İSMAİL ANKARAVİ VE MESNEVİ ŞERḤİ

DOKTORA TEZİ

Semih CEYHAN
BURSA 2005
T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İSMAIL ANKARAVİ VE MESNEVİ ŞERHİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARA

Semih CEYHAN
BURSA 2005
İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ........................................................................................................................................ IV
KISALTMALAR................................................................................................................................... VIII

GİRİŞ
GELENEKSEL DÖNEMDEN MODERN DÖNEME MESNEVÎ, MEVLEVÎLİK ÇALIŞMALARININ MAHYETİ VE İSMAIL ANKARAVÎ’NİN MESNEVÎ ŞERHİ
1. Geleneksel Dönemden Modern Döneme Mesnevî, Mevlîvîlik Çalışmalarının Mahiyeti Ve İsmail Ankaravî’nin Mesnevî Şerhî .......................................................................................................................... 2
1.1. Anadolu Sahası: .......................................................................................................................... 2
1.2. İran ve Hint Alt Kıtasi: .............................................................................................................. 27
1.3. Arap Dünyası: .......................................................................................................................... 32
1.4. Batı Dünyası: .......................................................................................................................... 33

I. BÖLÜM
İSMAİL ANKARAVÎ’NİN HAYATI VE MEVLEVÎ DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ
1. İsmail Ankaravî: .......................................................................................................................... 48
1.1. İlim Hayatı: ............................................................................................................................... 55
1.1.1. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlevî Düşünce İlim Anlasyşi: .................................................. 58
1.2. Seyr ü Sülûk Hayatı: ............................................................................................................... 72
1.2.1. Seyhi I. Bostan Çelebi (ö. 1040/1631): ................................................................................. 77
1.2.2. Ankaravî’den Önceki dönemde Mevlevî Düşünce Seyr ü Sülûk Anlasyşi: .................. 80
1.2.3. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlevî Düşünce Seyr ü Sülûk Anlasyşi: ............................ 85
1.3. Mesihat Hayatı (1019-1041/1610(1)-1631(2)): .................................................................... 93
1.3.1. Ankaravî’den Önceki Döneme Bir Müessese Olarak Galata Mevlevîhanesi: (897-1019/1491-1610): .......................................................................................................................... 95
1.3.2. Ankaravî’den Önceki Döneme Galata Merkezli İstanbul Mevlevîlişinin Mâhiyeti: .... 100
1.3.3. İsmail Ankaravî ve Galata Mevlevîhanesi’ndeki Mâsihat Hayatı: ................................. 111
1.3.4. İsmail Ankaravî ve Kadızâdeleri: ....................................................................................... 113
1.3.5. İsmail Ankaravî’nin Diğer Tarîkat Seyhleriyle İlişkisi: ................................................... 131
1.3.6. İsmail Ankaravî’nin Diğer Mevlevî Mâsiyhâl ile İlişkisi: .................................................. 137
1.4. İsmail Ankaravî’nin Mîşir Mürdüleri: .................................................................................... 142
1.4.1. Derviş Ganem (ö. 1036/1625): .......................................................................................... 142
1.4.2. Cevrî İbrâhim Çelebi (ö. 1065/1655) ve Vecdi (ö. 1071/1661): .......................................... 144
1.4.3. Derviş Osman Sîneçak (ö. 1055/1645): ......................................................................... 146
1.4.4. Derviş Şehlâ (ö. 1080/1669): ............................................................................................. 146
1.4.5. Ahmet Çelebi: ..................................................................................................................... 147
1.4.6. Derviş Yûsuf Bâğbân: ...................................................................................................... 147
1.4.7. Halîfesi Âdem Dede (ö. 1063/1653) .................................................................................. 148
1.5. Vefâtı ve Kabri (1041/1631): ............................................................................................... 148
1.6. Menkübevi Hayatı: ............................................................................................................... 151
1.6.1. İsmail Ankaravî ve Derviş Yusuf Bâğbân: .................................................................... 151
1.6.2. İsmail Ankaravî ve Neyzenbaşî İsmail Dede: ................................................................. 152
1.6.3. İsmail Ankaravî ve Nâzir Hasan Ağa: .............................................................................. 152
1.6.4. İsmail Ankaravî ve Derviş Afif: .................................................................................... 153

II. BÖLÜM
İSMAİL ANKARAVÎ KÜLLİYATININ TAHLLİ VE TASAUVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ (Maksad-Mevzû-Uşûl)
2. İsmail Ankaravî Külliyyâtının Tahlili Ve Tasavvuf Literatüründeki Yeri .................................. 155
2.1.-Mesnevî ile Doğrudan Alâkâları Eserleri (Mesnevî Şerhi Projesi) .................................. 161
2.1.1. Simâ‘û’l-mûkin’in: .............................................................................................................. 161
III. BÖLÜM
İSMAIL ANKARAVÎ’NIN MESNEVÎ ŞERHI

3.1. Mecmâ ’attî ’l-leťâf ve Matmûratî ’l-mâ ’ârîf’in Genel Özellikleri (Maksad-Usûl) ................................................................. 285

3.1.1. Adı: ....................................................................................................................... 285

3.1.2. Ganem Dede Nûshası ve Baskıları: ................................................................. 287

3.1.3. Yazım Süreci: .................................................................................................... 290

3.1.4. Maksad: .............................................................................................................. 293

3.1.4.1. Tarîhsel durum: ............................................................................................. 293

3.1.4.2. Nefsî’l-emirdeki durum: ............................................................................. 297

3.1.5. Usûl: .................................................................................................................... 299

3.1.5.1. Ontolojik Seviyede Sûret-Mana İlişkisi: ..................................................... 299

3.1.5.2. Dil Seviyesinde Lafiz-Mana ilişkisi: .......................................................... 301

3.1.5.3. Tahkîk: ........................................................................................................... 306

3.1.5.3.1. Lafiz Tahkîki: .............................................................................................. 309

3.1.5.3.2. Lafiz Anlaman tahkîki: ............................................................................ 310

3.1.5.3.3. Şer’l Anlaman Tahkîki: ............................................................................ 315

3.1.5.3.4. Tasavvuf Anlaman tahkîki: ...................................................................... 317

3.1.5.3.5. Hâkîkî Anlaman tahkîki: .......................................................................... 318

3.2. Yedinci Cild Meselesi ve Ismail Ankaravî’nin Yedinci Cild Şerhi .................................................................................................................. 321
3.2.1. Yedinci Cild Nüshası: .............................................................................................................. 321
3.2.2. Yedinci Cildin Varlığı Etrafında Tartışmalar: ................................................................. 327
3.2.2.1. Yedinci Cildin Gaybîliği: .................................................................................................... 332
3.2.2.2. Yedinci Cildin Tarihîlliği: .................................................................................................... 342
3.2.3. Yedinci Cildin Muhtevâ ve Üślûbu Etrafında Tartışmalar: ........................................... 352
3.2.4. Değerlendirme: ..................................................................................................................... 366
3.2.5. Yedinci Cild Çalışmalarının Mahiyeti: ............................................................................ 368
3.3. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlânâ’nın Tasavvuf Dünyasında Tarihindeki Yeri............ 370
3.3.1.1. Birinci silsile (Ahmed Gazzâlî): .......................................................................................... 377
3.3.1.2. İkinci Silsile (Necmeddin Kübrâ): .................................................................................... 383
3.3.1.3. Üçüncü Silsile (Ahmed Gazzâlî-Necmeddin Kübrâ): ...................................................... 389
3.3.1.4. Bahâeddin Veled-Seyyid Burhâneddin Muhakkîk Tirmîzî: ........................................... 391
3.3.2. Şems-i Tebrizî: İlâhi ask tavrı (Horasan Melâmetîósito) .................................................. 396
3.3.3. Ibn Arabî- Sadreddin Konevî: Vahdet-i Vüçüd düşüncesi ve tahkîk tavrı (Endülüs-Anadolu tasavvuf felsefesi) ........................................................................................................ 424
3.3.3.1. Ibn Arabî ve Mevlânâ’ın İlişkisini Mahiyeti (Geleneksel Dönem-Modern Dönem): ........................................................................................................................................... 424
3.3.3.1.1. Tarihi Açdan Ibn Arabî ve Mevlânâ: .................................................................................. 431
3.3.3.1.2. Sadreddin Konevî ve Mevlânâ: ..................................................................................... 433
3.4. İsmail Ankaravî’ye Göre Mesnevi’nin Genel Özellikleri (maksad-mevzû¬-usûl) .... 445
3.4.1. Adı: ........................................................................................................................................ 445
3.4.2. Yazım Süreci: ........................................................................................................................ 447
3.4.3. Maksad: .................................................................................................................................. 453
3.4.3.1. Tarihî Durum: ..................................................................................................................... 454
3.4.3.1.1. Hakîm Senâî ve Mevlânâ: ............................................................................................ 454
3.4.3.1.2. Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ: ...................................................................................... 457
3.4.3.2. Nefsi’l-emirdeki Durum (Mesnevi’nin Şirîriyeti): ............................................................ 458
3.4.4. Mevzû (Mesnevi Cildlerinin Mahiyeti): .......................................................................... 466
3.4.5. Usûl (Tahkîye ve Temsil): .................................................................................................... 477
3.5. İsmail Ankaravî’nin İlk 18 Beşyet Şerhi (Fâtihü’l-ebiyât) ve Tahkîk tavrı (Şem’î ve Ankaravî) .............................................................................................................................................. 489
3.5.1. İlk 18 beşyet ve delâleti ........................................................................................................ 489
3.5.2. İlk 18 beşyet girişî: (Varlık ve mertebeleri) ...................................................................... 490
3.5.2.1. Varlık: .................................................................................................................................. 493
3.5.2.2. isim ve sifatlar: .................................................................................................................. 495
3.5.2.3. Varlık mertebeleri: ........................................................................................................... 498
3.5.3. İlk 18 beşyet şerhi: (Şem’î ve Ankaravî) ............................................................................ 503

SONUÇ ............................................................................................................................................. 520
BİBLİYOGRAFYA .............................................................................................................................. 525
ÖNSÖZ


kurucuların süfi düşüncede kâmi’ tavırlarından dolayı tarihi süreçte farklı tavırların ve yorumların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bunun paralelinde özellikle Osmanlı dünyasında Ekberîler arasında kâmi’ tavırдан ve kemâlden bir sapmaya işaret eden “vücûdîler” denilen zümre ortaya çıktığı gibi, Mevleviler arasında da “mukallid melâmîler” bulunmaktadır.


XVII. asrın meşhur süfîlerinden İsmail Ankaravî, gerek mürşidlik vasfıyla irşad hizmetinde bulunan, gerekse ortaya koyduğu eserlerle Mevlevîlik tarihinde önemli bir yer işgâl eder. İstanbul’un ilk Mevlevîhânesi olan Galata Mevlevîhânesinde ilk defa 22 yıllık gibi uzun bir süreyi kapsayan postnâsinin süresince Mevlevîliğin tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

İstanbul Mevlevîliğinin piri kabul edebileceğimiz İsmail Ankaravî, XVII. asr Mevlevîliğini bir şekilde düşüğü tahlîl derekesinden tahkik etmeyerek, Mevlevî düşünceinin şeriat-tarikat-hakikat üçlemesine dayanarak inşa ederek, Mevlevîlikin Osmanlı Dünyasında her açıdan nüfûz kazanmasını temin etmiştir.

İstanbul Mevlevîliğinin piri kabul edebileceğimiz İsmail Ankaravî, XVII. asr Mevlevîliğini bir şekilde düşüğü tahlîl derekesinden tahkik etmeyerek, Mevlevî düşünceinin şeriat-tarikat-hakikat üçlemesine dayanarak inşa ederek, Mevlevîlikin Osmanlı Dünyasında her açıdan nüfûz kazanmasını temin etmiştir.
Giriş, üç bölüm ve sonucatan müteşekkil olan bu çalışmada, İsmail Ankaravî’nin hayatı, külliyâtı ve Mesnevi Şerhi söz konusu cami’ tavr dikkate alınarak incelemiştir.

Girişte başlangıçtan günümüzüze Mesnevi ve Mevlevilik çalışmalarının genel mahiyeti, Ankaravî ve şerhinin nüfuzu çerçevesinde tahlil edilmiştir. Tahlil, Ankaravî şerhinin Mesnevi şerhleri tarihinde bir dönüm noktası olması itibara alınarak incelenmiştir.

Birinci Bölümde İsmail Ankaravî’nin hayatı söz konusu edilmiştir ve üç kısma taksim edilmiştir: İlimî hayatı, seyr ü sülûk hayatı ve meşhîhat hayatı. Hayatıın ele alması, hem tarihi süreç hem de Mevlevî düşüncede edindiği bizatihi sufi tavrun da mertebe birlikte değerlendirilerek tahakkut etmiştir.


İsmail Ankaravî’nin Mesnevi şerhinin ele alındığı Üçüncü bölüm ise beş kısma ayrılmıştır. İlk kısında şerh genel özellikleriyle bahis konusu edilmiştir. Ankaravî’nin tabiriyle tahâkka faaliyeti olan şerhte tatbik edilen tahâkka seviyeleri izah edildiken sonra, ikinci kısımda Mesnevi literatürü tarihinde sadece Ankaravî’nin şerh ettiği Mesnevi’nin tartışmalı VII. cild bütün boyutlarıyla bir “mesele” şeklinde vaz edilerek tartışmıştır. Üçüncü kısımda İsmail Ankaravî’ye göre Mevlânâ’nın tasavvufu düşünce tarihindeki yerinin tespitidir. Modern dönemde Mevlânâ’nın süfi anlayışının teşekkülünde sadece Şems-i Tebrizî faktörüyle izah edilmesinin aksine, bu kısımda üç yakın ve uzak sebeb/çevreyle (Horasan tarikat anlayışı (Bahâeddin Veled ve Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmızî)-Horasan Melâmetiliği (Şems-i Tebrizî)- Endülüs-Anadolu vahdet-i vücut anlayışı (İbn Arabî ve Sadreddin Konevî) iştirbath bir şekilde Mevlânâ’nın Tasavvufu düşüncesi tarihi seyirde tahâkka edilmeye çalışılmıştır. Dördüncü kısımda İsmail

Sonuç bölümünde ise İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi hakkında varılan külli neticelere yer verilmiştir.

Bu vesileyle çalışma sürecindeki teşvik, rehberlik, sabrı ve hoşgörüsüyle başta muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa KARA’ya, araştırmamın her safhasında eserlerinden ve düşüncelerinden istifade ettiği hocam Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ’a, akademik hayatının ilk döneminde yetişmemde büyük katkıları olan hocalarım Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz ve Prof. Dr. M. Erol Kılç’a, araştırma konusunun tespitinde İsmail Ankaravî üzerine yaptığı çalışmaya vasıta olan Prof. Dr. Erhan Yetik’e teşekkür ederim. Ayrıca tezi hazırlamam için gereken maddi şartları hazırlayan TDV İSAM’a, yardımcıları esirgemeyen Dr. Nihat Azamat’a ve bütün dostlarına teşekkür etmeyi vazife addederim.

Semih CEYHAN

Üsküdar-2005
**KISALTMALAR**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Kısaltma</th>
<th>Anlama</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>a.g.e.</td>
<td>adı geçen eser</td>
</tr>
<tr>
<td>a.g.m.</td>
<td>adı geçen makale</td>
</tr>
<tr>
<td>a.s.</td>
<td>Aleyhisselâm</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜİFD</td>
<td>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜSBE</td>
<td>Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜSBE</td>
<td>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜTAED</td>
<td>Atatürk Üniversitesi Türküyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>b.</td>
<td>İbn, bin</td>
</tr>
<tr>
<td>bkz.</td>
<td>bakınız</td>
</tr>
<tr>
<td>DBİA</td>
<td>Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>DEFM</td>
<td>Darulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası</td>
</tr>
<tr>
<td>der.</td>
<td>derleyen</td>
</tr>
<tr>
<td>DEÜİFD</td>
<td>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>DİA</td>
<td>Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>ed.</td>
<td>editör</td>
</tr>
<tr>
<td>EI</td>
<td>The Encyclopedia of Islam</td>
</tr>
<tr>
<td>EÜSBED</td>
<td>Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>GAL</td>
<td>Geschichte der Arabischen Litteratur</td>
</tr>
<tr>
<td>GAS</td>
<td>Geschichte des Arabischen Schrifttums</td>
</tr>
<tr>
<td>haz.</td>
<td>hazırlayan</td>
</tr>
<tr>
<td>hş.</td>
<td>hicri şemsî</td>
</tr>
<tr>
<td>HÜSBE</td>
<td>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>Hz.</td>
<td>Hazreti</td>
</tr>
<tr>
<td>İA</td>
<td>İslam Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>İÜ</td>
<td>İstanbul Üniversitesi</td>
</tr>
<tr>
<td>İÜEF</td>
<td>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi</td>
</tr>
<tr>
<td>İÜSBE</td>
<td>İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>JOTS</td>
<td>Journal of Turkish Studies</td>
</tr>
<tr>
<td>Ktp.</td>
<td>Kütüphanesi</td>
</tr>
<tr>
<td>m.</td>
<td>milâdi</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜFEF</td>
<td>Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜİF</td>
<td>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜSBE</td>
<td>Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>nşr.</td>
<td>neşreden</td>
</tr>
</tbody>
</table>
ö. : ölümü
Sül. : Süleymanîye
SÜSAM : Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi
SÜSBE : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜTAE : Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
thk. : tahkık eden
trc. : tercüme eden
ts. : tarihîsiz
tsh. : tashih eden
TUBA : Türklük Bilgisi Araştırmaları
UÜİFD : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜSBE : Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vr. : varak
YEE : Yıldız Esas Evrâkı
GİRİŞ

GELENEKSEL DÖNEMDEN MODERN DÖNEME
MESNEVİ, MEVLEVİLİK ÇALIŞMALARININ MAHİYETİ VE
İSMAİL ANKARAVİ’NİN MESNEVİ ŞERHİ
1. Geleneksel Dönemden Modern Döneme Mesnevi, Mevlevilik Çalışmalarının Mahiyeti Ve İsmail Ankaravî’nin Mesnevi Şerhi


1.1. Anadolu Sahası:

Mevlânâ, Horasan vilâyetinin Harezm bölgesine bağlı hâlihazırda Afganistan-Tacikistan sınırında yer alan Vahş şehrinin Belh kasabasında doğup tüm Horasan ve Hicaz’ı kat ettiğten sonra Anadolu’ya gelmiş ve Konya’da ikâmet etmiştir. Bu itibarla Anadolu sosyal muhitinde süfi düşünceye yayıldığı için en baştı bir Anadolu süfisidir. Nitekim eserlerinde dilden folklora Anadolu kültür unsurlarını görmek mümkündür. 1


1 Haçı Ahmet Sevgi, Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde Devrin Örf ve Âdetleriyle İlgili Bilgiler, Kayseri 1994.
oldukça güçlüdür. Konevi ve öğrencileri ile Mevlâna arasında eser tedavüllü de bunun bir göstergesidir. Nitekim Konevi Mesnevi’ye taktır yazdığı gibi, Konevi öğrencisi Saidüddin Fergânî de İbn Fârız’in Tâiyye kasîdesine yazdığı şerhi Mevlânâ’ya takdim etmiştir.3


3 Kâtip Çelebi, Keşfa’z-zunûn, der. Şerâféttin Yaltkaya, İstanbul 1942, 164.
4 Veyis Değirmençay, Sultan Veled ve Rebânâme, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996, 54-
süfi düşünmenin nesnen izahından ibârettir.

Bir Anadolu süfisi olduğu hâlde Mevlevîli ve Mesnevi düşünmesini Hindistan’da yayan Ahmed-i Rûmî 725/1325’te Dekâiku’l-hakâik ve Rekâikü’l-tarâîk (Tahran 1354 hş.) adlı eserini yazmıştır. Mesnevi’nin literal anlamda ilk Farsça çârhi kabul edilen eser, 80 bölüme ayrılmış olup her fasıl bir âyet veya hadis ile başlamaktadır. Daha sonra konuyla ilgili Mesnevi beylitleri suralanmaktadır.


muhtelif süfılere dair tavrmın farklılık arz etmesi Mevlâna ve Mevlevilik uzmanlarını zihni tutarsızlığa sürüklemiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Efâki Menâkıtbânesine araştırmacılarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasında Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîlik uzmanlarıyla farklı kâr etmesi şairî ve zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Eflâkî Menâkîbnâmeye uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Eflâkî Menâkîbnâmeye uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasında Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Eflâkî Menâkîbnâmeye uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasında Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir. Bu tutarsızlık sebebiyle Eflâkî Menâkîbnâmeye uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasından Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasından Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasından Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasından Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.

Selçuklu Tarihleri arasından Devletşâh Tezkire'si, Hamdullah Müstevfi'nin Târîh-i Güzîde'si, İbn Bîbi'nin Tevârih-i âl-i Selçuk'u ile İbn Battuta Seyâhatnâme'si Mevlânâ ve Mevlevîliğin zihni tutarsızlığı zıpladı. Bu tutarsızlık raporlarca uydurma rivâyetler, abartı vs. gibi tenkidler yöneltilmiştir.6 Rivâyetlerin tarihsel olaylara mutâbakâtında sorunlar olabileceğini doğru olmakla birlikte, rivâyetler Mevlânâ'ya dair kendinde tutarlı bir portre vermesi açısından birbirini bütünleyen bir mâhiyet gösterir.
vastasıyla Hint alt-kitasında tanınan bir süfünün Osmanlıları tarafından göz ardı edilmesi tarih dışındır. Mevleviğin bir tarihat ve mülkese olarak Osmanlı dünyasında nüfüz almasının ise II. Murad dönemi (1421-1451) denk gelir ve Osmanlı’nın bir devlet hâline gelmesi Fâtih zamanında olduğu hatırlanrsa Mevleviğin Osmanlı’ya intikalı çok da geç bir dönemde vuku bulmamış denedir. II. Murad Edirne’de Mevlevilere oldukça büyük bir mevleviâne açmış; Mevlevî bir tarihat ve düşünce olarak Osmanlı’da nüfüz alanı bulmuştur.⁸


⁹ Gölpınarlı, Mevlânâ’ dan Sonra Mevlevî, 15-16.


12 Mehmed Ziya, Yenikapı Mevleviînesi, haz. Yavuz Semenoğlu, İstanbul 1930.
tarihinde yer almasını sadece Şems-i Tebrizî faktörüne bağlı olan Gölpinarlı, Mevlâna’nın mevcud süfi çevrerilerle iktibâti kurup, hangi tasavvufu gelenekleri tevârus ettiği konusunu göz ardı etmiş ve indirgemecili bir anlayış içerisinde düşmüştür. Günümüz akademikteki olarak yapılan tasavvuf Tarihi ve Sanat Tarihi kurssilerinde yapılan Mevlevilik tarihi üzerine yapılan çalışmalar Gölpinarlı’nın ileri sürdüğü tezleri yeni bulunan arşiv belgeleri işığında aşmaya çalışmaktadır. Sezai Küçük’in Mevlevîgîn Son Yüzyıl adlı eseri ile Barış Hâdi Tanrıkorur’un Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimârî Özellikleri I-III adlı doktora tezi, Gölpinarlı’nın Şemsî-Veledî artrımına dayalı Mevlevilik tarihi okumasinın ötesine geçerek, Mevlevîların süreç içerisinde Mevlâna’nın câmi’ tavridan dolayı ne kadar farklı meşrepleri barındırdığını göstermesi açısından günümüzde önemli başvurulu kaynakları olmuştur.


hikâyesini (II, b. 1896-1948) aynen tercüme ederek kullanmıştır. XV. yüzyılda Dede Ömer Rüşenî Neynâme adlı mesnevisinde Mesnevi'nin ilk 18 beytini nazmen tercüme ve kısmen şerh etmiştir. Dede Ömer'in Mesnevi ile aynı vezinde olan Çobannâme'si Mesnevi'deki Mûsâ-Çoban hikâyesinin serbest bir tercümesinden ibarettir. Mesnevi'de yaklaşık 100 beyit ve 3 başlıkta verilen hikâye Çobannâme'de 517 beyit ve 24 başlık altında verilmiştir. İbrahim Tennûrî (XV. Asr) Fatih Sultan Mehmed'e takdim edilen Türkçe Gûlzâr-i Mânevi'sinin “Ney ve Çeng” bölümlerinde Mesnevi'nin ilk 18 beytini yeniden uyarlayarak tercüme etmiştir. İbrahim Tennûrî (XV. Asr) Fatih Sultan Mehmed'e takdim edilen Türkçe Gûlzâr-i Mânevi'sinin “Ney ve Çeng” bölümlerinde Mesnevi'nin ilk 18 beytini yeniden uyarlayarak tercüme etmiştir.


21 Mustafa Uzun, Dede Ömer Rüşeni Hayatı, Eserleri, Miskinliknâme Mesnevisinin Edisyon-kritiği, MÜSBE, Basılamamış Doktora Tezi, İstanbul 1982, 12-52.
İbnü’s-seyyid Gâlip, Kara Şemsî Dede, Fazlullah Rahîmî ve Yenişehirli Hasan Nazif Dede XIX. yüzyılda Mesnevi’yi kısmen tercüme eden müelliferlerdir. Mesnevi şarîhi Ahmed Avni Konuk, Mesnevi’yi nesir olarak tercümeye başlamış, ancak çalışmasının sonunu getirememiştir. Altı ciltten ancak üçünün çevirisini tamamlayabilen Avni Bey’in tercüme müsellâdetlerinin bir kısmının kaybolduğu râvîyet edilmektedir.25


kaydedilmektedir.26


27 A. Gölpınarlı, Mevlâna Celâleddin, İstanbul 1952, 266-7.


---


Kadızağelilerin nasıla dönük naif Hanefi-Maturidi anlayışı göz önünde bulundurarak Mesnevi’deki lafız ve mananın nasıla delâletini vaz’ etme tavırlarında Ankaravî ve Sivasî müsterek görülebilir. Diğer müstereklikleri beyitler arası ilişkileri ve beyitlerin seyrü sülükta hangi hal ve makama işaret ettiği tesbiti noktasındadır.31

Türkçe şerhler arasında en mutateb kabul edileni ve tezimize konu olan İsmail Ankaravî’nin (ö. 1041/1631) Mecmû’atü’l-letâif ve Matmûratü’l-mâ’ârif adlı tam şerhidir (mlf. nüşhası Sül Ktp. Pertev Paşa 306-307). Bir Mevlevî şeyhinin yaptığı ilk Türkçe şerhi ve mananın nasıla delâletini vâzırlarında Ankaravî ve Sivasî müşterek görülebilir. Diğer müştereklikleri beyitler arası ilişkileri ve beyitlerin seyrü sülükta hangi hal ve makama işaret ettiği tesbiti noktasındadır.31


husûsiyetlerinden biri beyitler ile melâmiyye uygulama ve tabirleri arasında irtibatlar kurmasıdır. 32 Rîvâyete göre Rûsûhî’nin şerhle meşgül olduğunu anlayanca şerhini teeddûben tamamlamamıştır. 33 Ankaravî’nin dostu Aziz Mahmud Hüdâyi’nin Mesnevi şerhi olduğu rûvâyet edilmektedir. 34


35 İ. Hakkı Bursevi, Rûhu’l-Mesnevi, İstanbul 1287, I, 1.


38 İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, I, 250.
39 İ. Hakkı Bursevî, Mesnevi Şerhi, I, 26-27.
Nakşı-Mevlevilerden Hâce/Hoca Hüsâmeddin ve Molla Cami'nin Mesnevî'nin ilk iki beytime yazdığı Farsça şerhi tercüme eden Hoca Süleyman Neşet Efendi (Tercüme-i Dû Beyt-i Mesnevî, İstanbul: Dâru't-tıbâ’-atî’l-âmire) ve Şeyh Murad Buhârî aynı zamanda Mesnevîhânıklarıyla şöhret kazanmışlardır. Yenikapı şeyhi Osman Selâhaddin Dede’nin (ö. 1886) Şerh-i Mesnevî’si olduğu ancak Mevlevihânede çıkan yangında hepsinin yandığı rivâyet edilmektedir.


Son dönemdeki meşhur Türkçe Mesnevî şerhlerinden Âbidin Paşa şerhi Mesnevî’nin I. cildini ihtiva eder (I-VI, İstanbul 1303-1326). Ahmed Cevdet Paşa, Âbidin Paşa şerhinin iki özelliğine dikkat çekmektedir: birincisi Mesnevî Şerhi’ni yaşadığı
yüzyılın lisânına uygun bir şekilde yazması; ikincisi kendi devrinin neş'esi, fikri ve içtimâi hususiyetleri ve özel istilâhları ile şerhini renklendirmesidir.40 Şerhinde Abidin Paşa başta Ankaravi şerh olmak üzere, Sarı Abdullah ve Bursevi şerhlerini kullanmış, bazen aynı iktibâslarda bulunmuştur. Ekberî-Mevlevî Ahmed Avni Konuk’un şerhı tam şerh olup 34 defterden meydana gelmektedir (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 4740).


41 Mevlânâ Celâleddin Rûmi, Fîh-i Mâfîh, haz. Selçuk Eraydin, İstanbul 2001, XII.


43 Tahirrü'l-Mevlevî, Mathâât alemindeki hayattan ve İstiklal Mahkemeleri, İstanbul 1990, 139.
44 Mesela, Fih-i mâ fih’te geçen Hz. Peygamberin Bedir esirlerine bakıp gülmesi kassası l. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî (Mecmu’a atâ ’l-letâf ve Matmûratü l-ma’drif), İstanbul 1289/1806, III, 744.

45 İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, Sül. Kt. Es’ad Efendi 1563, 185a-b.
46 Konuk, Mesnevî-i Şerif Şerhi, I, 42.


47 A. Gölpmarlı, Mevînâ’dan Sonra Mevleâvîlik, 143. 
denize bir su yolu aç” (I. b. 925) beytine istinâden adını Cezîre-i Mesnevi koydum.  


50 Mehmed Önder- İsmet Binark-Mustafa Nejet Sepetçioğlu, Mevlânâ Bibliyografyası, Ankara 1974, II, 95-200
verilmiştir.51

Osmanlı Anadolu’unun en müemeyyiz vasıflarından biri de bir tasavvufî kitap üzerine müessese inşâ etmesidir: Mesnevîhânîk kürsüsü ile Dârülmesnevîler. Mevlânâ Mesnevi’sini tarikat yoluna girenler için bir irşad kitabı olarak tayin ettiği Mesnevi’nin okunması ve sâliklere okutulması Mevlevî tarikatında bir erkân olarak kabul edilmiştir. Mesnevi’yi yüksek sesle okuyan, nadiren tegannî eden, şerh mühîyetinde bir takım açıklamalarda bulunanlar Mesnevi’yi okuyan veya okutan anlamında mesnevîhan denilmiştir.52

Mesnevi’nin kâtibi ve ilk mühâtabı olan Hüsadeddin Çelebi, ilk mesnevîhan ve mesnevîhânîk müessesesinin bânisi kabul edilir. Sirâceddin Mesnevîhân gibi özel olarak ilk dönemde bazı Mesnevîhânlar da yetişmiştir. Sultan Veled’in oğlu Ulu Ârif Çelebi çoğunu zamanını tarikatı yaymak gâyesiyle seyahatlarla geçirdiği için Konya âsitânîsînde Mesnevi takrirleri için Sirâceddin Mesnevîhân veya Menâkibî’l-ârifîn’i Türkçeye çeviren Mahmud Dede’yi vekil tayin etmiştir. Hatta daha sonralar dönemde Konya Çelebileri halife olmayan bazı kimselere Mesnevi okutmak üzere beyaz darâr sarmaya izin vermiştir mesnevîhânîk icâzetnâmeleri göndermişlerdir. Tarîkat geleneğinde Mesnevîhânîk için icâzetname almak şart olsa da icâzet için Mesnevi’yi bir mesnevîhânından okumak zorunlu değildir. Şâhidî’nin Tuhfe’sini okuyup ezberleyen, Farsça’ya Mesnevi dilini anlayacak kadar vâkit olan kimse bir mesnevîhânın kendisine verdiği icâzetle mesnevîhanîk yapabilir.53


53 A. Gölpınarlı, Mevlevî Âdab ve Erkânı, İstanbul 1963, 150-151
tahkîkine uyarak Mesnevî-i Ma'nevî'yı nakletmesi husunda izin verdim.\footnote{Gölpınarlı, Mevlânâ dan Sonra Melevîlik, 408.}


Mevlevîhanlığun icrâ edildiği yerler başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere, selâtîn camileri, Darûlmesnevîler ve pâdişâh saraylarıdır. Mesnevî okutulması için vakfiyeler de düzenlenmiştir. Feridun Nâfiz Uzluk, İstanbul’da selâtîn camilerinde Mesnevî okutulması için özel bir vakif kurulduğunu nakleder. Şeyh Gâlip’in aynı zamanda Mevlevî olan pâdişâh III. Selim’e sarayda Mesnevî takrirlerinde bulunduğu meşhûrdur.

Hamzavîlerce kutup tanan Sadrazam Şehid Ali Paşa zamanında Hamzavîliğe intisap ettiği mezâr taşından anlaşılan Damad İbrâhim Paşa, yaptırduğu medresede tasavvuf ilminin ve Mesnevî’nin okunmasını da vakif şartları arasında zikretmiş, bu sürede Mesnevi, tekke ve camilerden sonra medreseye de girmiştir.\footnote{Osman Ergin, Maârif Tarihi, İstanbul 1939, I, 156.}


1.2. İran ve Hint Alt Kıtalar:

Hint kitasında ilk Mesnevî şerhi Ahmed Rûmi’nin 725/1325’teki Dekâiku’l-

56 Ergin, I, 133.


şarihle en fazla eğilen Ahmed Avni Konuk, şerhinin mukaddimesinde İmdâdullah, Razavi ve Abdullah Leknevî şerhlerini faydalandığı şerhler arasında kaydetir.

XIX. yüzyılın önemli İran düşünürlerinden Hakîm Molla Hâdî-i Sebzevârî’nin (ö. 1290/1873) Şerh-i Âsâr-ı Mesnevî adlı şerhi (Tahran 1374 hş.), Mesnevî’nin ilk iki cildine yöneliktir. Özellikle Molla Sadra Şîrâzî ve irfan ekolünün felsefi anlayışının hakim olduğu bu eser, İran coğrafyasında en fazla tutulan şerhlerdendir.


İsmet Settarzâde (ö. 1372/1952) ve Ekber Behrûz İsmâil Ankaravî şerhini Farsça’ya çevirmeye etmiştir. Dr. İsmet Settarzâde, Ankaravî şerhini İran kültür dünyasına tanıtma işidir. Bediüzzaman Firûzanfer’in Fars Dili ve Edebiyatı’nda asistan olarak görevi başlayan Settarzâde, Firûzanfer’in vefâtı üzerine Said Nefişi’nin yanında “Şu’arây-i Türk Mukallid-i Nizâmî” konusunda doktora tezi hazırlamıştır. Bu süre zarfında Osmanlıca’ya vâkif olan Settarzâde, tez sonrasında hş. 1341’de Südi-i Bosnevi’nin Hâfiz Divân’ı şerhini Türkçeden Farsçaya çevirmeye başlamış ve 5 sene sonra tercümeeye tamamlamıştır. Birkaç kez basılan tercümenin ardından Südi’nin Gülîstân şerhini Farsçaya kazandırmaya çalışırken, Ankaravî şerhi eline geçtiğinden sonra Südi çevirisini terketmiştir. Muhammed Abbâsî’nin teşvikiyle Ankaravî şerhini tercümeeye giren Settarzâde, 6 defterden her birini 3 çiz olmak üzere çevirmiştir. 20 yıllık bir süre sonunda hş. 1344 yılında çalışması sona ermiştir. hş. 1350 yılında ilk defterin çevirisini anacak basılabilmiştir. 7-8 yıllık süreden sonra baskısı tükenen ve oldukça
rağbet gören şerh tercümecinin kalan 3 defteri, ilk defter tercümesi ile birlikte 12 cild hâlinde basılmıştır. Şerhın uzun bir süre basılmayan IV. ve V. Defterlerinin baskı h. 1373’te tamamlanmış ve Ankaravî şerhinin tam Farsça tercümesi 15 cild olmak üzere h. 1380’de Tahran: İntișârât-ı Zerrîn yayınevinde yayınlanmıştır.58


İran sahasında Bediüzzaman Fûrûzanfer, Abdülhüseyin Zerrinküb, Celâleddîn Hümayî ve Abdûlkerim Sûrûs Mevlânâ ve Mesnevî üzerine çalışmalarıyla ön plana çıkan isimlerdir. Mâdanâ Sadik Behzad Kitâbnâme-i Mevlevî (Tahran 1351 h.) adıyla İran sahası başta olmak üzere çeşitli dillerde Mesnevî çalışmalarının bibliyografyasını hazırlamıştır.

Hâsîî geleneksel dönemde İran Mesnevî ve Mevlânâ çalışmalarını Ahmed-ı Rûmî’den sonra XV. asra kadar müstakil çalışmalar fazla yoktur. Molla Camî’nin İbn Arabî-Mevlânâ etkileşmesine dayanan “Herat ekolü” çerçevesindeki çalışmasından sonra Mesnevî şiirleri fazlalaşmışdır. Safevî dönemi İran’ın Mevlânâ düşüncesinin yayılması için Safevilerin Mesnevî aleyhatı tutumlarından dolayı uygun ortamı bulamamış; Mesnevî bu dönemde Anadolu ve Hint alt-kitasında nüfuzunu artırılmıştır. İran Mesnevî ve Mevlânâ araştırmaları XVIII. ve XIX. asıraları artmıştır. Sebzvârî’nin etkisiyle Mesnevî şiirleri irfanî ekolün tesirinde yazılmıştır.59 İran Modern dönemindeki Mesnevî üzerine eserler Şah dönemi ile devrim sonrasıın kültür politikalarının hususiyetlerini yansıtmıştır. Şah döneminde Bati düşüncesine ve yüzleşmede Mevlânâ ve düşüncesine bir

58 İ. Ankaravî, Şerh-i Kebîr-i Ankaravî, tr. İsmet Settarzâde, I-XV.
enstrüman olarak kullanılmıştır. İran'da yaygın kazanan Sosyalist eğilimlerin de desteğiyle İran Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan “Mevlâna: Hegel-i Şark est” adlı kitap, özellikle İran genelde Doğu sosyalizminin insâsında münşî ismin Doğu'nun Hegel'i Mevlânâ olabileceğini ileyi sürmektedir. Muhammed Taki Caferi'nin “Melevi ve Chân-bînihâ der Mektebhây-i Şark ve Garb” adlı eseri söz konusu idiayı Doğu-Batı karşılaştırması yaparak tesis etmeyi amaçlar.


1.3. Arap Dünyası:


1.4. Batı Dünyası:


*Mesnevi*’nin günümüzde Avrupa ve özellikle Amerika’da en çok satanlar listesinde yer almasında popüler mistik şairlerin *Mesnevi* ve Divân-ı Kebir

---


63 A. Schimmel, Zwei Abhandlungen Zur Mystik Und Magie Des Islams Von Josef Hammer-Purgstall, Wien 1971, 5-23

XX. yüzyılın ikinci yarısında Martin Buber, W. von der Porten, Jan Rypka, Hanns Meinke, Cristoph Bürgel, Fritz Meier’in Mesnevî üzerinde yaptıkları çalışmaları yanı sıra Almanca’da en önemli Mesnevî çalışmaları Annemarie Schimmel tarafından yapılmıştır.


Mesnevi’nin yaklaşık bütün dünya dillerinde tercüme veya antolojileri bulunmaktadır. İspanyolca’da Oscar Zorilla Antonio, Lopez Ruiz, Ivon Vivanco, İsviçre’de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, Çekçe’de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, Çekçe’de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, İbranice’de Hanah Ginguld ve Fransızca’da belirtilenlerden biridir.

Mesnevi’in yaklaşık bütün dünya dillerinde tercüme veya antolojileri bulunmaktadır. İspanyolca’da Oscar Zorilla Antonio, Lopez Ruiz, Ivon Vivanco, İsviçre’de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, Çekçe’de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, İbranice’de Hanah Ginguld ve Fransızca’da belirtilenlerden biridir.


Günümüz Batı dünyasında semâ’ figürünün cüzbesinde kalanlar MevÎânâ ve Mesnevi hakkında okuma ihtiyaçına binaden kaleme alınan popüler kitaplar, yayınevlerinin non-fiction bölümüne üst sırалarda yer almasının yanı sıra akademik ve amatör düzeyde oldukça ciddi araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında Bahâullah’ın Mesnevi’nin birkaç beytine yazdığı şerhi okuduktan sonra Mevlânâ bahrine dalan Lewis uzun çalışmalar sonucunda simdiye kadar sahada yazılmış telif çalışmalarını bir yöniyle aşmıştır. Eserinin eksik yönlerinden birisi Türkçe bilmediğinden ötürü Osmanlı Mevlânâ-
Mesnevî literatürüne dair birincil kaynakları kullanamamış olmasıdır. Diğer eksik kalan tarafları ise Mevlâna düşüncesinin tasavvufu düşünce içerisindeki konumunu tespit etmek zorudur.

Amerika St. Louis Üniversitesi İlahiyat Profesörü John Renard’ın Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıyla yaptığı karşılama manâlı makaleleri ile İbrahim Gammard’ın faaliyetleri sayesinde Mevlâna düşüncesi (All The King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation, Sunny Press) üzerine telifât ve Hristiyan ilahiyyatıla
bu iki süfi-düşünürün Osmanlı tasavvuf kültüründe idrâk keyfiyetinin tespiti hakkında biyografi-eser-düşünce geçmesi yapısında dolaylı tezlerin adedı Mevlânâ ve İbn Arabi’nin önemlerine paralel olarak artmaktadır.

dayanarak kaleme alınan Ankaravî sherhini mukayese etmiştir. 67

I. BÖLÜM

İSMAİL ANKARAVİ’NİN HAYATI VE MEVLEVİ DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ
Bir süfinin 1 hayat hikayesinin yazımı metodolojik açıdan iki türlü yapılabilir: Birincisi mevcut tarihsel malumat derlenerek, tarihselci bir bakış açısıyla ve sebep-sonuç ilişkisini gözetmeden hayatın kronolojik sürece indirgenmesiyle gerçekleştirilir. Ancak yazılı metni ve metnin zahirî anlamını, tarihi araştırmannın yegâne kaynağı kabul eden tarihselci metod, bir süfiye dair biyografi yazımında süfinin hayat hikayesinin ve bu hikayenin tazamnum ettiği mertebe ve hükümleri) belirlenip, yazlığı sürece anlamılı bir materyaldır. Aksi takdirde, tarihsel malumat dayalı peygamber kılıflar ve davranışıyla gelmektedir. Konumuz çerçevesinde ifade edersek, bir süfîyi bilmek demek, o süfinin kazandığı bir araya getirilerek tarihsel bir bakış açısıyla ve sebep-sonuç ilişkisini gözetmeden hayatın kronolojik sürece indirgenmesiyle gerçekleştirilir.

Ancak yazılı metni ve metnin zahirî anlamını, tarihi araştırmannın yegâne kaynağı kabul eden tarihselci metod, bir süfiye dair biyografi yazımında süfinin hayat hikayesinin ve bu hikayenin tazamnum ettiği mertebe ve hükümleri) belirlenip, yazlığı sürece anlamılı bir materyaldır. Aksi takdirde, tarihsel malumat dayalı peygamber kılıflar ve davranışıyla gelmektedir. Konumuz çerçevesinde ifade edersek, bir süfîyi bilmek demek, o süfinin kazandığı bir araya getirilerek tarihsel bir bakış açısıyla ve sebep-sonuç ilişkisini gözetmeden hayatın kronolojik sürece indirgenmesiyle gerçekleştirilir.

Bu açıdan süfinin hayat hikayesinin yazımı, onun düşüncesi tarihi boyunca edindiği epistemolojik ve ontolojik konum ve kazandığı mertebein göz önünde bulundurulmasına dayanır. 2


2 İbn Arâbinin bir tür Peygamberlerin hayat hikayelerini yazdığı Fusûsu’l-hikemî ve Mesnevi’de anlatılan peygamber kâssaları veya süfi menkübeler tarih yazımında bu gayeyi gerçekleştirmektedir. Nitekim varlıktaki tüm hakikatlar ya da isimler kendilerinin bir gerçeği olarak ve gerektirdiği tarzda bir mertebe ve sebep-sonuç ilişkisini gözetmeden hayatın kronolojik sürece indirgenmesi, onun düşüncesi tarihi boyunca edindiği epistemolojik ve ontolojik konum ve kazandığı mertebein göz önünde bulundurulmasına dayanır.
Süfîlerin hayat hikâyesinin yazımında genel olarak iki tür tarihsel kaynakta üstüne söz konusudur: Birincisi, süfî tabakatı denilen ve tarihsel açıdan klasifikasyona tabi tutulan ansiklopedik eserler, ya da her hangi bir süfînin hayat hikâyesinin yer aldığı eserler; veya bir tarikata mensub süfîlere ait olan eserler.

İkinci tür kaynak ise, bizzat süfî-duşününün hayat dair bakışını yansitan kendi telêfatıdır. Özellikle bu kaynak, süfînin hayat hikâyesini şekillendirmeye fayıl ve gâî illet olarak önemli bir yere sahiptir.


Sakıp Dede’nin Ankaravî hakkında yaptığı ilk niteleme “erkanda şeyh-i râshîm-dem ve halîfe-i sâbit kadem; Kadızâdelilerle ma’tekede ülüm ve ma’ârîf eslihasıyla meydân-gîr olan” şeklindekiปก. 4 Sahîh Ahmed Dede ise, diğer Mevlevî meşâyihi gibi Şâri’î telîf hikayesini dikkate alarak eserlerinin kronolojik yazımını söz konusu eder. Bu açıdan Sefîne Ankaravî’nin hikayesi ve Mevlevî düşüncedeki yerini bir süfî-duşünür olması açısından ele alınırken, Sahîh Ahmed Dede bir süfî-müellif olması açısından belirler.

İsmail Ankaravî’nin hayatının süfî gelenekleri hükmü menkib5 ve hikaye


eden eserlerin delâlet ettikleri şeyler bakımından diğer süfi şahsiyetlerle müşterek özellikleri vardır. Ancak bu müştereklik süfi zâtın biricikliği dikkate alındığında, aynı zamanda mufârık özelliklerle birlikte o süfide bulunur.

Ayrıca vasıfların tahsilini süfi hakkında yazılan menkâbelerden daha çok ikinci tür kaynak olarak tespit ettigimiz bizzat süfi-düşünürün yazdığı kendi telâfatdır. Zira telîfat süfinin hayat mertebesinin gerektirdiği hükümlere doğrudan delalet eder. Bu açıdan telîfatında zikrettiği hayat anlayışı, hayatı dönmeldirmesi ve hayatın unsurları, kendi hayatının keyfiyetine irtibatlı olduğu gibi, hayat hikâyesinin nasıl yazılması gerektiğini de belirleyen başlıca kriter olmalıdır.


---

[^1]: İ. Ankaravî, Kasıde-i hamriyye, Sül, Ktp Mihrisâh 225, 11b-12a; İ. Ankaravî, el-Hikemü'l-münderice fi şerhi l-münferice, İstanbul 1314, 17-18; İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 393; II, 260.
her türlü insan ve diğer canlılarda müşterektir. Ankaravî’nin ifadesiyle de avâmi hayattur. İlkinci boyut ise, madde ve bedenle alakalı olmakla beraber, bunun ötesinde yer alan ve ruh ya da kalbe taalluk eden, ruhun ya da kalbin fiillerinden teziyle hakiki hayat ve havâssa mabsûstur. Ankaravî hakiki hayatı üç kısma ayrır: ilmî hayat, himmetin toplanmasıyla gerçekleşen hayat (bir diğer ifâdeyle sülûk hayatı) ve vücudü hayat (Hakk’ın varlığından gelen hayat).


Süfilerin hayatı hikâyeleri hakkında bilgi edindiğimiz literatür, bu hakiki hayatın muhtelif vechelerini ön plana çıkarmakla beraber, maddi hayatı tarihsel veya kronolojik açıdan da kaydeder. Ancak ele alınan hayat hikâyesi bir süffîye dair ise, oncelikle onun hakiki hayatının nasıl aşılamalıyız olmak tebaruz ettiğini ve hakiki hayat sürecinde kazanan mertebeyi genel olarak tesbit etmek gerekir. Bu tespit gerçekleştiğinde, hakiki hayat sürecinin maddi hayat sürecini, ruhun bedeni veya kalbin cismani organları yönrendirmesi misalı, belirleyip yönendirdiği görülebilir.

Söz konusu süffî İsmail Ankaravî olduğunda durum aynıdır. Bu açıdan Ankaravî’nin hayatını ele alırken, hayatı hakkında bahseden menkibevi literatür ve kendi eserlerini dikkate alarak, temel 3 aşamadan bahsedilebileceğini tespit ettik. Birinci aşama, ilim hayatı, ikinci aşama seyr ü sülük hayatı –ki Galata Mevlevîhesinesine şeyh

7 İ. Ankaravî, Şerîh-i Mesnevi, I, 363, 393, 667, 240; III, 260.
olarak taiın olunacağı zamana kadarki süreyi kapsar-, üçüncü aşama meşihat hayatıdır.

İsmail Ankaravî, ilk merhalede Mevlevî düşüncede geleneginin –ki tasavvuf düşüncenin Mevlâna tarafından teorik ve pratik boyutta tahakkuk etmiş hâlidir- ilmi temellerini ortaya koyarken, ikinci merhalede kesbettiği anlayışı ile Mevlevî seyr ü sülükunun (tarîkat) çerçevesini çizmiş, üçüncü merhalede ise ilk iki anlayışı tecelli ettirerek örnek bir Mevlevî şeyhi portresi ortaya koymuş, siyasi ve sosyal olaylara yaklaştırmaya da olmasi gereken toplumu irşad etmiştir.

1. İsmail Ankaravî:


Aynı zamanda şair olan Ankaravî, bütün eserlerinde dağlık bir şekilde bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinde, ilimde derinliğinde vükûfiyet, sağlamlık,
devamlılık ve meleke kesbetmek anlamlarına gelen rüsûh ve bu vasiylara sahip olan anlamında “Rüsûhî” mahlasını kullanır.

Rüsûhî mahalşlı birkaç beyt şunlardır:
Gel Rüsûhî’nin sözü dünle semâa aşk ol
Key teküne beyne ehli’l-aşkı min ehli’ş-şereflı.
Her kim ki Rüsûhî gibi aşk ile fenâdır
Hâk-ı rehine cânla baş ile fedâyîz.12

Ey Rüsûhî artik murâd häsil oldu,
Gam eserini gönül levhası podrá.


İkinci olarak “Rüsûhî” kelimesi ebced hasebiyle, tezimizde her kim ki Rüsûhî gibi a’lâdan “Rüsûhî lakabı” kullanmasının açılımı, şairin âret-i ahlakî ihtiyal kûl oldu, zîra ilimde rusûh ma’lûm ve “alâ-ma huse aleyh” kûl olmaz. Zîra ilimde rusûh ma’lûm u “alâ-ma hüve aleyh” kefetil olup ilmullah ile ilm-i celtelât atf olup ilmullah ile ilm-i

13 İ. Ankaravi, Fütûhât-ı ‘aynîyye, İstanbul 1328/1910, 3.
14 Ali Enver, 82; Bursa Mevlâna Mehmed Tahir, Osманlı Müellifleri, İstanbul 1328/1910, 3.
16 Dolayısıyla Ankaravi’nin Rüsûhî mahlasını kullanmasına sevkeden iki âmil söz konusudur: Birincisi, kendisinin zahir ve bâtan ilimlerinde derinliği ve vüküfîyet (ilim) ve bu tavrını âzâdâvelde tasavvufî düşüncede ve seyr ü süslük anlayışında ihya

49
mahiyetindeki faaliyetlerine yansıtmaya (seyr ü sülük); ikincisi de, bir açıdan bu vuküfiyet sebebiyle tayin olunduğu Galata Mevlevihanesine olan aidiyetini (meşihat) ortaya koyma düşünmesidir. Bu açıdan daha sonraalar isim mevkiiini alacak olan lakabı, müsemma ile mutabakat sağlamıştır denilebilir.


Ankaravi’nin bir diğer ünlü, Mevlevi müntesipleri ve özellikle Mesnevîhânalar tarafından verilen ‘Hazret-i şârîh’, ‘Şârîh Ankaravi’ ya da ‘Şârîh-i Mesnevî’ nisbeleridir. Bu nisbe Mesnevî  sherçiliğinde gösterdiği ilmi melekesinin


18 Telvin ile temkin araständaki farka ilerde temas edilecektir.

Mevlevî skrihinin içinde gelen simalarından Galata Mevlâvîhanesi XXIV. postnişini şair Şeyh Gâlib’in (ö. 1214/1799) Divan’ında yer alan “der evsâf-ı şârih-i Mesnevî Cenâb-ı İsmail Rûsûhî el-Ankaravî kuddise sırruhu” ve “der medh-i evsâf-ı şerife-i gavvâs-ı bahr-i ma´nevi cenâb-ı Şârih-i Mesnevî İsmail Ankaravî kuddise sırruhu” başlıklı iki kasîde Ankaravî’nin Osmanlı Mesnevî İslâhilîği tarihindeki yerine işaret eder:


Ankaravi’nin medînî olduğu Galata Melevîhanesi haziresindeki türbenin bitişişinde yer alan sârrî ve Ankaravi tarafindan çilehâne olarak kullanıldığı rivâyet edilen mekânın kemer kısmında “Bigânî Dede” olarak mevclû Selim Recâî tarafından süslü hatla yazılmış 1227/1812 tarihli Gâlip Dede’nin nazmetti tek betitli kitâbîde Ankaravi, Hz. Şârih ve Rûsûhî laklaryyla beraber kaydedilmiştir.

20 Gölçünlü, Mevlâna’dan Sonra Melevîlik, 143. Mesnevîhânîk icâzênînesinin örneği için bkz. Gölçünlü, a.g.e., 408.
21 Aytekin, 102.
22 Ali Enver, 82.
Râh-ı Mevlânâ’da ey Gâlip budur şeyhü’ş-şüyûh
Hazret-i Şârih-i Rüsûhî kudve-i ehli-i rüsûhe

Bu kitâbe aynı zamanda Sakip Dede ve Şeyh Galip’ın yansıttıkları bakışları birleştirek, Ankârâvî’nin hayatı boyunca gerçekleştirdiği Meşnevi şerhçiliği ve Mevlevilik tarihindeki ihyâc karakterinden ibaret iki temel gayeeyi resmeder gözükmedetirdi.


27 İ. Ankârâvî, Şerh-i Meşnevi, II, 386.
âlem müfred ve yektâ şodem” diyerek mücerred bir hayat sürdügüne telmihte bulunur. 28

Bununla birlikte Kâtip Çelebi Keşfiz-zunûn ’da Arif Çelebi adına oğlunden söz eder. 29 Ancak onun Ganem Ahmed Dede gibi manevi evlândıran birisi yoksa neseben mi oğlu olduğunu hakkında açıklama yapmaz. Şayet neseben oğlu ise Ankaravî, Çelebi soyundan bireisyle evlenmiş olup, Arif Çelebi’yı inâs çelebilerinden kabul etmek gerekir.


Akrabalar söz konusu olduğunda Şârih sadece Miftâhu’l-belâ’da Abdullah adındaki amcaoğlunun söz eder. Rumeli Kazaskeri Azmîzâde Hâletî Mustafa Efendi’ye (ö. 1040/1630) yazdığı Şefaatnâme ’de, kazaskerin amcaoğluunu mülazimlik görevine dâhil etmesinden dolayı bir teşekkür sunar ve ancak akrabasının adına mülazemet tezkiresinde yer almamasından ötürü, tezkire kaydın tarafına gönderilmesini talep eder. 31


28 “Vahdet sâkîsinin elinden şerbeti içtim’ bu sebepten her iki âlemde tek ve yalnız kaldım”. İ. Ankaravî, Risâle-i ’uyûn-i isnâ ’aşere, Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/9371b.
29 Kâtip Çelebi, Keşfiz-zunûn, 785.
30 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 132.
31 Evlilik ve bekârlık hakkındaki görüşleri için bkz. İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, İstanbul 1286/1869, 118-124.
32 Bursa Mehter Tâhir Efendi, Osmanlı Müellifleri, II, 24.
33 İ. Ankaravî, Miftâhu’l-belâ’ga ve Mibhâhu’l-fesâha, İstanbul 1284, 208.
sermayesini elinden gider. Ticari teşebbüsünden kendisine nefret gelen ve bu hususta ihtiyârını terk eden Ankaravî, ticareti bırakıp ilim tahsiline soyunur. 


İşte Ankaravî söz konusun istisna halı yeni iflâs ve ticarette ihtiyârsız kalınca çilekeş can olarak Mevleviliğe intisas etmiştir denilebilir. Ancak intisasından önce ve sonra medrese ilimlernini tahsil ettiği aşıkârdır.

34 Sahih Ahmed Dede, 278; Kâtip Çelebi, Fezleke, İstanbul 1869, II, 148.
35 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 156.
1.1. İlimi Hayatı:

İsmail Ankaravî, Arapça ve dini ilimler tedrîsâtı için 1008/1599 tarihinde Mısır’a seyahat eder. Zira Mısır’a ilim tahsili için seyahat Osmanları’nda geleneksel bir tavirdir ve daha çok zâhidî ilim tahsiline matûftur.

Ankaravî’nin tasavvufî düşüncesinde sefer (seyr, seyahat), sürî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır: Sürî sefer, bir kimsenin kendi çevresinden ayrıp gariplik sıfatıyla muttasîf olarak sığhat kazanmak, dini ilimleri tahsil etmek, meşâyîhi ziyaret etmek veya onlara hizmet etmek için yapılan seferdir. Manevî sefer ise săliklerin bârtında gerçekleştirdiği Allah’a doğru seyreden manevî terakkî veya seyr ü sü lickâr. Ankaravî her iki tür seferi de săliklerin yapmakla vazifeli oldugu adâb olarak belirler.37 Her iki tür seferin anlaşıldığı için Mesnevî’nin III. cildindeki Dekûkî kısasına işaret eder ve kısasının Mevlevî săliklerinin seferden maksadın ne olduğunu anlamalar için nazm edildiğini belirler.38 Ankaravî’ye göre seferde gözetilen maksadın en başta geleni, sefer esnasında meşâyîh ile sohbette bulunmaktır. Aksi takdirde sălikin ticâret veya sırf seyahat arzusuyla yaptığı seferden herhangi bir netice hâs olmaz. Meşâyîh insan-ı kâmil olmaları hasebiyle âlemin merkezinde yer almaktadır ki, Varlıgı tüm seviyelerinde gerçekleşen sefer merkeze doğrudur. Yani sălik sefer esnasında bulunduğu yerin merkezine doğru câzibe içinde olmalıdır.39


Şâhid Ahmed Dede’ye göre Mısır’dan 7 sene kadar kalan Ankaravî, 1008/1599 yılında burada Mevlevî süliyünün tamamlar ve Mesnevî kıraatine mezûn olur. Bu rivâyet

37 İ. Ankaravî, Minâhâcu’l-fukarâ, 47-53.
38 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, III, 310.
39 İ. Ankaravî, a.g.e., III, 100, 690; II, 353; IV, 332; VI-tekmile, 108-110.
40 Şâhid Ahmed Dede, 278-79.
doğru kabul edilirse, Ankaravi’ye bu tarihlerde kıraat ıznini veren Mısır’a Mevleviliği taşıyan Divâne Mehemd Çelebi’nin mürdidi ve Kahire Mevlevihanesi ilk postını Sâfi Ahmed Dede olmalıdır.41

Mısır’da bulunduğlu esnada duhân (tütün) kullanma tartışmaları zuhûr edip, Ankaravi’nin de işitirak ettiği Mısır ularısının konuyu ilgili tartışmaları şiddetlenince tekrar 1015/1606 yılında Ankara’ya dön. Hatta bu tartışmaların mahiyeti ve kendi görünüşünü belirtmek üzere Keffu’l-lisân ‘an Şürbi’d-duhân adlı bir risâle telif etmiş.42

Muhtemelen Mısır’da ikmâle erdirliği Arap dili ve edebiyatı ilimleri ile mesnevîhânların okumak ve ezberlemek zorunda olduğu Şâhidî’nin Tuhfe’sinden tahsil etti; Nisâb-ı Mevlevî’yı de Farsça kaleme almış, ömrünün son demine kadar eli kalem tutan sûfîlerin büyüklerinden olmuştur.43 Tasavvuf düşüncesini en geniş açıkladığı Mesnevî şerhini tefsir, hadis, tasavvuf, kelâm, şer’iyyat, fikh ve lügat ilimlerine dair yaklaşık kırık üzerinde esere referans vererek mesnevîhânların için telîf etmesi bunun bir göstergesidir.44 Ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı Tasavvufî eserlerinin dışında Arap dili-edebiyatî ilimlerinden belâyet, bedi’-beyân, ve inşâ’ya dair yazdığı Misbahu’l-belâğâ ve Misbâhu’l-fesâha, hadis ilmine dair yazdığı Şerh-i Âhâdis-i Erba’in ve tefsire dair kaleme aldığı Fâtiha tefsiri Fütûhât-i ‘Aynîyye, İştirâki felsefeye dair yazdığı Sûhreverdi’nin (ö. 587/1191) Heyakilu’n-nur adlı eserine şerh olan İzâhu’l-hikem ve Misbâhu’l-esrâr’ı bunu kantlamaktadır.

Ankaravi’nin bu diller temelinde gerçekleştirdiği ilmi hayatı serencâmi, ilim ve ilimler sayıımı anlayışıyla doğrudan iribatî olduğu gibi, bu anlayışın bir göstergesi olan telîf hayatı ile XVII. yüzyıl düşünce hayatının bazı temel karakteristikleri arasinda paralellikler görmek de mümkündür. Böylece ilmi açıdan hayat hikâyesinin delâlet ettiği ilmi mertebe tebârüz edecektir.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Tarih</th>
<th>Eserler</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1015</td>
<td>İzâhu’l-hikem (Heyâkilu’n-nûr Şerhi) Ankara’da telif</td>
</tr>
<tr>
<td>1017</td>
<td>Sinâtü’l-mûkûnün (Mesnevi’nin I. cild dibâcesinin Arapça şerhi) Konya’da seyr ü süluûk esnasında telif</td>
</tr>
<tr>
<td>1017</td>
<td>Çâmi’-u’l-âyât (VI cilt Mesnevi’de geçen âyet ve analâmlması müskil beyîtlere şerhî) Konya’da seyr ü süluûk esnasında telif ve süluûkundan sorumlu Ebû Bekir Çelebi’ye ifhâf 3 günde 21 aded risâle telif etti?</td>
</tr>
<tr>
<td>1021</td>
<td>Kaside-i Tâiyye Şerhi’ne başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1024</td>
<td>Kaside-i Tâiyye Şerhini tamamladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1025</td>
<td>Cenâhu’l-ervâh’a başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1026</td>
<td>Hüccetû’s-semâ’i telif etti.</td>
</tr>
<tr>
<td>1026</td>
<td>Risâletü Hakki’s-semâ’i Melevî’yi telif etti?</td>
</tr>
<tr>
<td>1026</td>
<td>Minhâcu’l-fukarâ’ya başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1026</td>
<td>Minhâc’ı tamamladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1028</td>
<td>Fâtîhu’l-ebût ve Mesnevi dibâcesi şerhine başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1028</td>
<td>Mesnevi beyîtlere içerisindeki “mîmi” sûrûhlu Meemû’at’-i-letûf ve Matmûrat’i-ma’ârif adlı Mesnevi şerhine başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1028</td>
<td>Şerh tamamlanıp, Zilihece sonunda şerh hem “mîmi” sûrûhlu hem de beyîtlere içeren şerh tahrîrine başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1031</td>
<td>3 cilt Mesnevi Şerhini tamamladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1033</td>
<td>Fatiha tefsiri olan Fütûhât-ı ‘Ayniyye’ye başladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1035</td>
<td>4 cilt Mesnevi Şerhini bitirip, V. Cilt şerhinin yarısına geldiinde VII. Cilt zühür etti.</td>
</tr>
<tr>
<td>1037</td>
<td>Şerh-i Ahâdis’i Erba’in’i telif etti.</td>
</tr>
<tr>
<td>1037</td>
<td>Fütûhât-ı ‘Ayniyye’yi tamamladı.</td>
</tr>
<tr>
<td>1037</td>
<td>Risâletü’t-tenzihiyye fi Şe’ni’l-Meleviyye’yi telif etti.</td>
</tr>
<tr>
<td>1037</td>
<td>VII. cilt Mesnevi Şerhine başladı. Şerhîn yarısına geldiinde yarım bıraktığı V. Cilt şerhine tekrar geri döndü.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Kaside-i Hamnîyye-i Mimiyye’yi şerhetti.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

45 Sahih Ahmed Dede, 288-306.
| 1040 | Zübдетü’l-fuhûs fi Nakşî’l-fusûs’u telif etti. |
| 1040 | Kaside-i Münferice’yi şerhetti. |
| 1040 | Nisâbu’l-Mevlevî’yi (Minhâc’ı Farsça elifbâ’sı) telif etti. |
| 1041 | Tuhef-i Şâhidî’yi şerh etti. |
| 1041 | Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî’yi telif etti. |
| 1041 | VII. cild şerhini tamamladı. |
| 1041 | Risâle-i mebde u me´âd’ı telif etti? |

1.1.1. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlevî Düşüncede İlim Anlayışı:

İsmâıl Ankaravî’nin Mevlevî düşüncesi tarihindeki en önemli özelliği bu düşüncenin dayanağını teşkil eden epistemik (îlmî) temelleri ortaya koymaktır. Mevlevî düşüncesi tasavvufî düşüncede ise, bu düşüncenin diğer ilimler hıyerarşiindeki yerinin tespiti, Mevlevî düşüncesi birikiminin mahiyetini tahakkuk ettirecektir.


46 Sahih Ahmed Dede isim benzerliğindeki dolayi Tuhfetü’l-berere’siyle karşıştırılmıştır.
Hatta bu durum inançlarının dağınık hâle gelmesine, Hakkı bâtuldan ayırt etmekten aciz kalmalarına sebep olmuştur”.  


48 Hücviri, 96.
49 İbn Arabi, Kitâbu ewayâmi’ ış-še ’n, Resâil-i İbn Arabî, Haydarabad 1361, 17.
50 İ. Ankarâvi, Şerh-i Mesnevi, I, 226.


51 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 152.
52 Ankaravi, muhtemelen bu tasnîfî İbn Arabî’den almıştır. Bkz. İbn Arabî, Füthühât-ı mekkîyye, I, 139-140. Ancak İbn Arabî’nin üçlü akîl ilimi, hallar ilimi ve sîrlar ilimi tasnîfinin öncesinde şer’î ilim de ilâve edilmıştır. Her ne kadar İbn Arabî’nin şer’î ilimleri kabul etmesi söz konusu olısa da, tasnîfîki ilâve, Ankaravi’nin şerîata vurguyu daha fazla ön plana çıkarması açısından dikkate değerdir.

Dört dünya taksim edilen ilimler, genelde Mevlânâ’nın daha fazla kullandığı iki üst başlıkta toplanabilir. Zahir (Süret) ve bâtn (mana) ilimleri. Ankaravi şer’î ve aklî ilimleri zahir; vicedâni ve ledünnî ilmi de bâtn ilimleri arasında sayar. Bu ilimler bilgiye ulaşma yöntemleri açısından farklılık arz etse de, mevzu açısından müştereklikleri söz konusudur. Ankaravi eserlerinde zahir-bâtn dengesini öğretmesi açısından bu müşterekliği ön plana çıkaran, hatta bir açıdan XVII. Yüzyılın ilim anlayışını yansıtmaktadır. Ankaravi, dengesini gözetmesi artık başkın bir ilim olan kitap, Sünnet, kâmil ilim olduğu halde, ve’s-velîni, eymekle ve bu iki ilimle ilim olunan, bu ilimlerle yetinmemere kendi elşini duy安全管理ı bilmesi ve elşının


54 İ. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 208; İ. Ankaravi, Nisâbu’l-mevelvi, tr. Tahirî’l-mevelvi, 153-165.
Kaynağı olan ilm-i ilâhiye nazari etmesi gerektiğini söyler. Ve bu anlamda ilm-i ilâhinin usul-i fıkhi ve usul-i kelâmdan yeğ olduğunu belirtir.\textsuperscript{55}


\textsuperscript{55} İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, III, 435-436.


Nitekim meşâyih arasında Abdülaziz Debbâq (ö. 1132/1720) ve Çelebi Hüsameddin’in atalarından Ebu’l-vefâ Bağdadî gibi ilmi olmayan halde marifeti olanlar, marifetlerini bu yölla elde etmişlerdir. Ancak marifetin istatında, bu marifete istidâd ve kâbiliyeti olmayan perdelemiş (ulemâ-i zâhir) kimseler için akıl ve nakli delillere dayanmak da, bir tendon ve zihne yakınlaştırma (te’nîsin) açısından gereklidir. Zira marifete istidâd olmayan kimse, geç ve akıl bir delil (burhân) olmaksızın keşf ve müşahadeye dayalı bilgiye güç yetiremez.

Bir Mevlevi şeyhi olarak Ankaravi’ye göre seyr ü süük ve marifete dair i יהודי kabilinden en kapsamlı metinlerden biri Mesnevi’dir. Mesnevi üzerine yaptığı şerh, ilim anlayışını en bariz ve ayrıntılı şekilde yansıtıcı metindir. Şerhinde temsil ve tahkiye özlübuyla anlatalan mahsûsâta (duyular şeyler) dayalı bilgiler ma’kûlat (akledilirler) mertebesinde açıktıdiği gibi, akıl anlaması zor bahisleri de mahsûsât kabilinden tamsıllerle şerheder. Ankaravi’nin şerhinde ve diğer tüm eserlerinde düşüncesiyle istisnadı etiği muhakkik süfi İbn Arabî’dir ve hem Mevlânâ’nın hem de İbn Arabî’nin düşüncelerinin kitap ve Sünnete dayandığı vurgulayarak, onların sünni mutasavvıf olduklarını belirtir.


59 İbn Arabî, Füûhât-ı Mekkîyye, II, 55-56.
60 İ. Ankaravî, VII. cild Şerhî, 162a.
62 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 51.
63 İ. Ankaravî, VII cild Şerhî, 24a–b; I, 166.


64 İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, 101a-b.
66 Şarih’e göre, hikmet ve marifetin mevzu’unun nass açısdan meşruyetini sağlayan Hz. Peygamber’in “Allahım bana esyânın mahiyetini göster” şeklindeki hadisidir. İ. Ankaravi, İzâhu’l-hikem, 34.
amelde bulunmaya gerektirdiğinden hem marifet ve hem de ilimden daha kuşatıcıdır. Hikmet bu itibarla ilmiyye ve ameliyye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. 69


69 I. Ankaravi, a.g.e., 86a-87b.


69 I. Ankaravi, a.g.e., 86a-87b.


69 I. Ankaravi, a.g.e., 86a-87b.
70 Minhâcu’l-fukarâ’da hikmeti, hakkını tavr ile irtibathı olarak ikiye ayırır: I-Hikmet-i mantûkun ‘anhâ (dile gelen hikmet); II-Hikmet-i mesktûn ‘anhâ (dile gelmeyen hikmet). I. hikmete misâl, şer’i ilimler ve aklî marifetlerdir. II. Hikmete misâl, ledûnnî ilimler ve hakîki sülûk adı vermekle beraber, bu hususlarda susmak evlâd alâri bunu “insanlar kafirler gibi.” Bkz. Ibn Rushd, On The Harmony of Religion and Philosophy, 49, 92, dpt. 59. Ankaravi her ne kadar Mevlânâ’nın “feylesof, münkir-i tesbih-i erhinde, hakîk -

Şârîh’in ilmi hayatında kelâm-felsefe-tasavvuf arasında tedâhüle gitmesi ve bunun işrâkî temâyülle sonuçlanması, XVII. Asrın düşüncesi hayatını resmeden Kâtip Çelebi’nin İşrâkîliği ve dinî düşüncesiyle de paralellik arzeder.77 XVII. asr Osmanlı ulemâsî arasındaki rasyonel bilimlere karşı negatif tutuma rağmen, Ankaravi çağdaşı Kâtip Çelebi gibi rasyonel bilimlere ilgi gösterir. Bu ilgi, tasavvuf irfan ve ehl-i Sünnet inancıyla temellendirilir.


Nitekim Molla Sadra Kesru Esnâmi’l-câhîliyye adlı eserinde bu türden tasavvuf pratiklerini şiddetle eleştirmektedir.
beraber olması gerektiğini ve ameli hikmet ancak sülük ile kazanılır. Sülük ise hayatta olan bir mürşide intisâbla ile başlar ve mürşidin tarikatı ve tarikat âdâbi üzerine devam eder. Adâb, kitap ve Sünnet üzerine temellenmelidir.
1.2 Seyr ü Sülük Hayatı:


كم دار دو جشم اهل ظاهر

(zahir ehlinin iki gözünde remed vardır / zâhirden mezâhirin haberi göremez.)


---

83 Sâkûp Déde, I. Bostan Çelebi’nin Ankara’ın hem zâhîrî hem de bûnîî göz hastalığını tâşfiye ettiği.

Bazı kaynaklar Ishâmil Ankaravî’nin Mevlevî tarikatına intisap etmeden önce Halveti tarikatından içâzet aldığını naklederler. Bu durum Ankaravî’nin ilk önce hangi tarîkatta seyr i sülükunu ikmâl ettiği sorununu gündeme getirmektedir. Öte yandan ilk tarikat tecrübesinin daha sonra Mevlevî tecrübesine ve tecrübenin gereeği olan tasavvûf düşüncesine yansıyıp yansımadığı bir sorun teşkil etmektedir.


Sahih Ahmed Dede, 286. Dede’ye göre, Bostan Çelebi posta oturduktan sonra, İstanbul’dan tahta eden I. Ahmed ile görüsünün soncu, küçük kârdeşi ve or srdada devlet riçânîden olan Ebû Bekir Çelebi’yi beraberinde Konya’ya götürmüş, Konya’ya vardıkta “cemi-i umûr-i husûslere rû’yet ve cûmû hizmetlerini idäre” üzere vazife vermİŞlerdir.


İ. Ankaravî, Çâmi’ul-âyet, 60a.

73
destekleyecek açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Bununla beraber Galata Mevleviîhanesi şeyhi iken Bayrâmî-melâmî Sarı Abdullah Efendi ile dostlukları Ankaravî’nin başlangıçta Bayrâmî olduğunu akla getirmekle beraber, zahir bir delil bulunmamasından ötürü dostluğun sadece bir hemşerilik iliskisi çerçevesinde değerlendirilmesini intâc etmektedir.


88 A.Gölpınarlı, Mevlâna’dan Sonsra Mevlevîlik., 203.
91 Nitekim Ankaravî, diğer tarikatlerde (Halvetiîlik bağlamında) merâhit-i usûlde her bir mertebeye bir isim taayin buyurulduğu, Melevîlikte ise sadece her mertebede ism-i celâl zikrînin var olduğunu söyleyebilir. A.Nezih Galitekin, 93.
92 Ekrem Işın bu durumu şöyle kaydede: “Aşçibaşı Veli Dede ile Galata Meleviîhanesi III. Postınıını Mesnevîhân Mahmûd Dede (ö. 1548)’nin birlikte yürüttüğü Melevîliği yağınlaştırmışta şahâlar, II. Bayezîd’in siyasi desteğiyle İstanbul’a sokulan Halveti tarihatının çekirdeği yönün gelismişi karşısında fazla etkili olmamış ve Galata Meleviîhanesi bu dönemde geçici bir süre Halvetîliğin denetimine
Halveti usullünün birbiri içine geçmesi sebebiyle, Ankaravi’nin Mevleviliği Halvetilikten ayırmak tekrar kendi temelleri üzerinde insa etme girişimi şeklinde yorumlanabilir.


93 A. Gölpinarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, 204-223. Gölpinarlı, bu tannı hangi kaynaktan aldığı açıklanamaktadır. Ancak Şeyh Gâlip Sohbetü’s-sâfiyye’de bu iki tavının varlığından bahsetmekle birlikte, belki de Gölpinarlı’nın bu ayrıma dayanarak Melevi tarihini okumasını mukaddemten tenkid etmektedir: “Şemsiyye ve Veledîyye arasında bazı căhillerin sandıkları ve ayrılsız dışarınmek istedikleri gibi, bir fark yoktur. lakin meslekler ve tavırlar çoktur.” İbrahim Kutluk, a.g.m, 41.


95 A. Câmî, Nefehât’u’l-‘âns, 72-83.


97 İ. Ankaravi, Şerîh-i Mesnevi, II, 240; VI, 369.

98 İ. Ankaravi, Minhâç’u’l-fukarâ, 16.
konusu olacaksa, bu muhtemelen mesrebiye muvafık olacak Şemsiyye kolundan olabilir.

Ancak buna dair sârihin eserlerinde her hangi bir ifadesi de bulunmamaktadır.

Öte yandan Ankaravi’nin şeyhi I. Bostan Çelebi, Mevlevî literatüründe ve özellikle Gölpnarlı’da Melâmi mesreb bir zât olarak vásfedilir.99 Bu açıdan Ankaravi’nin Mevlânâ ve İbn Arabî’nin açıklamaları doğrultusunda ve şeyhinin mesrebinin seyr ü sülükunda kazanmasıyla Melâmi neşveye sahip olduğunu söylmesi daha doğrudur.100


100 Şârîh’ın Mâsbâhu’l-esrâr adî eserinin sonundan müstensih tarafından kaydedilen nev güfte adındaki şiiri melâmî târvının göstergelelerinden biridir:

**NEV GÜŞTE**

Meyhurde-i meyhâne-i mestrân-i Hûdâyiz
Mestânâ-i pâymane-i merdân-i Hûdâyiz
Sen sahra bizi zâhid veya şeyh-i muhâlîd
Rindân-1 harâbât-ı nedîmân-ı velâyiz
Biz demeyiz irfanlı bir kimseyiz ammâ
Fi nefis’l-’emr cümle Hûdâyiz heme lâyiz
Ârîf ola gör anla sözüm kese-i kemâl et
İstersen eger göstere her şeyde Hûdâyiz
Firkatke ve uslattta değil rûhnumuz anla
Acûbe seydirdi ki visâl içre Hûdâyiz
Mahv eylemiziz zümûzâz zümûzü zümûzûz biz
Pes mahvi koyup sahva gelip elhi-i bakâyyiz
Ger yüze olursak zâmûzûz bir yüze sâcid
Yûz yerde gezer âska birkaç fukarâyyiz
Sürette fennâ şekli ile elhi-i gnâyyiz
Manada gnâlar verici munim-i mâyiz
Bir cura meye bezel ederiz kânûnûz biz
İşretindeiz yâde-hûrûz elhi-i safâyyiz
Pervâz edemez murg-û hored mertebemizde
Biz evci-i hakâyıka gezer turtle hûmâyiz
Menzilgehimiz merteb-i váhdet u kesret
Hem ânda ve hem bunda görünür büdelâyyiz
Geh âbid u geh zâhid u geh násîh-i sâr-î gû
Geh sufl u geh sâfî u geh bi-ser u payiz
Geh mest u geh ayık gehî alîm gehî fâsak
Geh hayretle bir şey bilmîz cühelâyyiz
Benliken ve senliken edîp zümûzü pâk
El-minnetî lillâh ki bu dem bi-men u mâyiz
Her kim ki Rüsûhî gibi așık ile fenâdır
Hâk-i rehine cânla baş ile fêdâyiz.
1.2.1. Şeyhi I. Bostan Çelebi (ö. 1040/1631):

İsmail Ankaravi’nin gerek seyr ü sülûk hayatında edindiği meşre브 ve tasavvufi anlayışın, gerekse de inkırâza yüz tutan Mevlevîliği sünûn inançlar ve müteşerri tavr dahilinde doğu ve batıdaki XVII. Yüzyıl dönüşü hayatlarındaki değişimlerin paralelinde reforma tabi tutup meşihat hayatında bu anlayış uyarınca tariîkatı yeniden ihtiyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

Bostan Çelebi’nin şeyhi Ferruh Çelebi’den önce Hüsrev Çelebi (ö. 968/1561) zamanında Konya âsitânesi ve dergâh vakıflarının oldukça fazla olması, makam çelebisinin ve zaviye meşihat hayatında bu anlayışı uyarınca tarîkatı yeniden ihyâ etmesinin kökeninde özellikle şeyhi I. Bostan Çelebi bulunmaktadır. Zira Şârih’in genelde tasavvufî dünyesinin özelde Mevlevîlik anlayışıın biçimlenmesinde şeyhinin aktif rolü söz konusudur.

101 Sâkıp Dede’ye göre Hüsrev Çelebi kendisini bu suretle gizlemektedir. Sâkıp Dede, 147; Esrâr Dede, 140-146.
102 Sâkıp Dede, 150-152.
103 A. Gölpınarlı, Mevlânâ dan sonra Mevlevîlik, 156.
104 Sâkıp Dede, 316-317.

O Sultân Ahmed-i Evvel kemâ-kân, Makâm-ı Pîr’e Çesbân didi Bûstân.

105 Sahih Ahmed Dede, 284-285. Sultan I. Ahmed Bostan Çelebi’nin muhibbi olarak şu gazeli nazmetmiştir:

Mesnevîsin iştîfî Hazret-i Mevlânâ’nın
Güşvâr oldu kulağında kâlâmî ânûn
Defû ney nêle edip Mevlevîler etti semâ
Eyledik yine safasîm bugûn devrânûn
Ceddî-i 3âlâmına himmet edegelmüş
Ben de övsem yerdî lâûtûn ol sultânûn
Emr-i Mevlâ ile bir himmet ede Mevlânâ
Gele ağîzma hep güûleleri a’dânûn
Bahtiyâ bendesi ol Hazret-i Mevlânâ’nın
Taht-ı ma’nâ’da odur pâdisâh-ı dûnyânûn.

106 Sâkip Dede, 163-164.


108 Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVII. Yüzyıl), İstanbul 2001, 253-255.
Meşhur eyleyip yirmi sekiz yıl, Baküa gitti, bin kirkda o hoş-hâl.109
İsmaîl Ankarâvi ise Bostan Çelebi hakkında şu gazeli söyler:

Bâğbân-ı rûh-perver yani Meвлânâ-yi Rûm
Nevbahâr etti yine bâğ-ı dem ü devrânın
Tâzâlendi zevk u şevki köhne bezm-i âlemin
Reşk-i firdevs eyleyip pîrâmen-i bostânı
Dostân-ı bostânı hoş dimâğı-ı tr edip
Kuut-ı cân-ı âdem etti nükhet-i irfânı
Nevbetinde İsa-ı rûy-ı zemin oldur ki eder
Feyz-i enfâs-ıyle ihyâ-ı zümre-i ihvânı.

Görlülmektedir ki, Mevlevîliğin tarîkat içindeki çekimelerin giderilip Anadolu sahasında ve özellikle payitahta iliskiler çerçevesinde toplumun multelîf kesimlerine yayılmasını ilk tohumları I. Bostan Çelebi zamanında attı; İsmaîl Ankarâvi’nin İstanbul’daki ilk ve en büyük Mevlevîhânesi olan Galata Mevlevîhânesine Çelebi tarafından tayini ile tarîkat bir sûfî yolunun gereklilikleri üzere ihyâsı gerçekleştirmeye başlanmıştır. Bu anlamda I. Bostan Çelebi Mevlevîliğin “ihyâ”sını Osmanlı genelinde ikâme eden âsîtâne şeyhi iken, İsmaîl Ankarâvi’nin İstanbul Mevlevîliğinde yapmış, Nitekim Ankarâvi’nin şeyhini “İsa” olarak vasfetmesi,ölü bedene (Mevlevîliğe) ruh üfürülmesi anlamında Mevlevîliğin diriltilme faaliyetine âaret eder.

Bu anlamda Sultan Veled ile âdâb ve erkân bakımından teessüs eden tarîkat, Osmanlıların Yıldırım Bayezid’in komutanlığında Konya’yı almasından (799/1397) sonra özellikle Pir Âdil Çelebi111 vaisatıyla Mevlevi erkânı ve özellikle mukâbele günümüzde kadardi uygulama şekliyle teşekkül etmiş, Mevlevi sulûkunun çerçevesi I. Bostan Çelebi ve halifesî Ankarâvi tarafından çizilmişdir. Ankarâvi’nin Mevlevi tarîkatının kimliğini belirlemesi, âdâb ve erkânının çerçevesini çizme teşebbüsüsü, şeyhi tarafından başlatılan tarîkâtı yaygınlaştırma projesinin adamlarından ibaret tir. Sülûk âdâbıyla Mevlevîliğin tüm birikimini içine alan bir süfi yolunun algılanışını çizen Şârih, yolun süfi geleneğe ve süni ilkelerle uygun olduğunu sık sık vurgular.

110 Esrâr Dede, 63.

Ankaravî’nin ilmi hayatındaki Tasavvuf düsüncenin geleneğini kaynaklarının ışığında yeniden inşa etmekte “ihyâ’ci” tavr, Mevlevî tarikatının mühîyeti ve sülûk âdâbı söz konusu olduğunda da devam etmektedir. Bu tavr, I. Bostan Çelebi’den gördüğü sülûk anlayışının bir uzantısıdır.

1.2.2. Ankaravî’den Önceki dönemde Mevlevî Düşüncede Seyr ü sülûk Anlayışı:

İsmail Ankaravî kendisinden önceki dönemde Mevlevîlerin şeriat vetarikat erkânının tatbikinden ibarettir olan seyr ü sülûk layıkıyla yerine getirmekten uzaklaştığını

---


113 Şârîh, şeyhinin adını VII. Cildin isbatıyla ilgili olarak, VII. Cild nüshasının ilk defa Bostan Çelebi tarafından Şam’i dan getirtilip istimâh edildiğini kaydeder: “bu fîhar bazu nikâtan böyle istimâh edilmiş ki, VII. Cild 1012 tarihinde Şam-ı şerîfette bir zaman zuhûra geldi, ve avazesı şâyî’ oldu hatta Bostan Efendi hz.leri âsitâneden onun talebîneden âçısı Şam’a iki dervîs gönderdi. O dervişler gelip, cost u cuy eyleldikte hikmet-i ilâhi manasyla ve elizaîyla filhal gayb aleminden o hazretin kalb-i deiﬁine bazıîlah illaka oluna derhal kuveyt-i velâyêt ile onu kitabete getirip, tahrir eylemler ola.” İ. Ankaravî, VII. cild şerhi, 68b.

114 İ. Ankaravî, Minhâç’u l-fukarâ, 11.

115 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, V, 193.
ve mukallid melâmîliye saptıklarını söyler. Bu tespit tarihi açısından bazı delâletler içermektedir.

Gölpinarlı’ya göre Osmanlı Mevlevilik tarihinde Ismail Ankaravî ile birlikte seyr ü sülük anlayışında ihyâ gibi gözüken tavr aslında inkarıdır. Zira Şems-i Tebrizî ile başlayıp Divâne Mehmed Çelebi ile devâm eden Şemsi-Melâmî sülük anlayışı, İsmail Ankaravî ile birlikte Sultan Veled’in sistemleştirdiği ayin ve erkâna bağlı Veled tavra tekrar dönüş yapmıştır. Ancak Gölpinarlı’nın bu tefkri Mevlevî tarikatının mahiyetini ortaya koyacak cümi’ bir tavr değildir.

Öncelikle tespit etmek gereki ki, Mevlânâ ik seyr ü sülükünü babası Bahâeddin Veled’den ve sonrasında yoğunluklu olarak Seyyid Burhâneddin Muhâkkîk Tirmizi’den almıştır. Şems-i Tebrizî O’nun bilinen klasik anlamlarda şeyhi değil sohbet arkadaşıdır. Mevlânâ Mesnevî’de sâlikin seyr ü sülük daha uyması gereken ilkeleri tespitte babası ve şeyhi Muhâkkîk Tirmizi’nin temsil ettiği Horasan tarikat anlayışını kendisine mühver olarak almıştır. Şems’in fikirleri ise (özellikle insan-ı ma’sûk/melâmet felsefesi) tarikattan hakikate yönelik vechenin taşınayla ilham kaynağı olmuştur.

Mevlevilikte sülük âdâbına dair yazılan mukallaç eserlerle baktığımızda, tarikatın müessisi olarak kabul edilen Sultan Veled’in özellikle İbâtidânâme vd. Mesnevîleri her ne kadar sülükün mahiyeti hakkında bir takım bilgiler içerse de bu konuda mukallaç bir eser olmamış olduğu nazar-i itibârâ almışsa, kayıtlarda gözüken ilk eser Divâne Mehmed Çelebi’ye (ö. 951/1544) aittir. Pir Âdil Çelebi tarafından Mevlevî mukâbelesi son şekliyle düzenledikten sonra mukâbelenin ihtiva ettiği semboller açıklamak amacıyla yazılan ilk âdâb risâlesi mahiyetindeki elli iki beyitten meydana gelen Divânî’nin Mesnevî’sinin härîcinde, “Tarikatî’l-ârîfîn” adlı kısa hacimli mensur

bir Risâlesi vardır.\(^{117}\) Risâlede Mevlevîliğin “tarîk-i uşâk ve tarîk-i şütûr” şeklinde tarîf edilir. Divâne, başlıca iki yolun olduğunu (varlık yolu ve fenâ yolu), Mevlevî sâliklerinin maksada en çabuk ulaştırılan fenâ yoluna tâbi olduklarını, fenâ yolunun aşık yolu olup, aşıktan kasımda “sâlık-i tarîkat ve vâsîl-i hakikat” olduğunu vurgular. Ancak aşıkların hırka ve külah sahibi olmayıp veya sürethâ zühd ve salâh ile halk arasında felâhâ eren zümre olmadiğımı belirtip, Mevlevî sâlikinin renksiz ve sâlosuz olması gerektğini söyler. Divâne’nin eserinde çizdiği Mevlevî portresi melâmî tavrin daha baskın olduğu bir portredir. Bununla beraber Mevlevilikte zikir telkinin esas olduğu dâir herhangi bir Mevlânâ’ya ve Sultan Veled’e atfedilen “‘İşknâme” ve “Traşnâme” adlı ilki Türkçe diğer Farsça manzûm risâlelerin asında Şâhidi’yey ait olduğunu belirtirler\(^{118}\). Şâhidi, şeyhinin eserindeki görüşlerin bir nevi şerhinden ibaret olan ilk eserinde Mevlevî tarîkatının mahiyetini aşık yolu olarak niteleyip, ikinci eserinde yine şeyhinin izinde kalenderî tavrî esas alarak Mevlevilikteki saç, sakal, kaş ve beyiklerin tiraş edilmesinden ibaret çârdarî olmaları.

Gölpnarlı’ya göre Divâne’nin bu iki eserinden sonra sülûkta ilgili en kadim eser, Divâne’nin mûridi ve Muğla Mevlevîhânesi şeyhi Şâhidi’yey aittir. Uzmanlar Mevlânâ’ya ve Sultan Veled’e de atfedilen “‘İşknâme” ve “Traşnâme” adlı ilki Türkçe diğer Farsça manzûm risâlelerin asında Şâhidi’yey ait olduğunu belirtirler. Şâhidi, şeyhinin eserindeki görüşlerin bir nevi şerhinden ibaret olan ilk eserinde Mevlevî tarîkatının mahiyetini aşık yolu olarak niteleyip, ikinci eserinde yine şeyhinin izinde kalenderî tavrî esas alarak Mevlevilikteki saç, sakal, kaş ve beyiklerin tiraş edilmesinden ibaret çârdarî olmaları.

Gölpnarlı’nın kanaatine göre Osmanlı’nın Konya’yi almasından altı sene sonra vefat eden Pir Âdî Çelebi ile kuruluşunu tamamlayan Mevlevîliğin gerek mahiyeti gerekse de sülûk âdâbi hakkında bu eserlerde ön plana çıkan görünüm, Mevlevîliğin aşık ve ceze yolu olduğunu, Mevlevî sâliklerinin kalenderî-melâmî meşrebde olmaları gerektiği, âdab söz konusu olduğunda ise, mukabele ve ism-i celâl zikriyle yetinildiğini. Gölpnarlı bu eserlerde Mevlânâ’nın özellikle Mesnevî’deki “tarîkat” hakkındaki otantik anlayışının yansıttıldığı ileri sürecek, bu anlayışın Ismail Ankaravî tarafından sülûk

\(^{117}\) Risâlelerin neşri için bkz. Mustafa Çınan, Divâne Mehmed Çelebi, 72-81; 109-113.

\(^{118}\) A. Gölpnarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, 100-101; Nuri Şimşekler, Şâhidi İbrahim Dede’nin Gûlşen-i esrâ’r’, 50-51.
Gölpınarlı’nın İsmail Ankaravi’ye ve Ankaravi mesrebindeki Mevlivelere (zâhidler?) şeklinde yönlendirdiği tenkidler aslında iki boyutludur: ilk, Mevlî tarıktının mühimliği ve Melevî sâiliklerinin kimliği, ikincisi ise ilkiyle irtibath olarak Melevî sâlik âdabının keyfiyeti.


119 A. Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, 194.
120 A. Gölpınarlı, a.g.e., 216.
121 A. Gölpınarlı, a.g.e., 204-207.

Mevlevileri Sûnnet ve şeriat üzere sûlik dervişler olarak gören Vâhidi eserinde “Şemsiler” denilen bir zümreden de bahsetmektedir. “Âmeden-i tâife-i Şems-i Tebrîzi be hangâh-ı Hâçe-i cihân” başlığı altında anlatılan Şemsî tâifesini, kalenderiler gibi çâr-darb yapan, siyah ve beyaz sûf giyen, şaraba şişkün ve sarhoş, tepesi açık keçe külah giyen, davul, alemlerle toplu halde gezin, Ali, Hasan ve Hüseyîn’i kul olduklarını iddia eden kimseler topluluğudur. Şemsiler tâifesini eserde şiddetle kanıtan Gölpınarlı bu taifenin Mevlevilerin Şemsi kolundan gelen sûlikler olduğunu ileri sürer.  122

XVIII. yüzyılda Sakûp Dede, Mevlevi âyin ve erkânının Pir Âdil Çelebi zamanında teessüs ettiğini söylerken, Nakšîlikteki usûl-ı ’aşere olarak maruf olmakla birlikte 11 temele dayanan Hâcegân sülûkunun esaslarıyla Mevlânâ’nın sülük temelleri olan semâ, vecd, hal, baguardan kurtuluş ve “cezbe-i zül-celâl-i Şemsiyye ve ışkiyye”den meydana geldiğini söylerek Mevlevîliğin zâtîlikle ask ve cezbeyi birleştiren bir yol olduğunu anlatır. 124 Sakûp Dede, Divâne Mehmed Çelebi mensuplarından Fedâyi Mehmed Çelebi’nin hal terçemesinde, Ubeydullah Dede’den bahseden, “ricâl-ı tarikat-ı ışkiyye-i Şemsîyyeye-i Celâliyyeden mazhar-ı âsâr-ı kudiyye” olduğunu kaydeder. 125


122 Mevleviler hakkındaki ifâdesi söylediir: “gözleri sürümeli ve izlerine yüzler sürümeli, sebleler kırık, bermécî Sûnnet olmayalı sârık, ber-fermûde-i şeriat çübbe ve kabâ-puşlar ve bâde-i safla-puşlar...”
123 A. Gölpınarlı, a.g.e., 208.
124 Sakûp Dede, I, 134. Melevî adâbından devr-i velediyi usûl-ı ’aşere ile açıklayan Kösec Ahmed Dede (Trabzonî) Şeyh Gâlîp tarafından Mevlevilîgê Nakşı âdâbını dâhil eden kimse olarak tenkid edilir.
126 İbrahim Kutluk, a.g.m, 41.
meşrebtene veya meşreblerden bahsedilebileceğine işaret eder. Şeyh Gâlib’in bu tespiti aynı zamanda Gölpınarlı’ya yönetilbececek en açık eleştiri kabul edilebilir.

Esrâr Dede Tezkire’sinde Sabûhî Ahmed Dede’yi anlatırken Mevlevî fukarâsının iki meşreb üzere olduğunu söyler: birincisi, aşık ve cezbe yolu olup, meşrepleri Mevlânâ’nın Divân-ı Şems-i Tebrîzî’yeye dayanır; ikincisi ise edeb ve marifet yolu olup, meşrepleri Mesnevi’den akis bulmaktadır. Ancak Esrâr Dede, her iki meşrebin de aynı hakikaye dayandığını da belirtir.127

1.2.3. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlevî Düşüncede Seyr ü Sülük Anlayışı:

İsmail Ankaravî ise, Mevlevî tarikatının mahiyeti, tarikat içi meşre hıtilâfları ve ihtilafların giderilip birleştirilmesi konusunda Minhâcu’l-fukarâ ve Mesnevi Şerhî’nde, Mevlevilikteki sülük âdâb ve erkân konusunda ise Risâle-i usûl-i tarikat-ı nâzenîn’de oldukça esaslı bir tavir ortaya koyar. Bu tavir aslında seyhi I. Bostan Çelebi’nin tarikatı yaygınlaştırma projesine bir mahiyet kazandırma girişimine sebebiyet teşkil eder ve veya bu tavir tarikata mahiyet belirlemenin sonucunda elde edinilen bir durumdur.

Ankaravî, Minhâcu’l-Fukarâ’da “Mevlevî tarikatının mahiyeti” başlıklı altında bu meseleyi incelemiş ve Mevlânâ’nın bir süffî, onun yolu, erkânı ve ayınınin tasavvuf ve halifelerinin de süfîler olduğunu belirtmiştir. İlk bakısta hasıl etmiş etme izlenimi veren ve bu haliley içerikzî gibi görünen bu ifâde gerek kitabin bütünü gerekse Mesnevi Şerhî dijkate alındığında anlamlı hale gelmektedir. Söyle ki, Hz. Peygamberden bu yana gelen tarikat ehlî kimseleri çeşitli meşreplere ahîap olmakla birlikte öзу itibariyle aynı bir süfîlik ve süfîler taifesi vardır. Farklı süfîlerde bu özün değişik şekillerde tecelli etmesi veya bir çok dalla ayrılması onları süffî kilan ve onlara “süffî” adının verilmesini sağlayan bu ortak özü ortadan kaldırmamaktadır. Genel olarak ifâde edersek bu öz, şerîatî deruni

yönleriyle birlikte zahirden vazgeçmeksiniz ya, Hz. Peygamber’e itiba etme ve onun manevî tecrübesini her bir sûfinin kendi hayatında yeniden kazanmasını d. 128


Ankaravî’ye göre Melevî tarikatının mahiyeti tasavvuf yoludur, tasavvuf yolunun yapısında ise fakr vardır. Bu itibarla Melevliğinin esas ve rükünleri, her şeyi bezl etmek, cömertçe vermek ve ihtiyârı terk etmektir. Şârih, “sûfi isminin Melevi, Gülşenî, Halvetî gibi tarikat ehlini ihtivâ ettiği” belirtirken, Melevliğinin diğer tarikatlar gibi tasavvuf yolu olarak görülmesine işâret eder ve Melevliğinin süfiyye yolunun dışında daha önce zikredilen aşık yolu, melâmet yolu veya kalenderî yol gibi çeşitli şekillerde tanımlamayı eksik bulur ve eleştirir.


128 İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, 11-12.
129 İ. Ankaravî, a.g.e., 12.
Ancak süfi fakr veya zenginlikten birisini seçebilir. Bu itibarla sufilerden bazısı ahlâmet tavri. Ankaravî Mevlevîlik söz konusu olduğunda süфиyyi kemâl mertebesine görüp, Mevlânâ ve halifelerini süfi olarak tanımlamayacak, Mevlânâ’nın zenginliği ile manevi faikleri tercih ettiği ve dolayısıyla Melevî mesâyîhinin de Mevlânâ’ya ittibâ ile manevi faikleri benimsemelerinin daha doğru tavri olduğunu ileri sürer.

Mevlânâ ve Melevî mesâyîhinin “sûfîler” olarak tanımlarken Ankaravî yine tasavvuf kavramı ve disiplini altında Melevî sâliklerini de “mutasavvîflar” şeklinde tanımlar. Sûfi ile mutasavvîf arasında ayrılma giden şârih, mutasavvîfi, nefislerinin sadece bazı sıfatlarından mûcûred olmuş, sûfîlerin hallerinden ve sıfatlarından fazlâ duymuş ve onlara benzemiş, ancak böyle sıfatlarından tamamen halâs olmadıklarında süfîlerin kemâl mertebesinden geri kalması veya süfîlere benzemeye çalışan (müteşebbîh) kimseler olarak kaydeden. Ancak Ankaravî’ye göre, mutasavvîf veya süfîler tâifesinin hakikâtî oldumubtil”dirler ki, süfî toplumunda fakîr fakr ve disiplini altımdan tamamenimonyaçık olanlar hakikate sürdüler. Ancak Ankaravî’ye göre Melevî tarîkatı ve bu tarîkatta suluk eden sâliklerin her hal ve fiilleri, Kur’ân’ı ayetleri, hadis ve süfî mesâyîhin eser ve haberlerine dayanmaktadurlar. Bu itibarla Melevî sâlikinin tarîki, Kur’ân, Sûnet, süfi gelenek yani tarîk-i mûstakîm ve hal ve fiilleri, Kur’ân’ı ayetleri, hadis ve süfîlerin sadece bazı sıfatlarından mûcûred olmuş, sûfîlerin hallerinden ve sıfatlarından fazlâ duymuş ve onlara benzemiş, ancak böyle sıfatlarından tamamen halâs olmadıklarında süfîlerin kemâl mertebesinden geri kalması veya süfîlere benzemeye çalışan (müteşebbîh) kimseler olarak kaydeden. Ancak Ankaravî’ye göre, mutasavvîf veya süfîler tâifesinin hakikâtî oldumubtil”dirler ki, süfî toplumunda fakîr fakr ve disiplini altımdan tamamen imonîyet ettikleri süfî olmayan, sûfîlerin istılah ve tarîkatlarının ögrenmekle beraber, bu bilgilerini ve yollarını dünya ve menfaat kaygısıyla inşa eden, ibâhi ve mülhid olan gruptur.


131 İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukrâ, 14-15.
132 Ankaravî’ni bû konudaki delîli Mevlânâ’nın şu beytidir: “Aşk est tarîk-i peygamber-i mâ/Mâ tabî’-i aşkım ’aşk rehber-i mâ” (Peygamberîminizin yolu aşk yoludur, biz aşk tabiîz ve aşk bizim rehберimiz.)
133 Şair VII. Cild şerhinde “hem şeriat okudum hem tarîkat, ondan sonra himmet atını hakikate sundum.” Beytinin şerhinde şöyle der: Ama asîl yine şeriat caddesidir ve nefs-i kelâm dahî şerîle makbûl ve
Tarikatın esaslarını bu şekilde belirleyen ve Mevlevi tavrmında olması gerekenin çerçevesini çizen Ankaravi’ye göre aslında Gölpnarlı’nın ileri sürdüğü gibi tarikat içinde bir meşreb ihtilafı yoktur. İhtilaf gibi gözeakan şey, seyr ü sülükünde şeriatın uzaklaştıranlar ile şeriatı tatbik edenler arasındaki ayrım. Bu itibarla, bazı Mevlevi tabakât mülliflerinin ve tabakatta zikredilen bilgilere parçacı yakalan Gölpnarlı’nın Şemsî, Veledi kol tasnifleri, Ankaravi düşüncesinde her hangi bir yer bulmadır ve eserlerinde buna dair bir şey zikremez. Ancak Ankaravi Şemsiler tanımı zikretmeksizin, tarikatta bu tâifenin temel özellikleri olan melâmet ve cezbe tavrı hakkında Mevlevi tarikatının mahiyeti etrafında bazı esaslı açıklamalar getirir.


Nitekim Mevlânâ’nın Şems’le ilk tanıştıklarında ve bidâyet-i ahvâline, Şems’in Mevlânâ’nın meyhane içinde mey testisi almak için göndermesi ve Mevlânâ’nın testi boyunca getirdikten sonra testi neden bir ya da çok ne testi çekti, Şems’in kendisindeki melâmet tavrını Mevlânâ’ya anlatmak için bir temsildir. Ancak Şerhî hârci davranışlarla kişinin kendisini gizlemesi oldukça ileri bir mertebede bulunmayı gerektirir ve bazı hallere münhasırdır. Aksi takdirde, melâmi tavrın çarap içmeyi gerektirdiğini ileri sürmek nefîsî hazzını tattın etmekten ve hâklîke şeriat olmadan ulaşılabileceğini iddia etmekten başka bir şey değildir.


Ankaravî’ye göre Mevlevîlilke kalenderî-melâmi tavrun sahip olmanın alâmetlerinden biri, çâr-i darb üzere traşık olmaktr. Tevâzu nişânesi olan çâr-i darb, 

136 İ. Ankaravî, Minhaccu’l-fukarâ, 16-18.

Ankaravi Mevlevilikteki meşrevelerin ihtilâfı konusunda tarîkattaki melâmi gözükenlerden sonra meczûb meşreblerin hâkimlerinden sonra açıklamalar getirir. Buna göre melâmet tavında olanlar gibi, tarikatte cezbeve düsüp meczûb olanların mukâllidleri (müteşebbihleri) bulunmaktadır. Muhâkkikleri, kendilerine Hakkı cesbesi galebe edip, tedbir ve tasarruf tavanı altıyoyup, ahadiyyet mertebesinde fânî olmuş kimselerdir. Müteşebbih meczûblar ise, müteşebbih-i muhâkk ve müteşebbih-i mubtil olmak üzere iki kısımdır. Birinciler, baizen cezenin gâlip gelip, akillaryla tedbir ve tasarruftan azâde olanlar, baizen de tedbirde bulunan, ibadet ve taatla meşgul olanlardır. İkinciler ise, şarap ve ayyonun tesiriyle şeytani hayallere dalarak kendilerini veli ve meczûb gösterenlerdir ki, hem kendilerini hem de halkını kandırrlar.


Gölpınarlı’ya göre zikir telkini Meleviliğin aslından olmayan sonradan uydurulan bir erkânıdır. 140 Oysa Ankaravi’den önce Divâne ve Şâhidî de telkîn-i zikirin bahsetmiş, zikrin ism-i celâl olduğuunu söylemişler; Ankaravi’den sonra da Kösec Ahmed Dede’de ve Şeyh Gâlip’te zikir âdâbı tasdik edilmiştir.

---

137 A.Nezih Galitekin, 93; İ. Ankaravi, *Minhâcu’l-fukarâ*, 16.
138 İ. Ankaravi, *a.g.e.*, 19-20.
139 A.Nezih Galitekin, 93.
Ankaravi Mevlevilikte ancak sâlik olan ve seyr ü sülük âdâbını tatbik eden meczûbun, iktidâya lây sülûktan bî-haber olan meczûbların da tarıktan mahiyetini esaslarından uzaklaştırdıkları gerçeğine işaret eder. Ankaravi’nin yaptığı, tarıkata yeniden mahiyeti çerçevesinde süret çizmektedir. Ankaravi ehl-i tahkîke uyardı seyhleri dört kısma taktir eder. Zira sâlikler dört nevidir:


---


Ankaravî melâmî güzüken Melevîlerden bazlarının seyr üs sülûka itiraz edip, bir şeyhe bağlanmanın gerekçiz olduğuunu, zira Mevlânâ’nın irşâd için Mesnevi’sini biraktığını, Mesnevi okumannın kişiyi hakîkate edireceğini iddia ettiklerini ifade eder. bu iddia bir çok açıdan hatalıdır. Birincisi Ankara’’ya göre Mesnevi’de öncülük vurgulanın husûlardan birisi yayan bir müşïde intisâhîn zorunluluğudur. Üveysî yoldan hakîkate ermek istisnâd ve nâdirdir. İstisnâ ise intisâbîn zorunluluca kâidesini bozmaz. Ankara’’esi eserlerinde **************************************************************

145 İ. Ankara, a.g.e., V, 593; I, 682, III, 53.

Şeyhe intisâb ettikten sonra sâlikin uyması gereken şeyler üçtür: 1. malında ve nefsinde şeyhin tasarrufunu müîdin caiz görmesi ve her ne emrederse ona muti’ ve munkât olduğuildir. Zira mu‘âmelât ile ilgili konuları n yakînî derecede idrâk ancak mu‘âmelât’ı kendi hayatında tatbik eden bir şeye bit’at etmekle gereken şeylerdir.

İsmail Ankaravî’nin Mevlevî erkân’ının en başta geleni semâ’ âyinine dair müstakil risâleler kaleme alması Mevlevîlik tarihinde oldukça önemlidir. Bu anlamda Ankaravî semâ’ı’n sûri ve manevî kâidelerini Divâne’nin mûcmel eseri Mesnevi’sinden sonra en esaslı ve detaylı şekilde yazan ilk Mevlevî’dir denilebilir.

1.3. Meşihât Hayatı (1019-1041/ 1610(1)-1631(2)):


Kıbrıs fâtihî Lâlâ Mustafa Paşa’nın Mevlevî olmasıyla Kıbrıs’ta Mevlevîliğinin intişar süreci hızlanmış; Kıbrıs fâtihlerinden Ahmed Paşa tarafından 1002/1593 yılında

---
146 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 125, 554; II, 124, 527-9; III, 107, 114; IV, 440; V, 192-3, 260, 460-1; VI-tekmile 59-61, 412;
147 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 558; II, 403; IV, 111-2; IV, 78-9, 784-5; VI-tekmile, 420;
149 İ. Ankaravî, Nisâbû’l-mevlevî, trc.Tahirü’l-mevlevî, giriş.


152 Sezai Küçük, 298.

Ankaravi’nin Mevlevihâneye teşriflerinde, daha sonra Ankaravi’nin yakın dostları olarak Rumeli kazaskeri Yahya Efendi ve Anadoluk kazaskeri Kemâl Efendi Mevlevihânede hazırlar bulunmaktadır. Aynı yılın Zilkade ayında Yahya Efendi Şeyhülislamlığa, Kemâl Efendi ise Rumeli kazaskerliğine terfi ederler.154

Rüştü Dede’nin Galata meşihatlılığında ne gibi roller üstlendiğinin tesbiti kendisinden önceki dönemin keşfedilmesiyle irtibatlı bir biçimde ele alınması gerekir. Zira O’nun seyr süük anlayışında ihyaya tavrı, meşihat hayatında da söz konusudur ve ihyayı gerektiren unsurların teşekkürü kendi kadarki Galata Mevlevihânesi postnişininiウォームeinde olmuştur.

1.3.1. Ankaravi’den Önceki Dönemde Bir Müessese Olarak Galata Mevlevihânesi: (897-1019/1491-1610):


154 Sahîh Ahmed Dede, 289.
155 Bârhüddâ Tannkorur, Türkiye Mevlevihâanelerinin Mimârî Özellikleri, SÜBEB, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2000, II (Katalog), 338.

Sââk Dede ve ona dayanan kaynaklar Galata Mevlâvîhânesi silsilenâmesinde ilk postnîsini Sultan Divâne Mehmed Çelebi şeklinde taiyan ederler. Buna göre Mevlâvîhânênin yer aldığı ve önceleri av çiftliği olarak kullanılan ve muhtemelen H. Theodoros manastırının kalıntıları üzerinde yer alan Galata dışındaki yamaçlar, II. Bayezid tarafından vezir İskender Paşa’yı hediye şeklinde verilmiş, o da çiftlikte misafir ettiği Sultan Divâne Mehmed Çelebi ile birlikte çiftlik bahçelerinden bir kısmı vakfeder ilk mevlevîhâneyi kurmuş, ilk şeyh olarak da Divâne Mehmed Çelebi’yı getirmiştir. 159 Ayrıca semâhânênin önündeki büyük servi ağacının Divâne tarafından dikildiği rivayet olunmuştur. Sââk Dede, Divane Mehmed Çelebi’nin Kanuni Sultan Süleyman devrinde İstanbul’a, oradan Bursa ve Kütahya’ya gittiğini, Karahisar’a dönüşünden bir süre sonra vefat ettigini söyler, ancak tarih vermez. Onun kaydettigi bu bilgiler bazı kronolojik


hataları içermektedir. Nitekim Sakıp Dede Galata Mevlevihanesi'ni Kanuni’nin vezirlerinden olan diğer bir İskender Paşa’ya kurdurmış ve Divâne’yi de ilk şeyh olarak 
tayinettirmiştir. Ancak Mevlevihâneyi Kur’an Kanuni devri vezirlerinden olan İskender Paşa değil, Fatih devri hassa 
gilmalardan olan İskender Paşa’dır ve Divâne mevlevhâne’nin ilk şeyhi de değildir. 160

Oysa 2 Muharrem 897/15 Kasım 1491 tarihli İskender Paşa vakfıyesi 161 ile Paşa’nın kimliği, kuruluş tarihi ile 
tayin edilen ilk şeyh konusuna kesin açıklık 
getirmektedir. Vakfiyeye göre Mevlevihânin ilk şeyh Divânî Mehmed Celebi değil 
Şeyh Zeynelâbidin Ef. Oğlu Yunus Ef. (ö.?)’dir. Bu Zât aynı zamanda mevlevihânin ilk 
mütevellişidir, zira vakfı tevliyetini de mevlevihânin şeyhlerine şart koştuğu 
belirtilmektedir. 162 Vakfiyedeği bu kayıt esas alınp Galata Mevlevihânesi’nin ilk şeyhi 
olarak Yunus Efendi’yı kabul etmek 163, kendisinden sonra sırayla Divânî Mehmed

161 Bzk. VGMA: İstanbul’dan İskender Paşa b. Velîyyüddin Vakfı, 12 Muharrem 897/1491 tarihli, Defter No: 
573, s. 104, sıra 19 (Türkçesi: Defter No: 2111, s. 223, sıra 181) Can Kerametti’nin yayınladığı vakfiye 
metninin bir kısmını söyleyedir: “Mährûsâ-i Galata hârinde vâkı’ Mevlevihânin binâ ve inşa 
asına bâdi olan 
İskender Paşa bin Velîyyüddin Rumelî Vilâyeti dâhilinde Edirne’ye mülâk Vize kazası kurudan 
Karahürşâ kâysesinde vâkı’, tevliyeti Mevlevhâne-i merkûmede Şeyh olanlarla ve âilesi zâïye-i 
merkûme fâkûrasına meşrua olan ma’âmü‘l-hüdûd mezza’âları mahfûz-i keris’i kâvım-i enverde zikrûlûn 
vâk’a li ecli’t-tesâl ve-l-imân ve’t-teumîl mútevelli nasb ve ta’yin efediliği Câmi’u’n- 
meâhinein es-Şeyh Yunus Efendi ibn-i Şeyh Zeynelâbi’din Efendi mahzarında ikrar-i tâm ve takrîr-i 
êlâm edip silk-i mûküdüm münevel olup zikrûlûn hasbeten lâllâhı Teâlâ ve talebene merzûti ki, zilli-i 
mer’i tahtê sadakâtîhi vakf ve habs-i sarîî mer’i ile vakf habsedip 
sadakâtîhe vâki’ Mevlevîhânenin ilk şeyh Divânî Mehmed Celebi değil, bu Zât aynı zamanda mevlevihânin ilk 
mütevellişidir, zira vakfı tevliyetini de mevlevihânin şeyhlerine şart koştuğu belirtilmektedir. 162 Vakfiyedeği bu kayıt esas alınp Galata Mevlevihânesi’nin ilk şeyhi olarak Yunus Efendi’yı kabul etmek 163, kendisinden sonra sırayla Divânî Mehmed
Çelebi, Ali Safâî Dede, Mesnevîhân Mahmûd Dede, Furuncuzâde Ali Dede, Abdî Dede ve VII. Şeyh olarak da İsmail Ankaravî’nin posta geçtiklerini söylemek mümkündür. 164

Ankaravî’ye kadar Galata Mevlevîhânesi Postnişin Listesi:165

<table>
<thead>
<tr>
<th>Adı</th>
<th>Doğum tarihi</th>
<th>Ölüm tarihi</th>
<th>Hangi tarihte Şeyhlik Süresi</th>
<th>Şeyh olduğu Şeyh</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1-Şeyh Yunus Ef. b. Şeyh</td>
<td>897/1491</td>
<td></td>
<td></td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
<tr>
<td>2-Sultan Dîvâne Mehmed Çelebi (Semâ’i Dede)</td>
<td>951/1544’ten</td>
<td>4 yıl</td>
<td>Şeyh Gâlip’ten sonra</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3-Sinoplu Ali Safâî Dede</td>
<td>940/1533</td>
<td></td>
<td></td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
<tr>
<td>4-Mesnevîhân Mahmûd Dede</td>
<td>1010/1601-2</td>
<td>955/1548-9</td>
<td></td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
<tr>
<td>5-Furuncuzâde Ali Dede</td>
<td>991/1583</td>
<td></td>
<td></td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
<tr>
<td>6-Abdî Dede</td>
<td>1019/1610</td>
<td>1017/1608-9</td>
<td>2 yıl</td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
<tr>
<td>7-İsmail Ankaravî</td>
<td>1041/1631</td>
<td>1019/1610</td>
<td>22 yıl</td>
<td>Şeyh Zeynelâbidin Ef.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Galata Mevlevîhânesi meşâyihihini manzûm bir şekilde listeleyen İzzet Molla, Ankaravî’ye kadarki postnişinleri şöyle anlatır:166

Silsile-i Meşâyihi-i Kirâm der Hânikâh-ı Bâb-ı Kulle:

(Dîvâne Mehmed Çelebi)

Müşerref etti teşrifyle ahd-i hân Süleymâni Şeh-i iklim-i himmet Hazret-i Sultan-ı Dîvânî
Muhît-i bârgâhı’n kılîdî Bâb-ı kulle-i merdân
Geliş Paşâ-yi Iskender-nazîrin oldu mihmânı

166 Bu listede birinci şeyh Yunus Efendi ve üçüncü şeyh Safâî Şeyhi şeyh Safâî Şeyhi yer almamaktadır. Dolayısıyla Ankaravî beşinci şeyh olarak sıralanmada yer alır.
Sarâyın makdem-i şahensh-i ma’niye şükranı
tarîk-i Mevlevîyye etti vakf ol Āsaf-i sâni
Şu’a-i âfitâb-i himmetin neşr etti âfâka
Uyanırdı çerâğın birkaç ol nûr-i Sühbâni
Muhûbânın ﬁrâkı zulmetiyle etti terk âhir
Edip Karahîsâr’â irtihâl ol pîr-i nûrânı
(Mesnevîhân Mahmûd Dede)
Halîfe kîld Mahmûdü’-ş-şiyem bir zâtı dergâha
Vekâlette edîp kâim-i makam ol Mesnevîhânı
(Furuncuzâde Ali Efendi)
Olup Mahmûd Efendi anda bir müddet vekâlette
Furûnîzâde’yê dest-i kader sunmuştu ol nâm
Furûnîzâde’den Abdî Efendi’ye gelinceye tâ
Biraz müddet tehl kalmuş idi dirler bu meydânı
(­ Abdî Dede)
Cenâb-ı Mevlevî’nin yine sırrı aşıkâr oldu
Edîp ’­­ Abdî Dede ol tekyede tecdid erkânı
Gelip bin on yedide hünkâhû gülistân etmiş
Olup ol gülsen içre bâghbân bâ-emr-i Bstânî
İki yıl sonra diğer tekeyeyi teşri kûldiktä
O şem’in başna pervâne olmuşlar muhibbânı
(­ İsmail Rûshûh Ankaravî)
İçâzetname-i Bostân ile ol gülsen-i irfân
Rûshûh nâmuna bir bülbülün oldu gülistânı
Cenâb-ı Hazret-i Şarîh ki Şerh-i Mesnevi’siyle
Cihânın beynine sindirdi el-hak mağz-ı Kur’ân’ı
O hem-nâm-ı zehînîlîotuz üç sâl müddetle
Bu yolda cân-fedâlîk ile sürdürü anda devrânı
Derûn-i hânkâhâ ibtidî medîfün bunlardir
Bin elli ikide ’azm eyledi ol pîr-i Rabbânî

Galata Mevlevîhânecinin kurulma tarihini 2 ayrı dönem ayırlabilriz: ilk dönem İsmail Ankaravî’nin postnişinîili öncesi dönem olup yaklaşık 120 yıllık bir tarihsel kesittir. Bu kesit gerek meşihatın Mevlevîhane tarihinde üstlendikleri rol açısından gerekse de İstanbul Mevlevîlîçinde ve siyasi-sosyal yapıyla ilişkileri açısından etkinliklerinin zayıf olduğu bir dönemdir. İkinci dönem Ankaravî’nin meşihatîli ile başlayıp ve halifesî Adem Dede’nin (ö. 1063/1652-53) 1041/1631’de deruhte edip Ankaravî gibi 22 yıl süörüdüğü postnişinîlik göreviyle devam eden, tarîkatîn İstanbul’da
yaygınlaşmaya başlayıp kapanıncaya kadar Kutb-i Nâyî Osman Dede (ö. 1142/1729), Şeyh Gâlip, Kudretullah Dede (ö. 1288/1887), Veled Celebi İzbudak gibi bir çok önemli meşâyihi'nin görev ifa ettiği dönemdir. Mevlevîhânenin ilk şeyhi Yunus Efendi'nin 1491'de göreveye başlamasından, 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı “Tekke ve Türbedarlâklar ile Bir Takım Ünvanlarını yasaklanması ve Kaldırılmasına” dair kanunla âsitânenin son şeyhi Ahmed Celaleddin Dede (Baykara)’nın (ö. 5 Ekim 1946) 1328/1910 yılında başlayıp 15 senelik meşâihat hayatının nihâyete ermesine kadar 434 yıllık irşad hizmeti veren Galata Mevlevîhânesi tarihinde İsmail Ankaravi bir dönüm noktasıdır. Her ne kadar kaynaklar Mevlevîhânenin ikincisi olarak Ankaravi’den önce postnîsin olan Sâri Abdî Dede’yi ileri sürseler de, Hz. Şârih’in Mevlevîhâne’ye tayin sebebinin ve bu sebebi doğuran tarihsel neticeleri göz önünde bulundurduğumuzda ankaravi’nin Mevlevîhânenin sûri olmaktan öte manevî anlamda ikinci bânîsi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu sonucu elde etmek genelde İstanbul, özelde Galata merkezli Ankaravi’ye kadarki ilk dönem Mevlevîliğin mahiyetini belirlemeye başlıyor.

1.3.2. Ankaravi’den Önceki Dönemde Galata Merkezli İstanbul Mevlevîliğinin Mâhiyeti:

Daha önce de belirttiğim gibi İsmail Ankaravi, Mevlevîler arasında Melâmiyye sifaâyla sifâî kimselerin olduğunu, sahih ile taklîd olanların arasını ayırmanın gerekliğini vurgulamaktadır. O’nun bu tespit ve tefrike gitmesinin ardından tarihsel neticeleri göz önünde bulundurduğumuzda Ankaravi’nin Mevlevîhânenin süri olmaktan öte manevî anlamda ikinci bânisi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu sonucu elde etmek genelde İstanbul, özelde Galata merkezli Ankaravi’ye kadarki ilk dönem Mevlevîliğin mahiyetini belirlemeye başlıyor.

1.3.2. Ankaravi’den Önceki Dönemde Galata Merkezli İstanbul Mevlevîliğinin Mâhiyeti:

Daha önce de belirttiğim gibi İsmail Ankaravi, Mevlevîler arasında Melâmiyye sifââyla sifâî kimselerin olduğunu, sahih ile taklîd olanların arasını ayırmanın gerekliğini vurgulamaktadır. O’nun bu tespit ve tefrike gitmesinin ardından tarihsel neticeleri göz önünde bulundurduğumuzda Ankaravi’nin Mevlevîhânenin süri olmaktan öte manevî anlamda ikinci bânisi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu sonucu elde etmek genelde İstanbul, özelde Galata merkezli Ankaravi’ye kadarki ilk dönem Mevlevîliğin mahiyetini belirlemeye başlıyor.

Daha önce de belirttiğim gibi İsmail Ankaravi, Mevlevîler arasında Melâmiyye sifââyla sifâî kimselerin olduğunu, sahih ile taklîd olanların arasını ayırmanın gerekliğini vurgulamaktadır. O’nun bu tespit ve tefrike gitmesinin ardından tarihsel neticeleri göz önünde bulundurduğumuzda Ankaravi’nin Mevlevîhânenin süri olmaktan öte manevî anlamda ikinci bânisi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu sonucu elde etmek genelde İstanbul, özelde Galata merkezli Ankaravi’ye kadarki ilk dönem Mevlevîliğin mahiyetini belirlemeye başlıyor.

167 İ. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 16.

Abdurrahman Çami Nefehât’ta, Sühreverdi’nin verdiği bilgileri özetleyerek Kalenderilerin Melâmetilerin samimi taklîlteleri olduğunu, kendilerinde riyannın bulunmaması bakımından Melâmetlere benzedikleri, Melâmetilerin bütün nafi tabiatı ve amellerle devam ettikleri, ancak bunları halkın manevî makamdan daha yüksek manevî makamlara erişmek için gözükerek manevî hâlini gizlemeye ve tanmaya gayret eder. Bununla birlikte bulundukları ile makamlardan daha yüksek manevî makamlara erişmek için gözükerek manevî hâlini gizlemeye ve tanmaya gayret eder. Bununla birlikte bulundukları ile makamlardan daha yüksek manevî makamlara erişmek için


179 Vâhidî, 28a-53b, 80b-89a; Hatib-i Fârisî, Menakib-i Cemâleddîn-i Sâvi, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, XXI.
kalender meşrebtte olan meşâyihiin var olması onları esasta Mevlevî olmaktan çıkarmamaktadır.

M. Fuad Köprülü XV. Yüzyıl tarihçilerinden Âşıkpaşaşâde’nin Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrinde Anadolu’da bulunan dört tâifedenden biri olarak zikrettiği abdâlân-ı Rûm’un Kalenderî, Haydârî, ve Yesevîlerden oluşan derviş zümrelerini ifâde ettiği ve “abdal” kelimesinin kalenderîyle eş olduğunu söyler. Osmanlı devleti’nin kuruluş sürecinde Anadolu’daki Kalenderî şeyh ve dervişleri Osmanlı topraklarına giderek Osman Gazi, Orhan Gazi ve I Murat’ın fetih hareketlerine katılmışlardır, beyler de buna karşılık onların zaviye açmalarına izin vermişlerdir. Kalenderîler Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul kuşatmasına katılmışlar, fethihten sonra Şehzadebaşı’ndaki Hristos Akataleptos Manastırı, sultan tarafından kendilerine zaviye olarak verilmiştir.180 İşte bu zaviye kaynaklarında İstanbul’da açılan ilk Mevlevî zaviyesi olarak geçmektedir.


Kalenderîlik ile Mevleviliğin ilk dönemlerde özellikle Ulu Ârif Çelebi’nin mizacında meze olduğu dikkate alınırsa, İstanbul erken dönem Mevleviliğinin bu türden bir meze içinde Kalenderhâne zaviyesinde temsil edildiği söylenebilir. Nitekim bu temsiliyet Divâne Mehmed Çelebi’nin şahsında Galata Mevlevihânesi’nin ilk kuruluş yıllarında kendisini gösterectektir.183 Babası Bâlî Mehmed Çelebi tarafından Afyonkarahisar Mevlevihânesi’ne şeyh tayin edilen Divâne Mehmed Çelebi’nin İstanbul’a geliş tarihi bilinmemekle beraber Esrâr Dede ve Sakip Dede’ye göre geliş sebebi, Yavuz Sultan Selim’in Irak ve Mısır seferi sırasında Divânecinin bir çok keramet ve ahvâlini müsaahade etmesi ve bunun Kanuni Sultan Süleyman’a peyder pey ulaştırılması ile payıtahta davet edilmiş ve

180 Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, DIÂ, XXIV, 255.
183 Ekrem Işın, “Mevlevilik”, DBİâ, V, 424.
Oysa bu görüş kronolojik olarak hatalıdır. Zira Dedeler II. Bayezid de kendisi İskender Paşa ile Kanuni’nin veziri İskender Paşa’yı birbirlerine karşıtırılmışlardır. Günümüz araştırmacılarдан Ekrem İşın, Sakıp Dede’nin üstü örtük ifadelerine dayanan kalender meşrebiyle maruf olan Divâne’nin geliş nedeninin, II. Bayezid’a bir Kalenderi dervişi tarafından yapılan suikast sonucu sorgulanma gayesiyle olduğunu ileri sürmektedir. Ancak İskender Paşa vasıtasıyla himaye edilen Divânê, Galata Mevlevîhânesi’ne hakkında fazla bilgi sahibi olamadığımız Şeyh Yunus Efendi’den sonra ikiinci postnîn olur.186

Divânê’nin temsili ettiği Kalender meşreb Mevlevîlik, İstanbul öncesi dönemde Ulu Ârif Çelebi ile başlatılmış, Kalenderhâne Zâviye’sinde kısa bir süre devam etmiş ve Galata Mevlevîhânesinin kurulmasından sonra yaygınlasmakla beraber, Ankaravi öncesinde taklîde olunmuş derekesine düşerek harâbâtîliğe veya sahte melâmîlige dönüşmüştür. Kalenderî-melâmî neve Ankaravi öncesi ve sonrasında Mevlânâ ve Şêmsi Tebrîzî’de bulunması itirabiyle Mevlevîyye tarîkatının mahiyetine ârz olan bir özellik olarak, her bir Mevlevî meşâyihi ve dervişi yer almış; neve Yenikâhi Mevlevîhânesi Şeyhi Sabûhî Ahmed Dede gibi bazalarında daha fazla yoğunlaşmış, bazalarında ise Ankaravi’ye göre tarîkati tasavvufu açıdan mahiyetsiz bırakacak bir halde tefessûh etmiştir.

İstanbul Mevlevîliğinin XVII. Asra kadar Kalenderi meşreb bir özelliğe sahip olmasa, şehir hayatındaki yaygınlığı, ıktidarla ilişkileri ve vakfiye gelirlerinden pay alması kısıtlamıştır.

Galata Mevlevîhânesinde kısa müddet postnîsnîk yapan Divânê Mehmed Çelebi,187, yerine İskenderpaşa’nın kâtiplerinden Sinoplu Safâyî Dede’yı (ö. 940/1543)

---

184 Esrâr Dede, 167.
Gerek Safaî Dede, gerekse onun yerine geçen Mesnevîhân Mahmûd Dede’nin (ö. 1548) Divâne Mehmed Çelebi’nin Kalender meşreb Mevlevîlik anlayışını ne dereceye kadar sürdürdüğü malum değildir. Ancak Mevleviâlın Safaî Dede ile İstanbul’da yaygınlaşmaya başladığı açıklar. Nitekim Esrâr Dede ve O’nun takip eden Ali Enver’e göre Safaî Dede, a’yân Dede ile Mahmûd Dede’nin (ö. 1548) Dîvâne Mehmed Çelebi’nin Kalender me

Mesnevîhân Mahmûd Dede’nin (ö. 1548) Dîvâne’de, Abu’l-‘arâ ve âriflerin bir nevi özel danışmamı olmuştur. Kabri Galata Mevlevîhânesi’ndendir. 189

Safâyî Dede’den sonra Galata Mevlevîhânesi’ne Mesnevîhân Mahmûd Dede (ö. 1010/1601-2) postnişin olmuştur. 190 Mevlevîlik tarihinde Sevâkîb-i Menâkîüb mütâccemî olarak şöhret bulmuştur. Hemedanî Abdullahvehâb b. Mehmed Dede’nin, Efîkî’nin Menâkîüb’-l-ârisîn’de şıra şıra muğâyir gözükten yerleri çıkartarak ve intihâb ederek ihtisâr edip kaleme aldığı Sevâkîb, Ažîz-ı Uhervi diye meşhûr Mesnevî harihi ve


189 Esrâr Dede, 288-89; Ali Enver, 128. Esrâr Dede, Safaîî Dede’nin kabrinin İsmail Ankaravî’nin türbesinin ayak ucu taraflarında yer alan Iskender Paşa’nın eşleri için yaptıldığı anûsûl eden yüksek kubbeli bir binanîn zemininin altında meşayih kabirlerini işsîrisinde bulunmamayı bildirmektedir. Esrâr Dede, 290.


Mesnevîhân Mahmûd Dede ve Aşçibaşı Veli Dede’nin Galata Mevlevîhanesi özellikle Mevlevîliği yaygınlaştırma çabaları Mahmûd dede’nin yerine käim olan ve Gölpınarlı’nın kalender meşreb Şemsi Mevlevîlerden addettiği Firîncîzâde (Furûnzâde) Ali Dede (991/1583) ile devam eder. 193 Firîncîzâde’den sonra 1017/1608-9 tarihinde Surri Abdî Dede (ö. 1019/1610) seccâdeni’sinin olmuştur. Mevlevî kaynakları Firîncîzâde ile

191 A. Süheyl Ünver, 2.
Abdi Dede arasında dergâhın bir müddet meşhatsız kaldığını ve modern kaynaklar ise bir süreliğine Halvetilerin denetimine geçmişini ve sonrasında medrese olarak kullanıldığını kaydetmektedirler.


Evliya Çelebi Abdi Dede’nin meşrebinin mezubuluk alâmetleri gösteren bir mizâcda olduğunu, dervișlerine bu meşrebin sırayet ettiği belirtir. Ehî-i hâl bir kimse olmasa rağmen mutasavvîfâne icra ettiği bütün Mesnevi derslerinde âşıkları mest etmiştir. Vaaz ettiği esnada tekkeye gelen her hangi bir kimseyi daha önce görmemiş ve bilmemiş de olsa “safâ geldin filân efendi” diye keşf edecek manevî kâbiliyetede hâidir. Abdî Dede’nin ve dervișlerinin meşrebinde meczubulukun baskın olması ve dergâhın Ankaravi öncesinde bu türden bir imaj sahip olduğuna işarette bulunabilir. Nitekim Ankaravi’nin Minhâc’un girişinde tenkid ettiği iki kesimden (görüntü kalenderi-melâmîler ve serif meczublar) ikincisi yani Abdî Dede döneminde meydana

—

194 Sâkip Dede, 54; İsmail Ünver, a.g.m., 205.
196 A.Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, 156.
197 Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 426.
gelip Ankaravî’nin meşihâtılığıne kadar uzanan dergâhta tekkessûf etmiş “srf meczublar (müâmelatta noksancı olan)” y da “meczub olan sâlikler (temkine erememiş)”dir. Bir başka ifâdeyle Ankaravî’nin tarihat içi değerlendirme ve tenkidleri zihni seviyede yapılan tenkidler olarak kalmayıp, bilîfîl tarihatın tarihsel açından ortaya çıkardığı Mevlevî tipolojilerine yönelik de bir tenkiddir. Bu açından Galata Mevlevihiyânesi özellikle Ankaravî, Mevlevihiyânênin tarihsel kimliğinde teşâhhus eden ilk dönem kalenderi meşreb Mevlevî figürü ve zamanla bu figürün hakkî mahiyetinden inhiraf edilmiş (Divânê Mehmed Çelebi ve sonra Galata Mevlevihiyê) ve cezbeye düşülp seyr ü sülûktan uzaklaşılması (Abdi Dede sonrası Galata Mevlevihiyê) gibi tarihatın mahiyetine taalluk eden temel iki sebetteki dolaşımda kendinden önceki Mevlevî kimliğini inşa faaliyetine têşêbbüs eder.

Sahih Ahmed Dede, Rehâvî (Urfalî) derviş Abdi Dede’nin Konya’ya gelip I. Bostan Çelebi’ye mürûd olmasının 1012/1603 yılı olaylarını arasında zikreders. 198

1017/1608’de Yenikapî Mevlevihiyânên’de sâkin olan Abdi Dede, Yenikapî’nin ilk şeyhi Kemâl Ahmed Dede’ye Galata meşihâtılığıne dair iradesini bildirir ve I. Bostan Çelebi’nin izniyle kendisine meşihâtname ihsân olunur. 199 Bu ihsânın arka nedenleri nedenlerdir, Abdi Dede’nin bu dergâhın eskiden mevlevihiyânêti olduğunu ispat etmesidir. 200 Sakıp Dede Abdi Dede’den önce Mevlevihiyê’nin Kalenderhâne 201 gibi Mevlevî erkânı açısından sarsıntî geçmiş olduğunu ve yabancılarca tevcih edildiğini ileri sürdükten sonra Çelebi’nin Abdi Dede’yı tevcihiyêle ber durum sona erdiğiini bildirir. 202 Izzet Molla’nın “edip Abdi Dede ol teyêde tecdîd erkânı” msrası, Sakıp Dede’yî destekler mahiyette,

198 Sahih Ahmed Dede, 285.
199 Sahih Ahmed Dede, 288.
202 Sakıp Dede, II, 54.
Mevlevihânenin sürette Mevlevî görünüp, ancak Mevlevî ayın ve erkânını uygulamaktan uzak kimselerin eline geçtiği ve zamanla yine sürette kalender-melami meşrebede gözüken diğer tarıktan mensuplarının da kullandığı bir yer haline geldiğine delal eder. İşte 1017/1608’de postnişin olan Abdi Dede iki sene kadar Mevlevihâne'de görev yaptıktan sonra 1019/1610’da I. Bostan Çelebi tekrar İstanbul’a gelerek İsmail Ankaravi’yi posta arz etmiş, Abdi Dede de Kasımpaşa’da kendi bostan arazisi üzerine Kasımpaşa Mevlevihânesini inşa etmiştir.

Abdi Dede’nin Galata’dan ayrırlıp Kasımpaşa Mevlevihanesini kurması ve İsmail Ankaravi’nin Galata’ya postüşün taşın edilmesi Mevlevilik tarihinin işi içinde önemli bir tarihsel kesiti teşkil etmektedir. Zira Ankaravi’nin meşihatlığı ile özelde İstanbul Mevleviliği, genelde uzun vadede Anadolu Mevleviliği geleneksel anlama bazı unsurların daha fazla ön plana çıkmamasına imkan vermiştir. Bu unsurların en başlıcaları, Mevlevilikin mahiyetinin yeniden tanımlanmasına münver çekilde tarıktan süfî ve sünni bir tarıkt olmasi ve kendine has, âdâbî belli seyr ü sûlûku olmasi, sülûkunun temelini ve ön şartının tarıktan oluşturulması, tarıfat-tarıktan dengesi içinde Mevlevi düşüncenin hakikatı tahakkuk ettirmesi babında özellikle İbn Arabî ve Mevlânâ düşüncelerini meze ederek “tahkik” tavrına sahip olmasıdır.

Ankaravi’nin tarıfat-tarıktan hakikat konusunda bir tavr veya mertebe keyfiyetine sahip olmasının özellikle meşihat hayatı dikkate alındığında tarihsel dealetler sincermektedir. Bu dealetler iki boyutlu sınırlıabilir: birincisi içe yönelikli olup tarıktan kimliği ve onu oluşturulan unsurlarla ilgilidir. İkincisi ise biriciyle bağlantılı olup, dışa yöneliklidir ve özellikle dönemin etkili hareket ve düşünçelerinden olan Kadızâdeliler veya o harekete mensup olmayıp da, tasavvuf karışıti düşünce ve gruplar ya da her hangi bir karışıtlık barındırmaksızın süfî tavr kabul etmekte anlayış zorluğu çeken zahir uleması ile bağlantılıdır.

Birincisi söz konusu olduğunda Ankaravi’nin bir Mevlevi şeyhi olarak yaptığı, tarıktan tarihsel serüveni boyunca edindiği ve bizim “kalender meşreb Mevlevilik” dediğimiz tarıktan imajına (süretine) yönelik eleştiriler, süretin ötesinde manada Mevlevi tavrının nasıl olması gerektiğine dair Mevlevî tanılmamasıdır (tarîf). Tanımlama tarıktan işleyiş mekanizması dikkate alındığında öncelikle halife veya şeyhden başlamaktadır. Bu anlamda, Ankaravi başta Mesnevi şerhi, Mesnevi kaynaklı Minhâc ve temelde Mesnevi şerhi ve Minhâc’a muhteva açısından eklemelen diğer eserlerinde Şeyhîn ne olduğunu, nasıl olması gerektiğii üzerinde israrla durmaktadır. Bu düşüncesi yazı seviyesinde

---


Kasımpaşa’daki dedelerin son dönemde sikkelerin altında Bektashi taçları bulundurulması sebep olarak ölçüde fazla olması söz konusu idiayı kesinlik derecesine yaklaştırılmıştır. A. Gölpınarlı, Mevlânâ dan Sonra Mevlevîlik, 214; Bârihüdâ Tanrıcesen, II, 290, 303.
eserlerinde zuhûr ettiği gibi tecrübe seviyesinde tezâhûr Ankaravî’nin Galata Mevlevîhânesindeki meşihat hayatında ortaya çıkmaktadır.

1.3.3. İsmail Ankaravî ve Galata Mevlevîhânesi’ndeki Meşihat Hayatı:


208 İ. Ankaravî, Nisâb-i Melevî, trc. Tahirü’l-Mevlevî, 8.
ikisi bulunabilir. Üçü birden cem’ olan kimse meşihat mertebesinde bulunur ve bulunmalıdır.209 Ankaravi bu düşünceleri ile Mevlevi tarikatında şeyh olmanın iltizam ettiği gereklilikleri ortaya koyarak, kendisinden önceki bir eksikliğe de işarette bulunmuş olabilir. Her ne kadar Ankaravi, kendisinden önceki meşayıh hakkında her hangi bir isim zikretmemekte beraber, şeref ve mertebesinin gerektirdiği bu düşünceleri, İstanbul Mevlevilik tarihini dikkate aldığımızda şeyhlik noktasında üç unsuru cem’ eden bir tavır eksikliğini tamamlamaya matudur.


İkinci husus olarak tespit ettigimiz Ankaravi’nin meşihat hayatı boyunca Kadızâdelilere yönelik genelde tasavvufu, özelde Mevleviğin savunma misyonu, Sakıp Dedê’nin Ankaravi faslı yazarken başlica vurguladığı şeylerdir. Dolayısıyla Hz.Şeyh

---

209 İ. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 27; İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, VI, 531, 54-57; VI-tekmile, 3-4; IV, 787; V, 21, 268.
210 İ. Ankaravi, VII. Cild şerhi, 12b.
sadece Galata’da sükünü sağlamakla kalınamış, cümle tarikatlara yönelik inkâr faaliyetlerine cevaplar vermeye çalışmıştır.  


1.3.4. İsmail Ankaravî ve Kadızâdeliler:  

XVII. yüzyıl Osmanlı dünyasının siyasi ve sosyal kültür alanında bir tartışmalar dönemidir.  Bu tartışmalar içinde Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki tartışma,

---

212 Sâkıp Dede, II, 37-8.
toplumun Kanuni sonrasında içine düştüğü krizden kurtulmanın çarelerini yansıtmasında açısından sembollik mahiyetti vardır. Bu sembollik mahiyetin dinin teorii ve pratikte idrak keyfiyetinin gerçekliği üzerine etkemişdir.


O’nun Ibn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-ser’îyye fi İslâhi’r-râ’î ve ’r-ra’îyye adlı kitabının genișletilmiş Türkçe tercümesi olan Tâc’îr-resâil ve minhâcü’l-vesâil’i (Topkapı Sarayı Ktp. Hazine Kitaplığı, 191 vr.) hazırlanması bu tesiri açıklı gösterir. Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri Hz. Peygamber döneminde sonra ortaya çıkan bir takım âdet ve uygulamaları bu tür hareketlerin genellikle bunalımlı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkmış olması gibi Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti’nin XVII. Yüzyıl’da içine bulunduğu karşılıklıklar, merkezi idaredeki zaflar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus

213 Mustafa Kara, Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar, 175-178; Needet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet, Ulemâ (XVII. Yüzyıl), 475-479.


hareketleri ve Celâli isyanları gibi çıkan isyanlar bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur. 216

XVII. yüzyılda ortaya çıkan siyasi ve sosyal krizin çözümüne dair çeşitli yaklaşımlar sunulmuş ve Risâle ve layıhalar kaleme alınmıştır. 217 Bu Risâlelerin bir kısmı tamamıyla siyasi bir muhtearyana sahip olup, Osmanlı üst siyasi yapının genelenge yanı kanûn-i kadime dön-üş-mesîi gerekliliğini teklif ederken, Kâtib Çelebi gibi İbn Halduncu yaklaşıma tam olarak benimseyerek sosyal bağlama krizi bir zihniyet meselesi olarak görüp, toplumda var olan düşüncce mekanizmalarının unsurlarını tahil eden, daha çok ahlâkî ve varoluşsal önerilerde bulunan eserler de bulunmaktadır. İslahat düşüncesi temelinde söz konusu bu gelenekçî yorumların ötesinde ve tüm İslami gelenegi ve onun Osmanlı tecrübesini imhâ eden Kadîzâdeliler hareketi, özellikle IV. Murad zamanında var olan krizin çözülmesine değil bilakis artmasına sebep olmuştur. Kadîzâde IV. Murad’ a memleketin ahvâlini anlatan “Hâb-i gaftetlen uyan ey âl-i Osman bîmîş ol, Aç gözün elden gider taht-ı Süleyman bîmîş ol” matlâyi başlayarak manzûm kasîdede pâdişâha, İstanbul halkının zevke, sefaya dal dönüşünü, fakat taşrada ahnt, feryattan başka bir ses duyulmamıştır, timar sahiplerinin zulmettiklerini, halkın kâﬁre esir olmaya bile razı olduğunu bildiriyor, kadîlîn söylediklerini tutmadıkları, rüşvetin alıp yüküldüğünü, oğlancılığını, şarâbın, afyonun, tütünün bir salgın gibi her tarafı sardığını, kahvehanelerin birer fesad ocağı olduğunu belirtiyor ve ayak divanı yapılması istiyordu. 218 Bu tespitleri yapan Kadîzâde, sosyal krizin çözümünde İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şer’iyye’sinin Türkçe tercüme-şerhî olan Tacü’r-resâıl adlı eserinde İbn Teymiyye düşüncesi yeniden gündeme getirerek var olan bozuklukları İslâmî ile selefîce “naîv” bir yaklaşıma teklif ettiyordu. 219 Bu açıdan Kadîzâdelilerin tartışma konusu yaptığı hususlar, bazı modern tarihçilere göre sürdürül Gibi dini meselelerin halline inhisar etmeyip, Osmanlı toplum ve


218 A.Gölpnarlı, Mevlânan’ dan Sonra Mevlevilik, 159.

219 A. Yaşar Ocaî, a.g.m., 215-6.
devlet yapısının kanun-i kadım –ki kastettikleri asr-ı saadete dayalı mitik bir yapıdur- islah edilme projesi olarak görülmesi gerekir.


Kadızâdelilerin süfî tâfîsesine yönelik eleştirilerini temelde iki grupta toplamak mümkündür:Birincisi, genel olarak tasavvuf dışüncenin temelini oluşturan esaslarla yönelik tenkitlerdir. Bu meyanda onlar, tasavvuf dışüncenin varlığı anlayışı ve bunun açıklamaları olan zühd, velâyet, ricalî’l-gayb, seyr-i sülük, mertebeler ve makamların Kur’ân ve Sünnetin temel esaslaryla, Ehl-i Sünnet ve cemaatin itikadıyla çokluğunu ileri sürümlerdir. İkincisi ise özelde Mevleviliğin ve diğer tarikatların bir takım pratiklerine

yönlelşen tenkilerdir. Bu bağlamda, Mevlevîliğin Sünnete aykırı esaslar üzerine kurulduğunu iddia etmişler ve bu tari留在ın temel ayinlerinden olan raks ve semâ', Mevlevî kıyaleti, Mevlevî selamı, musiki ve def çalmının vs. bidat olduğunu ileri sürmüşler, Mevlevî düşüncecinin kaynağını teşkil eden Mesnevi'nin yazım dili olan Farsça'nın dini meşruyetini tartışmışlardır. Ankaravî tasavvufa ve Mevlevîliğe yönlendiren bu eleştiriler tüm külliyâtında konularla ilgili ayet, hadisler, fikir literatürü, özellikle Mesnevi'yi beytileri ve ahlak delillere dayanarak reddetmeye; Tasavvuf ve Mevlevîliğin müdafası yeri gelmişce ehli-i Sünnet itikadıyla mütensisib bir şekilde yapmaya, ancak İbn Arabî ile başlayan "tahkîk tavrî"na sahip muhakkiklerin görüşlerini zikrederek konu ve mesailin nefüsü'l-emrdeki dur umunu ortaya da koymaktadır. Ankaravî "vâz ve fakih elbiselerini kuşanmakla birlikte alcak tabî'atl ve inkar ehli" olarak nitelediği mezkur kimselerin, hakikati sapmalar halkı yanlış bilinçlendirdiğini belirtmekte ve onların kârıs-ı mahsusla söyledikleri sözlerin iç yüzünü ortaya koymayı ve Mevlevî tarihatını ‘bidat’ ve tarihat mensuplarını da ‘bidat ve dalalet ehli’ olarak görene yönelik etmeyi izâh etmeyi amaçlamaktadır. 221


İsmail Ankaravî, çağdaşı ve mesrebede kendisine paralellikler arzeden Kâtip Çelebi'nin Miçânu'l-hak'ta Kadizâdeliler ile Sivâsîler taifesi arasında cereyan eden tartışmaya konularına cevaplar vermeye çalışır. Kâtip Çelebi eserinde bu konuları 19 madde halinde sıralamaktadır 223 Kadizâdeyi ifratta, Sivasi’yi tefritte görüyerek, itidal yolunda da

221 İ. Ankaravî, Hadislerle Tasavvuf, 26.
222 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, II, 126.

117

Sâkîp Dede, Ankaravi’nin Galata meşihatliğine tayin sebebini czû’i planda genelde Kadızâdelilerle cümle tarîktâlara yönelik inkâr faaliyetlerine cevap vermek, özelde Mevlevihânedeği sükûnu sağlamak şeklinde belirlerken, külli planda devrin ilmi yönenden tefessûhü ile öncülük mûrîdîna tasavvuf ve tarîkâtın esasları dâhilinde “tenbih”lerde bulunmasını gösterir. Küllî ile czû’în birbirini gerektirmesi uyanınca Rûsûhî Dede’nin meşihat hayatı boyunca asli gayesinin tasavvufu varh, bilgi ve ahlâk konuları çerçevesinde tecrübi seviyede tahakkuk ettirme ve eserleriyyle bunu yazı seviyesinde izâh etmektir. Aksı takdirde Hz. Şâhî, fer’ mesabesinde diyebileceğimiz devrindeki popüler tartışma konuları etrafında doğrudan söz beyan etmem, yery geldikçe konulara hem zâhiri hem de bâttînî açıdan cevaplar vermiş; aslı vaz’ ederek, fer’in asla tabi olması bağlamında tartışma konularına girmiştir.

Kâtip Çelebi’nin tertip ettiği tartışma konularının ilki, esyanın hakikatini tâhsîlde aklin ve akli istidâlî dayanan akli ilimlerin rolü meselesidir. Kâtip Çelebi, devrindeki özellikle Kadızâdeliler vasıtasıyla ortaya çıkan nassların sadece zâhiri anlamının temsil etme çerçevesinde indirgemeci ilim anlayışının yanlışlığına karşı çıkar ve şu tarihsel tesbiti yapar: “Osmanlı Devletinin başlangıcından Sultan Kanuni Süleyman Han zamânına gelinceye kadar hikmet ile şeriat ilimleri nefslerinde toplanan muhakkıklar şöhret bulmuşlardır. Fatih Sultan Mehmed Han “Medâris-i semâniyye”yi binâ edip,
“usülüne uygun olarak tedrisât yapılın” diye vakfiyesine kayd koydu. Tecrid hâşiyesi ve Mevâkîf Şerhi derslerini taşın etti. Sonra gelenler “bu dersler felsefîyâtı.” Diyerek kaldırdılar, yerine Hidaye ve Ekmel derslerinin okunmasını makul gördüler. Lâkin sadece bunlarla ıktifa etmek makul olmadığı için ne felsefîyât kaldıkları, ne Hidaye ne de Ekmel.”


227 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 376.
istikrâ 2 tarikla mümkün olur: ya tarik-i fikir ve mütâla´a’-i kütüb ve resâil hâs olur, bu tarik ulemâ-i kelâmîyye ve hükmâ-mâ mesâîtiyye yoludur ki, bunların zâd ve zâhiresi âsâr-i kalem ve huruf ve kitaptan hâsîl olan hikemdir. Veyahut bi-tarik-i riyâzet ve tasfiye-i dil hâsîl olur, bu tarik hükmâ-mâ ı sürâkîyye ve mesâîyi-h-i süfîyyinen yoludur ve bunların zâd ve gidâsi âsâr-i revîş tarik-i ilahi ve envâr-i esrâr-i nâmûtenâhidir…tarik-i evvelin esâsi zan ve kıyas ve ıstidlâl-i akli üzeredir. Ammâ tarik-i tasavvufun sälikilleri ve mezheb-i tasarrufun mali kull ba-tartars düdük çalanlar”

Ankaravi, “felsefe bir fulse diğer mi?” anlayışına sahip olan Kadızâdeliler dinominin inhisârcı anlayışına karşı çıkarak, “hikmet-i müte´aliyye” anlamında felsefeye yönelmiş, akln ve akli ıstidlâlin hakikate ulaşmada yegâne yöntem olduğunu kabul etmese de akln (akl-i me’âd) önemini vurgulamıştır. 229

Ankaravi’nin meşihatlığı dineminde ve Kâtip Çelebi’nin IV. Sûrada zikrettiği tartışılın konuların en onde geleni semâ’, raks ve devrândır. Kadızâdelilerin raks ve devrân ehli olan basta Mevlevî, Halveti ve Celveti şeyh ve mürdilerine “tahta tepenler, düdük çalanlar” şeklinde tahkîk edici sözler söylemeleri ve bu ritüellerin şerâdının zâhirine ters düştüğünü 230 savunmaları üzerine ve Kadızâde’nin IV. Murad’ba bu hususta bir rapor sunması üzerine Ismail Ankaravi cevap mahiyetinde üç gün gibi kısa bir süre içerisinde

---

228 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, II, 37-38.
229 Yazdiği son eser olan Mebede ve Me’âd’ risâlesinde (58b-59a) akl hakkındaki.mustakâl şiri söyledii:

Geri olaydı akldan esref vücüd evvel onu halk ederdi ol vedûd
Hak Teâlâ’-i Ademe gönderdi zir akl ve imân ve hayâyi ey aziz
 Çünkü geldi Ademe hak’tan Rasûl dedi bu üçten birini eyle kabûl
Adem o dem akli etti ihtiyâr dendi iman ve haya biz ona yar
Biz akldan daima ayrilmazzı hicbir yerde akılsız olmazız
Akl olmayanda iman ve haya dahi olmaz bil bunu sen bi-hatâ
Akldan yeğ bu cihanda ne olur kim Hüdâ her dem bilinir
Akil mıftâh-i harîm-i zârdar akil misbâh-i serîr-i nazdar
Aklîdir şems-i sipchîr-i ihtidâ akıldı râh-i ha’dî-i kibriyâ
Aklîdir sâni’-îne ârif oland akıldir Hâlikine hizmet kilan
Akl olur rehâmây-i mukîl-i cân akil olur Kâr-sâz ve kâr-dân
Görece akî fi’l-misîl bir sözünü der bunu düzdü bir üst pérd semî
Pese nic rûmûkin olur bi-üstâd düzüleli bu âlem-i kevîn u fesât
Mu allak heft çerh bi karar kendisinden nice olur payidâr
Mâh ve hurşid ve sîhare ve felek onda olan cümle asnâf-i melek

230 Kadızâdeliler Hareketi Köprüli Mehemâd Paşa’nın (ö. 1072/1661) gayretleri ile sâna ermesine rağmen Vâni Mehemâd Efendi’nin (ö. 1096/1685) vaazları ile devam etmiş, İstanbul’dâ semân ve devran yapmak yasaklanmış ve Ankaravi’nin de şeyhlik yaptığını Galata Mevlevîhanesi kapattılmıştır.


231 Sâkıp Dedede, II, 38.
232 İ. Ankaravi, Hüccetü’s-semâ’, İstanbul 1286, 4-5.

İsmail Ankaravî sadece semâ’yı savunarak Mevlevîliği savunmaz. Bunun yanında özellikle Kirk Hadis Şerhi’nde Mevlevî düşüncenin referans kitabı olan Mesnevî’nin dil (Farsça) ve form (siir) açısından dini meşruyetini delillendirir.235 Kirk hadis Şerhi Kadızâdeli düşüncenin özelde Mevlevîlige genelde tasavvuf ve âdâbına yönelikti tüm eleştirelere hadis ve Mesnevî beyitleriyle cevap mahiyetinde olmak üzere Kırk hadis Şerhçiliği türünde diğer eserlerden imtiyaz kazanır.


235 İ. Ankaravî, Hadislerle Tasavvuf, 35-46.


---


iftâdelarını olduğunu söylüyor"da, eserinde buna dair her hangi bir telâhibi dahi olmayıp, varolan sadece yedi rakamının tasavvufu sembolizminden ibaret tir. Dolayısıyla muahhar dönemdeki VII. Cild mutesâriflerinin Ankaravi’ye yönelttikleri şu suça yöneltilen iktidarlar içerisinde en asılsız olanıdır. Diğer taraftan İsmail Ankaravi gibi İstanbul Mevleviliğinin piri addedi bilecek bir kimsinin, Kadızâdelerin baskaları boyun eğip de İbn Arabî aleyhinin düşünceleri ileri sürmesece bu cildi şerhmetk yerine konuyu ilgili red babında mukastak bir Risâle kaleme aldığı daha makul bir tavr olurdu. Bununla birlikte sadece 10 beyitten ibaret olan ve zâhiren ilgili red babstände da bir kaç ebyât ve kelimât içine de Fütûhât ve dişöylemesi Mevlevîli Sünnet ve cemaat anlayışı açıdan tezkide içermektedir: birincisi, firavun’un imanla öldü diyen kâile ta’n ve kadh oldu. Şeyh-i Ekber hz.’in piri addedilebilecek bir kimsenin, Kadızâde’nin piri olarak tezkide ta’n ve kadh zan eylemi durumu cevap verir. Birincisi firavun’un imanla gitti diyen kimsenin sözü, Ankaravi firavun’un imanla öldü diyen kâile ta’n ve kadh oldu. Şeyh-i Ekber Hz. eyledi ve bu beyitler Hz. Şeyh-i Ekber’in zem ve kadh olma demelerine karşı verir.蟠 beyitler Şeyh-i Ekber hazretlerinin kendi nefislerine ta’n ve kadh olma demelerine belki mutlak böyle diyen kâile ta’n ve kadh olduğu tahkik ve tefsîl kila.”

VII. cildte zahirde İbn Arabî ve düşüncesi aleyhine gözüken beyitler temelde 2 tenkidi içermektedir: birincisi, İbn Arabî’nin Firavun’un mümin olarak olduğu söylesmesi; ikincisi, kendiini “hâtemü’l-velâye” olarak kabul etmesidir. İsmail Ankaravi firavun’un imanla olduğu inancını öncelikle cumhurun akidesine ve ehl-i Sünnet ve cemaat anlayışına muvâfak bulmaz. Bununla beraber İbn Arabî’nin Fusûs’ta veya diğer eserlerinde bunu ileri sürdüğü dair kendisine yönlendiren bu itiraza da 2 açidan cevap verir. Birincisi firavunun imana gittiğine dair iddiayı İbn Arabî, ne Fusûs’ta ne de Fütûhât ve diğer kitaplarında ileri sürmemiştir. Şârîh bu hususta Şeyh Şâ’râvi’ye

238 A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, I, 43.
239 Î. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 98a.

Sonra hem zâhir hem de bât velâyet-i âmme-i mutlaka olmak üzere ikiye ayrı olacaktı eden birisinin yeri, Sünnete, cumhûr-u ulemâya ve evliyâya muhâlif itikâd etti menûttur.

İnime evliyadan lafı “ben bu sözün zâhiriyle mukayyedim” diyen kimsedir. dolayısıyla evliyâ olarak belirtmesidir. Evliyâ olarak belirtmesi yine Hz. İbn Arabî’yi muhâlif itikât eder ve bunlardan maksûd ne idi

Ismail Ankaravi’ye göre Hz. İbn Arabî öncelikle mutlak değil mkuyayedı açıdan hatmî’l-velâyedir. Beyitteki tarz kendisine hatmî’velâye diyen Hz. İbn Arabî’yı değil, Hz. İbn Arabî’yı mutlak açıdan hatmî’l-velâye kabul edenedir ve böyle itikât eden birisinin yeri, Sünnete, cumhûr-u ulerma ve evliyâya muhâlif itikât itikât ettiği, cehennemdir. Hz. İbn Arabî’nin hatmî’l-velâye olması velâyet mevzuunun bilinmesine menâttur


127
şeriatın kavlilyle amel kılarm. Ve hemş n onun şer’ine tábi olur ve Sünnet-i seniyyesi üzere süülk eder. ’’245


245 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 102b.
246 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 103a.


249 “bu beyt’i şerif, Hz. Şeyh-i Eker’in mutekidleri tarafından nâşı olan suâle cevap olmak tarikiyile

bir kere dışleri tecdid olunup ve a‘zâsi tazele närden demiş, kitâbete getirip tahrîr kılmışlardır. Bu güne sûret-i misâliyye ile temsîl eylemek hod hemân Hzr (a.s.)’a mahsus değildir. Belki her mertebe-i kemâle bâli olan ricâl dahi bu güne temessül eylemeye bi-iznillah kâdir olurlar ve istedikleri yerde cesed-i misâliyye ile zuhûra gelirler.”252

İsmail Ankaravî’nin daha önce de vurguladığı gibi, Kadızâdeliler-Sivâsîler arasında tebellür eden ve Kâtip Çelebi’nin tahdid ettiği gibi, tasavvufî düşünceleri ve erkânı, özellikle Mevlevîlik söz konusu olduğuunda doğrudan, diğer konularda ise dolaylı bir biçimde cereyan etmektedir. Dolayısıyla Ankaravî, meşihat elde etmek ve tasavvufî hakîkatlere dâir bir marifet kesbettirmektedir. Bu minvalde tasavvuf ve tarîkata sûret ve manada húcum edenler karşı savunmacı bir tavır takınmaktır.

1.3.5. İsmail Ankaravî’nin Diğer Tarıkat Şeyhleriyle İlişkisi:


252 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 17a-17b.
vechi’s-sama 254 adlı süfillerin semâ’ı’ni müdafaa için bir Risâle telîf eden Hüdâyî’nin mektubu Şârîh’in Hücettî’s-sama’-ı üzerine kaleme alınmıştır. Mektub şu şekildedir:


Semâ’ her ne kadar Celvetî erkânından olmasa da Aziz Mahmud Hüdâyî risâlesinde Ankaravi’den farklı bir yaklaşımla da olsa semâ’-yi savunur. 256 Hüdâyî ku’ûdi zikreden Nakşiler, semâ’-ı esas yapan Mevlîler, kiyâmî zikreden Rufâî ve Sa’dîler, devrân yapan Halvetî ve Kâdirîler gibi hareket etmemiş, “nusf-ı kiyâm” niteliğinde diz çömke çekinde bir zikir tavrı bazı etmiştir. Şifâhî rivâyetlere göre, Hizir bir gün zikir esnasında gelmiş, Hüdâyî’nin omuzlarından bastırayarak ku’ûdî zikir yapmasina engel olmuş ve yari kalkmasına sebep olmuştur. Onun bu zikir biçimini küçmesinde devrin


255 Sâkîp Dede, 38.


132

İsmail Ankaravî’nin devrinde dostluk kurduğu meşâyihten birisi de hemşehrisi Mesnevi’ şârıhi Bayramî-Melâmi ve Celveti Ankaralî Sârî Abdullah Efendi’dir. Önce İdrîs-i Muhtefî’ye, sonra vefâtının akabinde Muhtefî’nin yerine gavsiyyet makâna geçen Haci Kabâyi’ye intisas ederek Bayramîyye tarıktâına hizmetlerde bulunan Sârî Abdullah, Haci Kabâyi’nin vefâtından sonra İstanbul’a gelerek Hüdâyî’i’nâ hemşehrinesine gider ve Hz. Aziz’in himâyesi altında girerek Celveti olur. Ancak daha sonra Sütçü Beşir Ağa’ya b’at ederek melâmîlike iliskisini devam ettirir. 260 Abdullah Efendi Aziz Mahmud Hüdâyî’nin yakınılarından olduğu gibi, bir rivâyete göre ilk dönemlerinde Ankara’dा

Bayramî olan İsmail Ankaravî ile de dostluk ilişkisi içerisindedir.261 Dolayısıyla birbirleriyle çağdaş olan Hüdâyi, Ankaravî ve Sarı Abdullah Efendi arasında gerek telifişattaki ekseriyet açısından gerek dostlukları açısından gerekse de devrin tarihat münkirlere karşı tasavvuf savunusunda bulunma açısından bir müstereklik öngörmek kaçınılmazdır.


261 Tevfik Tezkiresi’ne göre Sarı Abdullâh Efendi İsmail Ankaravî ile küçük yaşalla iken tanışmıştır. Tevfik, Mecmüütü’t-terâcim, İÜ Ktp. TY 192, 37a.
262 Bağdatlı İsmail Paşa, Esmâ‘î’l-müellîfin, I, 477.
263 Esrâr Dede, 417. Fennî Dede duruma bu betyile imâda bulunmaktadır: Başda külah u sâgar-ı ’aşık elde Fenniyâ Şâhân-ı dehe virmezü el-hak safâmızı.


نی دل اندر صد هزاران خاص و عام
بر کشا کنجبه آسرا را

beytinin siyak ve sibakı hakkında konuşurlar. İsmail Ankaravî, bu hususta Mesnevîden tefê’ül yapar ve “özürleri bir yana bırak da üçüncü defterde sırılar definesini aç” anlamındaki

بی این سوم دفتر بهل اعتبار را


264 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, III, 372-373 (b. 2270).
tartışılır. Ancak “keyfiyet-i aşk akl-i maaş-ı müsevveş ve lisan-i kâli perişan etmekle” sohbetten istenen netice alınmadan kısa kesilmeye mecbur olunur

Sarı Abdullah Efendi sayh hâline gelince kendisine bu konuda bir risale yazmak hususunda bir hâtra gelir. Mevlânâ’nın rühundan ve Hacı Bayram Veli’nin sırrımdan istimdad isteyerek Semerât’ı 1033/1623 senesinde telife başlar.265

Dolaysıyla Semerât, Mesnevi’deki söz konusu beyitteki “der yekî bâşed” (gönül her arsında bir tanedir) cümlelerinin bir tür şerhî mahiyetindedir. Buna göre Semerât, özete tarîkatların vahdet ilkesine göre birkalıp eden Nakşilığın bir diğer silsilesinin Hz. Ali’ye dayanmış ve bu alevi silsilenin hakiki silsile olduğunu vurgular. Sarı Abdullah Halvetiyye silsilesini zikrederkten Sühreverdiyye, Ekberiyye, Kübreviyye, Mevleviyye, Bayramiyye ve Halvetiyye tarîkatlarının çerelerinin aslında tek ve birleşik olduğunu ispata teşebbüs eder.266


Sarı Abdullah’ın Mevlânâ’nın “her arsında gönül sahibi bir olur” beytine dayanarak tarîkatların silsile ve usûl açısından tevhidine tevcih ettirmesi Ankaravî ile arasında geçen Bayrami-melâmilık hakkındaki özel görünmenin bir neticesi olarak görmemek gerekir. Zira İsmail Ankaravi, beytin şerhinde Sarı Abdullah’ın Semerât’ta tefsîlatıyla anlattığı neticelereştır etmemekte dir. Tarîkatların ya da gönül sahiplerinin

265 Sarı Abdullah, Semerâtü’l-fuâd, 306-308.
266 Sarı Abdullah, a.g.e., 138-142.
267 Sarı Abdullah, a.g.e., 134.

1.3.6. İsmail Ankaravî’nin Diğer Mevlevî Meşâyihi ile İlişkileri:

---

268 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, III, 372-373.

270 Sahih Ahmed Dede, 289.
271 Sâkîp Dede, II, 64-66; Ali Enver, 202-204; Mehmeh Ziya, Yenikapî Mevlevîhânesi, 107-113; Nezihe Araz, Anadolu Evliyâlar, İstanbul 1988, 312-316.
272 Tevfik Tezkiresi, 34b.
273 A. Gölpînarlî, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlîk, 143.

İsmail Ankaravi’nin İstanbul özelinde Mevlevîliği yeniden temelleri üzerine inşâ etme girişimi diğer Mevlevî mesâyihi söz konusu olduğunda ısırâkini bulamamıştır.

274 İ. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 196a-197a.


276 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, VI, 531; II, 289.


277 İ. Ankara’vi, Şerh-i Mesnevi, I, 174, II, 32-1, 346, 401-3; III, 534; IV, 25; V, 102; VI, 124-5; VI-tekmile, 374.
ve erkân açısından Mesnevî uyarınca geleneksel temelleri dikkate alınarak yeniden inşa etmektedir. Mesnevî okumak, Mesnevî hakkında konuşmak ancak bu şekilde anlamlı olmaktadır.

1.4. İsmail Ankaravî’nin Meşhûr Mûridleri:


İsmail Ankaravî’nin başlıca mûridleri Dervişi Ganem, Cevrî ve Vecdî, Dervişi Osman Şîneçak, Ahmet Çelebi ve halîfesi Âdem Dede’dir.

1.4.1. Dervişi Ganem (ö. 1036/1625):

Dervişi Ganem, Galata Mevlevîhânesi’nin Kârî-i Mesnevî’si, Rûsûhî Dede’nin Mesnevî Şerîhi’ni imlâ ettirdiği mûrid ve manevî ogłudur.

Asıl adı Ahmed olan Dervişi Ganem, Ankaravî’nin Mevlevîhâne’ye şeyh tayin edildiği 1019/1610 yılında Mevlevîhâne’nin kadınlar mahfilinde (kafes-i nisvân) bir pele

280 İ. Ankaravî, Hadislerle Tasavvf, 132.  
282 İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, 197; Şerîh-i Mesnevî, VI, 139.  
283 Sakûp Dede, II, 42-43.

İlahi hikmet üzere Rüsûhî İsmail Dede şiddetli bir hastalığa tutulur. Ümidsiz bir haldeyken hangâh fukarâsî hem şeyhin vefâtına hem de Mesnevî şerhinin tamamlanmadan kalacağına teessûf içinde iken Derviş Ganem ortaya atlarak ve “ben kurbanlaştırmış başka neye yararım” diyerek İsmail Dede’ye fedâ olunmasini ihvândan rica eder. Dergâhta mevcud olan Dedeler dahi gülbânk çekerler ve Derviş Ganem’in fedâiliğini kabul ederler ve akabinde Ganem Dede rûhunu teslim eder. Defninin ardından İsmail Ankaravi sähhate kavuşur ve Şerhini ikmâle edir.\(^{285}\)


Ganem Dede’nin kabri, Galata Mevlevihânesinde Rüsûhî Dede türbesinin civarında Dede’nin ayak ucunun karşımdaki pencerenin önunde yer almaktadır.

Derviş Ganem, Ankaravi’nin Mesnevî mukabalesinde hem Kârî’si hem de

\(^{284}\) Sahih Ahmed Dede, 290.

\(^{285}\) Sakıp Dede, III, 54-55; Esrâr Dede, 407-409; Ali Enver, 182-183.

\(^{286}\) İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nüshası), VI, 630a.

Ganem Dede’nin vefâtından sonra keşfedilen kendi hattıyla yazdığı bir mecmuada yer alan kit’ası şöyledir:

Kit’a:

Nağam enîs-i ganemdir bu deşt-i vaحدثe
Hücûm-i gûrg-i ecelden şahâne gam ganeme
Ganîmet-i dû cihândı r dem ü kademle bana
Fedây-ı cân ü ser etmek senin gibi saneme.

1.4.2. Cevrî İbrâhîm Çelebi (ö. 1065/1655) ve Vecdî (ö. 1071/1661):


287 İ. Ankaravî, A.g.e., 629b.
288 Ali Enver, 184.
289 Ali Enver, 83.
290 Ülker Aytekin, 73.
291 Faik Reşat, Eslâf, haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul 1975, 213.
paylaşması kaynaklarda geçmektedir. 292 Hattındaki ali dereceden dolayı III. Selim, Cevrî hattı ile yazılmış bir Mesnevî nüshasını Şeyh Gâlip’e hediyeye olarak vermiştir. Şeyh Gâlip’in de buna mukabil pâdisâhi ve Cevrî’yi methoden bir kasıde yazdığı bilinmektedir. 293

Cevrî’nin Rûsûhî Dedeye göre Dîvân’ı Messi tarafindan herhangi bir malumat bulunmazsa da, genç yaşlardan itibaren Sârı Abdullah Efendi’nin yanında yetişmiş hasebiyle Ankaravî ile tanışması kuvvetle muhtemeldir. Daha önce de söyledigimiz gibi Ankaravî özellikle Minhâc’ın girişinde Mevlevî tarikatının mahiyetini açıklarken tarikatında olan Mevlevî-melâmilerden bahseder ve ihlâs anlamında tarikatı da bilinmektedir. 294

Cevrî’nin Rûsûhî Dede ile tanışmasına dair literatürde herhangi bir malumat bulunmazsa da, genç yaşlardan itibaren Sarı Abdullah Efendi’nin yanında yetişmi ve Müstakimzâde’nin rivâyeti doğru kabul edilirse, Cevrî’nin her ne kadar Ankaravî’nin mürîdi ya da mühîbi olsa da, Ankaravî’nin resmettiği sünni ve müteşerri portreden uzak düştüğü söylenebilir. 295

Cevrî İbrâhîm Çelebi ile Ankaravî ve Sarı Abdullah’tan aldığı feyzle sadece Mesnevî hattında kalmamış, Mesnevî üzerine Hall-i Tahkîkât ve ‘Aynû’l-fûyûz (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire 1269) adıyla iki eser telif etmiştir. Hall-i tahkîkât, Mesnevî’den kırk beyit seçilip, her beyitin beşer beyitle şerhîdildiği toplam 415 beytin yer aldığı bir eserdir. Aynû’l-fûyûz ise, Yusuf Sîneçâk’ın Mesnevî’den seçtiği beyitleri ihtivâ eden Cezîre-i Mesnevî üzerine başlayÂşen şerh geleneğinin devamıdır. 296 Esrâr Dede’ye göre Divân’ı Mevlevî aşkı nutkeden meşhûr bir eserdir. 297

Ankaravî’nin bir diğer mürîdi, Cevrî’nin arkadaşısı ve Cevrî hakkında “Nola

292 Esrâr Dede, 112, 212.
293 Fâik Reşat, a.g.e., 214.
296 Esrâr Dede, 213.
makbûl ü pesendide olursa şi’rım/ Nazar-ı Cevrî-i sâhib-dile mazhar düşdi”297 beytini söyleyen Vecdî Efendi, Cevrî gibi kâtiblikle meşgul olmuş; Reîsü’l-küttâp Şâmizâde Mehmed Efendi’nin yanında yetişerek “Beylikçilik” payesini elde etmiştir. Şâmizâde’nin kıskanması vesilesiyle, kendisine yöneltilen nücûn ilminden hareketle hükümet aleyhine bazı olaylar çıkartacağını ve hainlik tasarıldığı iftirasıyla idam edilmiştir.298

1.4.3. Dervîş Osman Sîneçâk (ö. 1055/1645):


1.4.4. Dervîş Şehlâ (ö. 1080/1669):


Hangâhta hücreni olan Dervîş Şehlâ, tahsil ettiği ilimlere dair tekkede halka açmıştır. Ömrünün sonunda tedrisi terk etse de, ulemâ arasında ortaya çıkan problemlere çözüm bulmasından dolayı ”شّهلاّي ورَّاِسِت بّيني خاصهِهِ ايٰشانَسِت” sözü, hakkında darb-ı mesel olmuştur.

298 Ahmet Mermer, a.g.e, 5.
299 Sâkip Dede, III, 73-74.
300 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, II, 82.

Her sûret ile dil bir nice deyr olsun
Varsın o put ârâm-ı diil-i gayr olsun
Hattın görecek terk edip ol şûhu dîdem
Ey yâr-ı cefâkâr gecen hayr olsun\(^{301}\)

1.4.5. Ahmet Çelebi:

Ankaravî’nin öğrencisi iken daha sonraları vaaz ve meşihat makamına oturan diğer bir mürîd Ahmed Çelebi’dir. Ankaravî, bu öğrencisinden kendisine gönderdiği bir mektubu yani Miştâhî’l-belâğa’sının inşâ ilim kısımında örnek mektup metnini (hitab tarîki üzere mektup sureti) dârederen zikreden, Şârih’in göz hastalığından kurtulması sebebiyle gönderilen mektupta Ahmed Çelebi, Ankaravî’den hastalıktan kurtulmasının binâen telif etmeyi va’dettiği Fütûhât-ı ayniyye’sinin bir nüshasının tarafına gönderilmesini arz eder. Rüsûhî Dede de cevap tarih üzere Ahmet Çelebi’ye bir mektup yollar. Ankaravî mektubunda, Çelebi’nin kendisine gönderdiği mektubun birâderim olarak nitelediği Halil ismindeki şahsın elinden aldığını ifade eder. Ve ayrıca Ahmet Çelebi’ye Fütûhât-ı ’Ayniyye ve 1030/1620 tarihinde tahrir ettiği Mesnevî’nin müşkil beyitlerinin şehhinden (Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî) bir nûshayı gönderdiğini bildirir.\(^{302}\)

1.4.6. Derviş Yûsuf Bâgbân:

Ankaravî’nin yetişirdiği dervişlerden olup, Galata Mevlevihânesinin bahçivanlığı (bağbân) hizmetinde bulunmuştur.

İlk önceleri köle iken azad edildikten sonra Galata Mevlevihânesi civarındaki vakif mükâlplerinden birinde bakkallık yapmaya başlar. Rüsûhî Dede ile arasında geçen ileride zikredeceğimiz bir mürîden sonra mürîd olur ve çille çıkarır. Dergâhın bahçesinde hizmet verir. Yaşlılık haline kadar tam bir uzlet ve kanaat içinde hayat sürmüştür.\(^{303}\)

\(^{301}\) Ali Enver, 113-116; Esrâr Dede, 267.

\(^{302}\) I. Ankaravî, Miştâhî’l-belâğa, 210-212.

\(^{303}\) Menkıbeleri için bkz. Sâkîp Dede, III, 72-73.
1.4.7. Halîfesi Âdem Dede (ö. 1063/1653)


1.5. Vefatı ve Kabri (1041/1631):


305 Sâhih Ahmed Dede, 310.

306 Server Dayâoğlu, 72-73.


İdpüe ruh-i revânına duâ bin cân ile Medhî
Didem târî-i İsmail Efendiye ola rahmet 313
Ayyansarîyî’nin târîhi:

307 Muallim Naci, Esâmî, İstanbul 1308.
309 Sâkip Dede, II, 44.
310 Bu rîvayetler için bkz. Erhan Yetik, a.g.e., 58.
311 Sahih Ahmet Dede, 305.
313 Sahih Ahmet Dede, 305.
Söyündi cami‘in rüşen-i çerâğı

Ayrıca “hitâm” ve “irtihâl-i irfân” tarihleri vefatı için düşülenler arasındadır.


Türbenin giriş kapısı üzerinde celi hatla şu beyit yazılır:

Râh-ı Mevlânâ’da ey Gâlip budur
Hazret-i Şâhi Rüsûhi Kâve-i eh-i rûsûh
Ankaravi’nin sandukasının baş tarafında ise ta’lik hatla yazılı şu levha vardır:

“Tarîk-i Mevlînin muktedây-ı ser bulundu ve tâife-i sddîkiyyenin veliyy-i fazîletmendi Şâhi-i Mesnevi Şeyh Ismail Ankaravi (k.s.)”

Sandukanın başında asılı levhada ise Şeyh Gâlip’in Ankaravi hakkında yazdığı ve divanında yer alan “Ey kâşif-i esrâr-ı nihân Hazret-i Şârîh” matla’tyla başlayan kasıdenin tamamı bulunmaktadır.

Diğer bir levhada şu beyitler yazılır:

Ey Hazret-i Molla’dan alan himmet
Ser çeşme-i tahkîk bulup eyle vuzû'
Ger tâlîp olursan inşîrât-i sadra
Âdabla gel merkad-i Şârihdir bu

Diğer bir levhada şunlar yazılır:

Var ise dile eğer şâibe-i irfânın
Sem’î cân ile işit hoşa sadânın nâyın
Merdûm-i çeşme çekip ravzası hakân Sâbit
Şârîh-i Mesnevi-i Hazret-i Mevlânâ’nın
Diğer bir levhada şu beyitler yazılır:
Bu zât-ı zevi’l-ma’ârif Mesnevi-i ma’nevi-i şerhin
Edince oldu revmine münteşir-i esrâr-i Mevlânâ

314 Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmî, 436.
315 Bursa’lı Mehmet Tâhir, Osmanî Müellîfîleri, I, 120.
316 Tevfik Tezkiresi, 36a.
317 Sandukasının başında bulunan serlevhada yanişlıkla Dede’nin dergâhın V. postişî olduğu yazmaktadır. Oysa VII. Postişîn yazılıması gerçekmektedir.
318 A. Nezih Galitekin, a.g.m., 91.
1.6. Menkibevi Hayatı:

1.6.2. İsmail Ankaravî ve Neyzenbaşı İsmail Dede:


1.6.3. İsmail Ankaravî ve Nâzır Hasan Ağa:


319 Sâkîp Dede, II, 39-40.
320 Sâkîp Dede, II, 40-41.

1.6.4. İsmail Ankaravi ve Dervîş Afîf:


321 Sâkîp Dede, II, 41.
323 Sâkîp Dede, II, 43.
II. BÖLÜM

İSMAİL ANKARAVİ KÜLLİYÂTININ TAHLÎLİ VE TASAVVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ (Maksad-Mevzû-Usûl)
2. İsmail Ankaravî Külliyyatının Tahlili Ve Tasavvuf

Literatüründeki Yeri


Bir diğer açıdan Rûsûhi’ye göre tartışma konusu olan husus, bu unsurun marifet tahsilinde marifeti yani eşâyan hakikatlerinden bahseden ilim olması itirabiyle marifetin elde edilmesine her hangi bir irşad kayd olmaksızın kendi başına yeterli bir unsur olup olmaması meselesidir. Diğer bir ifadeyle sadece kitap sâlike gâyenin tahlili ve tasavvuf ilminin bu ana delâlet etmekle birlikte tahakkukunun mutlak açıdan sağlayabilir mi? Mevlevî düşünsûne özellikle konuşursak, yaşayan bir müşîd olmak zorunda ve bu müşûdan terbiyesinde sâluk görümsûz Mesnevi okunmasıyla marifet elde edilebilir mi? Ankaravî, Minhâc’in gitirinde ve Mesnevi


³ İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, 34.
Tasavvuf kitapları hakkında böyle bir anlayış sahip olan İsmail Ankaravi, tasavvuflu marifete sahip olmadan önce seyr ü süükün şart olduğunu, süük sürecinde tasavvuf kitaplarını okumanın bu süreç için dair bilgi kazandıracağını, ancak bu bilginin ancak

4 Meleviler içinde bu anlayışın ortaya çıkması İstanbul Meleviliği özellikle daha önceden bahsettğimiz Melevi postüşüniligi otoritesinin dergâhında kaybolmaya yüz tutmasının bir sonucu olabilir. Nitekim şeyhlik makamını tensib etmeyen müteşebbih melâmi tavr Meleviler içinde yer bulmazsalya böyle bir anlayış ortaya çıkmış, Mevlânâ’yi ve Mesnevi’sini tarihsel açıdan tek otorite kabul ederler, pier Mevlânâ’dan sonra teşekkül eden tarikat seyr ü süük erkân ve adâbını meşru saymıştır.


6 Sabûhî Ahmed Dede, İhtiyârât-i Sabûhî, 2a.

7 İ. Ankaravî, Şerîf-i Mesnevi, III, 169; V, 170; IV, 654; II, 659, VI, 192.
meşâyihin nakli ile hakiki anlamda irşad edebileceğini ileri sürer. Ayrıca Mesnevi’yi veya tasavvuf kitaplarının nakleden kimsenin merâtib-i ahvâli bilen ve yaşayan bir mürşid olması gerekildir.

İlim, seyr ü süluk ve meşihat hayatının anлатıldığımsız İsmail Ankaravî’nin bu hayatın yazılı seviyesindeki taayyünü iki minvalde devam etmiştir: Birincisi bir Mevlevî şeyhi olması ve Mesneviâlîğin tarîkahdan olmasının hasebiyle Mesnevi’i ile ilgili eserler, ikincisi tekke ve medrese kökenli olmasının itirâbiyle diğer ilimlerle ilgili eserler.

Daha önce de söylediğimiz gibi Ankaravî Galata dergâhında sadece Mesnevi ve tasavvuf kitapları değil, ilimler hiyerarşisini de dikkate alarak, dil ilimleri üzerine de mürûdânı dersler vermiştir. Çoğunlukta Tasavvufü içeriğinde olmakla beraber, mürûdânın tâbiârine belâgat, tefsir, hadis, felsefe kitapları telif etmesi bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla eserlerinin çoğu Mesnevi ile doğrudan alâkalı kitaplar ve yine coğrunluğu tasavvuf şiir şerhlerinden ibaret muhâfiz tasavvuf kitapları olmak üzere İki kısımda tasnîf edilebilir. Kendisinin Mesneviân olmasının ve tasavvufu dâvüçeye hâlâ çok Mesnevi kaynaklı yaklaşımlar dolaysıyla diğer tasavvuf kitapları da Mesnevi beyitleriyle büyük ölçüde açıklanmaktadır.

Süfîler, süülüklerinin nihâyetinde kesbetkileri ve ilâhi emir ile kendilerine verilen hakkatlarının cem’inden ibaret olan marifetî istidad ve mertebelerine muvafik olarak kaleme alınan eserlerinde, Rûşûhî Dede’nin marifetten kesbettiği bilginin kâmilinde ve külli tarzda yazıya geçirildiği metin Mesnevi’si olarak kabul edilmelidir. Diğer eserleri bu şerhte ortaya koyduğu külli bilginin tecezciz etmesinden ibarettir.

Sahih Ahmed Dede, Hazret-i Şârîh’in 1019/1610 yılında meşihat makamına oturduktan sonra 3 sene içinde yani 1021/1612 tarihi itibariyle 21 adet Risâle telif ettiğini, mütevatiren aktarlan eserlerinin adedinin vefatına yaklaşan 40 küsür olduğunun aktarır.8 Müstakimzâde iso 46 Türkçe âserin varoluşunu ileri sürer. 9 Ancak bu iki rivayetin


9 Müstakimzâde, Mecelletû’ni’snâb, 231a.


10 Evliya Çelebi, Seyahatname, I, 386.
11 Erhan Yetik’in vermiş olduğu 24 eserden oluşan listenin hâricinde Rüsûhî’nin tespit edilen tütün kullanmanın hükümüne dair Keффîr’î-lisân’ un şûrîbî’d-duhân’î, Mesnevî’nin VII. Cildinin temel hikayesi olan mecbûde ve me’âd konulu hâce-gülâm kısımının manzûm tarcemésinden ibaret Mebde ve Me’âd Rûsâlesi, Hûcnetu’s-sêmâ’in Arapça tarcemesi Rûsûel’i hakki’s-semâ’î adlı eserleri ile sülûkünün başlangıcında namzetliği Şûr mecmû’ü’as’ külliyyetâ dâhil edilmiştir.
12 Necdet Yılmaz, Osmanlılarda Tasavvuf, 479.


Külliyyatın her bir kısm Ankaravî’nin yedi rakamına kudsiyyet atfedmesinden dolayı yedîli tasavvuf tâbi tutulmuştur. Zira Ankaravî’ye göre yedîli sayısını ilk kâmil tek ve çift sayıları içermesi sebebiyle adeedin ilk en kâmilidir. Diğer yandan Varlık yedîli bir taksime tâbi tutulmuştur ve en açıklayıcı kategorizasyondur. 13


Şârih’in diğer eserlerinin gruplandırılması Mevlevî düşüncede tarihindeki vizyonu dikkate alınarak gerçekleştirmiştir.


III.grup: İbn Fârz ve İbn Arabî düşüncesi ile ilgili eserleri: Zübdetü’l-fuhûs fi

---

13 İ. Ankaravî, Fâtühât-ı Aynîyye, 69-82; VII. Cild Şerhi, 31a-38a-b.
Nakşı'l-fusûs, Makâşdû'l-`aliyye fi Şerhi`-tâiyye, Şerh-i Kasıde-i Mîmiyye el-Hamriyye.

IV. grup İsrâkî düşünceye dair eserleri: İzâhu'l-hikem ve Misbâhu'l-`esrâr.

V. grup: tasavvuf şir şerhleri: Cenâhu'l-`ervâh, Tuhfetü'l-berere, Hikemü'l-münderice fi Şerhi'l-münferice.

VI. grup: Dil ve fıkha dair eserleri: Işzâhu'l-hikem ve Misbâhu'l-esrâr.


Külliyât bu işlemedeyi göre tahlil edilirken eserin dâhil olduğu Mesnevî ve tasavvuf literatüründeki yerinin tespiti için ilgili diğer eserlelerle karşılaşturlmalarda

---

14 Ancak aynı başlık altında giren birbiriyle ilgili eserler söz konusu olduğunda, ilk eser maksad-mevzû-usûl üclemesine göre tahlil edilirken tekrardan kaçışmak için diğerlerinden sarf-i næzar edilecektir.
15 Yusuf Çengî, Menhecü’î-kâvi, Kahire 1289/1872, I, 13.
bulunmuştur.

2.1-Mesnevî İle Doğrudan Alâkah Eserleri (Mesnevî Şerhi Projesi)

2.1.1. Simâtû ’l-mûkinîn:

Mesnevî’nin I. Cildindeki Arapça dibacenin Arapça şerhı, Osmanlı Mesnevî şerhleri arasında tespit edebildiğimiz kadardyda Mesnevî üzerine üç şerh Arapça telif edilmiştir. İlk şerh Molla Fenârî’ye ait olup, Osmanlı dünyasında yapılmış Mesnevî üzerine ilk şerh kabul edilebilir. Şerh, Simâtû ’l-mûkinîn gibi I. Cild dibâcesiyle sınırlıdır. İkincisi İsmail Ankaravî’nin ve üçüncüsü Beşiktaş ve Şam Mevlevihaneleri Şeyhi Trablusu Yusuf Çengî Dede’nin Ankaravî’nin tam Türkçe şerhinin Arapça’ya tercümesidir.


2.1.1.1. Maksad:

Simâtû’l-mûkinîn İsmail Ankaravî’nin Mesnevî şerhi projesinin ilk ayağını meydana getirmektedir. Nitekim Mesnevî şerhi Meemû’atü ’l-letâif’in mukaddimesinde

---


Ankaravî’nin kitabının isimlendirilmesinde belirtiliği gibi kitabın tahrîri edilmişsi bir diğer ifadeyle Mesnevi şerhî projesinin ilk aşamasında ilâhi bir teyide muhâtab olmuştur. Bu teyid Mesnevi’nin VII. Cildin şerhî te dâhil eserlerinin tahrîrinde devam etmiştir.

2.1.1.2. Mevzu:


17 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 46.
18 İ. Ankaravî, Simât’u’l-mûkinî, 1b.
külliye teşvik etmiş ve de diğer cild çeşitleriyle de bu küllün yüzü seviyede taayyünlerini şerh etmiştir. Bu anlamda Simât’ın Molla Fenârî şerhine karşılaştırılması ve de birbirinden temyiz edilmesi şerh mevzu’unun daha iyi kavranmasını sağlayacaktır.

Mevlânâ dibâcenin hemen başında Mesnevî hakkında “vusûl ve yakın sırlar konusunda din usûlünün usûlünün usûlüdür.” Tanımlamasını yapar. Bu tanımlama Mesnevî’nin mevzuunu belirlemesi ve de birbirinden temyiz edilmesi de mevzuunun daha iyi kavranması için ancak keşfe mümkün.


Hâsîl-ı kelâm Simâtû’l-mûkinîn şàrihîn Arapça kaleme aldıgı Mesnevî dîbâcesi yorumudur ve Mesnevî’nin hem sözel hem de anlam düzeyinde nasıl bir Kitâb olduğuna hakkında, Mesnevî’ye giriş mâyîyetinde açıklamalar içermektedir.

2.1.1.3. Usûl:


İsmail Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 4. Simât’taki Arapça Şerh ile Mesnevî şerhindeki Türkçe şerh arasında sadece döşetlendirma farklı olup, yaklaştım ve taksimde müstektir.  

20 “Bu Mesnevî, ne yıldıznamê, ne kum falı, ne de rüya yorumudur. Allah doğrusunu en iyi bilir ki, Hakk’ın vahyidir.”
21 İsmail Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 2.
2.1.2. **Câmiu’l-âyât:**


2.1.2.1. **Maksad:**


Konya Çelebisi Ebûbekir Dede’nin Ankaravi’ye bu emri, Şam ziyâreti esnasında Sabûhî Dede’ye emri ile birleşince Çelebi’nin *Mesnevi*’deki âyet ve hadislerin şerhedilme lüzumiyeti düşûncesi, Mevlevilerin istifadesinden daha çok tarihsel bağlamda Kadızâdelilerin *Mesnevi*’nin dinin naslarından bigâne kalması şeklindeki

23 Sahih Ahmed Dede, 288, 293.
eleştirilerine cevap maksadını da taşımaktadır.

Şarh eserinin ferâğ kaydında Câmi’u’l-âyât’ın Mesnevi’ni için telif edildiğini ve Mesnevi’yi bilmek isteyenlerin bu eserden bilgikâr kalmadığını kaydeder ve ekler: “Zira Hz. Mesnevi tefsir-i kelâm-rı ve ahadis ve ahbar-rı nebeviden mehzudur. Pes her kim ki dide-i a’kal ve ez’ânı kühl-i envâ’-i ulûm ve ma’ârifle mükehhal ve gerden-i cânı cevâhir ve zevâhir-i ahâdîs ve tefsîrlere mükellel olmaya ve meâhiz ve înârât ve bedâyi’ ve sanâyi’i’-i ma’neviden zâhil ola ona lâbüd ve lâzımdır ki şeb-i rûz bu kitâb-ı marifet nisâba mütevağılässi ve şânâsını.”

2.1.2.2. Mevzû:


Mevlânâ’nın Mesnevi’de kelâm-ı ilâhiyî tevilde başvurduğu kaynaklardan biri de hadislerdir. Nitekim O “Ey tevil-i batîl sahibi! Hevan üzere Kurân’ı tevil edersen muradullah ve murad-ı Rasûlullah (s.a.v) üzere tevil eylemesin.”29 der ve tasavvüf tevilin

---

26 İ. Ankaravi, a.g.e., 233b.
27 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 1.
29 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 244.
Allah’ın murâdının kelâm seviyesinde tezahürü olan âyet ve hadislerle olması gerektiğini ifâde eder. Bu açıdan lafzıyla 158 hadisi beyitlerde nakleder.


Birinci kısma örnek olarak Ankaravi’nin seçtiği ilk beytin âyete delâleti açısından şu şerhini verebiliriz:


İkinci kısma örnek olarak ise,

Beyit: (Peygamber’in “Rabbime misafir olurum” demesi ortalığı yayılanca, “O beni doyurur, su verir” sözü, bu manevi yemekten kinaye olur.) (I, b. 37409) Şerh: Bu beyt-i şerif bu hadis-i şeriften muktebestir. Rivâyet-i sahîha ile mervîdir ki Rasûl-âleyhisselâm sâriyye ve sâfiyye olarak vârislerine dahi mukarrerdir. Ve ta’âm ve tarâb-ı Hak’tan murâd tecelliyât-ı zâtîyye ve sfâtîyyesidir ve envâr-ı gaybiyye ve esrâr-ı lâ-raybiyesidir. 31

2.1.2.3. Usûl:

Sârih Rüsûhi eserinin mukaddimesinde takip ettiği usûlü şu şekilde açıklar: “…evvel evvel ebyât-ı melâhat-ı simâti ibrâz ve imtiyâz edip her sûrede mahallini bulduktan sonra, tefsîr-i mütedâvileden Kâdi ve Keşşâf ve Me’âlimü’t-tenzîl ve Ebû’l-leys ve Medârik ve Teyşir ve Teshîl’e mütâala’a kılıp zübde-i ma’nâ ve hülâsa-i fehvâ îrâd

30 İ. Ankaravi, Câmi’u’l-âyât, 5b.
31 İ. Ankaravi, a.g.e., 46a-46b.
edip tezyilden içtinâb ve tatvîlden ihtirâz kıldım.”\textsuperscript{32}

İsmail Ankaravî Câmi’u’l-âyât’ta ilgili Mesnevî beyitlerinin işaret ettiği âyet ve hadislerin tefsir ve ızâhında Osmanlı dünyasında tedâvüle olan eserlere müracaat ederken, sadece beyitleri değil âyet ve hadise telmihte bulunan her ciltteki sürhler da şerheder. Kitâbında I. cild dibâcesini şerh etmediği halde II.\textsuperscript{33}, III.\textsuperscript{34}, IV.\textsuperscript{35}, V.\textsuperscript{36}, VI.\textsuperscript{37} Cild dibâcesindeki müşkil laflarla şerheder. I. Cild dibâcesini şerhmesin tefsiri, Simâtü’l-mukînîn’de şerhmesi olarak görülebilir.

Câmi’u’l-âyât ile Mesnevî Şerhi Mecmû’ât’tül-letâif karşılâştırdığında ilgili beyitlerin şerhinde lafzi mutabakata varan bir yakınlık görülmektedir.

2.1.3. Fâtihu’l-ebiyât:

Mesnevî’nin ilk on sekiz beytinin şerhî olarak görülür. \textsuperscript{38}

2.1.4. Hall-i müşkilât-i Mesnevî:


Sahih Ahmed Dede’ye göre 1041/1631 yani Şârîh’in vefâtından kısa bir süre önce telif edilmişdir.\textsuperscript{39} Ancak Ankaravî’nin eserinde belirttiğiine göre Fâtihu’l-ebiyât’tan kısa bir süre sonra kaleme alınımsıdır. Fâtihu’l-ebiyât yaklaşık 1030/1620’lu yıllarda tamamlandığına göre Hall-i Müşkilât-i Mesnevî de bu tarihlerde telif edilmiş olmalıdır.

\textsuperscript{32} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 5a-5b.
\textsuperscript{33} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 49b.
\textsuperscript{34} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 83a.
\textsuperscript{35} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 128b.
\textsuperscript{36} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 159b.
\textsuperscript{37} İ. Ankaravî, \textit{a.g.e.}, 208b.
\textsuperscript{38} Eser III. Bölümde tahlil edilecektir.
\textsuperscript{39} Sahih Ahmed Dede, 300.

2.1.4.1. Maksad:


40 İsmail Ankaravî, Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî, 1b. I. Cildindeki müskil beyitlerin şerhine başlama sebebini ise şöyle izâh eder. Bu izâhda ayrıca Mevlıveler arasında marifetin aziğina da işâret eder ve bunun giderilmesinde Mesnevî’nin özünün şerhinden mesabesindeki bu eserin varsta olacağını dikkat çeker: “Bu fakir-i pîrî zîel I. Defterdeki muglak beyitlerin fethinden sonra müsteriyan-i ilim ve hikmet-î akall ve meta ve sîf’-a marifeti beyne’l-i’lvan kesad ve mûbezeîl bulduktu ve kabûv-i hakîcî cihânî dahî bu canîbe meyl ve muhabbeten mûgafel ve mûkaflî mutahhade kıldktû maye-î šêvkî-i tahûr ve tanîfê noksan ve halel gelip, hâtir-i fârî buülî-r emelden bir nice müddet farih oldu... pes bade zaman bazı yaranın fetî’-ebyât-i sîfî-i saniye yine ri’âbet ve meyelân zühûr gelip... pes bünûrîn ri’âbet ve meyelânı can’u cenâni gubar-i fârî ve tedâmînî pak edip, fetî-ı ebyât-i sîfî-i saniye mûcîd ve çalak eyledi. Ümüddir ki, tevfîk-i ilâhi karîn ola...’” I. Ankaravî, a.g.e., 57a.

Bir diğer açıdan Hall-i müşkilât’ın Mesnevi’nin şerhîn için bir Simâti’l-mukînin, lafız ve tahkîî seviyede âyet ve hadislere delâlet eden beyitlerin şerhinden

2.1.4.2. Mevzû:


Ikinci seviyede şerh ise irşad beytinin bütün ya da tahkiki anlam seviyesinde şerh olup, bu şerh beytin “mana” açısından mûskil olma sebebinin halline delalet eder.


Dolaysıyla Hall-i müşkilât’ın konusu, lafiz anlami, hakiki anlami (iş’ârî ya da tasavvûfî anlam) kapalı olan ve Mesnevî’deki hikâyelerin gâî illetini bizlere veren beyitlerin şerhidir.


İsmail Ankaravî Hall-i Müşkilât, ilk hikâye olan padişah-cariye hikâyesinin serdeditme hikmetini Mesnevî’deki diğer tüm hikâyelerin vaz’ olunma hikmetini ızâh ettiği gibi ele aldıktan sonra ilk müşkil beyit olarak istisnâ beyti diye meşhûr olan beyti seçer:

İstisnâyı terketmekten murâdım kalbin kasvetidir. Yoksa ârî bir hâlet olan istisnâ lafzını söylemek değildir.” (I, b. 49)


Hâsîlî Ismail Ankaravî Hall-i müşkilât’ta bunun gibi tasavvufun temel meselelerine delâlet eden beyitleri seçerek, Mesnevî’nin özünü çıkarmış ve şerhettiştir.

2.1.4.3. Usûl:


Hall-i müşkilât’ta 19 ile ilk hikâyênin başladığı 35. beyit arası fasl kâidesi uyarınca şerhedildikten sonra, ilk sürh zikredilir ve hikâyênin anlatulmasındaki hikmet

Beytlerin şerhinde öncelikle, Ankaravî farklı Mesnevî nüshalarının karşılaştırarak metin tahkik ettiği için nüsha farklarını da kaydeder. Lâfızlarının doğru olduğu beytin farklı takdiri anlamlarını zikrettikten sonra âyet ve hadislere dayanarak beytin tasavvufu ya da tahkik anlamları verir.

II. cild dibacesinin şerhini de içeren Hall-i Müşkilât, her ne kadar tamamlanmamış olsa da Şârih’in en önemli eserlerinden birisidir.

2.1.5. Nisâb-ı melevi:


جوئن بختم أمّّ ووجود اين رقمت لفظ خاتم شد برو تاريخ هم

(Bu yazı yani kitap nihâyete erince 1041 senesini gösteren (hâtim) lafzi onun târihi oldu)

Ancak tespitlerimize göre yaygın kanaatin aksine vefâtından kısa bir süre önce manzûm olarak telif ettiği son risâle Mebde ve Meâd'dir.

1952’de istinsâha başlanılmış 20 Nisan 1953’de tamamlanmıştır. Tercümenin mukaddimesinde Nisâb ve tercümesinin seriânını Tâhirü’l-mevlevî şöyle tasvir eder:


İstanbul basmasına müteallik olanları da taraf-ı ācizânemden aranmış ve ilâve edilmiştir.\footnote{45 İ. Ankaravi, \textit{a.g.e.}, 4.}

2.1.5.1. Maksad:


Ankaravî’nin eserine \textit{Nisâbu’l-Mevlevî} adını vermesiyle, eserin telif maksadı

Nisâbu’l-melevî, şekli Özelliği bakımından Minhaçu’l-fukarâ’nın sistematiğini taşıdıgındandır, Minhaç’in yazılmasiñaki maksadlar da içinde barındırır. Minhaç’i tantirken taşılabilir olarak açıklayacağımız şekilde telif maksadı iki sebebe dayanır: Melevî olanlarla, Melevîliğin bir tasavvuf yolu yani tarîkat mahiyetine sahip olmasından dolayı, bu mahiyete arz olan süfîliğin açıklanması, diğer de selefi eğilimler barındıran Kadżâdëlilerin tasavvufa yönelik eleştiririlerini, yine Ibn Teymiyyeye’nin

47 Ferit Develloğlu, Osmanlîca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügât, II, 1712.
48 l. Ankara, a.g.e., 1.
49 I. Ankara, a.g.e., 72b

**2.1.5.2. Mevzû:**


Mesnevî'nin söylenmesindeki asıl maksad ve mevzu bu tasavvufu manalar ise, bu manaların intihâb edilmesi okuyucunun irşâdından daha etkili olacaktır. İşte Nisâbû-ı Mevlevî, Mesnevî'deki tasavvufu man ve istilahlari belli bir sistematik içinde derleyn bir eserdir. Bu anlamda Hall-i müşkilât-ı Mesnevî ile Mesnevî'nin özü olması açısından paralel arzeder. Hall-i müşkilât, Mesnevî'deki tasavvufu düşünçenin temel konularına işaret eden irşad beyitlerini derlerken, Nisâb tasavvuf kavramları çerçevesinde Mesnevî'nin asını ortaya koyar.

**Lübb-i Lübbâb-î Mesnevî**

<table>
<thead>
<tr>
<th>I. AYN-SERİAT</th>
<th>II. AYN TARIKAT</th>
<th>III. AYN HAKIKAT</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
</tr>
<tr>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
</tr>
<tr>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
</tr>
<tr>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
</tr>
<tr>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
<td>Mesnevî'nden, seven, sayan, bâlâ, kâbi ve ciddi olmayanlar, yoldaşları</td>
</tr>
</tbody>
</table>


50 Mevlânâ Molla Hüseyin Kâşânî, Lübb-i Lübbâb-ı Mesnevî, thk: Said Nefisî, Tahan 1362.


51 Esrâr Dede, 530.
2.1.5.3. Usûl:


<table>
<thead>
<tr>
<th>I. KISIM</th>
<th>TARİKAT ÂDÂBI</th>
<th>MSBA</th>
<th>ILKISIM ŞERİAT ÂDÂBI</th>
<th>MSBA</th>
<th>ILKISIM MARİFET ve HAKİKAT ÂDÂBI</th>
<th>L.BAB (Süütükün Başlangıcı)</th>
<th>MSBA</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>Meşvelâlin maahiyeti</td>
<td>36</td>
<td>1</td>
<td>İmam</td>
<td>17</td>
<td>1</td>
<td>Yavuzsa</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Halîfenin ahvâli</td>
<td>37</td>
<td>2</td>
<td>Kelime-i tevhîd</td>
<td>35</td>
<td>2</td>
<td>Tevbe</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>Şeyh-i Kâmil</td>
<td>39</td>
<td>3</td>
<td>Temizlik</td>
<td>33</td>
<td>3</td>
<td>Bâkâ</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>İntisâbin zorunluluğu</td>
<td>44</td>
<td>4</td>
<td>Namaz</td>
<td>44</td>
<td>4</td>
<td>İnâbet</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>Sâlike gerekên saharlar</td>
<td>52</td>
<td>5</td>
<td>Zekâ</td>
<td>26</td>
<td>5</td>
<td>Muhâsebe</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>Tekkeâdelerin faziletleri</td>
<td>55</td>
<td>6</td>
<td>Oruç</td>
<td>30</td>
<td>6</td>
<td>Tefekkûr</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>Seterin faziletleri</td>
<td>55</td>
<td>7</td>
<td>Hac</td>
<td>8</td>
<td>7</td>
<td>Zikir</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>Seterin maksâdi</td>
<td>40</td>
<td>8</td>
<td>Evliyâ-Bekarlık</td>
<td>14</td>
<td>8</td>
<td>Frisâm</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>Semâ'un surları</td>
<td>18</td>
<td>9</td>
<td>Çağışmak-Dilenmek</td>
<td>24</td>
<td>9</td>
<td>Frîr</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>Raks ve Devean</td>
<td>16</td>
<td>10</td>
<td>Sa'y-Cebel</td>
<td>22</td>
<td>10</td>
<td>Humûl</td>
</tr>
<tr>
<td>Fasul (Semâ'daki Haller)</td>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td><strong>Toplam Beyit Adedi</strong></td>
<td><strong>350</strong></td>
<td></td>
<td><strong>Toplam Beyit Adedi</strong></td>
<td><strong>267</strong></td>
<td></td>
<td><strong>Toplam Beyit Adedi</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>II.BAB (Birinci Menzil)</th>
<th>MSBA</th>
<th>III.BAB (Muâmelât)</th>
<th>MSBA</th>
<th>IV.BAB (Ahlâk)</th>
<th>MSBA</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9</td>
<td>Halvet</td>
<td>8</td>
<td>1 Tebetül</td>
<td>6</td>
<td>Hûlûk</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Uşdet</td>
<td>2</td>
<td>2 İbûdet</td>
<td>17</td>
<td>Tevâânû</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>Riyâzet</td>
<td>8</td>
<td>3 Hûriyet</td>
<td>6</td>
<td>Isîr</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>Hûzûn</td>
<td>4</td>
<td>4 Murâkabe</td>
<td>9</td>
<td>Fiîîvet</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>Harf</td>
<td>10</td>
<td>5 Hûrmet-Fazim</td>
<td>8</td>
<td>Sîdîk</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>Recû</td>
<td>8</td>
<td>6 Hâlûs</td>
<td>12</td>
<td>Hâyû</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>Huûjû</td>
<td>1</td>
<td>7 İstikâmût</td>
<td>2</td>
<td>Şîkûr</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>Zûhûld</td>
<td>5</td>
<td>8 Têvekkûl</td>
<td>3</td>
<td>Sabû</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>Takvâû</td>
<td>7</td>
<td>9 Kamûnt</td>
<td>8</td>
<td>Roza</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>Verâ</td>
<td>4</td>
<td>10 Teslîm</td>
<td>5</td>
<td>İnhisât</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Toplam Beyit Adedi</strong></td>
<td><strong>57</strong></td>
<td></td>
<td><strong>76</strong></td>
<td></td>
<td><strong>89</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>V.BAB (Usûl)</th>
<th>MSBA</th>
<th>VI.BAB (Süütük Vâdiîleri)</th>
<th>MSBA</th>
<th>VII. BAB (Hall ve Makamlar)</th>
<th>MSBA</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9</td>
<td>Kasûd</td>
<td>5</td>
<td>1 İhsân</td>
<td>4</td>
<td>Hal ve Makâm Farkî</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Azînet</td>
<td>6</td>
<td>2 İmîm</td>
<td>22</td>
<td>Muhabbet</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>Mûrûd</td>
<td>1</td>
<td>3 Hûmûk</td>
<td>9</td>
<td>Ajk</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>Murâd</td>
<td>10</td>
<td>4 Başîret</td>
<td>13</td>
<td>Şêvîk</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>Edëb</td>
<td>11</td>
<td>5 Fîrûset</td>
<td>10</td>
<td>Zêvîk</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>Yûkûn</td>
<td>12</td>
<td>6 İhâm</td>
<td>12</td>
<td>Aṭaş</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>Üns</td>
<td>6</td>
<td>7 Mûrifet-i havâtûr</td>
<td>5</td>
<td>Hayêtû</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>Tarsavvûf</td>
<td>1</td>
<td>8 Hâzûm</td>
<td>6</td>
<td>Hayêtû</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>Fâkr</td>
<td>9</td>
<td>9 Himîmet</td>
<td>9</td>
<td>Kalâk</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>Gînû</td>
<td>8</td>
<td>10 Kûrbû</td>
<td>10</td>
<td>Gâyêtû</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Toplam Beyit Adedi</strong></td>
<td><strong>69</strong></td>
<td></td>
<td><strong>100</strong></td>
<td></td>
<td><strong>82</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>VIII.BAB (Velayet)</th>
<th>MSBA</th>
<th>IX.BAB (Hakikât)</th>
<th>MSBA</th>
<th>X.BAB (Süütükün Sonu)</th>
<th>MSBA</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>Evliyâullah</td>
<td>14</td>
<td>1 Mûwikaye</td>
<td>4</td>
<td>Mûrifet</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Sir-Ehî-i sîr</td>
<td>12</td>
<td>2 Mûşahhade</td>
<td>9</td>
<td>Fênên</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>Garîb</td>
<td>3</td>
<td>3 Têcellî</td>
<td>6</td>
<td>Bekân</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>Îstîgârûk</td>
<td>10</td>
<td>4 Hayât</td>
<td>8</td>
<td>Tahlîk</td>
</tr>
</tbody>
</table>
2.1.6. Mebde ve Me’âd:


Bütün bu eserlerde ortak olan âlemin yaratılsı süreci, yaratılmadası gaye olan insannın zuhûru, halleri, ölümü ve ahirette karışımlar konu edilmesidir. İsmail Ankaravî i̇ste Mebde ve Me’ad Risâlesinde bu konuları Mesnevî formunda ifâde etmiştir.

2.1.6.1. Maksad:

Rüsûhî Dede risâlenin girişinde Allah’a münâcât, Hz. Peygamber’e na’t ve Sultan IV. Murad’a medh u senâ bölümlerinden sonra “sebeb-i nazm-ı kitâb-i mebde’ ve me’âd” sürhüylü eserini telîf sebebini manzûm olarak açıklar:

Bir gün okurken Kitâb-i Mesnevî / Hâtırama düştû bu fikr-i hafî Mesnevî bahrinde idem bir kitâb / Verem ânın nazmına hem âb u tâb
Bir hadika ola kim zâtu’l-‘imâd / ânın adına dene Mebde-i Me’âd
Müferres-i eçâr-i irfân ola ol / Münbit-i âsrâr-i ikân ola ol
Bî-tekellüf dene ebyât-ıân / bî-tasallüf ola ibârât-ıân
Okuyanlar ân sad meyve-i safâ / Şâhu’l-elfâzîndan inde içtînâ
Yiye tâlib olan ândan çok semer / diye budur mâide-i ma’nâ merâ
Mâide-i ma’nâ ilim ve hüner / Fâkihe-i gaybi nedir eş’âr ter
Çünkî bu bağı mûheyya eyledim / Tâlib olanlara böyle sâyledim.54

Beyitlerde de ifâde edildiği üzere Ankaravi’nin telîf maksadı şekil ve muhteve açılarından ikiye ayrılabılır: birincisi nâzım bu eserle piri Mevlânâ’yı takip ederek Mesnevî formunda ve Mesnevî’nin bahr-i remel vezninde bir kitap yazmak istemiştir. İkincisi Mesnevî’nin mahiyetini oluşturan genel muhtevasının –ki Mesnevî nihâi planda bir mebde’ ve me’âd kitabi olarak görülebilir- cem’ edilmesi amaçlanmıştır.

2.1.6.2. Mevzû:

Mebde’ ve Me’ad risâlesi, tek bir hikâyenin tahkiye edildiği 62 vr. hacminde

54 İ. Ankaravî, Mebde ve Me’ad, 42b.
küçük bir Mesnevi’dir. Bu hikâye aynı zamanda Mevlâna’nın Mesnevi’sinin çoğunuğun asliyyetini ikrár etmediği VII. Cildinde geçen ve bu cildin mevzûsunu oluşturan Hâce-gulâm hikâyesinin manzûmü bir şekilde yeniden ifâde edilmesidir. Ankaravi Mesnevi’sinin başlangıçında şöyle diyor:

Bir hikâyet diyeyin ânı ışit / Ma’nânın fehm eyleyip ânı iş et
Ol hikâyet tir ki Kutbu’l-ârîfîn / Hazret-i Sultanı Fahru’l-âşkîn
Evliyâ ve asfîyânın behteri / Atkiyâ ve ârifînin sürûru
Sürûr-i sîrr-ı defter-i ehli-velâ / Şeh Celâleddin Rûmî bu’l-‘âlà
Defer-i sâbi’de irâd eyledi / nazma getirip ânı yâd eyledi
Gerçi bunda olan ânını gibi değil / bu dikendir o dürer-i ma’nâda gül
Lîk bu ândan olupdur râyihâ / bu da verir enf-i cânâ fâyiha
Ol hikâyet budur dinle beni / sana tefsîr edeyin anla beni55


55 I. Ankaravi, a.g.e., 43a.

56 I. Ankaravî, VII. Cild Şerhî, 86a-87a.
İsmail Dede, kışsadaki hâce ve gulâmdan murâdın sâlikin ahvâli olduğunu söyler. Yani insanın dünyaya gelmesi ve dünyadan gitmesi bir nevi süülük ve sâlik insandır. Süülükün mahiyetine vâkıf olmak ise süülük içinde süüluku gerektirir. Süülükün nihâyetinde sâlik hâcesini ve hâcesinin onu bu dünyaya gönderip halife kilmasının manasını bilmiş olur. Ankaravî nazmen bu düşüncesi şöyle ifade eder:

Bu gulâm ve hâceden maksûd bil / Sâlikin ahvâlidir idrâk
Gelberû bil kendini ve hâceni / Müntehânı hem dahi dîbâceni


57 İ. Ankaravî, Mebde ve Me’âd, 60a.
58 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 85b.
sonuçluda, görünüşte risâle müstakil Mesnevi olmasa itibariyle Mesnevi şerhi projesinde değerlendirilmemesi gereken bir kitap olarak görülebilirse de, mahiyeti söz konusu olduğunda bir açıdan VII. Cild şerhinin bir özet, bir açıdan da şerhin şerhi veya Mesnevi’nin asıl mevzu olan Mebde ve Meâd konusunun manzûm şerhi mesâbesindedir. Öte yandan Ankaravi’nin tüm eserlerinin temel konusu Varlığın zihniyeti, zihniyetin gayesi olan insan ve halleri ise, bu konunun adı Mebde ve Meâd ise, Şârih bu eseride bu konuyu hitâme erdirip, telif hayatının hatm etmiştir.

2.1.6.3. Usûl:


Mebde ve Me’âd Mesnevi’si 31 sürh ve toplam 734 beyitten oluşur. VII. Cildin yaklaşık 1300 beyitlen meydana geldiği dikkate alındığında Mesnevi VII. Cildin özet mahiyetindedir. Sürhler hikâyênin aşamalarını bâyan ettiği gibi, bu aşamaları tasavvuf’un anlamını da kaydeden. Böylelikle okuyucunun hikâyênin ilgiî kısmının hangi iş’ârî anlam çerçevesinde okumasi gerektiği istenir. Meselâ “Ol gulâmın hâcesinin katından mufârakat

59 İ. Ankaravi, Mebde ve Me’âd, 42a.


18 beyit    //    VII. Cild    //    Mebde Ve Me’âd mesnevisi

2.1.7. Mecmû’âtû ‘l-letâîif ve Matmûratû ‘l-ma’ârif:

Ankaravi’nin tam Türkçe Mesnevi şerhi III. Bölümde tahâli idare edilecektir.

2.2. Diğer Tasavvufi Eserleri:

2.2.1. Tasavvuf Istulahlari ile İlgili Eserleri:

2.2.1.1. Minhâcu’l-fukarâ:

Ismail Ankaravi tarafından diğer bazı eserlerinde Tarîkatname olarak da adlandırılan Minhâcu’l-fukarâ, Mesnevi Şerhi’nnden sonra Ankaravi’nin tasavvufi düşünsesini ortaya koyan Türkçe en önemli sistematis maktak eserlerinden biridir.

Veled Çelebi İzbudak (ö. 1370/1950) Mevlevi tarikinın mezhep ve meşreplerini

---

60 İ. Ankaravi, a.g.e., 44b.
61 İ. Ankaravi, a.g.e., 62a.
62 Tarîkatnâme isiminden, Minhâc kaynaklı Nisab-i Mevlevî’ye de verildiğine dair bazı atıflar vardır. İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, III, 703.
anlamak isteyenlere Maârif-i Sultanu’l-ulemâ, Makâlat-ı Seyyid Burhâneddin, Mesnevi-i Şerif, Dîvân-ı Kebîr, Makâlat-ı Şems-ı Tebrîzî, Sultan Veled’in eserleri, Dîvân-ı Ulu Ârif Çelebi, Menâkib-i Sipehsâlîr ve Efülî ile Minhâc-ı Şerif dediği Minhâcu’l-fukarâ’yı tavsiye ettiktedir.\(^{63}\)


Tasavvuf literatürü içinde bildiğimiz kadârıyla “Tarîkatname” adıyla meşhur diğer eserler Esreffoğlu Rûmî (ö. 874/1470); Karabaş Velî (ö 1097/1687 ) ve Aziz Mahmud Hüdâyi’ye aittir. Ankaravi ile muâsir olması itibariyle Hüdâyi eserinin girişinde “bu risâle tarîkat-ı muhammediyye hakkındadır ki, ebedi mutluğa vesiledir. Onu sadık müридler için yazdım” demektedir.\(^{65}\) Hüdâyi’nin tarîkati Celvetliği, Ankaravi’nin Mevleviîliği tarîkat-ı muhammediyye şeklinde nitelendirmesi eserlerini farklı da olsa aynı maksada matâf olarak kaleme aldıklarını gösterir. Bunun sebeplerinden ilki Kadızâdelilerin İmam Birgivi’ye dayanarak savundukları, tarîkat-ı süfiyye yoktur tarîkat-ı


\(^{64}\) İ. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 10.


Sahih Ahmed Dede’ye göre Zilhicce 1026/Aralık 1617 yazılama başlanan eser, 14 ay sonra 20 Safer 1028/6 Şubat 1619 tarihinde tamamlanmıştır.67 Cemâziyelâhir 1029/Mayıs 1620’de kitabı bir daha gözden geçirilmiş ve yazılmıştır. Bu tashih nüşasının Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları 2167’de bulunmaktadır.68


67 Sahih Ahmed Dede, 293.
68 A. Gölpınarlı, Konya Mevlânâ Müzesi Kataloğu, II, 243.
69 İ. Ankaravî, Minhâc’l-fukarâ, 11.

Oysa Ankaravî Minhâc’ı, hem Mevlevilerin özelde Mesnevî’yi genelde bilgi açısından eksik oldukları Tasavvufun mahiyetini anlamada, hem de tasavvufa ve Mevlevîlige karşı eleştiriler getiren Kadızâdeliler hareketine bir cevap mahiyetinde uzere kaleme alır.

2.2.1.1. Maksad:

Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ’ya yazdığı mukaddimede, eserinin iki kesimin göz önünde bulundurularak kaleme alınlığı belirtir: birincisi, irşadıyla görevli olduğu Galata Mevlevîhanesindeki görünüşte derviş olan, ancak Mevlevî âdâb ve erkânından, seyr u sülükta ve buna dair Kur’ân ve Sünnet kaynaklı ilimden habersiz olan bazı kimseler, ikincisi de zamanındaki genelde tasavvufa, özelde Mevlevîlige eleştiri ve hükümldarda bulunan Kadızâdelileridir.

Rüsûhî Dede, Mevlevîhanede bulunan söz konusu kimselere sülük mertebelerine ait halleri, tarikat adâbını irşad görevi süresince bizzat lisamıyla öğrettiğini ve bu kitabı telif etmesine bir gereklijin olmadığını ifâde ediyorsa da, sülük ilminin bilmeyenlere bir kaynak olması, sonra gelenlerin bu ilmi öğrenmelerinin kolaylaşması için de kitabı telif ettiğini belirtir. Bununla beraber tasavvufa, tarikat müntesiplerine bid’at ehli diyen Kadızâdelilere, tarikattaki ayin, erkân ve hallerin dinin kaynaklarına mutabık olduğunu göstermek için bir hüccet olması bakımından yazdıguna ifâde eder. Bu minvalde Abdullah Herevî’nin Menâzîl’inin telifie seçilmesi anlaşılmıştır.

Abdullah Herevî bilindiği üzere Selefî düşüncenin öncüsü İbn Teymiyye’nin

70 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, III, 703.
71 I. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, 3-8.
müsbat baktığı süfîlerin başında gelir. Her ne kadar İbn Teymiyye’nin müsbat bakışında Herevi’nin Hanbeli olmasının etkisi olsa da, Herevi’nin Hanbeli olmasının da etkisiyle nasslara bağlılığı İbn Teymiyye tarafından Herevi selef tavrına yakınlığıyla ve İbn Teymiyye muakkiplerince selefi-tasavvufun kurucuları arasında edildiir. Kadızâdeliler de nasslara geri dönüş (ric’at) anlamında selefi tavrı paylaşmaları her ne kadar onları İbn Teymiyye’deki fikri derinlikten pay alma anlamında selefi tavrı programına gelmektedir. Herevî’nin Hanbeli olmasının nasslara bağlılığı nasslara bağlı meydana gelmektedir. Her bölüm 10 baba ayrılar.


2.2.1.1.2. Mevzû:


73 I. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 11.

sağlaması açısından 10’lu tasnifi kullanır.

İlk bölümde Mevlevî tarikatının mahiyeti ve mahiyeti ile ilgili tarikat âdâbının esasları 10 babda izah edilir. I. babda Mevlevî tarikatının mahiyeti ve tarikat içindeki çeşitli meşrepler, II. babda hilaflat, III. babda meşihat mertebesi ve bu mertebeye liyakatta sâlik için gerekenler, IV. babda yaşayan bir mürşide intisâbın zorunluluğu, V. babda hurka şiyan ve bir şeyhe teslim olma, VI. babda hânbâ sâkiniinin faziletleri ve aralarında cari olan âdâb, VII. babda sâkî ve manevî sefer ve seyahat, VIII. babda sefer âdâbı, hângâha geliş, musahabet ve üfîet etmenin âdâbı, IX. babda semâ’ın nesî’ûnun çeşitli, dervişlerin semâ’ı da uymakla zorunlu oldukları âdâb ve erkân, X. babda mukabele kelimesinin sırrı, semâ’ı daki nakte, devr-i ve veledinin, uç devir ve uç selamin özi konuları islenmektedir. 76

İkinci bölüm, şeriatın sâlrlarına dairdir. I. babda tarîkata giren mürâbiât şeriatîn nelerin gerekli olduğu, II. babda temizîliğin sûre ve hakikatı, III. babda kelime-i tevhidin, ism-i celâlin, hu isminin fazilet ve sârî, IV. babda namazın sârılı ve âdâbı, kilmayanlarrın içine düşûktüleri fena hallar, isleri sürdürûkler delil ve girizgâhlar, V. babda zekatin çeşitli, infak ve cömertîn türlerî, cimrîlinin alcaklığı, VI. babda oruçun çeşitli, açılın fazîleti, yemek yemenin âdâb ve erkân, VII. babda sâkî ve manevî hacc, üzerine vacip olmadık halde hacca giden dervişin içine düşmüş olduğu zararlar, VIII. babda mücerred/yalnız ve bekâr yaşayánlar ahvalî, aile sâhiplerinin faziletleri ve nikâhî sârlar, IX. babda emeğiyle kazanalar ve tevekkül kılanlar, X. babda nefsî cihad, ihtiyarî öümü ve aşk okuyu şehîd düşmenin faziletî konuları ele alınmaktadır. 77

Üçüncü bölüm sülûk mertebeleri ve mertebelerin içerdigi dereceleri kapsar. Her bölüm 10 bab, her bab 10 dereceye ayrılmak sûretiyle 100 tasavvuf kavramı açıklanır. I. bab sülûkun başlangıcına dair dereceleri (yakaza, tevbe, inabe, muhâsebe, tefekkür, i’tisâm, firâr, halvet, ulzet, riyazet), II. bab sülûkün kapârîn menzîlesindeki


77 İ. Ankara’vi, Minhabâ’l-‘fakârâ, 11-76.

77 İ. Ankara’vi, a.g.e., 76-135.
dereceleri (hüzün, havf, recâ, huşû', zühd, takvâ, verâ', tebetâ, ibâdet ve ubûdet, hürriyet), III. bab sülükta muâmelât derecelerini (murâkabe, hürmet ve riâyet, ihlâs, tehzib, istikâmêt, tevekkül, tefvîz, sîka, teslîm, tasavvuf), IV. bab ahlâk-ı hamide derecelerini (hulk, teväzu, îsâr, füttüvvet, sıdk, hayâ, şükür, sabîr, rızâ, inbisât), V. bab sülükün usûlû menzilesindeki dereceleri (kasıkt, azim, iradet ve mûrid, murâd, edep, yakîn, üns, zikir, fakr, gunâ), VI. Bab sülük vadilerindeki dereceleri (ihsân, ilim, hikmet, basîret, firâset, ilham, kalbin sükûnu, nefsin itmi'nânî, himmet, Hakk'a yakınlık), VII. bab hallerdeki dereceleri (muhabbet, aşk, şevk ve iştıyâk, berk ve zevk, atas ve şürb, dehset, hayret ve heyemân, kalak, gayret), VIII. bab velâyet mertebesindeki dereceleri (velâyet ve veli, sır ve erbâb-ı sır, garîb, gaybet, vakit, safâ, sürûr, telvîn, tecrid), IX. bab hakîkat dereceleri (mükâssf, müşahede, tecelli, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, fasl, vasl), X. bab sülükün nihâyetteki dereceleri (marifet, fena, beka, şevk ve iştıyâk, vecd ve nurânî tevâcûd, berk ve zevk, ataş ve şürb, dehset, hayret ve heyemân, kalak, gayret), XI. bab sülük vadilerindeki dereceleri (ihsân, ilim, hikmet, basîret, firâset, ilham, kalbin sükûnu, nefsin itmi'nânî, himmet, Hakk'a yakınlık), XII. bab hallerdeki dereceleri (muhabbet, aşk, şevk ve iştıyâk, berk ve zevk, atas ve şürb, dehset, hayret ve heyemân, kalak, gayret), XIII. bab velâyet mertebesindeki dereceleri (velâyet ve veli, sır ve erbâb-ı sır, garîb, gaybet, vakit, safâ, sürûr, telvîn, tecrid).

Vicdaniyâta dair nefsin lehine ve aleyhine olan şeylere marifet kesbetmesi olarak tanımlanan ve değer bakımdan ilimlerin en değerli olarak kabul edilen sülük ilmi (diğer adıyla tasavvuf veya ahlâk ilmi) ne dair 100 isti lab (haller-makamlar-hakîkatler) Minhâc’ın ana yapısı teşkil eder. 100 istilah aynı zamanda sülükün mertebeleridir ve mertebeler 10’lu derecelendirmeye tabi tutulmuştur.


79 İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, 141-278.

80 Tehanevi, Keşaf-ı Istlâhât-ı Fünûn, I, 42.
erdiği son derece Zâtî tevhid mertebesidir.

2.2.1.1.3. Usûl:

Minhâcû’l-fıkurâ’ın sayfa hacmi itibariyle yarışıını, bölüm olarak, üç ana bölümden birini meydana getiren kısmın çok az değişiklikler yapılıp, başlıklar halinde Abdullah Ensari el-Herevi’nin Menazîlî ’s-sâirîn’inden ayrı olarak alınmış, konular işlenirken de bazen kaynak belirtilerek, bazen de belirtilmeden bu eserden pek çokıntılar yapılmıştır. Ankaravî Menâzîl’den kullanılan 100 terimden 88’i ayrı ayrı alınmış, 12 tanesini bazen değiştirecek baza birleştirme kendi tasnîfine ilâve etmiştir. İlâve edilen istilahlardan biri de aştır bu aşır ve vech halinin Mevlevî düşüncede önemli yerine işaret ettiği gibi, ilk dönm tasavvuf anlayışındaki muhabbetin ifrât derecesine ulaşarak Mevlânâ ve sonrasında farklı bir mahiyete dönümsesinin sonucu olarak Mevlevî tarikatnamesine girmesine delalet eder. Bu arada Rûşûhi Dede kendi dinininde müstakil bir Mevlevî tavri olarak melâmetiyye ve şâtiiyye gibi Herevi’nin hiç temas etmediği tartışımlar terimiusement müstakil başlık açmadan melâmetiyyeye mukaddimdeb 81, şâtiiyyeye ise “sektî” istilâhı olarak temas etmiştir.


81 İ. Ankaravî, Minhâc ’l-fıkurâ, 16-18, 221-222.
82 Minhâc ile Menâzîl arasındaki kısmın tasnîf farkılıkları için bzk. Erhan Yetik, a.g.e, 135-140.
83 Erhan Yetik, a.g.e., 135. Minhâc’dan geçen diğer kaynakların listesi için Erhan Yetik, a.g.e, 140-143.
84 İ. Ankaravî, Minhâcû’l-fıkurâ, 11.


Görüleceği üzere Minhâcu’l-fukarâ Şârîh’in, Mesnevî’nin sistematik bütünülüğünü bize verebilecek en temel kaynak olmakla beraber, diğer eserlerinin bir kısmı, bu kaynağı ihtisası veya bazı konuların yeniden işlenip detaylandırılması özelliğindedir.

Kütüphanelerde Müntehabât min Minhâci’l-fukarâ adındaki nûshalar Ankaravi’ye ait olmayıp, farklı müstensihler tarafından yapılmış Minhâc derlemeleri mahiyetindedirler.  

Minhâc’ın ilk baskı 1256/1840’ta Bulak’ta, II. Baskısı 1296/1869’ta İstanbul

---

85 A. Gölpınarlı, Mevlânâ Mûzesi Yazmalar Kataloğu, II, s. 241. Divâne’nin Mesnevisi için bkz. Mustafa Çapan, Divane Mehmeh Çelebi, 72-78.
86 Eser için bkz. Sül. Ktp Haci Mahmûd Ef. 2987; Serez 1524.

2.2.1.2. Derecâtü’s-sâlikîn:

Derecât, Minhâc’ı’nın üçüncü bölümünde işlenen konuları aynı tertiple tekrarından ibarettir. Kitap Minhâc’dan önce yazılmış olup, Minhâc Derecât’a Mevleviyye tarikatı ve şeriatın esrarı hakkında iki bölüm ilave edilmesiyle genişletilmiştir.

Ankaravi eserinin makaddesinde kendisine marifet talibi mürîdanın geldiğini ve kendisinden Herevî’nin Menâzil’i benzeri bidâyetten nihâyete sülük mertebe ve hakka bir kitap telîf etmesini istediklerini anlatır. Bu istek üzerine 10 bab ve her bab 10 derece olmak üzere ve adının Minhâc’ı’nın Minhâcu’l-fukarâ gibi mana aleminden verildiği Derecâtü’s-sâlikîn’i kaleme alır. 89


2.2.1.3. Risâle-i ‘uyûn-i isnâ ‘aşere:

On iki bölüm ve Türkçe, Farsça ve Arapça karışık beyitleri içeren on iki

87 Eserin yazma nüshalarının Kütüphane kayıtları için bkz. Erhan Yetik, a.g.e., 126-127.
manzûmeden oluşan manzûm bir eserdir. Eser tasavvuf ádâb kitabını olmakla beraber her bölüm tasavvuf istilahlarını ihtivâ etmektedir.


2.2.1.3.1. Maksad:

İsmail Ankaravî Arapça yazdığı manzûm Mesnevi’nin girişinde eserin telif sebebini şöyle izâh eder:


2.2.1.3.2. Mevzû:


90 İ. Ankaravî, Risâle-i ‘uyûn-i isna aşere, 1.
91 Rüsûhî Dede sadece bu eserinde kendi için kullandığı “el-Cânnî” nitelemesi Mevlevî canına işarete bulunabileceğini gibi, Ankara’daki bir mahalli de gösterebilir.
92 İ. Ankaravî, a.g.e., 1.
mertebeye ulaşan sâlikin vücûduna tasarruf-ı Hak sirâyet edip, sâlik o demde küllî tasarruflara kadem basıp kesinlikle bir mertebeye aciz kalmaz. Hatta bazı halifelerden bizzat bu fakir işittim derlerdi ki: “Yedinci mertebede insanın vücûdunu bir nehr-i azîm misâlinde gördüm. Velâyet-i kerâmât onun kalbinde akan suyun akması gibi, ilâhi vâridât ve tasarruflar sâlikin varlığından zuhûr eder. İşte Risâle-i ’uyûn-i isnâ ’aşere Ankaravî’nin bu misâli müşahedesini içermektedir ve müşahade 12 malûmât ile temyiz olunmaktadır. Sürh başlıklarını ihtiyâ ettiği 12ın isimleri şunlardır:

I. Pınar: şehvet ve nefs ehlinin kirlerini temzilemesi için akan suyu tertemiz pınar.

II. Pınar: Tahkîk ehline hizmet ve taklîd ehlini uyarıcı için akan suyu tertemiz pınar.

III. Pınar: İnsan-ı kâmilin kelâmının araştırmaya teşvik etmek için akan suyu tertemiz pınar.

IV. Pınar: Aşk ve Muhabbet için akan suyu tertemiz pınar.

V. Pınar: Tevhid konusu için akan suyu tertemiz pınar.

VI. Pınar: Cahilleri ve zâhir ehlini zemmetmek için akan suyu tertemiz pınar.

VII. Pınar: Marifet tahsiline teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

VIII. Pınar: Ledûnî ilme teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

IX. Pınar: Fakr ve mahvı teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

X. Pınar: Dünyevî ve uhrevî alakaları kesmek için akan suyu tertemiz pınar.

XI. Pınar: Allah’ı zikre teşvik için akan suyu tertemiz pınar.

XII. Pınar: Tazarru’ ve duâ için akan suyu tertemiz pınar.

2.2.1.3.3. Usûl:

Risâle Mesnevi tarzında ve veznindedir. Mebde ve Me’âd Mesnevi’sinden önce

93 Ankaravi, Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî’at, 4a.

Risâle-i ’uyûn-i isnâ ’aşere dil açısından Farsça, Arapça ve Türkçe beyitleri birbirini takip ederek şeklinde ihtiva eder. Bu durum Osmanlı telif dili geleneğinin Fars-Arap-Türk kültürü havzalarının etkisiyle teşekkür etmesinden dolayıdır ki, İsmail Ankaravî bu dili en yüksek düzeyde kullanılan yazarlardan biridir. Öte yandan aynı beyitte veya sıralanan beyitlerde farklı dilleri kullanması Mevlânâ’nın Mesnevî’sini kendisine örnek almamasının da tesiri vardır. Risâlesinden bir örnek:

بعد أن گر نظر کند هر سو لا یرى في الوجود إلا هو

Vahdet-i Hakla olur mevsûf / bir olur ona ârif ve ma’rûf

2.2.2. Mevlevî Âdâb ve Erkân İle ilgili Eserleri:

2.2.2.1. Hüccetü’s-semâ:

Hüccetü’s-semâ Ankaravî’nin, semâ’ ve müsiki’nin gerek dinin asli kaynaklarındaki, gerekse de süфи ve ulema görüşlerine dayanarak Mevlevilik tarikatndaki yerini tespit etmeye yönelik delilleri ihtiva eden, konu hakkında yönetilen eleştirilere cevap verme sadeinden kaleme aldığı Türkçe bir eseridir. İlk olarak Risâle fi hakki semâ’ adıyla Arapça yazılan eser, daha sonra müridlerin isteği ile Türkçeye tercûme edilmiştir.

Sahih Ahmed Dede, Ankaravî’nin bu eserini 1026/1617 Kâtip Çelebi ise 1024/1615 tarihinde başlanıp 1027/1618’de telif ettiği kaydeden. Sahih Dedeye aynı

94 A. Schimmel, Saylara Eskiâ, trc. Mehmed Temelli, İstanbul 1997, 208-211.
95 İ. Ankaravî, Risâle-i ’uyûn-i isnâ ‘aşere, 368-369.
96 Kâtip Çelebi, Kegfü’z-zûnûn, I, 630.
yilda müellifin semâ’ hakkında Risâletü hakkı’s-semâ’-ı mevlevî adında Arapça bir Risâle yazdıgı belirtir. 97


2.2.2.1.1. Maksad:

Ankaravi, eseri yazmaktan maksadının, Mevlevîyye tarikatını ve bu tarikatın bir kısmını inkar eden bazı kimselerin ve özellikle Kadızâdeliler zümresinin, semâ’, raks, devran ve mûsikî konusunda ileri sürdükleri iddiaların, bitid ve dalalet iddiâlarının cevaplama matuf olduğunu dibedeye belirtir. Tarikat ihvanından gelen talep üzerine

97 Sahih Ahmed Dede, 292.
raks iyi bir şeyin sâikiyle yapılyorsa ibâdet yerine geçer ve sevap kazanılır. Tam tersi ise bu amelin yapılmasını haramdır. Tabii semâ’ veya Mevlî semâ’ı Hz. Peygamber tarafından yapılmadığından bid’at-ı hasenedir ve güzel bir şey intâc ettiğinden Sünnet kapsamında değerlendirilir.

Fîkhî açdan mubah hükmü verilen semâ’ı Rûsûhî ontolojik bir tavr olarak 3 mertebede değerlendirir: 1. ilahi semâ’: sonsuz olan ilahi hitâbı bâtnî kabilîyetleri ile işitme (semâ’) derecesine ulaşmış ve hitabdaki manâlara âşin olmuş kimselerin semâ’ı. 2. rûhâni semâ’: ruhu ile her şeyin Hakk’ı tesbih ettiğini duyabilenlerin semâ’ı. 3. tabiî semâ: musiki nağme âletleri eğilence maksadıyla kullanılmayıp, ilahi manâlarına ters bir combatlamasına vaazta olan aletlerin gozüyle bakıldığında ney, def, kudüm vs. gibi aletlerin her şey gibi Allah’ı tesbih ettiğini söyleken, genellikle iki meclisinde châleleri kendi hallerini gizlemek için telli sazların kullanılamaması tahrim etmiştir. 103

2.2.2.1.3. Usûl:


105 Erhan Yetik, a.g.e., 86; Bayram Akdoğan, Ismail-i Ankaravi’nin Hüccetü’s-semâ’ Adlı Eserine GÖRE MUSIKI ANLAYIŞI (Mevlevîîinin Musiki Görüşü), AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1991, 16.

Hüccetü’s-semâ’da Ismail Dede, öncelikle semâ’ın aleyhinde olanların ileri sürdüğü ayet ve hadislerden delilleri sıralayıp cevaplar verdikten sonra aynı usülde lehinde olnların delillerini zikreder ve tasavvufî anlamları açıklar. İkinci olarak mezhep imamlarının görüşlerine başvurduktan sonra, süfî büyüklerin bu husustaki cümlelerini kaydeder. Kendi yorumlarını ayet, hadis ve ehl-i sünnet inancı çerçevesinde şerîat, örf ve lügat açısından ortaya koyar.

2.2.2.3. Risâle fi hakki’s-semâ’:

İsmail Ankaravi tespit edebildiğimiz kadardıyla semâ’ın müdafaaası hakkında 3 risâle kaleme almıştır. Risâle fi hakki’s-semâ’ bu konuda yazdığı ilk risâle olup Arapça’dir ve Türkçe tercümesini de içerir. Hüccetü’s-semâ’ bu risâlenin sadece Türkçe tercumesinden ibaretir. Üçüncü risâle ise sadece Arapça yazdığı Risâletü’t-tenzîhiyye fi şe’ni’l-mevlevîyye’dir.


Eserin yegâne nüshası Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/7 (vr. 347-362)’dedir.


ney ve.udun ne dediğini/ Ey vedud sen bana yetersin sen bana kâfi.” Cümlelerini eleştirir; hakikat veya mecaz olarak eşyanın tesbibi müsbellem görse de, eşya vurulmak veya üflenmek üzere çikan sesler konusunda red tavrındadır. Zira O’na göre bunun isbatı gerekir ve tartışma konusu olduğundan dolayı hilafla delil ikame edilebilir görüşündedir.¹⁰⁷

2.2.2.4. Risâletü’t-tenzihiyye fi şe’ni’l-mevlevîyye:


¹⁰⁷ Kâtip Çelebi, Kesfî’z-zunûn, I, 438.
¹¹⁰ Kâtip Çelebi, Kesfî’z-zunûn, I, 434.
¹¹¹ Sahih Ahmed Dede, 297.

Ankarâvi risâlede bir mukaddime ve üç makale yazarak Cerrâh Şeyhi tarafından âneltlenen beş itiraza cevap vermiştir.


112 İ. Ankaravi, Risâletü’r-tenzihiyye, 10b-11a.


2.2.2.5. Risâle-i usûl-i tarikat ve bi‘ât:

İsmail Ankaravi’nin Türkçe yazdığı hacmi küçük bu risâlenin adı bazı nüshalarda “Risâle-i muhtasara-i müfîde-i usûl-i tarikat-i nâzenin ve bey‘at” şeklinde de kaydedilmektedir.

Abdülbaki Gölpinarlı’ya göre risâle hafızca muhtasar ancak tarihî açıdan oldukça önemlidir. Nitekim tarikata giriş keyfiyeti ve tarikatta yapılacak usûl hakkında ilk dönem Mevleviliğinde müstakil yazılmış risâleler nâdirdir. Gölpinarlı’ya göre Divânî Mehmed Çelebi ve Şâhîdî’nin manzum risâlelerinden sonra yazılmış ilk Mevlevi sülükuna dair mensûr eser Ankaravi’nin bu risâlesidir.113 Bu minvâlde Rüsûhî Dede

---

113 A.Gölpinarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik, 190.
Mevlevî usulünün tatbikine dair ilk risâle telif eden kimdir.

2.2.2.5.1. Maksad:

Müellif risâlenin girişinde Mevleviğe tâliq bir kimse tarafından kendisine yöneltilen bir takım soruları cevaplandirmak maksadıyla bu Risâlesini telif ettiği belirtir. Bu sorular şöyledir:

1. Hz. Mevlânâ’nın seyr ü sülûk tarîki Hz. Peygamber’e hangi silsile ile ulaşırlar? Bir diğer ifadeyle Mevlevîğin tarîkat silsilesi nasıl tanımlanmıştır?

2. Mevlevîlikte bî’at ve ardından sülûk nasıl yapılır?

3. Mevlevîlikte sülûk etmek isteyen bir tâlip Mevlevî halifesine bî’at etmesi lâzımdır. Acaba günümüzde sülûkunu tamamlaması, zâhir ve bâtın ma’mûr, nihâî dereceye vâsıl olmuş Mevlevî halifesini var mı? Tâlip herhangi bir halifeye intisâb etmeden sülûk edip marifet sâhibi olabilir mi?

2.2.2.5.2. Mevzû:

Risâlenin mevzûsu, bu soruların cevaplarını oluşturmaktadır.


---

114 İ. Ankaravî, Risâle-i usûl-i tarîkat ve bî’ât, 2b.


116 Daha önce ifade edildiği gibi Risâle-i ‘uyûn-i isnâ’ asere Mevlevilikteki 12 mertebe göz önünde bulundurularak telif edilmişdir. 7 asıl mertebe geçildikten sonra insan varlığına büyük bir nehir misaliinde müşahade edildiğinden risâleden nehir ve pınar sembolizmi kullanılmıştır.


---

1171. Ancak Mevlevî usûlüne dair Mevlevîlik tarihinde yazılan eserler içerisinde

---

İsmail Ankaravi, Risâle-i usûl-i tarihat, 2a-7a.
yegânedir.

Risâlenin bir nüshasının sonu şöyle biter: “Şimdiki hâlde bir tarîk yoktur ki, Mesnevi-i şerîf ile irşad olumuya ve hallerini ve kâllerini ona tatbik etmeyeler.”

Risâle, A.Nezih Galitekin tarafından neşredilmiştir.

2.2.2.6. Sülûknâme-i Şeyh İsmail:


2.2.3.İbn Fârız ve İbn Arabî Düşüncesi İle İlgili Eserleri

2.2.3.1. Makâsidü’l-żâîye fi şerhi’t-tâiyye:

Süfi-şâir İbnü’l-Fârız (ö. 632/1235)’ın Arapça Divan’ında yer alan Nazmû’s-

118 A. Gölpınarlı, Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, II, 252.
120 İsmail Ankaravi, Sülükânâmê, İÜTY 6394, 35a.
121 Mustafa Çıpan, Divâne Mehmed Çelebi, 113.
sülûk adındaki Tâiyye Kasîdesi’nin ya da diğer ismiyle Tâiyyetü’l-kübrâ’nın ilk Türkçe şerhine rast gelir.


24 kasiden bulunduğu Divan’dan doğu ve batı’da yapılan tercüme ve şiirlerinin yanı sıra Divan’daki 15 kasiden ikisi olan Tâiyye ve Hamriyye kasîdeleri tasavvufî muhtevasından ötürü daha çok ilgi görmüş ve üzerine müstakil bir tasavvufî şerh gelenegi oluşmuştur.


İsmail Ankaravî’nin şerhi ise Tâiyye kasıdesi şerh geleneğinde ilk Türkçe şerh olmak üzere mümtez konundadır. Türkçe şerh olarak Ankaravî’nin dişinda Reşahât mütercimi Muhammed Maruf b. Muhammed eş-Şerif b. Abdülgânî et-Trabzonî’nin (ö. 1002/1593) şerhi bulunmaktadır.128 Mevlêvi gelenekte Kasımpaşa Mevlîvîhânesi Mesnevîhâni Mehmed Es’e’ad Dede’nin Tâiyye Kasıdesinin ilk beytine şerhi vardır.129

126 Kâtip Çelebi, Keşfu’z-zunun, 1, 164; Süleyman Uludağ, “İbnü’l-Fârız”, DİA, XXI, 41.
128 Bağdatî İsmail Paşa, Hediyyetü’l-ârîfîn, 588.
129 Mustafa Taççi-Cemal Kurnaz, “Mehmed Es’e’ad Dede Hayatî, Eserleri ve Şirleri”, TUBA, XXIV (2000),

2.2.3.1. Maksad:

İsmail Ankaravî İbn Fâriz’ı “ârîlerin kutbu, âşikların ve vüsâta erenlerin mürşidi, hakkı’l-yakın sırlarının mazharı, tariktaki müşkilleri keşfedip çözen, marifete ve hakikate dair anlaşılmaz zor konuları açıklayan, alim, amil, seyyid” olarak niteler ve İbn Fâriz hakkında kendi şiir tarzının gerekği olarak Türkçe-Farsça-Arapça bir nazm tanzim eder:

Nasb-ı 'ayn ve matmah-i nazarm
Rûh-u rûhum ve piş-i basarm
Gece gündüz lişânın virdi
Hem cinân-i cenânın verd’i.
Kurretu’l-‘ayn a’raf-i ‘urefâ
Dürretü’t-tâc efsah-i fûsâhâ
A’ni Taiyye-i kelâm-i Ömer
İbn-i Fâriz muhakkik-i eker

‘Ürefâya sülük için inşâ
Eyleyip kıldı onlara ihdâ

130 Sahih Ahmed Dede Ankaravî’nin Bir süre şerhe ara verdikten sonra h. 1040 yılında şerhini tamamlayarak aktarır. Sahih Ahmed Dede, 292, 298. Ancak bu rivayet doğru değildir. Zira eserin orijinal nüshasının tetimme kayıda h. 1025 Şaban ayının sonu ibaresi vardır.

131 Bilal Abdel-Maksoud, a.g.e., 29.


132 “Bu güzel kasıde ne güzeldir. AŞıların incelerini açandır.”
133 “Ne hoş lafiz ne hoş mana.”
134 İsmail Ankaravî, Makâsidu ’l-‘aliyye fi Şerhi’r-tâiyye, 1b-2a.
2.2.3.1.2. Mevzû:


Kasîde-i Tâiyye’nin bir diğer mevzüu Varlık anlayışıyla da iirtibatlı olarak ilâhi aşk konusudur ve şârih de buna dair beytlerin anlaşılması için V. Maksada ilâhi aşk
2.2.3.1.3. Usûl:

Tâiyye kasıdesinin her bir beytinin sonu \( \ddagger \) (te) ile bittiğine dair açıklar: “Zat müenesdir. Sadih bir mahsûs mutahhid mahbûbuna münâsib ve muvâfîk söyler. Onun ûnuna mutâbîk kelâm eyler. Dolayısıyla Şeyh-i nâzî bu kasıdeyi başından sonuna kadar te’nîs tariki üzere irad edip ve Zat-î hazret-i mahbûbesini murad kılmışlardır.”


ahlâklanmışlardır.  

Rüsûhî Dede kasideyi şerhederken Mesnevi üzerine yaptığı muhtelif şerhlerdeki usûlili gözetir. Arapça beyti “el-lügât” başlığıyla lafız anlamı, gramer bilgisi açısından incelediğten sonra “el-ma’nâ” başlığıyla Türkçe tercume ve tasavvufu anlamını kaydeder. Tasavvufu anlamı açıklarken diğer şerhlerden farklı olarak yoğun bir şekilde Mesnevi beyitleriyle istişadda bulunmasıdır.

2.2.3.2. Şerh-i kasıde-i mîmiyye el-hamriyye:

İbnül’l-Fârz Divân’inda yer alan Mîmiyye el-Hamriyye kasidesinin Osmanlı’da yapılan ilk Türkçe şerhdir.


İbn Fârz’ın Taıyıye ve Hamriyye kasidelerindeki ilâhî aşk iki kısımda değerlendirilebilir: Taıyıye kasidesinde nefsin ilâhî aşk yolunda geçirdiği haller söz konusu edilirken, Hamriyye’de âlemin varolma sebebi ve gâî illeti olan ilâhî aşkın bizatihi kendisi, vasıfları, kat’ etttiği mertebeler, fiil ve neticeleri mevzu edilir. Bu durumda Taıyıye seyr ü sülük ve sâlikin halleri konuları genel mahiyette ele alınır, Hamriyye sülükün gayesi olan ontolojik hakîkati ve bu hakikatin alemde tahakkuk etme keyfiyetini metaforik bir anlatımla nazmeder.  

Taıyıye gibi Hamriyye üzerine çeşitli dillerde muhtelif şerhler bulunmaktadır:


137 İ. Ankaravi, a.g.e., 15a-b.
Halil’in *Şerh-i Kasıdeti’l-hamriyye* li-Ibn Fârz (İstanbul 1364), Muhammed Nâzım’ın *Şerh-i Kasıde-i Hamriyye* (İems Mat. 1330), Kadi Abdullah Rahman Alemşâh’ın (ö. ?/1579) *Şerh ‘alâ kasıde-i Hamriyye*, Kara Mustafa Efendi’nin *Leme’âtü’l-berkiyye* ve Abdullah Salâhi Uşşâk’î’nin (ö. 1196/1781)’nin *Tercümetü’-aşk* (MÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lis. Tezi, İstanbul 1990) adında şerhler mevcuttur.

Hamriyye şerhi tarihine bakışımızda kasıdenin Taiyye gibi İbn Arabî’nin varlığı ve bilgi anlayışı çerçevesinde şerh edildiği görülmektedir. Bu itibarla Sa’dî dergâhı son dönem şerhlerinden Hasirizade Mehmed Elif Efendi’nin (ö. 1347/1928) tabiriyle Osmanlı’nın İbn Arabî’si görülen Abdullah Salâhi Uşşâk’î’nin 139 ile Osmanlı’nın Mevlânâ’ısı nitelenmesine kâbil İsmail Ankaravi’nin Hamriyye şerhleri vahdet-i vücud perspektifli şerhlerdir.

Sahih Ahmed Dede’ye göre İsmail Ankaravi şerhi 1040/1630 yılında nihâyete ermiştir.\(^\text{140}\)

Çeşitli nüshaları bulunan şerhi\(^\text{141}\) Bilal Abdülmaksûd transkribe etmiştir.\(^\text{142}\)

**2.2.3.2.1. Maksad:**


\(^{140}\) Sahih Ahmed Dede, 298.

\(^{141}\) Nüsha kayıtları için bkz. Erhan Yetik, *a.g.e.*, 99-100.

\(^{142}\) Bilal Abdel-maksoud, İbnu’l-farız ve İsmail Ankaravi’nin Kasıde-I Hamriyye Şerhi, İÜSBE, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2000.
şerh tahrir etmişlerdir, lakin her biri bir tarza gitmişlerdir. - ve her yeniiniz de zevkine göre bir tada vardır.) fırmanın sizin üslûb-i tarzınız za’îfuz-zihnin tenavül ve te’âtisine onlarınkinden daha âsan ve sehldir. Pes bunların kelâmi mâ-fi’z-zamîr olan murâd ve merâm nize ve nâmî kîp tekâzây-ı derûnum hadden birûn olup âhirü’l-emr şerh-i kasîdeye sürû’ eyledim.”

4. Âşık ta mestane de nâ-ak meşrebdirler. Korku ve haşyet sifatlardan soyunmuşlardır. Her biri şirin canlarından seyr edip, haya ve haşyet perdelерini yırtıp, namus ve dehşet perdelерini kaldırıp, mestlik kayından halâs ve mestlik zevkine ihtisâs bulunmuşlardır.

5. Tevâzu ve niyaz-mendiliktir. Zira mey ve muhabbet, içen ve âşık pişgâh-1 tereffü ve sır-1 bülendlikden âstân-1 bendeliğe ve mestmendiliğe tenzil ve nice azîzân-ı cîhân evc-i gurretten hazîz-i zillete efkende kılp hor ve zelil eder.


Bilal Abdülmaksûd’un tespitine göre Hamriyye’nin Türkçe şerhlerinde kasıdenin orjinalinde bulunan 23-30. beyitler arasındaki sezik beyit

144 İsmail Ankaravî, Makâsid, 14b-15b.


146 Belal Abdel-maksoud, a.g.e., 36.
özetlenmi
taraf
didacesinde "...bu kitâb-
Câmî'ye (v. 898/1492) ait
İş
z ve Farsça ibarelerle kar
ka Fusûs muhtasar
ka bir

Erhan Yetik bir gözden kaça
cipten bir kimsenin akâdi
ci'ye ve şerhini, Türkçeye
cinsinde "...bu kitâb-1
Bu zelîl u kalîlu'l-bizâ'a
7.2.2.3.3. Usûl:

Ankaravî'nin şerhte takip ettiği usûle gelince, evvelâ beyitte geçen kelimlerin anlamları “el-lüga” kısmında verilir. Daha sonra “i‘râb” başlığı altında cumlelerin gramer yönünden tahlli yapılır, “el-ma‘nâ” başlığı altında da beytin kısaca tercümesi ve nihâyetinde “et-tahkîk” başlığıyla tasavvufi yorumu yapılır.

2.2.3.3. Zübdetu’l-fuhûs fi nakşî‘l-fusûs :

Tasavvuf düşünceleri üzerinde büyük tesir icra etmiş olan Muhyiddin İbnü‘l-
Arabî’nin (ö.638/1240) eserleri arasında iki tanesi, diğerlerine nazaran daha fazla müessir olmuş, bir ölçüde de bu eserler, diğer telifatında ortaya koyduğu düşüncelerinin özet olarak kabul edilmistir. Bunlardan birisi, Mekke’de 16 senelik süre zarfında yazılan en geniş hacimli eseri Fütûhatu’l-mekkiyye ve diğerleri Fütûhat’ın özetini kabul edilen ve Şam’da yazılı olan Fusûsu’l-hikem’dir.147

İbn Arabî’nin Arapça kaleme aldığı tasavvuf metafiziği’ne dair tüm düşüncelerinin özet sayılan mücnel eserlerinden Fusûsu’l-hikem, yine kendisi tarafından, talebesi İsmail b. Sevdekin’de dike ettirilerek, Nakşu‘l-fusûs adıyla özetlenmiştir.148 Ankaravi’nin Zübdetu’l-fuhûs fi Nakşî‘l-fusûs’u, bu özetin Türkçe tercüme ve şerhinden ibarettir.149 Osman Yahya’nın belirttiğini göre 10’un üzerinde olan

149 Erhan Yetik bir gözden kaça
cipten bir kimsenin akâdi

226
Nakşu‘l-Fusûs şerhleri**arasında Ankaravî şerhi, bilinen ilk Türkçe şerhtir.

Şerh, Sahih Ahmed Dede’ye göre 1040/1630 yılında tamamlanmıştır.

2.2.3.3.1. Maksad:


Ankaravî’nin Nakşu‘l-Fusûsu şerhetmesindeki maksadları, dibâcedeki ifadelerini analiz ettiğimizde dört kısımda toplayabiliriz:

1. metnin arıfler nazariında tasavvuf hakikatlerine dair en onde gelen ve derli toplu bir metin olması. 2. metindeki laflarının anlamlarının, kavramak isteyenleri yakın bir ilme sahip kılmış. 3. Şârijin kendisine kadar Nakşu‘l-Fusûs üzerine Arapça ve Farsça karsılış Abdurrahman Cami’nin şerhinden başka bir şerh duyulaması ve Türkçe bir şerh olmaması. 4. dergah ihvanının Nakşu‘l-Fusûsu‘ okuma isteği, metin dilinin Arapça olması hasebiyle ihvanın ıstılahları anlamladaki zorluğunu.


Sahih Ahmed Dede, 298.


İ. Ankaravî, Zübde, 8.
görür.


Dolayısıyla şerhini Türkçe kaleme aldıgı ve kendisine kadar da Türkçe bir Nakşu’l-Fusûs şerhi, hatta Abdurrahman Cami’nin Farsça dil temelli ve Arapça ibarelerle dolu şerhinden başka bir şerh duymadığını belirterek, şöhret kaygısı gütmenden Zübdetu’l-fuhûs fî Nakşu’l-fusûs adındaki bu telifini gerçekleştirdiğini ileri sürer.

“bu kitâb-ı kerâmet-i encâm’ın şerhine ilâ hâze’l-eyyâm Abdurrahman

154 İ. Ankaravî, a.g.e., 8.
155 İ. Ankaravî, a.g.e., 8


Başka deyişle İrâkî, İbn Arabî ve Ahmed Gazzâlî’yi eserinde sentezlerken İsmail Ankaravî, İbn Arabî ile aşık anlayışında ve yazımında Ahmed Gazzâlî’yi takip eden Mevlânâ’yı aynı daire içine alarak Ekberi-Mevlevî tavırları arasında bir kaynaştırma tesis eder.

2.2.3.3.2. Mevzû:

\textit{Fusûsu’l-hikem ve husûsu’l-kilem}, 27 peygamberin her birinin hikmetlerine izafeten 27 bölüme ayrılmış bir kitaptır. İbn Arabî her bir peygamberi kelime olarak isimlendirir. Her bir peygambere ‘has’ kelimenin bir varoluş ‘hikmet’i vardır ve hikmetler ‘fas’ denilen peygamberlerin isimlerinden ibaret olan mahiyet y da zübdelelerine nakş olunmuşlardır.

Ankaravî, şerhinde mukaddime olarak kabul edebileceğimiz “Âdem kelimesindeki llâhi hikmet Fass’ının başında kitabın adını oluşturan fas, hikmet ve
kelime kavramlarını vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde tanımlar.

Fas, bir şeyin özeti, özü, yüzük sahibi kişinin adının yazılıdığı yüzük kaşı, eklem yeri veya bir şeyin ayrıntılı haline denir ve çoğulu fusuş gelir.

“Fas, bir şeyin hülâsa ve zübdesine derler. Sâhibinin nâmı onda mektûb yüzük kaşı, eklem yeri veya bir şeyin ayrıntı haline denir ve çoğulu fusuş gelir.”

Hikmet, varlıkların hakikatlerini, niteliklerini ve kendilerini var eden sebepleri mahiyetleri nasıl olsa da üstüne bilip, bu bilginin gerektiği yerine getirmektir.

“Hikmet, hakkârı şâyâya ve evsâf ve levazım na alâ mâ hiye aleyh âlim olmak muktezâsyla amel kimâlîr.”


Varlıkların tümü, Allah’ın Rahman sifatının nefesinden ibaret olduğundan,
insan dilindeki kelimeler ile peygamberlerin ve velilerin ruhları arasında bir benzerlik yönü söz konusudur.

“Bu a’yân-i mevcûdât, cemî’an nefes-i rahmântyeden ibâret bulunduğundan kelimât-ı lafziyye-i insâniyye ile ervâh-ı entbiyâ ve evliyâ ve cemî’-i esyânın mabeyninde vech-i mûşâbehet vardır.”163


Dildeki kelimeler, var olmalarına sebep olan akli anlamlara delalet ettikleri gibi, tüm varlıklar da kendilerini var edene, kendilerine has Hakk’ın isim ve sıfatlarına zatları ve mertebelerine göre delaleter ederler. Dolaysıyla bütün varlıklar kendilerini var edenle hiyerarşîk bir ilişki içerisindeildirler ve varoluş anlamlarını kendlilerini var edenden alırlar. 165 “Kelimât-ı lafzî ma’ânî-i akliyyeye üzerine delâleli eyledimi gibi a’yân ve mevcûdât dahi mûcûdine esmî ve sıfatına bihasebi zâtîhi ve merâtibihi delâlet eder.”166

Ankaravî’ye göre varlıklarla kelimeler denilmesinin bir diğer yönü, varlıkların âyette geçen kün/ol kelimesinden meydana gelmeleridir. Dolaysıyla sebebî ismini

163 İ. Ankaravi, a.g.e., 10.
164 İ. Ankaravi, a.g.e., 10-11. 
166 İ. Ankaravi, Zâbde, 11.
müsebbibe izafe etmek süretille varlıklara kelime denilmiştir. “Mevcûdâta kelimat ta’bir olunmasında vech-i âhar, cemî’-i a’yân mevcûdât kelime-i ‘kün’ den hâs olmuştur. Mevcûdâta kelimat tâlâkı bu takdirce sebebin ismini müsebbibe tâlâk kâbilinden olur.”¹⁶⁷

Peygamberler ve varisleri velilere, kainattaki varlaları kâinâttan eșref-i kelimât ve eltafı mevcûdât olduğuna binâen Hazret-i Şeyh onlara ‘kelime’ ta’bir buyurdu. nitekim Hz. Hak Kur’an-da Hz. İsa hakkında “O Meryem’e ettiği kelimedir” (Nisa 171) buyurdu.”


¹⁶⁷ İ. Ankaravî, a.g.e., 11.
¹⁶⁸ Afifi, Fusûsu’l-hikem Okumaları için Anahtar, 35.
¹⁶⁹ İ. Ankaravî, Zübde, 11.

Hikmetin yani hakîkatin asıl kaynağının nebevi olduğuna işaret edilen Nakşu’il-fusûs şerhinde Ankaravî baştan sonra, vücuda, adem, insan-ı kâmil, isimler, sıfatlar, vahdet-kesret, irade, küllîler-cüz’îler gibi İbn Arabî’nin kendi üslûbunca ortaya koyduğu, Ankaravî’nin tabiriyile mezâlık-i akdâm/ayakların kaynağı tasavvufu düşünceye ait konuları tevil eder.

2.2.3.3.3. Usûl:

27 fasdan meydana gelen Zübdetu’l-fuhus’da Ankaravî, her bir fassın şerhine, ilgili peygamberin kelimesindeki hikmetin, o peygambere izafe edilme sebebinin açıklamakla başlar. Boylelikle hikmetin mahiyeti ile Peygamberin hem ismi, hem de kısası arasında bir nisbet vechi kurarak, İbn Arabî’nin mucez ifadelerinin arkaplanının daha iyi anlaşılması katkida bulunur. Mesela, kalbi hikmetin şuayb’ın kelimesine izafe edilmesindeki sebebi şu şekilde ortaya koyar: Şuayb lafzî ‘şu’be’ kelimesinden türemitştir. Şuayb bir çok oğula sahip ve maiyetinde bir çok kabile ve şube varolmuştur. Kalb de

---

170 İ. Ankaravî, a.g.e., 23-33.
171 İ. Ankaravî, a.g.e., 33-39.
172 İ. Ankaravî, a.g.e., 44-47.
173 İ. Ankaravî, a.g.e., 123-127.


2.2.4. İsrâkî Felsefeye Dair Eserleri:
2.2.4.1. İzâhu’l-hikem:

İsmail Ankaravî’nin Şihâbîddin Sühreverdî Maktûl’e (ö. 587/1191) ait İsrâkî

174 İ. Ankaravî, a.g.e., 76.
175 İ. Ankaravî, a.g.e., 14.
176 Zübdetü’l-fuhûs’un yazma nüşhaları için bkz. Erhan Yetik, a.g.e., 80-81.
felsefesinin temel metinlerinden biri olan Arapça Heyâkilu’n-nûr adındaki eserine yaptığı ilk Türkçe şerhtir.

Heyâkilu’n-nûr Sühreverdi Maktül’ün Hikmetü’l-işrâk’a nazaran mistik felsefesini en veciz şekilde açıkladığı muhtasar eseridir. Nitekim İsrâkî düşünce tarihinin önemli uzmanlarından Henry Corbin yazdığı ilk kitaplarından birinde bunu “Heyâkilu’n-nûr” bütünüyle İsrâkî doktrini en mükemmel bir vecizlikle aktarmıştır. 177 dolayısıyla kitap, gerek usûl gerekse de mevzû açıdan sadece Sühreverdi’nin diğer eserleri arasında değil, genelde tüm İslam felsefesi geleneğinde ve özelde Tasavvuf düşüncesi tarihinde mümtaz bir konumdadır. 178

Heyâkil dibace ve hatime hâricinde yedi bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm “heykel” olarak kavramsal olarak(`<179>

Arapça Heyâkil metninin iki farklı edisyon-kritiği olduğu gibi Farsça, Türkçe, Fransızca, Hollandaca ve İngilizce çevirileri bulunmaktadır. 181


177 Henry Corbin, Les Temples, 33.
178 Sühreverdi, Heyâkilu’n-nûr, thk. M.Ebû Reyâyân, Kahire 1957; a.g.e., thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Kâğıd 1333.
181 Bilal Kuşpınar, a.g.e., 54. Bilal Kuşpınar kitabı İngilizceye çeviren ilk müelliftir.
183 Kâtip Çelebi, Kegû’a-z-zunûn, II, 2047.
Devvâni ve Şirâzî Sühreverdi ve Işrâki düşünceyi Fars coğrafyasında yayarken, Ankaravî özellikle Devvâni’den de etkilenerek bu düşünceyenin Osmanlı Anadolu’sunda ilk mümessili olmuştur.

2.2.4.1. Maksad:


Dolayısıyla Rüsûhî Dede’nin eseri yazmasındaki temel maksad süfîlerin hulûl ve ittihâd düşünsesinde olmadıklarını ispatlamaktır. Bu ispat ile tasavvufî düşüncenin sünnî anlayış dairesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine dair eserlerinde olduğu gibi felsefi bir dille amaçlanmıştır. İspat ayn zamanda tasavvufun sadece erkânı olan Kadzâdeliler muhatap alındığı görülmüştür.

2.2.4.1.2. Mevzû:


184 Bilal Kuşpınar, a.g.e., 311.
yolun neticessi, nazarî güçle kemâle ermek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yüksek, müstefad akıl yani nazarîlerinin müşahedesidir. İlkinci yolun sonucu ise ameli güçle kemâle ermek ve ameli gücün derecelerinde ilerlemektir. Ameli gücün üçüncü mertebesinde tpkt müstefad akılda olduğu gibi malumların sürelerini müşahede yoluya nefse feyiz eder.  


Ankaravî hikmet ilmine dair bu mukaddime-lerden sonra Heyâkilu’n-nûr’un şerhine başlar. Ankaravî’ye göre nur, esyaya görmüş olan nûr, eylemi ve kendisi var olan iki konuda dur ki, güneşin nuru buna örnekler. İ. hey’et (astronomi) ilminin konusu olan nûr (şık)dur ki, güneşin nuru buna örnekler. Nitekim güneş olmasa esyang

---

185 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, II-37-38.
186 Bilal Kuspanar, a.g.e., 351.
187 İ. Ankaravî, Câmi’u’l-ayât, 174a-175b.
görünmezdi. 2. mücerred ya da mahza nûrdur ki, cisimlere ve/veya bedenlere taalluktan berî olan mücerred akıllar ya da cisimler üzerinde tasarruf ve tedbirde bulunan nâtık nefslерdir. Heykел ise asliyyeti açısından sürettir. Sühreverdi eserinde mücerred akıll, nâtık nefs nûrlarının nâtıknefs nûrlarını nûrların sûretlerini beyan ettiği için kitabına bu adı vermiştir. Dolayısıyla insan nefsinin kemâli (olgunluğunu) bu süreleri tertibine göre bilmektedir.

İlahî nûr süreleri ya da heykelleri yedi mertebede açıklanır:


2.2.4.1.3. Usûl:

İsmail Ankaravî’nin hikmet anlayısını veciz bir şekilde bize veren bir eser olarak İzâhu’l-hikem, Sühreverdi’nin Varlık-âlem anlayısını yedi temel mertebede açıklamasının şerhini içermesi itibariyle Şârîh’in yedi rakamına atfettiği manayla da muvafık düşmektedir. Her ne kadar Varlıkın mertebelendirilmesi akli bir itibar olsa da en mükemmel tertib Ankaravî’ye göre yedildi tertiptir.

Şerhte istişâd kaynakları olarak başta Mesnevi olmak üzere tasavvufî literatür kullanıldığı gibi, muhakkik dönemi kelâm eserlerinden Seyyid Şerif Cürcâni’nin Sherh-i mevâkîf ve Makâsid’i, felsefenin Ibn Sina’nın Şifâ’sı çoklukla kullanılmaktadır. Felsefi şerh literatüründe pek rastlayacağımız türün şerhin bir diğer özelliği ilgili konuya ilgili âyet ve hadislerle istidlâl edilmesidir. Bu da Ankaravî’nin bir açıdan sâniye dairde müteşerri bir süfi olmasının gereği olup, bir diğer açıdan hikmet karşıtı Kadızâdelilere cevap verme isteğinin bir sonucudur.

Bilal Kuspinar tarafından şerh üzerinde bir doktora çalışması ve Veli Saylam tarafından bir Yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.  

---

188 Şerh hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bilal Kuspinar, a.g.e.; Veli Saylam, Ankaravi İsmail Rusuhi ve İzâhu’l-hikem Adlı Eser, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.
2.2.4.2. Misbâhu’l-esrâr:


Dolaysıyla İsmail Ankaravî İşrâkî düşüncenin iki önemli ismi olan Gazzâlî’yi Misbah’ta, İzah’ta Sühreverdî’yi esas alır.

Osmanlı İşrâkîliğinde Ankaravî öncesi ve sonrası itibariyle nur âyetini mustakillen tefsir ederek bu düşüncede geleneğini devam ettiren diğer süfi müellifler arasında Çelebi Halife Cemâl Halvetî (ö. 899/1493) (Sül Ktp. Carullah 1084); İbrahim

189 Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, DİA, XXIII, 435.
Kırımî (ö. 1042/1632) (Sül. Ktp Fatih 5381)’nin risâleleri ön plandaır.

2.2.4.2.1. Maksad:

Ankaravî, eseri kaleme almasının sebebini iki duruma bağlar. 1. bu âyetin tefsirinde tahkik ehlinin ilahi marifetler konusunda yetkin anlamlar ortaya koymaması, 2. bu âyet okuması esnasında kendisine bir çok sürə ve manevi sırırların keşfələşəsi ve bunların ehline ulastrmak istemesi.


2.2.4.2.2. Mevzû:

Misbahu’l-əsr är nur âyetinde geçen “nur, misbah, mişkât, zücace, zeytin ağacı ve hidâyet” kelimelerinin İsrâki-tasavvufi açıqdan kavramsal təhfiiləndən ibarəttir. Gazzâlî

190 İ. Ankaravî, Misbahu’l-əsrär, 1b-2a.
I. fasıl: Nurun mahiyetine dairdir.


Nur metafiziğine dair Küllî kâideleri bu şekilde ortaya koyan Ankaravî, kâidelerden faydaların tahişlî için sâlihin yapması gerekenleri zikredir. Zira mevzûyu
sadece ilimle tahsil etmek eksiklik olup, zevk ve vicedanla kâidelerin içerdiği manayı tecrübe etmekveya müşahade etmek kemâldir. Buna göre İlâhi Zat’tan ibaret olan nuru müşahade etmek için insannı zât, sifat ve fiillerini bu nurda fani kılmasını gerekmektedir. Bu fenadan sonra Hak onu baki sıfatlarıyla mutasif kılıp, nûrânî varlık elbisesiyle giydirir. 


sebepleridir. Yoksa aslında, ne renk, renk muşayeret ne de mühalefet vardır. Aksine muşayeret zatların istidalarından kaynaklanır. Nasıl ki, güneşin ışığı muhtelif camlara vurduğunda nurlar camların çeşitli renklerinde zühür eder. Yoksa hakikatte renk yoktur.”


Rüşûhî Dede bu fasıln sonunda üç fasılda ortaya koyduğu kâidelerin işığında ayetin tümünü iki seviyede tevile tabi tutar. 1- Rûhânî ve 2- İlâhî ilim seviyesinde.


yıldız gibidir. Dünyevî alakalardan soyutlanmış, sürî ve manevî bağlardan teffârûd etmiştir. Bu kalp, ledûnni ilim ağından yanar ve parıldar. Ledûnni ilim mekânsız ise ve cisimlerle taalluk etmiyorsa, doğu ve battıyla muttastîf değilse, bu ledûnni ilim, ne mücerred ruhlar cümu’sünden ne de kesif cisimler mağribîndendir. Aksine Allah katından hasıl olan ledûnni ilim cümu’sünden, bu mübarek ağacın yâğı, ışık saçar, parıldar ve aydınlatmış olacaktır.”


Buna göre hidâyet ayanı sabite ile ilgilidir ve Allah kimine hidâyet vermiş yani bazısına ilim verip mutlu kılmıştir; kimine de hidâyet vermemiş çahil bırakmış ve mutsuzlardan yapmıştır. Meşiyyet böyle takdir ettiği için bundan sual olunmaz.


2.2.4.2.3. Usûl:


Eserdeki Îşrâkî metafizigin açıklanmasında Ankaravî’nin klasik istişâd kaynakları olarak âyet, hadis ve Mesnevî beyitleri yeri geldikçe kullanılır.

2.2.5. Tasavvufî Şair Şerhleri:  
2.2.5.1. Cenâhu’l-ervâh:  

İsmail Ankaravi’nin dervişlik yıllarında telif ettiği Türkçe eseridir. Diğer eserlerine kıyasla oldukça belî bir eser olan Cenâhu’l-ervâh genel olarak dört hikâyeden teşekkür etmektedir. İlk iki hikâye Mesnevî’de, III. Hikâye ibare sûreti olarak değiştirilip sadece mana açıdan Mesnevî’den ilhâmla Ankaravi tarafından tahkiye edilmiştir. Son hikâye ise Ferîdûddin Attâr’ın (ö. 618/1221) İlahînâme’sinde geçmektedir. Son hikâyeyin İlahînâme kaynaklı olması itibarıyla da eserin analizini tezin metodolojisi açısından Ankaravi’nin Mesnevî Şerhi projesi ya da Mesnevî ile doğrudan alakalı eserler kısmına dahil etmedik. Öte yandan eser özelde sadece Mevlânâ’nın değil, diğer birçok süfi-şâirin Mesnevî’sindeki betüllerin şerhini de ihtiva etmektedir. 


2.2.5.1.1. Maksad:  


---  
192 Diğer nüshaları için bkz. Erhan Yetik, a.g.e., 103-104.  
193 Sahih Ahmed Dede, 292.  
194 İ. Ankaravi, Cenâhu’l-ervâh, 1a.  
195 Nitekim kendisini dibâcede “Dervî İsmail el-Mevlevî Ankaravi” olarak tanıturken, dibâcenin sonunu “Allahum, bizlere Mevlevî tarîkatinin sülükünü kolaylaştıır” dua cümlesiyle bitirir. İ. Ankaravi, a.g.e, 1a; 7a.

196 İ. Ankaravî, Cenâhu l'ervâh, 6a-b.
sonuncusu İlahînâme’de aynıla yer almaktadır.

1. Eserde ilk hikâye pâdişâh ve üç şehzâdesi hikâyesidir (VI, b. 3583-?). 197 Hem Mesnevî’ hem de Şems-i Tebrîzî’nin Makâlât’ında geçen hikâye Mesnevî’nin son hikâyesidir ve üçüncü yani küçük şehzadenin serüvenini içermedidenden tamamlanmamış bir hikâyedir. Hikâye öz-etle bir pâdişâh ve üç şehzâdesi hikâyesidir (VI, b. 3583-?). Hem Mesnevî’ hem de Şems-i Tebrîzî’nin Makâlât’ında geçen hikâye Mesnevî’nin son hikâyesidir ve üçüncü yani küçük şehzadenin serüvenini içermemamış bir hikâyedir. Hikâye öz-etle bir pâdişâh ve üç şehzâdesi hikâyesidir (VI, b. 3583-?).


2. Eserde bir sonraki hikaye, sebelilerin ahmaklığı hikâyesidir( III, b. 2600-2656). Hikâye uzaktakini bile gören kör, keskin kulaklı sağır, uzun elbiseli çiplak

197 I. Ankaravî, a.g.e., 7a.
sürühuya açılmaktadır (III, b.2628-2656). 198 Bu sürh peş işe sırça gelen Sebeller hikâyesinin kurucu ilkesini bizlere vermektedir. Sürhun mevzuu indirini bilmekten (marifetü’n-nefs) uzak oluştur. Bu uzaqlık kendinden başkasıyla taalluk kurmaya sebebeyet verir ki gayeden uzaклаşmaktır. Buna göre uzaktakını ya da başkasının ayılarını gören ama kendi ba


198 İ. Ankaravi, a.g.e., 21a.
199 İ. Ankaravi, a.g.e., 32a.


2.2.5.1.3. Usûl:


Her bir hikaye anlatılırken konuya muvaflık olarak Mesnevînin diğer beyitleriyle de istişad edilmektedir.


---

201 İ. Ankaravî, Cenâhu’l-ervâh, 65a-b
202 İ. Ankaravî, a.g.e., 6b.
sfat ve teknil-i meratib ve derecat eyleyesin…”


**2.2.5.2. Tuhfetü’l-berere:**

Ismail Rûşûhî Ankaravi’nin *Mesnevi* okurken seçtiği beyitler ve bu beyitlerin mana açısından irtibatlı olduğu diğer şiirlerin şiirlerinin derlendip tasavvufi açıklamalarının yapıldığı bir eserdir.

Sahih Ahmed Dede kroniğine göre eser Rûşûhî Dede’nin vefatına yakını 1041/1632’de telif edilmiştir. 204

2.2.5.2.1. Maksad:

Ankaravi eserinin dibâcesinde *Mesnevi* okurken bazı beyitlerin marifet ve hikmet dolu manalarından kalbinin oldukça etkilendiği ve bu beyitleri her hangi bir klasifikasyon olmaksızın tahrir ettiği, tahrir ettiği *Mesnevi* beyitlerini açıklarken çeşitli divan ve *Mesnevî*lerden de iktibaslarda bulunduğunu aktarır. Eserini Mevlevî aşklarına ve marifet ehline bir hediye (tuhfe) olarak takdim etmektedir.

Eser ilâhî ihtiyârı’n gerektirdiği tarzda müellifin herhangi bir ihtiyârı olmaksızın kaleme sereyan eden âşk ve marifete dair şiir ve açıklamalarından meydana geldiği için Ankaravi’nin ‘Uyûn-i İslâ ‘Așere’den sonra yazdığı ikinci vâridâtı olarak görülürılır.

2.2.5.2.2. Mevzû:

Risâle ilk önce tevbe ile ilgili beyitlerle açılp sonrasında aşk konusunda

---

203 İ. Ankaravi, *a.g.e.*, 45b.
205 İ. Ankaravi, *Tuhfetü’l-berere*, 1b-3a.

2.2.5.2.3. Usûl:


Eser dil açısından Cenâhu’l-ervâh gibi oldukça belârıdır ve Ankaravi’ye ait “li-müellifihi” başlığı altında yaklaşık 35 Türkçe şiir içermektedir. Şiirlerin muhtevası anlatılan konunun gereğine göre inşad edilmiştir. Şiirlerinden birkaçı:

Muhammeddir iki âlemde sultân
bu âlem ten gibiâdir bil ân cân
Ona cânın içinde eyle menzil
onun hubbünü eyle derd-i dermân
Bulamaz ânı Hakki bulmayanlar
inan bu söze ey dost gayet inan
Srat-ı müstakimdir ol Hüdaya
revân olan o râha buldu cânân
Habîbini bu yölda eyle işbât
habibin hurmetine minke’l-ihsân. (2a)
mücerer ol halâs ol her belâdan

206 İ. Ankaravi, a.g.e., 3b-5b.
yeter sana seni yoktan yaradan
ne mâlik ol ne memlûk Hakka kul ol
bulaşın sırri tâ kim Mustafâdan
selâmët istersem şelvet ko
öl ömezden mukaddem çök aradan
bekâ iklimine tâ sâh olasın
dolup gonca gibi zevk-i safâdan (21a)

Kapı Allah kapısındı gayr terk et ona kaç
mal ve müllü can ve başi âkil isen ona saç
İstersen kendisinden geri kendini kıl talep
bulan ol sâh-i kerimi sâh olur bi-taht u tâç (34b)

2.2.5.3. Hikemü’l-münderice fi şerhi’l-münferice:
Tunuslu sâir ve nahiv âlimi Ebu’l-fazl Yusuf b. Muhammed b. Yusuf et-
Tevzerî ya da meşhûr adıyla İbnü’n-nahvi’nin (ö. 513/1119) Arapça eseri Kasîde-i Münferice’nin bilinen ilk Türkçe şerhidir.

Ankaravî şerhinin önsözünde İbnü’n-nahvi hakkında şu bilgileri vermektedir:

Ankaravî’nin de kaydettiği gibi Gazzâli’ye son derece bağlı olan İbnü’n-
nahvi’nin, Ramazan aylarında otuzda böldüğü İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn’i her gün bir kısmını okumak sûretiyle hatmettiği kaydedilir. Sufi bir şahsiyet olan İbnü’n-nahvi’nin kerâmetsleri derlenip İbn Hirzihim tarafından nakledilmiştir. 208

207 İ. Ankaravî, el-Hikemü’l-münderice fi Şerhi’l-münferice, 3.
208 Ismail Durmuş-Hüseyin Elmali, “İbnü’n-nahvi”, DHA, XXI, 163; Hüseyin Elmali, “İbnü’n-nahvi, el-
İbnü’n-nahvi’nin Kasidetü’l-münferice (diğer adlarıyla el-Ferce ba’de’s-şidde, Ümmü’l-ferec, el-Fütiḥ, el-Münferice) adlı kasıdesini kendisi Tevzer (günümüzdeki adıyla Güney Tunus’ta bir çöl şehri olan Touseur) dışında iken malının gaspeldigini duyması üzerine nazmetti rıvâyet edilir. Allah’a teslimiyeti dile getiren bu kasıde büyük bir üne kavuşmuş (hâlen Tunus’ta Mütenebbi Dıvân’ı ile birlikte en çok okunan eserler arasındadır), sıkıntılı ve kederli insanların virdi hâline gelmiştir. Sübki kasıdenin ism-i a’zami içerdiğinde, bu sebeple kasîdeyi dua olarak ki işinin duasının mutlaka kabul olacağını inanlıdıgını söyler.⁹⁹

Kasıde şerhlerindeki büyük bir ço defa basılmış (İstanbul 1290, 1302; Bombay 1299; Bulak 1303; İskenderiye 1304) üzerinde şerh, tercüme, tahmîs, tesbi’, taṣfir, taklîd, muâraza ve tazmîn türü çalıstı. Bildiğimiz kadardıyla ilk defa Ankaravi tarafından tercüme edilip şerh edilen eserin bir diğer Türkçe mütercim-şairihi Abdullah b. Hayreddin el-Bergamavi’dir (ö. 1026/1617) (Sül. Ktp. Yazma Bağışlar 4166/4, 41b-75a).

Özellikle Osmanlı tasavvuf çevrelerinde Ka’b b. Zühayr’ın (ö. 6/645) Hz. Peygamber’e sunduğu Kaside-i Bürde’si ve yine İmâm el-Büsi’rinin aynı adı taşıyan meşhur kasıdenin büyük bir ço defa bir çokluğuna girmiştir. Sahih Ahmed Dede’ye göre ve Ankaravi’nin şerh dibâcesinde kaydettiğine göre eser 1040/1631 yılının Şaban aynın başında telif edilmiştir.¹¹

2.2.5.3.1. Maksad:


(İ. Ankaravi, a.g.e., 4-5.

²⁰⁹ Şafii, Tabâkât (Tanâhî), VIII, 55-60; I. Ankaravi, a.g.e., 6.

²¹⁰ Çalışmalar hakkında ve kasıdenin tercümesi için bkz. Hâseyn Elmah, a.g.m., 44-50.

²¹¹ İ. Ankaravi, a.g.e., 3.

İkinci olarak şarih, şerhin dibâcesinde “…asdkâmından bâzı hümâm-t beyne’l-enâm ‘Kasıde-i Münferice’ denmekle şöhret-i tâm bulan kasıde-i ‘âl-i şâni vîrd-i zebân ve hâturnisân edinip, ona kemâl-i muhabbet ve ziyâde rağbetten bu fâkir a’nî Şeyh İsmail el-Ankaravi’den Türkî ibâret üzerine ona bir şerh yazılısmını ricâ eyledi” derken Mevlevî dostlarının uğradıkları baskı ile sıkıntılı hâllerinin izâlesi için bu kasıdeyi vîrd hâline getirdikleri telmihte bulunur. Mevlevilerin sıkıntılârını giderilmesi için şerhe başlamaktan işlerinin çokuğundan bir süre imtînâ eden şarih Tâiyye ve Hamriyye kasıdelerini okuyan bir muhibbinin isrârî üzerine şerhini kaleme alırmıştır. 212

2.2.5.3.2. Mevzû:

Kasıde-i Münferice matbû olan Ankaravi nûhasında 40 beyitten müteşekkîldir.
Bu rakam bazı nûshalarda 50’yé kadar varmaktadırdır. 213 Kasıde

(ey sıkıntı, şiddetten ki, ferahlayasin, kuşkusuz senin (karanlık) gecen,
(aydnılık) sabahın gelisini bildirmiştir.) beytiyle başlamaktadır. Devamla karanlıklarla da
aydınlatan yıldızların olduğundan bahsedip, günes karanlığı ortadan kaldırıncaya kadar o
yıldızların ortalığı aydınlattıguna ifade ederek, böylece keder ve sıkıntıların da bir çıkış
yolu olduğunu, bir kurtuluş olduğunu dikkat çekmiş... daha sonra, Allah’ın ihsanlarının
simrsizliğini...ınsanın O’na yönelince her türlü sıkıntıdan kurtulacağını... her şeyin
O’nun kudret elinde olduğunu, her şeyin O’nun hâleviyle olduğunu... insanın Allah’ın hidâyetine köşması
gerektiği, salih amel yapmasını, Allah’ı itaatın sonucunun güzelliğini vs. belirtip gece
namazı kılıp, Ku’ân’ın manasını iyice anlamak için tekrar tekrar okumayı tavsiye eder. vb
nasilatle sürdüdüğü kasıdesini salât u selâmla bitirir. Kasıdede sıradan bir hadîs
rivâyetli bir hadîs olduğunu söyler.214

Ankaravî’nin aktardığına göre bazı şiirler kasıdenin ism-i azami içerdigiini
ileri sürmektedirler. Kasıde şiirlerde göre hüzün ve kasvetin def’inde kibrit-i ahmer ve
iksir-i a’zam’dı ve bir dua maksadıyla okunduğunda duanın kabulü kesinlik
derecesindedir. Kasıdedeki bir şiirinde kibrit kerkere okunduğunda hâcetlerin yerine
getirileceği inancı vardır. Ankaravî ise kasıdenin manasını anlaştıracak okunup, gereğiyle
amel edildikten sonra sadrın inşirah bulacağını ileri sürer ve bunu tecrübe ettiği
aktarır.215

2.2.5.3.3. Usûl:

Kasıde şiirde çok az kullanılan ve “feilün” tef’ilesinin sekiz defa tekrarından
oluşan “habeb” (mütedârik) bahrinde yazılmıştır.216

Beyitlerin şerhi söz konusu olduğunda beyitte geçen kelimelerin sözlük anlamları
ve gramataik mâhiyetini verildikten sonra (el-ma’nâ) başlığı altında beyit tercümesi ve
gerek kelimelerin remzi açıdan tasavvufî mahiyeti gerekse de beyitte mündemîç olan
tasavvufî anlamlar kaydedilir. Tasavvufî anlamların tesbitinde âyet ve hadislere sikkıla

214 İ. Ankaravî, a.g.e., 6.
215 İ. Ankaravî, a.g.e., 5-6.
216 Ankaravî’nin bahir hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İ. Ankaravî, a.g.e., 5.
müracaat edilirken, başta Mesnevi beytleri olmak üzere İbn Fâriz Divân’ından da istişâhad da bulunulur.

Ankaravi şerhinin çeşitli baskılıları vardır:

1. İstanbul Raymond (Uhuvvet) Matbaasında 1327/1911. 120 sayfa halinde.

2. Misr Bulak Matbaası 1300/1882. 68 sayfa halinde


2.2.6. Dil ve Fıkha Dair Eserleri:

2.2.6.1. Miftâhul-Belâğa Ve Misbâhu‘l-Fesâha :


217 Arap dili ve Edebiyatı uzmanları tarafından belâğat ilimlerinin üçüncü dönemi olarak görülen devre, IV./X. yüzyıl sonlarından VIII./XIV. yüzyıl sonlarına kadar devam eden belâğatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başlandığı II. Dönemden sonra gelmekte olup, belâğat adına yapılan çalışmaların daha çok Şekkâkî’nin (ö. 626/1229) Miftâhu‘l-‘ulûm’un üçüncü bölümünden faydalanarak Hatîb Celâleddin el-Kavvânî tarafından Telhîsî‘l-miftâh adıyla düzenlenenen kitap üzerine yazılan şerh, hâşije ve ta’likât şeklinde ortaya çıktığı bir dönemdir. Ankaravi’nin Miftâhu‘l-

belâğa’sı bu dönem ürünlerini arasındadır.218 Mişâhu’l-belâğa’nın ilk kısmı Telhîs’in Türkçe tercüme ve şerhi olması itibariyle belâğat, beyân ve bedî’ ilimlerini ihtivâ eder.

İkinci kısımda ise büyük oranda 792-806/1384-1399 tarihleri arasında Dehlî’de bir hükümet kuran Hâce-i Cihân diye ülün Mahmut b. Şeyh Muhammed Gıylânî’nin Farsça Menâzîrî ‘l’insâ’a’sına dayandığı için insâ ilmine dâirdir. Kitâbet yani yazım sanatının usûlünü kendine konu edinen insâ ilminin Ankaravî yazışma ya da mektuplaşma usûline inhisâr ettirmiştir.219

2.2.6.1.1. Maksad:


ilimlere giriş mahluyetinde olan dil bilimlerini Türkçe ifade etmeyi başarması O’nun Osmanlı İlim dünyasında orijinal ve anlamlı bir konuma sahip olduğunu gösterir.


233 İ. Ankaravî, Miftâh’-I-belâğa ve Misbâhu’-I-fesâha, 3-5.

2.2.6.1.2. Mevzû:

İsmail Ankaravi eserin mevzû açısından yapısını dört bölüme taksim ederek tanıttıysa da dört bölüm/bab temelde iki bölümle çerçevelendirilebilir. I. bölüm belâğat ilmine dairdir ki alt ilimleri/bölümleri olarak a) kelime ve kelâm (I.bab), b) beyan (II. Bab) ve c) bedî (III.bab) ilimlerinden teşekkür eder. II. bölüm ise inşa ilminin bilinmesi için belâğat öğrenmek gibi maksadsızlık ortaya çıkmayacaktır. Öte bir durum ortaya çıkmayacaktır. Bu durum Mevlânâ’nın Mektûbât’ı ona da mektuplaşma sanatının zirve tarzlarından birisi olarak Mevlî meşâyih ve dervişlerinin takip etmesi gereken tarzlarından birisidir. İşte Ankaravi bu hususu tanıtlar."
II. bab “ilm-i beyâna müteallik olan kavâid ve istilâhâtı beyân eder”. Bu bölümde önce teşbih, sonra sırasıyla hakikat ve mecâz, mecâz-ı mürel, istiâre, kinâye ve son fasılda ta’riz, telvîh, remz, işaret konu edilir.

III. bab “şiirin aksâmmı ve bedî’ä müteallik olan bazı mühassinâtı beyân eyler.” Bu babda gazel, kasîde, musammât, müstezâd, muammâ, murabba’… konu edilir. Daha sonra birinci fasılda seciin mâhiyeti, ahkâmı, aksâmları; “ilm-i bedî’in beyânı” başlıklı ikinci fasılda tezâd, leff ü neşr, ısrâret konu edilen sanatlar yer alır.

IV. babda inşâ ilminin mâhiyeti ve mevzûu işlenir. Daha sonra yazışmanın (kitâbet) kısımları, rükünleri ve şartları açıklanıktan sonra, hilâfetnâme, mürîdin şeyhine yazdığı mektup, tehniyetnâme (tebrik mektubu), taziyetnâme, şefaatnâme, mektûba yazılan hitâb, mektûba verilecek cevâbî mektubun keyfiyeti örnek sûretlerle izâh edilir.

2.2.6.1.3. Usûl:


Eser İstanbul Tasvir-i efkâr matbaasında 20 Rebîülâhir 1284 senesinde basılmıştır.

Fatih Ülken, Şeyh İsmail Ankaravi’nin Miftahu’l-belâğa ve Misbahu’l-fesaha EÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1999, 87 y. adlı çalışmada eser matbû
2.2.6.2. Keffu'l-lisâns ʻan hükmîd-duhâh:

Duhân (Tütün/Sigara) içmenin şer'i ve akli açıdan meşrûyetinin tartışılığı bir eserdir.

XVII. asır tütün ve kahvenin bir çok açıdan tartışıldığı bir dönemde.226

Ankara'da bu tartışmaya katılanlar arasındadır.

İsmail Ankaravi'den başka Osmanlı söfîlerinden tütün hakkında yazar

---


227 İsmail Ankaravî risâlenin dibâcesinde kendisine tütün içmenin hükümünün sorulduğunu ve bu konuda bir Risâle yazmasını istendiğini; ancak bu isteği sükût ile cevap verdiğini anlatır. Ankaravî’nin istekleri cevapsız bırakması çevresindeki tütün tartışmalarının azalmasından ziyade artışmasına sebep olanca istihâreye yatar ve risâleyi yazmaya başlar. Risâle Ankaravî’nin yakın dostlarından Ahmet Paşa’ya (muhtemel Mısır Hidivlerinden) ithâf edilir. 227

Ankaravî’den fikhî bir meselede risâle yazmasının talep edilmesi ve görüşüne başvurulması O’nun fikhtaki uzmanlığının ve medrese ilimlerine vukûfiyetinin bir göstergesidir.

227 İ. Ankaravî, Keffu’l-lisân, 1b-2a.

2.2.6.2.1. Maksad:

İsmail Ankaravî risâlenin dibâcesinde kendisine tütün içmenin hükümünün sorulduğunu ve bu konuda bir Risâle yazmasını istendiğini; ancak bu isteği sükût ile cevap verdiğini anlatır. Ankaravî’nin istekleri cevapsız bırakması çevresindeki tütün tartışmalarının azalmasından ziyade artışmasına sebep olanca istihâreye yatar ve risâleyi yazmaya başlar. Risâle Ankaravî’nin yakın dostlarından Ahmet Paşa’ya (muhtemel Mısır Hidivlerinden) ithâf edilir. 227

Ankaravî’den fikhî bir meselede risâle yazmasının talep edilmesi ve görüşüne başvurulması O’nun fikhtaki uzmanlığının ve medrese ilimlerine vukûfiyetinin bir göstergesidir.

227 İ. Ankaravî, Keffu’l-lisân, 1b-2a.


2.2.6.2.2. Mevzû:

İsmail Ankaravi risâlenin girişinde şer’i deliller, helal, haram ve mubah tanımlamaları yaptıkları sonra tütün içme hakkındaki görüşünü bir mukaddime şeklinde ortaya koymaktadır: “tütün içmenin çirkin olduğunda şüphe duymuyorum ve tütün hakkında övücü konusam da kabul etmiyorum. Ancak ben tütün içmenin haram olduğunu kâil deyebilim. Nitekim ilim sahibi olmayan bazı kimseler çarşîden (a.s.) her hangi bir hüküm vardır olmamı halde, kalplere işfa vermeyen, örumcek ağından daha gevşek ve tabut taşımaktan daha hafif delillere yapışarak tütün içmenin çirkinliğini mübalağa etmişlerdir.”


228 İ. Ankaravi, a.g.e., 1b.


İsmail Ankaravi’nin ihtihad kapsısının kapandığına ve her hangi bir meselede hüküm vermekten kaçınmak gerektiğini dair düşüncesi ilk planda klasik görüşü devam


231 Kâtip Çelebi’nin tutunun “ihtimal” başlıkları altında değerlendirilmesi tütün yaklaşıması’nın bir göstergesidir. Buna göre tutun hakkındaki her bir değerlendirme bir çok birbirine zid hükümleri içereceğinden bu hükümlerin değeri muhtemel değerler olmakta. Diğer bir ifâdeyle tütün hakkındaki değer mahiyetindeki her bir hüküm çeşitli kayıtlar altında geçerli olarak olduğunda kesinlik yerini zammîlige bırakacak ve zammî hükümler de kat’i ve herkesi bağlayamaeck muhtemel hükümlere yol açaktır. Bu yaklaşım Ankaravî’nin tutunun yaklaşımyyla paraleldir.
Katip Çelebi’nin bu tavsiyesi sigaraya karşı günümüz özellikle Batı iktidarlarının uyguladıklarının aynısıdır.

2.2.6.2.3. Usûl:


Yapışal olarak risâle üç ana bölüme dayanmaktadır: birincisi gelişme bölümü tütün içmeyi tahrim edenlerin ileri sürdükleri 15 delilin sırayla çürütüldüğü bölümdür. İkinci bölüm giriş bölümüdür ki, Ankaravî tütüne haram hüküm verenlerin hüküm yanıştan istinbat ettiklerinden ötürü, istidlâl ve istinbât hakkında temel bilgilendirmeyi içermektedir. Üçüncü bölüm ise sonuç bölümü olup, İsmail Ankaravî’nin tütün içme konusundaki temel yaklaşımda kesin olup, güzel bir hatla istinsâh edildiğinden saray-ı hümâyûn hattatlarından birisinin elinden çıktığı muhtemeldir.

Risâlenin yegâne nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesi Mehmed Reşat 190, 6 vr.’dadır. risâlenin müstensih ve istinsâh tarihi belli değildir. Müellif hatlarıyla yazımadiği kesin olup, güzel bir hatla istinsâh edildiğinden saray-ı hümâyûn hattatlarından birisinin elinden çıktığı muhtemeldir.

2.2.7. Kur’an ve hadis üzerine eserleri:

2.2.7.1. Fütûhât-ı ‘ayniyye:


---

232 Katip Çelebi, Mizâna’l-hak, 64-73.


2.2.7.1. Maksad:


İsmail Ankaravî’nin Fütûhât’ı yazmadaki başka bir maksadı, kendisinden önce muhtelif dillerde telif edilen ulemâ ve süfîlerin Fatiha tefsirlerini inceleyip kendi düşüncesine muvâfâk gelen fikirleri derleyip Türkçe ifade etmesidir. Ankaravî bu durumu şöyle açıklar: “Sûre-i hamd ve şükür’ü tefsir eylemeye şurû’ kıldım ve lákin ulemâ-i din ve ‘uzemâ-i ehl-i yakının telif ve tasnîf eyledikleri tefâsîrîn şerîfîn evvelen tétabbû’ edip tabir ve tahriîrî buyurdukları keîmât-î tâyîbeden ma‘ârif-i cîle ve ma‘âni-i latîfeyi istihrâc kîlp bu evrâk üzere onu müteccîm olduk”238. Nitekim Ankaravî “bizler naklin...

235 Şahîh Ahmed Dede, 297.
236 İ. Ankaravî, Fütûhât-ı ‘ayniyye, 3-4.
237 İ. Ankaravî, a.g.e., 3-4.
238 İ. Ankaravî, a.g.e., 4.
esirleyiz” derken sadece Kitap ve Sünnetin bir nevi aktarıcısı olmayı kastederken, aynı zamanda kendisine mukaddem zâhiri ve bâtni ilimlere dair telîfâtın kendi meşrebine mutabîk ve muvafîk gelecek şekilde nakledicisi ve Türkçe mütercimi olmakla eserlerinde temeyyûz etmiştir.

2.2.7.1.2. Mevzû:

Fâtiha suresinin bu işarî tefsiri, yedi fâtihadan ibarettir.

I. fâtiha, Fezâîlu’l-Kur’ân yani Kur’ân’ın faziletleri ve özelliklerini.

II. fâtiha, istiâzenin anlâm ve hakikatları.

III. fâtiha, besmelenin içerdiği sîrlar ve hakikatları.

IV. fâtiha, Fatiha Sûresinin faziletleri.

V. fâtihâ sûre ve âyet kavramlarıın manası.

VI. fâtiha Fatiha suresinin isimleri.

VII. fâtiha ise surenin nûzûl sebebi, inzâl ve tenzîl kavramlarının mâhiyeti.

Daha sonra da asl-ı evvel, asl-ı sâni, asl-ı sâlis, asl-ı râbi‘, asl-ı hâmis, asl-ı sâdis ve asl-ı sâbi‘ başlıkları altında her bir âyetin tercümeye ve tefsirine geçilmiş, ayrırra vasıf ve fasl ara başlıklarla da kelim eya da kavramlarla ilgili ihtiyaç duyulabilecek açıklamalar yapılmıştır.\textsuperscript{239}

Ankaravî, sûreyi sekiz değil yedi âyet kabûl eder. Kabûlündeki sebep Âyet, hadis ve fukahâ görüşünün tercih olduğu gibi, yedi rakamına yüklediği kudsiyyettir. Yedi âyetin yedi konuya -ki bütün Kur’an ilimlerin esaslandır- tahsis edildiğini belirtir ve tefsirini bu esaslara göre telif ettiği ileri sürürl. Bu konular şunlardır:

1-Marifet: Îlahî Zat (elhamdülillah)

2-Sifatlar (Rabbi’l-alemin)

3-Varlığın sifatlarla zuhûru (er-Rahmâni’r-rahîm)

4-Ahiret sîrlar. (Mâlik-i yevmi’d-din)

5-Salih amel. (İyyâke na‘bûdû ve iyyâke nesta‘în)

6-Söz. (İhdina’s-sirâte’l-müstakîm)

\textsuperscript{239} Erhan Yetik, \textit{a.g.m.}, 52.
7-Sülûk ilmi. (Srata’l-lezine enamte aleyhim) ve müslüman olmayanların ilmine vâkif olmak (Gayrî’-mağdûbi ‘aleyhim vela’d-dâllîn).


2.2.7.1.3. Usûl:

İsmail Ankaravî Hz. Peygamber’in “Kim Kur’an’ı kendi reyi doğrultusunda tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”242 tarzındaki uyarısı nedeniyle daha çok meşhûr tefsirlerden nakiller yaparak, seçkin velilerin ve yakın ehlî süfîlerin beyitlerine ve güzel sözlerine yer vermek sûretiyle eserini telif etmiştir. Eserin kabul görmesinin ve daha sonraki yıllarda basılmışlarının sebeplerinden birisi kendisinden önceki tasavvufî tefsir birikiminin eserinde yansıması ve üslûbunun açık ve Türkçe olmasıdır. Diğer bir sebep ise diğer Fatiha tefsirlerine kıyasla kendisinin bildirdiği üzere manının daha kolay hızedilmesi ve ilgili konunun arandığında çabuk bir biçimde bulunabilmesi için sistematik mahiyette olmasıdır.243

240 A. Gölpınarlı, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar, III, 456.
241 İ. Ankaravî, Fâtihât-ı ‘aynîyye, 73.
242 Tirmizi, Sûnen, Kahire 1937, V. 199, (48/1) nr. 2950, 2951; İmam Begavî, Mesâbihu’s-sünne, Beyrut 1987, I, 175, nr. 176.
243 İ. Ankaravî, Fâtihât-ı ‘aynîyye, 5.
Fütûhât'ta kaynak olarak Mesnevî baştı olmak üzere pek çok tasavvuf eser kullanılmış, rivâyet, dirâyet ve i'sârî tefsirlerden ve lügat kitaplarından yararlanılmıştır. Kullanılan kaynakları temel olarak iki kisma ayrabiliriz: Tefsirler ve tasavvuf kitapları. Kullandığı tefsirlerin başçaları şunlardır: Neseffî'nin (ö. 537/1147) Teysîrü't-teysir'i, Zemahzerî'nin (ö. 538/1143) Keşşâf'i, Fahruddin Râzî'nin (ö. 605/1272) Bahbru'l-hakâyık', İmâm Kurtubi'nin (ö. 671/1272) el-Câmi'si, Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Fâtihâ Tefsîri İ'câzu'l-beyân'i, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) Envâru't-tenzîl'i, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) Fâtiha Tefsîri 'Aynü'l-a'yân'ı vs. Tasavvuf literatür ise öyleydir: öncelikle Mesnevî, Kuşeyri'nin Tahbir-i Gazzâlî'nin Minhâcu'l-âbidîn, Maksadu'l-aksâ ve Mişkâtü'l-envâr'ı, İbn Cevzî'nin (ö. 595/1198) Kenzü'l-müzekkirîn'i, İbn Arabî'nin Fütûhât, Fusûs ve Mevâk'u'n-núcûm'u, Müeyyedüddin Cendi'nin (ö. 700/1302) Fusûs şerhi, Kâşânî'nin (ö. 730/1329) İstilâhâtu's-sûfiyye'si, Molla Câmi'nin (ö. 898/1492) Levâih ve Nakdu'n-nusûs'u vs. Lügatlardan ise en çok Cevherî'nin (ö. 393/1003) Şîh'îna başvurulmaktadır. 244

2.2.7.2. Şerh-i ahâdîs-i erba'în:

Hadis Edebiyatı tarihinde müstakil bir yazım formu olan Kirk hadis derlemeleri ve şerhleri 245, ihtiva ettiği konular açısından çeşitli gösterir. 246 Bu konulardan birisi de, tasavvuf düşüncesi ve tarikat erkânı. Özellikle İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi meşhûr süfi düşünürler, bu türden derlemler yapmış, hadislerin zâhiri anlamlarını aktarılması ötesinde, içerdikleri metafizik anlamlara tasavvuf yorumlar getirmişlerdir.

244 Kullanılan literatürün bir tür indexi için bkz. Erhan Yetik, a.g.m., 53-55.
Geleneksel bir literatür oluşturan Tasavvufî Kırk Hadis Şerhçiliğinin XVII. asrındaki önemli eserlerinden birisi de, Ankaravi’nin Şerh-i ahâdîs-i erba’în’i’dir. 1037/1627 yılında şerh tamamlanmıştır.

2.2.7.2.1. Maksad:

Ankaravi’nin kırk hadis şerh, dönemin etkin hareketlerinden biri olan Kadızâdelilerce genelde bütün tarîkatlara ve tarîkatları nazarî temelini oluşturan tasavvuf düşüncesine, özelde de Mevlevî tarîkatin raks ve semâ’ gibi âdâb ve erkânlına yönelik eleştirileri cevaplamak ve Mevlevî âdâb ve erkânının Sünnete uygunluğunu hadislerden ve Mesnevî beyitlerinden delillerle ispatlamak üzere Osmanlıca kaleme alınmış bir eserdir. Bu açıdan hem tasavvuf düşüncesini hem de açıkça bir tarikatı savunan bir tür müdafanâme özelli taşır.

Kadızâdelilerin eleştirilerini temelde iki grupta toplamak mümkündür:


2. Özel olarak Mevlevîliğin bir takım pratiklerine yönelik tenkitlerdir. Bu bağlamda, Mevlevîliğin Sünnete aykırı esaslar üzerine kuruluğu iddia etmişler ve bu tarikatın temel aynlarından olan raks ve semâ’, Mevlevî kıyafeti, Mevlevî selâmı, musiki ve def çalmanın vs. bid’at olduğunu ileri sürmüşler, Mevlevî düşünçenin kaynağını teşkil eden Mesnevî’nin yazım dili olan Farsça’nın dini meşruyetini tartışmaları r.

Ankaravi tasavvufa ve Mevlevîliğe yönelikten bu eleştirileri konularla ilgili hadisler, fıkîh literatürü, özellikle Mesnevî beyitleri ve aklî delillere dayanarak reddetmekte; Tasavvuf ve Mevlevîliğin müdafasıını yapmaktadır. Müellif “vâiz ve fakih elbiselerini kuşanmakla birlikte alcak tabi’atlı ve inkar ehli” olarak nitelediği mezkur kimselerin, hakikati saptarak halkı yalnız biliçlendirdiğini belirtmekle ve onların kasd-ı mahsusla söylediğleri sözlerin iç yüzüntü ortaya koymayı ve Mevlevî tarikatin bi’d’at ve tarikat mensuplarını da ‘bid’at ve dalâlet ehli’ olarak görmeyen yanılışını izah etmeyi amaçlamaktadır Nitekim kendisi kitabını yazdılar maksadını Şerh’in dibâcesinde şöyle

248 XVII. Asrârdaki diğer kırk hadis derlemeleri ve şerhlere için bkz. Abdulkadir Karahan, a.g.e., 206-246.
249 Sahih Ahmed Dede, 297.
250 İ. Ankaravi, Hadislerle Tasavvuf, 34.
özetelemektedir:


2.2.7.2.2. Mevzû:

Kitabın mevzuşunu iki ana bölüme ayırmak mümkündür:


II. bölümde müellif, genel olarak tasavvufun hakikatini, dindarın inancını anlatmaya ve bir kısımda tasavvufun nasıl değerlendirilmesi gerektiğini, tasavvufun düşüncede ile süfi yaşam arasındaki irtibat, tasavvufun epistemik dayanakları, hadislerde vari var olsun ve keşf ile tecrübe edilen ruhlar alemi, ricâlü'l-gâyîb ve mehdinin hakikati, süfîlerin İslam toplumundaki müstesna konumu ve amaçları, tasavvufun mertebe ve makamlar, ölüm, fena,
beka, müşhide intisap, ilim, iman ve amel gibi bir kısmın temel dini-tasavvufun konulunun hadislere, tasavvuf ve fikhi literatürune dayanarak açıklamayı yapılmaktadır.

Ankaravî'nin Hûcettî's-semâ, Risâletüt-tenzihiyye fi Şe'nîl-Mevlevîyye ve Nisab-i Mevlevî gibi Mevlevî tarıktan ve Tasavvuf düşüncesine yapılan eleştirilere müdafaaada bulunmak üzere kaleme alınan bir diğer eseri olan Şerh-i ahâdis-i erba'în, seçilen ilk iki hadisle 252 bu niyeti izhar eder.

Şerh'de kullanılan ikinci kaynak olan Mesnevi Beytleri, Mesnevi'nin hem Mevlevî hem de diğer Tasavvuf çevrelerince otoritesini gösterir. Muhaliflerin bu otoriteye yöneliktiler eleştirir, Mesnevi'nin öncelikle dil (Farsça 253) ve formuna (şir) 254 dairdir. Müellif bu açıdan, ilk iki hadisシェリ hâlinde eleştirilere cevap olarak Mesnevi dili Farsçanın ve Mesnevi formu şiirin, dini mesruyet ve dayanakları temellendirirken; aynı zamanda hadis yorumlarında kullanacağı Mesnevi beytlerinin istidlâl açısından güvenilirliğini genel bir Mesnevi savunusuyla yapar. Böylece Mevlevî düşüncesini ve erkânın temel metni olan Mesnevi, hadislere en başta temellendirilerek, Mesnevi'den intac eden eserdeki diğer tüm süfi düşünce ve ritüeller, Mesnevi'nin kayak olma açısından otoritesinde, hadislere birlikte garanti altına alınmaya çalışılır.

Üçüncü hadisten itibaren müellif, Mevlevilik mudaafaasına intikal eder ve Mevlevilgin aslı temelini Hz. Peygamber'in Sünnetinden aldığı delilendirirken, sonucça tarikatın Tarikat-i Muhammediyye olduğunu ifade eder. 256

Mevlevilgin genel olarak kaynağıni Kur'an ve Sünetten alınma bu hadisle

252 “Arapça’yi ilk olarak daha on yaşında iken Hz. İsmail (a.s.) kullanmaya başladı.” Ve “Hiç şüphesiz şiirde hikmet vardır.” I. Ankaravi, a.g.e., 35.

253 “Hiç şüphesiz şiirde hikmet vardır.” I. Ankaravi, a.g.e., 39.

254 Ankaravi birincisi hadisin yorumunda şu sonucu ulaşır: “Mesnevi’nin de Farsça lisanı üzere yazılıması, bu lisananın bir başka gereş verdiği gibi, şiirin rübesini en yüksek merdebeye erdirmiştir.” I. Ankaravi, a.g.e., 38. İkinci Hadisin sonuc kısım ise şöyleledir: “Nitekim Mesnevi, öyle bir manevi hayat hayat dağdır ki, ondan bir yudum içen kimse asla olmez ve ebediyyen dili dâma çıkarmaz.” I. Ankaravi, a.g.e., 45.

temellendirildikten sonra, tariğin diğer detay tüm ritüellerine yönelik eleştirilere hadis ve Mesnevi betleriyle cevap daha kolaylaşacaktır. Nitekim Ankaravi, Kadızâdelilerce bid’ât olduğu iddia edilen, musük ve def çağı 258, raks ve semâ 259, Mevlevi kıyafeti (şekerâviz, destar kuşanmak vs.) 260, Mevlevi görüşü (süret-mana ilişkisi) 261, Mevlevilik-Melamilik ilişkisi 262, Mevlevi selamı (Aşkolsun) 263 gibi Mevlevi erkânsını muhtelif literatürde dayanarak savunur.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, iki bölüme ayarlayabileceğimiz yerin II. bölümü, Tasavvuf düşüncesi muhtelif konularına dairdir.


XI ve XII. Hadis: “Fırat geçtir: Sünet olmak, kasıkları tràş etmek, bıyıkleri kısaltıp sakalları uzatmak, tırmakları kesmek ve koltuk altı killarını yollamak.”  “Allah sizin sâretlerinize ve sözlerinize de fayda, kalplerinize ve füllerinize bakar.” İ. Ankaravi, a.g.e., 77-79.

XXII. Hadis: “İlhas benim sâretlerimdir birdir ve onu ben, sevdiğim kulünüm kalbine bir emanet olarak kopquier.” İ. Ankaravi, a.g.e., 96-97.

XXIV. Hadis: “Sizden biriniz din kardeşinizin gözündeki çeri çöpü gördür, kendi gözündeki direği unutur.” İ. Ankaravi, a.g.e., 98-100.

XXII. Hadis: “Fakirlik insanlara göre bir kusurdur ama kıyamet gününde Allah’a göre bir ziyânet tir.” İ. Ankaravi, a.g.e., 101-102.

XXIII. Hadis: “Ruhlar askerler gibidir. Onlardan tanmışlar birbirleryle üflet ederler. Tanışmayıp birbirlerine srt çevrelenler ise çekirler.” İ. Ankaravi, a.g.e., 103-104.
Ricâlu’l-gaybun peygamber ve meleklerin rühâniyetleriyle ilişkisi, velâyet mertebesi ve velâyete erme yolları, ölümü hatıralama ve dünya hayatı, ölümünün mahiyeti, dünyanın mahiyeti ve dünya-ahiret ilişkisi, yaşayan bir mürsîde intisâbın gerekli olduğu, ilmin yüceliği ve taklîd, yakını iman zayıflığının sebep ve sonuçları, vuslat yolunda istişârın değeri, Tasavvuf yuzu makama erme yolu olarak mücahade, ihsan, Allah’ın maiyeti, varlığın zuhuru, selef uleması ve halefin cehaleti, nefs

sayılarda hiç bir zaman eksilme olmayan. Bunlardan birisi vefat ettiğinde, Allah beş yüz kimsedenden onun yerine birini bedel olarak getirir, erbân için yerleştirir. Bu kimseler, kendilerine zulmedeni bağışlar, kendilerine kötülük yapana ihsanda bulunur, Allah’ın kendilerine verdiği nimetlerde oratı tasarrufa bulunur.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 105-106.


270 XXVII. Hadis: “ölmü çokça ann. Zira bu, günahları silip süpürdüğü gibi dünyada zahid kılars. Şayet ölümü zenginlikte anarsanız, onun tahrîp eder. Fakirlikte anarsanız, sizin hayatınızdan razı eder.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 117-120.

271 XXVIII. Hadis: “Uykulu ölümün kurdesisidir. Cennet ehli olmez.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 121-122.

272 XXIX. Ve XXX. Hadislere; “dünya uyuyanın uykusu gibidir… dünyada zahid kılars. Şayet ölümü zenginlikte anarsanız, onun tahrîp eder. Fakirlikte anarsanız, sizin hayatınızdan razı eder.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 123-129.

273 XXX. Hadis: “Akılı bir kimseyi kendinize mürsîd olarak isterinizi ki, doğruyula ulaşasınız. Şayet ona isyan etseniz pişman olursunuz.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 130-135.


275 XXIII. Hadis: “Şu hususlar yakını zayıflığından kaynaklanır: bir hususta Allah’ın sana kizmasına rağmen, senin o hususta insanları razı eden; Allah’ın rızkı içinde insanları hadd etmen, vermemeesi halinde ise insanları kütâcuk gören. Zira Allah’ın rızkı sana ihtişarsı bir kimsenin hırsından dolayı ulaşmaz. Veya Allah murad eyeledektira, onun rızkı keri gören bir kimsenin bu keri görmesi, rızkı sana ulaşmasını engelleyemez. Allah hicreti ve celâl sebebiyle rahatlığı ve ferahi riza ve yakindeki, siki içindeчество ve de şuğle ve küçükçilikta var kalmıştır.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 139-141.

276 XXIV. Hadis: “Bir kimse demavut istişâr etse, Allah o kimseye her darlıktan bir çıkar yolu verir. Ve onun bütün skıktımları giderir. Onu ummadığı yerden rızıklandırır.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 142-144.

277 XXV. Hadis: “Cennette, Allah’ın yolunda mücahade edenler için hazırladığı yüz derece vardır. Her iki derece arası yer ile gök arası kardardır.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 145-47.

278 XXVI. Hadis: “İhsan, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir. Sen Allah’ı görmesin de Allah seni görür.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 148.

279 XXVII. Hadis: “En faziletli iman, her nerede bulunuyor isen, Allah’ın senine birlikte olduğunun bilmindir.” İ. Ankara’vi, a.g.e., 150-152.
2.2.7.2.3. Usûl:


hadislerle tasavvuf ve mevlevî erkânı adıyla tarafından neşredilen eserin hazırlanmasında, Süleymaniye Kütüphanesi-Antalya-Tekelioğlu 148’de yer alan nüsha esas alınmıştır. 

Nüshannın ferâğ kayıdından edindiğimiz bilgiye göre, eseri istinsâh eden Derviş Muhammed bin Muhammed el-Galatavi’dir. Muhtemelen Ankaravi’niin dervişlerinden olan müstensih, Risâlenin istinsâhı Ankaravi’nin vefatından yaklaşık 12 sene sonra, 21 Safer 1053/1643 tarihinde ikmâl etmiştir.

2.2.8. Şiir mecmuası:

Bazı kaynaklar Ankaravi’ye nisbet edilen bir divandan bahsetse de, kütüphane kayıtlarında böyle bir eserini tespit edilmemiştir.

Ancak Dede’nin Mevlevi sülükünün başlangıcında Arapça, Farsça ve Türkçe beyiterle karışık şekilde nazmettiği 12 şiirinin bulunduğunu bir Şiir mecmuası vardır. Mevlânâ Müzesi Müzik Yazarları Kitapları bölümü nr. 87’de (vr. 112a-113a) yer alan mecmûanın başlığı şöyledir:

امر المكي

(Bu âciz fakır, bu dağım sözleri hallerin başlangıcında söylemiştir. Bu sayfaya kaybolmaması için yazılması)


283 Eserin diğer nüshaları için bkz. Erhan Yetik, a.g.e., 107-8.
284 Sâkıp Dede, 39; Mehmed Tâhir, Meşâyîh-i Osmâniyye Sekiz Zânn Terâcim-i Ahvâli, 26.

Mecmuadaki şiirlerinden bir kaft:

I.

Sermest-i cam-ı aşkım hayrân-ı beng-i vahdet    
Vehhân-ı vâdî-ı şeh ve reyyân-ı âb-ı vuslat    
Sebbâh-ı bahr-ı ırân seyyâh-ı âlem-i cân    
Mişhâh-ı arş-ı rahmân misbâh-ı ilâhi zulmet    
Sanma ki bûm-i şûmum olam harâba mâil    
Şâhâl-ı evc-ı kudsüm sayd-ı medâr-ı hakikat    
Azâde-i dû gîti bene ve fakr-ı aşkım    
Ne dînle mukâyed ne küfürle mumakkat    
Ne keşf u ne kerâmet ne zûhî ü ne ibâdet    
Ne havf-ı nûr-ı dûzah ne hod recây-ı cennet    
Tütti-i bâği-ı kudsüm nutkum şekerden ahlâ    
Zevkini duymaz onun zâg ve rugan tablât    
Ger ehl-i ma’nâ ise ehl-ı ve merhaban lek    
Ver ehl-i da’vâ ise ehl-ı ve beyneke elbet    
Da’vâ-ı kazib-i cihânı tuttu cihân cühhâl    
Her biri şeyh-i âlem bilmez nedir meşîhat    
Sürette Hızur u Ӧlyâş sürette azlâm-i nâs    
Ahvalî gadr ve vesvâs ef’âli mekr u hîlet    
Destâri kubbê denli yok dîni habbe denlû    
Cübbi libâs ve cübbê hil’at ona hadî’at    
Ey sayd-ı kayd-î şehvet vâbeste-i riyâset    
Mağrûr-ı keyd-î şeytan mahmûr-ı cam-ı gaflet    
Oldun esir-i dünyâ kaldın fabâr-ı ukbâ    
Sevây-ı sîd ederken sermâyên ol gâret    
Nâş et mey-i muhabbet tâ çûça gele cânın    
Tekmîl-i mertebet kil anla nedir hüviyet    
Tahsil-î marifet kil bul sîr-ı kûntû kenzi    
Gûşanda eyle menkûs sözüm sana nasîhat    
Günc-i vücûdun içre ol gencî buldunsâ    
Erdin günâ-ı cânî gitti ‘mâ u mihnet    
Buldum rumûz-i kenzi bedr-i münîr-ı lâhût
Mihr-i sipehr-i násût sadr-i serîr-i kurbet
Sultân-i ehl-i ma’nâ Mollây-i Rûm a’nî
Burhân-i din ü takvä ser çeşme-i hidâyet
Dürr ü cevâhir olur bi süphe seng-i rîze
Ednâ mûrûdi onun ger eylerse himmet
Sûrî-deفتر-i ma’âni-i evläd-i zûl’-fehhâm
Huddâm-i bâ-kirâma frhrist-i vecd ü hâlet
Şerh u beyâna gelmez ahvâl-i Mevlevîler
Bilem ki dîlersen ân bir ehle eyle hizmet
Şâhâ ve kârsâzâ ol hazretin hakk içün
Dahi kelâm-i Hakk kârdır sirâc-i ummet
Ya Rab şu dide-i Hakkı âskınla aka eşki
Ya Rab şu giñe-i Hakkı şevkinle ede ülfet
Ya Rab bihakkın pîr-i sultân-1 her dü kevneyn
Ya Rab bihakkın berrecân-1 (?) şeh-i velâyet
Ya Rab bihakkın hilmi’t-râsihîne fi’l-‘ilmi
Kulun Rüsûhî’ye ver ilim ve kemâl ve hikmet
Vuslattan urma cânun âskınla kl cenânun
Zikrinle kl dihânın lütfundan eyle rahmet
II.
Ey Gönlül gel bu cihândan yürü var sen kes eli
Var onun her bir umûrunda nice bin keseli
Sakm aldarma onun lezzetine gurretine
Berk-i hâtif gibidir fark odegör bu meseli
Nimetî nikmet onun devletinin âhiri let
Elem nişine değmez hele nûy-i ’aseli
Fârîğ ol çekme elem mali onun már-i melâl
Şîme-i sim ve zerrî semdir onun mâ hasali
Kimi ümîd-i riyâsetle siyâsette esîr
Kimi câh u manâsîb çehî içre teselli
Kimi gene u gunâ içre nefâysler yer
Kimi güne-i ’mâda yok onun bir basali
Şîndi meydân-ı cihân menzîlini terk etti
Bu Rüsûhî okunu atalî yayımî basali
III. BÖLÜM

İSMAÎL ANKARAVÎ’NIN MESNEVÎ ŞERHİ
3.1. *Mecmû ′atû′l-letâif ve Matmûratû′l-mâ′ârif*’ın Genel Özellikleri (Maksad-Usûl)

3.1.1. Adı:


1 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 46-47.
3 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 370.
4 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 388.
ibärenin mana seviyesindeki hakikatine tahkik edilmesidir.


Mecmû’atâ’ı’l-letâif ve Matmûratü’l-mâ´ârif, bazı geleneksel ve modern kaynaklarda ilk 18 beyit şerhi olan Fâtihu’l-ebyât ile karşıtırılarak farklı isimleleri anılır.

3.1.2. Ganem Dede Nüshası ve Baskılı:

Kaside:

Bihamdillâhi ve’l-minneti bu şerh erişti pâyâne/Müsellem ide bu nüshaya dokuz defter şerhi/ yazıldı hep tamam oldu hediyye oldu yârâne

Tefsir ve ahâdis ve me’ârif dürürlerinden çok/ dizilir semt-i tahrîren nice bin dürür şahâne

Cevâhir anlayân ârif bilir bu dürürlerin kadrimi/ cevâhir bilmeyen nâdân ne dürür bilir ne dürdâne

Tetebbû’ eyleyen tâlib bu şerhi evvel ve âhir/ bulur ol genc-i ma’nayi erişir nice bin kâne

6 İsmâil Bağdadi, Hedâyeyetü’l-ârifin, I, 218.
7 L. Ankaravî, Şerîh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası), II, 381a, 630a.
Veli irfânsı olmayan teteğişi dahi kimyanızı bulamaz bunda genci görür ol bunu virâne
Kitâb-ı Mesnevi’nin bu yüzünden açıldığı estârın/ dahi keşf ettı esrarın komadı häcet im’âne
Bu şerhe ehil olan lâbüd bu fenne mahrem olanır/ buna ehil olmayan kimse bu fenden olur

Ki bu şerhi latîf-i bî-bedel hâvî ve şâmildir/ tefâsîr ve ahâdîs ve ma’sîrâne hâcet im’âne
Bu şerhe ehil olan lâbüd bu fenne mahrem olanı/ buna ehil olmayan kimse bu fenden olur

Bunun her birisi güyâşârâb-ı ilme peymâne/ bulardan nüş eden âşık olur dürer içre mestâne
Şârâb-ı cennetin zevkin bulur nûş/eyleyen bilir/ bu meyden içmeyen gâfile meyhen ne

Bu şerhe ehil olan lâbüd bu fenne mahrem olanı/ buna ehil olmayan kimse bu fenden olur

Ki bu şerh-i latîf-i bî-bedel hâvî ve şâmildir/ tefâsîr ve ahâdîs ve ma’sîrâne hâcet im’âne
Bu şerhe ehil olan lâbüd bu fenne mahrem olanı/ buna ehil olmayan kimse bu fenden olur

Bunun her birisi güyâşârâb-ı ilme peymâne/ bulardan nüş eden âşık olur dürer içre mestâne
Şârâb-ı cennetin zevkin bulur nûş/eyleyen bilir/ bu meyden içmeyen gâfile meyhen ne

Bu şerh-i kadim nüshaları sunlardır:


3- Sül. Ktp. Hâlet Ef. 274. de yer alan nüşhada müellif hâtı kaydı vardır. Fâtihu’l-ebayat (1b-41a) ve şerhini I. defterinin bir kısmı bulunmaktadır. Tetimme kaydı
bulunmamaktadır.


Şerh, Osmanlı’da en yaygın okunan Mesnevî şerhi olduğu için çeşitli baskıları yapılmıştır:

Kahire Dâru’-t-tibâ’atı’l-hidîvâne baskıları: I. baskı 1221/1806; II.Baskı 1241/1835; III.Baskı 1251/1845. İlk baskı üç cild ve her cildde iki defter şerh bulunduğunda, II. Baskı altı cild ve her cildde bir defter şerh bulunduğu halde basılmıştır.


Kahire I. baskının sonunda Mesnevî ve şerhini tanılan Dâru’-t-tibâ’a tarafından düşülen kayıt ve şiir öylesedir:

“Kelâm-ı i’câz-ı intizâm-ı mutekellim-i nutk-i âferâet-i nübûvvet-i rasûli’s-sakaleyn hüccet-i kâti’-a seyyidi’l-mûrselin şâmil-i rumûz ve lâ ratab ve la yâbis illâ fî Kitâb-ı mûbu’t tenzûlîn min râbî’l-âlemîn ‘unvân-ı şerefname-i fahri’r-rûsul

---

8 Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevihânesi, Dâru’l-hilâfet 1329, 218.

Tab’la tekvim olup Şerh-i Cenab-ı Mesnevi Şân-ı Mevleviyyâna burhânîr Kitâb-ı Mesnevi
Mürşid-i kâmil deme näyâb ey sâlik hemân/ Mürşid-i kâmildir efâfa hitâb-ı Şerh-i Cenab-ı Mesnevi
Ettirip Fâtih seniyy-i ilhâm kalb-i dâvere/ kılâbı bu hizmette ya´nî intihâb-ı Mesnevi”

1289 tarihli Matbaa-i Âmire baskınından ilk cildinin başına şerhten evvel Sâkîp Dede’nin Şefiye’sindeki “İsmail Rûsûhî Ankaravî” ile ilgili kısm aynen ilâve edilmiştir.

3.1.3. Yazım Süreci:

İsmail Ankaravî scherînîn mukaddimesinde, önce Mesnevi’dedeyen Arapça beyitleri, âyetleri ve hadisleri bir araya getirip scher ettiği Câmi’u’l-âyât-ı, ardından ilk 18 beyit scheri olan Fâtihu’l-ebyât’ı yazdığım ifade eder. Scherîn yazılması, müstakil iki kitap olarak belirtilti Câmi’u’l-âyât ve Fâtihu’l-ebyât’ın (merj. laahirin 1’tıkâyın) (Rahman 19) ayetindeki nükte uyarınca bir araya getirilip diğer Mesnevi beyitlerinin scher edilmesiyle meydana gelmiştir. Scherîn müstakil bir kitap olması ise (bîhûşa-1) (Rahman 20) sîrını beyân etmekten kinâyedir. Bu bağlamda scherîn yazmalar ve sebeplerinden biri (bîhûşa-1) (Rahman 22) ayetindeki remzin mefhûmunca scherî okuyanların

9 İ. Ankaravî, Scher-i Mesnevi (Ganem Dede Nûshası), II, 629b. İbdâr hakkında bkz. İ. Ankaravî, Minhâcu’l-fukarâ, 21.
beyitlerdeki latifeleri ve manaları istintâc etmelerine vesile olmaktadır.\(^{10}\)


Sahîh Ahmed Dede’ye göre, Ankaravî iki farklı sürette Mesnevî şerhi yazmıştır.

---

10 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 48.
11 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhî, 2a.
12 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede Nüshası), 385a.

13 Sahih Ahmed Dede, 293-295.

Tarîkimizde olanlar dersen her biri başka/ başına Mesnevihândır baş eğmez o bu givâne
Bu ilmîn tahâbi olan bir ehele ser-fûrû kîlsin/ ve ilâ šîrret-gûn olup düşer ol cease ve nîfâke
Veli her Mesnevihândı bu ilme eril samasın/ ne Şem’i buna ehil oldu ne olan ona pervâne

Mevleviler marifeti eksik oldukları için şeriatın uzaklaştırıldığını, şeriatların uzaklaştırılmaları için taklîde düşünülüyor. Şeriat için tam bir şekilde yerine getirilmesi mukallid melevileri muhakkik seviyesine yöneltecek. Muhakkik süfî seviyesine işsad eden metin ise tüm Melevileri şeriatlık için Mesnevi’dir. Bu itibarla Mesnevi’yi anlaşılır bir şekilde Melevilerin önüne getirmek gerekmektedir. Ankaravî’ye göre mukallid melâmlerin en önemli eksikliği şeriat ise, Mesnevi’de şeriatın ilkelerini temin eden nasların beyitlerden istihraç


Bu ilmin tâlibi olan bir ehel ser-fûrû kârîsîn/ ve ilâshirret-gûn olup düştür ol cehli ve nifâke diğeri ifâdeyle muhammedî mertebenin gerekliliğini olan şerîat (din) kâmil manada ortada yoktur. dolayısıyla her iki kesimin de şerîata sevketmek gerekmektedir. Ankaravi Mevlevî şerhinde nasslara yaptığı vurgu ve temel İslâmî ilimlere dayanmasından sebeplerinden biri budur. Yani Kadızâdelilere yönelik şerhteki maksad şerh usulunun de belirlenemektedir. 

Târîhi açıdan Ankaravi şerhi, Osmanlı Mesnevi şerh zincirinin üçüncü halkası olarak görülebilir. Ancak Ankaravi, ilk iki halka hakkında pek de sitâyıkâr ifadeler kullanmamaktadır. Şem’î’nin Mesnevi’yi şerhmetmeye açıça ehl olmadiğini, Sürûrî’nin tahkik tavrından uzak bulunduğunun söylemektedir. Bu itibarla tam şerhler olmakla birlikte tahkikte eksik oldukları sebebiyle Ankaravi şerhinin bu eksikliği giderme maksadıyla telif edildiği ileri sürülebilir.

3.1.4.2. Nefsü’l-emirdeki durum:


14 İ. Ankaravi, Hadislerle Tasavvuf, 35-45.


Sûret-mana ilişkisi ile lafz-mana ilişkisi birbirine paralel ilişkilerdir. Süret-mana ilişkisi ontolojik seviyede ele alınırken, lafz-mana ilişkisi dil seviyesinde incelenir. Ontolojik seviye dil seviyesini zaman ve mekân dikkate alınmaksızın öncedendiği için sûret-mana ilişkisinin önce incelenmesi gerekir.

15 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 46.
3.1.5. Usûl:

3.1.5.1. Ontolojik Seviyede Sûret-Mana İlişkisi:


Mesnevi’de Allah’in mutlak açıdan mana olduğu, bu manannın müşahade âleminde sûreterle zuhûr ettiği ifade edilmektedir. VI. Cilddeki Zâtussuver hikayesinin 60 beytlik kısmi sûret-mana ilişkisinin en detaylı ele alındığı bölümdür. “şu sûreter, sûreti olmayanın kuldurlar. Bu sûreter sûreter olmayanın varlık bulmuştur.” (VI, b.


300

3.1.5.2. Dil Seviyesinde Lafız-Mana ilişkisi:

Ankaravî’ye göre müfred mana için vaz’ olunmuş kelâm ya da kelime, insanın ya da mütekellimin teltâfüz ettiği lafızdır. “kişinin kendisi kelâmına gizlenmiştir” hadisi

16 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, VI, 345-358.
17 İ. Ankaravî, a.g.e., 18-19.

Ankaravi’ye göre Mevlânâ’nın kelâmı ve Mesnevî lafızları birinci kısma dahildir. Dolayısıyla diğer üç kısımındaki kelâm sahiplerinin Mesnevî’yi lafiz ve mana açısından okumaları bir zorunluluktur. Zira evliyânın kelâmını hem süreyi hem de manayı cem’e etmekteidir.18


18 İ. Ankaravi, Miftâhu'l-belâğa, 7-8.
19 İ. Ankaravi, a.g.e., 6.
mananın tam bir idrâkinin gerçekleşmesi mümkün olmayabilir.20


Mesnevi’deki “Lafiz yuva gibidir, mânah kuş gibidir. Cisim ırmak gibidir, ruh akıp giden su gibi” (II, b. 3292) beytine göre lafiz-mana ilişkisi yuva-kuş ilişkisine

20 İ. Ankaravi, Makâsûlu ʿl-ʿaliyye fi Şerh-i-tâhiyye, 15a-15b.
21 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 629-632.


---

22 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 503.
23 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 239.
sabit olmakla mümkündür. 

Dolayısıyla lafızdan manaya gitmek hem dil hem ontolojik açıdan 3 seviye kaydetmektedir: şerîat, tarîkat ve hakîkat.


3.1.5.3. Tahkîk:

Şârih-i muhakkik Rüsûhî Dede tahkîki şöyle tarif etmektedir: “tahkîk, benzerlik kabul etmeyen bir makamı r. Bu makamı n sahibine muhakkik derler. Tahkîk sahibinin şartı “onun işitmesi olurum ki benimle işitir, onun görmesi olurum ki, benimle görür” hadisinin misdâkı olmaktır. Tahkîk makamı fena, müşahade ve aşk makamıdır ki, makamın sahibi zanna yol bulamaz.”

Ankaravi’ye göre tahkîk, işâretleri idrâk ya da müşahade edemeyenin zihnine yaklaşırmaktan ibarettir. Mevlânâ’nın temsîliyle duvarın arkasındaki birinin duvarın ötesindeki su birikintisiyle, birikintiyi görmüştü halde taş atıp (recm-terceme ilişkisi) taşın suda çığdığını sesleri yansıdıği kadardıya işitmesi öneğini alırsak, muhakkikin görevi taş atan ile taş atan arasında su birikintisi arasındaki duvarı kaldırırmadan –zira duvar ontolojik bir gerçeklik olduğu için hakikatin bir görüntüsüdür- ilişkiyi tesis etmek ve sesin işâretlerini bu ilişki çerçevesinde yorumlamaktır. İşte bu yorum tahkîktir.


26 İ. Ankaravi, a.g.e., l. 33-34.
27 İ. Ankaravi, a.g.e., l. 673-674.
mana arasında beşeri perdeler girdiğinde şehrin tüm seviyelerde tahakkuk etmesi mümkün olmamaktadır.


3.1.5.3.1. Lafızın Tahkiki:
İlk seviye nûsha farklılıklarını göstererek beytin lafız açısından tahkikini gerçekleştirmektir ki, sârih “nüsha” diyerek bu farklılığa işaret eder. Zira lafızın doğru tespit edilmesi mananın veya manâ seviyesinin de doğru tespit edilmesinin sağlanmaktadır. Aksi takdirde lafız yanlış bir mananın anlaşılmamasına sebep olmaktadır. Lafızlardaki farklılıklar lafız oluşturulan harflerden olabileceğini gibi, lafızin tümünde de şâmil olabilir. Nûsha farklılıklarındaki farklı lafızlar farklı anlamlara delâlet etmektedir. Şâyet Ankaravi farklı anlamlar arasında irtibat kurmak için mümkün bir vecih bulunursa farklı lafızların


Meselâ (I, b. 1790-1791).

Ankaravî beyte (Cisim olanlar cismâniyet mertebesinde kalanlar ey hakiki mahbûb, seni cismâne görmeye kâdir olur. Senin şeriat lisânında sâbit olan gam ve...)

29 I. Ankaravî, a.g.e., I, 565.

İsmail Ankara'da nüsha tahkikinde Sürûrî ve Şem'i'yi eleştirmektedir. Görülen odur ki, Ankara'dan lafız ve mananan tahkikinde Sürûrî'ye tenkidini “bu mana eb’addir, evlâ olan budur”. gibi ifadelerle geçştirirken; Şem'i'yi “bu fende ehil olmadığını herkes bilir” gibi şerhteki varlığını ortadan kaldırılarak ifadeler kullanmaktadırlar. Yeri geldikçe Şem'i ile Sürûrî'yi karşılaştıran Ankara'da, Sürûrî'nin gerek lafız tahkikinde gerekse de diğer tahkik seviyelerinde Şem'i'iden evlâ olduğu kanaatinedir.31

A. Avni Konuk’a göre İsmail Ankara'da'nın tahkik ettiği nüshanın Mevlânâ’nın huzûrunda yazılmış olan nüshadan istinsâh edildiğinden doğru bir nüsha olarak kabul eder: “Üstâd-1 ekremim Mesnevi‘hân Selânikli Mehmed Es’ad DedeEfendi (k.s.) Hz.leri Mesnevi‘i Şerîf’in beş yüz kadar beyt-i şerifine yazmış olduğu şerhteye buyur ki: “Kule kapısı (Galata) dergâhında Hz. Şârîh’ten sonra şeyh olan Âdem Dede Hz.lerinin mûrûdrlarının Prizrenli Ali Dede, Abîd Dede Hz.lerinin nûshasından bir nüsha yazmış ve

30 l. Ankara, a.g.e., I, 371.
31 l. Ankara, a.g.e., I, 307; 378; 523; II, 102; VI. cild Şerîhi, 8b.

İsmail Ankaravî de VI. Defterin tetimmesinde yukarıda belirttiğimiz şeyler söylemektedir. Kâtip Çelebi Ankaravî’nin şerhettiğine Mesnevî metnindeki beyit sayısı Eflâki’nin Menâkıbi’nde olduğu üzere 26.660 beyit olduğunu söyler.34


33 A. Avni Konuk, Mesnevî-ı Şerif Şerhi, I, 30.
34 Kâtip Çelebi, Kefşû’z-zunûn, 785.
35 Mevlânâ Bibliyografyası, II, 1-91.
genellikle Veledî nüsha esas alınmıştır.


3.1.5.3.2. Lafzi Anlamanın tahkiki:

37 Franklin Lewis, 304-7.


38 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 73.
Ankaravî’nin lafızın zâhirî anlamını tahkîkte en çok kullandığı kaynaklar şerhinin mukaddimesinde belirttiği üzere Sihah Tâcu’l-lügat- Cevheri (ö. 404/1003), Nihâye fi garibi’l-hadis- İbn Esir (ö. 630/1232) vs. dir.39

3.1.5.3.3. Şer’î Anlamin Tahkîki:
Ankaravî şerhinin diğer şerhlere kıyaslado en önemli özelliklerinden biri şer’î anlamın tahkîkidir. Şerhi yanında Câmi’u’l-âyât adlı eseri bu tahkîke ayrıldığı müstakil eseridir.


Doğrudan işârete misâl:


39 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 47.
40 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 4-5; 538, 540; 691; III, 231-238; V, 2-5.

“Pâdîşah tabib-i ilâhînin elini ve alnını öpmeye makamından ve yolundan yanı nereden bulunduğu ve ne taraftan geldiğini sormaya başladı.” (I, b. 94) beytinin şerhinde Ankaravi böyle bir amelin şerîattaki imkânını inceler. Nitekim Ca’fer Tayyâr hz.leri Hâbeşistan hicretinden Medine’ye döndüğünde ve Hz. Peygamber ile karşilaştığında Hz. Peygamber onunla mu’ânaka yapmış, hal hatir sormuştur. Ankaravi buna dair Muhyî’-sânâm İmâm Bağavi’nin Mesâbih’indeki rivâyet getirir. Şerîatta vâki’ olan amel, tarîkata da bulunmaktadır. “Bu dahi beyne’-emsâl ve’l-akrân Sünnet ve tarîkattı meşâyâhten ve ehl-i sülûkdan iki kimse birbirine mülâkât eylediğinde def”-i vahset ve bâ’îs-i ünsiyyet ve üflet olmak için kâdimin makamından ve râhindan suâl kila ve sülûk ve tarîkette görüldügü âyet ve ’iberden müstefsir ola.”42

Ankaravi’nin şerîata dair istişâhda bulunduğunu metinlerin listesi şöyledir:
Tefsir: 1-Mecma’u’l-beyân fi Tefsiru’l-Kur’ân- İbnü’l-Hasan Tabersî (ö. 540/1153), 2-Keşşâf ‘an Hakâiku’t-tenzîl- İbn Ömer Zemahsî (ö. 545/1144), 3-Tefsiru’l-Kur’âni’l-

41 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 413; Câmi‘ul-‘âyât, 23a.
42 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, I, 68.
azim-İbn kesir (ö. 774/1373), 4-Envâru’t-tenzil ve Esrâru’t-te’vil-Kadı Beyzâvi (ö. 791/1388), 5-İrşâd-u Akli’s-selim ilâ mezâyâ el-Kur’ân el-Kerim- Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574);


3.1.5.3.4. Tasavvuf Anlamanın Tahkikleri:

Ankaravi’ye göre tasavvuf, süfîlerin harici, zihni, lisani ve kitabi seviyelerin tamamı içerecek şekilde yaptıkları fiillerin bütünündür. Mesnevi’yi de büyük süfîlerin şahsîyetlere dair bilgilerin şerhte konu edilmesidir. Ankaravi Mesnevi’deki bu kavramları istihrâç edip Nisâb-i Mevlevi adlı eserinde bir araya getirmiştir.43

Ankaravi’ye göre tasavvuf, süfîlerin harici, zihni, lisani ve kitabi seviyelerin tamamını içerecek şekilde yaptıkları fiillerin bütünündür. Mesnevi’yi de büyük süfîlerin şahsîyetlere dair bilgilerin şerhte konu edilmesidir. Ankaravi Mesnevi’deki bu kavramları istihrâç edip Nisâb-i Mevlevi adlı eserinde bir araya getirmiştir.44

Ankaravi’ye göre tasavvuf, süfîlerin harici, zihni, lisani ve kitabi seviyelerin tamamını içerecek şekilde yaptıkları fiillerin bütünündür. Mesnevi’yi de büyük süfîlerin şahsîyetlere dair bilgilerin şerhte konu edilmesidir. Ankaravi Mesnevi’deki bu kavramları istihrâç edip Nisâb-i Mevlevi adlı eserinde bir araya getirmiştir.44

43 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 47.
44 İ. Ankaravi, Minhâcu’l-fukarâ, 178-9.
45 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, III, 544; II, 531-2.

İşte Ankaravi Mesnevî beyletinin lafızlarından tasavvuf mananın tahkikine giderken süülük konularını izâh etmektedir. Meselâ süülük usûluğu menzillesinde olan edeb ile alakalı beyletten biri şöyledir:

“Allah’tan bizi edebe muvaffâk etmesini isteyelim ki edepsiz hakkını lutfundan mahrum kalmıştır.” (I, b. 79) Rüsûhi Dede beytin şerhinde tasavvuf mananın tahkikine giderken süülük konularını izâh etmektedir. Meselâ süülük usûlu menzilesinde olan edeb ile alakalı beyletten biri şöyledir:

“Şârîhe göre hakikate mânâ, lafızın manasını vücuda/ontolojik ve ilmi/epistemolojik seviyede konumlandirmaktır. Hakikî anlam ile kastedilen, hakikatın ya

3.1.5.3.5. Hakîki Anlamın tahkiki:
Şârîhe göre hakikî anlam tahkiki, lafızın manasını vücuda/ontolojik ve ilmi/epistemolojik seviyede konumlandirmaktır. Hakikî anlam ile kastedilen, hakikatın ya

46 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, I, 63-4.
47 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 47.


Hâsîl Ankaravî’nin betitlere yönelik tahkikî bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak O her bir betit tahkik ettikten sonra önce betitler arasında sonra da betitlerin toplamından ibaret müstakil bölümler olan sürhlar arasında fasl kâidesi uyarınca tahkikte bulunmaktadır. Fasl, me’âni iminde iki başka kelâmin arasında aralarını birleştirecek bir cihet ol المسيخ takdirde üçüncü bir kelâm ile aralarını birleştiremektedir.49 Dolaysıyla Mesnevi metni birbirinin mütemmim çüz’ü olan betit ve sürhlardan meydana gelmektedir.

48 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 607.
49 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 48.


---

50 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 175-6.
3.2. Yedinci Cild Meselesi ve İsmail Ankaravi’nin Yedinci Cild Şerhi

Yedinci cild tartışmalarını üç kategoride tahlil edeceğiz: Birincisi yedinci cild nüshası etrafındaki tartışmalar; ikincisi yedinci cildin varlığı etrafında tartışmalar, üçüncüşi yedinci cildin muhâvâsı ve üstünlü etrafında tartışmalar.

3.2.1. Yedinci Cild Nüshası:


birisi Hüsameddin Çelebi ve Bahâeddin Sultan Veled hazretleriyle Osman (Muhammed) bin İsa el-Mevlevi’dir” demektedir. Ancak bu nüsha hâlen kayıptır. A. Avni Konuk muhtemelen nüshannın Msır-Kahire kültüphanesine intikal ettiğini söylemektedir. Franklin Lewis de bizzat gördüğü bu nüshannın bir denizci tarafından Msır’a getirilmiş olabileceğini, ancak geçekte 678 tarihli olan nüşannın zorlamayla 668’e çevrilidğini iddia etmektedir. Lewis’in bu iddiası hâlâ hâziranda kanıtlanmaya beklemektedir. Lewis’e göre nüşannın üzerinde suyun değişmesiyle mürekkep dağılmaları olduğundan okunmasında zorluklar bulunmaktadır. Dolayısıyla tetimme tarihindeki değişiklik mukettebe dağılmasıyla oluşan siliklerden dolayı olabilir. Ankaravî VI. Cildin tetimme kaydında kullandığı nüshannın 668 tarihli olduğunu açıkça belirtir. A. Avni Konuk da bunu teyid eder ve nüşannın Kahire’ye gittiğini söyler. 668 tarihîn zorlamayla 678 yapıldığı iddia eden Lewis, İsmail Ankaravî ve A. Avni Konuk’un bu konudaki kayıtlarını görmemiştir ve böyle bir iddiaya sahip olmamıştır. Lewis’in bu iddiası ile Mevlânâ hakkında öne sürdüğü bazı fikirler, onun Bahâli ağının de kaynaklarının Mevlâna ve Mesnevi hakkında bazı çarpmalar içerisinde olabileceğini akla getirmektedir.

Hâşılı Mesnevi’nin söz konusu en eski üç nûüsü (Osman b.İsa el-Mevlevi (668), Hacı Bekî b. Muhammed es-Sâvâsi (670), Muhammed b.Abdullah el-Konevi (677)) ile diğer kadîm nûshalar56 altı defteri ihtivâ etmektedir.57 VII. Defter ise bu nûshalarda bulunmaktadır.

Sadece VII. cildi içeren en eski Mesnevi nûüşası 814/1411-2 tarihli Konya Mevlânâ Müzesi nr. 2033’de bulunan nûüşadır.58 Nûshada Mesnevi’nin diğer cildleri bulunmaktadır. Bu cildler kayıptır. Nûşannın müstensih Konya doğumu Bedî’ü’t-tebrizî lakabıyla meşhur Minûçîrî et-Tâcîri el-Munşî’dir.59 Gölpınarlı cildin geçekte Ebû

56 Bu nûshalar hakkında bkz. Nihat M. Çetin, a.g.m., 97-118.
57 En eski nûshalar arasında gerek beyit adedini gerekse dibaceler açısından kısmi farklılıklar bulunmaktadır. Konu hakkında bkz. A.Gölpınarlı, Mesnevi Şerhi, I. sunuş.
59 Gölpınarlı, İÜ Arapça Yazarlar 1528’de kayıtlı bir mecmûâda admin’în belî olmâdû muammâya dair Farsça bir risâlesinin olduğunu söyler. Risâlede Tebrizî 794’tk kendisinin genç olduğunu, babasıyla ticâret için her tarafla gezdiğini haber vermektedir. Fars Edebiyatı uzmanı Said Nefîsî, 794’ticaret için babasyla Anadolu’ya, babasının ölümünden sonra Erdebil’e, oradan da Yezd’e giden bir Bedî’ü’t-tebrizî diyere amlan Minûçîrî’den bahsetmekte ve eserinin admin el-İhâ’ fi Hallîl’mu’tam’mâ’ olduğunu belirtmektedir. Kemâl-i Hocendi’nin şarfi, bir Meşhûr, muammâya aid bu eserîyle meşhûr olmuştur. Gölpınarlı söyle der: “bu kadar mazbat ve mükemmellik bir eser meydana getiren bir zatın, Mesnevi’nin VI. Cildinden aşırma beyitlere bir kaça beyit eklemen Mesnevi hikâyelerini, başlıklarını değiştirerek diledikleri şekle sokmak, Mevlâna’ya yaklaşmayıacaq saça beyitler düzmek sûretiyle Mevlâna’nın Mesnevi’sine

Bazıları VII. cildin İdris-i Bitlisî’nin (ö. 926/1520) oğlu Hüsameddin’e telif ettirdiğini ileri sürmektedirler.62 Ankaravî, Hüsam adındaki kimsenin Hüsamnâme ismiyle altı cild Mesnavî’yı nazire yazdıgı, ancak nazire ile Mesnavî arasında herhangi bir münâsebetin kurulamayacağını, VII. cildin nazire değil, Mesnavî’nin devamı olduğunu ileri sürmektedir.63

1-35 vr. arasında yer alan nüshada, bir dibâce ve nüshayı baştan sonra inceleyen ve mavi murekkepli kalemlle kayıtlar düşen Gölpmarî’nin tespitine göre VI. cildden alınan beyitlerle beraber toplam 2696 beyit vardır. 1010 beyti VI. cildden mükerrerdir. VII. cildde ait beyitlerin sayısı ise mükerrerler çarşılığında 1686’dır. VII. Cildi en son

yeşil bir cilte itâve eden ve bir işe kalkışmyacağı muhakkaktır. Herhalde Minûcîrye et-Tâcîri Konya’daki bulunmuş ve adı henüz unutulmamışken böyle bir uydurma cild meydana getirene, onun adından istifâde maksadıyla bu insâdı yapmış diyebiliriz” A. Gölpmarî, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar, II, 102.
60 A. Gölpmarî, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalar, II, 103; I, 171-2.
61 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 119a-120b.
63 İ. Ankaravî, VII. cild Şerhi, 3b-4a.


65 Ankara’vi VI. Cild ile VII. cildin karşılaştırmasını sadece bir yerde ele alır. VI. Ciltteki terzi-i Türk hikâyesi VII. ciltte de bulunmaktadır, ancak Şahî Şerh’de göre farklı bir vecihle nazım edilmişdir. VII. ciltte terzi şeytan ve dünya, Türk nûks kimse olarak resmedilir. I. Ankara’vi, VII. cild Şerhî, 201b.

Hâlâ bu nüshayın Ankara’ı’ya ulaşan 814 tarihli nüsha olduğu ve inceleyip notlar düştüğü şüphelidir. Ancak Gölpınarlı’nın iddiaları ihmal edilecek iddialar değildir.


66 A.Gölpınarlı, *a.g.m.*, 11-15.
konusudur.

Şair Hayri Efendi de VII. cildin 1035 tarihinde Mevlânâ’dan 463 sene sonra ortaya çıkmasının mümkün olabileceğini, VII. cildde Mevlânâ kelamı beyitlerin olduğunu; bu beyitlerin cild olabilecek mahiyyette olmadığından eski nüshalar kaybedilmemiş olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.68

Ancak Mevlânâ’nın irtihâlinden 142 sene sonra ilk nüshası VII. cild itibariyle riayet edilip yayılmıştır.69 Ankaravî şerhinin살ınış olan Ganem Dede nüshasından VII. cild olabilecek nüshalar kaydedilmiş olmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Ancak VII. cildde dair mukaddime ve ferâkalari kaydedilmiş olmasının mümkün oldugunu ideri sürer. VII. cildin müellif nüshası da varılarmaktadır.70

Şimdi Ankaravî’nin VII. Cildin varlığı hakkındaki değerlendirmelerine, kendisine yöneltiilen itirazlara, cevaplarına ve kendisinden sonraki VII. Cildin varlığı etrafındaki mevcud tartışmalara geçilebilir.

3.2.2. Yedinci Cildin Varlığı Etrafında Tartışmalar:


68 İfâde-i Mahsûsa, Osmanlı Arşivi, YEE (Yıldız Esas Evrâk) 35/33, 37/97.
İsmail Ankaravî VII. Cild şerhinin dibâcesinde, 1035/1625-6 tarihinde V. Cild şerhinin yarısına geldiğinde, 1035/1625-6 tarihinde V. Cild ortaya çıkar; önce V. Cild şerhini tamamlar, VI. Cild şerhine başlamadan kalbine doğan fermânı ilâhî ile VII. Cild şerhine başlar. Şerhin yarısına geldiğinde muhavvilü'l-kulûb tekrar kalbini tahvîl eder ve dönerek VI. Cild şerhini bağılar. Ayrıca 71

A. Avni Konuk, Ankaravî’nin V. Cildin yarısına geldiğisi vakit, cildin şerhini bırakmak VII. cilde başladığı, bunun şerhini ikmâl ettikten sonra tekrar yarı kalan V. Cildı tamamlayıp VI. Cilde başladığı söyler ve strayla şerhmetmesini IV. Murad’ın işbârına bağlar. Ancak bu iddia Ankaravî’nin ifâdelerine mutâbıkdır. Ankaravî V. Cildi bitirdikten sonra VI. Cilde geçmeden VII. cilde başlar, yarısına geldiğinde tekrar VI. Cilde döner ve baştan sonra bitirir. Velâkin Şârih bu gel-giti muhavvilü'l-kulûb’un kalbini tahvil etmesiyle işâh etmekle yetinir. A. Avni Konuk “bu cebir ve ısrârın eseri, o hazretin Fütûhât-ı Ayniyye’ nâmıyla yazdığı matbû’ Fâtihâ-i Şerife tefsîrinin 73, 74, 76 sahifelerinde de görülür. Hz. Şârih bittabi’serhindede bunu cebren şerh ettiğini söyleyemez idi; fakat şerhindeki ifâdâsında bu rivâyetin doğru olduğunu anlaşılmaktadır.” 72 A. Avni Konuk’un Fütûhât-ı Ayniyyede gördüğü cebir eseri Ankaravî’nin yedi rakamının kudsiyetine dair izahıdır. Ancak bu izâhın IV. Murad’ın cebrini çıkarmak makûl değildir.

Şârih yedi rakamındaki esrâra binâen, VII. Cild ortaya çıkmadan önce dahi yani Mesnevî şerhine başlarken Mesnevî’nin yedi cild olması gerektiğini düşündür. VII. Cild şerhinin mukaddimesinde bunu şöyle demektedir: “bu fakîr-i pür takşîrin ekseri zamanda kalb-i pür fütûruna bu endişe ve hâtra hutûr ve vurûd eylerdi ki, Allah Teala Hazretleri ekseri eşyâyi yedi adet üzere içäd eyledi ve Hazret-i Muhammed Mustafa’ya dahi “Kur’ân yedi harf üzere inzâl olundu” hadisinin methûmu üzere kirât-ı ’üzânı yedi lügat ve yedi kirât üzere inzâl kıldı ve dahi “Sana seb’i mesânî (Fâtihâ) ve Kur’ân-ı ’azîm verildi” ayet-i kerimesinin fehvası üzere hässaten ol Hazrete seb’-al-mesânî i’tâ eyledi. Pes veliyy-

71 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nüshası), 385b.
72 A. Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, 43.
i kâmil oldur ki ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk ve evsâf-ı Rabbâniyye ile iktisâf ve tahakkuk
kıla ve onun Rasûlüne vâris-i ekmel ola. Her şey ki Hazret-i Hüdâ’ya ehab ola veliyy-i
kâmile dahi ehab ola ve her ne vasıf ki Hazret-i Nebiyy-i müçtebâya evlâ gele ol vâris-i
Ekrem (a.s.) “Muhakkak Allah vitrdir ve vitri sever” buyurdu ve Hazret-i Mustafa’ya
dahi vitr ehab olduğu içine ehl-i kırâata vitr eylemekle emreyleyip dedi: “Muhakkak
Allah vitrdir ve vitri sever. Ey Kur’ân ehli vitirleyiniz.” Çünkim kutb-u evliyâ ve sultân-ı
askıyâ ve burhân-ı asfiyâ ve merkez-i felek-i Hüdâ kâşif-i esrâr-ı ezeliyye şârih-i
rumûzu'l-ebediyye a´nî Hazret-i Mevlânâ kaddesallâhu sırrahu'l-a´lâ ve tabîbi kulûbina bi
hakâiki kelâmihi'l-aslî ekmel-i evliyâ-i Hüdâ ve efdal-i vüresây-ı Mustafa olduysa ve her
vecihle ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk ve evsâf-ı nebeviyye ile tahakkuk kıldıysa ve Kitâb-ı
Mesnevî dahi râfi´-u estâr-ı vücûh-i me´âniyy-i Kur’ân ve kâşif-i esrâr-ı seb´a’l-mesânî
geldiyse ol Hazret-i mukaddesenin bu kitâb-ı şerifi altı mücelled kılmış ne hikmet ola ve
na'met-i şerifin aksâmı heft adet eylemeyip şeş adet olması ne remz ve ne manaya delâlet
kılar diye lisân-ı bâlim bu makâli durmaz söylerdi ve gâhî “O ki semâvâtı ve arzı altı
günde yarattı” âyet-i kerimesinde olan nükte-i şerife ve “Bu altı ciltle altı cihete nur saç
da çevresini tavaf etmeyen tavaf etsin” (VI, b. 4) beytinde olan işârât-ı latîfe vasıtasıyla
dest-i fikret bu hâtırayı hâne-i dilden def´ eylerdi ammâ hâtıra ol hâne-i dilde ziyade
câygir olduğundan izâlesi mümkün olmayıp, hatta bu fakir 1030 tarihinde bu kitâb-i bî
misil ve nazîrin şerhini tahrir eylemeye şurû´ eyledikde dibâce-i Arabîyye ile 18 beyt-i
şerif bir cilt itibâr olunmuş ve bu nükteyi iş´âr eylemeden ötürü ol mahalde bir hutbe
beyân olunup ve seb´iiyyâtın fezâiline müte´allik bazı akâvîl ve delâil yazılıp onda tabir
ve takdir kılınmış idi. Pes nice müddet mürûr edip tahririmiz cild-i hâmisin nısfına
geldikte ve hicret-i nebeviyyenin 1035 senesi oldukta hikmet-i ilâhî ve takdir-i
rabbâniyye ile 814 tarihinde yazılmış cild-i vâhid içre yedi mücelled bir Mesnevî
beyne’n-nâs zuhûr kıldı ve âhiru'l-emr sevk-i ilâhî ile bu fakirin eline geldi. Ol cild-i
sâbi´i min evvelihi ilâ âhirihi mütâla´a kıldıkda onun ebyât-ı latîfesinden zülâl-i can-bahş
esrâr-ı ma´ârif nûş kıldım ve zülumât-ı hurûf ve kelimâtında âb-ı hayât-ı ma´ânîyi
73

buldum.”

Ankaravî’nin bu ifâdelerinden akla gelen soru şudur ki, şerhine başlarken

dibâce ile 18 beyti müstakil cild kabul ettiği halde VII. Cild ortaya çıktığında niçin bu
kabûlünden dönmüştür? Zira kabûlünden dönmese Mesnevî’nin cild adedi sekiz olacaktır
ki, sekiz adedinin hem nasslar çerçevesinde bir mâhiyeti yoktur hem de VII. Cildin VII.

73

İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 1b-2a.

329



III. Cild dibâcesinin şerhinde de, dibâce ile 18 beyti bir cild kabul ettiği için III. Cildi Mesnevî’nin kalbi olarak kabul etmiştir. VII. Cild ortaya çıkanca dibâce ve ilk 18 beyti bir cild kabul etmekten vaz geçmiştir, VII. Cild dibâce, ilk 18 beyti ve diğer cildlernin teşekküründen oluşan altı cildin devami saymıştır.


74 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, III, 2.
75 İ.Hakkı Bursevî, Mesnevî Şerhî, 22-23.
sebeplendirmesi yoktur. Dolayısıyla bu kabuller daha çok yedi rakamına atfedilen esrâr ile ilgilidir.


Şair Hayri Efendi’nin cild adedine hakkındaki itibârî taksimlerin meselenin halline yardımcı olmayaçığa dair kanaati daha doğru bir yaklaşıma olarak görülmektedir: “Ankaravi hz.lerinin cild-i sâlis şerhinde (her şeyin vasatına kalb derler. Pes 18 ebyât ma’a dibâcetî’l-arabî cild-i vâhid ibâret olunduğu üzere bu cild-i sâlis mücelleden-i Mesnevi kalbı olacağı herkesin kalbî şâhidir. Amma nazar-i vech-i sûri olursan ve seç olmasına itibar kılarsan...) ibâresinin gidişine nazaran dibâceden bir cild şu’besi çkarak Mesnevi-i Şerif’in altı cildi sekip cild olmak ihtimâllerine kadar şûmüllü bir halde görülmekle beraber şu ifâde yalnız Hz. Şârîh’in bir taksim-i itibârisinden ibaret kalmakla bundan hall-i mes’eleye dair bir şey çkarılmamıyor gibi görünür.” Yani Şâir

78 A.Cevdet Paşa, Tezâkir-Tetimme-40, 236.
79 İfâde-i Mâhûsîa, 6a.
80 Abidin Paşa, Tercâme ve Şerh-i Mesnevi-i Şerif, İstanbul 1324/1906, I, 11.
Hayri Efendi, VII. cilde müstakil bir Mesnevi cildi açısdan yaklaşmayıp, cilddeki beyitlerin Mevlâna’ının olup olmasının sorun edinmektedir. Ancak Şair’in kavri gereği cildece beyitler Mevlâna’ya ait olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrıldılse bile sorun yine devam etmektedir ki, VII. cild kendisini Mesnevi’nin müstakil VII. cildi şeklinde tanımaktadır. Dolaysıyla cildi ya kabul etmek ya da reddetmek gerekir. Ankaravî'ye göre cild gaybden çıkarığı ve bir keramet eseri olduğunu kabul edilmaz. 

3.2.2.1. Yedinci Cildin Gaybîliği:

Ankaravî VII. cildin gaybîliğini iki hususa dayanmaktadır. Birincisi, cildin aded açığından delâlet ettiği yedi rakamının kudsîyetine, ikincisi VII. cildin bizatihi kudsîyetine.

2.2.1.1. Yedi rakamının kutsallığı iki kaynağı dayanmaktadır: ilki nasslardan kaynaklanan kudsîyet, ikincişi vücûdî (ontolojik) bir emir/durum olarak kudsîyet.


81 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 1b-2a.
82 İ. Ankaravî, a.g.e., 23b.
olmakla beraber Ankaravî âyetini başka bir âyet kabul eden Ebû Hanife ve İmâm Mâlik görüşlerine istinâden yedi olarak kabul etmektedir- ise, Mesnevî de yedi âyet ve VII. Cild ile ikmâl olunmuştur. Zira yedi hesap ehline göre sayıların kamûlîdir.


yani esyânnen yedi aded üzere kâım olmasını ontolojik açıdan ortaya koymaktadır. İsmail Ferruh Efendi’nin tercümesiyle şu şekildedir:

Ey Ziya’l-hak Hüsameddin Sa’îd / devletin dâim ola fakr
Çün semâ-i sâdisi kldn gozer / kil yedinci âsumânı hem makar
Es’ad-i a’dâd imiş zira yedi / bu aded a’dâdı tekmiî eyleidi
Çins yedi hem mür hem mâyîr yedi / âns yedi hem när hem när yedi
Bahr ve nehr olduğu yedi dahî zemin / hem cevârîhde yedîrî bil yâkin
Hem semânın hilkatidir heft tâk / dedi Hak seb’a semâvâtan tibâk
Oldu evvel âsumân sudan bedîd / hem ikinci tunç üçüncüdür hadîd
Râbi’i sîmîrdir ve hâmîs oldu zer / sâdis incî sâbi’i yâkâtûr.

Nücüm-i seyyâre ile hafta hem yedi / cümlesin Hak nûr-i tâbân eyledi
Dahî támâ kat’assı oldu yedi / seb’ ebvâb habbezâ zikr eyleidi
Birisi adı cehennemdir hemân / âyet ile sâbit etmiş Müste’ân
Hem ikinci düzahı ismi sa’îr / ehline gülehte ‘aleyhâ’dir nefîr
Sâlisin adı sakar ehli hümân / rabbenâ ahric lenâ eyler figân
Râbi’i ismi cahîm ehli acîb / derler ahhirnâ ilâ ecelin karîb
Ehl-i hâmis ki adı der hutame / rabbenâ ebsirnâ iderler dîde
Sâdisi ismi hem lezzi bi-gâh ve gâh / ehli der’annâ yuhaffif yâ ilâh
Sâbi’dir hâviye ehli temâm / mübtelayî-mihnet u derdî-sekâm
Renc-i derd ile giriftârî derk / oku Kur’ân’îndaki nâdû yâ melik


İsmail Ferruh Efendi, VII. Cild tercümesi, Bulak 1268, 2-3.


84 İ. Ankaravi, Fütûhât-ı Aynîyye, 69-82; VII. Cild Şerhi, 31a-38a-b.
85 A.Gölpınarlî, a.g.m, 17-18.
mertebelendirilmesi de kaçınılmazdır.


86 Abdullah Kartal, Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi, İstanbul 2003, 61-64.
okunmaya başlanmışça o cild diğerlerine kıyısı evl olacaktır. Bu süretle her bir cild kendi başına diğerlerinden üstün olur ki, VII. cild dahi tüm cildler için geçerlidir. Şayet VII. cildi okumaya başlarsan bu cild senin için diğerlerinden üstündür. İkinci itibar ise her cildi merdiven basamakları ya da gök tabakaları gibi değerlendirilmekten kaynaklanır. Bu süretle ikinci birinciden, üçüncü ikinciden, yedinci ise diğer tüm cildlerden üstün olur. Üçüncü olarak ta VII. cild de hakikat sırrı vardır. Zira her şeyin sonu başlangıç ve ortasından hayırlıdır. 87

A. Avni Konuk, VII. cildin başındaki yediye dair 11 beytin sırayla rabıtı bir şekilde dizilmesini Mevlânâ’nın üslûbundan olmadıgı söyelmektedir. 88

2.2.1.2. İsmail Ankaravî VII. Cildin şöhret kazanması için Hak tarafından kendisine verildiğini anıtabaştırır. VII. Cildde geçen (Yedinci Mesnevî gaybden seçradı, 670 onun tarihidir) beytinin şerhini iki şekilde yorumlar:

Mevlânâ II. Cilde ilk beyitlerinde de söylediğ gibi 662 tarihinde başlamış, VII. Cilde gelinceye kadar Mevlânâ’nın vefatlar ittifakla 672'dir. VII. Cildin söylenmeye başlama tarihi 670'dir. 89

Altı cild 668'de tamamlanmıştır. VII. Cildin manaları tek bir defada olmak üzere gaybden Mevlâna’nın kalbine sıçramıştır. Sıçrama (gaz) demelerindeki nüktede demelerindeki nüktede ise VI. Cildi bitirdikten sonra Mesnevî söyleyeyi bir müddet bırakıp ferâğat etmeleridir. Bu ferâğattan sonra VII. Cildin manaları Mevlânâ’nın kalbine tek bir an ve defada gelmiş; Mevlânâ ihandı olan manayi diğer cildlerde olduğu gibi nazma getirmiştir. Dolayısıyla VII. Cildin söylenmesi, gaybı olan mananın 670’te Mevlâna’nın kalbine indikten sonra 2 sene içinde nazma getirilmiş ve Mevlâna 672’de vefat etmiştir.

Ankaravi’nin ikinci yorumu oldukça enteresandır ve iki kısma tevcih edilmiştir. Tevcihlerden biri şeyhine, diğer kendiye yöneliktir:

2.2.1.2.1. Ankaravi’ye gelen şifahi bir rivâyete göre VII. Cild 1012 tarihinde Şam’da zuhur edip ve hakkındaki söyentiler yaygınlık kazanmış, Konya’ya ulaşmıştır. 90

87 İ. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 23b; Şerh-i Mesnevî, V, 2.
88 A. Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, 46.
89 Feridun Nafiz Uzluk, bu tarihın tahrif edilmiş olabileceğini aslının 770/1369 olması gerektiğini iddia etmektedir. B. Firâzânfer, Mevlânâ Celâleddin, 390 not 348.

2.2.1.2.2. Ankaravî’ye göre beytin delâlet ettiği diğer kerâmet şudur: VII. Cild söylendikten sonra gizlenmiş, altı cild meşhur ve aşıkâr olmuş, 1035 tarihinde kendisine gelen 814 tarihli nûsha ile gizli kaldı gayb âleminden zuhûr mertebesine sıçramıştır. Dolayısıyla Mevlânâ VII. Ciltteki bu beytinin manası: VII. Cild Hak tarafındaathlon kemâl-i mevhebetinden Ankaravî’ye ihsân ve ’âtâ kılmıştır.

Ankaravî 814 tarihli VII. Cild nûshasında aşıklı beyitleri söylemiş ve “vehb-i gaybî” tarihini düşümntür:

bu yedinci defteri cünkü hüdâ/ bu fakire eyledi cûd ve artâ gaybden zâhir olacak bu kitâb/ yürü gaybî dedi tarihin lübâb vehb-i hak oldu çü yazdâr erhini/ vehb-i gaybî dedi dil târihini vehb-i gaybî oldu bil hem ona âd/ bunu okuyup yazanlar ola şad

Ankaravî’nin bazı yârânı da VII. Cildin zuhûruna Farsça şu tarihi düşümntürlerdir:

Bazı müridân ise şöyle demişlerdir:

Nûsha-i ma’âiya-i kitâb-i Mesnevî/ Kim vurur mazbûta-i rûhâniyân Tâlibân-i ma’ânâya her beyti ider/ onsekiz bin âlemin sîrrn beyân Belki her harfi zebân-i hal ile/ ârife söyler nice râzi nîhan Bu halâvetle olup her lafzı n/ her biri bir tûtî-i şirin-zebân Gerçî altı cild ile bu âna dek/ remz-i gaybe olmuştu tercümân Şimdi bir cildi dahi lûtî-i Hüdâ/ eyledi erbâb-i hâle armağan Oldu onuna mükemmel Mesnevî/ nola artursa kemâl-i ârifân Hem cihân-i ma’âya ol heft cild/ heft iklîm oldu ya heft âsumân Şeyh İsmail Efendi șehrine/ oldular râfi’-i bi-rayb u kemân
Feyz-i Mevlânâ ile itmâmmu/ eyleye âsân Hüdây-i müste’ân
Melevî şevkiyle tarihîn dedi/ cild-i heftum mihr ile oldu ‘iyân.


Ankaravî’ye göre VII. Cildin zuhûr etmesi Hakk’ın emriyle olan bir şeydir. He ne kadar 814 tarihinde yazılmış bir nûsha olsa da bu zamana kadar cildin aşıkâr olmayıp da önce I. Bostan Çelebi, sonra Ankaravî devrinde zuhûr etmesi hikmetinden suâl olunmayan bir şey olup, imân konusudur. Dolayısıyla Ankaravî’nin bu cildi kabûlü cilde taalluk eden zâhirî şerhinde çok, bântî bir meseledir. Yani Ankaravî bu cilden yaygınlaşan kazanması için kendisinin görevlendirdiğini düşünmektedir. Cild, Mevlânâ’nın kerâmetinden dolayı belli bir müddet sürülmiş, sîrîn açığa çıkması Ankaravî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim VII. Cild her ne kadar Şam’dâ bilinse de, Bostan Çelebi eliyle

90 I. Ankaravî, VII. Cild Şerhi, 68b-71a.
Anadolu’ya getirilmiş ve Ankaravî şeyhine ittibâen VII. Cilde iman etmiş, Anadolu’da yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur.

Ancak bütün tartışmalar bundan sonra başlamış, hatta şiddete varan olaylar ortaya çıkmıştır.


Sâîr Hayri Efendi hem Hüsâmeddin Efendi’nin hem de Hafiz Muhammed Emin’in sözlerini yanlış bulur ve ikisini şöyle eleştirir: “Hüsam efendi merhumun “Mesnevi-i şerif yedi cilddir diyenleri altı cild deyinceye kadar dövmelidir” diyene karşı birisi de “Mesnevi altı cilddir diyenleri yedi diyene kadar dövmelidir” diyememek için bu

---

91 İ. Ankaravi, a.g.e., 196a-197a.
92 A. Gölünarlı, Mevlânâ dan Sonra Mevlevilik, 143.
94 Hafiz Muhammed Emin, VII. Cild Tercâmesi, İÜTTK 6323, mukaddime.
kabilli tahammülata ve fakat gayr-ı ma’kül söz söyleyeceğine o kadar kuvvet ve kudret-i müsellemesiyle mütenäsib olmak üzere “Mesnevi-i şerifin yedinci cildi takliddir, taklildiğin de-ğine o kadar kuvvet ve kudret-i müsellemesiyle mütenâsib olmak üzere "Mesnevî-i şerîfin yedinci cildî taklîddir, taklîd olduguna da şunlar delildir” diyerek mükemmel bir tahilînâme ile isbatı-ı müdde’â ederek herkesi şu meraktan kurtarıp gitmediği sezâvâr-ı eser, şâyân-ı ta’âccübdür.”

3.2.2.2. Yedinci Cildin Târihselliği:


95 İfâde-i Mahsûsa, 7b.
96 A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerîf Şerhi, I, 42-50.
97 A. Cevdet Paşa, Tezâkir-40- Tetimme, 228-236.
98 Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevihânesi, Dâru’l-hilâfet, 213-220.
2. İtiraz:

2.1. Mevlânâ’nın hayatına dair ilk ve mü่ม vesika olan Sipehsâlâr menkibesinde Mesnevi’nin yalnız altı cildinden bahsedilip, VII. Cild cildi varlığına dair her hangi bir bahis geçmemektedir. Sipehsâlâr’da Hüsâmeddin Çelebi menkibesinde her cildin ismini sırasıyla tam olarak zikredilmişdir. 100

2.2. Şayet VII. Cild olsaydı VII. Cildin ilk beyti olan (Ey Hakk’ın ziyâsı Hüsâmeddin-i sa’a’d, devletin daim ola fakrın mezid) beyti Sipehsâlâr’da yer alırdı. Oysa Sipehsâlâr’da Mevlânâ’nın eserlerinin sayımının yapılmasını olması.

2. Cevap:

İsmail Ankaravî bu itiraza iki şekilde cevap vermektedir. Birincisi Sipehsâlâr’da Mesnevi ciltlerinin adının her hangi bir şekilde zikredilmemiş olması; ikincisi Sipehsâlâr’da Mevlânâ’nın eserlerinin sayımının yapılmamış olması.


100 “II. ciltte (Bu Mesnevi’nin yazılmı şir bir süre geçikti. Çünkü kanun dararlarını dolaﬂıp süt olmassa için biraz zaman geçmesi lazımdır); III. Ciltte (Ey Hakk’ın ziyâası Hüsâmeddin Mesnevi’nin III. Cildine başla, hayır işleri ilemek Sünnettir.), IV. ciltte (Ey Hüsâmeddin sen Hak ziyâsısın! Zira Mesnevi senin nuruna parıldız); V. Ciltte (Hidâyet yıldızının nuru olan şah Hüsâmeddin, cihân irşad etmek için beşinci sefere başlamak istiyor), VI. Ciltte (Ey gömûllerin hayatı Hüsâmeddin, manaları açmak üzere Mesnevi’nin VI: cildini yazmak için gönûlden pek büyük bir arzu çuﬂup taşıyor) buyurulmaktadır”. Feridun b. Ahmed, Sipehsâlâr Risâlesi, 153-155. cilt numaralari Sipehsâlâr’ın asıl metinde bulunnamaktadır. Hem Tahsin Yazıcı’nın hem de Midhat Bahârî’nin tecrübelerinde okumayı kolaylaştırmak amacıyla cild numaralari dâhil edilmişdir.


103 Ankaravî burada zikreme göre Mevlânâ’nın Afûk u Enfûs adında manzûm bir risâlesinin olduğunu ileri sürmektedir. Risâleden bir kasidevi VII. cild şerhinde kaydede. I. Ankaravî, VII. cild Şerhi, 185a-b.


3. İtiraz: Mevlânâ VI. Cildin başında

Pipş Kış Mı Ārmet Ay Mevnotı/ Çzm Sadoser (Ey manevî sana hediye sunar) / Altıncı kısım Mesnevî’nin tamamında) (VI, b. 3) beyti Mesnevî’nin altı cild olmasına işaret etmektedir.


“bir müddet bu Mesnevî, babam gibi sükût etti / ey nefesi diri olan ve nefsiyle ölüleri dirilten (I)

Şehzâdelerin hikâyesi bitmedi / Üçüncü şehzâdenin incisi delinmemiş olarak kaldı.” (II)

105 3. İtiraz ve cevabı için bkz. İ. Ankaravî, a.g.e., 2a; 6a-8a.
108 Ankaravî daha doğru olan nüshalarda yukarıdaki II. Beytin bulunmamadığı, yerine “neden artık söz söylemeyorsun, neden ledün bilgisinin kapısını kapattın” beytinin yer aldığı söylemektedir. Ankaravî’nin daha doğru nüshalar dedemini ilki 668 tarihli nüshadır. İzbudak ve Gölpınarlı da çeviride 723 tarihli nüshaya esas alıklarından ikinci beyti bu nüsha bulunmamaktadır. Gölpınarlı diğer


109 A. Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi., 50.
ehil olmadığı halde VII. Cilde muhâtab olsaydı kabul ederdi.

VI. cildin başında “altı sayfa ile altı cihete nur saç / ki etrafını tavaf etmeyen tavaf etsin” (VI, b. 4) beyti de VII cildin varolmadığına delil olmayıp, sadece altının faziletini beyân etmektedir. Nitekim IV. cildin dibâcesinde de “bu dördüncü göç dolunaya benzer” lafz vardır, ancak bu lafzdan diğer cildlerin olmayaçağına dair bir istidlâlde bulunulamaz.

Yine VI. Cildin başında “aşkin beşle, altıyla işi yoktur / Onun maksadı ancak sevgilinin kendisini çekmesidir” (b. 5) beyti ile “belki bundan sonra bir izin gelir de söylemesi lazım olan sârıl söylenir” (b. 6) beyti VII. Cildin varlığında delildir. İlk beyit ile kastedilen “aşkin beşle altıyla işi yoktur, yani beşle altının ötesiyle veya yediyle işi vardır” anlamıdır. Sonraki beyit ile kastedilen ise VI. Ciltteki sârılların söylenmesidir; ya da VII. Ciltteki sârılların söylenmesidir. VI. Ciltteki sârılların söylenmesi ise Şem’î’nin görüşünün aksine beyitlerin keşfen ilâhi izin ile söylenmesi ancak bu beytten sonra vâki olmaktadır. Beyitte sârılın söylenmesinin nerede olacağına dair mukayyed bir kelâm olmadığına göre VII. Ciltte söyleneceğine dair işaret vardır. Nitekim Şair Hayri Efendi de Ahmed Cevdet Paşa’nın Şem’î deliliyle itirazına cevap verip, VI. Cildin başında “belki bundan sonra bir izin gelir de söylemesi lazım olan sârıl söylenir” beytinin VII. cildin varlığına bir delil olabileceğini ileri sürer.\(^{110}\)

Hâsılı Ankaravi’ye göre VI. Cildin başında bu beyitler VI. Ciltte Mesnevi’nin son bulacağına delâlet etmektedir. Şem’î’nin söylediğine göre VI. Cildin başında beyitlerin keşfen söylenmiş beyitler olması ise kesinlikle söz konusu edilemez. Ankaravi’ye göre Mevlânâ’nın tavrı, Mesnevi buyudukları yerde hangi hal kendisine galeyce kılarsa, o hâli bir beytte ifade etmeleridir. Mesela “şimdi söz ülkesine yol aldık / fakat vakit geçti, söylemeye imkân yok” (IV, b. 318) beyti keşfen ve hâlin galebesiyle söylenmiş bir beyittir.\(^{111}\)

4. İtiraz: VI. Cildin sonunda Sultan Vele d’in manzûm zeyli eserin altı cild olduğuna ve üç şehzade hikâyesiyle nihâyete erdiğini, Mevlânâ’nın bundan sonra da Mesnevi söylemediğini ve VI. Cildi hatm ettiğinde sona çok geçmeden vefât eylediğine

\(^{110}\) İfade-i Mahsûsa, 6a.

\(^{111}\) 3. itiraz ve cevabı için bkz. İ. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 2b, 8a-10b.
4. Cevap: İsmail Ankaravi’ye göre bu itiraz yönlendirilmiştir. Üçüncü itirazdaki VI. Cildin ilk beyitlerine yanlış manad verdikleri gibi cildin sonundaki hâtime mähiyetinde Sultan Veled zeyline de yanlış manad vermektedirler. Zeylin başlangıç şöyleledi:

(I) 

(Babam bu Mesnevi'den bir müddet hâmus olduğunda / oğul ey nefesi diri olan dedi.)

(II) 

(Şehzâdeler kissası tamamlanmadı / bir çocuğun sırrı gizli kaldı)

(III) 

(Ey veled benim nutkum bundan sonra deve gibi çöktü / haşre dek hiç kimseyle konuşamam)

(IV) 

(Göçme zamanı geldi, irmaktan-srcrama çağçı çattı / her şey fânidir ancak o şeyin vechi/ziati bakıdır (her şey fânidir ancak Allah'ın vechi/ziati bâkidir.)

(V) 

(Bu sözün geri kalamı sözüz gelir / canı diri olan kimsenin gönlüne)

(VI) 

(Söyleme de sona erdi, ömür de / müjde olsun ki vakit geldi ki gamdan kurtulayım)

Mesnevi nüshalarının bir çoğunda Sultan Veled zeyli bulunurken 677 tarihli veledi nüshada yer almamaktadır. Ankaravi’nin kullandığı 688 tarihli nüshada ve Ankaravi’nin daha doğru dediği nüshalarda II. Beytin yerine “neden artık söz söylemiyorsun, neden ledün bilgisinin kapsımı kapattın” beyti vardır. Dolayısıyla zeylde şehzâdeker kissasının bitmediği ile ilgili bir husus yoktur. Zeylin baş tarafı zeyli zâhir anlamıyla yorumlayarak Görecki’ye üç konuya tahsis edilmiştir. birincisi Mesnevi’nin son hikâyesi olan şehzadeğân kissasının bitmediğini; ikincisi Mevlânâ’nın bundan sonra Mesnevi söylemeyeceğini; üçüncüü vefatlarının yakın olduğunu.

112 A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, I, 42.
İsmail Ankaravî’ye göre şehzâdeğân küssasının bitip bitmediğine dair iki şey söylenebiliir: ya bitmiştir ya da bitmemiştir. Ankaravî iki ihtimali değerlendirdirir. İlk ihtimali Ganem Dede nüshasının VI. Cild şerhinin ferâğ kaydıında tahlil ederken; bitmedğini VII. cild şerhi dibâcesinde 4. itiraza cevapta açıklar.


Zeyldeki ikinci ve itiraza konu olan husus Mevlânâ’nın bir daha Mesnevî söylemeyeceğidir. Ankaravî’ye göre III. Beyitteki Mevlânâ’nın nutkunun deve gibi yere çökmesinde iki İşâret vardır: ya şehzâde küssasına dair nutuk sona ermiştir; ya da Mevlânâ

113 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (Ganem Dede nûshası), II, 629a.


değilse bile VII. cild ile mensuhtur. Zira VII. cild Mevlânâ kelâmi iken, zeylden bahsetmek doğru değildir.\(^{114}\)


Hâsît tarihsel açıdan VII. cildin varlığına yönelik itirazlar ve verilen cevaplar lafzî tartışmaların ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla Ankaravi’ye göre bu itirazlar yerinde değildir. Şâir Hayri Efendi ise VII. cildin muhâveresini bir kenara bırakıp hariçten deliller getirmek süretilide VII. cildin varlığına nakzetmek kâbî değildir. Yani VII. cildin

\(^{114}\) IV. itiraz ve cevap için bkz. İ. Ankaravi, \textit{VII. cild Şerhi}, 2b; 10b-15a.

\(^{115}\) \textit{İfade-i Mahsûsa}, 6b.
muhtevâsını fasl ve temyiz etmek gerektirdir. VII. cildin muhtevâsına yönelik tartışmalar ise daha esaslı tartışmalar olup, aynı zamanda Mevlevî düşüncenin mâhiyetine de ışık tutan yanları söz konusudur.

3.2.3. Yedinci Cildin Muhtevâ ve Üslûbu Etrafında Tartışmalar:

Muhtevâya yönelik eleştirilere geçmeden önce İsmail Ankaravî’nin VII. cild muhtevasını nasıl değerlendirildiğine bakmak gereklidir.

Şârih’e göre Mesnevî’deki her cildin dîbâcesi min vechin muhtevâyi mücmelen izâh etmek gereklidir. VII. cildin muhtevâsı na yönelik tartısmalar ise daha esaslı tartısmalar olup, aynı zamanda Mevlevî düşüncein mâhiyetine de ışık tutan yanları söz konusudur.

Ankaravî VII. cildin VI. Cildden sonra gelmekle rakamsal ve rakamından delâlet ettiği kudsiyyet yönünden üstün olmakla beraber, mana ve muhteva açısından da üstün olduğunu ileri sürer. "O VI. Mum eğerci mukaddem gitmiş idi, VII. Eğerci geç geldi ziyade oldu" beytini geçerken her ne kadar VI. cildin beyit ve misâller açısından fazla olmakla beraber mana açısından VII. cildin ziyâde olduğunu söyler ve geç gelenin daha değer kazanacağı görüştündedir.


116 İ. Ankaravî, VII. cild Şerhi, 18b.
117 İ. Ankaravî, a.g.e., 302b-303a
118 Kâşa manzûm olarak Ankaravî’nin son eseri Mebde-Me’âd Risâlesinde ele alındığında kâsanın mâhiyeti hakkında risâlenin tahliî edildiği II. Bölümdeki ilgili kâsa bkz. VII. cildde ise Ankaravî zihnin...


konuya he an uyanık olması için kışsâyı özetler. İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, 87a.

İ. Ankaravi, a.g.e., 286b.


Şimdi VII. cild muhtevâ ve üslûbuna dair eleştiri ve cevaplara geçelim.

Ankaravi’nin VII. cild şerh mukaddimesinde muârîzînâlara dâlîden serdettigi 1. itiraz doğrudan muhtevaya yönelik bir tenkîddir. Şârîh bu tenkide 6 tür cevap vermektedir. Muahhar döneminde yöneltilen bazı itirazları ise Şâir Hayri Efendi

120 İ. Ankaravi, a.g.e., 221b-223b.
121 İ. Ankaravi, a.g.e., 15a.
cevaplamaktadır.

1.İtirâz: VI. Cild Mevlânâ’nın kelâmlı olmayıp, Acem şairlerinden birinin Mesnevi’nin zeyline getirip ilhâk ettiği bir şeydir. Muhtevâs açısından da Mesnevi cildlerindeki marifet ve hakîkatlerle her hangi bir alakası yoktur. Nitekim Mesnevi’nin diğer cildlerinden alınan zevki bu cild temin etmemektedir.122

1.Cevap:

1.1. VII. cildin dîbâcesinde geçen “VII. mücelled Mesnevi defterleri ve manevî tomarlar cümlesindendir” ibâresi olmasaydı itiraz yerinde olurdu ve bir musannif tarafından cild tasnîf edilecek, yalan söylenerek Mevlânâya isnâd edilecekti. Ancak bu kelâmından sâhibinden yalan sâdâr olmadıgına VII. cildin kendisi delildir.

1.2. VII. cilddeki ilk beyitte (Ey Ziyau’l-hak Hüsâmeddin-i Sa´îd / Devletin dâim ola fakrı nûn mezîd) denilerek dîger cildlerde âdet olduğu gibi Hüsâmeddin Çelebi’ye hitâb edilmiştir. Eğer bu cild başka kimsenin kelâmı olsaydı, cildin başında bu hitâb bulunmasdı.


Şair Hayri Efendi cevâben, Mesnevi’nin diğer cildlerinde de bu tür rabt/ulama kâidelerine rastlandığı söleyerek Cevdet Paşa’nın delilini eleştirir: “Mesnevi de dahî (gönt, ay Hâdisa, kendi vịdâ, kendi manâ, saáb) gibi rabtedilmek kâidesine mutabîk sûrelle okunmayan beyitler pek çok oldukça ve “Hüsâmeddin sa´îd”in arasında ve “Hak” “Hüsameddin”den evvel dahi bir harf-i nidânın olabilmesine ve “sa´îd”in (bedel) ve mahlası âhir olarakatan (Mustafa Gazi) ve (Ali said) gibi okunabilmelerine ve ikinci msradan Nâbi (ö. 1124/1712)’nin işbu (gündüzün `id ve gecen kadır ve kamu ve fennin said / kim sürûr ve düşvâriyle hâcata olmuşun medâr) beyitinde olduğu ve lisânımızda dahi (ömrüne bereket) ta’bîri ta’bîrât-ta’bîrât-ta’bîrât-ta’bîrât-ı meşhûreden bulunacağı gibi i´câz ve ihtisâr ve harfîn sûreleriyle hazf vukû’u

123 A.Cevdet Paşa, a.g.e., 234.
İhtimâller görünmektedir.”


1.4. VII. cild kendisini zülfikâra ve yedi başlı şimşire benzetip, zülfikâr elinde tutan Hüsameddin Çelebi’ye seslenmiştir. Mevlânâ’dan başka birisinin kendi eserinde “ey bizim Hüsâmeddinimiz” “ey benim Hüsâmeddinim” diye gâipten bir kimseye hitâb etmesi ne kadar müsanib bir şeydir?

1.5. VII. ciltte Şems-i Tebrîzî muhtelif yerlerde Hüsâmeddin Çelebi gibi övgüye mazhar olmuştur. Başkasi bu mertebe Şems’i övmeye kâdir değildir.


1.7. Yine bu ciltte VI. Cild bir muma benzetilmiş ve “o altını cild eğer ki daha önce gelmiştir, yedinci mum eğer ki geç geldi lâkin manada ziyâde oldu” denilmştir. Başkasının olsaydı böyle denilmeyiz.

124 İfade-i Mahsûsa, 7b.
Şair Hayri Efendi, VII. cildin kendi kendini takrız etmesi hiçbir şekilde delil kabul edilmez, diyerek Ankaravi’nin yedinin kudsiyyeti ve VII. cildin gaybîliğine dair medhilerde bulunmasını zihinleri teşviş etmekten başka bir şey yaramadığını söyler.


2. İtiraz: VII. ciltte geçen

(İ) Ruh Fârûun Anke ənər gəltə ve əst / Şəmm əpi bədər ər xəsə Şəxə

(İİ) Cəhəm qətlə bədən şənəd / Şəmm bərə bərə bərə Şənəd

(İII) Muɔsi Şəxələ nə ətək / Şəmmərdə əfənətə dər xəsə

(İV) Anke həmsənə əxəndə / Kər həxəmən həm dər xəsə

(V) Eyn əcəfən nəst şəxə dər xəsə / Sənər vərəşə qəzə rəvəşə

(Vİ) Kərde dərk əxənə ənənəbi / Kər vəxətə əxənə ənənəbi

(VII) Həhə Şəhr əstə bərəmənən / Kərərə bədxərə ər əzəmən

(VIII) Dər xəxət mənə zənə dəxəm qəm / Şənətə əxənətə də dəxəm

(IX) Dər nəsəhət vərəşə xəsə dərəxənə / dən əxənə dərəxənə dərəxənə
(I) (Firavunun ruhuna tâhir diyen / rüzgârı önündeki mum misâli yatmıştır)

(II) (Gâlip olan hükmü ardına koymuş / Başkı karı içerisinde, arkasındadır)

(III) (Musa ve Firavunun her ikisini bir sanmıştır / O bu konuda her hangi bir şüpheye düşmemiştir)

(IV) (O ona Hatmü'l-evliyâ demiştir / Sana cahîm ve sakar me'vârdır)

(V) (Bu ne tasavvuftur ne de tevhîd / Bu tasarruf ey azîz küfrün ta kendisidir)

(VI) (Hatmü'l-enbiyânı sözünü terkетmiştir / Hatmü'l-evliyanı yolunu tuttum diye)

(VII) (Âgâh ol, doğru yol serîet caddesidir / eğri gidiciliği bırak da mensilden kalma)

(VIII) (Dâimâ sekâvet içinde adımsatmıştır / O bu konuda herhangi bir sûpheye düştürmemiştir)


Ayrıca muârızalar VII. cilddeki bu beyitlerden ötürü Ibn Arabî muhâlîfi Kadızâdelilerin baskısıyla Ankaravi’nin VII. cildi şerhettiğini söylerler. Ankaravi “hükm-

125 A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhî, I, 46.
126 Mehmed Ziya, Yenikapı Mevlevîhânesi, 216.
127 A. Cevdet Paşa, Tezâkir Tetimme- 40, 234.
i zaman içabinca Kadızâdelilere cemile göstermek için bu coldı şerhmetmiştir.128


2128 A.Cevdet Paşa, a.g.e., 229.


3. İtiraz: Mevlânâ V. Cîlte “Eğer bu bahçe akl yol görücü olaydı, Fahr-ı Râzî dinin sırırınlı bilici olurdu” (V, b. 4139) derken bu cilde “Fahr-ı Râzî (r.a.) o kendisine itimâm olunan Allah’ın emiini, bu cümle burhânını illetsiz olan aklı ferdin kemâlinden, o, binbir delil ihraç etmiştir. Âğâh ol! Âdem’den Hâtem’e kadar bu zamanda onun misli cihanda kaç tane gelmiş tir.” demektedir. VII. cild, Mevlânâ’nın sitayışkâr ifadelerle bahsettiği İbn Arabî’ye ağır tenkidlerle bulunurken, tenkid ettiği Fahreddin Râzî’yi övmektedir. Bu bir çelişkidir. Mevlânâ ise çelişkiye düşmekte uzaktır.\footnote{A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerif Şerhi, I, 49.}


(Ben âdemden değilim, âdem ki âdem kendisi olmadığı demde / o âdem ben idir ki o dem de velâadan (muhabbet) dem vuururum) beytinde tenâfûr vardır. Bu Mevlânâ sözü olmadıkça kâfîdir. Zira esrârkeşlerin buna benzer çok sözleri vardır. Bu cildde (çoğu) ve (eski Türkçe çerge) gibi sözüklere dehâ az rastlanan Türkçe kelimeler var. Meğer VII. cild Acem düzmesi değil özbek işi imiș. Ayrıca VII. cild mücellîfin Arapçası zayıf olduğundan gusûl ve ıgîtâsil yerinde taqsl kullanmuştur. 134

Abdülbâki Gölpnarlı, VII. cildin çeşitli beytlerinde Mevlânâ’nın kendisine “mevlây-t rûm”, “mevlâ” ve “melevî” kelimeleriyle hitâb ettiğini, diğer cildlerde ise böyle bir hitâbın vâki’ olmadığını söyleyerek VII. cilde itiraz eder. 135

4. Cevap: Cevdet Paşa’nın bu itirazlarına Şâir Hayri Efendi cevap vermekte ve

133 İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, 267b-268b.
135 A. Gölpnarlı, Konya Mevlânâ Mücesî Yazaroları, II, 100.
onu insafsız bulmaktadır.


4.2. “çoki” ve “elaçık” lafıları benzeri kelimeler *Mesnevi*-i şerîfîn pek çok yerinde tesadüf olunmaktadır. Meselâ “bir deve, bir öküz ve bir koç yolda giderlerken” (VI, b. 2457); “ey bütün dünyadaki yurduna konaklayan, ey padişah, biz sana konuk geldik” (V, b. 65); “Ona bu helvanın hepsi kaça diye sordu” (II, b. 396); “eşeğin haline dikkat edip dururken (tefahhus)” (V, b. 1343) beyitleri gibi. Mevlânâ’nın *Mesneveyde*ki vâdisi çoğulukla makamına münâsib ifâde olduğundan bunlar da o tarzdan olarak “çoki” “elaçık” “koç” “konuk” “götürü” “eşek” lafıları hep bir kabilden kabul etmek gerekir.

4.3. Şâir Hayri Efendi A.Cevdet Paşa’nın VII. cild Arapçasına yönelik menfî tavranın haksız bulur ve itirazın abarti içerildiğini söyler: “taşı Gil kelimesinin ıqûtisâl mevkifine kullanılır mı diyerek Ankaravî’nin ilmiştiği de beyân buyurulmakla beraber bundan dolayı VII. cild müellifinin arabîs ham olarak cehli iddiâ buyuruluyor ise de, lügatta (taşı Gil) gazî-i azâ husûsunda mübâlağa eylemek, (ıqûtisâl) bedeni yıkamak manasına ki yumak ve yükne mak ta’bir olur olunur manalarını hâiz ve (taşı Gil) kelimesinin bulunduğu ibâre dahi (تلق خروشين را تخسيل میده) (تلق خروشين را تخسيل میده) (تلق خروشين را تخسيل میده) olup bundaki (mîdehed) lafz-i fârisiden almış olduğu kuvvete nazaran ve dibâcenin ahvâl-i umûmiyyesine kıyâsen müellifinin ifti’âl ve teftîl bablarında fark ve temyizinden aczi sahib olum olaydı dibâcenin her satırında mutlukan böyle bir hatası olmak icâb ederdi ki öyle şeylerle tesadüf olunmadığı gibi hasbe’l-beşeriyye bir kitapta kimi bir kelimenin yanlışlık görülebilmekle beraber
müstensih hatalarına da uğramak ihtimalerine binân bu kadar bir hataçığa da biraz nazar-ı insâfla bakmak iktiza eder.”  


3.2.4. Değerlendirme:


137 Şair Hayri Efendi’nin A.Cevdet Paşa’ya bu husustaki tenkidleri için bkz. İfade-i Mahsûsa, 7b.
138 İ. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 36a.

Mesnevi’nin tamamını nazmen tercüme etmiştir. Şerhini 1251/1835’te tamamlamıştır (Mesnevi-i şerif maa tercüme-i manzûme-i türkî, İÜTTK 6308-622b-663a). Tercümenin sonuna zeyl düştüștür. II. Mahmud’u öven beyitlerin ardından şu beyitler gelir:

bâ husús o zât-i pâk-i mevlevî / sâhib-i heft-i pâk-i Mesnevi.
Himnetiyle oldu bu heft-cild tamâm / türkî ta’bîr ile buldu hitâm
Arabi beyti yazıldı fârisi / fehm ider meydân-i nazm fârisi
....
vücuda geldi destimle bu nûsha/ eğerci kalmamışıtu bende kudret
Celâleddin-i Rûmî kim mukaddes / ede ruh-şerifin Rabb-i izzet
Kerâmâtından ol zâtın bilâ şek / beni kildi müsâre bâyle devlet.
Mütercim Şâkir meşkûr idî kim / hem üstâzım idi ol gark-ı rahmet
Hem olmuşum onun emriyle sâri’ / velâkin göçü bulmazdan nihâyet
Teşekkürler ben eylerken tazarru’ / kim olsun bâ’is-i tezyîd-i ni’met
Gelip bir hâtif etti ‘arz-ı târîh / ferîda geldi payâna kitâbet

Üçüncü tercüme Ismail Ferruh Efendi’ye aittir. 1234/1818’dede tamamlanmıştır.
3.3. İsmail Ankaravî’ye Göre Mevlânâ’nın Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri

Mevlânâ’nın Mesnevi’de inşa ettiği Tasavvufi düşünce ve yöntemin tespiti,
Eflâk’i den daha çok kendisine kaynak olarak kullandığı Sipheşalar’ın bu taksimini tasdik eder.


3.Yakın dostu ve sohbet arkadaşı Sadreddin Konevî ve çevresinin Şeyhleri İbn Arabi’den temellik ettiği vahted-i vücut tabii entellüktüel muhakkik tavr.” 1

Dolaysıyla Mevlânâ’nın tasavvufu düşüncesinin oluşumunda yakınından veya çevre Bahâeddin Veled ve halifesî Seyyid Muhâkkik Tîrmîzî, Şems-i Tebrizî ve İbn Arabî-Sadreddin Konevî’nin süfini düşüncede tavrını ile bu tavrın tasavvuf

veya makulat seviyesinde ifade edersek ledünni bilgîye mazhar olma her bir süfin için geçerli olup Mevlânâ’nın diğer süflere kayısla mümeleyyiz vasifı değildir. Nitekim Hzsr’dan hürka giymesine sebebiyle diğer tarikat sihlilerinden olduğu gibi Mevlevihiyle de Hzsr sihle işçilerine ahlâkiyilmışquez sebeplerden ortu dahi edilmemisir. Hâsa menbera bu ilal ile ilgilenemeyen Mevlânâ’nın tasavvufu düşüncesi tarihinde mümeleyyiz vazifini tespit ve bu vazifın oluşumunda yalnızca ve uzak seviyede ifade edilmesi.


Mevlânâ’nın bu süfi tavırları kendisinde cem’ etmesi İsmâıl Ankarâvi’nin hayatını taksim ettigimiz şekilde 3 safhada gerçekleşmiştir. Zûhd ve riyâyet tavrını çocukluğunda babası Bahâeddin Veled’den, gençliğinde ilk mürşidi Seyyid Burhâneddin Tirmızî’den aldığı seyrü sülûk ve ilim tâhsili döneminde; aşk ve melâmet tavrını ise özellikle Şems-i Tebrizî’nin kaybolduğundan sonra dostluğunu pekiştirdiği Sadreddin Konevî ve çevresinden aldığı meşihatlılığın son döneminde tahakkuk ettirmiştir. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi bu tavırlar zaman içinde birbirinin yerine kâim olan ve birbirlerini dışlayan tavırlar olmayıp, sadece Mevlânâ’nın şahsında ve düşüncesinde zamansal süreç içinde bazı noktalar tâvırlandır ve O’nda ayrılmaz bir bütünlük meydana getirirler.


144 İ. Ankarâvi, Şerb-i Mesânevi, II. 479.
145 İ. Ankarâvi, a.g.e., I, 529.


Mevlânâ’nın tasavvufî düşüncede geleneğindeki yerinin tespitinde birbirini ikmâl eden bu 3 süfi tavr ve tavırların ortaya çıkan yakın ve uzak sebepleri tarihsel açıdan sırasıyla tahil edelim ve tarihi açıdan bu tavırların İsmail Ankaravi düşüncesindeki karşılıklarını tespit edelim:


Eflâkı ve Sîpehşâlîr’ın rivayetine göre Bahâeddin Veled Ahmed Gazzâlî’den intikal eden tarîkat hissesini giyüsüştir ve böylece tarîkat nisbeti Ahmed Gazzâlî’ye


147 Eflâkı, I, 176.
erişmektedir. Hamdullah Müstevfi (ö. 750/1350)’nin *Târîh-i Güzide’si* ve etkisi altında olan kaynaklara göre Kübrevilgin piri Necmüddin Kübrâ (şehit düşmesi 618/1221)’nin terbiyesi altında yetiştmiş ve halifesı olmuştur.\(^{148}\)


İsmâıl Ankaravî, her hangi bir silsile aktardığı halde Mevlevi silsilenin Hz. Ali’ye dayanmasından sonra Halvetî silsilesiyle birleştiğini söyler. Gölpnarlı’ya göre Ankaravî ilk silsileyi câmi’ olan üçüncü silsileyi kabul etmiştir. Öncelikle ilk iki silsileyi ele alalım:

3.3.1.1. Birinci silsile (Ahmed Gazzâlî):


\(^{150}\) Sipehsalâr, 18.
birlikte Mevleviler silsileyi sayarken “‘an latîfe Şemsi’l-eimme (Şemsi‘i’l-eimme’nin rühâniyyetinden)” diyerek Gölpınarlı’ya göre açığı kapatmaya çalışırlar.\footnote{A. Gölpınarlı, \textit{Mevlânâ dan Sonra Mevlevîlik}, 202}


151 A. Gölpınarlı, \textit{Mevlânâ dan Sonra Mevlevîlik}, 202
olacağı gibi, o süfinin tasavvuf düşüncede tarihindeki yerinin belirlenmesinde öncelikle dikkate alınması gereken materyallerdir. Bu açıdan silsileler süfinin hangi tasavvufu geleneklerden beslendiğini gösteren vesikalardır.


Eflâki’nin demek ettiği gibi, Serahsi’nin tasavvufu sırlarla ilgili bir çok kitap telif ettiği ancak bunların zamanın süfi ve âlimlerince saklandığıdır. Bu veriyi destekleyecek elimizde herhangi bir başka kayt olmasa da, Serahsi’nin süfi çevrelerle akrabalık derecesinde yakın olduğu sâbittir. Zira Bahâeddin Veled’in dedesi Ahmed Hatibi’nin annesi, Serahsi’nin kızı Firdevs Hâtundur.


---

153 Eflâkî’den naklen B. Firûzanfer, Mevlânâ Celâleddin, 74 not 16.
154 Eflâki, 165-8.
155 Franklin Lewis, 14-18.
verdi: “bir şey istememeyi istiyorum”.


Nitekim Mevlânâ Efâkî’nin kaydettiği şekilde babasının vefâtından iki sene sonra emanet edildiği Burhâneddin Muhakkîk Tîrmîzî’nin emri ile İslami ilimleri tahsîl için Halep’e gitti; Hanefî fikrînin örtüldüğü başlıca merkezlerden biri olan Haleviyye medresesinde Burhâneddin Ebû’l-Hasan-i Belhî ve Kemâleddin b. Adîm’den Hanefi fikhi ve diğer ilimleri tahsîl etmiştir. \footnote{B. Fîrûzanfer, Mevlânâ Celâledîn, 139-148.}

İsmâ’il Ankaravî de pirininizi takip ederek Mîsîr’a ilim tahsîli için gittiştir. Mevlânâ Şâfîî’i olan Şems-i Tebrîzi ile karşilaştıktan sonra da amelde Hanefî uygulamayı sürdürmüştür. \footnote{Şems-i Tebrîzî, Makâlât A.g.e., I, 313.}


Sevâniha’l-üssâh adlı eserinde Farsça Mesnevisîndeki görüşleriyle kendisinde sonraki Hakim Senâ, Rûzbihân Bakîî, Ferîdüddîn Attâr, Fahreddîn Irâkî gibi büyük sâhilere ve karşılıkları arasında bir zerre olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammed’in yakınındaki sırını Ahmed gibi bilirdi. Çünkü dünyada aşıktan bir zerre olsaydı, bir mürşid yoktur. Aşıktı seç aşıktı ki sen de seçilmiş bir insan olursun. Sana en sağlam fikir aşk verir.”


165 Senâî ve Attar’ın Mesnevi sâhibi olmaları itibariyle Mevlânâ üzerindeki etkilerini Mevlânâ’nın Mesnevi’si bağlamında ileride ele alacağız.

3.3.1.2. İkinci Silsile (Necmeddin Kübrâ):


166 A. Schimmel, The Triumphant Sun, 12-13.
M. 1330’da Târîh-i Güzîde’sini telif eden Hamdullah Müstevfî, Kübrâ’nın 12
halife bıraktığını kaydeder.

168

Ancak yedi halifenin adını verir: Mecdüddin Bağdâdî,

Sadüddin Hammûye, Raziyyüddin Ali Lâlâ, Seyfüddin Bâherzî, Cemâleddin Gîlî ve
Mevlânâ Celâlüddin Bâhâü’d-devle. Müstevfî’nin Bahâeddin Veled ile Mevlânâ’nın
adlarını birleştirerek yazması hatalıdır. Zira Mevlânâ’nın Kübrâ halifesi olması târihen
imkânsızdır. Mevlânâ’nın Doğu İran’ı terki 9 ya da 12 yaşlarında gerçekleşmiş ve
yaklâşık Kübrâ’nın vefatından 20 yıl kadar sonra yani m. 1240 yılına doğru büyük bir
şeyh olmuştur. Dolayısıyla hâlihazırdaki tarihsel çelişkinin çözümü, Mevlânâ ile
babasının adlarının karıştırılması ya Müstevfî’nin ya da müstensihlerinin yaptığı bir hata
kabul etmekte yatmaktadır. Bahâ Veled’in Kübrâ halîfesi olarak kabûlü muhtemelen
169

Müstevfî kaynaklı Kemâleddin Hüseyin Harezmî’nin m. 1432 tarihli Cevâhirü’l-âsâr’ı
170

ile Molla Câmî’nin Nefehâtü’l-üns’ünde de

söz konusudur.

Mevlânâ üzerine yapılan ilk akademik çalışmalarda Mevlânâ ve babası
üzerindeki Kübrevî doktrinlerin etkisi olduğuna dair bir eğilim vardır.

171

Bedîüzzaman

Firûzanfer ilk eserlerinden olan Mevlânâ Celâleddin biyografisinde Eflâkî’nin kaydettiği
silsileye itiraz ederek Bahâeddin Veled ile Ahmed Gazzâlî arasına Şemsü’l-eimme
Serahsî ile Ahmed Hatibî’yi dâhil etmekle yanlış yaptığını ileri sürer. Firûzanfer
Hamdullah-ı Müstavfî’ye dayanarak Mevlânâ’nın silsilesini Necmeddin Kübrâ’ya
dayandırır. Zira Bahâeddin Veled ve âilesinin Belh’ten ayrılma sebebini, daha çok
Harzemşah Sultanının Kübrevîlerle iyi geçinmemesi olarak belirler. Nitekim Necmeddin
Kübrâ’nın halîfesi Mecdüddin Bağdâdî’yi Sultan Ceyhun nehrine attırarak öldürmüş;
olup bitenlere karşı bir diğer halîfe Necmeddin Dâye er-Râzî Bahâeddin Veled âilesi gibi
Konya’ya göç etmek zorunda kalmıştır. Firûzanfer’e göre Sultânu’l-ulemâ’nın Bağdat’a
doğru yola çıkatken Nişabur’da Ferîdüddin Attâr ile görüşmesi Necmeddin Kübrâ’nın
mürîdleri olması hasebiyledir. Nitekim Şeyh Attâr, Necmeddin Kübrâ ve halifesi
Mecdüddin Bağdâdî’nin terbiyesi altında yetişmiştir.

172

Ankaravî’ye göre ise Hallâc’ın

ruhâniyyeti altında terbiye gördüğünden üveysîdir. Nişâbur’da Attar, Esrârnâme’sini

168
169
170
171
172

Hamdullah Müstevfî, I, 789.
Franklin Lewis, 30.
A. Câmî, Nefehâtü’-üns, 631.
A. Câmî, Nefehâtü’l-üns, 814.

384


Mevlânâ’ya hediye etmiş, Mevlânâ Mesnevi’inde birkaç hikâyesi Esrarname Mesnevi’inden ilham almasıdır. Sonraki dönemlerinde Bahâeddin Veled ve Muhakkik Tirmızî’nin Maârif’leri ile ilgilenen Firûzanfer, Bahâeddin Veled ve takipçilerinin Kübrevilikte ve doktrinlerile her hangi bir ilişkisini olmadığına dair ifadeleri vermiştir. Son dönem Mevlânâ ile ilgili Türk ve İranlı müselliferin eserlerinde il dönemdeki Kübrevî etkisi iddiası tamamen kaldırılmıştır.


Bununla birlikte Necmeddin Kübrâ’nın hocalarından birisi olan İmam Hafade (ö. 570/1175-Tebriz) lakabıyla meşhur Şâfiî'î ali Ebû Mansûr Muhammed Nisâbûri’ye sıkılaştı atıfta bulunur. Hatta Mevlânâ’nın bir vaazında kendisine yüz gösteren ve İmam Mansûr Hafade’nin idrâkar edemediği bir latîfedende bahsettikini rivâyet eder.
Tebriz’inin Necmeddin Kübrâ’nın diğer bir müridi olan Baba Kemâl Cendi’nin müridi olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.⁰¹⁸


Sipehsâlar, Mevlânâ’nın Şam’da Necmeddin Kübrâ’nın başta gelen halifelerinden Sadeddin Hammûye (Hamevi) (ö. 649/1252) ile görüştüğünü kaydeder. Ancak bu kayıt, ikisinin aynı tarih kesitinde Şam’da bulunmasının geçerliliği söz konusu


⁰¹⁷ Şems-i Tebrizî, Makâlât, 138, 463, 234, 530.

⁰¹² Franklin Lewis, 32.

⁰¹³ Sipehsâlar, 35

Eflâkî, Bahâeddin Veled’in lafza-i celâl (Allah Allah) zikri yaptığını185, Mevlânâ’nın bu zikri Mevlevi ilâhiyette adapte ettiği ve “biz Allâhileriz. Allah’tan geldik Allah’aونةچ.” dediği kaydeder.186 Oysa Meceddin Bağdâdi’nin de belirttiği gibi Kübrevi zikri kelimete-t evih zikridir. Öte yandan Eflâkî Mevlevi zikrinin “Lâ ilâhe illallah” oldugunu kendiniyle çelişir. 187 Osmanlı Mevlevi geleneği ise Eflâkî’nin tersine İsmail Ankaravî’nin de belirttiği gibi lafza-i celâl zikrini taktik etmişlerdir.188


Bütün bu rivâyetler göstermektedir ki, gerek Bahâeddin Veled, Muhakkîk Tîrmızî ve Mevlânâ gerekse de ilk dönem Mevlevîleri üzerinde Kübrevîlik etkisi oldukça satışî düzeyde olup, tarîkat geleneğini devam ettirmek söz konusu değildir. Nitekim Kübrevî geleneği ile Mevlevîkî bağlantısını Kur’ân, ancak Mevlevîlerden uzak bulunan Hamdullah Müstevî’nin Târîh-i Güzîde’si bu hususta istisnâ kalmaktadır.190


Babasının şeyhi olması sebebiyle Necmeddin Kübrâ ile Mevlânâ arasında münâsebet Kur’an Câmî şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “derler ki, Necmeddin Kübrâ Moğollar tarafindan şehid edildiği vakit bir Tatar’ın perçemini tutmuştu. Şehid düştükten

189 Eflâkî, II, 528-9.
sonra kimse o saç perçemini şeyhin elinden kurtaramadı. Sonunda Tatar’ın saç örgüsünü kesti. Sonradan Hz. Mevlânâ babasının şeyhinin bu kahramanca şehid oluşunu şu şiirle ifade buyurmuştur:


(Bir elden núş edip, imân şarâbına Bir elde perçem-i käfir tutarlar) 191


3.3.1.3. Üçüncü Silsile (Ahmed Gazzâlî-Necмедdin Kübrâ):

Mevlevîlîe dair üçüncü silsile, her ne kadar Necmeddin Kübra silsiledede ad olarak yer almama da ilk iki silsileyi cem’ eden bir mâhiyet arzeder ki Tarâiku’l-hakâyık’ta zikredilmektedir. Tarâiku’l-hakâyık müellifî Muhammed Masûm Şîrâzî’ye göre, 14 silsilenin kendisinden çıktığı Ma’rûf-i Kerî’ye dayanan Ma’rûfiyye’nin müstakil bir şubesidir. 193 Şîrâzî, Ebu’n-necib Abdûlkhâhir Sühreverdi’nin Ahmed Gazzâlî


193 Bu tarikatların bir kısmı Anadolu’ya intikal ettiği gibi, bir kısmı Horasan bölgesinde kalınmış, bir kısmı da Hint alt-katasına ulaşmıştır ki bunlardar: Sühreverdiyye (Ebu’n-necip Abdûlkhâhir Sühreverdi), Mevleviyye (Mevlânâ Çeåledîn Bêhî), Nurbâhiyye (Muhammed Nurbâhî), Safiyyiyye (Safiyyûddîn Erdebîlî), Nimetullâhiyye (Nureddin Nimetullâh-i Veli), Zehbiyye-i Kübrevîyye (Necmeddin Kübra), Zehbiyye-i


194 Muhammed Masûm Şirâzi, II, 312-3.


Sipehsâlar’ın Sultân’l-ulemâ portresinde üç husus ehemmiyet arzetmektedir. İlk şeriatin zâhirini korumun, riyâzette bulunmanın, Sünnete riâyet

---

198 Sipehsâlar, 18-19.


205 Sipehsâlär, 117-118.
207 Eflâkî, I, 65; B. Firûzanfer, a.g.e, 52.
208 Eflâkî, I, 86.
onu taltif eder ve irşad için görevlendirir.\textsuperscript{210}

Burhâneddin Muhakkik Tirmızî’nin Mevlânâ’nın şiirinde büyük bir etki söz konusu dur ki, Mevlânâ’yı tasavvufû Mesnevi geleneğiyle ilişkiye sokan da Tirmızî’dir. Mevlânâ sıkıksa Tirmızî’nin Ma’ârif’te geçen hikâye örneklemelerini tâkib etmekte ve eserde geçen bir çok beyti kullanmaktadır. Tirmızî’nin özel bir önem attığı “göz kaymadı ve yanılmadı” (Necm, 53/17) âyetini Mesnevi’ine sıkıksa dercetmektedir. Ma’âriflerini karşilaştırdığımızda Bahâeddin Veled’den daha çok şiire düşkün gördüğümüz ve düşüncelerini beyitlerle kanıtlama yolunu seçen Muhakkik Tirmızî’nin “Sen sensin, ben de benim; buna imkân yok/ sen bensin, ben de senim, budur vuslat” ve “Herşey hem yoktur, hem var/ herşey hem saraptır hem de sarhoş,”\textsuperscript{211} gibi inşâd ettiği beyitleri Mevlânâ’nın poetikasyla benzemektedir. Mevlevî menâkıbnâmeleri Muhakkik Tirmızî’nin Mevlânâ’ya örneklerini Ma’ârif’inde gösterdiği gibi Senâî’nin Mesnevi’sini ve bazı Arapça beyitler öğrettigini bildirmektedir.\textsuperscript{212} Mevlânâ Fih-i Mà Fih’te Tirmızî’nin Senâî’ye düşkünliği olduğu ve vaazlarını onun beyitleriyle desteklediğini belirtmektedir.\textsuperscript{213} Efələk'i ise “Mevlânâ Şems-i Tebrizî’ye ne kadar aşık ise Seyyid de Senâî’ye o kadar aşıktr.” Demektedir.\textsuperscript{214}

Mesnevi’de Muhakkik Tirmızî yolundan gidilmesi tavsiye edilerek şu beyitler irâd edilmektedir:

Piş, ol da bozulmadan kurtul. Yûrû, Burhân-i Muhakkik gibi nur ol.

Kendinden kurtuldu mu tamama burhân olursun. Kul yok olmu mu sultan kesilirsin.

Bunu apaçık görmek istersen Salâhaddin gösterdi, gözleri görür bir hâle getirdi, açtı


\textsuperscript{210} İsmail Yakut, “Mevlânâ’ya Göre Seyyid Burhânedden”, XIII. Ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri’de Bilim ve Din Sempozyumu, Ankara 1998., 43.

\textsuperscript{211} Seyyid Burhâneddin Muhakkik-i Tirmızî, Maârif, 41, 48.

\textsuperscript{212} Efələk’i den naklën Franklin Lewis, 103.

\textsuperscript{213} Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Fih-i Mà Fih, 188.

\textsuperscript{214} Efələk’, I, 512.

Mesnevi’de geçen yukarıdaki beyit aslînda Seyyid Burhâneddîn’ê şu ifâdeînîn hülásası gibidir: “Mânevi hâlimi Şeyh Sâlihâddîn’e ve kâlimî Mevlân’a’ya bağışladım”, “Bana şeyhim Sultânul’-ulemâ’dan iki büyük şey nasib olmuştur. Biri söz fesâhat, diğeri hal guzelligi. Söz fesahatîn Mevlân’â Celâeddîn’e verdîm;QPushButton konu onun hâlleri çöktür buna muhtaç değildir. Hâlimi de Şeyh Sâlihâddîn’e bağışladım. Çünkü O’nun hiç söz söylemek hassası yoktur.”216

Ankaravî’nê de belirttiği gibi Muhakkîk Tîrmîzî’de gâlip olan süfî tavr görünen interesse muhakkîk süfî tavrïdîr. Nitekim İbn Arabî ile ânî görüşi paylaştılar Melâmetyyiye ricââlûlah arasinda en yüksef dereceye ermiş kimseîler olarak kabul eder.217 Bu tavr ulemâ geleneğinden gelmeînî bir netîcesidir ve zâhidîlîk tavrîyla


216 Eflä’î, II, 122.


3.3.2. Şems-i Tebrizî: İlîhî aşk tavr (Horasan Melâmetîliği)


Şems’in Konya’ya vardıgı zamanda (642/1245) 60 yaşında bir ihtiýâr olduğu kabul edilirse doğum tarihi kuvvetle 582/1186 olması muhtemeldir.

Gerek menâkîbnâmeler gerekse de dönem tarihleri Şems’in kimliği hakkında mitik ifadeler kullanmaları. Bu ifadeler Mevlânâ’nın Divân ve Mesnevî’deki sözleriyle birleşince sonraki dönemlerde Şems’in kimliği esrârengiz bir havaya bürünmüş, tarihSEL biyografisi ve süfî tavrının tesbiti hakkında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Kimi kaynaklar

ise 638/1240-41’de vefat etmiş. Seyyid Burhâneddin Mu hakkî-k-Tirmızî, Maârif, 16.


221 B.Firûzanfer, Mevlânâ Celâleddin, 163.

396
O’nu bir İsmâ‘îli dâisi (Devletşâh Tezkiresi), kimisi gâib imâm (İmâmiyye Şiası) 222, Moğol ajanı (Mîkâil Bayram), Anadolu Kalenderîliğinin öncüleriinden (A. Yaşar Oceâk) ve Şemsîliğinin pîrî (A. Gölpmarîl), kimisi de zamanın kutbu (Melevî kaynaklar) şeklinde tanıtımlardır. Tüm bu tarihsel ve meta-tarihsel tanımlamalara karşı Şems özellikle Makâlâ’ti dikkate alındığında, ciddi bir İslami ilimler tâhsîli olmuş, İbn Arabî dâhil Horasan ve Anadolu’da özellikle Bâhâeddîn Veled’in de irtibatı olduğu birçok şeyhe görüşmüş, tasavvuf ilimini ve literatürünü az çok bilen, Horasan Melâmêti anlayışının kendisinde baskı olduğu ve bu anlayışta en önemli sâik olan ilahi aşk meşrebini Mevlânâ’ya taşyan bir süfi olarak görülmesi daha doğru bir yaklaşıma olmalıdır ve meşrebinin tarihsel arkaplanı bu unsurlarını ise takip ederek ortaya çıkarılmaktadır.


Mesnevi söz konusu olduğunda I. cildin dibâcesinde geçen (نه نسب ألتت الشمس عليه) Öyle bir nesevi var ki, güney ridâsının O’nun üstüne atmosj cümlesi Ankara’ı iki şekilde tevil eder: birincisi süret açısındandır ki, Çelebi Hüsâmeddin’in nesebinin üzerine ridâsını atan şems, süri nübüvvet günesidir ki, Çelebi’nin aydınlanması nübüvveteye ya da şerâtın zâhirine täbi olması hasabiyedir. İkincisi mana açısındandır ki, Çelebi Hüsâmeddin’in tenviri Şems yani Şems-i Tebrizî vâsîtasıyladır. Yine dibâcede geçen

223 Efâlî, II, 190.
de görülen fenâ ve mahv hâlinden dolayi bahsedemem(TMevlâna'yı yönelik vechesidir. Seyr üs sülûkta nihâî mertebe olarak

Meslevilik terimleriyle ifâde edersek, Şems Mesnevî'de tarikatta postnîn, Çelebi Hüsameddîn ise Postnîn

225 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, I, 76.
227 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, II, 28.


Öte yandan Ankaravî’ye göre Mevlânâ’nın Şems’ten bahsetmemesinin sebebi, Şems’in Konya’da kavgı ve anarşinin çığmasına sebebiyet vermemesidir. Ancak

228 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 76-77.
229 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 78-89.

Mevlânâ’nın dilindeki Şems’in metafiziksel konumunu da dikkate alarak Sultan Veled, Mevlânâ-Şems ilişkisini Musa-Hızır ilişkisine benzetir ve Mesnevî’de çizilen Şems resmini renklendirerek İbtidânâme’de der ki: “Mûsâ-i kelim’den maksadı m, eş-benzeri bulunmayan Mevlânâ’r…O’nun da Hzâ’r’ı Tebrizî Şems idi. O, öyle bir erdi ki, ona kavuşsan onunla buluşsan”. Tasavvufî terminolojide Mûsâ zühd ve riayet tavrına sahip müteşeri bir süfi iken, Hzâ’r’ı ilâhî ilme vâkıf, velâyet sahibi bir müresid prototipidir.


230 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 79.
231 Sultan Veled, İbtidânâme, 48-9.
232 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, I, 125-6.
melâmeti olmaktan başka yol yoktur. Melâmeti olmak ise irz, namus, mal-mülk sevdası, havf ve recâ gibi her türlü ikilikten geçmek gerekir. Bu aynı zamanda Ankaravi’ye göre her bir mürşid-i kâmilde bulunması gereken ihlâs makamıdır.233


Eflâkî, Sipehsalâr ve Sultan Veled, Şems’in Konya’ya gelişinden önceki hayatı hakkında fazla bilgi vermemektedirler. Şems-i Tebrizî’nin konuşmalarını ve sözlerini

233 İ. Ankaravi, a.g.e., II, 369.
234 Eflâkî, I, 254-55.
235 Sipehsalâr, 121.
iceren Ismail Ankaravi’ye göre Mevlânâ’nın derlediği *Makâlât-ı Şems-i Tebrızî*’de görüştüğü ve sohbet ettiği bir çok sütunun adı geçmektedir. Kendisinin gezgin bir derviş olduğu aşıkardı olduğundan bu sütüfler Şems’in üstadları ve süfi tavını belirleyen kimseler olarak görülebilir.


Tebrız’de tasavvufa yönelik olduğu bilinen Şems’in muhtelif kaynaklarda Ebûbeke-ı Sellebâf’ın, Baba Kemâl-i Cendi’nin ve Evhadüddin Kirmâni’nin de (ö. 636/1238) hocaları olan Ebûl-ganâim Muhammed Rükneddin Seccâsî’nin (ö. 606/1209’dan sonra) hizmetinde bulunduğu kayıtlıdır. Şems’in Makâlât’ta adları geçen bu kadar çok şeyhle

---

237 Devletşah bu bilginin güvenilirliğini kabul etmekte aynı zamanda süphelidir. Nitekim Silsiletu’z-zeheb’ten aktardığı rivayete göre Şems, Tebrızî bir bezzâz olduğu, başka bir rivâyette göre de Horasan’ın Bağer vilayetindeki bir tacirin Tebriz’e ticâret için geldiği sıradan görmüş koşudur. Devletşah Şems’in köken hakkındaki diğer kaynaklarda rastlanmadığını türden birbirine gelmiş olan rivayetleri aktardıktan sonra şöyle bir açıklama yapmaya düseyebilir: “bana soraşamı O nereli olursa olsun süretin kıyı Bên(79,184),(913,975)

görüşmesi O’nun gezgin bir melami derviş tipolojisi çizdiğiine delilet etmektedir.


239 Ef’lâkî, II, 261-2.
242 Şems-i Tebrizî, Makâlât, 756.
243 Ef’lâkî, II, 190.
244 Ef’lâkî, II, 276.


Şems-i Tebrîzî *Makâlât*’ında Seccâsî’nin adını zikretmez. Ancak O’nun mûrûdlarında biri olan meşhûr süfî Evhadüddin Kirmânî’den iki yerde bahseder. Şems’in bahsettiği bir diğer süfî kutbeddin Ebberî (ö. 577/1181)’dir; hem Kirmânî hem de Ebberî, Ebu’n-necib Abdûlkâhî Süheverdî’nin mûrûdlarını olup Bağdat’da Seccâsî’nin halkasına katılanlardır. 248

---

245 Efäßı, II, 262.
246 A. Câmi, *Nefehâr*’l-âns, 639.

Devletşah, Şems-i Tebrizî’yi Anadolu’ya yollayan Şeyh Rükeddinin olduğunu söylerken; Molla Câmi, Baba Kemâl Cendî olduğunu ileri sürer. Eflâki ve Sipehsalâr’a göre Şems’in Anadolu’ya ve/veya Mevlânâ’ı bulmaya gelmesi Hakkı’nın sevkiyle Şems’e gösterilen bir müşhûde neticesinde iken. Eflâki, II, 265.


Rivâyete göre Şems-i Tebrizî Baba Kemâl’i’nin sohbetinde bulunduğu sırada, Fahreddin Irâkî de, Şihâbüddin Süheverdi’nin halifelerinden olan Multanlı Şeyh Bahâeddin Zekieryâ’ın emriyle orada bulunmaktadır ve kendisine yüz gösteren her feth ve keşfi nazım ve nesir hâlinde ifâde ve izhâr etmektedir. Bu durum Baba Kemâl’in dikkatini çeker. Zira Irâkî’nin aksine Şems-i Tebrizî hiçbir şey izhâr etmez. Bir gün Baba Kemâl:

-Oğlum Şemseddin, Fahreddin’in açıklayıp durduğu esrar ve hakikatlerden senin hâtrıma bir şey gelmiyor mu? Diye sorar. Şemseddin:

-Ondan daha çok esrar ve hakikat müşahade ediyorum. Fakat onun bildiği istilâhları bilmediğimden müsahebederilerimi onun gibi ifade edebilme gücünü kendimde bulamam. Der, Baba Kemâl bunun üzerine:

-Hak Sübhânehû ve Teâlâ sana öyle bir arzı tuttu ki, evvelîn ve âhirîn marifet ve hakîkatlerini senin hâtıra bir şey hânak etmez. Diyecektir. Bu durum Baba Kemâl’in dikkatini çeker. Zira Irâkî’nin aksine Şems-i Tebrizî hiçbir şey izhâr etmez. Bir gün Baba Kemâl:

-Oğlum Şemseddin, Fahreddin’in açıklayıp durduğu esrar ve hakikatlerden senin hâtrıma bir şey gelmiyor mu? Diye sorar. Şemseddin:

-Ondan daha çok esrar ve hakikat müşahade ediyorum. Fakat onun bildiği istilâhları bilmediğimden müsahebederilerimi onun gibi ifade edebilme gücünü kendimde bulamam, der, Baba Kemâl bunun üzerine:

-Hak Sübhânehû ve Teâlâ sana öyle bir arzı tuttu ki, evvelîn ve âhirîn marifet ve hakikatlerini senin hâtıra bir şey izhâr etmez. Diyecektir. Bu durum Baba Kemâl’in dikkatini çeker. Zira Irâkî’nin aksine Şems-i Tebrizî hiçbir şey izhâr etmez. Bir gün Baba Kemâl:

-Eflâki, II, 265.


253 Şems ve Mevlânâ’yi önceden bu ilişkiler ağının tüm tarihsel ve düşünül difayalarıyla ortaya konulması Mevlânâ’nın süfî tavrını Şems kanalıyla belirleyen yakını ve uzak çevrenin belirlemesi çerçevesinde açısal kazanılar olmakla beraber, konumuz Şems-Mevlânâ ilişkisinin tasavvuf mühâyeti ve bu mühâyetin Mevlânâ’ya yönelik etkisiyle sınırlı olduğundan tezimizde ele alınması gerektirmek istediğimiz maksadden ihirâf etmemize sebep olacak ve vâlide edilecektir.

254 Eflâkî, II, 264.

255 Eflâkî, II, 275.

256 Eflâkî, II, 201.

257 Eflâkî, II, 258.
neşreden Muhammed Ali Muvahhid de Şeyh Muhammed’in kesinlik derecesinde Muhyiddin b. Arabî olduğunu belirtmektedir. 258


258 Muhammed Ali Muvahhid, Şems-ı Tebrîzî, 100-103.
259 Şems-ı Tebrîzî, Makâlât, 299.

Şems-i Tebrîzî Konya’ya gelmeden önce İbn Arabî ile Şam’daki tâbi ile Divân-ı Kebîr’deki Mevlânâ’nın bir beyti hakkında tarîşma vardır. Nitekim Divân-ı Kebîr’deki Mevlânâ’nın bir beyti hakkında beytin İbn Arabî’ye mi yoksa Şems’e mi taalluk ettiği dâir bir tartışma vardır:

(Şam’daki Cebel-i Sâlihiyye’dede gerçegen bir kân vardır; biz o gerçegeninden Şam deryâsının hakîkati arayan kimse” olarak tasavvufî düşüncede eşsiz bir sûfîdir. Ancak Peygamber’te tâbi olmada ve özellikle namaz, zâhidîne hayatın gerekliliklerini yerine getirmede ve şeriati tâkip etmekte eksiklikler içindedir. Aslinda Şems’in seyahatleri boyunca karşılaştığı süfilerde aradığı temel problematik:"bayazid-i Bistâmî mi yoksa Hz. Peygamber mi daha üstündür?” sorusunu bu konuya taalluk etmektedir. Bir diğer ifâdeyle Şems-i Tebrîzî’ye göre bir süfi mûrîfette ve ledûnî ilimlerde ne kadar üstün olursa olsun mizân...

Aslında Şems’in bir Horasan Melâmeti olduğu göz önünde bulundurulduğunda muhâbûbinin tavrına karşı bir “karşı-tavr” geliştirildiği söylenebilir. Şâyet muhâtabın süfî tavrı, İbn Arabî örneğinde olduğu gibi velâyetin gerekchiliği olarak ilm-i ilahîde yetkinle şederek tavrını ve Konya’da ilk karı yapan sen zilleti iste.”

Bu denizin suyu ile abdest almak ve onu içmek caizdir. Fakat küçük bir havuzu yolu ile: “içsen ne çarar Ocak, Anadolu’da yüksek zümre ve kardeşin Konya’nın kendisinde açıkça müsâhade edilen Melâneti

Ahmed Yaşar Ocak’a göre Şems-i Tebrizî, Anadolu’da yüksek zümre ve Kalenderilâginin temsîlelerinden biridir. Ocak’a göre Şems’in Kalenderi olmasının ipuçlarından birisi, bizzat Mevlânâ’nın kendisinde açıkça müsâhade edilen Kalenderiliğe

264 Eflâkî, II, 213.
266 Eflâkî, II, 270-1.

268 İlgili beyitler için I. bölümdeki “İsmail Ankaravî’nin Meşihat Hayatı” kısmına bkz.
269 A.Yaşar Ocak, Kalenderîler, 79.
270 A. Gölpınarlı, Mevlânâ Celâledin, 61-65.
271 Eflâkî, II, 168.

Şems-i Tebrîzi’nin tasavvuf anlayışı her ne kadar İbn Arabî ile anlaşımlerde bulunmuş olsa da tasavvufu konulan entelektüel düzeyde tahlil ve tahkik etmekten uzaktr. Özellikle Makâlât’ına ve Eflâkî’nin O’nun görüşlerini ihtivâ eden rivâyetlerine baktiğimizda tasavvufu konulan kitâbî değil daha çok şifahi bir kültür çerçevesinde tahsil ettiği görebiliriz. Zira Makâlâ’taki referansların büyük çoğunluğu sohbet ettiği şeyhlerle veya bazı kimselerle bulunduğu esnada konuşulan konular hakkındaki değerlendirmelerinden ibârettir ve manzûm ve mensur tasavvuf literatürüne atfîlar yok.

272 Eflâkî, II, 207.


Şems’ten “tevhîd nedir” diye sorulduğunda mürşid-i kamîl kimliğini bir perdedârlık görevi üzerine telmîhen: “şeyhten böyle bir şey sormak bid´attir.” şeklinde cevap verdiken sonra hitâbı (âyet) delillerle tevhîdin, her şeyin Tanrı’dan, Tanrı ile kâim olduğunu ve yine Tanrı’ya döneceğini bilmek olduğunu söyler.

Şems-i Tebrizî tasavvuf felsefesine dair meselelerde kendinde tutarlık teorik açıklamalarda bulunmakta uzaktır. Onun için temel sorun sâlikin pratiki kavrama ve uygulamada derinleşmesidir ve teori ancak bu amaça hizmet ettiği ölçüde değerlidir. Mesela muhakkâk süfîler arasında yaygın bir düşüncede olan Tanrı’nın kâibiyetlerine göre tecelli etmesi prensibini ontolojik-epistemolojik açıdan ortaya koymayıp, prensibin eleştirisini yapmaktadır. Şems prensibi tartışılma mevzüsünden soyluyarak, seyr ü

276 Eflâkî, II, 231-2.
277 Eflâkî, II, 222.

Şemseddin-i Tebriz’in melâmet tavr klasik şeyh-mürid ilâhiyâtine farklı bakışında da ortaya çıkmaktadır. Şems kendisini ilk yetiştirenin Tebrizli Ebû Bekir


279 Eflâki, II, 239-240.


280 Şems-i Tebrizî, Makâlat, 784.  
281 Şems-i Tebrizî, a.g.e., 219.  
282 Şems-i Tebrizî, a.g.e., 778.
sahip bir kimse bulamadım. Bu nitelikteki bir kişiyle dostluk yapmak için Halep’ten döndüm. Bana “baban ölmeck üzere. Seni görmek için mezardan kalkt ve Tel-beşir’e (Halep’e 30 km. uzaklıkta bir yer) sadece seni görmek için geldi. Gel ve ölmenden önce onu bir kez olsun gör.” Dediklerinde “soleyin ona, ölsün, ne yapabilirim ki?” diye cevap verdim. Sonra Halep’i terkettim ve Mevlânâ ile dostluk için Konya’ya geldim.”


Şems ile Mevlânâ’nın Halep’ten sonra Konya’daki ikinci karşılama tarihi kaynaklar muhtelif rivayetlerde bulunmaktadır. 286 Rivayetlerde görülen karşılamanın mûhiyeti soru-cevap diyaloğu şeklindedir. 287 Diyaloglar farklı olmakla beraber aynı
mahiyetin farklı tezahürleridir. Farklı tezahürler aynı anda ya da farklı zamanlarda ortaya çıkabileceğini gibi, râvîlerin aynı mahiyete farklı bakış açılarının yansıması olarak da meydana geldiği söylenebilir. Buna göre soru-cevap ya da Hegelyan ifâdelerle tez-antitez diyaloğunda –ki zühd, aşk ve melâmet ile vahdet-i vücûd düşüncesinden ibaret sentezi gerçekteşirecek olan daha sonraları Mevlânâ olarak- Şems’ın soruları melâmet tavrının iktizâs üzerinde Mevlânâ’a var olan süfi tavr yöneldik “karşı-tavr” geliştirme amacına matufdür. Şems’ın soruları ve Mevlânâ’nın cevaplari 3 grupta toplanabilir:


c) Soru: “Bu okuduğun kitaplar nedir?” Cevap: “Sen bilmezsin.” Kitaplar


Eflâkî, a.g.e., 194-5; A. Câmi, Nefehâtü l-âüns, 640-1.
Devletşah, Tezkire, 253.


290 Muhyiddin Abdüllâhid, El-kevâkibîl-muzî’a, Haydarabad ts., II, 124-5.
291 B. Firûzanfer, Mevlânâ Celsâleddin., 186.


(b) ve (c) diyalogları ise Şems’in melâmet tavrını yansıtan tipik örnekler olup ilk başısta (a) diyaloğunun mahiyetine ters gibi gözük mânetedirler. Oysa birbirini tamamlayan unsurlardır. Zira şeriat (din) mevzâunda bir problem görmekten Şems, Mevâlâ’yi şeriatın bâtnına doğru bir yolculuğa davet etmektedir. Bu yolculukta gidilen yol zühd ve riyâzet yolundan ziyâde aşk yoludur. Aşk yolunda yürümek ise oldukça zor hatta Mevâlâ’nın ifâdesiyle kanlı bir yol olup, her hangi bir ikiliği barındırmaktan uzaktır ve himmeti tek bir şeye yonelendirmegi gerektirir. Bu itibaşla Şems, Mevâlâ’yi müderrislikten ve kitap okumaktan alikoyar. Rivayetlere göre Şems’in Mevâlâ’yi okumakta alikoyduğu kitaplar Babasî Bahâ-ı Veled’in “Mârîf”i ile Mütevebbî Divân’ıdır. Mevâlâ Maârif’i gündüzleri medresede talebelerine okurken, geceleri
Mütenebbi Divân’ı okumaktadır. Eflâki’ye göre 40 gün (erbaín), Sultan Veled’e göre 3 ay halvette kahırlar Şems ve Mevlânâ. Mevlânâ tedris faaliyetini braktıktan sonra lâlîş sanğıni sarar ve hindibârî ferecesini giyer.


Şemeddin’in gelişinden evvel, gece gündüz ibadet ve taatla uğrâşırıdı. Aylarca, yillarda ılim ile zühd ve takva ile uğrâşmakta idi. O makamlara, bu çalıslarla aylarca, yılda bir ders alırdı. O hâlinde ona Hak’tan tecellîler zuhûr eder, her zaman Hak’tan yeni bir ders alırdı. Onun emri ile semâ’da hâl ehlinin semâ’da azap çeker. Bir vecde (hal) hareket eden el ve ayak mutlaka cehennemde azap çeker. Bir vecde (hal) hareket eden el ve ayak mutlaka cehennemde azap çeker. Bir vecde (hal) hareket eden el ve ayak mutlaka cehennemde azap çeker. Bir vecde (hal) hareket eden el ve ayak mutlaka cehennemde azap çeker.

Onun emri ile sema’ya başladığından kendi hâlînin yüz kat arttığını görüdür. Mevlânâ’daki âşıklik istidadını mec’ul kılıp ma’Âlîk merdibesine erdiren

Anısız Şemseddin Hz.leri O’na erişti. Karanlıklar onun nurundaki kudretten yok oldu.
Aşk âlemi arından defsiz sâzsz avâzını erişti. Ona ma’sûkun hâlini şerh eyledi, bir halde ki onun sırrı ayyuka geçti.
Dedi ki sen eğer bâruva bağlımsan ben bûnum bûnûyüm, bunu dinle.
Sırların sırrı, nurların nuru, veliler dahi benim sırlarına erişemez.
Aşk benim yoluma perde olur, canlı aşk benim yarında öliâdur.
Onu acayip bir âleme dâvet ederdi, onu Türk te Arap ta rûyada bile görmemişdi.
Üstad şeyh yeni okumaya bağıldı. Her gün onun hizmetinde ders okudu.
Mevlânâ, her şeyin sonuna ermiş iken yeni başlayan birisi oldu, herkesin ikitîdî ettiği bir zat iken kendisi ikitîdî edici oldu.
Gerçi fakr iminde kemâl buluştu, böyle olmasına rağmen aşık ona yeni bir ilim olarak göründü.301


Mevlânâ ma’sûkluk felsefesini Mesnevi’de şu beyitleriyle en açık tarzda dile getirir:

300 Sultan Veled, İbâtîdânâme, 249.
301 Sultan Veled, a.g.e., 249-250.
“Cümle, maşuktan ibarettir, aşk perdedir. Diri olan ancak maşuktur, aşk ölüdür.”

“Hayyu lâ yezâl olan ma’sük-u hakûkinin yani Allah’ın aşk ruhta olsun, gözde olsun her an gönçadan daha ter ü taze olarak durur.”

“Her kimi ki sen onu aşk gördün mana açısından onu ma’sük bil. Çünkü o aşk olmakla beraber ma’sük tarafından sevildiği cihetle ma’sük dur.”


303 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 54.
304 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 91.
305 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 361.


Sultan Veled’in tespitinde Şems’ten sonra Mevlânâ’da görülen kemâl ontolojik ve epistemolojik seviyede Varlığın birliğini tecrübe iken, estetik seviyede aşkın birliğini fiilî açıdan idrâktır. Bu idrâk öyle bir seviyeye gelir ki Mevlânâ’nın beşeri ya da mecâzi mertebede ma’sûk olan Şems’in ortadan kaybolmasyla ilâhî düzeyde yoğunlaşır.

Şems’in eşi Kimyâ Hatun’un ölümünden bir hafta geçtikten sonra Şaban 644/Aralık 1246’da Konya’dan ayrılmış Şâm’a gitme sebepleri, daha sonra Mevlânâ’nın Sultan Veled’i Şâm’a göndererek Şems’i getirmesi, Şems’in Konya’ya iki kez gelişinden sonra tamamıyla ortadan kaybolma sebepleri üzerinde tarihsel bir çok rivâyet bulunmaktadır.


308Eflâkî, II, 218.
309Bu rivâyetlerin en detaylı şekilde değerlendirilisi için bkz. Franklin Lewis, 179-200.
310Eflâkî, II, 238
3.3.3. İbn Arabî- Sadreddin Kovevi: Vahdet-i Vücut düşüncesi ve tahkik tavrı (Endülüs-Anadolu tasavvuf felsefesi)

3.3.3.1. İbn Arabî ve Mevlânâ İlişkisinin Mahiyeti (Geleneksel Dönem-Modern Dönem):


312 Muhammed Ma’sum Şirâzî,  Tarâiku’l-hakâyık, II, 357.
Geleneksel dönemde Mesnevi Şairleri başta olmak üzere Mevlânâ düşüncesi yorumcuları için ilahi olan aslı, tarihi ve sosyal konteks tali bir mesele olduğundan ötürü Mevlânâ ile İbn Arabi arasında yatay düzlemde etkileşim çok da önemli bir mahiyet arzetmektediydi. İster felsefî, ister kozmolojik, isterse entellektüel (zihni) yönünden olsun bir öğretinin anlamlı bir şairyali, onun öngörüdüğü süreçleri ikinci dereceden ilgi konusudur veya diğer bir tabirle linguistik formlar ilahi olana bizleri ulaştırdıgı ölçüde değerlidir. Bu düşüncede uyaráca Sipehsâlar Mevlânâ’nın sohbet arkadaşları (ashabi) içerisinde üçüncü sırada İbn Arabi’nin ilk muakkibi ve oğlu Sadreddin Konevi ve çevresini zikreden.


313 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 161-163; 358-359.
gerekse de düşünSEL seviyede bir muğayeret ilişkisi ya da adem bir ilişki/ilişkisizlik olduğu üzerinde israrla durmaktaadurlar. Bu israrı doğuran sebep, tasavvüfu düşüncenin mahlîyetine ve mahlîyetin tarihsel planda nasıl cereyan ettiği bütünçül bir şekilde bakılmamasıdır.


314 A.Gölpnarlı, Mevlânâ Celâlededîn, 167.  
315 “Muhakkîk Tîrmîzi’nin türbe ta$şândığı kit’ânın ölümünden bir hayli sonra ve İbn Arabî’ye fazla bağlı birisi tarafından yazıldığı kesin olarak söylingüyor. Mevlânâ’nın, Şemîs’in ve Mevlânâ ile münasebî olanların İbn Şabî’e bağlı olmalarının iyice bilyoruz. Bu bakından münasebîlerine en üstün bir er olarak tanınan Seyyîd’in İbn Arabî ile mukayese edilmesi ve ona nisbete iki$ni$ sayı$sm$i bu sü$retde de adeta İbn Arabî’nin daha yüksek görü$mesi tam$mayla imkânsızdır ve esasen bu, tarihî edebine de aykırıdır. Çünkü süfitin nazarsında pi$r herke$sten yüksek$tir ve onun yanında yahut onun ad',$e beraber hiçbir kim$nen adı anlamaz. Kaldı ki esânen Seyyîd Burhâneddîn’ın İbn Arabî ile gerçekten de bir münasebete yol$tur.” A.Gölpnarlı, a.g.e., 47, 51.

denildiğinde anlaşılmış gerekken yegâne şeyin bilinen müzik enstrümanı olduğunu dı 316
Ateş bu yorumuya kendi düşüncesini Mesnevi’ye mal etmektedir ki, eleştirdiği hüsus
kendisine de dönmektedir. Hadd-i zatında bir düşüncenin izâhu o düşüncenin yerine başka
düşünceler ikâme etmekte değil, düşüncenin mahiyetinin tespitinde bir çok düşünceyle
irtibatlar kurmakla gerçekleştikten beri. Hasıli Ateş’in iddiası seküler tabiâti indirmecesi
ve pozitivist sosyal bilim anlayışı kurucu önderlerinden kabul edilirken birfewasını
yaparak bir tabi’atı vardır ve bu tabi’at süfî düşününçenin Varlık ve âlem anlayışının ilâhi bir tabi’atı vardır ve bu tabi’at süfî
düşününçeningerekçidir tarzda temellendirilmektedir.

Gölpnarlı ve Ahmet Ateş’in çağdaş İranlı Fars dili-Edebiyatı uzmanı
Bediuzzaman Firuzanfer de Mevlânâ ve İbn Arabî’nin tarihsel süreçte fikri etkileşim
içerisinde sokulmasi öne çıkmaktadır. Iran Mevlânâ düşüncesi ve Mesnevi üzerine
yapılan geleneksel dönem direkkâr olmak için Mevlânâ düşüncesi birbirleri için
açıklayan tarzda ele alınmıştır. Molla Cami ile başlayarak, Harezmi ile demə
dondan ve Molla Sadra ekolünden Molla Hadi Sebzvari’de zirveye ulaşan bu açıklama tarzı
d preocupi modern dönemde etkinliğini kaybetmiştir. Şah döneminde Batı düşünücülerine
ele etkileşim giren Iran, etkileşimi Mevlânâ üzerinden yapmaya çalışmaktadır. Iran’da
yaygın hakan Kazan Hosyali etkinlerin de deesteğiyle Iran Kültür Bakanlığı tarafından
yayılanın “Mevlânâ: Hegel-i Şark est” adlı kitap, özellikle İran genelde Doğu
sosyalizminin inşasında müşteri isminin Doğu’nun Hegel’i Mevlânâ olabileceğini ileri
sürmektedir. Muhammed Taki Caferî’nin “Melevî ve Cihan-binîhâ der Mekebâhâ-î Şark ve
Garb” adlı eseri söz konusu iddiası Doğu-Batı karşılaştırılması yaparak tesis etme
amaçlar. Diğer yandan Türkiye’ye paralel tarzda ki Türkiye’de Mevlânâ Türk İslam’ın
kuruçu önderlerinden kabul edilirken Iran’da İslam düşüncesi denemli isimlerinden
dab edilir. İran’da milliyetçi düşününçeye destek sağlanırken Mevlânâ Farsça konuşması
hasebiyle Firuzanfer tarafından “Fars Edebiyatının zirvesi”, Seyyid Hüseyîn Nasr
tarafından ise “Great Persian Poet (Büyük İran şairi)” tavsiflerine konu olmuştur.
Firuzanfer, geleneksel İran irfan felsefesindeki Mevlânâ düşüncesi yorumlarına karşı
çıkacak ve İbn Arabî’nin marifet anlayışına dayalı Mesneviân’ın sûfî inançlarına Caferî’nin
çözme ve hikmet ile felsefe kitaplarının yardımına müracaat edip, hakimlerin yolları ile Mesnevi’yi sûfî ediyorlar. Eğer bu zahmetler yerine,


428
Mesnevî’nin kendisini dikkatle mütaala etseler, incelemede bulunsaları da onu daha iyi şehre edebilirlerdi.”

Bazı anlayışlar, modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selefi ya da meâlci anlayışı bir tür modern naiv selef


Böyle bir ayniyeti acaba tarihsel düzlemde söz konusu mu? Diğer bir tabirle Mevlânâ ile İbn Arabî ve daha çok İbn Arabî düşüncesinin Anadolu’duyak yegâne mümesseriler Sadreddin Konevî arasında nasıl bir tarihi irtibat vardır? Burada öncelikle bu

irtibatı tespit etmemiz kaçınılmazdır. Şayet tarihsel düzeyde bir irtibat söz konusu ise bu irtibat entelektüel düzeyde de söz konusu olacaktır. Daha sonra İbn Arabi ve ekolünün düşüncesi ile Mevlana düşüncesinin müşterekliğini göstermesi açısından İsmail Ankaravî’nin yaklaşımları ilk 18 beyit çerinde izah edilecektir.

3.3.3.1.1. Tarihî Açidan İbn Arabî ve Mevlânâ:


Mevlânâ’nın eserlerinde lafzî seviyede İbn Arabî’nin şahsına tartışmalı “Şam’da Cebel-i Sâlihiyye’de geveden bir kân vardır; biz o gevederimizden Şam deryâsının garktıyz” beyti istisnâ tutulmasa da doğrudan bir atf bulunmamaktadır. Mevlânâ’nın eserine Fih-i Ma Fih adı vermesini İbn Arabî’nin Futûhât-ı Mekkiyye’sini tavsif etmiştir. Ancak bu iddia Fih-i Ma Fih’in Mevlânâ tarafindan değil, daha sonraki muhtemelen muhakkik tavruna sahip Mevlevilerce yazıldığı geçerçeyle çürütebilir.

Mevlânâ’nın Mesnevi başta olmak üzere diğer eserlerinde de İbn Arabi’ye herhangi bir doğrudan atf bulunmamaktadır. Ancak Efüklî’nin bu rivayeti Mevlânâ’nın

324 B. Firuzanfer, Mevlânâ Celâleddin, 151 not 104.
325 Sipehsâlâr, 35.
326 VII. Ciltte Mevlânâ’nın İbn Arabî aleyhine söylediği beyitlerin varlığı konusu ileride VII. Cild meselesinin ele alındığı yerde tahlil edilecektir. Ancak kısaça şuunu söylemek gerekir ki, İsmail Ankaravî’yı göre bu beyitler doğrudan İbn Arabi ile ilgili değildir.


327 Eflâkî, I, 700.
Mevlânâ’yi yakın çevresi olması hasebiyle Sadreddin Konevî ile irtibata sokarken -ki İsmail Ankaravî bu iki şairinin İbn Arabî ve Konevî’nin marifet anlayışlarına göre Mevlânâ’yi anlamada yetersiz görür ve lafzi yorum düzeyini aşmamak için giảnikleri açıklamada düzeyindeki birlikteklileri açısından Mevlânâ’yi daha çok İbn Arabî ile ilişkiye sevkeder. A. Avni Konuk ise tarihsel çizgiyi dikkate alır ve Mevlânâ’nın Mesnevi geleneğinde Attar’ın takip ettiği belirtir.


3.3.3.2. Sadreddin Konevî ve Mevlânâ:

Eflâkî ve Sipehsalâr’daki rivâyetlerin tümü Mevlânâ ve çevresinin Sadreddin Konevî ve çevresini ile ilgili olduğudur.


330 Muhammed Ma’sûm Şirâzî, Tarâiku’l-hâkâyık, II, 357.
331 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 430, 653
332 Eflâkî, I, 508.
Şeyh Sadreddin’in hangâhına gider ve beraber diy rüzgâr up murakabeye dalarlar.  


Konevî’den başka Ibn Arabî’nin diğer iki öğrencisi olan Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289) ve Evhadüddin Kirmânî (ö. 653/1238) de Mevlânânın birinden bilinmektedir.  


339 Eflâkî, I, 475-6.  
341 Eflâkî, I, 573; Abdurrrahman Câmi, a.g.e., 639.  
343 Eflâkî, I, 618.  
344 Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, DİA, XII, 84-86.
Leme’át gerçekte Fusüs’un özüdür.


345 Fahreddin İrâkî, Kâlliyât-ı Divân-ı Şeyh Fahreddin İbrâhîm Hemedânî, Tahran 1984, 27.
348 Efîlki, I, 664-665.
349 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, VI-Tetimme, 372-375.

İsmail Ankaravî’nin Melevî kaynaklarının aksine Kirmâni’ye müspet bakmasının temel sebeplerinden biri muhtemelen Kirmâni’nin Ibn Arabî ve Konevi’nin sohbet halkasında bulunan ve Anadolu Ekberî düşünsesinin temel taşıyıcılarından birisi olması hasebiyledir. Nitekim Kirmâni, Sadreddin Konevi’nin isteğiyle Şeyh-i Ekber’in hirkasıyla birlikte defnedilmiştir.351

Mevlevî Menâkibnâmelerdeki Mevlânâ ve çevresinin Konevi ve çevresi ile ilişkisine dair rivayetlerin bütününe baktığımızda Mevlânâ’nın zühd ve fârk yaşamışına rağmen Konevi’nin müreffeh bir hayat sürdüğü, başlangıçta Konevi’nin Mevlânâ’yı inkâr ettiği fakat daha sonraları manevî bir işaret ile Mevlânâ’nın müridi olduğu dur. Melevî

350 İ. Ankaravî, a.g.e., II, 19-20.
351 William Chittick-Peter Lamborn Wilson, Fakhruddin ‘Iraqi: Divine Flashes, 43.
Kaynakların iki süfi arasındaki tavır farklılığının izâlesinde Mevlânâ lehine ve üstünlüğüne hükümetmeleribeklenebilir bir durumdur. Ancak rivâyetlerin satır aralarında gözüken odur ki, iki süfinin mesreb farklılıklarına rağmen aralarında derin bir idrâk ve muhabbet birlikteliği olduğudur.


Mevlânâ zâhid ile şişkan arası tefrik ettiği gibi zâhid ile şişkan tavıralar arası de

---


353 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, V, 486.


354 İ. Ankaravî, a.g.e., II, 846-7.


Aslın Konevi’nin bu görüşü Mevlânâ’nın Dünya bakışıyla paraleldir. Dünya, mal, mülk vs. değil, bunların ruhu tedbiri altına alınmasından ibarettir. Ruhun dünyayı tedbir etmesi ise ancak zühdle gerçekleşir.


---

kalkar. Dolayısıyla uluhiyyet mertebesinde zühdün taalluk ettiği bir şey yoktur.357


Mevlânâ ve çevresi ile İbn Arabî-Sadreddin Konevî ve çevresinin farklı olduğu diğer mevzu semâ’dır. Daha önce Mevlânâ’nın Şems-i Tebrîzî’nin telkîniyle semâ’yi kendisine bir amel olarak ihdâs ettiği söylemişik. İlk Melevî kaynaklarda Sadreddin Konevî’nin Konya’daki semâ’ meclislerine katıldığı rivâyet edilmemektedir. Eserlerinde İbn Arabî gibi semâ’ hakkında her hangi bir açıklamada da bulunmaz. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, daha önce dediğimiz gibi halkasında bulunan Fahreddin Irâkî ve Evhâddüddin Kirmâni’nin semâ’ya katılmaları olabilir. İbn Arabî ise zühd gibi bir süfi fiîli olarak semâ’ı kategorize ederek mufassalan 3, mücîmen 2 mertebeye ayırır: ilahi, rûhâni

357 İbn Arabî, Fütûhât-i Mekkiyye, II, 178.
ve tabiî semâ’; mutlak ve mukayyed semâ’.


358 İbn Arab’i’nin semâ’ anlayışı için bkz. İbn Arabî, Fütûhât-i Mekkîyye, I, 367.
359 İbn Arabî, a.g.e., I, 369.
360 İbn Arab’i’nin bu konudaki fikir ve tasvirleri ile Konevî’nin tasavvufa eksik bir makam olarak gördüği “hâlin gelibî kimseler” hakkındaki ifadeleri birbirine yakındır. Konevî hâlin insanın başını gelmesini eksik bir mertebe ve makam olarak görür ve insannın ulaşması gereken makamın “ibnî-l-vakt (vaktin oğlu)” değil “ebû-l-vakt (vaktin babası)” olması gerektiğiini belirtir ki, bu da Konevî’nin tahkik ve muhakkik tarifleri ile ilm-i ilâhi görüşüyle uyumluudur. Ekrem Demirli, a.g.m., 18.


361 Eflâkî, II, 51.
3.4. İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin Genel Özellikleri (maksad-mevzû'-usûl)

3.4.1. Adı:


Mevlânâ eserini özellikle dibâcelerde Keşşûf’l-Kur‘ân, Fikhlûlâhî’l-ekber, Saykâli’l-ervâh, Hüsamînâme ve Sâmînâme, Hüsameddin Çelebi’nin meyhânesi 363 vs.

---

363 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 3.
364 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 3.
365 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 3.
366 İ. Ankaravî, VII. Cild Şerhî, 300a. Ankaravî meyhane ile kastın Mesnevî’nin hakikat ve manaln olduğunu
gibi çeşitli lakaşlarla da isimlendirmiş ve bu lakapların ilahi bir hüviyeti olduğunu ifade etmiştir.\textsuperscript{367} Şârihler lakapların Mesnevi'nin özelliklerini yansıyan niteliklerini vurgulamışlardır. Ankaravi’ye göre bu lakaplar iki açıdan verilmiştir. Birincisi Mesnevi’nin mevzuşuna delâlet etmektedir ki, Keşşâfu’l-Kur’ân, Fikhullâhi’l-ekber vs. türünden Kur’ân lakaplarından. İkincisi Hüsamînâme ve Sâmî nâme gibi ki Mesnevi’nin yazılması Hüsameddin Çelebi’nin istid’âsi ile meydana gelmiştir.\textsuperscript{368}


\textsuperscript{367} İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 2-5.
\textsuperscript{368} İ. Ankaravî, a.g.e., VI, 7.
\textsuperscript{369} İ. Ankaravî, a.g.e., I, 10-11.


3.4.2. Yazım Süreci:

Ahmed Eflâkî’nin Menâkıb’indaki rivayetlere göre Divân-i Kebîr’in yazım süreci devam ettiği srada Mevlânâ’nın katibi ve ilk halifesı Hüsameddin Çelebi Mevlân’a Diwan’ı hakim gazellerin epeyce bir yekün tuttuğunu, dostların Senâî ve Attâr’ı zevkle okuduğunu söyleyerek müридlerin irâdı için Hakim Senâî’nin Hadikatü’l-hakâik’ı gibi Mesnevî tarzında ve Feridüddin Attâr’ın Mantiku’t-tayr’ın vezininde mûrifet surları

371 “Bu türden olan vahiy, üç kat perdenin ardından Hakkın meydana getirdiği ceviz meyvesi misâlidir. Bu meyveye ulaşmak, ancak perdele bir kırıp atmakla olur.”
372 İ. Ankaravî, Şerîh-i Mesnevî, I, 13.
373 Eflâkî, II, 21-22.

Mevlânâ eserinde Çelebi’yi çeşitli vasıflarla övmekteydik ki, Ankaravî’ye göre bu vasıflar aynı zamanda Mevlânâ’ya râçdır. Zira aralarında bir âyniyyet söz konusudur. Bu vasıflardan bazıları şunlardır: “Efendim, dayanağm, bedeninin rühu, bugün ve yarının azığı, ârîlerin yolundan gittiği şey, Sünnet ve yakûn ehlinden imami, halk âleminin gasvi, kalplerin ve aklların muhâfizi, mahlûkât arasında Allah’nın emâneti ve âzûnesi, Allah’ın peygamberine ismarlanmâşlardan olan, arş hazinehînelerinin anahtarı, arz

376 İ. Ankaravî, a.g.e., VI, 7.
definelerinin muhâfızı, faziletler babası, Hak ve din kılıcı (Hüsâm), Hakk’ın ziyâsi vs.”

380 İ. Ankaravi, a.g.e., II, 7-8.
381 İ. Ankaravi, VII. Cild Şerhi, 300a.
382 İ. Ankaravi, a.g.e., 35a-b.

Ankaravî’ye göre Şems, Mevlânâ ve Çelebi hakikate –ki kasıt hakikat-i muhammediyyedir- yönelik zatları açıktan kutbiyyette birdirler. Hakikate mazhar olmaları itibariyle ise her birisi hakikatin yansıtıldığında birbirlerine ayna mesâbesindedirler.

Mesnevi’nin yazımı söz konusu olduğunda “ilim maluma tâbi’dir” ya da zuhûr mazharı vucudâ açıdan öncelemekle beraber hûkmü mazhar icrâ eder“ anlayışı uyarınca Mevlânâ, Çelebi Hüsâmeddin mazharına lisânî seviyede zuhûr olmuş ancak birifadeyle Ankaravî’ye göre Mesnevi eşyanın hakikat ve mahiyetlerini, marifete dair sırları ihitvâlinden itibândir. Ancak bir aynadan daha alçak ve kesifdir.”


384 Eflâkî, II, 329.
385 Sahih Ahmed Dede, 181.
güderek eski dinin öcünü almak ve Ahmed’i ortadan kaldırırmak üzere harbetmeye gelmişti. Öyle olduğu halde o ve evlatları, hilafet makamında kıyamete dek dine arka oldular, o makama şeref verdiler” 386 beytlerine dayanarak eserin I. cildinin 656’da (1258) Bağdat’ın zaptedilerek Abbâsî halifeliğinin düşmesinden önce tamamlanmış olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.


Ancak Gölpınarlı’nın bu beyte dayanarak ulaştığı sonuç:Eflâkî’nin kaydedilmiş halifesi olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.

Ancak Gölpınarlı’nın bu beyte dayanarak ulaştığı sonuç:Eflâkî’nin kaydedilmiş halifesi olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.

Ancak Gölpınarlı’nın bu beyte dayanarak ulaştığı sonuç:Eflâkî’nin kaydedilmiş halifesi olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.

Ancak Gölpınarlı’nın bu beyte dayanarak ulaştığı sonuç:Eflâkî’nin kaydedilmiş halifesi olabileceğini ve I. ile II. cild arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir.

Eflâkî ve Sipehsâlar Mesnevi'nin başlangıç ve bitiş tarihleri hakkında herhangi bir tarih belirtmemekte, Sahih Ahmed Dede ise her cildin bitiş tarihini vererek (I. cilt 659; II. cilt 663; III. cilt 664; IV. cilt 664; V. cilt 666) eserin 666'da (1267-1268) tamamlanğını kaydetmektedir. Bedîüzzaman Firûzanfer Sahih Ahmed Dede'nin bu rivâyetini doğru kabul eder.

Abdülbaki Gölpınarlı, VI. cildin bitiş tarihini zikretmeden Sultan Veled'in VI. cildin sonuna yazdığı hâtime kaydedmiş ve mesnevi'nin yazıldığı tarih ile Mevlâna'nın 5 Cemâziyelevvel 672 (17 Aralık 1273) tarihindeki vefatı arasına uzun bir zaman geçmediğini söylüyor. Farklı tarihler dikkate alındığında Mesnevi'nin yazımının sezik on yıl sürdüğü ve 666 (1267-1268) tarihinde tamamlanmış olabileceği (Zebîhullah Safâ, III/1, 464). Mesnevi'nin altı cilt de, yedi cildin 670/1271 senesinde yazıldığı belirtilir. Buna göre II. Ciltten itibaren Mesnevi’nin yazımı sezik senededir.

Hüsâmeddin Çelebi’ye irticâlî olarak olarak yazdırılan Mesnevi’dede hem muhteva hem de şekil açısından sistematis tarih belirtilmemekte, sahih Ahmed Dede ise her cildin bitiş tarihini vererek (I. cilt 659; II. cilt 663; III. cilt 664; IV. cilt 664; V. cilt 666) eserin 666’da (1267-1268) tamamlanğını kaydetmektedir. Bedûzûzaman Firûzanfer Sahîh Ahmed Dede’nin bu rivâyetini doğru kabul eder.

Eflâkî ve Sipehsâlar Mesnevi'nin başlangıç ve bitiş tarihleri hakkında herhangi bir tarih belirtmemekte, Sahih Ahmed Dede ise her cildin bitiş tarihini vererek (I. cilt 659; II. cilt 663; III. cilt 664; IV. cilt 664; V. cilt 666) eserin 666’da (1267-1268) tamamlanğını kaydetmektedir. Bedûzûzaman Firûzanfer Sahîh Ahmed Dede’nin bu rivâyetini doğru kabul eder.


Mesnevî’nin her cildi tamamlandığında Mevlânâ’ya sesli olarak okunmuş, Mevlânâ tashih edilecek yerleri bizzat Hüsameddin Çelebi’ye imlâ ettirmiştir, ciltlerin muhtelif yerlerinde yaptığı hismetten dolayı onu “Hak Ziyâsi”, “Yüce Kitâb”, “Nazî ve nâzenin varlık” gibi lakaplarla anmıştır (I, b. 428; II, b. 3; III, b. 14; IV, b.1; VI., b.183) ve eseri kendisine ithaf ettiği belirmiştir (VI, b.4). Mevlânâ cilt başlarındaki Arapça dîbâceleri her cildin bitiminden sonra yazmıştır, I. ve IV. cildlerde olduğunu gibi bazıını değiştirmiştir, II. cildte olduğu gibi bazıını da aynen bırakmıştır. Kırımî mürekkeple yazıldığı için “surh” denilen başlıklar da her cilt bitiminde mukâbele esnasında yazdırılır.


3.4.3. Maksad:

Mesnevî’nin telif sebebi yazım tarzi (süret) ve muhteva (mana) açısından iki maksada dayandırılabilir ki, tarihsel durum ilkine ve nefsü’l-emirdeki durum ikincisine delâlet etmektedir.

---

394 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, 375.
395 Eflâkî, II, 329.
396 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 3.
3.4.3.1. Tarihsel Durum:


3.4.3.1.1. Hakîm Senâî ve Mevlânâ:

Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ’nın etrafındaki müridânın Senâî’nin İlahînâme’sini, Attâr’ın Musibetnâme ve Mantiku’t-tyar’ı’n okuyup, mütâlaa etmeye çok meyilli olmalarını gerekce göstererk Mevlânâ’ya; gazellerinin sayısının bir hayli arttuğunu ancak bunlardaki esrarın herkesçe anlaşılamadığı söz konusu eserlerin üslûbunda bir mesnevî söylemesini isteyince Mevlânâ ilk 18 beyti sarıkararak mesnevî söylemeye bașlar.


Mevlânâ’nın şeyhi Burhâneddin Muhakkik Tîrmîzî’nin sohbetlerinde Senâî’nin Hadîka’sından sıkça iktibaslarla bulunduğu bakılarak Mevlânâ’nın şeyhinin yolunu takip ettiği ve bu sebeple Mesnevî söylemekte Senâî’nin etkisinin ve aralarındaki

397 Mevlânâ, Mektûbât, trc. A. Gölpınarlı, XII.
müşterekliğinin Attâr’â kiyasla daha fazla olduğu söylenebilir.


Mevlânâ şöyle demektedir: “Attâr’ın sözü ile meşgul olan, Hakîm Senâi’nin sözlerinden yararlanır ve onun sözlерinin sırını anlar. Senâi’nin sözlerini tam bir ciddiyetle okuyan da bizim sözlerimizin nurunun sırrına vâkıf olur ve onlardan faydalanır.”401 Bu anlamda Senâi’nin sözlerinin Mesnevî’ye kaynaklık ettiği ileri sürülebilir.402


398 A. Schimmel, The Triumphant Sun, 37-58.
399 Bununla birlikte VII. cildde XXVI. Sürh Hâce Nizâmi’nin bir süüzüdür.
401 Eflâki, I, 200.
402 İki metin arasında ilişkiyi takip eden A. Gölpanarlı ile B. Firuzanfer’dir.
403 Hadîka, 10 baba ayırt: tevhîd, Kur’an, na’t, akıl, ilmî fazilet, nefs-i külli, insan, Gazne büyüklerinin medhi, saadet yolu ve kendi ahvâli. Senâi, Hadîkatü’l-hakîka ve Şerî’a’t-ı-tarîka, tsh. Müderris Radavi, Tahran, 1329 h. Ş.
404 Büyük Senâi’ye ait olduğu belirtilmektedir. Şefik Can, Konuralarına Göre Açıklamalı Mesnevî tercümesi, I, 38 not 34.
Mevlânâ, Senâî’yi melâmet mertebesinde görür ve bu neşeyi ifade eden beylitleri ve hikâyeleri doğrudan Senâî’nin eserinden aktardığı gibi bazen tazmin eder. Mevlânâ “sâlikin seyr ü sülückta hâlini, manevi sarhoşlüğunu câhillerden, anlayışsız kimselerden skakmasının gerekli olduğunu belirttiği bu konuda dair düşüncelerini Senâî’nin dilinden şöyle aktarır: “Perde ardi saklanmış olan Hakîm’in sözünü dinle. Şarap içtiğin yere baş koy, orada yat. Çünkü meyhaneden çıkıp da yolunu kaybeden sarhoş, çocuklının maskarası ve oyuncağı olur.” (I, b. 3426) Yine aynı meyanda Senâî’nin “seni yoldan alkoyan şey; ister küfür olsun ister iman… seni dosttan uzak düşüren nakş, ister çırkı olun, siter güzel… aralarında fark yoktur” beyti Mesnevi’de sürh başlığı olarak kullanılır ki, iki süfî-sâir arasındaki irtibatın boyutunu gösterir.\footnote{409}


Mevlânâ, Mesnevi geleneğinde kendisini Senâî ve Attâr ile birlikte zikreden de kendi mertebesinde ve söylemini onlardan tefrik de etmektedir. “Attâr aşktr; Senâî yüce

\footnote{406} Senâî aşk anlayışı 576 beyliit İskâname Mesnevisinde dile getirilmiş. A. Ateş, “Senâî”, İA, X, 482.
\footnote{407} Mevlânâ, Senâî’nin “Ebû Hanife aşk dersini vermedi, Şafi‘de de aşkta dair bir rivayet yoktur” beytini tazmin etmiştir. A. Gölpmarlı, Mesnevi Şerhî, III, 516.
\footnote{408} İ. Ankarâvi, Şerh-i Mesnevi, 621-622.
\footnote{409} İ. Ankarâvi, a.g.e., I, 365-366.
\footnote{410} O. Nuri Küçük, a.g.m., 464.
üstün bir padişahı… bense ne buyum, ne o; başmu ayağımı kaybetmişim ben”\textsuperscript{411}; “İlahi Hakim Hoca Senâî ve Feridüddin Attâr dinin ulularından oldukları halde çok defa ayrılrktan söz ettiler. Biz ise hep vuslattan bahsettik.”\textsuperscript{412}


3.4.3.1.2. Feridüddin Attâr ve Mevlânâ:

Kaynaklar Feridüddin Attâr ile Mevlânâ’nın ilk kez Bahâeddin Veled ve âilesinin Belh’ten ayrılrıp Nişâbur’a uğradıkları karışımlarını kaydetmektedirler. Attâr Esrarname\textsuperscript{414} mesnevisini henüz çocuk yaştılarında olan Mevlânâ’ya vermiş ve babasına şöyle seslenmiştir: “umarım ki yakın zamanda senin bu oğlun âlemde yanacak gönüllere atış verir”. Nitekim Mevlânâ Attâr’ın mesnevisini siklikla okumuş ve kendi Mesnevi’sine bir çok hikâye ve beyitler iktibâs etmiştir.\textsuperscript{415}

Feridüddin Attâr’ın Meccüddin Bağdâdî’nin mürûdi olduğu söylenmektedir.\textsuperscript{416} Mevlânâ ise “150 yıl sonra Mansûr’un nuru Feridüddin Attâr’ın ruhuna tecelli eyleydi ve onun mürebbisi oldu” demektedir.\textsuperscript{417} İsmail Ankaravî bu söze dayanarak Şeyh Attâr’ın üveysi olduğunu kaydeder. Üveysiler zâhirde bir mûrûd-i kâmile intisap etmeyip ve

\begin{itemize}
\item[411] Mevlânâ, Divân-i Kebîr, V, 390; VII, 658.
\item[412] Eflâkî, I, 200.
\item[413] İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, IV, 539.
\item[415] B. Firuzanfer’e göre Hindistan’a sefer eden tüccâr ile papağan hikâyesi, şâhin doğan kusunun ihtiyar bir kadının evine düşmesi hikâyesi, Üvez’in rüzgarın zulmünden Suleyman’a üçüyeti kâsilari Esrarname’den alınmıştır. B. Firuzanfer, Mevlânâ Celâleddin, 99 not 42.
\item[416] A. Câmi, Nefehâtü’l-üns, 814; B. Firuzanfer, Mevlânâ Celâleddin, 98.
\item[417] A. Câmi, a.g.e., 814.
\end{itemize}
hizmete bulunmadıkları halde, bir velinin rühâniyyetinin terbiye ettiği kimseledir. Ancak üveysiler kemal mertebesinden sonra bir mürise bağlanırlar. Feridüddin Attâr üveysiyiyyeden olup, Hallâc-ı Mansûr’ün rühâniyyetinin altında ikmâl-i sülük etmiştir.\(^{418}\)

Ankaravi’ye göre Attâr, Hallâc’ın rühâniyyetinden istimadad ettiği için Hallâc gibi zâhire muhalif sahiyyat türünden sözleri vardır. Ancak bu sözleri söylemek zorundayız. Zira bu sözlerle sözün zâhirî manası deildir, manadaki sırlar kastetmektir.\(^{419}\)


Mesnevi’de bazı sürh başlıkları Attâr’ın beyitlerinden iktibastır. Meselâ ehl-i nefs olana hitâben “eý gâfil sen nefs sâhibisin. Dikenler ortasında kan ye.” Şeklindeki beyit Mesnevi’de müstakil başlıklıdır.\(^{421}\) VII. cildde Şeyh Attâr’ın Muhtarnâmé’sine atf vardır.\(^{422}\)

Attâr’ın sadece Eşrârnâmé’sine değil bütün eserleri Mevlânâ’nın üzerinde etkili olmuş, Meşnî’deki bir çok hikâyece bu eserler kaynaklık etmiştir. İlk 18 beyitteki “neyin şikâyet etmesi” Attâr’ın Cevherü’z-zât adlı eserinde mufassalan mevcuddur.

**3.4.3.2. Nefsü’l-emirdeki Durum (Mesnevi’nin Şiiriyyeti):**


\(^{418}\) İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 139. 
\(^{419}\) İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, 100a. 
\(^{420}\) Gönül Ayan, a.g.m, 196-197. 
\(^{421}\) İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 335. 
\(^{422}\) İ. Ankaravi, VII. cild Şerhi, 191b.


426 İ. Ankaravi, Hadislerle Tasavvuf, 39, 45.
427 Buhârî, III, 1051, 1054, 1071; Müslim, III, 1400, 1401; Tirmîzî, IV, 199; İbn Hûbûn, XI, 90.
428 A. Avni Konuk, Mesnevi-i Şerîf ve Şerhi, I, 33.


Fütûhât ile Mesnevî’yi karşılaştırmak daha önce de ifade ettiğimiz gibi muhakkik dönem tasavvufunun bu iki büyük eseri birbirinin şeri mahiyetindedir. Mesnevî, Fütûhât’ıki bab başlarında yer alan şirlerin fiili seviyede şir türünde şerhi olarak görülebilirken, Fütûhât bir nesir olarak Mesnevî şirinin şerhi mahiyetinde okunabilir. Dolayıyla şir ve nesir birbirinin mütemmim çöz’leridir.


yoku. Eğer memleketinde kalsaydım, ben de oranın adetlerine uyur; vaaz etmek, ders okutmak ve kitap yazmakla uğraşırdım. Ama Allah böyle istedi, ben ne yapabilirim? Benim yaptığım, bir hekimin ilaçtan birkaç onu içmek istemeyen, canı şerbet çeken bir hastaya ilacı şerbetle karşıtırrak vermesine benzer".431


Mevlânâ, mananın şiir siègamayacağını, harfin lâyıkıyla mânaya süt olamayacağını söyler. Şiir manayı tasvir eden eden süt (şekil) olarak görür, ancak sûretiz mananın zühür edemeyeceğini de vurgulayarak (I, b. 1528, 296; IV, b. 161, 2823) tasavvufî manaların şiir sütetyle söylenmesini uygun bulur. “İhsan sahiplerine şiir, yüz denk kumaştan daha iyidir. Hele denize dalıp da dibinden inciler çikan bir şairin şiiri olursa” (IV, b. 1188) beyitleriyle bu anlamda şiiri övmesi işte bu anlamdadır. Dolayısıyla Mevlâna ile İbn Arabi arasında şiir konusunda bir farklılık yoktur.

Mevlânâ, mananın şiir siègamayacağını, harfin lâyıkıyla mânaya süt olamayacağını söyler. Şiir manayı tasvir eden eden süt (şekil) olarak görür, ancak sûretiz mananın zühür edemeyeceğini de vurgulayarak (I, b. 1528, 296; IV, b. 161, 2823) tasavvufî manaların şiir sütetyle söylenmesini uygun bulur. “İhsan sahiplerine şiir, yüz denk kumaştan daha iyidir. Hele denize dalıp da dibinden inciler çikan bir şairin şiiri olursa” (IV, b. 1188) beyitleriyle bu anlamda şiiri övmesi işte bu anlamdadır. Dolayısıyla Mevlâna ile İbn Arabi arasında şiir konusunda bir farklılık yoktur.

Mesnevi klasik Mesnevi vezni olan “failâtun/failâtun/failün” vezniyle söylenmiştir. Mevlânâ Mesnevi’nin lafiz, vezin, şiir ve hikâyeden ibaret olmadığını, asıl amacı mananın muhataba ulaştırılması olduğunu söleyerek (O manadr, failün failât değil, VI, b. 160) sütette takılıp kalınmaması için uyanıllarda bulunmuş, sütete takılanların manadan nasip olamayacağını, manadan nasip olanların ise bunu sütet vasıtasıyla

431 Mevlânâ, Fih-i Má Fih, 70-71.
432 M. Erol Kılıç, a.g.e., 70.
433 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 323.

434 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 97.
435 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 357.
436 İ. Ankaravî, a.g.e., III, 346.

Hâsî Ankaravi‘ye göre Mesnevi‘nin sûretine nazar olunursa şiirdir. Şiir zaten kasdının tahakkuk ettiği bir maksada göre zühûr ettiği bu maksad aynı zamanda şiirin manasıdır. Aslolan şiirin manasıdır ve mananın sûrete şiir veya nesir şekline

437 İ. Ankaravi, a.g.e., 705-6.

3.4.4. Mevzû (Mesnevi Cildlerinin Mâhiyeti):


439 Süpheşâlâr, 22.
Kur’an ve Ahâdis-i Rasûl üzere mûbtenidir”. 441


I. cilt Arapça dibâcesinin444 ilk cümlesi olan “Mesnevi, dinin usûlünün usûlûnun usûlûdûr” ifâdesinde üç defa geçen usûl (asiller) kelimesini Mesnevi şarihlerinin çoğu şeriât, tarikat ve hakikat olarak yorumlamlar. Mesnevi, bu asiller zinciri içerisinde ve asılların birbirini gerektirmesi üzerine temellendirilmştir. Bu açıdan Mesnevi’nin asıl konusu din ve dinin üç temel dayanakları olan amel (şeriat), hal (tarikat) ve hakikattir.

441 I. Ankaravî, Minbâcu ‘l-fâkârâ, 10.

467
Hakikati elde etmek amel ve hali gerektirdiği gibi, amel ve hal anlamını hakikatten alır. Bu anlamda hakikati elde etme aslini bilgisini konu edinen Mesnevî, bu bilgiye (keşfi bilgi) ulaşma yolları olan ameller (şer’i ilimler ya da fıkıh) ve hallere dair bilgileri (sülük ilmi) de hakikat bilgisi (ilm-i ilâhî) bağlamında ele alır. Nitekim Mesnevî’de abdest, namaz, oruç, hac ve nafile ibadetler gibi ameller, amellerin neticesinde kazanılan tasavvufî haller bağlamında; bunlar da hakikat denilen Hakk’ın bilgisi ya da tahakkuk eden ilâhi ilimin bahseder. Dolayısıyla Mesnevî’de vahdet dükkânı “Mesnevîmiz vahdet dükkânı” (VI, b. 1528) diyerek buna işaret etmiştir.

İsmail Ankaravî, usûl-i usûl-i usûl-i din zincirine üç vecih tayin eder:

1. Üç usûlün kasıt, şer’i ameller, tarikat halleri ve hakikate dair sârîlar dır. Tarikat halleri bilgisi öz olmasa hasebiyle, şer’i ilim ve amellerin usûlü mesabesindedir. İlahî ilimler ve sârîlar ise tarikat hallerinin usûlüdür. Nitekim Mevlânâ: (مشتری ما دکان) “Mesnevîmiz vahdet dükkânı” (VI, b. 1528)


445 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 3-5.


446 I. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II. 4-5.


448. Ankarâvi’ye göre ibâdet edenler dört mertebede bulunur: 1. cennet arzusuyla ibâdet edenler. 2. cehennem korkusuyla ibâdet edenler. 3. havf ve recâ hâliyle ibâdet edenler. 4. ilahî âsklar sebebiyle ibâdet edenler.


İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 48, 655; II, 319; III, 656; III, 764-5; IV, 125, 135; V, 422-3, 589; VI, 344-5.

450 A. Gölpınarlı, bazı Mesnevi nüshalarında IV. cild dibâcelerinin farklı farklı olduğunu söylemektedir. A. Gölpınarlı, Mesnevi Şerhî, IV, not 6.
Ankaravî beyitler aras

Ankaravî beyitler aras

ganiyyü'l-kalb olas
defîneye getire ve senin için onda olan cevâhir ve zevâhiri sana yitire. Zira onu bulas

infâk kı

Dördüncü defter Mevlânâ'n
dördüncü defterdir. Dördüncü defter Mevlânâ'n

mahiyetindedir."

göre her

ve hakikat s

bahsetmesi sebebiyle üç sı

"muhtesibin rüyada kethüdaya adamın borçlarını ödeme yolunu göstermesi, defenesinin

yerini bildirip mirasçılara da “öyle bir adam gelecek, ne ahırsa çoğumsamayın, geri

almayın. Hatta kabul etmez, yahut bir kısmını istemezse bile siz o defeneden bir şey

almayın. Dilediğini, dilediği kadar alsn. Çünkü ben o defeneden benim ve akrabamın bir

habbe dahi almayacağına dair Allah’a nezirlerde bulundum demesi" sürhundan sonraki

eybaṭa vasiyyetini izah ettiği söyle semdi: “onu kendi elimle vermeyi isterdim filân
deftere de bunu yazmışındır. Fakat ecel mühlet vermedi ki, ona Aden incilerini gizlice

vereşim. O la’l ve yakutlar bir şeye sardım. Onlar o garbin borç için sakladığım

öyle bir adam gelecek, ne al

öyle bir defterdir. Cild bu câmi' bir defterdir. Cild

nây-

kalb gelecek kadar onda leâli-i irfânî konmu

biri defter oldu

umsamay

bir kavl-i

eriat, tarikat ve hakikatin

 MSI

eriat-tarikat ve hakikatten

eriat-tarikat ve hakîkatten

münfehim

bu defter için geçerlidir. VI. Cildin ilgili beyitlerinde kastettiği defter
dördüncü defterdir. Dördüncü defter Mevlânâ’nın zamanından sonra gelenler ve vasiyyeti mahiyetindirdi."

Dolaysıyla dördüncü defter vasiyet olması hasebiyle Mevlânâ’ya göre her şeyin söylelendiği bir defterdir.

İsmail Ankaravi’ye göre V. Cild de I. cild gibi şeriat-tarikat ve hakikatten bahsetmesi sebebiyle üç sırra câmî’ bir defterdir. Cild şeriat usûlünü, tarikat meselelerini ve hakikat sırlarından bahsetmektedir ki, sâlikin öncelikli maksadları ve aşıkların en yüve

matlablardır. Cild bu câmi’iyyeti açıdan diğer kardeş cildlerine kıyaslara itibari üstünlüğü vardır. bu bahislerin V. Ciltte zikri di

şerîfet münfehim

Bu kavl-i

eriat, tarikat ve hakikatin

erh-i Mesnevî

eriat-tarikat ve hakikatin

MSI

eriat-tarikat ve hakikatin

münfehim

bu defter için geçerlidir. VI. Cildin ilgili beyitlerinde bu remzi kastettiği defter

defteri. Ancak bu dîbâcenin sonradan Mesnevî’ye dâhil


455 “Nuriye Akman’ın Şefik Can’ı ile yaptığı röportaj”, Zaman Gazetesi 27 Ocak 2005


456 İ. Ankaravî, Şerîh-i Mesnevî, V, 4-5; I, 335.
bu güne zulmetleri def' ve izâle kılarn”.

Ancak Ankaravi daha önce de tahlib edildiği gibi VII. cild cem’u’l-cem’ mertebesinde görür. Bu, diğer cildlerde cem’ edilip tefsîl edilen şeriat-tarikat-hakikat meselelerinin mücimen derlenmesinden ibaret bir dolayıştır. VII. cild tüm cildlere itibara alınmadığından üstündür.


Mesnevî’deki tasavvufî düşüncenin temelini sütet (zâhir) ve mâna (bâtı) ilkesi oluşturur (I, 181-231). Mevlânâ’ya göre dış görüşüler, âlemi oluştururan bu dünyadaki şeyler (suver-i ilâhiyye), ilâhi isimlerden ibaret olan hakikatların (hâkâik-i ilâhiyye) tecelliğâhıdır (I, b. 3330,33; II, b. 1020-22). Allah’ın isim ve sifatlarının tezahürleri olan ilâhi hakikatlar, sütet kazanarak bu âlemde taayyün ederler. İlâhi hakikatlar veya mânalar,
Allah’ın aleme olan nisbetleridir (VI, b. 78; 3172-78, b. 83; II, b. 1103; IV, b. 3692-96, b. 699-701; III, b. 3635-38, b. 50-53). Mutlak-küllî açıdan mâna olan Allah (el-ma´nâ hüvallah), âlemdeki bütün çüz’î şeylerle irtibatını ilâhi mânaarla sağlar; her bir şeye mânasını veren O’dur. Dolayısıyla şehadet âlemindeki çüz’î şeylerin mânalarını (a’yan-ı sâbite) bilmek için sûretin ötesine geçmek gerekir. Sûret-mâna ikilisi Mesnevî’de güneş-gölge (VI, b. 4747), deniz-köpük, mecnûn-le ylâ (V, 3288), çiçek-meyve (I, 2930) gibi istiârelere anlatılır. Sûret ve mâna irtibatı (hestî)-yokluk (nistî) ilişkisine delâleteder (V, b. 350; VI, b. 59, 3712, II, b. 1280-82, I, b. 602-603). Mesnevî’de halk âlemi söz konusu olduğunda varlık kelimesi mekânda bulunan sûret, yokluk ise mekânsız olan mâna iken (I, b. 602-603), emir âleminde Varlık mâna, yokluk ise sûrettir. Sûret ile mâna arasında bu çift kutuplu ilişkiye, insanların varlığı dair bilgi edinmesinde şüpheye düşmesine sebep olabilir. Şûpheden kurtulma ise sadece sûrete yönelik olan taklî bilginin istidlâlî akla dayanan rûhun taalluk ettiğine dair bilgi izafidir (II, 132). Bu izâfîlik seyr ü sülûk ile yakînî bir mahiyete bürünür.


3.4.5. Usûl (Tahkiye ve Temsil):


Mesnevî’nin 19. beytinde “Ey oğul bağı kopar” hitabıyla insan-1 kâmil olmanın ön şartının bir süretten ibaret olan dünya dair ilgileri terketmek (zühd) olduğu ifade edilir ve yola (tarikat) koyulmanın kaçılmaz olduğu tavsiye edilir. Mevlânâ’ya göre insanın yola bağıntısı, yolda olmasa ve hakikati olan ayn-1 sabitesine vuslatı ancak aşk ile mümkünür (I, s. 3-18). Aşk tüm ilahi ve beşeri fiillerin kaynağı, saiki ve gayesidir (I, b. 10; V, b. 2746-49). Asıl vanadanın uzaklaşan insannın tekrar vanatına dönüş yolculuğu

(seyr ü sülük), bu yolculukta karşılaşıt haller, duraklar (makâmat), onu yolculuğun dan alkoyacak şerrin kaynağı olan nefsin hileleri (II, s. 200-213), hileler karşıında kâmil bir mürşidi yolda rehber edimnenin zarureti (II, s.13-40) ve her hâlükârda takılmacak tavr olarak edep (I, 6, 78-85; IV, 771-778), hakiki ve sahte şeyhlik (II, s. 57-61) mürşid-mürid ilişkisi (II, s.112) gibi konular tüm hikâyelerde ayrıntılarıyla anlatmıştır.

Hikâyelerde konunun temel noktası insanın fiil, tecrübe ve müşâhedeleri oluşturur ve hakiki fâilin Allah olduğu, cebr-irade söz konusu olduğunda bizim Allah’ın isim, sifat ve fiillerinden ibaret ilahi hakikatlerin zühûru için bir mazhar olduğumuz, hayr-şer bağlamında hayrın mutlak, şerrin nisbî olduğu hükmü sûktedik süren(219,878),(780,910)

Mesnevi’de Tasavvufî mânaların ele alınışı, hikâyeye geçilen hakikatinde ve hikâyelerde cesâti teorik problemlerin izâh edilmesiyle zühûr eder.

Mesnevi’deki hikâyelerin üçüncü özelliği manâ açısından itibâri olmalarıdır. “Mânayı şire sighdirmaya çalışmak, hapsolmakla mûsavi. Şiirde manâ, sapan gibi... istenen yere gitmesine imkân yok” (I, b. 1528) beytiyle hikâyelerde ne denildiğiyile yetinilmemesi gerektiğini dikkat çekmiştir. Okuyuncu kendi halıyla hikâyeye veya beytler arasında irtibat kurarak hikâiyetin kâmil bir hikâiye geçilir. Dolayısıyla sûretten hareket ederek Mesnevi metnini edebî çözümlemeye tâbi tutmak zâhirin görülüp bâtın ihmal edilmesine sebebiyet verebilir. Bâtın ise hikâyelerde çeşitli teorik problemlerin izâh edilmesiyle zühûr eder.

Eserde dilin ilahi hakikatleri anlatmadaki acziyetinin ve tahkiye söyleminin bir gereği olarak mecazi dil kullanılır. Meselâ taklîdî bilgi seviyesini asîp hikâyet ermekâniş şeyh “köylü” (III, 522), “pâdisâh” istiâresi de genel olarak Tanrı anlamlarında kullanılmıştır. Bununla birlikte Mesnevi’de muhatabın kârvâisi seviyesi dikkate alınarak somut örneklerde başvurulmuş ve açık hitap tarzi benimsenmiştir. Mevlânâ bazan ilahi hikâikatları dile geldiğinde yanlış anlasılabileceğinden çekinerek “bu söz çok misâl ister,
çok şerh ve izâh ister. Fakat avamın anlayışı sürçer diye korkuyorum...” (II, 840; V, 2685) ifâdeleriyle susmayı tercih etmiştir.


**Mesnevi** hikâyelerinin kaynağı başta Kur’an kssası, tasavvufi menkibeler, ashab devrinden yazıldığı dönem kadar oluşan geniş bir tarihi rivayet kültüründür. Hikâyeler XIII. yüzyılın örf ve âdetleriyle ilgili birçok unsuru da bar. Bazı hikâyelerde karakterler, Firdevsi’nin eski İran kahramanlık geleneğini yansıtan Şehnâmesi’ndeki karakterleri büyük bir uyum içindektdir. Ancak Şehnâme’nin aksine Mesnevi’deki maceracı, yılmaz, sadık ve yenilmez karakterlerin mücadele alanları savaş meydanları değil, enfüsi ve âfâki alemlerin tümüdür.


459 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, III, 701-705.
460 A. Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, I, 76-7.
461 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, III, 702;
462 İ. Ankaravi, a.g.e., I, 177.
seçmekle tüm meşreb ve tavırları câmi bir eser olmayı tercih etmiştir. Ankaravî’nin dediği tasavvufî mesâli makûlât seviyesinde okumak isteyenlerin de istekleri ile ef’âl seviyesinde görmek isteyenlerin talepleri Mesnevî’de karşılanmaktadır.


İsmail Ankaravî Mesnevî’nin ilk hikâyesi olan padişah-câriye kısasında (35. beyit ile 246. beyit arasında yer alıp toplam 211 beyittir) geçen misâlî sûrelere delâletlerini mâhiyet açıktan şöyle belirler:

1. padişah: beden yaratılmadan önce hakikatte var olan insâni ruh. Din ve dünya mükü onun varlığında vaz’ olunmutur.

2. Padişahn askerleri: insâni rühun ilmi ve ameli kuvvetleri.


İsmail Ankaravî Mesnevî’nin ilk hikâyesi olan padişah-câriye kısasında (35. beyit ile 246. beyit arasında yer alıp toplam 211 beyittir) geçen misâlî sûrelere delâletlerini mâhiyet açıktan şöyle belirler:

1. padişah: beden yaratılmadan önce hakikatte var olan insâni ruh. Din ve dünya mükü onun varlığında vaz’ olunmutur.

2. Padişahn askerleri: insâni rühun ilmi ve ameli kuvvetleri.

4. **Padişahın atıyla avlanmaya gitmesi:** Ruhun marifet tahsili için varlık mertebelerinde seyr ü sülük yapması.

5. **Cariye:** nefs ya da hayvanı rüh.

6. **Padişahın cariyeyi satın alması:** insâni ruhun hayvânî rûha meyil ve muhabbet edip tasarrufu altına alması.

7. **Cariyenin hastalanması:** nefsin insâni rûhan gayrîna muhabbet duyması sebebiyle cemâlinin gitmesi. Hakîki cemâl ancak insâni rûhlle taalluk kesettikten sonra ortaya çıkar. İnsanın ruhyyla irtibat kuramamışsa dolayı her zaman muradının hastal olmaması.

8. **Padişahın hekimleri toplaması:** Mukallid alimler ve müzevvir şeyhîlerin toplanıp, nefsin ıslahına zâhirî tedbirlerle çaba sarfetmeleri.

9. **Hekimlerin inşallah dememesi:** Kibirlerinden ilahi iradeye boyun eğmemeleri.

10. **Cariyeye ilaç (sirkengûbin vs.) vermeleri:** Hakîki müessirin Hak olmayıp, eşya oldugunu kabul etmeleri. Sadece tabiatın ya da fizik âlemin kabûlünü.

11. **Hekimlerin acziyeti ve padişahın yalanı mescide koşması:** Ruhun hal'-i na'leyn etmesi. Sâlikin cismâniyyet ve ruhâniyyetten, dünya ve ahiretten tecerrüd edip, mahv ve fenâ mertebesine ermesi.

12. **Padişahın rüyada gördüğü pir:** hakiki mûrşid.

13. **Saraydan pirin görülmesi:** ruhun seyr ü sülüku.

14. **Pirin hayal meyâl sureti:** mûrşidin zahir yönünden suretinin olmasi, batın yönünden ise insanların gözünden gizli kalması. Hayal mertebesi.

15. **Padişah ile pirin birbirlerini tanımlamaları:** beden âlemine gelmeden evvel ruhlar aleminde ruhlarin ittihad ve itilafının bu dünyada aynen zühûr etmesi.

16. **Padişah piri kucaklaması:** tarikat ve hakikat ehlinin adabından olarak mu’ânaka.

17. **Birbirlerinin el ve ayağını öpme:** Meşâyih arasında bir tarikat rüknüdür ki, mahdûm ve mükerrem bir kimse seferden gelince, sâlik de onunla karşılaşsa elini ve yüzünü öper.


23. *Padişahın tabibin tavsiyesini kabulü*: Kâmil müridden her ne ferman zâhir olursa müride lazımdan ona itaat edip, hiç bir şekilde muhâlefet etmemesi.


Câriyenin iyileşmesi: Nefsin hevâya duydugu mecazi aşk hastalijindan kurtulması.


464 İ. Ankaravî, Şerîh-i Mesnevî, I, 56-95.

İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 41.


İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 674.

Dolayıyla Mesnevi’nin en önemli özelliği İbn Arabî’nin ifade ettiği gibi her şeyi her şeye iştirat içine sokmaktır. Ancak bu iştiratlar sayesinde mevzûnun kavranması açıklıkla kavuşur. Kurulan tüm iştiratlar nihâî planda Allah’a yöneltmek içindir. Mesnevi’nin bu sebeple manasını tüketmek pek mümkün değildir.

Mesnevi’deki mananın tüketime mesesi uluslararası doğrultularıç içindedir. Mesnevi metnine nihâî planda yapısal bir yaklaşımda mümkün değildir.469 Bu bakımdan şayet Bati

468 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevi, I, 681-3.

Bununla birlikte Mesnevi’de bir yapı öngörüleceekse bu yapı iki bölümden meydana gelir: İlk 18 beyit ve Mesnevi’nin geri kalani. İlk 18 beyit Mesnevi’nin geri kalan bütününün mevzu açısından bir işaret olmak üzere, Mesnevi’nin özü kabul edilebilir.

---

3.5. İsmail Ankaravî’nin İlk 18 Beyit Şerhi (Fâtihü’l-ebâyet) ve Tahkîk tavrı (Şem’î ve Ankaravî)

3.5.1. İlk 18 beyit ve delâleti

Mevlânâ tarafından bizzat kaleme alınan ve Mesnevi’nin fâtihâsı ve hülâsâsı kabul edilen ilk 18 beyitin ve buna dayanarak 18 rakamının Mevlevîler arasında sembolik bir değeri vardır. Bazı şairler yalnızca ilk 18 beyti (Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1063/1652)⁴⁷¹, Kerküklü Abdurrahman Hâlis Efendi (ö. 1858), Bağdatlı Âsun (ö. 1887), Mehmed Emin⁴⁷², İhsan Mahvî⁴⁷³, Selçuk Eraydîn⁴⁷⁴); bazıları dibâce ile birlikte ilk 18 beyti (Rızâeddin Remzi er-Rufâî (ö. 1911)⁴⁷⁵) şerh etmekle yetinmişlerdir. Bu kifâyetin sebebi, ilk 18 beytin Mesnevi’yе külli bir bakış muhtevi olmasıdır.

İsmail Ankaravî daha önce zikredildiği üzere surasyla Minhâcu’l-fukarâ’nın, Câmi’u’l-âyât’ın, Hall-i Müşkilât-ı Mesnevi’nin ve ilk dibâcenin Arapça şerhi olan Simâtü’l-mûkinîn’ in yazımı tamamlanduktan sonra Fatihü’l-ebâyet adında müstakillen Türkçe ilk 18 beyit şerhini kaleme almış, dervişlerin talebi üzerine Simât’i Türkçe’ye çevirip ilâveler yaptıkta sonra Mesnevi’nin tümünün şerhine yönelmiştir.⁴⁷⁶

Ankaravî’nin dibâceden önce ilk 18 beyti şerh etmesi, birincisi Mevlân’a’nın ilk 18 beyti en önce yazıp Çelebi Hüsâmeddin’e sunması, ikincisi Mesnevi’nin muhtevasına mücmelen işaret etmesi sebebiyledir. Nitekim tüm şairler şerhlerinde işleyecekleri tasavvufî düşünceleri 18 beyitte öz bir biçimde ifâde etmektedirler. Bu bakımından ilk 18 beyit şerhleri şairin sâhip olduğu tavri anlamak açısından en önemli metinlerdir. Şerh böyle olduğun gibi şerhe konu olan ilk 18 beyit te (hejde ebyât) Mevlânâ açısından aynı öneme sahiptir. Mevlânâ bu beytlerle Mesnevi’de tefsîl edeceği süfî düşünsesinin aslını ortaya koymmuştur. Şairler geri kalan Mesnevi’nin tümünü ilk 18 beytin tefsiri ya da şerh şeklinde nitelemişlerdir. İlk 18 beytin Mesnevi yapısının dayanığı zirve ve hakikat olması aynı zamanda diğer tüm beytlerde mündemî olan manaların sırrı şeklinde gorülmesine sebep olmuştur. İlk 18 beyitlerde muhtevâ açısından sırrıyı muhtevanın 18

⁴⁷² A. Gölpinarlı, Mevlânâ Mûzesi Yazmalar Kataloğu, 198.
⁴⁷³ İbnü’l-emin Mahmud Kemâl İnan, Son Asr Türk Şairleri, II, 688.
⁴⁷⁴ Selçuk Eraydîn, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, 495-500.
⁴⁷⁶ İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, 2.
rakamıyla sınırlanmasına da teşmil edilmiştir. Bu itibarla 18 rakamı Mevlevilikte kutsal kabul edilmiştir.

Mevlevilerde sayının kutsallığı dokuz ve katları şeklinde itibara almaktadır. Bu itibarın temelinde akl-ı küll ile nefs-i küllünün dokuz kat feleği içad ettirmesine dayanır. Feleklerin hareketiyle dört unsur oluşmuş, böylece hepsi birden 18 sayısıyla kodlanan kâinat tasavvuru şekillendirmiştir. Erkân söz konusu olduğuunda Mevlevilikte yapılan işler 18 sayısıезультeler tatbik edilmiştir. Meselâ, semâ'ya katılan semâzênlerin sayısı dokuz veya katları olmalıdır. Kapıdan geçen derviş 18 gün hücresinde kalmaktadır; hastaları yeni sülük etmiş bir can, ilk 18 gün üstünde getirdiği elbiseleriyle çeşitli hizmetlerde çalışır; haydери çübbesinin yakasına, göğüs hizasına kadar inen ve istivâ denen iki parmağın eninde dokuz ve onsekiz sır makine dikili çekilir; tekbir edilen sikke Mevlânâ’nın sandukasında 18 gün kaldktan sonra başa giyilir; cezalandırılarda bile kustahın arkasına hafif darbelerle dokuz veya 18 değnek vurulurdu. Herhangi bir yokscula, bir dergâha, bir dervişe niyaz olarak 18 kurus, 18 lira gibi verilen para daima dokuz ve katları gözetilerek verilir; derviş binbir gün çile çikardıktan sonra hücre sahibi olur; hücrede 18 gün hücre cilesi çikar; hücre cilesi çıkarmayan fakıh olan kişi de Konya’ya gider, Mevlânâ dergahında 18 gün hizmet eder; ondan sonra kendisine hilaflentâme verilirdi.

İsmail Ankaravi’nin yerine postnışin olan “Ebu’l-fukarâ” lakabıyla şöhret olan Âdem Dede, bahşışleri ile mümtaz olmuştu. Bu açıdan insanların bir kısmı onun tasarrufu simgeleyen kimyasına, kimi kerâmetine reylerince yoruldu. Hatta IV. Murad bir gün kendisini bütün fukarâsyla saraya davet ettiğinde, Mesnevî kıraatti ve semâ’dan sonra pâdişâh kendisine 100 dinar atiyaye verir. Durumu hemen kavrayan Adem Dede, Mevlevî dervişlerinin âdet-i vechiyle verdikleri bahşış mikdari olan 18 adedini tecavüz etmemiştir.

3.5.2. İlk 18 bete giriş: (Varlık ve mertebeleri)

İlk 18 beti Mesnevî’deki Mevlânâ düşüncesinin çerçevesini vermesi açısından oldukça önemlidir. Bu neden için âşirâhler âşirâhlerde büyük bir mahâret ve dikkat göstermege çalışmışlardır. Ankaravî 18 beti sistematik bir bütün olarak görür. Beytler

arasında bağlantılar kurarak konu bütünlüğü sağlamaya çalışalar. Her beyit şerhinden sonra diğer beyitteki kavramsal örgüyefaslı kâdesi uyarınca okuyucuyu hazırlar ve beyit şerhi sonunda da bir sonraki beyitin başında temel temayi ifade eder. Ankaravi’nin şerh usûlü tahkîk tavrının bir geregidir. Tahkîk merâtib gözetilerek gerçekleştiren ilk 18 beyit merâtibe tâbî tutulur. Nitekim Ankaravi’nin ilk 18 neyit şerhinin dibâcesi Fütûhât’ın ilk cümlesiyle paralellik gösterir:


Genel olarak Ankaravi’ye göre Fâtihu’l-ebâyât’ın konusu hakikat-1 muhammediyye mertebesinden başlayıp insan-1 kâmilde son bulan varlık mertebelerinde varlığın görünüş keyfiyeti ve seyridir. Ankaravi’ye göre 19. beyitten başlayan Mesnevi’nin tümü tasavvuf anlам seviyesi ise ilk 18 beyit hakiki anlам seviyesindedir.


481. I. Mertebeveye “mertebe-i ‘indiyeyet-i ahâdiyyet’ de derler ki ta’ayûnân meâdeidir.
482. II. Mertebeveye “mertebe-i ‘ilmiyyeye-i ilâhiyye’ de derler ki a’yân-i sabîtenin karargâhıdır.
483. III. Mertebeveye “âlem-i eberût” dahi derler ki mücерred ruhların karar edecek yeridir.
484. IV. Mertebeveye “âlem-i melekût” ta derler ki, esyâ-i kevniyye-i latife-i vücûd yolundur ki cismânî değildir.
485. V. Mertebeveye “âlem-i ecâm” derler ki bunda esyâ-i kevniyye-i kesif-e-i murekkebe-i vücud yolundur ki teb’îz ve tecziyeye ve hark ve iltiyâma kâbil, buna “nâsût” dahtı derler.

492

İsmail Ankaravî Varlık ve mertebeleri anlayışını sistematisik bir biçimde Tâiyye kasidesi şerhinin “makâs-ı d” adlı mukaddimesinde ortaya koymaktadır. İlk üç “maksad”, varlık, isim ve sıfatlar meselesi ile varlık mertebelerine dairdir. İ. Ankaravî de Şem’i gibi varlık mertebelerini altı tasnife tabi tutar.

3.5.2.1. Varlık:


487 İsmail Ankaravî’nin Varlık ve mertebeleri anlayışı müstakil bir çalışma konusu olacaktırından, bu başlık altında mesâli matbuatmak çok Ankaravî’nin vaz’ ettiği şekilde konuya kısaca temas edilecektir.
488 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, 160-1.
eşyalarında herhangi bir münasebet yoktur. Münasebet olmayanca da, herhangi bir kimsenin malûmu değildir Dolayısıyla bu konuya dalmak, hâsîh tahsil, faydasız ve batıl bir şeydir.489

Ancak bu, bir şey şartıyla (bi-şart-ı şey) hakikat-i vahide ve-CN i ahadiyyet itibar olunursa, yani tüm isim ve sıfatlar şartıyla muteseb olse, bu mertebeye ulûhiyyet veya ahadiyyet mertebeleri arasında fark vardır. Ahadiyyet mertebesinde isim ve sıfatlardan bir şey itibar olunmaz, zira srf Zât ve hâsîltahsil, faydasız ve batıl bir şeydir.489


Bu mertebeye, sâbit sürelerin sahiâli şartıyla belirlirsen bâtn isminin mertebesi olarak adlandırılır. Sâbit 'aynlarının (a'yân-ı sâbite) Rabbi, alîm ismidir. Şa'yet sadece küllî şeyler şartıyla itibar ediliirse, Rahmân isminin mertebesidir ki, ilk aklına Rabbi, alîm ismidir. İlk akl ise, hakikat-i muhammediye, kaza levhi, âmmülkitab ve kalem-i a'lâ diye isimlendirilir.

Bu mertebeye küllî ve küllîlerinden ayrılan czûr'îler tefsilen itibara alınırsa Rahim isminin mertebesidir ki, küllî nefsin Rabbi mertebesidir. Küllî nefse, levî-i kader, levî-i mahlûz ve de kitab-ı mübin denir. Şa'yet mertebeye, czûr'î sürelerin tağayürv ve tebdili şartıyla itibara alınırsa, bu mertebeye ism-i mahv ve mümîit ve muhîy ve müstib mertebesi denir ki, fiefs-i muntabi'ann Rabbi mertebesidir. Küllî cismîdeki nefs-i muntabî'aya levî-i mahv ve isbât denir. Şa'yet mertebeye, cu'zûr'î süreleri tağayûrv ve tebdîli şartıyla itibara alınırsa, bu mertebeye ism-i mahv ve mümîit ve muhîy ve müstib mertebesi denir ki, fiefs-i muntabi'ann Rabbi mertebesidir. Küllî heyûlaya ise kitab-ı masdûr ve rikk-i menşûr denir. Şa'yet mertebeye, tesir olduğu açıdan itibara alınırsa faîl, mücûd, hâlik isminin mertebesi olur ki, küllî tabiatın Rabbi mertebesidir. Eğer mertebeye, mahsûs ve meşhûd sürel er şartıyla itibara

alınrsa zâhir isminin mertebesidir ki, mülk ve şehadet aleminin Rabbi mertebesidir. 490

Şayet Hak, hakikat ve Zât bakımından bütün eşyadan perdelenmiş ise Zat ve hüviyyetin gaybını bir kimsenin bilmesi ve görmesi mümkün değildir. Nitekim kendi Zâtı ilmen kuşatlamaz. Hasıl her ne ki, akıl, kıyas ve beş duyru ile idrak olunur, Hakk’ın Zât’ı ondan münezzehdir. Ancak Hak isim ve sıfatlarla tahakkuk cihetinden zâhirdir ve bâtın olması zuhurunun şiddetindedir. Ve marifetin zorlu zuhurunun kemâlinden kaynaklanır.

3.5.2.2. İsim ve sıfatlar:


Bazı isimler de vardır ki, Zâtın zuhûru hasebiyle Zâtı isimler, sıfatlarının zuhûru hasebiyle sıfatı isimler ve fiillerin zuhûru itibariyle de fiilı isimler kategorisine girmaktedir. Mesela Rab ismi, şayet Sâbir manası murâd olunursa Zât ismi, Mâlik manası murad olunursa sıfat ismi, Mürebbî ve Muslih manası murad olunursa fiil ismi olur. Bir

490 İ. Ankaravi, Makâsid, 3b.
491 İ. Ankaravi, Sher-i Mesnevî, II, 556.

Muhakkik süfiller Varlığından zuhûrunu nefes verme metaforuyla izah ederler. Buna göre âlem Rahmânın nefes vermesiyle var olmuştur. Nefes sözükte tenfis kelimesinden gelir. Tenfis, bâtûndan zâhire varlığı sıkıntidan kurtarp rahatlatmak için

492 İ. Ankarâvi, Makâsîd, 4a-5a.
493 İ. Ankarâvi, Cenâhu’l-ervâh, 35a vd.


494 I. Ankaravî, Makâsid, 5a-b.
aksine hükümde bulunur. 495

3.5.2.3. Varlık mertebeleri:

Süfî meşayıhe göre külli varlık mertebeleri beş mertebye sınırlanır ve “hazarât-ı hamse” tabir edilir.


495 İ. Ankaravî, Câmi’u’l-âyât, 25a-b; İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, I, 255, 257, 413.
496 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 19.
497 İ. mertebenin diğer bir adı adadiyet, II. Mertebeinin ise vâhidîyyet mertebesidir. Bu mertebe hakkında bkz. İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 8-9; 23-4.


500 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, IV, 362-5.
501 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 58.

Dördüncü hazret ya da mertebe hayal mertebesidir ki, âlem-i misâldir. 503


502. İ. Ankaravî, Makâsîd, 7a-b.

504 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 11.


İnsan-ı kamil altıncı hazret olarak câmiî mertebedir. Yani rûhâniyyât, cismanîyyât, makulât, mahsûsât ve misaliyyât âlemlerini ve âlemlerdeki unsurların kendisinde barındrmaktadır. Zira insan sûret yönünden küçük alem olmakla beraber, mana yönünden büyük âlemdir. Âlem ise sûret yönünden büyük âlem ve mana yönünden küçük âlemdir.505 Nitekim Hz. Ali şöyle buyurmaktadır:

İlaç sende görmeyorsun, hastalık senden farketmeyorsun
Sen kitâb-ı mubînsin, harflerdeki sırrı izhâr edensin.
Kendini cîrm-i sağır zannedersin, oysa sendider alem-i kebir.

Hak her insanın varlığında hayat, ilim, irâde, kudret, sem’, basar, kelâm vd. gibi sonsuz sifatlarından bir miktar vaz’ eylemiştir. Böylelikle insana azdan ççoğu istidlâl edebilme yeteneği vermiştir. Zira az ççoğa, mukayyed mutlaka, kesret vahdete delâlet

505 İ. Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, II, 161.


3.5.3. İlk 18 beyit şerhi: (Şem’î ve Ankaravî)

<table>
<thead>
<tr>
<th>1.</th>
<th>(1)</th>
<th>(1)</th>
<th>(1)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>2.</td>
<td>(2)</td>
<td>(2)</td>
<td>(2)</td>
</tr>
<tr>
<td>3.</td>
<td>(3)</td>
<td>(3)</td>
<td>(3)</td>
</tr>
<tr>
<td>4.</td>
<td>(4)</td>
<td>(4)</td>
<td>(4)</td>
</tr>
<tr>
<td>5.</td>
<td>(5)</td>
<td>(5)</td>
<td>(5)</td>
</tr>
<tr>
<td>6.</td>
<td>(6)</td>
<td>(6)</td>
<td>(6)</td>
</tr>
<tr>
<td>7.</td>
<td>(7)</td>
<td>(7)</td>
<td>(7)</td>
</tr>
<tr>
<td>8.</td>
<td>(8)</td>
<td>(8)</td>
<td>(8)</td>
</tr>
<tr>
<td>9.</td>
<td>(9)</td>
<td>(9)</td>
<td>(9)</td>
</tr>
<tr>
<td>10.</td>
<td>(10)</td>
<td>(10)</td>
<td>(10)</td>
</tr>
<tr>
<td>11.</td>
<td>(11)</td>
<td>(11)</td>
<td>(11)</td>
</tr>
<tr>
<td>12.</td>
<td>(12)</td>
<td>(12)</td>
<td>(12)</td>
</tr>
<tr>
<td>13.</td>
<td>(13)</td>
<td>(13)</td>
<td>(13)</td>
</tr>
<tr>
<td>14.</td>
<td>(14)</td>
<td>(14)</td>
<td>(14)</td>
</tr>
<tr>
<td>15.</td>
<td>(15)</td>
<td>(15)</td>
<td>(15)</td>
</tr>
<tr>
<td>16.</td>
<td>(16)</td>
<td>(16)</td>
<td>(16)</td>
</tr>
<tr>
<td>17.</td>
<td>(17)</td>
<td>(17)</td>
<td>(17)</td>
</tr>
<tr>
<td>18.</td>
<td>(18)</td>
<td>(18)</td>
<td>(18)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

506 İ. Ankaravî, Makâsîd, 8a-9a.
Abdullah Öztemiz Hacıhiroğlu belîg ve mevzûn tercümesi:

Dinle ney’den duy neler söyler sana,
Derdi vardır ayrııklardan yana:
   “Kestiler sazlık içinden, der, beni;
    Dinler, ağlar: Hem kadın, hem er beni.
Gögsü, göz göz ayrılık delsin de bir,
Sen o gün benden işit özlem nedir,
    Her kim aslından uzak düşün: Arar;
   “Asıl”a dönmekçin bir uygun gün arar.
Dost’a kâh yoldaş olup, kâh düşmana
İnleyip sesler duyurdum her yana.
   Dost olur –zannına- her insan bana,
Sırlarım gel gör ki meçhûldür ona.
Sırlarım olmaz iniltimden uzak,
Her göz etmez fark, işitmey her kulak.
   Saklı olmaz birbirinden can ve ten,
Cânu görmek için izin yok bil ki sen!
Bir ateşir, yel değildir ney sesi;
Kim ateşizdir: Yok olsun böylesi.
Sevgiden ağlar eğer ağlarsa ney,
   Sevgiden çâglar eğer çâglarsa mey.
Ney o şeydir: Perde yırtı p perdesi,
Dost edinmiş dota hasret herkesi.
   Hem devâdır ney denen şey hem zehir,
   Bir bulunmaz arkadaştır: Hemfikir.
Anlatır ney: Aşkî Mecnûn’un nedir,
Kanlı bir yoldan haber vermekteirdir.
   Müşterî ancak kulak: Söz satsa dil,
   Ancak aşık akla mahrem, böyle bil!
Derdimizden gün zamansız dolmada,
Her yanış bir günle yoldaş oldama.
   “Geçti gün!” der, etmeyiz yersiz keder;
   Var ol, ey sen tertemiz insan! Yeter.
Yurdudur engin: Balık kanmaz suya,
Rızk eğer eksikse: Gün dolsun mu ya!
   Anlamaz olgun adamdan, ham adam;
   Söz hem az hem öz gerektr veşselâm. 507

(İbn Arabî’ye referansla sembolik husûsiyetlerini izah etmektedir: “I. beyit”)

(Alâeddin Rûmî yazarı, “Şeriat” adlı eserinde)


(كم allowances fraîches Những thư giãn, không tốn được anh dâu)
mezküreyi müzekkir ola ve sămi’ bu nikâti bunda bula.”


Şem’i ise bu konuda her hangi bir görüş beyân etmemektedir. İlk 18 beyit

508 İ. Ankaravi, Şerh-i Mesnevî, I, 22-3.
509 Bursevi, 91-8.
510 Sabûhî Ahmed Dede, İhtiyârat-i Mesnevî, 4a-b.
şerhine “bişnev” kelimesini tahil ederek başlamaktadır.


512 Şem’i, 9b.
Zâti benzerlik: Zat yönünden teşbihteki vecihler (vech-i şebeh) dört kısımdır:


Şem’i ise “ney”den kastın insan-ı kâmil ya da ondan ibâret olan mürşid-i kâmil olduğunu söylemekle yetinmekte; Ankaravî’de olduğu gibi ney ile mürşid-i kâmil arasında benzerlik ilişkisi kuramaktadır: “Neyden murâd mürşid-i kâmlîdîr ki, gerçê zâhiran halkla müsâhabet edip onu ve bunu hikâyet eyler, lâkin derûn-ı pûrûzû bir nefes vatan-ı asli yâdından ve âlem-i ezelide olan ittihâdından fâriq ve gâfil değildir.”

Şem’i ise söz konusu itirâzı geçerli kabul edip, şikâyetin Mevlânâ’ya âid olmadığını söyler.513 Zira Mevlânâ vuslata erenlerdendir. Mevlânâ’nın şikâyeti vuslata ermişlerin lisânlandandır. Şem’înin bu düşüncesi cem’-fark, vuslat-firkat, vahdet-kesret, nübûvvet-velâyet iliskisini kuramamaktan kaynaklanır. 18 beytlik ilk beyti tasavvufi şiir geleneğine uyularak hakikat-i muhammediyye mertebesinden tercümân olur ki ilk taayyûn mertebesidir. İlk beytin hakikat-i muhammediyye mertebesine delâlet etmesi, tüm Mesnevi’nin bu mertebenin terumesi olması anlama gelir. Zira gerek âlemdeki tüm hakikatlar gerekse Mesnevi’dei ýüm

---


\section*{(II. beyit)} Ankarav'i ikinci beytin sherhinde beytte geçen \textit{neyistan} kelimesini ele alir. \textquote{Bu beyt-i shirinde neyistandan murad mertebe-i ahadiyyet olsa da kabil ve mertebe-i a'yani sabite olmaya da samildir.} Ankarav'i bunu takiben Ibn Arabi'den alintilarak ahadiyyet ve vucud mertebelelerini aciklar ve Mevlana'nin bu mertebeleleri neyistan dedigini belirtir. \textquote{Amma hazret-i Mevlana bu mertebe-i neyistan tabir ederler. Ve a'yani ve ervah-i neye tesbih edilmiştir.} Ankarav'i bunu takiben Ibn Arabi'den alintilarak ahadiyyet ve vucud mertebelerini aciklar ve Mevlana'nin bu mertebelere neyistan dedigini belirtir.\footnote{Ibn Fariz'in Hamr'iyete kasideсин ilk iki beytinin sherhinde de buna benzer bir yaklasim vardir. Ankarav'i'nin bu yaklasimn, Sa'diyye dergah in sheyhi Mehmed Elif Efendi'nin Osmanli'ni'nin Ibn Arabi'si olarak niteligi Abdullah Salahi Ussaki'yi kasideye yaptigi sherhinde paylasmaktadir. Meratiiv'i'li-vucud perspektifli Osmanli Tasavvufu'un sherhciliginde beytiyeler uluhiyeyet ve ruhaniyeyet mertebelelerini ayni yerde itibara alarak izah etmek mukludur bir tavr olagelmistir.}

perdeleri varlığın mertebeleridir.

Ankaravî’ye göre bu beyit Mesnevi’nin temel konusu olan mebde ve me’âd en vecîz bir şekilde anlatmaktadır. İnsan-ı kâmilin ahadiyyet mertebesinden itibaren ayân-ı sâbite, ruhlar ve misâl mertebelerinden sonra müşâhade âlemine nüzûlunu söz konusu etmektedir. Ankaravî’nin ilk iki beyti şerhi büyük oranda Molla Câmi’nin ilk iki beyit şerhine dayanmaktadır.


(IV. beyit) Ankaravî’ye göre ilk 18 beyitteki sonra gelen her bir beyit bir öncekinin mevzûunu içerenken aynı zamanda şerh etmektedir. Bu durum mertebeler arasındaki zahir-bâtın itiribâtının yansmasıdır. Ankaravî IV. beyitin anlaşılmamasının isim-mûsemâ iliskisinin anlaşılmamasına bağlı olduğunu vurgular. Zira beyitte geçen asıl


(Şem’i) ise kötü hallilerin takdim edilmesini adedçe iyilerden daha çok olmasyla izah etmeye çalışır.


Şem’i beytin şerhinde şöyle diyor: “Evliyanın kelâminin istıha ettikleri kendilerine şifa hasıl olur mana fehm eylemezler. Kendilerinin kusurunu ve hallerinin idrâki için bir müştahidin himmetinin gerekli olduğunu söylemekle iktifâ eder.”


Kelâmclara göre ruh latîf bir cisimdir ve güllü suyunun güle; yağın susamda, ateşin demirde bulunması gibi ruh da bedende sereyan eder. Kelâmclının çoğuna göre

Şem’i şöyle diyor: “Mevlânâ bu kitâb-ı şerifin terkibini tene ve onda mestür olan esrâr-ı hafiyyeyi cana teşbih eylemişdir. Ruhun hakikatine ittilâ enbiyaya ve evliyaya mahsus olduğu gibi bu kitâbin esrâr-ı hafiyyyesine herkese ittilâ müyesser olmamasını beyan eder.”


Şem’i beytin hem duyaya hem de bedduâya şâmil olduğunu ileri sürer.


516 İ. Ankaravî, a.g.e., I, 36-37.

(XI. beyit) neyin perdelerinden murad makam-1 evliyadır. Sâlik bu makamları nurani ve zulmani perdeleri keşf ederek sülûk eder. Ancak sâlike başlangıçta ilahi mertebelerden her bir mertebe perde olur. O zaman bütün ilahi mertebelerin sırlarını bilen müşşidin mertebe mertebe mertebe sâliki teslîk etmesi gerekir.

(XII. beyit) derunu masivadan uzak olan insanı kâmil Hakk’ın halifesini olması hasebiyle birbirine zıt sıfat ve isimlerle kusamıştır. Beyitteki zehirden maksad kahir, tiryaktan katı ise lütufdur. Bu açıdan müşşid şeriat ve tarîkata ilahi emir gereği lütuf edene lütuf ederler, kahir edene ise kahr ederler.

(XIII. beyit) insan-1 kâmilin aşıka giden kanlı yoldan bahsetmesi mev’t-i ihtiyâriye işaretttir. Aşk sülük’nun nihiyetinde ulaşılan ahadiyyet mertebesi ise bu mertebeye ulaşmak ancak nefsin ârızı sıfatlarını tezkiye etmektedir. Aşk mertebesi mecnûnluk ve meczûbluk mertebesidir ki, kemâldir. Ancak süfiye mecnûnluk Bridge lütuf edenler, kahr eden ise kahr ederler.


(XV. beyit) Ankaravî bu beytin üslub-1 hakim kâidesi üzere dile getirildiğini ifâde eder. Ankaravî bu beytin şerhinde Sûrü’î’nin hâricinde Şem’î dâhil birçok kimsenin hata ettiği söyler. Bu beyt bir önceki beytte açıklanan akl-1 me’aâd ehlinin ardından akl-1 me’aâş gamında günleri zâyi’ olan kimsele rain işareti etmektedir.

(XVI. beyit) Ankaravî beytin şerhinde söyle demektedir: “Bu beytte mukassir oalanlara esrâr-ı ilahiyyeden mahrum kalanlara teselliye vardır. Buyururlar ki, ey mukassir gönüllerin zâyi’ olduysa ve heva ve heves ömr-i nazeninin telef kıldıysa gam yeme. Şol
vakitke ki bir mürşidi bulasın ve ona bir iktidâ kılsın. Onun himmeti berekâtıyle ve irşâd-ı bâ saadeti sebebiyle cemî-i seyyiâatin hasenâta ve zâyiâtın mahsûlâtâ mübeddel olmak mukarrerdır.”


(XVIII. beyit) Ankaravi Fatihu’l-ebyat’in sonunda ilk beyit ile son beyit arasında bağlıntı kurarak Mevlânâ tarafından ney istiâresi ile ifadedendirilen insan-ı kâmili vahdeti kesrette kesreti vahdette merâtib hükümete göre şekline tarif eder.

Ankaravî ilk 18 beyit çerhini şu sözlerle tamamlar: “İnsan-ı kâmil hem bu beytin hükmün icrâ edip Hakk-ı zimmeti Hakk’a irgörendir. Ve nice mertebe-i tefrikada dağdağa-i kesret ile morde olanları ilm-i tevhîde diri göwendir. Söz kısa gerektir vesselâm. 517

517 Ankaravî’nin ilk 18 beyit çerhi için bkz. 1. Ankaravî, Şerh-i Mesnevi, I, 21-44. Şem’i’nin ilk 18 beyit çerhi için bkz. Şem’i, Şerh-i Mesnevi, 7a-13a.
SONUÇ


İsmail Ankaravî Mevlânâ’nın irşadının mahiyetinin Mesnevî ile bulunduğu vurgular. Dolayışyla Mesnevî layıkıyla anlaşılmasına gerekir. Bu lâyıkat sadece Mesnevî’nin okunması ile değil, bir şeyhin gözetiminde ve onun açıklamalarıyla kazanılır. Ankaravî bu noktada Mesnevi’nin Mevlânâ’nın cāmi tavrını yansıtır bir biçimde şerh edilmesinin düşülen derekeden çıkmana önemli bir adım olduğunu inanmaktadır. Ankaravî şerhü bu anlamda sadece Mesnevî’deki lafız ve mana açısından müşkil beyitlerin izahından ibare olmayıp, XVII. asr ve sonrası genelde Osmanlı toplumunu özelde Mevlevî zümresini işe ve irşad etmeyi amaçlayan bir metindir.


Ankaravi’nin Mesnevî şerhi, tüm eserlerindeki fikirleri çekilde etmesi açısından temel irşad metnidir. Bu anlamda Tasavvuf düşüncesinin tespiti bu eserden yola çıkacak tahlîl edilmelidir. Zira İsmail Rüşûhi Dede en başta bir Mevlevî şeyhi ve Mesnevîhândır. Şerhinde Mevlâna’nın temsili, remiz ve istiârelere dayanan düşüncelerini lafzîdan manâna manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana manana ...


İsmail Ankaravi pirine ittibâ ile şerhinde bu tavrin gereğini yerini getirmiş; böylece şerhi geleneksel dönemden modern dönem Mesnevi ve Mevlevî düşünce üzerine tasavvufî açıdan en başarılı ve tutarlı çalışma olmuştur.
**BİBLİYOGRAFYA**

1. İSMİİL ANKARAVİ’NİN EŞERLERİ:


----------, *Minhâcu’l-fukarâ*, İstanbul 1286/1869.


----------, *Hüccetü’s-semâ’,* İstanbul 1286/1869.

----------, *Risâle fî hakki’s-semâ’,* Biblioteca Vaticana (Vat. Turco) MS. No. 137/7 (vr. 347-362).


----------, *Sülûknâme-i Şeyh İsmâîl*, İÜTY 6394.


----------, *Zübdetü’l-fuhûs fî şerhî’n-nusûs*, İstanbul 1328/910.

----------, *Nâks el Füsûs Şerhî*, haz. İlhan Kutluer, İstanbul 1995.


--------------, Hikemü’l-münderice fi şerhi’l-münferice, İstanbul 1314/1896.
--------------, Miftâhu’l-belâğa ve Misbâhu’l-fesâha, İstanbul 1284/1867.
--------------, Fütûhât-ı ‘ayniyye, İstanbul 1328/1910.
--------------, Şiir mecmû’ası, Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar 87.
--------------, Şerh-i Mesnevi (Mecmu’atü’l-letâîf ve Matmûratü’l-ma’ârif) I-VII, İstanbul 1289/1806.
--------------, Şerh-i Mesnevi I-III, Kahire 1221/1806.
2. DIĞER KAYNAKLAR:


---------, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983..

---------, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952.


---------, “Mesnevî’nin VII. Cildi”, IEFB Şarkiyât Mecmuası, VI (1966).

---------, Mevlevî Âdab ve Erkâni, İstanbul 1963.

---------, Melâmilik ve Melâmilter, İstanbul 1992.


Abdullah Öztemiz Hacıtâhiroğlu, Mesnevî: Kendi Vezni İle Manzûm Tercüme, İstanbul 1972.


---------, Tercüme-i dû beyt-i Mesnevi-i Şerif, trc. Hoca Neş’et, İstanbul 1273,

Abdülhüseyin Zerrinkûb, Pelle Pelle tâ Mülâkât-ı Hodâ: der bârey-i zindegî, endîşe ve sülük-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Tahran 1373 hş./ 1994 m.

---------, Cost u cûy der tasavvuf, Tahran 1369 hş./ 1990m.


Ahmet Ateş, “Senâî”, İA, X, 482.


----------, “Mesnevi’nin ilk onsekiz beytinin manası”, Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953.


Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309.
----------, The Triumphant Sun, London 1980.
----------, Şerh-i ahvâl ve nakî ve tahlîl-i âsâr-i Seyh Ferîdüddin Muhammed Attâr Nişâbûrî, Tahran 1339-40 hş/ 1960-61 m.
-------, “Kasımpaşa Mevlevihanesi”, DİA, XXIV, 554.
Bârihûdâ Tannkorur, Türkiye Mevlevihanelerinin Mimârî Özellikleri, II (Katalog), SÜSBE, Basılmamuş Doktora Tezi, Konya 2000.
Bursalı Mehmed Tahir, Mesâyihi Osmaniyye’den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli, 21;
-------, Osmanlı Müellifleri, İstanbul: Meral Yay. ts.
Celâleddin Hümâyî, Mevlevî Çe i Gûyed I-II, Tahran 1362.
Ch. Pellat, “Manâkib”, EI, VI, 355-357;
Devin DeWeese, “Bâbâ Kâmâl Jandî and the Kubravi Tradition among the Turks of


E. Berthels., “Necm-ed-din Kübrâ”, *İ.A*, İstanbul 1988, IX, 163-165;


----------, *Sadreddin Konevi de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005.


----------, “Mevlevilik”, *DBİA*, V, 424.


----------, “Ankaravi, İsmail Rüsûhi”, *DİA*, III, 212.

----------, “Menâzilü’s-sâirîn”, *DİA*, XXIX, 122-123.


Feridun Nâfiz Uzluk, Ulu Ârif Çelebi’nin Rubâileri, 13-96.


Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı tarihi, İstanbul 1980.


Hâfiz Muhammed Emin, VII. Cild Tercümesi, İÜTTK 6323.


273-285.


Hüseyn Ayan, “Cevrî İbrahim Çelebi”, *DÌA*, VII, 460.


----------, *Resâil-i İbn Arabî*, Haydarabad 1361.


----------, “Şeyh Gâlib ve as-Sohbetü’s-sâfiyye”, İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, III
İşte belirtilen sayfanın metni:

(1949), 41.

İfâde-i Mahsûsa, Osmanlı Arşivi, YEE (Yıldız Esas Evrâk) 35/33, 37/97.

İlmî Dede, Cezîre-i Mesnevî Şerhi, MÜF Ktp. Yazma 71.


İsmail Durmuş-Hüseyin Elmalı, “İbnü’n-nahvi”, DİA, XXI, 163.


İsmail Ferruh Efendi, VII. Cild tercâmesi, Bulak 1268.


-------------, Rûhu’l-mesnevi I-II, İst: Matbaa-i Âmire 1287.

-------------, Kitâbu’l-hitâb, İstanbul 1840.


Kâtip Çelebi, Fezleke, İstanbul 1869.

-------------, Mizânû’l-hak: İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü, haz. Mustafa Kara, İstanbul
M. Sait Özervarlı, “Mebde ve Mead”, *DİA*, XXVIII, 211-212.
Mahmut Kaya, “İşrâkiyeye”, *DİA*, XXIII, 435.
Mehmed Şemsî, *İlâveli Esmâvi ’tevârîh*, 70-72.
----------, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, haz. Yavuz Semenoğlu, İstanbul 1930.
Muallim Naci, *Esâmi*, İstanbul 1308.


Muhuyiddin Abdülkâdir, el-Kevâkibü’l-muzî’a, Haydarabad ts.


Mustafa Çiçan, Divane Mehmed Çelebi, 72-78.

Mustafa Demirci, Semâ’ Risâleleri, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996;


---------, “İbn Teymiyye’nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı”, UÜİFD I/1 (1986), 53.

---------, Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, İstanbul 2002.


Mustafa Uzun, Dede Ömer Râşení Hayatı, Eserleri, Miskinliknâme Mesnevîsinin Edisyon-kritiği, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1982.


Necati Elgin, “İsmail Ankaravî (Mesnevi Şarihi Rüşûhi Dede)”, Ant 30 (1960), I: 259.

Necati Öztürk, Islamic Orthodoxy Among The Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-zade Movement, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburgh University 1981.


----------, “Kalenderiyye”, DİA, XXIV, 255.


Nuri Şimşekler, Şâhidî İbrahim Dede’nin Gülşen-i esrâr’î, SÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1998.

O. Nuri Küçük, “Mevlânâ’nın Üslup, Tasavvuf İri ve Meşrepub Yaknaklarından Senâ’î”,

539
Tasavvuf, XIV (2005), 457.


Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, DİA, XII, 84-86.


Osman Ergin, Maârif Tarihi, İstanbul 1939.

Osman Gazi Ö zgüdenli, “Mâverâünnehir”, DİA, XXVIII, 177.


Ömer Faruk Akgün, “Abdülbâki Gölpnarlı”, DİA, XIV, 146-149.

Ömer Rıza Kehhâle, Mu ’cemü’l-müellîfin, Dmaşk 1957.


Rüsuhi Baykara, “Osmanlı Devletinde İlk Tütün İçme Yasağı ve İktisâdî Sebebi”, Tarih
Dünyası, III/23 (1953), 993.

S. Nüzhet Ergun, Şeyhülislâm Bahâyi Efendi, İstanbul 1933.

---------, Türk Şairleri, 666.

---------, Şeyh Gâlip Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1935.

S.Pazouki, “Spiritual Walayah or Love in the Mathnawi Mawlavi: A Shi’ite View”,


Sabûhî Ahmed Dede, İhtiyârat-ı Sabûhî, İÜTTK Türkçe Yazmalar 1495.


Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.


Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.


Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

Sâkîp Dede, Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyan, Kahire 1283/1867.

---------, Hadîkatü’l-hakîka ve Şerî’attâ’-l-tarîka, tsh. Müderris Radavi, Tahran 1329 h.ş.


Sezai Küçük, Mevleviğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003.


---------, İntihânâme, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2122.


---------, Heyâkilu’n-nûr, thk: M.Ebû Reyyân, Kahire 1957.


---------, “Aşk”, DİA, IV, 11-17.

---------, “İbnü’l-Fârz”, DİA, XXI, 41.

---------, “İşrâkiyye”, DİA, XXIII, 438.

---------, İslam’da Semâ’ ve Musiki, İstanbul 1976.


Şemseddin Sâmi, Kâmûsu’l-a’lâm I-IV, İstanbul 1306-1311.


---------, Makâlât, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1369 hş./1990 m.

Şerifzâde Mehmed Fâzîl Paşa, Şerhû’l-evrâdi’l-müsemînâ bi hakâyik-i ezkâr-i Mevlânâ,
İstanbul 1283/1853.


Tahirü’l- Mevlevi, Matbûât alemindeki hayatım ve İstiklal Mahkemeleri, İstanbul 1990.


Tevfik, Mecmü’atü’t-terâcim, İÜTY192 (Tevfik Tezkiresi).

Tezkire-i Şehî, İstanbul 1325.


Veyis Değirmençay, Sultan Veled ve Rebâbnâme, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996.


Yusuf Çengî, Menhecü’l-kâvi, Kahire 1289/1872.


Yusuf Ziya, Mihrâb 1, 1340/1924, 578-595.
