Celaleddin Rumi olduğunu belirtmiştik. O, *Ma'nevi* adlı eserini, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sine cevap olarak yazmıştır. Aralarında bir takım görüş ve tavır farklılıklarından bahsedilse de²⁰² İbn Arabi ve Mevlânâ, tasavvuf geleneğinin birer üyesi olmak itibarıyla, pek çok konuda aynı kanaate sahiptirler. Mevlânâ üzerinde Gazali'nin, Sühreverdî'nin ve özellikle de İbn Arabi'nin bariz etkilerinden bahsedilmektedir.²⁰³ Onun farklı tasavvuf telakkilerini uyumlu bir biçimde yepyeni bir sistemle birleştiren bir mutasavvıf olduğu ve tasavvuf anlayışının başlıca şu üç temel unsurdan oluştuğu belirtilir:

1. Necmüddin-i Kübrâ'nın insanı esasa alan, sünni esaslara dayalı ve kısmen zühdi nitelikli tasavvuf mektebi.
2. Muhyiddin-i Arabî'nin mükemmel bir metafizik ve mistik sistem halinde tasavvuf dünyasına sunduğu tasavvuf mektebi.
3. Kaynağını *Horasan melâmetiyyesinden* alan, coşkun bir ilahi aşk ve cezbeye

²⁰² İslâm tasavvufunun belli başlı temayülleri üç ana grupta toplanmış; Gazali, İbn Arabi ve Mevlânâ bu farklı temayüllerin temsilcileri sayılmıştır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İst. 1934, II, 96; Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, İst. 1957, 47; Mehmet Aydın, "Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddin-i Arabî'de Aşk Kavramı", *SÜ. 3. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1989, 157. Ahmed Ateş, şârihlerin *Mesnevî*'yi baştan sona İbn Arabi'nin nazariyesine göre şerhetmek suretiyle Mevlânâ'nın görüşlerini tamamen bozduklarını ve ortadan kaldırdıklarını iddia etmektedir. Bkz. Ahmed Ateş, "Muhyî'd-Din Arabî", *İA*, İst. 1971, VIII, 554. Ayrıca bkz. Sadettin Kocatürk, "Mevlânâ'ya Göre Varlığın Mahiyeti", *SÜ. 1. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1986, 370. Ancak biz bu bakış açısının pek de isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

²⁰³ Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *SÜ. 1. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, 52.

dayalı, zühdü ihmal eden Kalenderî tasavvuf.²⁰⁴

Kanaatimizce tasavvuf tarihinde bu üç tavır birbirinden müstakil olarak doğup gelişmiş değildir. Bu tasnif, ancak temsil eden kişilerdeki hakim rengi belirtmek bakımından bir anlam ifade eder. Bu açıdan Mevlânâ'nın her üç tavrı şahsında temsil etmesi de yadırganacak veya ilginç bulunacak bir durum değildir. Bizi burada asıl ilgilendiren İbn Arabî'nin, Mevlânâ üzerindeki etkisinin bir kez daha ifade edilmiş olmasıdır. Şârihlerin *Mesnevî*'yi, İbn Arabî'nin düşünce sistemiyle yorumlamaya çalışmaları da bir hata ya da tesadüf değildir.

Üzerinde Mevlânâ ve İbn Arabî etkisi açık olan İbrâhîm Gülşenî, bu özelliğiyle farklı iki temayülû şahsında bütünleştirmiş değildir. O aynı geleneğe mensup iki büyük şahsiyetin takipçisidir. Onun, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine cevap olarak yazdığı *Ma'nevî*'si de tıpkı Mevlânâ'nın eseri gibi İbn Arabî'nin düşünce sistemine ad olarak verilen *vahdet-i vücud* anlayışı çerçevesinde yorumlanmıştır.²⁰⁵

İbrâhîm Gülşenî eserlerini varlık, evren ve insan hakkında bir bütünlük arzeden sistem sunmak endişesinden uzak; ahlâkîlik ve öğreticiliği ön planda tutarak kaleme almış, görüşlerini sistematik bir şekilde sunmak gibi bir gayret içinde olmamıştır. Kendisi doğrudan sunmuş olmamakla beraber, kabul ettiği sistemin parçaları, eserlerindeki ifadelerinde yer almaktadır. Biz bu parçalardan hareketle, onun görüşlerinden belli bir sistem dahilinde bahsetmeye çalışacağız.

A. NAZARİ GÖRÜŞLERİ

İbrâhîm Gülşenî'nin Tanrı, alem ve insana bakışını varlık, aşk ve irade hürriyeti başlıkları altında inceleyebiliriz.

²⁰⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sufisi Olarak Mevlânâ Celaleddin-i Rumi", *SÜ. IV. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1991, 142-143; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İst. 1996, 142.

²⁰⁵ Ma'nevî'nin ilk beşyüz beyti Mehmet La'li Fenâî (1112/1700) tarafından şerh edilmiş olup bu eser İst. 1257'de tab' olunmuştur.

a. Varlık Anlayışı

İbrâhîm Gülşenî'nin düşüncelerini belli bir sistem dahilinde sunmaya çalışan bir filozof olmadığını belirtmiştik. Ancak o, kendisinden önce yaşayan ve varlığın birliğine inanan Muhasibi, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi, Hallac ve Gazali'nin özü bakımından sahip olduğu ve daha çok İbn Arabî'nin sistemleştirdiği *vahdet-i vücud* görüşünü benimsemiştir.²⁰⁶ *Vahdet-i vücud*, Allah'tan başka hiç bir hakiki varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücudun isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşif ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir varlık anlayışıdır.²⁰⁷ İbrâhîm Gülşenî'nin şiirlerinde, bu görüşün açıklanmasında kullanılan kavramlar önemli bir yer tutmaktadır.

Bu anlayışa göre *vücud* Bir'dir. Ancak bu vücudun çeşitli mertebeleri vardır. Esasen cüz'iyatı itibariyle sayılamayacak kadar çok olan bu mertebeler²⁰⁸ külliyyat itibariyle 4, 5 ve 7 şeklinde tasniflerle sunulmuştur. İbrâhîm Gülşenî bu tasniflerden 4'lü olanı beyitlerinde kullanılmıştır.

Matbah-ı Hak'tan ey bana kût iden
Âlem-i nâsûtumu lâhût iden
Menzilimi kah melekût eyleyen
*Kah makâm-ı ceberût eyleyen*²⁰⁹

Bu beyitlerde geçen *Lâhût*, bî-keyfiyet ve bî-renk olan zattan ibarettir. Yedili tasnifte Lâ taayyün mertebesine tekabül eder ki, bu mertebede vücud bütün özelliklerin ve sıfatların izafesinden münezze, her kayıttan mukaddestir. Buna *mertebe-i ahadiyyet* de denir.

Ceberût, tayyün-i evvel ve taayyün-i sani mertebelerine denir. *Taayyün-i evvel* Hakk'ın kendi zatını ve sıfatlarını bütün mevcudatı birbirinden ayrı olmamak

²⁰⁶ İbn Arabî ve öncesinde vahdet-i vücud anlayışı için bkz. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Ankara 1990, 34-41.

²⁰⁷ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, 38.

²⁰⁸ Ahmed Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 10.

kaydıyla icmalen bilmesidir. Buna *Mertebe-i vahdet* ve *Hakikat-i Muhammediyye* de denilir. Taayyün-i sani ise, Hakk'ın kendi zatını ve sıfatlarını birbirinden ayrı olarak tafsilen bilmesidir. Buna da *mertebe-i vahidiyyet* ve *hakikat-i insaniyye* derler.

Melekût, alem-i ervah ile *alem-i misalin* toplamından ibarettir. Ervah alemi eşyanın basit, madde ve terkipten soyut olduğu, kendinin ve kendi gibi olan şeylerin mebd'ini idrak ettiği mertebedir. Misal alemi ise, eşyanın bölünmez, parçalanmaz ve yapıstırılmaz bir şekilde, mürekkep ve latif bir halde olduğu mertebedir.

Nâsût, alem-i şehadet ve *alem-i insan* mertebelerini kapsar. Alem-i şehadet cisimler alemidir. Bu mertebede eşya somut ve mürekkep bir haldedir. Alem-i insan ise, cismani ve nurani, vahidiyyet ve vahdet mertebelerini cami olan Vücut-ı mutlakın son tecellisidir.²¹⁰

Vücudun ilk mertebesi hakkında söylemiş olduğu başka beyitleri de vardır:

*Bilmedi kûnh-i Vücut'un akl-ı küll hayrân olup
Nefs-i küll bilmez ne diye vasf edendüm Zâtına*

.....

*Cüz ü küll yok sana göre ey münezzeh Zât-ı baht
Lîk sensiz cüz ü küle yok vücud ile bekâ²¹¹*

Burada Vücut, Zât, ve Zât-ı Baht kelimeleriyle kastedilen, varlığı kendi zatından ve kendi zatiyla olan demektir ki geri kalan bütün varlıklar ondan ve onunla kaimdir.²¹² La taayyün de denilen bu mertebede vücud, her türlü sıfat, isim, suret, fiil ve kayıttan münezzeh bulunduğu gibi ıtlak kaydından bile münezzehdir. Bu mertebenin hiç bir şekilde idraki mümkün değildir.²¹³ Hz. Muhammed'e "*Rabbimiz, mahlukatı yaratmadan evvel nerede idi?*" diye sorulduğunda şu cevabı vermişti:

²⁰⁹ Gülşeni, *Çoban-name*, 131 b-132 a.

²¹⁰ Vücudun mertebeleri hakkında bkz. A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 66-67; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*, İst. 1928, 15-20; *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz: Mustafa Kara), İst. 1991, 20 vd.; *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, İst. 1928, 259-269.

²¹¹ Gülşeni, *Divan*, 2 a.

²¹² A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4.

²¹³ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, 49.

"Altında ve üstünde hava olmayan ama'da idi".²¹⁴ Ama' ince bulut manasına gelmektedir. Ancak burada "altında ve üstünde bulut olamayan" kaydıyla onun bulut olmayıp, bilinmesi mümkün olmayan bir merteye olduğu belirtilmiştir.²¹⁵

Akl-ı küll ise Vücut'un La taayyün mertebesinden sonraki mertebesine verilen isimlerden biridir.²¹⁶ Allah'ın, zatını, sıfatlarını ve bütün mevcudatı birbirinden ayırmaksızın topluca bilmesidir.²¹⁷ Aynı zamanda uluhiyyet mertebesinde örtülü halde bulunan, insanlığın atası olan Adem'in hakikatine Akl-ı Küll; Havva'nın hakikatine Nefs-i Küll de denilir.²¹⁸

İbrâhîm Gülşenî yukarıdaki beyitleriyle Vücut'un künhü, Zat'ı hakkında O'na en yakın olan ve O'nda mestur bulunan mertebenin bile hiç bir surette bilgisi olamayacağını ifade etmiştir. İlk beyitte Akl-ı küllün şaşırıp kalarak Vücut'un künhünü bilemediğini, Nes-i küllün de Zat'ı vasfetmekten aciz kaldığını bildirmektedir. Sonraki beyitte de Zat-ı bahtın her şeyden ve hatta itlak kaydından bile münezzeh olduğuna işaret etmektedir.²¹⁹

Pek çok beytinde o, vücudun mertebelerini ifade eden kavramlar kullanmıştır:

*Gerçi taayyünatdürür kesret-i sıfât
A'dadı ko ki vahdet-i O Zat-ı iktizâ*²²⁰

demektedir. Burada bir olan Hakk'ın sıfatlarının çokluğunun (kesretinin) taayyünler itibariyle olup, O'nun zatı itibariyle birlik (vahdet) üzere olduğunu vurgulamıştır ki yukarıda taayyünlerin neler olduğundan kısaca bahsetmiştik. Bir başka beytinde de,

*Vahdet gözüyle yüzün görmeyene müşrik direm
Kesret yüzün Bir'den gören ayn-ı ülû'l-obsâr imiş*²²¹

²¹⁴ İbn Mace, *Mukaddime* 13, no: 172, I, 65; İbn Hanbel, IV, 11-12; Tirmizî, Tefsir-i Sûret-i Hûd 1, no: 3109, IV, 288.

²¹⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, (Haz: Mustafa Kara), İst. 1991, 21.

²¹⁶ A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 13.

²¹⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, 21.

²¹⁸ A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 32.

²¹⁹ İbrâhîm Gülşenî'nin bu mertebeye işaret eden daha başka beyitleri de vardır. Örnek olarak bkz. Gülşenî, *Raz-name*, 2 a, 2 b, 3 a; *Divan*, 72 a.

²²⁰ Gülşenî, *Raz-name*, 2 b.

diyerek vahdet ve kesretten bahsetmiştir.

Yaratmanın Başlangıcı:

Bir olan Vücut'tan taayyünat, kesret (çokluk) alemi nasıl çıkmıştır? Seneden zayıf, keşfen sahih kabul edilen "*ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim; halkı, bilinmem için yarattım*"²²² kudsi hadisi gereğince Vücut, Hakikat-i Muhammediyye de denilen mertebe-i vahdete inişinden sonra, zatına ve sıfatlarına şuuru hasebiyle, kendi zatındaki kemâlâtı ızhara (ortaya çıkarmaya) muhabbet etmiştir.²²³ Dolayısıyla bütün mevcudat Zat'ın, Hakikat-ı Muhammediyye mertebesinde kendi Zati'nın ve sıfatlarının şuuru sebebiyle var olmuştur.

Allah önce Hz.Muhammed'in ruhunu yaratmış, daha sonra öteki ruhlar sadır olmuştur. Hakikat-ı Muhammediyye bütün taayyünlerin ilkidir. Bütün mevcudların a'yan-ı sabitelerini²²⁴ ve hakikatlerini müstemildir. Hz.Muhammed'in hakikati, bütün taayyünlerin başlangıcı olması itibariyle, birdir ve tektir. O insan nev'i içinde en mükemmel varlıktır. Zira Hakk zuhur-ı külfî ile onun vücudunda zuhur etmiştir.²²⁵ Bu mertebeye işareten, ilk yaradılan şeyin Hz.Muhammed'in nûru olup daha Adem ruh ile ceset veya su ile çamur arasında iken onun peygamber olduğu rivayetler arasında yer almıştır.²²⁶ Onun Adem ruh ile ceset arasında iken peygamber olması, bütün isimlerin ilmî sûretlerini câmî olması yanında Hakk'ın vücudunun mücerred ruhlar mertebesine tenezzülünde bütün ruhları câmî olmasındandır.²²⁷

²²¹ Gülşenî, *Divan*, 16 b.

²²² Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, II, 191.

²²³ A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 43. Hakikat-i Muhammediyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedi", *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, 239-258.

²²⁴ A'yan-ı sabite: Eşyanın Allah ilmindeki sûretleri.

²²⁵ A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 317-320.

²²⁶ Tirmizi, *Menakıb* 1, 5,585; konuyla ilgili diğer rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedi", *DEÜİFD*, I, 249-253.

²²⁷ A.Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 320.

İbrâhîm Gülşenî,

Kenz-i hafâ zâhîr eden gûn sıfat

*Yüzün imiş halka muhabbet nûmâ*²²⁸

beytiyle "gizli bir hazine" olan la taayyün mertebesindeki Vücut'un, Hakikat-ı Muhammediyye'de apaçık zahir olduğunu ifade etmektedir. Onun bu konudaki görüşleri özetleyen diğer beyitleri de şöyledir:

Sevmişdi vechini Hakk ey vedûd

Sevme sevilme yoğiken tîn ü mâ

Küntü nebiyyen dedin ey şâh-ı dîn

*Sûret ü ma'nîye nazar muktedâ*²²⁹

Burada ise İbrâhîm Gülşenî, Hz.Peygamber'e hitaben, "Daha sevme sevilme, çamur ve su, yani bütün mevcudat yok iken Hakk senin vechini sevmiştî, sen de bütün mevcudattan önce hakikatının var olduğunu ifade için, "ben nebî idim" (=küntü nebiyyen) dedin" demektedir.

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz Hz.Peygamber'e atfedilen "Adem su ile çamur arasında iken ben nebî idim"²³⁰ sözünün arapça metnini, "küntü nebiyyen ve Âdemü beyne'l-Mâî ve't-Tîn" şeklinde latin harfleriyle yazabiliriz. Yukarıdaki beyitlerin bu sözün kelimeleri arasında yer alan "Tîn ü Mâ" ve "küntü nebiyyen" ibareleriyle örülü olduğu görülmektedir.

İbrâhîm Gülşenî'nin *Ma'nevî*sinde de Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinde olduğu gibi, bir mûsikî aleti olan ney ve ney ile ilgili kavramlar kullanılmış, mecaz sûretiyle hakiki manalar ifade edilmeye çalışılmıştır.²³¹ Mesnevi şârihi İsmail Hakkı Bursevî, Ney'den maksadın kalem, kalemden de muradın Hakikat-ı Muhammediyye olduğunu

²²⁸ Gülşenî, *Divan*, 2 b.

²²⁹ Gülşenî, *Divan*, 2 a-b.

²³⁰ Aclûnî, hadisin bu lafızla bulunmadığını, ancak Alkamî'nin buna sahih dediğini nakletmektedir. Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 169, 173. İbn Teymiyye ise mevzu olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü's-Şeriatü'l-Merfûah*, I, 341.

²³¹ Ney'den maksadın ne olduğuna dair görüşler için bkz. Amil Çelebioğlu, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *SÜ 1. Mevlânâ Milli Kongresi (Tebliğler)*, 11-17.

bildirmiştir.²³² *Ma'nevi* şârihi Fenâî Mehmed Efendi de Gülşenî'nin beyitlerinde bahsettiği neyistanın makam-ı cem'u'l-cemden kinaye olduğunu ve buna Hakikat-ı Muhammediyye de denildiğini söylemektedir.²³³ Hakikat-ı Muhammediyye, ister ney ile ister neyistanla kastedilmiş olsun, İbrâhîm Gülşenî'nin *Ma'nevi*'sinde bahsedilen bir mertebedir.

Burada zikrettiğimiz beyitlerindeki ve incelediğimiz eserlerindeki görüşleri göz önünde bulundulursa, İbrâhîm Gülşenî'nin Varlık ve mevcudatla ilgili görüşünü, bir sistem olarak sunmamakla birlikte, Vahdet-i Vücut çerçevesinde oluşturduğu açıkça görülür.

b. Aşk

Sevgi kavramı tasavvufî hilkat nazariyesinde önemli bir yer tutar. Tasavvuf çevrelerinde kudsî hadis olarak kabul edilen "*kenz-i mahfî*" hadisine göre²³⁴ gizli bir hazine olan Allah, tanınmayı sevmiş ve bu sevgisine binaen mahlukatı yaratmıştır. Kur'an'da müminlerin Allah'a karşı pek şiddetli sevgisinden bahsedilir.²³⁵ Buradaki "*şiddetli sevgi*" Allah aşkı olarak değerlendirilir. Mutasavvıflar, ilk zamanlarda az olmakla beraber, son zamanlarda daha çok, muhabbet ve sevgi yerine "*aşk*" tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir.²³⁶

Kur'an-ı Kerim'de, gökyüzünün yıldızlarla süslendiğinden (Mülk, 67/5), insanın en güzel surette yaratıldığından (Tin, 95/4), hayvanların güzelliğinden (Nahl, 16/8), kadın güzelliğinden (Ahzab, 33/52), güzel sabır, ayrılık, kavuşma v.s.'den bahsedilir. Kur'an'da yer alan bu estetik terimler örgüsü müslüman düşünürler üzerinde, özellikle de mutasavvıflar üzerinde son derece etkili olmuştur.²³⁷

Daha sonraki mutasavvıfların da üzerinde durduğu Allah yolunun aşk ile

²³² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevi*, İst.1287, I, 11-12.

²³³ Fenâî, *Şerh-i Ma'nevi*, 27.

²³⁴ Acluni, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 191.

²³⁵ Bkz.Bakara, 2/165.

²³⁶ Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, 17-18.

aranması gerektiği görüşünü **Rabiatü'l-Adeviyye** keşif öğretisi ile birleştirmiştir.²³⁸ O, imanın temeline Cehennem korkusu veya Cennet ümidi yerine aşkı koymak istemiştir. Allah'a Cehennem korkusu veya Cennet ümidiyle kulluk etmeyi kendisine yakıştıramamış; O'nun aşkıdan dolayı O'na kulluk etmenin doğruluğu üzerinde durmuştur.²³⁹

İbrâhîm Gülşenî'nin nazari bakımdan eserlerinden istifade ettiği üç büyük şahsiyetin her biri de adeta birer aşk şairi ve müellifidir.

Aşıkların sultanı adıyla da anılan **İbnü'l-Farız**, şiirlerinde ilahi aşk konusunu işlemiştir.²⁴⁰ Ona göre aşk insandaki en yüce duygudur. Kalbin, Sevgili'ye (Allah'a) kavuşması hayat bulması; Sevgili'den ayrılması ise ölümü demektir. Bu aşk sadece ferde mahsus değildir; bütün toplumu içine alır, sosyal erdemlerin hepsine kaynaklık eder. Allah sevgisi O'nun elçisini ve toplumun diğer fertlerini de sevmeyi sağlar. Sonuçta oluşan sevgi bağlarıyla hem fert hem de toplum hayat bulur.²⁴¹ Onun ilahiyat, psikoloji, ahlak ve siyaset anlayışını yansıtan ifadelerinde aşk terimi merkezi bir yer işgal eder.

İbn Arabi de Allah sevgisini sunmuş olduğu sistemin merkezine yerleştirmiştir. Ona göre, ilahi aşk diğer aşk çeşitlerinin (tabî ve rûhânî) kaynağıdır. Allah'ın kainatı yaratması bu ezeli aşkın bir eseridir.²⁴²

Ona göre,

Biz sevgiliden zuhur ettik

Sevgi üzerine yaratıldık

²³⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 233-234.

²³⁸ Margaret Smith, *Bir Kadın Sûfi: Râbia*, (Çev: Özlem Eraydın), İst.1991, 137.

²³⁹ M. Smith, *Bir Kadın Sûfi: Râbia*, 141.

²⁴⁰ Taftazani, *Medhal*, 213.

²⁴¹ Taftazani, *Medhal*, 218.

²⁴² A.E.Afî, *Muhiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev: Mehmet Dağ,) Ankara 1975, 150; Süleyman Uludağ, *İbn Arabi*, 173. İbn Arabi'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinin* 178. bölümü Mahmut Kanık tarafından *İlahi Aşk* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. (İnsan Yayınları, İst. 1988). Bu konudaki görüşleri için bu esere bakılabilir.

Sevgiye doğru yöneldik

*Sevgiye verdik gönlümüzü*²⁴³

Mevlânâ Celaledin Rûmî de en yüksek anlamdaki aşk ile tutkunun erişilmez ustası kabul edilir.²⁴⁴ O da selefleri gibi aşkın, ilahî menşe'li olduğuna dikkat çeker.²⁴⁵

"Aşk Tanrı sıfatıdır. Fakat korku, şehvete kapılmış kulun sıfatıdır.

Kur'an'da "Onlar, Tanrı'yı severler" sözünü okudun ya, bu söz "Tanrı da onları sever" sözüne eşittir.

*Şu halde muhabbeti de Tanrı sıfatı bil, aşkı da ...*²⁴⁶ beyitleri ona aittir.

İbrâhîm Gülşenî de, görüşlerinden istifade ettiği bu üç şahsiyet gibi, aşka büyük önem vermiş; bu özelliğinden dolayı da "*mazhar-ı aşk*" ve "*ayn-ı aşk*" olarak vasıflandırılmıştır.²⁴⁷

İbrâhîm Gülşenî'nin şiirlerinde aşk en önemli yeri işgal eder. Onun üzerinde durduğu Allah'a karşı duyulan ve "*hakiki*" olarak tanımlanan *İlahi aşk*'tır. Bu aşk her iki alem için kurtuluş vasıtasıdır.

Çû gerçek Hakk'a aşık oldu onlar

Tarîk-ı Hak'ta sâdık oldu onlar

İki alemde devlet onlarındır

*Safâ vü zevk ü râhat onlarındır*²⁴⁸

Bu beyitlerinde Hak yolunda sâdık olan hakiki aşıkların dünya ve ahirette huzur içinde olacaklarını belirtmektedir. Aşk bir gönül işidir. Onu akıl ile kavramak mümkün olmadığı gibi, sözcüklerle ifade edebilmek de imkan dahilinde değildir. Buna rağmen Gülşenî aşkı anlatmaya çalışır.

²⁴³ İbn Arabî, *İlahi Aşk*, (Çev: Mahmut Kanık), 28.

²⁴⁴ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 253.

²⁴⁵ M. Demirci, "Mesnevi'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", *4. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1991, 156; M. Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, İzmir 1997, 38.

²⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevi*, (Çev: Veled İzbudak), İst. 1988, V, 179-180.

²⁴⁷ Muhyî, *Menâkıb*, 212; 300.

²⁴⁸ Gülşenî, *Pend-name*, 19 a.

Hakâyık ma'dininin kânıdır aşk
Garazsız cevherin dükkânıdır aşk
Nedir cûz kûl vücûdunun hayatı
Direm sorana canlar cânıdır aşk
Melâhat âlemi hüsn ikliminin
Cihanda devr ile sultanıdır aşk
Gören mihr ile bir dilber cemâlin
Billir kim ol cemâlin ânıdır aşk
Nazar ehli olan gûn gibi görür
*Tecelliden vücûdun şânıdır aşk*²⁴⁹

Aslında o, bir gönül işi olan aşkı tanımlamanın ve anlatmanın imkansız ve gereksiz olduğunun da farkındadır. Yukarıdaki aşkı anlattığı beyitlerde başarısızlığını itiraf edip pes edercesine şöyle demektedir:

Ne diyem vasf idüben çünkim
*Olan ebkem-i lisân ırfânıdır aşk*²⁵⁰

Hakk'a aşık olanların "safâ vü zevk ü râhat"a kavuşacaklarından bahsetmiştik. Ancak bu kolay bir iş değildir. Aşk yolu nice zorluklarla doludur.

Nice feryad edem billâh amansız aşkın elinden
Çağırıp dâd edem billah amansız aşkın elinden
Gönül verip alamazam, gözüm ağlar gülemezem
Nideceğim bilemezem amansız aşkın elinden
Cihanda rind ü rûsvayı olup bed nâm-ı hercâyı
Yıguyem başa gâvğâyı amansız aşkın elinden
Cihanı terkedip geçtim, deli gibi dağa düştüm
İtirüb aklımı şaştım amansız aşkın elinden
Nedir halim bilemezem, özûme çün gelemzem
*Gözüm yaşın silemezem amansız aşkın elinden*²⁵¹

Bütün bu ifadeler aşktan şikayet etmekten çok, bu yola baş koyacak olanları

²⁴⁹ Gülşeni, *Divan*, 19 a-b.

²⁵⁰ Gülşeni, *Divan*, 19 b.

²⁵¹ Gülşeni, *Divan*, 30 a.

daha baştan uyarmak, bunlara tahammül edemeyecek olanları da yolun başında vazgeçirmek içindir.

*Girip meydân-ı aşk içre başın top eyleyen gelsin
Ayah yerine başını o meydana koyan gelsin
Diriyle ölmeyen giymez kefen fahrın libâsını
Kefen yerine ol donu olup diri giyen gelsin
Olalı mübtelâ aşka, salâ direm felâh için
Belâ vü mihnete andan gönül verip duyan gelsin
Saçanlar zehr ü tiryâkı bilemez lezzetin aşkın
Bu yolda nûş eden nişi acı tatlı yiyen gelsin²⁵²*

Aşk bırakın bir takım güçlükler çekmeyi, uğruna can vermeye bile değerdir.

*Ene'l-Hakk yerine deyip Ene'l-Aşk
Sataştım dâr ile ğavġâ-yı aşka²⁵³*

İbrâhîm Gülşenî, Ene'l-Hakk deyip sözünden vazgeçmediği için dar ağacına asılan Hallac gibi, Ene'l-Aşk diyerek asılmayı göze alacak kadar, bu davaya sadakatle bağlı olduğunu ifade ediyor.

İbrâhîm Gülşenî'nin varlık ve mevcudatla olan ilişkilerini filozof ve kelamcılar tarafından benimsenen *akıl* yoluyla değil²⁵⁴ daha çok mutasavvıflarca benimsenen *aşk* yoluyla sağlamayı tercih ettiğini görüyoruz.

O, aşkı sosyal hayatın, barış ve huzurun vazgeçilmez unsuru olarak da sunmaktadır. Tasavvuf literatüründe sıkça atıfta bulunulan bir kudsi hadise göre Allah

252 Gülşenî, *Divan*, 30 b.

253 Gülşenî, *Divan*, 33 a.

254 Filozof Farabi'nin görüşleri arasında estetik boyutun ve aşkın öne çıkarıldığı ifadeler de vardır. Farabi'ye göre, *O'nun (Tanrı'nın) cemali, mükemmeliyeti ve diğer özellikleri zatından başka bir şey değildir. İlk mevcut güzelliğin, zerafetin ve zinetin en son merhalesinde bulunduğu için, O'nun kendi zatını idrak etmesi idrakin en mükemmelidir; cevherini bilmesi bilginin mutlak surette en üstünüdür. İlk mevcut kendi zatından ne kadar çok lezzet, sevinç ve gıpta duyarsa, kendi zatının aşığı olup, kendi zatını sever ve beğenir. Onda seven sevilenin aynıdır; aşık ma'şukun aynıdır. O sevilsin sevilmesin ilk sevgilidir; ona aşık olunsun olunmasın ilk ma'şuktur. Ancak onun eserinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda aklı ön planda tuttuğu görülmektedir. Bkz. Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla, (Çev. Nafiz Danışman), İst. 1990, 27-28.*

(CC) "Ben yere göğe sığmam, fakat mümin kulunun kalbine (gönlüne) sığarım"²⁵⁵ buyurmuştur. İnsan için önemli olan İlâhî hakikati barındırabilecek kalp sahibi olmasıdır. Bu da ancak aşk sayesinde mümkündür. Aşk kalbin İlâhî hakikati barındırabilecek kıvama ermesini sağlar. Böyle bir kalp aynı zamanda cümle yaradılmışa bir göz ile ve sevgi ile bakar. Böylece insanlar arasında da sevgi bağları kurulur.

İbrâhîm Gülşenî inanan inanmayan, mümin-müşrik, Yahudi-Hristiyan ve Müslümanlar, kısacası bütün insanlar arasında sevgi bağları oluşturmak istemiştir. Bu da ancak aşk sayesinde mümkün olacaktır. Aşk onların aynı hakikatin zevkini tatmalarını ve mutlu olmalarını sağlayacaktır.

*Münkirin inkarı kalmaz sarhoş olan dem işit
Cân u dilden kıldığıın inkâr ile ikrâr mest
Kâdî vü müftî müderris ü vâiz ile kıssahân
Muhtesib hem şeyh ü zâhid mü'min ü küffâr mest
Ka'be vü puthanede her mü'min ü müşrik olan
Câm-ı hayretten oluptur reddile muhtar mest
Kara giyip rind ü tersâ muğ-sıfat halvet-nişin
Olduğu dem bağlanır gör beline zünnar mest²⁵⁶*

İbrâhîm Gülşenî burada aşkı, inkarı eriten bir pota olarak sunmaktadır. İnkâr hakikatin üzerini örten bir perdedir. Ona göre aşk sarhoşluğuna düşen kimse inkâr perdesini yırtar. Böylece kendi benliğinden, beşeriyetinden, nefsinden sıyrılır ve ilâhî hakikatle baş başa kalır. Aşk sayesinde hangi meslek grubundan olursa olsun mümin olanın da, kafir olanın da senlik benlik davası ortadan kalkar. Bu duygu bütün toplum tarafından paylaşıldığında sosyal barış, huzur ve mutluluk da sağlanmış olur.

Akı-Aşk:

Tasavvufta Hakikat'a aşkla ulaşılacağına inanılır. Bizi Allah'a aşk götürecektir. İlimle, akılla Hakk'a vasil olmak mümkün değildir. Hakk'a aşkla, irfanla, gönülle

²⁵⁵ Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, II, 273.

²⁵⁶ Gülşenî, *Divan*, 6 b.

erişilebilir.²⁵⁷ Mutasavvıflar, insanı Hakk'a götüremediği için *akla* ve *ilme* değer vermezler ki burada söz konusu olan kuru akıl ve fazla iddiaı olan bilim anlayışıdır. Onlara göre kalbin şehadeti aklın şehadetinden üstündür.²⁵⁸

Başlangıçtan itibaren sufilerin akılla aşk arasında bu denli kesin bir ayrıma gittikleri söylenemez. Bilgisinin genişliği ve derinliğiyle tanınan ve akli ön planda tutan filozof İbn Sina ile sufi Ebu Said Hayr bir odaya çekilerek üç gün üstüste çeşitli konuları görüşür ve tartışır. Toplantıdan çıkan Ebu Said'e, İbn Sina'yı nasıl bulduğu sorulunca *"benim gördüğümü o biliyor"* der. İbn Sina'ya, Ebu Said'i nasıl bulduğu sorulunca ise *"benim bildiğimi o görüyor"* diye cevap verir.²⁵⁹ Örneğine pek rastlanmamakla birlikte, bu rivayet bize belli dönemlerde ve topluluklarda akıl ehli ile keşif ehli arasında bir uzlaşmanın, en azından uzlaşma arzusunun bulunduğunu göstermektedir.

Sonraki yıllarda ise, aradaki ayrım iyice belirginleşmeye başlamış, akıl ve aşk taraftarları birbirinden iyice uzaklaşmıştır.²⁶⁰ Mevlânâ dönemine gelindiğinde, aşkın ilgi alanına giren konuları kavramaya çalışan akıl *"çamura batmış merkep"* olarak görülmeye başlanmıştır.²⁶¹

İbrâhîm Gülşenî de döneminin diğer mutasavvıfları gibi aşkı akla tercih etmiştir. Ona göre Hakikat'a ermek için aşk yoluna girmek gerekir. Akıl ile oyalanan ise yerinde saymaktan öte bir iş yapamaz.

Aşk ile yola giren maksuduna erişür

*Oyalanan akıl ile her ne yire duruşür*²⁶²

Akıl ile Cebrail ve aşk ile Hz.Muhammed arasında bir ilişki kurulmuştur.

²⁵⁷ Faruk Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, İst. 1981, 139. Not: Burada mutasavvıfların karşı çıktıkları akıl, bu dünyada günlük işleri düzenlemekle ilgili olan tabii akıl değil, bu alemin ötesine ait hükümler verme ve ilahi hakikati idrak etme iddiasında olan nazari ve metafizik akıldır. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 151.

²⁵⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri* 1, İst. 1997, 35.

²⁵⁹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1969, II, 61; S. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 138.

²⁶⁰ Bu konuda bkz. S. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 138-142, 150-172.

²⁶¹ M. Demirci, "Mesnevi'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", 4. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), 155; Mevlânâ'dan Düşünceler, İzmir 1997, 37.

Mi'râc gecesinde akli temsil eden Cebrail, *Sidretü'l-Münteha*'ya kadar gidip orada kalırken aşkı delil edinen Hz.Muhammed daha ötelere ilerleyebilmiştir.

Süleyman Çelebi'nin ifadesiyle, *Sidretü'l-Münteha*'da akli temsil eden Cebrail'in:

Ger geçem bir zerre denli ileri

Yanarım baştan ayağa ey ulu !

demesine mukabil Hz.Muhammed:

Çün ezelden bana aşk oldu delil

Yanar isem ben yanayım ey Halil

buyurmuş ve ilerlemiştir.²⁶³

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde, oldukça canlı tasvirlerle Farsça olarak anlatılan çobanla Hz.Musa arasında geçen hikayede de benzer bir teşbih yapılmıştır. İbrâhîm Gülşenî bu hikayeyi *Çoban-nâme* adıyla Türkçe müstakil bir manzume olarak kaleme almıştır.²⁶⁴ Burada çoban Hak aşığı bir dervişi, Hz.Musa ise akılcı bir kelam alimini temsil etmektedir.²⁶⁵ Şiir, aklın Tanrı hakkındaki ifadelerini beğenmeyen aşkın galibiyetiyle sonuçlanmaktadır.

Tasavvufun bir hal ilmi olup kal ilmi olmadığı üzerinde durulur. Bu konudaki veciz ifadelerden biri, Türkçe olarak "*tatmayan bilmez*" şeklindedir. Sufilerin vasfı olan aşk da akılla kavranıp bilinebilecek, sözle ifade edilebilecek bir şey değildir. Bu açıdan akıl ehlinin aşk ehlini anlamaması tabiidir.

Âkil olan aşığın bilmedi sevdasını

*Mecnuna sor Leylî'nin şûrîş ü gavgâsını*²⁶⁶

Akıl sahipleri aşıkların halini anlamaz. Onların halinden yine ancak aşık olanlar anlar. Bu nedenle aşıkların halinden onlara bahsetmek boşunadır.

²⁶² Gülşenî, *Divan*, 42 b.

²⁶³ M.Demirci, "*Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması*",157-159; *Mevlânâ'dan Düşünceler*, 39-41.

²⁶⁴ İbrâhîm Gülşenî, *Çoban-name*, Uşşaki Tekkesi, No: 26, 122 b-133 b.

²⁶⁵ S. Uludağ, "Tasavvufta Uluhiyyet Telakkisi", *Hareket*, Mart 1981, 13.

²⁶⁶ Gülşenî, *Divan*, 76 b.

*Aşk ile mecnun halin âkil olan dinlemez
Dinleyüben neylesin çünkü halin anlamaz*²⁶⁷

Gülşenî'nin akıl ehli olanlara karşı oldukça sert ifadeleri de vardır. Onların Şeytan gibi, münkir olduklarını, kendi küfürlerini iman bildiklerini söyler.²⁶⁸

*Kâl ile münkir olan hâline aşıkların
Ta'n idüben zikrüne fikr ile irişür.
Ta'n ile Şeytan kimi münkir olan zâkire
Küfrünü iman bilip ayb ü hüner sorışür.*

...

*Münkire inanmanuz, âşık ola sanmanuz
Akl ile âşık işine gerçi uyup karışır.*²⁶⁹

Gülşenî, yâr ile olan hâlini başkalarına anlatabilmek konusunda çaresizlik içindedir. Ancak bunun böyle olmasının normal olduğunun da bilincindedir. Yine de o, münkir olarak vasıflandırdığı akıl ehlinin aşkı anlamaları için çırpınır.

*Ne diyem yâr ile hâlim anlaya ağıyâre ben
Bir nefeste olsa yüz cân verdiğimi yâre ben
Çû münkir göremez aşkın cemâlin
Niçin göz dilemez ol kör benden?
Gönül her dem varıp dergâh-ı aşka
Sürüp yüz gün gibi baş kor benden*²⁷⁰

Aşğın yaşayıp gördüğü, bildiği şeyler akıl ehline göre efsaneden ibarettir. Gülşenî bu durumdan,

*Ey gönül aşkın beni divane kıldı âkıbet
Bilgimi akl ehline efsane kıldı âkıbet*²⁷¹

²⁶⁷ Gülşenî, *Divan*, 44 a.

²⁶⁸ Gülşenî, burada akıl ehlinin aşkı inkar ettiklerini ifade etmektedir. Ancak onların durumunu Allah'ı inkar edenlere benzetmesi ve onları, inkar edenlere verilen ad olan "münkir" ve münkirlerin durumunu ifade eden "küfür" kelimeleriyle anlatması, itikadi manada kullanılsa da, ağır ifadeler olarak dikkatimizi çekmektedir.

²⁶⁹ Gülşenî, *Divan*, 42 b.

²⁷⁰ Gülşenî, *Divan*, 47 a.

²⁷¹ Gülşenî, *Divan*, 5 b.

diyerek yakını.

İbrâhîm Gülşenî, aklın ürünü olan ilim ile aşkın ürünü olan hâl arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Hale dönüşmeyen kuru ilimin sahibini, sırtındaki yükünün kendisine fayda vermediği merkebe benzetir.

Amel kıl ilm ile seç hâli kâlden

*Himâra dönme olup ilmi hâmi*²⁷²

Ancak onun bu ifadeleri yukarıda sıraladığımız akıl ile aşk arasındaki çatışmayı konu edinenler yanında oldukça sönük kalmaktadır.

İbrâhîm Gülşenî, İslâm düşüncesindeki bir gelenek halini alan akıl, nakil, keşif (aşk) arasındaki kavgada aşk tarafında yer almıştır. İslâmiyetin rasyonellik anlayışında ise, bu üçünün birlikte hareket etmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunlardan birinin öne çıkması dengenin bozulmasına sebep olur. Nitekim İslâm dünyasında bunlar arasında yapılan kavgalar kapanmaz yaraların açılmasına sebep olmuştur.²⁷³ Bu üçünün birlikte ve ahenkli çalışması ise imkansız değildir.

c. İrade Hürriyeti

İrade hürriyeti konusunun düşünce tarihi içinde yer alması ilk çağlara kadar gerilere dayandırılır.²⁷⁴ İslâm toplumunda tartışma konusu olarak ortaya çıkışı ise Hz. Peygamber'den sonra olmuştur.²⁷⁵ Kur'an-ı Kerimde, insanda tam bir irade hürriyeti bulunduğunu imâ eden ayetler yanında, irade hürriyeti bulunmadığı şeklinde yorumlanabilecek olanlar da yer almaktadır.²⁷⁶ Aynı şekilde mutasavvıfların ve İbrâhîm Gülşenî'nin açıklamalarında da, ilk bakışta konu hakkında birbiriyle tezad

²⁷² Gülşenî, *Divan*, 62 a. Beyitteki anlam Cum'a, 62/5 ayetini çağrıştırmaktadır.

²⁷³ Mehmet S. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmi Araştırmalar*, Ekim 1986, sa.2, 20-21.

²⁷⁴ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İst. 1980, 33 vd. (Yazar, eserin I. bölümünde ilk çağdan yakın çağa kadar belli başlı filozoflara göre hürriyet konusu üzerinde durmuştur.)

²⁷⁵ M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İst. 1992, 1.

²⁷⁶ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 1. (2 nolu dipnot.)

teşkil edecek ifadeleri bulunmaktadır. İfade sahiplerinin duyuş²⁷⁷ ve düşünüş sistemleri bir bütün halinde ele alındığında ise aradaki tezat ortadan kalkmaktadır.²⁷⁸

İrade hürriyeti, iradi varlıklar için söz konusudur. Bu sıfat, varlıklar arasında, Tanrı ve insana izafe edilmiş; bunların iradi varlıklar olup-olmadıkları, iradelerinin nisbeti gibi konular tartışılmalıdır. Biz burada Tanrı'ya izafe edilen irade ve irade hürriyeti üzerinde durmayacağız. Zira Tanrı hakkında söylenilen sözler, vahdet-i vücud anlayışına göre, belli bir noktaya kadar değer taşır. Kendi terminolojisi içinde ifade edersek, Vücut-ı Mutlak'ın öyle bir mertebesi vardır ki, o mertebe hakkında bizim hiç bir şey söyleyebilmemiz mümkün değildir. Lâ Taaayyün, alem-i amâ' gibi isimler verilen bu mertebe hakkında konuşamayışımız ilahi bir yasaklamadan değil, bizim o mertebe hakkında mutlak bilgisizliğimizden kaynaklanır. Dolayısıyla konuyu insan merkezli ele almakta yarar vardır.

Tasavvuf kültüründe insanın olabildiğince yüceltilmesi yanında, bazan bir hiç olarak değerlendirildiği de görülür. Hz. Ali'ye ait "*sen kendinin küçük bir şey olduğunu sanırsın. (Halbuki) koskoca alem sende dürülmüştür*"²⁷⁹ sözü mutasavvıflar arasında yaygın olarak kullanılmıştır. Şeyh Galib'in,

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

*Merdüm-i dide-i ekvan olan âdemsin sen*²⁸⁰

beyti bu veciz ifadenin manzum tercümesi niteliğindedir. Benzeri ifadelerle insanın kainattaki diğer varlıklara nisbetle olabildiğince yüceltilmesi "*insan-ı kâmil*", "*hatm-i velaye*" gibi nazariyelerle sistemli bir hale de bürünmüştür. İbrâhîm Gülşenî'nin de benimsediği vahdet-i vücud anlayışına göre âlem, Tanrı'nın sıfat ve esmasının mazharıdır. Bunlar diğer varlıklarda teker teker ve noksan bir şekilde zuhur etmişken

²⁷⁷ Burada "*duyüş*" kelimesi mutasavvıfların üzerinde durdukları "*keşf*", "*şühûd*" ve "*zevk*" manalarına kullanılmıştır.

²⁷⁸ Mustafa Tahralı, *Füsûsu'l-Hikem*'deki Tezadlı İfadeler üzerinde durarak, bunların gerçekte tezat teşkil etmediğini belirtmiştir. Bkz. Mustafa Tahralı, "*Füsûsu'l-Hikem*'deki Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz: M. Tahralı-Selçuk Eraydın), II'nin Baş Tarafı, 9-38.

²⁷⁹ *Dîvân-ı Ali b.Ebî Tâlib K. V.*, Bulak 1251, 30.

²⁸⁰ Ali Alparslan, *Şeyh Galib*, Ankara 1988, 48.

insanda tam olarak görünmüştür. Bu bakımdan insan yaratıklar arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Varlığın, Zât, sıfât ve isimleri arasında zuhur-bütûn ilişkisi vardır. Zât sıfatlarla, sıfatlar da isimlerle zahir olur. Bunun için Zât sıfatların, sıfatlar da isimlerin bâtınıdır. Zât, sıfât ve esma arasında zuhur-bütûn nisbetleri bulunduğu; zuhurla bütûn da birbirinden farklı şeyler olduğu için aralarında "*ğayriyyet*" vardır. Öte yandan sıfât ve esma Zât'ın tecellilerinden ibaret olup Zât üzerine zâid olmadıkları için de Zât'ın *aynıdır*lar.²⁸¹ Hallac-ı Mansur bu idrak düzeyinde "*Ene'l-Hak*" demiştir. Bu durum "*sen çıkınca aradan kalır seni Yaradan*" şeklinde veciz bir ifadeyle de dile getirilmiştir.

İnsan, Zât'ın isim ve sıfatlarının en kâmil manada tecellisi olmak itibarıyla yüce bir varlık olsa da Zât'a nisbetle bir hiçtir. Sadece bir mazhardan ibarettir. Onun varlığından bahsetmek bile yanlış olur. Var olan Tanrı'nın vücududur. Onun dışında varlık kabul etmek bir nevi şirktir.

Bu doğrultudaki açıklamalar insanın eşyaya nisbetle yüceltildiğini, Tanrı'ya nisbetle adeta bir hiç sayıldığını göstermektedir. İbrâhîm Gülşenî'nin de kendisinin, dolayısıyla insanın hiçliğini işleyen beyitleri vardır:

Kendüzimden olmuşum kendimde kim

Hiçten hiçim ki yoktur varlığım

Ben kimem kim katre-i mâ-i mehîn

*Özrüm ü taksîr-i ser tâ-ser hemîn*²⁸²

Onun kendini kötüleşi işlemiş olduğu bir suçtan veya hatadan dolayı değildir. Bu sözleriyle o, "*baştan başa*" noksan bir yaratık olduğunu, bir başka ifadeyle Tanrı'dan müstağni olmadığını belirtmektedir.

İrade hürriyeti konusunda da mutasavvıfların birbiriyle çelişen ifadeleri vardır. İnsanın *mutlak bir cebir* altında olduğunu belirtenler yanında, *tamamen hür irade sahibi* bir varlık olduğu üzerinde duranlar bulunmaktadır. Genel çerçevede izah edecek olursak, insan diğer sıfatların ve isimlerin olduğu gibi irade sıfatının da

²⁸¹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûs*, I, 16.

mazharıdır. Sıfatlar Zât'tan ayrı olmamak ve Zât'a zaid bulunmamak itibariyle irade sıfatıyla Zât arasında bir ayniyet vardır. Aralarında zuhur-bütun ilişkisi bulunması nedeniyle ise gayriyet söz konusudur. Zât'ın iradesi ile kulun iradesi, zuhur-bütun ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, birbirinden farklıdır.²⁸³

Mutasavvıflar gayriyyeti göz önünde bulundurarak insanın hür irade sahibi bir varlık oluşunu iş'ar eden ifadeler kullanmışlardır. İbrâhîm Gülşenî'nin şu ifadeleri de insanın kemâl ve cemâli için kendi gayretinden başka bir şeyin işe yaramayacağını, dolayısıyla onun kemâl ve cemâl yolunda hür irade sahibi olduğunu göstermektedir:

Ey püser! Sa'y et ki buyurdu Hüdâ

*Leyse illâ-insani illâ mâ seâ*²⁸⁴

Çün sebeptir sa'y yol bulmaya kemâl

Akıbet sa'y-ı cemîl olur cemâl

Sa'y olur kârı hemîşe âkilin

*Adetidir kâsîl olmak cahilin*²⁸⁵

Bu beyitleri şu şekilde sadeleştirebiliriz:

Ey oğul, çalış. Zira Hüdâ, "insana çalışmasından başka bir şey yoktur" buyurdu.

Çünkü (çalışmak) olgunlaşmaya sebep olur. Güzel çalışma (sende) güzelliğe dönüşür.

Akıllı kişinin işi çalışmaktır. Cahilin adeti ise tembellik.

Hucvirî (470/1077), kulun cebir ile kader arasındaki konumunu şu telif ifadesiyle izaha çalışmıştır: *"Muvahhid, söz itibariyle cebrî, fiil itibariyle kaderî ve mu'tezilî olmalıdır ki, cebir ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun"*.²⁸⁶

Bir tarafta insanın hiçliğini ifade ederken diğer yandan da çalışıp çabalaması

²⁸² *Râz-nâme*, 7 b.

²⁸³ Konunun bu şekilde takdimi bize aittir. İrade sıfatı yerine bir başkası konulduğunda da aynı açıklamalar geçerli olur.

²⁸⁴ *Necm*, 53/39.

²⁸⁵ İbrâhîm Gülşenî, *Râz-nâme*, 45 b.

sayesinde kemâl ve cemâle erişebileceğini söyleyen İbrâhîm Gülşenî, *Mesnevî*'sine nazire yazdığına göre, Mevlânâ'nın satranç oyunu örneğinden de haberdardır.

Satranç oyunu belli kurallara göre oynanır. Bunları değiştirmek oyuncunun elinde değildir; ama o her taş için mevcut bir çok alternatifi kullanma hürriyetine sahiptir. Başka bir deyişle oyuncu, seçimini tesbit ve tayin edilmiş kurallar çerçevesinde yapmak durumundadır. Bu onun bir açıdan bağımlı, bir başka açıdan hür olduğunu gösterir.²⁸⁷ Burada oyunun kurallarını belirleyen Tanrı'dır. Oyuncu ise insandır. Tanrı oyunun kurallarını belirlemede, insan da kurallar içerisinde değişik alternatifleri tercihte hürdür. İnsanın tercihleri kendi başarısını belirler. Kulun iradesi hiç bir zaman Tanrı'nın iradesi dışına taşamaz. Onun irade ettiği tercihler, Tanrı'nın irade edip sunduğu alternatiflerden başkası değildir.

Bu açıklamalar ışığında, irade hürriyeti konusunu doğrudan işlemeyen İbrâhîm Gülşenî'nin, benimsemiş olduğu vahdet-i vücud düşüncesinin hem bu konudaki çelişkileri içinde barındıran hem de kendi bütünlüğü içinde bu çelişkileri izale eden anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

B. TASAVVUFİ KAVRAMLARA DAİR GÖRÜŞLERİ

İbrâhîm Gülşenî, tasavvufî kavramlara dair müstakil bir eser yazmamıştır. Ancak bazan şiirine konu etmek ve bazan da şiirleri içinde yer vermek sûretiyle, bunları kullanmıştır. Öncelikle biz bu kavramlardan onun daha çok üzerinde durduğu izlenimi edindiklerimizi ve şahsiyetini ortaya çıkarmaya yarayacak olanları ayrı başlıklar halinde ele alacağız. Daha sonra ise diğer tasavvufî kavramları kullandığı beyitlerinden örnekler sunacağız. Ele aldığımız kavramları Gülşenî'nin eserlerinde – bilhassa *Divan*'ında- yer alış sırasına göre takdim edeceğiz.

a. Kalender

Kalender kelimesinin -tarihi vakiya da uygunluğuna binaen- kanun-nizam

²⁸⁶ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, 96-97.

²⁸⁷ Mehmet Aydın, "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti", *SÜ II. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya

dışı, düzeni bozan manalarına gelen sanskritçe *kalandara* kelimesinden gelmiş olabileceği belirtilmektedir.²⁸⁸ İslam toplumunda, başlangıçta, gösterişten uzak, külfetsiz dînî hayatı benimseyen kimselere *Kalenderî* denilmiştir. Molla Câmî'nin bildirdiğine göre onlar, halkın gözüne hoş görünmek veya dikkatini çekmek için değil, kalplerini huzura erdirmek için çaba gösterirler. Örf ve adetlere pek aldırılmazlar. Zâhidlerin ve âbidlerin riayet ettikleri türden merasimleri yoktur. Nafile ibadetlerle uğraşmayıp sadece farzları yerine getirirler. Azimetlere göre değil, ruhsatlara göre amel ederler. Dünya malına karşı bir beklentileri olmadığı gibi, bir takım manevi haller beklentisi içinde de değildirler. Kalp huzuru ve sükunu ile yetinirler. Gülşenî ile çağdaş olan Câmî, zamanındaki bazı Kalenderilerin asli çizgilerinden uzaklaşmalarından yakınmakta ve İslam'la alakalarının kalmadığından şikayette bulunmaktadır.²⁸⁹

Bir topluluğa ad olarak kalenderilik, tasavvuf zihniyetinden yaşayış tarzına, kılık kıyafetinden ilmi kaidelere bakış açısına kadar her şeyiyle içinde yaşadığı siyâsî ve ictimai nizamı dışlayan, eski İran kültürünün kahıtlarını oldukça canlı bir şekilde yaşatan, Horasan ve Maverâünnehir mntikalarında ortaya çıkıp gelişen *Melamî* zümreler içerisinde doğmuş ve gelişip yayılmıştır.²⁹⁰ İbrâhîm Gülşenî'nin hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği *Tebriz*, tarihi geçmişi, sosyal şartları ve coğrafi konumunun bir gereği olarak Kalenderî zümreleri içinde barındıran yerleşim merkezlerinden biri olmuştur. İbrâhîm Gülşenî, düzenli bir tasavvufi hayat yaşamadan önce, -muhtemelen- yüzyüze geldiği bu zümrelere sempati duymuş, onlar gibi yaşamak istemiştir.

Fakr ve *tecerrüd* Kalenderiliğin iki temel telakkisidir.²⁹¹ Kalenderî dervişleri fakr ve tecerrüd esasının bir gereği olarak, nefislerini aşağılamak, böylece onun

1987, 96.

²⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, 6-7.

²⁸⁹ Lâmil, *Nefehât Terc.*, 20; (Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), 80. Kalenderiler için ayrıca bkz. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İst. 1977, 184; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 148; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 275; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara, 1989, I-II, 279.

²⁹⁰ Ocak, *Kalenderiler*, 4-5.

²⁹¹ Ocak, *Kalenderiler*, 144.

hakimiyetinden kurtulmak için çalışmışlar, nefislerine ağır gelecek davranış içine girmişlerdir.²⁹² Ancak bu çalışmaları her zaman mensubu bulundukları dinin ve içinde yaşadıkları toplumun onayladığı şeylerle sınırlı kalmamıştır. Önceleri olmasa bile son zamanlarda kalenderi zümreler artık yukarıda bahsettiğimiz tasavvufi niteliklerinden tamamen uzaklaşmış, zevk ve sefahet alemlerine düşmüş insan topluluklarından oluşur hale gelmiştir.²⁹³ Başlangıçta fakr ve tecerrüdün bir gereği olarak yapılan nefsi aşağılamaya yönelik davranışlar, sonraları, dinin ve toplumun tecviz ettiği sınırları aşmakla kalmamış, nefsin arzularını doyurmaya yönelik bir boyut da kazanmıştır. Bu cümleden olmak üzere Kalenderi zümreleri arasında yer alan *Haydariler*, *Camiler* ve *Şemsiler* gibi gruplar esrar kullanmayı ve şarap içmek suretiyle sarhoş olarak dolaşmayı adet edinmişlerdir.²⁹⁴

İbrâhîm Gülşenî'nin, daha önce zikrettiğimiz, nefsini tahkir babında *eline şarap şişesi alarak dolaşmak*²⁹⁵ şeklindeki davranışı, yaşadığı dönem ve coğrafya dikkate alınırca, model olarak bu zümrelerden alınmış olmalıdır. Bir ara başına koyun postu giymesi²⁹⁶ de bu zümreleri taklid ettiğinin bir göstergesidir. Lütî Paşa'nın bildirdiğine göre Yavuz Sultan Selim 1514'te Tebriz'e girdiğinde "*bir alay postlu ıstık*" tarafından karşılanmıştır.²⁹⁷

Gülşenî'nin Kalender Anlayışı

İbrâhîm Gülşenî, *Divan*'ında Kalenderilerin kim olduğunu ve kim olmadığını anlatan bir de şiir yazmıştır. Bu şiirin son beytinde hem şeyhi Dede Ömer'i hem de kendisini Kalenderi olarak vasıflandırmıştır:

Kalender Rûşenîveş Gülşenî'dir

*Güneş nisbet cihanda ferd-i kişver*²⁹⁸

²⁹² Ocak, *Kalenderiler*, 169.

²⁹³ Ocak, *Kalenderiler*, 110-119, 167.

²⁹⁴ Ocak, *Kalenderiler*, 113, 116, 119.

²⁹⁵ Muhyî, *Menâkıb*, 58-59.

²⁹⁶ Muhyî, *Menâkıb*, 74-75.

²⁹⁷ Lütî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (Nşr: Âlî Bey), İst. 1341, 235; Ocak, *Kalenderiler*, 108, 183.

²⁹⁸ Gülşenî, *Divan*, 71 a.

Bu şiirinde o, muhtemelen, gençliğinde sempati duyduğu Kalenderiliğe karşı toptan red veya kabul eder bir tavır takınmamış; Kalenderde bulunmaması gerektiğini düşündüğü ve bulunmasını istediği vasıfları sıralamıştır. Böylelikle o, âdâb-erkandan uzaklaşmış, dağınık halde bulunan Kalenderileri etrafında toplamayı ve onlara çekidüzen vermeyi hedeflemiş olmalıdır. Bu konuda kaynaklar bize çok fazla bilgi vermemektedir. Ancak Latîfî'nin onun hakkında zikrettiği "*ol bir aziz idi ki, âsitanesinde âbid ve âsîye red yoğidi. Bu bâisten hânkâhında envâi tavâyîften mülhid ve mübâhî çoğidi*"²⁹⁹ şeklindeki sözleri, o devirde davranışları yadırganan, hatta küfürle itham edilen Kalenderiler'in de İbrâhîm Gülşenî'nin dergahına yerleşmiş olabileceğini, onun bu konudaki çabalarının boşa gitmediğini akla getirmektedir.

Şiirinde o, özünü yitirmiş Kalender tipine karşı çıkıyor. Kendi özünü temizlemediği halde saçını, sakalını ve vücudundaki kılları kazıtana, nefsinin beslemek için dilencilik yapana Kalender denemeyeceğini söylüyor:

Sakal yoldurana demen Kalender

Tıraş eylemeden özünü yıkser

Kalenderilik erkânı arasında yer alan *Çihar darb*, farsça dört anlamına gelen çihar ile Arapça rûkun anlamına gelen darb kelimelerinin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş olup baştaki *saçın*, *kaşın*, *sakalın* ve *bıyığın* usturayla kazınması anlamına gelir.³⁰⁰ İbrâhîm Gülşenî kendi özünü temizlemeksizin, sadece şekilden ibaret olarak bu erkânı yerine getiren kimselere Kalender dememek gerektiğini bildirmektedir. Kalenderî dervişleri fakr ve tecerrüd esasının bir gereği olarak nefislerini aşağılamak, böylece onun hakimiyetinden kurtulmak için *tese'ül* veya *cerr* adımı verdikleri dilenmeyi de erkândan kabul etmişlerdir.³⁰¹ İbrâhîm Gülşenî bu rûkne de karşı çıkmıştır: *Kalenderdir bulan fakr ile fahrin*

*Ğaniyyü'l-kalb oluben etme cerr*³⁰²

²⁹⁹ Latîfî, *Tezkire*, 53; (Haz: M.İsen), 59-60.

³⁰⁰ Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İst. 1977; Ocak, *Kalenderiler*, 164.

³⁰¹ Ocak, *Kalenderiler*, 169.

³⁰² Gülşenî, *Divan*, 71 a.

diyerek Kalenderilerin bu rükünden vazgeçmelerini telkin etmektedir.

O, güneşin nuruyla aydınlanan ay gibi yüzlerini güzelleştiren-nurlandıran, fakirlik ve ögüncü (fakr ile fahri) gönül zenginliğinde (ğaniyyü'l-kalb olmakta) bulan, özünü arındırıp tertemiz hale getiren, sûretini mâna kılan kimselere Kalenderî denmesi gerektiğini söylemektedir.

Kalender âna deyin ki ide cemâlin

Güneşten meh sıfat nûr ile enver

Kalenderdir bulan fakr ile fahrin

Ğaniyyü'l-kalb olub en etmegil cerr

Kalender diyemez em olmayana

Garazsız bî araz pâkîze cevher

...

Kalender sûretin ma'nî kılandır

Cû ma'nîden olur sûret-i Kalender³⁰³

İbrâhîm Gülşenî'nin burada Kalenderde bulunması gerektiğini söylediği vasıflar, yalnız Kalenderîlerce değil, genel olarak İslâm dünyasında bütün sûfi çevrelerce kabul edilebilecek esaslardır. O, bu şiirinde, yanlış kabul ettiği davranışları eleştirmek ve tasvib ettiklerini de telkin etmek suretiyle, özünden uzaklaşan Kalenderîliği asli çizgisine döndürmek, başıboş hale gelmiş olan ve kendilerini Kalenderî olarak gören kütelleri etrafında toplamak istemiş olmalıdır.

b. Melâmet

Kınayanın kınamasına aldırmama esasına dayanan *melâmet* anlayışı tasavvuf düşüncesi içinde önemli bir yer tutar.³⁰⁴ Kalenderiliğin ortaya çıkışına da etki eden melamilik Sâmanoğulları (819-1005) ile başta Gazneliler olmak üzere muhtelif Türk zümrelerinin hakimiyet mücadeleleri verdikleri, sürekli savaştıkları IX. yüzyılda ve bu mücadele sahası içinde yer alan **Maveraünnehir** ve **Horasan** mntıklarında kök

³⁰³ Gülşenî, *Divan*, 71 a.

³⁰⁴ M. Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, 53.

salmıştır.³⁰⁵ *Melamilik* adında bir tarikat bulunsa da bu anlayış sadece bu tarikat mensuplarına has kalmamış; diğer tarikat mensupları tarafından da benimsenen bir meşrep olarak etkisini devam ettirmiştir.³⁰⁶

İbrâhîm Gülşenî, *melâmet* akımının kök saldığı bölgeyle sıkı irtibatı sebebiyle kendisini bu akımın etki sınırları içinde bulmuş ve bu akımı benimsemiştir.

Öte yandan İslâm dünyasında başından beri tasavvufa karşı olan selefiyye akımı da varlığını ve etkisini sürdürmüştür.³⁰⁷ Bu ekole mensup ve tasavvufi düşüncenin başta gelen muhaliflerinden birisi olan İbn Teymiyye (728/1328)'nin görüşleri İslâm dünyasında oldukça etkili olmuştur. XVII. yüzyıla gelindiğinde bu hareketin bir temsilcisi olan Birgivi (981/1573)'nin fikirleri Kadızâdeliler hareketi adıyla yozlaştırılmış bir tasfiyecilik hareketine dönüşmüştür.³⁰⁸ Başından itibaren bu hareket tasavvuf çevreleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

İbrâhîm Gülşenî'nin de tasavvufa karşı olan bu selefi zümrelerle karşılaştığını görmekteyiz. Onun şiirinde bu çevrelere verilen isim zâhidtir.³⁰⁹ Zâhid, *melâmet* anlayışının düşmanıdır. O, *Pend-name*'sinde "*aşktan anlamaz*", "*ahmak*" kimseler olarak gördüğü zâhidlere meydan okuyarak şöyle demektedir:

Yürü zâhid yürü âşıklarız biz

Tarîk-ı aşkıta sâdıklarız biz

Melâmetle sakın korkutma bizi

Yolumuzdan yürü ürkütme bizi

Nasihat âşığa hiç kâr eder mi

Melâmetten ya âşık âr eder mi

³⁰⁵ Ocak, *Kalenderiler*, 11-16.

³⁰⁶ Gölpınarlı, *Melamiler*, 14-15; Ocak, *Kalenderiler*, 14.

³⁰⁷ Selefiyye ve tasavvufa karşı tutumu için bkz. S. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 33-72.

³⁰⁸ M. Demirci, "Birgivi ve Tasavvuf", *İmam Birgivi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, 66; A.Y. Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhulîsâm İbn Kemal Sempozyumu Tebliğleri*, 35.

³⁰⁹ Burada başlangıçta tasavvufun zühhd hareketi olarak ortaya çıktığını hatırlamak gerekir. Sonraları bu kavramda anlam kayması olduğu anlaşılmaktadır.

*Aceb tesir eder mi âşığa pend
Olur mu şîr-i nerre bend
Şu dîvane kim ol tutmaya zencîr
Ona ne fikr ü ne hayâ vü ne tedbîr
Ne deyim sana ey zâhid ki ancak
Bu aşk ahvalini bilmez ahmak³¹⁰*

Gerçekte âbid ve zâhid kimseler olan melamilerin, nefis terbiyesinin bir yöntemi olarak halk tarafından fâsık bilinmek için çaba sarfetmeleri yüzünden, aralarına sahte melamiler de karışmıştır. Durum böyle olunca melâmet perdesi altında pek çok kimse fîsk ü fücûr işlemiştir.³¹¹ Bunun bir sonucu olarak da melâmet, bu kimselerin şahsında, kötülenen bir vasıf haline gelmiştir. İbrâhîm Gülşenî melâmeti kötü bir vasıf olarak kullananlara karşı çıkıyor ve müsbet bir vasıf olarak yaşatmaya çalışıyor.

*Melâmetle sakın korkutma bizi
Yolumuzdan yürü ürkütme bizi*

beytinden, o dönemde zâhid adı verilen mutaassıp, softa kimselerin, tasavvuf ricalini melâmet isnadıyla kötiledikleri anlaşılmaktadır. İbrâhîm Gülşenî de bu kimselere,

*Ne deyim sana ey zâhid ki ancak
Bu aşk ahvalini bilmez ahmak*

diyerek "ahmaklık" isnadıyla karşılık veriyor. Onun zâhidlere karşı daha sert ifadeleri de vardır. Divan'ındaki bir beytinde,

*Zâhid hevâsın sırayub tesbîh ile zîkr eylese
Dilden puta taptığına tanığı ol zünnar imiş³¹²*

³¹⁰ Gülşenî, *Pend-nâme*, Hacı Mahmud, No: 1042, 18 b.

³¹¹ Ocak, *Kalenderiler*, 15. Hucviri, zamanındaki dîni yükümlülükleri yerine getirmemek için melâmeti vasıta olarak kullanan kimselerden bahsetmektedir (*Keşfü'l-Mahcûb*, 145). Câmî de halka melâmet göstermek iddiasıyla "fîsk ü fücûrda mübâlağa kılan" sahte melâmiler olduğunu bildirmektedir (*Nefehât Terc.*, 20-21).

³¹² Gülşenî, *Divan*, 16 b. Not: Zünnar, hristiyan rahiplerinin bellerine taktıkları kıl kuşağıdır. İslâm'da küfür alâmetlerinden sayılmış, müslümanların takması yasaklanmıştır. Tasavvufta ise mana yoluna engel olan hal ve tavırlar anlamına "mecazi" olarak kullanılır. (Bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı İnceleme*, Ankara 1990, I, 216). Burada zâhidin kuru tesbih çekışı küfür alâmeti olan zünnara benzetilmiştir.

demek suretiyle zâhidin, manadan yoksun, ibadet sayılan zikir ve tesbih gibi davranışlar serdetmesinin onun imanına delil olarak yetmeyeceğini, bilakis onun bu davranışının gerçekte "*puta taptığını*" göstereceğini söylüyor ki zâhid sayılan kesimlerle melâmeti benimseyen tasavvuf çevreleri arasındaki gerilimi göstermesi bakımından bu ifadeleri dikkat çekicidir.

Yukarıda zikrettiğimiz *Pend-name*'sinden aldığımız beyitlerinde aşk ile melâmet arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Melâmet anlayışına delil teşkil eden ifadenin, ilahi muhabbetle ilgili ayetlerden başta geleni içerisinde yer alması, muhabbet ve aşkla melâmet arasındaki ilgiyi göstermeye kâfidir.³¹³ Âyetin tamamı şöyledir: "*Ey iman edenler, sizden kim dininden dönerse Allah onun yerine, öyle bir topluluk getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı zorludurlar; Allah yolunda savaşurlar, kınayıp ayıplayanların ayıplamasından endişe etmezler. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütuftur. Allah her şeyi kuşatan bilendir*".³¹⁴

İbrâhîm Gülşenî, burada, âşık olan kimselerin melâmet isnadından korkmayacakları gibi, bunu bir utanç vesilesi saymayacaklarını, bu anlayışın bir gereği olarak kınayanın kınamasına aldurmayacaklarını belirtiyor.³¹⁵

c. Rind

İbrâhîm Gülşenî'nin benimsediği bir başka tip de rindtir. Rind dünya işlerini hoş gören kişidir. Onun katında acı-tatlı, iyi-kötü birdir.³¹⁶ Rind eski zamanın bilge

³¹³ Demirci, *Yunus Emrede İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, 53-54

³¹⁴ Maide, 5/54.

³¹⁵ Melâmet ve melâmîlerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Risâletü'l-Melâmiyye*, (Nşr: Ebu'l-Alâ' Afîfî), Kahire 1945. (Ömer Rıza Doğrul bu risaleyi Afîfî'nin baş taraftaki açıklamalarıyla birlikte Türkçe'ye tercüme ederek yayınlamıştır. (*Melâmet*, İst. 1950). Abdülfettah Ahmed el-Fâvî, Afîfî'nin neşrinde *Risale*'nin son tarafında yer alan "*Çalatâtü's-Sûfiyye*" kısmı bulunmadığı için Sülemî'nin bu eserini *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Çalatâtü's-Sûfiyye* ismiyle yeniden neşretmiştir (Kahire 1995). Bu çalışması nâşirin *et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechü'l-Âhar* adlı kitabının sonunda yer almaktadır.); Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 143-152; Lâmiî, *Nefehât Terc.*, 15-16; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İst. 1931.

³¹⁶ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, I-II, 410.

kişisidir. Etrafa önem vermeksizin keyfince yaşayan, yarı filozof yarı derviş, hoş görücü, medeni cesareti olan, telaşsız ve kaygısız insan örneğidir.³¹⁷ Şairler çoğu zaman rindane bir hayat yaşadıklarını empoze etmek için hayatında hiç içki içmemiş olsalar bile meyhaneden, içkiden, sakiden bahsetmişlerdir.³¹⁸

Rindlikle aşk arasında sıkı bir ilişki vardır. Aşk, aşkın aşktan başka her şeyden ilgisini keser. Onun gözünde her şey değerini yitirir. Maddi alemde, aşık olup her şeye kayıtsız kalan kimselerin sığınağı meydır, meyhanedir. Mana aleminin aşıkları yaşamış oldukları keyfiyeti, mey ve meyle ilgili kavramlar örgüsüyle tanıtmak, anlatmak durumunda kalmışlardır. İbrâhîm Gülşenî de, rindten bahsettiği hemen her beyitinde, rind ile aşk arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır.

Aşk ile rûz-ı ezelde içmişem câm-ı elest

Ol sebeptendir ide geldim ey dildâr mest

Rind-i meyhane bilir ol câm-ı şevkin zevkini

*Kim içen şevk ile olur aşık-ı dîdâr mest*³¹⁹

Allah, *bezm-i elest* de denilen *elest gününde* adem oğullarına "*Elestü bi Rabbiküm=Ben sizin Rabb'iniz değilmiyim ?*" diye sorarak onları kendilerine şahit tutmuştur. Onlar da "*Evet (=Rabb'imizzin)*" diyerek şahidlik etmişlerdir.³²⁰ İbrâhîm Gülşenî, işte bu günde Rabb'inin cemali ile yüzyüze geldiği için insanoğlunun ilahi aşka tutulduğunu; duymuş olduğu Rabb'inin "*Elest*" sözünün, kadehteki mey gibi onu sarhoş ettiğini belirtmektedir. Mana alemindeki elest kadehinin zevkini ise, bu dünyada ancak meyhane rindinin bilebileceğini söylemektedir.

İbrâhîm Gülşenî, kendisini rind olarak tanımlamaktadır.

Menem rind ü harâbâtî müdmin

*Ki hamr-ı aşk ile mestâne oldum*³²¹

³¹⁷ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, İst. 1969, III, 185; Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, İst. 1993, 32-33.

³¹⁸ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 410.

³¹⁹ Gülşenî, *Divan*, 6 a.

³²⁰ A'raf, 7/172.

³²¹ Gülşenî, *Divan*, 68 a.

Bu beyte göre o, aşk şarabıyla sarhoş olan, meyhane düşkününü bir rindtir. Eskiden meyhaneler izbe, rutubetli, mahzen ve bodrum katları gibi yerler oldukları için yıkık dökük yer manasına harâbe kelimesiyle ifade edilmiştir. Mutasavvıflar katında ise harâbât tekke'dir. Orada, ilahi aşk şarabı içilip sarhoş olunur. Oraya giren bütün üzüntülerinden kurtulur.³²² Bu zevki tadan İbrâhîm Gülşenî, bu yola girmek isteyen kimseler için her türlü fedakarlığı yapmaya hazır olduğunu da bildirmektedir:

Şarâb-ı aşk için tâlib olana

Muhabbet-i zevk ile peymâne oldum

Cihânda rind ü meyhone kim olsa

*Harâbâta nazar meyhâne oldum*³²³

O, aşk şarabı isteyen kimselere seve seve kadeh olduğunu; alemde rind ve mey düşkününü kimseler için de harabeye dönmüş meyhane olduğunu belirtiyor.

Ancak rindlik herkes tarafından benimsenen ve kabul gören bir anlayış ve yaşayış tarzı değildir. Bilakis kötü bir şöhrat olup başkalarının tepkisine de sebep olur.

Cihânda rind ü rüsvâyî olup bednâm-ı hercâyî

*Yıguyem başa gavgâyî amansız aşkın elinden*³²⁴

O, aşk yüzünden başına dertler açmış, dolaştığı her yerde rind ve rüsvâyî olarak kötü şöhratle anılmıştır.

Rindin en büyük belâlısı ise **nâsihtir**. Nâsih, öğüt veren kimse demektir. Burada ise, dînî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, bunu da ısrarla başkalarına empoze etmeye çalışan, öğütler verip anlatan "*zahid*"³²⁵ ile eş anlamda kullanılmıştır.³²⁶ Böylelerinin kendi acınacak halleri ile uğraşacakları yerde, anlayışsızlıkları yüzünden başkalarındaki kusur

³²² Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 212.

³²³ Gülşenî, *Divan*, 67 b.

³²⁴ Gülşenî, *Divan*, 30 a.

³²⁵ Zahid için bkz. Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 531.

³²⁶ Fuzulî'nin *Rind ü Zâhid* isminde bir eseri bulunmaktadır. Rind ile zâhid arasındaki konuşmalardan bahsedilen eserde zâhid, rindin karşısında olan kimse olarak yer almıştır. Bkz. Nihad Sami Banarlı, *RTET*, I, 548-549; Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî Muhtî Hayatı ve Şahsiyeti*, Ankara ty, XXVI.

saydıkları şeylerle uğraşmaları elbette rahatsız edici bir durumdur. İbrâhîm Gülşenî şu beytinde bunu ifade etmektedir:

*Nâsîh görüp rûsvâ menî aşk ile men etme dîrâm
Çün rind ü bednâma sözün incitme vü azar imiş*³²⁷

Burada rindliğin, o dönemde, bilinçli bir tercih olduğunu, bununla uğraşanların boşuna çaba sarfettiklerini belirtmiştir.

d. Fütüvvet

Fütüvvet lügatte delikanlı, yiğit, eli açık, gözü pek, iyi huylu kişi manalarına gelen "fetâ" kelimesinin mastarıdır. Terim olarak da bu manaları çağrıştıran olgun, ideal tip olarak kullanılmıştır.³²⁸

İbrâhîm Gülşenî'nin şiirlerinde de fütüvvet ehli bir tip olarak yer almıştır. *Raz-name*'sinde nazmettiği bir hikayede³²⁹ ehl-i fütüvvetten bahsetmektedir.

*Varidi ehl-i fütüvvetten bir er
Sarf iderdi Hak yoluna sîm ü zer*

beyti ile başlayan hikayeye göre, ehl-i fütüvvetten, Hak yoluna altın ve gümüşler harcayacak kadar cömert bir kimse vardır. Bir gün Allah tarafından kendisine bir misafir geleceği bildirilir. O da çeşit çeşit yiyecekler hazırlayıp beklemeye başlar. O esnada evine bir köpek gelir. O da hemen bağırıp çağırarak köpeği uzaklaştırır. Gün boyu misafirini bekler ancak misafir gelmez. Acaba niçin gelmedi diye düşünceli ve şaşkın olarak uykuya daldığında, Hakk'ın azarlamasına dûçar olur. Aslında Hakk'ın ona gönderdiği misafir, onun azarlayıp kovduğu köpektir.

*Geldi bir seg âsitânına revân
Südü, sövdü, dövdü, kovdu ol cevân*

Bunu anlayınca hemen uyanıp o köpeği aramaya koyulur. Bir köşede onu

³²⁷ Gülşenî, *Divan*, 17 b.

³²⁸ Fütüvvet hakkında bkz. Sülemî, *Kaitâbü'l-Fütüvve*, (Tahkik ve ta'lik ve terc.: Süleyman Ateş), Ankara 1977; Kuşeyri, *Risale*, 372; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 2-41.

bulup özür diler ve affetmesini ister.

Âkıbet bir kûşede merd-i fakîr

Ol seğı buldu yatar hâr u hakîr

Yüz urup îlerû vardı özürhâh

Dedi afvet eyledim cûrm ü günah

Köpek de ona her dilediğini Hak'tan istemesini söyler...

Dil uzattı seğı dedi ey pâk-i dîn

Dile Hak'dan dile ki ola pâk bîn

İbrâhîm Gülşenî bu şiirinde fütüvvet ehlini ideal bir tip olarak sunmuş ve fütüvvet ehlinin sadece Tanrı misafiri olan insana cömert davranmakla kalmayıp hayvanlar için de aynı özelliğini göstermesi gerektiği üzerinde durmuştur.³³⁰

e. Mansur

Hallac-ı Mansur tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biridir. Pervasız, nüfuzlu, hasmının üstüne varan, engel tanımayan tutumu devrin politik simalarınca hoş karşılanmamıştır. Öncelikle onu toplumun gözünden düşürmek için faaliyete geçmişler, sonunda da şeriati temsil edenleri politikaya alet etmek suretiyle vahşice idam etmişlerdir.³³¹

Onun entrika sonucu haketmediği bir şekilde vahşice katledildiği inancı, başta mutasavvıflar arasında olmak üzere, halk nezdinde şöhret bulmasına sebep olmuş ve ona karşı teveccühü artırmıştır.

Zahir ehline göre Hallac, şeriata aykırı sözlerinden dolayı cezalandırılmıştır. Bunların başında onun *Ene'l-Hakk* sözü gelir. Onun şeriata aykırı bulunan bir başka görüşü de *hacc* ibadeti ile ilgilidir. Ona göre *"bir mü'min Hacc'a gitmek istese de gidemese, bu Hacc'ı evinde yapabilir. Şöyle ki: Önce tertemiz bir şey hazırlayıp bunun etrafında tavaf eder. Öteki icapları da yerine getirdikten sonra Hacc için*

³²⁹ Gülşenî, *Raz-nâme*, 13 b-14 a.

³³⁰ Benzer bir olay için bakz. Kuşeyri, *Risale*, 375-376.

³³¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabü't-Tavâsin*, 26,28; Hallac için ayrıca bkz.

*harcayacağı parayla yiyecek, giyecek vs. alır; yetim, dul ve öksüzlere dağıtır. Kendisi de onlara hizmet eder. Böylece Hacc sevabını fazlasıyla almış olur".*³³²

Bu görüşler zahir ehline göre şeriatı tahrif eden, yıkmaya çalışan ifadelerdir. Dolayısıyla o, verilen cezayı hak etmiştir. Ma'nevi şârihinin ifadesiyle,

*Şeriaten şol kimse koparıp tâş
Atar ise sırr-ı Hakk'ı nâkise fâş
Budur fehmi et hemîşe âdetullah
Kor ol taşın yerine âkıbet bâş*³³³

Bazı mütasavvıflara göre ise, Hallac'ın yaptığı sırrı fâş etmek, açıklamaktır. Halbuki onun bağlı bulunduğu ekol buna çok dikkat ediyordu. Bağdad tasavvuf okulunun üstadı Cüneyd sırları ifşâ etmenin tehlikelerine dikkat çekmiş, hatta çoğu kez mektuplaşmalarını bile bu prensibe uyarak ta'dil etmiştir.³³⁴

İbrâhîm Gülşenî de Mansur'un sırrı açığa vurduğu için idam edildiği kanaatindedir.

*Mansûr ene'l-Hakk deyubân sır perdesin fâş eyledi
Ol perdeyi yırtan(ın) yeri Hakk gayretinden dâr imiş*³³⁵

Daha sonraları Mansur'un *ene'l-Hakk* sözü yerine *ene'l-Aşk* ifadesi kullanılmaya başlanılmıştır. Bu söz de Mansur'u çağrıştıracak şekilde sunulmuştur.

*Mansur-ı aşk nice direm ene'l-Aşkı işit
Gerçikim ânı diyenin aşkıyla yeri dâr imiş*³³⁶

"Ey aşk Mansur'u, nasıl ene'l-aşk dediğimi işit. Gerçi böyle diyenin yeri dar ağacıdır ama, varsın olsun".

Aşk yüzünden dara çekilmek acı bir şeydir. Ancak nasıl Hallac *ene'l-Hakk* diyerek idam edilmekten şikayetçi olmamışsa, *ene'l-Aşk* diyen de bu cezaya

Massignon, *Ahbaru'l-Hallac*, Paris 1957.

³³² el-Hatib el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ty., VIII, 138; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut 1969, II, 143; Öztürk, *Hallac-ı Mansur*, 29-30.

³³³ Fenai, *Şerh-i Ma'nevi*, 59.

³³⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabü't-Tavâsin*, 35.

³³⁵ Gülşenî, *Divan*, 16 b.

çarpıtılmaktan yakınmaz.

Belâ dânn diler Mansur aşkın

Çû derdine ânun dârı devâdır³³⁷

"Mansur aşkın belâ darını diler. Çünkü onun derdine aşk darı devadır".

Her ne kadar Mansur, bile bile dar ağacına gönderilmeyi göze alarak hareket etmiş, bir nevi kendi kuyusunu kendisi kazmış ise de, İbrâhîm Gülşenî onu idam edenleri bir türlü mazur görememiştir. Sonunda onlar, sırr kabilinden olsa bile, Hakkı inkar etmiş durumundadırlar.

Sorman niçün öldürdüler Mansur'u dâra çekûben

Çûn münkirin dâim işi inkâr ile idbâr imiş³³⁸

Sonuç itibariyle onu dara çekenler zorbalıkla hareket ederek bu işi gerçekleştirmişlerdir.

f. Sûfî

Hicri II. asrın ortalarından itibaren İslâm toplumunda zühd ve takva ile temayüz etmiş kişilere sûfî adı verilmeye başlanmıştır. Tasavvuf yolunda sûfî en yüksek mertebenin sahibini temsil eder. Sûfî tabiatların ve beşeri arzuların pençesinden yakasını kurtarmış ve hakikatlerin hakikatine ermiş kimse demektir.³³⁹

Zamanla bu kavram özünü yitirmiş ve menfi bir anlam kazanmıştır. İşin özünü bırakıp kabuğuyla uğraşan kaba saba insanlara bu isim verilir olmuştur.³⁴⁰ İbrâhîm Gülşenî, sufi kavramını bir sorgulamaya tabi tutmuş; böylece onu sonradan edinmiş olduğu menfi anlamdan kurtarmaya çalışmıştır. Ona göre, sufinin insanlarla kavga edip yumruklaşmaması, şeytana uymaması, boş konuşmaması, taklitçi olmaması, hâl ehli ile kâli ön plana çıkararak tartışmaması gerekir.

³³⁶ Gülşenî, *Divan*, 17 a.

³³⁷ Gülşenî, *Divan*, 10 b.

³³⁸ Gülşenî, *Divan*, 16 b.

³³⁹ Hucviri, *Hakikat Bilgisi*, 115-116; M. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 28.

³⁴⁰ Yunus Emre de sufiyi menfi anlamda kullanmıştır. Bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı İnceleme*, I, 422.

*Sûfî olmaz yumruğunu kaldıran
Kasd idüben halkı onunla uran
Uyuben şeytana döğme yumruğun
Kahr idendüm halka özüne yoran
Sûfî olmaz kahr idendüm özüne
Yıldüğüne sakal bıyık ü burun*

*Sûfî olmaz sınıdum safvetsüzün
Her hayâlden halveti düşün yoran
Sûfî olmaz her mukallid sınıdum
Halvetine safvetin yüz kez giren*

Ondan beklenen, tevazu sahibi, miskin, safvet sahibi, hayır işlemek suretiyle sefayı kazanan bir kimse olmasıdır.

*Sûfî isen kıl tevazu miskin ol
Ta sana sûfî desin halkın gören*

*Sûfiye safvet gerek der pir-i aşk
Ün çekip hal ehline kalden uran³⁴¹*

g. Zikir

Tasavvufta ortak unsurlardan biri de *zikirdir*. Allahın isimlerinin belirli sayılarda gizli veya açık tekrarlanmasına denilir. Halvetiyye tarikatında zikir *esma-yı seb'a (yedi isim)* ile yapılır. Bunlar daha sonra on ikiye çıkarılmıştır. Mürid, *La ilahe illallah*tan başlamak üzere sonuncu isme kadar belirli sayılarda bu isimlerin zikri ile meşgul olur. Her bir isim müridin manevi tekâmül safhalarından birini ifade eder. İbrâhîm Gülşenî müntesiplerine,

Lâ vü illâdan geçübün de hüviyyet zikrin³⁴²

³⁴¹ Gülşenî, *Divan*, 68 a-b.

³⁴² Gülşenî, *Divan*, 3 b.

diyerek *La ilahe illallah* zikrini tamamlayıp tekâmül yolunda devam etmelerini öğütlemektedir. Tarikatlar için zikrin çok büyük önemi vardır. Çünkü manevi tekâmül zikir vasıtasıyla tamamlanabilir. İbrâhîm Gülşenî'nin beyitlerinde zikir bir ölüm-kalım, iman-küfür meselesi olarak takdim edilmiştir:

Deme münkir olup zikr ehline bes

Başın kesilmesin dersin dilin kes

Özünü mümin iken kafir edip

*Hakkın zikrine bâtil deme ey hâs*³⁴³

h. Dünya

Tasavvufun dünyayı ihmal ettiğine dair yaygın bir kanaat vardır. İslâm'ın ve tasavvufun temel kaynakları ışığında konuya yaklaşıldığında ise, bunun böyle olmadığı; dünya va ahiret dengesinin hassas bir şekilde sağlandığı görülür.³⁴⁴

Ayet, hadis ve sufi sözlerinde dünyanın aldatıcılığından, kötülüğünden dolayısıyla terkedilmesi gereğinden bahsedilir. Ancak burada terkedilmesi gereken, arz yani dünya üzerinde yaşadığımız toprak parçası veya yeryüzü değildir.³⁴⁵ İbrâhîm Gülşenî buna işaretle başladığı *Divan*'ındaki şiirinde şöyle demektedir:

Ey bana gelip soran dünya nedir ur kulah

*Dünya odur kim ide yakını Hakk'tan ırak*³⁴⁶

"Ey bana gelip dünya nedir diye soran kimse, kulak verip dinle! Dünya Hakk'a yakın olanı O'ndan uzaklaştıran (her) şeydir". Dolayısıyla terkedilmesi istenen de budur.

Dünyaya aldanuben gafletle uyuma

Uyanuben yuhudan âhirete kıl yarah

"Dünyaya aldanarak gaflete dalıp uyuma. Uykudan uyanıp âhirete hazırlık

³⁴³ Gülşenî, *Divan*, 16 a.

³⁴⁴ Bu konuda bkz. M. Demirci, "Zahidlik Nedir, Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur, *DEÜİFD*, IV, 105-106.

³⁴⁵ M. Demirci, "Zahidlik ...", *DEÜİFD*, IV, 114.

³⁴⁶ Şiirin tamamı için bkz. Gülşenî, *Divan*, 7 a.

yap".

Ölmeden ölen bilir iki cihan birlüğün

Birlik ilen sen dahi gözün açıp Bir'e bah

"İki cihanın bir olduğunu ölmeden ölen bilir. İki cihanı (dünya ve ahireti) bir görerek gözünü aç da Bir olan (Vücut-ı Hakk)'a bak".

Dünya eden nefsimiş âhireti çün sana

Ahireti dilesen dünyayı elden bırak

"Sana âhireti (hayırlı sonu) dünya (kötü son) yapan nefistir. Sen âhireti(hayırlı sonu) istiyorsan, kötü sona götüren dünyayı terket".

Nefsin odu yandırır cânını bî haber

Onun içinkim dedi sen özünü oda yah

"Hiç haberin yokken nefsinin ateşi canını yakar. Onun için sen kendi özünü pişir, olgunlaştır (ki nefsanî arzuların yüzünden yanmayasın)".

Yandırılı nefis-i şom nâr-ı hevâ şem'ini

Yandırır cânını çohların ol oda bah

"Bak ! Uğursuz nefis heva ateşinin mumunu yakalı, çok kimsenin canını ateşte yakmaktadır".

Rûşenî'nin pendini Gülşenî'den işidüp

Dürr-i yetim yerine kulağına âni dah

(Dede Ömer) Rûşenî'nin öğütlerini (İbrâhîm) Gülşenî'den dinle de eşsiz inci yerine onları kulağına (küpe) edin".

İbrâhîm Gülşenî, bu şiirinde, yerilen ve kötülenen dünyanın insanı Hakk'tan uzaklaştıran her şey olduğunu belirtmektedir. İşin içine nefis girdiğinde en masum davranışların, hatta ahireti elde etmek için yapılan işlerin bile dünyalık olma vasfı kazanacağını, bu nedenle yapılan işlerde nefsanîyetten sıyrılmak, Hakk'a yönelmek gerektiğini anlatmaktadır.

C. DİĞER KAVRAMLAR

İbrâhîm Gülşenî şiirlerinde, genel olarak ilâhî aşk konusunu işlemiştir. Bu açıdan bütün şiirlerinin tasavvufî muhteva taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak o şiirlerini sadece tasavvufî terimlerle örmemiştir. Diğer Klasik İslâm Edebiyatı şairleri gibi

doğadan almış olduğu motiflerden bir soyutlama yaparak aşk konusunu işlemiştir. Bunlara nazaran az olmakla birlikte şiirlerinde tasavvufi kavramlar da kullanmıştır. Onun nasıl bir anlayış sahibi olduğunu da ortaya çıkarmak üzere yukarıda bunların belli başlılarından bahsetmiştik. Onun Divan'ında rastladığımız seyr ü sülûke ve tahakkuka dair diğer bazı kavramları ise şöyle sıralayabiliriz:

a. Halvet

Halvet, kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hakk ile sırren (manen) konuşmak demektir.³⁴⁷ Belirli süresi ve şekliyle tasavvufta nefis terbiye ve tezkiyesinin önemli unsurlarından birisidir. İbrâhîm Gülşenî'nin mensubu bulunduğu Halvetiyye tarikatında halvete ayrı bir önem verilir ve özen gösterilir. Zaten bu tarikat ismini de halvet kelimesinden almıştır. İbrâhîm Gülşenî,

Halvet kıluben gülşen-i hüsnün haremini

*Herdem oluben câm içeyüm bir sen ü bir ben*³⁴⁸

beytiyle, yukarıda verdiğimiz tanımda geçen Hakk ile manen buluşma ve konuşma ânının güzelliğini ve bu âna olan özlemini dile getiriyor. Bu ânı, sevgilinin gül bahçesine benzeyen güzelliği ile başbaşa kalmaya ve bu birlikteliğin hazzıyla mest olmaya benzetiyor.

b. Tâlib

Tâlib, herhangi bir tarikate intisab etmek isteyen kimsedir. Tasavvufta seyr ü sülûk eden kimsenin vuslata erişinceye kadar geçeceği merhalelerde alacağı isimler sırasıyla tâlib, mürîd, sâlik ve vâsıl şeklinde belirlenmiştir.³⁴⁹ Buna göre tâlib, henüz tarikata intisab etmemiş olan, fakat intisab etme arzusunda bulunan kimse demektir. Mürîd ise, kendi iradesini şeyhinin iradesinde³⁵⁰ yok eden, yani bir tarikata giren, bir şeyhe intisab eden kimse demektir. Zaman zaman bu iki terim birbiri yerine

³⁴⁷ Tezimizin "Giriş" bölümüne bkz.

³⁴⁸ Gülşenî, *Divan*, 27 a.

³⁴⁹ Mahir İz, *Tasavvuf*, (Nşr: Ertuğrul Düздаğ), İst. 1990, 175-176.

³⁵⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 353.

kullanılmıştır. İbrâhîm Gülşenî, tâlibî tarıkata intisab eden kimse anlamında kullanmıştır.

Tâlib isen verme şeyhine keder

*Ki ol keder döndürür senden nazar*³⁵¹

Burada o, Hakk yoluna veya Hakk'a erişmek isteğinde olan tâlibin bu iş için kendisine rehber edindiği şeyhinin tavsiyeleri dışına çıkarak onu üzmemesi gerektiği üzerinde duruyor, aksi halde arzulanmış olduğu gayeye ulaşamayacağı uyarısında bulunuyor.

c. Kabz-Bast

Kabz ve bast kulun havf ve recâ' hallerini aştıktan sonraki iki halidir. Kabz, kerih görülen bir şey sebebiyle kalpte meydana gelen bir sıkıntı; bast ise bir lütuf, rahmet vs. işaretiyle kalpte meydana gelen bir genişlik, ferahlıktır.³⁵² İbrâhîm Gülşenî bu halleri,

Kabza salan nefsimiş bast ile direm revan

*Terk idüben kabz u bast varlığı sal çıh göğe*³⁵³

beytinde zikretmiştir.

Kabz ve bast, her ne kadar Hakk'a giden yolda sâlikin başından geçen hallerden olsalar da bunlara takılıp kalmamak gerekir. Hakikat ehli olanlar bu iki halden Allah'a sığınmışlardır. Çünkü, sürekli bunlarla meşgul olmak daha yüce hallere ulaşmaktan mahrum kılar.³⁵⁴ İbrâhîm Gülşenî, bu beyitte, ruhu kabz ve bast ile uğraştırmanın nefis olduğunu, daha yüce hallere erişmek için bunları terketmek gerektiğini belirtmektedir.

³⁵¹ Gülşenî, *Divan*, 9 b.

³⁵² Bkz. Kuşeyri, *Risale*, 184-187; İsmail Ankaravi, *Minhâcü'l-Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*, (Haz: Sadettin Ekici), İst. 1996, 341-342; Kâşânî, *İstılâhât*, 64, 160; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 195-196.

³⁵³ Gülşenî, *Divan*, 4 b.

³⁵⁴ Kuşeyri, *Risale*, 187.

d. Tecrîd-Tefrîd

Tecrîd, kulun zâhirinin mal ve menfaatten, bâtının ise karşılık bekleme anlayışından arındırılmasıdır. Tefrîd ise, her şeyi yalnız Hak için yaparak kulun ilerlemesi ve hiç kimsenin sahip olmadığı hal ve makamlara sahip olmasıdır. Bu durumda kul, Hakk'ı şanına yakışmayan vasıflardan tenzih eder ve O'nunla birlikte olur.³⁵⁵ Yani bu haldeki kul, gönlünden bütün mâsivayı çıkarır ve Hakk'la beraber kalır. İbrâhîm Gülşenî,

İki âlem terkinün tecrîdini tefrîd ile

*Kılmayan tay zühde nisbat Şiblî vü Edhem değil*³⁵⁶

beyti ile, tecrîd ve tefrîd edip de iki alemleri terketmeyen kimsenin Şiblî ve İbrâhîm Edhem'in zühd alanında elde ettiği başarıya ulaşamayacağını bildirmektedir.

e. Telvîn- Temkîn

Telvîn, seyr ü sülûk halindeki sâlikin renkten renge, halden hale bürünmesidir. Temkîn ise istikrara kavuşmasıdır. Telvîn hal sahibi olanların, temkîn ise hakikat ehlinin sıfatıdır. Her hal ve makam sahibi başlangıçta mülevven, nihayetinde ise mütemekkin olur. Kul yükselme halinde bulundukça telvîn, Hakk'a vasil olunca ise, temkîn sahibi olur. Bu bakımdan temkîn, telvînden üstün tutulmuştur.³⁵⁷

Temkîn dileyen sâbit olur aşk yolunda

*Telvîn ile ta'cîl idüben irecek olmaz*³⁵⁸

Diyen İbrâhîm Gülşenî, aşk yoluna giren kimsenin temkîni dilemesi halinde

³⁵⁵ Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *Luma' (İslâm Tasavvufu)*, (Çev: H. Kâmil Yılmaz), İst 1996, 341; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İst. 1979, 167-168; Ankaravi, *Minhac*, 357-358; Kaşani, *İstilahat*, 373, 375; Cürçani, *Ta'rifât*, 60-61; Rûzbihân al-Baklî, *Kitâb al-Maşrab al-Arvâh*, (Nşr: Nazif M.Hoca), İst. 1974, 196-197.

³⁵⁶ Gülşenî, *Divan*, 62 a.

³⁵⁷ Bkz. Serrâc, *Luma'*, 357; Kuşeyrî, *Risâle*, 211-213; Baklî, *Maşrab*, 147-148; Kaşani, *İstilahat*, 175, 343; Cürçani, *Ta'rifât*, 73-74. (İbn Arabî ise, telvîni makamların en yücesi olarak kabul eder. Ona göre Hakk ile bâkî olarak Allah'ın kainattaki isim ve sıfatlarını görmek; bir yandan çokluğu görürken, bir yandan da Hakk'ın birliği içinde yaşamak telvîn demektir. Bkz. Kaşani, *İstilahat*, 175; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İst. 1992, 455-456). Telvin için ayrıca bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı, I, İnceleme*, 342.

³⁵⁸ Gülşenî, *Divan*, 14 a.

istikrar üzere hareket etmesi gerektiğini; acele ederek telvîn üzere olması halinde ise maksuduna erişemeyeceğini belirtmektedir.

f. Cem'-Fark

Cem', kulun kaygılarını ve himmetini toplayarak yalnız Allah ile beraber olması halidir. Fark ise kulun halkı ve Hakkı ayrı varlıklar olarak görmesidir. Kulluk vazifesini yerine getirmek gibi kulun irade ve kesbine bağlı hususlar fark haliyle ilgilidir. Kul için cem' ve fark hallerinin her ikisi de gereklidir. Çünkü tefrika haline sahip olmayan kulluk vazifesini tam olarak yerine getiremez. Cem' haline sahip olmayan ise ma'rifete eremez.³⁵⁹ İbrâhîm Gülşenî, cem' ile farkın birlikte olması gereğini,

Menem mazhar sıfat-ı cem' ile farka

*Meveddet-ı mihr ile fûrkânı aşkın*³⁶⁰

beyti ile ifade etmiştir. Burada o, cem' ve fark, hakikat sevgisi ve aşk sahibi olmayı övgüye değer birer hal olarak takdim etmekte ve kendisi de bunlara sahip olmakla övünmektedir.

g. Ma'rifet

Ma'rifet, Hakk'ın kendisi hakkında sâlike verdiği bilgidir. Sıfat, isim ve fiilleriyle Hakk'ı tanıyıp ibadet ederek ve çile çekerek nefsinı arındıran sâlike Hakk kendisini tanıtır. “Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım” (ez-Zâriyât, 51/56) ayetindeki “bana kulluk etsinler” ibaresi “beni tanısinlar” şeklinde yorumlanmıştır. Marifet, ilim gibi çalışıp çabalamakla elde edilebilecek bir şey değil; çalışıp çabalayan sâlike Hakk'ın bildirmesiyle elde edilen bir haldir.³⁶¹ İbrâhîm Gülşenî,

³⁵⁹ Bkz. Serrâc, *Luma*, 332-333; Kelabazi, *Ta'arruf*, 177-180; Kuşeyrî, *Risâle*, 192-194; Hucviri, *Keşf*, 379; Baklî, *Maşrab*, 148-149; Kaşani, *İstilahat*, 67-153; Cürcanî, *Ta'rîfât*, 88-189.

³⁶⁰ Gülşenî, *Divan*, 60 b.

³⁶¹ Bkz. Serrâc, *Luma*, 33; Kelabazi, *Ta'arruf*, 93-97; Kuşeyrî, *Risâle*, 487-495; Kaşani, *İstilahat*, 363; Cürcanî, *Ta'rîfât*, 249; Ankaravî, *Minhâc*, 349.

Marifetin remzini çünki beyan eylerem

*Dinleyüben aşk ile anlayana söylerem*³⁶²

diyerek, marifet hakkında açıklamalarda bulunduğunu, ancak bunu herkes için değil, sadece anlayabilecekler için yaptığını ifade etmektedir.

h. Hakikat

İlk insandan kıyamete kadar hükmü bâkî kalacak olan manadır. Ezeli ve ebedî olan varlığın değişmez gerçekliğini ifade eder. Bu manayı kavrayabilmekle meşgul olduğu için tasavvufa hakikat ilmi de denilmiştir.³⁶³ Değişmeyen gerçeklik dışında kalan her şey ise mecazdır. Bu nedenle tasavvufta ilâhî aşk hakîkî, beşerî aşk ise mecazî olarak vasıflandırılır. İbrâhîm Gülşenî,

Hakikatdûr beyânım nutk-ı hâlden

*Mecâz işitme andan kavı-l bâtıl*³⁶⁴

diyerek, hal dilinden söylediklerinin hakikat yani değişmez gerçeklikler olduğunu; hal dilinden mecâzî ve bâtıl sözler duyulmayacağını beyân etmektedir.

ı. Cûd

Sâlikte bulunması gereken önemli vasıflardan biri de “cûd”tur. Cûd, maddî veya manevî bir karşılık beklemeksizin herkese faydalı olmaktır. Allah, yaratıklarına karşılıksız ikramda bulunduğu için O’nun isimlerinden birisi de, bu kelime ile aynı kökten türeyen Cevâd’tır. O, bu vasfın kullarında da bulunmasını ister. Anlatıldığına göre, evinde sürekli misafir ağırlayan Hz. İbrâhîm, bir keresinde, üç gün misafirsiz kalır. Sonunda bir misafir kapısını çalar. Hz. İbrâhîm, ona kim olduğunu sorunca, onun bir Mecûsî olduğunu öğrenir ve bu nedenle de ona ikramda bulunmayıp geri çevirir. Bunun üzerine de Allah ona; “*Ey İbrâhîm, yetmiş yıl beslediğim bir şahsa bir lokma ekmek takdim etmek sana ağır geliyor ha?*” diyerek itâb eder ve uyarır. Derhal

³⁶² Gülşenî, *Divan*, 25 a.

³⁶³ Serrâc, *Luma*, 330; Kuşeyrî, *Risâle*, 216; Hucviri, *Keşf*, 534; Kaşani, *İstilahat*, 82-83; Cürçani, *Ta’rîfât*, 101-102.

³⁶⁴ Gülşenî, *Divan*, 62 a.

Mecûsî'yi aramaya koyulan Hz. İbrâhîm, onu bulur ve ağırlamak için elinden gelen her şeyi yapar. Bu ânî değişikliğin sebebini soran Mecûsî'ye de durumu anlatır. Bunu öğrenen Mecûsî duygulanır ve “*Ne iyi Rab! Düşmanı için dostunu azarlıyor*” diyerek müslüman olur.³⁶⁵

Sûfiler, Allah'ın kullarında görmek istediği bu vasfa büyük önem vermişlerdir. İbrâhîm Gülşenî,

Ğanîdür cûd ile âşık muhabbet-i fakrine nisbet

*Anunçûn cûz ü kül olur meveddetten gedâ aşka*³⁶⁶

beytinde, âşığın vasıflarından biri olarak “cûd”u saymıştır. Ona göre âşık muhabbete olan doyumsuzluğuna karşılık, cûd vasfı ile her şeyden müstağnîdir. Büyük küçük her şeyin ümid ve beklentisinin aşktan olması da bu sebeptir.

İ. Şekilcilik

İbrâhîm Gülşenî, dînî ve tasavvufî bazı kavramların döneminde kazandığı mana ve muhtevayı gözden geçirmek lüzumu hissetmiştir. Tasavvufun gereği olan bir takım âdâb yanında, İslâm'ın şartlarından olan ibadetlerin de kuru şekilden ibaret görülmesine karşı çıkmıştır.

Gel ey zâhid bırak elden âsânı

Çû slhr ile düzülmüş mâre benzer

Riyâ ilen kılanın Hakk'a tâat

*Elinde tesbîh zünnare benzer*³⁶⁷

ifadeleriyle, ibadet niyeti ve sevap ümidiyle yapılan fakat manadan yoksun olan faaliyetleri bile küfür alameti olarak³⁶⁸ gördüğünü belirtmektedir. Ona göre;

³⁶⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 411-419; Hucviri, *Keşf*, 456-461; Cürcani, *Ta'rifât*, 90; Ankaravî, *Minhâc*, 357.

³⁶⁶ Gülşenî, *Divan*, 56 b.

³⁶⁷ Gülşenî, *Divan*, 41 b.

³⁶⁸ Zünnarın küfür alameti sayılmasına dair bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, İst. 1994, 208.

*Puttur dileği aşk erinin şath u keramet*³⁶⁹

...

"Aşk erinin isteyeceği şatah ve keramet puttan başka bir şey değildir".

Onun, şekilciliğe karşı oluşunu Hacc ibadetiyle ilgili tutumunda daha açık bir şekilde görüyoruz. Kendisine bağlı olanlara, Allah'ı iyice tanımadan haccetme izni vermediği ve *"önce beni hacc (ziyaret) edin ki, ev (Kâbe)'den evvel ev (Kâbe)'in Rabb'ini size öğreteyim"* dediği nakledilmektedir.³⁷⁰ *Divan*'ında onun bu doğrultuda beyitleri de vardır:

Hakk bilir mahrûm oluben haccı makbûl olmadı

*Tavf ederken görmeyenler vechin ey Nûr-ı Hüdâ*³⁷¹

Ona göre, doğrusunu Hakk bilir ama tavaf ederken Allah'ın nurunu görmeyen kimsenin haccı kabul olmaz.

Her âbid kim kıblesi yüzün değildir ey Sanem

*Tersâ kimi puta tapar belindeki zünnâr mış*³⁷²

"Kıblesi, Sevgili (Allah)'nin yüzü olmayan her âbid, (kulluk vazifesini unutup) şekli bir unsur olarak beline taktığı zünnâra takılıp kalan huristiyan gibidir".

İslâm'a göre ibadetler mal ile, beden ile, hem mal hem de beden ile yapılanlar olmak üzere üç grupta ele alınır. Hacc ibadeti son gruba dahildir. Bu ibadette maddi fedakarlık ve bedeni yorgunluk birlikte yaşanır. İbrâhîm Gülşenî bütün bunların Allah'ın nuruyla müşerref olmak amacıyla yapılması gerektiğini, aksi halde boşa gideceklerini belirtmektedir.³⁷³

³⁶⁹ Gülşenî, *Divan*, 14 a.

³⁷⁰ Münâvî, *Kevakib*, IV, 11.

³⁷¹ Gülşenî, *Divan*, 4 a.

³⁷² Gülşenî, *Divan*, 17 b.

³⁷³ Hacc'ın iç anlamıyla ilgili tasavvuf tarihindeki meşhûr bir konuşma için bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (KS) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 1st. ty, 89-95.

SONUÇ

Her dinin bir mistik yönü vardır. İslâm dininin mistik yönüne tasavvuf adı verilmiştir. İslam'ın bünyesinde barındırmış olduğu mistik-manevî boyut, mutasavvıflar tarafından daha bir derinden algılanmış ve onların yaşantısında ve dilinde en güzel ifadesini bulmuştur. Bu ifade tarzı İslâmiyetle yeni tanışan çoğu kimselerce, onun diğer ifade tarzlarına göre daha cazip görülmüştür.

Türkler, İslâmiyet'i tasavvuf kalıbı içerisinde tanımış, beğenmiş ve kabullenmişlerdir. Kısa sürede onun tasavvufî boyutunu hazmetmişler ve kendi içlerinden bir çok tasavvuf pîri çıkarabilmişlerdir. Bazı tarikatlar onların yaşadığı coğrafyada ortaya çıkıp gelişmiş ve onlar tarafından hüsn-i kabul görmüştür. Bunlardan biri de Halvetiyye tarikatıdır. Bu tarikat, Türkler'in gittiği hemen her yere ulaşmış ve onların İslamiyet'i idrak tarzı olduğu kadar, ifade tarzı olarak da hayatlarında önemli rol oynamıştır.

Halvetiyye en fazla kol ve şubeye ayrılan tarikat olarak bilinmektedir. Bunlardan biri de İbrâhîm Gülşenî'nin kurmuş olduğu Gülşeniyye şubesidir. Diyarbakır'da doğan İbrâhîm Gülşenî, gençlik yıllarında ilim tahsili için Tebriz'e gitmiş ve orada öğrenimini sürdürürken Akkoyunlu devlet ricaliyle tanışma imkanı bulmuştur. Hayatının belli bir döneminden sonra tasavvufa ilgi duymuş ve Dede Ömer Rûşenî'nin irşâdıyla seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. Şeyhinin ölümünden sonra da, tarikatın başına geçmiştir. Özellikle Şah İsmail'in gün geçtikçe artan siyasî nüfuzu, bölgede siyâsî istikrarın bozulmasına sebep olmuş; bu nedenle de Gülşenî, Tebriz'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Akkoyunlu devletinin tamamen yıkılma sürecine girmesine kadar, Akkoyunlu beylerinin kontrol ve gözetiminde yaşayan İbrâhîm Gülşenî, daha sonra Memluk ülkesinin başşehri Kahire'ye yerleşmiştir. Memluk devleti yıkıldıktan

sonra, Osmanlı İmparatorluğunun Kahire'yi almasıyla etkinliği daha da artmıştır. Onun artan nüfuzu zamanla, yakın geçmişinde Şeyh Bedrettin hadisesiyle karşılaşan ve halen Şah İsmail gailisiyle uğraşmakta olan Osmanlı devlet ricalini, onun da tasavvufi karizmasını siyâsî emellerine alet edeceği endişesine sevketmiştir. Bu nedenle İstanbul'a çağrılarak sorgulanmış ve sonunda suçsuz bulunarak serbest bırakılmıştır. Tekrar Kahire'ye dönen İbrâhîm Gülşenî, hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır.

İbrâhîm Gülşenî'nin hayatı, Akkoyunlu, Memluk ve Osmanlı devletlerinin tasavvuf ricaliyle ilişkileri konusunda önemli bilgiler de sunmaktadır. Toptan ret veya kabulün ötesinde, değişen şartlara göre, bu ilişkinin de değişik boyutlar kazandığını göstermektedir. Özellikle, toplumda siyasetin dışında bir rol üstlenen tasavvuf ricalinin, siyasetle doğrudan uğraşmasının veya uğraşıyor görüntüsü taşımasının doğurduğu problemleri göz önüne sermektedir.

İçinde yaşadığı bölgedeki siyâsî istikrarsızlıktan büyük ölçüde etkilenmesine rağmen, kendi adına nisbet edilen Gülşenîyye adlı şubeyi kurması yanında, pek çok eser de kaleme almayı başarmıştır. Kahire'de inşa ettiği âsitâne ile bahsedilen şubenin kurulması yolunda önemli bir adım atan Gülşenî'nin nüfuzu daha sağlığında Kahire'den başka İstanbul, Diyarbakır ve Edirne'ye de ulaşmıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça yazmış olduğu eserlerin ise, değişik kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.

İbrâhîm Gülşenî, her şeyden önce, bir mutasavvıf olduğu için görüşleri denilince akla ilk olarak tasavvufi olanları gelmektedir. Tasavvufa olan ilgisi başlangıçta Melamiler ve Kalenderiler gibi tasavvuf zümrelerine sempati şeklinde tezahür etmiştir. Bu nedenle, onun katında bu zümrelerin önemli bir yeri vardır. Sonradan bu zümrelerin bazı davranışlarını eleştirirken bile onları kucaklayıcı bir tavır alması da bunun bir göstergesidir. Daha sonra düzenli bir tasavvuf eğitimi görmüş, Halvetiyye tarikatı esaslarına göre seyr ü sülûkünü tamamlamıştır.

Nazarî bakımdan ise, tasavvuf düşüncesi içinde kemale eren vahdet-i vücûd anlayışıyla beslenmiştir. Vahdet-i vücûd'un hilkat nazariyesinde, ilâhî aşkın önemli bir yeri vardır. Onun hemen bütün şiirlerinin teması da ilâhî aşktır. O şiirlerinde her sûfi şairde rastlanabilecek terimler yanında, dînî hayatın şekilden ibaret kalmasına karşı çıkan Melâmî ve Kalenderî zümrelerden de bahsetmiştir; zamanla tasavvufi

muhtevâlarından soyutlanarak, başlangıçta karşı çıktıkları şekilciliğe kendileri de takılıp kalan bu zümrelere çekidüzen vermeye çalışmıştır. Bu zümrelerin tekellüfsüz, gösterişten uzak dînî anlayışlarını benimsemekle birlikte, yanlış kabul ettiği davranışlarını eleştirmiştir.

Dramatik sonucuyla Hallac-ı Mansûr da, onun şiirlerinde yer almıştır. Ona göre, Mansûr sır perdesini yırttığı için, kendi sonunu kendisi hazırlamıştır. Ancak onu idam edenleri de affedebilmek mümkün değildir. O, bazı kavramların yanlış anlaşılmasına da karşı çıkmış ve bunların doğru anlaşılması için açıklamalarda bulunmuştur. Sûfî kelimesinin taşıdığı iç manalara dikkat çekmiş; tasavvufta kötülen dünya kelimesiyle, halk arasında anlaşıldığı gibi, üzerinde yaşanan toprak parçasının kastedilmediğini, burada dünya kelimesiyle anlatılmak istenenin kişiyi Hak'tan uzaklaştıran her şey olduğunu belirtmiştir. Bunların dışında, şiirlerinde, diğer bazı tasavvuf kavramlarına da yer vermiştir. Yaşantısı ve görüşleriyle tasavvufî hayat ve düşüncenin aslî çizgisinde devamı için çaba göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

AFİFİ, A.E., *Muhiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev: Mehmet Dağ), AÜ Basımevi, Ankara 1975.

Tasavvuf (İslâm'da Manevi Hayat), (çev: Ekrem Demirci-Abtullah Kartal), İz Yayıncılık, İst. 1996.

AHMED b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, Çağrı Yay., İst. 1992.

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed (1162/1748), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbas am Meştehera mine'l-Ehadis alâ Elsineti'n-Nas*, I-II, Kahire ty.

AKA, İsmail, *Timur ve Devleti*, TTK Yay., Ank. 1991.

AKAY, Necati, "Gülşenilik", *Türk Ansiklopedisi*, XVIII, Ankara 1975.

AKDER, Necati, "Gülşenilik", *Türk Ansiklopedisi*, Ank. 1970.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hamid-i Veli ve Neseb-i Alisi*, Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., İst. 1992.

ÂLÎ, Gelibolulu Mustafa (1009/1600), *Hâlâtü'l-Kahire mine'l-Âdâti'z-Zâhire*, (Nşr. Andreas Titze), Viyana 1975.

ALÎ b.Ebî Tâlib (48/668), *Dîvân-ı Ali b.Ebî Tâlib K. V.*, Bulak 1251.

ALPARSLAN, Ali, *Şeyh Galib*, Ankara 1988.

ALPER, Teoman, *Bilinçte Devrim*, Hürriyet Yay., İst. 1978.

ALTINTAŞ, Hayrani, "İbn Kemal ve Tasavvuf", *Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986.

ALTUNDAĞ, Ş. -Ş.Turan, "Rüstem Paşa", *İA*, IX.

ANKARAVÎ, İsmail (ö.1041/1631), *Minhâcû'l-Fukarâ*, İst. 1286; *Minhâcû'l-Fukarâ (Fakirlerin Yolu)*, (Haz: Sadettin Ekici), İnsan Yay., İst. 1996

ARAZ, Nezihe, *Anadolu Evliyâları*, İst. 1958.

- ARBERRY, A.J., *Sufizm an Account of the Mystics of Islam*, New York 1970.
- ASIM EFENDİ (817/1515), *Kâmusu'l-Muhîr Tercümesi*, Rizeli Hasan Hilmi Nşr., I-IV, İst. 1225.
- AŞIKPAŞAOĞLU (886/1481), *Tarih*, (Nşr: Nihal Atsız), MEB Yay., İst. 1992.
- AŞKAR, Mustafa, *Molla Fenari ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993.
- Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- ATACAN, Fulya, *Cerrâhîler*, Hil Yay., İst. 1990.
- ATÂÎ, Nevî-zâde (1045/1635), *Hadâiku'l Hadâik fi Tekmileti's-Şakâik*, Matbaa-yı Amire, İst. 1268.
- ATAY, Hüseyin, "İlmi bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyîddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", *Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986.
- Kur'an'a Göre Araştırmalar*, I, Ankara 1993.
- ATEŞ, Ahmet, "Muhyîddîn Arabî", *İA*, VIII, İst. 1971.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Elif Matbaası, Ankara 1972
- İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Nşr., İst. 1992.
- Cüneyd-i Bağdâdî (KS) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Nşr., İst. ty.
- ATSIZ, Nihal, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI-VII, İst. 1966-1972.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., İzmir 1987.
- "Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı- Alem İlişkisi, *AÜİFD*, XXVII, Ankara 1985.
- "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmi Araştırmalar*, sa. 2, Ekim 1986.

- "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti", *SÜ II. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1987.
- "İslâm Felsefesi", *DGBİT*, XIV, İst. 1993.
- AYDIN, Mehmet, "Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddin-i Arabi'de Aşk Kavramı", *SÜ. 3. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1989.
- AYNÎ, M. Ali (1945), *Hacı Bayram Velî*, (Sad: H.R. Yananlı), Akabe Yay., İst. 1986.
- Şeyhi Ekber'i Niçin Severim*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339-41.
- Türk Ahlakçıları*, (Haz: İsmail Kara), Kitabevi Yay., İst. 1993.
- AYVERDİ, Sâmihâ (1993), *Âbide Şahsiyetler*, Kültür Bakanlığı Yay., İst. 1976.
- Edebi ve Mânevî Dünyası İçinde Fatih*, İst. Fetih Cemiyeti Yay., İst. 1974.
- Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İnkılap ve Aka, İst. 1965.
- Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I-III, Damla Yay., İst. 1977.
- AZAMAT, Nihat, "Divâne Mehmed Çelebi", *DİA*, IX, İst. 1994.
- BAĞDADLI, İsmail Paşa (1339/1920), *İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn*, I-II, MEB Yay., İst. 1971-1972.
- el-BAĞDADÎ, el-Hatib (463/1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut ty.
- al-BAKLÎ, Rûzbihân (606/1209), *Kitâb al-Maşrab al-Arvâh*, (Nşr: Nazif M.Hoca), Edebiyat Fakültesi Matbaası, İst. 1974.
- BANARLI, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, MEB Devlet Kitapları, İst. 1971.
- BAYRAM, Mikail, *Ahî Evren ve Ahî Teşkilatının Kuruluşu*, Damla Matbaacılık, Konya 1991.
- BAYRAMOĞLU, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfi*, I-II, TTK Basımevi, Ankara 1989.
- BAYSUN, M. Cavid, "Ebu's-Suud Efendi", *İA*, IV, İst. 1964.

- "Emir Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", *İÜFTD*, c.1, sa.1, yıl.1949.
- BERGER, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev: Ali Coşkun), İnsan Yay., İst. 1993.
- BEVERIDGE, H., "Hüseyin Mirza", *İA*, V-b, İst. 1967.
- BEYATLI Yahya Kemal (1958), *Aziz İstanbul*, MEB 1000 Temel Eser, İst. 1960.
- BEYSANOĞLU, Şevket, "Gülşenî İbrâhîm", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, III, İst. 1979.
- BİLKAN A.Fuat, *Sultan Şâirler*, Akçağ Yay., Ankara 1977.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Camiu's-Sahih*, I-VIII, İst. 1992.
- BURCKHARDT Titus, *Aklın Aynası*, (Çev: Volkan Ersoy), İnsan Yay., İst. 1994.
- BURSALI M. Tahir (1343/1924), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Matbaa-yı Amire, İst. 1333.
- Aydın Vilâyetive Mensub Ulemâ, Şuara, Müverrih ve Etibbânın Teracim-i Ahvâli*, Keşişyan Matbaası, İzmir 1324.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı (1137/1726), *Silsile*, Haydarpâşa Hastanesi Matbaası, İst. 1291; *Celvetiye Yolunda Silsilename*, (Sad: Bedia Dikel), İst. 1981.
- Rûhu'l-Mesnevi*, I-II, Matbaatü'l-Amire, İst.1287.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, TDV Yay., Ank. 1994.
- CLAYER, Nathalie, *Mystiques Etat et Societe*, Leiden 1994.
- CÜRCANÎ, Seyyid Şerif (816/1413), *Kitabü't-Ta'rifat*, (Tah: Abdü'l-Mün'im el-Hafî), Kâhire ty.
- ÇAĞATAY, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara 1989.
- ÇELEBÎ, Asaf Halet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, İst. 1957.
- ÇELEBÎ, Katip (1067/1657), *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehak*, (Haz: S.Uludağ-M.Kara), Marifet Yay., İst. 1990.
- ÇELEBİOĞLU, Amil (1990), "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili

- Düşünceler", *SÜ 1. Mevlânâ Milli Kongresi (Tebliğler)*.
- ÇUBUKÇU, Asri, "Devâtdâr", *DİA*, İst. 1994, IX, 221-222.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, "Türk Tiyatrosunun İlk Piyesi", *Türklük Mecmuası*, İst. 1939.
- DEMİRCİ, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedi", *DEÜİFD*, I, İzmir 1983.
- "Zâhidlik Nedir? Dünya Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur", *DEÜİFD*, IV, İzmir 1987.
- "Ahîlik'te Tasavvufi Boyut", *DEÜİFD*, VII, İzmir 1992.
- "Halvetîlik", *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, İst. 1987.
- "Merkez Efendi'nin Tasavvufi Yönü", *Merkez Efendi Sempozyumu (Tebliğler)*, Manisa 1988.
- "Tasavvuf ve Sanat", *KAM*, yıl 17, sa. 2, Nisan 1988.
- Yûnus Emrede İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Selçuk Yay., İst. 1991; Kubbealtı Nşr., İst. 1997.
- Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi Yay., İzmir 1993.
- "Birgivi ve Tasavvuf", *İmam Birgivi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994.
- "Şehzâdeler Dönemi Manisa'sında Tasavvufi Muhit", *KAM*, yıl:24, sa. 4, Ekim 1995.
- Türkistan Notları*, Kubbealtı Nşr., İst. 1996.
- Mevlânâ'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi Yay., İzmir 1997.
- DORİS BEHRENS, Abouseif, "The Takıyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo", *Muqarnas*, V, Leiden-E.J.Brill 1988.
- DURU, Muhittin C., *Tarihi Simalardan: Mevlevî*, Kader Basımevi, İst. 1952.
- DÜMER, M.Yekta, *Hadikatü'l-Uşşâk ve'l-Hikemât (Hikmetler ve Âşılkar Bahçesi)*, İst. 1980.

- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Şeyhulislâm Ebu's-Suûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi Yay., İst. 1983.
- EDHEM, Halîl, "Mısır'ın Fethi Mukaddemâtına Aid Mühim Bir Vesika", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İst. 1929.
- EFLÂKÎ, Ahmed (761/1360), *Ariflerin Menkabeleri*, (çev: Tahsin Yazıcı), MEB Yay., İst. 1964.
- EMECEN, Feridun, "Kanuni Devri", *DGBİT*, X.
- EMİN, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1969.
- EMÎRÎ Ali, *Diyarbakırlı Bazı Zevatın Tercüme-i Halleri*, Millet Ktp, Tarih, no: 750.
- ERAYDIN, Selçuk (1995), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İst. 1990.
- ERDEM, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesı*, Ankara 1990; MÜİF Vakfı Yay., İst. 1994.
- ERKAL, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, İst. 1993.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni (1946), *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî*, Orhaniye Matbaası, İst. 1928; *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz: Mustafa Kara), İnsan Yay., İst. 1991.
- Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniya Matbaası, İst. 1928.
- ERÜNSAL, İsmail E., "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İst. 1995.
- ESRAR Dede (1211/1797), *Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye*, (Tah: İlhan Genç Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1986.
- EVLİYÂ ÇELEBİ (1095/1684), *Seyahat-nâme*, I-X, İstanbul Devlet Matbaası, İst. 1938.
- FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., İst. 1987.
- FARABİ (339-950), *el-Medinetü'l-Fazıla*, (Çev: N. Danışman), MEB Yay., İst. 1990.
- FAZLURRAHMAN (1988), *İslâm*, (Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., İst. 1992.

FENÂÎ, Mehmet La'î (1112/1700), *Şerh-i Ma'nevi-yi Şerif*, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İst. 1257.

FIGLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*, Selçuk Yay., İst. 1990.

FİRUZANFER, Bediü'z-Zaman, *Külliyyat-ı Şems Ya Divan-ı Kebir*, I, Tahran 1336.

Mevlânâ Celâleddîn, (çev: F.Nafiz Uzluk), İst. 1986.

GAZALÎ (505/1111), *el-Munkızû mine'd-Dalâl*, (Abdülhalim Mahmud, *Kadıyyetü't-Tasavvuf* sonunda), Daru'l-Maarif, Kâhire 1988.

el-GAZZÎ, Necmüddin Mahmud b. Ahmed (1061/1650), *el-Kevakibü's-Saire fî A'yani'l-Mieti'l-Aşire*, (Tah: Cebrail Süleyman Cebbar), I-III, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1979.

GIBB E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, I-VI, London 1965.

GOLDZİHER, Ignace, *Vorlesungen*, Heidelberg 1925.

Klasik Arap Literatürü, (Çev: Azmi Yüksel ve diğer), İmaj yay. 1993.

GÖKBİLGİN, M.Tayyib, "Süleyman I", *İA*, İst. 1970.

GÖKÇEN, İbrâhîm, *XVI ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırıları*, İst. 1946.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1982), *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*, İst. 1983.

Melamiler ve Melamilik, Türkiyat Enstitüsü, İst. 1931.

Yunus Emre, Altın Kitaplar Yayınevi, İst. 1936.

"İslâm Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, Ekim 1949-Temmuz 1950.

Nesîmî-Usûlî-Rûhî (Hayatı, Sanatı, Şiirleri), Varlık Yay., İst. 1953

Mevlevî Adab ve Erkanı, İnkılap ve Aka Yay., İst. 1963.

100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İst. 1969.

Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılap ve Aka Yay., İst. 1977.

Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik, İnkılap ve Aka Yay., İst. 1983.

GÖYÜNÇ, Nejat, "Osmanlı Devletinde Mevleviler", *Belleten*, c.LV, sa.213, Ağustos 1991.

GÜLŞENİ, İbrâhîm (940/1534), *Divan*, Millet Ktp., Manzum Eserler, No: 379.

Râz-nâme, Millet Ktp., Manzum Eserler, No: 932.

Tahkîkât-ı Gülşenî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No: 3543.

Pend-nâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, No: 1042.

Çoban-nâme, Süleymaniye Ktp., Uşşaki Tekkesi, No: 26.

GÜLŞENİ, Nazîrâ İbrâhîm (1188/1774), *Beyan-ı Tarikat-ı Gülşenî*, Millet AE ŞRY, No: 888.

GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyaüddîn (1311/1893), *Câmiu'l-Usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usul)*, (Müt: Rahmi Serin), Pamuk Yay., İst. 1981.

GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Nşr., İst. 1983.

GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Nşr., İst. 1982.

ĞIYASÜDDİN, el-Hüseynî, *Esâsü'l-İktibas*, İst. 1298.

HAMDÎ, Nâhid, *Vesâiku't-Tekâyâ fî Mısır fî'l-Asri'l-Osmânî*, (Kahire Ün. Edebiyet Fak. Basılmamış Doktora Tezi), Kahire 1984.

HAMİDULLAH, *Resûlullah Muhammed*, (Çev: Salih Tuğ), İrfan Yay., İst. 1973.

HARÎRÎ-ZÂDE, Kemaleddîn Efendi (1852-1884), *Tibyânü Vesâili'l-Hakâik*, (Yazma), I-III, Süleymaniye Fatih Ktp, No: 430-432.

HATİBOĞLU, Mehmet S., *Gaybi Hadisler Meselesi*, AÜİF V.Sınıf Hadis-Tefsir Bölümü Basılmamış Ders notları, Ankara ty.

HAYRULLAH EFENDİ (1820-1866), *Hikaye-i İbrâhîm Paşa ve İbrâhîm Gülşenî*, (Tah: Aytekin Yakar), Ankara 1964.

HINZ, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev: Tevfik Bıyıkhoğlu), TTK Yay., Ankara 1992.

HİKMET, Ali Asgar, *Câmî Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M. Nuri Gençosman), MEB Yay., İst. 1991.

HOCAZÂDE, Ahmed Hilmi(1332/1919), *İbrâhîm Gülşenî*, İst.1322.

- HUART, C.L., "İdris Bitlisi", *İA*, V .
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman (470/1077), *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst. 1982.
- el-HULVÎ, Mahmud Cemaleddîn (1065/1654), *Lemezât-ı Hulvîyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, (Haz: Serhan Tayşi), MÜİF Vakfı Yay., İst. 1993.
- ILGAR, Yusuf, *Tarih Boyunca Afyonda Mevlevîlik*, Afyon 1985.
- Afyonkarahisar'da Mevlevilik*, Afyon 1992.
- el-ISFAHANÎ, Ebû Nuaym (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1967.
- İBN ARABÎ (638/1240), *Mu'cemü Istilahatis's-Sufiyye*, (Tah: Bessam Abdülvehhab el-Cabi), Beyrut 1990.
- İlahi Aşk*, (Çev: Mahmut Kanık), İst. 1988.
- İBN HALDUN (808/1406), *Mukaddime*, Matbaatü'l-Edebiyye, Beyrut 1900; (Çev: Zakir Kâdirî Ugan), MEB Yay., İst. 1988.
- İBN HALLİKAN (681/1282), *Vefayâtü'l-A'yân*, I-VIII, Daru's-Sadîr, Beyrut 1969.
- İBN-İ KEMAL (940/1534), *Tavârih-i Âl-i Osman*, (Haz: Şerafettin Turan), TTK Yay., Ank. 1991, II. Defter.
- fi Şahsi'l-İnsani*, (Haz: Ahmet Cevdet Paşa), İst. 1316.
- İBN MÂCE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid (275/888), *Sünen*, I-II, İst. 1992.
- İBN MANZÛR, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1956.
- İBNÜ'L-FÂRİZ (632/1235), *Dîvan*, (Tah: Abdül-Hâlık Mahmud), Kahire 1994.
- İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhayy (1089/1678), *Şüzûru'z-Zehab*, I-VIII, Beyrut ty.
- İKBAL, Muhammed (1876-1938), *İslâm Felsefesine bir Katkı*, (Çev: Cevdet Naci), İnsan Yay., İst. 1995.
- İNALCIK, Halil, "Giray", *İA*, IV, İst. 1946.

İNANÇER, Ömer Tuğrul, "Gülşenîlik - Zikir Usûlü ve Mûsikî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, İst. 1994.

İSEN, Mustafa, *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*, Akçağ Yay., Ank. 1993.

Usûlî Divanı, Akçağ Yay., Ankara 1990.

Sultan Şâirler, Akçağ Yay., Ankara 1977.

İZ, Mahir (1394/1974), *Tasavvuf* (Nşr: Ertuğrul Düздаğ), Kitabevi Yay., İst. 1990.

KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, I-III, Türkiye Yayınevi, İst. 1969.

KAFESOĞLU, İbrâhîm, *Selçuklu Tarihi*, MEB Yay., İst. 1992.

KAPLAN, Mehmet, *Şiir Tahlilleri* 1, Dergah Yay., İst. 1997.

KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst. 1985.

Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, Dergah Yay., İst. 1990.

Tasavvuf ve Tarikatlar, İletişim yay. 1995.

Bursada Tarikatlar ve Tekkeler, I-II, Uludağ Yay., Bursa 1990/1993.

"Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İst.

"Gülşenîyye", *DİA*, İst. 1996.

KARAHAN, Abdülkadir, *Fuzûlî Muhîti Hayatı ve Şahsiyeti*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

el-KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (730/1329), *Mu'cemü Istılâhâtü's-Sûfiyye*, (Tah: Abdü'l-Al Şahin), Kâhire 1992.

KAZICI, Ziya, "Ahîlik", *DİA*, I, İst. 1988.

KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dimeşk 1957.

KEKLİK, Nihat, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", *SÜ. 1. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*.

KELÂBÂZÎ, Ebubekir (380/990), *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, (Haz: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst. 1979.

- KILAVUZ, Ahmet Saim, *İman Kûfür Sınırı*, Marifet Yay., İst. 1994.
- KILIÇ, M.Erol, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, İst. 1996.
- el-KİNÂNÎ, İbn Arrâk (963/1555), *Tenzîhü's-Şerîati'l-Merfûah*, I-II, Beyrut 1981.
- KİTAPÇI, Zekerya, *Yeni İslâm Tarihi ve Türkler*, Damla Ofset, Konya 1994.
- KOCATÜRK, Sadettin, "Mevlânâ'ya Göre Varlığın Mahiyeti", *SÜ. 1. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1986.
- KONUK, Ahmed Avni, *Fususul-Hikem Tecüme ve Şerhi*, (Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), I-IV, Dergah Yay., ve MÜİF Vakfı Yay., İst. 1987.
- KONUKÇU, Enver, "Cihan Şah", *DİA*, İst. 1993, VII.
- KONUR, Himmet, *Kemalpaşa-zâde'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi Edisyon Kritik ve Tahlil*, (DEÜSBE Yüksek Lisans Tezi), İzmir 1992.
- KOPRAMAN, Kazım Yaşar, *DGBİT*, VI, İst. 1992.
- Mısır Memlukleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1981.
- "Bâc", *İA*, II, İst. 1970.
- "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası*, VII, İst. 1972.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim b. Hevazin (465/1072), *Risâle*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1988; (Terc: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst. 1991.
- KÜBRA, Necmüddin(618/1221), *Tasavvufi Hayat*, (Haz: Mustafa Kara), İst. 1980.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, *Osmanlı İran Siyâsî Münasebetleri 1*, İÜEF Yay., İst. 1967.
- LÂMÎÎ, Mahmud b. Osman b. Ali (938/1532), *Tercüme-i Nefehâti'l-Üns*, İst. 1270; (Haz: S. Uludağ-M. Kara), Marifet Yay., İst. 1995.
- LATÎFÎ, Kastamonulu (990/1582), *Tezkiretü's-Şuarâ*, Kütüphane-i İkdâm; (Haz: Mustafa İsen), Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1990.
- LÜTFİ PAŞA (971/1563), *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (Nşr: Âli Bey), İst. 1341.

MAHMUD, Vasfi Muhammed, *ed-Dirâsât fi'l-Fünûn ve'l-İmârâtî'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, Kâhire 1980.

MASSIGNON, Louis (1883-1962), *Ahbaru'l-Hallac*, Paris 1957.

Essai Sur Les Origines de L'exique de La Mystiques Musulman, Paris 1968.

"Tarikat", *İA*, İst. 1974, XII.

MECDÎ, Mehmed (1000/1591), *Hadaiku's-Şakaik (Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri)*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İst. 1989.

MEVLÂNÂ, Celaleddin (672/1273), *Mesnevi*, (Çev: Veled İzbudak), I-VI, MEB Yay., İst. 1988.

el-MEVLEVÎ, Salahaddîn, *Tercüme-i Hâl-i Pîr İbrâhîm Gülşenî*, (Şerh-i Ma'nevî-yi şerifin baş tarafında), Daru't-Tibaati'l-Amire, İst. 1151.

MUHAMMED SABRÎ, M. Yusuf, *Devru'l-Mutesavvife fi Tarih-i Mısır fi'l-Asri'l-Osmani*, Daru't-Takva, eş-Şarkiye 1994.

MUHAMMED MUSTAFA HİLMÎ, *İbnü'l-Fârız ve'l-Hubbü'l-İlâhî*, Daru'l-Maarif, Kâhire 1985.

MUHİBBÎ (974/1566), *Muhibbi Divanı*, (Haz: Coşkun Ak), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.

MUHYÎ-Yİ GÜLŞENÎ (1015/1606), *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, (Haz: Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ank. 1982.

MÜBAREK, Ali Paşa, *el-Hıtatü't-Tevfikıyyetü'l-Cedide*, IV, Bulak 1305/1987.

et-Tasavvufü'l-İslâmi, I-II, Beyrut ty.

el-MÜNÂVÎ, Abdürraûf (1031/1621), *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcim-i's-Sâdeti's-Sûfiyye*, (Tah: Abdülhamîd Sâlih Hımdân), I-IV, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire ty.

MÜSELLEM, Ahmed, *Şerh-i Kasîde-i Şumû-i Lâmi' fi Beyân-i Etvârî Sâbi*, yy. ty.

MÜSLİM, Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac (261/875), *el-Camiu's-Sahih*, I-III, İst. 1992.

- NASR, S.H., "İslâm Ruhaniyatı'nın Kaynağı Olarak Kur'ân", (Çev: Himmet Konur), *Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos 1994, sa.29.
- en-NEBHANİ, Yusuf b. İsmail (1350/1931), *Camiu Keramati'l-Evliya*, (haz: İbrâhîm Atvel Ivaz), I-II, Kahire 1974.
- NECMEDDİN KÜBRA (618/1221), *Fevâihu'l-Cemâl*, (Haz: Mustafa Kara), Dergah Yay., İst. 1980.
- NEŞRİ, Mehmed (926/1519), *Tarih*, (Haz: Faik Reşit Unay - M.A. Köymen), I-II, TTK Yay., Ankara 1987.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İst. 1991.
- Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, TTK Yay., Ank. 1992.
- Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler-XIV-XVII YY.*, TTK Yay., Ank. 1992.
- "Babaîler", *DİA*, İst. 1991, IV.
- Babaîler İsyanı*, Dergah Yay., İst. 1980.
- "Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sufisi Olarak Mevlânâ Celaleddin-i Rumi", *SÜ. IV. Mevlânâ Kongresi Tebliğleri*, Konya 1991.
- Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İst. 1996.
- Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (XV-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst. 1998
- ÖGEL, Bahaeddin, "Tatar", *İA*, XII
- ÖNGÖREN, Reşat, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, (MÜSBE Doktora Tezi) İst. 1996.
- "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.I, sa.1, Ocak-Haziran 1996.
- "Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, sa. 11, Yaz 1995.

- ÖNKAL, Hakkı, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1996.
- ÖZÖNDER, Hasan, *Konya Mevlânâ Dergahı*, Ankara 1989.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yay., İst. 1978.
- “Gülşenilik”, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, I-II, İst. 1969.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur’ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İst. 1990.
- Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, Yeni Boyut Yay., İst. 1990.
- Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitabı’t-Tavâsin*, İst. 1976.
- PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyim ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Devlet Kitapları, İst. 1973.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, I-II, Akçağ Yay., Ankara 1989.
- PEÇEVİ (1061/1651), *Tarih*, Enderun Kitabevi, İst. 1980.
- POPOVIÇ, Aleksandre, *Balkanlarda İslâm*, (Trk: Komisyon), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- RİFÂÎ Kenan (1950), *Sohbetler 1*, (Haz: Sâmiyhâ Ayverdi), Hulbe Basım ve Yayın, İst. 1991.
- RUSSEL, Bertrand, *Mysticism and Logic*, London 1989.
- SAKIB DEDE (1148/1735), *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyan*, I, Kahire 1283.
- SARAÇ, M.A. Yekta, *Şeyhülislam Kemal Paşazade*, Risale Yay., İst. 1995.
- SARAR, İsmail Ali, *Hasan Sezâî Üzerine Bir Araştırma ve Gülşenîyye*, Eskişehir 1984.
- SARI ABDULLAH, Efendi (1071/1661), *Semeratü'l-Fuad*, Matbaa-yı Amire, İst. 1288.

- SEFERLİ, Eliyar G. ve Xelil H. Yusifli, "Şeyx İbrâhîm Gülşenî", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Azerbaycan Türk Edebiyatı*, II, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1993.
- SEHİ BEY (955/1548), *Heşt Bihişt*, (Haz:Günay Kut), Harvard 1978.
- SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetiler*, Petek Yay., İst. 1984.
- SERRÂC, Ebû Nasr (378/988), *Luma' (İslâm Tasavvufu)*, (Çev: H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Dergisi, İst 1996.
- SMİTH, Margaret, *Bir Kadın Sûfi: Râbia*, (Çev: Özlem Eraydın), İnsan Yay., İst.1991.
- SOBERNHEİM, M., "Memlukler", *İA*, VII, İst. 1974.
- SULTAN VELED (712/1312), *Dîvan*, (yay: F.N. Uzluk).
- SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Ömer (632/1234), *Avârif*, (Terc: Hasan Kamil Yılmaz), Erkam Yay., İst. 1989.
- SÜMER, Faruk, *Karakoyunlular*, TTK Yay., Ank. 1984.
- Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, TTK Yay., Ank. 1992
- "Ak Koyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sa. 40, Şubat 1986.
- Oğuzlar, Ana Yay., İst. 1980.
- "Tatarların Yayılışı", *İA*, XII.
- SÜREYYA, Mehmed, *Sicill-i Osmâni*, I-IV, İst. 1307.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Osmanlı Sultanaları Tarihi*, Reefet Zaimler Yay., İst. 1961.
- Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İst. 1964.
- eş-ŞARÂNÎ Abdülvehhab (973/1563), *Levâkîhu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakatü'l-Kübra)*, I-II, Kahire ty.
- EŞ-ŞARKÂVÎ, Muhammed Abdullah, *el-İtticâhâtü'l-Hadîse fi Dirâseti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kâhire 1983.

- EŞ-ŞARKÂVÎ, Hasan , *Mu'cemü Elfâzı's-Sufiyye*, Müessesetü Muhtar, Kâhire 1992.
- ŞEMLELİZÂDE, Ahmed Efendi (1089/1678), *Şîve-i Tarikat-i Gülşenîyye*, (Haz: Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ank. 1982.
- ŞEYHÎ, Muhammed Efendi (1145/1732), *Vekâyiü'l-Fudalâ (Şakayik-i Nu'maniye ve Zeyilleri III)*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), İst. 1989.
- ŞÜKÜR, Ziya, *Gencinei Güftar Ferhengi Ziya (Farsça-Türkçe Lügat)*, I-III, MEB Yay., İst. 1984.
- al-TAFTÂZÂNÎ, Abu'l-Wefâ, "et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır", *Mecelletü Külliyyeti'l-Adab bi Camiati'l-Kahire*, II, Kahire 1963.
- "İslâm Tasavvufuna giriş", DEÜİFD, (Çev: Mehmet Demirci), III, İzmir 1986.
- Medhal ile't-Tasavvuf'l-İslâmî*, Daru's-Sekafe, Kâhire 1991.
- TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, Olgun (1370/1951), *Şerh-i Mesnevi*, I-XIV, Selam Yay., İst. 1963.
- TAHRALI, Mustafa, "Fransız Müslüman Abdülvahid Yahyâ (René Guenon)'ın Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *KAM*, Ekim 1981.
- "Batıdaki İhtidâ Hadiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci. İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985.
- "Füsûsu'l-Hikem'deki Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz: M. Tahralı-Selçuk Eraydın), II'nin Baş Tarafı.
- TANMAN, M.Baha, "Gülşenilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III, İst. 1994.
- "Âsitâne", *DİA*, III, İst. 1991.
- TAŞKÖPRÜ-ZÂDE (968/1561), *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut 1975.
- TATÇI, Mustafa, *Yunus Emre Divanı (İnceleme-Tenkitli metin)*, I-II, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- et-TAVİL, Tevfik, *et-Tasavvuf fi Mısır İbbâne'l-Asri'l-Osmânî*, Mektebetü'l-Adab, İskenderiye 1946.

- TEKİNDAG, M.C.Şahabettin, "Tumanbay", *İA*, XIII, İst. 1975.
- TERBİYET, Muhammed Ali, *Dânişmendân-ı Azerbaycan*, Tahran 1314.
- TİHRÂNÎ, Abû Bekr, *Kitâb-i Diyârbakriyya*, (yay: Necati Lugal-Faruk Sümer), I-II, Ankara 1993.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri, *Yunus Emre Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1972.
- Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, Boğaziçi Yay., İst. 1981.
- TOPRAK, Burhan, *Yunus Emre Divanı*, İnkılap Kitabevi, İst. 1960.
- TOSUN, Necdet, *İbn Arabi Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, MÜSBE Yüksek Lisans Tezi, İst. 1995.
- TURAN, Şerafettin, "Süleyman Paşa", *İA*, XI, İst. 1970.
- UÇMAN, Abdullah, "XVI. YY'da Tekke Şiiri", *Büyük Türk Klasikleri*, İst. 1986.
- UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ank. 1992.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İst. 1991.
- İbn Arabî*, TDV Yay., Ank. 1995.
- "Tasavvufta Uluhiyyet Telakkisi", *Hareket*, Mart 1981.
- UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism*, USA 1974.
- UZUN, Mustafa, *Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi (Edisyon Kritik)*, MÜ Sos. Bil. Ens., İst. 1982.
- "Dede Ömer Rûşenî", *DİA*, IX, İst. 1994.
- "İbrâhîm Gülşenî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, VIII, İst. 1996.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ank. 1994.
- Anadolu Beylikleri*, TTK Yay., Ank. 1988.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1974), *Türk Tefekkür Tarihi*, I-II, İst. 1934.
- ÜLGENER, Sabri F., *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisad Ahlakı*, Der Yay., İst. 1981.

VARLIK, M. Çetin, "Ak Koyunlular", *DGBİT*, VIII.

VASSÂF, Hüseyin (1348/1929), *Sefînetü'l-Evliyâ*, III, 117/1.(Yazma), Süleymaniye Ktp Yazma Bağışlar, No: 2307.

VİCDÂNÎ, Sâdık (1864-1939), *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, İst. 1338-1341; (*Tarikatler ve Silsileleri*), (Haz: İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İst. 1995.

WATT, W.Montgomery, *Müslüman Aydın*, (Çev: Hanifi Özcan), DEÜ Yay., İzmir 1989.

WINTER, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Jersey 1982.

YAKUT, el-Hamevi (626/1228), *Mu'cemü'l-Buldan*, Tahran 1965.

YARDIM, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâili*, Damla Yay., İst. 1997.

YAZICI, Tahsin, *Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî, Hayatı, Eserleri ve Tarikatı*, DTCF Doktora Tezi, Ank. 1951, (I-IV+115).

İbrâhîm Gülşenî ve Tarikatı, (Türkoloji Zümresi Mezuniyet Travayı), İst. 1945.

"İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", *İED*, İst. 1956.

"Gulshanı, *EL*, E.J.Brill 1965.

YAZICIOĞLU, H.Fikri, *Hız.Mevlânâ'nın Torunlarından Sultan Divanı*, Konya 1963,

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Maturidi ve Neseff'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İst. 1992.

YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, Şamil Yay., İst. 1980.

YILDIZ, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İÜEF Yay., İst. 1976.

YILMAZ, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Nşr., İst. 1994.

Nefis Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek, İst. 1994.

YINANÇ, Mükrimin Halil, "Diyarbakır", *İA*, III, İst. 1977.

"Akkoyunlular", *İA*, İst. 1965.

YINANÇ, Refet, "Dulkadıroğulları", *DİA*, IX, İst. 1994.

YURDAYDIN, H.G., *Matrakçı Nasuh*, AÜİF Yay., Ank. 1963.

İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yay., İst. 1977.

“Çivioğlu Mehmed Efendi”, *Türkiye Tarihi*, I-III, İst. 1988.

YUSİFLİ, Xelil H. ve Eliyar G. Seferli, "Şeyx İbrâhîm Gülşenî", *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi Azerbaycan Türk Edebiyatı*, I-IV, Ank. 1993.

YÜCEL, Yaşar-A. Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı*, TTK Yay., Ankara 1991.

ZAKİR ŞÜKRÜ, Efendi, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi”, *İslâm Medeniyeti*, (Nşr: Şinasi Akbatu), Ağustos 1980/Ocak 1991.



EKLER

- * Gülşenî Asitânesi'nden Görüntüler
- * Gülşenî'nin Eserlerinden Fotokopiler



Gülşenî Asitânesinin Dışarıdan Görünüşü



Girişin Sağından Görünüş



Girişin Solundaki Derviş Hücreleri



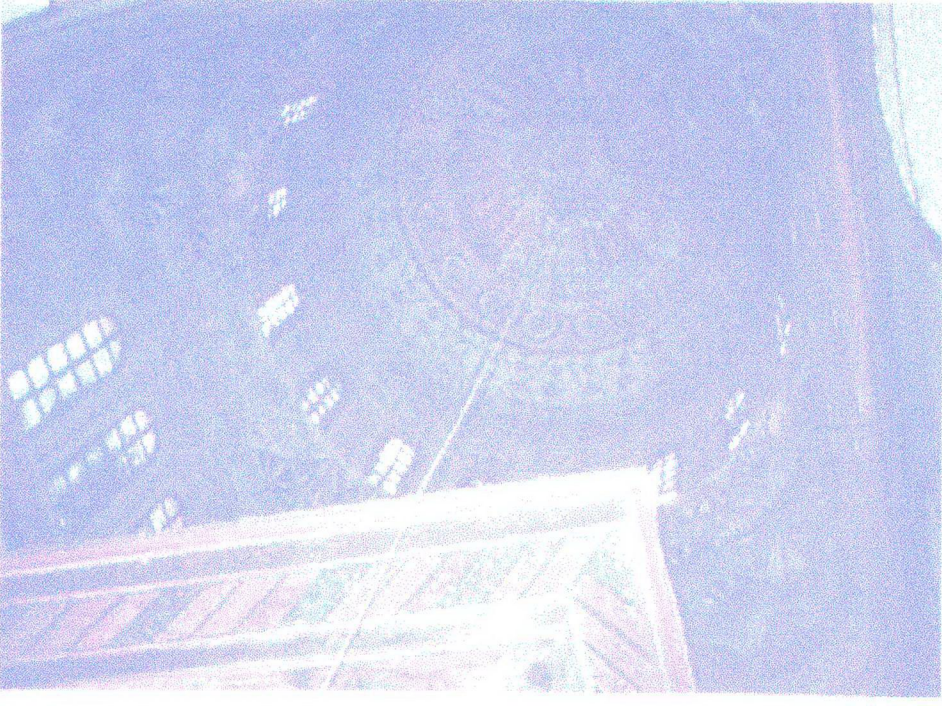
Girişin Sağında Yer Alan Harap Durumdaki Hücreler



Asitâne İçerisindeki Gülşenî Türbesi



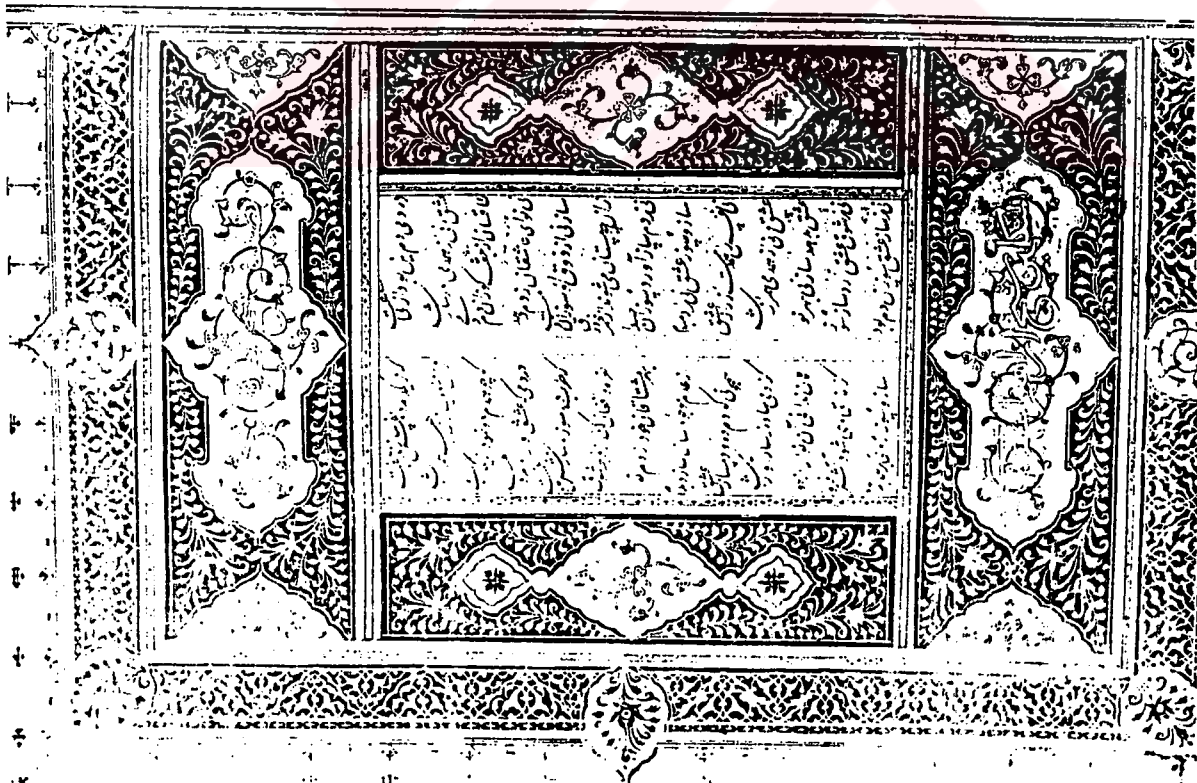
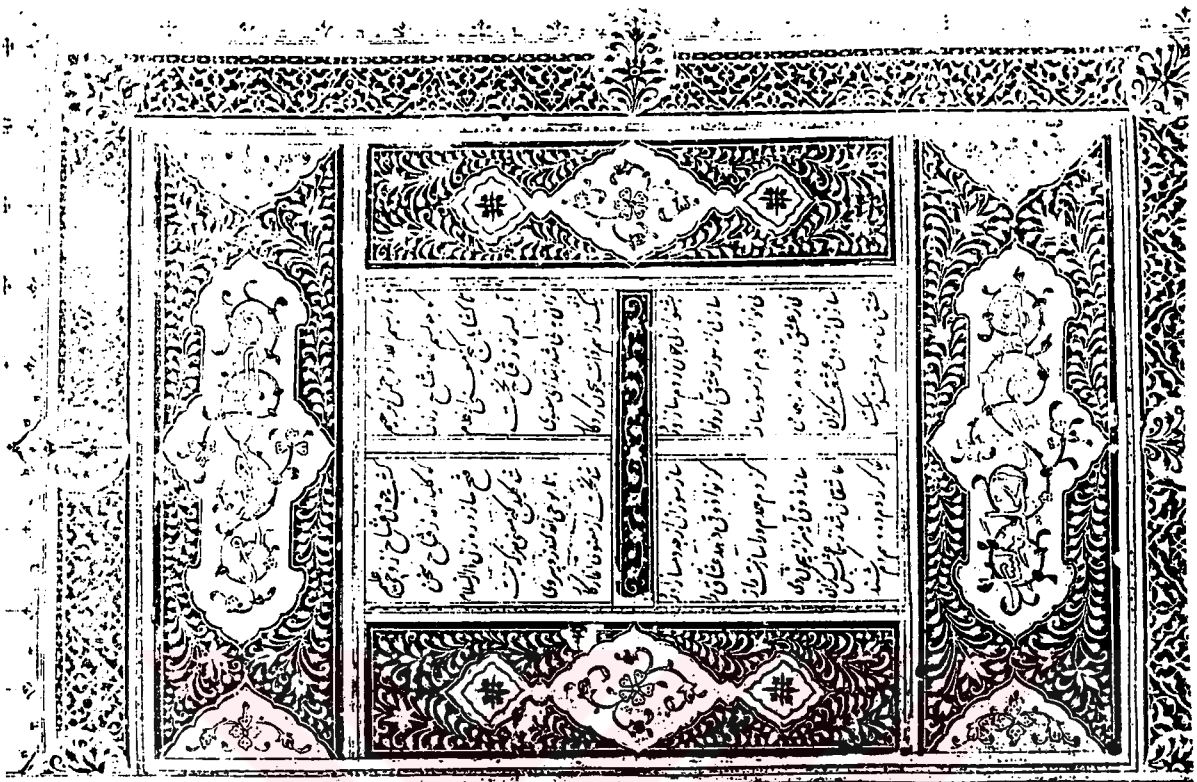
Türbe Kapısı



Türbenin Kalem İşleriyle Süslü Kubbesi



Sandukaları İhata Eden Ahşap Kafes



A. E. Perryman

2171.

LIKAYIT LTD.

FASAI F No.

10

[illegible][illegible]

کشته اند نشان تو بر یک
 کلاه او را ز ابرو خون و عکاس
 حلقه سپه زار با کمانه خون
 همه مغرور جسمه تنبل و بی شرم
 آن بس که به آن کمانه بی آنهم
 کمانه زن و لاله بی نقش پر خون
 دید با عقل و پشت قرآن زین
 کشته اند نشان تو بر یک

چو با نام

او که اندک نور و تاب و
خوشی بیدار و خفا
سرخ سپهر و قول او که باری
اینگار آینه و نور و نور
حسن و لوح آینه و نور و نور
او که نور و نور و نور و نور
صحنه او و نور و نور و نور
سن و نور و نور و نور و نور
و نور و نور و نور و نور
س که نور و نور و نور و نور
س که نور و نور و نور و نور
اول و نور و نور و نور و نور
ای که نور و نور و نور و نور

چراغی دیدم ای بی نظیر
قاصدیم تا شدم اراغی
شانه او و نور و نور و نور
باغش او و نور و نور و نور
بجای که نور و نور و نور و نور
او و نور و نور و نور و نور
اسکی که نور و نور و نور و نور
ناف و نور و نور و نور و نور
نور و نور و نور و نور و نور
صاحب نور و نور و نور و نور
با که نور و نور و نور و نور
انجلم او و نور و نور و نور
او و نور و نور و نور و نور

خوبه کلیم بی کسوف و نور
صبر شد که نور و نور و نور
یور و نور و نور و نور
نور و نور و نور و نور
طوره نما جان کبر و نور
در دل آه ای کسوف و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور
در و نور و نور و نور و نور

قور و نور و نور و نور و نور
چراغی

