

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**AYINTABLI AYDÎ BABA’NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ
-İMAM MATÜRÎDÎ BAĞLAMINDA-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYMA NUR CUVOĞLU

GAZİANTEP
2019

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

**AYDÎ BABA'S OPINIONS ABOUT KELAM
- IN THE CONTEXT OF İMAM MATÜRÎDÎ-**

MASTER'S THESIS

ŞEYMA NUR CUVOĞLU

GAZİANTEP
2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**AYINTABLI AYDÎ BABA’NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ
-İMAM MATÜRÎDÎ BAĞLAMINDA-**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEYMA NUR CUVOĞLU

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

GAZİANTEP
2019

T.C.
UNIVERSITY OF GAZİANTEP
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENS

**AYDÎ BABA'S OPINIONS ABOUT KELAM
- IN THE CONTEXT OF İMAM MATÜRÎDÎ-**

MASTER'S THESIS

ŞEYMA NUR CUVOĞLU

Supervisor: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

GAZİANTEP
2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/KELAM ANA BİLİM DALI

AYINTABLI AYDÎ BABA'NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ
-İmam Matûrîdî Bağlamında-

Öğrencinin ADI SOYADI: Şeyma Nur CUVOĞLU

Tez Savunma Tarihi: 01/08/2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Erol ERKAN
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.


Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.


Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

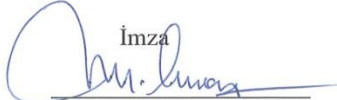
Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak oybirliği/ oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Mehmet ŞAŞA

İmza




ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Şeyma Nur CUVOĞLU

ÖZET

AYDÎ BABA’NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

-İmam Mâtûrîdî Bağlamında-

CUVOĞLU, Şeyma Nur

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Kelam Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Ağustos 2019, 85 sayfa

Bu tez 19. Yüzyıl sûfilerinden Aydî Baba’nın divanı ve divanına yansıdığı kadarıyla kelâmî düşünceleri etrafında şekillenmektedir. Birinci bölümde Aydî Baba’nın yaşadığı çevre, divanının muhtevası ve düşünce dünyasına etki eden unsurlar tespit edilmektedir. İkinci bölümde ise Aydî Baba’nın divanından yola çıkarak, kelâmî düşünceleri İmam Matûrîdî bağlamında ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde ise tezin muhtevasıyla ilgili bir değerlendirme yapılarak Aydî Baba’nın tasavvuf anlayışının itikadî zemininden bahsedilmektedir.

Anahtar kelimeler: Aydî Baba, İmam Mâtûrîdî, Kelam, Tasavvuf

ABSTRACT

AYDÎ BABA'S OPINIONS ABOUT KELAM - In The Context Of İmam Mâtûrîdî-

CUVOĞLU, Şeyma Nur

M. A. Thesis, Department of Basic İslamic Sciences

Supervisor: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

August 2019, 85 page

This thesis is shaped around the divan and divan thoughts of Aydî Baba, one of the 19th century sufi. In the first part, the environment in which Aydî Baba lives, the content of his divan and the factors affecting the world of thought are determined. In the second chapter, starting from the divan of Aydî Baba, theological ideas are discussed in the context of İmam Mâtûrîdî. In the conclusion part, an evaluation of the content of the thesis is made and it is emphasized that the transitions between the lodge and madrasah in the Ottomans are not realized by preferring one to the other as seen in Aydî Baba.

Key words: Aydî Baba, İmam Mâtûrîdî, Kalam, Sufism

ÖNSÖZ

Ayıntablı Aydı Baba 19. yüzyılda yaşamış bir müderris ve sûfidir. Aynı zamanda Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin halifelerinden olduğu da bilinmektedir. Fakat daha sonra Aydı Baba'nın müderrisliği bıraktığı ve tekkesini de dağıttığı görülmektedir. Süreç içerisinde medreseden tasavvufa doğru kayan ilgisinin itikadî zemini Mâtürîdî'ye yakın olan Aydı Baba, günümüze ulaşan tek eserinde kelimî bir görüş bildirmemiş olup kelimî görüşlerine daha çok beyitleri irdelenerek ulaşılabacaktır.

Aydı Baba'nın tasavvufî unsurlardan oluşan divanının, itikadî zemini, İmam Mâtürîdî ve kelamî görüşleri bağlamında değerlendirilecektir. Bu anlamda, İmam Mâtürîdî'nin itikadî anlayışını benimseyen sûfilerin görüşleriyle, Aydı Baba'nın kelimî görüşleri arasındaki söz konusu benzerliklere de yer yer değinilecektir.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Aydı Baba'nın yaşadığı çevre ve Aydı Divanı'nın kendisine aidiyeti sabitlenmektedir. Bununla beraber divanda başvuru kaynaklara değinilmektedir. Aydı Baba'nın düşünce dünyasına etki eden unsurlar tek tek irdelenmektedir. İkinci bölümde ise Aydı Baba'nın divanda değindiği kadarıyla kelimî meselelere bakış açısı İmam Mâtürîdî'nin kelimî görüşleri bağlamında ele alınmaktadır. Bununla beraber Aydı Baba'da kelimî açıdan etkisi görülen isimler ve anlayışlara da değinilmektedir. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Bu çalışmada başlangıcından bitimine kadar her aşamasında düşünceleriyle teze ışık tutan değerli danışmanım Doç. Dr. Mahmut ÇINAR Bey'e teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kıymetli katkılarından ötürü jüri üyeleri Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ ve Dr. Mustafa ŞAŞA Beylere ve tezin istikametini tayin etmek adına yardımlarını esirgemeyen Dr. Yunus ERASLAN Bey'e teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca Aydı Baba hakkında kıymetli bilgilere ulaşmama vesile olan büyükbabam Abdülkadir CUVOĞLU Beyefendi'ye ve babannem Celile CUVOĞLU Hanımefendi'ye şükranlarımı bildiriyorum. Akabinde çalışma boyunca desteklerini esirgemeyen ve hayat boyu varlıklarına duacı olduğum aileme teşekkürlerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

AYINTABLI AYDÎ BABA, DİVANI ve DÜŞÜNCE DÜNYASI

I . TEZİN KONUSU ve KAPSAMI	1
II . TEZİN YÖNTEMİ	1
III. TEZİN KAYNAKLARI	2
I . AYDÎ BABA’NIN YAŞADIĞI ÇEVRE ve HAYATI.....	3
II . AYDÎ DİVANI’NIN AYDÎ BABA’YA AİDİYETİ.....	5
III. AYDÎ DİVANI’NIN KONUSU	6
IV. DÎVAN’DA BAŞVURULAN KAYNAKLAR	7
A. KUR’AN-I KERİM.....	8
B. HADİS.....	9
C. TASAVVUF.....	10
D. MANTIK.....	10

V. AYINTABLI AYDÎ BABA VE DÜŞÜNCE DÜNYASI 12

A.	AYDÎ BABA'NIN DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİ EDEN UNSURLAR .	12
1.	OSMANLI TEKKE-MEDRESE İRTİBATININ BİR SONUCU OLARAK KELAM VE TASAVVUF ETKİLEŞİMİ.....	14
2.	HALVETÎLİK	18
3.	MÜRŞİD-İ KAMİL ANLAYIŞI.....	22
4.	AYDÎ BABA'NIN MÜRŞİDİ KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI	26
5.	MELÂMET ANLAYIŞI.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

AYDÎ BABA'NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

I .	KELAM ve ŞİİR	36
II .	İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI	38
III .	İLAHİYAT KONULARI	41
A.	TEVHİD ANLAYIŞI	42
B.	VAHDET-İ VÜCÛD ve VAHDET-İ ŞÜHÛD ANLAYIŞLARINA YAKLAŞIMI	44
C.	KURBİYET.....	48
D.	ZİKRULLAH	50
E.	RU'YETULLAH.....	53
IV .	NÜBÜVVET KONULARI	55
A.	HZ MUHAMMED'İN(sav) PEYGAMBERLERDEN ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ	56
V .	İNSAN ve FİİLLERİ	58
A.	İNSANIN İRADESİ VE SORUMLULUĞU.....	58
B.	SORUMLULUĞUN ŞAHSİLİĞİ.....	64

C. RIZİK ANLAYIŞI	65
VI. SEM'İYYÂT KONULARI.....	67
A. AHİRET İNANCI	67
B. ELEST BEZMÎ	69
C. MİZAN.....	70
D. CİSMANÎ HAŞR	71
E. HESABA ÇEKİLME	73
F. ŞEFAAT.....	75
SONUÇ	77
KAYNAKÇA.....	79

KISALTMALAR

agm. : Adı Geçen Makale

ags. : Adı Geçen Sempozyum

AİBÜ : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Tercüme eden

DEÜİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

EKEV : Erzincan Kültür Eğitim Vakfı

GAÜN : Gaziantep Üniversitesi

H. : Hazreti

H. : Hazırlayan

İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı

İÜİFD : İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

MÜ : Marmara Üniversitesi

OMÜİFD : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ö. : ölüm tarihi

s. : Sayfa

SDÜİFD : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

SÜ SBE : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

thk. : Tahkik eden

trc. : Tercüme Eden

TTK : Türk Tarih Kurumu

GİRİŞ

I . TEZİN KONUSU ve KAPSAMI

Bu tezin konusu bir müderris iken tasavvufa yönelen ve daha sonra melâmi bir tavra bürünerek yaşamına devam eden Ayıntablı Aydî Baba'nın tasavvuf anlayışının temelini teşkil eden kelimî görüşlerini ilim dünyasına sunmak ve söz konusu görüşlerin Mâtürîdî kelim geleneğiyle irtibatını günyüzüne çıkarmaktadır. Aynı zamanda Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan tekke-medrese irtibatının 19. yüzyıl temsilcilerinden olan Aydî Baba'nın tasavvufa ilgisinin, hissî sınırlarını genişletmekle beraber dinî ilimler açısından yelpazesini daraltmadığı görülmektedir. Hatta tasavvufî unsurların itikadî bir zemine oturtulduğu tespit edilmektedir. Aynı zamanda, Aydî Baba'nın, Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi mürşîd olarak tercih etmesinin bir tedsüf olmadığı da anlaşılmaktadır. Zira Kuşadalı, her ne kadar eser te'lif etmemiş olsa da, ilmî sahada yetkinliği döneminin ilim adamları tarafından bilinmektedir. Nitekim her ikisi de, şeriatı tarikat için zorunlu tutmaktadırlar. Bu anlamda müderrislik yapacak kadar dinî yetkinliği olan ve ana hatlarıyla Mâtürîdî itikadı benimsemiş olduğu anlaşılan Aydî Baba'nın divanı dışında eseri bulunmamaktadır. Bu sebeple kelimî düşünceleri, beyitleri arasında aranacaktır. İmam Mâtürîdî'yle benzer yönlerine değinilecektir. Farklılıkların vuku bulması halinde söz konusu farklılıklar Osmanlı düşünce geleneği çerçevesinde irdelenecektir.

II . TEZİN YÖNTEMİ

Aydî Baba'nın kelimî düşüncelerine ulaşmak amacıyla hazırlanmış olan bu tez bir tespit çalışmasıdır. İlk olarak Aydî Baba'yı içinde bulunduğu Osmanlı geleneğinden tecrit etmemek adına, Osmanlı geleneğinde tekke ve medrese irtibatına ve mürşidinin düşüncelerine değinilecektir. Bununla beraber kelim anlayışına ulaşabilmek için, şiirlerindeki tasavvufî unsurlar yer yer ayıklanacaktır. Daha sonra ise eldeki verilerle İmam Mâtürîdî ve Aydî Baba arasında düşünce benzerlikleri tespit edilecektir. Zaman zaman Osmanlı ilim geleneğinde, Eş'arilerin ve Mâtürîdîlerin aynı yakınlıkla başvurduğu İmam Gazzâlî'yle de irtibat kurulacaktır.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Bu tezin kelimî ve tasavvufî olmak üzere iki temel alanda kaynakları bulunmaktadır. Aydî Baba'nın kelimî görüşleri, daha çok İmam Matürîdî bağlamında ele alındığı için, Ebû Mansur Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-kur'ân* isimli iki büyük eserinden istifade edilmektedir. Tasavvufla ilgili olan kaynakların ilki ise tezin olay örgüsünün menşei olan *Aydî Divanı*'dır. Ömer Asım Aksoy'un çeşitli nüshaları birleştirerek günümüze kadar ulaşmasına vesile olduğu bu kaynak, şiirlerden oluşmaktadır. Bununla beraber Aydî Baba'nın tarikat anlayışını tespit edebilmek adına mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin öğrencilerine yazdığı mektuplardan Yaşar Nuri Öztürk'ün *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî* eseri kapsamında istifade edilmektedir. Kelam ve tasavvufun, Osmanlı geleneğinde sentezlenmesi adına ise yer yer Fatih M. Şeker'in *Osmanlı İslam Tasavvuru*, *Selçuklu İslam Tasavvuru* ve *Türk Dînî Düşüncesinin Teşekkül Devri* isimli kitaplarından yararlanılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYINTABLI AYDÎ BABA, DİVANI ve DÜŞÜNCE DÜNYASI

I . AYDÎ BABA’NIN YAŞADIĞI ÇEVRE ve HAYATI

Aydî Baba 1810-1865 yılları arasında, Ayıntab ismiyle bilinen Gaziantep’te yaşamış bir sûfi şahsiyettir. Ayıntab’ın o zamanlar Tabakhane semtinde Gepgep mahallesinden Haşaş Fakısoğullarından, alim bir zât olarak tanınan Mehmet Nâmi Efendi’nin büyük oğludur.¹

Aydî Baba tahsilini Ayıntab, Halep, Kayseri ve İstanbul’da yapmış olup, İstanbul dönüşünde Kayseri’de bir süre müderrislik yaptığı da bilinmektedir. Tahsil amacıyla yapıldığı tahmin edilen, ikinci İstanbul seyahati sırasında, Halvetî şeyhi olan Kuşadalı İbrahim Halvetî’yle (1262/1845) tanışmış ve ona intisap etmiştir. Ayıntab’ta İki Şerefeli Camii’de² hem imamlık hem de hatipliğini yapmakla beraber hanesinin bir kısmını da bölerek tekke haline getirmiştir. Bu tekkede, Kuşadalı İbrahim Halvetî’den öğrendiği kadarıyla irşat faaliyetlerine başladığı görülmektedir. Zamanının ileri gelenlerinin, kendisine intisap ettiği bilinmektedir. Fakat bir müddet sonra Aydî Baba’nın tekkeyi kapattığı, müritlerini dağıttığı; şeyhliği, müderrisliği ve imam-hatipliği terkettiği bilinmektedir.³ Geçimini tabaklık yaparak sağlamıştır.⁴ Etrafında damadı Terlik Mehmet Baba, Delbes Mehmet Baba, Hamza Baba ve Hameleş Baba’dan başka kimse kalmamıştır.⁵ Şiirlerinden de anlaşıldığı üzere İlâhî aşkın cezbelerinden kaynaklanan bu hal ile ömrünün sonuna kadar yaşamıştır. Bu hal ile gezip

¹ *Aydî Divanı*, (nşr.: Ömer Asım Aksoy; Haşiyeleri Yazan: Şakir Sabri Yener, Ali Nadi Ünler), Desen matbaası, Ankara 1954, 2. Baskı, s.8.

² Bazı rivayetlere göre Ali Nacar Camii’nin imam-hatibidir. Bazı rivayetlere göre ise her iki caminin de imam-hatipliğini yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Aydî Divanı*, s. 7-9.

³ *Aydî Divanı*’nın 1954 tarihli yayınında ise, Şakir Sabri Yener, Gaziantep’te Nacar İlyas Hoca’nın oğlu Memik Usta (Memik Birecikligil)’dan aldığı şu bilgiyi nakletmektedir: Aydi Baba; Uryan Baba isimli süflî bir meczubu vaazlarında taşlamış ve bunun üzerine meczup tarafından içirilen şarap ile sarhoş olmuştur. Aydi Baba, bu sarhoşlukla Antep’teki Arasa meydanında “Yangın Var” şiirini okumuş ardından İstanbul’a giderek, Kuşadalı İbrahim Efendi’ye intisap etmiştir. Fakat “Yangın Var” şiirinin metnine baktığımızda bunun bedeni bir sarhoşluk ile değil ilahi bir cezbeye yazılmış olduğu açıktır. Bkz. *Aydî Divanı*, s. 99.

⁴ YAKAR, Halil İbrahim, “Mahallî Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antepli Divan Şairleri Örneği”, GAÜN SBE Dergisi 6(2):1-13 (2007), s. 8.

⁵ *Aydî Divanı*, s.9.

dolaşan Aydı Baba'nın, etrafındakilerin taşlamalarına hedef olmasına rağmen hepsini hoş gördüğü rivayet edilmektedir. Bu konuda bir rivayet şöyledir: “*Aydı Baba'nın cezbe halinde yaşadığı zamanlarda Maraş'ta Karcızâde isminde, ulemadan bir zât varmış. Bu zat her sene Ramazan'da Antep'e gelir, camilerde hatiplik yaparmış. Aydı Baba'nın Tiryakioğlu Mehmed Ağa diye bilinen dayısı, bir Ramazan günü Karcızade'yi iftara davet etmiş ve nasihatinden müstefit olur ümidiyle Aydi Baba'yı da o meclise çağırmıştır. İftardan sonra Karcızâde, Aydı Baba'ya 'sen ilim ve fazilet sahibi bir zatsın. Bu haller sana yakışmaz' diye nasihatte bulunmak istemiş. Aydi Baba da hocayı şu mısralarıyla ıskat etmiştir*⁶:

Envâr-ı cemale yine pervane-i aşkım

Hummâr-ı visale dahi mestane-i aşkım

Zahit beni zencîr-i riya bendede bilmez

Ben zûlf-i nigar kaydına divane-i aşkım

Bu bahr-i vücûd içre dalub ka'rîne el sal

Gör kim bu sade içre ne dürdâne-i aşkım

*Tâc oldu bela başıma taht oldu **melâmet***

Bu leşker-i gamle yine hakâne-i aşkım

Ta'mirim için çekme teab eyle ferâgat

Niçün ki elestten beri vîrâne-i aşkım

Ben hamr-i “sekâhum”⁷ dolusun nûş edeliden

Gel gör ki beni şimdi ne merdâne-i aşkım

Aydı gibi kim teşne ise bâde-i aşka

*Gelsün ki bugün sâki-i meyhane-i aşkım*⁸

Şiirde de geçtiği üzere Aydı Baba'da olan hâl, melamet neşvesi olsa gerektir. Zira mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin mürşîdinin piri, Çerkeşî Mustafa Efendi'nin melâmilikle

⁶ *Aydı Divanı*, s. 9.

⁷ el-İnsan 76/2.

⁸ *Aydı Divanı*, s. 128.

alakalı bir risalesinin bulunması⁹, Kuşadalı'nın da melamet neşvesi taşıması¹⁰ bu neşvenin diğer halifeleri gibi¹¹ Aydı Baba'da da zuhur etmiş olması imkan dahilindedir.

Aydî Baba'da görülen bu melâmet neşvesi etrafındakilerin tepkisine neden olunca bir süre Birecik'e sürgün edilmiştir. Bir müddet Birecik'te kaldıktan sonra tekrar Antep'e geldiği söylenmektedir.¹²

1865 yılında vefat eden Aydı Baba'nın eski mezarlıktaki kabri, daha sonra asri mezarlığa naklolunmuştur.¹³ Divanından başka eseri bulunmamaktadır.

II. AYDÎ DİVANİ'NİN AYDÎ BABA'YA AİDİYETİ

Aydî Divanı ilk defa 1937 yılında Gaziantep Halkevi yayınlarının 20. eseri olarak basılmıştır.¹⁴ 1937'de divanın, üç yazma eseri bulunmuştur. Bu yazma eserlerin Aydı Baba'ya aidiyetinin anlaşılması zor olmamıştır. Bunda halkın çoğunluğu tarafından tanınmasının ve dolayısıyla gazellerinin yaşadığı dönem ve sonrasında camilerde çokça okunmasının büyük etkisi vardır.¹⁵ Bu üç yazma eserin birbirinden farkı yok denecek kadar azdır. Hatta nüshaların birbirine benzer hatalar barındırması da Aydı Baba'ya aidiyetini pekiştirmektedir. Divan'ın bulunması üzerine hemen basımı için çalışmalara başlanılmıştır. 1937 yılında üç nüshanın Ömer Asım Aksoy tarafından karşılaştırılmasıyla basılan divan, 1954 yılında iki nüshanın daha bulunmasıyla düzeltilmiş ve Aydı Baba'ya aidiyeti teyit edilmiştir. Şöyle ki, son gelen nüshanın 112. sayfasında “*temmet-ül kitâb bi avnillâh-il Melîki'l Vehhâb fî beldeti Ayıntâb. Sene 1272*”¹⁶ ifadesi yer almaktadır. Bu tarih Aydı Baba'nın ölümünden on yıl öncesini göstermektedir. Aynı nüshanın devamında Aydı Baba, divanda gördüğü yanlışlardan şikâyet etmektedir. Bu yüzden bozulan metinleri tamir ettiğini bildirmektedir. Yine aynı nüshada,

⁹ KIZILER, Hamdi, “Çerkeşî Mustafa Efendi'nin ‘Risale fî Tahkîki't-Tasavvuf’ Adlı Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 6, Sayı 3, 2017. Ayrıntılı bilgi için bkz. ÇERKEŞÎ Mustafa Efendi, *Risale fî Tahkîki't-Tasavvuf*, (Eskişehir: Matbaa-i Ticaret, 1331), s. 3.

¹⁰ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Melamet Neşvesi”, *Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadalı ve Civarında Tasavvufî Hayat Sempozyumu*, Kuşadalı 2016, s. 45-56.

¹¹ GÜVEN, Mustafa Salim, “Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri”, *Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadalı ve Civarında Tasavvufî Hayat Sempozyumu*, s. 116.

¹² *Aydî Divanı*, s. 7.

¹³ *Aydî Divanı*, s. 7, YAVUZ, Kemal vd. (1992). *Evliyâlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Gazetesi yay. 291.

¹⁴ Bu Gaziantep'te Ali Diler'in çabasıyla olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Aydî Divanı*, s.4

¹⁵ *Aydî Divanı*, s. 13.

¹⁶ “*Bu kitap, Allah'ın yardımı ile Antep şehrinde 1272 yılında tamam oldu*” anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Aydî Divanı*, s. 13.

Hakk'ı bulmak için neler çektiğini, bunu ancak bu yolun yolcularının bileceğini anlatmaktadır. Ağır bir hastalık gibi geçen o hâl içinde yaptığı hatalardan dolayı mazur olduğunu belirtmektedir. Bu hatalardan, divanı inceleyenlerin de söylediği gibi divandaki ufak tefek hatalar kastetmektedir.¹⁷

Divan'da daha çok “*Aydî*” ve “*Ayânî*” mahlaslarını kullanmaktadır. “*Aydî*”nin aslında Arapça'da “*bayramla ilgili*” anlamına gelen “*İydî*” kavramıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat yöresel dilde bu “*Eydî*”, “*Aydî*” şeklinde söylenmektedir.¹⁸ Niçin *Aydî* mahlasını kullandığı net olarak bilinmemektedir. Bununla beraber “*Ayânî*” mahlası da ön plana çıkmaktadır. “*Ayânî*” ise, âşikar olmak anlamına gelmektedir. Halk arasında söylendiğine göre, gündüz yazdığı şiirlerde “*Aydî*”, gece yazdığı şiirlerde “*Ayânî*” mahlasını kullanmaktadır. Bu konuda *Aydi Baba*'nın, Halvetîyye tarikatından olan Niyâzî-i Mısırî'den etkilenmiş olduğu ihtimaller arasındadır. Çünkü Niyâzî-i Mısırî, gündüz yazdığı şiirlerde “*Mısırî*”, gece yazdıklarında ise “*Niyâzî*” mahlasını kullanmaktadır. *Aydî Baba*, Niyâzî-i Mısırî'den tahmis ettiği gazelde, “*Niyâzî*” mahlasının bulunduğu beyitte “*Aydî*” mahlasını kullanırken, “*Mısırî*” mahlasını kullandığı beyitte ise “*Ayânî*” mahlasını kullanmaktadır.¹⁹ Fakat her iki mahlası bir şiirde bulmak da mümkündür. Bununla beraber iki şiirinde “*Hacı Muhammed*” adı da geçmekte ve yine aynı şiirlerde “*Aydî*” mahlası da kullanılmaktadır.²⁰

III. AYDÎ DİVANİ'NİN KONUSU

Aydî Divanı'nda ilâhi aşk, peygamber sevgisi ve dervişlikle ilgili konular, diğer konulara oranla oldukça fazladır. Neredeyse 160 şiirinin konusu bu minvaldedir.²¹ İlâhi aşk ile ilgili olan şiirlerde daha çok fena anlayışının yansımaları söz konusudur.²² Hz. Muhammed (sav)'e sevgisini dile getirdiği şiirlerde daha çok Peygamberin doğumundan, mi'racından, Allah'a yakınlığından bahsetmektedir.²³ Dervişlik ile ilgili şiirlerin ise bir kısmı yalnızca dervişlik üzerineyken daha yoğun bir kısmı da dini emirlerin dervişlikle ifade edilmesi üzerinedir. Bununla beraber mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî üzerine 2 şiiri bulunmaktadır.²⁴

¹⁷ *Aydî Divanı*, s.15.

¹⁸ *Aydî Divanı*, s.4.

¹⁹ *Aydî Divanı*, s.25.

²⁰ *Aydî Divanı*, s.26.

²¹ Neredeyse 160 şiiri ilâhi aşk ve dervişlikle ilgilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Aydî Divanı*, s.15.

²² *Aydî Divanı*, s.

²³ *Aydî Divanı*, s. 76, 147, 152, 184.

²⁴ *Aydî Divanı*, s. 119, 159.

Halvetî halifesi olması hasebiyle Halvetîlikle de alakalı 4 şiiri bulunmaktadır.²⁵ Aynı zamanda Abdulkâdir Geylânî ve Kadirîlik üzerine 1 tane²⁶, Nakşibendîlik üzerine 1 tane²⁷ ve Rufâîlik üzerine de yine 1 tane²⁸ şiiri bulunmaktadır. Adı geçen tarikatlardan övgüyle söz ettiği göze çarpmaktadır.

Divan'da şeriatla alakalı neredeyse 25 şiir bulunmaktadır.²⁹ Bunlar namaz, oruç, zekat, tövbe, istiğfar gibi konulardır. Aydi Baba tüm bu şer'i konuları ahlakî açıdan ele almaktadır.

Aydî Divanı'nda göze çarpan bir başka husus ise şeriat-tarikat ayrılmazlığıdır. Aydi Baba şeriatsız bir tarikatın, tarikatsız bir şeriatın olmayacağı üzerinde fazlaca durmaktadır.³⁰ Bu gibi şiirlerde, şeriat hususunda söz sahibi olup da işini gereği gibi yapmayan hocaları eleştirmektedir. Bununla beraber tarikatın savunucusu olan ve fakat yeşil aba, seccade, kuşak gibi uygulamalar peşinde koşup Hakk arayışını unutan sûfîler de eleştirilerden payına düşeni almaktadır.

Divanda ele alınan konulardan bir diğeri de Hz. Ali ve Kerbelâ hadiseleridir. Aydi Baba'nın bu konuya dair 10'a yakın şiiri bulunmaktadır.³¹ Hz. Ali'nin yiğitliğini övmekte aynı zamanda dört büyük halifeye olan sevgisini de dile getirmektedir. Elim bir hadise olan Kerbelâ hadisesini ise yoğun duygularla ifade etmektedir.

IV. DÎVAN'DA BAŞVURULAN KAYNAKLAR

Aydî Divanı daha çok ilâhî aşk teması etrafında şekillenmektedir. Fakat konular ele alınırken dilin ve dinî birikimin anlam alanından istifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim, hadis rivayetleri, tasavvuf ve kelimadan yararlanıldığı görülmektedir. Bununla beraber Aydi Baba, 19. yüzyıl medrese eğitiminin; mantık, nahiv, sarf ve belagât³² anlayışından da istifade etmektedir.

²⁵ *Aydî Divanı*, s. 105, 114.

²⁶ *Aydî Divanı*, s. 116.

²⁷ *Aydî Divanı*, s. 78.

²⁸ *Aydî Divanı*, s. 83.

²⁹ *Aydî Divanı*, s. 8, 72, 87, 95, 148, 110.

³⁰ *Aydî Divanı*, s. 21, 23, 30, 58.

³¹ *Aydî Divanı*, s.

³² PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, "Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl: 2014/1, Sayı: 32, s. 23-50.

A. KUR'AN-I KERİM

Kur'an-ı Kerim, Müslümanların istifade ettiği en temel kaynaktır. Bu anlamda dinî ilimler hakkında müderrislik yapacak kadar yetkinliğe sahip olan Aydı Baba'nın Kur'an-ı Kerim'den bigâne kalması düşünülemez. Şiirlerinde özellikle ayetlerden istifade ettiği veya bazı şiirlerinde başlı başına bir sureyi anlamlandırmaya çalıştığı görülmektedir . Kur'an-ı Kerim'i en yüce kaynak olarak gören Aydı Baba'nın bu anlayışı, mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî için de söylenmektedir. Kuşadalı'nın, müridlerini “*evâile rücu*” adı altında Kur'an'a yönlendirdiği bilinmektedir. Bu anlamda Kuşadalı, muhkem nasslara sarılmayı tarikatın bir yol anlayışı olarak mektuplarında zikretmektedir. Ona göre muhkemât, Ümmü'l Kitâbtır. Kur'an'dan sapmak, kire köre batmaktır.³³ Bu anlamda Kur'an-ı Kerîm'i Allah tertibi olduğu ve bütün kulların beklentilerine uygun tecellilerle dolu olduğu için en önemli zikir kabul etmektedir.³⁴

Aydî Baba, Kur'an'a gösterdiği ehemmiyeti şu şiiriyle ifade etmektedir:

Gönülden tarh-ı küfri bize âsan eyleyen Kur'ân

“Yüvesvis”den halâs erbâb-i iman eyleyen Kur'ân

Dalâlet mülkünün âzadı olsam deyü ağlarken

Firâk-ı Hakk u Bâtıl birle handân eyleyen Kur'ân

Okur “seb'al mesânî”³⁵den dîl “âteynâke”³⁶ tahkîkâ

Azîm oldukça oldu tahtı sultân eyleyen Kur'ân

Bu dersi “lâ temüddenne”³⁷ verir “ayneyke”³⁸ fehmetesen

Cenâhın mü'mininçün ferşe tayrân eyleyen Kur'ân

Bileydik emr-i hâzır ne nedir “fesdâ' bimâ tümerü”³⁹

“Ve â'rid”⁴⁰ nüktesin ol demde ilân eyleyen Kur'ân

Bu söz ger ratb ü yâbisdir velî “innâ kefeynâke”⁴¹

³³ ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut yay., 4. Baskı, s. 106.

³⁴ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 149.

³⁵ el-Hicr 15/87.

³⁶ “Biz sana tekrarlanan yedi ayeti ve Yüce Kur'ân'ı verdik” ayeti için bkz., el-Hicr 15/87.

³⁷ “(Göz) Dikme” anlamındadır. Ayetin tamamı şöyledir. “Sakın o kâfirlerden bir takımlarına verip de kendilerini zevklendirdiğimiz şeye (mal ve servete) heveslenip göz dikeyim deme. Onlardan dolayı üzülme. Müminlere merhamet kanatlarını indir.” Bkz., el-Hicr 15/88.

³⁸ “Gözlerini” anlamındadır. Bir önceki ayette geçen kelimelerden biridir.

³⁹ “Sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah'a ortak koşanlardan yüz çevir” anlamındaki ayettir. Bkz., el-Hicr 15/94.

⁴⁰ “Aldırma” mealindedir. Bir önceki ayetin kelimelerindendir.

⁴¹ “Şüphesiz biz sana yeteriz” mealindeki ayettir. Bkz., el-Hicr 15/95.

“fesebbih⁴²” dayka sadrak⁴³ sırrı her ân eyleyen Kur’ân⁴⁴

Senâ kıl secde “Va’bul rabbeke hattâ yakîn⁴⁵” gelsün

Sana yoksa Âyânî remzi pünhân eyleyen Kur’ân⁴⁶

Görüldüğü üzere şiirde hem Kur’an-ı Kerim’in ehemmiyeti vurgulanmakta hem de bunu yaparken Hicr suresinin ayetlerine başvurulmaktadır. Aydı Baba’nın hemen her konuda Kur’an-ı Kerim’e atıflar yaptığı görülmektedir.⁴⁷

B. HADİS

Aydî Baba’nın hadis rivayetlerine vakıf olduğu görülmektedir. Fakat divanını ilahi aşk temasıyla ördüğünden olsa gerek, “Bir hazine idim, bilinmek istedim”, “kendini bilen Rabbini bilir” gibi tasavvuf anlayışının istifade ettiği rivayetlerden çokça bahsetmektedir. Düşüncelerini çeşitli rivayetlerden istifade ederek sabitlemektedir:

“Vatan sevgisi imandandır” rivayetini, hakiki vatanın ahiret yurdu olduğuna delil getirmektedir.

“Dertten kurtulup feraha ermenin anahtarı sabırdır” rivayetini; sabrın, çözümüne ulaşılacak istenilen her işin anahtarı olduğuna delil getirmektedir.

“Amellerin efendisi aklıdır” rivayetine, nefsi terbiye etmekten bahsettiği beyitlerde sıkça rastlanmaktadır.

“Mü’min mü’minin aynasıdır”, “ölmeden önce ölünüz”, “alimler peygamberlerin varisleridir”, “nefsin senin bineğindir. Ona tatlılıkla muamele et⁴⁸”, “ben ilmin şehriyim Ali onun kapısıdır⁴⁹” gibi hadislerden de istifade etmektedir.

⁴² “Tesbih et” mealindeki ayettir. el-Hicr 15/98.

⁴³ Bu ifadenin ne anlama geldiği anlaşılmamaktadır. Divanda nadiren de olsa anlaşılmayan ifadeler bulunmaktadır.

⁴⁴ Aydı Divanı, s. 140-141.

⁴⁵ “Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et” mealindeki ayettir. el-Hicr 15/88.

⁴⁶ Aydı Divanı, s. 141.

⁴⁷ Aydı Divanı, s. 56, 62, 64, 65, 68, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 111, 112, 123, 124, 130, 137, 141, 142, 143, 153, 154, 157, 160, 190.

⁴⁸ Alûsî, Rûhu’l-Meânî, V/180; Aydı Divanı, s. 97.

⁴⁹ el- Cami’us-Sağır 1/415; Tehzibu’t-Tehzib 6/320; Müstedrek-i Hâkim 3/126.

C. TASAVVUF

Tasavvufun amacı, iyi işler ile ahlakı güzelleştirip donatmak ve nefsi dine çekmektir.⁵⁰ Tasavvuf anlayışını bir yol olarak benimseyen Aydı Baba'nın, Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye intisap ettiği bilinmektedir. Bununla beraber Kuşadalı'nın halifelerinden olduğu da yine bilinen konular arasındadır.⁵¹ Bu sebeple şiirlerinde tasavvufî unsurlar fazlasıyla yoğun görülmektedir. Divanın merkezinde ilahî aşk konusu olduğu için söz konusu tasavvufî ifadeler ilahi aşkı dile getirmek üzere dizayn edilmektedir. Bu anlamda zühd⁵², fena⁵³, kurbiyet⁵⁴, marifetullah⁵⁵, nefsi tezkiye⁵⁶, tövbe⁵⁷, takva⁵⁸, kabz ve bast⁵⁹, rabıta-i mevt⁶⁰, cehrî zikir⁶¹, mürşid-i kamil⁶² gibi tasavvufî anlayışlara değindiği görülmektedir. Ayrıca bazı mutasavvıflardan tahmis ve terbi' ettiği şiirler de bulunmaktadır. 19 gazeli terbi' 3 gazeli de tahmis ettiği görülmektedir.⁶³ Bunların hepsi tasavvufia ilgilidir. Gazellerin çoğu Aydı Baba'nın tecrübî haliyle uyum içindedir. Aydı Baba'nın terbi' ettiği şairler; Fuzûlî, Sezâî, Niyâzî Mısrî Halvetî, Kuşadalı İbrahim Halvetî, Ayıntablı Şeyh Can, Firâkî, Nesîmî, Rûhî, Abdî, Şânî, Lâmiî, Şemsî, Nâbî, Şeyh Cemal Halvetî ve Nakşî'dir. Tahmis edilenler ise Niyâzî Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî ve Gaybî'dir.⁶⁴

D. MANTIK

Aydî Baba medrese tedrisatından geçmiş bir sufi olması hasebiyle, mantık ilmine çokça vurgu yapmaktadır. Söz konusu durumun, 19. Yüzyılın başlarında medreselerde mantık ilminin okutulmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Aydi Baba'nın şiirlerinde; tikelden tümellere, eserden müessire (Endüksiyon-İstikra) bir yöntem göze çarpmaktadır. Bununla

⁵⁰ İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu yay., 1. Baskı, 2013, s. 136.

⁵¹ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, 71-73.

⁵² *Aydî Divanı*, s. 56.

⁵³ *Aydî Divanı*, s. 143.

⁵⁴ *Aydî Divanı*, s. 55.

⁵⁵ *Aydî Divanı*, s. 148.

⁵⁶ *Aydî Divanı*, s. 56.

⁵⁷ *Aydî Divanı*, s. 130.

⁵⁸ *Aydî Divanı*, s. 81, 153-154.

⁵⁹ *Aydî Divanı*, s. 103.

⁶⁰ *Aydî Divanı*, s. 51-54.

⁶¹ *Aydî Divanı*, s. 159, 160, 172.

⁶² *Aydî Divanı*, s. 83.

⁶³ *Aydî Divanı*, s. 30.

⁶⁴ *Aydî Divanı*, s. 30-31.

beraber tümellerden tikellere, müessirden esere (Dedüksiyon-Ta'lil) adım adım bir akıl yürütme görülmektedir. Temsil (analoji) yöntemine de çokça başvurulmaktadır. Bu durum Aydi Baba'nın mantık ilmine vakıf olduğunu göstermektedir. Bu anlamda şiirlerin genelinde, sebep-sonuç ilişkisi ve mantık kuralları çerçevesinde bir bilme söz konusudur:

Kendi zahmime devânın eserin anlamamışken

*Hem ser-i hikmet-i Yunan ile ben bahsedemem bahs*⁶⁵

Kendi yarasına merhem bulamayan bir insanın, Yunan tıbbının ileri gelen hekimleriyle tartışamayacağını⁶⁶ söylediği bu şiirde, tümevarım yöntemi dikkat çekmektedir.

Yine bir başka şiirinde ayrılıkla geçen zamanın ve verilen ömrün, aşk şarabı olduğuna tündengelim yöntemiyle ulaşmaktadır:

Şol ki firkâtle geçer ömrü verir bâde mi derler

*Ol ki vusletle geçer hamri olur bâde mi derler*⁶⁷

Şiirlerinde mantık ilminin delillerinden çokça istifade ettiği görülmektedir. Zaten hem beyitlerini oluştururken benimsediği mantık kurallarıyla hem de mantık ilmine yaptığı vurgularla bu alana hâkim olduğu anlaşılmaktadır:

Gah sarf okuyub gâhice mantık ve meânî

*Gah nahv okuyub gâhice Kur'ân'e de gel geç*⁶⁸

...

Ey sarf okuyub nahve geçen şevk ile gel kim

*Mantıkla ferâizle meânîm senin olsun*⁶⁹

...

İlm-i sarf mantık meânî nahv-ü zeydün âlimûn

*Perdesinden geçmeyince olamaz kalbin küşâd*⁷⁰

Kelam alanında mantık kurallarının İmam Gazzâlî'yle beraber bir metot olarak tercih edildiği bilinmektedir. Gazzâlî düşüncayı sağlam temellere dayandırmanın üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Kesin bilgilere ulaşmanın vazgeçilmez ölçütü olarak da mantığı ön plana çıkarmaktadır. Gazzâlî kendisinden önceki kelimcilerin kullandığı usul (metot) tarzını eleştirerek, bunun yerine mantıkçıların kullandığı yöntemleri önermektedir. Bunlar

⁶⁵ *Aydî Divanı*, s.71.

⁶⁶ SERATLI, Tahir Galip, *Aydî Baba Divanından Seçmeler*, Konya: Kardelen yay., Mayıs 2012, 1. Baskı, s. 79.

⁶⁷ *Aydî Divanı*, s. 79.

⁶⁸ *Aydî Divanı*, s. 72.

⁶⁹ *Aydî Divanı*, s. 139.

⁷⁰ SERATLI, *Aydî Baba Divanından Seçmeler*, s.87.

tümevarım, tümdengelim ve temsil yöntemleridir.⁷¹ Gazzâlî'nin mantık anlayışını benimseyen Eş'arî kelâmıyla beraber Osmanlı âlimleri felsefe, mantık ve *Şerhu'l-Mevâkıf* açısından düşünürsek birçok aklî ilmi de okumuş bulunmaktadır.⁷² Aydı Baba'nın medrese eğitimi sırasında söz konusu ilmî gelenekten payını aldığı anlaşılmaktadır.

V. AYINTABLI AYDÎ BABA VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Aydî Baba'nın düşünce dünyasını anlamak için sadece şiirlerine bakmak yeterli görünmemektedir. Zira Aydı Baba medrese ehli bir zât iken, tasavvufa yönelmektedir. Aldığı eğitimin bir gereği olarak itikadî sınırlar içerisinde yaşamakta, tasavvuf ile hissi sınırlarını genişletmektedir. Bu anlamda Osmanlı tekke-medrese irtibatının bir temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde şariat ve tarikat bütünlüğü ön plandadır. Bu sebeple ilmî yetkinliği, döneminin âlimleri tarafından kabul edilen bir mürşidi, Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi tercih etmesi tesadüf değildir.

A. AYDÎ BABA'NIN DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİ EDEN UNSURLAR

Osmanlı fikir dünyası medrese ve tekke arasında geçiş yapan isimlerle doludur. Aydı Baba da bunun 19. yüzyıl temsilcilerindendir. Divanından anlaşıldığı üzere Hanefî fıkına hakimdir. Hanefî fıkıh alimlerinden Şeyhul-Islâm Imâm Burhânüddîn Ebul-Hasan Ali b. Ebîbekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-Merginânî (511/593-1117/1196)'nin yazdığı Hanefî mezhebi eserlerinden, *el-Hidaye*'ye hakim olduğu şu beyitlerden anlaşılmaktadır:

İlm-i edyân-ı "Hidaye" okuyan cânlara sor kim

*Hakk'a yol lâfz-ı ibârede mi ma'nâda mı derler*⁷³

19. yüzyılın medrese sisteminde *el- Hidaye*, Hanefî fıkıh kitabı olarak okutulmaktadır. Bununla beraber medreselerde kelâmda Eş'arî kelâm kitapları, akâidde Mâtürîdî akâid

⁷¹ Bu delillerin ayrıntıları için bkz. GAZZÂLÎ, *Makâsıdu'l-Felâsife*, (trc. Kaya, Mahmut; Sarıoğlu Hüseyin), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014, s. 66-80; GERVİYÂNÎ, Muhsin, *İslam Felsefesine Giriş -Bilgi ve Varlık-*, çev. Hasan Almas, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.50-51, ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay., 2009, s.104,172-180.

⁷² AHMET CEVDET PAŞA, *Tezâkir*, 40, (Yay. Cavid Baysun) Ankara: TTK Yay., 1991. s. 8. Ayrıntılı bilgi için bkz. DEMİRCİ, Osman, "Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:1 (2013), s. 253-270.

⁷³ *Aydî Divanı*, s. 80.

risaleleri okutulmuş olup, dolayısıyla Mâtürîdî-Hanefî olan Osmanlı ilim çevrelerinde Mâtürîdî kelâmcılarının Eş'arîlerle ihtilaflı oldukları yerlerde genelde Mâtürîdî görüşler tercih edilmektedir.⁷⁴ Bu anlamda Aydı Baba, İmam Gazzâlî'den istifade etmekle beraber, itikâdî noktalarda İmam Mâtürîdî ile söylem yönünden benzeşmektedir. Bu konu son bölümde ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Bunun yanında sarf, nahiv ve belâgat gibi lugavî ilimlere ve mantık ilmine de hâkim olduğu görülmektedir.

Aydî Baba medresede ilim tahsil ettikten ve bir süre müderrislik yaptıktan sonra Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye intisap etmiştir. Çeşitli mürşidler arasında, zahirî ilimlere önem veren, tekkelerin anlamını yitirdiğini düşünen ve bu yüzden tekke geleneğinin birçok merasimini reddeden bir mürşîde intisap etmiş olması⁷⁵, medrese-tekke arasında bir yer arayışının olduğunu göstermektedir. Nitekim Aydı Baba; genel itibarıyla, “*Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat*” anlayışına sahip olduğunu ifade etmektedir. Bunu şu beyitlerden anlamaktayız:

Tahiyyatın nedir ma'nası dersin ey gözüm nuru

Anın zevki dükenmez bî nihâyettir efendinâ

Niteliksiz tekellüm etmedir ol Hak ile fehmet

Ne devlet ne saadet ne keramettir efendinâ

Tutanlar iş bu güftârı olur dâim salât içre

*Bu resmen ehl-i sünnet ve'l cemaattir efendina*⁷⁶

Son beyitlerini aldığımız bu şiirin tamamında Aydı Baba, namazın şartlarını anlatmaktadır. Burada tahiyyatın Cenâb-ı Hak ile konuşmak olduğunu belirtmekte, bu konuşmanın çok büyük devlet, mutluluk ve kerâmet olduğunu söylemektedir. Bu sözleri tutarak namazı hususuna uygun bir şekilde, manasını anlayarak kılan kimsenin “*Ehl-i sünnet ve'l Cemaat*” yolunda olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

İlmî anlamda yetkinliğine rağmen Aydı Baba'nın kendini her türlü irşat faaliyetlerinden tecrid etmiş olmasının ana sebebi ise melâmet olsa gerektir. Kuşadalı'nın mürşidinin piri olan Şabâniyye kolunun ikinci kurucusu kabul edilen Çerkeşî Mustafa Efendi'ye göre; Melâmiler kâmil insanlardır, fakat kemale erdirici değildirler. Kendileri

⁷⁴ DEMİRCİ, Osman, “Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi”, s. .253-270.

⁷⁵ AZAMAT, Nihat, “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, *DİA*, XXVI/468; RIHTİM, Mehmet-TATCI, Mustafa, “Halvetiyye Sufiliği”, *Bakü: Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*, 2014, s.153-154.

⁷⁶ *Aydî Divanı*, s. 54.

⁷⁷ *Aydî Divanı*, s. 51.

"raşid" olup, "mürşid" olamazlar. Onlardan irşâd talep etmemek gerekir.⁷⁸ Melâmet; batınî halleri gizli tutmak, nefse muhalif davranmak, kendini beğenmemek ve gösterişten uzaklaşmaktır⁷⁹ ki Aydı Baba'nın divanının genelinde ve hayatı hakkında anlatılan kesitlerde bu melâmî tavır hâkimdir. Söz konusu başlıkta ele alınacak bu melâmî tavır, teorik olarak değil pratik olarak hissedilmektedir.

Sonuç olarak Aydı Baba'nın düşüncelerinde, Osmanlı medrese geleneğinde ön plana çıkan Hanefi-Mâtürîdî itikat anlayışı ön plana çıkmaktadır. Aydı Baba'nın medrese-tekke arasındaki bağı nasıl kurduğuna tam anlamıyla vakıf olabilmek için ise, tarihî süreç içerisinde Osmanlı tekke-medrese irtibatını ve bunun bir sonucu olarak mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin düşünce dünyasını irdelememiz gerekmektedir.

1. OSMANLI TEKKE-MEDRESE İRTİBATININ BİR SONUCU OLARAK KELAM VE TASAVVUF ETKİLEŞİMİ

Osmanlı'da, İslam düşüncesi birçok fikrin harmanlandığı zengin bir muhtevaya sahiptir. Osmanlı medreselerinde rasyonel çizgiyi kelamcılar arasında; Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Teftazânî (ö.792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413) gibi isimler belirlemiştir. Bununla beraber Molla Fenârî (ö: 834/1431), İbn Kemal (873/1468-69), Taşköprizâde (ö. 901/1495) gibi kelamcılar ve Mevlana (ö. 672/ 1273), İbnü'l Arabî (638/1240), Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi sufiler de kelam, tasavvuf ve felsefeyi sentezlemiş olan isimlerdir.⁸⁰

Osmanlı medreselerinde tasavvuf okutulmamakla beraber, tekkelere devlet desteği verilmiş olmasının, fikrî senteze imkân sağladığı göze çarpmaktadır. Bu yaklaşımın Fatih Sultan Mehmet'in Molla Cami'ye (ö. 898/1492) kelam ve tasavvufu harmanlayacak bir risale⁸¹ yazmasını emretmesi üzerine, devlet desteği aldığı da görülmektedir. Bizzat kelâm tartışmalarını takip eden Fatih'in böyle bir çalışmayı gerekli görmesi manidardır. Fakat kelam

⁷⁸ ÇELİK, İsa; YILDIRIM, Birol; DURLU, Mikail; "Çankırı Bir Hak Dostu: Pîr-i Sâni Seyyid Çerkeşi Mustafa Efendi (d.1743-v.1814) ve Yeni Bulunan "Tuhfetü'l-Mürîdîn ve Tesliyetü'l Muhibbîn" İsimli Risalesinin Tahlili", *Çankırı'nın Manevi Mimarları*, 2017, s. 6. Ayrıca bkz: KIZILAR, Hamdi, "Çerkeşi Mustafa Efendi'nin 'Risale fî Tahkiki't-Tasavvuf' Adlı Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Değerlendirilmesi". Ayrıntılı bilgi için bkz. ÇERKEŞİ Mustafa Efendi, *Risale fî Tahkiki't-Tasavvuf*, (Eskişehir: Matbaa-i Ticaret, 1331), s. 3.

⁷⁹ BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, "Tasavvufun Teşekkül Devrinde Melâmetilik", *Uluslararası Melâmetilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu*, 9-10 Mayıs 2015 Antalya, Bildiriler Kitabı 2016, s. 46.

⁸⁰ DEMİRCİ, "Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi", s.253-270.

⁸¹ ACER, Abdulrahman, ÖÇAL, Şamil, *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir Bâzı Makaleler*, Litera yay. 1. Baskı, 2017.

ve tasavvuf bağlamında medrese ve tekke etkileşiminin dayandığı örnekler bu kadarla kalmamaktadır. Osmanlı'da bina olunan ilk medrese, zahiri ilimlerde Kadı Urmevî'nin (ö. 682/1283) talebesi, hissî ilimlerde Sadreddin Konevî (673/1274) ve Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) müridi olan⁸² Fusûs şarihi Dâvûd-ı Kayserî'ye (751/1350) verilmişti.⁸³ Davud-ı Kayserî'nin tasavvuf disiplini medrese ehlinin benimseyebileceği bir üslup ve derinlikle ördüğü bilinmektedir. Böylece kelam ve tasavvuf yeni bir irfanî sentez içinde buluşmuştur.⁸⁴ Bu sentez çeşitli konular etrafında sağlamlaştırılmıştır. İlmi silsilesi İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar ulaşan, Fahreddin Râzî⁸⁵ neslinden ve Teftazânî'nin talebelerine talebelik yapan⁸⁶ Molla Musannifek (ö. 875/1470), ilim ve amelin riyasetini cem eden⁸⁷ isimlerden bir diğeridir. Tekke ve medrese tecrübelerini toplayarak gelen bu manzaraya, Osmanlı döneminin hemen her devrinde rastlanmaktadır.⁸⁸

Osmanlı'da genel itibariyle Eş'arî kelamı okutulmakla beraber, itikadi meselelerde bir ihtilaf söz konusu olduğunda Mâtürîdî akaidi esas alınmaktadır. Fakat, Osmanlı'da bazı isimler Eş'arî olsun, Mâtürîdî olsun genel itibariyle Osmanlı fikir dünyasını şekillendirmektedir. Ebû Hanîfe⁸⁹ ve Fıkh-ı Ekber'i⁹⁰ Osmanlı fikir dünyasında tekke ve medreseye yön veren temel kaynaklardır. Bir diğer etki alanı kapsamlı isim ise İbnü'l Arabî ve Fususu'l Hikem⁹¹ merkezli Vahdet-i vücud meselesidir.⁹² Bununla beraber İmam Gazalî'nin nüfuzu da Osmanlı fikir dünyasını şekillendiren ana unsurlardandır. Mesela İmam Gazzalî'nin konumuz kapsamında, Osmanlı düşünürlerini etkilediği hususlardan biri de, *"Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur; kendimi teşbih ederim; şânım yücedir; ene'l Hak"* gibi vahdet-i vücud etrafındaki sözleri tevil edip şeriata uygun hale getirmesidir. Zira

⁸² BAYRAKTAR, Mehmet, "Dâvud-ı Kayserî", *DİA*, s. 32-34.

⁸³ AŞIK PAŞAZADE, *Tevârih-i Al-i Osman*, (derl. Ali Yekta SARAÇ), Gökkuş yay., 2018, 1. Baskı s.368; Gelibolulu Mustafa Ali, *Kitabu't Tarih Kühü'l Ahbar*, 86; ŞEKER, M.Fatih, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergah yay., 2. Baskı, Kasım 2015, s. 336.

⁸⁴ TAHRALI, Mustafa, *Davud-ı Kayserî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi*, s. 262.

⁸⁵ TAŞKÖPRİZÂDE, *eş-Şakâiku'n Nu'mâniyye fî Ulemâi'd Devleti'l Osmâniyye*, s.123; HOCA SA'DEDDİN EFENDİ, *Tâ'cü't Tevârih*, 2, 492-493.

⁸⁶ TAŞKÖPRİZÂDE, *eş-Şakâik*, s.164-165.

⁸⁷ TAŞKÖPRİZÂDE, s. 166, HOCA SA'DEDDİN EFENDİ, s. 492-493.

⁸⁸ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s.338.

⁸⁹ Ebû HANİFE, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (trc. Mustafa Öz), İFAV yay., 2011, 7. Baskı.

⁹⁰ Fıkh-ı Ekber Şarihi Şeyh Muhyiddin Mehmed'in şerhinde kelam ve tasavvuf usullerinin bir araya gelmesi bu durumun örneklerindendir. Fıkh-ı Ekber Şarihleri için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi.

⁹¹ DEMİRCİ, "Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi", s. 253-270.

⁹² DEMİRLİ, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, s. 431; Ayrıca bkz. GÜÇLÜ, Betül, *Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü*; TAŞKÖPRİZÂDE, *Mevzûâtü'l Ulûm*, Üçdal neşr., Ocak 2011, 1, s. 76-77.

İmam Gazzali, bu gibi ifadeleri Musa'nın (as) Tur dağında duyduğu “*en'allah*” nidasına benzeterek tevil etmektedir.⁹³ Böylece İmam Mâtürîdî'nin Maverâünnehirde salt akılcılık ve salt ruhçuluğa karşı⁹⁴ yüklendiği kalkan görevini İmam Gazzali'de de görmek mümkündür. Osmanlı'da medrese ve tekke anlayışları da vahdet-i vücud anlayışını; Eş'ari olsun Mâtürîdî olsun, tam olarak bu fikrî zemine oturtmuşlardır. Mesela itikadi noktalarda Mâtürîdîliği benimseyen İbn Kemal ve Ankaravî, vahdet-i vücud düşüncesinin muhtevasını Eş'ari olan İmam Gazali'den hareketle tayin ederek, ariflerin Allah'tan başka bir şey görmediği anlayışıyla vahdet-i vücudu yorumlamaktadır.⁹⁵

Hissi ve ilmi beraberliğin bir sonucu olarak tekke ve medrese arasında dostluklar kurulduğu da görülmektedir. Osmanlı Şeyhülislâmı İbn Kemal ile Halveti Şeyhlerinden Sünbül Efendi'nin derin bir muhabbetlerinin olması bu fikri tamamlayan parçalardandır. Taşköprizâde'nin zaman zaman tasavvufun bazı tezahürlerine karşı perhizkâr bir tavır takınmakla beraber bir Halvetî Şeyhi olan Merkez Efendi'nin (ö. 959/1552) kadrini takdir etmiş olması ve cenaze namazını kıldırması da dikkate değerdir. Merkez Efendi'nin kaybindan etkilendiği için son mısraı şöyle olan bir manzume inşa ettiği bilinmektedir: “*Dâiresin merkezin nûr ide Allah*”⁹⁶ Aynı zamanda İslam dünyasına yön veren mutasavvıfların tekfirine karşı çıktığı bu konuda bir fetva yayınladığı bilinmektedir. Ebussuud Efendi ile Halvetî Merkez Efendi'nin birbirleriyle iletişimde bulunmaları da yine hem söz konusu medrese-tekke irtibatının hem de Halvetiler ile medreselilerin irtibatının örneklerindendir.

Osmanlı'nın ilk şeyhülislâmı Molla Fenarî (ö. 834/1431), Fatih Sultan Mehmet devrinde Molla Câmi, 3. Murat devrinde Şem'i Efendi (ö. 1011/1603) medrese ve tekke beraberliğini omuzlayan mütefekkirlerdir.⁹⁷ Bununla beraber tekke ve medrese arasında geçiş yapan isimler de hayli fazladır. Hacı Bayram-ı Ankaravî'nin oğlu Molla Bahâeddin Sahn medreselerinde müderrislik yapmayı tekkeye tercih edenlerdendir. Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]) ise Bursa'da bulunan Çelebi Mehmed medresesine gençliğinde danışmend olmuştur. Fakat sonradan tekkeyi tercih etmiştir. Tekke ve medrese arasındaki bu geçiş, topyekûn birini terkederek diğerini tercih etmek anlamına gelmemelidir. Çünkü şeyhler genel

⁹³ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 37.

⁹⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 45.

⁹⁵ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 37.

⁹⁶ VASSAF, *Sefîne-i Evliyâ*, Seha yay., 1990, C.3, s.399.

⁹⁷ NAİMA, Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'imâ*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1. Baskı, 2007, C.1, s.

olarak medrese aşamasından geçmekte, zihniyet dünyalarını orada şekillendirmektedirler. Bazen tekke mensupları medrese zihniyetine karşı çıksalar da esasta medresenin tesiri altındadırlar. Oradan geçmek şeyh olmak için zarûrî bir aşama gibidir.⁹⁸

Tarihte görülen tekke ve medrese arasındaki tartışmaların ise fikrî ve hissî zemini sağlamlaştırdığı görülmektedir. Nitekim bu tartışmalarla birbirlerini kendi içlerine alabilecek derinliğe ve genişliğe sahip olduklarını göstermişlerdir. Bu hesaplaşma sürecinde tekke fikri zeminini ortaya koymaya çalışırken, medrese de hissî sınırlarını genişletmektedir.⁹⁹ Tepki ve itirazlar çoğunlukla üslup endişesinde toplanmaktadır. Zihniyet olarak bir ayrılığa hükmetmek, şeyhlerin medreselerden aldıkları icazetnameleri hiçe saymak anlamına gelmektedir. Zira şeyhlerin dolayısıyla da tekke ve tarikatların medreseden aldıkları bir perspektif vardır. Bu perspektif zaman ve zemine göre genişlemekte¹⁰⁰, yenilenmekte ve fakat değişmemektedir. Tekke medreseye ters düşmemek için çaba göstermektedir. “Şeriat, tarikat, marifet, hakikat” dörtlemesinin şeriatla başlaması da bunun delillerindendir.

Tarihteki Kadizâdeliler ve Halvetilerin (Halvetî Abdülmecid Sivasî) çatışması ise, her ne kadar bazı yorumlamalarla medrese ve tekke çatışması olarak ifade edilse de, Kadızadelerin yalnızca tekkeyle değil medresedekilerle de çatışma halinde oldukları görülmektedir. Osmanlı’da selefi bir akım olarak düşünülen Kadızadelerini ve özelde Birgivî’yi (ö. 981/1573), düşünceye sağladığı katkı açısından düşünürsek; belki de itikâdî sınırların tekrar sağlamlaştırılmasına katkıda bulunup¹⁰¹ daha sonra taraftar bulamayarak tarih sahnesinden indiklerini söyleyebiliriz.

Konuyu biraz daha genişletmek adına, tekke ile etkileşim içerisinde olan kelimcılara değinmek yerinde olacaktır: Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)’nin Nakşî tarikatına intisap etmiş olması ve bu intisabın kelimî duruşunu sekteye uğratmamış olması konunun temel örneklerindendir. Bir başka örnek ise İbn Kemal’in kelim-tasavvuf ve felsefeyi ilmi yelpazesi

⁹⁸ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 97-103.

⁹⁹ Örneğin, Sümbül Efendi ve Şeyhülislam Kemalpaşazâde’nin arasında bir anlaşmazlık olmuştur. Sümbül Efendi zahiri ilimle bu yolun kemale erdirilemeyeceğine dair sözler söyleyince, Kemalpaşazâde “kara başlı” diyerek bazı kinayeli göndermelerde bulunmuştur. Bunun üzerine Sümbül Efendi “ak başlı Müslüman” diyerek sözlerinden pişman olmuştur. Böylece bir zaman sonra araları düzelmiştir. Öyle ki Molla her mecliste şeyhi sağ yanına alarak oturmuştur. Vefatında ise dostunu “nur ola Sümbül Sinan’ın kabri heb” mısrasıyla gönderir. Bkz. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbu’t Târih-i Kühû’l Ahbâr*’ında geçmektedir; Aynı olayın bir benzeri 2. Beyazıd Devrinde İstanbul Kadısı Mevlânâ Kirmastî ile Koğacı Dede arasında da yaşanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, 339-340.

¹⁰⁰ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s.344.

¹⁰¹ DEMİRCİ, “Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi”, s. 260.

içinde meczetmiş olmasıdır.¹⁰² Molla Fenarî'nin babası Molla Hamza'nın Sadreddin Konevî'den ders almış olması da bu irtibatın köklü örneklerindendir. Molla Fenarî'nin öğrencilerinin ilmihal yazmakla beraber aynı zamanda *Fusus*'a ve *Miftâhu'l Gayb*'a şerhler yazmaları da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Medrese geleneğinden gelen İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) aynı zamanda bir Nakşî şeyhi olan Seyyid Ahmed Buharî'ye intisap etmiş olması, Taşköprizade'nin Nakşibendî tarikatına mensup olması gibi örnekler kalamcılar arasında tekke ve dolayısıyla tasavvuf ile irtibatı bulunanların sadece bir kısmıdır.

Sonuç olarak Osmanlı'da tekkeden medreseye ya da medreseden tekkeye geçişler topyekûn birini bırakarak diğerini tercih etmek şeklinde vuku bulmamaktadır. Bu geçişler tekke ve medreseyi, dolayısıyla şariat ile tarikatı mezcetmektedir. Zira tekke çevrelerince de medrese çevrelerince de ana hatlarıyla Ebu Hanife, İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî, İmam Gazzâlî ve İbnü'l Arabî gibi isimler etkili olmuşlardır. Aydı Baba medrese-tekke arasındaki bu irtibatın 19. yüzyıl temsilcilerindendir. Fakat Aydı Baba'nın medreseden tekkeye geçiş yaptığı 19. yüzyıl tekkelerde yer yer çözümlerin başladığı zamanlar olarak bilinmektedir. Bu bakımdan tekkeleri içten onarmaya çalışan bir mürşîde, Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye intisap etmiş olması manidardır. Osmanlı geleneğindeki tekke-medrese irtibatının bir devamı olan bu geçişin sınırlarını anlamak için Aydı Baba'nın seçtiği Halvetîlik yolunu ve mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi incelemek gerekmektedir.

2. HALVETİLİK

Halvetiyye Ebû Abdullah Siracüddîn Ömer b. Ekmelüddîn Halvetî (800/1397) tarafından kurulmuştur. Ömer Halvetî'nin şeyhi amcası Kerimüddîn Halvetî'dir. O da İbrahim Zahid Gîlânî'nin (ö:700/1300) iki halifesinden biridir. Tarikatın piri Ömer Halvetî halvete büyük önem verdiğinden, kırk defa erbain (halvet) çıkardığı rivayet edilmiştir. Bu yüzden, bu tarikata Halvetiyye denildiği bilinir. "Pîr-i Sâni" ünvanının sahibi Seyyid Yahya Şîrvânî (ö: 868/1464) ise tarikatın Kafkasya ve Anadolu'da yayılmasına öncülük etmiştir.¹⁰³

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

¹⁰² ÖÇAL, Şamil, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İstanbul: İz yay., 2013.

¹⁰³ YILMAZ, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, 14. Basım., s.262; Seyyid Yahya Şîrvani için ayrıca bkz. TAŞKÖPRİZÂDE, eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye, Beyrut 1975, s. 164-165; BURSALI, M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral yay., 1333, s. 197.

1. Ruşeniyye: Aslen Aydınlı olan daha sonra Tebriz'e yerleşen Dede Ömer Ruşeni'nin temsil ettiği koldur.¹⁰⁴

2. Cemaliyye: Çelebi Halife ismiyle ünlenen Şeyh Mehmed Çelebi Cemâlî'ye (ö. 899/1496) nispet edilen koldur.¹⁰⁵

3. Şemsiyye: Şeyh Şemseddin Ahmed Sivâsî (ö. 1006/1579), bu kolun kurucusudur.¹⁰⁶

4. Ahmediyye: Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö. 910/1505) tarafından kurulan koldur.¹⁰⁷

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin tesis ettiği İbrahimiyye ve Kuşadaviyye ismiyle ünlenen kol Cemaliyye'den ayrılmış olan Şâbâniyye'ye bağlı Karabaşıyye'nin alt kollarındandır. Karabaşıyye Bekriyye ve Nasûhiyye olmak üzere iki kola ayrılmış olup, Nasûhiyye'den Çerkeşıyye, Çerkeşıyye'den de Haliliyye ve İbrahimiyye (Kuşadaviyye) kolları¹⁰⁸ doğmuştur.¹⁰⁹

Aydî Baba şu şiirinde halvetîliğin yukarıda geçen önemli isimlerinden bahsetmekte ve Kuşadaviyye kolunu benimsediğini açıklamaktadır:

Bizi Allah gürûh-i enbiyâye eylemiş vâris

Bihâmdilillâh tarik-i Mustafâ'ya eylemiş vâris

Sehâvet ma'deni bâb-ı ulûm ol fâtih-i Hayber

Hudâ şîr-i Aliyy'el-Murtazâ'ya eylemiş vâris

Hasen-ül Basrî'den ya'ni Hâbîbü-l Âcemî geldi

Ahî Dâvûd-i Tâi âli-pâye eylemiş vâris

Gelür Ma'ruf-i Kerhî'den Serîr-i Sekâtî ey cân

O Bağdâdî Cunejd-veş pîşüvâye eylemiş vâris

¹⁰⁴ HULVÎ, Mahmud Cemaleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviye*, (Haz: Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 345; SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek yay, İstanbul 1984, s. 70.

¹⁰⁵ Bkz. HULVÎ, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviye*, s. 427-435.

¹⁰⁶ SERİN, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, s. 122-123.

¹⁰⁷ SERİN, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, 128-129; ÖGKE, Ahmet, *Ahmed Şemseddin-i Marmaravî -Yiğitbaşı Veli- Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan yay., İstanbul 2001, s. 36-62.

¹⁰⁸ ÖZTÜRK, *İslâm Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 22-27.

¹⁰⁹ KONUR, Himmet, *Tasavvuf Nedir? Kuşadalı İbrahim Halveti Kimdir?*, Kuşadalı İbrahim Halveti ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufi Hayat Sempozyumu, 2016, s. 21.

*Şehâ Mimşâd-i Dînûr ile Dînûrî Muhammed'den
Ziyâeddin Muhammed âli-sâye eylemiş vâris*

*Anın ardınca Vahyüddîn-i Kâdî hâkim-i aşka
Muhammed Bekrî gibi cân fedâye eylemiş vâris*

*Ebünnecib-i Sühreverdi'den Kutbuddîn-ül Ekber
O Rüknuddîn Necâşî misl-i âye eylemiş vâris*

*Şehâbüddîn-i Tebrîz'den Cemâlüddîn-i Tebrîzi
Ol İbrâhim-i zâhid kaddi-yâye eylemiş vâris*

*Şehâbüddîn-i Tebrîz'den Cemâlüddîn-i Tebrizî
Ol İbrâhim-i zâhid kaddi-yâye eylemiş vâris*

*Ahî Muhammed ile pîr Ömer'e Halveti derler
Ahî Mîrim gibi halvet-serâye eylemiş vâris*

*Gelüb ol Hacı İzzüddîn'e hizmet kıldı şâhâne
O Sadrüddîn Hiyâmî hayme-câye eylemiş vâris*

*Seyyid Yahyâ-i Şîrvânî gibi âriflerin kutbu
Gürûh-i ehl-i aşka Muktedâ'ya eylemiş vâris*

*Erzincânî Muhammed pîr Cemâl-i Halvetî şeyhim
O Hayrüddîn Konurbâlî Baba'ya eylemiş vâris*

*O Gavs-el Vâsılîn Kastanbûlî Şaban Efendi-veş
Tehammül eyleyen cevr ü cefaya eylemiş vâris*

*Şu Muhyiddîn-i Atvel tûl-i himmet bürc-i izzetden
Fuâdî nâm Ömer sâhibi-ridâye eylemiş vâris*

*Bunlardan sonra İsmail Efendi kân-ı himmetden
Gelen pîr Mustafâ-veş Pür-safâye eylemiş vâris*

*Karabaş-ı Velî'dir ol Ali Atvel Efendi kim
Velîler içre ol kadri ulâye eylemiş vâris*

*Nasûhî-zâdedir şöhretle ismi şeyh Muhammed'den
O Abdullah Rüşdî dil-rubâye eylemiş vâris*

*Hacı Munla Efendi'den gelen ol Çerkeşî'dir kim
Efendi Mustafâ nam pür-ziyâye eylemiş vâris*

*Ali'dir ism-i pâki himmeti âlîdir ol şâhın
O Beybazârî gibi evliyâye eylemiş vâris*

*Necâtım bâisi Kuşadalı Şeyh Hacı İbrahim
Efendi gibi âli rehnümâye eylemiş vâris*

*Sen Aydî Halvetî her demde şükr-i bî-aded kıl kim
Onların gittiği râh-ı Hudâ'ye eylemiş vâris¹¹⁰*

Aydi Baba'nın ismini zikrettiği; Ebü'n-Necîb Sühreverdi¹¹¹ (ö. 563/1168), Karabaş-ı Veli (ö. 1097/1686), Kutbuddîn Mustafa el-Bekrî (ö. 1162/1749), Mehmed Nasûhî (ö. 1130/1718) ve Çerkeşî Mustafa Efendi (ö. 1229/1814) gibi isimler Halvetî dergâhının silsilesinin dayandığı önemli isimlerdir. Bu isimlerdeki en büyük benzerlik ilim ve tasavvufu meczederek şöhret bulmuş olmalarıdır.¹¹² Aynı durum Kuşadalı İbrahim Halvetî için de geçerlidir.

Sonuç olarak Aydî Baba'nın benimsediği Halvetiyye, Ebû Abdullah Siracüddin Ömer b. Ekmelüddin Halvetî tarafından 14. yüzyılda kurulmuştur. Halvetiliğin ileri gelen isimlerinin ilimle tasavvufu mezcettikleri görülmektedir.

¹¹⁰ *Aydî Divanı*, s. 74-76.

¹¹¹ ÖNGÖREN, Reşat, "Ebü'n-Necib Sühreverdi", *DİA*, s. 35-36.

¹¹² TATCI, Mustafa, "Şabaniyye", *DİA*, s. 214.

3. MÜRŞİD-İ KAMİL ANLAYIŞI

Aydî Divanı'nda Halvetîliğe övgü şeklinde yazılmış toplamda 3 şiir bulunmaktadır. Bu anlamda Halvetîlerin daha çok “*gönlü uyanık olmak*” özelliğinden bahsetmektedir. Mürşîd anlayışının da buradan şekillendiği görülmektedir:

Yanmada dâim Halvetîlerdir

Zikrile kâim Halvetîlerdir

Cehrile zikri Hak'tadır fikri

Terkeden mekri Halvetîlerdir

*Mürşide varmış **gönlün uyardı***

Devlete ermiş Halvetîlerdir

Nefsi koyanlar aşka uyanlar

Allah diyenler Halvetîlerdir

Kalmayub kâle düştüler hâle

Aşk ile vâleh Halvetîlerdir

Gizlice bir râh ettim eyvallah

Pir-i Şa'ban şah Halvetîlerdir

Can ile âşık kavline sadık

Gönlü uyanık Halvetîlerdir

Yârini bulmuş dâmenin almış

Nefsini bilmiş Halvetîlerdir

Kaldır inkârı eyle ikrarı

Ah eden zâri Halvetîlerdir

*Durma gel sen de ol Hakk'a bende
Zikr eden bunda Halvetîlerdir*

*Olmagıl gümrâh son deme eyvah
Hak'dan ol âgâh Halvetîlerdir*

*Masivallahı terkedüb câhı
İster Allah'ı Halvetîlerdir*

*Aydî'yi ey Hak eyle sen mülhak
Bu gürûh el-Hak Halvetîlerdir¹¹³*

Şiirde de ifade edildiği üzere Aydı Baba Halvetîler için “gönlü uyanık” ibaresini kullanmaktadır.¹¹⁴ Aydı Baba'nın tasavvuf bağlamında, mürşid-i kamil anlayışı da bu ibareyle şekillenmektedir. Halvetî-Şabaniyye yolunda mürşîd, mü'min sıfatını üzerinde taşıyan kişidir. Hak yolunda bildiklerini anlatmakla sorumludur.¹¹⁵ Aydı Baba, mürşîdin, tasavvuf yolunda, bir “destgir”¹¹⁶ rehber olduğunu ifade etmektedir. Rehberin amacı ise zikir ve telkinlerle “gönlü uyandırmak”tır. Bununla beraber gönlü uyandırmaya dair her dava kılanın mutasavvıf ve mürşîd olamayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle sahte mutasavvıfın çok fazla olduğu ve bunun için bir ayırım yapmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu açıdan medreseden aldığı kelam damarının ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim yaptığı ayırım İmam Mâtürîdî'den günümüze kadar gelen sahte sufilerle hakiki sufileri ayırımın bir uzantısı şeklindedir. Ayrıca İsmail Hakkı İzmirli'nin mutasavvıf ile mustasvıfa ayırımını da anımsatmaktadır. Zira İzmirli'ye göre, mutasavvıf nefis saflığına ulaşan kimselerken, mustasvıfa ise bunları taklit ederek menfaat uman kimseye denmektedir.¹¹⁷ Hakiki bir mutasavvıfın özelliklerini Aydı Baba, şu şekilde anlatmaktadır:

*Nice farkeyleyem da'va kılan çok dersin ey tâlib
Anı fehmettiğimce bildirem türlü alâmetlû*

¹¹³ *Aydî Divanı*, s. 72.

¹¹⁴ *Aydî Divanı*, s. 73.

¹¹⁵ KARABAŞ-I VELÎ, AHMED RÎF'AT NEVREKOBÎ YİĞİTBAŞI AHMED ŞEMSEDDİN MARMARÂVÎ, *Miyâr-ı Hakikat*, (hız. Mustafa TATCI), H yay., İstanbul 2013, s. 39-42.

¹¹⁶ *Aydî Divanı*, s. 185.

¹¹⁷ İZMİRLİ, *Yeni İlmî Kelam*, s. 136.

*Mukaddem imtisalidir Hakk'ın her hükmüne râzı
Demez bu hayr ü bu şerdir ya sûd ü ya hasâretlü*

*İkinci şöhret-i ekl-i resâdan imtinâ eyler
Selâmet kûşesinde oldu anka-veş kanaatlü*

*Üçüncü çehre-i zerd ile nûrânî vecih buldum
Fem açtıkça seni hayran eder gayet fesâhetlü*

*Dâhi hulk-ı mülâyim şefkati çoktur mesâkîne
Hakk'ın emrine ta'zim eyler ol tâb'ı letâfetlü*

*Ânın her buğz-ı lillâh hubb-i fillâhtır
Ânın kim ilmi keşfidir her ef'ali kemâletlü¹¹⁸*

Şiirde insanları irşat etme davası güden hakiki bir mutasavvıfın Hakk'ın her hükmüne râzı olduğuna değinmekte, menfaat gözetmemekte olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber şöhret bulmaktan ve yetiştirdiği kimselerden faydalanmaktan imtina etmekte olduğunu ifade etmektedir. Nurânî bir yüzü olduğunu ve konuştuğça insanı hayran bırakan bir fesâhata sahip olduğunu söylemektedir. Mülâyim tabiatlı ve miskinlere karşı şefkatli olduğuna değinmektedir. Hakk'ın her hükmüne saygı göstermekte olduğunu bildirmektedir. Şer'i hükümler üzerinde bir değişiklik asla yapmayacağına, şeriatın her hükmüne razı olduğuna işaret etmektedir. Tabiaten latif olduğunu, yalnızca Allah için sevip, Allah için buğzettğini ifade etmektedir. Bu anlamda menfaat içeren, şahsî düşmanlıkları ve dostlukları olmadığını söylemektedir. İlmi keşfidir. Allah tarafından bahşedilmiştir. Her fiili de kâmindir. Yerli yerindedir. Tutarsızlık içermemektedir. Bu betimlemeler Mâtürîdî itikada sahip olan sufilerin veli anlayışına da uymaktadır.¹¹⁹ Ayrıca tasavvufun Mâtürîdî itikadına uygun bir şekilde sınırlarını çizen Kelâbâzî'nin arif anlayışıyla da uyum arz etmektedir.¹²⁰

¹¹⁸ *Aydî Divanı*, s. 189.

¹¹⁹ HAKİM et-TİRMİZÎ, *Kitâbu hatmü'l-evliyâ*, (thk. Osman İsmail Yahya), Matbaatü Kasüleykiyye, Beyrut, 1965, s. 378-381. Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Haneî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufî İlişkisi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi) s. 222.

¹²⁰ KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), Ankara: Dergah yay., Aralık 2016, 5. Baskı, s. 217.

Buradan anlaşılmaktadır ki Aydı Baba, mutasavvıf bir mürşit arayışına girdiğinde mürşidin vasıflarını inceden inceye irdelemiştir. Bu, onun, mürşid-i kamile intisap edişinin, sorgusuz sualsiz teslim olma şeklinde vuku bulmadığını göstermektedir. Bir ölçümleme sonrasında Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, seyr ü sülûk anlayışından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Aydı Baba'nın kelamcı bir duruş sergilediği görülmektedir. Mürşid-i kamil, aklın ve aklî gerçeklerin teslim edildiği bir mevki olarak görülmemektedir. Aydı Baba mutasavvıflık davası kılanları inceden inceye süzmekte ve hakiki mutasavvıf ile sahte mutasavvıfları söz konusu şiirde, net bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Mürşid anlayışı da bu ayrımla şekillenmektedir. Zira mürşid hakiki bir mutasavvıf sıfatına bürünmüş kimsedir. Bu anlamda mürşid, müridin kendinde, bizzât bulunan gönlü uyandıran kişidir. Aklın bırakıldığı yer ise, mürşid-i kamilin bulunduğu yer değil, gönlün uyanmasıyla Allah'a olan aşkın başladığı yerdir. Zira aşk gözü kör etmektedir. Bu körlükte ne akıl ne fikir ve ne de varlık farkedilmektedir. Tüm bunlar varlık itibarıyla varken görünüş itibarıyla aşkın potasında erimektedir:

Sevme halkı halk için uyma hevâ-i nefsine

*Hak için sev koy bu aklı âşık-ı şeydâ isen*¹²¹

Aydı Baba'nın mürşid-i kamil anlayışına daha yakından baktığımızda, Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin bir kopyası olmadığı görülmektedir. Zira Kuşadalı İbrahim Halvetî hayatını irşat faaliyetleriyle geçirirken Aydı Baba tekkesini dağıtıp müderrisliği ve imam-hatipliği bırakarak debbağlık yapmayı¹²² tercih etmektedir. Bu anlamda Aydı Baba'nın, Kuşadalı'nın fikirlerini yaymaya çalışan bir ara eleman konumunda olmadığı aşıkardır. Kuşadalı'nın ilme verdiği değer ve tekke anlayışına getirdiği yenilikler, Aydı Baba'nın kendisine teveccüh göstermesine sebep olmuş görünmektedir. Belki de Ayıntab'tan kalkıp bir hissi arayış sebebiyle İstanbul'a kadar gitmiş olmasının sebebi budur. Zira 19. yüzyıl, tekkelerin süratle yayılış gösterdiği, alternatifin çok olduğu bir dönemdir.

Sonuç olarak Aydı Baba, kelamî bir bakış açısıyla hakiki bir mutasavvıfı sahtesinden ayırt etmektedir. Bununla beraber hakiki bir mutasavvıf olan mürşidi “*gönlü uyandırmak*”la kayıtlamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Aydı Baba'nın düşünce dünyasında, mürşid akla değil gönle hitap etmektedir. Aklın bırakıldığı yer ise bir mürşide bağlanmakla kayıtlanamamaktadır. Akıl, hissi bir tecrübeyle, ilahî aşkın başladığı yerde hükmünü

¹²¹ *Aydı Divanı*, s. 118.

¹²² YAKAR, Halil İbrahim, “Mahallî Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antepli Divan Şairleri Örneği”, *GAÜN Sosyal Bilimler Dergisi* 6(2):1-13 (2007), s. 8.

yitirmektedir. Bu anlamda mürşîd hakiki bir mutasavvıf olduğu gerekçesiyle bazı konularda örnek alınmakla beraber, otomatik bir şekilde aklın kayıtlandığı bir kişi değildir. Zira Kuşadalı hayatını irşat faaliyetleriyle geçirmektedirken, Aydî Baba tüm tekke faaliyetlerinden kendini tecrit ederek debbağlık yapmayı tercih etmektedir.

4. AYDÎ BABA'NIN MÜRŞİDİ KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/ 1846) ile Aydî Baba'nın muhtelif fikirlerde ve örneklemelerde aralarında bir takım benzerliklerin olduğu göze çarpmaktadır: Aydî Baba, medrese eğitiminden geçmiş bir zât olduğu için şeriata hâkim olduğu görülmektedir. Hatta şeriata üzerine söz kabul etmediğini şöyle ifade etmektedir:

Haber ver Hakk'ı reddetme yüzünü döndürüp gitme

*De şer'i özge söz katma heman şükreyle ucbetme*¹²³

Şiirden de anlaşıldığı üzere Aydî Baba, şeriata üzerine eklenecek hiçbir sözü kabul etmediğini söylemektedir. Nitekim aradığı mürşîdin de bu yaklaşıma sahip olması gerekmektedir. Zira şer'i noktada hiçbir eğriliğe tahammülü olmayan Aydî Baba, düşünceleriyle uyumlu bir mürşîd arayışından sonra Kuşadalı İbrahim Halvetî'yle tanışmaktadır. Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin de şariat hakkında düşünceleri, bu konudaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir: “Şeriata muhalif bütün tarikatlar batıldır. Şeriata aykırı bir yoldan giderek hakikate ulaşacağını sanan kimse şeytana oyuncak olmuş demektir. Tarikatın zahiri şariat, içi ise hakikattir.”¹²⁴ Nitekim Aydî Baba'nın mürşîd anlayışı şeriata sınırları içerisinde bir hayat tarzına sahip olmakla kayıtlanmaktadır. Yani her ikisi için de şariat noktasında söz konusu benzerlik, Aydî Baba'nın Kuşadalı İbrahim Halvetî'yle karşılaşmasıyla, onu örnek alma şeklinde gerçekleşmemektedir. Bu benzerlik her ikisinin de şeriata, tasavvufun zemini olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Aydî Baba'nın, Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi, mürşîdi olarak görmesi, onun halifelerinden biri olması¹²⁵ ve dolayısıyla Halvetîliği benimsemesi ise söz konusu şariat zemini üzerine kurulmuş görülmektedir. Söz konusu zemin üzerine inşa edilen tasavvuf alanında ise aralarında oldukça fazla benzerlikler

¹²³ *Aydî Divanı*, s. 166.

¹²⁴ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 96.

¹²⁵ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 71.

bulunmaktadır. Bu benzerlikler mürid-mürşîd ilişkisiyle alakalı görülmektedir. Bu ilişkinin bir muhabbetin neticesinde doğduğunu Aydı Baba'nın Kuşadalı'ya yazdığı şiirde görmekteyiz:

*Şeyhim bekâya gitti ben kaldım ağlayu ağlayu
Akdıkça kan bu dideden sildim ağlayu ağlayu*

*Geldi dil deryâsı cûşa döndüm ol demde bihûşa
İhtiyarsız başım taşa çaldım ağlayu ağlayu*

*Arttı çün derdim âh ile göz kan döker dilhâh ile
Sertâkadem eyvah ile doldum ağlayu ağlayu*

*Yandı dil nârı firkate sabr olunmaz bu hasrete
Şimdi derya-ı hayrete daldım ağlayu ağlayu*

*Altmış üçün zilhiccesi göçmüş meşâyih zübdesi
Râbîğ'da envâr türbesi bildim ağlayu ağlayu*

*Cismim yanar bu nâr ile gönlüm dolar bu zâr ile
Bağrım fîrak-ı yâr ile deldim ağlayu ağlayu*

*Boynum eğüp sünbül gibi feryâd edip bülbül gibi
Aydî iken ben gül gibi soldum ağlayu ağlayu¹²⁶*

Tasavvufta mürid, mürşîdin izinden giden ve seyr u sülukunu bu iz doğrultusunda tamamlayan kişiye denmektedir.¹²⁷ Bu yüzden çalışmamızda Kuşadalı İbrahim Halvetî ve seyr u süluk anlayışından kısaca bahsetmemiz gerekmektedir. Kuşadalı İbrahim Halvetî, Osmanlı düşünce dünyasında tekke-medrese irtibatının belki de son örneklerindendir. Tekke kültürünü sosyal hayata taşımakla beraber birçok değişimin kaynağı durumundadır.¹²⁸ İlim öğrenmeyi seyr ü sülukun yarısı olarak düşünmesi tekke-medrese irtibatının sonuçlarından olsa gerektir.

¹²⁶ *Aydî Divanı*, s.159.

¹²⁷ YILMAZ, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.183-185.

¹²⁸ GÜVEN, "Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri", s. 111.

Bununla beraber, kelam ilminin bir temsilcisi olan Kemalpaşazade'yi mensup olduğu tarikatın temsilcilerinden daha ileride görmesi ve ondan çokça istifade ettiğini söylemesi¹²⁹ Osmanlı ilim camiasına ve kelam ilmine vakıf olduğunun göstergelerindendir.

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin yalnızca tasavvufa değil zahiri ilimlere de vakıf olması, medrese geleneğinden gelen Aydı Baba'nın kendisine teveccühünü pekiştirmiş olmalıdır. Bunun örneği yalnızca Aydı Baba'yla sınırlı görünmemektedir. Kuşadalı'nın sohbetlerine katılan Ahmet Cevdet Paşa, kendisinden istifade ettiğini şu satırlarla ifade etmektedir. *“Kuşadalı İbrahim Efendi, devrinin en derin din âlimlerindendi. Bâtını ma'mur, vakarlı ve heybetli idi. Vezirlerden ve devlet ricalinden pek çok kişi kendisine fikir danıştırdı. Huzuruna girmek üzere sofada nöbet beklerlerdi. Tasavvufî camiaya yakın değildik fakat, biz de komşuluk hasebiyle kendisiyle görüşürdük. En nitelikli hocaların çözemediği meselelerin cevabını onda bulurduk. Dinî ilimlere ve özellikle tefsire vâkıftı. Tefsirle ilgili meseleleri emsalinden üstün bir şekilde tedkik eder ve akla gelmeyecek detaylı, zarıf, ma'nâlı sözler söylerdi. Murad Molla tekkesi şeyhi, talebelerinden vakur ve gayretli olanları Kuşadalı'ya yönlendirirdi.”*¹³⁰ Ayrıca Darülfünûn baş müderrisi Babanzâde Ahmet Nâim (1872-1934) gibi birçok müridinin bulunması yine Kuşadalı'nın medreseye yakınlığının işaretlerindendir.¹³¹ Ahmet Cevdet Paşa'nın da dile getirdiği gibi dönemin en üst seviyedeki âlimlerinden olmasına rağmen, melamî bir tavır sergileyerek, ne ilim alanında ne de tasavvuf alanında eser vermiştir. Bu anlamda müritlerine yazdığı mektuplar, onun düşünce dünyasını ve şahsiyetini anlama konusunda tek kaynaktır.¹³²

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin seyr ü süluk anlayışında, nefse muhalefetin sınırları ve mertebeler sâlikin durumuna göre şekillenmektedir.¹³³ Kimseye hilâfet vermemiştir. Ona göre hilâfet bir sırr-ı Muhammedî'dir. Kime ihsan olunacağı bu yüzden bilinmemektedir. Hilafetin özellikleri kimin üzerinde görülürse, hilâfetin sâhibi de o kimse olmaktadır. Vassaf'ın ifadesiyle: *“Yoksa birkaç sene bir dergâha devam etti diye bir adam halife olamaz. Sırf zikir merasimlerinde bulunuyor diye bir adama hilafet verilmez. ‘Sen artık kesb-i kadem ettin. Sana ilbâsı tâc-ü hırka zamanı geldi. Haydi bakalım!’ diyerek şekli bir uygulamayla, o kimsenin halife olacağına kanaat edilmez. Kuşadalı İbrahim Halvetî, öyle bir usûl tesis etti ki,*

¹²⁹ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 136.

¹³⁰ ŞİMŞİRGİL, Ahmet; EKİNCİ, Ahmet Buğra, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, Ketebe yay., İstanbul 2008, s. 18.

¹³¹ Kuşadalı'nın öğrencileri için bkz. GÜVEN, “Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri”.

¹³² AZAMAT, Nihat, “Kuşadalı İbrahim Halvetî”, *DİA*, s. 469-470.

¹³³ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 107.

bu gibi merasimden tamamen uzaktır.¹³⁴” Kuşadalı bir mektubunda: “*Sûfîlik tâc ile abâ oldu / Hayf kim ma’rifet hebâ oldu*¹³⁵” demektedir.

Kuşadalı İbrahim Halvetî’nin, döneminde yaşanan ve bozulmaya yüz tutmuş meselelere kayıtsız kalmadığı görülmektedir. Bu anlamda Bektaşî tekkeleriyle de mücadele ettiği bilinmektedir. Bu tekkelerin şeriatın gereklerine uymadığını düşünmektedir. Tekke ruhunu bozmasından ötürü, Bektaşî tekkelerinin kapatılmasında katkısı bulunmaktadır.¹³⁶ Nitekim II. Mahmut dönemindeki Meclis-i Meşâyih düzenlemeleri, Kuşadalı İbrahim Halvetî’nin tekke düzenlemeleriyle uyum arz etmektedir.¹³⁷ Kuşadalı İbrahim Halvetî, Bektaşî tekkeleri dışında da genel olarak, değişen tekke anlayışından, bulunduğu yere iltimasla gelmeye çalışan dervişlerden fazlasıyla rahatsız olmaktadır. Bu ve benzeri anlayışların tekke geleneğini özünden uzaklaştırdığını düşünmektedir. Tekkenin sonunu getiren bu anlayışlara bir alternatif olarak, artık yeni şeyler söylemek gerektiğini farketmiş olmalı ki¹³⁸ tüm yaşantısı ve faaliyetleriyle içinde bulunduğu kalıplaşmış sistemden sıyrılmaktadır. Nitekim zamanın gereklerini de göz önünde bulundurarak “*evâile rücû*”nun¹³⁹ şart olduğu fikrini benimsemektedir. Bu anlayış ile Hz. Peygamber, sahabe ve selef-i sâlihînin örnekliğine vurgu yapmaktadır. Özellikle irşat anlayışı hususunda bu örnekliği göz ardı etmemenin üzerinde dikkatle durmaktadır. Fakat “*evâile rücû*” anlayışı, bu günü, o devre taşımaya kalkan yönelimlere benzememektedir. İçinde bulunulan zaman diliminin şartlarına uygun bir şekilde asr-ı saâdetten istifade etmenin yöntemlerini bulmakla kayıtlanmaktadır. Bunun için o günün, güzel örneklerinden ilham alınması ve geniş bir bakış açısıyla düşünülmesi gerekmektedir.¹⁴⁰ Bununla beraber Kuşadalı, Kur’an-ı Kerim’in kitapların anası olduğunu ifade etmektedir. Kur’an-ı Kerim’i en önemli zikir olarak kabul etmektedir. Onun yolundan sapmak “*kire köre bakmak*”tır.¹⁴¹ Halvetîliğin seyr u süluk anlayışlarından azimet bahsi de en geniş manasıyla

¹³⁴ VASSAF, *Sefîne-i Evliyâ*, cilt IV, s. 113.

¹³⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 114.

¹³⁶ HAYKIRAN, Kemal Ramazan, “İbrahim Halvetî Hazretlerinin Yetiştirdiği Ortam: XIX. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu’nun Kültürel ve Fikri Durumu”, *Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufî Hayat Sempozyumu*, s.29

¹³⁷ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 18

¹³⁸ Burada, belki de Mevlânâ’nın, yeni şeyler söylemek üzerine geliştirdiği felsefeden etkilenmiştir. Mevlana’nın söz konusu felsefesi için: ALMAZ, Hasan, “Mevlanâ’nın Sözlerindeki Çekiciliğin Nedenleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 18, Temmuz-Aralık 2007, s 46-53

¹³⁹ GÜVEN, “Kuşadalı İbrahim Halvetî’nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri”, s. 111

¹⁴⁰ GÜVEN, “Kuşadalı İbrahim Halvetî’nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri”, s.111

¹⁴¹ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 106

“*imtisâl-i evâmir ve ictinâb-i nevâhî*”dir. Yani vahyin söylediği emirlere uymak, yasaklardan kaçınmaktır.¹⁴²

Kuşadalı’nın Osmanlı fikir yelpazesinin genişliğinden istifade ettiği birçok meselede göze çarpmaktadır. Farklı tarikatlardan gerekli gördüğü disiplinleri almış olması bunun örneklerindendir.¹⁴³ Söz konusu disiplinleri, zamanın ve insanların gerekliliklerine uyumlu bir şekilde mezcetmiş olması da yine aynı durumun yansımalarındandır. Ayrıca her meselede ehl-i sünnet itikadına sadık kaldığı görülmektedir. Davud-i Kayserî, Kutbuddin İznîki, Molla Fenâri, Hızır Bey, Sinan Paşa ve Molla Lutfi gibi Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının devam ettirdiği Fahreddin er-Razi ekolüne bağlı bir düşünür olan Kemalpaşazade’yi¹⁴⁴ düşünce dünyasında, Halvetî şeyhlerinden daha üst bir noktada konumlandırmış olması¹⁴⁵ kelim-felsefe-tasavvuf ile yakinen ilgilendiğinin işaretlerindendir. Bununla beraber İmam Rabbani’nin ifade ettiği şekliyle, vahdet-i vücudu, vahdet-i şuhud için bir basamak olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca vahdet-i vücud anlayışının sınırlarını tam olarak çizmek adına ittihadın ilhad¹⁴⁶ olduğunu da ifade etmektedir. Nitekim Hallac-ı Mansur’un “*ene’l-Hak*” kelamından, “*ene maa’l Hak*” kelamının ekmele olduğunu söylemektedir.¹⁴⁷

Kuşadalı’nın, Halvetilikte olmayan bazı disiplinleri seyr ü süluk anlayışına dahil ettiği görülmektedir. Nakşibendilikten, rabıtayı kendi irşat disiplinleri arasına dahil etmiş olması da bu kabilden bir örnektir.¹⁴⁸ Kuşadalı İbrahim Halvetî’de, melamilğin etkileri de görülmektedir. İlmi yetkinliğine rağmen eser te’lif etmemiş olması buna örnek gösterilebilir. Fakat melameti teorik olarak değil pratik hayatta bir yaşam stili olarak benimsediği göze çarpmaktadır. Zira mektuplarında melametle ilgili bir kayda rastlanmamaktadır. Şartlar oluştuğunda, gerekli disiplinleri seyr ü süluk anlayışına kattığı ve bu anlamda yelpazesini geniş tutarak, tasavvufu, özelde de seyr u süluku tekkeye sıkıştırmadığı görülmektedir. Kuşadalı’nın etkisinin günümüze kadar aynı çizgide devam ediyor olmasının sebebi belki de

¹⁴² ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s.106

¹⁴³ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 115.

¹⁴⁴ ÇELEBİ, İlyas, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, s. 242-243.

¹⁴⁵ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 136.

¹⁴⁶ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 166.

¹⁴⁷ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 165-166.

¹⁴⁸ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, 24. Mektup s.147; 65. Mektup s.186; 71. Mektup s.193; 73. Mektup s.194.

budur.¹⁴⁹ Tekkelerin bozulmaya yüz tuttuğu 19. yüzyılda, çağdaşlarınca radikal sayılabilecek şu önerilerde bulunması manidardır:

- a) Seyr u süluk tekke dışında sohbetlerle sürdürülmelidir.
- b) Tekke, tâç, hırka ve hilâfet kabilinden merasim gerektiren uygulamalara son verilmelidir.
- c) Esmâ zikri zorunlu olmaktan çıkarılmalıdır.
- d) Henüz yeni başlayan müritlerde zikir olarak uyanış vuku buluncaya kadar istiğfâr ve salavât zikirleri yeterlidir.
- e) İlim öğrenmek (ilm-i nâfi) seyr u sülûkun yarısı sayılmalıdır.
- f) Kur’ân-ı Kerîm okumak ve tefekkür etmek, günlük vird haline getirilmelidir.
- g) Zikir telkini için icâzet verilse de hilâfet verme hususunda tedbirler alınmalıdır. Bir halife arayışına girilmemelidir. Hilafet kimde zuhur ederse, görev o kişiye verilmelidir.¹⁵⁰

Seyru sülûk anlayışını tekkenin dışına taşıyan Kuşadalı, tekke-medrese irtibatını, değişen tekkelerin ve uygulamaların bozulan gidişatından korumaya çalışmaktadır. Kuşadalı’ya göre tekke artık bir merasim yeridir. Bu nedenle devlet ricalleri tarafından, kendisi için yaptırılan tekkenin yandığı haberini aldığında “*Elhamdülillah merasim bitti*” diyerek neşelendiği bilinmektedir. Bununla beraber değişen tekke anlayışlarının ilimden cahilliğe bir eksen kaymasına sebep olmaması adına ilim öğrenmeyi seyrû sülukun yarısı addetmektedir. Bu anlamda Aydı Baba’nın tekke eleştirisiyle Kuşadalı’nın tekke eleştirisi birbiriyle benzeşmektedir. Bu eleştirilere baktığımızda Aydı Baba’nın, Kuşadalı’nın işaret ettiği yerden, şariat eksikliğini bir kaymayı hedef aldığı anlaşılmaktadır:

Ahkâm-ı şariatla o kim başına takva tâcı giyebilmez

Ol bî-edebî nâmına beyhude denilmez

*Erbâb-ı tarîkat*¹⁵¹

Aydı Baba bu şiirde, şariat hükümlerine tam olarak uymayan, takvalı olarak yaşamayan edepsiz kişiye tarikat ehli denilmeyeceğini ifade etmektedir. Bununla beraber Aydı Baba, Osmanlı’nın son dönemlerinde tekke ve medresenin içten ve dıştan eksik kaldığı noktaları da hocalar ve sufiler bağlamında eleştirmektedir. Bu eleştiriler tarihi süreç içerisinde benzerlerine rastladığımız, düzeltmeyi esas alan yapıcı eleştirilerdir:

Az bahaya bey’ederler hocalar fermanımız

¹⁴⁹ Kuşadalı’yı günümüze taşıyan halefleri; Babanzâde Ahmet Nâim, Neyzen Tevfik, Mahir İz, Abdülkâki Gölpinarlı, Muzaffer Ozak, Mustafa Özeren, Fethi Gemuhluoğlu gibi isimlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. GÜVEN, Mustafa Salim, *agm*.

¹⁵⁰ AZAMAT, “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, *DİA*, 468; RIHTIM, Mehmet-TATCI, Mustafa, “Halvetiyye Sufiliği”, s.153-154.

¹⁵¹ *Aydı. Divanı*, s.66.

Ol sebepten ehl-i ilmi hor dutar nâdânımız

Aydi Baba bu şiirde, hocaların az bir paha karşılığında fetva satması durumunun, din adamı profilini zedelediğini ifade etmektedir. Bununla beraber eleştirilerinden sufiler de payına düşeni almaktadırlar. Aşağıda değineceği üzere; menfaatsiz şeyhlik yapmanın utanç sebebi olduğunu ifade etmekte; zühd ve takva sahibi geçinenlerin ikiyüzlülüğünden yakınmaktadır. Sofuları yine Kuşadalı'nın işaret ettiği yerden eleştirmekte ve aba hırka tac gibi unsurların dervişliğin bir işareti olamayacağını ifade etmektedir:

Bî ecir kılmak meşihat iddiası oldu ar

Zühd ile takvâ geçinenler riyayı kıldı kâr

Sofi-i nâdan sebz-pûş olmağı etti medâr

*Tarîk-i savm u salâtın adı derviş namdâr*¹⁵²

Şiirin manası şöyledir: cahil sofu yeşil örtü örtünmeyi âdet edinmektedir. Böylece orucu namazı bırakanlar bir yeşil örtü taktı diye derviş olarak tanınıp anılmaktadır.

Sonuç olarak Kuşadalı İbrahim Halvetî; Kur'an-ı Kerim'e, ilme ve tefekküre ziyadesiyle önem vermesi hasebiyle Aydı Baba'nın nazarında mürşitlik seviyesinde görülmektedir. Osmanlı tekke-medrese irtibatının örneklerinde olduğu gibi, tasavvuf anlayışını şeriat zemininin üzerine kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim her ikisi de, şeriat olmadan tarikatın da olamayacağını altını çizmektedirler. Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, bozulan tekke anlayışı için düzenlemelere öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber bozulan tekke anlayışlarından korumak amacıyla, seyr ü süluku tekkeden çıkarıp sosyal hayata taşıdığı görülmektedir. Nitekim Aydı Baba'nın, Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi tercih etmesinin temel sebebi de budur. Bu anlamda Aydı Baba'nın, Osmanlı'da yelpazesini genişleterek tekke ile medreseyi, tarikat ile şeriatı mezceden dervişlerin izlerini, Kuşadalı'nın istikametinde takip ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Kuşadalı'nın “*evâile rücu*” adı altında, Kur'an-ı Kerim'i en önemli zikir olarak kabul etmesi ve tasavvufu tekkeye sıkıştırmamak gibi uygulamaları; tasavvuf anlayışını erken dönem tasavvuf anlayışına yaklaştırmaktadır.¹⁵³

¹⁵² SERATLI, *Aydî Divanı*, s.70.

¹⁵³ Erken dönem tasavvuf anlayışı için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufî İlişkisi*, s. 111-300.

5. MELÂMET ANLAYIŞI

Aydi Baba'nın şeyhliği, imam-hatipliği ve müderrisliği bırakıp; saygı gösterilen bir şahsiyet iken tüm nüfuzunu terk edip, “*Deli Aydi*” denilecek kadar halk gözünde küçülmeyi tercih ettiği bilinmektedir. Fakat divanına baktığımızda deli bir adam tarafından düşünülemeyecek tespitler ve mantık ilkeleri bulunmaktadır. Aynı zamanda ilmi birikimin - her ne kadar dışarda deli olarak anılsa da- içerde akıllıca ve açıkça ifade edildiği görülmektedir. Tüm bunların bir sebebi olsa gerektir; melamet.

Aydi Baba “*tac oldu bela başıma taht oldu melâmet*¹⁵⁴” bendiyle, melamet neşvesini izhar etmektedir. Fakat önemli olan melameti bir yaşam tarzı olarak mı yoksa teorik olarak mı benimsediğidir. Bu açıdan Aydi Baba'nın kastettiği melamet anlayışını kavramak için; melametın bir tarikat olarak tarihi süreç içinde nasıl meydana çıktığıyla beraber Aydi Baba için ne ifade ettiğini de irdelememiz gerekmektedir.

Tarihi süreç içinde gelişimine kısaca değinecek olursak; 7. Yüzyılda Horasanlı İbrahim Edhem (ö.161/777), Abdullah ibn Mübârek (ö.181/797) ve Fudayl b. İyaz (ö187/803) gibi zâhidler tarafından bir hayat tarzı olarak¹⁵⁵ benimsenen melamet, sonraki dönemlerde nazariye haline gelip çeşitli tasavvuf zümreleri tarafından benimsenmiştir.

Horasan Melâmiyyesinin imamı olan Hamdûn Kassâr'a (ö.271/884) göre, melâmet, selâmeti terk etmekte¹⁵⁶ gizlidir. Hak Teâlâ'nın hizmetinde bulunup; halkın söylentilerine ve doğru bildiği yolda kınayanın kınamasına aldırış etmeden¹⁵⁷ yaşamaktır. Fakat melamet, insanın şeriata karşı hürmet göstermediği için halkın kendisini ayıplaması anlamına da gelmemektedir.¹⁵⁸ O, bu düşüncesiyle dini emir ve yasakları çiğneyip bunu melâmet gereği yaptığını söyleyen cahil ve ahmakların davranışlarını tenkit etmektedir.¹⁵⁹ Hamdûn Kassâr, erdemli bir kimsenin nefsinin kusurlarını görmesi gerektiğini, nefsini Firavun'un nefsinden daha hayırlı gören kişinin kibir sahibi olduğunu belirterek kalp hastalıklarından biri olan ucb/kendini beğenme üzerinde dikkatle durmaktadır.¹⁶⁰

¹⁵⁴ *Aydi Divanı*, s. 128.

¹⁵⁵ SARIKAYA, Mehmet Saffet, *XIII-XVI. Asırlardaki Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 51.

¹⁵⁶ HUCVİRÎ, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (hızr: Süleyman Uludağ), 2. baskı İstanbul 1996, s. 148; FERİDEDDİN ATTÂR, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (hızr: Süleyman Uludağ), 2. baskı İstanbul 199, s. 426.

¹⁵⁷ CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, OTTO yay., 6. Baskı, 2014, s. 327.

¹⁵⁸ SÜLEMÎ, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, s. 102; MOLLA CÂMÎ, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 188.

¹⁵⁹ BARDAKÇI, “Tasavvufün Teşekkül Devrinde Melâmetilik”, s. 60.

¹⁶⁰ ABDULKERİM KUŞEYRÎ, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'İlmi't-Tasavvuf*, Beyrut-Dimaşk 1995; *Kuşeyrî Risâlesi*, (hızr: Süleyman Uludağ), 3. baskı İstanbul 1991, s. 138.

Tasavvuf tarihinde birçok tarikatta varlığını sürdüren melâmîlik anlayışını üç dönemle anlatabiliriz. Tasavvufun teşekkül devrinde Nişabur'da yaşayan Hamdun Kassâr ve çevresindekilerin oluşturduğu Melâmîlik ilk dönemi oluştururken, Hacı Bayram Velî'nin (ö. 833/1430) halifelerinden Dede Ömer Sikkînî (ö.880/1475) liderliğinde oluşan ve Osmanlı dönemi Melâmîliği olarak da ünlenen melamilik orta dönemi oluşturmaktadır. Üçüncü dönem ise, XIX. yüzyılda yaşayan ve Melâmîlik ile Nakşîlik arasında bir tasavvuf anlayışı oluşturan Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887) ile başlayıp zamanımıza kadar gelen son devir melâmîliğidir.¹⁶¹

Kuşadalı İbrahim Efendi'nin şeyhi, Beypazarlı Ali Efendi'nin pîri, Çerkeşî Mustafa Efendi'nin risalesinde melametle alakalı kayda değer bölümler bulunması¹⁶² Kuşadalı'nın melamilikte fikrî alt yapısının nereden geldiğini göstermektedir.¹⁶³ Kuşadalı'nın melamet anlayışına mektuplarında rastlanmamakla beraber, tarikatı göz önüne alındığında melametın etkileri bir yaşam tarzı olarak kendi ve halifeleri üzerinde farkedilmektedir. Zira Kuşadalı'nın bütün ilmi birikimine rağmen eser telif etmemiş olması melamet anlayışından kaynaklanıyor görünmektedir.¹⁶⁴ Bununla beraber halifelerinden Amiş Efendi, Melamiliğin şeyhi Nuru'l-Arabî için "Bütün hocalardan elif okudum, Nûru'l-Arab'dan bütün okudum"¹⁶⁵ demekle beraber melametın bir tarikat olarak değil de tarikatta büyük bir makam olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.¹⁶⁶ Bunun gibi Aydi Baba'nın şiirlerinde melamet neşvesi bulunması ve melameti benimsenen bir tarikat değil de bir yaşam biçimi olarak¹⁶⁷ beyitlerine yansıtması, melamiliği, yaşam tarzı olarak benimsendiğinin bir göstergesidir.

Aydi Baba, genellikle, yol olarak saygı gösterdiği Ehl-i sünnet çizgisindeki tarikatlara şiirler yazmıştır. Mesela; Halvetilik, Kadirilik, Nakşibendilik, Rufailik bu nev'i zikrettiği ve methettiği tarikatlardandır. Fakat Melamilik için yazdığı başlı başına bir şiir bulunmamaktadır. Melametle ilgili yazdıkları ise satır aralarında bulunmaktadır. Bu, Melamiliği teorik olarak benimsemediğinin ispatıdır. Melamete bir yaşam tarzı olarak değindiği beyitler ise şu şekildedir:

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. BARDAKÇI, M. Necmettin "Tasavvufun Teşekkül Devrinde Melâmetilik", s. 21-42.

¹⁶² ÇELİK, İsa; YILDIRIM, Birol; DURLU, Mikail, "Çankırılı Bir Hak Dostu: Pîr-i Sâni Seyyid Çerkeşî Mustafa Efendi (d.1743-v.1814) ve Yeni Bulunan 'Tuhfetü'l-Mürîdin ve Tesliyetü'l-Muhibbîn' İsimli Risalesinin Tahlili", *Çankırı'nın Manevi Mimarları*, Çankırı 2017, s. 75-87.

¹⁶³ AZAMAT, Nihat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA*, 274.

¹⁶⁴ AZAMAT, Nihat, "Kuşadalı İbrahim Halvetî", *DİA*, s. 469.

¹⁶⁵ ÇİLOĞLU, Hüseyin Salâhi, *Fatih Sertürbedârî Tırnovalı Kutbu'l-ârifîn Gavsı'l-vâsilîn Mürşid-i Kâmil Ahmed Âmiş Efendi*, İstanbul: Seçil Ofset, 2016, s. 123.

¹⁶⁶ GÜVEN, "Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri", s.116.

¹⁶⁷ *Aydi Divanı*, s.100.

*Tâc oldu bela başıma taht oldu **melâmet***

Bu leşker-i gamle yine dürdâne-i aşkım¹⁶⁸

...

*Âşıkın **kûy-ı melâmette** zelil etme yeter*

Yandırub ateş-i firkatte alil etme yeter

Nive nâdâne sefâhatde Halil etme yeter

Bîbasiretlere rif'atte delil etme yeter

Yeter ey âfet-i cân gel yeter ey kansız efendim

Yeter ey ahd-i sıyan gel yeter îmansız efendim¹⁶⁹

...

***Melâmet taht-gâhında** salâtin-i zemân olmuş*

Harâbat erlerinin sürdüğü devrâna aşk olsun¹⁷⁰

...

Pâdişah-ı mülk-i bâkîsin ey âdem eyle derk

Gelmesün gafletle nâgâh cism ü cân ü kalbe merk

*Tâc-i ser kıl terk-i çârı geç **melâmet tahtına***

Terk-i dünya terk-i ukbâ terk-i hesti terk-i terk¹⁷¹

Sonuç olarak görülmektedir ki Kuşadalı İbrahim Halveti ve takipçileri melameti teorik anlamda kabul etmekten ziyade bir makam olarak görmekte ve hayat tarzı olarak benimsemektedirler. Yukarıdaki beyitlerde Aydi Baba'nın melameti; taht, tâc ve bir köşe olarak betimlemesi, bu konuda onlarla mütabakat halinde olduğunu göstermektedir.

¹⁶⁸ *Aydi Divanı*, s. 128.

¹⁶⁹ *Aydi Divanı*, s. 131.

¹⁷⁰ *Aydi Divanı*, s. 143.

¹⁷¹ *Aydi Divanı*, s. 198.

İKİNCİ BÖLÜM

AYINTABLI AYDÎ BABA’NIN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

I . KELAM ve ŞİİR

Bir alim ve mutasavvıf olan Aydî Baba kendini ifade etme yöntemi olarak şiir dilini tercih etmektedir. Şiirin en temel özelliği, anlaşılacak için insanı dilin mana alanına çekmesidir. Aynı durum din için de geçerlidir. Din, insanı dilin potansiyel mana alanını keşfe çıkarmaktadır.¹⁷² Bu sebeple çeşitli din sahaları kendini ifade etmek için şiirden istifade etmektedir. Konumuz itibariyle bu durumun kelim ve tasavvufa bakan tarafları irdelenecektir.

Kelâm ilminin oluşum ve gelişiminde, dil bilimlerinden istifade ettiği bilinmektedir. Soyut kavramların anlatımında kelâmcılar dil üzerinde fazlaca durmaktadır. Şiirin üslup ve ifade zenginliğinden yararlandıkları görülmektedir.¹⁷³ Dolayısıyla kelim-dil ilişkisi bağlamında verilecek fazlaca örnek vardır. Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), Bakıllânî (ö. 403/1012), Kemaleddîn Enbârî (ö. 577/1181), Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sa’düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) bunlardan bazılarıdır.¹⁷⁴ Tüm bu isimler, Arap dili ve belâgatı ile kelim alanında şöhret kazanmışlardır. Ayrıca Gazzâlî’nin mantığı kelim ilmine dahil etmesiyle beraber; Teftazânî ve

¹⁷² TATAR, Burhanettin, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Uzerine Notlar”, *Din Dili Çalıştay*, İstanbul 2015, s.39.

¹⁷³ KOYUNCU, Süleyman, “Klasik Dönem Bazı Arap Şiirindeki Kelâm Muhteviyatı”, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5/9, (Haziran 2018), s.157.

¹⁷⁴ GEMUHLUOĞLU, Zeynep, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelim ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *MÜİFD*, 36 (2009/1), 109-134.

Cürcânî'nin belâgat ilminde mantık ekolünün takipçilerinden oldukları da bilinmektedir.¹⁷⁵ Söz konusu durumun Kemalpaşazade¹⁷⁶, Taşköprizâde, Molla Fenari gibi Osmanlı uleması için de geçerli olduğu söylenebilir.

Tasavvuf alanında da şiir, kendine oldukça geniş bir yer edinmiştir.¹⁷⁷ Hatta başlı başına “*tekke edebiyatı*”, “*tasavvuf edebiyatı*”, “*tasavvuf şiiri*” ismiyle müsemmâdır. Mecazî aşk ile hakikî aşk arasında kuvvetli bağlar kuran, ortak mazmunların bulunduğu bir şiir çizgisinde gelişimini sürdüren tasavvuf edebiyatı; Anadolu’da Kadı Burhâneddin (ö. 800/1398), Nesîmî (ö. 820/1417 [?]), Şeyhî (ö. 832/1429) gibi şairler vasıtasıyla divan şiirinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu anlayışın bir devamı olarak, tekke edebiyatının ilk örneklerinden kabul edilen Ahmet Yesevi (ö. 562/1166), alt yapısını Kur’an ve sünnetin oluşturduğu iddia edilen bir tasavvuf anlayışıyla şiirler yazmıştır.¹⁷⁸ Böylece üsluba ehemmiyet veren tasavvufî çevrede, dinî konular şiir ile dile getirilerek halk arasında yaygınlık kazanmaktadır. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), Yunus Emre ve Niyaz-i Mısırî Halvetî dinî hususları şiir diliyle ifade eden meşhur isimlerdendir.

Her şair doğrudan ya da dolaylı olarak şiir anlayışını inancı üzerine inşa etmektedir. Dinlerin temelini teşkil eden akaid, inanç esaslarını belirlemesi hasebiyle önemlidir. Bu sebeple Allah’ın varlığına ve birliğine inanan, Hz Muhammed’in (sav) Allah’ın elçisi olduğunu söyleyen, öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu ifade eden şair, bu şekilde kelim ilminin temel meselelerine/mesailine dahil olmaktadır. Dinî esasları oluşturan konuların içine giren şair böylece kelim ilmi ile temasa geçmiş bulunmaktadır.¹⁷⁹ Kelamî anlamda Mâtürîdîliğin düşüncelerinden etkilenerak tasavvuf anlayışını bunun üzerine inşa eden Aydı Baba için de söz konusu durum geçerlidir. Fakat bugüne kalan tek eseri divanıdır. Bu sebeple tekke ve tasavvuf edebiyatının geçmişten günümüze dinden beslenmiş olduğu gerçeği ve Ziya Gökalp’in “*şairler kelamî meseleler yerine, onlardan edindiği intibaları malzeme*

¹⁷⁵ ÇELİK, Yüksel, *Sa’duddin Teftazânî İle Seyyid Şerif Cürcânî’nin İlmî Münazaraları ve Yankıları*, s.1.

¹⁷⁶ ÖÇAL, Şamil, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*, İstanbul: İz yay., 2013, s. 503.

¹⁷⁷ GEMUHLUOĞLU, Zeynep, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE 2005, s. 28.

¹⁷⁸ BİLGİN, A. Azmi, “Tekke Edebiyatı”, *DİA*, s. 381-384.

¹⁷⁹ ARMUTLU, Sadık, “Mâtürîdî Kelamının Klasik Edebiyata Yansıması”, *Ekev Akademi Dergisi* İstanbul Yıl: 22 Sayı: 73 (Kış 2018), s 94.

edinmektedir”¹⁸⁰ anlayışı bu çalışmaya fener tutacaktır. Bu bakış açısıyla Aydı Baba’nın kelâmî görüşleri divanı üzerinden incelenecektir.

II. İMAM MÂTÜRÎDÎ’NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

Kelam, İmam Gazzâlî’nin de belirttiği gibi, dini ilimler hiyerarşisinin en tepesinde yer alan ilim dalıdır.¹⁸¹ Zira kelam ilmi, külli bir ilimdir. Tasavvuf ise cüz’i ilimler kategorisine girmektedir.¹⁸² Kelam ile itikadî zeminini sabitlemeyen bir sûfinin, birçok meseleyi ele alış biçiminde itikadî zedelenmeler meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla medrese ihtisası gören Aydı Baba’nın Ehl-i Sünnet itikadının dışına çıkmamakla beraber ana hatlarıyla Mâtürîdî itikadın söylemlerine yakın bir sûfi olduğu anlaşılmaktadır. Aydı Divanında kelâmî düşünceler sistematik olarak bir konuyu ayrıntılarıyla ele almak şeklinde vuku bulmamaktadır. Bu yüzden, Aydı Baba’nın kelâmî düşüncelerine daha çok beyitleri arasında, olaylara ve durumlara bakış açısını inceleyerek ulaşılabilecektir. Fakat Aydı Baba’nın düşüncelerinin tasavvufi iç içe olduğunu belirtmek de gerekmektedir. Bu yüzden İmam Mâtürîdî’nin fikirlerinde tasavvufun yeri ve sınırlarını tespit etmemiz kaçınılmaz görünmektedir.

İmam Mâtürîdî’nin düşünceleri iki büyük eseri üzerinde etraflıca düşünerek ortaya çıkmaktadır. Bu eserler *Kitâbu’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-kur’ân*’dır. İmam Mâtürîdî *Kitâbu’t-Tevhîd*’deki düşüncelerini, aklî istidlallerin, delil ve burhanların sıralandığı bir yöntem üzerine bina etmektedir. Nitekim daha önce İslam toplumu içerisinde -ihtiyarî ya da gayri ihtiyarî- vuku bulan ayrışmaların ve çeşitli kutuplaşmaların altında dar bir bakış açısı yatmaktadır. Müşebbihe ve mücessime gibi grupların Allah’ı cisimleştirmeye vardığı, bunlara cephe alan Mu’tezile’nin aklı öncelerken; akıl ve nakil arasında gerekli dengeyi kuramadığı söylenmektedir. Hâricîlerin küçük günahın dahi imandan çıkmak için yeterli olduğu¹⁸³ konusunda sert eleştirileri ise iman ile insan arasına engeller koymaktadır. İmam Mâtürîdî’nin tüm bu anlayışlara bir alternatif aradığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden her fikir ve düşüncenin dine ve itikada zarar verecek kısımlarını süzen bir bilgi teorisi oluşturmuş¹⁸⁴ İslam itikadını korumak için muhtemel yanlış anlaşılmalara ve bu yanlış anlaşılmaların doğuracağı sonuçlara

¹⁸⁰ ARMUTLU, “Mâtürîdî Kelamının Klasik Edebiyata Yansıması”, s. 95.

¹⁸¹ GAZZÂLÎ, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, (nşr. Hamza b. Zühre Hafız), Medînetü’l-Münevverâ, 1413, I, 12, 16.

¹⁸² APAYDIN, H.Yunus, “-el-Müstasfâ”, *DİA*, 124-126.

¹⁸³ EBÜ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü’t-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., 11. Baskı, Temmuz 2018, s. 433.

¹⁸⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 83-87.

karşı kalkan görevi yüklenmiştir. Bu bakımdan amacı yönteminin işaret ettiği yerdedir. Yöntem olarak öncelikle muhalif olduğu din ya da fırkaların görüşlerini zikreden İmam Mâtürîdî, daha sonra bu görüşlerin tutarsızlıklarını değerlendirmektedir. Değerlendirmelerin akabinde, muhtemel itirazları da, “*birisi sorarsa...*”¹⁸⁵, “*bir de şöyle düşünelim...*”¹⁸⁶, “*eğer buna itiraz edersen...*”¹⁸⁷, “*denilirse ki...*”¹⁸⁸ şeklinde bir yöntemle hem sorduğu hem de cevaplandığı görülmektedir. Eleştirdiği fikirleri tüm yönleriyle düşünebilmekte, bu ve benzeri yaklaşımlarla, muhatabının zihin dünyasında vuku bulacak muhtemel soruları, henüz gün yüzüne çıkmadan cevaplandırmaktadır. Kur’an-ı Kerim’in muhataba göre hitap anlayışını andıran bu yöntem İmam Mâtürîdî’den çok sonra, Batı’da Tylor tarafından, henüz 20. yüzyılda keşfedilecek ve interpretivizm diye isimlendirilecektir.¹⁸⁹ Nitekim İmam Mâtürîdî’nin fert ve toplum bazında beşerî alemi daima göz önünde tutmuş olması, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katarak¹⁹⁰ bir üslup oluşturmuş ve çözümler üretmiş olması, onun yalnızca kelamla değil aynı anda birçok ilimle iştigal ettiği ve bu doğrultuda itikadî noktada sivrilen her noktayı yonttuğu anlayışını netleştirmektedir.

İmam Mâtürîdî’nin *Tevîlât*’ında ise *Kitâbu’t-Tevhîd*’ten farklı bir şekilde zühd konularıyla ilgili olarak devrin tasavvuf ve zühd kitaplarının seviyesinde bir söylem bulmak mümkündür.¹⁹¹ Şu önemlidir ki; İmam Mâtürîdî düşüncelerini, kelam ilmine müspet bakılmayan¹⁹² tasavvufun ağırlıklı olduğu bir çevrede dile getirmektedir. Meşhur sûfiler arasında yer alan Hâkim es- Semerkandî (ö. 342/953) ve Fâris b. İsa el-Bağdâdî (ö. 340/951) ile dostluk kurmuş olması tasavvufî çevreyle irtibatını ve sûfilerle arasında bir mesafe olmadığını göstermektedir. Zira bu dostluk neticesinde; Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) takipçilerinden ve İmam Mâtürîdî’nin dostlarından Fâris b. İsa’nın müridi olan Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf* isimli eseriyle, sûfilerin kelamî görüşlerini, Mâtürîdî kelamına dayanarak ortaya koymaktadır.¹⁹³ İmam Mâtürîdî’ye tasavvuf

¹⁸⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s.140.

¹⁸⁶ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 140.

¹⁸⁷ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s.301.

¹⁸⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s.168.

¹⁸⁹ FAY, Brian; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (trc. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı yay., 3. Baskı, s. 150.

¹⁹⁰ TOPALOĞLU, Bekir, “Ebû Mansur el-Maturidi’nin Kelami Görüşleri”, *İmam Maturidi ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara: OTTO yay., s.219.

¹⁹¹ ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 67.

¹⁹² YILDIRIM, Ahmet, “İmam Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf”, 5. *Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu*, Çorum 2015, s. 67.

¹⁹³ KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), Ankara: Dergah yay., Aralık 2016, 5. Baskı.

terminolojisiinde “*kudvetül ferikayn*”¹⁹⁴ (zahir ve batın ilimlerinin lideri) denilmesi de yine söz konusu dostluğun boyutlarını izhar etmektedir. Bu anlamda İmam Mâtürîdî’nin gönül ehli olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Cemâl-i Karşî’nin rivayet ettiği şu haber buna örnektir: “*Bağdat’tan halifenin emri ile fetvâ sormak üzere bir elçi Semerkand’a İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin yanına gelmişti. O vakit bağında eski bir elbise içinde olan Mâtürîdî’yi gören elçi: Mevlânâ (Efendimiz) nerede? Diye sordu. Mâtürîdî: Mevlâmız Allah’tır, diye cevap verdi. Elçi: Hâce (Hoca Efendi) nerede? Diye sorunca, Mâtürîdî: Hâce (Efendi) Mustafa’dır (as), dedi. Elçi: Ebû Mansûr nerede? diye sorunca, Ebû Mansûr bu yaşlı fakirdir, diye cevap verdi.*”¹⁹⁵ Bu gibi rivayetler İmam Mâtürîdî’nin zahid kişiliğini ortaya çıkarmaktadır. Fakat tasavvufu benimsediği hakkında yeterli bir delil olduğu söylenememektedir. Daha çok sûfî çevreyle dostluğu ve sûfî çevrenin itikadî sınırlarının belirlenmesi adına bu dostluğun önem arz ettiği söylenebilir.

İmam Mâtürîdî her iki eserinde de bir taraftan; Yaratan’a saygı ve sevgi, yaratılmışlara şefkat ve merhamet şeklinde bir duyguya bürünmektedir.¹⁹⁶ Bir taraftan da dinin sınırlarını ihmal edebilecek batınî akımlara karşı akılcı bir tutum sergilemektedir. Bu yaklaşım İmam Mâtürîdî’nin ne salt sûfî olduğunun, ne de salt akılcı olduğunun göstergesidir. Zira o bir taraftan, bir takım batınî anlayışlarda tehlike oluşturması nedeniyle sûfilerin keşf anlayışına karşın keskin bir duruş sergilemekte¹⁹⁷ bir taraftan da salt akılcı yaklaşımları çeşitli delillerle iskât etmektedir.¹⁹⁸ Söz konusu yaklaşım, İmam Mâtürîdî’nin devrinin tamamıyla üstüne çıkarak¹⁹⁹ her iki tarafın da sivrilen taraflarını yonttuğunu göstermektedir. İmam Mâtürîdî, kuşatıcı bir tavırla itikadî her meseleye kelimayla bir sınır çizmektedir. Nitekim temsil ettiği tavırla tasavvufu da dengelemekte²⁰⁰ tasavvufî çevreye bu şekilde nüfuz etmektedir. Kelâbâzî’nin, itikadî zeminini İmam Mâtürîdî’ye dayandırması da, İmam Mâtürîdî’nin söz konusu yaklaşımının başarılı sonuçlarındandır. Bununla beraber Mâtürîdîlikte, İmam Mâtürîdî’den sonra da söz konusu yaklaşım devam etmektedir. Mâtürîdî alimlerinden Ebû Hafs Ömer Nesefî (ö. 537/1142) *Risâle fî beyânî mezâhibi’t-tasavvuf* isimli eserinde ve Hüsameddin Hüseyin Sığnâkî (ö. 714/1314) *Şerhu Dâmigati’l-mübtedi’in ve nâsıratı’l-*

¹⁹⁴ YILDIRIM, *İmam Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf*, s. 61.

¹⁹⁵ Cemal el-KARŞÎ, *el-Mülhakât bi’s-surâh (İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah*, c. 1 içinde), Almatı 2005, s. CXXXI.

¹⁹⁶ TOPALOĞLU, “Ebû Mansur el-Maturidi’nin Kelami Görüşleri”, s. 213.

¹⁹⁷ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 45.

¹⁹⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 45.

¹⁹⁹ ŞEKER, Fatih, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergah yay., 2. Baskı, 2016, s. 211.

²⁰⁰ YILDIRIM, “İmam Maturidi’nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf”, s.68; ÖZEN, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, s.148.

mühtedîn isimli eserinde sahte sûfilere hakikî sûfilerden ayırmak için çaba göstermektedir.²⁰¹ Böylece İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik kanalıyla kelam tasavvuf arasında bir temas alanı oluşmaktadır. Söz konusu alanın Osmanlı ulemasının katkılarıyla devam ettiği ve Osmanlı'da medrese tekke irtibatının da zeminini oluşturduğu söylenebilir. Aydı Baba bu irtibatın 19. yüzyıl temsilcilerindendir. Aydı Baba'nın yaşadığı dönem medreselerde, kelam alanında Eş'arî kelâm kitapları okutulmakla beraber akaidde Mâtürîdî akaid risaleleri takip edilmektedir. Mâtürîdî-Hanefî olan Osmanlı ilmî muhitinde Mâtürîdî kelâmcılarının Eş'arîlerle ihtilaflı oldukları yerlerde genelde Mâtürîdî görüşler tercih edilmektedir.²⁰² Bu durumun Aydı Baba'ya da aynı şekilde yansıdığı görülmektedir. Zira kimi ifadeleri Gazzâlî etkisi taşımakla beraber itikadî noktada söylemlerinin daha çok İmam Mâtürîdî'yle uyum arzettiği söylenebilir. Bu durum ve mürşîdî Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin yönünü Kur'an'a ve sünnete göre tayin ederek “*evaile rücu*” anlayışını benimsemesi, Aydı Baba ile erken dönem Hanefî-Mâtürîdî itikadî benimsen sūfilere birbirine yaklaştırmaktadır. Böylece Aydı Baba ile İmam Mâtürîdî arasında bir bağ kurulmaktadır. O günden bugüne ana meselelerde değişen ve değişmeyen noktaların tespiti kolaylaşmaktadır.

III. İLAHİYAT KONULARI

Aydı Baba şiirlerinde kelamî bir duruş sergileme endişesi taşımamaktadır. Bu sebeple başlı başına ilahiyat konularını irdelediği bir şiire rastlanmamaktadır. Fakat genel olarak itikadî sınırlara riayet ettiği ve tevhide hâlel getirecek her türlü yaklaşımdan uzak durduğu göze çarpmaktadır.

İlahiyat meselesi, kelam tarihi boyunca çeşitli fırkalarca tartışılmıştır. Müşebbihe ve mücessime gibi fırkalar İlahî zâtı, yaratılmışların zatına benzetmeye kadar gitmişlerdir.²⁰³ Bununla beraber Mu'tezilîler, sıfatları ilahî zâtın aynısı kabul etmekle²⁰⁴ müşebbihe ve mücessime gibi görüşlerin tehlikelerini bertaraf etmeye çalışmışlardır. Fakat bu defa da aşırı tenzihçi bir tutum içerisine girdikleri söylenebilmektedir. İmam Mâtürîdî ise bu konuda; “*sıfat*

²⁰¹ TOSUN, Necip, “Tasavvuf ve Maturidilik”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 17 (Temmuz-Aralık 2016) Sayı: 38, s.12.

²⁰² DEMİRCİ, Osman, “Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11:1 (2013), s. 253-270.

²⁰³ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 74.

²⁰⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 134.

zâtın ne aynısıdır ne de gayrısıdır” söylemini su yüzüne çıkarmaktadır. “*Sıfat zâtın aynısı değildir*” derken, sıfatları zât ile özdeşleştirmek suretiyle onların varlığını ortadan kaldıran bazı Mu'tezile bilginleri²⁰⁵ ve İslâm filozoflarının²⁰⁶ yaklaşımına karşı, “*sıfat zâtın gayrı değildir*” derken de sıfatı zâtan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Hz. İsâ'nın bedeninde maddileştiren Hristiyanların bâtil inançlarına karşı güvence altına almaktadır.²⁰⁷ Aydı Baba'nın bu konuda Mâtürîdî itikadını benimseyerek teşbih, tecsim ve aşırı tenzihçi yaklaşımlardan uzak duran sûfilerle hemfikir olduğu görülmektedir.²⁰⁸ Bu hususta düşüncelerine tam anlamıyla vakıf olabilmek için tevhid ve dolayısıyla vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud anlayışlarının, kurbiyet zikrullah, ru'yettullah görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir.

A. TEVHİD ANLAYIŞI

Tevhid, “*vahdet*”ten yani bir olmaktan gelmektedir. Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden bir kavramdır. Râğıb el-İsfahânî (ö. 425/1035) *el-Müfredât*'ta vahid kelimesinin parçalanma ve bölünme kabul etmeyen tek bir şahsı veya türü ifade ettiğini bildirmektedir. Allah söz konusu olduğunda ise herhangi bir bölünme ve çoğalma kabul etmeyen benzersiz anlamında kullanılmaktadır.²⁰⁹

İslam dininde tevhid dinin özünü oluşturmaktadır. Hanefî alimlerince genelde ihlas suresi merkeze alınarak açıklanmaktadır.²¹⁰ Aydı Baba da Allah'ın varlığı ve birliğini İhlas Suresi'ne atıflar yaparak anlatmaktadır:

İsmin Ey Allah'ım oldu çünkü “Rahmâni'r Rahîm”

Yâ “Ahad” gayet “Samed”sin “lem yelîd yûled” Kadîm

Olmadı “küfvün” eyâ Hallâk u Rezzâk u Alîm

*Sen Keremler kânısın bizler gedayız yâ Kerîm*²¹¹

²⁰⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 82.

²⁰⁶ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 98.

²⁰⁷ TOPALOĞLU, Bekir, “Allah”, *DİA*, 490-491.

²⁰⁸ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 70-75.

²⁰⁹ RÂĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât* (trc. A. Güneş-M. Yolcu), Çıra yay., 3. Baskı, Aralık 2012 s. 1138-1139.

²¹⁰ HAKÎM es-SEMERKANDÎ, *es-Sevâdu'l-a'zam*, s. 232.

²¹¹ *Aydi Divanı*, s. 150.

Bu şiirde Aydî Baba, Kur'anî ifadelerle, Rahman ve Rahîm olan Allah'ın tek olduğuna, hiçbir şeye muhtaç olmadığına ve her şeyin O'na muhtaç olduğuna değinmektedir. Bununla beraber doğmamış ve doğrulmamış olduğunu bildirmektedir. İlimde, rızık vermede ve yaratmakta hiçbir denginin olmadığını ifade etmektedir. Keremlerin menbâi olduğunu ve insanın bu keremler karşısında bir dilenci hükmünde olduğunu dile getirmektedir.

İmam Mâtürîdî ise Allah'ın yaratılmışlara benzeme ve onlar için geçerli tüm özelliklerden beri olma anlamında yegâne olduğunu vurgulamaktır. Bu bağlamda Allah'ın bir, benzersiz, sürekli, rakibinin ve denginin mevcut olmadığını ifade etmektedir.²¹² Çünkü Mâtürîdî'ye göre dengi ve benzeri bulunan her şey çokluk statüsüne girer ve iki sayısı ile başlar. Zıddı bulunan her şey de yok oluş statüsüne girer, çünkü rakibi O'nun varlığını ortadan kaldırabilir. Dolayısıyla Allah'tan başka her şeyin, zevaline sebep teşkil edecek bir zıddı ve çift statüsüne girmesini sağlayacak bir benzeri ve dengi vardır. O'na nispet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nispet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılabilir bir mana ile Allah'a izafe edilmesi batıl olur. Bu anlamda tevhid anlayışını, Allah ile insanların arasını kesin bir şekilde ayıran süreksizlik ilişkisine dayandırmaktadır.²¹³ Aydî Baba yukarıda görüldüğü üzere tevhidi ihlas suresinin ayetleriyle sabitlemektedir. Bununla beraber İmam Mâtürîdî'nin işaret ettiği gibi tevhid anlayışının çokluk olan yerde bulunamayacağını “*dilden zulmet gitsün kesret gelsün vahdet Allah Allah*” dizeleriyle ifade etmektedir. Bir başka şiirinde ise Allah'ın varlığı ile insanın varlığını birbirinden ayırmaktadır. İnsanın yokluktan yaratıldığını ifade ederek Allah ile insanın ilişkisini varlık itibarıyla birbirinden ayırmaktadır:

Elif Allah'tır ademden kıldı peydâ Âdem'i

*Bâ bir avuç Hak iken etdi mükerrerem Âdem'i*²¹⁴

Bununla beraber tevhidin gönlü, iki yüzlülük ve riyadan temizlediğine şu şekilde değinmektedir:

Sâf edüb tevhid ile zerk ü riyadan gönlünü

*Âşık-ı sâdıkların boyasına boyanmalı*²¹⁵

Tevhid, Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından da²¹⁶ Mâtürîdî itikadı benimseyen sûfiler tarafından da²¹⁷ Allah'ın bir olduğu ve benzerinin olmadığı şeklinde anlaşılmaktadır. Aydî

²¹² MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, X III, 172., Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefi-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 114.

²¹³ ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefi-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 114.

²¹⁴ *Aydî Divanı*, s. 196.

²¹⁵ *Aydî Divanı*, s. 186.

Baba ise ihlâs suresinin çizdiği çerçevede tevhid anlayışını benimsemekle beraber, İmam Mâtürîdî gibi Allah'ın benzersiz ve sürekli olduğu üzerinde dikkatle durmaktadır. Bununla beraber tevhidin amelî yönüyle de yakından ilgilenmektedir. Bu anlamda vahdet-i vücud ve vahdet-i şühûd anlayışını irdelemek gerekmektedir.

B. VAHDET-İ VÜCÛD ve VAHDET-İ ŞÜHÛD ANLAYIŞLARINA YAKLAŞIMI

Aydî Baba, alemin Allah'ın “*kün*” emriyle meydana geldiği ve bu alemin bir parçası olan insanın da Allah'ın var etmesiyle varlık alanına çıktığına değinmektedir. İmam Mâtürîdî gibi²¹⁸ Allah'ın varlığıyla insanın varlığını birbirinden ayırarak, Allah'ın tek ve benzersiz olduğunu ve insanın “ademden” yani yokluktan meydana geldiğini ifade etmektedir:

Elif Allah'tır ademden kıldı peydâ Âdem'i

*Bâ bir avuç Hak iken etdi mükerrem Âdem'i*²¹⁹

Bununla beraber Aydî Baba'da yer yer vahdet-i vücûd yer yer de vahdet-i şühûd anlayışı kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan ifadeler bulunmaktadır. Kuşkusuz vahdet-i vücûd anlayışı ile vahdet-i şühûd anlayışı birbirinden farklıdır. Vahdet-i vücûd anlayışında Hak mutlak vücûd olup, her türlü kayıttan uzaktır. Varlık adını almaya layık olan yalnızca Allah'tır. Başka bir varlık yoktur.²²⁰ Fakat vahdet-i vücûdu benimseyen herkesin bu tabire aynı anlamı yüklediği de görülmektedir. Zira Osmanlı ulemasının büyük bir kısmı vahdet-i vücûdca kabul edilmekle beraber vahdet-i vücûdla panteizmin arasını kesin çizgilerle ayırdıkları da görülmektedir. Bu yüzden önemli olan bu kabulün ontolojik olup olmadığının sınırlarını çizebilmektir.²²¹ Vahdet-i şühûd anlayışı ise inanç sistemini Mâtürîdî inanç sistemi üzerine oturtan İmam Rabbânî²²² tarafından Kur'ân ve sünnet anlayışına uygun bir şekilde Mâtürîdî kelamıyla irtibatlı olarak geliştirilmiştir. Bu anlayış ilk dönem sûfilerinin fena

²¹⁶ HALÎMÎ, Ebû Abdillâh, *el-Minhac fî şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, s. 187-209. Ayrıntılı bilgi için bkz., EYİBİL, İrfan, “Tevhid-i Uluhiyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11:2 (2013), s.181-194.

²¹⁷ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 68.

²¹⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilâtü'l-kur'ân Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu, Ed. Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, 2. Baskı, II, 308-309.

²¹⁹ *Aydî Divanı*, s. 196.

²²⁰ KARADAŞ, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, OTTO yay., 1. Baskı, s. 160.

²²¹ ÇINAR, Mahmut, “Vahdet-i vücud Düşüncesinin İnanç Açısından Değeri”, *Tartışmalı İnanç Meseleleri* II. MÜF Vakfı yay. (2. Baskı), 2018, s. 215.

²²² CEBECİOĞLU, *İmam Rabbani ve Mektubatı*, s. 215.

anlayışıyla da irtibatlı görünmektedir.²²³ Bu anlayışa göre vücûd, zâta zâid bir sıfattır. Sıfatlar zatın aynı değildir. Bununla beraber âlem de sıfatların aynı değildir. Allah Âdemi kendi varlığından değil, “*adem*”den yani yokluktan yaratmıştır. Bu anlamda âlemin hayal ürünü olduğunu düşünmemektedir.²²⁴ İmam Rabbânî, Vahdet-i vücud anlayışı içerisinde âlem için 4 sıfat zikredildiğini ifade etmektedir. Bunlar; vehim, hayal, akis (yansıma) ve gölgelerdir. İmam Rabbânî akis ve gölgeleri kabul etmekle beraber âlem için vehim ve hayal sıfatlarını kullanmayı doğru bulmamaktadır.²²⁵ Aydı Baba, daha çok vahdet-i şühud anlayışının akis ve gölge sembollerini kullanmakla beraber, vahdet-i vücûd anlayışına varacak ifadeler de zikretmektedir. Bu durum Aydı Baba’da vahdet-i vücûd ya da vahdet-i şühûdun, ne ifade ettiğini irdelememizi gerekli kılmaktadır. Aydı Baba’nın her şeyden önce insanın yokluktan yaratıldığını ifade ettiği düşüncesini akıldan çıkarmadan, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd anlayışını, ifadeleri arasında inceleme yaparak irdelemek gerekmektedir:

“*Külle şey’in hâlikûn*”²²⁶ yani sıfât

“*İlla vechehû*” dan murâd olan zât

Keşfolunca sana bu sırrı gayat

*Gelsün kâle lâ mâ’şuka illallâh*²²⁷

“*O’nun kendinden başka her şey yok olacaktır*” mealindeki ayeti yorumlayan Aydı Baba, sıfatları da, “*her şey yok olacaktır*” ayetinde işaret edilen anlama dahil etmektedir. Bununla beraber “*O’nun kendinden başka*” demekten muradın, zât olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu ayeti, Allah’ın zâtı dışında her şeyin yok olacağı şeklinde vahdet-i vücûdca bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Fakat son bentte bu bakış açısı, “*lâ mâ’şuka illallah*” viridiyle birleştirilmektedir. Bu vird Halvetîlikte kişinin aşk makamını ifade eden bir virddir. Yani sıfatların yok olmasına ontolojik bir anlam yüklememekte, bu durumun ilahi aşk ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Benzer bir yaklaşım Halvetî Sünbül Efendi²²⁸ ve Niyâzî-i Mısırî’de de fena makamında söylenmiş, bir vahdet-i vücûd ifadesi olarak bulunmaktadır. Bu anlamda Aydı Baba’da fena anlayışının bir tezahürü olarak, varlıktan ziyade görüş alanıyla alakalı bir bakış açısı ön plana çıkmaktadır. Nitekim bu şiirde Aydı Baba, her türlü varlıktan Güzel’e yani Allah’a bakmanın bir yolunu bulmaya işaret etmektedir:

²²³ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 200.

²²⁴ İMÂM-I RABBÂNÎ SERHENDÎ, Ahmed-i Fârûkî, *Mektûbat Tercemesi*, (Terc. Hüseyin Hilmi Işık), İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010, s. 50-58.

²²⁵ İMÂM-I RABBÂNÎ SERHENDÎ, *Mektûbat Tercemesi*, s. 52-56.

²²⁶ el-Kasas 28/88.

²²⁷ *Aydî Divanı*, s.172.

²²⁸ AYİŞ, *Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb’a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri*, s. 119-138.

Baba der ma'naya bak mâ'niden ma'naya bak

*Her ne kim görsen andan cümleden ra'nâya bak*²²⁹

Şu halde Aydî Baba, İmam Mâtûrîdî'nin varlık anlayışındaki gibi Allah'ın varlığı ile yaratılanların varlığını birbirinden ayırmaktadır.²³⁰ Bununla beraber Aydi Baba, vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücud anlayışını ontolojik bir iddia olarak savunmaktan ziyade hissi bir tecrübe olarak betimlediği görülmektedir. Vahdet-i şuhud anlayışının köklerine inildiğinde İmam Rabbani'nin de aynı şekilde düşündüğü bilinmektedir. İmam Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd anlayışı insanın tekâmülünde ulaşacağı basamaklardır.²³¹ Dolayısıyla hissi bir tecrübedir. Osmanlı ulemasının tercih ettiği yaklaşım da tam olarak bu şekildedir. Osmanlı ulemasından Matûrîdî alimi olarak bilinen Kemalpaşazâde ve Ankârâvî gibi isimler İmam Gazzâlî'nin "*Mişkâtü'l Envâr*" eserini referans göstererek; "*ene'l Hak*" gibi vahdet-i vücûd ifadelerinin, Tur dağında ağaçtan gelen "*en'allah*"²³² ayetiyle beraber düşünülmüşlerdir. Böylece vahdet-i vücûd anlayışının olası panteist tehlikelere uğramaması adına, İmam Gazzâlî'nin gösterdiği yoldan gitmişlerdir. Nitekim İmam Gazzâlî bu gibi ifadelerin panteizme varmasının önüne bir set çekerek; "*Allah'tan başka her şey yok olacaktır*" ayetiyle uyum arzettiğini ifade etmektedir. Bu durumun ontolojik bir problem olmasının önüne geçmek için, hissi tecrübe sahasında ifade edildiğini vurgulamaktadır.²³³ Bu nedenle olsa gerek Aydî Baba, Hallac-ı Mansur'u ilahi aşkın bir temsili olarak görmektedir: "*Mansur gibi can olmakdır adı aşk.*" Mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî ise ittihad ilhaddır²³⁴ demekle beraber, Hallac-ı Mansur'u İmam Gazali'nin gösterdiği yerden bakarak değerlendirmektedir. Nitekim Kuşadalı müritlerine yazdığı mektuplarda, Hallac-ı Mansur'un "*ene'l-Hak*" kelamından, "*ene maa'l Hak*" kelamının ekmele olduğunu söyleyerek müritleri tarafından panteizme varacak olası ihtimalleri engellemektedir. Ene'l Hak kelamının fena makamında söylenmiş olsa da tehlikeleri üzerinde durmaktadır.²³⁵ Böylece Aydî Baba'daki vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd ifadelerinin Osmanlı ulemasında karşılık bulduğu şekilde fena anlayışının bir tezahürü olduğu anlaşılmaktadır. Aydî Divanı'nda fena anlayışı kavramsal olarak da muhtelif şiirlerde zaten açıkça görülmektedir:

²²⁹ *Aydî Divanı*, s. 200.

²³⁰ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilâtu'l-kur'ân Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu, Editör: Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul, Ensar Yayınları, 2017, 2. Baskı, II, 308-309.

²³¹ İMÂM-I RABBÂNÎ SERHENDÎ, *Mektûbat Tercemesi*, 57.

²³² el-Araf 7/172.

²³³ ŞEKER, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 36.

²³⁴ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 166.

²³⁵ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 165-166.

A'yânî Aydî tahkik isteyen gelsün öte öte

Fenâ-i vahdete hoş rehnümâdır halka-i tevhid²³⁶

...

Fenâdır lezzeti ardınca peyderpey cefâlar var

Gülistân-ı fenanın verdine hem hâre yuf olsun²³⁷

Fenâ hali, tasavvufta insanın acziyetini anlayarak, Allah'ın yüceliği karşısında nesnelerin gözünden silinmesi²³⁸ akıl, irade, zaman ve mekanın erimesi şeklinde vuku bulmaktadır. Aydî Baba bu şiirde ilahi aşktan ötürü; iradenin, kararın, haftaların ayların, cânın, nişânın, mekânın, zamanın, geçmiş ve geleceğin yandığını söylemektedir. Zira bu yangın tabii ki varlık itibariyle değil görünüş itibariyledir. Zira ontolojik bir mesele değil tasavvufta kişisel bir halin tecrübesinden ibarettir:

Vücûdumdan serâpa koptu yer yer nâle yangın var

Geçürmez cân u dil murgın hevâdan bâle yangın var

*Sakın su serpme ey dânâ buna **aşk** ateşi derler*

Söyündürmez denizler kanda kaldı jâle yangın var

Îrâdem lâ-yecûzun defteriyle yandı mahvoldu

Karârım gitti hüzn ü haşyet-i ehvâle yangın var

Gece gündüz bugün yarın hesâbın sormagıl benden

*Yitirdim **hefte vü mâhı** bu demler sâle yangın var*

Dili zincîr-i zülfe bendedelden şûle-i ruhsâr

*Yanar döndükçe **cânım** tavk ile ağılâle yangın var*

Nişânımla **mekânım** hem **zamânım** yandı ey zâhid

*Yeter **mâzi** suâlin kes ki **istikbâle** yangın var*

Dutuşdu ravza-i hicrânım ey mahbûb-ı müstesnâ

²³⁶ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 91.

²³⁷ *Aydî Divanı*, s. 143.

²³⁸ CEBECİOĞLU, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 161.

*Bu can Aydî visâl ister ko kıyl ü kâle yangın var*²³⁹

Şiirin manası şöyle açıklanmaktadır. *Bedenimin her yerinde yangın çıktı. Her yerimde inlemeler başladı. Can ve gönül kuşu uçamaz oldu. Zira alevler göklerden yükseğe çıkıyor. Ey bilgili kişi bu ateşe su serpmek faydasızdır. Bu aşk ateşidir. Çiğdem damlası şöyle dursun denizler bile söndüremez. Caiz değil diye verilen fetvalarla iradem yok oldu. Kararım kalmadı. Hüzünler korkular yanıyor. Gecemi, gündüzümü, bu günümü, yarınımı bilmiyorum. Bana bunları sorma. Hafta ve aylarımı yitirdim. Yıllarımda yangın var. Yanağının parıltısı gönlümü saçına bağladı. Ondan beri cânım boynumdaki zincirlerle beraber yanıyor. Ey zahid zamanım mekanım yanıyor. Geçmişimi sormayı bırak geleceğim yanıyor. Ayrılık bahçem tutuştu ey güzel sevdiğim. Aydî sana kavuşmak istiyor. Yangın var diyorum.*²⁴⁰

İmam Mâtürîdî'nin tevhid anlayışıyla, bir sûfî olan Aydî Baba'nın tevhîd anlayışı karşılaştırıldığında şunları görmek mümkündür. İmam Mâtürîdî, tevhîdin ilim içeren zihnî yönüne vurgu yapmaktadır. Yaratıcı teşbîh, tecsîm ve tekyîften berî kılmakla birlikte²⁴¹ Allah ile yaratılmışlar arasındaki süreksizlik ilişkisine de vurgu yapmaktadır. Bu açıdan Aydî Baba'nın tevhid anlayışı, İmam Mâtürîdî ile uyum arzetmektedir. Zira o da yaratılmışlar ile Allah'ın arasını kesin çizgilerle ayırmaktadır. Tevhidin zihnî yönüne İhlas suresiyle vurgu yapmakla beraber, tevhîdin hissi tecrübe kısmıyla da ilgilenmektedir. Bu ifadelerine de, aynı şekilde yansımaktadır. Nitekim o vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûdu, Osmanlı ulemasının büyük bir kısmı gibi panteizme varacak ifadelerden tecrit ederek; İmam Gazzâlî ve İmam Rabbânî'nin işaret ettiği yerden tecrübî bir halin tezahürü olarak, diğer bir ifadesiyle fena haliyle irtibatlandırmaktadır. Söz konusu fena hali Mâtürîdî itikadı benimseyen ilk dönem sûfîlerinde de görülmektedir.²⁴²

C. KURBİYET

Sözlükte kurbîyet, yakınlık demektir. Tasavvufî ıstılahta, daha çok kalp yoluyla Allah'a duyulan yakınlığı ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁴³

²³⁹ *Aydî Divanı*, s. 82.

²⁴⁰ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 99-100.

²⁴¹ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, IX, 72. Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 128.

²⁴² KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 200.

²⁴³ CEBECİOĞLU, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 294.

Aydî Baba Allah’a yakınlığı Hz. Peygamberin (sav) miracına benzetmektedir. Fakat bu miracın, cismanî değil ruhanî olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu yakınlık ile kulluğu birleştirmektedir. Namazın şartlarına uygun kılınmasına vurgu yaptığı şiirde, kurbiyet anlayışının, Allah’a kulluktan kaynaklandığı ve Hz. Peygamber’in “*namaz mü’minin miracıdır*”²⁴⁴ hadisinden yola çıkılarak geliştirildiği anlaşılmaktadır:

Namazın şart-ı ûlâsı taharettir efendinâ

Yönelmek kibleye setr-i avrettir efendinâ

Musalliyi mesâcidden baîd eden bilinmiş kim

Hades ile televvüs hem cenabettir efendinâ

Heman vaktinde hâlis niyyet ile eyle tekbîri

Dahî rûknü kıyam ile kıraâtdir efendinâ

Rûkû’ ile sücûd et hem de erkâna riayet kıl

Kuud etmek de mikdâr-ı şahadettir efendinâ

Budur mü’minlerin mi’râcî âdâb-ı şerâitle

*Ki yâni Hazreti Hakk’a **karabettir** efendinâ*²⁴⁵

Benzer bir yaklaşım Mâtürîdî kelamını benimseyen sûfilerde de görülmektedir. Mesela Kelâbâzî kurbiyetin itaatten kaynaklandığını ifade etmektedir.²⁴⁶ Aydî Baba’nın kurbiyet anlayışı da kulluktan ve takvadan kaynaklanan bir yakınlıktır. Bu açıdan öncelikle tüm duyu ve aklı Allah’ın murad ettiği şekilde yerli yerince kullanmaya dikkat çekmektedir. Sonrasında akla tabi olup nefsin dizginlerini tutmayı gerekli görmektedir. Böylece insan kudsi bir makama ermektedir. Dolayısıyla şeriat ehline imam olanlar bu yoldan geçmektedir. Bunların bir sonucu olarak, Allah’la yakınlık kurulacağını ifade etmektedir. Bu durumu miraca benzetmekte fakat bu miracın Hz. Peygamberin (sav) miracı gibi cismanî değil, ruhanî olduğunu da ayrıca ifade etmektedir:

Mukaddem rah-ı takvâde binüp nefsin burakına

²⁴⁴ FAHREDDİN RÂZÎ, et-Tefsîru’l-Kebîr, C: 1, s: 226; el-MUNÂVÎ, *Feyzu’l-Kadir*, 1/497; el-KÂRÎ, *Şerhu’l-Mişkat*, 2/523; Nizamuddin el-Hasen el-Kummi, en-NEYSÂBÜRÎ, *Ğaraibu’l-Kur’an ve Reğaibu’l-Furkan*, Beyrut, 1416, 1/114.

²⁴⁵ *Aydî Divanı*, s. 54.

²⁴⁶ KELÂBÂZÎ, et-Taarruf, s.173-174.

Akıl cibriline tabî' olup ol rûh-izafetlû

Makâm-ı kudse bu hey'etle erdi ruh-i insânî

Şeriat ehline anda imam oldu zarâfetlû

O cismanî uruc etti bu ruhânîdürür lakin

*Bu temsilim eyâ tûtî tabî gör ne halâvetlû*²⁴⁷

İmam Mâtürîdî'ye göre ise Allah'ın kula yakınlığından anlaşılan; kuluna yardım etmesi ve muhafaza etmesi şeklindedir. Buradaki yakınlıkta ontolojik bir yaklaşma söz konusu değildir. Bu yakınlık yardım ve icabet şeklinde vuku bulmaktadır.²⁴⁸ Bu anlamda teşbih ve tecsime varacak bir kurbîyeti ortadan kaldırmaktadır. İmam Mâtürîdî Allah'ın yakınlığını, kendisine itaât eden kuluna ihsanda ve keramette bulunarak icabet etmesi şeklinde ifade etmektedir.²⁴⁹ Bu durumda Allah'ın mümin kullarına yakınlığı iki şekilde vuku bulmaktadır. Bunlardan ilki O'nun sonsuz ve sınırsız ilmiyle kullarının her halini ihata etmesi, ikincisi ise kendisine yönelen kullarına icabet etmesidir. Yakınlığın bu şekilde de tevhiid akidesi korunmaya çalışılarak, süreksizlik ilişkisine vurgu yapıldığı görülmektedir.²⁵⁰

Sonuç olarak Aydi Baba kurbîyeti, İmam Mâtürîdî'nin ulûhiyyet anlayışı çerçevesinde teşbih ve tecsime kapı aralanmayacak bir şekilde benimsemektedir. Buna göre Allah'a yakınlık O'nun zatına ontolojik bir yakınlık değildir. Kulluktan kaynaklanan ve Peygamber'in “namaz mü'minin mi'racıdır” anlayışından neş'et eden bir yakınlıktır.

D. ZİKRULLAH

Zikir; unutmamak, hatırlamak, zihinde tutmak anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de zikir kelimesi 256 yerde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de genellikle Allah'ı anmak, O'nu daima hatırdan tutmak manalarında kullanıldığı gibi namaz²⁵¹ ve Kur'an²⁵² gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.²⁵³

²⁴⁷ *Aydi Divanı*, s. 187.

²⁴⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, XIV, 98-99.

²⁴⁹ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, I, 362.

²⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 201.

²⁵¹ el-Ankebût 29/45; el-Cuma 62/9.

Aydî Baba'nın Kur'an merkezli vird anlayışını benimsediği şiirlerinde açıkça görülmektedir:

Kelam etmek dilersen Hak ile “fel yakre-ül Kur'an”

*Demâdem vird ararsan şevk ile “seb'u'l mesânî” dir*²⁵⁴

Bu şiirde Kur'an okumanın Allah ile konuşmak olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber vird arayanlara, en güzel virdin “seb'u'l mesânî” olduğunu ifade etmektedir. “Seb'al mesânî” ifadesi Kur'an-ı Kerim'de: “Şu bir gerçek ki biz sana ‘tekrarlanan yedi’yi ve yüce Kur'an'ı verdik²⁵⁵” ve “Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve ‘bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap’ olarak indirdi²⁵⁶” mealindeki ayetlerde geçmektedir. Râgıb el-İsfahânî, “mesânî” kelimesinin Kur'an sûreleri için kullanıldığını belirttikten sonra²⁵⁷ Hicr ve Zümer sûrelerinde geçen bu kelimenin “zamanın geçmesiyle değerini yitiren şeylere benzemeksizin tekrar tekrar okunan ve yeniliğini koruyan” mânasına geldiğini söylemektedir.²⁵⁸ Bu açıdan Aydî Baba'nın söz konusu şiirde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin en önemli vird olduğunu ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın altında mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin “evâile rücu” adı altında ifade ettiği seyr ü süluk anlayışı yatmaktadır. Nitekim Kuşadalı'ya göre, Kur'an kitapların anası ve en önemli zikirdir. Zikir ise ruhun gıdasıdır.²⁵⁹ Halvetîyye tarikatında zikir “esma-i seb'a” denen tevhid anlayışı çerçevesinde yapılmaktadır. Bunlar sırasıyla “lâ ilâhe illallah, lâ mâbûde illallah, lâ maksûde illallah, lâ matlûbe illallah, lâ mahbube illallah, lâ ma'suka illallah, lâ meşhûde illallah, lâ mevcûde illallah” şeklindedir. Kuşadalı ise bu zikirleri bazı müridlerine önermekle beraber daimi bir zikir olarak görmemektedir. Bununla beraber Kur'an okumanın en önemli zikir olduğunu söylemekte ve bu zikri “zikri dâim” sürekli zikir olarak ifade etmektedir.²⁶⁰ Ona göre sâlikin bizzat kendisinin seçeceği isim veya cümleyle zikretmesi çoğu kez tehlikeli olmaktadır. Hâlbuki Kur'an Allah tertibi olduğu için bütün kulların beklentilerine uygundur. Kul tertibi virdlere teslim olmanın sakıncaları bulunmakla beraber Kur'an-ı Kerim'in tecellilerine korkusuzca teslim olunulabilir. Ayrıca Kuşadalı'ya göre Kur'an okumayı ve virdleri terk Arabistan'da seyr ü sülukun sonunu getirmiştir. Bununla beraber Kur'an-ı Kerim'in mana ve

²⁵² el-Hicr 15/9.

²⁵³ YILMAZ, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 162.

²⁵⁴ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 97.

²⁵⁵ el-Hicr 15/87.

²⁵⁶ ez-Zümer 39/23.

²⁵⁷ RÂĞIB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 475.

²⁵⁸ BİRİŞİK, Abdulhamit, “es-Seb'ul Mesânî”, *DİA*, s. 261-262.

²⁵⁹ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 149.

²⁶⁰ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 147.

lafız gibi tertibinin de ilâhî olduğunu düşünmektedir. Zira Kur'an'dan seçmeler yaparak vird oluşturma'nın sakıncalı olduğuna değinmektedir. Bu anlamda seyr u sülukta, Kur'an-ı Kerim'in manasını inceden inceye tefekkür ederek, teenni ile (acele etmeden) ve ta'zim tavrı içinde okumanın ve tashih-i hurûfa dikkat etmenin lüzumu üzerinde çeşitli mektuplarında çokça durmaktadır. Kur'an zikrinin yalnızca hatim indirmekten ibaret olmadığını vurgulamaktadır. Bu anlamda Kur'an'ı anlamayı akıl ve gönül birlikteliğiyle ifade etmektedir.²⁶¹ Aydı Baba da zikrin dil ile ifade edilen kısmıyla beraber akıl ve gönül birliğiyle, içten bir şekilde olması üzerinde dikkatle durulmaktadır:

“Mâ halaktü 'l-cinne vel ins” nüktesin fehmeyleyen

“Vezkurullâhe kesîran” bil-lisânî ve 'l fuâd²⁶²

Allah'ı gönül ve dil ile zikretmenin üzerinde duran Aydı Baba, bunun ayetlerin anlaşılmasıyla gerçekleşeceğini ifade ederek akıl, gönül, dil birlikteliğini vurgulamaktadır. Bu anlamda İmam Mâtürîdî'nin zikir anlayışına yakın olduğu görülmektedir. İmam Mâtürîdî, zikir kelimesinin; dil, akıl, kalp ve beden açısından bütüncül bir faaliyetin adı olduğunu söylemektedir. *“Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur”²⁶³* meâlindeki ayetin tefsirinde kalplerin teemmül ve tefekkür ederek sülûka erip mütmain olacağını ifade etmektedir.²⁶⁴ Bununla beraber Allah'ı zikretmeyi şu iki şartın gerçekleşmesiyle kayıtlamaktadır: zikrin dil ve kalp ile yapılması ve insanı içinde Allah'ın zikrinin gerçekleştirildiği itaat fiillerine yöneltmesi.²⁶⁵ İmam Mâtürîdî bu şekilde yüzeysel zikirlerin önüne geçmeye çalışmaktadır.²⁶⁶ Aydı Baba da Allah'ı zikretmenin önemini *“Mâ halaktü 'l cinne”²⁶⁷* yani *“ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.”* ayetine bağlayarak insanın kulluk için yaratıldığını unutmamasıyla kayıtlamaktadır:

“Fezkürûnî ezkürkum” buyurdu Hak

Tâ ki hep dillerde olsun bu sibak

Unudursun unudurum dersin kalk

Her rûz u şeb zikrullâh et zikrullâh

Fursat elde iken gel ihmal etme

²⁶¹ ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 150.

²⁶² SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 87.

²⁶³ er-Ra'd 13/28.

²⁶⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, V II, 427.

²⁶⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, X V, 163.

²⁶⁶ ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufî İlişkisi*, s. 190.

²⁶⁷ ez-Zariyat 51/56.

“Mâ halaktu’l cinne” emrin unutma

Münkir münâfıklar sözünü tutma

*Her rûz u şeb zikrullâh et zikrullâh*²⁶⁸

İmam Mâtürîdî zikrin sadece dil ile yapılmadığı üzerinde dikkatle durmaktadır. Allah’ın zikri; insanı, nefsinin arzularından uzak tutabilmeli ve isteklerinden yüz çevirmesine yardımcı olabilmelidir.²⁶⁹ Bu bakımdan Aydı Baba’nın da aynı doğrultuda düşündüğü görülmektedir. Aydı Baba Allah’ı zikretmenin insanı, nefsin hükümlerine boyun eğmekten uzaklaştıracağını düşünmektedir:

Hakim olmak diler bu nefse kral

Kesret-i tevhidle verme hiç mecâl

Âşıkâne istersen Aydı visal

*Her rûz u şeb zikrullâh et zikrullâh*²⁷⁰

Sonuç olarak Aydı Baba’nın Kur’an-ı Kerim okuma merkezli bir zikir anlayışını benimsediği ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber mürşîdi Kuşadalı’nın da “zikri dâim” olarak Kur’an’a işaret ettiği ve Kur’an okumayı seyr ü suluk anlayışının merkezine yerleştirdiği görülmektedir. İmam Mâtürîdî’nin bu konuda; akıl, kalp ve dil beraberliğinin, Aydı Baba ve Kuşadalı’da aynı şekilde bulunduğu tespit edilmektedir.

E. RU’YETULLAH

Ru’yetullah, sözlükte “gözle görmek” anlamına gelen “ru’yet” kelimesi ile Allah lafzının birleşmesinden oluşan bir tamlama olup, kelamî ıstılahta cennet ehlinin Allah’ı gözleriyle görmeleri anlamına gelmektedir.²⁷¹ Tasavvufta ise “ru’yet”, Allah’ın dünyada baş gözüyle değil kalp gözüyle görülmesi şeklinde ifade edilmektedir.²⁷²

Aydı Baba Allah’ın ahirette görülmesinden ziyade, dünyada basiret gözüyle görüleceği üzerinde durmaktadır. İmam Gazzâlî basiret ehlinin kalbinde yakîni bilginin olduğunu

²⁶⁸ Aydı Divanı, s. 173.

²⁶⁹ MÂTÜRÎDÎ, *Te’vîlât*, X VI, 200-201. Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, s. 189-190.

²⁷⁰ Aydı Divanı, s. 173.

²⁷¹ TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM yay., 3. Baskı, Aralık 2013, s. 265.

²⁷² CEBECİOĞLU, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 406.

söylemektedir.²⁷³ Aydî Baba da “*basiret ehline vech-i Ayânî’den ayansın sen*”²⁷⁴ demekle Allah’ın basiret gözü açık olanlara ayan olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber basiret gözü ile baş gözünün arasını net çizgilerle ayırmaktadır. Bu ayrımı da Kur’an-ı Kerim’de geçen “*len terânî*”²⁷⁵ kalıbıyla yapmaktadır:

Aceb sırdır “innî enallah”²⁷⁶ nâresin ilan

Hicâbı “len terânî” den geçüp fehmeyledim âsan²⁷⁷

“*İnni enallah*” hitabı Kur’an-ı Kerimde geçmektedir: “*Musa, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: “Ey Musa! Şüphesiz ben, evet, ben alemlerin Rabbi olan Allah’ım.”* Aydî Baba bu beyitte ağaçtan “*ben Allah’ım*” sesinin gelmesinin gerçek anlamını “*len terânî*” ayetinin perdesini aşır anladığını²⁷⁸ söylemektedir. “*Len terânî*” hitabı Kur’an-ı Kerim’de şöyle geçmektedir: “*Musa, belirlediğimiz yere (Tur’a) gelip Rabbi de onunla konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım’ dedi. Allah da, ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim’ dedi.*” Aydî Baba, “*innî enallah*” hitabıyla, “*len terânî*” hitabını birleştirmektedir. Söz konusu ayetleri, Allah’ın tıpkı Musa’ya (as) görülmediği gibi, göz cihetiyle dünyada görülmeyeceği şeklinde yorumlamaktadır.

Ru’yetin çeşitli ayet²⁷⁹ ve hadislerle²⁸⁰ Hak olduğunu ifade eden İmam Mâtürîdî ise Allah’ın görülmesi konusunda tasavvurun kavrayacağı ve aklın şekillendirebileceği hiçbir özelliğin olmayacağına, Allah’ın bunlardan münezzehe olduğuna dikkat çekmektedir.²⁸¹ Bu şekilde tecsim, teşbih ve aşırı tenzih gibi anlayışlara varmadan ru’yetin hak olduğunu delillendirmektedir.²⁸² Yani, Allah’ın görülmesi meselesinin teşbih ve keyfiyetin dışında olacağını vurgulayan İmam Mâtürîdî, bunun mümine has bir müjde olduğunu ifade etmektedir. Benzer bir yaklaşım Kelâbâzî de de vardır. Zira o ru’yetin müşahede yoluyla olacağını ifade etmektedir. Müşahede ise kalp ile Allah’ın tecellilerini görmek manasına

²⁷³ GAZÂLÎ, *İhyâu’ Ulûmi’ d-dîn* (terc. Ahmer Serdaroğlu), Bedir yay., 1989, I, 188-189.

²⁷⁴ *Aydî Divanı*, s. 141.

²⁷⁵ el-Araf 7/143.

²⁷⁶ el-Kasas 28/30.

²⁷⁷ *Aydî Divanı*, 152.

²⁷⁸ SERATLI, 183.

²⁷⁹ el-Kıyamet 75/22; Yunus 10/26.

²⁸⁰ BUHÂRÎ, “Tevhid”, 42; MÜSLİM, “İman”, 299-300.

²⁸¹ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 193.

²⁸² MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 184.

gelmektedir. Bu anlamda o, Allah'ın görülmesini, muhabbetin galebesinden ötürü her şeyde onun yansımısını görmek olarak ifade etmektedir. Bu yaklaşım fena anlayışını andırmaktadır.²⁸³

Sonuç olarak Aydı Baba, İmam Mâtürîdî'nin ru'yet anlayışını benimsemiş görünmektedir. Nitekim Allah'ın dünyada baş gözüyle değil, basiret gözüyle, yakînî olarak bilineceğini ifade etmektedir. Zira Mâtürîdî itikadı benimseyen ilk dönem sufileri de bu konuda, Allah'ın dünyada gözle ve de kalbe gelebilecek herhangi bir suretle görülemeyeceğini söylemektedirler. Ancak Allah'ı ikân ve yakîn cihetiyle kalple görmeyi (müşâhede) mümkün addetmektedirler.²⁸⁴

IV. NÜBÜVET KONULARI

Nübüvvet sözlükte “haber vermek” manasına gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî nebve (nübû') kökünden masdar ismi olan nübüvvet kelimesini, “*Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi*” diye tarif etmektedir.²⁸⁵

İmam Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Bu anlamda nübüvveti, insanın yolunu bulması adına Allah'ın bir lütfu olarak görmek aklî bir zorunluluktur.²⁸⁶ Nitekim nefsin arzu ve isteklerine karşı, nefsi terbiye edecek, iyiyle kötüyü ayırt etmesine kılavuzluk yapacak bir öğreticiye ihtiyaç hâsıl olmaktadır.²⁸⁷ Din ve dünya açısından bir ihtiyaç hasıl olması sebebiyle ve Allah'ın lütufkârlığının ispatı bakımından nübüvvetin varlığını kabul etmek aklî bir gerekliliktir.²⁸⁸ Bu sebepten dolayı Mâtürîdî anlayışı benimseyen sûfilere göre peygamberler Allah'ın kullarına en büyük nimeti ve rahmeti olup; kendilerine²⁸⁹ iman ve itaat vâcib kılınmıştır.

Aydî Baba'nın ifadelerinde Peygamber, bir kılavuz ve Allah'ın rahmetidir. Bu anlamda “rehnüma (kılavuz) ve rahmet” beraberce şöyle zikredilmiştir.

Çeşm-i nâbinâma sen tûtiyâsın yâ Resûl

²⁸³ ERASLAN, *Erken Dönemde Haneî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufu İlişkisi*, s. 154.

²⁸⁴ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 80.

²⁸⁵ RÂĞIB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 1032.

²⁸⁶ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 272-275.

²⁸⁷ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 275.

²⁸⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 277.

²⁸⁹ HAKÎM et-TÎRMİZÎ, *Tahsîlu nezâiru'l-Kur'ân*, s. 47; Ayrıntılı bilgi için bkz., ERASLAN, *Erken Dönemde Haneî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufu İlişkisi*, s. 216.

Âleme rahmet usâte rehnümâsın²⁹⁰ yâ Resûl²⁹¹

Peygamber bir rehber olarak sözleri ve fiilleriyle insana yol göstermektedir:

Ümmet isen sen de duy kavline fi'line uy

Atlası zibâyı soy eğnine gey sen aba²⁹²

Bu anlamda peygamberin hem şariat hem de ahlak konusunda bir örnek olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu örneklik muhtelif şiirlerde çokça zikredilmektedir. Bu şiirde Hz. Peygamberin sabah ve akşam ibadet ettiği ve karnı doyunca yemek yemediği üzerinde durmaktadır:

Aşk ile her subh u şâm kıldı ibâdet müdam

Karnı doyunca taam yimedi ol müctebâ²⁹³

A. HZ MUHAMMED'İN(sav) PEYGAMBERLERDEN ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ

Aydî Baba'da teorik olarak nübüvvet müessesesinin varlığı noktasında peygamberler arasında bir ayrım görülmemektedir. Tüm Peygamberlerin Allah'ın görevlendirmesi üzere görevlerini, gönderildikleri kavimlerin inkarlarına ve eziyetlerine rağmen en güzel şekilde yerine getirdiklerini bildirmektedir.²⁹⁴

Halk olan irfan için Âdem “kesîrun münteşir”²⁹⁵

İçlerinde mühtedâlar adı mecnun “vezdücir”

Mürde ihyâ kıldı ba'zı mu'cizi şakkul kamer

Ba'zı kayd-ı ahd için geldi elinde “mustatar”

Ba'zısın a'da tutub kavmi cefalar kıldı çok

Ba'zısın inkar edüb derlerdi “kezzâbün eşir”

Şiirin manası şu şekildedir: İnsanlar Hakk'ı bilmek için yaratılmış olup “çekirge sürüsü” gibi her tarafa yayılmışlardır. Onlara yol göstericiler geldiğinde, deli deyip yol

²⁹¹ *Aydî Divanı*, s. 95.

²⁹² *Aydî Divanı*, s. 57.

²⁹³ *Aydî Divanı*, s. 57.

²⁹⁴ *Aydî Divanı*, s. 86.

²⁹⁵ el-Kamer 7/54.

göstericileri çağrılarında vazgeçirmeye zorlamışlardır. Onları ikna etmek için, o yol göstericilerden yani peygamberlerden bazıları ölüyü diriltti. Bazısı ayı ikiye böldü. Bazısı elinde küçük büyük her şeyin yazılmış olduğu bir defterle söz almak için gelmişti. Kimisini kendi milleti düşman tutup çok eziyetler etti. Kimisini yalancı şımarık deyip inkar ederlerdi. Nihayet insana en açık bir şekilde hiç ibret alan yok mu dediler.²⁹⁶

Aydî Baba, teorik düzeyde Peygamberlerin ortak amacından ve görevlerinden bahsetmektedir. Bu açıdan hepsinin gönderildiği emir üzere hareket ettiğini ifade etmektedir. Bununla beraber Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberlerin en üstünü olduğunu da dile getirmektedir. Bu anlamda şiirlerde Hz. Muhammed'in Peygamberlerin imamı, padişahı olduğuna dair "*İmâm-ı enbiya*²⁹⁷", "*Şâh-ı Nebi*²⁹⁸" gibi ifadeler rastlanmaktadır. Bu yaklaşım Mâtürîdî ekolü benimseyen sûfilerde de göze çarpmaktadır.²⁹⁹ Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlerin en üstünü ve sonuncusu olduğu İmam Mâtürîdî tarafından da ifade edilmektedir.³⁰⁰ Zira İmam Mâtürîdî'ye göre Peygamberler, Allah tarafından verilen mucizeler, deliller ve şefaath gibi hususlarda birbirlerine üstün kılınmışlardır.³⁰¹

Aydî Baba, Hz. Muhammed'in (sav) üstünlüğünü ifade ettiği şiirde, mucize yönünden Hz. Musa'nın Tur dağına çıktığını ve fakat Hz. Muhammed'in (sav) miraçta Allah'la buluşması hasebiyle kadrinin en yüce olduğunu ifade etmektedir³⁰²:

Tûr-i Sînâ'da Kelîmullah ise Musa ne gam

*Sen urûc-u arş ile kadr-i ûlâsın Yâ Resûl*³⁰³

Sonuç olarak, Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlerin sonuncusu ve en üstünü olduğu meselesi İmam Mâtürîdî ile Mâtürîdî anlayışı benimsemiş ilk dönem sûfileri arasında da mütabakat olan meselelerdendir.³⁰⁴ Mâtürîdî anlayışı benimseyen Aydî Baba'nın bu konuda onlarla benzer bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

²⁹⁶ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 113.

²⁹⁷ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 36, 153.

²⁹⁸ *Aydî Divanı*, s. 75.

²⁹⁹ HÜCVÎRÎ, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s. 359-360.

³⁰⁰ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, X I , 361.

³⁰¹ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, II , 149.

³⁰² SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 153.

³⁰³ *Aydî Divanı*, s. 123.

³⁰⁴ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 49.

V. İNSAN ve FİİLLERİ

İnsan kendisine Allah tarafından bahşedilen akıl ve iradenin bir gereği olarak yaptıklarından sorumlu bir varlıktır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellik de yaptıklarını kendi isteğiyle akıl ve iradesinin yönlendirmesiyle yapıyor olmasıdır.

İnsanı yaratan Allah muhakkak ki insanı, kendinden daha iyi bilmektedir. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı çeşitli şekillerde anlatılmaktadır. Canlıların en mükemmeli³⁰⁵ olduğu farklı ayetlerde zikredilmektedir. Bununla beraber seçkin olduğu³⁰⁶ vurgulanmaktadır. Şanlı ve şerefli olarak yaratıldığına³⁰⁷, yeryüzünde bir halife olarak görevlendirildiği³⁰⁸ ve bu sebeple başıboş olarak bırakılmayacağına³⁰⁹ yer yer değinilmektedir.

“*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*³¹⁰” hitabıyla Allah, insanın yaratılmasındaki maksadı ortaya koymuş ve bu maksat doğrultusunda neler yapması gerektiği hususunda insana peygamberler ve ilâhi kitaplar ışığında bir yol göstermiştir. İnsanı halifelikle vasıflandıran Allah, elçisini hak din ile gönderdiğini söylemiş³¹¹ ve din ile insana bir yol göstermiştir.

Allah'ın yol gösterip halife olarak görevlendirdiği insanın, bu görevin bir gereği olarak sorumluluktan berî olması düşünülemez. Allah vahye muhatap olması hasebiyle insanı aklı ve aklının bir gereği olarak fiillerinden sorumlu kılmaktadır. Bu sorumluluk insana Allah tarafından bahşedilmiştir.

A. İNSANIN İRADESİ VE SORUMLULUĞU

İnsan sorumluluğunun bir gereği olarak akıl ve iradeyle donatılmıştır. Nitekim insan eğer akıl ve iradeden noksan olsaydı ahirette bir ceza veya mükafatı hak etmesi söz konusu olmazdı. Böylece imtihan da ortadan kalkmış olurdu. Bu anlamda Aydi Baba, şiirlerinde akıl ve iradeye vurgu yapmaktadır. Özellikle bu şiirde aklı cibrile benzeterek, İmam Gazali'nin “*akıl içten gelen bir vahiy, vahiy dıştan gelen bir akıldır*” düşüncesini hatırlatmaktadır:

³⁰⁵ et-Tin 95/1-5.

³⁰⁶ el-Bakara 2/29; el-Casiye 45/13

³⁰⁷ el-İsra 17/70.

³⁰⁸ el-Bakara 2/30.

³⁰⁹ el-Kıyame 75/36.

³¹⁰ ez-Zâriyat 51/56.

³¹¹ et-Tevbe 9/33.

Mukaddem rah-ı takvâde binüp nefsin burakına

Akıl cibriline tabi' olup ol rûh-izafetlû

Bu şiirinde nefsi bir binek olarak görmekte ve akla da Cibril vasfını yakıştırmaktadır. Bu anlamda İmam Mâtürîdî de nefsin terbiye ve eğitiminden bahsetmektedir.³¹² İmam Mâtürîdî'ye göre insan nefsinin kötü hasletlerden temizler ve nefsinin kendisini davet ettiği şeylerden kaçınırsa; nefsinin, aklının ve zihninin davet ettiği istikamete doğru yönlendirirse, kurtuluşa erebilir.³¹³ Bu anlamda Aydı Baba'nın insanda bulunan nefis ve akıl bağlamında İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla uyum içinde olduğu görülmektedir. Nefis ve aklını doğru konumlandıran bir insan artık iradesiyle yani tercihleriyle baş başa kalmaktadır. Aydı Baba'nın, insanda irade ve sorumluluk anlayışını daha iyi kavramak için başlangıçtan itibaren insanı nasıl ele aldığına göz atmamız gerekmektedir. Bu bakımdan ilk olarak, Allah'ın insana ruhundan üflediği ile ilgili ayete atıfta bulunmaktadır.

Teâlallah zehî Sultan ki icâd eyledin rûhi

Dedin hakkında insanın “nefahtü fîhi min rûhi”³¹⁴

...

Dilâ bezm-i ezelden câm-ı mey nûşâne aşk olsun

“nefahtü fîhi min rûhi” denilen câna aşk olsun³¹⁵

Aydî Baba, insanın elest bezminde verdiği söze sadık olup yalnızca Allah'ı Rab bilmesi gerektiğini, kendine seslenerek şu şekilde dile getirmektedir:

Söyledin “rûz-ı elest” “kâlû belâ³¹⁶” yâ Rabbenâ

Kâim ol Aydı ikrarına sen olma yâd³¹⁷

İnsanların ve cinlerin Allah'a ibadet etmek için yaratıldığı ayete vurgu yapan Aydı Baba, bunu fehmeyleyen insanın gönülden ve dilden Allah'ı çokça hatırlaması gerektiğini yine bir başka ayetle sabitlemektedir:

“Mâ halakt'ül-cinne ve'l-ins³¹⁸” nüktesin fehmeyleyen

“vezkürü'llâhe kesîran³¹⁹” bil-lisâni ve'l fuâd³²⁰

³¹² MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbu ' t-tevhîd*, s. 275.

³¹³ MÂTÜRÎDÎ, *Te ' vîlât*, X VI, 97-98.

³¹⁴ *Aydî Divanı*, s.190.

³¹⁵ *Aydî Divanı*, 1.143.

³¹⁶ el-Araf 7/172.

³¹⁷ *Aydî Divanı*, 77.

³¹⁸ ez-Zariyat 51/56.

³¹⁹ el-Enfal 8/45.

³²⁰ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 87.

Ayrıca insanın, Allah'ın emri üzere dosdoğru olma sorumluluğunu unutmaması gerektiğini hatırlatmakta ve eğri kimsenin iflah olmayacağını ifade etmektedir:

“*Festekım*”³²¹ *emr-i Hudâ’dır hem “fefîrrû”*³²² *gayriden*
*Saf-derûn ol aşka yan kim behreyâb olmaz ivec*³²³

İnsanın Allah katındaki önemine değinen Aydî Baba, elest bezminde verdiği söze sadık olması gerektiğini sıkça hatırlatmaktadır. Ona göre insan, iradesinin bir gereği olarak yaptıklarından sorumludur. İradesinin bir gereği olarak insanı sorumlu tuttuğu meseleleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Biri gözdür ânı hapsed menâhîden melâhîden
Kamu eşyâye ibretle bak ey âli nezâretlû

Kulaktır hem biri ânı dâhi men-i hevâ gûş et
Hemân mana-i hikmet gûş eder arı semâatlû

Biri eldir ânı sunma harama urma mazlûme
Müdâm ihsân ile öğret fakire ol saâdetlû

Ayak râh-ı fesâda meylederse koyma fâriğ ol
Sebilullâh’ı ta’lim et âna olma hamâkatlû

Lisânın dönemsün fâhiş kelâma gaybete zinhar
*Hakk’ın zikriyle mu’tad et kelâmında sadâkatlû*³²⁴

Tüm bu duygu organlarının bir emanet olduğunu ifade eden Aydî Baba, insanın iradesi sebebiyle bunlardan sorumlu kılındığını söylemektedir:

Bu azalar sana Hak’dan emanettir gözüm nuru
*Emin ol key sakın çünkü seni kılmış iradetlû*³²⁵

Sorumluluk bakımından insan iradesine büyük bir görev yüklemekte insanın gayretini bu anlamda önemsemektedir. Hatta hayır ve şerrin dahi sorumluluğunu –tercih etmesi bakımından- insana yüklemektedir.

³²¹ Hûd 11/112.

³²² ez-Zâriyat 51/50.

³²³ *Aydî Divanı*, 72.

³²⁴ *Aydî Divanı*, 153-154.

³²⁵ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s.186.

Hayır da şer de Hakk'tan deyu dava kılan eğri nazar

Ya nedir gâhî tevellâ gâhî teberrâdan garaz

...

Artar derdim sen kıl yardım olsun virdim Allah Allah

Gayret benden Nusret Senden kurtar tenden Allah Allah³²⁶

Bununla beraber Allah'ın iradesine de değinmektedir. Bu açıdan iki veçheli bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsan bir açıdan yaptıklarından sorumlu iken bir açıdan da her şey Allah'tan olmaktadır:

“Kâf” ile “Nûn”dan kamu âlemleri vâr eyledin

Âdem'e “innâ aradnâ³²⁷” hil'atin kıldın nasîb

Ba'zısın haml-i emânetten haberdâr eyledin

Ba'zısın cehl içre koydun “innehu şey'ün acîb

Ba'zısın emrâz-ı gûnagûn ile memlû kılup

Ba'zısın her türlü rence eyleyen Sensin tabîb

Ba'zısın kıldın ganî müflis edersin ba'zısın

Ba'zı bî-şerm oldu her her dem ba'zısın kıldın edîb

Ba'zı bî-pervâ yürür âlemde bilmez in ü ân

Ba'zı bî-şerm oldu her her dem ba'zısın kıldın edîb

Ba'zısın hodbin edüb urdun dalâlet bendine

Ba'zısın râh-ı Hudâ'da eyledin “abd-i münîb³²⁸”

Ba'zısın merdûd-u dergâh eyleyüb a'da dedin

“Lî meallâh” cür'asıyla ba'zısın kıldın habîb

³²⁶ *Aydî Divanı*, 171.

³²⁷ Ayetin meali şöyledir: “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.” Ahzâb 33/72.

³²⁸ Kâf 50/8.

*Ba'zısın halka hakaret perdesinden gösterüb
Ba'zısın fazlında yâ Rab eyledin gayet muhib*

*İ'tirâf-ı acz ile Aydı sürer dergâha yüz
Dâimâ fazlın umar eyle icâbet yâ Mücîb*³²⁹

Şiirin manasına baktığımızda, Allah'ın “*Kün*” emriyle âlemleri yoktan vâ eylemesine, kutsal emaneti yerlerin ve göklerin kabul etmediğine ve Âdem'in (as) kabul ettiğine değinilmektedir. Bununla beraber Allah'ın kimi insanları mukaddes emanetten haberdâr eyleyip kimi insanları cahil bıraktığını söylemektedir. Bazı insanları hastalıklara uğrattırken bazı insanları tabib kıldığını, bazı insanları zengin bazı insanları müflis bıraktığını ve yine bazısını utanmaz bazısını edebli kıldığını ifade etmektedir. Şiirin devamında Allah'ın bazı insanları bencil eyleyip sapkınlığa düşürdüğünden, bazısını ise Hak yolunca tevbe eden kullar eylediğini söylemektedir. Bununla beraber Allah'ın bazı insanları dergâhından kovduğundan, Peygamberimiz (sav) gibi bazılarını ise “*Mevla ile öyle yakınlığım olur ki*”³³⁰ şarabıyla kendine sevgili kıldığından bahsetmektedir. Bazısını halk arasında hor ve hakîr kılarken bazısını lütfedip halka sevdirmektedir.³³¹ Beyitleri genel olarak değerlendirdiğimizde bir önceki şiirde insanı iradesi gereği yaptıklarından sorumlu tutan Aydı Baba, bu şiirde insanın fiillerini yaratmak bakımından Allah'ın iradesine vurgu yapmaktadır. Bu ifadelerin, insanın iradesine yüklediği sorumlulukla çelişki arzettiği düşünülmemelidir. Zira bir başka şiirinde “*hayır da şer de Hak'dan deyu da'va kılan eğri nazar*” diyerek hayır ve şer seçimini kendinden değil de Hak'tan bilenleri eleştirmektedir. Benzer bir yaklaşım İmam Mâtürîdî'de de mevcuttur. İmam Mâtürîdî, fiillerin bir açıdan insana diğer açıdan ise Allah'a ait bulunmasını şu şekilde sabitlemektedir:³³² Fiiller bir veçhesiyle Allah'ın yaratmasına muhtaçtır. “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır*”³³³ ayetine insanın fiilleri de dahildir. “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*”³³⁴ ayeti de insanı, fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu düşünmeye sevk etmektedir.³³⁵ Allah fiile bir varlık alanı sağlamasaydı fiillerin var olması mümkün olmayacaktı. Aydı Baba'nın söz konusu beyitleri bu bakış açısıyla yazdığı

³²⁹ *Aydî Divanı*, s. 62.

³³⁰ en-Necm 53/9. Bu beyitte şu ayete vurgu yapılmaktadır: “*Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*”

³³¹ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 59.

³³² MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 229.

³³³ er-Rad 13/16.

³³⁴ es-Saffat 37/96; bkz., MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, IV, 237.

³³⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 244, 247.

anlaşılmaktadır. Fakat İmam Mâtürîdî bununla beraber, insanın fiiline iki kudretin tesir ettiğini de düşünmektedirler. Bunlardan yaratmayı gerçekleştiren kudret Allah'a nispet edilmektedir. Fakat fiilin gerçekleşmesini sağlayan, imkan ve şartların oluşması sonucu ortaya çıkan güç (istitaat) insana nispet edilmektedir. Zira İmam Mâtürîdî'ye göre insan yaratılışının bir gereği olarak; cevherler, arazlar ve içinde fiillerin olduğu zaman ve mekânlara benzememektedir. Aksine insan seçim/ihtiyar hakkı bulunan bir fâildir.³³⁶ Herkes yaptığını tercihiyle yapmakta ve fiilinin faili durumundadır.³³⁷ Bu anlamda Mâtürîdî kelam anlayışında fiiller, insandaki istita'a ve Allah'ın kudretinin eş zamanlı taallukuyla ortaya çıkmaktadır.³³⁸

Aydî Baba bir açıdan Allah'ın her fiili yaratmasını ve bu fiillerin Allah'tan olduğunu ifade etmekle beraber insandaki istita'a'yı da fiilin ortaya çıkışına dahil etmektedir. Bu anlamda İnsanın fiili tercih etmesi ve gayret göstermesiyle beraber, söz konusu fiil üzerinde İmam Mâtürîdî'nin ifade ettiği şekliyle istita'a'ya sahip olduğunu da düşünmektedir:

Ömrünü sarf etme abes yerlere

Kasdın eğer ermek ise sırlara

Hizmetin artır dün ü gün pirlere

*İstata'a yesteti'ü istita'*³³⁹

Bu şiirde Aydı Baba, sırlara ermek isteyen insanın, sahip olduğu istita'ayı kullanmasını öğütlemektedir. Bu anlayış İmam Mâtürîdî'nin, istitaât görüşü çerçevesinden bakıldığında, kişinin takvâyı kastetmesi durumunda Allah'ın o kişiye kendisinden korkma hususunda güç vermesi anlayışıyla benzeşmektedir.³⁴⁰

Sonuç olarak Aydı Baba, fiilin bir yönüyle Allah'a, bir yönüyle de insana nispet edileceği sonucuna ulaşarak, İmam Mâtürîdî'nin de ifade ettiği şekliyle insanın istita'asını vurgulamaktadır. Söz konusu yaklaşım Mâtürîdî itikadı benimseyen sûfilerde³⁴¹ ve Aydı Baba'nın müşidi Kuşadalı İbrahim Halvetî'de de göze çarpmaktadır. Kuşadalı, her insanın terakki etme yeteneğine sahip olarak yaratıldığını söylemektedir. Bu yetenek, bilkuvve insanda bulunmaktadır. Fakat bu yeteneği fiil düzlemine çıkaracak olan insanın çabasıdır.³⁴² İnsanı sorumlu kılan da irade ettiği bu çabadır. Bu yorum, İmam Mâtürîdî'nin “*insanda iki güç vardır. Bunun ilki, eylemden önce yetenek olarak bulunmaktadır ve fakat sorumluluk*

³³⁶ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 309.

³³⁷ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, 226.

³³⁸ MÂTÜRÎDÎ, *Tevhîd*, s. 430.

³³⁹ *Aydî Divanı*, s. 105.

³⁴⁰ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, X V, 205.

³⁴¹ KELÂBÂZÎ, *et-Taarruf*, s. 84-85.

³⁴² ÖZTÜRK, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 94.

gerektirmez. İkincisi, fiil esnasındadır ve sorumluluk gerektirir” anlayışıyla uyum arz etmektedir.³⁴³

B. SORUMLULUĞUN ŞAHSİLİĞİ

Kur'an-ı Kerim'de, insanın sorumluluğu hakkında ne söylendiğine baktığımızda şu ayetlere rastlamaktayız:

*“Kim iyi bir iş yaparsa, kendi iyiliği için, kim de kötü bir iş yaparsa kendi kötülüğü için yapmış olur.”*³⁴⁴

*“Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez.”*³⁴⁵

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerim'de sorumluluğun şahsiliği ilkesi göze çarpmaktadır.

*“Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.”*³⁴⁶ İmam Mâtürîdî buradaki ayeti suçun şahsiliği ilkesi bağlamında değerlendirmektedir. İnsanın iradesi gereği, herkesin kendi yaptığından sorumlu tutulacağını belirtmektedir.³⁴⁷

Aydî Baba birçok meselede olduğu gibi bu konuda da görüşlerini Kur'an-ı Kerim merkezli ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî'nin vurguladığı yerden sorumluluğun şahsiliğini vurgulamaktadır:

Ya “lâ tezîrû vâziretün”³⁴⁸ hücceti varken

*Kendin unutub gayriye çatmak mı dalâlet*³⁴⁹

Aydî Baba bu şiirde zâhid kişiye gönderme yapmaktadır. İnsanın kendini unutup da insanlara çatmasını doğru bulmamaktadır. Zâhidin önce kendi ıslahı için uğraşması gerektiğini nitekim herkesin kendi yaptığından sorumlu olduğunu, söz konusu ayetle ifade etmektedir.

³⁴³ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, X V, 205-206.

³⁴⁴ Fussilet 41/46.

³⁴⁵ en-Necm 53/38.

³⁴⁶ el-Bakara 2/286.

³⁴⁷ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, I, 49-50; IV, 384, 613.

³⁴⁸ en-Necm 53/38.

³⁴⁹ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 63.

C. RIZIK ANLAYIŞI

Türkçede yiyecek içecek şey, azık, nasip, istifade edilen şey manasında kullanılan rızık kelimesi, Arapça'da yaygın olarak "kendisinden yararlanan" anlamında kullanılmaktadır.³⁵⁰ Ragıb el-İsfahani'ye göre ise rızık, bazen dünyevî bazen de uhrevî nimetler için kullanılmaktadır. Bazen de bağış, nasip veya kendisinden faydalanan gıdalar anlamına gelmektedir. Genel manada ise insanın faydalandığı şeye denilmektedir.³⁵¹

Kur'an-ı Kerim'de rızıkla ilgili çok fazla ayet bulunmaktadır. Bunların bir kısmı şöyledir:

*O, sizin için yeryüzünü bir döşek, gökyüzünü bir bina kıldı. Ve gökten yağmur indirerek bununla sizin için (çeşitli) ürünlerden rızık çıkardı. Öyleyse (bütün bunları) bile bile Allah'a eşler koşmayın.*³⁵²

*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızık Allah'a ait olmasın. Onun karar (yerleşik) yerini de ve geçici bulunduğu yeri de bilir. (Bunların) Tümü apaçık bir kitapta (yazılı)dır.*³⁵³

*Allah; sizi yarattı, sonra size rızık verdi, sonra sizi öldürmekte, daha sonra sizi diriltmektedir. Ortaklarınızdan bunlardan herhangi birini yapacak var mı? O, şirk koştuklarından münezzeh ve Yücedir.*³⁵⁴

Aydî Baba şiirlerinde Allah'ın Rezzak olmasına vurgu yapmakla beraber, insanın rızık arayışının gayretine bağlı olduğunu da ifade etmektedir:

Bekleyüb bâb-ı ekâbirde deme saddâk emîr

*Cümlelerin Rezzâkıdır Hak kıl âna arz-ı herec*³⁵⁵

Bu şiirde insanın sosyal hayat içerisinde rızıkını temin etmek adına makam sahibi olan insanlardan beklenti içerisinde olmasını eleştirmektedir. Bununla beraber Allah'ın herkesin rızıkını verdiğini ve isteklerin yalnızca Allah'a arz edilmesi gerektiğini³⁵⁶ ifade etmektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre bütün rızıklar Allah'tandır. Fakat insanın gayret ve çabası da göz ardı edilemez.³⁵⁷ Rızık Allah'ın temlik etmesi ile elde edilen bir durumdur. Kudret kulun

³⁵⁰ İbn MANZÛR, Cemaluddin, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut, t.y., X, 114; FÎRÛZÂBÂDÎ Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Beyrut 1993, s.1144.

³⁵¹ RÂĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 425.

³⁵² el-Bakara 2/22.

³⁵³ Hûd 11/6.

³⁵⁴ er-Rûm 40/40.

³⁵⁵ *Aydî Divanı*, s. 72.

³⁵⁶ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 81.

³⁵⁷ MÂTÛRÎDÎ, *Tevhid*, s. 455.

elinde değil, Allah'ın elindedir. Allah insanları sebepli ve sebepsiz rızıklandırmaktadır.³⁵⁸ Fakat Mâtürîdî daha çok rızık temin etmede insanın çalışıp çabalayıp rızık yollarını araştırmasının önemini vurgulamaktadır.³⁵⁹ Zira herkese bol rızık verilmesi halinde insanların ölçüyü kaçıracığını ifade etmektedir. Bu yüzden rızıkta belli bir ölçü olduğunu, sosyal hayatta iş bölümü ve çalışma düzeninin bulunması için bunun gerekli olduğunu düşünmektedir.³⁶⁰

Aydî Baba Allah'ın Rezzak oluşuna vurgu yapmakla beraber, rızık elde etmede çaba ve gayrete de büyük önem vermektedir:

Şunlar kim gündüzün rızık-ı helâle sarf edüb işler

*Geceler taâtı hakkile kim gayret imandandır*³⁶¹

Bu şiirde gündüzleri helal rızık peşinde koşup geceleri de ibadetlerini hakkıyla yapanları övmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki rızık İmam Mâtürîdî gibi helal ve haram olarak³⁶² kategorize etmektedir. Fakat gayret ve çaba göstererek çalışmayı ön plana çıkarmaktadır. Benzer bir durum aşağıdaki şiirde de göze çarpmaktadır.

Ya ilâhi cürmümün ednâsı mîsl-i kûh-i Kaf

Gâfil oldum bilmedim lâzım değil sandım kefâf

Halk ibadet ettiler ben başıma çektim lihaf

*Bîhayâlık eyleyüb çok söyledim lâf ü güzâf*³⁶⁴

Bu şiirde de Aydî Baba, rızık elde etmek için çalışmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. İnsanlar çalışırken çalışmayıp da boş boş konuşmanın hayasızlık olduğunu ifade ederek, rızık için çalışıp çabalamanın bir gereklilik olduğunu söylemektedir. Bununla beraber rızık vermeye muktedir olanın yalnızca Allah olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak Aydî Baba, İmam Maturidi'nin rızık konusunda kudretin Allah'a ait olduğunu ifade etmekle beraber; istitaat anlayışının bir gereği olarak, insanı da çalışma ve gayret göstermekten sorumlu kılması anlayışını benimsemektedir. Bu anlamda İmam Mâtürîdî gibi rızık helal ve haram olarak kategorize ettiği görülmektedir.

³⁵⁸ Bu yaklaşım Eş'arilerde de vardır. Bkz., BAĞDÂDÎ, *Usûli'd Dîn*, s. 144.

³⁵⁹ COŞKUN, Ahmet, "İmam Mâtürîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri", *Ebu Mansur Semerkandlı-Mâtürîdî Kongresi* (14 Mart 1986) Kayseri 1986, s.168-170.

³⁶⁰ COŞKUN, Ahmet, "İmam Mâtürîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri", s.172-174.

³⁶¹ *Aydî Divanı*, s.199.

³⁶² MÂTÜRÎDÎ, *Tevhid*, s. 455.

³⁶⁴ *Aydî Divanı*, s.110.

VI. SEM'İYYÂT KONULARI

Sem' sözlükte işitmek, duymak, duyurmak anlamına gelmektedir.³⁶⁵ Kelamî ıstılahta ise İslam akaidinin üç ana konusunun sonuncusunu oluşturmaktadır.³⁶⁶ Kelam alimleri sem'iyât konularının vahiyle bilineceği hususunda ittifak etmektedirler. Sem'iyât konuları şunlardır: İbadetler, helal ve haramlar, dinî hukuk ve cezalar, kabir ve âhiret hayatına ait hususlar, kelâmda aklın öncülleriyle bilinmeyen; melek, cin, şeytan vb. metafizik hususlar. Tüm bunlar aklî delaletin tek veçheli ve kesin hükmünün ötesinde olan mevzulardır. Çok veçheli ve farklı ihtimallere açık bir mâhiyettedir. Dolayısıyla bunlar aklın dışında bulunmaktadır. Habere dayalı dini bilgilerdir.³⁶⁷ Vahiy gelmeksizin öğrenme imkânı bulunmayan yahut sadece Allah'ın bilebileceği hususlardır.³⁶⁸

Aydî Baba'nın divanında daha çok tasavvufun rabîta-i mevt anlayışı ekseninde sem'iyât konularının ele alındığı görülmektedir.

A. AHİRET İNANCI

"Âhir" kelimesi birinci anlamına gelen "evvel" kelimesinin zıt anlamlısıdır. "Âhad" sözcüğünün zıddı ise "vâhid" kelimesidir. Birinci hayat için "dâru'd dînyâ" ifadesi kullanılırken, ikinci hayat için "dâru'l âhira" ifadesi kullanılmaktadır.³⁶⁹ Kur'an-ı Kerim'de ahiret ile ilgili ayetlerin bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz.

"Âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur."³⁷⁰

"İşte onlar ahirette ateşten başka bir şeyi olmayanlardır."³⁷¹

Bazen dâr/yurt kelimesi ahiret sıfatı ile nitelenir bazen de onunla bir isim tamalaması oluşturur.³⁷²

"Takvalı olmaya çalışanlar için son yurt daha hayırlıdır."³⁷³

"Takvalı olanlar için ahiret yurdu daha hayırlıdır."³⁷⁴

³⁶⁵ RAĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 514.

³⁶⁶ TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 277.

³⁶⁷ ÖZEN, Şükrü, "Mâtürîdî", *DİA*, s. 161.

³⁶⁸ MAVİL, Kılıç Aslan, "Maturidilere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliği", *dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2017, Cilt:5, Sayı:9, 5:76-88.

³⁶⁹ RAĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 73.

³⁷⁰ el-Ankebut 29/64.

³⁷¹ Hûd 11/16.

³⁷² RAĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 73.

³⁷³ el-En'am 6/32.

Aydî Baba ahiret yurdunu, Allah'ın insanı boşuna yaratmadığı ve bir gün kadın, erkek, yaşlı, genç herkesin Allah'a geri döneceğini ifade ederek anlatmaktadır.

Hak seni boşuna mı halketti ey hoca

Hep rüçü' eyler Hakk'a ünsâ zükûr ü şeyh ü genç

İmam Mâtürîdî Kur'an-ı Kerim'de ahiret hayatının bütünü ve evrelerini ifade etmek üzere belirli ifadeler kullanıldığına değinmektedir.³⁷⁵ Mesela, ahiret hayatının başlaması ve kıyametin bir anda kopacağını anlatmak için “es-saa”³⁷⁶ ifadesi kullanılmaktadır. Kıyamete dair şüpheleri bertaraf etmek ve gerçekliğini anlatmak üzere; “el-hâkka”³⁷⁷ denilmektedir. Koparacağı gürültü sebebi ile “el-kâria”³⁷⁸ denilmektedir. Yeniden dirilmeyi ifade etmek üzere “yevmü'l-kıyame”³⁷⁹ denmektedir. “Yevmü'l-ba's”³⁸⁰, “yevmü'l-huruc” ve “yevmü'n-nüşur”³⁸¹ gibi ifadeler ahiretin bir evresi olarak zikredilmektedir.³⁸² Nitekim hesap vermek üzere gerçekleşecek olan toplanılmayı ifade ise “yevmü'l-cem”³⁸³ ifadesidir.³⁸⁴ İyilerle kötülerini birbirinden ayırmayı dile getirmek üzere “yevmü'l-fasl”³⁸⁵, hesap vermeyi anlatmak üzere “yevmü'l-hisab”³⁸⁶ tamlamaları kullanılmaktadır. Ayrıca ahirette insanın duyacağı pişmanlığı ifade etmek üzere “yevmü'l-hasre”³⁸⁷, “yevmü'd-dîn”³⁸⁸ ifadeleri kullanılmaktadır. Sürekliliği ifade etmek için ise “darü'l-huld”³⁸⁹, “darü'lkarar”³⁹⁰ ve “darü'l-mukâme”³⁹¹ ifadeleri kullanılmaktadır.³⁹²

İmam Mâtürîdî Kur'an-ı Kerim'de geçen bu ifadelerin taşıdıkları anlam ile ne amaçla söylendikleri arasında bir uyum olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu Kur'anî kelimeler insanların ölüm sonrası hayata dair şüphelerini bertaraf etmek ve kendilerini neyin beklediğini

³⁷⁴ Yusuf 12/109.

³⁷⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, I 249; II 133; IV 169.

³⁷⁶ el-En'am 6/31,40; el-A'raf 7/187; Yusuf 12/107; el-Hicr 15/ 85; en-Nahl 16/ 61, 77; er-Rûm 30/12, 14, 55; el-Zuhrûf 43/61,66, 85; el-Casiye 45/27.

³⁷⁷ el-Hakka 69/1-3.

³⁷⁸ el-Karia 101/1-3.

³⁷⁹ el-Bakara 2/85, 113, 174, 212; Al-i İmrân 3/55, 77, 161, 180, 194.

³⁸⁰ er-Rûm 30/ 56; Kâf 50/56.

³⁸¹ Kâf 50/42.

³⁸² MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, I 249; II 133; IV 169.

³⁸³ et-Teğâbün 64/9.

³⁸⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, I 249; II 133.

³⁸⁵ es-Saffat 37/21; Nebe 78/17.

³⁸⁶ Meryem 19/39.

³⁸⁷ Sad 38/16, 53; el-Gâfir 40/27.

³⁸⁸ el-Bakara 2/3; el-Hicr 15/ 35; eş-Şuarâ 26/82; es-Saffat 37/20.

³⁸⁹ Fussilet 41/28.

³⁹⁰ el-Gâfir 40/39.

³⁹¹ el-Fâtır 35/35.

³⁹² MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, 617, 698.

bilerek yaşamaları için akıl ve duygularına hitap etmektedir.³⁹³ Böylece dünya hayatını gafletle geçirmemeleri ve hayırlı işler yapmaları hedeflenmektedir.

Sonuç olarak Aydı Baba, söz konusu ayetleri İmam Mâtürîdî'nin işaret ettiği şekilde yani insanın kendisini neyin beklediğini bilerek yaşaması şeklinde anlamış olsa gerek ki, rabita-i mevt halinde yazdığı şiirde, ahiretin evrelerini tek tek anlatmaktadır. Rabita-i mevt, tasavvufta daima ölümü hatırd tutmayı ifade eden bir kavramdır. Bu anlamda Aydı Baba, dünya hayatına bakan veçhesiyle, ahireti bugüne taşımaktadır. Kendisini neyin beklediğini ayrıntılarıyla yazmakta ve böylece ahiret hayatının bir izdüşümünü henüz dünyada yaşamaktadır. Bu anlamda yeniden dirilme, sorgu, amel defteri, cennet ve cehennem³⁹⁴ söz konusu şiirde bir bütünlük içinde işlenmektedir.

B. ELEST BEZMİ

Elest bezmi, ıstılahta Kur'an-ı Kerim'e dayandırılmaktadır. A'raf suresinde geçtiği şekliyle Allah'ın *"ben sizin Rabbiniz değil miyim?"*³⁹⁵ sorusuna insanın *"belâ"* demesiyle bir ahitleşmenin olduğunu ve insanın Allah'a söz verdiğini ifade etmektedir.³⁹⁶ Aydı Baba'nın elest bezmi anlayışının A'raf suresine dayandığı görülmektedir.

Âşık isen ey gönül âyine-i dildâre bak

*Âkil isen tâ elest bezmindeki ikrâre bak*³⁹⁷

Aşık olan kişide akıl ortadan kalktığı için Allah'ın yansımalarına bakmasını söylemekle beraber akil olanın, elest bezminde verdiği söze sadık olması gerekmektedir.

Elest bezmiyle ilgili ayet, İmam Mâtürîdî tarafından temsilî olarak kabul edilmektedir. *"Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' 'Elbette öyle! Tanıklık ederiz' dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz."*³⁹⁸ İmam Mâtürîdî, söz konusu ayette Allah ile yapılan bu ahdin *"Atalarımız vaktiyle şirk koşmuştu"* bahanesine engel teşkil etmeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden söz konusu ayetin

³⁹³ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, 617, 698, 750, 818, 822, 861, 864, 867.

³⁹⁴ *Aydî Divanı*, s. 52-53.

³⁹⁵ el-Araf 7/172.

³⁹⁶ CEBECİOĞLU, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 80.

³⁹⁷ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s.133.

³⁹⁸ el-Araf 7/172.

gerçek bir âhitleşme olduğu kabul edilirse; “Eğer onları ondan önce bir azaba uğratarak yok etseydik: ‘Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de zillete düşüp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık?’ diyeceklerdi” ayetiyle çelişki oluşturacağını ifade etmektedir. Zira bu ayette peygamberin gönderilmiş olması insanların söz konusu bahanelerini bertaraf etmektedir. İmam Mâtürîdî’ye göre, Allah insanın yaratılışını tamamlamıştır. İnsanın kendisinde oluşturduğu delillerle, kendi varlığının mükemmelliğine şahit tutmuştur. Bu şahitlikle onlar dilleriyle ifade etmeseler de sanki “evet” demişlerdir. İmam Mâtürîdî, elest bezminde müfessir ve hadisçilerin kastettiği³⁹⁹ anlamda direkt bir ahitleşmeden ziyade fitrata yerleştirilmiş temsili bir ahitleşme olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁰

İmam Mâtürîdî’nin misakı fitrata yerleştirilmiş bir delil olarak kabul etmesi üzerine bu anlayış giderek yayılmış ve kabul edilen bir yorum haline gelmiştir.⁴⁰¹ Gazali bu meseleyi aklın doğuştan sahip olduğu yeteneklerden bahsederken ele almaktadır. Gazalî, Araf suresinin söz konusu ayetini delil göstererek çeşitli ilimlerin akılda, gül suyunun güle sirayet etmesi gibi bilkuvve bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁰²

Sonuç olarak, Aydî Baba’da elest bezmi ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Elest bezminde verilen sözün insana yerleştirildiğini ifade eden Aydî Baba’nın, bu konuda İmam Mâtürîdî ile aynı doğrultuda, insanın verdiği söze sadık kalması bağlamında düşündüğü anlaşılmaktadır. Bununla beraber elest bezmindeki ahitleşmenin bilgisinin akılda bulunduğunu ifade etmekle İmam Gazzâlî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.

C. MİZAN

Mizan sözlükte tartı, ölçü âleti, terâzi anlamlarına gelmektedir. Bununla beraber ıstılahta ahiret hallerinin belirli bir merhalesinde mükelleflerin iman ve amellerinin değerlendirilmesini sağlayan şey anlamında kullanılmaktadır.⁴⁰⁴

Aydî Baba mizandan bahsettiği bentte “mizanda ağır gelen lâ ilâhe illallah” demektedir. Bununla beraber rabita-i mevt halinde yazdığı şiirde⁴⁰⁵ mizan ifadesini

³⁹⁹ RÂZÎ, *Mefatihul-Gayb*, XV/39.

⁴⁰⁰ MÂTÜRÎDÎ, *Te’vîlât*, II /304. Bkz., AYDIN, Ömer, “Kâlû Belâ Ayetinin Farklı Bir Yorumu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11 Sayı: 32, Yaz 20, s. 42-41.

⁴⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., COŞKUN, Muhammed, “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, *AÜİFD*, 57:2 (2016), s. 118.

⁴⁰² Ebû Hâmid el-GAZZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi ’ d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Mârifet tsz.), c.1, s.86.

⁴⁰⁴ TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 218.

kullanmamıştır. “Hayrın ağır gelmesi” ve “şerrin ağır gelmesi” ifadelerine yer vermektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki o, mizanı şerrin ya da hayrın ağır geldiği bir olgu olarak düşünmektedir.

İmam Mâtürîdî’ye göre Hasan-ı Basrî mizanı bir terazi gibi iki kefeli olarak tasavvur etmektedir.⁴⁰⁶ Bu anlayışa göre terazide günahları ağır gelen cehenneme atılacaktır. Sevabı ağır gelen ise cennete girecektir. Oysaki Kur’an-ı Kerim’in ifadesinde “mizanı ağır gelen” ve “hafif gelen” ifadeleri bulunmaktadır. Buradan yola çıkan İmam Mâtürîdî, mizanın bir terazi olduğunu düşünmemektedir.⁴⁰⁷ Zira bunu kabul etmek imana karşı ağır basacak bir küfrü kabul etmeyi de beraberinde getirebilmektedir. Bu yüzden mizanın ağırlığı ve hafifliği ifadelerinden kastedilenin adalet, kadir, kıymet, şeref, değersizlik ya da önemsizlik olabileceğini ifade etmektedir. Fakat bu konuda net bir ifade kullanmaktan da kaçınılmaktadır.⁴⁰⁸ Nitekim mizanın ağır gelmesi ifadesi, Allah nezdinde kişinin iyi işlerle uğraşması hasebiyle, değerli olduğunu ifade etmektedir. Mizanın hafif gelmesi ise dünyada küfür benzeri değersiz işlerle uğraşan kişinin, Allah nezdinde değersizliğini ifade etmektedir. Zira ilkinin yeri cennet iken ikincisinin yeri ise cehennemdir.

Sonuç olarak Aydı Baba, İmam Mâtürîdî’nin ifade ettiği gibi mizanı hayrın ve şerrin ağır geldiği bir olgu olarak düşünmektedir.

D. CİSMANÎ HAŞR

Haşr kelimesi Kur’an-ı Kerim’de bir topluluğu yerinden çıkarmak anlamında kullanılmaktadır. Bununla beraber kıyameti nitelendirirken de haşr kelimesi kullanılmaktadır.⁴⁰⁹

“Allah hepsini huzurunda bir araya getirecektir.”⁴¹⁰

“Tek bir kişiyi göz ardı etmeksizin tüm insanları bir araya toplarız.”⁴¹¹

Aydî Baba mahşer günü hakkında teferruata girmemekle beraber çeşitli beyitlerinde mahşer gününe atıflar yapmaktadır. Şeriat, tarikat ve marifeti cem’ edenin mahşer gününde arşın gölgesine sığınacağını ifade ettiği beyit şu şekildedir:

Aydîyâ her kim şeriat hem tarikat hem ma’rifet

⁴⁰⁵ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 39, 40, 41.

⁴⁰⁶ YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, s. 306.

⁴⁰⁷ BEBEK, Adil, “Mâtürîdî’nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı”, *MÜİFD*, 19 (2000), s. 10.

⁴⁰⁸ BEBEK, “Maturidi’nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı”, s. 10.

⁴⁰⁹ RAĞİB el-İSFEHÂNÎ, *el-Müfredât*, s. 286.

⁴¹⁰ en-Nisa 4/172.

⁴¹¹ el-Kehf 18/47.

*Cem'eder mahşer gününde zıll-ı arşte buldu kâh*⁴¹²

Söz konusu beyitte “zıll-ı arş” ifadesinden anlamaktayız ki Aydı Baba, bu konuda Ebu Hureyre’den rivayet edilen şu hadise gönderme yapmaktadır. Arş’ı Peygamberden gelen bir haberle kayıtlamaktadır. Zira hadiste de “zıll-i arş” ifadesi geçmektedir:

*“Hiçbir gölgenin bulunmadığı Kıyamet gününde Allah, yedi grubu, arşının gölgesi altında gölgelendirecektir. Bunlar sırasıyla şöyledir. Adil devlet başkanı. Rabbine kulluk ederek temiz bir şekilde yetişen genç. Kalbi mescitlere bağlı Müslüman. Bir araya gelmeleri de ayrılmaları da Allah için olan iki insan. Bir kadının art niyetli isteğine karşı “ben Allah’tan korkarım” diyen yiğit. Yalnızca Allah rızası için gizlice sadaka veren kimse ve Allah için gözyaşı döken kişidir.”*⁴¹³

Gölgelenmek bedeninin bir ihtiyacıdır. Bu anlamda cismanî haşrı, söz konusu hadisile sabitlediği anlamını da çıkarabiliriz. Fakat cismanî haşra direkt değindiği beyit şu şekildedir:

Ateşi dûzahte yanmazdan mukaddem cismini

Pûte-i aşk içre bunda erit misli resâs

Aydî Baba, bu beyitte cisminin cehennem ateşinde yanmasını istemeyenlere tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu anlamda ruh değil de cism kelimesini seçmiş olması cismanî haşra inandığının bir göstergesidir.

İmam Mâtürîdî haşr için yeniden dirilme gününde⁴¹⁴ insanın dünyadaki bedeninin benzerinin yaratılacağı görüşünü benimsemiştir.⁴¹⁵ Aynı görüş İmam Gazzâlî tarafından da kabul edilmektedir.⁴¹⁶ Kelam alimlerinin çoğuna göre haşr cismanî olacaktır.⁴¹⁷ Bu kabulü akla, nakle ve Allah’ın adaletine uygun bir kabul olarak benimsemektedirler. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’de cennet ve cehennem anlatılırken genellikle duyu organları tasvirlerle dâhil edilmektedir. Dünya hayatında bu duyularla Allah’a şükredilmektedir. Nitekim ibadet eden bu azalar, ahirette karşılığını almalıdır⁴¹⁸:

⁴¹² Aydı Divanı, s. 74.

⁴¹³ BUHÂRÎ, Ezan 36, Zekat 16, Rikak 24, Hudüd 19; MÜSLİM, Zekat 91. Ayrıca bk. TİRMÎZÎ, Zühd 53; Nesâî, Kudat 2.

⁴¹⁴ MÂTÜRÎDÎ, *Te’vilât* IV, 335.

⁴¹⁵ MÂTÜRÎDÎ, *Te’vilât*, I, 337. Ayrıntılı bilgi için bkz., ÖZ, Mustafa *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. Basım, İstanbul 2012, s.445; KORKMAZ, Sıddık, “İmam Maturidi’nin Şia’ya Yöneltiği Eleştiriler”, *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 289.

⁴¹⁶ GAZZÂLÎ, *Feraidü'l-Lali min Resail'l-Gazalî*, Kahire 1344, 76-77; Ayrıca bkz. GAZZÂLÎ, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.243, Beyrut, 1962.

⁴¹⁷ ŞEHRİSTÂNÎ, *Nihayetü'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelem* (nşr. A Guillaume). London 1934. Ayrıntılı bilgi için bkz., SİNANOĞLU, Mustafa, “Şehristânî”, *DİA*, s. 469.

⁴¹⁸ PINAR, Fatma, “İslam Düşüncesinde Ahiret İnancının Temel Dayanakları”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.5, Ek Sayı, Aralık 2016, s. 204.

“Orada koltuklar üzerine dayanmışlardır. Ne yakıcı güneş görürler. Ne de şiddetli bir soğuk.”⁴¹⁹

“Kaynağından doldurulmuş, testiler. İbrikler ve kadehler vardır. Ondan ne başları ağrıtılır. Ne de akılları giderilir. Beğendikleri meyveler vardır. Canlarının çektiği kuş etleri...”⁴²⁰

Bununla beraber yeniden dirilmeye ilgili şu ayetler de yine haşrin cismanî olacağına bir ispat olarak anlaşılmıştır:

“Sizin yaratılmanız da, öldükten sonra tekrar diriltilip kaldırılmanız da ancak tek bir canlıyı yaratmak ve diriltmek gibidir. Şüphesiz Allah işitendir, görendir.”⁴²¹

“İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi? Oysa bak, şimdi o, açıktan açığa bize karşı duran biri olmuştur. Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’ diyor. De ki: ‘Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.’”⁴²²

Sonuç olarak Aydı Baba’nın, haşrin cismanîliği hususunda İmam Mâtürîdî ile aynı doğrultuda düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira şiirlerinde, cehennemde cismin yanacağına değinmektedir.

E. HESABA ÇEKİLME

Hesap kelimesi sözlükte; saymak, hesaplamak, hesaba çekmek anlamlarıyla kullanılmaktadır. Bununla beraber dini bir terim anlamıyla, dünyada yapılan sevap ve günahların ortaya döküldüğü, ahiret hayatının bir evresi olarak da ifade edilmektedir. Nitekim bir hesaplaşmanın olduğu Kur’ân-ı Kerim’in ifadeleriyle de sabittir.

“Hiç şüphesiz Allah’ın hesap görmesi pek çabuktur.”⁴²³

“Biz de onu çetin bir hesaba çektik.”⁴²⁴

Aydı Baba, rabıta-i mevt halinde, kabir hayatını canlandırdığı şiirde, sorgu meleklerini Münker ve Nekir olarak isimlendirmektedir. İsmi geçen meleklerin soruları üzerine beden

⁴¹⁹ el-İnsan 76/13.

⁴²⁰ el-Vakıa 56/18-21.

⁴²¹ Lokman 31/28.

⁴²² Yasin 77-79.

⁴²³ Âli İmran 3/199.

⁴²⁴ et-Talak 65/8.

dile geldiğini söylemektedir. Bununla beraber günahları olmasına rağmen, iyilikleri ağır geldiği için cennetle müjdelendiğini anlatmaktadır. Söz konusu beyitler şöyledir:

*Bu haldeyken gelüb Munker Nekir benden suâl etti
Dedi kimdir senin Rabbin dâhi peygamberin Hakka*

...

*Dediler hayr u şerrin yaz ki dünyâda neler kıldın
Dedim yoktur kalem kağıt mürekkebi kim edem inşa*

*Kalemdir barmağın hem de divit olsun sana ağzın
Kefen kağıtdürür işte yaz imdi zîr ile bâlâ*

...

*Ayağım ellerim a'zam şehâdet ettiler yer yer
Ki benden bu sudûr etti ve benden de bu şer peydâ*

*Bu kez nâcâr olub yazdım elimle ettiğim şerri
Bunlara arz kıldım korka korka defteri imlâ*

...

*Bu haşyetle tahayyürde dururken nâgehan gördüm
Sağımda dâhi bir kapu açup arzetteler anda*

*Nazar kıldım ki cennetdir derûnu hûr ile pürdür
Ki müşk ile muattardır onların saçları zîbâ⁴²⁵*

Bu hesap tiyatrosunda sevaplarının ağır gelmesi üzerine yerinin cennet olduğunun gösterildiğini ifade etmektedir.

Şiirin sonunda ise günahının haddinden fazla olduğunu mağfireti bol olan Rabbine sunmaktadır. Bağışlanma dilemektedir.

*Bu Aydî'nin günahı hadden aşmışdır eyâ Gâfir
Rasûlün aşkına affeyle cürmüm Rabbiye'l a'la⁴²⁶*

Öldüğünde, tüm bunlar başına geldiğinde, Allah'ın yardımını, hesabı kolaylaştırmasını ümit etmektedir. Af dilemektedir:

Bu günler başıma geldikde âsân eyle yâ Allah

⁴²⁵ *Aydî Divanı*, s. 53-54.

⁴²⁶ *Aydî Divanı*, s. 54.

*Ki rahmet kâni sensin tutdu nefsim nehy-i icmâla*⁴²⁷

Öyle ki sonunda işlediği tüm günahlardan, Allah'ın rahmetine sığınmaktadır:

Îlâhî rahmetin deryasına hadd ü nihâyet yok

*Ki mücrim kulları affeylemek şanıdır ey Mevlâ*⁴²⁸

Mâtürîdî, hesabın, dünya hayatının nasıl geçtiğini sorgulamakla beraber⁴²⁹ kişinin yaptıklarını kendine göstermek amacıyla görüleceğini söylemektedir. Ayrıca hesaba çekilmekte mü'min ile kafirin sorgusunun aynı hedefe dayalı olmadığını düşünmektedir. Kafirin hesaba çekilmesinin nedeni nankörlüğünü itiraf ettirmek ve gideceği yeri, yani cehennemi hak ettiğine inandırmaktır. Mü'minin sorgusu ise günahlarını ve hatalarını hatırlatmakla beraber Allah'ın lütfuyla cennete gideceğini haber vermektir.⁴³⁰

Aydî Baba'nın şiirine yansıyan yönüyle sorgu anlayışı İmam Mâtürîdî ile benzeşmektedir. Zira sorguya çekilirken günahlarının hatırlatılması ve buna rağmen mü'min olduğu için cennetle müjdelenmesi İmam Mâtürîdî'nin sorgunun amacına dair yaptığı açıklamalarla birebir uymaktadır. Bununla beraber iyiliklerine değil de Rabbinin rahmetine güvenmesi de yine aynı bağlamda değerlendirilebilir.

F. ŞEFAAT

Şefaât, sözlükte bir suçun bağışlanması veya bir isteğin yerine getirilmesi için af dileme anlamında kullanılmaktadır. İstilahî anlamda ise, günahkar mü'minin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması şeklinde kullanılmaktadır.⁴³²

Aydî Baba'nın şiirlerinde peygamberlerin ve Allah'ın seçkin kullarının, Allah'ın izniyle “şefaât” edecekleri dile getirilmektedir. Şefaât amelsiz bir yönelim değil, acizlikten kaynaklanan bir yardım isteği gibi görülmektedir. Şöyle ki kulluğunu yapmaya çalışan bir mü'minin yakarışı gibidir. Nitekim Aydî Baba'nın bu konu hakkında dua mahiyetindeki beyitlerini ele alacak olursak; şefaât Allah'ın af ve mağfireti için umulmaktadır. Ayrıca Peygamberin şefaati için Allah'tan izin istenmektedir:

⁴²⁷ *Aydî Divanı*, s. 53.

⁴²⁸ *Aydî Divanı*, s. 54.

⁴²⁹ el-Kasas 28/ 65; et-Tekasür 102/8.

⁴³⁰ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vilât*, I 242, 818, 900.

⁴³² TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 287.

“Yevm-i dîn⁴³³”in mâliki “iyyâke nâ'büd⁴³⁴” her zaman

Kullara rahmet kılar hem de esirger dâima⁴³⁵

Allah'ın din gününün sahibi olduğunu kullarına rahmet ettiğini ve esirgediğini ifade etmektedir. Devamında ise hak edenlere⁴³⁶, kulluk edenlere, ikram ettiğinden bahsetmektedir.

Şol sırâtı kim edersin ehline in'amı bol

Yani koymazsın dalalette gücenmezsin âna⁴³⁷

Sonunda ise Peygamberin şefaâtını istemektedir. Fakat bu isteğini peygambere değil Allah'a arz etmektedir:

Hem şefî' eyle bize yâ zelcelâl-i bî zevâl

Şol zaman kim nefsi nefsi der kamu şâh ü gedâ⁴³⁸

Beyitin manası şöyledir. Ey zevalsiz ve celâl sahibi olan Allah'ım padişahların ve tüm insanların yalnız kendilerini düşündükleri mahşer gününde sen Peygamberi bize şefaâtçi eyle.⁴³⁹

İmam Mâtürîdî ise, şefaât edecek kimsenin Allah katında itibarının olması gerektiğini söylemektedir.⁴⁴⁰ Ayrıca şefaatin günahkâr kimseleri de kapsayacağını ifade etmektedir.⁴⁴¹ Bununla beraber şefaatin ilahi izin ve iradeyle olacağını bildirmektedir. Kimsenin kimseye sırf akrabalık bağı vs. gibi ilişkilerle şefaât edemeyeceğini bildirmektedir. Bununla beraber ilâhi rahmeti de unutmamak gerektiğini söylemektedir. Ayrıca İmam Maturidi'nin eski din anlayışlarının bir devamı şeklinde olan ruhlardan yardım isteme âdetinin tehlikelerinden çekindiği açıkça görülmektedir.⁴⁴² Nitekim şefaât anlayışında; kişilerin değil, Allah'ın izninin önemini vurgulamaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim, Allah'ın iznini öncelemektedir:

“İzni olmadan O'nun huzurunda kim şefaât edebilir?”⁴⁴³

“Onun izni olmadan hiçbir şefaâtçi şefaât edemez”⁴⁴⁴

⁴³³ el-Fatiha 1/3.

⁴³⁴ el-Fatiha 1/4.

⁴³⁵ *Aydî Divanı*, s. 49.

⁴³⁶ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 37.

⁴³⁷ *Aydî Divanı*, s. 49.

⁴³⁸ *Aydî Divanı*, s. 50.

⁴³⁹ SERATLI, *Aydî Divanından Seçmeler*, s. 38.

⁴⁴⁰ el-Bakara 2/255; Yunus 10/3. MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, 128, 848, 862.

⁴⁴¹ MÂTÜRÎDÎ, *Te'vîlât*, I 128, 848, 862.

⁴⁴² İmam Mâtürîdî'nin şefaât ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. BEBEK, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul 1992, s. 111-113.

⁴⁴³ el-Bakara 2/255.

⁴⁴⁴ Yunus 10/3.

Bu bakımdan Aydî Baba ile İmam Mâtürîdî'nin benzer söylemlere sahip olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Ayıntablı Aydî Baba 19. yüzyılda yaşamış, Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye intisap etmiş bir müderris ve sûfidir. Aynı zamanda Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin halifelerinden olduğu da bilinmektedir. Fakat daha sonra Aydî Baba'nın müderrisliği bıraktığı ve tekkesini de dağıttığı görülmektedir. İlahi aşk merkezli şiirlerinden anlaşıldığı üzere, teorik olmasa da, pratikte melâmî bir tavra bürünerek, tasavvufun hissi tecrübe alanı istikametinde ilerlediği anlaşılmaktadır. Aydî Baba'nın medreseden tasavvufa doğru yönelen ilgisi, tasavvufu medreseye tercih ettiği anlamına gelmemektedir. Zira bu duruma Osmanlı'da oldukça fazla rastlanmaktadır. Tekkeden medreseye ya da medreseden tekkeye yönelimler birini tercih edip diğerini topyekûn bırakmak şeklinde vuku bulmamaktadır. Medresede ilmî zemin oluşturulmaktadır. Tasavvufî tecrübeler bu ilmî zeminin üzerine kurulmaktadır. Bu anlamda Aydî Baba'nın, ilahi aşk temalı şiirlerinde sağlam bir itikâdî zemin bulunmaktadır. Daha yakından bakıldığında, mürşîdi Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin seyr ü sulûk yöntemlerini bu ilmî zemin üzerine inşa ettiği görülmektedir. Nitekim ilim sahasındaki yetkinliği, dönemin ileri gelen isimlerinden Cevdet Paşa tarafından da tescillenmektedir. Osmanlı'nın ilmî ve hissî birikimini üzerinde toplayan Kuşadalı'nın, 19. yüzyılda yüzeysel addettiği tarikat merasimlerinden rahatsız olduğu ve bu anlamda II. Mahmut zamanındaki Meclis-i Meşâyih düzenlemelerinde etkisi olduğu görülmektedir. Bununla beraber “*evâile rücu*” anlayışını benimsediği, şeriatsız tarikatı kabul etmediği ve tasavvuf anlayışını tekkeden çıkarıp sosyal hayatın içine çektiği bilinmektedir. Tüm bunlar Aydî Baba'nın niçin Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi mürşîd olarak tercih ettiğinin ipuçlarını vermektedir.

Aydî Baba'nın, ilmi birikiminden ötürü Mâtürîdîliğe hâkim olması ve Hanefî-Mâtürîdî çizgide bir sufi olması hasebiyle, kelimî meselelerde İmam Mâtürîdî'nin itikadî sınırlarının dışına taşmadığı görülmektedir. Hakiki ve sahte mutasavvıflar arasında bir ayırım yapma gereği hisseden Aydî Baba'nın mürşîd anlayışının İmam Mâtürîdî'nin velî anlayışı ve Mâtürîdî itikat üzerine eser te'lif eden ilk sûfî olması hasebiyle önem arz eden Kelâbâzî'nin arif anlayışıyla uyum sağladığı tespit edilmektedir. Bununla beraber, söz konusu ayırımı ayrıntılarıyla anlatmış olması kelimî bir kaygı taşıdığına göstergesidir. Aydî Baba'nın beyitlerini irdeleyerek vücut bulan bu çalışmada; kimi zaman akıl ve iradenin etki alanının genişliği; kimi zaman da aklın, iradenin, günlerin, ayların, yılların ve hatta varlığın eridiği görülmektedir. Bu durumun, Aydî Baba'nın, ilahî aşk merkezli görüş alanıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kimi yerde *“hayır da şer de Hak'tan deyu da'va kılan eğri nazar”* diyerek İmam Mâtürîdî'nin insanın sorumluluğunu ıskalayacak her türlü anlayışa karşı, kalkan görevi gören yaklaşımına rastlanmaktadır. Bu yaklaşım; her ne olursa olsun, insanın mevcut alemde akıl ve iradesiyle hayrı ve şerri tercih ettiği ile kayıtlanmaktadır. Bir taraftan Allah'ın Rezzak oluşu vurgulanırken, diğer taraftan da *“Gâfil oldum bilmedim lâzım değil sandım kefâf”* diyerek tembelliğin gafletten kaynaklandığı ve çalışmanın rızık elde etmede önemi üzerinde durulmaktadır. Böylece Aydî Baba ile İmam Mâtürîdî arasında bir bağ olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim tevhîd, Allah'a yakınlık, ru'yet, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğü, irade, sorumluluk, rızık anlayışı, ahiret vb. konularda İmam Mâtürîdî ile büyük oranda benzer ifadeler kullandığı göze çarpmaktadır. Aynı zamanda yer yer değinildiği gibi Aydî Baba'nın, kelâmî düşüncelerinin, çoğunlukla, İmam Mâtürîdî'nin kelimî anlayışını benimseyen sufilerle uyum arzettiği de görülmektedir. Bununla beraber Mâtürîdî kelimâna bağlı olan İmam Rabbanî'den de vahdet-i şuhud anlayışı hususunda etkilendiği; vahdet-i vücud anlayışını ise, Osmanlı düşünürlerinden, gerek Eş'ari olanların gerekse Mâtürîdî olanların çokça istifade ettiği İmam Gazzâlî'nin baktığı yerden fena makamından değerlendirdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

ABDULKERİM KUŞEYRÎ, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'Ilmi't-Tasavvuf*, Beyrut-Dimaşk, 1995.

_____, *Kuşeyrî Risâlesi*, (hız: Süleyman Uludağ), 3. baskı İstanbul, 1991.

ACER, Abdulrahman, **ÖÇAL**, Şamil, *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir Bâzı Makaleler*, Litera yay. (1. Baskı), 2017.

AHMET CEVDET PAŞA, *Tezakir*, (Yay. Cavid Baysun) Ankara: TTK Yay., 1991.

ALMAZ, Hasan, *Mevlanâ'nın Sözlerindeki Çekiciliğin Nedenleri*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 18, Temmuz-Aralık 2007, s 46-53

APAYDIN, H.Yunus, *-el-Müstasfâ'*, DİA, 124-126.

ARMUTLU, Sadık, *Mâtûrîdî Kelamının Klasik Edebiyata Yansıması*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 22 Sayı: 73 (Kış 2018).

AŞIK PAŞAZADE, *Tevârih-i Al-i Osman*, (derl. Ali Yekta SARAÇ), Gökkuşbe yay. (1. Baskı), 2018.

AYDIN, Ömer, *Kâlû Belâ Ayetinin Farklı Bir Yorumu*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 11 Sayı: 32, Yaz 20, s. 42-41.

AYDİ BABA, *Aydî Divanı*, (inceleyen: Ömer Asım Aksoy; Haşiyeleri Yazan: Şakir Sabri Yener, Ali Nadi Ünler), Desen matbaası (2. Baskı), Ankara, 1954.

AYİŞ, Mehmet Şirin, *Sünbül Sinan ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 7, C 7, Sayı 13, Bahar 2017, s. 131.

AZAMAT, Nihat, *"Kuşadalı İbrâhim Efendi"*, DİA, 468.

_____, *"Çerkeşî Mustafa Efendi"*, DİA, 274.

_____, *"Kuşadalı İbrahim Halveti Maddesi"*, DİA, s. 469-470.

BAĞDÂDÎ, Abdulkahir, *Usûli'd-dîn*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.

BARDAKÇI, M. Necmettin “*Tasavvufun Teşekkül Devrinde Melâmetilik*”, Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu, 9-10 Mayıs 2015 Antalya-Türkiye, Bildiriler Kitabı 2016, s. 21-42.

BARDAKÇI, M. Necmeddin, “*Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Melamet Neşvesi*”, Kuşadalı İbrahim Halveti ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufi Hayat Sempozyumu, 2016.

BAYRAKTAR, Mehmet, “*Dâvud-ı Kayserî maddesi*”, DİA, s. 32-34.

BEBEK, Adil, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2000), s. 10.

BEBEK, Adil, *Matüridî'de Günah Problemi*, Rağbet yay., İstanbul, 1992.

BİLGİN, A. Azmi, “*Tekke Edebiyatı*”, DİA, s. 381-384.

BİRİŞİK, Abdulhamit, “*es-Seb'ul Mesânî*”, DİA, s. 261-262.

BUHÂRÎ, Ezan 36, Zekat 16, Rikak 24, Hudüd 19.

BURSALI, M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral yay., İstanbul, 1993.

CEBECİOĞLU, Ethem, *İmam Rabbani ve Mektubatı*, s. 215.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, OTTO yay., 6. Baskı, 2014.

CEMAL el-KARŞÎ, *el-Mülhakât bi's-surâh (İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah*, c. 1 içinde).

COŞKUN, Ahmet, “*İmam Maturidi'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri*”, Ebu Mansur Semerkandlı-Maturidi Kongresi (14 Mart 1986) Kayseri 1986, s.168-170.

COŞKUN, Muhammed, *Tefsir Literatüründe Elest Bezmi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 57:2 (2016), s. 118.

ÇELEBİ, İlyas, “*Kemalpaşazâde maddesi*”, DİA, s. 242-243.

ÇELİK, İsa; **YILDIRIM**, Birol; **DUMLU**, Mikail; *Çankırlı Bir Hak Dostu: Pîr-i Sâni Seyyid Çerkeşi Mustafa Efendi (d.1743-v.1814) ve Yeni Bulunan “Tuhfetü'l-Mürîdîn ve Tesliyetü'l Muhibbîn” İsimli Risalesinin Tahlili*, Çankırı'nın Manevi Mimarları, 2017, s. 75-87.

ÇELİK, Yüksel, *Sa'duddin Teftazânî İle Seyyid Şerif Cürcânî'nin İlmî Münazaraları ve Yankıları*, s. 190-200.

ÇERKEŞÎ Mustafa Efendi, *Risale fî Tahkîki't-Tasavvuf*, Eskişehir: Matbaa-i Ticaret, 1331.

ÇINAR, Mahmut, *Ehli Sünnet Kelâmının Kurucu Akli İmam Mâturidi ve Kelam Sistemi*, Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 20-21. sayı 2015, s.3.

_____, *Vahdet-i Vücut Düşüncesinin İnanç Açısından Değeri, Tartışmalı İnanç Meseleleri II*. MÜ., İFAV yay. (2. Baskı), 2018.

ÇİLOĞLU, Hüseyin Salâhi, *Fatih Sertürbedârı Tırnovalı Kutbu'l-ârifin Gavsı'l-vâsilîn Mürşid-i Kâmil Ahmed Âmiş Efendi*, Seçil Ofset, İstanbul 2016.

DEMİRCİ, Osman, *Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmi*, Kelam Araştırmaları 11:1 (2013), s. .253-270.

DEMİRLİ, Ekrem, “*Vahdet-i Vücûd maddesi*”, DİA, s. 431.

Ebû Hâmid el-ĞAZZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi ' d-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet tsz.), c.1.

Ebû HANİFE, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, (trc. Mustafa Öz), İFAV yay., 2011, 7. Baskı.

EBÛ MANSÛR el-MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., 11. Baskı, Temmuz 2018.

_____, *Te'vilâtü'l-kur'ân Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu, Editör: Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul, Ensar Yayınları (2. Baskı), 2017.

el-İSFEHÂNÎ, Rağıb, *el-Müfredât*, (trc. Abdülbâki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yay., 3. Baskı, Aralık 2012.

ERASLAN, Yunus, *Erken Dönemde Hanefî-Maturidi Kelam Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

EYİBİL, İrfan, *Tevhid-i Uluhiyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*, Kelam Araştırmaları Dergisi 11:2 (2013), s.181-194.

FAY, Brian; *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (trc. İsmail Türkmen), Ayrıntı yay. (3. Baskı), 2012.

FERİDEDDİN ATTÂR, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (hızr: Süleyman Uludağ), 2. baskı İstanbul 1999.

FÎRÛZÂBÂDÎ Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Beyrut 1993.

GAZZÂLÎ, *Feraidü'l-Lali min Resail'l-Gazalî*, Kahire 1344.

GAZZÂLÎ, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, (Medînetü'l-Münevvera, 1413), I, 12, 16.

GAZZÂLÎ, *İhyâu' Ulûmi'd-dîn*, (terc. Ahmer Serdaroğlu), Bedir yay., 1989, C. I.

GAZZÂLÎ, *Makâsıdu'l-Felâsife*, (trc. Kaya, Mahmut; Sarioğlu Hüseyin), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014.

GAZZÂLÎ, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.243, Beyrut, 1962.

GEMUHLUOĞLU, Zeynep, *İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2009/1), 109-134.

GERVİYÂNÎ, Muhsin, *İslam Felsefesine Giriş -Bilgi ve Varlık-*, çev. Hasan Almas, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998.

GÜVEN, Mustafa Salim, *Kuşadalı İbrahim Halveti'nin Cumhuriyet Dönemindeki Halefleri*, Kuşadalı İbrahim Halveti ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufi Hayat Sempozyumu, 2016, s. 111.

HAKÎM et-TİRMİZÎ, *Kitâbu hatmü'l-evliyâ*, (thk. Osman İsmail Yahya), Matbaatü Kasüleykiyye, Beyrut, 1965.

HAKÎM et-TİRMİZÎ, *Tahsîlu nezâiru'l-kur'ân*, (thk. Hüsnî Nasr Zeydân), Mektebetü Ammâr, Kahire, 1969.

HALÎMÎ, Ebû Abdillâh, *el-Minhac fî şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979.

HAYKIRAN, Kemal Ramazan, *İbrahim Halvetî Hazretlerinin Yetiştği Ortam: XIX. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu'nun Kültürel ve Fikri Durumu*, a.g.s., s.29.

HUCVİRÎ, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (hızr: Süleyman Uludağ), 2. baskı İstanbul 1996.

HULVÎ, Mahmud Cemaleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviye*, (Haz: Serhan Tayşi), İstanbul 1993.

İbn MANZÛR, Cemaluddin, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut, t.y., X.

İMÂM-I RABBÂNÎ SERHENDÎ, Ahmed-i Fârûkî, *Mektûbat Tercemesi*, (Terc. Hüseyin Hilmi Işık), Hakikat Kitabevi, 2010.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu yay., 1. Baskı, 2013, s. 136.

KARABAŞ-I VELÎ, AHMED RİF'AT NEVREKOBÎ YİĞİTBAŞI AHMED ŞEMSEDDİN MARMARÂVÎ, *Miyâr-ı Hakikat*, (hızr. Mustafa TATCI), H yay., İstanbul 2013.

KARADAŞ, Çağfer, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, OTTO yay. (1. Baskı), 2018.

KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah yay. (5. Baskı), 2016.

KIZILER, Hamdi, *Çerkeşî Mustafa Efendi'nin "Risale fî Tahkiki't-Tasavvuf" Adlı Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Değerlendirilmesi*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, C. 6, Sayı 3, 2017.

KONUR, Himmet, *Tasavvuf Nedir? Kuşadalı İbrahim Halveti Kimdir?*, Kuşadalı İbrahim Halveti ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufi Hayat Sempozyumu, 2016, s. 21.

KORKMAZ, Sıddık, *İmam Maturidi'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler*, Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 289.

KOYUNCU, Süleyman, *"Klasik Dönem Bazı Arap Şiirindeki Kelâm Muhteviyatı"*, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 5/9, 2018.

KUTLU, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*; TOPALOĞLU, Bekir, *"Ebû Mansur el-Maturidi'nin Kelami Görüşleri"*, OTTO yay. (4. Baskı), Ankara 2012.

MAVİL, Kılıç Aslan, *Maturidilere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği*, *dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Bahar 2017, Cilt:5, Sayı:9, 5:76-88.

MÜSLİM, Zekat 91.

NAİMA, Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'îmâ*, Türk Tarih Kurumu yay., 1. Baskı, 2007 Ankara, C.1.

NESAÎ, Kudat 2.

ÖÇAL, Şamil, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz yay., İstanbul 2013.

ÖGKE, Ahmet, *Ahmed Şemseddin-i Marmaravî -Yiğitbaşı Veli- Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan yay., İstanbul 2001.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay. (9. Baskı), Ankara, 2009.

ÖNGÖREN, Reşat, *"Ebü'n-Necib Sühreverdi"*, DİA, s. 35-36.

ÖZ, Mustafa *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar yay. (2. Basım), İstanbul 2012.

ÖZEN, Şükrü, *"İmam Mâtürîdi"*, DİA, s.148, 161.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut yay. (4. Baskı.), İstanbul, 2013.

PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, *Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2014/1, Sayı: 32, s. 23-50.

PINAR, Fatma, *İslam Düşüncesinde Ahiret İnancının Temel Dayanakları*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.5, Ek Sayı, Aralık 2016, s. 204.

RÂĞİB el-İSFEHÂNÎ, el-Müfredât, terc. Güneş, Abdulkadir, Yolcu, Mehmet, Çıra yay., 3. Baskı, 2012.

FAHREDDİN er-RÂZÎ, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Kahire, 1938.

RIHTİM, Mehmet, TATCI, Mustafa, *Halvetiyye Sufiliği*, Bakü: Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014, s.153-154.

SARIKAYA, Mehmet Saffet, *XIII-XVI. Asırlardaki Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

SERATLI, Tahir Galip, *Aydi Baba Divanından Seçmeler*, Kardelen yay. (1. Baskı), Mayıs 2012.

SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek yay, İstanbul 1984.

SİNANOĞLU, Mustafa, “*Şehristânî Maddesi*”, DİA, s. 469.

SÜNBLÜ, Sinan, *Risaletün Şerifetün fî Beyani Atvari ' s-Seb ' ati fî Tarikati ' t-Tasavvûfi ve ' z-Zühdi*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Dvd No:1788, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8942/2.

ŞEHRİSTÂNÎ, *Nihayetü'l ikdam fî 'ilmi'l-kelem* (nşr. A Guillaume). London 1934.

ŞEKER, Fatih, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergah yay., 2. Baskı, Kasım 2015.

ŞEKER, Fatih, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergah yay., 2. Baskı, 2016.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet; **EKİNCİ**, Ahmet Buğra, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, Ketebe yay., İstanbul 2008.

TAŞKÖPRİZÂDE, eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye, Beyrut 1975.

_____, *Mevzûâtü'l Ulûm*, Üçdal neşr., Ocak 2011, C.1.

TATAR, Burhanettin, *Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar*, Din Dili Çalıştay, 2015 İstanbul, s. 19-62

TATCI, Mustafa, “*Şabaniyye maddesi*”, DİA, s. 214.

TİRMİZÎ, Zühhd 53.

TOPALOĞLU, Bekir, “*Allah maddesi*”, DİA, II, 490-491.

TOPALOĞLU, Bekir, **ÇELEBİ**, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., 3. Baskı, Aralık 2013, s. 277.

TOSUN, Necip, *Tasavvuf ve Maturidilik*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 17 [Temmuz-Aralık 2016], Sayı: 38, s.12.

ULUCAN, Mehmet, *Niyâzî-i Mısri'nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 1, Sayfa:31-41, Elazığ 2009.

VASSAF, *Sefîne-i Evliyâ*, Seha yay., C.3, 1990.

YAKAR, Halil İbrahim, *Mahallî Kaynakların Değerlendirilmesi ve Antepli Divan Şairleri Örneği*, GÜ Sos. Bil. D. 6(2):1-13 (2007).

YAVUZ, Kemal vd., *Evliyâlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay., 1995.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Hasan-ı Basri Maddesi*”, DİA, s. 306.

YILDIRIM, Ahmet, *İmam Maturidi'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf*, 5. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu, Çorum 2015, s. 67.

YILMAZ, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat (14. Basım), Aralık 2011.