



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**MEHMED MEMDUH PAŞA'NIN HAYATI
VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sündüs KIRAL

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR

TOKAT-2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR'ın danışmanlığında hazırlamış olduğum “Mehmed Memduh Paşa'nın Hayatı Ve Tasavvufî Görüşleri” adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

... / ... / 2025

Sündüs KIRAL

JÜRİ KABUL VE ONAY

Sündüs Kırıl tarafından hazırlanan “**Mehmed Memduh Paşa’nın Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 26.11.2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı) İmzası Başkan : İmzası

Üye (Başkan): Doç. Dr. Müzekkir KIZILKAYA

Üye (Danışman): Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mikail DUMLU

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Mehmed Memduh Paşa'nın çoğu zaman idarî kişiliğinin gölgesinde kalan tasavvufî yönünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada Paşa'nın Dîvân-ı Eş'âr'ı başta olmak üzere tasavvufî kavrayışını yansıtan metinleri esas alınmış; şiirlerinde yer alan kavram ve semboller bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Çalışmanın yöntemi, nitel metin incelemesi ve kavram analizine dayanmaktadır. Bu çerçevede Paşa'nın şiirlerinde öne çıkan tasavvufî kavramlar belirlenmiş; hem klasik literatürdeki karşılıkları hem de Paşa'nın şahsî tecrübesiyle kazandıkları anlamlar karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Tasavvufî kişiliğinin şekillenmesinde etkili olan şeyhi Yanyalı Mustafa İsmet Efendi'ye bağlılığı ise, yalnızca Paşa'nın düşünsel arka planını anlamaya katkı sağlayacak ölçüde dikkate alınmıştır. Metinler, Nakşibendî-Hâlidî geleneği ve Osmanlı'nın son dönem fikrî atmosferiyle ilişkilendirilerek incelenmiştir.

Araştırmada öncelenen, Paşa'nın tasavvufî kavramları yorumlayış biçimi ve bu yorumların onun irfanî kimliğini nasıl şekillendirdiğidir. Bu amaçla aşk, cezbe, tecellî, marifet, fenâ-bekâ ve insan-ı kâmil gibi temel kavramların Paşa'nın şiirlerindeki işlevi ve anlam katmanları açıklanmıştır.

Çalışma sınırlı bir kapsam içinde yürütülmüş; Paşa'nın devlet adamlığı, biyografisinin ayrıntıları ve dönemin siyasî gelişmeleri, araştırma amacını aşan yönleri sebebiyle derinlemesine ele alınmamış; bu konulara yalnızca gerekli görüldüğü ölçüde temas edilmiştir. Böylece çalışma, tasavvufî kavramlar ve şiirsel üslup üzerinde yoğunlaşarak konu bütünlüğünü korumuştur.

Tez sürecim boyunca değerli bilgi, öneri ve yönlendirmeleriyle bana rehberlik eden danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Nazım Çınar'a şükranlarımı sunarım. Kıymetli teşvikleriyle desteklerini esirgemeyen hocalarım, başta Doç. Dr. Müzekkir Kızılkaya, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yusuf Akbak ve isimlerini tek tek anamasam da, daima desteklerini hissettiren diğer hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Bu süreçte sabır ve anlayışıyla en büyük mânevî dayanağım olan sevgili eşim Burhan Kırıl'a ve daima motivasyon kaynağım olan çocuklarım Batuhan ile Melek Şevval'e gönülden teşekkür ederim.

ÖZET

MEHMED MEMDUH PAŞA’NIN HAYATI VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Kıral, Sündüs

Yüksek Lisans, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Nazım Çınar

Kasım 2025, ix + 176 s.

Bu çalışma, Mehmed Memduh Paşa’nın çoğunlukla idarî kimliğiyle tanınmasına rağmen yeterince ele alınmamış tasavvufî yönünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada Paşa’nın Dîvân-ı Eş’âr’ı başta olmak üzere tasavvufî düşüncesini yansıtan metinler incelenmiş; şiirlerinde yer alan kavram, sembol ve söyleyiş biçimleri sistemli bir değerlendirmeye çözümlenmiştir. Çalışmada yöntem olarak nitel araştırma temelli metin analizi ve şiir tahlili birlikte uygulanmış; tasavvufî kavramlar gelenekteki konumları ve tarihsel bağlamları içinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, Paşa’nın kavramlara yüklediği anlamların hem klasik tasavvuf literatürüyle ilişkisini hem de şahsî tecrübesiyle kazandığı özgün boyutları tespit etmeyi mümkün kılmıştır. Araştırmada aşk, cezbe, tecellî, mârifet, fenâ–bekâ ve insan-ı kâmil gibi temel kavramlar üzerinde yoğunlaşmış; bu kavramların Paşa’nın şiirlerinde estetik ve bütüncül bir üslupla yeniden yorumlandığı belirlenmiştir. Bulgular, Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışının Nakşibendî–Hâlidî gelenekle uyumlu olduğunu; ancak kavramları sezgisel ve özgün yorumlarla derinleştirerek klasik çizgiyi zenginleştirdiğini göstermektedir. Sonuç olarak çalışma, Paşa’nın tasavvufî düşüncesini kavramsal ve metinsel bir bütünlük içinde ele alarak Osmanlı’nın son dönem tasavvuf mirasının anlaşılmasına katkı sunmakta ve Dîvân-ı Eş’âr’daki tasavvufî unsurların ilmî zeminde daha belirgin biçimde değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendî–Hâlidîlik, Mehmed Memduh Paşa, Dîvân-ı Eş’âr, Tasavvufî Şiir

ABSTRACT

THE LIFE AND SUFI THOUGHT OF MEHMED MEMDUH PASHA

Kıral, Sündüs

Master's Degree, Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Dr. Lecturer Nazım Çınar

November 2025, ix + 176 pages

This study aims to reveal the Sufi dimension of Mehmed Memduh Pasha, which has not been sufficiently addressed despite the fact that he is predominantly known for his administrative career. The research examines Pasha's *Dîvân-ı Eş'âr* and other texts reflecting his Sufi thought, and the concepts, symbols, and modes of expression in his poetry are analyzed through a systematic evaluation. In the study, qualitative research-based textual analysis and poem interpretation are employed together as the method, and Sufi concepts are interpreted within their traditional positions and historical contexts. This approach makes it possible to identify both the relationship of the meanings Pasha assigns to these concepts with classical Sufi literature and the unique dimensions shaped by his personal spiritual experience. The research focuses on fundamental concepts such as love, *cezbe*, *tecellî*, *marifet*, *fenâ-bekâ*, and *insan-ı kâmil*, and it is determined that these concepts are reinterpreted in Pasha's poetry with an aesthetic and holistic style. The findings show that Memduh Pasha's understanding of Sufism aligns with the *Naqshbandî-Khâlidî* tradition, yet enriches the classical framework by deepening these concepts through intuitive and original interpretations. Consequently, the study contributes to the understanding of the Sufi heritage of the late Ottoman period by examining Pasha's Sufi thought within a conceptual and textual integrity, and it enables a more explicit scholarly evaluation of the Sufi elements found in *Dîvân-ı Eş'âr*.

Keywords: Sufism, *Naqshbandî-Khâlidî*, Mehmed Memduh Pasha, *Dîvân-ı Eş'âr*, Mystical Poetry

İÇİNDEKİLER

Etik Sözleşme	
Jüri Kabul ve Onay	
Önsöz	i
Özet	ii
Abstract	iii
İçindekiler	iv
Kısaltmalar	ix
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
3. Araştırma Problemleri	2
4. Araştırma Soruları	2
5. Araştırma Varsayımları	3
6. Araştırma Yöntemi	3
7. Araştırmanın Sınırlılıkları	4
8. Literatür Çerçevesi	4
9. Tezin Yapısı	5
BİRİNCİ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA’NIN HAYATI	7
1.1. Doğumu ve Ailesi.....	7
1.2. Tahsili	8
1.3. Vefatı	8
1.4. Görevleri.....	9
1.4.1. Konya Valiliği.....	10
1.4.2. Sivas Valiliği.....	11
1.4.3. Ankara Valiliği.....	12
1.4.4. Dâhiliye Nâzırlığı.....	13
1.5. Sürgüne Gönderilmesi	13
1.6. Eserleri.....	15
1.6.1. Manzum Eserleri	17
1.6.1.1. Berk-i Sebz	17
1.6.1.2. Dîvân-ı Eş’âr	17

1.6.2. Mensur Eserleri	19
1.6.2.1. Eser-i Memdûh	19
1.6.2.2. Feverân-ı Ezmân	20
1.6.2.3. Yemen Islâhâtı ve Ba'zı Mütâla'ât	20
1.6.2.4. Serâir-i Siyasiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye	21
1.6.3. Mektupları	25
1.6.3.1. Mir'ât-ı Şu'ûnât	25
1.6.3.2. Bedây-ı Âsâr	25
2.6.4. Tercüme Eserleri	26
2.6.4.1. LamartineTerceme-i Hikâye-i Jöneviev	26
2.6.4.2. Gato: Fizik Elemanter	26
1.6.5. Tiyatroları	26
1.6.5.1. Perihan Sultan	26
İKİNCİ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA'NIN TASAVVUFA İNTİSABI.	28
2.1. Mehmed Memduh Paşa'nın Hocası Mustafa İsmet Efendi	29
2.2. İsmet Efendi'nin Risâle-i Kudsiyye'si	31
2.3. İsmet Efendi'nin Silsilesi	32
2.4. İsmet Efendi'nin Halifeleri	34
2.4.1. Abdullah Bahaeddin Efendi	36
2.4.2. Dimotakalı Şerif Kudsî Efendi	37
2.4.3. Hüseyin Kudsî Efendi	37
2.4.4. Halil Nurullah Efendi	38
2.4.5. Osman Necmullah Efendi	39
2.4.6. Amasyalı Süleyman Efendi	39
2.4.7. Bahrullah Efendi	40
2.4.8. Hacı Ali Sırrı Efendi	42
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA'NIN TASAVVUFÎ	
GÖRÜŞLERİ	45
3.1. Mehmed Memduh Paşa'nın Seyr ü Sülûk Anlayışı	44
3.1.1. Mürşid	46
3.1.2. Mürid	49
3.1.3. İntisap	50

3.1.4. Zikir.....	52
3.1.5. Sohbet	55
3.1.6. Himmet	56
3.1.7. Mücâhede	58
3.1.8. Tarikat	61
3.1.8.1. Tarikat-Şeriat İlişkisi	62
3.1.8.2. Tarikat-Mâna İlişkisi.....	62
3.1.8.3. Tarikat-Hikmet İlişkisi.....	62
3.1.8.4. Şeriat-Sünnet İlişkisi	63
3.1.9. Velî-Velâyet.....	63
3.1.10. Râbîta	65
3.2. Mehmed Memduh Paşa'nın Tahalluka Dair Görüşleri	67
3.2.1. Tevbe.....	67
3.2.2. İhlâs.....	70
3.2.3. Tevazu	72
3.2.4. Sabır	74
3.2.5. Murakabe	77
3.2.6. Tevekkül	79
3.2.7. Takvâ.....	81
3.2.8. Şükür.....	83
3.2.9. Zühd	86
3.2.10. Fakr	88
3.2.11. Güzel Ahlâk	90
3.2.12. Riya.....	92
3.2.13. Dünya.....	94
3.2.14. Ölüm	97
3.3. Mehmed Memduh Paşa'nın Tahakkuka Dair Görüşleri.....	99
3.3.1. Vecd ve İstiğrak	99
3.3.2. Cezbe.....	101
3.3.3. Havf ve Recâ.....	103
3.3.4. Aşk.....	106
3.3.5. Sekr- Sahv	108

3.3.6. Fenâ-Bekâ	110
3.3.7. Vuslat	113
3.3.8. Müşâhede	116
3.4. Mehmed Memduh Paşa'nın Mârifet İle İlgili Görüşleri	118
3.4.1. Mârifetullah.....	118
3.4.2. Keşf.....	121
3.4.3. Feyz.....	124
3.5. Mehmed Memduh Paşa'nın Varlık Anlayışı.....	126
3.5.1. Vahdet-i Vücûd.....	126
3.5.2. Allah'ın Varlığı ve Mahiyeti.....	129
3.5.3. Tevhid	131
3.5.4. Hakikat-i Muhammediyye	134
3.5.5. Nur	137
3.5.6. Tecellî	139
3.5.7. Âlem.....	141
3.5.8. Rü'yetullah.....	143
3.6. Mehmed Memduh Paşa'nın İnsan Anlayışı	145
3.6.1. İnsan.....	145
3.6.2. Ruh.....	148
3.6.2.1. Ruhun Mahiyeti	149
3.6.2.2. Ruh ve Beden ilişkisi.....	150
3.6.3. Kalp.....	151
3.6.4. Hikmet.....	154
3.6.5. Nefis.....	156
3.6.5.1. Nefis ve Mahiyeti	157
3.6.5.2. Nefis Tezkiyesi.....	159
3.6.5.3. Nefis Tasfiyesi.....	160
3.6.5.4. Nefsi Emmâre	162
3.6.5.5. Nefsi Levvâme.....	164
3.6.5.6. Nefsi Mülhime.....	166
3.6.5.7. Nefsi Mutmainne	167
3.6.5.8. Nefsi Râziye	168

3.6.5.9. Nefsi Marziyye	169
3.6.5.10.Nefsi Kâmile.....	170
3.6.6. İnsân-ı Kâmil	172
SONUÇ	190
KAYNAKÇA	192
ÖZGEÇMİŞ	187



KISALTMALAR

AÜ.	Ankara Üniversitesi
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazret
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
KÖK.	KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi
Kşh.	Keşfü'l-Hafâ
MÜ.	Marmara Üniversitesi
ö.	Ölüm Tarihi
S.a.v.	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	Tarihsiz
vd.	Ve Diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

XIX. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyası, modernleşme süreçleriyle gelen idarî dönüşümlerin tasavvufî gelenekle iç içe geçtiği çok katmanlı bir yapı sunmaktadır. Bu dönemde hem siyasî hem fikrî alan hızla değişmiş, buna rağmen tasavvufî irfan geleneği etkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Bu bağlamda Mehmed Memduh Paşa, idarî görevleriyle tanınsa da şiirlerinde güçlü bir tasavvufî söylem ortaya koyan bir isim olarak dikkat çekmektedir. Paşa'nın tasavvufî kavrayışının, hem kişisel tecrübesi hem de içinde bulunduğu fikrî çevre tarafından nasıl şekillendiği araştırılması gereken önemli bir konudur.

Bu çalışma, Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesinin şiirlerine nasıl yansıdığını ortaya koymayı; özellikle kavramsal çerçevenin şiir diliyle nasıl bütünleştiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede araştırmanın temel problemi, Paşa'nın tasavvufî yaklaşımının metinsel ve kavramsal düzlemde nasıl yapılandığını belirlemek ve onu dönemin tasavvuf mirası içindeki yerine yerleştirmektir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın temel amacı, Mehmed Memduh Paşa'nın tasavvufî birikiminin şiirlerine nasıl yansıdığını ortaya koymak ve onun kullandığı tasavvufî kavramların anlam örgüsünü sistemli bir şekilde incelemektir. Çalışma, Paşa'nın ilâhî aşk, fenâ-bekâ, mârifet ve tecellî gibi kavramları hangi düşünsel çerçevede ele aldığını belirlemeyi; ayrıca bu kavramların şiir dilinde nasıl bütünleştiğini açıklığa kavuşturarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışının yapısal özelliklerini çözümlemeyi hedeflemektedir. Böylece araştırma, Paşa'nın tasavvufî yaklaşımını hem bireysel tecrübesi hem de içinde yaşadığı fikrî ortam bağlamında anlamlandırmayı amaçlamaktadır.

Memduh Paşa'nın tasavvufî yönü, mevcut literatürde genellikle idarî kimliği gölgesinde kalmış; şiirlerinde ortaya çıkan tasavvufî düşünce ise yeterince incelenmemiştir. Bu çalışma, Paşa'nın şiirlerinde yer alan kavramların modernleşme dönemindeki tasavvuf yorumlarıyla nasıl ilişkilendiğini göstererek alandaki önemli bir

boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca araştırma, tasavvufî kavramların XIX. yüzyılda nasıl yeniden yorumlandığını ortaya koyarak Osmanlı'nın geç dönem düşünce dünyasına dair yeni bir okuma imkânı sunmaktadır. Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışının gelenek içerisindeki yerinin belirlenmesi, hem Osmanlı tasavvuf mirasının hem de modernleşme sürecinde metin merkezli tasavvuf yorumlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

3. Araştırma Problemleri

Bu araştırmanın temel problemi, Mehmed Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesinin şiirlerinde hangi yönleriyle ortaya çıktığını belirlemek ve bu düşüncenin XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşme süreci içinde nasıl konumlandırılabilirliğini tespit etmektir. Bu çerçevede çalışma, Paşa'nın tasavvufî eğilimlerinin şiir diline yansıma biçimlerini; özellikle ilâhî aşk, fenâ-bekâ, tecellî ve mârifet gibi kavramları nasıl anlamlandırdığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca Paşa'nın mürşidiyle ilişkisi ve tarikat terbiyesinin onun tasavvufî kavrayışını ve şiirsel üslubunu hangi yönlerden şekillendirdiği de araştırmanın odak noktaları arasındadır. Bütün bu unsurlar birlikte ele alındığında çalışma, Memduh Paşa'nın tasavvufî yaklaşımının hem kişisel bir tecrübenin ürünü olarak hem de döneminin fikrî dönüşümleriyle bağlantılı bir yapı olarak hangi konuma yerleştirilebileceğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

4. Araştırma Soruları

1. Mehmed Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesi şiirlerine hangi yönleriyle yansımaktadır?
2. Paşa, ilâhî aşk, fenâ-bekâ, tecellî ve mârifet gibi temel tasavvufî kavramları nasıl anlamlandırmaktadır?
3. Paşa'nın bağlı bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî geleneği ve mürşidi Yanyalı Mustafa İsmet Efendi, onun tasavvufî yönelişini hangi açılardan şekillendirmiştir?
4. Paşa'nın tasavvufî yaklaşımı ile devlet adamı kimliği arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

5. Memduh Paşa'nın tasavvufî duruşu, XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin fikrî bağlamında nereye yerleştirilebilir?

5. Araştırma Varsayımları

1. Memduh Paşa'nın tasavvufî kimliğinin salt teorik bilgiye dayanmadığı; düzenli bir seyr ü sülûk terbiyesi sonucunda şekillendiği varsayılmaktadır. Paşa'nın tasavvufî yönelişinin Nakşibendî-Hâlidî geleneği içerisinde kişisel bir mânevî tecrübeye dönüştüğü kabul edilmektedir.

2. Paşa'nın şiirlerinin tasavvufî tecrübesinin doğrudan izlerini taşıdığı ve Dîvân-ı Eş'âr'ın onun mânevî dünyasını yansıtan bir temel kaynak niteliği taşıdığı varsayılmaktadır. Divanda yer alan remiz, mecaz ve kavramların kişisel içsel tecrübeyi ifade eden şiirsel unsurlar olduğu kabul edilmektedir.

3. Memduh Paşa'nın şiirsel söyleminin, tasavvufî hakikatleri estetik, sembolik ve sezgisel bir dil üzerinden aktaran bir kavrayış biçimine dayandığı varsayılmaktadır. Bu nedenle Paşa'nın şiirlerinde yer alan tasavvufî kavram ve temaların, tasavvufî tefekkür ve tecrübenin doğrudan şiirsel yansımaları olduğu kabul edilmektedir.

6. Araştırma Yöntemi

Bu araştırma, nitel araştırma yaklaşımına dayalı bir metin analizi yöntemiyle yürütülmüştür. Çalışmada temel veri kaynağını Memduh Paşa'nın Dîvân-ı Eş'âr'ı ve Paşa'nın tasavvufî düşüncesini yansıtan diğer metinler oluşturmaktadır. Divandaki beyitler kavram analizi, tematik analiz ve sembolik okuma yöntemleri birlikte kullanılarak incelenmiştir. Bu çerçevede öncelikle aşk, fenâ-bekâ, tecellî, mârifet gibi temel tasavvufî kavramların beyitlerde hangi anlam boyutlarında kullanıldığı belirlenmiş; ardından bu kavramların şiir dili içerisindeki işlevleri tematik bütünlük içinde değerlendirilmiştir.

Verilerin çözümlenmesinde, beyitlerin anlam birimleri ayrıştırılarak tasavvuf literatüründeki karşılıklarıyla ilişkilendirilmiş; böylece Paşa'nın kavramları klasik gelenek bağlamında nasıl yeniden yorumladığı ortaya konmuştur. Metinler incelenirken hem tasavvufî terimlerin içerik çözümlemesi yapılmış hem de beyitlerdeki remiz, mecaz

ve semboller tasavvufî temsil değerleri açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca Paşa'nın mensubu bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî geleneği ve mürşidiyle ilişkisi, şiirlerdeki tasavvufî vurguların anlaşılmasına katkı sağlayan bağlamsal bir okuma yöntemiyle ele alınmıştır.

Son aşamada, elde edilen temalar Osmanlı'nın XIX. yüzyıl modernleşme sürecinin fikrî atmosferiyle karşılaştırılarak Memduh Paşa'nın tasavvufî yaklaşımının hangi konuma yerleştirilebileceği değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, hem metinsel çözümleme hem de tarihsel bağlam analizi yoluyla Paşa'nın tasavvufî düşüncesinin bütüncül bir çerçevede anlaşılmasını amaçlamaktadır.

7. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesini şiirleri üzerinden incelemeyi amaçladığından, Paşa'nın idarî ve siyasî faaliyetleri yalnızca gerekli tarihsel çerçeveyi kurmak üzere sınırlı biçimde ele alınmıştır. Araştırmanın dönemi de Paşa'nın yaşadığı XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarıyla sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın temel kaynağını Dîvân-ı Eş'âr'ın mevcut nüshaları oluşturmaktadır. Paşa'nın şiir dışındaki tasavvufî metinleri sınırlı olduğundan çözümlemeler ağırlıklı olarak şiir dili merkezli yapılmış; poetik olmayan metinler yalnızca destekleyici bilgi olarak kullanılmıştır. Divandaki kavram, mecaz ve semboller, Paşa'nın tasavvufî tecrübesinin şiirsel ifadeleri olarak değerlendirilmiştir.

Memduh Paşa'nın Nakşibendî-Hâlidî geleneği içindeki konumu ile mürşidi Yanyalı Mustafa İsmet Efendi'ye dair bilgiler ise büyük ölçüde İsmet Efendi Vakfı arşivindeki sınırlı belgelere dayanmaktadır. Bu nedenle tasavvufî silsile ve intisap ilişkileri mevcut verilerin izin verdiği ölçüde yorumlanmış; tüm sınırlılıklar araştırmanın odağını belirginleştirmek amacıyla ortaya konulmuştur.

8. Literatür Çerçevesi

A. Mehmed Memduh Paşa Üzerine Yapılan Çalışmalar

Mevcut çalışmaların çoğu Memduh Paşa'yı idarî görevleri üzerinden ele almakta, tasavvufî yönü ise ya yüzeysel biçimde geçilmekte ya da hiç değerlendirilmemektedir.

Dîvân-ı Eş'âr üzerine yapılmış kapsamlı bir tasavvufî analiz bulunmaması, bu araştırmanın literatürde doldurduğu temel boşluğu oluşturmaktadır.

B. XIX. Yüzyıl Osmanlı Tasavvuf Hayatına Dair Literatür

XIX. yüzyıl Osmanlı tasavvuf hayatı üzerine yapılan çalışmalar, dönemin modernleşme süreci ile tarikat yapıları arasındaki dönüşümleri ortaya koymakla birlikte, idarî görevlerde bulunmuş sûfî şahsiyetlerin iç dünyasını şiirleri üzerinden değerlendiren çalışmalar sınırlıdır. Bu bağlamda Memduh Paşa'nın düşüncesinin şiir merkezli incelenmesi literatürde yeni bir katkı sunmaktadır.

C. Nakşibendî-Hâlidî Gelenek ve Tasavvufî Kavram Çalışmaları

Nakşibendî-Hâlidî gelenek üzerine yapılan araştırmalar, silsile, terbiye yöntemleri ve zikir pratiklerini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bununla birlikte kavram çalışmaları—aşk, cezbe, tecellî, marifet, fenâ-bekâ ve insan-ı kâmil—Memduh Paşa özelinde uygulanmış değildir. Bu çalışma, söz konusu kavramların Paşa'nın şiirlerindeki özgün yorumlarını inceleyerek literatüre yeni bir perspektif kazandırmaktadır.

9. Tezin Yapısı

Bu tez, giriş, üç ana bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve önemi, problem durumu, araştırma soruları, varsayımlar, yöntem, sınırlılıklar ve literatür çerçevesi sunularak çalışmanın teorik ve metodolojik temeli oluşturulmuştur.

Birinci bölüm, Mehmed Memduh Paşa'nın hayatına ayrılmıştır. Bu kapsamda Paşa'nın doğumu, aile çevresi, eğitimi, idarî görevleri, sürgün süreci ve eserleri ele alınmış; böylece onun tasavvufî düşüncesini anlamaya zemin hazırlayan tarihsel, siyasal ve kültürel arka plan ortaya konmuştur.

İkinci bölüm, Memduh Paşa'nın tasavvufa intisabını ve içinde bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî geleneğini incelemektedir. Paşa'nın mürşidi Yanyalı Mustafa İsmet Efendi, silsilesi ve tarikat yapısı açıklanmış; böylece Paşa'nın tasavvufî yönelişini şekillendiren manevî bağlam bütüncül bir çerçevede değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölüm, Memduh Paşa'nın tasavvufî görüşlerinin kavramsal çözümlemesine ayrılmıştır. Bu bölümde seyr ü sülûk, tahalluk, tahakkuk, mârifet, varlık anlayışı ve insan anlayışı gibi temel başlıklar altında Paşa'nın tasavvufî kavramlara yaklaşımı, Dîvân-ı Eş'âr başta olmak üzere ilgili metinler üzerinden analiz edilmiştir. Kavramların klasik tasavvuf literatüründeki yerleri ile Paşa'nın şiirlerinde kazandıkları anlam katmanları karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde çalışmada elde edilen bulgular bir araya getirilmiş; Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesinin genel çerçevesi, klasik gelenekle ilişkisi ve Osmanlı'nın son dönem tasavvuf mirasına katkısı ortaya konmuştur. Çalışmanın özgün yönleri, sınırlılıkları ve alana sunduğu bilimsel katkılar ifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA’NIN HAYATI

1.1. DOĞUMU VE AİLESİ

Osmanlı’nın son dönem bürokratik ve entelektüel yapısının önde gelen simalarından biri olan Mehmed Memduh Paşa, hem idarî kimliği hem de fikrî yapısıyla dikkat çeken çok yönlü bir şahsiyettir. 1839 yılında İstanbul’da dünyaya gelen Paşa, devlet hizmetinde uzun yıllar görev almış köklü bir ailenin mensubudur. Babası Mazlum Mustafa Fehmi Paşa (1812-1862), Osmanlı devlet teşkilatında çeşitli üst düzey görevlerde bulunmuş önemli bir bürokrattır.¹ Mustafa Fehmi Paşa, Kandiyeli Molla Osman Efendi’nin oğludur. 1820 yılında, ailesi ile beraber Girit’ten İstanbul’a göç etmiştir.²

Tahsil hayatını tamamladıktan sonra memuriyet hayatı başlayan Mustafa Fehmi Paşa terfî basamaklarını hızla çıkmış ve sırasıyla; Bahriye Müsteşarlığı, Meclis-i Vâlâ Azalığı, Mısır Kapı Kethüdâlığı, Deâvî Nâzirliği, Ticaret Nâzir Vekilliği gibi vazifelerin ardından Meclis-i Vâlâ Âzalığı’na ikinci kez getirilmiştir. Ayrıca Tersane Müsteşarlığı, Valide Sultan Kethüdâlığı, Hazine-i Hassa Nâzirliği, Devlet Nâzirliği, Vezirlik gibi oldukça önemli görevlere de imzasını atmıştır.³

Mustafa Fehmi Paşa, yalnızca devlet kademelerinde değil, edebiyat ve düşünce sahasında da iz bırakmıştır. Kendisi zeki, yetenekli, kibar ve iyi bir idareci olmakla beraber, aynı zamanda hem yazar, hem de şairdir.⁴ “Fehmî” mahlasını kullanan Paşa’nın şiirleri çeşitli mecmualarda yayınlanmıştır.⁵ Mustafa Fehmi Paşa, 3 Haziran 1862 (1278) yılında vefat etmiş ve Eyüpsultan’da bulunan Taşlıburun Tekkesi’ne defnedilmiştir.⁶

Memduh Paşa’nın ailesine dair bilgiler, yalnızca siyasi değil, aynı zamanda idarî ve toplumsal bağlantılar açısından da dikkat çekicidir. Memduh Paşa’nın annesi, Fulâne Hanım, İzmir’de Muhassıl ve Rusûmat Eminliği,⁷ İzmir Voyvodalığı, Feshane Nâzirliği ve Harîr Nâzirliği görevlerinde bulunmuş olan Ömer Lütî Efendi’nin (ö. 1252/1836)

¹ Zekeriya Kurşun, “Mehmed Memduh Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/495.

² İbnü’l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, ed. Müjgân Cunbur (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999), 1/588.

³ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005), 2/754.

⁴ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1999, 1/590.

⁵ Filiz Kılıç, “Giritli Divan Şairleri”, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 32 (2004), 283.

⁶ Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar*, 2/754.

⁷ Kurşun, “Mehmed Memduh Paşa”, 28/495.

kızıdır.⁸ Fehmi Paşa'nın bu evlilikten Ahmet Tevfik ve Memduh Paşa olmak üzere iki oğlu dünyaya gelmiştir.⁹

Memduh Paşa'nın evlilik hayatı da, dönemin üst düzey yöneticileriyle olan akrabalık bağları bakımından dikkate değerdir. Paşa'nın hayat arkadaşı Rukiye Şahbal Hanım, Arnavut asıllıdır. Babası, Sultan Abdülmecid (ö. 1839/1861) zamanında Sadrazamlık yapan, otuz yıla yakın bir dönem de Girit'te valilik yaptığı için "Giritli" lakabıyla anılan Mustafa Nâli Paşa'dır. (1798/1871)¹⁰ Memduh Paşa ve Rukiye Şahbal Hanım'ın bu evlilikten, Mazlum Hamdi, Handan ve Ayşe Mualla isimli üç çocukları dünyaya gelmiştir.¹¹

1.2. TAHSİLİ

Memduh Paşa ilköğretimini Bayezid ve Valide Erkek Rüşdiye mekteplerinde tamamladıktan sonra,¹² yedi yaşında memuriyetle alakalı bir rütbe olan "Hâcelik",¹³ dokuz yaşında ise yine memuriyetle ilgili olup, "yüzbaşı" ya denk gelen "Rütbe-i Râbia" nişanı almıştır.¹⁴

Memduh Paşa devletin farklı kademelerinde elli beş yılı¹⁵ aşkın görev yapmış ve üstlendiği sorumlulukları başarıyla yerine getirmiştir. Söz konusu idarî başarının temellerinin çocukluk döneminde atıldığı görülmektedir. Kendisi gibi devlet adamı olan babası Mazlum Mustafa Bey ve dedesi Ömer Lütfi Efendi'nin, Memduh Paşa'nın meslekî yönelimi ve kariyer hayatında birer rol model oldukları ve ona örnek teşkil ettikleri açıkça görülmektedir.

1.3. VEFATI

1908 ihtilâli sonucu tutuklanarak sürgüne gönderilen Memduh Paşa'nın, 30 Temmuz 1912'de ilan edilen genel af ile birlikte sürgün hayatı sona ermiştir.¹⁶

⁸ Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar*, 2/754.

⁹ Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar*, 2/754.

¹⁰ Davut Hut, "Mustafa Nâilî Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/323-324.

¹¹ Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar*, 2/755-756.

¹² Biray Çakmak - Muhsin Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Uluslar Arası Araştırmalar VI*, ed. Zührem Yaman (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021), 988.

¹³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözcüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), "Hacegân", 693.

¹⁴ İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, ed. Hidayet Özcan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 3/1285.

¹⁵ Mehmed Memduh, *Serâiri-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye*, çev. Mehmet Memdoğlu (İstanbul: Alaska, 2025), 71.

¹⁶ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1007.

Kireçburnu yalısına çekilerek münzevi bir yaşam sürdüren Paşa, bu dönemde çeşitli sağlık sorunlarıyla mücadele etmiş ve 9 Nisan 1925 (3 Ramazan 1343) tarihinde, seksen sekiz yaşında vefat etmiştir. Fatih Camiinde kılınan cenaze namazından sonra naaşı vasiyeti üzerine, bağlı olduğu Fatih-Çarşamba'da bulunan İsmet Efendi Dergâhı'na defnedilmiştir.¹⁷

Memduh Paşa'nın mezar taşında bulunan kitabe, İsmet Efendi Dergâhının son şeyhi Ahıskalı Ali Haydar Efendi (1870/1960) tarafında hazırlanmıştır. Kitabede: "Dâhiliyye Nâzır-ı Esbakı Memduh Paşa'ya Hak Teâlâ rahmet eylesün, kendisi Tarikat-i Aliyye'ye mensûb idi," yazmaktadır.¹⁸

1.4. GÖREVLERİ

Memduh Paşa, Osmanlı idarî mekanizmasının dönüşüm geçirdiği kritik bir dönemde görev almış, yüksek sorumluluk bilinci ve uzun hizmet süresiyle öne çıkmış bir devlet adamıdır. Farklı bölgelerdeki valilik tecrübeleri, onun merkezî idare ile taşra arasındaki ilişkilere bütüncül bir bakış açısı geliştirmesini sağlamış, bu birikim, Dâhiliye Nazırlığı dönemindeki uygulamalarında belirgin biçimde etkisini göstermiştir. Bürokratik kariyeri boyunca sergilediği istikrar, olağanüstü durumlar karşısında göstermiş olduğu başarı ve teşkilatlanmaya verdiği önem, onu dönemin güvenilir ve yetkin idarecilerinden biri yapmıştır.

Memduh Paşa, 1853- 1861 yılları arasında, maaş almadan stajyer memur olarak Osmanlı idarecilerinin yetiştiği Hariciye Nezâreti Mektûbî Kaleminde çalışmış, rütbe-i sâliseye kadar yükselmiştir.¹⁹ Bu görev, memuriyet hayatına yeni başlayan için iyi bir konumdur. Hariciye Nezâretine ait iç yazışmaların gerçekleştiği bu birim, kişiye aynı zamanda yabancı dil becerisini geliştirme fırsatı da tanımaktadır.²⁰

Memduh Paşa, Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) cülûsunda dört-beş beyitten oluşan bir tarih düşmüş, bu da kendisinin 1860 yılında 1500 kuruş maaş ile Mâbeyn-i Hümayûn Kâtipliğine tayin edilmesini sağlamıştır.²¹ Diplomatik faaliyetlerde göstermiş olduğu başarılar rütbesine yansımış, rütbe-i sâniye mütemâyizi ile taltif edilmiştir. Yine,

¹⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2000, 3/1290.

¹⁸ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi* (İstanbul: İsmet Efendi Vakfı, 2023), 119.

¹⁹ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/495.

²⁰ Selim Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* III/1 (2001), 186.

²¹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2000, 3/1285.

Memduh Paşa'ya görevindeki özverili çabası ve dikkatli tutumu nedeniyle irâde-i seniyye ile 1861 yılında üçüncü rütbeden Mecîdî Nişanı verilmiştir.²²

Memduh Paşa terfi basamaklarını tırmanmaya devam etmiş, kısa bir süre sonra Dîvân-ı Hümâyûn Kâtipliğinden, 4000 kuruş maaş ile Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyûn Odası halifeliğine getirilmiştir.²³ Bürokrasi diline olan hâkimiyetinden dolayı, Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ kararlarını yazma görevi de kendisine verilen Memduh Paşa, 1872 yılında Maarif Nezâreti Mektupçusu olmuştur. 1875 yılında ise rütbe-i ulâ Sınıfı yani birinci sınıf bürokrat olarak Sadâret Mektupçuluğu'na getirilmiştir.²⁴

Siyasi kariyerinde yükselmeye devam eden Memduh Paşa, 1876 yılında Maliye Nezâreti Mektupçuluğuna, 1881 yılında Şûrây-ı Umûr-ı Mâlîye memurluğuna, 1882'de ise Şûrâ-yı Devlet Azalığına getirilmiştir. 1887 yılında rütbe-i bâlâ ve 17.000 kuruş maaş ile Konya Valiliği'ne, iki yıl sonra 1889 yılında ise Sivas Valiliği'ne atanmıştır. 1893 yılında Ankara Valiliği'ne nakledilen Memduh Paşa, 1895 yılında 40.000 kuruş maaş ile Dâhiliye Nâzırlığı görevine getirilmiştir.²⁵

1.4.1. Konya Valiliği

Memduh Paşa 15 Temmuz 1887 yılında Konya Valiliği'ne tayin edilmiştir.²⁶ Göreve başladığı dönem Konya'da kuraklık nedeniyle kıtlık yaşanmıştır. Memduh Paşa, zarar görenlerin mağduriyetini gidermek maksadı ile gerekli yerlere müracaatta bulunarak komisyonlar oluşturmuştur. Mühür altında bulunan zahireleri ihtiyaç sahiplerine dağıttıran Paşa, önceki yıllara ait toplanmış olan aynî vergileri tekrar halka iade etmiştir. Bu süreçte yürüttüğü faaliyetler, Memduh Paşa'nın idarecilik anlayışında halkın günlük ihtiyaçlarını önceleyen bir tutum benimsediğini ortaya koymaktadır. Yaşanan krizin doğrudan sahadaki etkilerini dikkate alarak hareket etmesi, onun yönetim anlayışını teoriden ziyade pratiğe dayandırdığını göstermektedir. Bu yaklaşım, Memduh Paşa'nın sadece idarî bir görevli değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluk bilinci yüksek bir devlet adamı profili sergilediğini de ortaya koymaktadır.

Memduh Paşa'nın Konya'da yaşamış olduğu bu sıkıntılı durum onun açısından önemli bir tecrübe teşkil etmiş ve Sivas Valiliği döneminde, benzer olumsuz durumlara

²² Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 988.

²³ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 988.

²⁴ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

²⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2000, 3/1286.

²⁶ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

karşı tedbirler almasına zemin hazırlamıştır.²⁷ Bu tedbirlerin, devlet ile halk arasındaki güven ilişkisinin güçlenmesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

1.4.2. Sivas Valiliği

Memduh Paşa, 1889 yılında Sivas Valiliği'ne atanmıştır.²⁸ Bu dönem, Ermenilerin teşkilatlanmaya başladığı dönemdir.²⁹ Ermeni gençleri misyoner okullarında, devlet denetiminden uzak bir eğitim görmekte, ayrılıkçı bir politika gütmektedir. Ermeni sorunun çözümünde askerî yöntemlerin işe yaramayacağını düşünen Memduh Paşa, çözümü eğitim, kültür ve bayındırlık alanında atılacak adımlarda görmektedir. Gayrimüslim öğrencilerin kontrolünün idadilere çekilmesi ile mümkün olabileceğini ileri süren Paşa, söz konusu öğrencilerin devlete olan bağlılıklarının da bu yolla güçlendirileceği kanaatini taşımaktadır.³⁰ Bu yönüyle Memduh Paşa'nın meseleye yaklaşımı, uzun vadeli toplumsal dönümüğü esas alan bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Memduh Paşa'ya göre, ülkenin kurtuluşu ancak kapsamlı bir eğitim seferberliği ile mümkün olacaktır. Bu anlamda halkın hurafe ve batıl düşüncelerden arındırılarak, aklı temellere dayanan bir düşünce ekseninde aydınlatılması gerekmektedir. Paşa, bu noktada bazı girişimlerde bulunmuş, şehirdeki etnik ve mezhepsel farklılıkları devletin lehine çevirmiş ve dört ay gibi kısa bir zaman diliminde asayiş sağlamayı başarmıştır. Ayrıca şehir merkezi ile kazalarda inşa ettirdiği köprüler, yollar, çeşmeler, telgraf hatları gibi hizmetler ile önemli icraatlara imza atarak bölgenin ekonomik ve sosyal gelişimine katkı sağlamıştır.³¹

Memduh Paşa'nın eğitime kazandırdığı farklı boyut, dönemin modernleşme hareketinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim bir ülkenin gerçek anlamda kurtuluşu yalnızca askeri ya da siyasi başarılarla değil, aynı zamanda toplumsal zihniyet değişikliğiyle mümkün olmaktadır. Öte yandan Memduh Paşa'nın farklı etnik ve mezhepsel grupların bir arada bulunduğu şehirde istikrarı sağlaması, onun güçlü liderlik örneği sergileyerek eşitlikçi bir yönetim anlayışını benimsediğini göstermektedir.

²⁷ Özlem Sarıtepe, *Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 24.

²⁸ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2000, 3/1286.

²⁹ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

³⁰ Kemalettin Kuzucu, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Şehircilik Mimarî ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler Bağlamında Sivas Kongresi Binasının Tarihçesi", *Atatürk Yolu Dergisi* 10/37 (2006), 110-111.

³¹ Kuzucu, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Şehircilik Mimarî ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler Bağlamında Sivas Kongresi Binasının Tarihçesi", 110-111.

Memduh Paşa kırk dört ay süren Sivas Valiliği görevi boyunca çeşitli alanlarda önemli projeleri hayata geçirmiş olmakla birlikte, bu dönemde özellikle, Ermeni meselesi etrafında şekillenen siyasî gerilimlerin merkezinde yer almak zorunda kalmıştır. Ermeniler fesat çıkarmaktan geri durmamış, mesnetsiz suçlamalar ve asılsız ithamlarla Paşa aleyhinde şikâyetle bulunmuşlardır. Abdülhamid Han (1876-1909) Memduh Paşa'nın Ermeni müfsitlerle mücadelesinde gayet başarılı olduğunu, aleyhindeki şikâyetlerin onlar tarafından düzenlendiğini bildiğini belirterek, Paşa'ya olan güvenini dile getirmiş ve hakkında herhangi bir işleme gerek görmemiştir.

Zamanla Memduh Paşa'ya yönelik ithamların ve şikâyetlerin şiddeti artmıştır. Paşa, yaşanan gelişmelerin kendisini ciddi anlamda rahatsız ettiğini ifade etmiş ve görevinden azledilmesi halinde bu olayın devlete ve padişaha olan sadakatini etkilemeyeceğini beyan etmiştir.³² Bunun üzerine, gerginliğin daha fazla artmaması, fitne ateşinin daha fazla körüklenmemesi adına 6 Kasım 1892 yılında Memduh Paşa Sivas Valiliği'nden azledilmiştir.³³

1.4.3. Ankara Valiliği

Memduh Paşa 1893 yılında 17.000 kuruş maaş ile Ankara Valiliği'ne atanmıştır.³⁴ Tayin olduğuna dair re'sen çıkan irâde-i seniyyede, Memduh Paşa'nın Sivas Valiliği'nden azledilmesinde, Ermenilerin fesatlık çıkarmalarına mahal vermediği için yoğun şikâyetlere maruz kaldığı ve bu şikâyetler neticesinde görevinden azledildiği bildirilmiştir. Ayrıca, Paşa'nın iktidar ve sadakat erbabından olduğunun da altı çizilmiştir. Ankara Valiliği tayinine gerekçe olarak ise Ankara Vilâyeti dâhilinde Yozgat'ta çıkan Ermeni İsyanları gösterilmiştir.³⁵

Sivas Valiliği döneminde karşılaştığı sorunların benzerleriyle Ankara'da da mücadele eden Paşa, bilhassa Yozgat'ta çıkıp, Ankara'yı da etkisi altına alan olayları durdurmada başarılı olmuştur. Bu başarısı, 1894 yılında kendisine vezaret rütbesinin taltif edilmesine vesile olmuştur.³⁶

³² Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 993.

³³ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

³⁴ Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, ed. Emine Güldüoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 12/533.

³⁵ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 995.

³⁶ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

1.4.4. Dâhiliye Nâzırlığı

Memduh Paşa, 6 Kasım 1895 yılında çıkan irâde-i seniyye ile birlikte, 40.000 kuruş maaşla Ankara Valiliği görevinden naklen Dâhiliye Nâzırlığına tayin olmuştur.³⁷ Bu tayinin gerçekleşmesinde Memduh Paşa'nın, Abdülhamid Han ile geçmişten gelen yakınlığının yanı sıra, Ermeni meselesinde bazı devletlerin uyguladıkları baskılara karşı, Paşa'nın tecrübeli bir isim olmasının da etkisinin olabileceği düşünülmektedir.³⁸

Memduh Paşa, Dâhiliye Nâzırlığı görevi süresince başkan veya üye sıfatıyla çeşitli komisyonlarda aktif olarak görev almıştır. Asayişin temini hususuna büyük önem atfeden Paşa, bu amaç doğrultusunda ilgili meseleleri görüşmek üzere bir komisyon oluşturmuştur. Aşar vergisinin ihale usulünde değişiklik yapılmasına ilişkin çalışma başlatan Memduh Paşa, Bâb-ı Âli de dinî müesseselerin temini, köy ve kasabalardaki mektep sayısının artırılması, ziraat ve sanayi ile ilgili meselelerin ıslahı ve düzenlenmesi amacıyla çeşitli komisyonlar kurulmasına öncülük etmiş; kendisi de bu komisyonlarda bizzat aza olarak görev almıştır.³⁹

Memduh Paşa, Tanzimat döneminde görev almış, güçlü merkezî bir otoritenin gerekliliğine inanan ve bürokrasinin sağlıklı işletilmesini savunan devlet adamıdır.⁴⁰ Bu anlamda Dâhiliye Nâzırlığı esnasında Sultan II. Abdülhamid tarafından sadakati ve başarılı çalışmalarından dolayı çeşitli nişanlarla taltif edilerek kendisine, Osmanlı Devleti'nin en üst seviyedeki nişanlarından olan murassa iftihar, murassa Osmânî, murassa mecîdî nişanları verilmiştir.⁴¹ Paşa ayrıca Almanya, Rusya, İran ve Bulgaristan tarafından verilen çeşitli nişan ve madalyalara layık görülerek onurlandırılmıştır.⁴²

1.5. SÜRGÜNE GÖNDERİLMESİ

Memduh Paşa, II. Meşrutiyetin ilân edildiği sırada Dâhiliye Nâzırlığı gibi önemli bir görevi ifa etmekteydi. Bu vesileyle, yaşanan hadiselerin içerisinde bizzat yer alarak bazı kararların alınmasında etkili olmuştur.⁴³

II. Meşrutiyetin ilânından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlantısı bulunanların affı gündeme geldiğinde Sultan Abdülhamid, affın sadece İttihatçıların

³⁷ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 996.

³⁸ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

³⁹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 996.

⁴⁰ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/496.

⁴¹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 997.

⁴² Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 190.

⁴³ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 190.

yoğun olarak bulunduğu Vilâyet-i Selâse’de gerçekleşeceğini belirten bir ferman yayınlamıştır. Memduh Paşa ise gerçekleştirilecek affın umumî af niteliği taşıması adına çeşitli girişimlerde bulunmuş ve bu çabalarında başarılı olmuştur. Bu gelişme, İttihatçıları son derece memnun etmiştir. Ayrıca, Memduh Paşa’nın Meclis-i Meb’ûsan’ın seçim yöntemini Kânûn-ı Esâsî’ye uygun hale getirme gayretleri de İttihatçılar tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmıştır. Memduh Paşa, bu meselenin çözümüne yönelik bir komisyon kurulmasını önermiştir. Üç gün sonra kurulan ve Şûrâ-yı Devlet Reisi, Hariciye ve Maarif Nâzırları ile beraber Paşa’nın da bulunduğu komisyonda görüşmeler devam ettiği sırada Bâbîâli’ye bu mesele hakkında irade gelmiştir. Memduh Paşa Bâbîâli’ye gittiğinde “Paşa” sıfatıyla kendisini tanımayan ihtilal yanlısı gergin bir gürûhla karşılaşmıştır. Durumun değiştirilemeyeceğini fark eden Paşa, “istenmeyen paşa” sıfatıyla istifasını sunmuş ve 1 Ağustos 1908 tarihinde Dâhiliye Nâzırlığı görevini sonlandırmıştır.⁴⁴ Bu süreç, Memduh Paşa’nın dönemin siyasal şartları içerisinde karşılaştığı güçlükleri göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

II. Abdülhamid gibi şüpheli ve evhamlı, sık sık sadrazam değişikliği yapan bir padişahın yönetiminde, on üç yıl boyunca Dâhiliye Nâzırlığı görevini ifa etmesi, padişah nezdinde sağlam bir duruşu ve güvenilir bir kişiliği simgelerken, aynı duruş, İttihatçılar tarafından “utanılması gereken kararlara imza atmış bir baş suçlu” olarak görülmesine neden olmuştur.⁴⁵

5 Ağustos 1908’de tutuklanan Memduh Paşa, otuz gün tutuklu kalacağı Harbiye Nezâreti’ne sevk edilmiştir. Üç gün sonra ise, Memduh Paşa ile birlikte Bahriye Nâzırı Hasan Rahmi Paşa (1842/1923), Mâbeyn-i Hümayûn Başkâtibi Tahsin Paşa, (1859/1930) Tophane Müşiri Mustafa Zeki Paşa, (1849/1914) “enkaz-ı istibdat” olarak nitelenmiş ve “efendi” unvanıyla sürgün edilmek suretiyle önce Büyükkada’ya sonra da Sakız Adası’na gönderilmişlerdir.⁴⁶

Haklarında kesinleşmiş bir yargı kararı olmaksızın, idarî kararlar tutuklanan Memduh Paşa ile diğer paşalar, başta casusluk olmak üzere çeşitli suçlarla itham edilmiş; bu doğrultuda rütbeleri düşürülerek sahip oldukları nişan ve madalyalar geri alınmış ve mal varlıklarına el konulmuştur.⁴⁷

⁴⁴ Aslantaş, “Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa”, 191.

⁴⁵ Mehmed Memduh, *Esvât-ı Sudûr*, haz. Selda Güner Özden (İstanbul: Okur Tarih, 2019), 21.

⁴⁶ Mehmed Memduh, *Esvât-ı Sudûr*, 23.

⁴⁷ Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1001.

Memduh Paşa 27 Mayıs 1909'da Sakız Adası'na sürgüne gönderilmiştir. İhtilâl neticesinde tutuklanan ve hakkında kesinleşmiş herhangi bir mahkeme kararı bulunmaksızın sürgün edilmeyi kabullenemeyen Paşa, farklı idari mercilere birçok kez itiraz dilekçeleri sunmuş, ancak başvuruları karşılıksız kalmıştır.⁴⁸ Göndermiş olduğu dilekçelerden birinde, Trablusgarp ve Bingazi gibi Sakız Adası'nın İtalya tarafından işgal edilmek üzere olduğunu, elli beş yıllık devlete hizmetinin ardından düşmana esir düşmenin Osmanlı Devleti'ne de bir leke olacağını ifade ederek adadan naklini istemiş, fakat talebine yine karşılık bulamamıştır.⁴⁹ Bu dönemde hakkında yürütülen idarî işlemler ve alınan kararlar, Paşa'ya yönelik suçlamaların dönemin siyasal şartları içinde şekillendiğini göstermektedir. Bu noktada Paşa'nın taleplerinin idari mercilerde karşılık bulmadığı görülmektedir.

Halâskâr Zâbitân Darbesi sonucu Said Paşa (1838/1914) Hükümeti yıkılmış, Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839/1919) Hükümeti kurulmuştur. İttihatçılar tarafından sürgüne gönderilen ve çeşitli cezalara çarptırılan şahıslar için V. Mehmed Reşat imzası ile 30 Temmuz 1912'de umumî af ilan edilmiş ve içlerinde Memduh Paşa'nın da bulunduğu yüz otuza yakın kişi affedilmiştir.⁵⁰

1.6. ESERLERİ

Memduh Paşa, bürokrat kimliği ile ön plâna çıkmış bir isim olsa da, onu tek bir kavramsal çerçeve ile sınırlandırmak mümkün değildir. Çünkü o, bürokrat, şair, tiyatro yazarı (müellif), çevirmen, Sultan Abdülhamid dönemine tanıklığını kaleme almış bir anı (hatırat) yazarıdır. Ayrıca tasavvuf yoluna intisap ederek mânevî olgunluğa erişmiş bir sûfidir. Bu yönleriyle Memduh Paşa, belli bir çerçeveye sığmayacak derecede çok yönlü ve müstesna bir şahsiyettir.

Sanatkârın şahsiyeti, dünyaya bakış açısı ve sanatı hakkında en doğru bilgiyi sanatkârların dîbâcelerinde⁵¹ bulmak mümkündür. Memduh Paşa, Dîvân-ı Eş'âr'ın mukaddimesinde sözün hem edebî hem de mânevî güzellik taşıdığını ifade etmiş; kelâmın bu yüceliğini fark ettiği andan itibaren şiire olan ilgisinin arttığını belirtmiştir.⁵²

⁴⁸ Mehmed Memduh, *Serâiri-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye*, 109.

⁴⁹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1005.

⁵⁰ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1007.

⁵¹ Genellikle manzum edebî eserin konusu ve yazılış nedeniyle ilgili önsözü. bk. Tahir Üzgör, "Dîbâce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/277.

⁵² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1332), 2.

Memduh Paşa, Klasik Türk Edebiyatının önemli topluluğu olan Encümen-i Şuarâ'ya mensup güçlü şairlerden biridir.⁵³ Bu topluluğun mensupları hem manzum hem de mensur eserlerinde çoğunlukla tasavvufi bir dil kullanmışlardır.⁵⁴ Şair kimliğini sûfi yönüyle taçlandıran Memduh Paşa, Klasik şiire katmış olduğu tasavvufi motifler ile eserlerine farklı bir boyut ve anlam kazandırmıştır.

Osmanlı toplumunda 19. yüzyıl ciddi değişim ve dönüşümlere sahne olmuş bir dönemdir. Edebî gelenekteki değişimlere pek sıcak bakmayan Memduh Paşa, eski şiirlerin reddedilmesini doğru bulmamakla beraber,⁵⁵ Batı'ya özenen şairlerin şiirlerini “işitilmemiş” ve “yeni üslup” olarak sıfatlandırarak yazılmış olan bu eserleri karışık mesnevîlere benzetmiştir. Buna rağmen, dîvânına şekil ve muhteva açısından bakıldığında yenilikten de geri durmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca Sebk-î Hindî etkisinde eserler kaleme alan Paşa'nın dili ağıdalı ve oldukça ağır bir dildir.⁵⁶ Nesir ve nazım olarak eserler telif etmesine rağmen, kendisini yakinen tanıyan ve Türk Edebiyat tarihinin biyografi yazarı İbnülemin Mahmud Kemal'in ifadesine göre asıl başarısı şiirlerindedir.⁵⁷

Dîvân-ı Eş'âr'ın mukaddimesinde Memduh Paşa, babası Mazlum Mustafa Fehmi Paşa'nın kendisine “Fâik ol oğlum” diyerek nasihatte bulunduğunu aktarır. Bu ifade, Paşa'nın şiire yönelişinde aile ortamının ve özellikle edebî birikimi bulunan babasının önemli bir rol oynadığını gösterir. Nitekim kendisi gibi şair olan Fehmi Paşa'nın bu teşviki, Memduh Paşa'nın şiirlerinde “Fâik” mahlasını kullanmasına vesile olmuştur. Paşa, mukaddimeye yer alan bu bilgiyle hem babasının edebî yönüne dikkat çekmekte hem de kendi şiir anlayışının şekillenmesinde ailesinin etkisini vurgulamaktadır. Bu yönüyle mukaddime, Memduh Paşa'nın edebî şahsiyetinin teşekkül sürecine dair önemli ipuçları barındırır.

*“Salâta başla (Fâik) mihr-i feyz ol
Seher tesbîh eder mûrg-i çemen-ber.”*⁵⁸

⁵³ Müjgân Çakır, “Mazlûm-Zâde Mehmed Memdûh Paşa'nın Poetikasına Dair”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009), 711-712.

⁵⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988), 253.

⁵⁵ Yaşar Aydemir, “Edeb Olmaz”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32/32 (2024), 158.

⁵⁶ Çakır, “Mazlûm-Zâde Mehmed Memdûh Paşa'nın Poetikasına Dair”, 711-712.

⁵⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2000, 3/1297.

⁵⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 43 b.13-14.

*“Her ne var alsun bu gün lâ-tahtına illâ seni
Mestdir Memdûh kulsun lâ-yı hamle iktifâ.”*⁵⁹

Memduh Paşa, farklı nitelikleri bünyesinde barındıran çok yönlü bir kişiliktir. Devlet adamlığının yanı sıra edebiyat dünyasında kendine yer edinmiş, kaleme aldığı şiirlerle de Encümen-i Şuarâ gibi önemli bir topluluğa ismini yazdırmıştır. Yine telif ve tercüme alanlarında vermiş olduğu eserler Memduh Paşa’ya müellif ve mütercim kimliği kazandırmıştır. Memduh Paşa’nın kaleme aldığı eserler, çoğunlukla tarih ve edebiyat alanlarıyla ilgilidir. Manzum eserlerinde Dîvân edebiyatının etkisi açıkça görülmektedir. Tarihe dair yazdığı eserlerin mahiyeti ve muhtevaları ise çoğunlukla hâtıratvarî bir özelliğe sahiptir.⁶⁰

Yaptığımız araştırmalarda Memduh Paşa’nın on dört tane eseri görülmektedir. Eserlerinin yanı sıra, farklı disiplinlerde makaleler yazmış ve bu makalelerin bazıları dönemin gazete ve dergilerinde yayımlanmıştır. Ayrıca yazılarının önemli bir kısmını risâle formunda telif ederek kendi imkânlarıyla neşretmiştir.⁶¹ Memduh Paşa’nın telif faaliyetleri, hem mensur hem de manzum türlerde yoğunlaşarak onun çok yönlü bir edebî kimlik ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Paşa, yalnızca bir şair değil; aynı zamanda dönemin ilmî, fikrî ve edebî yönüne katkı sunan bir müelliftir.

1.6.1. Manzum Eserleri

1.6.1.1. Berk-i Sebz

Memduh Paşa Berk-i Sebz’de baharla ilgili yazmış olduğu şiirleri bir araya getirmiştir. 1872 yılında taş baskı olarak yayımlanan bu eser, yirmi iki sayfadan oluşmaktadır. Berk-i Sebz’de bulunan şiirler daha sonra yayımlanan Dîvân-ı Eş’âr’da yer almıştır.⁶² Eser, üç kaside, üç mesnevî, on bir gazel ve bir adet terci-i bend olmak üzere toplam on sekiz manzumeden oluşmaktadır.⁶³

1.6.1.2. Dîvân-ı Eş’âr

Dîvân-ı Eş’âr, 1332 (1916) yılında İstanbul’da Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı tarafından basılmış olup, toplamda iki yüz iki sayfadan oluşmaktadır. Eserin mukaddime

⁵⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 13 b.21-22.

⁶⁰ Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1007.

⁶¹ Mustafa Yavuz, *Mehmed Memduh Faik Bey (Hayatı, Sanatı, Eserleri)* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 43.

⁶² Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 12/36.

⁶³ Yavuz, *Mehmed Memduh Faik Bey (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, 52.

bölümünde Memduh Paşa, şiirin üslup ve muhtevasına dair görüşlerini ortaya koyarak poetikasını yani kendi şiir anlayışını detaylı bir şekilde ele almıştır. Dönemin edebî gelişmeleri hususunda bazı değerlendirmelerde bulunan Paşa, bilhassa Avrupa dilini tahsil eden ve Batı etkisiyle yeni tarzlar geliştiren şairleri tenkit etmiştir. Ona göre, geleneksel Osmanlı şiiri hâlâ önemini korumaktadır.

Dîvân-ı Eşâr, dil ve üslup açısından değerlendirildiğinde, Memduh Paşa'nın sanatsal ağırlıklı ve bir hayli süslü ve klasik edebiyat geleneğine uygun tarzda bir anlatım benimsediği görülmektedir.⁶⁴ Bu durum, Paşa'nın klasik şiir çizgisine bağlılığını korurken, modern şiir anlayışına mesafeli durduğunu göstermektedir.

Memduh Paşa'nın tasavvufî düşünce dünyasını anlamada Dîvân-ı Eş'âr'ın ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Divan, yalnızca edebî bir ürün olmanın ötesinde, Paşa'nın seyr ü sülûk tecrübesini, mânevî yönelişlerini ve tasavvufî kavramlara yaklaşımını doğrudan yansıtan bir metin niteliği taşımaktadır.

Eserde aşk, cezbe, tecellî, marifet, müşâhede, fenâ-bekâ, ruh, nefis ve hikmet gibi pek çok temel tasavvufî kavram dikkat çekici bir yoğunlukla işlenmiştir. Bu yönüyle divan, Paşa'nın Nakşibendî-Hâlidî gelenekle irtibatını, içsel arayışını ve tasavvufî hassasiyetini ortaya koyan birincil kaynak konumundadır. Tasavvufî terminolojinin yoğunluğu ve derûnî söyleyiş tarzı, Memduh Paşa'nın şiirlerinde estetik bir dil kurmanın yanı sıra mânevî bir düşünce sistemi geliştirdiğini de göstermektedir.

Memduh Paşa'nın eserlerinin büyük bir bölümünü derleyerek bir araya getirdiği Dîvân-ı Eş'âr, bu yönüyle çalışmamızda başvurulacak temel kaynaklardan biridir. İki yüz iki sayfadan oluşan ve toplamda dört yüz kırk beş şiirin yer aldığı eserde, Bakara Sûresi'nin 260.⁶⁵ âyeti ile ilgili açıklamalar ve "Hülâsa-i Akvâl-i Müfessirîn" başlığı altında bir tefsir özeti de bulunmaktadır.⁶⁶

Bu çerçevede değerlendirildiğinde Dîvân-ı Eş'âr, edebî niteliğinin yanı sıra tefsir yönünden de dinî içeriğe sahip, önemli bir eserdir. Dîvân-ı Eş'âr'da yer alan bu geniş şiir külliyatı, Memduh Paşa'nın yalnızca klasik edebiyat birikimini değil, aynı zamanda tasavvufî kavramları şiir diliyle ele alma konusundaki yetkinliğini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, Paşa'nın düşünce dünyasını takip edebilmek bakımından vazgeçilmez

⁶⁴ Fatih Odunkıran, *Mehmed Memdûh Paşa ve Dîvân-ı Eş'ârı* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 15.

⁶⁵ Dîvân-ı Eş'âr'da Bakara sûresi 260. âyet olarak geçmekte fakat tefsiri yapılan âyet Bakara sûresi 259. âyettir. bk. Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 62.

⁶⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 62.

bir kaynak niteliğindedir. Dîvân-ı Eş'âr'da yer alan yoğun içerik, Memduh Paşa'nın tasavvufi tecrübeyi bireysel duyarlılığın ötesinde düşünsel bir bütünlük içinde ele aldığını göstermektedir.

Divân-ı Eş'âr bu bağlamda, Memduh Paşa'nın tasavvufî kavramları yalnızca teorik düzeyde değil, şiir diliyle içselleştirilmiş bir tecrübe olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Eserdeki yoğun imgeler ve kavramsal derinlik, Paşa'nın irfânî birikiminin şiir estetiğiyle bütünleştiğini göstermektedir. Ayrıca şiirlerin genelinde, tarihî ve sosyal bağlamla iç içe geçmiş güçlü bir manevî söylem dikkat çekmektedir.

Memduh Paşa'nın, Lamartine'den yaptığı çevirilere de yer verdiği Dîvân-ı Eş'âr'da, iki yüz elli altı adet gazel, on bir adet mesnevi, çeşitli şairlerin yazmış olduğu şiirlerle beraber, on bir adet de nazîre bulunmaktadır. Bu şairler sırasıyla Nevâî,⁶⁷ Veled Çelebi,⁶⁸ Fuzûlî,⁶⁹ Şeyh Galib,⁷⁰ Nâcî,⁷¹ Nedim,⁷² Nevres Efendi,⁷³ Nâmık Kemal'dir.⁷⁴ Eserin takrizi ise Nâilî tarafından kaleme alınmıştır.⁷⁵

1.6.2. Mensur Eserleri

1.6.2.1. Eser-i Memdûh

Kırk beş sayfadan oluşan bu eser, Memduh Paşa tarafından Kastamonu Valisi Pertev Paşa'ya (1824/1872) ithaf edilmiştir.⁷⁶ Dil ve üslup yönünde son derece ağır ve sanatsal (süslü) bir söyleyiş benimseyen Paşa, mensur olan bu eserinde yer yer şiirsel ifadelerle yer vermiştir.⁷⁷

Edebî içeriğe sahip olan Eser-i Memdûh, kalemin kılıca nazaran üstünlüğünü konu edinmektedir. Konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan Paşa, ortaya koyduğu düşünceleri desteklemek amacıyla ayet ve hadislerden istifade etmiştir. Savaş meydanında kılıcın etkinlik kazanabilmesi için harp tekniğine ihtiyaç duyulduğunu iddia eden Paşa, tarihi olaylardan çeşitli örnekler vermek suretiyle görüşlerini

⁶⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 118.

⁶⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 120.

⁶⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 165.

⁷⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 167.

⁷¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 167.

⁷² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 168.

⁷³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 184.

⁷⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 185.

⁷⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 194.

⁷⁶ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 193.

⁷⁷ Çakır, "Mazlûm-Zâde Mehmed Memdûh Paşa'nın Poetikasına Dair", 711.

temellendirmiştir.⁷⁸ Bu yönüyle eser, Memduh Paşa'nın hem edebî kudretini hem de fikrî savunma anlayışını birlikte yansıtan dikkat çekici bir mensur eser niteliği taşımaktadır.

1.6.2.2. *Feverân-ı Ezmân*

Memduh Paşa bu eserini Büyükkada'da sürgünde bulunduğu sırada yazmıştır. On iki sayfadan oluşan *Feverân-ı Ezmân*, risâle şeklinde küçük bir metindir. Paşa, eserine II. Abdülhamid dönemini tenkit ederek başlamış, bu dönemle ilgili sert eleştirilerde bulunmuştur. Yemen, Girit, Ermeni isyanlarıyla beraber Makedonya'daki hadiselerle de değinen Memduh Paşa, 1897'de meydana gelen Osmanlı-Yunan Harbi'nde Müslüman nüfusun zayıyata uğradığını belirterek savaşın Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerine vurgu yapmıştır. Ayrıca, Sultan Abdülaziz (1861/1876) ve Sultan V. Murad (1876) dönemlerinde şahit olduğu bazı olaylara değinen Memduh Paşa, II. Meşrutiyet'in ilan sürecini detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. *Kânûn-ı Esâsî*'nin tekrar yürürlüğe konmasında Selânik Vilâyetinin fonksiyonunu maddeler hâlinde sıralayan Memduh Paşa, jön Türklerin Ermenilerle birlikte iş birliği yaptıklarını belirterek bu konuda hakkındaki şahsî görüşlerine yer vermiştir.⁷⁹

Memduh Paşa'nın sürgünde iken kaleme almış olduğu bu eser, dönemin siyasi iklimine tanıklık etmesi açısından değerlendirildiğinde, nitelikli bir belge olarak da kabul edilebilir.

1.6.2.3. *Yemen Islâhâtı ve Ba'zı Mütâla'ât*

Yemen tarihi hakkında önemli bir kaynak özelliği taşıyan bu eser, İstanbul'da (Dersaadet), Nümûne-i Tıbbâat Matbaasında 1325/1909 tarihinde basılmıştır. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan eser, toplamda 132 sayfadan oluşmaktadır.⁸⁰

Yemen, Osmanlı hilafetini kabul etme hususunda en fazla güçlük çıkaran bölgelerden biri olmuştur.⁸¹ On üç yıla yakın Dâhiliye Nâzırlığı görevini ifa eden Memduh Paşa, bu süreçte Yemen meselesine dair derin bir bilgi ve tecrübe edinmiştir. Kendi döneminde Osmanlı Devleti için ciddi bir sorun hâlini alan Yemen meselesini farklı yönleriyle ele alan Paşa, bu konuya ilişkin yapılan hataları ve ihmalleri kapsamlı

⁷⁸ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 193.

⁷⁹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1009.

⁸⁰ Mustafa Gençoğlu, "Mehmed Memduh Paşa'nın 'Yemen Islâhâtı ve Bazı Mütâlaât' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal Of Social, Humanities And Administrative Sciences* 8/49 (2024), 213.

⁸¹ Yasemin Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen Zeydilerinin Osmanlı Hilâfetine Bakışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2019), 1508.

biçimde tahlil ederek, meselenin çözümüne yönelik dikkat çekici değerlendirmeler ortaya koymuştur.⁸²

Yemen, her ne kadar Osmanlı yönetimi altında bulunuyor olsa da bölgedeki etkin güç, imamet anlayışına dayalı yönetim şeklini benimseyen Zeydîlerin elindeydi. Memduh Paşa, bu durumu görmezden gelmenin sorunun giderilmesine katkı sağlamayacağını ifade ederek, meselenin gerçekçi ve çözüm odaklı bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini vurgulamıştır.⁸³ Bu bağlamda Memduh Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçi yönetim anlayışına farklı bir perspektiften baktığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Memduh Paşa, Yemen'e dair gözlemlerini yalnızca idârî bir rapor niteliğinde sunmamış; bölgenin sosyal yapısını, mezhebî dinamiklerini ve yerel güç ilişkilerini de değerlendirmelerine dâhil etmiştir. Bu yönüyle eser, yalnızca merkezî idarenin bakışını değil, taşranın gerçekliğini de dikkate alan çok boyutlu bir siyal okuma sunmaktadır.

1.6.2.4. Serâir-i Siyasiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye

Bu eser, Memduh Paşa'nın 1 Kanun-ı Evvel 1324 (14 Ekim 1908) günü Meclis-i Meb'ûsan'a savunma psikolojisi içerisinde sunmuş olduğu yirmi bir sayfadan oluşan bir layihadır.⁸⁴ Paşa, yaşadığı dönem ve tutuklu olduğu süre içerisinde başına gelen olayları tahlil etmiştir.⁸⁵

Memduh Paşa eserinde, Osmanlı Devleti'nin özellikle Avrupa Devletleriyle, bilhassa da İngiltere ile olan diplomatik ve siyasî ilişkilerini ayrıntılı biçimde değerlendirmektedir.⁸⁶ Memduh Paşa, Vehhâbî isyanlarının bastırılmasında önemli rol oynayan Mehmed Ali Paşa'nın (1805-1848) bu süreçte sarf ettiği çabalara rağmen, merkezdeki devlet yöneticileriyle arasına nifak sokulduğunu ve bunun Mısır Meselesi'ne zemin hazırladığını ifade eder. Paşa, söz konusu gerginliğin babası Mazlum Fehmi Paşa'nın araya girmesiyle giderildiğini kaydetmektedir.⁸⁷ Kânûn-ı Esâsî'nin tekrar yürürlüğe girmesi ve o süreçte yaşanan gelişmeleri bizzat şahit olduğu hadiseler olarak aktarır. Eserinde ayrıca almış olduğu sorumlulukları lâıykıyla yerine getirdiğini belirten

⁸² Gençoğlu, "Mehmed Memduh Paşa'nın 'Yemen Islâhâtı ve Bazı Mütâlaât' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", 213.

⁸³ Yusuf Gökalp, "Osmanlı-Yemen İlişkilerinde Siyâsî Bir Aktör Olarak Zeydiyye-Mehmed Memduh ve Yemen Üzerine Okuma-", *Hitit İlâhiyat Dergisi* 21/1 (2022), 807-809

⁸⁴ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 193.

⁸⁵ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/497.

⁸⁶ Mehmed Memduh, *Serâiri-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye*, 76.

⁸⁷ Mehmed Memduh, *Serâiri-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye*, 76-81.

Paşa, gözcaltı sürecini de detaylıca anlatır; tutuklanmasının hukuka aykırı olduğunu ve yaşadığı mağduriyetin son bulmasına dair beklentisini dile getirerek eserini tamamlar.⁸⁸

1.6.2.5. *Tasvîr-i Ahvâl- Tenvîr-i İstikbâl*

Memduh Paşa, altmış dört sayfadan oluşan bu eserini 7 Şubat 1909 tarihinde tamamlamış, 1912 yılında ise neşretmiştir. Paşa, eserinde II. Meşrutiyet'in ilanının ardından şekillenen süreci kapsamlı bir biçimde ele almış, bu çerçevede İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin faaliyetlerine, üçüncü ordu subaylarının bu aşamadaki müdahalelerine, Mason teşkilatlarının ve sürgünlerin meşrutiyet döneminde oynamış oldukları rollere değinmiştir.⁸⁹

Memduh Paşa *Serâir-i Siyasiye ve Tehavvülât-ı Esasiye ile Feverân-ı Ezmân*'da üstü kapalı olarak bahsettiği olayları bu eserinde açıklamıştır.⁹⁰ Devletin üst kademelerinde görev alan yöneticilerin tevkifine dair ayrıntılar veren Paşa, şahit olduğu olaylar hakkında kendi kanaatlerini de bildirmiştir.⁹¹ Bu yönüyle eser, dönemin siyasi durumunu anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır.

Memduh Paşa'nın eserinde ele aldığı bir başka konu Osmanlı hilâfetidir. Hilâfet kurumunun yalnızca Osmanlı Devleti sınırlarında değil, tüm İslâm âleminde büyük bir saygı ve itibar gördüğünü belirtmektedir. Meşrutiyetin ilanından sonra taşrada yaşanan galeyana da değinen Paşa, bu tür toplumsal kargaşaların taşra idaresinde ciddi bir zafiyet doğuracağını altını çizmekte ve kesin bir dille meşrutî monarşiden yana olduğunu belirtmektedir.⁹²

1.6.2.6. *Esvât-ı Sudûr*

“Sadrazamların sesi” anlamına gelen bu eseri Memduh Paşa, Sakız Adası'nda kaleme almaya başlamış, İzmir'de tamamlamış ve 1912 yılında İzmir Vilâyet Matbaası tarafından da neşredilmiştir.⁹³

Memduh Paşa, Esvât-ı Sudûr'un mukaddimesinde eserin yazılma amacını üç temel nedene dayandırmaktadır. İlk amaç, Balkan ihtilalcilerine yönelik bir değerlendirme yapmak ve devlet yönetiminde tecrübeye sahip eski sadrazamların

⁸⁸ Mehmed Memduh, *Serâiri-i Siyâsiye ve Tahavvülât-ı Esâsiye*, 93,124.

⁸⁹ Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1009.

⁹⁰ Aslantaş, “Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa”, 194.

⁹¹ Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1009.

⁹² Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1009.

⁹³ Mehmed Memduh, *Esvât-ı Sudûr*, 9-10.

hayatlarını tanıtmaktır. İkinci amaç, sadrazamların hangi padişah döneminde ve kaç kez bu göreve tayin olduklarını belirterek bir tür vak'anüvistlik yapmaktır. Üçüncü amaç ise Memduh Paşa'nın kendi cümlesiyle; "ahlâk ve temayülat ve metanetin safahatını mümkün mertebe tasvir etmektir". Ona göre asıl önemli olan ahlâkî temayüller ve metanettir.⁹⁴

1.6.2.7. *Haller ve İclâslar*

Memduh Paşa'nın yüz yetmiş sekiz sayfadan oluşan bu eseri, 1329 (1913) yılında İstanbul'da Matbaa-ı Hayriye ve Şürekâsı'nda basılmıştır. Paşa, eserini Osmanlı tarihine dayanarak oluşturduğunu ve bu yaklaşımın önemli ve oldukça faydalı sonuçlar doğuracağını savunmuştur. Memduh Paşa kaleme aldığı bu eserinde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren padişahların tahta geçiş süreçlerini, savaşlarda şehit düşen hükümdarları, kendi iradesiyle tahttan çekilenleri ve görevden azledilenleri tarihsel bir bağlamda kronolojik bir çerçevede ele almaktadır. Ayrıca devletin idarî geleneği ile hükümdar değişimlerinin siyasî arka planını anlaşılır biçimde aktarmayı amaçlamıştır.

Memduh Paşa, bu çalışmayı hazırlarken başta Osmanlı tarihçileri olmak üzere çeşitli tarih kaynaklarından yararlandığını özellikle vurgulamaktadır. Eserinde birçok devlet adamına yer veren Memduh Paşa, Sadrazam Said Paşa'ya özel bir bölüm ayırmış ve onunla ilgili hatıratına dair bir de zeyil⁹⁵ eklemiştir.⁹⁶ Eserde ayrıca gelecek nesillere yönelik çeşitli nasihat ve tavsiyelere de yer vermiştir.⁹⁷

Memduh Paşa'nın bu çalışması, Osmanlı Devleti'nin politik yapısı ile bürokrasinin işleyişini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, Osmanlı Devleti'ndeki hiyerarşik düzeni ve stratejik noktalarda görev yapan paşaların yetki alanlarını anlamada önemli bir başvuru niteliği taşımaktadır. Eser, bu özellikleriyle Osmanlı siyaset geleneğinin işleyişine dair önemli ipuçları sunan bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle eser, yalnızca tarihi olayları aktarmakla kalmayıp, devlet yönetimine dair zihniyet dünyasını da yansıtmaya bakımından dikkat çekicidir.

⁹⁴ Mehmed Memduh, *Esvât-ı Sudûr*, 28.

⁹⁵ Bir kitabın içeriğini veya kronolojisini tamamlamak, eksik yönlerini gidermek ve yeni bilgiler eklemek amacıyla, o kitabın devamı ya da tamamlayıcısı niteliğinde yazılmış eser türü. bk. İsmail Durmuş, "Zeyil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/339.

⁹⁶ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 194.

⁹⁷ Nilay Şahin, *Mehmet Memduh Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Dîvân-ı Eş'ar'ı Üzerine Bir İnceleme* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 23.

1.6.2.8. *Kuvvet-i İkbâl Âlâmet-i Zeval*

II. Meşrutiyet dönemi olaylarını detaylıca anlatan *Kuvvet-i İkbâl Âlâmeti Zevâl*, İstanbul'da Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı'nda, 1329 (1913) yılında basılmıştır.⁹⁸

Eserde, II. Abdülhamid'in kişisel özelliklerinin yanı sıra fikirlerine de yer veren Memduh Paşa, Sultan Abdülhamid'in tahta çıkış süreci, bu dönemde yaşanan olaylar ve 31 Mart Vakası hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Paşa, bu olayın güçlü bir talimat üzerine Avcı Taburları tarafından gerçekleştirildiğinin ısrarla altını çizmiş ve bu iddiasını kanıtlamak için on ayrı delil sunmuştur. Eserin sonuna da Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu ve önemli gördüğü çeşitli konulara ilişkin altı arıza suretini eklemiştir.⁹⁹

Memduh Paşa'nın olayları derinlemesine incelediği görülmektedir. Bu çaba, yaşanan olayların arka planını aydınlatmaya yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Sunmuş olduğu on delil ise söz konusu meseleye dair tespitin güçlenmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle eser, yalnızca olayların kronolojik aktarımıyla sınırlı kalmayıp, dönemin siyasal zihniyetini ve yönetim pratiklerini de yansıtan bir değerlendirme metni niteliği kazanmaktadır.

Memduh Paşa'nın kullandığı kaynaklar ve sunduğu deliller, anlatımın subjektif bir bakıştan ziyade belge temelli bir çerçevede şekillendiğini göstermektedir. Böylece eser, hem tarihsel veri sunma hem de dönemin idare anlayışını çözümleme bakımından çok yönlü bir mahiyet arz etmektedir. Bu durum, Paşa'nın meseleleri yalnızca gözlemci bir tutumla değil, aynı zamanda analitik bir bakışla ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle eser, yalnızca olayları aktaran bir metin değil; aynı zamanda Osmanlı idare zihniyetini ve merkez- taşra ilişkilerini anlamaya imkân veren analitik bir kaynaktır.

1.6.2.9. *Miftah-ı Yemen*

Memduh Paşa'nın Sakız Adası'na sürgünde olduğu dönem kaleme aldığı ve küçük bir risâle formatında olan bu eser, yirmi dokuz sayfadan oluşmaktadır. 1330 (1914) yılında Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı'nda neşredilmiştir.¹⁰⁰

Eserin muhtevasında, Hz. Muhammed dönemi itibariyle Yemen'in fethine zemin hazırlayan dinî, siyasî ve toplumsal faktörler ele alınmış, akabinde bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçiş süreci tarihsel gelişimiyle birlikte incelenmiştir. Bunun yanı sıra,

⁹⁸ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 195.

⁹⁹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1017.

¹⁰⁰ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 195.

San'a Kalesi'nin ve ona bağlı mülhakatın Zeydî imamlar tarafından kaç kez istila edildiğine dair bilgiler, dönemin kaynaklarına dayanarak Paşa tarafından değerlendirilmiştir. Ayrıca Memduh Paşa, II. Abdülhamid döneminde Yemen'de meydana gelen isyanların bastırılması amacıyla öngörülen tedbirlerin hayata geçirilememesi nedenlerini incelemiş ve çözüm odaklı öneriler sunmuştur.¹⁰¹

1.6.3. Mektupları

1.6.3.1. *Mir'ât-ı Şu'ûnât*

Memduh Paşa'nın Sadâret Mektupçuluğu görevinden ayrıldığı dönemde yazdığı bu eser, yaklaşık otuz altı yıl sonra 1328 (1912) senesinde, İzmir Ahenk Matbaasında basılmıştır.¹⁰²

Memduh Paşa eserde, Sultan Abdülmecid'in yönetimdeki önemli başarıları, Mısır meselesinin çözümü, Donanma-i Hümayu'nun Mısır'dan geri alınması, Macar mülteci meselesinin çözülmesi, Kırım Harbi ve Tanzimat Fermanı'nın ilanı gibi kritik olaylara yer vermiştir.

Dönemin yönetici kadrosu hakkında bilgi veren Paşa, Sadrazam ve Şeyhülislâmları da sırasıyla belirtmiştir. Bunun yanı sıra, Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışını, saltanatını, hâl' edilmesini, dönemin önemli siyasî gelişmelerini ele alan Paşa, Girit Meselesi hakkında da ayrıntılı bilgiler sunmuş, bu bilgileri de anekdotlarla pekiştirmiştir. Memduh Paşa eserinde ayrıca V. Murad'ın cülûsuna da yer vermiştir.¹⁰³ Bu yönüyle eser, Osmanlı siyasî tarihinin belli bir dönemine ışık tutar niteliktedir.

1.6.3.2. *Bedâ-yı Âsâr*

Yüz on dokuz sayfadan oluşan bu eser, 1330 yılında İstanbul Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı'nda basılmıştır.¹⁰⁴

Eser, Memduh Paşa'nın arşivinde bulunan bazı devlet adamlarına ait yazışmalar ve ona ait çeşitli evrak ve belgelerin neşrinden oluşmaktadır. M.H. rumuzlu şahıs, Memduh Paşa'ya ait özel evraklar arasında yer alan mektupları bir araya getirmiş ve yayımlamıştır.¹⁰⁵

¹⁰¹ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1008.

¹⁰² Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 194.

¹⁰³ Çakmak - Öztürk, "Mehmed Memduh Paşa", 1017.

¹⁰⁴ Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", 193.

¹⁰⁵ Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", 28/497.

Müellif, eserin mukaddimesinde, Memduh Paşa gibi devlet kademelerinde önemli vazifelerde bulunmuş bir şahsiyetin yazışmalarının dağınık bir şekilde kalmasının uygun olmadığını ifade etmekte; bu nedenle söz konusu belgeleri bir araya getirerek yayımlamaya karar verdiğini belirtmektedir.¹⁰⁶ Bu yönüyle *Bedây-ı Âsâr*, yalnızca Memduh Paşa'nın şahsî arşivine değil, aynı zamanda dönemin resmî yazışma usullerine de ışık tutmaktadır.

2.6.4. Tercüme Eserleri

2.6.4.1. Lamartine Terceme-i Hikâye-i Jöneviev

1868 yılında Memduh Paşa, Alphonse de Lamartine'nin *Genevieve, Histoire d'une Servante* (Paris, 1850) adlı eserini *Terceme-i Hikâye-i Jöneviyev* adıyla Fransızca'dan Osmanlıca'ya tercüme etmiştir.¹⁰⁷

2.6.4.2. Gato: Fizik Elemanter

Memduh Paşa'nın, sicil-i ahvâl kaydında tanınmış Fransız fizikçilerinden Adolphe Ganot'un *Cours de Physique* (Paris 1859) ve *Traite' Elementaire de Physique* (1851) adlı eserini Ku dö Fizik ve Fizik Elemanter adlarıyla Türkçeye çevirdiği bilinmektedir.¹⁰⁸

1.6.5. Tiyatroları

1.6.5.1. Perihan Sultan

Memduh Paşa'nın II. Meşrutiyet dönemine ait kadınlardaki iktidar hırsını, güç ilişkilerini konu edinen piyesi,¹⁰⁹ İran hükümdarı Şah Tahmasb'ın (ö.984/1576) kızı Perihan Sultan ile eşi Valide Sultan arasında geçmektedir. Üç perdelik tarihi temaşa olan “*Perihan Sultan*” adlı piyesinde Paşa, Şah Tahmasb'ın İran sarayında öldürülmesinin ardından yaşanan iktidar mücadelesini ele almaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁶ Aslantaş, “Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa”, 193.

¹⁰⁷ Osman Coşkun, “Osmanlı Son Dönem Çeviri Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 21 (2020), 237.

¹⁰⁸ Çakmak - Öztürk, “Mehmed Memduh Paşa”, 1019.

¹⁰⁹ Enver Töre, “Türk Tiyatrosunun Kaynakları”, *Electronic Turkish Studies* 4 (2009), 2280.

¹¹⁰ Murat Tan, *Edebî Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896-1923)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 217-219.

İKİNCİ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA’NIN TASAVVUFA İNTİSABI

Memduh Paşa, çocukluk döneminden itibaren devlet adamlığı görevine hazırlanmış ve vazifesini yaklaşık elli beş yıl devam ettirmiştir. Osmanlı Devleti’nin en buhranlı ve çalkantılı dönemlerinden birinde görev yapmasına rağmen, sahip olduğu derin devlet tecrübesi ve stratejik düşünme becerisi sayesinde pek çok meseleyi başarıyla yönetmiş, dönemin kritik sorunlarının çözümünde etkin rol oynamıştır.

Memduh Paşa, idarî ve bürokratik başarılarının yanı sıra, edebî faaliyetleriyle de dikkat çekmiş; kaleme aldığı şiirler ve ortaya koyduğu eserlerle Türk edebiyatı tarihinde kendine özgü bir yer edinmiştir. Tasavvufa duyduğu derin ilgi, onun mânevî dünyasının şekillenmesinde ve hayatına yön veren temel unsurların belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Memduh Paşa’nın şiirlerinde tasavvufî sembollerin belirgin bir şekilde yer alması da bu yönelişin somut bir göstergesidir. Bu yönüyle onun şiirleri, yalnızca bireysel bir tecrübe değil, aynı zamanda dönemin tasavvufî düşünce iklimini de yansıtmaktadır.

Memduh Paşa, tasavvufî yolculuğunun başlangıcında nefsini terbiye etmek ve ilâhî aşkla hakikate erişmek amacıyla bu yola girdiğini ifade etmektedir.¹¹¹ Ona göre, içindeki ilâhî sırrın açığa çıkabilmesi için nefis ve ruhunun arındırılması şarttır.¹¹² Bu sebeple Paşa, ilâhî aşkın yakıcı ve dönüştürücü etkisine gönüllü bir teslimiyet göstermiştir.¹¹³

Mânevî olgunlaşma süreci ise bir mürşide intisap etmesiyle derinleşmiş; mürşidin rehberliği doğrultusunda irfanî bir idrak seviyesine ulaşmıştır. Kendini mürşidinin kalbinden doğmuş mânevî bir evlat olarak nitelendirmesi, bu bağlılığının boyutunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹⁴

Memduh Paşa, aşk yolunun zorluklarını “Nuh’un Gemisi” metaforuyla ifade ederek tasavvufî yolculuğun meşakkat ve imtihanlarla dolu olduğunu vurgular.¹¹⁵ Ancak bu zorluklar karşısında herhangi bir şikâyetle bulunmak yerine, aşkın zincirine boynunu kendi rızasıyla uzattığını; bu yolda kendisini kul, hatta köle kabul ettiğini ve bütünüyle ilâhî iradeye teslim olduğunu belirtir.¹¹⁶ Bu ifadeler, Paşa’nın yüksek bir tevazu sahibi olduğunu göstermektedir.

¹¹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.1.

¹¹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.3.

¹¹³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.8.

¹¹⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.4.

¹¹⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.2.

¹¹⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.5.

Memduh Paşa, tasavvufî tefekkürde akıl ve nefsin sınırlı bakış açısından uzaklaşarak, ilhamla konuşan kalbin rehberliğini esas aldığını belirtir.¹¹⁷ Bu yaklaşım, tasavvufta ilâhî hakikate ulaşmada kalbin merkezî rolünü önceleyen anlayış benimsediğini göstermektedir.

Memduh Paşa, mânevî yolculuğun son aşaması olarak kabul edilen fenâ ve bekâ hâlini gözyaşı ve süveyda metaforuyla izah eder. Aşk ateşiyle yoğrulan gönlün en derin noktası olan “süveydâ” bu pişme sürecinin sonucunda ortaya çıkar. Paşa’nın gözyaşına yüklediği anlam ise bu yolculuğun bir arınma (tezkiye) ve saflaşma (tasfiye) süreci olduğunu ifade eder. Böylece ilâhî aşkın yakıcılığıyla arınan kalp, maddî ve nefsânî bağlardan sıyrılarak saf bir cevher niteliği kazanmakta ve aşkın sırlarını yansıtan parlak bir ayna hâline gelmektedir.¹¹⁸ Bu noktada kalbin, mârifetullahın ve hakikatin tecellîgâhı olarak anlam kazandığı görülür. Bu arınma süreci, sâlikî hakikat bilgisine ulaştıran düzenli bir mânevî yükseliş süreci olarak da değerlendirilebilir.

Memduh Paşa’nın tasavvuf yolundaki mânevî rehberi, Nakşibendî Tarikatı’nın Hâlidîyye koluna mensup Yanyalı Şeyh Mustafa İsmet Garibullah’tır. (ö. 1808/1872) İsmet Efendi, irşad vazifesiyle 1850 yılında Mekke’den Edirne’ye gelmiş ve kendi ifadesine göre yaklaşık sekiz yıl burada ikamet etmiştir.¹¹⁹ İsmet Efendi’nin Edirne’ye geliş tarihi ile Memduh Paşa’nın doğum tarihi birlikte değerlendirildiğinde, Paşa’nın tasavvufa oldukça genç yaşta yöneldiği anlaşılmaktadır.

İsmet Garibullah’ın yaşadığı dönemde iletişim araçlarındaki sınırlılıklar, mektuplaşmayı başlıca iletişim vasıtası hâline getirmiştir. İsmet Efendi de, ihvanları ve yakın çevresi ile mektuplar aracılığıyla iletişim kurmuştur.¹²⁰ Bu mektuplarda yer alan bazı bilgilerden, Memduh Paşa’nın hocasıyla sürekli ve güçlü bir iletişim içinde olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu mektuplaşma, Paşa’nın tekkenin aktif müdavilerinden biri olduğunu göstermektedir.

İsmet Efendi, Fatih Çarşamba’daki tekkesinin mütevellilik görevini, henüz devlet kademelerinde yüksek mevkilere ulaşmamış olan Memduh Paşa’ya vermiştir. Paşa’nın genç yaşı ve yeterli tecrübeye sahip olmadığı yönündeki değerlendirmeler, söz konusu görevlendirmeyi bazı ihvanlar arasında tartışmalı hâle getirmiştir. Ancak İsmet Efendi,

¹¹⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.8.

¹¹⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 31 b.9.

¹¹⁹ Murat Tan, “Edebî Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896 - 1923)”, *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, (1896), 217-219.

¹²⁰ Yanyalı Mustafa İsmet Efendi (İstanbul: İsmet Efendi Vakfı, 2023), 136-171.

yapmış olduğu açıklamayla bu endişeleri gidermiş; Paşa'nın ileride üst düzey makamlara erişeceğini ve tekkeye önemli hizmetlerde bulunacağını belirtmiştir.¹²¹

Memduh Paşa, genç yaşta başladığı tasavvuf yolunda hocasının kendisine duyduğu güveni boşa çıkarmamış; hayatı boyunca bağlılığını sürdürmüş ve tekkeye önemli hizmetler sunmuştur. Bu bağlılık, İsmet Efendi'nin vefatından sonra da devam etmiş; dergâhın vakfiyesinin düzenlenmesi,¹²² yangın sonrası zarar gören kısımların yeniden inşası ve zamanla harap olan mekânların restorasyonu¹²³ gibi çalışmalar bunun açık bir göstergesi olmuştur.

Memduh Paşa'nın mânevî yönünün şekillenmesinde etkili olan Yanyalı İsmet Efendi hakkında bilgi vermek, Paşa'nın iç dünyasının daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

2.1. MEHMED MEMDUH PAŞA'NIN HOCASI MUSTAFA İSMET EFENDİ

Asıl adı Mustafa İsmet Efendi bin Abdülhalim bin Abdullah'tır.¹²⁴ Yanyalı Şeyh İsmet, bugünkü coğrafi konumuyla Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Yanya şehrinde dünyaya gelmiştir. Kendisinin, “Allah'ın garibi” anlamına gelen lakabının yanı sıra, doğum yerine atfen “Yanyavî” nispeti de kullanılmaktadır.¹²⁵ İsmet Efendi'nin mühründe “Seyyid” ibaresinin bulunması, Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine işaret etmektedir. Nitekim Memduh Paşa da hocasından bahsederken onu “Seyyid” unvanıyla anmaktadır.¹²⁶

Şeyh İsmet Efendi'nin anne ve babasına dair doğrudan bir bilgi bulunmamakla birlikte, *Risâle-i Kudsiyye* 'nin son kısmında İsmet Efendi, ebeveynlerine dua etmekte ve onların da tarikat ehli kimseler olduğuna dair bilgiler vermektedir.¹²⁷

İsmet Efendi, tahsilini tamamlamasının ardından memuriyet hayatına başlamış ve bir müddet Yanya Şer'iyye Mahkemesi'nde kâtiplik görevinde bulunmuştur. Ancak kısa bir süre sonra bu görevinden ayrılarak Mekke-i Mükەرreme'ye gitmiş; burada yaklaşık yirmi yıl boyunca Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) önde gelen halifelerinden

¹²¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 25.

¹²² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 78.

¹²³ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 34.

¹²⁴ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 16.

¹²⁵ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 17.

¹²⁶ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 16.

¹²⁷ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 335.

Abdullah Mekkî'nin (ö.?) hizmetinde bulunmuştur.¹²⁸ Seyr ü sülûkunu yedi yıl da tamamladıktan sonra, irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere Edirne'ye görevlendirilmiştir. Edirne'de Sitti Sultan Camii'nde göreve başlayan İsmet Efendi, kendi ihvanlarından olan Hüseyin Kudsî Efendi'nin kızı Advîye Hanım ile evlenmiş ve bu evlilikten Nimetullah, Hâfız, Ferdi, Bahaüddîn, Nakşîyye, Sıdika olmak üzere toplamda altı çocukları dünyaya gelmiştir.¹²⁹

İsmet Efendi, Edirne'ye geliş sebebinin şeyhi Abdullah Mekkî'nin yönlendirmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. “Padişahlar, onların temsilcileri, devlet erkânı ve askerler başta olmak üzere bütün müminler için dua etmek ve tasavvuf yoluna intisap eden müridlerin seyr ü sülûk süreçlerini tamamlamalarına rehberlik etmek” şeklindeki yönlendirme, şeyhi tarafından kendisine verilmiştir.¹³⁰ Bu gelenek esasen Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna ait âdâb çerçevesinde değerlendirilmektedir. Nitekim Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'nin, “idarecilere beddua etmeyiniz; onların salâhları sizin de salâhınızdır” şeklindeki tavsiyesinde ifade edildiği üzere, tasavvuf büyükleri devlet ile iyi ilişkilerin korunmasına önem vermiştir. Ancak bu anlayış, gerekli mesafenin korunması ilkesini ihmal etmeyecek şekilde dengeli biçimde uygulanmıştır.¹³¹

Edirne'de sekiz yıl görev yaptıktan sonra İstanbul'a tayin edilen İsmet Efendi, bu vazifenin gerekçesini başlangıçta tam olarak anlayamamıştır. Bir süre sonra dergâhta bazı düzenlemeler yapılacağı bilgisi kendisine iletilmiştir. Ancak tarikatın zamanla yayılıp geniş kitlelere ulaşması, bu tayinin asıl amacını daha belirgin hâle getirmiştir. Kendi ifadesine göre bu tayin “Tarîkat-ı Âliyye-i Muhammediyye'yi meydana çıkarmak” için gerçekleşmiştir.¹³²

İsmet Efendi, Edirne'de bulunan mülkünü satarak ailesi ve ihvanıyla birlikte ikamet edeceği; haremlik- selamlık esasına uygun ve aynı zamanda dergâh olarak kullanılabilecek bir mekân arayışına girmiştir. Bu amaçla İstanbul'un Fatih ilçesi Çarşamba semtinde yer alan Ruhi Bey Köşkü'nü satın almış ve bu yapıyı dergâh olarak vakfetmiştir.¹³³ Müridlerine “Tekkeyi buldunuz, galiba şeyhi kaybedeceksiniz” sözleriyle

¹²⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 248.

¹²⁹ Atilla Güzel, *Mustafa İsmet Yanyevî'nin Risâle-i Kudsiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Kavramların Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 34.

¹³⁰ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 21.

¹³¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 22.

¹³² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 23.

¹³³ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 24.

hitap eden İsmet Efendi, tekkenin satın alınmasından yaklaşık altı ay sonra, (1289/1873) yılında vefat etmiştir.¹³⁴ Kabri ise dergâhın bahçesinde yer almaktadır.¹³⁵

İsmet Efendi, şeriatla temellenmeyen tarikat anlayışının fayda sağlamayacağını, bu anlayışın aksini savunanlardan ise uzak durulması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Onun bu yaklaşımı, irşad faaliyetleri başta olmak üzere ulemâ sınıfı ve devlet erkânı üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Bu sebeple dönemin hükümdarları Sultan Abdülmecid ve Sultan II. Abdülhamid, çeşitli vesilelerle İsmet Efendi'yi ziyaret etmiş ve kendisinden hayır dualarını talep etmişlerdir.¹³⁶ Bu ziyaretler, İsmet Efendi'nin yalnızca tarikat çevrelerinde değil, devlet erkânı nezdinde de saygı ve itibar gören bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Sultan Abdülmecid'in vasiyeti doğrultusunda ise her cuma gecesi kabri başında hatm-i hâce zikri icra edilmiştir.¹³⁷

2.2. İSMET EFENDİ'NİN RİSÂLE-İ KUDSİYYE'Sİ

Risâle-i Kudsiyye, İsmet Efendi'nin günümüze ulaşan ve neşredilmiş tek eseridir. O, pek çok mübtedî sâlikin perdelenmiş bir hâlde kaldığını ve bu sebeple onlara rehberlik etmek amacıyla söz konusu risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.¹³⁸ Bu risâle, İsmet Efendi'nin İrşad anlayışını ve tasavvufi yaklaşımını doğrudan yansıtan temel metinlerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Her ne kadar İsmet Efendi, risalesinde hitap kitlesi olarak perdelenmiş durumda bulunan müridlerini öncelediğini belirtse de, eserin muhtevası bununla sınırlı değildir. Eser, dönemin tasavvuf çevrelerinde karşılaşılan bazı problemleri açıklığa kavuşturmayı ve sâliklere rehberlik etmeyi hedefler. *Risâle-i Kudsiyye*'nin ana ekseninde Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna mensup tasavvufî anlayışın yer aldığı görülmektedir.

Risâle-i Kudsiyye, tevhid hakikati ile tarikat âdâbına dair temel meseleleri ele almaktadır. Geleneksel İslâmî metin düzenine uygun biçimde besmele, hamdele ve salvele ile başlayan eser; Hâlidîyye geleneğine özgü bir uygulama olarak dönemin idarecilerine yöneltilen dualara yer verdikten sonra risalenin telif sebebinin açıklanmasıyla devam etmektedir. Akâid ile ilgili konular, eserde ayrıntılı biçimde

¹³⁴ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 25.

¹³⁵ Mehmet Fatsa, *Tasavvufî Mekki Kolu* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2000), 97.

¹³⁶ Fatsa, *Tasavvufî Mekki Kolu*, 97.

¹³⁷ Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 366.

¹³⁸ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 43.

işlenmiştir. Bu bağlamda sıfat-ı ilâhiyye, Hakikat-ı Muhammediye, âlemin zuhûru ve kemâlât-ı Muhammediye gibi tasavvufî ve metafizik meseleler üzerinde durulmaktadır. Ayrıca erkek, kadın, çocuk ve cin gibi farklı muhatap gruplarına ilişkin tarikat âdâbı da müstakil başlıklar hâlinde ele alınmaktadır. Eserde yalancı şeyhler ve kâmil mürşit makamındaki nâkıs şeyhler hakkında da geniş açıklamalar yer almaktadır. Tarikata girmenin önemi ve Nakşibendî yolunun üstünlüğü üzerinde ayrıca durulmuştur. Tarikattaki mânevî makamlar ile sâliklere yönelik öğütler ise konunun devamını teşkil etmektedir. Buna ek olarak, mürşide karşı edep ve İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) ile Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye dair bilgiler de risâlede ele alınmaktadır. Rabîta ve Silsile-i Aliyye konuları ise bu bölümlerin bütünleyici unsurları niteliğindedir. Risâle, tüm bu başlıkların ardından “Hitâmuhû Misk” adlı bölümle sona ermektedir.¹³⁹

Dört yüz kırk üç beyit ve otuz bölümden oluşan *Risâle-i Kudsiyye*'ye Dîvân Edebiyatı'nın önemli temsilcilerinden biri olan Yeni Şehirli Avni Bey, (ö. 1883) İsmet Efendi'nin kendi ihvanlarından olan Maarif Meclisi Azası Ali Sırrı Efendi (ö. 1895?) ve Fohullu Muhammed Emin Efendi (ö.?) birer takriz yazmıştır.¹⁴⁰ Memduh Paşa ise esere seksen mısralık bir takrizle birlikte, ebced hesabıyla tertip ettiği üç manzum tarih de düşmüştür.¹⁴¹ Paşa'nın yazmış olduğu bu takriz, tezin ilerleyen bölümünde ele alacağımız tasavvufa dair görüşleri hakkında oldukça önemli bilgiler içermektedir.

2.3. İSMET EFENDİ'NİN SİLSİLESİ

Silsile, tarikat şeyhlerinin mânevî otoritelerinin kaynağını oluşturan ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan mürşid-mürîd ilişkisine dayalı bir irşad zinciridir. Tasavvufî eğitim birliktelik ve etkileşim esasına dayandığı için, bir mürşidin rehberliğine ihtiyaç duyulmuştur. Hz. Peygamber'in mânevî otoritesinin devamı kabul edilen bu gelenekte, mürşidin güvenilir bir tarikat silsilesine dayanması zorunlu görülmüştür.¹⁴² İsmet Efendi'nin tarikat silsilesi şu şekildedir:

1. Hz. Muhammed (s.a.v)

2. Hz Ebû Bekir

¹³⁹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 45.

¹⁴⁰ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 46.

¹⁴¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 341.

¹⁴² H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 367.

3. Selman-ı Fârisî
4. Kasım b. Muhammed b. Ebûbekir
5. Cafer-i Sadık
6. Bâyezîd-i Bistâmî
7. Ebü'l Hasen Harakânî
8. Ebû Ali el-Fârmedî
9. Yûsuf el-Hemedânî
10. Abdülhâlik Gucdüvânî
11. Ârif- Rîvgerî
12. Mahmud-u incir Fağnevî
13. Ali Râmîtenî
14. Muhammed Baba Semmâsî
15. Seyyid Emir Külâl
16. Muhammed Bahâeddin Nakşibend
17. Alâeddin Attâr
18. Ya'kûb-i Çerhî
19. Ubeydullah Ahrar
20. Muhammed Zahid
21. Derviş Muhammed
22. Hâce Semerkandî
23. Muhammed Bâkîbillâh

24. İmâm-ı Rabbânî
25. Muhammed Mas'ûm Fârûkî
26. Şeyh Seyfeddin
27. Nûr Muhammed Bedâvûnî
28. Mazhar Cân-ı Cânân
29. Abdullah Dehlevî
30. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî
31. Abdullah Mekki
32. Mustafa İsmet Yanyavî¹⁴³

2.4. İSMET EFENDİ'NİN HALİFELERİ

Şeyh İsmet Efendi'nin mânevî makamı ve tarikat içindeki fonksiyonu, kabir taşında yer alan “Kutbu'l-Evliyâ”¹⁴⁴ ibaresiyle açıkça ifade edilmiştir. Yaklaşık on beş yıl boyunca bu makamda bulunan İsmet Efendi, yalnızca bir mürşid-i kâmil olarak değil, etkisi geniş bir coğrafyaya yayılan önemli bir şahsiyet olarak da dikkat çekmiştir. Anadolu'dan Rumeli topraklarına kadar uzanan bu güçlü etki alanı, tasavvufî yapının gelişiminde önemli katkılar sağlamıştır. Bu süreçte yetiştirdiği ihvanlarından yaklaşık altmış müridin hilafet alması, tarikat erkânının düzenli biçimde aktarılmasını ve silsilenin sağlıklı şekilde devam etmesini kolaylaştırmıştır.¹⁴⁵ Dolayısıyla İsmet Efendi'nin yalnızca mânevî bir rehber değil, aynı zamanda tarikatın kurumsal sürekliliğini tesis eden bir zat olduğunu söylemek mümkündür.

İsmet Efendi dergâhının son şeyhi olan Ahıskalı Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1960) kaleme aldığı notlar arasında yer alan “Şeyh Mustafa İsmet Efendi Hulefâ-yı Kirâm'ın Esâmîsi” başlıklı listede, İsmet Efendi'nin halifelerinin isimleri bulunmaktadır. Ancak söz konusu liste, İsmet Efendi'nin bütün halifelerini kapsamamaktadır. Ali Haydar Efendi'nin listesinde yer alan ve bizim de tespit edebildiğimiz ihvanların isimleri aşağıdaki listede yer almaktadır. Listenin sonunda ise icazet verdiği isimler ve hayatlarına dair bilgilere yer verilmektedir.

1. Zağra-i Atik'te Serhalife Mehmed Tahir Efendi

¹⁴³ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 20.

¹⁴⁴ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 17.

¹⁴⁵ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 30.

2. Zağra-i Cedidli Ali Efendi
3. Zağra-i Cedidli Hacı Hafız Ethem Efendi
4. Zağra-i Atikli Ali Sırrullah Efendi
5. Dimotakalı Şerif Kudsî Efendi
6. Buharalı Şeyh Mehmed Efendi
7. Çırpanalı İsmail Bahrullah Efendi
8. Tekfurdağlı Hacı Hasan Efendi
9. Kızanlıklı Hacı Abdüllatif Efendi
10. Hüseyin Kudsî Efendi
11. Fohullu Emin Efendi
12. Sırrı Efendi
13. Ömer Zikrullah Efendi
14. Seza-i Efendi
15. Zağra-i Atikli Hacı Ethem Efendi
16. Kestelî Halil Nurullah Efendi
17. Karaferyeli Hacı Ahmed Efendi
18. Hafız Hüseyin Efendi
19. Hasköylü Hoca Ömer Zikrullah Efendi
20. Edirneli İbrahim Şem'ullah Efendi
21. Hasköylü Osman Necmullah Efendi
22. Kırkkiliseli Hafız Ahmed Efendi
23. Tireli Hafız Mehmed Efendi
24. Zağra-i Atikli Hacı Mehmed Ağa
25. Filibeli Hacı Hüseyin Bey
26. Dağıstanî Şemsullah Efendi
27. Nehrullah Efendi
28. Kürt Kenzullah Efendi
29. Ahmed Nimetullah Efendi
30. Bahrullah Efendi
31. Mehmed Efendi
32. Dağıstanî Hacı Musa Efendi
33. Hakim Raif Efendi

34. Lütfullah Efendi
35. Amasyalı Süleyman Mir'atullah Efendi
36. Yozgatlı Miralay Mehmed Ârif¹⁴⁶
37. Seyyid Yahya Efendi¹⁴⁷
38. Maarif Meclisi Azası Ali Sırrı Efendi¹⁴⁸
39. Mâbeyn Müşiri İsmail Hakkı Paşa¹⁴⁹
40. Kudretullah Efendi¹⁵⁰
41. Tophane Müşiri ve Askeri Mektepler Nâzırı Zeki Paşa
42. Dâhiliye Nâzırı Mehmed Memduh Paşa¹⁵¹

2.4.1. Abdullah Bahaeddin Efendi

Abdullah Bahaeddin Efendi, (ö. 1875/1292) İsmet Efendi'nin oğludur. İsmet Efendi, vefatından sonra meşihat makamına, on üç yaşında olan oğlu Abdullah Efendi'nin getirilmesini uygun görmüştür. Ancak Abdullah Efendi'nin henüz rüşd çağına ulaşmamış olması sebebiyle, halifelerinden kendi aralarında uygun gördükleri bir kimseyi seçerek bu görevi vekâleten yürütmelerini istemiştir.¹⁵²

Abdullah Bahaeddin Efendi, henüz çocuk yaşta olmasına rağmen tasavvufi disiplin içinde yetişmiş; vaktinin büyük kısmını ibadet ve zikirle geçirmiştir. Nitekim babası İsmet Efendi'nin de, onun bu yaşının çok ötesinde sergilediği mânevî olgunluğu erken dönemde fark ettiği ve onun hakkında “Bu çocuktan adam kokusu geliyor. Eğer ömrü vefa ederse, bulûğa ermeden Mevlâ'ya vasıl olur. O takdirde ben de onun vekili olarak dergâha hizmet ederim” şeklinde beyanda bulunduğu rivayet edilmektedir.¹⁵³ Abdullah Bahaeddin Efendi'nin kısa ömrüne rağmen tasavvufî çevrelerde manevî temayüz gösteren bir şahsiyet olarak anılması, ailesinden aldığı terbiyenin etkisini açık biçimde ortaya koymaktadır. Henüz çocuk yaşta ibadet ve zikirle iç içe bir hayat sürmesi, onun irşad geleneği içerisindeki istisnaî konumunu güçlendiren unsurlar arasında yer

¹⁴⁶ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 31-32.

¹⁴⁷ Fatsa, *Tasavvufta Mekki Kolu*, 101.

¹⁴⁸ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 46.

¹⁴⁹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 32.

¹⁵⁰ Kudretullah Efendi, İsmet Efendi'nin ihvanlarından Bahrullah Efendi'nin kardeşidir *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 41.

¹⁵¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 29.

¹⁵² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 27.

¹⁵³ Güzel, *Mustafa İsmet Yanyevî'nin Risâle-i Kudsiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Kavramların Değerlendirilmesi*, 44.

almaktadır. Babası İsmet Efendi'nin erken dönemde dile getirdiği öngörüler, Abdullah Bahaeddin Efendi'nin manevî istidadına duyulan güveni yansıtan önemli işaretler olarak değerlendirilebilir. Ancak vefatının erken yaşta gerçekleşmesi, bu manevî istidadın fiilî irşad faaliyetlerine dönüşmesine imkân vermemiştir.

Abdullah Bahaeddin Efendi, henüz on altı yaşındayken vefat etmiştir. İsmet Efendi'nin vasiyeti üzerine Abdullah Efendi adına meşihat makamına vekâleten tayin edilen Dimotakalı Şerif Kudsî Efendi, (?) söz konusu görevi asaleten üstlenmiştir. Abdullah Efendi'nin kabri dergâhın haziresinde yer almaktadır.¹⁵⁴ İsmet Efendi'nin öngörüsü doğrultusunda Şerif Kudsî Efendi'nin görevi devralması, irşad faaliyetlerinin herhangi bir kesintiye uğramaksızın devam ettiğini göstermektedir.

2.4.2. Dimotakalı Şerif Kudsî Efendi

Abdullah Bahaeddin Efendi'nin vefatının ardından, dergâhtaki irşad vazifesini Dimotakalı Şerif Kudsî Efendi üstlenmiştir.

Sultan Abdülmecid, hayattayken İstanbul'daki Sultan Selim Camii haziresinde kendisi için bir türbe inşa ettirmiştir. İsmet Efendi'ye duyduğu derin sevgi ve hürmetin bir göstergesi olarak, vefatından sonra bu türbede her Cuma günü dervişler tarafından Hatm-i Hâce merasimlerinin icra edilmesini talep etmiştir. Bu gelenek Şerif Kudsî Efendi döneminde başlamış ve tekke ve türbelerin kapatıldığı tarihe kadar kesintisiz olarak devam ettirilmiştir.¹⁵⁵

Şerif Kudsî Efendi'nin vefatından sonra şeyhlik makamına, İsmet Efendi'nin kayınpederi olan Hüseyin Kudsî Efendi geçmiştir.¹⁵⁶ Şerif Kudsi Efendi'nin dergâhtaki hizmetleri, İsmet Efendi'nin bıraktığı irşad mirasının istikrarlı biçimde sürdürülmesini sağlamıştır. Bu süreklilik, tarikat yapısının şahıslara bağlı kalmadan silsile düzeni içinde devam ettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

2.4.3. Hüseyin Kudsî Efendi

Hüseyin Kudsî Efendi, (ö. 1886/1303) 19. yüzyılda yaşamış olup, Nakşibendî-Hâlîdî geleneğine mensup bir tekke şairidir.¹⁵⁷ Aslen Edirneli olan Hüseyin Efendi, İsmet

¹⁵⁴ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 44.

¹⁵⁵ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 28.

¹⁵⁶ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 23.

¹⁵⁷ Fatma Ergin, *Hüseyin Kudsî Edirnevi'nin Hayatı ve Pend-i Mahdûman Adlı Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 1.

Efendi'nin eşi Advîye Hanım'ın babasıdır.¹⁵⁸ Hüseyin Kudsî Efendi, gençlik yıllarını ilimden uzak, dünyevî meşguliyetlerle geçirdiğini kendi ifadeleriyle dile getirmiştir. Ancak, otuz altı yaşında Edirne'de Şeyh İsmet Efendi ile karşılaşmasıyla birlikte, hayatı farklı bir yön kazanmış ve bu karşılaşma, onun tasavvufa yönelmesinde ve mânevî olgunlaşma sürecinde bir dönüm noktası olmuştur.¹⁵⁹

Şeyh İsmet Efendi, kayınpederi Hüseyin Efendi'ye hitaben sarf ettiği “Bu fakir size canını feda etmiştir. Zahirî şeyhiniz olsam da hakikatte sizin kölenizim” ifadesiyle, ona duyduğu derin hürmet ve muhabbeti açıkça belirtmiştir.¹⁶⁰ İsmet Efendi'nin, Hüseyin Efendi'ye beslediği derin hürmeti, yalnızca ailevî bir yakınlıkla açıklamak doğru değildir. Söz konusu tavrı, tasavvufî ahlak ve tevazu anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

İsmet Efendi'nin daveti üzerine İstanbul'a gelen Hüseyin Efendi, Fatih Çarşamba'da bulunan bir gayrimenkulün dergâh olarak alınması hususunda, İsmet Efendi'ye maddî destek sağlamıştır. Gençlik yıllarında düzenli eğitim alamayan Hüseyin Efendi, tasavvufa yönelmesiyle birlikte kendisini ilmî anlamda geliştirmiş ve İsmet Efendi tarafından tekkeye “sohbet şeyhi” olarak tayin edilmiştir. Tekkede kısa bir süre hizmet veren Hüseyin Efendi, 1886 (1303) yılında vefat etmiştir. Kabri dergâhın haziresinde bulunmaktadır.¹⁶¹ Bu süreç, Hüseyin Efendi'nin manevî gelişiminin yanı sıra tekkedeki irşad faaliyetlerine de yön vermiştir. Sohbet ehli kimliğiyle temayüz etmesi, tasavvufî tecrübesini aktarma sorumluluğunu üstlendiğini göstermektedir.

2.4.4. Halil Nurullah Efendi

Hüseyin Kudsî Efendi'nin vefat etmesinin ardından, tekkenin şeyhi Halil Nurullah Efendi (ö.?) olmuştur. Kutbü'l-irşad makamında bulunduğu belirtilen Nurullah Efendi'nin, sabah namazını müteakip, oturduğu yerden yedi cüz Kur'an ve yetmiş bin kelime-i tevhid okumadan kalkmadığı nakledilmektedir.¹⁶²

Halil Nurullah Efendi, tarikata intisabından yaklaşık bir hafta sonra “keşf-i kubûr” hâline mazhar olmuştur. Evliya kabri olarak ziyaret edilen bazı mekânların bu vasfa haiz olmadığını ifade etmesi, toplumda tepkilere neden olmuş ve halkın itikadını zedelediği gerekçesiyle İsmet Efendi'ye şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine İsmet Efendi, Nurullah Efendi'ye mümkün mertebe konuşmamasını, hatta gördüğü rüyaları dahi anlatmamasını

¹⁵⁸ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 26.

¹⁵⁹ Ergin, *Hüseyin Kudsî Edirnevî'nin Hayatı ve Pend-i Mahdûman Adlı Eseri*, 8.

¹⁶⁰ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 33.

¹⁶¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 33.

¹⁶² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 33.

tembihlemiştir. Nurullah Efendi'nin bu tavsiyeye ömrünün sonuna kadar riayet ettiği aktarılmaktadır.¹⁶³

Halil Nurullah Efendi, kendisini Allah'ın zikrinden alıkoyacak hiçbir duruma mahal vermemiştir. Oturduğu şeyh dairesi yangında zarar görmesine rağmen, yeniden yapılmasına izin vermeyerek, dairenin yanmamış kısmında yaşamaya devam etmiştir. Vefatının ardından ise Sultan Abdülhamid'in verdiği destekle Memduh Paşa tarafından hasar gören ahşap binalar yeniden inşa edilmiştir.¹⁶⁴

Ömrünü İsmet Efendi'nin rehberliğinde, Allah'ın rızasını kazanma gayesiyle geçiren Nurullah Efendi, 1893 (1310) yılında vefat etmiştir. Kabri, dergâhın bahçesinde bulunmaktadır.¹⁶⁵

2.4.5. Osman Necmullah Efendi

Osman Necmullah Efendi, Rumeli'nin Hasköy kasabasında dünyaya gelmiştir. Yaklaşık otuz yıl boyunca İsmet Efendi dergâhında bulunmuş ve tasavvufi ilimlerde derinleşerek eğitimini tamamlamıştır. Tahsil sürecinin ardından, hocası İsmet Efendi tarafından irşad vazifesiyle Bursa'ya gönderilmiştir. Bursa'da Muradiye'de bulunan ve halk arasında “Mîr-i Büdelâ” yahut “Kedili Tekke” olarak bilinen dergâhın şeyhi olarak tasavvufi irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. 1909 (1327) yılında vefat eden Necmullah Efendi'nin, postuna halifesi ve aynı zamanda oğlu olan Şemseddin Efendi geçmiştir.¹⁶⁶ Kabri, günümüzde kütüphane olarak hizmet veren Kedili Tekke'nin bahçesinde yer almaktadır.¹⁶⁷

2.4.6. Amasyalı Süleyman Efendi

Süleyman Efendi, 19.yüzyılda Amasya'da yaşamış bir mutasavvıftır. Tasavvufi kimliğinin yanı sıra, edebiyatla da yakından ilgilenen bir şairdir.¹⁶⁸ İsmet Efendi'nin yanında on iki yıl ilim tahsil ettikten sonra, Amasya'ya irşad vazifesini yerine getirmek üzere görevlendirilmiştir.¹⁶⁹

¹⁶³ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 33.

¹⁶⁴ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 34.

¹⁶⁵ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 35.

¹⁶⁶ Mehmet Sami Şekeroğlu, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi ve Risâle-i Kudsiyye İsimli Eserindeki Tasavvufi Görüşlerinin Tahlili* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24.

¹⁶⁷ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 42.

¹⁶⁸ Abdurrahman Şensöz, *19.yy. Nakşî Hâlidî Şeyhi Süleyman Amasî ve Manzûm Ahlâk Kitabı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 245.

¹⁶⁹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 42.

Süleyman Efendi'nin âdâb-ı tarikattan bahseden ve bin yüz elli iki beyitten oluşan *Âdâb-ı Müeddeb* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eserde, müridlere yalnızca tarikat âdâbı ve erkânı değil, aynı zamanda sâliklerin seyr ü sülûk esnasında takip edecekleri yolda uymaları gereken kuralları da bildirmektedir. Süleyman Efendi, tarikata girmenin ilk şartı olarak istihare yapmayı, en önemli şart olarak ise edepli olmayı ve gıybetten uzak durmayı gerekli görmüştür.¹⁷⁰

Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmayan Süleyman Efendi, ahirette şeyhi İsmet Efendi ile beraber haşrolmayı temenni etmiştir.¹⁷¹ Öldüğünde naaşı Amasya'da bulunan Yörgüç Paşa Camiinin yanına defnedilmiş fakat zaman içerisinde kabri kaybolmuştur.¹⁷²

2.4.7. Bahrullah Efendi

Bahrullah Efendi, yaşadığı dönemde Anadolu'da halk arasında büyük teveccüh görmüş mutasavvıflar arasında yer alır. Onun hayatı, tasavvuf yoluna yönelik süreci bakımından dikkat çekici unsurlar içerir. Bahrullah Efendi, İsmet Efendi'nin yetiştirdiği son dönem Anadolu evliyalarından biri olarak kabul edilir. Asıl adı Mehmet olup halk arasında "Hazret Baba" olarak bilinen Bahrullah Efendi, 1838 yılında Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Koçak Köyü'nde dünyaya gelmiştir.¹⁷³ Bu yönüyle şahsiyeti, yalnızca bireysel bir tasavvuf tecrübesini değil, aynı zamanda XIX. yüzyıl Anadolu'sunda şekillenen halk merkezli irşad anlayışını da yansıtır. Onun hayatındaki bu yöneliş, ilerleyen süreçte manevî yolculuğunu belirleyen temel dinamiklerden biri hâline gelmiştir.

Bahrullah Efendi, Tokat'ta öğrenim gördüğü yıllarda, kim olduğunu bilmediği bir şahıs evlerine konuk olmuştur. Bütün gece aralıksız bir şekilde ibadetle meşgul olan bu zat, Bahrullah Efendi'nin dikkatini çekmiş ve bu durum, onun sabaha kadar misafiri takip etmesine neden olmuştur. Sabah olduğunda Bahrullah Efendi, geceyi ibadetle geçiren o zattan îfâ ettiği ibadetleri kendisine de öğretmesini talep ettiğinde, kim olduğunu bilmediği bu şahıs, "evladım, senin ilmî nasibin İstanbul'da bulunan Yanyalı İsmet Efendi'den olacak, sen de onun kokusu var" buyurmuştur.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Şensöz, 19.yy. *Nakşî Hâlidî Şeyhi Süleyman Amasî ve Manzûm Ahlâk Kitabı*, 27-28.

¹⁷¹ Şensöz, 19.yy. *Nakşî Hâlidî Şeyhi Süleyman Amasî ve Manzûm Ahlâk Kitabı*, 25.

¹⁷² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 42.

¹⁷³ Şehri Temiz - Şükrü Peynirci, *Erbaa* (Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi Basım Evi, 1996), 218.

¹⁷⁴ *Alperenler Cenneti Tokat*, haz. Mehmet Emin Ulu (İstanbul: Acar Matbaacılık, 2004), 148.

Bu olayın ardından Bahrullah Efendi, vakit kaybetmeden ilim tahsil etmek maksadıyla İstanbul'a doğru yola çıkmıştır. Aynı dönemde İsmet Efendi ise ihvanlarına, Tokat'tan ihlâs ve muhabbet sahib bir müridin kendilerine doğru gelmekte olduğunu, hatta bu zatın mânevî kokusunun kendisinden önce ulaştığını die getirmiştir.¹⁷⁵

Bahrullah Efendi, İsmet Efendi'nin yanında otuz yıl ilim tahsil ettikten sonra hocası tarafından memleketine irşad faaliyeti için görevlendirilmiştir. Köyüne döndüğünde, halk tarafından tanınmamış; Bahrullah Efendi de kendisini tanıtmamıştır. Bunun üzerine köy halkı, ilmîni ve kişiliğini tam olarak kavrayamadıkları Bahrullah Efendi'ye "Garip Mehmet" lakabını takmış ve ona çobanlık görevi vermişlerdir.¹⁷⁶

Memduh Paşa, Sivas Valiliği yaptığı dönemde, sûfî arkadaşı Bahrullah Efendi'yi ziyarete gitmiş ve köy halkından onu çağırımlarını istemiştir. İlk aşamada Memduh Paşa'nın kimden bahsettiği ahali tarafından anlaşılmamıştır. Daha sonra köylüler, gelen valinin "Garip Mehmet"i aradığını fark edince durum açıklık kazanmıştır. Memduh Paşa, huzuruna getirilen Bahrullah Efendi'yi "çoban Mehmet" olarak gördüğünde derin bir teessür duymuş; onu anlamayan köy ahalisine hitaben, İsmet Efendi'nin Bahrullah Efendi hakkında söylediği şu dizeleri dile getirmiştir:

*"Bahrullah gibi gelmez cihana bir velî
Bulanlar buldu, oldu velî
Bulmayanlar mutlak oldu deli"*¹⁷⁷

Memduh Paşa, Bahrullah Efendi'nin mânevî değerine dikkat çekerek köy halkını "bu zatın kıymetini bilmezseniz elinizden çıkar" sözleriyle uyarmış ve söz konusu mânevî değerın korunması yönünde somut adımlar atmıştır. Köy halkının da desteğiyle Bahrullah Efendi için bir dergâh inşa ettirmiş; köyün ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir de değirmen yaptırmıştır.¹⁷⁸ Ahşap kısımları bizzat Memduh Paşa tarafından yapılan dergâh, çeşitli restorasyon çalışmalarıyla günümüze kadar ulaşmış olup hâlen ziyarete açık durumdadır.

İnsanlarla beraber cinnîlere de ders veren Bahrullah Efendi'nin ömrü ehl-i sünnet itikadını yaymakla geçmiştir. O, İnsanlara daima merhametli olmalarını ve Allah'ı zikretmekten geri durmamalarını tavsiye etmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Şekeroğlu, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi ve Risâle-i Kudsiyye İsimli Eserindeki Tasavvufî Görüşlerinin Tahlihi*, 23.

¹⁷⁶ Temiz - Peynirci, *Erbaa*, 218.

¹⁷⁷ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 116.

¹⁷⁸ *Alperenler Cenneti Tokat*, 148.

¹⁷⁹ *Alperenler Cenneti Tokat*, 148.

2.4.8. Hacı Ali Sırrı Efendi

Hacı Ali Sırrı Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgilere rastlanmamaktadır. İsmet Efendi'nin ihvanlarından olan Sırrı Efendi, Kastamonu Vilâyet Mektupçuluğu ve Maarif Meclisi azalığı gibi resmî görevlerde bulunmuştur.¹⁸⁰ İsmet Efendi'ye yazmış olduğu şiirler, Sırrı Efendi'nin edebî bir yönünün bulunduğuna işaret etmektedir.

Hacı Ali Sırrı Efendi, İmâm-ı Rabbânî'ye ait “Mebde ve Meâd” isimli eserini duymuş, uzun süren araştırmaları neticesinde esere ulaşarak, Harputlu Beyzâde Ali Efendi (ö. 1322/1904) tarafından yapılan tercümesini neşrettirmiştir. Sırrı Efendi, İsmet Efendi'nin söz konusu eseri hiç görmediği hâlde, irşad faaliyetleri ile sohbetlerinin bu eserle birebir örtüştüğünü ifade etmektedir. Neşrettirdiği tercüme eserin mukaddime kısmında, İsmet Efendi'ye hitaben:

*“Merhamet kıl mazhar-ı hüviyyet hazaretim
Sırrı'yı ettin kabul kıtmîr'i bâb-ı İsmet'im”*¹⁸¹

ifadelerine yer vererek şeyhine olan sevgisini ve bağlılığını dile getirmiştir. Ayrıca Sırrı Efendi, İsmet Efendi'nin sağlığında basılan *Risâle-i Kudsiyye*'ye elli dört mısradan oluşan bir takriz yazmıştır. 1893 (1309) yılında vefat eden Ali Sırrı Efendi, dergâhın haziresinde medfûndur.¹⁸²

¹⁸⁰ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 46.

¹⁸¹ Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 47.

¹⁸² Komisyon, *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*, 46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEHMED MEMDUH PAŞA’NIN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Memduh Paşa, Osmanlı’nın son döneminde yüksek idare görevlerinde bulunmuş devlet adamı olmasının yanı sıra, derin düşünce yapısıyla da dikkat çeken mütefekkir bir şahsiyettir. Siyaset, medeniyet ve ilim alanında görevler üstlenmiş olsa da, Memduh Paşa’nın düşünce mirası sadece bürokratik kimliğiyle sınırlı kalmamış; özellikle şiirlerinde ve mensur yazılarında tasavvufi izler güçlü bir biçimde görünür hâle gelmiştir.

Memduh Paşa’nın tasavvufî görüşlerini anlayabilmek için şiirlerine bakmak gerekir. Ancak bu şiirleri sadece zahirî düzeyde okumak yeterli değildir. Paşa, şiiri sıradan estetik bir ifade değil, bâtinî hakikatin yansıdığı özel bir dil olarak görür. Bu sebeple beyitlerinde kullandığı semboller iki boyutlu bir anlam taşır: Görünürde edebî bir estetik söz konusudur; fakat arka planda ilahî hakikate işaret eden daha derin bir anlam bulunur. “N’ola Dîvânımda dursa kudsiyân-ı tertîb ile”¹⁸³ beyti bu ikili yapıyı açık şekilde ortaya koyar. Beyitte zahiren bir misafirlikten söz edilse de, bâtinen şiirin vahiy ve ilhamla ilişkili kutsal bir dil olduğuna gönderme yapılır.

Aynı şekilde, sözlerini “Vahy-i bâridir sözüm hikmet-şinâsân anlamaz”¹⁸⁴ diyerek nitelemesi de Paşa’nın şiire yüklediği bu derinliği gösterir. Zahirde şiir sadece bir beyit olarak okunabilir; fakat Paşa’ya göre şiirin hakikati, ancak hikmet ehlinin kavrayabileceği bâtinî bir anlam taşır. Böylece şiir, yüzeysel bir söyleyişin ötesine geçerek ve hakikatin saklı sırlarını açan bir kapıya dönüşür.

Hız. Dâvûd’un nefesine yapılan telmih de yine bu sembolik yapının bir başka yönünü oluşturur. Paşa, “Münhasırdır sözlerim vasf-ı gazal halkına”¹⁸⁵ beytinde, gazelini Dâvûd’un ruhuyla özdeşleştirerek şiirine ilahî bir boyut kazandırır. Burada gazel, zahiren bir edebî tür gibi görünse de, bâtinen hakikati dile getiren bir nefes hâline gelir. Bu tercih, onun gazele özel bir anlam yüklemesinin sebebini de açıklar. Paşa, gazeli kendi yaratılışına uygun bulur; çünkü bu tür, aşkı ve hakikati en içten şekilde yansıtabilecek bâtinî bir derinliğe sahiptir.

¹⁸³ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 61 b.11.

¹⁸⁴ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 44 b.12.

¹⁸⁵ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 61 b.4.

Bu genel çerçeve dikkate alındığında, Memduh Paşa'nın tasavvufî görüşlerini şiirinden ve şiirine yansıyan mânevî temelden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Bu anlamda Paşa, şiiri sıradan bir sanat icrasının ötesine taşımakta; onu, hem bireysel tecrübe hem de ilahî hakikatin tecellisi olan bir ifade biçimi olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla onun tasavvufî görüşleri, klasik sûfî geleneğinin bir devamı olmakla birlikte, kendine has bir şiir dili aracılığıyla yeniden yorumlanmıştır.

Çalışmanın devam eden bölümlerinde, Paşa'nın tasavvuf anlayışı, şiirlerinde öne çıkan temel temalar çerçevesinde; ilham, tecellî, aşk, keşf, mârifet, nefis, irşad, hakikat gibi kavramlar üzerinden ayrıntılı biçimde incelenecektir. Böylece Paşa'nın manzumelerinde şekillenen tasavvufî dünya görüşü, hem şiirsel hem de düşünsel boyutuyla kapsamlı bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

3.1. MEMDUH PAŞA'NIN SEYR Ü SÜLÛK ANLAYIŞI

Seyr ve sülûk terimleri, sözlük anlamı itibariyle “yürümek, yola girmek, intikal etmek”¹⁸⁶ anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise bir müridin tarikata intisap etmesiyle başlayıp, hakikate ve vuslata ulaşmasına kadar geçen süreci yani mânevî yolculuğu ifade eder.¹⁸⁷ Bu bağlamda seyr ü sülûkun, müridin kalbî, ruhî ve ahlâkî açıdan gerçekleştirdiği bir tür içsel yolculuk ve olgunlaşma süreci olduğu söylenebilir.

Seyr ü sülûk esas itibariyle psikolojik ve terbiyevî bir süreçtir. Mürid, tarikatın benimsediği prensipler doğrultusunda ibadet, dua, tefekkür, riyâzet, mücâhede gibi uygulamalarla nefsin terbiye ederken, aynı zamanda ruhunu saflaştırma yolunda ilerler. Bu süreçle, ilâhî hakikatlerin idrakine engel olan perdelerin kalkması ve insan ruhunun aslî berraklığına ulaşması hedeflenir.¹⁸⁸

Tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan seyr ü sülûk, Memduh Paşa'ya göre hem aşkın gücüyle beslenen metafizik bir yolculuk hem de mürşide intisapla gerçekleşen sistemli bir terbiye sürecidir. Paşa'nın beyitlerinde seyr ü sülûk, yalnızca bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda tarikat çerçevesinde ilerleyen disiplinli bir yol ve hakikate erdiren bir süreç olarak tasvir edilir.

“Haber vermese sırr-ı itlakdan

¹⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

¹⁸⁷ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2011), 121.

¹⁸⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 121.

Sülûk ehli etmezdi ref'i kuyûd"¹⁸⁹

Memduh Paşa burada "ıtlak sırrını", yani mutlak hakikatin bilgisini seyr ü sülûkun merkezine yerleştirmektedir. Ona göre Allah'ın mutlak ve kayıt altına alınamaz varlığı bilinip idrak edilmedikçe sâlik, kendi bağlarından kurtulamaz. Beyitte geçen "ref'i kuyûd" ifadesi, nefsin ve dünyevî arzuların çözülmesi anlamına gelir. Paşa'ya göre bu hâl, ancak sâlikin kalbinde mutlak varlıkla ilgili olan sırrın sezilmesiyle mümkündür. Bu beyit, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında asıl hedefin; bağlardan sıyrılarak özgürleşmek ve ilahi hakikate ulaşmak olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre sülûkun değeri, bu zorlu yolculuğun ilk adımlarında değil; çözülmüş kayıtların ve keşfedilen sırların insana kazandırdığı derinlikte saklıdır.

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında seyr ü sülûk, hem iç hem de dış âlemin kat edilmesiyle gerçekleşen bir yolculuktur. Bu süreç, zâhirî sınırların ötesine taşan mânevî bir açılım şeklinde tasvir edilir. Sâlik, hakikati arayışında genişleyen ufuklarda ilerler; ancak bu yolculuğun asıl yönlendirici gücü aşktır. Paşa'ya göre akıl ve irade belli bir noktaya kadar yol gösterici olsa da, hakikate ulaştıran asıl kudret sınırları aşan bu muhabbet hâlidir. Aşk, kalpte derin bir incelik ve hassasiyet meydana getirerek hakikate yönelişin eşiğini aralar. Bu bağlamda Paşa, seyr ü sülûku, aşkın rehberliğinde gerçekleşen bir içsel dönüşüm süreci olarak yorumlamaktadır.¹⁹⁰

Memduh Paşa, seyr ü sülûk sürecinde aşkı merkezî bir kuvvet olarak öne çıkarırken, bu gücün doğru bir şekilde yönlendirilebilmesi için mürşidin rehberliğini zorunlu görmektedir.

"Sahîhü's-silsile bir zâta bağlan da işin işlet

Medâr-ı gerdiş oldu saate zirâ nihân zencîr"¹⁹¹

Memduh Paşa'nın anlayışında seyr ü sülûkun temel şartlarından biri, sahîh bir silsileye bağlı olan bir mürşide intisap etmektir. Beyitte geçen "sahîhü's-silsile bir zâta bağlan" ifadesi, mânevî yolculuğun ancak güvenilir bir mürşidin rehberliğiyle sürdürülebileceğine işaret eder. Tasavvuf geleneğinde sahîh silsile, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kesintisiz bir mânevî bağı ifade eder. Bu zincir içinde yer alan mürşid, müridin hakikate ulaşmasında vazgeçilmez bir kılavuz konumundadır. İkinci mısradaki yer alan "Medâr-ı gerdiş oldu saate zirâ nihân zencîr" teşbihi de bu gerçeği sembolik bir

¹⁸⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 24 b.23.

¹⁹⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 82 b.23.

¹⁹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 135 b.19.

şekilde yansıtır. Nasıl ki bir saatin düzenli işleyişi görünmeyen bir zincir düzenine bağlıysa, müridin mânevî ilerleyişi de mürşidinin himmetiyle gerçekleşir. Bu çerçevede Paşa, mürşid ile mürid arasındaki bağı, seyr ü sülûkun vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirmektedir.

Memduh Paşa'nın tasavvuf düşüncesinde seyr ü sülûkun önemli aşamalarında biri, nefsi arzuların sıyrılarak kalpte arınmış bir hâle ulaşmaktır. Paşa, özellikle bedensel ve dünyevî hazlara bağlı istekleri, mânevî ilerleyişi engelleyen başlıca unsurlar arasında görmektedir. Ona göre sâlik, nefsanî hazzardan uzaklaşmadıkça hakikate erişemez. Bu bağlamda dünyevî yönelişlerden arınan müridin bakış açısı değişmekte; karşısına çıkan her durumu bir işaret olarak değerlendirmeye başlamaktadır. Bu dönüşümle birlikte dünya, geçici zevklerin kaynağı olmaktan çıkarak mârifet yolunda bir talim alanı niteliği kazanır.¹⁹²

Bu beyitler birlikte değerlendirildiğinde, Memduh Paşa'nın seyr ü sülûku dört temel ilke etrafında şekillendirildiği görülür: Birincisi, yolculuğun hedefi mutlak hakikatin sırrına ermektir. İkincisi, bu hedefe ulaştıran en güçlü unsur aşktır. Üçüncüsü, yolculuk mürşid ile kurulan sahih bağ çerçevesinde gerçekleşir. Dördüncü ise ilerleyişin nefis terbiyesiyle mümkün olmasıdır. Böylece Paşa, seyr ü sülûku hem metafizik boyutuyla hem de pratik gereklilikleriyle açıklamış olur. Onun bu değerlendirmeleri, klasik sûfi gelenekle uyumlu olmakla birlikte, kendine özgü semboller ve teşbihlerle bu anlayışı yeniden yorumladığını göstermektedir.

3.1.1. Mürşid

Mürşid, lügatte “yol gösteren, kılavuz, rehber”¹⁹³ demektir. Tasavvuf ıstılahında ise şariat, tarikat ve hakikat ilimlerinde derin bilgiye ve olgunluğa ulaşmış kimsedir. Bu mertebeye erişen kimse, ilâhî ilimlerle donatılmış Rabbânî bir âlim ve hakikat yolunda mânevî destek sunan bir rehber konumundadır.¹⁹⁴ Sühreverdî (ö. 632/1234) mürşidlik makamını, “Allah’a davet konusunda peygamberlerin vekilliği” şeklinde yorumlar. Ona göre mürşid-i kâmil, müridini, Hz. Peygamber’in izinden gitmeye teşvik eder ve bu yaklaşımını Kur’an’daki şu âyetle temellendirir: “*Rasûlüm onlara deki: Eğer siz*

¹⁹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 22 b.7.

¹⁹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 354.

¹⁹⁴ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 319.

gerçekten Allah'ı seviyorsanız hemen bana uyun ki; Allah da sizi sevsin."¹⁹⁵ Bu anlamda Sühreverdî, gerçek sevginin Hz. Peygamber'e tâbi olmakla mümkün olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁶

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında ise mürşid; seyr ü sülûkun merkezinde yer alan, müridin hem ahlâkını hem de mânevî terbiyesini üstlenen kapsamlı bir rehber olarak tasvir edilir. Onun şiirlerinde bu rehber, kimi zaman ahlâkın teminatı, kimi zaman huzur kaynağı, kimi zaman da kudretiyle nefsi dönüştüren mânevî bir aracı olarak öne çıkar. Aşağıdaki beyitler, Paşa'nın mürşid anlayışını en temel basamaktan en yüksek mertebeye doğru ilerleyen bir bütünlük içerisinde gözler önüne sermektedir.

"Âşinâya hisal-i pâki kefil

*Bî-nevaya kemâl lûtfu zamîn "*¹⁹⁷

Bu beyitte Memduh Paşa, mürşidi en temel yönüyle tasvir etmektedir. O, dost ve yoldaş kabul ettiği mürid için güzel ahlâkın teminatıdır. Aynı zamanda mânevî açıdan yetersiz durumda bulunan talip için bir lütuf ve destek kaynağıdır. Böylece mürşid; müridin ahlâkını koruyan, onu yanlış istikametlerden muhafaza eden ve mânevî eksikliklerini tamamlayan bir dayanak noktası hâline gelir. Paşa'ya göre bu konum, hem ahlâkî hem de mânevî bakımdan güvenilecek en sağlam mercii olarak değerlendirilir.

Devamındaki beyitte ise bu rehberliğin yalnızca bireysel terbiye alanıyla sınırlı olmadığı görülür. Artık söz konusu şahsiyet, sadece ahlâkı güvence altına alan bir kimlik değil; aynı zamanda toplumun ruhunu besleyen ve ona huzur aşıl原因 bir merkez konumundadır.

"Safâ-sâz-ı dil-i erbâb-ı gam hürmet görür lâ-büd

*Ayağ olmuşken ismi devr eder sâgar el üstünde "*¹⁹⁸

¹⁹⁵ *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012). el-Âl-i İmrân 3/31

¹⁹⁶ Ebû Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l- Meârif*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 102.

¹⁹⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 94 b.2.

¹⁹⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 178 b.19.

Bu beyitte mürşid, gam ehlinin gönlünü huzura kavuşturan bir rehber olarak karşımıza çıkar. Onun varlığı, sıkıntı ve keder içindeki dervişler için ruhsal bir teselli kaynağıdır. Aynı zamanda bu konum, topluluk içerisinde hürmete layık bir merkez olarak görülür. İsmnin aşk meclisinde elden ele dolaşması, onun mânevî otoritesinin sürekliliğini ve tesirinin kuşatıcılığını göstermektedir. Böylece Memduh Paşa, mürşidi yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal alanda da etkin ve belirleyici bir otorite konumuna yerleştirir.

İlk iki beyitte mürşidin ahlâk ve huzur boyutuna dikkat çeken Paşa, sonraki beyitlerde onun farklı yönlerini öne çıkarmaktadır. Böylelikle mürşid tasavvurunu daha yüksek mertebelere taşıyarak derinleştirir.

Bir başka beyitte Memduh Paşa, mürşidi; gamı ve nefsin karanlık yönünü simgeleyen Firavun'u, aşkın safâ nehrinde boğan kudretli bir rehber olarak betimlemeler. Bu mecaz, onun Hz. Musa'nın "yed-i beyzâ" mucizesine benzer bir güçle temsil edildiğini akıllara getirmektedir. Memduh Paşa, böylelikle mürşidin sadece bir kılavuz olmadığını, aynı zamanda müridin nefsiyle yapmış olduğu mücadelesinde ilâhî kudreti taşıyan bir otorite olduğunu gösterir. Bu tasvir, mürşidin dönüştürücü gücünü çarpıcı bir metaforla gözler önüne sermektedir.¹⁹⁹

Memduh Paşa, son aşamada mürşidi aşkı doğrudan ihsan eden bir mercii olarak tasvir eder. Bu noktada rehber, aşkı bir armağan gibi müride sunmakta ve onu hakikate ulaştıran mânevî bir aracı konumuna gelmektedir. Bu aşama, mürşidin işlevinin en yüce boyutunu; yani aşkın doğrudan tecellîsine aracılık eden yönünü yansıtır. Bu yönüyle mürşid, yalnızca irşad eden bir rehber değil, aynı zamanda ilâhî hakikatin müridin idrakinde açığa çıkmasına vesile olan mânevî bir merkez hâline gelir. Müridin aşk yolculuğu, bu merkez etrafında derinleşerek kemâle yönelen bir seyre bürünür. Paşa'ya göre ise mürşid, yalnızca bir rehber değil, ilâhî aşkın en saf haliyle müride ulaşmasına vesile olan müstesna bir şahsiyettir.²⁰⁰

Memduh Paşa'nın beyitleri, mürşid tasavvurunu aşamalı bir bütünlük içerisinde ortaya koyar. İlk aşamada mürşid, güzel ahlâkın teminatı ve lütfun kaynağıdır. Ardından,

¹⁹⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 136 b.19.

²⁰⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 68 b.8.

gam ehlinin gönlünü huzura erdiren ve toplumda hürmete layık görülen bir şahsiyet olarak betimler. Son aşamada ise ilâhî aşkı doğrudan ihsan eden en yüce otorite konumuna yükselir. Böylelikle Memduh Paşa'nın mürşid anlayışı, bireysel, toplumsal ve metafizik boyutları bir araya getiren çok katmanlı bir bütünlük arz eder.

3.1.2. Mürid

Lügatte “istek ve irade sahibi kimse”²⁰¹ anlamına gelen mürid kelimesi, tasavvuf terminolojisinde iradesini bütünüyle Hakk'ın ve mürşidinin iradesine bağlayan, şeyhinin yönlendirmesine kayıtsız şartsız teslim olan kimseyi ifade etmektedir.²⁰²

Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre tasavvuf yoluna giren müridin, öncelikle samimiyet ve doğruluk üzere hareket etmesi gerekir: çünkü iradenin sahilliği, niyetin içtenliğine bağlıdır.²⁰³ Bu anlayış, talibin iradesini arındırarak Hakk'a yöneltmesini zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu düşünceyi derinleştirerek onu, bütün dünyevî meyillerden uzaklaşıp, yalnızca Allah'a yönelen kimse olarak tanımlar. Ona göre böyle bir mürid, varlık âleminde kendi arzunu değil, yalnızca Allah'ın muradını esas alan; nihayetinde benliğinden sıyrılarak ilâhî iradeyle bütünleşen bir teslimiyet hâline ulaşmaktadır.²⁰⁴

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında mürid, yalnızca bir tarikat mensubu değil; hakikate ulaşma yolunda aşamalı bir dönüşüm yaşayan ve irşadın merkezinde yer alan bir talip olarak tasvir edilir.

“Üstâdı sebkât etmede şâkird-i müsteid

*Mihr-i münîri mâh-ı dırahşân gelür geçer”*²⁰⁵

Bu beyitte Memduh Paşa, müridi kabiliyet sahibi bir şâkird olarak betimler. O, henüz yolun başında olsa da, istidadı sayesinde mürşidinden aldığı feyzi yansıtmaya hazır bir taliptir. “Mihr-i münîr” ve “mâh-ı dırahşân” benzetmeleri, mürşid ile mürid arasındaki nur ilişkisini gösterir. Talip, hocasını geride bırakmaya değil; onun ışığını kendi varlığında yansıtmaya bir ay gibi parlamaya yönelmiştir. Bu ifadelerle Paşa, müridin seyr ü sülûka giriş aşamasındaki konumunu gözler önüne serer.

²⁰¹ Süleyman Uludağ, “Mürid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/47.

²⁰² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 212.

²⁰³ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 481.

²⁰⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî - Ekrem Demirli, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9/319.

²⁰⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 144 b.20.

İlk beyitte mürid, kabiliyeti ve yönelişiyle başlangıç noktasında yer alırken, bir sonraki beyitte bu yönelişin fiilî gayret ve çileye dönüştüğü görülmektedir. Bu aşamada talip; aşk dergâhında sabır, uykusuzluk ve mücâhede ile yoğrulan bir yolculuğun merkezine yerleşir.

“Mürîd-i dergeh-i aşkın iki şeb zinde-dâr gider

Kamer kat’-ı menâzilde eder tayy-ı mekân kevkeb”²⁰⁶

Memduh Paşa bu beyitte müridi “aşk dergâhının nöbetçisi olarak” niteler. “Zinde-dâr” kelimesi “gece bekçisi” anlamına gelir. Bu bağlamda Paşa, müridin aşk yolunda uyanık kalması ve gecelerini mânevî teyakkuz içerisinde geçirmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kamerin menzilleri kat etmesi ve kevkebin tayy-ı mekân etmesi, müridin yaşadığı içsel değişimi ve zamanla seyr edeceği ruhsal merhaleleri simgeler. Talip aşk yolundaki çile ve gayretiyle artık olgunlaşmaya başlar. Bu merhaleden itibaren onun gaybın sırlarına talip olan bir idrak düzeyine ulaştığı görülmektedir. Böylece mürid, yalnızca zahirî gayret değil; içsel keşf ve idrake yönelen bir kimlik kazanır.

Memduh Paşa son aşamada, müridi, mürşidin himmet meclisinde, “sırr-ı nisbet”i alabilecek seviyeye ulaşmış bir kimlikte tasvir eder. Bu merhalede mürid, mürşidin kerem ve lütfuyla desteklenmiş; seyr ü sülûkun nihayetinde kemâle ermiş bir sâlik konumuna yükselmiştir. Böylece istidatla başlayan yolculuk, himmetle taçlanmış ve nihai olgunluk merhalesine erişilmiştir.²⁰⁷

Sonuç itibarıyla Memduh Paşa, müridin seyr ü sülûk sürecini temelden zirveye doğru kademeli bir şekilde tasvir etmektedir. Başlangıçta meyli ve kabiliyetiyle öne çıkan mürid, zamanla aşk yolunda çile ve gayretle yoğrulmakta; gaybın sırlarına talip olmakta ve en sonunda mürşidin himmetiyle kemâle ermektedir. Bu kademeli süreç, Memduh Paşa’nın mürid anlayışını yalnızca bireysel bir karakter olmaktan çıkararak, tasavvufî eğitim ve terbiyenin çok boyutlu bir tasviri hâline getirmektedir.

3.1.3. İntisap

Tasavvuf literatüründe intisap, çoğunlukla bey’at kavramıyla eş anlamda kullanılır. Bu terim, mürid adayının bir şeyhe ve onun rehberliğinde sürdürülecek mânevî eğitime bağlı kalacağına dair söz vermesini ifade eder. İntisap kavramı aynı zamanda “ahd”, “inâbe” ve “el alma” gibi terimlerle de benzer anlamda kullanılmakta olup; mürid

²⁰⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 17 b.10.

²⁰⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 54 b.10.

ile mürşid arasındaki mânevî irtibatın kurulmasını ve tasavvufi disiplin içerisinde resmiyet kazanmasını ifade etmektedir.²⁰⁸

Bir Müslüman, bir şeyhe bağlanmaksızın da olgun bir mümin derecesine erişebilir; ancak tasavvuf yoluna girmiş ya da bu yola girmeyi arzulayan kimsenin, mutlaka bir mürşid bulması lüzumlu görülmektedir. Zira mürşid, bir usta ve rehber olarak salike bu yolun inceliklerini ve muhtemel tehlikelerini öğretir. Çünkü tasavvuf, yalnızca teorik bilgi ya da öğretim değil; bir eğitim ve terbiye ve dönüşüm sürecidir.²⁰⁹

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında ise intisap, müridin mânevî yolculuğunun en önemli basamaklarından biridir. Ona göre intisap, bir tarikata dâhil olmanın ötesinde, mürşid huzurunda tevazu ile eğilmeyi, mânevî bir bağ kurmayı ve nihayetinde hakikate yönelişle kemâle eren bir aidiyeti ifade eder. Bu süreç, müridin ilk aşamadaki mahviyet hâlimden yavaş yavaş yüce bir aidiyet bilincine doğru aşamalı bir şekilde ilerleyişini içerir. Paşa, bu yolculuğu önce tevazu, sonra mânevî olgunluk ve en nihayetinde ezeli bir intisap idrakiyle tamamlanan bir süreç olarak tasvir etmektedir.

*“Bû-turâb-âsâ gubâr-âlûd bâb-ı hazret ol
Hâsıl olsun tâ kemâlât-ı nübüvvet nisbeti”*²¹⁰

Beyitte, intisap sürecinin başlangıcına işaret eden Paşa, müridin kendisini “bû-turâb”, yani toprak gibi görüp tevazu ile mürşidin kapısına yönelmesi gerektiğini belirtir. “Gubâr-âlûd” kavramı, henüz nefisten arınmamış, eksikleriyle birlikte bu kapıya gelen müridi ifade eder. Bu yaklaşım, intisabın özünde yer alan teslimiyet ve hiçlik anlayışını yansıtır. Memduh Paşa'nın nazarında kemâlâta giden yolun ilk adımı, bu tevazu ve toprak olma bilinciyle mümkün olmaktadır.

İlk aşamada alçakgönüllülük ve teslimiyetle mürşid kapısına yönelen mürid, intisabın ilerleyen safhalarında bu bağlılığın kazandırdığı mânevî lütufları ve mutluluğu tatmaya başlar. Böylece başlangıçta toz ve toprakla özdeşleşen hâl, mürşid kapısında saadetin ve yüceliğin kaynağına dönüşmektedir.

*“Pâdişâh-ı kişver efrûz sa'âdet kim bulur
İntisâb-ı dergehinden sa'd-ı ekber âsmân”*²¹¹

²⁰⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 213.

²⁰⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 181.

²¹⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.10.

²¹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 28 b.11.

Bu beyitte Paşa, intisabın mürid için gerçek bir saadet kaynağı olduğunu belirtir. Ona göre, müridin dergâha bağlanması yalnızca dünyevî bir bağlılık değil; aynı zamanda semayı nurlandıran “sa’d-ı ekber”, yani en büyük mutluluk ve izzete erişmenin yoludur. Bu noktada mürid, mürşidinin mânevî desteğiyle sadece kendi nefsinin değil; varlık âlemini de aydınlatabilecek bir feyze mazhar olmaktadır.

Memduh Paşa, son aşamada ise intisabı Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt ile kurulan ezeli bir aidiyet bilinciyle taçlandırır. Bu aşamada mürid, bağlılığını yalnızca mürşidine yönelik bir teslimiyet olarak görmez; onu daha yüce bir boyuta taşıyarak, ilahî feyzle doğrudan irtibat kurar. Böylece intisap, kişisel bağlılık düzeyinden çıkarak evrensel bir mânevî aidiyet hâline dönüşmektedir.²¹²

Memduh Paşa’ya göre intisap, müridin mânevî yolculuğunda önemli bir aşamadır. Başlangıçta tevazu ile mürşidin kapısına yönelen mürid, intisap sayesinde saadet ve izzete ulaşır. En yüce noktada ise Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt’e uzanan ezeli bir aidiyet bilinci kazanır. Böylece intisap, yalnızca bir tarikata katılım değil, müridi hakikatle buluşturan ve mânevî yükselişi mümkün kılan merkezi bir rol üstlenir. Bu yönüyle intisap, müridin yalnızca bir aidiyet kazanması değil, aynı zamanda mânevî kişiliğinin yeniden inşa edildiği bir süreci de ifade eder. Mürid, bu süreçte teslimiyet, sadakat ve istikrar gibi temel ahlâkî değerler üzerinden olgunlaşırken, iç disiplinini de tahkim eder. Böylece intisap, bireysel mânevî dönüşümün sürekliliğini sağlayan kurucu bir merhale hâline gelir.

3.1.4. Zikir

Zikir kelimesi sözlükte “hatırlamak”, “bir sözü söylemek”, “anmak”, “öğüt” anlamlarına gelir.²¹³ Tasavvufî düşünce alanında ise zikir, Allah’ı sürekli anmak, O’nu hatırdan tutmak ve unutma (nisyan) ya da gaflet hâline düşmemek anlamında ele alınmaktadır.²¹⁴ Râgıb el-İsfahânî (ö.?), bu anlamı genişleterek zikri, bilginin kalpte ve zihinde sürekli diri tutulması şeklinde yorumlar.²¹⁵ Bu yönüyle zikir, hem aklî hem de kalbî bir tecrübe niteliği taşır.

Bu anlayış, Necmeddîn-i Kübrâ’nın (ö. 618/1221) düşüncesinde daha derin bir mânevî boyut kazanır. Ona göre zikir, Allah’tan başkasını unutarak yalnızca O’nu hatırlama bilincidir. Necmeddîn-i Kübrâ, “*Ancak , ‘Allah dilerse yapacağım de.*

²¹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 175 b.1.

²¹³ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddaler-Râgıb İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 398-399.

²¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 539.

²¹⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 398.

*Unuttuğun zaman Rabbini an ve “Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır’ de”*²¹⁶ ayetine dayanarak hakikî zikrin, kulun kalbinden mâsivâyı tamamen çıkarıp yalnızca Hakk’ın huzurunda diri kalmasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.²¹⁷

Bu tasavvûfî yaklaşımlar, zikri yalnızca dildeki bir tekrar olarak değil, kalpte gerçekleşen bir şuur hâli olarak tanımlar. Bu çerçevede zikir, Allah’ın her an kuluyla beraber olduğunun farkında olmak, O’nun isimlerini, sıfatlarını ve kudretini tefekkür etmek, emir ve yasaklarına riayet etmek gibi tüm idrak sahibi kulluk davranışlarını kapsar.²¹⁸ Hz. Peygamber’in “Allah’ı zikredenle etmeyen kimse, diri ile ölü gibidir”²¹⁹ hadisi de zikrin, insanın kalbini diri tutan bir bilinç hâli olduğunu ortaya koyar.

Memduh Paşa’ya göre ise zikir, sadece ferdî bir ibadet uygulaması değil, insanın mânevî yolculuğunu diri tutan, onu en alt seviyeden en yüce mertebeye ulaştıran bir hakikat olarak görülmektedir. Paşa, zikri basamak basamak ilerleyen bir tecrübeler zinciri şeklinde tasvir eder. Başlangıçta nefsi diriltten bir nefes; devamında kişisel ve sürekli bir disiplin; sonrasında ise varlığı kuşatan bir bütündür. Müridin şahsiyetinde içselleşmiş bir hâl alan zikir, son olarak en yüksek noktada ilahî nurla birleşen bir mertebeye ulaşmaktadır.

*“Hâ ü vâv oldu nefs-i hûdan erişmiştir hayât
Hâh vâsıl hâh gâfîl zinde-i zikr ve senâ”*²²⁰

Memduh Paşa, bu beyitte zikri, insan için gerçek hayatın kaynağı olarak sunar. Ona göre “Hû” zikri, nefsin ölü tabiatına can veren ilahî bir nefes gibidir. Zikir, hem gaflet içinde bulunan hem de hakikate ulaşmış olan herkes için varlık sebebi olarak görülür. Bu durum, Paşa’nın zikri yalnızca bir ibadet biçimi olarak değil, insan varoluşunun devamını sağlayan aslî unsur şeklinde değerlendirdiğini göstermektedir. Böylece zikir, ilk aşamada nefsi canlandıran ve sülûkun kapısını aralayan temel vasıtalarından biri hâline gelir.

Bireysel tecrübeden sonra Paşa, zikrin sınırlarını genişletmekte ve ona, bütün varlığı kapsayan bir hakikat boyutu kazandırmaktadır.

²¹⁶ el-Kehf 18/24

²¹⁷ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On Esas (Usûlü’l- Aşere Şerhleri)*, haz. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 56.

²¹⁸ Mahmud Esad Erkaya, *Hadis Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024), 57.

²¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî* (Mısır: Dâru Tavki’n-Necât, 1422). “Daavât, 66.

²²⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 12 b.20.

*“Sadâsın dinleyüp dağlar berâber zikr ederlerdi
Olur elbette Dâvud-ı nebî kühsârdan mahzûz”²²¹*

Memduh Paşa’nın zikir anlayışını yansıtan bu beyitte, Hz. Dâvûd kıssasına gönderme yapılarak, zikrin sadece bireysel bir tecrübe değil, aynı zamanda bütün kâinatı kuşatan bir hakikat olduğu vurgulanmaktadır. Paşa, Hz. Dâvûd’un ilahî ilhamla güç bulan sadâsını (etkileyici ve gönüllere nüfuz eden sesini) hatırlatarak bu sesin dağlarda yankı bulduğunu ve onların da zikre katıldığını dile getirir. Böylece zikir, sadece insanın diliyle sınırlı kalmayıp tabiatın tüm unsurlarını içine alan müşterek bir tesbih hâline dönüşür. Ona göre zikrin tesiri, bir yandan kulun kalbinde huzur ve sükûnet meydana getirirken, diğer yandan da kâinattaki ilâhî düzenle irtibat kurmasını sağlar. Bu anlamda beyitte, zikrin hem ferdî hem de kozmik yönüne dikkat çekilmekte; böylece insanın yaratılışındaki asıl hikmetin, bu bütünleşen zikir halkasında ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

Buraya kadar zikrin kevnî boyutları üzerinde duran Paşa, bu beyitte dikkatleri kalbin mânevî derinliklerine yöneltmektedir. Zikir, bir yandan varlık âleminin ortak dili olarak görünürken, öte yandan insanın gönül dünyasını dönüştüren içsel bir tecrübe olarak belirginleşir. Bu bağlamda gönül, zikrin etkisiyle dünyevî ihtişamın ötesine geçerek, hakikî güzelliklerin merkezine yönelir. Süreç içerisinde zikir, sıradan bir tekrar olmanın ötesinde, coşkuyla gerçekleştirilen ve kalbi nurlandıran bir ilâhî hatırlayış hâlini alır. Paşa’ya göre zikrin kazandırdığı içsel huzur ve sükûnet, hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar yücedir. Bu noktada zikir, varlık âleminin düzeniyle birleşen bir hakikat olarak gönül âlemini güzelleştiren ve dönüştüren bir tecrübe şeklinde görülmektedir.²²² Bu çerçevede zikir, Paşa’nın düşünce dünyasında sadece bireysel bir yöneliş değil; kul ile kâinat arasında kurulan sürekli bir irtibat olarak anlam kazanır. Söz konusu irtibat, insanın kendi varlığını ilâhî düzen içerisinde yeniden konumlandırmasına imkân tanır. Böylece zikir, ferdî tecrübeden hareketle bütüncül bir varlık idrakine ulaşan dönüştürücü bir süreç hâline gelmektedir.

Genel olarak Memduh Paşa’nın beyitleri, zikri aşamalar hâlinde ele alarak nefsi diriltmekten, kozmik nura ulaşmaya kadar uzanan bir yolculuk şeklinde tasvir etmektedir. Ona göre zikir, ferdî ibadetin ötesinde, bütün varlığı içine alan ilâhî bir hakikattir. Bu

²²¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 154 b.14.

²²² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 127 b.22.

anlamda zikir, kulun mânevî dünyasını diri tutan, kalbi arındıran ve gönlü sürekli ilâhî huzura yönlendiren bir unsurdur.

3.1.5. Sohbet

Sohbet kavramı, esasen Hz. Peygamber'in ashabıyla kurduğu samimi ve eğitici ilişkisi model alınarak tasavvuf literatüründe terimleşmiştir. Sözlükte “birlik”, “dostluk”, “hasbihâl” gibi anlamlara gelen sohbet, Türkçede karşılıklı muhabbeti çağrışırsa da, tasavvufta daha derin bir anlama sahiptir. Tasavvufî bağlamda sohbet, müridin şeyhiyle aynı mekânı paylaşması, onun hâl ve davranışlarını gözlemleyerek örnek alması sürecini ifade eder. Bu süreçte mürid, şeyhinin ilminden ve ahlâkından istifade ederken, onun mânevî yönünden de feyz almaktadır.²²³

Tasavvufta sohbet, sadece şeyh ve mürid arasındaki ilişkiyle sınırlı kalmayıp, farklı seviyelerde bulunan kişiler arasındaki dostluk ve etkileşimi de kapsayan bir birliktelik biçimidir. Nitekim Kuşeyrî, sohbetin üç farklı düzeyde gerçekleştiğini belirtir. Üst mertebede olanlarla kurulan ilişki aslında sohbetten ziyade hizmet mahiyetindedir. Alt mertebede olanlarla sohbet ise, merhamet ve şefkat ile beraber, hürmetle itaati de esas alır. Eşit düzeyde bulunanların sohbeti ise, diğerkâmlık, îsâr ve fütüvvet ilkeleri üzerine kuruludur.²²⁴ Gönülden gönüle aktarılan mânevî terbiyenin vazgeçilmez bir parçası olan sohbet, bu yönüyle, hem mürşidin mürîd üzerindeki etkisinin taşıyıcısı hem de hakikatin gönüllerde tecellî etmesinin bir vesilesidir. Bu bağlamda sohbetin, öğretici olduğu kadar, kalpleri de arındırıcı bir görev üstlendiği de anlaşılmaktadır.

Memduh Paşa'nın beyitlerinde sohbetin bu çok katmanlı mahiyeti güçlü semboller vasıtası ile dile getirilir. Aşağıda ele alınan iki beyitte, onun sohbet anlayışının nurânî ve ahlâkî boyutları belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır.

“Devha-i pür-nûr-ı Tûr'a cılve-fermâ her biri

Eylemiş ashâbını tenvîr bezm-i sohbeti”²²⁵

Bu beyitte Memduh Paşa, sohbet meclisini ilâhî tecellînin gerçekleştiği bir mekân olarak tasvir eder. “Tûr Dağı”ndaki tecellîye yapılan göndermeyle sohbet, sıradan bir topluluk hâli değil, her bir katılımcının iç âleminde ilâhî nurla aydınlandığı mânevî bir ortam olarak sunulur. Böylece sohbet, sadece konuşulan bir ortam değil, gönüllerde

²²³ Erkaya, *Hadis Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, 73.

²²⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 382.

²²⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.23.

tecellînin zuhûr ettiği bir arınma zemini hâline gelir. Memduh Paşa özellikle “ashâb” kelimesi ile hem Hz. Peygamber’in sahabelerine hem de sûfî meclislerindeki ihvan topluluğuna işaret eder. Bu halkada bulunanlar, sohbetin nurânî tesiriyle “tenvîr” olmuş, yani gönülleri aydınlanmış kimselerdir. Paşaya göre sohbet, Hakk nurunun kalplere aktarıldığı bir vasıta. Bu yönüyle sohbet, sadece lafzî bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bir hâl ve nur tecellîsidir.

Sohbetin nurânî boyutunu ifade eden Memduh Paşa, ikinci beyitte bu meclisin ahlâkî çerçevesini ve dil terbiyesiyle nasıl anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Ona göre sohbeti nura dönüştüren yalnızca içerik değil, aynı zamanda onu taşıyan üslûp ve gönül inceliğidir.

“Güler yüz tatlı dil meftûnu olmuşdur sühen-i sencân

Eden şîrîn zebân tûtîyi her dem şükr âyîne”²²⁶

Memduh Paşa, sohbetin etkinliğini, sözün nezaketi ve üslûbun inceliğiyle ilişkilendirir. “Güler yüz” ve “tatlı dil” ifadeleri, tasavvufî meclislerde aranan temel edep unsurlarındandır. Paşa, hakikatin yani “sühen-i sencân”ın yalnızca bu ahlâkî zeminde yankı bulabileceğini belirtir. Nezaket sahibi olan, edebini koruyan kişi “her dem şeker söyleyen bir tûtî”ye benzetilir. Bu benzetme, sohbetin sadece içeriğinin değil, onu iletenin edebîyle de mânevî tesir oluşturduğunu göstermektedir.

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında sohbet, zâhirde bir konuşma gibi görünse de özünde tecellî ve irşadın gerçekleştiği bir vasıtasıdır. Tûr Dağı’ndaki ilâhî parıltıyla kıyaslanan sohbet meclisi, mürşid ile mürîd arasında sadece bilginin aktarıldığı ortam değil, aynı zamanda nurun paylaşıldığı bir hakikat dairesidir. Paşaya göre böyle bir halkada sözün etkili olabilmesi için hakikatin tatlı bir dil ve güler yüzle, yani edeple sunulması gerekir. Bu anlayış çerçevesinde Memduh Paşa, sohbeti hem nurânî hem ahlâkî boyutlarıyla bir bütün olarak değerlendirmektedir.

3.1.6. Himmet

Himmet kelimesi sözlükte “meyil, istek, arzu, azim” anlamlarında kullanılmakta olup, tasavvuf literatüründe, kişinin kendinin ya da başkalarının kemâle ermesini sağlamak amacıyla, kalbin bütün mânevî kuvvetleriyle Allah’a yönelmesi şeklinde tanımlanır.²²⁷

²²⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 179 b.8.

²²⁷ Mehmet Demirci, “Himmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/56.

Erken dönem sûfilerinden Şiblî, (ö. 334/946) himmeti irade kavramıyla kıyaslayarak onun mânevî derinliğini ortaya koyar. Ona göre himmet sahibi, kalbini bütünüyle Allah’a yönelten ve kalbini O’ndan alıkoyacak arada hiçbir vasıta veya meşgale bırakmayan kişidir. Böyle bir kimse artık kendi iradesiyle değil, ilahî kudretin tasarrufuyla hareket eder; bu nedenle hiçbir şeyle meşgul olmaz. Buna karşılık irade sahibi kişi, hâlâ kendi tercihi ve gayretiyle meşguldür; kalbi tam teslimiyete erişmediği için ilahî huzurun sükûnetine ulaşamamıştır.²²⁸ Daha sonraki sûfiler arasında Cîlî, (ö. 832/1428) himmet kavramını daha kapsamlı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre himmet, Allah’ın insana bahşettiği en yüce ilahî lütuftur. Sâlikî Allah’a yaklaştıran, kalpteki uzaklığı yakınlığa dönüştüren ve mânevî vasıta olarak tanımlanan bu kavram, sûfî için hem mânevî yükselişin hem de Hakk’a ulaşmanın yollarından biridir.²²⁹ Şiblî’nin himmeti bireysel yönelişin derinliği üzerinden, Cîlî’nin ise ilâhî lütuf ve mânevî yükseliş boyutuyla açıklaması, kavramın tasavvuf düşüncesinde hem tecrübî hem de ontolojik bir mertebe kazandığını gösterir.

Memduh Paşa’nın tasavvufî anlayışında “himmet”, sâlikin mânevî olgunlaşma sürecinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkar. Paşa, şiirlerinde aşk, mârifet ve cezbe gibi temel kavramları merkeze almakla birlikte, seyr ü sülûk yolculuğunda mürşid-i kâmilin nazar ve teveccühüyle desteklenen himmeti de vazgeçilmez bir unsur olarak ele alır. Ona göre himmet, yalnızca bir dua veya temenninin ötesinde, müridin içsel dönüşümünü sağlayan güçlü bir yöneliş ve ilâhî destek mahiyetindedir. Memduh Paşa, bu yaklaşımını ele aldığı beyitte açık biçimde ortaya koymaktadır.

“Tâ ere seker-i vilâyet neşvesi âriflere

Tâ ki rindân-ı Hüda’nın hâzır ola himmeti”²³⁰

Söz konusu beyitte, velâyet makamının sırlarına erişmek için yalnızca ârif olmak yeterli görülmez. Buna ek olarak Hakk dostlarının hazır bir şekilde teveccüh göstermesi, yani himmette bulunması gerekir. Paşa, mânevî sarhoşlukla ifade edilen yüksek dereceli hâllere ulaşmanın sadece bireysel gayretle mümkün olmadığını; bunun ancak mürşidlerin nazarlarıyla, yani ilâhî tasarrufla gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede himmet, doğrudan tesir eden mânevî bir destek ve irşad vasıtası olarak değerlendirilir. Bu

²²⁸ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 666.

²²⁹ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 310.

²³⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 15 b.23.

anlayış, Memduh Paşa'nın mürşid merkezli sülûk tasavvurunu güçlü bir şekilde yansıtmakta ve sonraki beyitte bu vurgu daha da belirginleşmektedir.

“Himmet-i ehl-i nefes te'sîr-i iksîr-i nazar

Tâc-ı zer giydirdi şem'-i şu'le-dârın başına”²³¹

Bu beyitte himmet, mürşidin nazarında gizli bulunan ve dönüştürücü bir iksir niteliği taşıyan mânevî bir kuvvet olarak tasvir edilir. Memduh Paşa, yanmakta olan mumu (aşk ve gayretle parlayan müridi) himmetin desteğiyle kemâle işaret eden bir “taç” ile taçlandırılmış bir hâlde sunar. Bu teşbih, sâlikin yalnızca kendi çabasıyla değil, mürşidin teveccühü sayesinde daha yüksek bir mânevî mertebeye ulaşabileceğini göstermektedir. Bu açıdan himmet, Paşa'nın anlayışında yalnızca bir vasıta değil; ruhun gizli kabiliyetlerini ortaya çıkaran, onları feyzle besleyen güçlü bir mânevî nazardır.

Her iki beyitte de dikkat çeken ortak nokta, Memduh Paşa'nın mânevî ilerlemeyi bireysel gayretin ötesinde, daha geniş bir tasarruf zinciri çerçevesinde değerlendirmesidir. O, himmeti seyr ü sülûk'un temel unsurlarından biri olarak görür ve mürşidi yalnızca yol gösteren bir rehber değil, sâlik dönüştüren ve onu kemâle erdiren mânevî bir güç kaynağı olarak konumlandırır. Bu noktada himmet, Paşa'nın tasavvuf anlayışında içsel feyzin kaynağı, irşadın ruhu ve sülûkun görünmeyen menzili olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede himmet, sâlikin iç dünyasında başlayan dönüşümün fiilî bir çabaya dönüşmesini de gerekli kılar. Böylece Paşa'nın tasavvurunda mânevî ilerleme, yalnızca ilâhî lütufla değil, aynı zamanda bilinçli bir gayret ve disiplinle tamamlanan bir süreç olarak belirginleşir.

3.1.7. Mücâhede

Sözlükte “bir işi gerçekleştirmek için yoğun çaba göstermek, güç ve gayret harcamak” anlamına gelen ve “cehd” kökünden türeyen mücâhede,²³² tasavvuf literatüründe kişinin ilâhî mertebelere erişebilmek için nefsinin arındırma ve disipline etme gayesiyle yaptığı mücadeleye denir.²³³

Tirmizî'ye (ö. 320/932) göre insan, yaratılışından itibaren arzularla çevrili bir varlıktır. Ancak gerçek olgunluk, bu arzuların sınırlarını fark edip nefsi terbiye etmekle

²³¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 173 b.1.

²³² Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 439.

²³³ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (Ankara: Yer-Su Yayıncılık, 2018), 236.

mümkündür. Ona göre mücâhede, yalnızca bedensel bir çaba değil, aynı zamanda kalbin Allah’a yönelmesini sağlayan derin bir mânevî arınma sürecidir. Bu yönelişin temeline “*Allah’a koşun*”²³⁴ ayetini yerleştiren Tirmizî, insanın bu çağrıya icabet etmesini varlık gayesinin özü olarak görür. Mücâhede ehli ise, bu çağrıya hem bedeniyle hem kalbiyle cevap veren kimselerdir.²³⁵

Bu yaklaşım, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) mücâhedeyi nefsin aldaticılığına ve tembelliğine karşı sürdürülen kararlı bir mücadele olarak tanımlamasıyla örtüşür. Her iki sûfiye göre de insan, nefsi ibadet ve itaate yönelterek onu ıslah etmeli; tembelliğe veya dünyevî arzulara kapıldığında iradesini diri tutmalıdır. Tirmizî’nin ilahî çağrıya yönelme vurgusu, Gazzâlî’nin nefsi sürekli ibadetle terbiye etme anlayışıyla birleştiğinde, mücâhedenin hem kalbî hem fiilî bir kulluk bilinci olduğu ortaya çıkmaktadır.²³⁶

Sâlikin nefsinin arındırma yolunda gösterdiği sürekli gayreti, sabrı ve irade mücadelesini ifade eden bu kavram, Memduh Paşa’nın anlayışında yalnızca çileye indirgenen bir nefis terbiyesi değil, aynı zamanda aşk, irfan ve tefekkürün iç içe geçtiği çok katmanlı bir ruhî yolculuk olarak karşımıza çıkar. Paşa, sâlikin hakikate ulaşma yolunda yönünü dış dünyaya değil, içsel mücadeleye çevirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aşağıda ele alınan beyitler, onun bu derinlikli mücâhede anlayışını yansıtan örneklerdir.

“Semerden nâle ile nahl-i ahz enkebîn eyler

*Esîr-i lezzet-i dünyâ olan daim anîn eyler”*²³⁷

Memduh Paşa bu beyitte, balın cazibesi çerçevesinde kurduğu arı teşbihiyle insanın dünyevî hazlara yönelişini ve bu yönelişin sonunda hakikatten uzaklaştırıcı niteliğini ele almaktadır. Dünya nimetlerine kapılan sâlikin, hakikî meyve olan mârifet ve huzura erişemeyeceğini; bunun yerine sürekli bir içsel sıkıntı hâlinde (nâle) kalacağını vurgular. Mücâhedeye yönelmemiş bir nefsin, dışarıdan tatlı ve cazip görünse de içeride yalnızca ıstırap üretmesi kaçınılmazdır. Memduh Paşa bu benzetmeyle, nefsin arzularına boyun eğmenin hakikat yolculuğunda nasıl bir kayba yol açtığını güçlü bir şekilde dile getirmektedir.

“Mir’âte karşı şem’-i rûh-i dil-rübâyâ bak

²³⁴ ez-Zâriyât 51/50

²³⁵ Hakîm Tirmizî, *Nefs Terbiyesi*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 47-48.

²³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî - Abdulkadir Akçiçek, *El-Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izet'il-Mü'minîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2013), 362.

²³⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 134 b.16.

Pervâne ol da şevk ile yan gel safâya bak”²³⁸

Bir önceki beytin aksine burada, sâlike açık bir çağrı söz konusudur: “Kendi içine dön, içindeki aşk kandiline (şem) yönel ve pervâne gibi yan.” Aynaya (mir’ât) bakmak nefis muhasebesine, pervâne olmak ise aşk uğruna benliği feda etmeye tekabül etmektedir. Bu noktada Paşa, salike pervâne gibi kendini ilâhî aşkın ateşine bırakmasını ve yanmayı mânevî bir huzur (safâ) vesilesi olarak görmesini öğütler. Böylece mücâhede, yalnızca katlanılması gereken bir zorluk değil; aynı zamanda şevkle kabul edilen bir teslimiyet hâline dönüşür. Paşa’ya göre aşkın safiyetine ulaşmak, gönüllü bir içsel yöneliş ve samimi bir arınma süreciyle mümkündür.

“Cûy-ı Şîrîn içmeğe inmiş deyü hâke küling

Tîşesin Ferhâd kılmış âşînâ baş üstüne”²³⁹

Memduh Paşa bu beyitte, Ferhâd sembolü üzerinden mücâhedenin aşk ve azimle nasıl bütünleştiğini ortaya koyar. Kazma ile toprağı kazmak, sâlikin nefis engellerini aşma çabasına, (hâke küling) baş üstünde taşımak ise bu gayrete duyulan içten saygıya işaret etmektedir. Paşa, aşk ile gayretin birleştiği noktada mücâhedenin bir yük değil, aksine vuslata vesilesi olan bir manevra hâline geldiğini vurgular. Bu teşbih, mücâhedenin zorunlu bir yükümlülükten ziyade, sâlik tarafından içtenlikle benimsenmiş bir tecrübe olduğunu göstermektedir.

Bu beyitte vurgu, dıştaki eylemden iç dünyada yaşanan mânevî olgunlaşmaya yönelmektedir. Yukarıda öne çıkan sebat ve azim, burada derin bir iç yanışın dönüştürücü etkisiyle devam eder. Paşa, yaşanan zorlukların kalpte ağır yaralar açtığını ifade etmektedir. Ancak yaşanan bu acı, yalnızca katlanılması gereken bir yük olarak değil; kişiyi olgunlaştıran, dönüştüren ve ruhsal derinliği artıran bir süreç olarak sunulur. İçte duyulan sızı, aşkın şiddetini ortaya koyarken, bu acının zamanla hazzâ dönüşmesi dikkat çekicidir. Böylece ıstırap ve lezzet aynı anda yaşanan bir tecrübe hâline gelmekte ve yolun çetinliği, ruhsal bir doyumlukla birleşmektedir.²⁴⁰

Sonuç olarak Memduh Paşa’nın şiirlerinde mücâhede, sadece bir çile disiplini değil; aşk, irfan, sabır ve sadakatin birleştiği çok yönlü bir ruh terbiyesidir. Bu süreç bir yandan sâlikin iradesi ve gayretiyle tezahür ederken, diğer yandan psikolojik ve hikmet

²³⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 157 b.8.

²³⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 175 b.23.

²⁴⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 159 b.20.

boyutuyla derinlik kazanır. Paşa'ya göre mücâhede, ilâhî vuslata erişmenin ve nefsin perdelerinden sıyrılmanın vazgeçilmez bir şartıdır.

3.1.8. Tarikat

“Tarikat” kelimesi Arapçada “yol, metod ve usûl” anlamlarına gelir.²⁴¹ Tasavvuf literatüründe ise bu terim, sûfinin mânevî eğitim sürecinde makam ve hâl gibi çeşitli ruhsal merhalelerden geçerek hakikate ulaşmak ve ilâhî gerçeği idrak etmek amacıyla takip ettiği yolu ifade eder. Bu yola girişin temel gayesi, Allah'ın rızasını kazanmak ve Cemâl-i İlâhî'yi müşahade etmektir.²⁴²

Necmeddîn-i Kübrâ'nın “Allah'a giden yollar, mahlûkatın nefesleri sayısındadır”²⁴³ sözü, tarikatların özündeki çeşitliliği en güzel biçimde ortaya koymaktadır. Bu ifade ile her insanın ilâhî hakikate ulaşma sürecinde kendine özgü mânevî bir yol izlediğini ve Hakk'a vuslatta tek bir kalıba indirgenemeyecek kadar sayısız tecrübe alanı bulunduğunu gösterir. Böylece tasavvuf anlayışında bireyin istidadı ve kabiliyeti ölçüsünde Allah'a yönelmesinin esas alındığı anlaşılmaktadır.

Tasavvufî anlayışa göre tarikatın başlangıç noktası, şer'î esaslara sıkı sıkıya bağlı kalmak, zikir ve tefekkür vasıtasıyla Allah'ın kudretini idrak etmektir. Sürecin orta aşaması, sûfinin dünyevî bağlardan sıyrılarak yalnızca Allah ile ünsiyet kurması, yani kalbini bütünüyle ilâhî olana yöneltmesidir. Tarikatın nihai gayesi ise, daimî bir Hakk huzuru bilincine erişmek, varlığın her mertebesinde ilâhî tecellîyi görmek ve ihsan şuuru içerisinde yaşamaktır; başka bir deyişle, her an Allah'ın gözetimi altında olduğunu hissederek kulluğunu sürdürmektir.²⁴⁴

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında ise tarikat, sadece bireysel vecd hâli ya da zikirle sınırlı bir maneviyat alanı değildir. Aksine, temeli şeriata dayanan, sünnetle istikamet bulan, hikmetle olgunlaşan ve çeşitli mânevî boyutlarla zenginleşen kapsamlı bir seyr ü sülûk sürecidir. Paşa'ya göre bu yol, zâhir ile bâtın, sûret ile mâna, şekil ile ruh arasındaki bütünlüğü ifade eden geniş bir mânevî çerçevedir. Memduh Paşa'nın tarikat anlayışını ortaya koyan farklı yaklaşımlar, aşağıda başlıklar hâlinde değerlendirilecektir.

²⁴¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 627.

²⁴² Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 273.

²⁴³ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 35.

²⁴⁴ Ömer Ziyaeddin Dağıstanî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvalar*, çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 74.

3.1.8.1. Tarikat-Şeriat İlişkisi

*“Tarîkat kim şerîattır esâsı andan ayrılmaz”*²⁴⁵

Bu mısra, Memduh Paşa’nın tarikatı şeriaten bağımsız bir alan olarak değil; aksine, şeriatın temelleri üzerine inşa edilmiş bir sistem olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ona göre tasavvufî yolculuk, şeriatın zahirî sınırları içinde gelişmekte ve geçerliliğini bu çerçeveye almaktadır. Şeriaten kopuk bir tarikat anlayışı, Paşa’nın nazarında hem bâtıl bir yol, hem de ebedî delâletin başlangıcıdır. Bu yaklaşım, Nakşibendiyye geleneğinin esaslarıyla paralellik arz eder. Nitekim İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) de, şeriat ile tarikat arasında aslî bir ayrılığın bulunmadığını; her ikisinin de aynı hakikatin farklı tezahürleri olduğunu belirtir. Ona göre şeriat genel ilkeleri, tarikat ise bu ilkelerin keşif ve tecrübe boyutunu ifade etmektedir.²⁴⁶ Böylece Memduh Paşa’nın tarikat anlayışında şeriat, yolun hem başlangıcı hem de süreklilik kazanmasını sağlayan ilke düzeyindeki temeldir.

3.1.8.2. Tarikat-Mâna İlişkisi

*“Şerîat kim tarîkattır misâl-i sûret ü mâna”*²⁴⁷

Memduh Paşa bu mısra da şeriat ve tarikat arasında sembolik bir ilişki kurar. Şeriat, dinin dışsal boyutunu ve kurallarını temsil eden “sûret”; tarikat ise bu yapı içindeki derin anlam, yani “mâna”dır. Memduh Paşa’ya göre bir sûfî, sadece sûretle yetinemez; hakikate ulaşabilmesi için mânaya yönelmesi gerekir. Bununla birlikte, sûreti yani şeriatı terk ederek doğrudan mânaya ulaşmak da mümkün değildir. Bu noktada Paşa, hem şekilciliğe kapılmanın hem de aşırı bâtınîliğe yönelmenin tehlikelerine dikkat çekerek sûret ile mâna arasında dengeli bir yaklaşımı gerekli görmektedir.

3.1.8.3. Tarikat-Hikmet İlişkisi

*“Ser-erfâz-ı tarîkat ma ‘nî-sernâme-i hikmet”*²⁴⁸

Memduh Paşa’ya göre tarikat yolunda ilerleyen sâlik, yalnızca ibadet eden bir kul değil; aynı zamanda hikmete ulaşmış bir irfan ehlidir. Beyitte yer alan “ser-erfâz” ifadesi, tarikatın en yüksek mertebelerine ulaşmış seçkin kişileri ifade eder. Bu mertebeye erişen kişiler, artık sadece zahirî ibadetle yetinmeyen; tefekkür, sezgi ve ledünnî ilim aracılığıyla

²⁴⁵ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 339 m.1.

²⁴⁶ Mert Berberoğlu, *İmâm Rabbânî* (Ankara: Bay Tilki Yayınları, 2018), 105.

²⁴⁷ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 339 m.2.

²⁴⁸ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 339 m.17.

hakikatin derin boyutlarına ulaştıkları kabul edilen kimselerdir. Bu yönüyle tarikatın temel hedefi, müridi bu ruhsal olgunluğa kavuşturmak ve onu mâna ehli, hikmet sahibi bir bireye hâline getirmektir.

3.1.8.4. Şeriat–Sünnet İlişkisi

“Bâdî-i bu’ d-ı ebeddir hükm-i şer’inden ‘adûl

Bâ’is-i kurb-ı nevâfil ittibâ’-ı süneti”²⁴⁹

Memduh Paşa bu beyitte, tasavvufun yalnızca bâtinî sezgilere dayanan bir tecrübe olanı olmadığını ifade etmekte ve bunun ahlâk ve ibadet disiplini çerçevesinde yaşanması gereken bir yolculuk olduğunun altını çizmektedir. Paşa, şeriat hükümlerinden uzaklaşmanın sonucunu “bu’ d-ı ebed”, yani ilahî yakınlıktan sonsuza kadar kopuş şeklinde dile getirir. Ona göre, şeriat hükümlerinin dışına çıkan bir sâlikin mânevî olgunluğa ulaşması mümkün değildir.

İkinci mısra da ise Paşa, bu kopukluktan kurtulmanın ve Allah’a yaklaşmanın (kurbiyetin) yolunu sünnete bağlılık ve nâfile ibadetlere sarılmak şeklinde açıklar. Ona göre sünnet, yalnızca taklit edilen bir örnek değil; mânevî yakınlığın rehberi ve kulluğun inceliğini gösteren ilâhî bir modeldir. Tarikat da sünnet çizgisi üzerinde şekillenen, disiplinli ve dengeli bir mânevî eğitim sürecidir.

3.1.9. Velî-Velâyet

Velâyet kavramı, sözlükte “dostluk, ermişlik, yaklaşma, hüküm, yöneticilik ve sultanlık” gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bağlamda ise velâyet, kulun nefsinden sıyrılarak fiillerinde tamamen Hakk ile olması, yani Allah ile kul arasında karşılıklı bir dostluk ve sevgi bağının kurulmasıdır. Bu mertebede Allah kulunu dost edinir; kul da Rabbine yönelerek O’nu velisi kabul eder. Böylece kulun bütün fiilleri, ilâhî iradenin tezahürüne dönüşür.²⁵⁰

Velâyet anlayışı Kur’an’da da temellendirilmektedir. Nitekim: “*Doğrusu İbrahim’e en yakın olanı, ona uyanlar, bu Peygamber ve inanlardır. Allah inananların dostudur*”²⁵¹ âyeti, gerçek velâyetin iman, teslimiyet ve kulluk bilinciyle mümkün

²⁴⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 14 b.21.

²⁵⁰ Kadir Özköse (ed.), *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 438.

²⁵¹ el-Âl-i İmrân 3/68

olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle velâyet, kulun Allah’a yönelip O’nun himayesi altına girmesiyle oluşan özel bir mânevî koruma hâlidir.

Kuşeyrî’ye göre velî, daima ibadet ve kulluk bilinciyle yaşayan, günaha ve isyana yönelmeyen kişidir. Velâyet, kulun ilâhî koruma ve gözetim altında bulunması anlamına gelir. Zira Allah velî kullarını sürekli muhafaza eder ve onları hataya sürükleyecek durumlardan uzak tutar. Bu nedenle velî, her daim itaat ve bağlılık hâlinde sebat eden bir kuldur. Kuşeyrî’ye göre Allah, velî kullarının işlerini kendi üzerine alarak onlara itaatte devam edebilme kudreti bahşetmekte ve onları ilâhî himayesiyle desteklemektedir. Dolayısıyla velâyet, Allah’ın kuluna yönelik sürekli yardım ve inayetinin bir yansıması olarak görülmektedir.²⁵²

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında “velî” ve “velâyet” kavramları, yalnızca bireysel seyr ü sülûkun sonunda ulaşılan yüksek bir mânevî mertebe değildir. Paşa, velâyeti aynı zamanda ilâhî hakikatin tezahür ettiği bir mânevî merkez olarak ele almaktadır. Ona göre velî, sadece ruhî olgunluğa erişmiş bir şahsiyet değil; toplumsal düzeni, mânevî ahengi ve kâinattaki hikmet dengesini ayakta tutan bir hakikat önderidir. Velî, peygamberlerden tevarüs eden mânevî mirası taşıyan, irşad ve hikmet kaynağı bir mürşid olarak konumlandırılır.

*“Vücûdu ‘aleme revnak-ı velîyy-i îzed-i mutlak
Sırât-ı müstakîm hak neşât her dil-i mahzun”*²⁵³

Bu beyitte Memduh Paşa, velînin varlığını âlemi süsleyen ve ona mânevî aydınlık kazandıran bir unsur olarak tanımlar. Ona göre velî, sadece kendisini değil; içinde yaşadığı toplumu da aydınlatan bir nur kaynağıdır. Paşa, “Sırât-ı müstakîm” ifadesiyle, velînin hak yol ile bütünleştiğini ifade eder. Bu sebeple velî, yalnızca yol gösteren bir rehber değil, hakikatin yaşanmış ve somutlaşmış bir temsilidir.

*“Etmeseydi ‘âlem-i ‘alâsından istimdâd eger
Hazret-i idrise olmazdı müyesser âsumân”*²⁵⁴

Burada velî, yalnızca insanlar için değil, ulvî âlemler için de ihtiyaç duyulan bir feyz kaynağıdır. Beyitte geçen “istimdâd” kavramı, kâinatın bile velîden yardım ve destek aldığına işaret etmektedir. Böylece velâyet makamı, sadece yeryüzünü değil, gökleri de ayakta tutan bir mânevî dayanak olarak sunulur. Bu yaklaşım, klasik tasavvuf

²⁵² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 437.

²⁵³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 57 b.4.

²⁵⁴ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 28 b.23.

düşüncesinde “kutub” anlayışıyla örtüşmektedir; her dönemde kâinata hükmeden gizli bir velî vardır ve onun himmetiyle düzen korunur.²⁵⁵ Memduh Paşa da bu beyitle, velâyeti kozmik dengeyle ilişkilendirerek sıradan bir mânevî hâl olmanın çok ötesine taşımaktadır.

Bununla birlikte, velînin Hz. Peygamber’le kurduğu bağ da Paşa’nın nazarında belirleyicidir. Paşa velîyi, doğrudan Resûlullah’tan beslenen ve onun muhabbet ikliminde varlık kazanan bir varlık olarak sunar. Paşa’ya göre velâyetin kaynağı Habîbullah’tır; velî, onun methiyesinde soluklanan, onun izinden yürüyen ve onun nuruyla halkı irşad eden kişidir.²⁵⁶ Bu anlayış, velâyeti nübüvvetin bir tecellisi olarak yorumlayan klasik Nakşibendî çizgiyle örtüşmektedir. Bu çerçevede velî, hem kozmik düzenin sürekliliğine katkı sunan bir hakikat temsilcisi, hem de nübüvvet mirasını çağlara taşıyan mânevî bir rehber olarak konumlandırılır.

Bu beyitler birlikte ele alındığında, Memduh Paşa’nın velî ve velâyet anlayışını yalnızca kişisel bir hâl olarak görmediği anlaşılır. Paşa, velî kavramını evrenin işleyişi, toplum düzeni ve nübüvvetle bağlantılı daha geniş bir çerçevede değerlendirir. Ona göre velî; ilahî hakikate yönelen, bu hakikati yaşantısıyla yansıtan ve bulunduğu çevrede mânevî etkiler oluşturan kimsedir. Velâyet ise bu konumun hem ilahî kaynaklı yönünü hem de Hz. Peygamber’in yolunu sürdüren bir mânevî rehberlik boyutunu ifade eder. Böylece velî–velâyet ilişkisi, Paşa’nın düşüncesinde bireysel olgunluğu aşarak daha kapsamlı bir mânevî gerçekliğe dönüşür.

3.1.10. Râbîta

Arapçada “bağlantı, vasıta, ilgi ve münasebet” anlamlarına gelen râbîta, tasavvuf ıstılahında sâlikin kalbini kâmil bir şeyhe yönelterek onun sûretini ve özellikle ruhaniyetini zihninde canlı tutması; böylece huzurdaymış gibi edeple davranması anlamına gelir.²⁵⁷ Türk tasavvuf geleneğinde ise râbîta, genellikle “el vermek” veya “el almak” şeklinde ifade edilir. Bu kullanım, müridin şeyhiyle kurduğu mânevî bağı ve ondan aldığı irşad feyzini sembolize eder. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Andolsun ki Allah’ın Resûlü, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çokça*

²⁵⁵ Süleyman Ateş, “Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/498.

²⁵⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 20 b.4.

²⁵⁷ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 117.

zikredenler için güzel bir örnektir.”²⁵⁸ buyurularak mânevî rehberliğin önemi vurgulanmıştır.²⁵⁹

Özünü muhabbetin oluşturduğu râbîta kavramı, tasavvuf büyükleri tarafından farklı yönleriyle ele alınmıştır. İmam-ı Rabbânî, râbîtanın mürşid aracılığıyla ilahî feyze ulaşmayı ve Allah’a yönelmeyi sağlayan en kısa yol olduğunu belirtmiş ve gönlünü bu mânevî devlete hazır hâle getiren kimselerin en büyük saadete erişeceğini ifade etmiştir.²⁶⁰ Ervâdî (ö. 1275/1858) ise râbîtayı, tarikat yolunda ilerleyen müridin fenâfillah makamına ulaşmış şeyhinin ruhaniyetinden mânevî destek talep etmesi şeklinde değerlendirir.²⁶¹

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında ise râbîta, sadece tarikat terbiyesinde kullanılan bir uygulama değil, varlığın özüne yönelen aşkın, cezbenin ve mânevî çekimin bir tezahürüdür. Ona göre râbîta, kalbin hakikat merkezine bağlanması, gönlün ilâhî cazibeye teslimiyeti ve bu bağlılığın ruh üzerindeki yansımalarıdır. Memduh Paşa, bu içsel bağı çoğu zaman teşbih ve mecaz yoluyla ifade ederek rabîtanın ruh üzerindeki derin tesirini görünür kılmaktadır. Aşağıdaki beyitler, onun râbîtaya dair yaklaşımını mecazî imgeler ve sembolik yapı üzerinden sunar.

*“Ol turreler ki cânımızı kasd-ı bend eder
Hablü’l-verîdi boynumuza bir kemend eder”*²⁶²

Bu beyitte geçen “turre”, mecazen ilâhî tecellînin veya mürşid-i kâmilin cezbedici yönünü temsil eder. Gönlün bu cezbeyle kapılıp “bend” edilmesi, tasavvufî mânada teslimiyeti ve mânevî irtibatı ifade etmektedir. “Hablü’l-verîd” (şah damarı) ise Allah’ın kula olan yakınlığını vurgulayan Kur’anî bir tabirdir.²⁶³ Bu ifade ile Paşa, rabîtayı kulun boynuna dolanan bir “kemend” gibi tasvir eder. Memduh Paşa’ya göre bu bağ, dışarıdan bakıldığında esaret gibi görünse de gerçekte kalbin özgürleşmenin ve hakikate ulaşmanın mânevî yoludur. Bir diğer önemli beyit ise şöyledir:

“Çünkü kuruldu şu muallâ ribât

²⁵⁸ el-Ahzâb 33/21

²⁵⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 135-136.

²⁶⁰ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu olarak Rabîta* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 25,27.

²⁶¹ Nazım Çınar, *Ahmed B. Süeyman El-Ervâdî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 180.

²⁶² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 134 b.1.

²⁶³ el-Kâf 50/16

Halkına verildi birer irtibât”²⁶⁴

Memduh Paşa, varlık âlemini yüce bir “ribât”, yani ilâhî bir karargâh olarak tasvir eder. Âlemin her bir parçasına “irtibât”, yani bağ verilmiştir. Bu bağ maddî değil; kalbî ve bâtinî bir râbıttır. Paşa’nın yaklaşımına göre râbıt, sadece kişisel bir ibadet şekli değil, varoluşsal bir hakikattir. Ona göre her şey bir merkeze rabt edilmiş, her kalp bir hakikate bağlanmıştır. Bu da aşkın ve mânevî bağlılığın yaratılıştan gelen bir özellik olduğunu göstermektedir.

“Sündüs fûrûş-ı cenneti (Fâik) hicâb alır

Kâlâsın ol ki ferş reh-i Nakşibend eder”²⁶⁵

Memduh Paşa, cennetin cazibeli vaatlerini dahi hakikatin önünde perde olarak görmekte ve bu perdelerin aşılması gerektiğini vurgular. Ona göre hakikate ulaşmak için yalnızca dünyevi arzulardan değil, uhrevî vaatlerden de sıyrılmak gerekir. Bu noktada Paşa, Nakşibendî geleneğine atıfta bulunmakta ve râbıtayı sözle dile getirilen bir tekrar olarak değil; kalbin sükût, teslimiyet ve sürekli bağlılıkla olgunlaştığı bir terbiye yolu olarak yorumlamaktadır.

Sonuç olarak Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında râbıt; aşkın kemendiyle kalbe dolanan, lafzın ötesinde bâtinla kurulan ve tüm varlığı kuşatan bir bağlanma biçimi olarak karşımıza çıkar. Ona göre râbıt, sadece bir tasavvuf uygulaması değil; hakikate yönelişin, cezbenin ve ilâhî yakınlığın ifadesidir. Bu çerçevede rabıt, insanın yalnızca zihinsel bir yönelişi değil; irade, duygu ve bilinç düzeylerini birlikte kuşatan derin bir manevî bağlanma biçimi olarak anlam kazanır. Böylece kul, şahsî varlığını müstakil ve dağınık bir yapı olarak değil, Hak merkezli bir bütünlük içinde konumlandırmakta; kalbî istikametini de bu ilahî merkeze göre yeniden inşa etmektedir.

3.2. MEMDUH PAŞA’NIN TAHALLUKA DAİR GÖRÜŞLERİ

3.2.1. Tевbe

Sözlükte “geri dönmek, pişmanlık duymak, yönelmek ve af dilemek” anlamlarına gelen tevbe, ıstilahî anlamda kulun işlediği günahlardan vazgeçip Allah’a yönelmesi, yanlışlardan dönerek doğru yolu benimsemesi ve kalben bir arınma sürecine girmesi demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de tevbe kavramı birçok âyette zikredilmiştir. Nitekim “*Kim*

²⁶⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 67 b.6.

²⁶⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1332), 134 b.5.

tevbe eder ve sâlih amel işlerse, şüphesiz o, tevbesi kabul edilmiş olarak Allah'a döner"²⁶⁶ meâlindeki âyet, tevbenin bilinçli bir dönüş süreci olduğunu göstermektedir.²⁶⁷

Tasavvufî hayatın başlangıcı olarak kabul edilen tevbe, kişinin günahlardan uzaklaşıp tüm varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder. Hz. Peygamber, tevbenin özünü "pişmanlık" olarak tanımlamış²⁶⁸ ve günahından tevbe eden kimsenin "hiç günah işlememiş gibi" sayılacağını bildirmiştir. Bu yönüyle tevbe, kişiye hem mânevî bir arınma hem de ruhsal huzur kazandıran temel bir yenilenme sürecidir.²⁶⁹

Sehl b. Abdullah'a (ö. 283/896) tevbenin mahiyeti sorulduğunda o, bunu "günahı unutmamak" şeklinde tanımlarken, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise tevbenin özünü "günahı unutmak" olarak ifade etmiştir.²⁷⁰ Bu farklı yaklaşımlar, tevbenin hem kulun içsel pişmanlığına hem de ilâhî affa yönelişine dair iki ayrı boyutu ortaya koymaktadır. Nitekim Gazzâlî, bu kavramı daha sistematik biçimde ele alarak tevbenin mahiyetini üç temel unsur üzerinden açıklar: *ilim*, *hâl* ve *fiil*. Ona göre *ilim*, kulun işlediği günahın farkına varması; *hâl*, bu farkındalıktan doğan pişmanlığı hissetmesi; *fiil* ise günahı terk ederek bütünüyle Hakk'a yönelmesidir. Gazzâlî ayrıca, bu üç aşamanın tevbenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için birbirini takip eden zorunlu bir süreç oluşturduğunu belirtir.²⁷¹

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında, kulun kendi iç âlemine yönelerek nefsinin karanlık yanlarını fark etmesi ve bu farkındalıkla birlikte ilâhî rahmet kapısına sığınması önemli bir yer tutar. Onun tevbe anlayışı, yalnız yüzeysel bir pişmanlıktan ibaret değildir; aksine, kalbi derinden etkileyen, benliği dönüştüren ve kulun bütün varlığını Hakk'a teslim eden bir ruh hâli olarak şekillenir. Paşa'nın aşağıda incelenen beyitlerinde de, tevbenin bu çok katmanlı yapısı ele alınmaktadır.

"Hemîşe tâbi'im nefis ü hevâya yâ Resûlellâh

*Dil serkeşte döndü âsiyâyâ yâ Resûlellâh"*²⁷²

²⁶⁶ el-Furkan 25/71

²⁶⁷ Mustafa Aydın, *Kur'ânî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 143.

²⁶⁸ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012) "Zühd", 30.

²⁶⁹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 87.

²⁷⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 43.

²⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tevbe Kitabı*, çev. İshak Doğan (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016), 21.

²⁷² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 174 b.20.

Bu beyitte kul, kendi nefesine karşı acziyetini ve zayıflığını samimi bir şekilde dile getirir. “Nefs ü hevâya tâbi olmak” ifadesi ile kul, iradesinin zafiyete uğradığını ve dünyevî arzuların esiri olduğunu kabullenir. Bu farkındalık, tasavvufta tevbenin ilk adımı kabul edilen “uyanış hâlini” yansıtmaktadır. İkinci mısra da geçen “dil serkeş” ifadesi, kalbin itaatten uzaklaşması ve kendi arzularının peşinden gitmesi anlamına gelir. “Âsiyâya dönmek” ise bu başkaldırının bir isyana dönüştüğünü ifade etmektedir. Her iki mısra da “yâ Resûlellâh” hitabıyla son bulur; bu, kulun nihayetinde Hz. Peygamber’in şefaatine ve rahmetine yönelerek kurtuluş arayışına girdiğini ortaya koyar. Bu nokta Paşa, tevbeyle yalnızca bireysel bir pişmanlık değil, aynı zamanda içsel dönüşüm ve ilâhî rahmete yönelişin ifadesi olarak resmetmektedir.

Bu itirafla başlayan tevbe sürecinin ardından, bir sonraki beyitte, günahın mânevî sonuçları daha somut bir biçimde ortaya konur. Artık yalnızca yöneliş değil, o yönelişe sebep olan derin pişmanlık da görünür hâle gelmektedir.

*“Dâmân-ı cevrim üzre olan hûn-ı nâhakkım
Bir lekedir ki tâbe-kıyâmet ayân kalur”²⁷³*

Bu beyitte Paşa, işlemiş olduğu haksızlıkları ve onların bıraktığı izleri silinmeyen bir lekeye benzetir. “Dâmân-ı cevrim” ifadesi, zulümle kirlenen elbise eteğini, yani günahların dışı yansıyan izlerini temsil eder. “Hûn-ı nâhakk” (haksız yere akıtılan kan) ifadesiyle yalnızca bir mecaz değil, aynı zamanda bir vicdan azabı ve derin bir iç pişmanlık vurgulanır. Bu lekelerin “tâbe-kıyâmet” yani kıyamete dek açık kalacak olması, kulun işlediği günahların silinmez bir iz bıraktığını ve tamamen unutulmama korkusunu yansıtır. Memduh Paşa burada, yalnızca bireysel bir pişmanlığı değil, insanın yapmış olduğu hatanın evrensel ve ebedî bir sorumluluk doğurduğunu imâ eder. Bu anlamda Paşa, tevbenin sadece bireysel farkındalık değil, aynı zamanda derin bir vicdan muhasebesi olduğunu ortaya koyar.

Bu kalıcı leke benzetmesiyle derinleşen iç hesaplaşmanın ardından Paşa, sonraki beyitte pişmanlığın kulda meydana getirdiği mânevî dalgalanmaları ve Hakk’a yönelişin sevinç boyutunu ele alır.

*“Cân u dilden ne hoş hurûşândır
Sırr-ı müstağfirîn bi’l-ishâr”²⁷⁴*

²⁷³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 137 b.4.

²⁷⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 41 b.2.

Bu beyitte Paşa, içtenlikle gerçekleşen tevbenin beraberinde getirdiği coşkuyu dile getirir. “Cân u dilden”, yani gönülden ve ruhen gelen bir yakarıyla Hakk’a yönelen kul, artık tevbenin derin sırlarını taşıyabilecek bir olgunluğa ulaşmıştır. “Hurûşân” kelimesi, içte meydana gelen mânevî titreşimleri, yani tevbenin doğurduğu vecd ve iç heyecanı ifade etmektedir. “Sırr-ı müstağfirîn” ifadesi ise bağışlanma talebinde bulunanların içinde saklı duran gizli mânevî işarete dikkat çeker. Bu sır, sıradan bir sözden ibaret değildir; kalbin derinliklerine işleyerek hâl ve davranışa dönüşen bir içsel yöneliştir. “Bi’l-ishâr”, yani açık etme ifadesiyle Paşa, bu derûnî sırrın zamanla kulun davranışlarına, dualarına ve yaşam tarzına yansıdığını belirtir.

Sonuç olarak, Memduh Paşa’nın tevbe anlayışı, yalnızca günahı terk etmek değil; nefsin taşkınlığını fark edip pişmanlıkla Allah’a yönelmektir. Bu yöneliş, tasavvufta seyr ü sülûkun başlangıcını oluşturan tevbe mertebesini ifade eder. Paşa’nın beyitlerde dile getirdiği bu hâl, sadece bireysel bir tecrübe değil, aynı zamanda evrensel bir insanlık hâlidir. Bu yönüyle Memduh Paşa’nın dizeleri, hem bireysel bir yakarış hem de ruhsal arınmanın dili hâline gelir. Bu çerçevede Memduh Paşa’nın mânevî olgunluğun temel basamaklarından biri olarak öne çıkardığı bir diğer kavram ise ihlâstır.

3.2.2. İhlâs

İhlâs kavramı Arapça “hulûs” veya “halâs” kökünden türetilmiş olup sözlükte “arınmak, saflaşmak, kurtulmak” anlamlarına gelir. Bu kökün anlam alanı, bir şeyi değerini düşüren yabancı unsurlardan temizleyip özüne döndürmek düşüncesine dayanır. Dolayısıyla ihlâsın, hem dil hem anlam bakımından safiyet fikrini içerdiğini söylemek mümkündür. Tasavvuf literatüründe ise ihlâs; kulun bütün fiil ve ibadetlerinde yalnızca Allah’ın hoşnutluğunu gözetmesi, kalbini riyâ, ucûb, (kendini beğenme) menfaat beklentisi ve dünyevî arzular gibi mânevî kirlilerden uzak tutması anlamına gelir.²⁷⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlam, “*Biz sana Kitab’ı gerçekte indirdik. Öyle ise dini Allah için hâlis kılarak O’na kulluk et.*”²⁷⁶ âyetiyle açık biçimde temellendirilmiştir. Hz. Peygamber de bu anlayışı, “Ameller niyetlere göredir. Herkese ancak niyet ettiği vardır”²⁷⁷ hadisiyle pekiştirmiştir. Böylece ihlâs, bir amelin değerini belirleyen unsurun

²⁷⁵ Süleyman Ateş, “İhlâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/535-536.

²⁷⁶ ez-Zümer 39/2

²⁷⁷ Ebü’l Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai’t-Türassi’l-Arabiyye, ty,) “İmâre”, 155.

dış görünüşten ziyade, onun hangi maksatla yapıldığını belirleyen niyetin içtenliği ile tanımlanır.

Sûfiler, ihlâsı yalnız niyetle sınırlı bir kavram değil; aynı zamanda amelin ruhunu belirleyen mânevî bir hâl olarak değerlendirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, “İhlâs, hangi konuda olursa olsun Hakk’ın rızasına uygun düşen iştir” diyerek bu anlayışı özlü biçimde ifade eder.²⁷⁸ Bu yaklaşım, ihlâsın yalnızca ibadetle sınırlı kalmadığını, insanın her fiilinde Hakk’ın rızasına uygunluğu gözetilen bir içsel yöneliş olduğunu göstermektedir.

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında ise ihlâs, yalnız niyetin saflığıyla değil; aynı zamanda davranışta istikrar, kalpte arınmışlık ve Hakk’a yönelişte benliğin ortadan kalkmasıdır. Paşa, ihlâsı şekilsel ibadetlerin ötesine geçen, içten kaynaklanan bir mânevî hâl olarak ele alır. Onun bazı beyitlerinde ihlâs doğrudan işlenirken, bazı dizelerinde de ihlâsın yansımaları, tezahürleri ve içsel boyutları ustaca dile getirilir. Aşağıda yer alan iki beyitte bu yaklaşım açık biçimde görülmektedir.

“Meydâna çıkar ânda ayân-ı zer-i tâ’at

Seng-i siyeh-i Kâbe ne pâkize mehekdir”²⁷⁹

Memduh Paşa, ibadetin değerini şekilden ziyade niyetin samimiyetiyle değerlendiren tasavvufî bakış açısını dile getirmektedir. “Zer-i tâ’at” (parlak ibadetler) ifadesi, halk nezdinde beğenilme amacı taşıyan, gösterişe dayalı amellerdir. “Meydâna çıkmak” tabiri, ibadetlerin sergilenmesine yönelik bir niyetin işaretidir. Oysa tasavvufî bakışa göre amellerin değer ölçütü halk değil, Hakk’tır. Bu bağlamda Paşa, beyitte geçen “seng-i siyâh” yani “Kâbe’nin siyah taşı”nı doğrulukla yanlışı ayıran mânevî ölçüt olarak ele alır. “Ne pâkize mehekdir” mısrası da bu ölçütün saf, temiz ve hakiki olduğuna işaret eder. Paşa, bu beyitte gösterişe dayalı ibadetlerin gerçek bir anlam taşımadığını; samimiyetle yapılmayan ibadetlerin değer ifade etmediklerini vurgular.

Memduh Paşa, bu beyitte ise ihlâsın her zaman dış görünüşle anlaşılamayacağını dile getirir. Bazen kalbin hakikati zâhirdeki görüntüsüyle uyuşmaz ve Allah katında asıl değer taşıyan unsur, yalnızca kalpteki samimiyettir. Böylece ilk beyitte dışa dönük bir eleştiri öne çıkarken, bu beyitte daha çok içsel bir değerlendirme dikkat çekmektedir.

“Kanlı yaşım görüp ey şûh deme kandır bu

²⁷⁸ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Ta’arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 164.

²⁷⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 135 b.2.

Seng-i bâbın olacak la'l-i Bedahşândır bu"²⁸⁰

Paşa, bu beyitte kulun döktüğü gözyaşını özden gelen samimi bir hâlin işareti olarak değerlendirir. "Kanlı yaşım" ifadesi, derin bir ruhsal sarsıntının ve içsel arınmanın göstergesidir. Paşa, bu gözyaşını "la'l-i Bedahşân" yani kıymetli bir taşla özleştirerek onun gerçek değerinin ancak "seng-i bâb", yani hakikat kapısının eşiğinde kıymet kazanacağını ifade eder. Burada gözyaşı, ihlâsın zahirde görünmeyen fakat bâtında büyük değer taşıyan bir hâl olduğunu simgelemektedir. Memduh Paşa'nın tasavvufi yaklaşımında ihlâs, başkalarının bakışıyla değil, yalnızca Hakk'ın nazarıyla değerlidir.

Memduh Paşa'ya göre ihlâs, şekilsel ibadetlerden ziyade, kalbin samimiyeti ve niyetin saflığıyla anlam bulur. O, şekle dayalı ibadetleri eleştirirken, içten gelen mânevî halleri gözyaşı metaforuyla yüceltmektedir. Onun anlayışında yalnızca ibadetin bir yönü değil, insanın varoluşunu anlamlandıran temel bir değer hâline gelir. Bu nedenle ihlâs, Paşa'nın düşüncesinde hem kul ile Hakk arasında kurulan sahit ilişkinin temeli hem de bütün mânevî seyrin istikametini belirleyen içsel bir ilke olarak konumlanır.

3.2.3. Tevazu

Tevazu, Arapça kökenli bir kelime olup "alçak gönüllülük, baş eğme, büyüklük taslamama" anlamlarına gelir. Sözlükte kişinin kendisini başkalarından aşağıda görmesi, nefisini beğenmemesi ve kibirden uzak durması anlamında kullanılmaktadır.²⁸¹ Bu kavram, tasavvufî terbiyede insanın benlik duygusunu dengelemesi ve sahip olduğu her iyiliği Hakk'ın lütfu olarak görmesi açısından önemli bir ahlâk ilkesi olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de tevazu, Rahmân'ın kullarına özgü bir vasf olarak zikredilir: "*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde tevazu ile yürürler.*"²⁸² Hz. Peygamber ise tevazu konusunda şöyle buyurmuştur: "Kim Allah için tevazu gösterirse Allah onu yüceltir; kim kibirlenirse Allah onu alçaltır."²⁸³ Bu hadis, te vazunun Allah katında bir yücelik vesilesi olduğunu göstermektedir.

Kınalızâde Ali Çelebi, (ö. 979/ 1572) ahlâk düşüncesi çerçevesinde te vazuyu kişinin kendini başkalarından üstün görmemesi ve sahip olduğu makamla övünmemesi

²⁸⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 171 b.17.

²⁸¹ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 161.

²⁸² el-Furkan 25/63

²⁸³ İbn Mâce, "Zühd"16; Müslim, "Birr", 69.

şeklinde tanımlar. Ona göre, kişide bulunan her türlü fazilet ve meziyet Allah'ın bir lütfudur. Bu nedenle kulun bu meziyetlerde bir pay iddia etmesi doğru değildir. Bu bilinçle sergilenen tevazu hakikî bir erdemdir. Ancak çıkar elde etmek veya zarardan kurtulmak amacıyla gösterilen sahte tevazu, ahlâkî bir fazilet değil, zillettir. Böyle bir tutum, ahlâkî olgun bir ruh halinden ziyade, nefsin gizli bir menfaat arayışıdır.²⁸⁴

Memduh Paşa'nın tasavvufî düşüncesinde ise tevazu, basit bir alçakgönüllülük davranışı değildir. O, tevazuyu kulluğun özü, irfanın kapısı ve peygamberin ahlâkıyla ahlaklanmanın zorunlu şartı olarak görür. Bu yönüyle tevazu, nefsin terbiyesiyle birlikte benliğin izlerini silmeyi hedef alan bir yaklaşımı ifade eder. Aşağıdaki beyitlerde bu derinlikli bakış çeşitli boyutlarıyla ortaya konulmaktadır.

*“Bû-turâb-âsâ gubâr-âlûd bâb-ı hazret ol
Hâsıl olsun tâ kemâlât-ı nübüvvet nisbeti”*²⁸⁵

Memduh Paşa'nın bu beyitinde tevazu, sâlikin mânevî olgunluğa ulaşmasında en önemli vasıflardan biri olarak öne çıkar. Paşa, “Bû-turâb-âsâ gubâr-âlûd bâb-ı hazret ol” ifadesiyle insanın toprak gibi mütevazı ve mahviyet içinde Hak kapısında bulunmasını öğütler. Buradaki “bû-turâb” ve “gubâr-âlûd” tabirleri, benlikten sıyrılmış, dünyevî ihtiraslardan arınmış bir hâli temsil eder. Paşa'ya göre gerçek yücelik, benliği terk ederek toprak gibi alçakgönüllü bir tavırla ilahî huzura yönelmekle elde edilir. Beytin ikinci mısrasında geçen “kemâlât-ı nübüvvet nisbeti” ise bu tevazunun sonucunu göstermektedir. İnsan, toprak gibi mahviyet içinde Hak kapısında beklediğinde, peygamberî olgunluğa erişme imkânı bulur. Böylece Memduh Paşa, tevazuyu yalnızca ahlâkî bir erdem değil, nübüvvetin kemâlâtına ulaştıran mânevî bir vasıta olarak konumlandırır.

*“Va'z eylese hâke kadem arzı olsa ândan mağtenem
Sad reşk ile bir çerh o dem “Yâ leyteni küntü türâb”*²⁸⁶

Memduh Paşa, tevazuyu insanı kemâle ulaştıran en yüce vasıf olarak değerlendirir. Paşa, burada ayağını toprağa basmayı yani “hâke kadem arzını”, sâlik için büyük bir kazanç olarak görür. Zira kişi nefsin toprak derecesine indirerek Hakk katında gerçek değere erişmektedir. İkinci mısradaki geçen ifade, “Keşke toprak olsaydım”²⁸⁷

²⁸⁴ Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 93.

²⁸⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.10.

²⁸⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 92 b.24.

²⁸⁷ en-Nebe 78/40

âyetine bir telmih niteliğindedir. Paşa, bu ifadenin kıyamet günü pişmanlıkla dile getirilen bir söz olmaktan çıkıp, tevazu bağlamında yüce bir mertebenin ifadesi hâline geldiğini vurgular. Öyle ki gökler dahi bu hâle imrenerek toprak olmayı arzular. Böylece Paşa, tevazuyu sadece bireysel bir erdem değil, semavî âlemin bile imrenerek baktığı üstün bir değer olarak yorumlar.

Memduh Paşa'nın secde temasını işlediği beyitte tevazunun davranış boyutu ortaya konulmaktadır. Sâlik, derdiyle birlikte toprağa baş koymakta ve bu secde, Hz. Peygamber'in huzuruna yöneltilmiş kutsal bir saygının sembolüne dönüşmektedir. Bu tablo, yalnızca bireysel bir teslimiyet olarak değil; aynı zamanda benlik iddiasının terk edildiği kutsal bir alçak gönüllülük hâlidir. Memduh Paşa için secde, ibadetin yanı sıra, benlikten arınmanın dışa yansıyan bir işaretidir.²⁸⁸

Son olarak Paşa, akıllı kişiye en yakışan tavrın; malını, gösterişli hâllerini ve mezhebini gizlemesi olduğunu belirtir. Bu anlayış yalnızca sözle sınırlı kalmaz; hâl ve duruşla da benliği örtmeyi esas alan bir tevazu anlayışıdır. Memduh Paşa bu noktada nefsin teşhircilikten korunmasını, sâlikin öne çıkmak yerine gizlenmek için yaşamasını öğütlemektedir.²⁸⁹ Bu bağlamda Memduh Paşa'nın tevazu anlayışı, yalnızca sözle dile getirilen soyut bir erdem olarak değil; secde, sükût ve gizlilik gibi davranış biçimleriyle görünür hâle gelen, sâlikin bütün hayatına sirayet eden yaşantısal bir tutum olarak şekillenmektedir. Böylece tevazu, onun tasavvuf düşüncesinde hem içsel bir arınma sürecinin hem de bu sürecin dışa yansıyan ahlâkî tezahürlerinin müşterek bir ifadesi hâline gelmektedir.

Buraya kadar olan beyitler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında tevazu, benlik iddiasından sıyrılmanın ve hiçliği kabullenmenin bir ifadesi olarak ele alındığı görülmektedir. Bu durum bazı beyitlerde secde, sükût, ve gizlilik üzerinden tasvir edilir. Bu çok yönlü yaklaşım, Paşa'nın tevazuyu hem içsel bir ruh hali, hem de tasavvuf yolculuğunun temel unsurlarından biri olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

3.2.4. Sabır

Sözlükte “alıkoymak, dayanmak, tahammül göstermek” anlamlarına gelen sabır, tasavvufî literatürde nefsin musibet ve sıkıntı anlarında akıl ve din ilkeleri doğrultusunda

²⁸⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 28 b.6.

²⁸⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 122 b. 11.

denetim altında tutulması anlamında kullanılır. Bu kavram, kişinin başına gelen belâ ve elemeler karşısında şikâyeti terk etmesini, ibadette süreklilik göstermesini, isyandan uzak durmasını ve nefsin haz verici arzularına karşı direnç göstermesini kapsamaktadır.²⁹⁰

Kur’ân’da sabrın önemi birçok ayette vurgulanmış, özellikle “*Sabret; çünkü Allah güzel davrananların ecrini zayi etmez*”²⁹¹ buyruğuyla sabrın ilahî mükâfata vesile olacağı bildirilmiştir. Hz. Peygamber de sabrı, felâketle karşılaşıldığı ilk anda gösterilen direnç olarak nitelendirir.²⁹² Buna göre sabrın asıl değeri, olayın hemen başında ortaya çıkan teslimiyetle ölçülmektedir.

Zünnûn Mısrî, (ö. 245/859?) sabır hakkında “Allah Teâlâ’dan yardım istemektir”²⁹³ demiştir. Gazzâlî ise sabrı, nefsin arzu ettiği fiilleri terk etme iradesinden doğan ahlâkî bir tutum olarak değerlendirir. Ona göre sabır, şehvî arzular karşısında dinî gücün kararlılıkla sebat göstermesidir. Bu sebat, akıl ve dinin belirlediği ölçüler doğrultusunda nefsin eğilimlerine direnmesiyle gerçekleşir. Gazzâlî, sabrın kaynağını da insanın dünyevî ve uhrevî saadete engel olan arzuların zararını yakînen bilmesinde görür. Bu bakımdan sabır, bilginin ve idrakin neticesinde oluşan; nefsi dizginleyip kişiyi hakikate yönelten bir mânevî olgunluk hâlidir.²⁹⁴

Memduh Paşa’nın anlayışında sabır, insanın Hakk’a bağlılığının, içsel direncinin ve mânevî olgunluğunun sınıandığı bir zemindir. Ona göre sabır, yalnızca bekleyişin pasif hali değildir. Sabır; musibet anında insanın acziyetini idrak ederek ilahî kudrete yönelmesi, direnç göstermesi ve bu yükün altında bile sarsılmadan durabilmesidir. Paşa’ya göre sabreden kişi, yalnız dayanmakla kalmaz; aynı zamanda sarsılmaz bir teslimiyetle Hakk’ın takdirine yönelir.

“*Hamîde kâmet etmişdir seni bâr-ı gam-ı ‘âlem*

Tahammül etse bu sıklete gav-ı zemîn eyler”²⁹⁵

Bu beyitte sabır, kişinin üzerine çöken dünya kederini metanetle taşımakla temsil edilmektedir. Paşa, bu yükün ağırlığını, yeryüzünü taşıdığına inanılan mitolojik varlık olan gav-ı zemîn ile karşılaştırır. Ancak burada yükü taşıyan, sembolik bir varlık değil;

²⁹⁰ Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 144.

²⁹¹ el-Hûd 11/15

²⁹² Buhârî, “Cenâiz”, 7.

²⁹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 267.

²⁹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d Dîn*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2025), 8/310.

²⁹⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 134 b.17.

bizzat insanoğludur. Paşa bu mecaz aracılığıyla sabrın hem mânevî olgunluğu hem de ruhsal dayanıklılığını temsil ettiğini vurgular. Bununla birlikte onun sabır anlayışı yalnızca bireysel tecrübelerle sınırlı değildir. Paşa, aşağıdaki beyitte sabrı, toplumsal ilişkilerde sergilenen ahlâkî bir tutum olarak değerlendirmektedir.

Bu beyitte ise sabır, insanî ilişkiler bağlamında değerlendirilir. O, muhatabın zorlu tabiatına karşı tahammül edilmesini öğütlerken, sabrın sadece kişisel bir iç deneyim olmadığını; aynı zamanda sosyal ve ahlâkî bir sorumluluk olduğunu belirtir. Memduh Paşa'nın anlayışında sabır, yalnızca musibetlere değil, muhatabın kusuruna da sessizlikle karşılık verebilme edebidir.²⁹⁶

*“Kemâl-i pîşede gümgeştelik devam etmez
Batarsa da yine elbette âfitâb çıkar”²⁹⁷*

Memduh Paşa, bu beyitte sabrın mânevî ilerleyişteki önemini vurgular. “Kemâl-i pîşe” ifadesi, seyr ü sülûk yolundaki sâlikî temsil ederken, “gümgeştelik” onun zaman zaman yaşadığı şaşkınlık ve tereddüt hâlini ifade etmektedir. Paşa'ya göre bu tür duraksamalar kalıcı değildir. Çünkü sabır ve kararlılıkla sürdürülen bir yolculuk, sonunda ilahî lütufla neticelenir. İkinci mısradaki yer alan “âfitâb”, (güneş) ilâhî hakikatin nurunu temsil eder. Paşa'ya göre Güneşin batıp tekrar doğması gibi, sabırla sebat eden sâlik de geçici karanlıklardan sonra yeniden ilahî aydınlığa kavuşmaktadır. Böylece sabır, bir bekleyişten ziyade; zorlukların ardından doğacak ilâhî feyzi ve kemâli müjdeleyen tutumdur.

Paşa başka bir beyitte sabrı, onun karşıtı olan acelecilik ve tahammülsüzlük üzerinden tanımlar. Acziyetin ve sabırsızlığın kişiye derinlik katmayacağını; bu durumu alışkanlık hâline getiren insanın ömrünün bir sel gibi akıp gideceğini belirtmektedir. Ona göre sabreden kişi, zorluklara direnerek sebat göstermeyi başarır ve böylece kemâlât yolunda derinliğe ve olgunluğa erişir.²⁹⁸

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında sabır, sadece duygusal dayanıklılık değil; kulun hem Hakk'a hem de içinde bulunduğu hayata karşı geliştirdiği irfanî bir duruştur. Sabır, onun nazarında zamanla olgunlaşan bir tevekkül bilincidir. Paşa bu hâli bazen ferahlık, bazen tahammül, bazen de sabırsızlığın geçiciliği üzerinden ifade etmekte; böylece sabır, selâmete çıkan bir yol hâline gelmektedir.

²⁹⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 150 b.5.

²⁹⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 140 b.12.

²⁹⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 144 b.19.

3.2.5. Murakabe

Murakabe, sözlükte “bakmak, gözetmek ve denetim altında tutmak” anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise kulun kalbini günah, gaflet ve nefsin etkilerinden korumak amacıyla iç dünyasını sürekli denetim altında tutmasıdır. Murakabe, kişinin her an Allah’ın huzurunda bulunduğunun bilinciyle yaşamasını sağlayan bir mânevî farkındalık hâlidir.²⁹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de “*Muhakkak ki Allah sizi gözetlemektedir,*”³⁰⁰ buyrularak ilâhî murakabe vurgulanmış; Hz. Peygamber de “Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar”³⁰¹ hadisiyle bu bilincin kalbî yönüne işaret etmiştir.

Serrâc, (ö. 313/925) murakabeyi kulun kalbindeki her şeyin Allah tarafından bilindiğini idrak etmesi olarak açıklamış; bu farkındalığın, sâlikî nefsânî düşünceler ve gaflet hâllerinden koruyarak kalbini ilâhî huzurda diri tutmasını sağladığını belirtmiştir.³⁰² Cîlî ise murakabeyi, kalbe şeytânî ve nefsânî vesveselerin sızması için kulun kendi iç âlemini sürekli gözetlemesi, kalbini daima murakabe altında tutması ve hiçbir an gaflete düşmemesi şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu hâl, insanın her an Allah tarafından görülmekte ve gözetilmekte olduğunun farkında olmasıyla gerçekleşmektedir.³⁰³

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında murakabe, yalnızca belli bir ibadet disiplini değil; sâlikin bütün benliğiyle Hakk’ın huzurunda bulunma gayreti şeklinde anlam kazanır. Paşa’ya göre murakabe, kalbin dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşıp içe yönelmesi ve ilâhî huzurda kesintisiz bir şuur hâlinde kalmasıdır. Bu farkındalık hâli, kimi zaman gecenin sessizliğinde, kimi zaman bir çiçeğin hareketsiz duruşunda, kimi zaman ise keşfe açık bir gönlün derûnî sükûnetinde tasvir edilmektedir.

*“Ziyâret kasdın ettim dün gece bu ravza-i pâke
Sitâre meş’al aldı destine meh-i şem’-dân çekdi”*³⁰⁴

Bu beyitte gece vaktinde gerçekleştirilen ziyaretin metafizik boyutu öne çıkarılmaktadır. Paşa, Peygamber’in kutsal ravzasına yönelişi tasvir ederken yıldızların

²⁹⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 159.

³⁰⁰ en-Nisa 4/1

³⁰¹ Müslim, "Birr", 34.

³⁰² Serrâc, *el-Lüma*, 54.

³⁰³ Necmeddîn Kübrâ, *Seyr ü Sülûk Risâleleri*, haz. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016), 41.

³⁰⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 19 b.6.

meş'ale, ayın ise bir mum (şem-dân) ışığına dönüştüğünü ifade eder. Bu durum, kalbî bir murakabe hâlidir. Gece yalnızlığı ve semavî ışıkların rehberliği, sâlik için bir farkındalık ve huzur dolu bir atmosfer oluşturmaktadır. Hakk'ın elçisinin mânevî rehberliği altında gerçekleşen bu yolculuk, yalnızca bir ibadet değil; kalbin bilinçli şekilde Hakk'a yönelip bekleyişte kalmasıdır.

*“Harem-gâh-ı resûle dâhil oldu cân-ı hasret-keş
Dürûd-ı hazreti tâ subh anda şâdumân çekdi”³⁰⁵*

Devam eden beyitte ise, geceleyin Resûl'ün mânevî haremine erişen bir ruhun orada sabaha kadar kalışı tasvir edilir. Bu durum, murakabenin “devamlılık ve huzur” boyutunu öne çıkarır. Ruh, Hakk'a olan özleмиyle dergâha gelmiş ve o kapıda beklemiştir. Sükûnet içinde geçen bu gece, sabaha dek süren bir uyanıklık hâline dönüşmüştür. Memduh Paşa, bu mısralarda murakabeyi kalbin ilahî huzurda kesintisiz şekilde yer almasıyla özdeşleştirerek geceye mistik bir anlam atfetmektedir.

Murakabe kavramı, sadece belirli bir ibadet şekli değil; aynı zamanda sükût, içe yöneliş ve bilinçle örülü bir yolculuktur. Memduh Paşa'nın aşağıdaki beyitlerinde bu yolculuğun farklı boyutları tasvir edilir. Paşa, kalbin tefekkür hâlini nergis çiçeğiyle sembolize eder. Nergisin dağ eteklerinde adeta murakabe hâlinde bekleyişi, kalbin dinginliği ve hakikate yönelmiş hâliyle ilişkilendirilir. Paşa, bu sükûneti bir Gülşenî pîrinin evrâd çekişine benzeterek, doğa ile hakikatin gözlemlenmesi arasındaki derin bağı ifade etmektedir.³⁰⁶

Sükûtun ilahî tecellî ile ilişkisi, Memduh Paşa'nın murakabe anlayışında önemli bir yer tutar. Ona göre Hamûşân-ı edeb, yani suskun ve edepli kimseler, ilâhî nurun en saf biçimde yansıdığı kimselerdir. Bu sessizlik ve edep, zamanla sırrın parıldamasına vesile olur. Dolayısıyla murakabe, burada yalnızca bir zikir değil, hakikatin zuhûrunun sessizlikle ortaya çıkmasıdır.³⁰⁷ Bu yönüyle murakabe, kalbin yalnızca Hakk'ı gözettiği, dünyevî dikkatlerin askıya alındığı bir iç uyanıklık hâli olarak temayüz etmektedir.

Murakabenin edep boyutu kadar sınırları da bulunmaktadır. Paşa, sırra ermeyen bir mestin aşkın sarhoşluğuyla ruhânî sırları ehil olmayan kimselere ifşâ etme tehlikesine dikkat çeker. Bu yaklaşım, murakabede gerekli olan ihtiyat ve farkındalık ilkesine yapılmış ince bir hatırlatma olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla sâlikin ruhî hâllerinin

³⁰⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 19 b.7.

³⁰⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 20 b.3.

³⁰⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 175 b.16.

kontrolü, murakabeyi murakabe yapan temel edep unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır.³⁰⁸

Sonuç olarak Memduh Paşa, murakabeyi, sadece belli bir ibadet disiplini şeklinde değil; sâlikin bütün benliğiyle Hakk'ın huzurunda bulunma gayreti olarak ele almaktadır. Bu bağlamda murakabe, kalbin dünyevî olandan uzaklaşıp içe yönelmesi ve ilâhî huzurda sürekli bir bilinç hâlinde kalma çabası şeklinde yorumlanabilir.

3.2.6. Tevekkül

Tevekkül, sözlükte “aczini kabul ederek işini bir başkasına havale etmek, güvenmek ve onu vekil tayin etmek” anlamına gelir. Tasavvufî literatürde ise tevekkül; bir işin gerçekleşmesi için gerekli sebeplere başvurduktan sonra sonucu tamamen Allah'a bırakmak, yani kulun kendi elinden gelen gayret gösterdikten sonra neticeyi ilâhî takdire bırakması olarak tanımlanır. Bu bağlamda tevekkül, insanın gücü dâhilindeki alanlarda fiilî gayret göstermesi, gücünü aşan durumlarda ise bütün kalbiyle Allah'a dayanıp güvenmesi anlamına gelir.³⁰⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ, “*Kim Allah'a tevekkül ederse, O ona yeter,*”³¹⁰ buyurarak tevekkülün imanla doğrudan ilişkili bir teslimiyet olduğu bildirmiştir. Hz. Peygamber de bu anlayışı pekiştirir biçimde şöyle buyurmuştur: “Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etmiş olsaydınız, O kuşları rızıklandırırdı gibi sizi de rızıklandırırdı, kuşlar sabahleyin aç çıkar, akşam tok dönerler.”³¹¹ Bu hadis, tevekkülün hem güven hem de fiilî gayret boyutuna işaret etmektedir.

Gazzâlî, tevekkülü kalbin vekil olana tam bir güveni olarak tanımlar. Ona göre gerçek tevekkül, kulun Allah'ın kudret ve ilminden hiçbir şeyin gizli kalmadığını idrak etmesidir.³¹² Bu anlayış, sebepleri bütünüyle terk etmeyi değil; gerekli çabayı gösterip sonucu Allah'a bırakmayı ifade eder. Böylece tevekkül, imanın kemâle ermiş bir hâli ve kulun Rabbine tam teslimiyetinin tezahürüdür.

Sühreverdî ise tevekkülü, kulun bütün varlığıyla Allah'a yönelerek O'ndan başkasına güvenmemesi olarak değerlendirir. Ona göre hakikî tevekkül, nefsin tesirinden sıyrılıp Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin her şeyi kuşattığını idrak etmekle

³⁰⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 159 b.19.

³⁰⁹ İdris Tüzün, *Delilleriyle İman Esasları* (İstanbul: Süeda Yayınları, 2022), 154.

³¹⁰ et-Talâk 65/3

³¹¹ İbn Mâce "Zühd" 14.

³¹² Gazzâlî - Akçiçek, *El-Mürşidü'l-Emîn ilâ Mev'izet'il-Mü'minîn*, 324.

mümkündür. Nefsin tesiri ortadan kalktığında kul, sebeplerin yalnızca Hakk'ın tasarrufunda olduğunu fark eder ve böylece sahih tevekkül mertebesine ulaşır.³¹³

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında tevekkül, dış şartlara boyun eğmekten ziyade, kalbin mutlak kudret sahibine yöneliştir. Bu yaklaşımda tevekkül, varlığın faniliğini idrak ederek ilâhî muhafazaya sığınmak ve içten bir teslimiyetle Allah'a yönelmek şeklinde yorumlanır. Paşa'nın ifadelerinden, tevekkülü zayıflık veya yetersizlik olarak değil; Hakk'a yakınlaşmayı kolaylaştıran bir mertebe olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

“Yâda almam uçmağı düşdüm harîm-i hazrete

Bir kebûter lânesin hıfz eylemez mi gâr-ı feyz”³¹⁴

Memduh Paşa bu beyitte, uhrevî mükâfatlardan biri olan cenneti (uçmak) artık anmadığını; yönelişinin yalnızca “harîm-i hazret”e, yani Hakk'ın mânevî huzuruna olduğunu ifade eder. Cenneti dahi ikinci planda bırakacak derecede ilâhî huzura teveccüh etmek, tevekkülün en ileri boyutlarından biri olarak değerlendirilebilir. İkinci mısradaki yer alan “bir kebûter lânesi” (güvercin yuvası) ifadesi ise, zayıf ve korumasız bir yapının “gâr-ı feyz” yani mânevî bereketle dolu bir sığınakta emin oluşunu sembolize eder. Paşa bu noktada, kulun kendi acziyetini idrak ederek Hakk'ın himayesine sığınmasını, tevekkülün temel dayanaklarından biri olarak görmektedir.

Memduh Paşa, zayıf olanların hakiki sığınağının yalnızca Allah'ın “el-Kaviyy” ismi olduğunu belirtir.

“Penâhı ism-i kavî olmada zaîfânın

Ki vehm-i şîr-i nighbânıdır nîstânın”³¹⁵

Beyitte geçen “ism-i kavî”, Allah'ın “el-Kaviyy” yani sonsuz kudret sahibi oluşuna yapılan bir göndermedir. Paşa, insanın çoğu zaman dayandığı dünyevî kuvvetleri “vehm-i şîr” olarak nitelendirerek, onların aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu vurgular. “Nîstân” (yokluk yeri) kavramı ile de bu tür zahirî kuvvetlerin güvenilir bir sığınak olmadığını; geçici, kırılgan ve hakikatte boş bir hayalden öteye gitmediğini ima eder. Dolayısıyla tevekkül, bu yanılsamaların fark edilmesi ve gerçek kudret kaynağına yönelme bilinciyle mümkün hâle gelmektedir.

³¹³ Sühreverdî, *Avârifü'l- Meârif*, 645.

³¹⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 153 b.8.

³¹⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 160 b.19.

Netice itibariyle ilk beyitte tevekkül, beklenti taşımayan içten bir sığınma ve yöneliş olarak tezahür ederken; ikinci beyitte bu kavramın yalnızca Allah'ın kudretine dayanmayı ve dışsal korumalara güvenmekten sakınmayı öne çıkaran yönü belirginleşmektedir. Bu bakımdan Memduh Paşa'nın tevekkül anlayışı hem içsel bir teslimiyet hem de zahirî dayanakları terk ederek Hakk'ın kudretine yönelmeyi esas alan bütüncül bir çerçevede ele alınmıştır.

3.2.7. Takvâ

Takvâ, sözlükte “korunmak” ve “sakınmak” anlamlarına gelmekte, insanın kendisini tehlikeli ve zararlı durumlardan uzak tutmasını ifade etmektedir. Bu yönüyle korku kavramıyla ilişkilendirilmiş, kimi zaman korkunun sonucu kimi zaman da onun tezahürü olarak görülmüştür. Terim anlamında ise takvâ, yalnızca korunma değil, kalpte yerleşen bir şuurluluk hâlidir. Bu bilinç, kişinin günahlardan uzak durmasını, nefsini Allah'ın hoşnut olmayacağı fiillerden korumasını ve mânevî olgunluğa ulaşmak için kimi helallerden dahi sakınmasını gerektirir.³¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak müslümanlar olarak can verin*”³¹⁷ buyrulmaktadır. Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in “Allah'ım, senden sana sığınırım”³¹⁸ duası, takvânın özündeki teslimiyet ve ilâhî koruma isteğini yansıtmaktadır.

Gazzâlî, takvâyı hidâyetin başlangıç ve nihai noktası olarak değerlendirir. Onun ifadesiyle “hidâyetin başı takvânın zâhiridir; sonu ise takvânın bâtındır.” Gazzâlî'ye göre bu hâl, kalbin arınmasını, nefsin murakabe altında tutulmasını ve mânevî farkındalığın derinleşmesini gerektirir. Böylece takvâ, zahirden batına uzanan bir mânevî yükseliş sürecinin merkezinde yer alır.³¹⁹ Bu yönüyle takvâ, sırf sakınma değil, kulun iç dünyasında süreklilik kazanan bir mânevî bilinçtir. Bu bilinç, sûfî düşüncede insanın her hâlini ilâhî murakabe eşliğinde yaşamasını sağlar.

Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) ise takvâyı imanın özü ve ihsanın temeli olarak değerlendirir. *Pendnâme*'de “takvâsız kişide iman, imansız kişide ihsan bulunmaz”

³¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 1176.

³¹⁷ el-Âl-i İmran 3/102

³¹⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dau'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), “Daavât”, 112. ; Müslim, “Salat”, 222.

³¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Hidâyet Rehberi (Bidâyetü'l Hidâye)*, haz. Veysel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 79.

diyerek, takvânın hem inancın sağlamlığı hem de ahlâkın kemâli için zorunlu bir erdem olduğunu belirtir. Attâr’a göre gerçek mümin, bilgi, amel ve içsel temizlikle donanmış, Allah korkusunu gönlünde taşıyan, ihsan bilincine ulaşmış takvâ ehli kimsedir.³²⁰

Memduh Paşa’ya göre ise takvâ, ilâhî murakabenin sürekliliğini içeren bir bilinç, kalbî rikkat ve nefsanî arzularla karşı mesafesini koruyan bir iç disiplindir. Paşa, takvâyı akıl ve basîretin rehberliğiyle, sevgi ve haşyet dengesinde şekillenen bir kulluk ahlâkı olarak değerlendirir. Aşağıda incelenen beyitlerde, bu derinlikli anlayışın yansımaları açıkça görülmektedir.

“Hakk basîr olduğun bilür çün kim

‘Âkile itkâ eder icâb

Müttakîler makâmı âlîdir

Fe’ttekû’llâhe yâ üli’l-elbâb”³²¹

Bu beyitte Memduh Paşa, takvâyı akıl sahibi kimselerin ulaştığı bir mârifet seviyesi olarak tanımlar. Ona göre, Hakk’ın “basîr” yani her şeyi gören sıfatına gerçekten iman eden kimse, zaten kalben sürekli bir iç denetim geliştirmektedir. Bu farkındalığa ulaşan âkil insan için takvâ artık tercihe bağlı bir tutum değil, zorunlu bir yöneliştir. Müttakîlerin “makâmı âlî” ile ilişkilendirilmesi ise takvânın sadece dünyevî bir sorumluluk değil, aynı zamanda kişiye mânevî mertebe kazandıran bir hâl olduğunu ortaya koymaktadır. Paşa’nın Kur’ân’dan aktardığı “fe’ttekû’llâhe yâ üli’l-elbâb”³²² emrini ise, derin bir idrak ve basîret sahiplerinin ahlâkî yükümlülüğü olarak gördüğü söylenebilir.

“Sen verirsin sündüs ü istebrak bırak lîk

İhtiyâr-ı insilâh eyler derinde etkiyâ”³²³

Bu beyitte ise Memduh Paşa, takvâ ehlinin (etkiyâ) ne kadar yüksek bir iç arınmaya sahip olduğunu belirtir. İlahî nimetlerden “sündüs” ve “istebrak” gibi cennet süsleri bile onlar için asıl hedef değildir. Takvânın burada bir pazarlık vasıtası olmadığını, yalnızca Allah için gerçekleştirilen bir içsel arınma eylemi olduğu görülmektedir. “İnsilâh” yani geri çekilme ifadesi, takvâ sahibinin kendini sorgulaması, nefsanî arzularından uzaklaşması ve sükûtla Hakk’a yönelme gayretini dile getirmektedir.

³²⁰ Ferîdüddîn Attâr, *Pendnâme*, haz. Aylin Aydın (İstanbul: Türkiye Edebiyat Yayınları, 2024), 118.

³²¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 7 b.4.

³²² et-Talâk 65/10

³²³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 13 b.8.

Memduh Paşa, bu mısralarda takvânın beklentisiz bir kulluk ve nefisten arınmaya yönelik derûnî boyutunu yansıtır.

Memduh Paşa, güneş ve ay gibi kevnî varlıklar arasındaki zıtlıklar üzerinden sembolik ifadeler kullanarak hakikate yönelen kişinin yüzeysel parıltılar yerine, içsel nura yöneldiğini ifade etmektedir.³²⁴ Takvâ bu bağlamda, fark ediş; süslü görüntülerin ardındaki ilâhî tecelliye sezebilme yetisidir.

Memduh Paşa, âlemdeki zıtlıkların ve değişimlerin ilâhî hikmeti perdeleyemeyeceğini vurgular. Takvâ sahibi kul, bu geçici değişimlerin ardında daima cemâl sırrını, nurun tecellîsini görebilme imkânına sahiptir. Böyle bir farkındalık, dünyadaki değişimler karşısında sabit kalabilmenin ve gönül istikametini koruyabilmenin anahtarıdır.³²⁵

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın şiirlerinde takvâ, mânevî bir duruş, sükûtle derinleşen bir kulluk, akıl ve haşyetle dengelenmiş bir farkındalık hâlidir. Onun anlayışında müttakî, helal-haram çizgisine dikkat eden, Allah'ın "basîr" ismini kalbinde hisseden, zahirî olanın ötesini kavramaya gayret eden bir şahsiyet olarak tasvir edilir. Takvâ bu anlamda hem içsel bir mertebe hem de ahlâkî bir zirve olarak ifade edilebilir. Bu yönüyle takvâ, kulun hayatındaki ilâhî nimetleri idrak etme bilincini de derinleştirerek onu şükür ahlâkına hazırlayan temel bir mânevî zemin oluşturmaktadır.

3.2.8. Şükür

"Şükür" kavramı sözlükte, "yapılan iyiliği fark etmek, onu övgüyle dile getirmek ve iyilikte bulunan kimseye minnettarlık göstermek" anlamına gelir. Terim olarak ise, Allah'tan veya insanlardan gelen her türlü nimete karşı gönül, dil ve fiil ile teşekkürde bulunmayı ifade eder. Bu yönüyle şükür, kulun kendisine verilen nimetlerin farkına varması, bu nimetleri Allah'a itaat yolunda kullanması ve günaha yönelmekten kaçınarak nimetin hakkını yerine getirmesidir.³²⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de "Artık Allah'ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin. Eğer yalnız O'na ibadet ediyorsanız, Allah'ın nimetine şükredin"³²⁷ buyrularak şükürün ibadetle doğrudan ilişkisine dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber'de "Sizden her

³²⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 22 b.18.

³²⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 162 b.8.

³²⁶ Mustafa Çağrı, "Şükür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/259.

³²⁷ en-Nahl 16/114

biriniz zikreden bir dil ve şükreden bir kalp edinsin”³²⁸ hadisiyle, şükürün hem kalbî hem de dilsel boyutunu vurgular.

Tasavvuf geleneğinde ise şükür, imanın tamamlayıcısı olarak görülür. Nitekim İbn Mes‘ûd’un (ö. 32/652-53) “Şükür imanın yarısıdır”³²⁹ sözü, şükürün inançla olan bu sıkı bağını ortaya koymaktadır. Kuşeyrî de şükür hakkında, “Şükürün hakikati, ihsanda bulunanı ve ihsanını zikrederek övmektir” diyerek bu kavramın özünü açıklar. Ona göre kulun Allah’a şükürü, O’nun ihsanlarını anarak övgüyle yüceltmesidir. Allah Teâlâ’nın kula şükretmesi ise, kulun nankörlük etmeyip itaatini sürdürmesi sebebiyle onu övmesidir.³³⁰ Bu yaklaşım, şükürün hem ilahî hem de insânî düzeyde bir değer bilme ve yüceltme ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında “şükür”, yalnızca bir teşekkür fiili değil, kulluk idrakinin kemal noktasıdır. O, şükürü kuru bir minnet ifadesinden çok, hakikatin fark edilmesiyle meydana gelen bir bilinç hâli olarak sunmaktadır. Paşa’ya göre şükür, sadece dilde değil, gönülde, bakışta, hatta susmakta bile gizlidir. Bu anlayış, onun düşüncesinde hem bireysel tefekkürün hem de varlık düzeyinde cereyan eden kevnî zikrin iç içe geçmiş hâlini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki beyit dikkat çekicidir:

Memduh Paşa şükürü, kulun kendisine ait zannettiği hiçbir şeyi sahiplenmeden, her şeyi Hakk’ın lütfu olarak bilmesiyle açıklamaktadır. Ona göre insanın aczini fark etmesi, yani kendi varlığının sınırlı ve gücünün zayıf olduğunu bilmesi, başlı başına bir nimettir. Bu fark edişin ardından gelen uyanış, yani şükür, Hakk’ın verdiği ikinci bir nimettir. Paşa, kulun kendiliğinden değil, Hakk’ın ihsanıyla şükrettiğini ifade etmekte ve ona göre şükretmek bile bir şükür sebebi olmaktadır.³³¹

“Şükr-i sübhâna bir lîsân sûsen

Zikr-i Yezdâna bir zebândır mû”³³²

Memduh Paşa burada şükür ve zikri yalnızca sözle sınırlı görmez. Ona göre bu durum, susmakla da mümkün olan, sözden ziyade hâl ile tecellî eden ve insan varlığının zerrelere kadar sirayet eden bir kulluk bilincidir. Paşa’nın ilk mısradaki dilin sessizliğini bile Allah’a şükretmek şeklinde ifade etmesi, şükürün kalp vasıtasıyla gerçekleştiğini

³²⁸ İbn Mâce, "Nikâh", 5.

³²⁹ Ebû Tâlib Muhammed Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004), 2/275.

³³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 258.

³³¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş‘âr*, 177 b.12.

³³² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş‘âr*, 21 b.21.

göstermektedir. İkinci mısra da ise saç telinin zikrini dile getirmesi, zikrin sadece telaffuzla gerçekleşen bir eylem olmadığını ve onun, varlığın bütün zerrelere sirayet eden bir hakikat olduğunu ifade etmektedir.

Memduh Paşa, bu iki beyitte şükür anlayışını hem bireysel idrak hem de evrensel hakikat olarak temellendirmiştir. Bu anlayış, diğer beyitlerde de farklı yönleriyle devam eder.

*“Gül tuttdu şükürle tatlı ülfet
Matlab-ı leb-i la’li ile vuslat”³³³*

Bu beyitte Memduh Paşa, gül sembolü üzerinden şükür ile yakınlık (ülfet) arasındaki bağı dile getirir. “Şükürle tatlı ülfet” ifadesi, kulun nimetin kaynağını idrak etmesiyle birlikte kalbin Hakk’a karşı daha sıcak ve samimi bir yakınlık geliştirdiğini anlatır. İkinci mısra da geçen “leb-i la’li” sevgilinin dudağını, yani ilâhî kelâmı temsil etmektedir. Bu anlamda Paşa şükür, verilen nimetleri fark etmenin yanı sıra, kul ile Allah arasında muhabbet bağına güçlendiren bir hâl olarak değerlendirir. Bu yakınlık sonunda vuslat arzusuna dönüşmekte ve nihai hedef olan ilâhî kavuşmaya köprü oluşturmaktadır.

Memduh Paşa’ya göre insanda görülen her güzel meziyetin kaynağı kişinin kendisi değil, Allah’tır. Bu nedenle gerçek şükür, nimetin kaynağını doğru kavrayıp onu asıl sahibine izafe etmektir. Böylece şükür, yalnızca sözle değil, asıl kaynağı bilmekle kemâle erer.³³⁴

Bu anlayışın devamında Paşa, şükürün sadece zihinsel bir farkındalık ya da dil ile ifade edilen bir teşekkür olmadığını, insanın bütün varlığına sirayet eden bir varoluş şekli olduğunu vurgular. Bu noktada şükür, estetik zerafetle birleşerek tasavvufî inceliğe dönüşür. Böylece şükür, kulun iç dünyasında başlayan manevî idrakin davranışlara ve dış görünüme kadar uzanan bütüncül bir hâl olarak görünürlük kazanır.

Memduh Paşa başka bir beyitte, şükür tebessümünü (şükür hand) latif ve etkileyici sözle özdeşleştirir. Böylece şükür artık kelimelerle değil, tebessümle, yüzün aydınlığı ve sözün letâfetiyle görünür hâle gelir. Bu hâl, mecazen Semerkand gibi uzak bir diyarda dahi yankılanabilecek güçtedir. Burada Paşa’nın, söz estetiği ile tasavvufî sezgiyi bir araya getirerek harmanladığı görülmektedir. Böylece tebessüm, Hakk’ın verdiği nimetin dışa yansıyan tezahürü olarak zikir ve şükür hâline gelir.³³⁵

³³³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 71 b.13.

³³⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 61 b.13.

³³⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 71 b.17.

Netice itibariyle Memduh Paşa'ya göre şükür, sıradan bir minnettarlık değil, kulun kendi mahiyetini ve Hakk'ın azametini fark etmesiyle ulaştığı idrak makamıdır. Bu idrak, yalnızca sözle sınırlı kalmayıp, kalpte, davranışlarda, hatta suskunlukta bile kendini gösterir. Bu anlamda Paşa için şükrün, kulluğun özü, hakikatin habercisi ve ilâhî vuslatın anahtarı olduğunu söylenebilir.

3.2.9. Zühhd

Zühhd kelimesi sözlükte “rağbet etmemek, ilgisiz kalmak” anlamına gelir. Tasavvuf terminolojisinde ise zühhd, dünyaya yönelmemek, mal, makam ve şöhrete değer vermemek, kanaat sahibi olup nefsin isteklerine boyun eğmemektir. Bu hâl, kalbin Allah'tan başka her şeye karşı isteksiz olmasıyla gerçekleşir. Zühhdde asıl olan, dünyadan tamamen el çekmek değil, dünyanın sevgisini kalbe sokmamaktır. Böylece insan, Allah ve âhiret bilincini koruyarak dünyadan meşrû şekilde faydalanabilir.³³⁶

Kur'an'da “*Onlardan bazı kimselere, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme. Rabbinin rızkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır*”³³⁷ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber de “Dünya hususunda kendisine zühhd ve az konuşma hâli ihsan edilen kimseyi gördüğünüzde ona yaklaşınız; çünkü o hikmetli söz söyler”³³⁸ buyurarak zühhdün hikmetle olan ilişkisini vurgulamıştır. Şiblî (ö. 334/946) zühhdü “Allah Teâlâ'dan başka her şeye yüz çevirmek”³³⁹ şeklinde tanımlamış; Tahânevî (ö. 1158/ 1745) ise zühhdün, haz ve lezzetleri bütünüyle terk etmek değil, onlara ölçüsüz şekilde yönelmemek olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan zühhd, insanın kalbini dünyevî bağılılıklardan koruyarak Allah'a yönelmesidir.³⁴⁰

Memduh Paşa'nın tasavvufî anlayışında ise zühhd, sadece maddî dünyadan yüz çevirmek değil, kalbi arındırarak, Hakk'a yönelmeyi sağlayan bir iç disiplin ve ruhî teslimiyet hâlidir. Paşa, zühhdü hem sahâbe örneğiyle hem de tarihî sûfî figürleriyle temellendirir. Aşağıdaki beyitlerde bu anlayış, hem sahih örnekler hem de eleştirilen biçimleriyle detaylı bir şekilde yansıtılmaktadır.

“Mazhâr tam saadetdir o merd-i ber-murâd

³³⁶ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufun Ana Konuları* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 93.

³³⁷ et-Tâ-hâ 20/131

³³⁸ İbn Mâce, “Zühhd”, 1.

³³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 210.

³⁴⁰ Abdu'l-Bârî En-Nedvî, *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996), 119.

İsr-i ashâb Resûl-i pâke eyler iktifâ”³⁴¹

Bu beyitte, zühdün tam tezahürü sahâbe örneği üzerinden sergilenir. Paşa’ya göre “tam saadet”, yalnızca dünyevî hazlardan vazgeçmekle değil, sahâbelerin yaşantısı gibi yaşamayla mümkündür. “İsr-i ashâb” ifadesi, sahabenin kanaatkâr, gösteriştan uzak ve sade yaşayışını temsil eder. Bu hayat tarzını örnek alan “merd-i ber-murâd”, yani muradına ermiş kişi, dünyevî bağlardan sıyrılmış ve hakikî kemâle ulaşmış kimsedir. Ona göre zühd, sadece ferdî bir tercihten ibaret değildir; aynı zamanda mânevî olgunluğa ve kulluğun hakikatine ulaşmanın ön şartı olarak değerlendirilir.

“Buldu İbrahim Ethem hazreti

Zevk-i tecridi hükümetden leziz”³⁴²

Bu beyitte Memduh Paşa, zühdün özünü tarihî bir sûfî şahsiyet üzerinden ortaya koymaktadır. Belh hükümdarı iken tahtını terk eden İbrahim b. Edhem,(ö. 161/778?) sûfî gelenekte “tecrîd”in en güçlü simalarından biridir. Buradaki “tecrîd”, yalnızca makamdan ve servetten uzaklaşmak değil, nefsin dünyevî ihtiraslarından soyutlanmasıdır. Paşa’ya göre İbrahim b. Edhem’in bu tercihi bir kayıp değil, daha derin ve daha sahîh bir mânevî kazançtır.

Zühdün gerçek ve sağlam yönlerine temas eden Memduh Paşa, zamanla içi boşaltılmış ve riyâ ile gölgelenmiş zâhidlik tavırlarını da eleştirir. Aşağıdaki beyitte zühd anlayışının gösterişe dayalı sahte biçimlerinin, irfan meclisinde hiçbir değer taşımadığı açıkça belirtmektedir.

“Meta’-ı kem-revâc-ı zühde yer yok bezm-i irfânda

Has u hâr-ı riyâyâ bâde-i engür-i âteşdir”³⁴³

Bu beyitte Memduh Paşa, “kem-revâc-ı zühd”, yani değeri kalmamış, özünden kopmuş zühd anlayışını eleştirir. Bezm-i irfân, yani hakikati bilenlerin meclisinde bu tür sahte davranışların yeri yoktur. Paşa’ya göre riyaya dayalı ibadet ve takvâ görüntüleri, “bâde-i engür-i âteş” yani dışardan cazip görünse de gerçekte yakıcı ve helâk edici bir içki gibidir. Bu benzetme, tasavvufî şiir anlayışında hakikî aşk ve vecd için kullanılan “bâde” metaforunun ters yüz edilmesidir. Paşa burada, ihlâstan uzak bir zühdün insanı arındırmayacağını; aksine sâlikî hakikate değil, felâkete sürükleyeceğini ifade etmektedir.

³⁴¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 12 b.22.

³⁴² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 130 b.11.

³⁴³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 145 b.4.

Memduh Paşa'ya göre zühd, kalbin saflaşmasını sağlayan, ihlâs ve kulluk bilincine dayalı bir yöneliştir. Onun dizelerinde sahâbenin mütevazı yaşamı ile İbrahim b. Edhem'in tahtı terk edişi, bu anlayışın en somut örnekleri olarak sunulmaktadır. Paşa, zühdü mânevî olgunluğa açılan kapı ve irfanın eşiği olarak görürken, riyaya dayalı, içi boş zâhidliği ise nefsin gizli bir oyunu şeklinde değerlendirir. Gerçek zühd, ancak samimiyetle yaşandığında kıymet kazanır ve bu hâl irfan meclisinde kabul görmektedir.

3.2.10. Fakr

Fakr, sözlükte “bitki yetişmeyen çorak arazi” anlamındaki “arz-ı fakr” kelimesinden türetilmiştir. Bu yönüyle fakr, insanın benlik çölünde hapsolmasını ve orada her türlü varlık iddiasından tamamen sıyrılmasını ifade eder. Sâlik bu makama ulaştığında ruh, başka şeylerle meşgul olmaktan kurtulmakta ve birliğin hakikati onda tecellî etmektedir.³⁴⁴

Tasavvuf geleneğinde ise fakr kavramı, ilk dönemlerden itibaren mutasavvıflar tarafından teorik bir düşünceden öte, yaşanması gereken mânevî bir makam olarak değerlendirilmiştir. Bu makam, zamanla sûfî düşünce içerisinde kulun Allah'tan başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymaması, her türlü dünyevî bağları terk ederek yalnızca Allah'a yönelmesi anlamında yorumlanır. Böylece fakr, bilgiyle değil, bizzat tecrübe edilerek yaşanan bir hâl; insanın her türlü benlik ve sahiplik iddiasından soyunarak tam bir muhtaçlık ve teslimiyet bilinciyle Allah'a yönelmesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız; Allah ise müstağnîdir, övülmeye layık olandır*”³⁴⁶ buyrulur fakrın insanın yaratılışında var olan bir hakikat olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in “Fakirlik benim iftihar vesilemdir”³⁴⁷ sözü de bu mânayı destekler niteliktedir.

Cüneyd-i Bağdâdî, “Sâdık fakirin alâmeti; hiçbir şey istememek, hiçbir şeye karşı gelmemek ve kendisine karşı çıkıldığında susmaktır” demiştir.³⁴⁸ İbn Cellâ (ö. 306/918) ise, “Fakr; bir şeye sahip olmamak, sahip olduğunda ise onu elinde tutmayıp başkalarına vermektir” şeklinde tanımlamıştır.³⁴⁹

³⁴⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 438.

³⁴⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 93.

³⁴⁶ el-Fâtır 35/15

³⁴⁷ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 87.

³⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma*, 48.

³⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l- Meârif*, 636.

Memduh Paşa, fakr kavramına daha derinlikli ve varlık merkezli bir anlam yükler. Ona göre fakr, kulun kendi varlığını bütünüyle Hakk'ın varlığı karşısında yok bilmesi, her türlü benlik iddiasından sıyrılarak hakikî kulluk bilincine erişmesidir. Bu anlayışta fakr, dış dünyadaki yoksunluk hâinden çok, kalbin dünyevî bağılıklardan özgürleşip ilâhî zenginliğe yönelmesidir. Başka bir ifadeyle, Paşa fakrı hem varlıktan geçişin hem de Hakk'a yönelişin sembolü olan içsel bir tecrübe olarak değerlendirmiştir. Paşa'nın bu yaklaşımı, fakrı yalnızca dünyevî imkânlardan uzak durma şeklinde değil, kulun kendi hakikatine yönelmesini mümkün kılan bir iç arınma süreci olarak görmesinden kaynaklanır.

“Arz-ı keçkül hilâl eyler ümmîd-i lûtf ile

Dergeh-i cûdında şâhım bir kalender âsmân ”³⁵⁰

Memduh Paşa fakrı, dervişlik sembolleri üzerinden görünür kılmaktadır. Keçkül, sûfinin fakrını taşıyan bir işaretken, burada sıradan bir yoksulluk simgesi olmaktan çıkar ve hilâl gibi göğe yükselerek ulvî bir anlam kazanır. Kalenderlik ise dünyevî bağlardan arınmış bir fakr hayatını temsil eder. Paşa bu beyitte fakrı, ilâhî lütufla bütünleşen bir kulluk bilinci olarak sunmaktadır.

Bu sembolik başlangıç, fakrın sadece bir dış işaret veya yaşam tarzı olmadığını, derinleşen bir hakikate doğru ilerleyeceğini haber vermektedir. Nitekim takip eden beyitte fakr, daha derin bir hakikat ve mânevî bağıllık boyutuna taşınmaktadır.

Memduh Paşa'nın fakr anlayışında dikkat çeken noktalardan biri, onun süreklilik boyutudur. Paşa, iki âlemden de hürmet görebilmenin, üzüm salkımında olduğu gibi köke bağlı kalırken aynı zamanda dönüşüm sürecini de sürdürmekle mümkün olacağını vurgular.³⁵¹ Bu benzetme, Fakrın, zamanla olgunlaşan ve kesintisiz bir hâl olduğu anlamına gelmektedir.

Fakrın süreklilik sağlayan bir bağıllık oluşu, onun sadece bireysel bir tercih değil, hayatı kuşatan bir yöneliş olduğunu gösterir. Bundan sonraki beyitte fakr, peygamberî bir deneyimle özdeşleştirilerek daha yüce düzleme taşınmaktadır.

³⁵⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 29 b.13.

³⁵¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 164 b.15.

Memduh Paşa, Hz. Musa'nın Tûr Dağında yaşadığı tecrübesine telmihte bulunmakta ve fakr yolundaki sūfinin tavrını, Hz. Musa'nın dünyevî nimetleri geride bırakmasıyla özdeşleştirmektedir.³⁵² Fakr burada sadece maddî imkânlardan değil, gönül noktasında da dünyadan geçiş ve ilahî hakikate yönelişin sembolü hâline gelir.

Bu seyir, fakrın son aşamasında dünyevî ihtişam karşısında yapılan bilinçli bir tercih olarak görünmektedir.

“Bir külâh köhnesin vermez gedâ-yı kûy-ı ‘aşk

*Konsa sad-eklîl eğer tâc-ı Feridûn üstüne*³⁵³

Bu beyitte Paşa fakrı, dünyevî saltanat karşısında yüce bir tercih olarak över. O, aşk yoluna giren sūfinin gözünde eski, yıpranmış derviş külâhının bile (Külâh-ı köhne) hükümdarların en görkemli tacından daha kıymetli olduğunu belirtir. Bu anlamda fakr, Paşa'nın anlayışında bir yoksunluk (gedâ) hâli değil; iktidardan daha yüce, aşk yolunun ise en büyük şerefi ve en üstün makamıdır.

Memduh Paşa'nın tasavvufî anlayışında fakr, sembolik bir yönelişten, hakikî bir mertebeye doğru ilerleyen ve dünyevî nimetlere yüz çevirmeyi öne çıkaran çok yönlü bir yolculuk şeklinde tasvir edilmektedir. Böylece fakr, Paşa için sembolden hakikate, hakikatten tercihe uzanan derin bir tasavvufî değer hâline gelir.

3.2.11. Güzel Ahlâk

Huy; insanın fiillerinin, yerleşik bir meleke sayesinde, düşünmeden ve kolayca ortaya çıkmasını sağlayan kalıcı bir ruhsal niteliktir. Bu meleke, geçici duygulardan farklı olarak insanın karakterine yerleşmiş bir istikrarı ifade etmektedir.³⁵⁴

İnsandaki bu meleke, fiillerin kaynağı olan nefsî bir yetidir. Bu yetiden doğan davranışlar eğer aklın ve dinin övdüğü biçimdeyse güzel ahlâk, aklın ve dinin hoş görmediği biçimdeyse kötü ahlâk adını alır. Allah, peygamberleri ve velîleri bu güzel ahlâkın en mükemmel örnekleri olarak yaratmış, bütün erdemli huyları onların şahsında toplamıştır. Bu kemâlin zirvesi ise Hz. Muhammed'de gerçekleşmiş, Kur'ân'da *“Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”*³⁵⁵ buyrulurken onun ahlâkı ilahî bir övgüyle belirtilmiştir.

³⁵² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 164 b.16.

³⁵³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 174 b.17.

³⁵⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 85-86.

³⁵⁵ el-Kalem 68/14

Güzel ahlâk, iman ve İslâm'ın özü olarak kabul edilir. Zira o, dinin hakikatini yansıtmaktadır. Bu nedenle o, günahın zıddı sayılmış, insanın kemali de ahlâkının güzelliğiyle ölçülmüştür. Hz. Peygamber “Sizin en hayırlınız, ahlâkı en güzel olanınızdır”³⁵⁶ buyurarak bu gerçeği ifade etmiştir.³⁵⁷

Abdullah bin Mübarek, (ö. 181/797) güzel ahlâkı güler yüz, iyilik yaymak ve kimseye zarar vermemek şeklinde tanımlar.³⁵⁸ Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934) ise “Kişi ancak tevazu ile yücelir, kibirle alçalır” diyerek ahlâkın özünü tevazuda görmüştür.

Tasavvufî gelenekte güzel ahlâk, hem bireysel kemâlin hem de mânevî yükselişin temel şartlarındandır. Ahlâk, yalnızca dışa yansıyan davranışlarla sınırlı olmayıp, iç âlemin olgunluğunu da gösteren bir kemâl niteliğidir. Memduh Paşa'nın şiirinde güzel ahlâk, bu çok katmanlı yapısıyla ele alınmakta; bir yandan tanımlanırken, diğer yandan da ince benzetmelerle yüceltilmektedir.

“Hulki kim bir sevâd-ı azâmdır

*Yok o mamûrede kerive-i kîn”*³⁵⁹

Bu beyitte güzel ahlâkın ne olduğunu doğrudan tarif edilmektedir. Paşa, ahlâkı büyük bir topluluğa benzetmekte ve bu toplulukta kin gibi olumsuz duyguların yeri olmadığını altını çizmektedir. Paşa'ya göre ahlâk, yalnızca bireyin iç dünyasına ait bir meziyet değil; aynı zamanda insanları birbirine bağlayan ilâhî kaynaklı bir uyum alanıdır. Buradaki “sevâd-ı a‘zam” ifadesi, güzel ahlâkın hem kuşatıcı hem de evrensel yönünü işaret eder. Kin gibi nefsânî özellikler bu topluluktan uzaklaştırıldığında, ahlâk saf, latîf ve birleştirici bir karakter kazanır. Bu temel tariftten sonra, güzel ahlâkın nasıl kazanıldığı ve hangi kaynaklardan beslendiği sorusu gündeme gelir. Memduh Paşa'nın aşağıdaki beyitinde bu hususa açık bir şekilde temas edilmektedir.

“Ahlâkı mağbût-ı meelk lûtfıyla hâsıldır dilek

*Deryâ-yı cûdında felek yek katre ya kemter hubâb”*³⁶⁰

Memduh Paşa, ahlâkın insanın kendi gayretiyle değil, doğrudan ilâhî lütufla kalpte meydana geldiğini ifade eder. Bu mânevî kemâl, cömertlik deniziyle (deryâ-yı cûd) kıyaslandığında öylesine geniştir ki, felek dahi o denizde bir damla yahut köpük parçasından (hubâb) öteye geçemez. Paşa, bu yaklaşımında ahlâkı içselleştirilmiş bir ilâhî

³⁵⁶ Buhârî, "Edeb", 39. ; Müslim, "Fezâil", 68. ; Tirmizî, "Birr", 47.

³⁵⁷ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 331-332.

³⁵⁸ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 80.

³⁵⁹ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 94 b.3.

³⁶⁰ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 92 b.20.

lütuf olarak değerlendirmekte ve onun maddî ölçülerle sınırlandırılmayacak kadar sınırsız olduğunu göstermektedir. Güzel ahlâk, böylece ilâhî tecellîye açık kalbin bir meyvesi hâline gelir.

Memduh Paşa, ahlâkın yalnızca kaynağı bakımından değil, nitelikleri açısından da incelik taşıdığını mecazlarla dile getirmektedir. Paşa, ahlâkın hem içsel zerâfetini hem de dışa yansıyan güzelliğini öne çıkarmakta ve bu niteliklerin tartışmasız olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre güzel ahlâk artık yalnızca davranışsal değil, varoluşsal bir letâfete de dönüşmüştür. Bu dönüşüm, sâlikin hem hâlinde hem de yaşantısında kendini gösterir.³⁶¹

Memduh Paşa bu beyitte ahlâkın yüceliğini, maddî âlemin sınırlarını aşan bir perspektifle değerlendirir. Ona göre güzel ahlâk öylesine yüksek bir kıymete sahiptir ki, semâvî varlıklar onun güzelliğini dile getirmiş olsaydı, bu övgünün tesiri bütün varlık âlemine misk kokusu gibi yayılırdı. Bu anlamda Paşa güzel ahlâkı, hem beşerî hem de ilâhî boyutta takdir görecektir ve kâinatın bütün katmanlarında da yankı bulacak bir hakikat olarak resmeder.³⁶² Bu çerçevede güzel ahlâk, yalnızca bireysel faziletlerin toplamı olarak değil, insanın varlık anlayışını yeniden inşa eden köklü bir dönüşüm süreci olarak da okunmalıdır. Zira ahlâk, kalpte başlayan bu iç değişimin davranışlara ve ilişkilere yansıyan somut tezahürlerini ortaya çıkarır. Böylece insan, hem kendisiyle hem de Hakk ile kurduğu bağda daha sahih bir istikamet kazanır.

Neticede Memduh Paşa'nın anlayışında güzel ahlâk, yalnızca övülen bir vasıf değil; insanın varoluşunu şekillendiren temel bir değer olarak ele alınmaktadır. Ona göre ahlâk, nefsin olumsuz yönlerinden arınmış, ilâhî lütufla beslenen bir kalbin dışa yansıyan tezahürüdür. Böyle bir ahlâk, bireyin iç dünyasında mânevî bir nur olarak belirirken, dış dünyada ise etrafına zerâfet ve incelik kazandıran kıymetli bir cevher hâline gelir. Bu bağlamda, Memduh Paşa için güzel ahlâk, insanın hakikatle bütünleşmesini sağlayan bir varoluş terbiyesi ve mânevî olgunlaşma yolu olarak değerlendirilmektedir.

3.2.12. Riya

Riya, insanın dünyadaki amellerini geçersiz kılan ve ahirette mânevî kayba uğramasına yol açan bir kalp hastalığı olarak kabul edilir. Bu hâlin temelinde dünya sevgisi, kibir ve şöhret arzusu bulunmaktadır. Kalbine bu duygular yerleşen kimse,

³⁶¹ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 92 b.21.

³⁶² Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 77 b.24.

amellerinde Allah'ın rızasını değil, insanların beğenisini gözetir. Böyle bir yöneliş, ibadetin özündeki ihlâsı zedeler; çünkü riyanın mahiyeti, kulluğu Hakk'a değil, mahlûka yöneltmektir. Bu sebeple riya, kalbi kirletmekte ve ibadetlerin mânevî değerini zedelemektedir.³⁶³

Kur'ân-ı Kerîm'de bu duruma şöyle dikkat çekilmektedir: *“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarından gaflet içindedirler. Onlar gösteriş yaparlar.”*³⁶⁴ Hz. Peygamber de riyanın mahiyetini şu sözlerle açıklar: *“Kim amelini gösteriş için yaparsa, Allah onun gösterişini insanlara gösterir; kim de bir ameli insanlar duysun diye yaparsa, Allah onun amelini insanlara duyurur.”*³⁶⁵

Muhâsibî, (ö. 234/857) riyanın kökenini dünya sevgisinde bulur. Ona göre riya, kişinin yaptığı güzel amellerin insanlar tarafından bilinip, övülmesinden hoşnutluk duyulmasıdır. Bu hâl, ameldeki ihlâsı zedeleyerek kulun yönelişini Allah'tan başkasına çevirmesine neden olur.³⁶⁶

Tasavvufî ahlâk anlayışında riya, mânevî yolculuğun önündeki en büyük engellerden biri olarak kabul edilir. Memduh Paşa da sâlikin Hakk ile bağını zedeleyen, amelin içini boşaltan bu sahte hâlin tehlikesine dikkat çekerek, uyarılarını semboller aracılığıyla derinleştirir. Onun nazarında riya, hem hakikatin idrakine hem de Hakk'ın tecellîsine engel olan nefsanî bir hastalıktır.

“Vasl-ı üryânîye tâlib-i mâil olmaz hulle

*Eylemiş bâbında sadîkın kabul bu riyâ”*³⁶⁷

Memduh Paşa bu beyitte, hakikate yönelen sâlikin yolunda gösteriş ve riyaya hiçbir şekilde yer olmadığını ifade eder. Ona göre ilâhî vuslatı arzulayan kişi, dış süslemelerle oyalanmaz; çünkü riya, hakikati örten nefsanî bir perdedir. Beyitte özellikle “hille” kelimesiyle işaret edilen bu süsleme ve gösteriş, mânevî yolculuğun özü olan ihlâsa aykırı bir tutum olarak resmedilir. Paşa'nın bakış açısında riya, yalnızca bireysel bir ahlâkî zaaf değil, hakikate ermenin önünde duran ciddi bir engeldir. Bu nedenle tasavvufî seyrin temelini oluşturan içtenlik ve sadeliğin, riyanın her türünden korunarak sürdürülmesi gerektiği vurgulanır.

³⁶³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2021), 338-339.

³⁶⁴ el-Mâûn 107/4-6

³⁶⁵ Buhârî, "Rikâk", 36. ; Müslim, "Zühd", 38.

³⁶⁶ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *Allah'a Dönüş*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 49.

³⁶⁷ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 13 b.7.

Paşa, riyanın mahiyetini açıkladıktan sonra, onun ilâhî tecellî karşısındaki zayıflığını, aşağıdaki beyitte güçlü bir sembolle ifade etmekte ve ilâhî aşkın ateşi karşısında riyanın nasıl yok olduğu etkili bir şekilde sunmaktadır.

“Hiss-i riyâyı eder şu’lesiyle hakister

Ne âteşîn imiş şûh-ı tend-hûy-ı şarâb”³⁶⁸

Memduh Paşa bu beyitte, mecazî olarak şarap (aşkın vecdî hâli) ve onun şu’lesi (alevi) ile ilâhî aşkın yakıcılığını tasvir eder. Bu aşk ateşi, kalpte gizlenen riya duygusunu yok ederek (hakister) kül hâline dönüştürmektedir. Memduh Paşa burada, aşkın ve cezbenin tasavvufî saflığını ön plana çıkarır. Riya, dışardan gizlenebilen bir hâl gibi görünse de, aşkın ateşi karşısında varlığını sürdüremeyerek yok olur. Beyitte geçen “ne âteşîn imiş” ifadesi, ilâhî tecellînin gücünü ve riyanın iç yüzünü açığa çıkaran yönünü güçlü biçimde ortaya koyar. Bu noktada riyâ, yalnızca bir ahlâkî zayıflık değil, kalpte aşk nurunun doğuşunu engelleyen bir perde olarak değerlendirilir.

Riyayı bir zaaf olarak değerlendiren Paşa, riyakâr insanların içinde bulundukları sahte durumun dünyevî ikbal hırsıyla birleştiğinde davranışlarına yansıyan hâllerine de yer verir. Paşa’ya göre bu kişiler, dışardan ne kadar mükemmel görünse de, iç dünyalarında sürekli huzursuz ve pişmanlık içerisinde. Bu bağlamda Paşa, riyanın her ne kadar kazanç sağlıyormuş gibi görünse de, gerçekte insan ruhunu zedeleyen bir tehlike olduğuna dikkat çekmektedir.³⁶⁹

Sonuç olarak Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında riyâ, sâlikin mânevî ilerleyişini durduran en büyük engellerden biri olarak değerlendirilir. Paşa, riyaı yalnızca bir ahlâkî zafiyet olarak değil, hakikatin önünü kapatan bir iç karanlık olarak yorumlar. Bununla birlikte ilâhî aşkın ve cezbenin kalpteki her türlü gösteriş izini yakıp kül ettiğini vurgulayarak, tasavvufî bir arınma çağrısı yapar. Ona göre riyadan temizlenmek, vuslat yolunun açılması ve hakikî saflığa ulaşılması için ilk şartıdır. Bu bakımdan riyâ, sâlik hakikatten uzaklaştıran temel bir mânevî engel olarak görülür. Memduh Paşa’ya göre bu engel, ancak samimi bir iç arınmayla aşılabılır.

3.2.13. Dünya

Dünya kelimesi, “yakın olmak” anlamındaki *dünuv* kökünden türemiş olup, “en yakın” anlamına gelen *ednâ* kelimesinin müennes biçiminde, Kur’ân-ı Kerîm’de de

³⁶⁸ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 123 b.2.

³⁶⁹ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 179 b.4.

genellikle âhiret hayatının karşıtı olarak kullanılmıştır.³⁷⁰ Tasavvuf düşüncesinde ise dünya, insanı ilâhî hakikatten uzaklaştıran ve kalbinde gaflet perdesi oluşturan her türlü unsurun sembolüdür. Mal, menfaat, makam, itibar, hırs, şan ve şöhret gibi geçici değerler, dünyevî bağılıkların tezahürleri olarak görülür.³⁷¹

Kur’ân’da dünya hayatı, geçiciliği ve aldatıcılığıyla öne çıkarılarak şöyle buyrulmaktadır: “*Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır. Keşke bilseler!*”³⁷² Âyeti, dünyevî aldanışlara karşı açık bir uyarı içermektedir. Hz. Peygamber de “Ben sizden sonra şirk koşmanızdan değil, dünya konusunda birbirinizle çekişip rekabete düşmenizden korkarım”³⁷³ buyurarak bu tehlikeye dikkat çekmiştir.

Gazzâlî, dünyanın nefsânî bir arzu olduğunu belirtmiş ve dünya hayatını üç dereceye ayırarak bunu zaruret, ihtiyaç ve aşırılık şeklinde açıklamıştır. Yiyecek, giyecek ve barınak gibi zarurî ihtiyaçlarla yetinmenin kurtuluş sebebi olduğunu, bunun ötesine geçmenin tehlikeli; aşırılığın ise helâk edici olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insan, dünyayı bütünüyle terk etmemeli; yalnızca ihtiyacı kadar faydalanmalı, hırdan uzak durup ölçülü olmalıdır.³⁷⁴

Memduh Paşa’nın anlayışında ise dünya, çoğu zaman dıştan bakıldığında tatlı, süslü ve cazip görünen; fakat özünde yokluk, acı ve hüsrân barındıran bir varlık şeklinde tasvir edilir. Aşağıda bu anlayışı yansıtan beyitler tahlil edilmiştir.

Öncelikle, dünya nimetlerinin cazibesine karşı uyarıda bulunan ve onun görünürdeki ikramlarının ardında gizli bir yük taşıdığını bildiren şu beyit dikkat çekicidir.

“Felek teklîf ederse atlasından döşeğe alma

*Bu bâzâra girenler bâr-ı dünyâyı hemân çekdi”*³⁷⁵

Bu beyitte Memduh Paşa, felek (zaman/kader) atlas döşek gibi rahatlık veren ve göz alıcı şeyler sunsa bile, kişinin bunları kabul etmemesi gerektiğini öğütler. Ona göre “Atlas döşek”, dünya hayatının ihtişamlı yüzünü; yani malı, konforu ve süsü temsil eder. “Bu bâzâr” ifadesiyle dünya, gelip geçici menfaatlerin el değiştirdiği bir pazar yeri olarak

³⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10./22.

³⁷¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 146.

³⁷² el-Ankebût 29/64

³⁷³ Buhârî, “Megâzî”, 28.

³⁷⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1996), 421.

³⁷⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 19 b.1.

tasvir edilir. Bu pazarda herkesin taşıdığı “bâr-ı dünya” yani dünya yükü ise ağır bir sorumluluk ve gafletin sembolüdür. Paşa burada, dünya nimetlerinin dışarıdan bakıldığında cazip görünmesine rağmen, gerçekte insana mânevî bir ağırlık, yorgunluk verdiğini, ayrıca kalbi hakikatten perdelediğini dile getirmektedir. Ona göre zâhirde tatlı görünen dünyevî zevkler, bâtında kalbi meşgul eden ve insanı hakikatten alıkoyan bir yük mahiyetindedir.

Memduh Paşa, dünya hayatının bu cazip fakat aldatıcı yönünü, başka beyitlerde de farklı tasvirlerle görünür kılar. Örneğin, “pertev-i ikbâl” yani talihin parıltısına kapılan kimseyi, bir ateşperest gibi betimlemekte ve bu ışığa yönelen kişinin de şimşek misali bir anda parlayıp sönerek yokluğa sürüklendiği belirtmektedir. Burada vurgulanan düşünce, dünyanın parıltısının göz kamaştırıcı fakat kısa ömürlü olduğu; insanı kendine çekse de sonunda karanlığa götürdüğüdür.³⁷⁶ Bu yönüyle Paşa, dünyanın cazibesine kapılan insanın farkına varmadan hakikatten uzaklaşmasını, güçlü ve sarsıcı bir imge diliyle görünür kılar. Dünyanın sunduğu bu geçici parlaklık, insana başlangıçta ümit ve sevinç verse de zamanla içsel bir boşluğa ve manevî bir yorgunluğa sürüklemektedir. Böylece dünya, dıştan cazip görünen fakat bâtında insanı tüketen bir aldanış alanı olarak tasvir edilir.

Bu noktadan sonra Memduh Paşa, dünyanın yanıltıcı cazibesini farklı bir teşbihle açıklamaktadır.

*“Baklısa şişe-i hüccâma benzer kümbed-i minâ
Uruk-ı âdemîden hayli demlerdir ki kân çekdi”³⁷⁷*

Memduh Paşa, bu beyitte “kümbed-i minâ”yı yani gök kubbeyi, “şişe-i hüccâm”a benzeterek çarpıcı bir tasvir ortaya koymaktadır. Paşa için semâ, sadece fizikî bir gökyüzü değil, aynı zamanda insanın ömrünü tüketen ve dünya hayatını kuşatan kader çarkının simgesidir. Bu anlamda semâ, adeta bir hacamat şişesi gibi insandan sürekli bir şeyler çekip almaktadır. Bu benzetme ile Paşa, hem feleğin insan hayatı üzerindeki kaçınılmaz etkisini hem de varlığın fâniliğini derin bir şekilde göstermektedir. Hacamat şişesinin damardan azar azar kan toplaması gibi, zaman ve felek de insan ömrünü yavaş yavaş tüketmektedir. Bu bağlamda Paşa, insanın zaman içinde fark etmeden eksildiğine dikkat çeker. Felek ise bu sürecin insanı fanilikle yüzleştiren sembolik ifadesidir.

³⁷⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 132 b.22.

³⁷⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 19 b.2.

Sonuç olarak Memduh Paşa, dünya hayatının geçici tatlılığına ve aldatıcılığına karşı uyarılarını hem mecazî hem de doğrudan ifadelerle dile getirmektedir. Ona göre dünya, cazibesiyle insanı aldatan; fakat sonunda yük ve acı getiren bir alandır. Bu sebeple asıl huzur, bu fânî âleme bağlanmakla değil, kalbi ebedî hakikate yöneltmekle mümkün olmaktadır.

3.2.14. Ölüm

İslâm düşüncesinde ölüm, insanın Allah’a ulaşma sürecinin kaçınılmaz bir merhalesi olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda insanın Hakk’a vuslatı iki tür ölümle mümkündür. Bunlardan ilki, ruhun bedeni terk etmesiyle meydana gelen zarurî (fiziksel) ölüm; diğeri ise ruhun terakkisiyle gerçekleşen ihtiyarî (mânevî) ölümdür. Zarurî ölümden insan, onu “insan” kılan mânevî özünü yani ruhunu kaybetmekte ve geriye yalnızca toprağa teslim edilecek maddî varlık olan bedeni kalmaktadır.³⁷⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Her can ölümü tadacaktır. Sonunda bize döndürüleceksiniz*”³⁷⁹ buyruğu, bu kaçınılmaz hakikati vurgular. Hadislerde de ölümün tefekkür edilmesi, insanı gafletten uyandıran önemli bir uyarı olarak tavsiye edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, “Zevkleri bıçak gibi keseni, yani ölümü çok hatırlayın”³⁸⁰ buyurarak ölüm düşüncesinin dünyevî hırslardan uzaklaşmada ahlâkî bir işlev gördüğünü ifade etmiştir.

Gazzâlî, ölümü insanların mânevî seviyelerine göre farklı biçimlerde değerlendirir. Gâfiller için ölüm, dünya nimetlerinden kopuş anlamı taşır ve korku sebebidir. Tevbe ehli, ölümü arınma vesilesi olarak görür; onu hatırladıkça günahlardan sakınır ve ahirete hazırlık yapar. Ârifler ise ölümü, Allah’ın cemâline ulaşmanın vesilesi kabul ederler. Böylece Gazzâlî, ölümü yokluk değil; hakikî dirilişin ve ilahî vuslatın kapısı olarak yorumlamıştır.³⁸¹

Mevlânâ (ö. 672/1273) da benzer biçimde ölümün son değil, hakikate açılan bir başlangıç olduğunu dile getirir. Ona göre ölüm, ruhun özgürleşip asıl yurduna dönmesidir. “Ölmeden önce ölünüz”³⁸² ifadesiyle, insanın nefis perdesini kaldırmadan

³⁷⁸ Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Ölüm ve Cenaze Namazının Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 32.

³⁷⁹ el-Ankebût 29/57

³⁸⁰ Tirmizî, “Zühhd” 4.

³⁸¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi* haz. Mustafa Sağlam (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999), 9-10.

³⁸² Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2019, 29.

hakikati idrak edemeyeceğini belirtmiştir. *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde de ifade ettiği üzere, tıpkı ölümü yaklaşan bir hastanın çevresindekileri fark etmeyip başka âlemleri görmesi gibi, insan da mânevî olgunluğa erişmeden hakikatin sırlarına nüfuz edemez. Bu nedenle Mevlânâ için ölüm, yokluk değil, perde arkasındaki hakikate kavuşma ve ebedî vuslat anıdır.³⁸³

Memduh Paşa'nın anlayışında ise ölüm, hayatın sona erdiği bir eşik olmanın yanı sıra hakikatin tecelli ettiği ve mânevî yükselişin mümkün hâle geldiği bir duraktır. Paşa'nın beyitlerinde ölüm, korkulacak bir son değil; gafletten uyanış ve ilâhî vuslatın başlangıcı olarak yorumlanır. Aşağıdaki beyitlerde, bu ölüm tasavvurunun farklı yönleriyle nasıl işlendiği ortaya konulmaktadır.

*“Mevtle zâhir olur nükte-i “ennâsü niyâm”
Seyr edersen ne çıkar gâyet rü'yâ-yı vücûd”³⁸⁴*

Bu beyitte Memduh Paşa, “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar”³⁸⁵ anlamındaki hadîs-i şerîfî hatırlatır. Ona göre ölüm, varlık hayallerinden kurtuluşun başlangıç noktasıdır. Varlık âlemini rüyaya (rü'ya) benzeten Paşa, hakikatin ancak ölümle beraber açığa çıkacağını belirtir. Bu yaklaşım, onun ölüm algısının yalnızca fizyolojik bir son değil, irfan kapısının açıldığı bir eşik olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Paşa, ölümün biyolojik yönünden ziyade, mânevî boyutuna dikkat çeker. Bir sonraki beyitte bu metafizik anlayış, daha belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır.

Memduh Paşa, ölümün mahiyetini uhrevî bir bakış açısıyla ele alarak, doğru ve samimi bir yol izleyen sâlih kimselerin, sonunda ilâhî huzura kabul edilerek yüce bir makama erişeceğini belirtir. Ölüm, bu anlamda yokluk ya da bitiş değil, mânevî bir yükseliş vesilesidir. Paşa ayrıca vefat eden sâlih kişinin, toplum nazarında da hürmetle anıldığını ve onun ardından duyulan hüznün dahi zamanla teselliye dönüştüğünü belirtir. Bu çerçevede Paşa için ölüm, hem metafizik boyutta ilahî yakınlığı mümkün kılan bir eşik hem de dünyevî anlamda saygı ve değer kazandıran bir süreç olarak tasvir edilmektedir.³⁸⁶

Memduh Paşa'nın ölüm temasına dair yaklaşımı, aşağıdaki beyitte kabir ve ecel tasvirleri üzerinden sembolik bir anlatımla derinleşir:

³⁸³ Osman Nuri Küçük, *Fîhi Mâ Fîhi Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rumî Yayınları, 2006), 154.

³⁸⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 25 b.11.

³⁸⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2019, 312.

³⁸⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 178 b.18.

“*Firkend değil sâha-i gabrâda nümâyân*
Cellâd-ı zeminkâr-ı ecel halka yer açmış”³⁸⁷

Memduh Paşa bu beyitte ölümü ve kabri sembolik bir dille ele alır. “Sâha-i gabrâ”yı (mezar) şenlik alanını gibi göstermesi, onun ölüm anlayışındaki farklı bakış açısını ortaya koymaktadır. Zira Paşa’ya göre kabir, sadece yok oluşun mekânı değil, hakikate açılan, ilâhî vuslatın başladığı bir alandır. Ölümü “cellâd-ı zeminkâr” olarak nitelendirmesi ise ecelin zorlayıcı ve kaçınılmaz olduğunu, ilâhî düzen içinde herkes için bir yer, yani mezar hazırladığını ifade eder. Bu yaklaşım, onun ölümü dehşet verici bir sona indirgemediğini; aksine teslimiyet ve ilâhî takdir bağlamında anlamlandırıldığını gösterir. Böylece Memduh Paşa’nın anlayışında ölüm, faniliğin hatırlatıcısı hem de ilâhî vuslata ve hakikate açılan bir kapı olarak anlam kazanır.

Sonuç olarak Memduh Paşa’ya göre ölüm, yalnızca fizikî bir son değil; tefekkürle açılan bir kapı ve mânevî yükseliş vesilesidir. Bu sebeple Paşa, ölümü teslimiyet, hürmet ve metafizik bir geçiş olarak değerlendirmektedir.

3.3. MEMDUH PAŞA’NIN TAHAKKUKA DAİR GÖRÜŞLERİ

3.3.1. Vecd ve İstiğrak

Vecd, “bulmak” anlamına gelen Arapça kökenli bir isimdir. Lügatte, beş duyudan biriyle, şehvet veya gazap kuvvetiyle yahut akıl yoluyla bir şeyi bulmak; hüznün, aşk ve iştiağ sarhoşluğu içinde kendinden geçmek mânalarına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise vecd, kalpte beliren bir neşe ve ilâhî tecellîlerin etkisiyle ortaya çıkan mânevî bir coşku hâlidir. Bu hâlde sâlik, Hakk’ın tecellîlerini müşahade ederek derin bir huzur ve muhabbet zevkiyle kendinden geçmekte, başka bir ifadeyle, kendini kaybedip Allah’ı bulmaktadır.³⁸⁸

Vecdin daha ileri mertebesi olan istiğrak, sâlikin maddî âleminden tamamen habersizleştiği ve ilâhî sevgiyle bütünüyle kuşatıldığı bir hâli ifade eder. Bu durum, suya atılan taşın kaybolmasına benzetilerek, istiğrak hâlindeki kişinin vahdet deryasında bütünüyle fânî olduğu ifade edilmiştir.³⁸⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de bu ruh hâli “*Rablerinden korkanların bu kitabın etkisinden derileri ürperir; sonra derileri ve kalpleri Allah’ın*

³⁸⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 149 b.11.

³⁸⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 194.

³⁸⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 233-234.

zikriyle yumuşar”³⁹⁰ âyetiyle dile getirilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, vecd hâlinde zevk alan kimsenin bundan huzur duyduğunu; buna karşılık, gerçekten Hakk’ın huzurunda bulunan kişinin ise vecd hâlinde dahi habersiz olduğunu ifade etmiştir.³⁹¹

İlâhî tecellî karşısında benliğini kaybederek Hakk’ın varlığıyla dolması anlamına gelen vecd ile bu hâlin kemâle ermiş şekli olan istiğrak, Memduh Paşa’nın beyitlerinde kimi zaman ezeli aşkın tezahürü, kimi zaman da kozmik boyutta ortaya çıkan semâvî bir yakarış olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda yer alan beyitler, Paşa’nın vecd anlayışını yansıtan dikkat çekici örneklerdir.

*“Beyt-i ma’mur Hüdâ kim sarılıp halkasına
Kudsîyân-ı vecd ile bâbında çekerler gülbeng”*³⁹²

Bu beyitte Memduh Paşa, vecd hâlini semâvî bir boyuta taşır. “Beyt-i ma’mur”, meleklerin sürekli tavaf ettiği kutsal bir merkezdir. Paşa, burada vecdi sadece insana özgü bir sarhoşluk değil; ilâhî aşk karşısında kutsal varlıkların gösterdiği bir zikir hâli olarak yorumlar. “Gülbeng çekmek” ifadesi, yalnızca sözlü bir dua değil, vecd ile yoğrulmuş ruhların Hakk’a yönelişini temsil eder. Bu bakış açısı, Memduh Paşa’nın vecdi sadece insana mahsus bir tecrübe değil, bütün varlığı kuşatan ilâhî bir cezbe hâli olarak tasavvur ettiğini göstermektedir.

*“Gönül harâb-ı şarâb-ı elest olup kalmış
Misâl-i İsmâ-i gerdûn-ı mest olup kalmış”*³⁹³

Bu beyitte vecd, elest meclisinde içilen aşk şarabının bir neticesi olarak kalpte tecellî etmektedir. Elest bezmi, tasavvufî düşüncede sâlikin Rabbine verdiği ezeli sözdür.³⁹⁴ Bu mecliste içilen aşk şarabı ise kulun ilâhî hakikatle ilk buluşmasında yaşadığı cezbenin ve aşkın kaynağıdır. Paşa, bu şarabın gönülde bıraktığı etkiyi “harabiyet” şeklinde tasvir ederken, bu harabiyeti mecazî bir sarhoşluk değil; mânevî bir vecd hali olarak yorumlamaktadır. O, kalbin mestliğini, Hz. İsa’nın dünyevî bağlardan uzak ruhâniyetiyle ilişkilendirerek vecdin derinliğini artırır. Bu bağlamda Paşa’ya göre vecd, insanın ezeli aşk karşısında idrakini yitirerek tamamen Hakk’a yönelmesi anlamına gelmektedir.

³⁹⁰ ez-Zümer 39/23

³⁹¹ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 186.

³⁹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 50 b.11.

³⁹³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 149 b.16.

³⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106.

Bu kozmik ve ezeli vecd düşüncesini tamamlayan bir diğer unsur, Paşa'nın vecd hâlini belirli zaman dilimlerine yerleştirmesidir. Bilhassa seher vakti, Paşa'nın anlayışında vecdin ortaya çıktığı eşsiz bir vakit olarak yerini alır. Ona göre bu vakit, hakikate ulaşmak isteyenlerin ilâhî feyz ile mest olduğu; aşkın verdiği cezbenin sabahın nuruyla birleşerek içsel bir aydınlanmaya dönüştüğü andır. Bu bağlamda Paşa, seher vaktinde tecellî eden feyzin sâliki vecd yoluyla dönüştürdüğünü, onun ruhunu aşk ile mârifet ışığında olgunlaştırdığını ifade etmektedir.³⁹⁵

Memduh Paşa, vecdin insan üzerindeki mutlak tesirine vurgu yaparak, bu hâlin tevhidin sembolü olan Kâbe'de dahi gerçekleştiğini belirtmekte ve vecdin hiçbir sınır tanımadığını ifade etmektedir. Ona göre vecd, insanı mantığın ötesine taşıyan; en mukaddes mekânlarda bile kul ile Hakk'ı baş başa bırakan bir hâldir.³⁹⁶

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında vecd, aşkın coşkunun bir hâli olmaktan çıkarak kozmik, ezeli, zamansal ve bâtinî boyutlarıyla çok katmanlı bir hakikat şekline dönüşmektedir. Farklı zamanlarda, çeşitli şekillerde ortaya çıkan bu hâl, Paşa'ya göre Hakk'ın tecellîsiyle sarsılan kalbin kendini kaybedip özüne dönmesidir.

3.3.2. Cezbe

Cezbe, sözlükte “çekmek” veya “çekim” anlamına gelir.³⁹⁷ Tasavvuf terimi olarak ise, Hakk'ın kulunu kendine yöneltmesi; yani sevdiği kulun kalbinden perdeleri kaldırarak onu herhangi bir gayret göstermeden mânevî makamlara yükseltmesi anlamında kullanılır. Bu hâlde kulun iradesi devre dışıdır, cezbe tamamen ilahî bir lütuf ve tecellîdir. Vecd hâlinde kulun bir gayreti bulunmakla birlikte, cezbe daha güçlü bir ilahî çekim olarak kabul edilir. Nitekim klasik kaynaklarda vecd ile cezbe zaman zaman birbirine yakın anlamlarda kullanılsa da, vecd kulun çabasına; cezbe ise Allah'ın doğrudan tecellîsine işaret etmektedir.³⁹⁸

Kur'ân'da “*Allah dilediğini kendine seçer; kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir*”³⁹⁹ buyruğu, cezbeyle konu olan ilahî seçilmeyi ve yönelişi ifade etmektedir. İbrâhim b. Edhem'in sultanlığı terk etmesi, cezbenin klasik örneklerinden biridir. Bu olayda Allah, kuluna içsel bir yöneliş bahşederek onu dünyadan uzaklaştırmış ve zât-ı

³⁹⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 54 b.21.

³⁹⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 149 b.4.

³⁹⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 185.

³⁹⁸ Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 120-121.

³⁹⁹ Şûrâ 42/13

ilâhîye yaklaştırmıştır. Dolayısıyla cezbe, peygamberlerin ve velîlerin ortak vasfı olan yüksek bir mânevî mertebeyi temsil eder. Kabiliyet ve istidatla ilişkili olan bu hâl, insanın “kalb-i selîm”e ulaşmasında önemli bir aşama olarak değerlendirilir.⁴⁰⁰

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında ise cezbe, yalnızca bireysel bir tecrübe değil; varlığın merkezine yerleşmiş kozmik bir ilâhî kudret olarak resmedilir. Ona göre cezbe, evrendeki bütün hareketin, dönüşümün ve aşkın temel dinamiğini oluşturmaktadır.

“Yine berk urdu gönülde cezebât-ı Rahmân

Arz-ı envâr-ı vücûd etdi süveydâ-yı vücûd”⁴⁰¹

Memduh Paşa, bu beyitte cezbenin “berk urmak” yani şimşek çakması gibi ani ve sarsıcı bir tecellî olduğunu ifade eder. İlâhî rahmetin cezbesi, kalbin en derin noktası olan “süveydâ”ya ulaştığında, bu merkezden tüm varlığa yayılan bir nur âlemi oluşur. Memduh Paşa, bu bağlamda cezbe, gönülde yalnızca bir his ya da heyecan olarak değil; kalpte köklü bir dönüşümün başlangıcı olarak yorumlamaktadır. Cezbe, kalpteki bu nurlu açılım sayesinde, kulun kendi varlığını aşarak Hakk’a yönelmesi için ilk kıvılcımı doğuran ilâhî müdahaledir. Bu yönüyle cezbe, Hakk’ın doğrudan fiilidir ve kulun iç dünyasında mârifete açılan bir kapı işlevi görmektedir.

Memduh Paşa, cezbe, bireysel tecrübenin ötesine taşıyarak hakikatin merkezliğini gösteren evrensel bir ilkeye dönüştürür. Paşa’ya göre hakikat, yalnızca inançla sınırlı bir mesele değil; bütün varlığı kuşatan mutlak bir kudrettir. Bu nedenle hakikate muhalefet eden kimseler dahi onun çekiminden bütünüyle uzak kalamazlar. Tasavvuf geleneğinde cezbe, kulun kendi iradesini aşan bir ilahî câzibe gücü olarak tanımlanırken, Paşa bu kavramı evrensel bir ilke seviyesine taşır. Ona göre hakikat, yeryüzündeki tüm varlıkların ağırlığını kendisine çeken, hem inananları hem de muhalifleri içine alan merkezî bir hakikattir.⁴⁰² Paşa’ya göre hakikate karşı çıkmak, sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Çünkü bütün varlık düzeni ilahî cezbenin mutlak hâkimiyetiyle kuşatılmıştır.

“Nice mey cezbe-bahş-ı ehl-i kulûb

Nice mey âteş-i efken-i zünnâr”⁴⁰³

⁴⁰⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 235.

⁴⁰¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 25 b.25.

⁴⁰² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 5 b.1.

⁴⁰³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 41 b.9.

Paşa bu beyitte cezbe, doğrudan aşk meyinden (ilâhî aşk şarabı) doğan bir sonuç olarak sunar. İlâhî aşk meyi kalpleri kuşattığında, gönüller bu cezbenin nüfuz alanına girer. Paşa, “Zünnâr” metaforu ile ruhu kuşatan nefsî bağları ve şekilci din anlayışını imâ eder ve ilâhî aşkın bütün bu perdeleri yakıp, yok ettiğini belirtir. Bu bağlamda Paşa cezbe, sadece bir tecellî değil, nefsin putlarını yakan ilâhî bir ateş olarak değerlendirir. Böylece cezbe, seyr ü sülûk yolunda kalbin hem aşk hem de yakıcı hakikatle yoğrularak saflaşma ve özgürleşme sürecini temsil eder.

Cezbenin aşk şarabından doğan bir netice olarak sunulması, onun yalnızca kaynağını değil; kalpte ortaya çıkardığı etkileri de gündeme getirir. Bu noktada Paşa, cezbenin gönülde oluşturduğu sarsıntıya ve bunun neticesinde ruhu köklü biçimde dönüştüren işlevine dikkat çekmektedir.

“Erişse zerre cezbe ger kulûb-ı salikânından

Tutar simab-veş bet lerze gühsâr-girân-ı cânı”⁴⁰⁴

Bu beyitte Memduh Paşa, cezbenin sâlikin kalbinden doğup bütün varlığını saran gücüne vurgu yapar. Paşa’ya göre cezbenin yalnızca bir zerresinin bile gönle temas etmesi, onun ruh dünyasında “sîmâb-veş” yani civa gibi titreşim ve hareketliliğe yol açar. Bu hareketlilik sıradan bir dalgalanma değil; ruhun bütün katmanlarını etkileyen ve kalbin istikametini değiştiren köklü bir dönüşümdür. Paşa’ya göre bu hâl sayesinde kalpteki katılıklar ve nefsin oluşturduğu ağırlıklar (gühsâr-ı girân-ı cân-ı) ortadan kalkar ve seyr ü sülûk yolculuğu hız kazanır.

Netice itibariyle Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında cezbe, bireysel bir vecd tecrübesinin ötesinde, Hakk’ın doğrudan tasarrufuyla gerçekleşen ilâhî bir tecellî olarak ifade edilmektedir. Bu anlamda cezbe, hem Hakk’a yönelmenin hem de benlikten arınmanın en güçlü vesilelerinden biri hâline gelir. Bu yönüyle cezbe, sâlikin iç dünyasında süreklilik kazanan dönüştürücü bir unsur olarak ortaya çıkar.

3.3.3. Havf ve Recâ

Tasavvuf literatüründe havf ve recâ, kulun mânevî dengesini sağlayan iki temel hâl olarak değerlendirilir. Havf, zanna veya bilgiye dayalı olarak istenmeyen bir durumun meydana gelmesinden duyulan endişe hâlidir. Allah korkusu, fiziksel bir ürküntüden ziyade, kulun sorumluluk bilinciyle günahlardan sakınması ve ilâhî emirlere yönelmesi

⁴⁰⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 53 b.23.

anlamına gelir. Bu bakımdan havf, dışsal bir korkudan çok, içsel bir farkındalık ve ilâhî sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi ifade eder.⁴⁰⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de kulların, Rablerine korku ve ümit içinde yöneldikleri bildirilir: “Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar; kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar.”⁴⁰⁶ Bu âyet, havf ve recânın ibadet hayatındaki dengeleyici rolünü açıkça göstermektedir. Sehl b. Abdullah, “İlim imanın, havf ise mârifetin kazanılmasına sebeptir” diyerek, korkunun mânevî bilgiye ulaşmadaki belirleyici konumunu vurgulamaktadır.⁴⁰⁷ Ona göre havf, mârifetullahı giden yolda kalbi arındıran ve kulda idrak derinliği oluşturan bir hâldir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, (ö. 437/1045) recâ kavramını yüksek bir makam ve şerefli bir hâl olarak değerlendirmekte ve bu hâlin ancak ilim ve hayâ sahiplerine fayda verdiğini belirtmektedir. Recâ, havf makamından sonra ortaya çıkar ve insan bu hâl sayesinde üzüntüden kurtularak günah kirlerinden arınır. Mekkî, havfı tanımayan kimsenin recâyı da tanıyamayacağını ifade eder. Zira her kulun ümidi, ondaki ilahî korkunun derecesi kadardır.⁴⁰⁸

Gazzâlî ise havf ve recâyı Allah yolunda yürüyen sâlikî kemâle ulaştıran iki kanat olarak nitelendirir. Ona göre insan, bu iki duygunun dengesiyle “Makam-ı Mahmud”a erişebilir. Şehvet ve nefsin hileleri insanı saptırabilecek güçte olduğundan, korku gönülde hâkim olmadıkça selâmet mümkün değildir. Ümit, kulun kalbini ilahî rahmete çekerken; korku, onu günahlardan uzak tutar. Gazzâlî, bu iki hâli “ümit köleyi çeken yular, korku ise onu süren kamçı gibidir” benzetmesiyle ifade etmektedir.⁴⁰⁹

Tasavvufî düşüncede sâlikin seyr ü sülûk yolculuğunda denge sağlayan iki temel ilke havf ve recâyı Memduh Paşa, birbirine zıt unsurlar şeklinde değil, birbirini tamamlayan farklı boyut olarak ele alır. Aşağıda yer alan beyitlerde bu karşılıklı denge hem doğrudan hem sembolik düzlemde görülmektedir.

“Mâ ‘arefnâk etti pâ-yı ‘akla tertîb-i ikâl
Mâ ‘abednâk açdı ehl-i tâ‘ata bâb-ı recâ”⁴¹⁰

⁴⁰⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 368.

⁴⁰⁶ es-Secde 32/16

⁴⁰⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l- Meârif*, 642.

⁴⁰⁸ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004), 4/321.

⁴⁰⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Uzlet*, çev. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017), 135.

⁴¹⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.12.

Bu beyitte Memduh Paşa, sâlikin Hakk’a ulaşma sürecindeki sınırlılıklarını ifade eder. Akıl, Hakk’ın hakikatine ulaşmakta yetersiz kalmış (akla tertîb-i ikâl), ibadet ise kulluk bilincini tam anlamıyla kemale erdirememiştir. Ancak bu eksiklik, ümitsizliğe yol açmak yerine, recâ kapısına (bâb-ı recâ) yönelişe vesile olur. Zira Paşa’ya göre kulun acziyetini fark etmesi bir eksiklik değil; ilâhî rahmetin celbine vesiledir. Bu bağlamda recâ, yalnızca bir ümit değil, aynı zamanda tevazu ile yoğunlaşmış bir teslimiyet hâlidir. İnsan idrakinin erişemediği hakikat karşısında sığınılacak tek kapı Hakk’ın merhametidir. Paşa bu yönüyle recâyı, hakikate açılan bir umut kapısı olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, sâlikin kendi acziyetini idrak ettikçe ilâhî rahmete daha şuurlu bir yöneliş geliştirdiğini göstermesi bakımından ayrıca anlamlıdır.

Recâ halinin bu incelikli işlenişine karşılık, Memduh Paşa, havf temasını da içsel bir rikkat ve haşyet boyutunda ele alır. Aşağıdaki beyit, bu ruh hâlinin çarpıcı bir yansımasıdır.

*“Ânlar ederler yine bed’-i kelâm
Havf-ı kûzevk ile ki dârü’s-selâm”⁴¹¹*

Bu beyitte Paşa, sâlikin kelâmına başlarken duyduğu iç ürpertisini tasvir eder. Cennet (dârü’s-selâm) arzusu kalpte yer alsa da, bu isteğin dile gelişi dahi “havf-ı kûzevk”, yani ruhu saran ince bir korku, saygı ve mahviyet içinde gerçekleşir. Burada sözü edilen korku, azaba ilişkin bir korkudan ziyade; lâıyk olamama endişesi ve cemâl tecellisi karşısında yaşanan iç titremesidir. Memduh Paşa’nın havf anlayışı bu bağlamda yalnızca bir tehdit ya da ceza korkusuna indirgenemez; aksine, edeple yoğunlaşmış, sözün ve niyetin iç murakabesiyle şekillenen bir duruştur.

Paşa’nın havfı yalnızca ceza korkusu değil; derin bir edep ve iç titremesi olarak kavraması, aşkın cazibesiyle birleştiğinde yeni bir boyut kazanır. Sâlik, ilahî cezbenin etkisiyle ruhen derin bir çekim yaşarken, aynı anda bu hâl onda bir ürperti ve ihtiyat bilinci doğurmaktadır. Paşa’ya göre bu durum, sâlikin mânevî yolculuğunda daima koruması gereken bir dengeye işaret eder. İlâhî cazibe kişiyi vecd hâline sürüklerken, havf duygusu ise gaflet ihtimaline karşı bir ikaz işlevi görür. Böylece aşkın cezbesi ile korkunun uyarıcı yönü, Memduh Paşa’nın anlayışında birbirini tamamlayan iki boyut hâline gelir.⁴¹²

⁴¹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 68 b.22.

⁴¹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 175 b.20.

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında havf ve recâ, sâlikin bütün varoluşunu şekillendiren mânevî yönelişler olarak ele alınmaktadır. Recâ, kulun acziyetine rağmen Hakk'a yönelişindeki umudunu temsil ederken; havf, kulun edep, rikkat ve haşyet içinde yaşadığı içsel sorumluluk bilincini ifade eder. Bu iki hâl, sâlikin mânevî yolculuğunda birbirini tamamlayıcı bir rol üstlenir. Paşa'ya göre havf olmadan recâ gaflete; recâ olmadan havf ise ümitsizliğe yol açar.

3.3.4 Aşk

"Aşk" kelimesi Arapça "ışk" kökünden gelir ve "sarmaşık" anlamındadır. Sarmaşık nasıl sarıldığı yeri bütünüyle kaplarsa, aşk da insanın kalbini ve benliğini kuşatarak hâkimiyet kurar. Bu nedenle, şiddetli sevgiye "aşk" adı verilmiştir. Sûfîler, "Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi istedim, mahlûkâtı yarattım"⁴¹³ anlamındaki kenz-i mahfî hadisini, sevginin kaynağının Hakk olduğunu gösteren en güçlü delil olarak kabul etmişlerdir. "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"⁴¹⁴ âyeti de bu anlayışı destekler. Mutasavvıflara göre varlık âleminde aşka yabancı hiçbir zerre yoktur; hatta evrendeki çekim kanunu dahi ilâhî sevginin bir yansımasıdır. Her varlık, kabiliyeti ölçüsünde bu sevgiye mazhar olur. Nefsi yenmenin ve hakikate ulaşmanın en kısa yolu da aşk yoludur.⁴¹⁵

İbrâhim b. Edhem, "İnsanlar Allah sevgisinin hakikî zevkini tatsalardı, yeme, içme ve dünyaya olan tutkuları azalardı, nitekim melekler de bu sevgiyle dolmuş, Allah'ı anmakla meşgul olmuş ve dünyadan yüz çevirmişlerdir" demiştir.⁴¹⁶ Şiblî ise, "Aşkın bu adla anılmasının sebebi, onun kalpte mâşuktan başka her şeyi silip yok etmesidir" sözleriyle aşkın fânî olan her şeyi ortadan kaldıran yakıcı gücüne dikkat çekmiştir.⁴¹⁷

Memduh Paşa'nın beyitlerinde ise aşk, yalnızca bireysel bir duygunun ifadesi değil; insanın ezeli hakikatle kurduğu bağın ve mânevî dirilişinin sembolüdür. Paşa, aşkı kimi zaman elest meclisinden beri insanın varlığını kuşatan bir sır, kimi zaman da ruhu vecde sürükleyen bir şarap gibi tasvir etmektedir.

"Olmuşidi 'aşk ile mest-i elest

⁴¹³ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 3/311.

⁴¹⁴ el-Mâide 5/54

⁴¹⁵ H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 145-146.

⁴¹⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. İshâk İsfahânî vd., *Hilyetu'l Evliyâ ve-Tabakâtu'l-Asfiyâ*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/72.

⁴¹⁷ Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risâle Basın Yayın, 1996), 235.

*Hâke düşer kim ki ola tam mest*⁴¹⁸

Memduh Paşa bu beyitte aşkı, insanın varoluşunun başlangıcına, yani elest ahdine bağlamaktadır. Ona göre aşk, sonradan kazanılmış bir his değil; insanın ezeli yapısına işlenmiş bir hakikattir. “Mest-i elest” ifadesi, kulun o ilk sözleşmede ilahî aşk ile sarhoş olduğunu ve bu hâlin tüm hayatına yön verdiğini belirtir. İkinci mısradaki geçen “tam mest” olma hâli ise aşkın en yüksek mertebesini ifade eder. Bu seviyeye ulaşan sâlik, benlik iddiasından sıyrılarak tevazu içinde yere yönelmektedir. “Hâke düşmek” burada bir küçülme değil; aksine, ilahî aşk karşısında yokluğu kabullenme ve böylece hakikate yaklaşma anlamı taşır. Bu bağlamda Memduh Paşa’nın aşk anlayışı, sâliki benliğinden arındırarak tevazu ve teslimiyetle olgunlaştıran temel bir mânevî hakikat olarak ortaya çıkar.

“Bu dem o dem ki eger cûşa gelse âb-ı hayât

*Yine marîz-i gâm-ı ‘aşka terk-i cân görünür*⁴¹⁹

Memduh Paşa bu beyitte aşkın, sâlikin varoluşunda nasıl mutlak bir hâkimiyet kurduğunu ifade eder. Ona göre “âb-ı hayât” (hayat suyu) yani ölümsüzlük bile, aşk derdine düşmüş bir gönül için değer taşıyamamaktadır. Zira aşk, sâlikin kalbinde öylesine güçlü bir tesir bırakır ki, sonsuz yaşamın cazibesi dahi onun yanında anlamını yitirir. Bu noktada Paşa, aşkın hakikati karşısında dünyevî ya da efsanevî kurtuluş arayışlarının bir değer taşımadığını belirtir. Beyitte yer alan “Marîz-i gâm-ı aşk” ifadesiyle Paşa, aşkı sevinç ve coşku kaynağı olmakla birlikte, aynı zamanda sâliki ıstırapla yoğuran bir süreç olarak tasvir eder. Bu tecrübe, kişiyi “terk-i cân” noktasına, yani benlikten tamamen geçme hâline yönlendirir. Bu durum, bedensel ölümden öte bir anlam taşımakta ve varlığın aşk içinde silinmesini ifade eden “fenâ” makamına erişmeyi simgelemektedir.

Bu açıklamaların ardından, Memduh Paşa’nın, aşkı sadece metafizik bir sır olarak değil; insanın var oluşunu şekillendiren bir hakikat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Paşa, aşkın insan tabiatıyla bütünleşmesini ve kalpte meydana getirdiği dönüşümü dile getirir. Ona göre insan, yaratılış itibarıyla saf ve temiz bir öz taşımakta; bu öz aşk ile birleştiğinde gerçek anlamda değer kazanmaktadır. Bu birleşme sonucunda kalp, Paşa’nın sembolik ifadesiyle, aşk şarabını taşıyan bir kadeh hâline gelir ve mânevî sarhoşlukla dolup taşar. Böylece aşk, insana hakikatin derinliklerini hissettiren, varoluşunu ilahî

⁴¹⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 67 b.5.

⁴¹⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 46 b.8.

anlamla yoğuran bir cevhere dönüşür.⁴²⁰ Bu bağlamda Paşa için aşkın, insanın mânevî seyrini şekillendiren temel bir unsur olduğu söylenebilir.

Memduh Paşa, aşkın insanın yaratılışında temellenen bir hakikat olmasının yanı sıra, ruhu canlandıran ve ona heyecan kazandıran yönüne de dikkat çeker. Ona göre aşk, insana yalnızca geçici bir mutluluk vermekle kalmayıp, insanın özüne nüfuz eder ve onu dönüştürür. Böylece ruh, ilâhî bir coşkunluğa erişir ve aşk sayesinde bitmeyen bir güç kazanır.⁴²¹ Bu yönüyle aşk, insanı sürekli mânevî anlamda diri tutmaktadır.

Memduh Paşa, aşkın çift yönlü niteliğine vurgu yaparak, onu sadece bireysel bir hâl değil, aynı zamanda karşılıklı bir etkileşim ve ruhsal derinlik olarak da işlemektedir. Ona göre aşk, hem âşıkta hem de mâşukta etki uyandırır. Böylece aşk, iki taraf arasında mânevî bağ kurmakta ve karşılıklı bir tecellî alanı oluşturmaktadır. Bu durum, Memduh Paşa'nın aşkı yalnızca bir teslimiyet değil, aynı zamanda iç içe geçmiş bir ruhî farkındalık hâli olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁴²²

Sonuç olarak, Memduh Paşa'nın aşk anlayışı hem yaratılışın özüyle hem de varoluşun seyrine doğrudan temas eden mânevî bir temele dayanır. Aşk, onun şiirinde hem başlangıcın hem de nihai vuslatın anahtarıdır. Ruhun, kalbin ve kâinatın aşk ile şekillendiği bu anlayış, tasavvufî aşkın en derin boyutlarını yansıtan bir ifade tarzı olarak dikkat çekmektedir.

3.3.5. Sekr- Sahv

“Sekr” sözlükte “durgunluk ve sarhoşluk”, “sahv” ise “ayıklık ve idrak” anlamına gelir. Tasavvufta sekr, sâlikin kalbine gelen ilahî feyz ve vâridlerle kendinden geçip benliğini yitirmesi; sahv ise bu hâlin sona erip kişinin yeniden idrak ve temkîne kavuşmasıdır. Sohbetinde söylenen bir söz, zikirde duyulan bir nağme ya da Cehennem'in dehşetini anlatan bir âyet, sâlikte bu hâlleri meydana getirebilir. Sekr ile sahvin üstünlüğü konusu sûfiler arasında tartışılmış; coşkunluğu esas alanlar sekr hâlini, itidali benimseyenler ise sahvi üstün görmüşlerdir.⁴²³

Kelâbâzî, (ö. 380/990) sahv hâlinin daha mükemmel olduğunu; çünkü sekr sahibinin idrakini yitirip yanlış bir duruma düşebileceğini, sahv sahibinin ise Hakk'ın

⁴²⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.15.

⁴²¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.17.

⁴²² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 182 b.3.

⁴²³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 125-127.

fiillerini temâşâ ettiği için acıdan dahi mânevî bir haz duyduğunu belirtir.⁴²⁴ Kuşeyrî ise sekrin vecd yönüyle yüce, fakat sahvın istikamet ve temkîn bakımından daha kâmil bir hâl olduğunu ifade eder.⁴²⁵

Memduh Paşa'nın şiirlerinde bu iki hal, aşk, vecd, feyz ve irşad temaları etrafında çok boyutlu bir şekilde ele alınır. Paşa'ya göre sekr, aşk yolculuğunda bir duraktır ama gaye değildir; bu hâlin tamamlayıcısı, sahv yani şuur ve murakabe ile geri dönüş olmalıdır. Bu yönüyle sekr, sâliki benlikten uzaklaştıran geçici bir vecd hâli olmakla birlikte, hakiki kemâlin sahv ile kazanıldığını da açık biçimde ortaya koymaktadır.

“Tâ ere seker-i vilâyet neşvesi âriflere

*Tâ ki rindân-ı Hüdâ'nın hâzır ola himmeti*⁴²⁶

Sürecin başında Memduh Paşa, sekr hâlinin kendiliğinden ortaya çıkmayacağını vurgular. Beyitte geçen “seker-i vilâyet neşvesi”, yalnızca aşkın coşkusuyla değil, aynı zamanda velâyet makamından doğan derin bir mânevî sarhoşlukla meydana gelir. Ancak bu tecrübe, sadece Allah dostlarının himmetiyle âriflere nasip olur. Paşa'nın anlayışında sekr, kendi başına ulaşılabilecek bir hedef değil; blakis lütufla verilen ve irşadla tamamlanan bir cezbe hâlidir. Bu anlamda sekrin bir hedef değil, himmetle açılan bir kapı olduğunu söylemek mümkündür.

Yukardaki beyitte sekrin mahiyetini açıklayan Paşa, bu tecrübenin sürekliliğine de vurgu yapar ve sekrin, gönlün aşk meclisinde sürekli bir şekilde bulunmasını esas aldığını belirtir. Böylece sekr, yalnızca anlık bir coşku değil; mânevî yolculuğun temelleri arasında bir disiplin hâline gelir. Paşa, bu aşamayla birlikte âşığın benlikten geçerek aşkı merkeze alan bir yaşantıya yöneldiğini ve bu hâlin zamanla hayatın her anına sirayet eden alışkanlık hâline dönüştüğünü ifade eder.⁴²⁷

Sekrin bir anlık cezbeden öte, aşk yolunda kalıcı bir tecrübe olduğuna dikkat çeken Paşa, ilâhî kaynaktan doğan bu hâli, insanın ötesine taşarak “kudsiyân”ı da kuşatan geniş bir tesir alanına sahip olduğuna dikkat çeker. Paşa'nın ifadesine göre bu coşku öylesine güçlüdür ki, yalnızca beşerî idraki aşmakla kalmayıp, “kudsiyân” tabiriyle işaret edilen ruhanî varlıkları dahi sekr hâline sürüklemektedir. Bu noktada Paşa'nın aşk ve vecd merkezli tasavvuf anlayışında ilâhî coşkunluğun yalnızca insanla mahsus olmayıp

⁴²⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 192.

⁴²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 165.

⁴²⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 15 b.23.

⁴²⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 68 b.10.

melekût âlemine de sirayet eden kuşatıcı bir hakikat olarak değerlendirdiği görülmektedir.⁴²⁸

Sekrin kutsal bir bağlamda ele alınması, Memduh Paşa'nın düşüncesinde onun yalnızca bireysel bir vecd hâli değil; aynı zamanda metafizik hakikatlere açılan bir kapı olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan sekr, sahv ile birlikte mânevî yolculuğun iki kutbunu meydana getirir. Nitekim Paşa, sekrin idraki askıya alacak derecede güçlü bir hâl olduğunu ifade etmektedir. Bu sarhoşluk öylesine kuvvetlidir ki, âşıklar sâkîyi bir anlığına dahi fark edemeyerek, kaynağı idrak edemez hâle gelir. Paşa burada, sekrin şuur üzerindeki hâkimiyetini sembolik bir üslupla ortaya koymakta; bununla birlikte hâlin geçiciliğini vurgulayarak, sahv dönüşün kaçınılmaz olduğunun altını çizmektedir.⁴²⁹

“Mest-i ‘aşka hürmet eyler hâke sürdürmez yüziün

Der ki cânân emr-i Hak’dır, mest olan kılmaz namâz”⁴³⁰

Sekr hâli, bazen kişinin dış dünyadaki davranışlarını dahi etkileyebilecek kadar güçlü olabilir. Beyitte mest olan kişinin secdeye yüz sürememesi, Paşa'ya göre, onun aşk sarhoşluğu sebebiyle nefsin kontrolünden çıkmış olduğunu gösterir. O, “cânân emr-i Hak’dır” ifadesiyle, bu durumun Hakk tarafından verilmiş bir vecd olduğunu; dolayısıyla zâhiren ibadetten uzaklaşmış görünse bile, bâtınen bir yakınlık içinde bulunduğunu imâ eder. Bu beyitte Paşa, sekr hâlinin fikhî yönüne temas ederken aynı zamanda bu hâlin sahv ile tamamlanması gerektiğini de vurgular. Zira hakikî kulluk, sekr ile başlayıp sahv ile tamamlanan bir bütünlük arz etmektedir.

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın şiirlerinde sekr, yalnızca sarhoşluk değil; aşkın, cezbenin ve ilâhî feyzin olgunluk mertebesine ulaştığı bir noktadır. Paşa için bu hâl, bir yükseliş vasıtası olmakla birlikte sahv ile tamamlanmadıkça eksik kalır. Paşa'nın tasavvufî sistemi, sekr ile sahv arasında kurulan bu dengeli ilişki üzerine inşa edilmiştir. Çünkü onun anlayışında hakikî yakınlık, yalnızca aşk ile kendinden geçmekte değil, akıl ve şuurla tekrar Hakk'a yönelmekte saklıdır.

3.3.6. Fenâ-Bekâ

Tasavvufta fenâ ve bekâ, sâlikin mânevî olgunlaşma yolculuğundaki iki temel merhaledir. Fenâ, sözlükte “yok olmak” anlamına gelir. Terim olarak ise, kulun

⁴²⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 84 b.21.

⁴²⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 152 b.5.

⁴³⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 145 b.15.

nefsinden, benlik iddiasından ve kötü huylarından arınmasıdır. Bu hâl, kişinin kendi varlığını silip Hakk'ın varlığıyla kaim olmaya yönelmesidir. Sâlik, nefsin arzularını terk ederek cehaletin yerine ilmi, gafletin yerine zikri, günahın yerine itaati koymakta, böylece fenâ, yokluk değil, ilahî hakikate yönelme hâli olmaktadır. Bekâ ise “devamlılık” ve “kalıcılık” demektir. Fenâdan sonra gelen bu hâl, sâlikin Hakk'ın rızasında ve mârifet nurunda daim olmasıdır. Kul fenâda nefsinin yok eder; bekâda ise Hakk'ın varlığıyla dirilir; artık iradesi ilahî iradeye teslim olmuştur.⁴³¹ Hadiste şöyle buyrulur: “*Kulum Bana nâfile ibadetlerle yaklaşımaya devam eder; nihayet Ben onu severim. Onu sevdiğimde, artık Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”⁴³²

Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890?) göre fenâ, kulun kulluğunu görmekten fânî olması; bekâ ise kulun ilahî huzurda bâkî kalmasıdır.⁴³³ Hücvirî'ye (ö. 465/1072?) göre fenâ, kulun kendi sıfat, arzu ve iradesinden tamamen sıyrılması; bekâ ise Hakk'ın sıfatlarıyla var olmasıdır. Kul nefsinin ait vasıflardan fânî olunca Hakk'ın muradıyla bâkî kalır; benlik ortadan kalkar ve yalnızca ilahî irade hükmeder. Sûfinin gayesi, sekr ve sahv hâllerini aşarak bu dengeye ulaşmaktır. Bu makamda artık yakınlık-uzaklık, üns-vahşet, fîrak-visal gibi zıtlıklar anlamını yitirir; çünkü hepsi Hakk'ın varlığında yok olmuştur.⁴³⁴

Tasavvufî yolculuğun en yüksek merhalelerinden biri olan fenâfillah mertebesine ulaşan kişi için artık “ben” yoktur; sadece Hakk'ın tecellîsiyle kaim olan bir varlık hâli söz konusudur. Memduh Paşa'nın beyitlerinde bu hâl, aşk, mahviyet, adem ve hakikî vücûd kavramlarıyla örülmüş; benlikten geçişin hem acısı hem de vuslat sevinci sembollerle ifade edilmiştir.

*“Zenb imiş sâlik-i agâha temennâ-yı vücûd
Vâcib oldu bize Allah için ifnâ-yı vücûd”*⁴³⁵

Memduh Paşa bu beyitte fenâ düşüncesini açık ve güçlü bir dille ortaya koyar. O, hakikate ulaşmayı arzulayan bir sâlik için benlik iddiasında bulunmayı büyük bir kusur (zenb) sayarken, Hakk için kendi varlığını yok etmeyi (ifnâ-yı vücûd) zorunlu bir yol olarak görür. Bu noktada Paşa, sâlikin kendi varlığını sürdürme arzusunu günahla eşdeğer tutmakta ve tasavvufî yolculukta benlik iddiasının kökten reddedilmesi gerektiğinin altını

⁴³¹ Tek, *Tasavvufun Ana Konuları*, 62.

⁴³² Buhârî, “Rikâk”, 38.

⁴³³ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, 497.

⁴³⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Ali el-Cüllâbi Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 135-137.

⁴³⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 25 b.8.

çizmektedir. Bu anlamda fenâ, onun düşüncesinde seyr ü sülûkun başlangıç noktasında yer alan zorunlu bir aşama olarak öne çıkar.

Bu derin mahviyet hâlini Paşa, dünyevî ihtişam ile mânevî değer arasındaki zıtlık üzerinden ele alır. Dünya hayatı ne kadar cazip olsa da nihayetinde geçici birer süsten ibarettir. Buna karşılık sâlikin aşk uğruna yaşadığı yanı, ebedî hakikatin işaretidir. Bu bağlamda Paşa, sâlikin dünyevî süsleri geride bıraktığını ve fenâ makamında mânevî kokularla beslendiğini ifade eder. Bu anlatım, Paşa'nın fenâyı sadece yokluk değil; ruhu arındıran ve güzelleştiren bir tecrübe olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Böylece fenâ, yoklukla birlikte incelik, zarafet ve mânevî güzellik kazanan bir hâl olarak tasvir edilmektedir.⁴³⁶

Bu içsel dönüşümün ardından yönelişin yegâne hedefi artık Hakk olmaktadır. Paşa, sâlikin yüzünü yalnızca Hakk'a çevirdiğini belirtir. Bu dönüşüm, yalnızca dışsal bir kıble değişikliğinden ibaret değildir; asıl olan, sâlikin bütün kalbiyle hakikate yönelmesi ve kendi benliğinden uzaklaşarak mutlak merkeze bağlanmasıdır. Paşa bu hâli, benlikten geçen kişinin ilâhî huzura eriştiği bir yöneliş olarak nitelendirmektedir.⁴³⁷

“Olur mu âşıkının hiç vücûdu kim o bütün

*Adem-i feminde fem etmiş ademde mahv-ı vücûd”*⁴³⁸

Bu çileli yolculuk, sâliki en sonunda mutlak mahviyete ulaştırır. Paşa, hakikî âşığın varlık iddiasında bulunamayacağı dile getirir. Çünkü “O”, yani Hakk, bütündür ve mutlak varlıktır. Bu bütünlük karşısında âşığın varlığından söz etmek mümkün değildir. “Adem-i feminde fem etmiş” ifadesi, konuşmanın dahi yokluk içinde yok olmasıdır. Bu hâl, sâlikin yalnızca davranışlardan değil; sözden, hatta düşünceden dahi sıyrılarak Hakk'a teslim olduğu mutlak fenâ mertebesini temsil eder. Paşa'nın burada yalnızca varlığın değil, aynı zamanda farkındalığın da ortadan kalktığı bir irfan boyutuna işaret ettiği görülmektedir.⁴³⁹

Sâlikin kendi benliğini tamamen terk etmesiyle birlikte, artık Hakk'ın zâtı ile bâkî oluş hâli başlar. Bu süreç, sadece yoklukta fânî olmayı değil; Hakk'ın vücûdu ile kaim olmayı da beraberinde getirmektedir. Benlik kaygısından arınan sâlik, kendi iradesinden sıyrılarak Hakk'ın iradesiyle yaşamaya başlamakta ve “bekâbillâh” makamına

⁴³⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.10.

⁴³⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 143 b.13.

⁴³⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 128 b.19.

⁴³⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 128 b.19.

ulaşmaktadır. Memduh Paşa, bu hâli aşağıdaki beyitte kozmik semboller, nurânî çağrışımlar ve saltanat metaforlarıyla tasvir etmektedir.

*“Lî ma’ allâh tâc-ı sultân kevâkib-i kevkebe
Mevkib-i mes’ûduna zer-i düz çâder âsmân”*⁴⁴⁰

Bu beyitte Memduh Paşa, bekâ hâlini ilâhî bir makamda, saltanata mahsus bir ihtişamla resmetmektedir. “Tâc-ı sultân”, Hakk ile beraberlikte kazanılan ulvî kemâlin nişanesidir. Artık sâlik, Hakk’la beraber olduğu için semavî bir mevkibin (kutsal yürüyüş) ferdi hâline gelir. Burada âsmânın zemine çadır kurması, ilâhî nurun dünya âlemine sirayetini ve sâlikin mânevî merkez hâline gelişini imâ eder. Bu beyit, bekânın yalnızca bir hâl değil, hakikatin merkezinde, Hakk’la beraber daimî bir varoluş olduğunu ifade eder. Bu zirve hâl, fenâ makamında yaşanan içsel dönüşümün neticesidir. Dolayısıyla bekâ, fenâ ile hazırlanan bir hakikatin şuhûd ve istikrarla açılan mertebesidir.

Memduh Paşa, bekâbillah makamına ermiş sâlikin artık dünyayla olan bağlarının tamamen koptuğunu ifade etmektedir. Nefsini feda etmiş ve bu fedayla saadete ermiş olan kişi, artık ne ölümden korkmakta ne de hayattan beklenti taşımaktadır. Onun gözü yalnızca ilâhî güzelliğin tecellîsindedir. Bu merhalede sâlik, ne ölümün ürpertisini ne de dünyanın çağrısını duyar; çünkü onun ruhu, artık ilâhî huzurun seyri içerisinde. Paşa, bekâ hâlinin sadece bir huzur durumu değil, mutlak bir kopuş ve yalnızca Hakk’a yönelmiş bir seyr olduğunu belirtmektedir.⁴⁴¹ Memduh Paşa’nın ifade ettiği bu hâl, zâhirî ölümle değil, benliğin silinmesiyle birlikte ulaşılan mânevî bir dirilişi temsil eder.

Beyitleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde Memduh Paşa’nın anlayışında fenâ ve bekâ, birbirine karşıt değil; aksine birbirini tamamlayan iki mânevî aşama olarak görülmektedir. Paşa’ya göre sâlik, kendi varlığından geçmedikçe hakikî varlığa ulaşamaz. Bu yolculukta aşk, mahviyet, sabır temel kavramlar olarak öne çıkar. Paşa’ya göre fenâ, yalnızca yokluk değil; bekâyâ geçişin yegâne kapısıdır. Bekâ ise, Hakk’ın cemâlinde fânî olan âşığın, ilâhî varlıkla kaim oluşudur.

3.3.7. Vuslat

Vuslat, Arapça kökenli bir kelime olup “ulaşmak” veya “varmak” anlamlarına gelir. Sözlükte ise “bir şeyin başka bir şeye erişmesi, onunla temas kurması yahut bu bağ içinde derinleşmesi” anlamlarını taşımaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de “*Onlar, Allah’ın*

⁴⁴⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 28 b.9.

⁴⁴¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 150 b.12.

birleştirilmesini emrettiği şeyi birleştirirler, Rablerinden korkarlar; kötü hesaptan ürkerler”⁴⁴² ifadesinde geçen “birleştirme,” bir kimsenin bir başkasıyla ilişki kurması veya bir ihsan vesilesiyle irtibat sağlaması mânâsındadır. Tasavvufî literatürde ise vuslat, Allah’ın kuluna lütfuyla yönelip onu mânevî fetihlere erİştirmesi; kulun da bu yöneliş neticesinde arzuladığı mânevî makamlara ulaşması anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴³

Serrâc, *Lüma* adlı eserinde bir sûfiye atıfla “usûlü kaybedenler vusûlden mahrum kalır” sözünü aktarır.⁴⁴⁴ Bu ifade, tasavvuf yolculuğunda belirli bir yöntemin, terbiyenin ve adabın önemini vurgulamaktadır. Zira mânevî ilerleyiş rastgele bir deneyim değil; müşîd rehberliğinde ve belirli esaslara dayanan bir eğitim süreciyle gerçekleşmektedir. Köstendilli Şeyh Ali Efendi’ye (ö. 1143/1730) göre kurbiyet ve vuslat, hakikatte cehalet perdesinin ortadan kalkmasıdır. Ona göre Hakk’a yaklaşmak, mekânsal bir yakınlık değil; mârifetle kavranan bir idrak hâlidir. Cehalet giderilmedikçe gerçek vuslatın meydana gelmesi mümkün değildir. Şeyh, bütün varlıkların aslında “vuslat denizine” dâhil olup ilâhî varlık içinde fânî olduklarını, fakat gaflet sebebiyle bu hakikatin farkına varamadıklarını ifade etmektedir.⁴⁴⁵

Tasavvuf geleneğinde vuslat, kulun Hakk’a kavuşması, mutlak hakikati bulması ve ayrılık ateşiyile pişip kemâle ermesi anlamında önemli bir temadır. Bu kavuşma, yalnızca zahirî bir birleşme değil, içsel bir idrak ve mânevî fethin sonucudur. Memduh Paşa’nın dizelerinde vuslat, kimi zaman aşkın nuruyla ruhun aydınlanması, kimi zaman gözyaşlarıyla yoğrulmuş bir bekleyiş, kimi zaman da peygamber kıssalarına yapılan göndermelerle derinleşen metafizik bir çile yolculuğu olarak karşımıza çıkar. Paşa’nın bu çok katmanlı vuslat anlayışı, aşağıdaki beyitlerde daha açık bir biçimde görülmektedir.

“Lem’a lem’a erişür rûha ziyâ-yı vuslat

*Zerre zerre ayırır cismi hecîr-i hicrân”*⁴⁴⁶

Memduh Paşa, bu beyitte vuslatın ruh üzerindeki etkisini, nur metaforuyla dile getirir. Vuslat, ruha ışık saçan parıltılı bir aydınlık gibidir. Bu nurun zuhûru ile birlikte hicrânın sert ve karanlık yapısı çözülmeye başlamakta; beden zerre zerre erirken gönül Hakk’ın nuruyla dolup taşmaktadır. Paşa’nın tasavvuf anlayışında vuslat, ulaşılacak bir

⁴⁴² Râd 13/21

⁴⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 703.

⁴⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma*, 419.

⁴⁴⁵ Köstendilli Ali Halvetî, *Telvîhât Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf*, haz. Semih Ceyhan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 86.

⁴⁴⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 30 b.1.

menzil olmanın yanı sıra, aynı zamanda ayrılığı eritip varlığın özünü ortaya çıkaran bâtinî bir fetih olarak değerlendirilmektedir.

Bu nuranî etkiyi ortaya koyan beyitten sonra Paşa, bu kez vuslatın ardından doğan huzur ve teselli atmosferini anlatır. Ona göre vuslat, geçmişte yaşanmış olsa da etkisi hâlâ sâlikin gönlünde devam etmektedir.

“Geçti safâ-yı vuslâtı erdi gam-ı firâk

Vakt-i ğumûm sanmaki âsann gelür geçer”⁴⁴⁷

Bu beyitte vuslatın geçmişte kalmış bir hatıra olarak anıldığı görülmektedir. Vuslat safası geride kalmış, ayrılık dönemi başlamıştır. Ancak bu ayrılık, vuslatı tatmış bir gönlün sabrıyla hafiflemekte; gam ve keder bile katlanılır hâle gelmektedir. Memduh Paşa’ya göre vuslat, sadece anlık bir hâl değil; sonrasında da kalpte yaşayan mânevî bir hatıradır. Bu yönüyle vuslat, sâlikin içine işleyerek ayrılık zamanlarında tesellî veren bir içsel bir aydınlığa dönüşmektedir.

Geçmiş vuslatın hatırasının ardından Paşa, bu kez vuslata henüz erişememiş olan sâlikin durumunu tasvir etmektedir. Kavuşma henüz gerçekleşmemiştir; fakat sâlik, gözyaşı ve içten gelen niyazlarıyla vuslata yönelmiş ve bu hâliyle arayışını sürdürmektedir.

Memduh Paşa, vuslat temennîsini sâlikin gözyaşını bir sermaye gibi sunmasıyla ifade eder. Burada Paşa, gözyaşı metaforu üzerinden vuslat arzusunu neredeyse ibadet niteliğinde bir çaba olarak yorumlamaktadır. Vuslat uğruna dökülen gözyaşı, yalnızca duygu değil, bir nevi bedeldir. Ancak bu gözyaşı vuslata vesile olmazsa, geriye kalan her şey değersizdir. Bu yaklaşım, Memduh Paşa’nın vuslatı sadece kavuşma anı olarak değil; onu isteme sürecinin bizzat kendisini de kıymetli bir hâl olarak gördüğünü göstermektedir.⁴⁴⁸

Memduh Paşa, vuslat arzusunun yakıcılığını dile getiren başka bir beyitte Hz. Yûsuf’un kıssasına telmihte bulunarak onu sembolik bir düzlemde işlemektedir. Paşa, vuslatı yalnızca güzelliğe erişmek olarak değil; imtihanlara sabrederek kazanılan ilâhî bir lütuf şeklinde değerlendirir. Bu bağlamda Paşa için vuslat, sabır, gözyaşı ve ilâhî takdirle örülü mânevî yolculuğun son durağıdır.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 145 b.1.

⁴⁴⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 141 b.11.

⁴⁴⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 131 b.20.

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında vuslat, yalnızca aşkın ödülü ya da ayrılığın sonu değil; ruhun hakikatle yönelişi ve mânevî aydınlanmasıdır. Bazen gerçekleşmiş, bazen ertelenmiş olsa da vuslat her durumda sâlikî dönüştüren bir hakikattir. Paşa'ya göre vuslat, yalnızca kavuşma anı değil, bu yola eşlik eden sabır, gözyaşı ve teslimiyetle bütünleşen mânevî bir tecrübedir.

3.3.8. Müşâhede

Müşâhede, sözlükte “görmek, bir şeyi açıkça fark etmek” anlamına gelir. Tasavvufî anlamda ise akıl ve duyularla kavranamayan hakikatlerin kalp gözüyle idrak edilmesi demektir. Sûfîler, dış duyularla elde edilen bilginin yalnızca zâhire ait olduğunu, hakikatin ancak kalp aracılığıyla bilinebileceğini belirtir. Bu bağlamda müşâhede, perdelerin aralanmasından sonra hakikatin görülmesidir. Müşâhede hâline ulaşan sâlik, artık varlıkta Hakk'ın fiillerinden başka bir şey görmez. Bu hâl, bilgi olmanın ötesinde, sürekli bir mânevî farkındalık ve ilâhî tecellîyi temaşa makamıdır. Böylece müşâhede, mârifet ve tevhidin kalpte idrak edilmesini sağlayan seyr ü sülûkun en ileri mertebelerinden biri olarak kabul edilir.⁴⁵⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî, müşâhedeyi imanın en yüce mertebesi olarak görmekte ve onu iki biçimde açıklamaktadır: İstidlal yoluyla müşâhede ve bizzat delilin müşâhedesî. İstidlalî müşâhede, habere ve işitmeye dayalı olup ilme'l-yakîn derecesindedir; bu düzeyde kul, Allah'ı işitilen deliller aracılığıyla tanır. Buna karşılık bizzat delilin müşâhedesî, ayne'l-yakîn mertebesine ulaşır. Mekkî'ye göre hakikî müşâhede, Hakk'ın nuruyla kalpte tecellî eden doğrudan bir idrak hâlidir; bu noktada bilgi, artık delile değil, yakînin kesinliğine dayanır.⁴⁵¹

Hücvîrî ise müşâhedeyi, kulun her hâl ve mekânda kalp gözüyle Hakk'ın tecellîlerini görmesi olarak tanımlamaktadır. Bu görme, fiziksel bir bakış değil, mânevî idrak ve kalp basîretiyle gerçekleşen bir temaşa hâlidir. Müşâhede hâlinde bulunan kimse, ister yalnızlıkta ister topluluk içinde olsun, her durumda Hakk'ı kalbiyle görür.⁴⁵²

Tasavvufî seyr ü sülûk sürecinde kalp gözüyle hakikati temaşa etme hâli olan müşâhede, Memduh Paşa'nın şiirlerinde yalnızca görmeye dair bir fiil olarak değil; bâtinî idrakin kemâle erdiği aşkın bir tefekkür hâli olarak işlenmektedir. Paşa, müşâhedeyi tarif

⁴⁵⁰ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2020), 115.

⁴⁵¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2004, 2/31.

⁴⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb*, 393.

ederken, onu sıradan bir bakıştan ayırmakta ve yalnızca basîret ehline açılan bir tecellî olarak değerlendirmektedir.

*“Vâkıf-ı sırr-ı bütûn olmadı zâhir bünyân
Edemez âlem-i bâlâ-yı temâşâ dîde”⁴⁵³*

Memduh Paşa bu beyitte müşâhedenin mahiyetini açıklarken zâhir ile bâtın arasındaki farkı öne çıkarmaktadır. Zâhirî yapılar, yani yalnızca duyularla kavranan varlıklar, tüm sırra vâkıf olamazlar. “Âlem-i bâlâ”ya bakış ise sıradan bir gözle mümkün değildir. Paşa, sırların temâşâsının yalnızca kalple, yani bâtınî bir bakışla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Böylece müşâhede, zâhirin ötesinde bir keşfe dönüşür.

Yukardaki beyitte müşâhedenin mahiyeti, zâhirî algının yetersizliği üzerinden tanımlanırken; ikinci beyitte bu kavram, hakikatin seyrine açılan “ibret bahçesi” metaforuyla daha derin bir boyut kazanmaktadır.

*“Bir gülistân-ı ‘ibrete kim cân resîdedir
Nergislerinde kühl-i basîret keşîdedir”⁴⁵⁴*

Memduh Paşa bu beyitte, hakikate varışın “ibret bahçesi”ne girişle mümkün olduğunu belirtir. Bu “gülistan-ı ibret”, zâhirî güzelliklerden öte, hakikatin sırlarını açan mânevî bir mekânı temsil eder. Oradaki “nergisler”, yani gözler, basîret sürmesiyle süslenmiştir. Paşa’ya göre böyle bir bakış, mecazdan sıyrılmış hakikî bir müşâhededir; basîretle bakan bir gözün görmesi, ibretle derinleşerek ruhu terbiye etmektedir. Basîretin açtığı bu idrak kapısından girildiğinde ilâhî cemâlin parıltısıyla hakikat tecellî eder. Böylece sâlik, ruhunun hâlini temaşa edebilecek bir seviyeye ulaşır. Müşâhede bu noktada hem bir başlangıç hem bir zuhûr anıdır.

Yukardaki beyitte müşâhedenin hakikate ulaşmada açtığı idrak kapısı ön plana çıkarken, devamındaki beyitte bu kapının ruhî tecrübeye dönüşerek sâlikin yeni bir mertebeye taşıdığı görülmektedir.

Memduh Paşa bu beyitte müşâhedenin bir tecellî anı olarak sâlikin ruhunda belirişini anlatmaktadır. İlâhî güzellik, ansızın beliren bir ışık gibi kalpte belirmekte ve bu zuhûr, sâlikin mânevî yolculuğunda yeni bir merhalenin başlangıcına kapı aralamaktadır. Paşa’ya göre bu parıltı yalnızca geçici bir heyecan değil; aynı zamanda kaderin seyrini değiştiren, sâlikin yolunu açan ve hakikatin işaretlerini kavrama imkânı

⁴⁵³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 173 b.20.

⁴⁵⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 133 b.16.

sunan bir hadisedir. Böylece müşâhede, ruhun derinliklerini aydınlatan bir nur olmakla birlikte, sâlik yeni bir idrak kapısına yönelten ilâhî bir lütuf hâline gelmektedir.⁴⁵⁵

Müşâhede süreci yalnızca idrakin açılmasıyla sınırlı kalmaz; bu süreçte sâlik, kimi zaman kevnî âlemin sırlarını, kimi zaman da ilâhî cemâlin perdelenmiş yansımalarını temaşa etmektedir. Bu seyir, bazen aşkın şiddetli tecellîsiyle kalbi yakmakta, bazen de perdelerin ardında kaybolmaktadır.

Memduh Paşa'nın, “şehîdân-ı nigâh” olarak nitelendirdiği sâlikler, hakikatin zuhûrunu seyrederken kendilerini feda edecek kadar vecd hâli yaşamaktadır. Bu mertebeye ulaşan kişiler, meleklerin dahi bakmaya cesaret edemediği sır perdelerinin ardındaki hakikatlere vâkıf olmuşlardır. Böylesine güçlü bir müşâhede, fizikî olmaktan ziyade tamamen ruhânî ve derin bir istiğrak tecrübesine işaret eder. Paşa'ya göre bu mertebeye erişen sâlik, mânevî temaşanın yoğunluğu karşısında nefsânî varlığını bütünüyle unutarak hakikatin cezbisine kapılır. Böylece müşâhede, onun için sıradan bir tefekkür hâli olmaktan çıkıp bütün varlığını kuşatan bir huzur tecrübesine dönüşür. Sâlik dünyaya dair hiçbir yükü hissetmez; müşâhede artık, benliğin çözülüp ilâhî cemâlin içinde yok olduğu bir hâle dönüşür.⁴⁵⁶

Sonuç olarak Memduh Paşa'ya göre müşâhede, yalnızca temaşa edilen bir tecellî değil; aynı zamanda kalp gözüyle hakikatin idrak edilmesidir. Bu hâl, zâhirin ötesine geçerek sırların fark edilmesiyle başlamakta, basîretle derinleşmekte ve tecellî ile tamamlanmaktadır. Sâlik bu mertebede, dış dünyayla birlikte sözlerde ve varlıkta gizlenen ilâhî mânâyı da görür hâle gelir. Bu anlamda müşâhedenin, sâlik aşk ve idrak yoluyla hakikatin cemâline ulaştıran en yüksek bâtınî seyir olduğunu söylemek mümkündür.

3.4. MEMDUH PAŞA'NIN MÂRİFET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

3.4.1. Mârifetullah

Mârifetullah, Arapça “a-r-f” kökünden türeyen bir mastardır. Sözlükte “sezgi, iç tecrübe, hissetme, yaşama yoluyla idrak etme ve hakikati kavrama” anlamlarını taşır. Bu yönüyle mârifet, doğrudan zihinsel bir bilgi değil; kalpte oluşan derin bir idrak ve tecrübedir. İlimden farkı, onun tefekkür ve sezgiye dayalı, yaşanarak elde edilen bir bilme

⁴⁵⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 157 b.13.

⁴⁵⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 147 b.3.

biçimi olmasıdır. Sûfiler, mârifeti seyr ü sülûk sürecinde kulun ruhanî hâlleri tadarak, mânevî hakikatleri vasıtasız biçimde idrak etmesi olarak tanımlar. Bu bilginin kalpte yer bulabilmesi için, kişinin önce tezkiye ve tasfiye ile kalbini arındırması gerekir. Böylece riyazet ve ibadetlerle olgunlaşan kalp, mârifete elverişli hâle gelir.⁴⁵⁷

Kur’ân’da bu sınırlı idrak şu şekilde ifade edilmiştir: “*Allah onların geleceğini de bilir, geçmişini de. Fakat onların bilgisi Allah’ı kuşatamaz.*”⁴⁵⁸ Şiblî, (ö. 334/946) “Mârifetin hakikati, mârifetten âciz kalmaktır” diyerek, gerçek mârifetin, kulun O’nu bilme konusundaki acziyetinin farkına varması olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁹

Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) ise mârifeti insanın yaratılış gayesi olarak görür. Ona göre Mârifet, akıldan ziyade kalbin idrakiyle beliren ilahî bir nurdur. Bu nur gönlü mâsivâdan arındırır; iç âlemi Hakk’ın feyzine açarak hakikate yönelik sürekli bir uyanıklık ve sezgi hâli kazandırır. mârifet, “kalpte doğan bir güneş” gibidir; ilim gayretle öğrenilir, mârifet ise Allah’ın ihsanıyla gerçekleşir. Mârifetin alâmeti muhabbet ve itaat, meyvesi ise huzur ve hikmettir.⁴⁶⁰

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında ise mârifetullah, kimi zaman aklın sınırlarını aşan yüksek bir basîret; kimi zaman hayretle neticelenen bir idrak mertebesi olarak karşımıza çıkar. Aşağıdaki beyitte Paşa, mârifetin mahiyetini özlü bir biçimde ifade etmektedir.

“(Fâik) hümâ-yı ‘âlem-i bâlâ-yı ma’rifet
Âzâde dâm-ı ‘akl u ‘ukâl hudûd olur”⁴⁶¹

Memduh Paşa burada mârifeti, semâvî bir hümâ kuşu ile tasvir eder. Hümâ’nın yükseklerde süzülmesi gibi, mârifet de sıradan aklî muhakemenin ötesinde seyrederek. Paşa’ya göre akıl sahiplerinin kurduğu sınırlar ve mantık yürütmeleri, bu yüksek idraki kavrayamaz. Bu yönüyle mârifet, nazarî bilgidan ziyade, sezgi, aşk ve ledünnî bir yakîn ile elde edilen bâtınî bir sırta işaret etmektedir. Söz konusu ledünnî bilgi doğrudan ilâhî kaynaklıdır; ne zâhirî ilimle ne de hevâyâ tâbi yorumlarla tam anlamıyla kavranabilir. Paşa’nın aşağıdaki beyitinde bu boyut açık bir şekilde ifade edilmektedir.

“*Vahy-i bârîdir sözüm hikmet-şinâsân anlamaz*

⁴⁵⁷ Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 218.

⁴⁵⁸ et-Tâ-hâ 20/110

⁴⁵⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l Mahcûb*, 340.

⁴⁶⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* sad. Cafer Durmuş-Kerim Kara (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 3/11-12.

⁴⁶¹ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 132 b.23.

Bu değil ta'yîn-i cev tahkîk-i tazyîk-i hevâ”⁴⁶²

Paşa bu beyitte dile getirdiği sözün kaynağını açıkça “vahy-i bârî” olarak tanımlamakta, yani sözün asıl sahibinin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bu ifadeyle mârifetin ve hakikatin kaynağının beşerî bilgi değil, semavî ilham olduğunu belirtir. “Hikmet-şinâsân” diye nitelendirilen filozofların, yani bilge kişilerin dahi bu sırra erişememesi, mârifetin yalnızca akıl sahiplerine değil, gönül erbabına açık olduğunu gösterir. Bu bağlamda Paşa’ya göre mârifet, ancak nefsânî arzulardan arınmış kalplere tecellî eder.

Memduh Paşa, yukardaki yorumunu bu beyitte daha da derinleştirir. Ona göre hakikatin muhafızı konumunda olan mârifet, öylesine saklı bir cevherdir ki sıradan bakışlar onu göremez. Bu durumu Paşa, rüzgâr metaforuyla açıklar. Rüzgâr, her şeye nüfuz eden bir unsur olmasına rağmen bu cevhere temas edemez; çünkü mârifet ancak hakikatin özüne inebilenlerin idrakine açılan ilâhî bir sırdır. Bu anlamda mârifet, sıradan bir ilim olmaktan çıkarak keşf ve feyz yoluyla perdelerin ardına nüfuz eden, içsel bir ilâhî hakikat hâline gelir. Paşa, bu yönüyle mârifeti ancak gönül ehlinin erişebileceği ilâhî bir hazineye benzetmektedir.⁴⁶³

Memduh Paşa, mârifetin sâlik üzerinde meydana getirdiği etkisinden de bahseder ve onun iç dünyasını derinden etkileyip dönüştüren güçlü bir kuvvet olduğunu belirtir. Bazı beyitlerde bu dönüşüm, keşfin gerçekleştiği anda zuhûr eden bir iç sarsıntı şeklinde tasvir edilir. Gözün bir bakışta bir kılıca dönüşmesi ve hakikatle temas eden sözün diken gibi keskinleşmesi, bu hâlin sembolik anlatımıdır. Bu ifadeler, mârifetin sâlik üzerinde hem yıpratıcı hem de terbiye edici bir etkisi olduğunu gösterir. Bu noktada Paşa için mârifet, yalnızca bilmek değil, yanmak, dönmek ve olgunlaşmakla tamamlanan bir hakikat yolculuğudur.⁴⁶⁴

Bununla birlikte Paşa’ya göre hakikati arayan sâlikler, tüm gayretlerine rağmen “Allah’ı hakkıyla bilemedik” hakikatiyle yüz yüze gelmektedir. Bu noktada mârifet, bilmekten ziyade hayret makamına dönüşmektedir; çünkü ilâhî sırlar, aklın ve kalbin sınırlarını aşan engin bir boyut taşımaktadır. Bu çerçevede Paşa, mârifetin nihayetinde insanı idrakten çok hayrete, bilgiden ziyade acziyet bilincine ulaştırdığını vurgular. Bu

⁴⁶² Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 44 b.12.

⁴⁶³ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 36 b.4-5-6.

⁴⁶⁴ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 142 b.5.

yaklaşım, onun mârifeti insanın benliğini sarsan; fakat aynı zamanda kulluğun hakikatine eriştiren bir tecrübe olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁴⁶⁵

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın anlayışında mârifet, çok katmanlı bir mânevî yolculuk olarak karşımıza çıkar. Paşa, mârifeti yalnızca bilgi ya da sezgiye sınırlamaz; aksine onu aşk, ilham, hayret ve nur ile yoğrulmuş, sâlik hem yakıp hem de olgunlaştıran, nihayetinde ise “bilememeyi bilmek” idrakiyle kemâle erdiren bir hakikat olarak görür. Onun mârifet anlayışı, hakikate yaklaşmayı mümkün kabul eder; fakat hakikatin tamamını idrak etmeyi, sâlik için ebedî bir acziyet olarak tasvir eder.

3.4.2. Keşf

Keşf kelimesi sözlükte “örtüyü kaldırmak, gizli olanı ortaya çıkarmak” anlamına gelir. Tasavvufta ise keşf; kalbin perdelerden arınıp gizli hakikatleri görür hâle gelmesidir. Yani insanın, Allah'ın ihsanıyla gözle görülmeyen veya akılla kavranamayan mânevî gerçekleri kalbiyle fark etmesidir. Bu bağlamda keşf, Allah'ın bir lütfu olarak kalpte doğan özel bir anlayış şeklidir.⁴⁶⁶

Kur'ân'da bu duruma işaret eden şu ifade yer almaktadır: “*Andolsun ki sen, bundan gafildin; işte senden gaflet perdesini kaldırdık, bugün artık görüşün keskindir.*”⁴⁶⁷

Muhâsibî, (ö. 243/857) keşfi, hayalî bir tasavvur olarak değil, hakikatin bilgisine dayanan gerçek ve güvenilir bir idrak biçimi olarak tanımlar. Ona göre keşf, maddî âlemdeki deneysel bilgidir değil, gaybî ve mânevî hakikatlerin Allah tarafından kulun kalbine sezdirilmesiyle meydana gelmektedir. Muhâsibî ayrıca keşfin, şer'î esaslara aykırı olmadığını; aksine nasslardan beslenen bir tefekkür ve istidlâl biçimi olduğunu belirtir. Böylece keşf, aklın sınırlarını aşmakla birlikte onunla çatışmayan; Allah'ın lütfuyla kalpte doğan ve ilâhî bir nur aracılığıyla hakikatin bilgisine ulaştıran hâldir.⁴⁶⁸

Bu yaklaşım, keşfe erişmenin yalnızca mânevî bilgiyle değil, kalbin arınmasıyla da ilişkili olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) şöyle

⁴⁶⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 140 b.17.

⁴⁶⁶ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 188.

⁴⁶⁷ Kâf 50/22

⁴⁶⁸ Ebû Abdillâh el-Hâris Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 102.

demiştir: “Kim Allah ile kendi arasında bulunan işlerde takvâ ve murakabe üzere davranmazsa, keşf ve müşâhedeye ulaşamaz.”⁴⁶⁹

Hakk’ın kulun gönlüne açtığı bir perde aralığı, yani hakikatin açığa çıkması olan keşf; Memduh Paşa’nın tasavvufî anlayışında, mecaz ile hakikat arasındaki çizgide sezgiyle ilerleyen, aşk ve feyzle derinleşen, zâhirin ardındaki sırrı kavramayı mümkün kılan mânevî bir idraktır. Aşağıda yer alan beyitler, Paşa’nın bu derin keşf anlayışını aşamalı bir bütünlük içinde ortaya koymaktadır.

*“Refî‘ nikâb-ı hüsn-i cemâl et o yerde kim
Yûsuf kemâl-i şermle dâmân çidedir”*⁴⁷⁰

Memduh Paşa, bu beyitte keşfî, zâhirin ötesine geçip, bâtına ulaşma süreci olarak sunmaktadır. Güzelliğin (cemâl) üzerindeki perde (nikâb) kaldırıldığında, Yûsuf’un bile hayâdan eteğini toplamasına sebep olacak derecede bir kemâl açığa çıkmaktadır. Paşa burada keşfî, güzellikte gizlenen hakikatin, yani mecazın ardındaki mânânın tecellîsi olarak değerlendirir. Hakikat, örtü kalkmadıkça görünmez hâlde kalır. Paşa’ya göre esas olan, zâhiri seyretmek değil, bâtına yönelmiş bir bakış açısına sahip olmaktır. Bu anlamda keşf, görünene değil; görünende saklı olana yönelen bir idrak biçimidir.

Bu beyitteki bâtına yöneliş, bir neticeye ulaşma arzusundan ziyade, hakikatin zevk yoluyla kavranmasına açılan bir kapı olarak tasavvur edilir. Bu kapıdan geçen sâlik, artık yalnızca görmeyi değil, hissederek özümsemeyi, yani hakikati tatmayı hedefler.

*“Sebûsın yüklenüp gelmiş şarâb ister cenâb-ı rind
Keşfedir tâsı düşûnda leb-i enhârdan mahzûz”*⁴⁷¹

Memduh Paşa burada keşfî, bâtinî bir haz olarak sunmaktadır. Rindin taşıdığı tas, mecazî olarak sâlikin hazırlığını simgelerken; bu tasın Hakk’ın feyz nehrinden nasip alması, keşfin gerçekleştiği âna işaret eder. Keşf, bu bağlamda gözle görülen bir açılım değil; içten taşan bir doluluk ve nasiplenme hâlidir. Görmenin yerini tatma alır. Bu nedenle Paşa’nın anlayışında keşf, bilgiden ziyade feyze yöneliktir. Tas dolarsa sâlik keşfe ermiş demektir, dolmayan tas ise hâlâ bekleyiş içerisindedir.

Bu noktadan sonra Paşa, keşfî yalnızca bir anlık tecellî olarak değil, süreklilik arz eden bir bâtın yolculuğu olarak tasvir eder. Sâlikin kemâlî, bu tecellîyi taşıyabilme gücüyle ölçülür.

⁴⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma*, 406.

⁴⁷⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 133 b.19.

⁴⁷¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 154 b.16.

Memduh Paşa, sâlikî hakikat yolculuğunda iki farklı istikamet üzerinden düşünmeye sevk eder. Ona göre hakikatin özünü arayan kişi, bâtinî idrake açılan mânevî vasıtayı elden bırakmamalıdır. Çünkü asıl hedef, zahirde görünenle yetinmek değil, derunî idrake yönelmek ve bu idrakin sürekliliğini korumaktır. Böylece Paşa, keşfi yalnızca görünenle sınırlı olmayan; derinlikli, feyzle desteklenen ve süreklilik taşıyan bir tecrübe seviyesine ulaştırır. Bu yönüyle beyit, bâtinî idrakin önemine dikkat çeken ve sâlikî sebatla istikamet üzere kalmaya davet eden bir uyarı niteliği taşır.⁴⁷²

Memduh Paşa bu beyitte, zâhirde basit görünen sûretlerin, bâtında nasıl büyük bir anlam taşıyabileceğini keşf sayesinde ortaya koyar. Keşf bu noktada, önemsiz gibi görünen bir sûretin ardındaki hakikati idrak etme gücüne dönüşür. Paşa'ya göre sâlik, mecazla oyalanmalı, sûretin ardındaki gerçeğe ulaşabilen bir sezgiyle hareket etmelidir.⁴⁷³

Keşfin bu nihai aşamasında Paşa, kalbin artık hassasiyetle sezdiği en küçük esintinin bile hakikate işaret edebileceğini bildirmektedir.

*“Muzdarîb kalbim hevâ-yı ‘aşkına oldu delîl
Rüzgâr ahvâlini keşf etdiler sîm-âbla”*⁴⁷⁴

Memduh Paşa bu beyitte, aşkın kalpte meydana getirdiği sarsıntıyı hakikate yöneltten bir rehber olarak değerlendirir. “Muzdarib kalb”, yani aşkın şiddetiyle sarsılan gönlün çalkantısı, sâlikî istikamete sevk eden bir işarete dönüşür. İkinci mısradaki ise “sîm-âb”, yani sürekli titreşim hâlindeki cıva, bu aşkın dışa taşan boyutunu somutlaştırır. Rüzgârın en ufak esintisiyle dahi hareketlenen bu sembol, kalpteki aşkın dinmeyen canlılığını görünür kılar. Böylece Paşa, aşkı hem derunî bir yol gösterici hem de dışarıya yansıyan işaretleriyle sâlikî hakikate yönlendiren bir kudret olarak tasvir eder.⁴⁷⁵

Memduh Paşa'ya göre keşf, zâhire sınırlı kalmayıp, bâtinin sırlarına yönelen derin bir sezgi yoludur. Bu süreçte sâlik, mecazın ardındaki hakikati fark ederek aşk sayesinde Hakk'ın nefesini duyar hâle gelir. Keşf yalnızca bilgiyi çoğaltmakla sınırlı değildir; gönlü genişletmekte, kalbi yumuşatmakta ve insanı varlığın hakikatine açan bir idrak derinliğine ulaştırmaktadır.

⁴⁷² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 157 b.9.

⁴⁷³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 176 b.17.

⁴⁷⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 177 b.14.

⁴⁷⁵ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 177 b.14.

3.4.3. Feyz

Feyz (feyz) ve feyezân kelimeleri (çoğulu füyûz, füyûzât), sözlükte “suyun yatağından taşması, bir sırrın açığa çıkması, bir haberin yayılması” anlamlarına gelir. Zamanla mecazî bir anlam kazanarak “lütuf, bağış ve ihsan” mânasında kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁷⁶ Tasavvufî literatürde feyz, kulun kendi gayreti olmaksızın kalbine doğan ilham ve feth-i ilâhî; yani gönlün açılması ve İlâhî ihsanların kalbe dolması olarak tanımlanır. Bu mânevî taşma, Allah’ın kullarına yönelik rahmetinin bir tezahürü olarak görülmektedir.

Kur’an’da “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁴⁷⁷ buyrulur, insanın yaratılış gayesinin Hakk’a kulluk ve mânevî kemâle yöneliş olduğu bildirilmiştir. Sûfiler, bu ayeti feyzin mânevî temeli olarak kabul etmiş, Hakk’ın rahmetinin, kulluk bilinciyle dolan kalplere feyz suretinde aktığını belirtmiştir. Hz. Peygamber’in “sâlihlerin anıldığı yere rahmet iner”⁴⁷⁸ hadisi de bu türden isnâdî feyzin varlığını desteklemektedir.⁴⁷⁹

Ebû Osman Mağribî (ö. 373/983), riyâzet ve mücâhedeye yönelmeden ilahî feyzlere mazhar olduğunu zannetmenin bir vehim olduğunu belirtir. Ona göre hakikî feyz, ancak nefsin arındırılması ve sürekli mânevî gayretle elde edilir. Çaba harcamadan elde edildiği zannedilen feyzler ise hakikate değil, aldanışa işaret etmektedir.⁴⁸⁰

Tasavvufî düşüncede, Hakk’ın zâtından kalplere doğrudan inen bu mânevî nur, Memduh Paşa’nın beyitlerinde yalnızca mistik bir kavram değil, yaşanmış, idrak edilmiş ve şiirsel sembollerle dile getirilmiş bir hakikattir. Aşağıda yer alan beyitler, bu feyz anlayışını farklı boyutlarla ve aşamalı bir yapıyla gözler önüne sermektedir.

“Nefha-rîz-i feyz olur enfâs-ı Rûhullâh’dan

Çün sabâ bir dil ki geşt-i deşt-i ızhâr eyledi”⁴⁸¹

Memduh Paşa’nın beyitte işaret ettiği feyz, gönle aşkın kaynaktan (Ruhullâh) inen ve insanın iç dünyasında köklü şekilde değişim meydana getiren bir etki olarak görülür. Bu tesir (nefha), kalbi sırların açıldığı bir ufka yöneltmekte; sâlik de bu sayede kendi

⁴⁷⁶ Selçuk Eraydın, “Feyz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/513.

⁴⁷⁷ ez-Zâriyât 51/56

⁴⁷⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2019, 70.

⁴⁷⁹ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 255-256.

⁴⁸⁰ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 101.

⁴⁸¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 45 b.9.

sınırlarını aşarak hakikatin daha derin boyutlarına yaklaşmaktadır. Paşa'ya göre feyz, basit bir bilgi aktarımından ibaret değildir; aksine gönlü yeniden şekillendiren, sâliki bâtinî keşfe hazırlayan ve mânevî yolculuğun sürekliliğini sağlayan bir süreçtir. Bu yönüyle feyz, hem kalbi canlandıran hem de hakikate açılan kapıları aralayan dönüştürücü bir lütuf olarak Paşa'nın tasavvuf anlayışında merkezi konumdadır.

“Bu dem bir degeh-i feyz-i intimâdır lâne-i bülbül

Bu dem gül nakş ederler cümle tâc-ı ehl-i hâl üzre”⁴⁸²

Memduh Paşa bu beyitte feyzi, “intimâ” yani mânevî yakınlık aracılığıyla ortaya çıkan bir hakikat olarak ele alır. Lâle ve bülbül sembolleri, aşkın ve onun aracılığıyla açığa çıkan derûnî hakikati temsil etmektedir. Bu anî yakınlıktan doğan feyz, ehl-i hâl olanların kalplerinde “gül nakşı” gibi silinmez bir şekilde yerleşir. Paşa burada feyzi, aşkın tecellîlerinden doğan bir tezahür, yani âşıkla maşuk arasındaki vuslat anının mânevî karşılığı olarak sunar. Bu noktada feyzin, hem bireysel bir tecrübe hem de tasavvufi anlamda kalıcı bir hakikat olduğunu söylemek mümkündür.

Memduh Paşa'nın, aşk üzerinden kalpte beliren hakikat olarak tasvir ettiği feyz, aynı zamanda ezeli bir boyut da taşımaktadır. Ona göre bu kudret, zaman ve mekân sınırlarının ötesinde bir gerçeklik taşır ve âlemin yaratılışıyla birlikte görünür hâle gelmiştir. Paşa, bu yaklaşımıyla varlığın ilâhî irade ve tecellî sonucu ortaya çıktığını vurgulamakta; insanı yalnızca dış âleme değil, onun ardındaki ilâhî kaynağa yönelmeye davet etmektedir.⁴⁸³

Memduh Paşa'nın, aşkın kalpte doğurduğu ezeli bir hakikat olarak tasvir ettiği feyz, bu beyitte kulun gece gündüz zikriyle eriştiği mânevî bereket boyutuna taşınır. Böylece feyz, hem ezeli bir kudret hem de insanın yönelişiyle elde edilen bir lütuf olarak sunulur.

Memduh Paşa, kâinatın düzenini ve kaderin işleyişini ilâhî kudretin bir tecellîsi olarak görür ve bu yüce kudrete övgüler sunar. Ona göre gece gündüz devam eden bu medih ve zikrin en önemli sonucu, mânevî bir lütuf olan feyzin elde edilmesidir. Böylece feyz, yalnızca Allah'ın ihsanı değil; kulun sürekli zikri ve yönelişiyle kazanılan bir bereket olarak ortaya çıkar. Paşa, kendi ismini de beyte dâhil ederek, bu feyzin kendi tecrübesine de yansıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda Paşa, ilâhî kudretin hikmetle

⁴⁸² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 176 b.18.

⁴⁸³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 94 b.11.

işleyen düzen karşısında kulun sürekli övgü içinde olmasını, mânevî derinlik ve feyz kazanımı için zarurî görmektedir.⁴⁸⁴

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında feyz; aşk, yakınlık, sükût ve gayret neticesinde elde edilen çok yönlü bir mânevî hakikat olarak karşımıza çıkar. Bu hakikat kimi zaman bir nefesle, kimi zaman bir vuslat tecrübesiyle, bazen de derin bir teveccühle zuhûr eder. Paşa'ya göre bu nur, içsel idrakin kaynağıdır.

3.5. MEMDUH PAŞA'NIN VARLIK ANLAYIŞI

3.5.1. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i Vücûd, Allah dışında hiçbir varlığın hakikî anlamda mevcut olmadığını; kâinattaki bütün mevcûdâtın, Mutlak Varlık'ın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibaret olduğunu kabul eden bir tasavvufî anlayıştır.⁴⁸⁵ Bu görüşe göre görünen çokluk, hakikatte Hakk'ın tecellîlerinden ibarettir ve bu sır ancak keşf yoluyla idrak edilir. Böylece âlem, varlık bakımından değil, yokluk nispetinde değerlidir. Çünkü varlık, zâtı itibariyle yalnızca Allah'a mahsustur. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de “*O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır*”⁴⁸⁶ buyrulurak Hakk'ın mutlak birliği ifade edilmiştir. Bu anlayışa göre âlemin varlığı da yokluğu da Zât-ı Bârî için ne bir eksiklik ne de fazlalık anlamı taşır. Sûfîler bu bakışla bütün mevcûdâtı Hakk'ın birliğinde eriten “tek hakikî varlık Allah'tır” düşüncesini benimsemişlerdir.⁴⁸⁷

İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre hakikî varlık yalnızca Allah'a mahsustur. Çünkü O, mutlak hakikatin kendisidir. Varlıkta ikinci bir hakikatten söz edilemez; zira mevcûdât olarak bilinen her şeyin varlığı, Hakk'ın varlığı yanında hüküm ifade etmez. Hakikatte mevcut olan yalnızca O'dur ve varlık, O'nun zâtıyla kaimdir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle; “Allah vardı ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu; şimdi de öyledir ve öyle olmaya devam eder.” Bu söz, varlığın başlangıçtan sona kadar aynı hakikatte bulunduğunu, değişen şeyin yalnızca idrak düzeyindeki görünüm olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 92 b.25.

⁴⁸⁵ Mustafa Fevzi Efendi, *Vahdet-i Vücûd Meselesi*, çev. Mahmut Kanık - Fatma Zehra Kavukçu (İstanbul: Hece Yayınları, 2003), 15.

⁴⁸⁶ el-Hadîd 57/3

⁴⁸⁷ Ali İpek, *Vahdet-i Vücûd* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1992), 37.

⁴⁸⁸ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/76.

Vahdet-i Vücûd düşüncesi, varlığın hakikatini yalnızca Allah’a nispet eden bir bakış açısını ifade eder. Memduh Paşa ise bu anlayışı kendi irfânî birikimiyle yorumlayarak beyitlerinde benzer bir düşünce çizgini sürdürmüştür. Paşa’nın tasavvuf anlayışında bu felsefî derinlik, hem lafzî hem de hikmet merkezli bir boyutta tezahür etmektedir.

“Nefy’ü isbât-ı hudûs u kıdemde şâhiddir

Resm-i lâ-yı ‘adem ü hey’et illâ-yı vücûd”⁴⁸⁹

Memduh Paşa bu beyitte, varlığın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışması üzerinden, bütün hakikatin yalnızca “vücûd” ekseninde anlam kazandığı ortaya koyar. Ona göre yokluk (adem), başlı başına bir gerçeklik değil, varlığın anlaşılması için bir işarettir. Paşa’nın yaklaşımında varlık, yalnızca “illâ-yı vücûd” ile anlam kazanır, başka hiçbir suretin veya şeklin bir gerçekliği yoktur. Bu yorumun, vahdet-i vücûd düşüncesin en temel düsturu olan “var olan yalnızca Allah’tır, diğer her şey O’nun tecellîsidir” fikrine açık bir gönderme olduğu söylenebilir.

Paşa, bu metafizik düzeydeki derinliği, aşağıdaki beyitte sezgiye dayalı bir perspektifle bütünlemekte ve hakikatin sözle ifade edilemez oluşuna dikkat çekmektedir.

“Söz götürmez bezm-i nûş-a nûş-ı vahdet hiç hiç

Ka’r-ı deryâdır bu gavvâsın kalur lâbüd hamûş”⁴⁹⁰

Memduh Paşa bu beyitte, vahdetin mahiyetinin hiçbir sözle tam olarak ifade edilemeyeceğini belirtir. Varlığın birliği, kelimelerle tarif edilemeyecek kadar derin bir hakikattir. “Bezm-i nûş” benzetmesi, hakikatin ancak aşk yoluyla tecrübe edilebileceği manevi bir zemini tasvir eder. Bu derinlikte sözün hükmü kalmaz; zira hakikati dille kuşatmak mümkün değildir. Paşa bu noktada, idrakin nihayetinde susmak zorunda kalacağını, bu suskunluğun aslında bir keşf hali olduğunu işaret eder. Dalgıcın (gavvâs) deryanın dibine vardığında kelimeleri yitirmesi, aslında varlığın özüne doğru bir içe dalış hâlidir. Bu yaklaşım, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin yaşantısal boyutuna vurgu yapan çarpıcı bir örnektir.

Varlığın mutlak boyutunun ardından Memduh Paşa, yaratılışı ve âlemin varlık sahnesine çıkışını ele alır. Ona göre varlık, kendi başına bağımsız bir hakikat değil, bütünüyle ilâhî iradenin tezahürüdür. Âlem, ezeli ve mutlak varlığa bağlı olarak anlam

⁴⁸⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 26 b.4.

⁴⁹⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 151 b.5.

kazanmakta, yokluktan varlığa geçiş ise sadece Hakk'ın mutlak kudretiyle mümkün olmaktadır.⁴⁹¹ Bu bakış açısı, onun yaratılışı vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele aldığını ve varlığın hakikatini ilâhî tecellî ile özdeşleştirdiğini göstermektedir.

Yaratılışla birlikte açığa çıkan bu hakikat, âlemde çokluk (kesret) olarak görünse de özü itibarıyla yine birliğe (vahdet) dayanır. Aşağıdaki beyitte bu ilişki açık biçimde ifade edilmektedir.

“Sırr-ı vahdetdir eden âlem-i kesretde zuhûr

*Olur emvâcla bu ma'nâyı gûyâ deryâ”*⁴⁹²

Memduh Paşa'ya göre âlemde görülen çokluk, aslında vahdetin sırlarının dışı vurumudur. Her şeyde bir çeşitlilik ve çoğalma varmış gibi görünse de, bu hareketlilik tek bir denize, yani tek bir hakikate işaret eder. Dalgalar (emvâc) nasıl denizin yansımalarıysa, kesretin bütün halleri de aslında vahdetin bir tezahürüdür. Memduh Paşa beyitte su metaforu üzerinden tecellî eden bu vahdeti, âlem içindeki çoğulluğun ötesinde bir teklik olarak sunmaktadır. Çokluk âleminde görülen her bir unsur, aslında vahdetin bir parçadır.

“Bu kesret ile devri âhir olur peyveste-i vahdet

*Karâr eyler döner bir nokta üzre pâyi prkârın”*⁴⁹³

Çokluk içinde ortaya çıkan bu birlik hâli, zamanla tekrar vahdete dönüşmekte yani bir çember gibi her şey başladığı noktaya rücû etmektedir. Paşa bu durumu “pergel” sembolüyle ifade eder ve âlemin devrî bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Ona göre bütün varlık hareketi bir noktadan doğup, çoğalarak açılır ve yine aynı noktaya dönerek istikrar sağlar.

Genel olarak değerlendirdiğimizde Memduh Paşa'nın anlayışında Vahdet-i Vücûd, yalnızca bir metafizik düşünce değil, yaşanan, hissedilen ve sezilen bir hakikattir. Paşa, yokluğun hakikat değil yalnızca işaret olduğunu; bütün varlığın ise Hakk'ın “ol” emriyle zuhûra geldiğini dile getirir. Ona göre kesretin içindeki derin vahdet sırrı, aşk aracılığıyla birbirine bağlı unsurlar üzerinden açığa çıkmakta ve en sonunda yeniden birliğe ulaşmaktadır. Böylece Paşa, varlığı hem hikmetle hem de vecd ile yorumlayarak Vahdet-i Vücûd'un mânevî derinliğini etkileyici bir üslupla yansıtır.

⁴⁹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 26 b.16.

⁴⁹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 122 b.7.

⁴⁹³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 159 b.8.

3.5.2. Allah'ın Varlığı ve Mahiyeti

“Allah” ismi, O’na ait adların en yücesidir ve “Ekber” kelimesiyle birleştiğinde “büyüklükte eşi benzeri olmayan, gerçek anlamda en büyük” mânasına gelir. Bu isim, bütün sıfatları kuşatan bir anlam taşır ve görünen–görünmeyen tüm varlık alanlarını içine alarak Allah’ın tek ve mutlak varlığını ifade eder. “Ahadiyet” ve “Vahidiyet” kavramları da O’nun birliğini açıklayan niteliklerdir. Allah’ın güzel isimleri sonsuzdur, Kur’an-ı Kerim’de ise bunlardan yalnızca doksan dokuzu bildirilmiştir.⁴⁹⁴

Kur’ân’da, Allah’ın mahiyetinin insan idrakini aşan bir hakikat olduğu vurgulanır: *“Gözler O’nu idrak edemez, ama O gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, her şeyden hakkıyla haberdar olandır.”*⁴⁹⁵ Bu ayet, Allah’ın zâtının duyularla kavranamayacağını, O’nun mahiyetinin aklın sınırlarını aştığını ifade etmektedir. Benzer şekilde hadiste, *“Allah’ın yarattıkları hakkında tefekkür edin, fakat O’nun zâtı hakkında düşünmeyin.”*⁴⁹⁶ buyurularak insanın sınırlı aklıyla Allah’ın mahiyetini kavramaya çalışmaktan sakındırıldığı bildirilmiştir.⁴⁹⁷ Bu durum, ilâhî hakikatin akılla değil, iman ve sezgiyle kavranabileceğini göstermektedir.

Mutasavvıflar bu konuda çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Muhâsibî’ye göre varlık ve hakikatin kaynağı yalnızca Allah’tır. O, başlangıcı ve sonu olmayan ezeli bir varlıktır; bütün eşyayı yoktan, iradesiyle yaratmıştır. “Yaratma ve emir O’na aittir” ifadesiyle, hem varlığın hem düzenin mutlak anlamda Allah’a ait olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹⁸ Konevî, (ö. 673/1274) Allah’ın mahiyetinin insan aklıyla kuşatılamayacağını belirtir. Ona göre Hakk, zâtında hiçbir kayıtlı sınırlanmaz; bu nedenle O’nun hakkında “ne” sorusu sorulamaz. Allah, varlığın kendisidir; varlık O’ndan bağımsız düşünülemez. Bu sebeple Hak, birlik yönüyle sabit, mahiyet yönüyle ise tanımdan münezzeh bir hakikattir.⁴⁹⁹

Allah’ın varlığı ve mahiyeti meselesi, Memduh Paşa’nın şiirlerinde hem varlık boyutu hem de sezgisel yönleriyle işlenen başlıca konulardan biridir. Onun Allah tasavvuru, aklın sınırlarını aşan bir aşkınlık ile insan kalbinde sezgiyle idrak edilebilecek bir yakınlığı birlikte içermektedir. Paşa, Allah’ın zâtını doğrudan tanımlamak yerine,

⁴⁹⁴ Selâhaddin Şar, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Toker Yayınları, 1991), 51.

⁴⁹⁵ el-En’am 6/13

⁴⁹⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2019, 180.

⁴⁹⁷ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2019, 70.

⁴⁹⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 69.

⁴⁹⁹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 28-29.

sıfatları ve kudretini ön plana çıkararak, mahiyetine dair daha çok sezgiye dayalı bir yaklaşım ortaya koyar. Bu yönüyle söz konusu beyit, Allah'ın aşkınlığı ile kuluna yakınlığı arasındaki ince dengeyi tasavvufî bir derinlikle birlikte ifade etmektedir.

*“Sığmadın ‘arz u semâya ey müberrâ-yı cihât
Cilve-gâhın kalbdır ehlen ve sehlen merhaba”⁵⁰⁰*

Memduh Paşa'nın bu beyitte dile getirdiği yaklaşım, Allah'ın hem aşkınlığını hem de yakınlığını aynı anda ortaya koyar. Paşa, ilk olarak Allah'ın göklere ve yere sığmadığını ifade ederek, O'nun zamandan ve mekândan münezzeh, aşkın bir zât olduğunu belirtir. Ancak hemen ardından bu aşkınlığı, insana yönelik bir yakınlıkla bütünlemekte ve Allah'ın tecellîlerinin asıl mekânı olarak kalbi işaret etmektedir. Ona göre Allah, bir yandan bütün kâinatı kuşatan aşkın varlık iken, diğer yandan kulun kalbinde tecellî eden en yakın hakikattir. Bu çift yönlü anlatım, onun tasavvufî düşüncesinde Allah'ın mahiyetine dair derin bir idraki yansıtmaktadır.

Paşa yukardaki beyitte Allah'ın mekândan münezzeh bir varlık olduğunu ve kalpte tecelli ettiğini belirtilirken, alttaki beyitte bu aşkın Zât'ın sahip olduğu sıfatlar öne çıkarır ve bu sıfatlara rağmen O'na ortak koşanların hâlini sorgular.

*“Ferd ü Samed ü Hâlık iken Hazret-i Allâh
Şirk etmeye müşrik nice olmuş mütecâsir”⁵⁰¹*

Memduh Paşa, Allah'ın bazı zâtî sıfatlarını sıralayarak O'nun mahiyetine dair doğrudan bir tanımlama yapar. Onun belirtmiş olduğu bu sıfatlar, Allah'ın ne bir benzerinin ne de denginin olamayacağını ortaya koymaktadır. Buna rağmen müşriklerin şirk koşma cür'etinde bulunmalarını “mütecâsir” ifadesiyle hayretle karşılar. Memduh Paşa'ya göre Allah'ın mahiyetini belirleyen bu sıfatlar, O'nu tüm mahlûkattan kesin şekilde ayırır; dolayısıyla O'na ortak koşmak sadece mantıksız değil, aynı zamanda büyük bir had bilmezliktir.

Devam eden beyitte Memduh Paşa, Allah'ın vahdâniyyetini yani mutlak birliğini ön plana çıkarır. Ona göre Allah'ın zâtı, her an ve her durumda âlemlere kendi birliğini ilan etmektedir. Buradaki temel vurgu, ilâhî tecellîlerin sürekliliği ve kesintisiz oluşudur. Hakk, varlığın her anında birliğini hatırlatan bir işaretle görünür hâle gelir. Bu noktada Paşa, kâinatta gözlemlenen farklılıkların ardında her daim Hakk'ın birliğinin tecellî

⁵⁰⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 12 b.8

⁵⁰¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 187 b.1.

ettiğini; âlemin ise her an bu hakikati gösteren bir ayna niteliği taşıdığını vurgulamaktadır.⁵⁰²

Son beyitte ise, Allah'ın mahiyetine dair yaklaşım yalnızca varlık üzerine yapılan tefekkürle sınırlı kalmaz, aynı zamanda O'nun kudret sıfatıyla doğrudan bağlantılı olan tasarruf ve ıslah edici yönü de ön plana çıkmaktadır. Memduh Paşa'ya göre Allah, sadece yaratan değil, aynı zamanda yarattıkları üzerinde hikmetle tasarruf eden bir düzene sahiptir. Bu noktada Paşa, “ehl-i tuğyân” ifadesiyle tanımladığı taşkınlık ve azgınlık içinde olanların dahi O'nun nazarına mazhar olabileceğini, bu nazarın ise onları arındırıp, ıslah etmeye yeterli olduğunu belirtir.⁵⁰³ Allah'ın mahiyeti, burada sadece yücelik değil, aynı zamanda ıslah edici, hikmetli bir müdahale gücüyle belirlenir. Bu ise Paşa'nın Allah anlayışında yalnızca celâlin değil, cemâl ve hikmet dengesinin de mevcut olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁴

Sonuç olarak, Memduh Paşa'nın beyitlerinde Allah'ın varlığı ve mahiyeti, insan aklının ötesinde, aşkın bir kudret olarak tasvir edilirken aynı zamanda kalpte zuhûr eden bir yakınlık olarak da hissedilmektedir. Bu mahiyet, doğrudan sıfatlarla sınırlanamaz; fakat sıfatlar aracılığıyla sezilebilir. Bu bağlamda Paşa, Allah'ı kavramsal tanımlardan ziyade, kalp idraki üzerinden ele alır. Böylece O'nun varlığı tanımlamaktan çok, sezgi ve içsel tecrübeyle anlam bulur. Bu çerçevede Memduh Paşa'nın ilâh tasavvurunun devamı olarak tevhid anlayışı da onun düşünce dünyasında merkezî bir tutmaktır.

3.5.3. Tevhid

Tevhid, sözlükte “birlemek” veya “bir kabul etmek” anlamına gelir. İstilahî olarak ise Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde eşi benzeri olmayan tek ve mutlak varlık olduğunu ifade etmektir. “Vâhid” ismi yalnızca sayısal birliği değil, aynı zamanda azamet, yücelik ve mutlak hükümlanlığı da kapsamaktadır. Bu yönüyle tevhid, Allah'tan başka hiçbir varlığın ulûhiyet iddiasında bulunamayacağını bildiren temel inanç ilkesidir.⁵⁰⁵

İslâm inanç sisteminin merkezinde yer alan tevhid akîdesi, bütün diğer iman esaslarının temelini oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette Allah Teâlâ'nın birliğine

⁵⁰² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 187 b.2.

⁵⁰³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 53 b.24.

⁵⁰⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 53 b.24.

⁵⁰⁵ Ebû Mansûr b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûridî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 31-32.

vurgu yapılır: “*De ki, O Allah birdir.*”⁵⁰⁶ âyeti bu hakikati açık bir biçimde ortaya koyar. Bu anlamda tevhid, hem İslâm mesajının özü hem de diğer inanç esaslarının kaynağıdır.⁵⁰⁷ Nitekim Hz. Peygamber de “*Her kim Allah’a bir şeyi ortak koşarak ölürse, cehenneme girer*”⁵⁰⁸ buyurarak, tevhidin kurtuluş için vazgeçilmez bir esas olduğunu bildirmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, tevhid ilmini ilâhî mârifetin bâtını olarak nitelendirir ve bu bilginin, Allah’ın yakınlığına erdirilmiş seçkin kullara bahşedilen bir sır olduğunu belirtir. Herkesin bu hakikati taşıyamayacağını vurgulayan Mekkî’ye göre, rubûbiyet ve ulûhiyet sırlarının ifşası mânevî edebe aykırıdır. Ona göre mânanın sürekliliği dinin aslını bozmadan muhafaza etmekle mümkündür. Bu ise ilahî sırların gizliliğini korumayı gerektirir.⁵⁰⁹

Gazzâlî ise “*Lâ ilâhe illallah*” ifadesini İslâm’ın temel kalesi olarak görür ve bu kelimenin dört kelimedenden oluşmasını tevhid kalesinin dört rüknüyle ilişkilendirir. Ona göre tevhid, sadece sözle ifade edilen bir inanç değil, aynı zamanda ibadet, ahlâk ve amelin dayandığı özdür. “*Lâ ilâhe*” kısmı kulun bütün sahte ilahları reddedişini, “*illallah*” ise yalnızca Allah’a yönelişini temsil eder. Bu anlamda Gazzâlî’ye göre tevhid, hem inançta hem amelde birliğin gerçekleşmesidir.⁵¹⁰

Tasavvuf geleneğinde tevhid, yalnızca sözle dile getirilen bir inanç ilkesi değil; varlığın özü, hakikatin bizzat kendisidir. Bu anlayışta Allah’ın birliği, yalnızca zâtının benzersizliği ile sınırlı kalmayıp, sıfatlarında, fiillerinde ve esmâsında da her türlü ortaklıktan münezzeh oluşunu kapsamaktadır. Memduh Paşa’nın beyitlerinde bu tevhid anlayışı, hem lafzî hem keşfî hem tenzihî hem de kevnî bağlamlarla ele alınmaktadır.

“Zâtdır zât-ı pâkine şâhid

*Sırr-ı tevhîdi ‘ârif ol yâhû”*⁵¹¹

Memduh Paşa’nın bu beyti, tevhid anlayışının en temel boyutu olan zâtî tevhide işaret eder. “*Zâtı, zâtına şahittir*” ifadesiyle, İlâh’ın zatını kendi varlığına en açık şahit olarak ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre İlâhî hakikat, dışardan bir kanıtı ihtiyaç

⁵⁰⁶ İhlâs 112/1

⁵⁰⁷ Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Mânevî Devrim*, 177.

⁵⁰⁸ Müslim, “İman”, 150.

⁵⁰⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004), 3/378.

⁵¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yayınları, 1995), 21.

⁵¹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 10 b.3.

duymaksızın bizzat kendi varlığıyla tecelli etmektedir. Bu, hakikat aklın ya da duyuların ulaşamayacağı bir seviyedir; yalnızca ârif olanların, yani kalp gözüyle görenlerin idrakine açık bir hakikattir. Beyitte yer alan “sırr-ı tevhîd” vurgusu, bu birliğin mahiyetinin ancak keşf yoluyla anlaşılabilceğine işaret eder. Bu anlamda Paşa’nın tevhidi, yalnızca teorik bir mesele olarak görmeyip, sâlikin içsel yolculuğunda tecrübe edilen mânevî bir sır olarak değerlendirdiği söylemek mümkündür.

“Lâ-mekân milket-i şehinşeh-i şehnişîn-ârâ-yı kuds

Şâh-ı ‘izzet tahtına sultân bîcûn u çirâ”⁵¹²

Memduh Paşa, bu beyitte, Allah’ın zatının mutlak aşkınlığını ifade ederek, tevhid anlayışını daha derin bir boyuta taşır. Paşa’ya göre ilahî varlık hiçbir kayıtla (bîcûn) sınırlanamaz, hiçbir tasavvurla tam olarak kavranamaz. Bu nedenle Paşa, tevhidi Allah’ın kudretini ve hâkimiyetini her türlü bağdan münezze (Lâ-mekân) bir mutlaklık içinde değerlendirir. Bu bakış, tevhidin özellikle tenzih boyutunu öne çıkarmakta ve Allah’ın eşsizliğini vurgulamaktadır. Memduh Paşa, bu yaklaşımıyla sâlik, hakikatin farklı mertebelerini idrak etmeye davet eder. Bu mânevî yolculuk, zât boyutundan başlayarak sıfatların bilgisine, oradan da Allah’ın hiçbir varlıkla kıyaslanamayacak aşkınlığına uzanır. Böylece tevhid, yalnızca inanç düzeyinde bir kabul olmaktan öteye geçerek, insanın mânevî hayatını şekillendiren, aşama aşama yükselen bir seyr ü sülûk süreci hâline gelir. Bu bağlamda tevhid, Paşa’nın düşüncesinde bilginin ötesinde bir idrak seviyesini temsil eder. Sâlik için bu idrak, hakikatin kalpte açılan bir yönü olarak anlam kazanır.

Lafzî ve zâtî tevhid boyutlarının açığa kavuşturulmasının ardından, tevhid anlayışının bir diğer boyutu olan sıfat merkezli yorumlara geçilir. Memduh Paşa’nın beyitlerinde bu aşama, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellileri üzerinden daha kapsamlı bir şekilde derinleşir. Paşa, Allah’ın mutlak kudreti ve bütün tasarrufları üzerindeki yegâne hâkimiyetine vurgu yapar. Allah, mülkün mâlikî olup, her şeyi kuşatan, koruyan ve yücelten, aynı zamanda dilediği hükmü hiçbir sınıra bağlı kalmaksızın yerine getiren mutlak güçtür. Bu sıfatlar, onun mutlak birliğini ve eşsizliğini gözler önüne serer. Özellikle fiilî tevhid anlayışının öne çıktığı bu beyitte Paşa, âlemde meydana gelen her olayın ardında yalnızca Hakk’ın fiili ve iradesi olduğunun altını çizer. Dolayısıyla sâlik, sebeplerden uzaklaşıp, yalnızca Allah’ın kudretine yönelmekle yükümlüdür. Paşa’nın bu

⁵¹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 11 b.13.

beyti, tevhidin hayata yansıyan boyutunu ve dünya tasavvurundaki belirleyici rolünü göstermektedir.⁵¹³

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın şiirlerinde tevhid, inanç ilkesi olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir keşf, bir şehâdet ve bir seyir biçiminde karşımıza çıkar. Zâtın kendi kendine şahitliğinden başlayan bu yolculuk, sıfatların mutlaklığına, esmâ-i hüsnânın kudretine ve nihayet hiçbir kayıtle sınırlandırılmayan mutlak zâta ulaşır. Böylece tevhid, sâlikin hem idrakine hem de varlığına sirayet eden bir hakikate dönüşür. Bu bütünlük içinde tevhid, Paşa'nın beyitlerinde yalnızca metafizik bir ilke olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşunu anlamlandıran aslî bir bakış açısı olarak belirir. Bu yönüyle Memduh Paşa'nın tevhid anlayışı yalnızca bir irfanın dışı vurumu değil; aynı zamanda sâlikî hakikatin merkezine davet mânevî bir rehberdir.

3.5.4. Hakikat-i Muhammediyye

Vücûd-ı Mutlak'ın ilk tezahürü olan taayyün-i evvel, tasavvuf literatüründe Hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılır. Bu mertebe, mutlak varlığın ahadiyyetten vahidiyyete yönelerek görünür hâle gelmesini ifade eder. Yaratılış süreci bu ilk tecellîyle başlar ve bütün mevcûdat, Hakikat-i Muhammediyye'nin nurundan varlık kazanır. Böylece bu hakikat, Allah'ın zâtından esmâ ve sıfatlara yönelen ilk idrak mertebesini temsil eder.⁵¹⁴ Bu yönüyle Hakikat-i Muhammediyye, yalnızca varlık silsilesinin başlangıcı değil, aynı zamanda lâhî bilginin kenvî düzlemde açığa çıkışının da ilk zemini olarak değerlendirilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakikat-i Muhammediyye, Allah'ın ilk tecellîsi ve bütün varlığın aslıdır. Allah, kendi zâtını bilmek isteyince bu ilâhî bilginin ilk yansıması olarak “Nûr-ı Muhammedî” meydana gelmiş, bu nur, yaratılışın hamuru sayılan “hebâ”da tecellî etmiş ve oradan bütün varlıklar sudûr etmiştir. Böylece Hz. Muhammed'in nuru, Allah ile kâinat arasındaki ilâhî bağın özü ve yaratılışın gayesi hâline gelmiştir.⁵¹⁵

Sûfiler bu anlayışı, “Allah'ın yarattığı ilk şey senin Peygamber'inin nurudur”⁵¹⁶ hadisiyle açıklar. Onlara göre Allah, önce Hz. Peygamber'in nurunu, ardından bu nurdan

⁵¹³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 11 b.4.

⁵¹⁴ Mehmet Demirci, “Hakikât-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179.

⁵¹⁵ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Âlemin Yaratılışı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 37-38.

⁵¹⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2019, 67.

kâinatı yaratmıştır. “Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁵¹⁷ âyeti de bu hakikati desteklemektedir.⁵¹⁸

Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ise bu hakikati “taayyün-i evvel” yani ilk zuhûr mertebesi olarak yorumlar. Ona göre Hakikat-i Muhammediyye, Allah’ın ilminde bulunan bütün varlıkların özünü taşıyan küllî bir hakikattir. Âlemdeki her şey, bu ilâhî hakikatin farklı derecelerdeki yansımalarından ibarettir.⁵¹⁹

Memduh Paşa’nın tasavvufî anlayışında Hz. Peygamber, elçilik görevinin yanı sıra, bütün kâinatın yaratılış gayesi ve varlığın özü olarak kabul edilir. Paşa’nın beyitlerinde Hakikat-i Muhammediyye, Allah’ın kudret ve rahmetinin ilk tecellisi, yani varoluşun başlangıç noktasıdır. Onun beyitlerinde Hz. Peygamber, hem insanlığın hem de bütün âlemin varlık kaynağı ve feyz menbaı olarak öne çıkar.

*“Fahr-i ‘âlem Ahmed-i mürsel şeh-i levlâk-i taht
Mâye-i terkîb-i âdem hâkî-pây-i devleti”⁵²⁰*

Memduh Paşa, bu beyitte Hz. Peygamber’i “Fahr-i Âlem” (âlemin övücü) ve “Ahmed-i mürsel” (gönderilmiş peygamberlerin en üstünü) sıfatlarıyla yüceltmektedir. “Şeh-i levlâk-i taht” ifadesi yaratılışın asıl sebebinin Hz. Peygamber’in hakikati olduğunu ortaya koyarken, bunu tamamlayan “Mâye-i terkîb-i Âdem” tabiri ise insanın varlık mayasının bile bu hakikate dayandığını göstermektedir. Bu iki vurgu birlikte ele alındığında, Paşa’ya göre Hz. Peygamber’in hakikati, yalnızca bir rehberlik değil, aynı zamanda hem insanın hem de kâinatın varoluşunun temel nedeni olarak görülür.

Bu ontolojik çerçevenin ardından Memduh Paşa, Hz. Peygamber’in kâinat düzenindeki merkezî konumunu daha da belirginleştirir. Ona göre Hz. Peygamber, ilâhî feyzin toplandığı ve bütün âlemlere yayıldığı en yüce menzildir. Paşa, Hz. Peygamber’i arş makamına yerleşmiş, ilahî bereketin sonsuz kaynağı olarak sunmaktadır. Onun yaratılışındaki ruhî arınmışlık ve eşsiz temizlik, meleklerin dahi karşısında tevazu göstermesine vesile olan bir yücelik olarak tasvir edilir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in yalnızca insanlık için değil, bütün âlemler için de ilahî feyzin kaynağı ve hakikatin en yüksek mertebesi olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada Memduh Paşa’nın, Hz. Peygamber’i varlığın sebebi ve mânevî hakikatin en yüce mertebesi olarak

⁵¹⁷ el-Enbiyâ 21/107

⁵¹⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 112.

⁵¹⁹ Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 9-10.

⁵²⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 14 b.11.

değerlendirildiği görülmektedir.⁵²¹ Bu bağlamda Hakikat-ı Muhammediyye, yalnızca kozmik bir ilke değil, aynı zamanda insanın yaratılış gayesini tayin eden bir hakikattir.

Bu iki beyitte kurulan çerçeve, Memduh Paşa'nın Hakikat-i Muhammediyye'ye bakışının temelini ortaya koyar. Aşağıdaki beyitlerde ise bu hakikat katmanlanmakta ve hem Peygamberler hem de varlığın diğer boyutlarıyla ilişkisi anlatılmaktadır.

*“Muzhir bâtın-ı zuhûr-ı hakk zâhir-i enbiyâ
Hâtim-i zuhr-ı şerîfî hâtemiyat hücceti”*⁵²²

Memduh Paşa Hz. Peygamberi ilâhî hakikatlerin görünür hâle geldiği en yüce merkez olarak tasvir eder. Ona göre Hz. Peygamber, bâtınî sırların zuhûr ettiği bir ayna; aynı zamanda bütün peygamberlerin hakikatlerinin onda birleştiği ve onunla mühürlendiği nihaî makamın temsilcidir. Böylece Memduh Paşa, Hz. Peygamber'in hem ilâhî hakikatin en açık tecellîsi hem de Peygamberlik misyonunun tamamlayıcısı olduğunu ifade etmektedir.

*“Kevkeb-i dürrî-i vahdet kenz-i mahfî-i hüda
Kim hadîsin ahz eder mânend-i gevher-i âsmân”*⁵²³

Memduh Paşa, bu beyitte Hz. Peygamber'i “vahdetin parlak yıldızı” (kevkeb-i dürrî) ve “ilâhî hakikatin gizli hazinesi” (kenz-i mahfî) olarak nitelendirir. Bu ifadeler, onun hem bütün varlığı birleştiren merkezî bir hakikat hem de Allah'ın saklı sırlarının tecellîsi olduğunu göstermektedir. Bu noktada Paşa, tasavvuf geleneğinde sıkça dile getirilen “kenz-i mahfî” anlayışını Hz. Peygamber'in şahsında somutlaştırır. Beytin ikinci mısrasında ise Paşa, Hz. Peygamber'in hadislerini gökyüzünün incilerine benzetir. Bu benzetme, onun sözlerinin sıradan bir öğreti değil, semavî bir değer taşıyan, insanı ilâhî nurla aydınlatan bir hakikat olduğunu gösterir. Böylece Paşa, Hz. Peygamber'in hakikatini, hem Hakikat-i Muhammediyye anlayışının bir yansıması hem de vahdet bilincine ulaştıran ilâhî ışığın kaynağı olarak tasavvur eder.

Bu değerlendirmeler ışığında, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi güçlü bir metafizik örgüyle işlenmektedir. Hz. Peygamber, ona göre Allah'ın elçisi olmasının yanı sıra, yaratılışın sebebi, ilâhî nurun kaynağı, peygamberlik zincirinin tamamlayıcısı ve bütün varlığın özüdür. Böylece Hakikat-i Muhammediyye, Memduh Paşa'nın tasavvufî sisteminde hem kozmik hem de insanî

⁵²¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.12.

⁵²² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.13.

⁵²³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 28 b.12.

boyutu kapsayan bir merkez hâline gelir. Bu yönüyle Hz. Peygamber, varlığın anlamını kuşatan ilâhî düzenin merkezinde yer alan bir hakikat olarak görülmektedir.

3.5.5. Nur

Nur sözlükte “ışık, aydınlık; karanlığı gideren, kapalıyı açan şey” anlamına gelir.⁵²⁴ Karanlığın zıddı olan nur, sadece “ışık” kelimesiyle karşılanamaz, çünkü nur daha kapsamlı bir mânaya sahiptir. O, her türlü aklî, zihnî, maddî ve mânevî karanlığın tam karşıtı olmasının yanı sıra, Allah’ın isimlerinden de biridir. Allah, kâinatta farklı isimleriyle tecellî ettiği gibi, “en-Nur” ismiyle de bütün varlık âleminde zuhûr etmektedir. Her bir varlık, kendi kabiliyeti ölçüsünde bu ilâhî nuru yansıtır. Dolayısıyla âlemde görülen her ışık ve aydınlık, hakikatte Allah’ın nurunun bir yansımasıdır.⁵²⁵

Bu hakikat Kur’ân’da şu şekilde ifade edilir: “*Müminlerin velîsi olan Allah, onları karanlıklardan nura çıkarır.*”⁵²⁶ Bu ilâhî nurun insanın iç dünyasındaki yansıması ise Hz. Peygamber’in dualarında açıkça görülmektedir: “*Allah’ım! Kalbime, gözüme, kulağıma, sağıma, soluma, üstüme, altına, önüme, arkama nur ver ve nurumu artır.*”⁵²⁷

Necmüddîn-i Kübrâ, nur kavramını tevhid merkezli bir bakış açısıyla ifade eder. Ona göre “*Allah, yerin ve göklerin nurudur.*”⁵²⁸ âyeti, bütün varlığın kaynağının İlâhî nur olduğunu göstermektedir. Peygamber’in nuru Allah’ın izzet nurundandır; velîlerin ve müminlerin nuru ise Peygamber’in nurundandır. Necmüddîn-i Kübrâ’ya göre nur, mertebeler hâlinde tecellî eden İlâhî bir hakikattir, bütün nurların sahibi yalnızca Allah’tır.⁵²⁹

Gazzâlî’ye göre hakikî varlık yalnızca Allah’ın nurudur, diğer varlıklar bu nurun yansıması ve tecellîsidir. Diğer mevcûdât, O’nun nurundan pay aldığı ölçüde görünürlük kazanır ve bu yüzden varlıkları mecazîdir. Her şeyin yüzü O’na dönüktür; nereye gidilirse gidilsin, aslında O’nun yüzüne yönelmiş olunur.⁵³⁰

Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında “nur” kavramı, Allah’ın zâtından taştan ve bütün varlığı kuşatan ilâhî hakikatin bir sembolü olarak ele alınır. Paşa, beyitlerinde bu nuru kimi zaman kozmik düzeyde kimi zaman da insan idrakinin ötesinde bir gerçeklik

⁵²⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 563.

⁵²⁵ Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011), 38.

⁵²⁶ el-Bakara 2/57

⁵²⁷ Buhârî, "Daavât" 9.

⁵²⁸ en-Nûr 24/35

⁵²⁹ Kübra, *Tasavvufî Hayat*, 124.

⁵³⁰ Gazzâlî, *Tevbe Kitabı*, 239-240.

olarak işler. Böylece “ilâhî nur”, hem âlemin yaratılışını hem de insanın varoluşunu açıklayan metafizik kavram hâline gelir.

“ *Hudâ-yı zü’l-minendir nûru bu ‘arz u semâvâtın
Zemîn-i cürm-i Münîr olmuş ne eyler imtinân kevkeb* ”⁵³¹

Bu beyitte Memduh Paşa, göklerin ve yerin nurunun kaynağını doğrudan Allah’a nispet eder. “Hudâ-yı zü’l-mine”, lütuf ve ihsan sahibi olan Allah’ı işaret ederken, “nuru bu ‘arz u semâvâtın” ifadesi, tüm kâinatın aydınlığını bu lütuftan aldığını ortaya koymaktadır. Paşa, yeryüzünün ve gökyüzünün ilahî nur ile dolduğunu vurgulayarak, bu nurun kâinata yön verdiğini ve kevkeblerin (yıldızların) dahi bu kudret karşısında hayranlıkla boyun eğdiğini ifade eder. Bu bağlamda Paşa’nın, Allah’ın nurunu yalnızca metafizik bir kavram olarak değil, evrenin işleyişine yön veren bir hakikat olarak gördüğü söylenebilir.

Allah’ın nurunun kozmik düzeyde tanımlanmasının ardından, Memduh Paşa bu hakikati insanın kalbine ve idrakine yöneltmektedir. Böylece “ilâhî nur”, yalnız gökleri ve yeri aydınlatan bir güç olarak değil, gönülleri ve zihinleri besleyen bir hakikat hâline gelir.

“*Vech-i hüsn ‘ârife nûr-ı hüdâ
Ehl-i dile şâb görünmüş hudâ*”⁵³²

Memduh Paşa bu beyitte, Allah’ın nurunun, hakikati idrak edenlere (ârif) ve gönül ehline nasıl görüldüğünü dile getirir. “Vech-i hüsn” ifadesiyle, güzelliğin yüzü olarak tasavvur edilen ilahî hakikat, âriflere Allah’ın nurunu yansıtmaktadır. Burada söz konusu olan nur, duyularla algılanan bir ışık değil, mânevî idrakle kavranan ve kalplere nüfuz eden bir hakikattir. Memduh Paşa, bu beyit aracılığıyla, ilahî nurun sadece kozmik bir parıltı olmadığını, aynı zamanda âriflerin iç âleminde doğrudan zuhûr eden bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır.

Allah’ın nurunun hem kozmik hem de içsel boyutta ele alınan beyitlerden sonra, Memduh Paşa’nın diğer beyitlerinde bu nurun mahiyetine dair yorumlar daha da derinleşmektedir. Paşa, Allah’tan yayılan nurun, karanlığı tamamen ortadan kaldıracak güçte bir hakikat olduğunu ifade eder. Burada nur, yalnızca bir ışık kaynağı değil, varoluşun temel denge unsuru olarak tasvir edilmektedir. Paşa’ya göre eğer bu ilahî nur

⁵³¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 16 b.3.

⁵³² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 68 b.17.

tam anlamıyla zuhûr etseydi, tüm kevnî düzen, Allah'ın nuruyla aydınlanmış bir hakikatin içinde varlığını sürdürüyor olurdu. Bu beyit, Memduh Paşa'nın nuru sadece sembolik bir ifade olarak değil, evrenin varoluşunu belirleyen ilahî bir ilke olarak gördüğünü yansıtmaktadır.⁵³³

Sonuç olarak Memduh Paşa'nın beyitlerinde "ilâhî nur", Allah'ın zatından taşan, gökleri ve yeri aydınlatan, gönüllere nüfuz eden ve varlığı şekillendiren metafizik bir gerçeklik olarak ele alınır. Paşa, bu nurun hem bütün kâinatı aydınlattığını hem de âriflerin gönül gözünde doğrudan tecellî ettiğini vurgular. Böylece Paşa, ilâhî nurun Allah'ın rahmet ve kudretinin tüm âlemi kuşatan en temel hakikati olduğunu ifade eder.

3.5.6. Tecellî

Tecellî, sözlükte "açığa çıkmak, görünmek, ortaya çıkmak, zuhûr etmek" anlamlarına gelir. Tasavvuf literatüründe ise gayb âleminden gelen ilâhî nurların kalpte açığa çıkması, yani görünmeyenin şuhûda dönüşmesi olarak tanımlanır. Bu yönüyle tecellî, Hakk'ın kulun kalbinde belirli bir şekilde görünmesidir. Bu kavram, mânevî bir süreci de ifade ederek, gaybtan şuhûda, karanlıktan aydınlığa, bilinmezlikten bilinirliğe geçişi anlatır. Sâlikin kalbinde beliren bu ilâhî nurlar, onda zaman zaman cezbe hâlini doğururken, bazen de sükûn ve huzur hali meydana getirir.⁵³⁴

Kur'ân'da "*Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılarak yere düştü*"⁵³⁵ buyrulurken, Hakk'ın tecellîsinin karşısında hiçbir varlığın kendi mevcudiyetini sürdüremeyeceği belirtilir. Benzer şekilde hadiste, "Allah bir şeye tecellî edince, o şey Hakk'a boyun eğer"⁵³⁶ ifadesi ile tecellînin kullar üzerindeki dönüştürücü etkisi vurgulanır.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın tecellîlerinin sonsuz olduğunu ve her kul için farklı biçimlerde gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre yüce Allah, bir sıfatla iki kez tecellî etmez, her kulda farklı bir isim, farklı bir mâna ile zuhûr eder. Bu durum, ilâhî sıfat ve kelâmın sınırsızlığını ortaya koymaktadır.⁵³⁷

İzzeddîn Kâşânî, (ö. 735/1334) tecellîyi Hakk Teâlâ'nın hakîkatinin beşerî sıfatların ortadan kalkmasıyla birlikte kalpte açığa çıkması olarak tanımlar. Ona göre

⁵³³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 57 b.15.

⁵³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 472.

⁵³⁵ el-A'râf 7/143

⁵³⁶ İbn Mâce, "İkâmet", 152.

⁵³⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2004, 3/362.

tecellî, sâlikin mânevî yolculuğunda aşamalı biçimde gerçekleşir; önce fiillerde, ardından sıfatlarda ve nihayet zât'ta zuhûr etmekte, böylece kul, Hakk'ın varlığında fânî hâle gelmektedir.⁵³⁸

Allah'ın zâtının, sıfatlarının ya da esmâsının varlıkta görünür hâle gelmesi olan tecellî, Memduh Paşa'nın beyitlerinde hem Kur'ânî referanslarla hem de sembolik ifadelerle açıklanmış; kimi zaman perdelerin ardında gizlenen, kimi zaman da ışığıyla yakıcı bir hakikat olarak sunulmuştur.

*“Tecellâ rabbehû envârının berk-i zuhûrundan
Kamer Mûsâ gibi vâz'-ı cebîn etmiş cibâl üzre”*⁵³⁹

Memduh Paşa bu beyitte, Kur'ân'da geçen *“Rabbi dağâ tecellî etti”*⁵⁴⁰ ayetine telmih yapar. İlâhî tecellînin şimşek gibi parladığı (berk-i zuhûr) anda ayın bile Hz. Mûsâ gibi secde edercesine boyun eğdiğini ifade eder. Buradaki tecellî, bütün varlığı kuşatan sürekli bir hakikattir ve Paşa'ya göre bu zuhûr, kâinatın düzenini belirleyen ilâhî kudretin açığa çıkmasıdır. Ayın secdeye kapanması varlığın tamamının bu kudret karşısındaki teslimiyetini; Mûsâ'ya yapılan telmih ise insan idrakinin bu nur karşısında sınırlarını aşamayacağını simgeler. Bu beyitle Paşa'nın, tecellînin hem kâinatı hem de insanı kuşatan aşkın boyutunu vurguladığı söylenebilir.

Memduh Paşa, tecellîyi yalnızca kudret karşısında varlığın acziyetiyle değil, aynı zamanda feyz yoluyla âlemi kuşatan ve düzenleyen ilâhî bir akış olarak da tasvir etmektedir. Paşa'ya göre, Hakk'ın kuşatıcı feyzi, gökleri dahi sarıp sarmalar. Gökleri ayakta tutan bu kudret, yalnızca yaratıcı bir güç değil, aynı zamanda ilâhî zuhurun kaynağıdır. Paşa burada tecellîyi, kâinatın dengesini sağlayan ilâhî bir akış olarak değerlendirir. Bu noktada Paşa'nın tecellîyi, rahmet ve nur aracılığıyla evereni kuşatan, düzenleyen ve ona süreklilik sağlayan ilâhî bir zuhûr olarak değerlendirdiği görülmektedir.⁵⁴¹

*“Münevver rûyî üzre zülfi anber-sâyı görsünler
Siyeh pûşîdesiyle Ka'be-i ulyâyı görsünler”*⁵⁴²

⁵³⁸ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 132-134.

⁵³⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 176 b.20.

⁵⁴⁰ el-A'râf 7/143

⁵⁴¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 11 b.2.

⁵⁴² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 139 b.1.

Memduh Paşa bu beyitte, ilâhî tecellînin görünme biçimini hicâb (örtü) kavramı üzerinden açıklar. Paşa, ilâhî tecellînin doğrudan değil, perdeler ardında zuhûr ettiğini sembolik bir dille ifade eder. Hakikatin aydınlık yönü “münevver rûy” (nurlu yüz) olarak tasvir edilirken, bunu örten “zülf-i anber-sây” yani siyah saç benzetmesi, ilahî hakikatin gizlenmiş ve perdelenmiş yönünü simgelemekte ve hakikatin tam anlamıyla açığa çıkmasını engellemektedir. En yüce hakikat (Ka‘be-i ulyâ) ise ancak perdeler aracılığıyla kavranabilir. Böylece Paşa, ilahî tecellînin mutlak hâliyle idrak edilemeyeceğini, ancak insanın idrak seviyesine göre, semboller yoluyla sezilebileceğini vurgular.

Netice itibarıyla Memduh Paşa’nın şiirlerinde tecellî, varlığın temelinde her an mevcut olan etkin bir gerçektir. Bu tecellî kimi zaman kudretiyle yakıcı, kimi zaman rahmetiyle kuşatıcı, kimi zaman da güzelliğiyle gizlenmiş bir nur olarak görünür. Paşa için tecellî, hem Kur’ân’dan gelen bir ilâhî ışık hem de gönülden doğan sezgisel bir idrak biçimidir.

3.5.7. Âlem

“Âlem” kelimesi, Arapça “alâmet” kökünden türemiş olup “kendisiyle bir şeyin bilindiği işaret” anlamına gelir. Terim olarak ise Allah’tan başka her şey, yani tüm yaratılmış varlıklar için kullanılır. Her bir varlık, Allah’ın isimlerinden birinin mazharı olduğundan, bütün âlem O’nun isim ve sıfatlarının yansımalarından meydana gelmiştir. Bu sebeple âlem, hem ilâhî bilginin hem de kudretin görünür hâlidir. Tasavvuf geleneğinde âlem, büyük âlem (âlem-i kebîr) ve küçük âlem (âlem-i sağîr) olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük âlem, gökler ve içindekiler, küçük âlem ise insandır. Çünkü insan, büyük âlemde bulunan her unsurun örneğini kendi bünyesinde taşır. Bu yönüyle insan, kâinatın özeti ve mikrokozmos olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴³

Kur’ân’da âlemin yaratılışındaki bu ilâhî düzen ve teslimiyet, şu ayetle ifade edilir: “*Rabbi ona: ‘Teslim ol!’ buyurmuş, o da: ‘Âlemlerin Rabbine teslim oldum.’*” Bu ayet, varlığın kaynağında bulunan ilâhî iradeyle mutlak boyun eğişi sembolize eder.⁵⁴⁴

Muhâsibî, âlemin yaratılmış bir bütün (muhtes) olduğunu belirtir. Ona göre Allah, âlemi sebep–sonuç (ittisâl–tedâhül) düzeni içinde yaratmış; her varlık diğerine bağlı olarak var olmuştur. Bu bağlılık, âleme ilâhî bir bütünlük ve süreklilik kazandırır. Ayrıca Allah, âlemi yaratıp kendi hâline bırakmamıştır; her hareket ve düzen, O’nun kudreti ve

⁵⁴³ İsfahânî, *Müfredât*, 721-722.

⁵⁴⁴ el-Bakara 2/131

emriyle varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla yaratma fiili bir defalık değil, devam eden bir ilâhî tasarruf hâlidir.⁵⁴⁵

İbnü'l-Arabî ise âlemi, Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıdığı ilâhî bir tecellî sahası olarak ifade eder. Hakk Teâlâ, kendi güzellik ve kemâlini görmek isteyince varlık âlemi ortaya çıkmıştır. Ona göre âlem, başlangıçta cilasız bir ayna iken, Hakk'ın kendini görmek istemesiyle cilalanmış ve böylece İlâhî isimlerin tecellî edeceği bir düzen hâline gelmiştir. Ancak bu ayna kendi başına varlık sahibi değildir; varlığını bütünüyle Hakk'tan almakta ve O'nun tecellîsiyle anlam kazanmaktadır.⁵⁴⁶

Tasavvuf düşüncesinde “âlem” kavramı, hem görünen hem de görünmeyen yönleriyle varlığı kuşatan bir bütün olarak ele alınır. Memduh Paşa, beyitlerinde “âlem” temasını yalnızca kozmik bir tasvir unsuru olarak değil, hakikatin idrakine giden yolda bir işaret dili olarak resmeder. Ona göre âlem, ilahî hikmetin açığa çıktığı bir manzara gibidir. Bu anlamda aşağıdaki beyitler, Memduh Paşa'nın âleme dair düşüncelerinin farklı yönlerini yansıtmaktadır.

*“Âlem-i halk ile tevsîm etdiler bu ‘âlemi
Hayret-i eflâkiyândır hâkiyânın rif’atı”⁵⁴⁷*

Memduh Paşa bu beyitte varlığı, “âlem-i halk” anlayışı çerçevesinde değerlendirir. Ona göre tüm yaratılış aslında bir “isimlendirme”, yani tevsîm süreciyle anlam kazanır. Paşa, dünyada yaşayan alçakgönüllülerin (hâkiyân) duruşunun, semâvî varlıklar için bile hayret verici bir yüceliğe sahip olduğunu ifade ederek âlemin gerçekte bir tefekkür ve şükran zemini olduğunu belirtir.

Memduh Paşa, yukardaki beyitte çizdiği bu geniş anlam çerçevesini, aşağıdaki beyitte başka bir metaforla daha da derinleştirir.

*“Eyledi bağbân ma’deleti
Ol kadar bâğ-ı ‘âlemi tezyin”⁵⁴⁸*

Memduh Paşa, bu beyitte âlemi “bağ” metaforu üzerinden tasvir eder. “Bağbân” ifadesi, varlığı düzenleyen ve adalet ölçüsüyle dengeyi sağlayan ilâhî kudreti temsil etmektedir. Paşa, “ma’delet” kavramıyla yaratılışın özünde adaletin tecellî ettiğini vurgular. Âlemin “tezyîn” edilmesi ise, varlığın hem zahirî güzelliklerle hem de bâtinî

⁵⁴⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 70.

⁵⁴⁶ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 25.

⁵⁴⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 14 b.7.

⁵⁴⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 94 b.7.

hikmetlerle donatıldığına işaret eder. Böylece Paşa'nın, âlemi yalnızca maddî bir yapı değil, aynı zamanda ilâhî adaletin ve hikmetin tezahür ettiği bir sahne olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Memduh Paşa bu beyitte, âlemin kozmik unsurlarını bir bütün hâlinde ele alır. Güneş, ay, yıldız, şimşek gibi unsurlar bir arada zikrederek, bunların üzerinde yer alan ve onları kuşatan bir felekten söz eder. Bu tasvir, âlemin yalnızca bu yönüyle sınırlı olmadığını; görünmeyen ve doğrudan idrak edilemeyen boyutlara da sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Paşa, âlemin hem zahirî görünüşüyle hem de batınî hakikatleriyle çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu vurgular.⁵⁴⁹

Bütün bu beyitler bir araya geldiğinde, Memduh Paşa'nın âlemi tek boyutlu bir dünya şeklinde görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre âlem, yalnızca görünen kozmik düzen değil; ilahî kudretin tecellî ettiği ve insanı hakikate yönlendiren çok katmanlı bir varlık düzenidir. Bu nedenle âlem, Paşa'nın düşüncesinde sürekli olarak ilâhî tecellîlerin akis bulduğu dinamik bir hakikat sahnesi hâline gelir. Bu çok katmanlı yapı, insanı yalnız dış âleme değil, kendi iç hakikatine de yöneltir. Böylece kozmoz, Paşa'nın düşüncesinde mânevî idrake açılan bir tefekkür zemini hâline gelir.

3.5.8. Rü'yetullah

“Rü'yet” kelimesi Arapça kökenli olup “görmek” anlamına gelir. Tasavvufî literatürde ise Allah'ı görme, O'nun tecellîlerini idrak etme mânâsında kullanılır. Bu görme, duysal bir bakışla değil; kalp gözüyle, yani basîretle gerçekleşen mânevî bir idraktır. Sûfî anlayışa göre bu idrak, Allah'ın her şeyde farklı biçimlerde tecellî etmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla rü'yet, fizikî bir görmeyi değil, Hakk'ın gönül aynasında zuhûrunu fark edebilme hâlini ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Gazzâlî, rü'yetullahın mümkün olduğunu ve bunun hem aklen câiz hem de dinen sabit bir hakikat olduğunu belirtir. Ona göre Allah, mekândan ve yönden münezzeh olmakla birlikte, varlığı gerçek olduğu için idraki mümkündür. Rü'yet, cismanî bir fiil değil, idrak ve keşf yoluyla gerçekleşen bir görmedir. Gazzâlî, bu anlayışını “*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıcıdır.*”⁵⁵¹ âyetiyle temellendirir. Bu âyette geçen “Rablerine bakıcıdır” ifadesi, mü'minlerin âhirette Hakk'ı açık bir şekilde göreceklerine

⁵⁴⁹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 151 b.16.

⁵⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 526.

⁵⁵¹ Kıyâmet 75/22-23

delil olarak yorumlanır. Böylece Gazzâlî, rû'yetullahın hem aklen mümkün hem de Kur'ân'la sabit bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁵²

Kâşânî, Allah'ın dünyada gözle değil, kalp basîretiyle idrak edilebileceğini; hakikî görmenin ise sadece âhirette mümkün olacağını ifade eder. Ona göre bakî olan Allah, fânî olana sığmadığından rû'yet bu dünyada “ayan” biçiminde gerçekleşmez. Mü'minler bu dünyada Hakk'ı iman ve yakîn gözüyle, âhirette ise basar gözüyle müşahade ederler. Bu hâl, yakînin kemâlî ve imanın en yüksek mertebesi olarak değerlendirilmektedir.⁵⁵³

Memduh Paşa'nın tasavvufî anlayışında rû'yetullah, bir yandan hakikat arayışının zirvesi, diğer yandan da insan idrakinin sınırlarını ortaya koyan bir tecrübe olarak kabul edilir. Paşa, beyitlerinde rû'yeti hem erişilmesi güç bir hakikat hem de mükâfatların en üstünü olarak ele alır.

“Rû'yet bulmaz zafer rûhu'l-emîn olsa eger

Lem'a-i vech-i celâl-i zâta yokdur tâkati”⁵⁵⁴

Memduh Paşa, bu beyitte rû'yetullah'ın önemini ve mahlûkat açısından ulaşılamazlığını dile getirir. Paşa, “Rûhu'l-emîn” ifadesiyle Cebrâil'e telmihte bulunur ve onun dahi bu tecellî karşısında muvaffak olamayacağını ifade eder. Bu anlamda rû'yet, yalnızca insana değil, en yüce meleklerle dahi kapalı bir hakikat olarak tasvir edilir. İkinci mısradaki yer alan “lem'a-i vech-i celâl” tabiri, Allah'ın celâlî tecellîsinin yalnızca bir parıltısını ifade eder. Ancak Paşa, bu ışığın bile hiçbir varlık tarafından karşılanamayacağını; hiçbir mahlûkun buna güç yetiremeyeceğini belirtir. “Güç yetirememe” kavramı burada yatılmışların acziyetini ve ilahî kudret karşısındaki sınırlılığını ortaya koyar. Bu noktada Paşa'nın rû'yetullahı, idrak ötesi ve yalnızca ilahî lütufla mümkün olabilecek en yüce mânevî tecrübe olarak tasvir ettiği söylenebilir.

Memduh Paşa'nın ilk beyitte rû'yetullah'ı aklın sınırlarını aşan bir hakikat olarak nitelemesi, bu tecrübenin melekler dâhil hiçbir varlık tarafından tam anlamıyla idrak edilemeyeceğini göstermektedir. Paşa, bu yaklaşımını daha da genişleterek rû'yetullahın erişilmezliğini evrensel bir boyuta taşımakta ve onu, insanlık tarihi boyunca bütün ümmetlere kapalı bir hakikat olarak görmektedir. Devamında ise, peygamberlerin dahi ilahî tecellî karşısında perdeli bırakıldığını ifade eder. Bu anlamda beyit, rû'yetullah'ın

⁵⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 66-68.

⁵⁵³ Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, 38-39.

⁵⁵⁴ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş'âr*, 14 b.5.

ne insanlar ne de peygamberler için kendi imkânlarıyla elde edilebilecek bir tecrübe olmadığını; bunun ancak ilahî lütufla gerçekleşebilecek aşkın bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁵⁵

Yukardaki beyitte rü’yetullahın erişilmezliği üzerinde duran Paşa, bir sonraki beyitte ise bu tecrübenin zorluğuna rağmen onun tasavvufî anlamda ne kadar büyük bir nimet olduğunu dile getirir.

*“Ey bana dîdâr-ı cennetden lezîz
Allâh Allâh var mı rü’yetden leziz”*⁵⁵⁶

Memduh Paşa’nın bu beyitte cennet nimetleri içerisinde en üstün olanın rü’yetullah olduğunu merkeze aldığı görülmektedir. İlk mısradaki geçen “dîdâr-ı cennet”, cennet manzarasının insana sunduğu haz ve mutluluğu ifade eder. Paşa, bu nimetin değerini kabul etmekle birlikte, ikinci mısradaki asıl yüceliğin “rü’yet”, yani Allah’ın zatını görme tecrübesinde bulunduğunu dile getirir. Paşa’nın beyitte “lezîz” kelimesini tekrar etmesi, bu düşüncenin altını çizmek ve rü’yetin diğer tüm nimetlerden üstün olduğunu vurgulamak içindir. Bu bağlamda Memduh Paşa’nın, dünyevî ve uhrevî zevklerin ötesinde rü’yetullahı mânevî yükselişin zirvesi ve ilâhî lütufların en değerlisi olarak gördüğü söylenebilir.

Netice itibarıyla, Memduh Paşa’ya göre rü’yetullah, meleklerden peygamberlere ve ümmetlere kadar tüm mahlûkat için ulaşılması zor bir hakikattir. Paşa, bir yandan Allah’ın zâtının celâl yönüne dayanmanın imkânsızlığını dile getirirken, diğer yandan rü’yetin, cennetteki bütün nimetlerden üstün bir vuslat anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu nedenle rü’yetullah, sadece âhirette gerçekleşecek bir lütuf olarak değil, sâlikin bu dünyadaki mânevî yönünü belirleyen en yüce gaye şeklinde tasvir edilir. Paşa’ya göre bu gaye, kulun bütün dünyevî beklentilerden sıyrılıp Hakk’ın cemâline yönelmesini sağlayan en güçlü mânevî motivasyondur.

3.6.MEMDUH PAŞA’NIN İNSAN ANLAYIŞI

3.6.1. İnsan

“İns” kelimesi Arapça kökenli olup “beşer, insan topluluğu” anlamına gelmektedir. Bu kelime, insan türünü genel olarak ifade etmekte ve her bir ferdine “insî”

⁵⁵⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 12 b.27.

⁵⁵⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 130 b.8.

veya “insân” denmektedir. Kökeni “unutmak” anlamındaki nesî fiiliyle ilişkilendirilmiş, böylece “insiyân”dan türediği ve insanın fitratındaki unutkanlığa işaret ettiği belirtilmiştir.⁵⁵⁷

İnsan, varlığını “Hû” zamirinin sonsuz tecellîsinden alır.⁵⁵⁸ Allah’ın isim ve sıfatlarının yeryüzündeki en kapsamlı yansıması olan insan, bedeniyle toprağa, ruhuyla ise ilahî nefese bağlıdır. Âlemdeki her şeyin örneğini kendinde taşıdığı için “küçük kâinat” kabul edilir. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de: “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine temiz rızıklar verdik ve yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*”⁵⁵⁹ buyrularak, insanın ilahî kudret karşısındaki ayrıcalıklı konumuna dikkat çekilmiştir. Nitekim bu üstünlük, onun yaratılışındaki ilâhî sırla da ilgilidir. Hz. Peygamber’in “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı”⁵⁶⁰ hadisi, insanın bu seçkin konumunun mânevî boyutunu vurgulamaktadır. Gerçek değer, insanın dış görünüşünde değil; akıl, kalp ve nefis arasındaki uyumda gizlidir.⁵⁶¹

Muhâsibî’ye göre insan, Allah tarafından akıl nimetiyle diğer varlıklardan üstün kılınmıştır. Akıl, ona iyi ile kötüyü ayırt etme ve Allah’a yönelme gücü kazandırır. Nefsinin arzularına uyan insan hayvanî seviyeye düşerken, aklını vahyin rehberliğinde kullanan kişi Mârifetullah mertebesine yükselmektedir.⁵⁶²

Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) ise insanın hakikatini bedende değil, akılda görür. Aklını kullanmayan kimse görünüşte insan olsa da hakikatte hayvandan aşağıdır. Gerçek insan, nefsin şehvet, gazap ve akıl güçleri arasında denge kurabilendir, çünkü insanın özü maddî değil, aklî ve rûhânî bir cevherdedir.⁵⁶³

Memduh Paşa’nın tasavvufî anlayışında insan, yalnızca maddi yönüyle değil, hem yaratılışındaki ilâhî hikmet hem de kâinattaki merkezî konumuyla ele alınmaktadır. Ona göre insan, bir yandan toprakla yoğrulmuş basit bir varlık, diğer yandan Allah’ın tecellîsine mazhar olan yüce bir emanetçidir. Bu çerçevede Memduh Paşa, insanın

⁵⁵⁷ İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320.

⁵⁵⁸ Abdulkadir İlgen, *İman ve Zihniyet* (Ankara: Net Kitaplık, 2022), 347.

⁵⁵⁹ İsrâ 17/70

⁵⁶⁰ Buhârî, “İsti’zan”, 1.

⁵⁶¹ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 202-204.

⁵⁶² Ebû Abdillâh el-Hâris Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 176-179.

⁵⁶³ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. A. Vahap Taştan - Hâbil Nazlıgöl (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 177-179.

yaratılışını, ilahî kaynakla kurduğu bağı ve varoluş gayesini katmanlı bir şekilde işlemektedir.

*“Kâra bir balçığı Allah ne kudrettir bu
Şem’-i mihrâb sücûd etdi tecellâ-yı vücûd”*⁵⁶⁴

Bu beyitte Memduh Paşa, insanın yaratılışındaki kudret sırrına dikkat çeker. “Balçık” ifadesi insanın basit ve mütevazı başlangıcını gösterirken “tecellâ-yı vücûd” ise bu toprağın ilahî bir nefha ile yücelmesine işaret eder. Paşa bu noktada, Allah’ın kudretiyle sıradan bir maddeden en kıymetli varlığın meydana geldiğini belirtir. Ayrıca beyitte Hz. Âdem’e meleklerin secde etmesini hatırlatan bir imâ vardır. Bu durum, insanın basit bir maddeden yaratılmasına rağmen ilâhî tecellî sayesinde yüce bir mertebeye yükseldiğini gösterir.

Bir önceki beyitte yaratılışın maddi yönüne vurgu yapan Paşa, devam eden beyitte ise insanın hakikatini derinleştiren metafizik göndermelere yer vermektedir.

*“Ol katreyiz ki merci’imiz bahr-i nûrdur
Berk-i gül-şikefte-i hurşîde şebnemiz”*⁵⁶⁵

Memduh Paşa bu beyitte insanı bir katre (damla) olarak betimlemekte ve onun aslında bahr-i nura (nur denizi) ait olduğunu ifade etmektedir. Bu benzetme, insanın kökeninin ilahî hakikate dayandığını ve varlığının özü itibariyle aşkın bir kaynağa bağlı bulunduğunu gösterir. İkinci mısırda yer alan gül yaprağındaki çiğ tanesi (şeb-nemiz) benzetmesi ise, insanın fâni yönünü sembolize eder. Çiğ tanesi sabah güneşinin ışıısıyla parlayıp ardından kaybolduğu gibi, insan da hakikatin nuruyla değer kazanmakta; ancak bu dünyadaki mevcudiyeti sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda Paşa, insanın hem ilahî nurdan doğan ve onunla anlam bulan bir cevher taşıdığını hem de geçici varlığının sonunda asıl menziline, yani kaynağına döneceğini ifade eder.

Memduh Paşa insanın kaynağını ve nihai dönüşünü dile getirdikten sonra, onun fitratındaki unsurların bu ilâhî düzeni nasıl yansıttığını ele alır. Paşa, insanın yapısında bulunan unsurları ince ve mânevî derinlikler barındıran bir bütün olarak yorumlar. Ona göre insanın fitratında yer alan temel unsurlar, zahirî anlamlarının ötesinde latîf bir mahiyet taşımakta ve böylece ilâhî düzenin yansıması hâline gelmektedir. Bu yaklaşım, onun yaratılışında var olan bileşenlerin hem fizikî hem de aşkın anlamlar içerdiğini

⁵⁶⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 25 b.22.

⁵⁶⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 146 b.8.

gösterir. Bu anlamda Paşa, insanı kozmik düzenin küçük bir yansıması olarak görmekte ve bu düşüncesini de bir sonraki beyitte açıkça ifade etmektedir.⁵⁶⁶

Memduh Paşa, insanın evrendeki konumunu ve değerini tasavvufî bir bakış açısıyla ele alır. Ona göre bütün âlem, hakikatin yansımasını gösteren bir ayna gibidir; ancak ilahî feyzin asıl tecellîgâhı insanda ortaya çıkar. Bu vurgu, varlık âleminin gerçek anlamını insanda bulduğunu ve insanın bu düzende merkezî konumda olduğunu gösterir. Paşa, bu düşüncesi ile insanı yalnızca kozmik bütünün bir parçası olarak değil, aynı zamanda ilahî feyzin taşıyıcısı ve yansıtıcısı olarak tasavvur eder.⁵⁶⁷

Netice itibariyle Memduh Paşa insanı, hem “balçığın tevazusu” hem de “nurun yüceliği” arasında konumlandırır. Onun maddî başlangıcını unutturmadan, ilahî feyzin merkezi ve tecellînin aynası olduğunu belirtir. Paşa’nın bu ifadesi, insanı eşref-i mahlûkat mertebesine yükseltmektedir.

3.6.2. Ruh

Tasavvuf geleneğinde ruh, insanın maddî boyutunu aşan nefs-i nâtika’nın iç hakikati olarak tanımlanır. Ruh, tek bir düzeyden ibaret değildir; sır, sırrü’s-sır, hafî ve ahfâ gibi mertebelerle Hakk’a yakınlaşan çok katmanlı bir latîfedir. En yüksek mertebe kabul edilen ahfâ, tamamen nuranî, maddeden uzak ve ilâhî emre bağlı bir alanı temsil eder. Bu yaklaşım ruhu, bedene yerleşen bir unsur değil, ilâhî tecellîyle ilişki kuran seyyal bir varlık olarak görmektedir.⁵⁶⁸

Bu tasavvufî perspektife paralel biçimde, Ehl-i Sünnet geleneği de ruhu latîf ve yaratılmış bir cevher olarak kabul eder. Ruhun mahiyeti bütünüyle kavranamaz olmakla birlikte, bedene ilâhî kudretle bağlandığı ve insanın hayat bulmasının bu irtibatla gerçekleştiği belirtilir. Ölüm, ruh ile beden bağının çözülmesi; uyku ise ruhun bedenden tam kopmadan kısmen ayrıldığı bir hâldir. Bu anlayış doğrultusunda ruh, kadîm değil, yaratılmıştır ve maddî bir yapıya sahip olmayıp latîf ve münezzeh bir cevherdir.⁵⁶⁹ Bu anlamda ruh, insanın beşerî sınırları ile ilâhî hakikate yönelişi arasında olan bir varlıktır.

Kur’ân’da da ruhun hakikatının kuşatılmasının insan idrakini aşan bir mesele olduğu vurgulanır: “*Sana ruhtan sorarlar. De ki: ‘Ruh, Rabbimin emrindendir; size*

⁵⁶⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 86 b.14.

⁵⁶⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 150 b.16.

⁵⁶⁸ Muhammed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. M. Şemseddin Bilgin-Ebubekir Aytekin (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 269-270.

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 182.

ilimden ancak az bir nasip verilmiştir.”⁵⁷⁰ Bu âyetle birlikte Allah, ruhun mahiyetine dair nihai bilginin yalnızca O’na ait olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu sınır, sûfilerin ruh konusunda ihtiyatlı yaklaşımını da belirlemiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, ruhu Allah’ın zâtına nispet edilen ve mahiyeti ilâhî ilmin kuşatıcılığıyla gizlenmiş bir gerçeklik olarak görür. Ona göre ruh hakkında kesin bir tanımlama yapmak mümkün olmayıp, yalnızca “mevcudiyeti sabittir” demekle yetinmek gerekir. Böylece ruh, insan idrakinin sınırları dışında kalan bir varlık alanı olarak konumlanmıştır.⁵⁷¹

Bu yaklaşım, Davud el-Kayserî tarafından daha metafizik bir çerçevede ele alınmıştır. Kayserî’ye göre ruh, insan varlığının hakikî cevheridir ve Rûhu’l-A‘zam’ın bir tezahürüdür. İlâhî Zât’ın mazharı olan ruhun hakikatini tam mânasıyla ancak Allah bilir. Ruh, bedeni idare eden, ona hayat veren ve ilâhî feyzi taşıyan bir cevherdir; fakat bedene hulûl etmez, tecellî ve tasarruf yoluyla varlık alanında fiilde bulunur. Bu nedenle ruh, insanın mânevî kimliğinin özü ve ilâhî hakikate açılan en latîf yönüdür.⁵⁷²

3.6.2.1. *Ruhun Mahiyeti*

Memduh Paşa’nın beyitlerinde ruh, kimi zaman Allah’ın emrinden doğan bir sır, kimi zaman vahyin kaynağı, kimi zaman da vuslatın nuruyla aydınlanan bir hakikat olarak tasvir edilir.

“Çün ‘nefahtü fihi min rûhî’ bulur: yâhîn na’t

Gülşen-i lâhutdur rûhun behâr-ı vuslatı”⁵⁷³

Memduh Paşa bu beyitte ruhun mahiyetini Kur’ân’a dayalı bir telmih üzerinden açıklar. Beyitte geçen “nefahtü fihi min rûhî” ifadesi, Allah’ın insana kendi ruhundan üflediğini bildiren âyete⁵⁷⁴ işaret etmekte ve bu ilâhî nefhanın insana aşkın bir değer kazandırdığını vurgulamaktadır. İkinci mısradan ise ruh, “gülşen-i lâhut” ve “behâr-ı vuslat” imgeleriyle lâhut âleminin bahçesi ve kavuşmanın baharı şeklinde tasvir edilir. Bu bağlamda Paşa, ruhu yalnızca hayat veren bir unsur olarak değil, ilâhî nefesin doğrudan yansıması ve insanı hakikate ulaştıran aşkın bir hakikat olarak değerlendirmektedir.

⁵⁷⁰ el-İsrâ 17/85

⁵⁷¹ Sühreverdî, *Avârifü’l- Meârif*, 575.

⁵⁷² Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemat*, 132-134.

⁵⁷³ Mehmed Memduh, *Divân-ı Eş’âr*, 13 b.19.

⁵⁷⁴ es-Secde 30/9

3.6.2.2. Ruh ve Beden ilişkisi

Tasavvufî düşüncede insan, ruh ve beden birleşiminden oluşan bir varlık olarak kabul edilmekle birlikte, bu iki unsurun niteliği ve yönelişi birbirinden farklıdır. Memduh Paşa'nın anlayışında beden genellikle faniliğin ve dünyevî arzuların sembolü iken; ruh, aşkınlığın, ilâhî kaynağın ve hakikate yönelen cevherin işareti olarak öne çıkmaktadır. Paşa, ruh ile bedeni kimi zaman karşıtlık içinde, kimi zaman ise birbirini tamamlayan unsur olarak değerlendirir. Aşağıdaki beyitler, bu tasavvufî dengenin nasıl kurulduğunu göstermektedir.

“Takviyet bulsa beden rûha erer za’fu kesel

Cism olursa nâtivân rûhun medâr-ı mikneti”⁵⁷⁵

Paşa bu beyitte, ruh ve beden arasında ters orantılı bir bağ kurar. Beden dünyevî nimetlerle beslendiğinde güçlenir; buna karşılık ruh zaafa (za’fu kesel) uğrar ve tembellleşir. Beden zayıfladığında ise ruh bir “medâr-ı miknet” (kuvvet merkezi) hâline gelir. Bu, durum “bedenin zaafı – ruhun güçlenmesi” dengesini açık bir şekilde ortaya koyar.

“Dağlar kaldıramaz bâr-ı emânetdir bu

Cism olur padişâh rûha velî tahtirevân”⁵⁷⁶

Memduh Paşa bu beyitte ruhun ilâhî emaneti temsil eden ağırlığını vurgular. “Dağlar kaldıramaz” ifadesi ile Kur’ân’daki “emanet”⁵⁷⁷ ayetine gönderme yapmaktadır. Paşa, ikinci beyitte, beden görünürde güçlü bir “padişah” gibi dursa da, aslında ruhu taşıyan bir “tahtirevân” olduğunu belirtir. O, “Bâr-ı emânet” ifadesi ile insana yüklenen ilâhî sorumluluğun ağırlığını dile getirirken, bu sorumluluğun asıl muhatabının ruh olduğunu hatırlatır. Paşa, bedeni küçümsemez, fakat onun asıl fonksiyonunu ruhun taşıyıcısı olarak ifade eder.

Yukarda yer alan beyitler, ruh ile beden arasındaki ilişkinin genel çerçevesini sunmaktadır. İnsan, ruh ve beden birlikteliğiyle olur; ancak asli değer ruha aittir. Devamındaki beyitte ise bu anlayışı daha da derinleşmekte ve bu iki unsurun nasıl bir ilâhî düzen içinde birleştiğini ifade etmektedir.

“Cismle rûhda seyret merece’l-bahrini

⁵⁷⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 13 b.23.

⁵⁷⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 30 b.5.

⁵⁷⁷ el-Ahzâb 33/72

Mevc urur beynehümâda hikem-i yeltekiyân”⁵⁷⁸

Memduh Paşa, ruh ve beden ilişkisini, Kur’ân’daki “iki deniz” metaforuyla dile getirir. Ona göre beden maddî yönü ile ruhun mânevî derinliği birbirinden bağımsız değildir. Paşa’nın “Merecü’l-bahrayn” göndermesi, bu iki unsurun tamamıyla ayrılmadığını; aksine ilâhî hikmetle çizilmiş bir denge içerisinde varlıklarını sürdürdüğünü göstermektedir. Böylece Memduh Paşa, zahirî ve bâtinî boyutların birlikteliğini ilâhî düzenin bir yansıması olarak yorumlar ve insanın varoluşsal bütünlüğünü vurgular.

Özetle Memduh Paşa, ruh ve beden ilişkisini çok katmanlı bir çerçevede ele alır. Ruh, ulvî olana yönelen, hakikatin izini süren, ebedilik taşıyan bir cevher iken; beden, bu yolculukta ruhu taşıyan fakat çoğu zaman onu sınırlayan bir kabuk şeklinde tasvir edilir. Paşa’nın anlayışında ruhun ışığı ile beden gölgesi yan yana bulunur ve insanın varlığı bu iki unsurun oluşturduğu bütünlükle anlam kazanır.

3.6.3. Kalp

Tasavvuf geleneğinde kalp, yalnızca biyolojik bir organ değil; insanın bâtinî varlığını kuşatan ve tüm latîf makamları kendinde toplayan mânevî merkezdir. Kalbin bu çok katmanlı yapısı, farklı işlevlere sahip unsurları bir araya getiren göz organına benzetilir; nasıl gözün beyazı, siyahı, göz bebeği ve nuru birbirini tamamlıyorsa, kalpteki latîfeler de birbirine bağlı olarak çalışır. Kalbî nurun kemâli de bu unsurların uyumuna bağlıdır.⁵⁷⁹

Bu anlayış doğrultusunda sûfîler kalbi, Hakk’ın mârifetine ve kesin bilgiye ulaşılan bir mahal olarak görmüşlerdir. Kalp, aklın sınırlarını aşan ilâhî idrakin mekânı olup, ilâhî hakikati sadece zihinsel tefekkürle değil; doğrudan zevkî tecrübe yoluyla kavrar. Bu sebeple kalbin nûra açılması, nefsanî arzulardan temizlenmesine ve iç perdelerin kalkmasına bağlıdır.⁵⁸⁰ Kur’ân’da kalbin hakikati kavrayan bir merkez olduğuna şu âyetle dikkat çekilmektedir: “*Şüphesiz bunda kalbi olan ve kulak veren kimse için bir öğüt vardır.*”⁵⁸¹ Böylece kalp, duyuların ötesindeki mânevî işitme ve idrak kabiliyetinin kaynağı olarak ortaya çıkar.

⁵⁷⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 39 b.9.

⁵⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 517.

⁵⁸⁰ Afifi, *Tasavvuf İslâm’da Mânevî Devrim*, 281-282.

⁵⁸¹ el-Kâf 50/37

Bu çerçevede Hâkim Tirmizî, kalbi insanın derunundaki tüm mânevî mertebelerin merkezi olarak tanımlar. O, iman, takvâ ve mârifetin kalpte yerleştiğini, amelin değerinin ise kalpteki niyete göre şekillendiğini belirtmektedir.⁵⁸² Benzer şekilde Ebû Tâlib el-Mekkî de kalbi yakîn nurunun mahalli sayar ve bu nurun ortaya çıkışını iman, ilim ve aklın uyumuyla birlikte açıklar. Ona göre, takvâ, vera ve zühd ile desteklenmeyen kalpte yakîn sabit olmaz, dolayısıyla kalbin arınması, bilginin amele dönüşmesiyle gerçekleşir.⁵⁸³

Tasavvuf geleneğinde hakikatin tecellî ettiği en berrak mekân olarak kabul edilen kalp, Memduh Paşa'nın beyitlerinde, insanın mânevî yolculuğunda hem aydınlanmanın hem de arınmanın merkezi olarak yorumlanır. Onun anlayışında kalp, bazen ilâhî nazarın yöneldiği bir menzil, bazen muhabbetin mahfazası, bazen de cilalanması gereken bir ayna şeklinde tasvir edilir.

“Dildir nazargâh-ı Hüdâ tatyîb eylesin al dua

Beyt-i Hüdâda daimâ deavât olurmuş müstecâb”⁵⁸⁴

Memduh Paşa, insanın mânevî yolculuğunda kalbi merkezî bir konuma yerleştirirken, bu anlayışı dil üzerinden de sembolleştirir. Ona göre dil, sadece bir ifade aracı değil; kalpte saklanan niyetlerin ve mânevî hâllerin dışa yansıyan bir görünümüdür. Bu sebeple dilin temizlenmesi ve hayırlı sözlerle bezenmesi, aslında kalbin arınmışlığının bir göstergesidir. Paşa'nın dil için kullandığı “beyt-i Hüdâ” benzetmesi, kalp ile dil arasındaki bu bağlantıyı daha da güçlendirir. Nasıl ki Allah'ın evinde yapılan dualar kabul olunursa, temiz bir kalpten doğan sözler de makbul hâle gelir. Böylece Paşa, kalbin mânevî temizliğinin dilde tezahür ettiğini ve insanı ilahî hakikate yaklaştıran en önemli vasıtalarından biri olduğunu vurgular.

“Kalbini âyîne-veş sâf etsün

O perinin dileyen da'vetini”⁵⁸⁵

Memduh Paşa, bu beyitte kalbi “ayna” (âyîne) benzetmesiyle ele alır ve kalbin bu ayna gibi arındırılması gerektiğini belirtir. Beyitte geçen “da'vet” sözcüğü ilahî bir çağrıyı ifade eder; buna göre ancak temizlenmiş bir gönül, hakikatin bu davetine karşılık

⁵⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayykitap, 2017), 18-19.

⁵⁸³ Ebû Tâlib Muhammed Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2003), 1/485.

⁵⁸⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 92 b.27.

⁵⁸⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 181 b.12.

verebilir. Bu anlamda Paşa, kalbi yalnızca duyguların merkezi olarak değil, aynı zamanda ilahî tecellîlerin tecrübe edildiği bir mekân olarak görür. Bu yaklaşım, mânevî olgunluğun temel şartının kalbin arınmışlığı olduğunu ortaya koymaktadır.

İlk beyitlerde kalbin Allah'ın nazarına mazhar oluşu ve arınmasının gerekliliği üzerinde duran Memduh Paşa, sonraki beyitlerde ise kalbin taşıdığı anlam boyutlarını daha da derinleştirir. Bu aşamada kalp yalnızca saflaştırılması gereken bir yer değil; aynı zamanda ilâhî değerlerin saklandığı, korunması gereken ve yükselme potansiyeline sahip bir merkez olarak ele alınır.

“ *Envâr-ı muhabbet dil-i bigine de mahfuz*

Cevherdir olur hâne-i âyîne de mahfuz”⁵⁸⁶

Memduh Paşa, kalbi ilahî muhabbetin saklandığı bir merkez olarak tasvir eder. Ona göre kalp, ilâhî aşkın en saf biçimde muhafaza edildiği ve insanın mânevî yolculuğunda temel dayanağını oluşturan bir cevherdir. Paşa, kalbi ayrıca hakikatin yansımalarının tecellî ettiği bir ayna olarak görmekte ve bu yönüyle kalbin hem bireyin içsel dünyasını yansıttığını hem de ilahî değerlerin korunduğu bir mahfaza niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Böylece kalp, Memduh Paşa'nın, tasavvuf anlayışında hem aşkın hem de mânevî kemalin vazgeçilmez unsuru hâline gelir.

Kalbin muhabbeti muhafaza eden yönü, ona ayrı bir mânevî değer kazandırır. Ancak Memduh Paşa, insan kalbinin dünyevî arzular ve bitmek bilmeyen beklentiler nedeniyle kararma riski taşıdığını da belirtir. Ona göre kalp, ilahî aşkın ve arınmışlığın merkezi olmakla birlikte hırs ve geçici menfaatlerin etkisiyle mânevî bakımdan kirlenmeye açık bir yapıya sahiptir. Bu anlamda kalp, yalnızca yüce değerlerin tecellî ettiği bir merkez değil; aynı zamanda korunması ve sürekli arındırılması gereken bir mekândır.⁵⁸⁷

Yukardaki beyitler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Memduh Paşa'nın kalbi çok boyutlu bir merkez olarak ele aldığı görülmektedir. Onun tasavvuf anlayışında kalp, yalnızca ilâhî tecellîlerin yansıdığı, mânevî arınmanın gerçekleştiği ve insanı hakikate ulaştıran vazgeçilmez bir merkezdir. Bu bağlamda kalp, İlahî hakikatlere açılan bir pencere ve sâlikî hakikate yaklaştıran en önemli vasıtalarından biri olarak tasvir edilmektedir.

⁵⁸⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 154 b.8.

⁵⁸⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 172 b.12.

3.6.4. Hikmet

Tasavvufta hikmet, yalnızca zihnin ürünü olan bir bilgi değil; ilahî hakikate nüfuz ederek varlıkların yaratılış gayesini kavrama ve sebep–sonuç ilişkilerini ilahî iradenin tecellîleri içinde okuma kabiliyeti olarak değerlendirilir. Bu nedenle sûfiler, hikmeti aklî istidlalin ötesinde, kalbin saflaşması ve nefsin tezkiyesiyle elde edilen bir idrak mertebesi olarak görür. Bu bağlamda ibadet ve riyâzet, hikmet yolunun temel unsurları kabul edilirken; ölçüsüz yeme, gereksiz konuşma ve dünyevî meşguliyetlere aşırı yöneliş, kalbî sezgi ve mânevî farkındalığı zayıflatan engeller arasında sayılır. Böylece hikmet, teorik bilgiyle sınırlı kalmayıp, amelle olgunlaşan, yaşantı içinde tecrübe edilen bir mârifet boyutu kazanır.⁵⁸⁸ Bu yönüyle hikmet, sâlikin yalnızca dünyayı değil, kendi iç âlemini de anlamlandırmasını sağlayan bütüncül bir idrak seviyesini ifade eder.

Kur’ân, hikmetin kaynağını ilahî lütuf olarak takdim eder ve bu yönüyle sûfî düşüncedeki anlayışı temellendiren bir çerçeve sunar. Nitekim “*Allah hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona büyük bir hayır verilmiştir*”⁵⁸⁹ âyeti, hikmetin yalnızca zihnî çabayla değil, aynı zamanda ilahî bir ihsanla kazanıldığını ifade etmektedir. Tasavvuf geleneğinde bu ilahî boyut korunurken, hikmet aynı zamanda kulun ilmini içsel olgunlukla bütünleştirmesi şeklinde yorumlanır. Bu çerçevede Fudayl b. İyâz, (ö. 187/803) ilmin amacının kuru bilgi biriktirmek değil; onu, kalbî basiret ve olgunlukla yoğurarak hikmete ulaşmak olduğunu belirtir. Bu sebeple her âlimin hakiki anlamda hikmet sahibi olamayacağını ifade eder.⁵⁹⁰

İbnü’l-Arabî ise hikmeti, varlıkları hakikatleri üzere tanıyıp her şeyi kendi mertebesine uygun biçimde değerlendirme kudreti olarak tanımlar. Ona göre hikmet, aklî çıkarıma indirgenemeyecek kadar ince ve latîf bir idraktır; ilâhî ilham ve nuranî tecellîlerle kalbe yerleşir. Bu sebeple hikmet verilen kimse, sözü ve eşyayı hakkıyla ayırt etme yeteneğine sahip olur ve “her hak sahibine hakkını verme” ilkesine uygun bir idrak geliştirir.⁵⁹¹

Memduh Paşa ise beyitlerinde hikmeti, kimi zaman doğrudan ifade etmekte, kimi zaman da imâ yoluyla derinleştirmektedir. Onun anlayışında hikmet, hem kâinattaki

⁵⁸⁸ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 208.

⁵⁸⁹ el-Bakara 2/269

⁵⁹⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. İshâk İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ ve-Tabakâtu’l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 6/218-219.

⁵⁹¹ Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 14/14-16.

düzeni fark etme hem de varoluşun sırlarına nüfuz etme çabasının bir tazahürü olarak karşımıza çıkar.

*“Hikmetü’l-leyleti habli zuhûr etdi bu şeb
Zühre-i zehrâya oldu çünkü mâder âsmân”*⁵⁹²

Memduh Paşa’nın bu beyitinde yer alan “hikmetü’l-leyl” ifadesi, gecenin gizli hakikatlerin ortaya çıktığı özel bir vakit olarak değerlendirilir. Bu zaman dilimi, sâliki dünyevî meşgalelerden uzaklaştırarak ilahî tecellînin idrakine zemin hazırlar. Beyitte yer alan “mâder âsman” ifadesi ise gökyüzünü, hikmetin doğduğu ve sürekli yenilendiği kozmik bir rahim olarak tasvir eder. Bu bağlamda Paşa, hikmeti hem zamanın derinliklerinde hem de semâvî düzenin sürekliliğinde beliren ilâhî bir sır olarak yorumlamaktadır.

*“Arzda gör cazibenin kuvvetin
Hak sana izhâr kılar hikmetin”*⁵⁹³

Memduh Paşa, tabiatta gözlemlenen düzeni ve işleyişi, doğrudan ilahî hikmetin tecellîsiyle ilişkilendirir. İlk mısradaki geçen “cazibenin kuvveti”, kâinattaki çekim gücüne işaret etmektedir. Paşa’ya göre bu kuvvet, varlıkların birbirine bağlılığını ve evrenin düzenini sağlayan ilahî bir kanun olarak değerlendirilir. O, bu tabii kuvvetin sıradan bir fiziksel gerçeklik değil, Hakk tarafından insana gösterilen bir delil olduğunu belirtmektedir.

İkinci mısradaki zikredilen “hikmet”i ise, bu düzenin ardındaki ilahî iradenin tezahürü olarak yorumlar. Bu bağlamda beyit, kâinatta görülen cazibenin, sadece kozmik bir düzen unsuru olmadığını; aynı zamanda Hakk’ın insana açtığı bir hikmet penceresi olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle Paşa, hikmeti hem kevnî hadiselerin ardındaki ilahî sır hem de insanın hakikate yönelmesini sağlayan bir düşünce ve idrak vesilesi olarak değerlendirir.

Yukardaki beyitlerde Paşa hikmeti doğrudan dile getirmiş olsa da, bazı beyitlerinde ise onu açıkça ifade etmeden, derinliklerde araması gereken bir hakikat olarak işaret etmektedir. Bu yaklaşım, onun anlayışında hikmetin yalnızca yüzeysel bir bilgi değil; içsel bir tefekkür ve keşf süreciyle kavranabilecek bir hakikat olduğunu gösterir.

⁵⁹² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 28 b.3.

⁵⁹³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 67 b12.

Memduh Paşa, ilahî tasarrufların, özellikle diriltme ve yok etme gibi kudret tecellîlerinin ardındaki hikmete dair sorgulamada bulunur. Ona göre bu tür meseleler, basit ya da yüzeysel açıklamalarla kavranabilecek nitelikte değildir. Paşa, hakikatin ancak hikmetin rehberliği ile anlaşılabilceğini ifade eder. Bu yaklaşım, hikmeti salt teorik bir bilgi alanı olmaktan çıkarıp, varlık olaylarının arkasındaki ilahî anlamı açığa çıkaran bir anahtar konumuna getirir. Böylece hikmet, insana sadece bilgi aktaran bir unsur değil, aynı zamanda olayların derinliklerini idrak etmeyi sağlayan bir rehber olarak değerlendirilebilir.⁵⁹⁴

Sonuç olarak, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında hikmet, çok yönlü bir kavram olarak ele alınır. Kâinatın düzeninden göklerin sırlarına, yeryüzündeki kanunlardan insan idrakine kadar her alanda hikmetin izine rastlanır. Ancak Paşa'ya göre hikmet, yüzeyde görünen basit cevaplarda değil, derinlerde saklı hakikatlerde aranmalıdır. Bu yaklaşım, onun düşüncesinde hikmeti hem ilahî düzenin açıklayıcı ilkesi hem de hakikate açılan bir kapı şeklinde konumlandırır.

3.6.5. Nefis

Arapça nefis kelimesi sözlükte “zat, kişi, benlik, can” mânalarına gelir. Kur’ân’da ise kimi yerde “ruh”, kimi yerde de insanın iç dünyası ve kişiliğini ifade etmektedir.⁵⁹⁵ Tasavvuf geleneğinde ise nefis, kişinin iç âleminde yer alıp, menfi temayülleri barındıran bir yön olarak ele alınır. Bu olumsuz tarafla birlikte, doğru yönlendirildiği takdirde kişinin iç dünyasını şekillendirme noktasında etkili bir unsur olarak kabul edilir. Nitekim Kuşeyrî, nefsi olumsuz eğilimlerin toplandığı alan olarak açıklamıştır. Onun, bedene bağlı mânevî bir latife olduğunu; disiplin, irade ve mânevî eğitimle kontrol altına alındığı takdirde kişinin karakterinin oluşumunda belirleyici bir fonksiyon üstlendiğini belirtmektedir.⁵⁹⁶

Kur’ân’da, nefse hem kötülük eğilimi hem de takvâ kabiliyeti verildiği bildirilir: “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirene; sonra ona fücürünü ve takvâsını ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşu ermiştir.*”⁵⁹⁷ Benzer şekilde hadislerde de nefsin kontrolü temel bir esas olarak ele alınır: “Akıllı kimse nefsinin hesaba çeken ve

⁵⁹⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 174 b.12.

⁵⁹⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 1076.

⁵⁹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 181.

⁵⁹⁷ eş-Şems 91/7-9

ölüm sonrası için çalışan kimsedir; aciz ise nefsinin arzularına uyan ve yine de Allah'tan (iyilik) bekleyendir.”⁵⁹⁸

Muhâsibî, nefsi iyi ve kötüye yönelmeye açık bir mânevî cevher olarak değerlendirmekte ve asıl meselenin nefsi yok etmek değil, murakabe ve muhasebe ile sınırlandırmak olduğunu ifade etmektedir. Böylece kişinin, ilâhî ölçüye uygun iradeli tutumla mânevî olgunlaşma yoluna gireceğini belirtir.⁵⁹⁹ Gazzâlî ise nefsi, insanı Hakk'tan uzaklaştırabilecek arzuların toplandığı yön olarak görmekte ve nefse karşı mücadeleyi, onun isteklerini dizginlemeyi ve iradeyi güçlendirmeyi mânevî yükselişin temel aşaması olarak değerlendirmektedir.⁶⁰⁰

3.6.5.1. Nefis ve Mahiyeti

Tasavvufî düşüncede nefis, insanın hem yaratılışındaki en temel unsur hem de hakikate ulaşmada aşılması gereken en büyük engel olarak görülür. Bu doğrultuda Memduh Paşa, nefsin mahiyetini yalnızca ahlâkî bir sorun olarak değil, insanın mânevî yolculuğunu şekillendiren köklü bir mesele olarak ele almaktadır. Ona göre nefis, sadece kavramsal bir tanımla sınırlı olmayan; arındırılması, disipline edilmesi ve sürekli gözetim altında tutulması gereken bir içsel hakikattir. Bu anlamda Memduh Paşa'nın tasavvufî yaklaşımı, nefsi kavramsal bir terimden öte, insanın hakikat yolculuğunda sürekli yüzleştiği bir varlık alanı hâline getirir.

“Nefs hâ-i hüviyyetdir

*Bakın âhûya tîhûya”*⁶⁰¹

Memduh Paşa, bu beyitte nefsi “hâ-i hüviyyet” kavramı üzerinden ele alır. Arap alfabesinde “ha” harfini Paşa, tasavvufî anlamda “hâ-i hüviyyet”, varlığın özü ve benlik hakikatiyle ilişkilendirilen sembolik bir şekilde ifade eder. Paşa, bu tabir aracılığıyla nefsin insanın varlığıyla doğrudan bağlantılı olduğunu; bununla birlikte kişiyi sınırlayan bir mahiyet taşıdığını belirtir. İkinci mısradaki geçen “âhû” (ceylan) ve “tîhû” (keklik) sembolleri ise, nefsin dünyevî aldatıcı yönlerine işaret eder. Âhû, cazibenin ve güzelliğin, tîhû ise dünyevî çağrışımların sembolü olarak, nefsin hem çekici hem de hakikatten uzaklaştırıcı boyutunu görünür kılmaktadır. Bu anlamda beyit, Memduh Paşa'nın nefis

⁵⁹⁸ Tirmizî, "Sıfatü'l Kıyâme", 25.

⁵⁹⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 111-112.

⁶⁰⁰ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/10-11.

⁶⁰¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 180 b17.

anlayışını özlü bir şekilde yansıtmaktadır: nefis, insanın varlık özüne bağlı içkin bir unsur olmakla beraber, hakikate ulaşma sürecinde aşılması gereken en büyük engel konumundadır.

*“Dil pür-cûş-ı hevâ pend kabul etmez ebed
Kâbil zabıt olamaz bend ile âslâ deryâ”*⁶⁰²

Memduh Paşa, bu beyitte nefsin isteklerine teslim olan bir kalbin öğüt ve irşadı kabul etmeyeceğini ifade eder. “Cûş-ı hevâ” tabiri, nefsânî arzuların taşarak kabarmasını anlatır. Gönül bu taşkınlıkla dolduğunda nasihat ve yönlendirmeyi kabul etmez bir hâle gelir. İkinci mısradaki yer alan deniz benzetmesi ise bu durumu daha da belirginleştirmektedir. Nasıl ki engin bir deniz, bend ve setlerle bütünüyle denetim altına alınamazsa; hevâ ile dolmuş bir kalp de basit uyarılarla dizginlenemez. Bu beyit, Memduh Paşa’nın nefis anlayışında önemli bir noktaya işaret etmektedir: Nefis, heves ve arzularla kabaran dalgalı bir deniz gibidir, onu dizginlemek köklü bir terbiye süreciyle mümkündür. Paşa’ya göre irşadın ve mânevî eğitimin kalpte yer edebilmesi için önce nefsin taşkın arzulardan arındırılması gerekir; beyitte kullanılan semboller bu görüşü güçlü bir biçimde temellendirmektedir.

Bu tasvirlerin ardından beyitlerde, nefise dair ortaya konan tablo giderek derinleşir. Memduh Paşa nefsin karanlık doğasına dikkat çekerek onu, arzuların baskısı altında yaşayan ve “hevâyâ tapınma” eğilimi gösteren bir varlık olarak tasvir eder. Mânevî nura yönelmesi gerekirken kendi karanlığında kalmayı tercih eden nefis, bu yönüyle hakikati örten bir perde hâline gelir.⁶⁰³

Bu anlatımın devamında Paşa, nefsin insan gönlü üzerindeki bağlayıcı yönüne dikkat çeker. Nefis burada, insanın kalbini saran “emel zincirleri” şeklinde tasvir edilir. Ona göre bitmek bilmeyen arzular ve emeller, insanın iç huzurunu zedeleyen, gönlünü parçalayan birer zincirdir. Paşa bu bağlamda nefsi, hakikate giden yolda aşılması gereken en önemli engellerden biri olarak değerlendirir.⁶⁰⁴

Son beyitte ise Paşa, nefsin mahiyetini bir üst boyuta taşır ve bu kez onu mâsivâ üzerinden tanımlar. Kalpte mâsivâ izlerinin yerleşmesi, ilâhî hakikatin tecellisine engel teşkil eden bir durumdur. Paşa, bu durumu Hz. Peygamber’in Kâbe’den putları temizlemesiyle karşılaştırır. Bu benzetme aracılığıyla gönlün, içindeki mâsivâ

⁶⁰² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 122 b.8.

⁶⁰³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 136 b.1.

⁶⁰⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 136 b.2.

unsurlarından ve benlik izlerinden temizlenmesi gerektiğini ifade eder. Putlar kaldırıldığında Kâbe nasıl arındıysa, kalpte nefisten ve benlikten ve arındığında ilâhî tecellîye açılan bir mekân haline gelir.⁶⁰⁵

Sonuç olarak, Memduh Paşa'nın beyitlerinde nefis, yalnızca hevâ ve hevesin kaynağı değil; aynı zamanda hakikate giden yolda arındırılması gereken bir varlık alanı olarak ele alınır. “Benlik tozu”ndan “hevâya tapınma”ya, “emel zincirleri”nden “masivâ izi”ne uzanan bu tasvirler, Paşa'nın nefsi yalnızca bireysel ahlâk çerçevesinde değil; derin, çok katmanlı bir tasavvufî perspektifle değerlendirdiğini göstermektedir.

3.6.5.2. Nefis Tezkiyesi

Tezkiye, kişinin nefsini kötü eğilimlerden arındırması, kalbini Allah'a yöneltmesi ve davranışlarını şer'î ölçüler doğrultusunda güzelleştirmesidir. Tasavvuf, ancak İslâm'ın emir ve yasakları çerçevesinde gerçekleştirilen arınma faaliyetidir. Bu bağlamda Tehânevî, (ö. 1863/1943) gerçek arınmanın yalnızca şer'î esaslarla gerçekleşebileceğini vurgular. Ona göre kalp, temiz suyla yıkanan bir aynanın parlaması gibi ancak Kur'an ve sünnete uygun tezkiye ile saflaşır ve nurlanır. Şer'î temele dayanmayan riyazet ve ruhî uygulamalar dışarıdan etkileyici görünse bile hakiki temizlik değildir. Allah katında makbul olan arınma, İlâhî ölçülere bağlı olarak gerçekleşen tezkiyedir.⁶⁰⁶

Tasavvufta nefis terbiyesinin başlangıç noktası olan tezkiye, nefsin yanlış yönelimlerinden ve zararlı arzularından uzaklaştırılması; başka bir ifadeyle, arındırma sürecinin ilk adımıdır. Memduh Paşa'nın beyitlerinde de bu aşama, nefsi harama yönelten isteklerden uzak tutmak ve onu denetim altına almak şeklinde tasvir edilir. Paşa'ya göre nefsi dizginlemek sadece bir mücadele alanı değil, hakikate giden yolun, yani seyr ü sülûkun ilk basamağıdır.

*“Bana yek cür'a-yı harâm eyler
Verir irzâle bâde-i nûşîn”⁶⁰⁷*

Memduh Paşa, bu beyitte nefsin harama yönelişini çarpıcı bir üslupla dile getirir. Nefis, dışarıdan cazip görünen fakat hakikatte zararlı olan şeylere meyletme eğilimindedir. Burada “haram bir yudum” (yek cür'a-yı harâm) ve “tatlı şarap” (bâde-i nûşîn) sembolleri, nefsin cezbedici fakat yıkıcı arzularını temsil eder. Paşa'ya göre nefsi

⁶⁰⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 124 b.15.

⁶⁰⁶ En-Nedvî, *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 43-44.

⁶⁰⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 94 b.17.

kontrol altına almanın ilk aşaması, bu zararlı yönelimleri fark etmek ve onların kaynağını bilmekten geçer; zira nefis, arzu ettiği şeyin kaynağını sorgulamadan ona ulaşmaya çalışır.

“Tarîke sâlik olan nefsinin inanın alur

Feres ki dikkat olunsa sefer bozundusudur”⁶⁰⁸

Memduh Paşa bu beyitte tasavvuf yoluna giren bir sâlik için nefisi, mutlaka kontrol altına alınması gereken bir “at” (feres) olarak tasvir eder. Paşa’ya göre bu at, doğru şekilde yönlendirildiğinde sâlik menzile ulaştıracak bir vasıta olabilir; ancak ihmal edildiğinde mânevî süreci sekteye uğratar ve sâlik yolundan alıkoyar. Bu benzetme, nefisle mücadelenin sürekli dikkat, irade ve bilinçli bir gayret gerektirdiğini vurgulamaktadır. Paşa’nın anlayışında nefis, tamamen yok edilmesi gereken bir düşman değil; aksine dizginlenip doğru yöne sevk edilmesi gereken bir güçtür. Bu bakış açısı, onun nefis tezkiyesi anlayışını yalnızca ahlâkî bir disiplin olarak değil, sâlikin bütün mânevî yolculuğunu yönlendiren temel bir ilke olarak ele aldığını göstermektedir.

3.6.5.3. Nefis Tasfiyesi

Tasfiye, safv kökünden türeyerek “arınmak, durulmak ve saf hâle gelmek” anlamına gelir. Dinî literatürde ise, hem zahirî temizliği hem de ruh ve nefsin mânevî kirlere uzaklaştırılmasını ifade eder. Kur’ân’da aynı kökten kullanılan ifadeler, Allah’ın bazı kullarını seçip arındırdığını bildirmektedir. Bu yönüyle tasfiye, kulun gayreti kadar ilâhî lütuf boyutu da bulunan bir arınmadır. Tasavvufta ise tasfiye, nefsin kötü eğilimlerden temizlenmesi, kalbin dünyevî perdelerden sıyrılarak asıl saflığına dönmesi ve böylece hakikati idrak edebilecek berraklığa ulaşması anlamını taşır. Sûfilere göre insan fıtraten temiz yaratılır, zamanla dünyaya meyil ve gafletle kirlenir. Bu nedenle tasfiye hem tezkiye hem de hakikate dönüş süreci olarak görülmüş ve seyr ü sülûkun temel şartları arasında yerini almıştır.⁶⁰⁹

Tezkiye ile nefsin zararlı arzuları kontrol altına alındıktan sonra Paşa, beyitlerinde bir üst aşama olarak tasfiye sürecini ele almaktadır. Bu aşamayı, nefsin derinliklerde bıraktığı izlerden arındırılması ve içsel karanlığın ortadan kaldırılması şeklinde ifade eder.

⁶⁰⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 135 b.9.

⁶⁰⁹ Süleyman Uludağ, “Tasfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/127.

*“Derûndan zulmetin günlerce gitmez
Gece encüm ziyâsın gör de ar et”⁶¹⁰*

Memduh Paşa, bu beyitte nefis tasfiyesinin niteliğini ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Ona göre nefsin kalpte bıraktığı karanlık izler kısa sürede silinmez; aksine “derûn”da, yani insanın iç âleminde uzun bir süre etkisini sürdürür. Bu ifade, nefisle mücadelenin sürekliliğini ve tasfiyenin kolaylıkla gerçekleşmeyen, zahmetli bir süreç olduğunu gösterir. İkinci mısradaki yer alan “gece” ve “encüm ziyâsı” sembolleri, bu zorluğun ortasında dahi hakikate yönelten ilahî işaretlerin bulunduğunu hatırlatır. Bu bağlamda Memduh Paşa, tasfiyeyi yalnızca nefsin olumsuzluklarını gidermekle sınırlı görmez; aynı zamanda bu süreçte hakikatin ışığının kalpte yavaş yavaş belirmeye başlayacağını belirtir. Bu bakımdan Paşa’ya göre tasfiye, karanlığın bütünüyle yok edilmesi değil; o karanlık içerisinde beliren ilahî hakikat ışıklarının fark edilmesidir. Böylece nefis tasfiyesi, sâlik için hem sabır gerektiren bir arınma hem de hakikate yönelten derin bir mânevî tecrübe olarak değerlendirilir.

Devam eden beyit ise tasfiyenin yalnızca karanlıkları ortadan kaldırmakla sınırlı olmadığını; aynı zamanda benlik iddiasını çözerek insanı içsel arınmaya yönlendiren bütüncül bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.

*“Yokdur mecal hestî-i femden dem urmağa
Her dem o raz ketm-i ademde nihân kalur”⁶¹¹*

Memduh Paşa bu beyitte, varlık iddiası taşıyan nefsin (hestî-i fem) hakikate ulaşmasının mümkün olmadığını dile getirir. Paşa’ya göre bu iddiayla hareket eden nefis, hakikat yolunda ilerleme imkânını kaybeder ve tasfiyenin özüne erişemez. İkinci mısradaki yer alan “ketm-i adem” ise hiçlik makamını işaret eder. Paşa, benlik iddiasını sürdüren nefsin bu makama yaklaşamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Bu anlamda Memduh Paşa’nın anlayışında tasfiye, yalnızca nefsin karanlık yönlerinden arınma süreci değil; değil, aynı zamanda benlik iddiasını çözerek sâlikî hiçlik bilincine yönelten derin bir mânevî aşamadır.

Bütün bu değerlendirilmeler ışığında, Memduh Paşa nefis terbiyesini, tezkiye ve tasfiye olmak üzere iki aşamalı bir süreç olarak ele alır. Tezkiye, nefsin haram ve zararlı arzulara yönelimini kontrol altına alma aşamasıdır; tasfiye ise, kalpte kökleşmiş

⁶¹⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 124 b.19.

⁶¹¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 137 b.3.

karanlıkların giderilmesi ve benlik iddiasının çözülmesiyle daha derin bir arınma sürecine işaret eder. Paşa'ya göre bu süreç, sabır ve gayretle sürdürüldüğünde, kalp yavaş yavaş ilâhî hakikatlere açılmaya başlar. Bu bağlamda Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında nefis terbiyesi, hakikate giden yolu aralayarak sâlikî kemale eriştiren zorunlu bir seyr ü sülûk merhalesi olarak değerlendirilir.

3.6.5.4. Nefsi Emmâre

Nefs-i emmâre, insanı kötülüğe sevk eden ve hevâ-heves doğrultusunda hareket etmeye çağıran nefis mertebesidir. Henüz olgunlaşmamış kalbin zıttı olan bu nefis, kötü ve çirkin arzulara uyulduğunda her türlü günahın kaynağı hâline gelir. Asıl tabiatı kötülüğü telkin etmektir. Kişi kendi hâline bırakıldığında cehalet ve zulüm üzere kalır. Ancak Allah'ın rahmeti ve lütfuyla, kul iradesini hayra yöneltip kendini tezkiye edebilir. Allah, hayır murad ettiği kimselere arınma ve güzel ahlâk lütfeder; aksi hâlde kişi nefsinin karanlığından kurtulamaz.⁶¹² Bu yönüyle söz konusu aşama, sâlikin kendi yetersizliğini idrak ederek ilâhî yönelişe daha içten bir bilinçle açıldığı bir farkındalık eşiği olarak da okunabilir.

Bu bağlamda Kur'an, nefse güvenmemenin gereğine dikkat çeker ve Hz. Yûsuf'un diliyle şöyle buyurur: “*Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁶¹³ Bu noktada kurtuluş yollarından biri, kulun daima ilahî yardım ve inayete muhtaç olduğunu idrak etmesidir.

Tasavvufta nefis mertebelerinin en alt seviyesi olarak kabul edilen nefis-i emmâre, kişiyi arzu ve tutkulara esir ederek, akli ve kalbi gölgelemektedir. Memduh Paşa'nın beyitleri de, nefis-i emmârenin bu yıkıcı doğasını güçlü mecazlar ve derin bir tasavvufî bakışla ortaya koyar. Paşa, kimi zaman nefsi zehirli bir yılan, kimi zaman da bitmez bir belaya benzeterek, onun hem bireyin iç dünyasında hem de mânevî yolculuğunda oluşturduğu tehditleri gözler önüne serer.

“İlâhî ne bitmez belâsı bu nefsin

Ki şeytâna gâlib kavvâsı bu nefsin”⁶¹⁴

⁶¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nefis Terbiyesi*, çev. Enes Akhan - Ahmet Kaçalın (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2002), 91-92.

⁶¹³ Yusuf 12/53

⁶¹⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 162 b.16.

Memduh Paşa, bu beyitte nefis-i emmârenin yıkıcı yönünü açık biçimde ortaya koyar. “Ne bitmez belâ” ifadesi, nefsin insan için sürekli bir sıkıntı ve bela kaynağı olduğunu belirtirken, “şeytâna gâlib kavvâsı” ise nefsin kimi zaman şeytandan daha güçlü bir etkiyle kişiyi kötülüğe sürükleyebileceğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında beyit, nefis-i emmârenin en alt mertebede insan için büyük bir tehdit oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Paşa’ya göre nefis, hakikat yolunda sürekli dikkat edilmesi gereken zorlu bir imtihan vesilesidir.

*“Müşâbih ‘aceb nefis-i emmâre mâra
Hemân sem kâtil-i gadâsı bu nefsin”⁶¹⁵*

Memduh Paşa, bu beyitte nefsi “zehirli yılan”a benzetererek onun tahrip edici yönünü çarpıcı bir sembolle ortaya koyar. Yılanın öldürücü zehri canlıyı nasıl yavaş yavaş etkisiz hâle getiriyorsa, nefis de insanın ruhunu tüketen arzu ve tutkularla mânevî hayatı çürütür. “Katil zehir” ifadesi, nefsi emmârenin sâlikî hakikatten uzaklaştıran en tehlikeli unsur olduğuna işaret eder. Bu benzetmeyle Paşa, nefsin mahiyetini somutlaştırmakla birlikte, onun hakikat yolculuğunda üstlendiği yıkıcı rolü de gözler önüne serer.

İlk iki beyitte nefis-i emmârenin en belirgin ve yıkıcı vasıfları ortaya konduktan sonra, aşağıdaki beyitlerde bu mertebenin farklı boyutları ve insan üzerindeki etkileri aşamalı biçimde Paşa tarafından genişletilerek işlenmektedir.

Memduh Paşa, nefsin arzularının bitmek bilmeyen bir döngü içerisinde devam ettiğini belirtir. Nefis, bir hevesinden vazgeçse bile hemen başka bir arzuya yönelir. Bu doyumsuzluk, onun en temel özelliklerinden biridir. Paşa’nın yılanın gömlek değiştirmesine yaptığı gönderme ile, nefis şekil değiştirse bile özünde taşıdığı zehirli ve yıkıcı tabiatını muhafaza ettiğini vurgular. Bu çerçevede Paşa, nefsin oluşturduğu tehlikesinin sürekliliğine dikkat çekerek onunla mücadelenin kesintisiz bir çaba gerektirdiğini hatırlatır.⁶¹⁶

Bir diğer beyitte ise nefsin ortaya çıkardığı yıkıcı ortam tasvir edilmektedir. Memduh Paşa’nın nefis anlayışında en alt basamak olan nefis-i emmâre, insanın iç dünyasında sürekli çatışma ve kayıplara yol açan yıkıcı bir unsur olarak değerlendirilir. Ona göre nefis, her arzu ve isteğinin arkasında çok sayıda mağlubiyet ve eksiklik üretir;

⁶¹⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 162 b.17.

⁶¹⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 162 b.18.

böylece sâlikî hakikatten uzaklaştıran bir engel hâline gelir. Bu mertebede nefis, yalnızca bireyin arzularını besleyen bir etken değil; aynı zamanda iç âlemi sürekli mücadele alanına dönüştüren bir kuvvettir.⁶¹⁷

Netice itibariyle, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında nefis-i emmâre, insanın mânevî yolculuğunu sekteye uğratan en alt mertebe olarak tasvir edilmektedir. Bitmek bilmeyen istekleri, şeytandan daha güçlü yönlendirmeleri ve yıkıcı tabiatıyla nefis, kalbi sürekli bir çatışma zeminine dönüştürür. Paşa'ya göre bu mertebe, hakikate ulaşmanın önündeki en büyük engeldir ve onunla mücadele, ömür boyu sürecek, sabır isteyen kesintisiz bir gayret gerektirir.

3.6.5.5. *Nefsi Levvâme*

Nefis-i levvâme, kişinin gaflet halinden uyanmaya başladığı mertebeyi temsil eder. Bu aşamada nefis, kalbe yansıyan ilâhî nur ölçüsünde aydınlanarak, işlediği hatanın farkına varır ve kendi kusuruyla yüzleşme bilincine erişir. Yaratılıştaki karanlık yön sebebiyle kötülüğe meyledabilen nefis, bu merhalede yaptığı yanlışları idrak eder, ondan hoşnut olmayarak ve içsel bir pişmanlık hissiyle kendini kınar. Böylelikle kul, hatasının ardından oluşan mahcubiyet ve iç muhasebe sayesinde nefisini ayıplar ve doğru yola yönelmeye gayret eder.⁶¹⁸ Bu yönüyle nefis-i levvâme, kulun kendi iç dünyasında ilk bilinçli arınma eşiğini temsil eden bir denetim mertebesi olarak belirginleşir.

Kur'ân-ı Kerîm, bu içsel sorgulama makamına dikkat çekerek “*Kendini kınayan nefse yemin ederim*”⁶¹⁹ ifadesiyle levvâme mertebesinin önemini vurgulamaktadır.

Nefis mertebelerinin en alt basamağı olan emmâreden sıyrılıp, kendi kusurlarını fark etmeye başladığı bu aşamada nefis, yaptığı hatalardan ötürü pişmanlık duyarak kendini kınamasına rağmen, henüz tam mânasıyla arınmış değildir.

Memduh Paşa'nın beyitlerinde levvâme, kimi zaman gaflet uykusuna dalan, kimi zaman hatasının bilincine varan; bazen nankör, bazen ise şükreden bir nefis olarak resmedilir. Bu inişli çıkışlı hâl, hem insanın iç dünyasında süregelen mücadeleyi hem de hakikate giden yolda karşılaşılan karmaşık süreçleri ortaya koymaktadır.

“*Kenûd u kefür u ‘anûd u şekûr*

Veleh-bahş olur macerâsı bu nefsin”⁶²⁰

⁶¹⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 163 b.2.

⁶¹⁸ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, 522.

⁶¹⁹ Kıyamet 75/2

⁶²⁰ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 162 b.19.

Memduh Paşa bu beyitte levvâmenin çelişkili yapısını güçlü sıfatlarla tasvir etmektedir. “Kenûd” (nankör), “kefûr” (inkârcı), “anûd” (inatçı) ve “şekûr” (şükreden) gibi birbirine zıt kavramları yan yana kullanarak, nefsin bir gün şükrederken ertesi gün nankörlüğe düşebileceğini ortaya koyar. “Veleh-bahş” (hayret verici) ifadesi ise bu hâlin insanda uyandırdığı şaşkınlığı yansıtmaktadır. Paşa’ya göre levvâme, hem umut hem de kararsızlık barındıran bir nefistir; zira sürekli bir içsel bir arayış içinde bulunmasına rağmen kalıcı bir istikrar sergileyemez.

*“Eder lev-m-i fi’linde çün küll-i yevm
Sebât-ı kademdir recâsı bu nefsin”⁶²¹*

Bu beyitte levvâmenin en dikkat çekici yönü olan “levm” yani kendini kınama olgusu vurgulanır. Nefis, yaptığı her fiilden dolayı kendisini sorgular; bu sorgulama onu pişmanlığa yönelterek doğru yolda sebat arayışına sevk eder. “Sebât-ı kademdir ricâsı” ifadesi, levvâmenin en temel beklentisinin sarsılmaz bir istikrar elde etmek olduğunu gösterir. Memduh Paşa’ya göre levvâme tam anlamıyla istikrar kazanamamış olsa da sürekli bir içsel arayış içerisinde bulunması ve aynı zamanda sebat beklentisini diri tutmasıyla, hem tereddüt hem de umut barındıran bir nefis mertebesini temsil eder.

Memduh Paşa, levvâmenin değişken yapısına değinerek, bu mertebenin inişli çıkışlı seyrini tasvir eder. Zaman zaman gafletin hâkim olduğu, kimi zaman ise uyanışın yaşandığı bu hâl, levvâmenin henüz yolun başında bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte her dönüş, kişiyi kendi eylemlerini sorgulamaya ve istikamet arzusunu tazelemeye zorlar. Bu anlamda pişmanlık ve umut iç içe ilerler. Bu yönüyle levvâme, kişinin hatasını fark etmesiyle başlayan içsel sorgulama sürecini, sükûna ermemiş bir bilinç hâli içinde dalgalı bir seyirle sürdürdüğünü ve tam da bu değişkenliğin sâliki daha dikkatli daha sorgulayıcı bir mânevî ilerlemeye açık bir konuma taşıdığını göstermektedir.⁶²²

Sonuç olarak, Memduh Paşa’nın tasavvurunda nefis-i levvâme, kimi zaman gafletle perdelenen, kimi zaman uyanışla aydınlanan; pişmanlıkla umut arasında gidip gelen istikrarsız bir mertebedir. Paşa, bu nefsi sürekli kendini kınayan fakat tam anlamıyla sebat kazanamayan yönüyle öne çıkarmaktadır. Bu anlamda levvâme, hem içsel çatışmanın, hem de hakikate yönelişin eşiğinde duran ara bir basamaktır.

⁶²¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.1.

⁶²² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 162 b.22.

3.6.5.6. Nefsi Mülhime

Tasavvufta nefs-i mülhime, sâlikin *Hû* ism-i şerifiyle zikre yönelip ilahî ilhamlara açıldığı mertebeyi ifade eder. Bu aşamada zikir, kalpte yanarak ruhanî keşifler belirmekte ve sâlik ibadetten mânevî tat almaktadır. Ancak bu makamda nefis, kişiyi “ulaştım” vehmine sürükleyerek gurura düşürmeye çalışır. Bu nedenle müridin, mürşidinin rehberliğine sıkıca bağlı kalması gerekir.⁶²³

Bu mertebe, şu âyetle irtibatlandırılır: “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirene; sonra da ona fücürünü ve Takvâsını ilham edene andolsun. Nefsini arıtan gerçekten kurtuluşa ermiştir; onu kirleten ise ziyana uğramıştır.*”⁶²⁴

Memduh Paşa’nın beyitlerinde ise mülhime, “nur” ve “tenvîr” gibi sembollerle içsel aydınlanmanın başladığı bir eşik olarak resmedilir. Onun anlayışında bu mertebe, hem bir uyanış hem de daha yüksek derecelere açılan bir kapı niteliği taşır. Bu yönüyle nefs-i mülhime, sâlik için ilâhî yönelişe açılan kritik bir eşiktir.

“Eder leyletü’l-kadri tenvîr o kalb

*Verir subha tâbîş safâsı bu nefsin”*⁶²⁵

Memduh Paşa bu beyitte, nefs-i mülhimenin en belirgin vasfı olan ilham aracılığıyla gerçekleşen aydınlanmayı tasvir eder. “Leyletü’l-kadr” benzetmesi, kalbin tıpkı Kadir Gecesi’nde olduğu gibi nurla dolmasını ve en karanlık zamanlarda bile ilâhî ışığın kalbe inişini sembolize eder. “Verir subha tâbîş” ifadesi ise bu nurun sabah ışığı gibi huzur yaydığını; yalnızca nefsi değil, çevresini de aydınlattığını ima eder. Bu mertebede nefis hâlâ tam bir arınmaya ulaşmış değildir; fakat aldığı ilham sayesinde karanlıktan çıkmaya başlamıştır. Bu yönüyle mülhime, hem bir uyanış hem de arınmanın başladığı bir dönüm noktasını temsil eder.

Memduh Paşa’nın bu tek beyitte çizmiş olduğu tablo, mülhimenin mânevî yolculuk içerisindeki konumunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu mertebe henüz mutmainne gibi sükûn bulmuş değildir; fakat artık emmâre ve levvâmenin gölgesinden sıyrılmış, ilhamla yönünü bulmaya başlamış bir nefistir. Bu anlamda Paşa’nın anlayışında mülhime, ilâhî ışığın ilk kez kalbe düşmesiyle başlayan; umut, aydınlık ve mânevî diriliş taşıyan bir eşik olarak tasavvur edilmektedir.

⁶²³ Mehmed Nuri Şemseddin Nakşibendî, *Kalplerin Anahtarı*, haz. Muhammed Safi- Mahmud Sipahi (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 104.

⁶²⁴ eş-Şems 91/7-10

⁶²⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.6.

3.6.5.7. Nefsi Mutmainne

Nefs-i Mutmainne, nefsin huzura kavuştuğu ve Allah'ın emirlerine gönüllü şekilde uyduğu mertebeyi ifade eder. Bu seviyede kişi artık hevâsına değil, hakikate yönelmektedir. Kalpte sükûnet hâkimdir ve ibadet artık zor gelmez. Bu noktada ihlâs ve doğruluk artık yerleşmekte; sabır, şükür, tevekkül, merhamet ve rıza öne çıkmaktadır. Kul, kötülükten uzaklaşıp hayra meyletmekte ve Hakk'a güvenle bağlanmaktadır. Nitekim Kur'ân'da: “*Ey huzura ermiş nefis! Rabbine dön...*” buyrulmaktadır.⁶²⁶

Sâlikin mânevî yolculuğunda önemli bir dönüm noktasını olan mutmainne, Memduh Paşa'nın beyitlerinde kimi zaman Hakk'a rücû, kimi zaman da Hz. Peygamber'e yöneliş şeklinde tasvir edilir. Böylece bu mertebe, hem içsel huzuru hem de teslimiyet boyutunu içinde barındıran bir makam olarak sunulmaktadır.

*“Rücû' ile hakka olup mutma'in
Tezâyüd bulur i'tilâsı bu nefsin”⁶²⁷*

Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışında nefs-i mutmainne, Hakk'a yönelmekle sükûna kavuşan ve mânevî yükselişini sürekli artıran bir makam olarak ortaya çıkar. Beyitte geçen “rücû”, yalnızca geri dönüş anlamında değil, aynı zamanda ilahî hakikate yönelerek kalbin sükûnete ulaşmasını da ifade eder. Bununla birlikte “i'tilâ”, nefsin bu yöneliş sayesinde elde ettiği yücelişi ve mânevî derecelerdeki ilerlemeyi simgeler. Böyle bir süreç, nefsi kararsızlık ve dalgalanmalardan arındırarak kalıcı bir teslimiyetin kapısını açmaktadır. Paşa'nın altını çizdiği bu husus, mutmainnenin durağan bir hâl değil; aksine Hakk'a yakınlık arttıkça yükselişi de devam eden dinamik bir süreç olduğudur. Bu çerçevede nefs-i mutmainneyi Paşa, hem iç huzuru hem de mânevî olgunlaşmayı bünyesinde toplayan belirgin bir mertebe olarak değerlendirir.

Memduh Paşa, yukardaki beyitte mutmainnenin “Hakk'a yönelme ve iç huzur kazanma” boyutunu ele alırken, ikinci beyitte bu huzurun kaynağı olarak Hz. Peygamber'e tevessülü göstermektedir. Bu durum, mutmainnenin yalnızca bir “sükûnet hâli” değil, aynı zamanda Peygamber'in rehberliğine dayalı bir mertebe olduğunu gösterir.

“Tarîk-i tevessülde (Memdûh) daim

⁶²⁶ el-Fecr 89/ 27-28

⁶²⁷ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 163 b.3.

Aman yâ Muhammed nidâsı bu nefsin”⁶²⁸

Memduh Paşa bu beyitte, mutmainne mertebesindeki nefsin sarsılmaz sadakatini dile getirir. “Tarîk-i tevesşülde daim” ifadesi, bu nefsin Hz. Peygamber vesilesiyle Hakk’a ulaşma yolunda istikrar kazandığını gösterir. “Aman yâ Muhammed nidâsı” ise bu nefis için en büyük huzur ve güven kaynağının Peygamber’e bağıllık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla beyitte mutmainne, yalnızca sükûnete ermiş değil, aynı zamanda mânevî bağıını pekiştirmiş bir nefis olarak karşımıza çıkar.

Yukarda incelenen beyitlerden anlaşılacağı üzere, Memduh Paşa’nın tasavvuf anlayışında nefs-i mutmainne, Hakk’a yöneldikçe huzuru artan ve Peygamber’e tevesşül sayesinde sarsılmaz bir teslimiyet kazanan bir mertebe olarak resmedilmektedir.

Paşa, ilk beyitte, nefsi huzura kavuşturan temel unsurun Hakk’a dönüş olduğunu vurgularken; ikinci beyitte, bu huzurun Peygamber ile kurulan bir bağı sayesinde istikrar kazandığını belirtir. Bu anlamda mutmainne, sadece sükûnete ulaşan bir nefis değil, aynı zamanda bu huzuru kalıcı kılan mânevî istikrarın merkezi olarak değerlendirilir.

3.6.5.8. Nefsi Râziye

Nefs-i râziye, sâlikin Allah’ın hükmüne tam bir teslimiyet gösterdiği ve rıza hâline ulaştığı mertebedir. Bu düzeyde beşerî arzular büyük ölçüde etkisini kaybetmekte ve kul, dünyevî bağıllıklardan sıyrılarak sadece Allah’a yönelmektedir. Artık sâlik, her durumda “maksat Allah’tır” bilinciyle hareket ederek; kalbi sürekli Hakk’a yönelir ve dünyanın fâniliğini fark edip, ölüm şuuruyla yaşar. Bu noktada gözyaşları ihlâsın bir tezahürü olarak görülür ve böyle bir kimse hem ilahî hem de toplum nazarında değer kazanır.⁶²⁹ Kur’ân-ı Kerîm bu mertebeyi şöyle bildirir: “*Ey huzura ermiş nefis! Rabbine dön; sen O’ndan razı, O da senden razı olarak.*”⁶³⁰

Memduh Paşa nefsi râziye mertebesini basit bir teslimiyet olarak değil, Peygamber’in izinde derinleşen, bilinçli bir yönelişle güçlenen bir rıza hâli olarak değerlendirir.

“Miyânında kavseynin etmiş temkün

Semâ seyr olur Mustafâ’sı bu nefsin”⁶³¹

⁶²⁸ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.9.

⁶²⁹ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 274.

⁶³⁰ el-Fecr 89/27-28

⁶³¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.7.

Paşa bu beyitte, râziye mertebesindeki nefsin en belirgin niteliği olan temkini öne çıkarır. “Miyânında kavsının etmiş temkîn” ifadesi, râziye mertebesine ulaşmış nefsin artık sarsılmadığını, telkin ile mânevî olarak sağlam bir istikrara kavuştuğunu belirtir. “Semâ seyr olur Mustafâ’sı bu nefsin” mısrası ise, bu istikrarın kaynağını Hz. Peygamber’in manevi rehberliğine bağlar. Paşa’nın tasvirinde râziye mertebesine ulaşan nefis, hem mânevî dengeye kavuşmuş hem de tüm yönelişini Peygamber merkezli bir rıza anlayışına bağlamıştır.

Bu çerçevede Memduh Paşa, râziye mertebesini sarsılmaz bir huzurun ve ilâhî hükme rızanın tam teslimiyetle yaşandığı bir aşama olarak değerlendirir. Artık temkinle güçlenmiş bu nefis, Hz. Peygamber’in yolunda ilâhî rızaya yönelmekte; böylece râziye, sâlikin içsel teslimiyetinin kemâle yaklaştığı bir basamak hâline gelmektedir.

3.6.5.9. *Nefsi Marziyye*

Bu mertebede kul, ibadet ve itaati yalnızca Allah’ın rızasını gözeterek yerine getirir ve iradesinin bütünüyle ilâhî tasarruf altında bulunduğunu derinden idrak eder. Bu şuur, kişiyi mahlûklardan beklenti duymaktan alıkoymakta; yönelişi yalnızca Hakk’a çevirmektedir. Bu düzeyde ibadet ve zikir, gönle huzur ve mânevî lezzet bahşeden bir hâl alır. Nefsânî temayüller büyük ölçüde zayıflamakla birlikte benlik tamamen ortadan kalkmaz. Bununla beraber, ilahî iradenin belirgin hâkimiyeti sayesinde içsel çatışma sükûnet bulmakta ve ruhî denge tesis edilmektedir.⁶³²

Bu çerçevede Memduh Paşa’nın beyitleri de, rızânın merkezde yer aldığı bu mânevî merhaleye gönderme yapmakta; kulun ilahî hoşnutluk ikliminde kemâle yönelişini sade fakat derinlikli bir söylemle görünür kılmaktadır.

“Makam oldu marziye zirâ ana

*Rızâ-i hüddâdır rızâsı bu nefsin”*⁶³³

Memduh Paşa bu beyitte nefsi marziyye makamını açık bir şekilde tanımlar. Beyitte geçen “Makam oldu marziyye” ifadesi, “razı olunan” anlamına gelen “marziyye” kavramıyla nefsin Allah’ın hoşnutluğuna erişmeye başladığını gösterir. Buradaki “makam”, bir geçici hâli değil, kalıcı ve sürekli bir ruhsal mertebeyi ifade eder. Bu durum, nefsi ilâhî rızanın gölgesinde, sağlam ve sarsılmaz bir konuma yerleştirir. İkinci mısradaki geçen “Rızâ-i hüddâdır rızâsı bu nefsin” ifadesi, bu mertebenin özünü en açık biçimde

⁶³² Tek, *Tasavvufun Ana Konuları*, 31.

⁶³³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.5.

ortaya koyar. Bu aşamaya ulaşan nefis için artık tek bir ölçü vardır: Allah'ın rızası. Nefsin hoşnutluğu, yalnızca Allah'ın razı olduğu şeylere bağlıdır. Sâlik, kendi arzularını, heveslerini veya dünyevî beklentilerini bu noktada bütünüyle terk etmiştir. Burada Memduh Paşa, marziyye derecesini tanımlarken yalnızca bireysel bir huzurdan değil, ilâhî iradeyle tam bir uyumdan söz eder. Böylece Paşa, nefsi “Allah'ın razı olduğu” bir varlık konumuna getirir.

Memduh Paşa'nın bu beyti, nefs-i marziyyenin tasavvuftaki anlamını açık bir biçimde ortaya koyar. Bu mertebede kul, yalnızca kendi iç huzurunu değil, Allah'ın rızasını merkeze alır. Nefis, rızasını bütünüyle Hakk'ın rızasına bağlamış; kendi benliğinden arınarak ilâhî kabulün muhatabı konumuna yükselmiştir. Bu yönüyle marziyye, nefsin kâmil olma yolunda ilahî tasdik kazandığı en yüksek aşamalardan biri olarak değerlendirilir.

3.6.5.10.Nefsi Kâmile

Nefs-i kâmile, sâlikin seyr ü sülûk yolculuğunun en üst mertebesidir. Bu derecede kişi, tüm güzel vasıfları şahsında toplamış; ruhî olgunluğunu bedenî arzulara tam anlamıyla hâkim kılmıştır. Önceki aşamalarda gerekli olan riyâzet ve mücâhedeye artık ihtiyaç duyulmaz; zira fiilleri bütünüyle hayır, sözleri ise hikmettir. Yüzündeki mânevî nur muhataplarında huzur uyandırmakta ve onu görenler Hakk'ı hatırlamaktadır. Bu makama ulaşan kimse, tevhidin derin sırlarına vâkıf olarak, çoklukta birliği, birlik içinde çokluğu idrak eder. Böylece “mürşid-i kâmil” vasfını kazanarak irşad ehliyetine erişmektedir.⁶³⁴

Tasavvufî seyrin nihai basamağı kabul edilen nefs-i kâmile, nefsin tüm merhaleleri aşarak tamamlanmış bir olgunluk seviyesine ulaşmasını ifade eder. Memduh Paşa'nın beyitlerinde kâmil insan, sıradan bir olgunluk tasviriyle sınırlı değildir; “lâmekân” ufkuna doğru açılan, aşkın bir kemâl mertebesi olarak ele alınır. Paşa'ya göre bu aşama, sâlikî yalnızca sükûna ulaştırıcı değil; aynı zamanda ilâhî çağrıya yönelten en yüksek mânevî mevkidir.

“Pür-efşândır ol şâh-ı tûbâyâ konmaz

Meger lâmekândır hüâmâsı bu nefsin ”⁶³⁵

⁶³⁴ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 127-128.

⁶³⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 163 b.4.

Memduh Paşa bu beyitte kâmile mertebesinin ulaştığı aşkın boyutu tasvir eder. İlk mısradaki geçen “tûbâ”, tasavvufta cenneti ve ilâhî rahmetin en yüksek derecesini simgeleyen bir ağaçtır. Paşa, bu mertebeye eren nefsin ışığının ve bereketinin öylesine güçlü olduğunu vurgular ki, bu kudret tûbâ ağacının dahi sınırlarını aşmaktadır. İkinci mısradaki yer alan “lâmekân” kavramı ise, hiçbir mekânla kayıtlı olmayan, zamanın ve mekânın ötesinde bulunan aşkın bir boyutu ifade eder. Memduh Paşa, bu tabirle kâmile mertebesine eren nefsin artık dünyevî ve mekânsal bağlardan tamamen sıyrıldığını ve gerçek varlığın lâmekân ufkunda bulunduğunu dile getirir. Böylece beyit, nefs-i kâmilenin yalnızca olgunlaşmış bir ruh hâlini değil, aynı zamanda ilâhî hakikatle bütünleşerek “mekânsızlık” ufkuna açılmış aşkın bir varlık düzeyine eriştiğini gösterir.

Paşa, ilk beyitte kâmile mertebesinin sınır tanımayan yüceliğini dile getirirken, ikinci beyitte bu olgunluğun ulaştığı kabul ve davet boyutunu öne çıkarır. Böylece kâmile, yalnızca bir olgunluk hâli değil, Hakk’ın davetine mazhar olmuş yüce bir makam olarak tasvir edilir. Bu yönüyle kâmil insan, yalnızca ferdî bir kemâl örneği değil, aynı zamanda ilâhî hakikatin dünyadaki tecellisini temsil eden seçkin bir varlık olarak konumlanır.

“Odur ‘ârîfe’ dhulî ibâdî

Değilmiş behište livâsı bu nefsin”⁶³⁶

Paşa, bu beyitte kâmile mertebesine ulaşmış nefsin artık “ârif” vasfını kazandığını ifade eder. Bu aşamada nefis, hakikatin bilgisine erişmiş ve mârifetle bütünleşmiştir. Beyitte yer alan “Fe’ dhulî ibâdî” ifadesi, Kur’ân’ın Fecr Sûresi’ndeki ilâhî davete telmih olup, Allah’ın razı olduğu kullarını huzuruna çağırmasını hatırlatır. Paşa, bu göndermeyle kâmile mertebesine ulaşan nefsin artık doğrudan bu çağrının muhatabı olduğunu belirtir. “Değilmiş behište livâsı bu nefsin” ise, bu mertebenin sıradan bir cennet ödülüyle sınırlı olmadığını imâ eder. Zira bu nefis, ilâhî davetin öznesi hâline gelmiş, hakikî vuslata erişmiştir. Bu bağlamda Memduh Paşa, nefs-i kâmileyi, Allah’ın rızasına mazhar olmuş, kemâl ve vuslatın zirvesini ifade eden, cennet ödülünün dahi ötesine geçen bir makam olarak tasvir etmektedir.

Netice itibariyle Memduh Paşa’nın beyitlerinde nefs-i kâmile, tüm nefis mertebelerinin üzerinde, ilâhî hakikatle tam bir uyum içinde kemâle ermiş bir olgunluk hâli olarak betimlenir. İlk beyitte bu nefis, mekânın ve dünyevî sınırların ötesine taşınmış şekilde tasvir edilirken; ikinci beyitte ilâhî davete mazhar olmuş “ârif” bir varlık olarak

⁶³⁶ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 163 b.8.

öne çıkmaktadır. Bu anlamda nefis-i kâmile, tasavvuf yolculuğunun son durağı olmasının yanı sıra, tam bir kabulün ve hakikî vuslat mertebesinin de sembolüdür.

3.6.6. İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil, kelime anlamı itibarıyla “rehber”, “kılavuz” ve “delil” mânalarına gelir. Ayrıca “şeyh, pîr, mürşid-i kâmil ve eren” kelimeleriyle de eş anlamlıdır. Bu kavram, seyr ü sülûkün nihai aşamasına erip fenâfillâh mertebesini idrak eden ve beşerî iradesini tamamen ilahî iradeye teslim eden kimse için kullanılır. Bu düzeyde kul, benlik iddiasından sıyrılmakta, Hakk’ta fânî olup O’nunla bâkî olmakta ve varlığı bütünüyle ilahî hakikatin tecellî mekânına dönüşmektedir. Tasavvuf geleneğinde bu kişi, ilâhî aşkın etkisiyle eşyayı hakikat penceresinden gören, ruhî olgunluğa erişmiş ve ahlâkî kemâlî şahsında toplamış zattır. O, celâl ve cemâl sıfatlarının dengeli biçimde zuhûr etmesiyle ilahî isimlerin aynası hâline gelmekte ve hakikatin yeryüzündeki en kâmil temsilcisi konumuna yükselmektedir.⁶³⁷ Bu yönüyle insân-ı kâmil, yalnızca bireysel kemâlin değil, aynı zamanda ilâhî düzenin insandaki en yetkin tezahürünün de ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Mevlânâ’ya göre insân-ı kâmil, Tanrı ile âlem arasında bir vasıta konumundadır. İlâhî isim ve sıfatların en mükemmel tecellîsi insanda görünür; bu sebeple insan, Hakk’ın aynası ve yeryüzündeki halifesidir. Mevlânâ’nın “usturlap” benzetmesi, insanın ilahî sırları yansıtan bir hakikat aynası olduğunu ifade etmektedir. Kendini bilme süreci, bu aynanın cilalanarak ilâhî hakikatin onda temas edilebilir hâle gelmesidir. Böylece “kendini bilen Rabbin bilir” sırrı tahakkuk eder; kişi bilgi, mârifet ve aşk yoluyla kemâle ulaşır.⁶³⁸

Nesefî’ye (ö. 700/1300?) göre insân-ı kâmil, şerîat, tarîkat ve hakîkat mertebelerinde olgunluğa ulaşan kimsedir. Ona göre insân-ı kâmil dört temel vasıfla tanımlanır: Sözde doğruluk ve hikmet, fiillerde güzellik ve istikamet, ahlâken fazilet ve mânevî hakikatlere dair derin bir idrak.⁶³⁹

Cîlî ise insân-ı kâmil, Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olarak tanımlar. Diğer varlıklar ilâhî isimlerden yalnızca birini yansıtırken insân-ı kâmil bu tecellîlerin

⁶³⁷ İsa Çelik, *İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 27-28.

⁶³⁸ Küçük, *Fîhi Mâ Fîhi Ekseninde Mevlâna’nın Tasavvufî Görüşleri*, 91-93.

⁶³⁹ Aziz b. Muhammed Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009), 69.

tümünü taşır. Bu sebeple ilâhî zâtın aynasıdır ve Allah kendi tecellisini onda müşahade eder. Cîlî'ye göre insân-ı kâmil, âlemin varlık sebebi, Hakk ile halk arasında berzah ve kâinatın anlam merkezidir.⁶⁴⁰

Memduh Paşa'nın düşüncesinde insân-ı kâmil, hem teorik hem de sembolik boyutlarıyla güçlü bir şekilde ifade edilir. Onun beyitlerinde insân-ı kâmil, Kur'ânî göndermelerle temellendirilir ve giderek derinleşen bir anlam katmanıyla ilâhî sırların taşıyıcısı, âlemin özeti ve kozmik düzenin anahtarı olarak tasvir edilir.

“(‘Alleme’l-esmâ’) ya masdar-ı sâf-ı mir’ât-sıfât
Müncelî âyînesinden zât-ı Hakkın sureti”⁶⁴¹

Memduh Paşa'nın bu beyti, insanın varlık âlemindeki merkezî konumunu ve özellikle insân-ı kâmil anlayışının temelini ortaya koyar. İlk mısradaki yer alan "alleme'l-esmâ" ifadesi, Kur'ân'da Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesine yapılan bir göndermedir. Paşa, bu noktada insanı, sıfatların yansıdığı tertemiz bir ayna olarak tasvir eder. Bu yaklaşım, insanın potansiyel olarak bütün ilâhî isim ve sıfatları taşıyabilecek kabiliyete sahip olduğunu gösterir. İkinci mısradaki geçen "müncelî âyîne" (tecellî eden ayna) ifadesi, insanın gönlünü ilahî hakikatin yansıdığı berrak bir yüzey olarak betimlemeler. "Zât-ı Hakkın sûreti" ifadesi ise bu aynada yansıyanın sıradan bir ışık veya gölge olmadığını, doğrudan Hakk'ın zâtının bizzat kendisi olduğunu vurgular. Dolayısıyla Paşa, insân-ı kâmilin yalnızca bilgiyle donatılmış bir varlık değil, doğrudan ilâhî hakikatin dünyadaki en parlak tecellîgâhı olarak sunar.

İlk beyitte, insân-ı kâmilin "ayna" vasfı vurgulanarak kavramın temeli atılmaktadır. Paşa, bir sonraki beyitte insân-ı kâmilin sadece tecellînin yansıdığı bir yüzey olmadığını, aynı zamanda yaratılışın büyük özeti yani "kübrâ nüshası" olduğunu ifade ederek kavramı daha üst bir mertebeye taşır.

"Hırz-ı cân-ı ta'vîz-i ma'nî nüsha-i kübrâ-yı sun'
Batn-ı Kur'ân-ı nakş-ı levh-i gayb rahmet âyeti”⁶⁴²

Memduh Paşa bu beyitte insanı, ilâhî sırların koruyucusu ve taşıyıcısı olarak ele alır. İlk mısradaki geçen "hırz-ı cân" ifadesi, ruhun güvenli sığınağını; "ta'vîz-i ma'nî" ise insanın özünde saklı bulunan mânevî cevheri işaret eder. Bu çerçevede Paşa, insân-ı

⁶⁴⁰ el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 25-27.

⁶⁴¹ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.20.

⁶⁴² Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş'âr*, 13 b.21.

kâmilî, yaratılışın en kapsamlı yansıması, yani “nüsha-i kübrâ-yı sun” olarak nitelendirir. İkinci mısradaki yer alan “bâtn-ı Kur’ân” tabiri, Kur’ân’ın derunî boyutlarını; “levh-i gayb” ise henüz açığa çıkmamış, ilâhî sırların yazılı olduğu metafizik levhayı ifade eder. Memduh Paşa, bu kavramlar aracılığıyla insân-ı kâmilî hem Kur’ân’ın bâtinî hakikatlerini yansıtan hem de gayb âlemine ait sırları taşıyan bir rahmet tecellîsi olarak tasvir ettiğini göstermektedir.

Memduh Paşa, yukardaki beyitlerde insân-ı kâmilin aslî mahiyetini dile getirmiş ve onu, ilâhî isimlerin yansıdığı bir ayna ve gaybî sırların taşıyıcı olarak nitelendirmiştir. Daha sonraki beyitlerde ise, bu temel üzerine yeni anlam katmanları ekler. Artık insân-ı kâmil, kâinatın kuruluş sebebi, varlığın kaynağı ve kozmik düzenin merkezidir. Paşa, bu noktada insân-ı kâmilî “ilim ve hikmetin kaynağı” olarak tasavvur eder. Bu yaklaşım, insân-ı kâmilî bütün hikmetin toplandığı bir merkez hâline getirir.⁶⁴³

Başka beyitte ise Memduh Paşa, insân-ı kâmilin yüceliğini olağanüstü bir kıyas yoluyla ifade eder. Ona göre insân-ı kâmilin mertebesi öylesine yücedir ki bu makamla karşılaştırıldığında “Arş-ı Azîm” bile “çöl tozu” gibi kalır. Bu tasvir, insân-ı kâmilin Allah’a en yakın varlık olduğu ve kozmik düzenin en yüce katmanlarının bile onun yanında önemini yitirdiğini göstermektedir. Böylece, Paşa’ya göre insân-ı kâmil, evrendeki en yüce varlık mertebesinin temsilcisi hâline gelir.⁶⁴⁴

Son beyitte Memduh Paşa, kâinatı “ilâhî kudretin sahilinde bir istiridye”ye benzetir ve bu istiridyenin içindeki en değerli inci olarak insanı gösterir. Bu sembol, insân-ı kâmilin, kâinatın özü ve bütün hikmetin cevheri olduğunu ifade eder. Bu anlamda Paşa, insân-ı kâmil’in yalnızca ilâhî nûra mazhar olan bir varlık değil, varoluşun anlamını taşıyan cevher olduğunu belirtir.⁶⁴⁵

Bütün bu açıklamalar ışığında, insân-ı kâmil temasının Paşa’nın tasavvuf anlayışında bireysel bir olgunluk değil, varlık düzeninin merkezini temsil eden bir hakikat olduğu görülmektedir. Paşa, insân-ı kâmil’i önce Hakk’ın sıfatlarını yansıtan bir ayna, ardından gaybî sırların taşıyıcısı olarak değerlendirir. Nihayetinde ise onu hikmetin kaynağı ve âlemin varoluş gerekçesi konumuna yerleştirir. Böylece insân-ı kâmil, ilâhî hakikatin tezahürünü temsil eden en yüce mânevî mertebenin temsilcisi hâline gelir.

⁶⁴³ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 26 b.8.

⁶⁴⁴ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 47 b.2.

⁶⁴⁵ Mehmed Memduh, *Dîvân-ı Eş’âr*, 160 b.16.

SONUÇ

Bu çalışma, Mehmed Memduh Paşa'nın tasavvufî kimliğini ve onun Dîvân-ı Eş'âr'da şekillenen mânevî dünyasını sistemli bir şekilde ele alarak, Paşa'nın şimdiye dek gölgede kalan irfanî yönünü görünür kılmayı hedeflemiştir. İncelemeler, Osmanlı'nın son döneminde hem idarî hem ilmî gelenekle iç içe yaşamış bir şahsiyetin tasavvuf anlayışını yeniden değerlendirmenin, dönemin kültürel, toplumsal ve zihniyet dünyasını anlamada ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Memduh Paşa'nın tasavvufî yaklaşımı, dönemin siyasal-toplumsal dönüşümleri ile klasik irfan geleneği arasında kurduğu denge sayesinde son derece özgün bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışma boyunca elde edilen veriler, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışının kökenini ve hangi ekole daha yakın olduğunu açık biçimde ortaya koymuştur. Paşa'nın Yanyalı Mustafa İsmet Efendi'ye intisabı, zikre, murakabeye, rabıtaya, sükûta ve sürekli nefis muhasebesine verdiği önem, onun Nakşibendî-Hâlidî ekolüne mensubiyetini yalnız bir aidiyet olarak değil, bütün benliğiyle içselleştirilmiş bir yol olarak benimsediğini göstermektedir. Paşa'nın bu ekolün esaslarını derinleştiren yorumlar getirmesi, onun sadece bağlı olduğu geleneği aktaran bir müntesip değil, aynı zamanda bu geleneği estetik bir dille yeniden kuran bir mütefekkir olduğunu ortaya koymaktadır.

Memduh Paşa'nın eserlerinin tasavvuf düşüncesine sağladığı katkılar, yalnızca kavramsal bir zenginlik sunmakla sınırlı değildir. Dîvân-ı Eş'âr, özellikle Osmanlı'nın modernleşme sürecinde tasavvufun toplumdaki konumu, bireyin içsel arayışı ve mânevî hayatın yeniden yorumlanması açısından önemli ipuçları barındırmaktadır. Paşa'nın aşk, cezbe, hikmet, fenâ, bekâ, tecellî, marifet, havf, recâ ve insan-ı kâmil gibi kavramlara yaklaşımı, tasavvufî kavramların hem klasik hem de çağdaş bağlamda yeniden ele alınabilmesine imkân vermektedir. Kavramların her biri, Paşa'nın kendi tecrübî dünyasında yeniden anlamlandırılmış ve kelimeler aracılığıyla süreklilik kazanan bir mânevî derinlik kazanmıştır. Bu durum, Dîvân-ı Eş'âr'ın yalnızca edebî bir metin değil, aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin sürekliliğini temin eden bir irfan kaynağı olduğunu göstermektedir.

Paşa'yı döneminin diğer tasavvuf erbabından ayıran temel yön, onun hem devlet adamı hem de sûfî kimliğini dengeli biçimde taşımayı başarmış olmasıdır. Memduh Paşa'nın uzun yıllar devletin en kritik kademelerinde görev yapması, onun tasavvufî kavrayışını yalnızca bireysel bir iç tecrübe olmaktan çıkarmış; toplum, düzen, adalet,

hikmet ve sorumluluk bilinci gibi kavramlarla zenginleştiren bir bakış açısı kazandırmıştır. Paşa'nın şiirlerindeki hikmet vurgusu, insanın hem kendi nefsiyle hem de toplumla olan ilişkisini ilâhî irade bağlamında ele alması; onun tasavvufî düşüncesini döneminin diğer sûfî mütefekkirlerinden belirgin biçimde ayırmaktadır. Bu bakımdan Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışı, klasik seyr ü sülûk çizgisinin ötesine geçerek toplumsal bir bilinç ve tarihsel bir idrak boyutu kazanmıştır.

Tasavvufî kavramlara getirdiği yorumlar ise Paşa'nın düşünce dünyasının özgünlüğünü daha da belirgin hale getirmektedir. Aşk, kalpteki perdeyi kaldıran yakıcı bir ilâhî ışık olarak ele alan Paşa, cezbeyi ise kulun idrakini aşan bir hakikat çekimi olduğunu vurgular. Ona göre murakabe, nefsin derinliklerini kuşatan bir iç tefekkür hâlidir. Tecellî, kevnî düzenin her zerresinde yansıyan ilâhî işaretler bütünü olarak değerlendirir. Mârifet, keşf ve sezgisel idrakle bütünleşen derin bir düzeyidir. Fenâ, nefsin bağlarından arınarak hakikatin saf nurunda yok oluş oluşu; bekâ ise hakikatle kaim bir varoluşu ifade eder. Bu kavramlara yönelik bütüncül yaklaşım, Paşa'nın tasavvufî düşüncesinin hem geleneğe bağlı hem de şahsî tecrübe ile zenginleşmiş özgün bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Memduh Paşa'nın tasavvuf anlayışı, klasik Nakşibendî geleneğinden beslenen, ancak bu geleneğin sınırlarını kendi şiir estetiği ve tecrübî derinliğiyle genişleten özgün bir yapıya sahiptir. Bu çalışma, Paşa'nın tasavvufî perspektifini sistematik olarak ele alarak hem Osmanlı son dönem tasavvuf mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamış hem de Memduh Paşa'nın uzun yıllar ihmal edilmiş mânevî şahsiyetini ilim dünyasına kazandırmıştır. Elde edilen bulgular, Paşa'nın eserlerinin yalnızca edebî değil, aynı zamanda tasavvufî düşüncenin sürekliliğini sağlayan önemli bir kaynak niteliğinde olduğunu ortaya koymuştur. Tez, böylece hem Memduh Paşa'nın irfan dünyasını hem de Osmanlı'nın son dönem tasavvuf birikimini yeniden değerlendirme imkânı sunarak literatürde özgün bir boşluğu doldurmuştur.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. çev. Mustafa Genç. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Afîfî, Ebu'l Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın Yayın, 1996.
- Aslantaş, Selim. "Bir Osmanlı Bürokratı: Mehmet Memduh Paşa". *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* III/1 (2001), 185-202.
- Ateş, Süleyman. "ihlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Pendnâme*. haz. Aylin Aydın. İstanbul: Türkiye Edebiyat Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l Evliya*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Aydemir, Yaşar. "Edeb Olmaz". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32/32 (2024), 152-173.
- Aydın, Mustafa. *Kur'ânî Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Aynî, Muhammed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. haz. M. Şemseddin Bilgin-Ebubekir Aytekin. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Barlak, Yasemin. "II. Abdülhamid Döneminde Yemen Zeydîlerinin Osmanlı Hilâfetine Bakışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2019), 1504,1525.
- Berberoğlu, Mert. *İmam Rabbânî*. Ankara: Bay Tilki Yayınları, 2018.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *Sahihu'l-Buhârî*. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Nefis Terbiyesi*. çev. Enes Akhan - Ahmet Kaçalın. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2002.
- Cîlî, Abdülkerim el-. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2002.
- Coşkun, Osman. "Osmanlı Son Dönem Çeviri Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 21 (2020), 223-263.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çakır, Müjgân. "Mazlûm-Zâde Mehmed Memdûh Paşa'nın Poetikasına Dair". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009).
- Çakmak, Biray - Öztürk, Muhsin. "Mehmed Memduh Paşa". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Uluslar Arası Araştırmalar VI*. ed. Zührem Yaman. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021.
- Çelik, İsa. *İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Çınar, Nazım. *Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Dağıstanî, Ömer Ziyaeddîn. *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvalar*. çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek. İstanbul: Seha Neşriyat, 3. Basım, 1992.
- Dâvûd-i Kayserî. *Mukaddemat*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Demirci, Mehmet. "Hakîkât-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Demirci, Mehmet. “Himmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. “Zeyil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- En-Nedvî, Abdu’l-Bârî. *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*. çev. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996.
- Eraydın, Selçuk. “Feyz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Ergin, Fatma. *Hüseyin Kudsi Edirnevî’nin Hayatı ve Pend-i Mahdûman Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Hadis Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. sad. Cafer Durmuş- Kerim Kara İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki’n-Nüfûs*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2021.
- Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekki Kolu*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1. Basım, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Hidâyet Rehberi (Bidâyetü’l Hidâye)*. haz. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü Ulûmi’d Dîn*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2025.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1996.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Ölüm ve Ötesi*. haz. Mustafa Sağlam
İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tevbe Kitabı*. çev. İshak Doğan.
İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tevhîd ve Ledûn Risâleleri*. çev. Serkan
Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Uzlet*. çev. Osman Yolcuoğlu. İstanbul:
Ehil Yayıncılık, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed - Akçiçek, Abdulkadir. *El-Mürşidü'l-
Emîn ilâ Mev'izet'il-Mü'minîn*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed
Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gençoğlu, Mustafa. "Mehmed Memduh Paşa'nın 'Yemen Islâhâtı ve Bazı Mütâlaât'
İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal Of Social, Humanities And
Administrative Sciences* 8/49 (2024), 213-220.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Yer-Su Yayıncılık, 2018.
- Güzel, Atilla. *Mustafa İsmet Yanyevî'nin Risâle-i Kudsiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî
Kavramların Değerlendirilmesi*. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Tasavvufu Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Halvetî, Köstendilli Ali. *Telvîhât Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf*. haz. Semih
Ceyhan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hut, Davut. "Mustafa Nâilî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2.
Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb*. haz.
Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Işıtan, İbrahim. *Sûfî Psikolojisi*. İstanbul: Divan Kitap, 2. Basım, 2020.

- İbn Mâce. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Âlemin Yaratılışı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Ölüm ve Cenaze Namazının Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin - Demirli, Ekrem. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İlgen, Abdulkadir. *İman ve Zihniyet*. Ankara: Net Kitaplık, 2022.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. ed. Müjgân Cunbur. 4 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. ed. Hidayet Özcan. 4 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- İpek, Ali. *Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1992.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. İshâk vd. *Hilyetu'l Evliyâ ve-Tabakâtu'l-Asfiyâ*. çev. Zekeriya Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. İshâk. *Hilyetu'l-Evliyâ ve-Tabakâtu'l-Asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddaler-Râgıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.

- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvufun Ana Esasları*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Ta'arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kılıç, Filiz. "Giritli Divan Şairleri". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (2004).
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Komisyon. *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi*. İstanbul: İsmet Efendi Vakfı, 2023.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kurşun, Zekeriya. "Mehmed Memduh Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 11. Basım, 2021.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kuzucu, Kemalettin. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Şehircilik Mimarî ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler Bağlamında Sivas Kongresi Binasının Tarihçesi". *Atatürk Yolu Dergisi* 10/37 (2006), 103-125.
- Kübrâ, Necmeddîn. *Seyr ü Sülûk Risâleleri*. haz. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.

- Kübrâ, Necmeddin. *Tasavvufia On Esas (Usûlü'l- Aşere Şerhleri)*. haz. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Kübra, Necmüddin. *Tasavvufî Hayat*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Küçük, Osman Nuri. *Fîhi Mâ Fîhi Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumî Yayınları, 2006.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mehmed memduh. *Divân-ı Eş'âr*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1332.
- Mehmed Memduh. *Dîvân-ı Eş'âr*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1332.
- Mehmed Memduh. *Esvât-ı Sudûr*. haz. Selda Güner Özden. İstanbul: Okur Tarih, 2019.
- Mehmed Memduh. *Serâiri-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye*. çev. Mehmet Memdoğlu. İstanbul: Alaska, 2025.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı*. çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya. 2. Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 3. Basım, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı*. çev. Dilaver Selvi. 3. Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 3. Basım, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed. *Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 1. Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2. Basım, 2003.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed. *Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 3. Basım, 2004.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris. *er-Riâye*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Allah'a Dönüş*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 5. Basım, 2023.

- Mustafa Fevzi Efendi. *Vahdet-i Vücûd Meselesi*. çev. Mahmut Kanık - Fatma Zehra Kavukçu. İstanbul: Hece Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Türassi'l-Arabiyye, ty.,
- Nakşibendî, Mehmed Nuri Şemseddin. *Kalplerin Anahtarı*. haz. Muhammed Safi-Mahmud Sipahi. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Nesefî, Azîz b. Muhammed. *İnsân-ı Kâmil*. çev. A. Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2. Basım, 2009.
- Odunkıran, Fatih. *Mehmed Memdûh Paşa ve Dîvân-ı Eş'ârı*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özköse, Kadir (ed.). *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar*. 5 Cilt. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 3. Basım, 2005.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. ed. Emine Güldüoğlu. 19 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözcüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sarıtepe, Özlem. *Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Selvi, Dilaver. *Tasavvuf Metodu olarak Rabîta*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Muhammed. *el-Lüma İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Şihâbüddîn. *Avârifü'l- Meârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tasavvufa Giriş*. çev. Ali Akay. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

- Şahin, Nilay. *Mehmet Memduh Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Divân-ı Eş'âr'ı Üzerine Bir İnceleme*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şar, Selâhaddin. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Toker Yayınları, 1991.
- Şekeroğlu, Mehmet Sami. *Yanyalı Mustafa İsmet Efendi ve Risale-i Kudsiyye İsimli Eserindeki Tasavvufî Görüşlerinin Tahlili*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şensöz, Abdurrahman. *19.yy. Nakşî Hâlidî Şeyhi Süleyman Amasî ve Manzûm Ahlâk Kitabı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Tan, Murat. "Edebî Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896 - 1923)". *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*.
- Tan, Murat. *Edebî Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896-1923)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 7. Basım, 1988.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufun Ana Konuları*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Temiz, Şehri - Peynirci, Şükrü. *Erbaa*. Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi Basım Evi, 1996.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayykitap, 4. Basım, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dau'l-Garbi'l-İslâmî, 1998. Basım, ts.
- Tirmizî, Hakîm. *Nefs Terbiyesi*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Töre, Enver. "Türk Tiyatrosunun Kaynakları". *Electronic Turkish Studies* 4 (2009).
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. A. Vahap Taştan - Hâbil Nazlıgöl. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2011.
- Tüzün, İdris. *Delilleriyle İman Esasları*. İstanbul: Süeda Yayınları, 9. Basım, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Dünya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. “Mücâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. “Mürid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Tasfiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Üzgör, Tahir. “Dîbâce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Mustafa. *Mehmed Memduh Faik Bey (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 31. Basım, 2020.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Alperenler Cenneti Tokat*. haz. Mehmet Emin Ulu. İstanbul: Acar Matbaacılık, 2004.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı

Kişisel Bilgiler

İletişim Bilgileri

Öğrenim Bilgileri
