

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN  
SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ**

**BINAZIR GASHİM-ZADE**

**TEZ DANIŞMANI  
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

**İSTANBUL, 2021**

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN  
SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ**

**BINAZIR GASHIM-ZADE**

**TEZ DANIŞMANI  
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

**İSTANBUL, 2021**

## TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Tasavvuf) alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

### Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

## AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:



## ÖZ

### NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ

Gashim-zade, Binazir

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı (%30 İngilizce)

Öğrenci Numarası: 187041002

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-7661-1869

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10418117

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet Murat Özel

Ağustos 2021, 97 Sayfa

İslam siyaset düşüncesi bağlamında yapılan araştırmalar içinde üzerinde en az çalışma yapılan alan tasavvuftur. İlgili literatüre katkıda bulunmak amacıyla hazırladığımız bu çalışma *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî* adında müstakil bir siyasetnâme kaleme alan Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye'nin (654/1256) siyasete dair görüşlerini incelemek için hazırlanmıştır. Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri dışında iki bölümden oluşmaktadır. Necmeddîn-i Dâye'nin Siyasete Dair Görüşlerini Oluşturan Etkenler başlığını taşıyan bölümde Dâye'nin yaşadığı dönemdeki tasavvuf-siyaset münasebetlerine değinilmiş, ardından siyasete dair görüşlerinin oluşmasını etkileyen hayat hikayesine, siyaset bağlamında incelenebilecek eserlerine ve Osmanlıdaki çevirilerine yer verilmiştir. Necmeddîn-i Dâye'nin Siyasete Dair Görüşleri başlıklı sonraki bölümde ise Dâye'nin siyasete dair görüşleri mebde'-meâş-meâd olmak üzere üç kategoride incelenmiştir. Mebde' bölümünde Dâye'nin siyasete dair görüşlerini etkileyen ontolojik ve epistemolojik temelleri; meâş bölümünde Dâye'de devlet, yönetici ve toplum oluşumları; son olarak meâd bölümünde Dâye'nin toplumsal akıbeti nasıl işlediği incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise Dâye'nin görüşleri üzeri ve özellikle *Mermûzât'*ında kullandığı metot ve üslup dikkate alınarak bir siyasetnâme metnini "sûfi" kılan unsurların neler olduğuna dair tespitlerde bulunulmuştur. Bu çalışma sonucu *Mermûzât'*ın müstakil bir sûfi siyasetnâme olduğu kanaatine ulaşıldığı gibi daha önce Dâye'nin ulaşamadığı eserler hakkındaki birtakım yanlış bilgileri ilgili yazmalara ulaşmak suretiyle düzeltilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Siyaset Düşüncesi, Sûfî Siyaset Düşüncesi, Kübreviyye, Necmeddîn-i Dâye.



## ABSTRACT

### NAJMUDDIN DÂYA'S VIEWS ON POLITICS

Gashim-zade, Binazir

MA in Islamic Studies (in %30 English)

Student ID: 187041002

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-7661-1869

National Thesis Center Reference Number: 10418117

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Ahmet Murat Özel

August 2021, Pages 97

Sufism is a significantly under-researched area within the literature on Islamic political thought. Aiming to contribute to the relevant body of scholarship, this study examines the views of Kubrawî sheikh Najmuddîn Dâya (654/1256), who wrote an independent siyâsatnâma entitled *Marmûzât-i Asadî der Mazmûrât-i Dâvûdî*. Our study consists of two chapters apart from the introduction and conclusion. The chapter titled *Factors Forming Najmuddîn Dâya's Views on Politics* looks at the relationship between Sufism and politics during the period Dâya lived in and then provides an account of his life which is fundamental to understand the formation of his political views. The remaining part of the chapter analyzes his works and their Ottoman translations that can be considered within the context of politics. In the next chapter, titled *Najmuddîn Dâya's Views on Politics*, I scrutinize Dâya's views on politics in three categories as mabda', maash and maad. In the section on mabda', I delve into Dâya's ontological and epistemological foundations affecting his views on politics; whereas the section of maash focuses on the ideas about the state, the governor, and social formations in Dâya's thought. Finally, in the maad section, I discuss how Dâya handles the issue of social aftermath in his work. In the conclusion, I identify features that make a siyâsatnâma work "sûfi" by considering Dâya's views along with the method and style that he used in his *Mermûzât*. As a result of this study, I argue that *Mermûzât* is an independent sûfi siyâsatnâma. My examination of the extant manuscripts of the relevant work also proposes some corrections to a number of misinformation about Dâya's works.

**Keywords:** Islamic Political Thought, Sufi Political Thought, Kubrawiyya, Najmuddîn Dâya.



## TEŞEKKÜR

Bu alıőmada Őukran borlu olduğum birok kişinin olması beni ok mutlu ediyor. Öncelikle beni yönlendiren, karşılaőtıėım zorlukları bilgi ve tecrübesiyle aşmada yardımlarını esirgemeyen değerli Danıőman Hocam Do. Dr. Ahmet Murat Özel'e teşekkürlerimi sunarım. Araştırma konumu belirlerken siyaset düşüncesinde bana ıőtık tutan kıymetli Elmin Aliyev hocama ve konumu alıőtırken teorik zemini inşa etmeme yardım eden saygıdeğer Prof. Dr. Tahsin Görgün hocama ayrı ayrı müteőekkirim. Yazma eserlere ulaşmamda büyük kolaylıklar sağlayan sevgili dostum Nimet Küük ve Wien Kütüphanesine ulaşmamı mümkün kılan Kübra Bahi'ye; Farsa metinlerde karşılaőtıėım zorlukların üstesinden gelememe yardım eden Dr. Öğr. Üyesi Kübra Zümrüt Orhan'a ve kıymetli dostum Kübra Ceylan'a; ayrıca alıőmamın son hâlini alması için başından beri yardımcım olan vefakâr dostlarım Sacide Ataő, Nur Zengin ve Elif Acar'a Őukran ve sevgilerimi sunmak isterim. Bir de bu teşekkür hiçbirinin hakkını karşılamasa da sahip olduğum ne varsa sayelerinde mümkün olan kıymetli anneciğim ve sevgili kardeőlerime sonsuz sevgi ve Őukranlarımı belirtmek isterim.

Binazir Gashim-zade

İSTANBUL, 2021

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT .....	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER .....	ix
<b>BÖLÜM I GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
1.1. Tezin Önemi ve Amacı.....	1
1.2. Araştırma Sorusu ve Yöntemi .....	4
1.3. Tezin Kapsamı.....	5
1.4. Tezin Kaynakları ve Literatür Tahlili.....	6
<b>BÖLÜM II NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİNİ OLUŞTURAN ETKENLER .....</b>	<b>13</b>
2.1. Necmeddîn-i Dâye'nin Yaşadığı Dönemdeki Tasavvuf-Siyaset Münasebetleri .....	13
2.2. Necmeddîn-i Dâye'nin Hayatı.....	19
2.3. Necmeddîn-i Dâye'nin Siyaset Bağlamında İncelenen Eserleri .....	21
2.3.1. Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd .....	21
2.3.2. Mermûzât-ı Esedî der Mezmûzât-ı Dâvûdî.....	24
2.3.3. Menârâtü's-sâirîn ilallâh ve makâmâtü't-tâirîn.....	24
2.3.4. Bahru'l-hakâik ve'l-meânî fî tefsîri's-seb'î'l-mesânî .....	25
2.3.5. Necmeddîn-i Dâye'nin Diğer Eserleri .....	26
2.3.6. Necmeddîn-i Dâye'ye Nisbet Edilen Eserler .....	27
2.4. Necmeddîn-i Dâye'nin Osmanlıdaki Çevirileri.....	29
<b>BÖLÜM III NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ....</b>	<b>32</b>
3.1. Mebde': Necmeddîn-i Dâye'de Ontolojik ve Epistemolojik Temeller .....	36
3.1.1. Âlem, İnsan ve Nizam.....	36
3.1.2. İnsanın Doğası – İnsanın Ayna Olması.....	41
3.1.3. Marifet.....	48

3.1.4.	Tecelli Fikri.....	53
3.2.	Meâş: Necmeddîn-i Dâye’de Devlet, Yönetici ve Toplum.....	56
3.2.1.	Nizam Tezahürü Olarak Devlet .....	56
3.2.2.	Devlet Başkanının Özellikleri ve Yetkinleşme Yolu.....	58
3.2.3.	Hükmetme Dinamikleri: Adalet ve Zulüm .....	64
3.2.4.	Toplumun Farklı Sınıflarının Özellikleri ve Yetkinleşme Yolları .....	72
3.2.4.1.	Vezirler, Ashâb-ı Kalem ve Nâibler .....	73
3.2.4.2.	Ulemâ, Fukahâ ve Müzekkirler .....	75
3.2.4.3.	Nimet Erbâbı ve Mal Sahipleri .....	77
3.2.4.4.	Çiftçiler, Köylüler ve Ziraat Ehli.....	79
3.2.4.5.	Ticaret Ehli .....	80
3.2.4.6.	Meslek ve Zanaat Ehli .....	81
3.3.	Meâd: Necmeddîn-i Dâye’de Toplumsal Akıbet .....	82
<b>BÖLÜM IV SONUÇLAR.....</b>		<b>87</b>
<b>REFERANSLAR.....</b>		<b>91</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>		<b>97</b>

# BÖLÜM I

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Önemi ve Amacı

İslam düşüncesi içinde siyasi nitelik taşıyan problemler her zaman dikkate şayan bir konuma sahip olmuştur. Söz konusu problemler fıkıh ve kelâm âlimlerinin eserlerinde itinayla işlendiği gibi, felsefeciler ve muhtelif sûfler tarafından da ele alınmıştır. Onların bu konuları nasıl işlediklerini inceleyen akademik çalışmaların genellikle üç soruya odaklandıkları görülmektedir. Birincisi, İslam düşünürleri yönetimin doğası ve niteliği hakkında neler söylemişlerdir. İkincisi, yönetici-yönetilen ilişkisi nasıl değerlendirilmiştir. Son olarak, yönetim, devlet ve onun fonksiyonları nasıl bir terminoloji ile ifade edilmiştir. Böyle bir analizle, zikri geçen çalışmaların yanında oryantalistlerce de İslam düşünce geleneğinin konsepti ile Müslüman dünyasının yaşadığı realite arasındaki ilişkiler takip edilmeye çalışılmış, ancak bu yapılırken daha çok siyaset-ideoloji ilişkisi üzerinden bir okuma yapılmıştır. Dolayısıyla konuyla ilgili İslam düşünce ekollerinin yaklaşımlarındaki incelikler ıskalanabilmiştir. Nitekim Türkiye’de son on yıl içinde yapılan akademik çalışmalar bu boşluğa dikkat çekmekte ve toplum, devlet, yönetimin doğası gibi konularda bütün düşünce ekollerinin kendilerine has yaklaşımlarının incelenmesini teşvik etmektedir.<sup>1</sup>

Bu noktada, siyasetle ilişkisi üzerinde en az araştırma yapılan alanın tasavvuf olduğu dikkat çekmektedir. Bunun sebebinin genellikle sûflerin siyasetle ilgili çoğu zaman olumsuz görüş belirtmeleri ve siyasîlerle ilişkiler konusunda çekimser davranmaları olduğu düşünülebilir. Ancak tasavvufun teşekkül evresinin başından itibaren sûflerin siyasete yönelik tutumlarının, tavizsiz reddedişten eleştirel bir kabule doğru evirildiği görülmektedir. Bunun ötesinde tarihsel serüvenleri içinde sûflerin siyasîlerle iş birliği yaptığı da bilinmektedir. Örneğin sûfler Abbasîlerin son döneminde fütüvvet teşkilatıyla birlikte devletin bütünlüğünü korumaya yardımcı bir unsur; Safevî

---

<sup>1</sup> ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak, *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018).

devletinin teşekkül etmesine imkân sağlayan öge<sup>2</sup>, Osmanlıların siyaset düşüncesindeki kutsallık motifini teorik olarak besleyen bir faktör olmuştur.<sup>3</sup>

Sûfilerin toplum ve devlet içinde böylesi güçlü sosyal tutumlarından ötürü, siyasete yönelik kimi zaman diğer düşünce ekollerinin temsilcilerinden daha farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Örneğin antik felsefenin toplumla ilgili ütopyik görüşlerini devam ettiren felsefecilere nazaran daha realist görüşler öne sürdüklerini, kelâmcıların imamet tartışmalarına girmediklerini ve fıkıh ulemâsından farklı olarak siyasetin bâtın tarafına vurgu yapmaya çalıştıklarını fark edebiliriz. Böylece siyasi konulara yönelik kendilerine mahsus yorumlarda bulunarak siyaset düşüncesine katkıda bulduklarını iddia edebiliriz.

Sûfî siyaset düşüncesini farklı açılardan ele alan sayılı çalışmalar da olmuştur.<sup>4</sup> Özkan Öztürk'ün sûfî siyaset düşüncesini İslam felsefesi alanında bir teori olarak işleyen doktora tezi bu konudaki en kapsamlı çalışmadır. Öztürk tezinde İbnü'l-Arabî'den başlayarak Ekberî ekolünün Osmanlı siyaset düşüncesine tezahürlerini işlemeden hareketle, çalışmamızda başka tasavvuf ekollerinin siyaset düşüncesine yaklaşımlarını incelemenin iyi bir başlangıç noktası olacağını düşündük. Ekol tercihinde bulunurken hem pratik ilişkilerinde siyasilerle münasebetleri olan hem de bu konuda eserler kaleme alan sûfilere odaklandık. Bu kriterlere uyan en elverişli tarikatın Necmeddîn-i Kübrâ'nın (618/1221) pîri olduğu Kübreviyye tarikatı olduğu kolaylıkla fark edilmektedir.<sup>5</sup> Tarikat içinde ise bu kriterlere uygun ilk ve belki de en önemli temsilci

<sup>2</sup> Nile Green, *Sufism: A Global History* (New York: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2012), 138–41.

<sup>3</sup> Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn In Ottoman Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2018), 277–86.

<sup>4</sup> Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017); Necmeddîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-murâd fî Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*, ed. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010); Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*; Necmeddîn Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, ed. Şefaettin Severcan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017); Zeliha Öteleş, *Sırru'l-Esrar (Secreta Secretorum) ile Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Salih Çift, ed., *Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset İlişkileri: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (Bursa: İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2020).

<sup>5</sup> Necmeddîn-i Kübrâ halifelerinin özellikle Moğol istilasından sonra Moğol hükümdarlarının İslam'ı kabul etmesinde etkin rol oynadıkları (Sa'deddîn-i Hammûye ve Seyfeddîn-i Bâhârî örneği), Moğollara karşı casusluk görevi üstlenebildikleri (Baba Kemâl-i Cendî örneği), Sünnî düşüncesinin kaleleri mesabesinde olan medreselerin ve külliyelerinin açılmasında rol oynadıkları (Bâhârî denetimi örneği), Keşmir'in istikrara kavuşması için irşad faaliyetinde bulunarak Moğolların ve Hinduların ihtida etmesine vesile oldukları (Hemedânî örneği), Hindistan'da Ekber Şâh gibi önemli hükümdarlar ve Feyzî-i Hindî ve Bedâünî gibi seçkin şahsiyetlerle münasebetlerinin olduğu (Ya'kûb Sarfî-i Keşmirî örneği), 16. yüzyılda İstanbul'da Kanûnî Sultan Süleyman'la irtibata geçildiği (Abdüllatif-i Câmî örneği), 17. yüzyılda ise Çin'in belirli bölgelerinde irşad faaliyetlerinde buldukları bilinmektedir.

Necmeddîn-i Dâye'dir (654/1256).

Necmeddîn-i Dâye'nin İslam siyaset düşüncesi açısından ele alınabileceği, akademik araştırmaların gözünden kaçmamış ve özellikle başyapıtı olarak kabul edilen *Mirsâdü'l-İbâd*<sup>6</sup> isimli eserinin son bölümü muhtelif çalışmalara konu olmuştur.<sup>7</sup> Ancak ilginç bir şekilde Dâye'nin *Mermûzât-ı Esedî* adlı eseri siyaset bağlamı içinde pek ilgi görmemiş, dahası, *Mirsâd*'ın son bölümünün revize edilmiş ve başka bir hükümdara takdim edilmiş bir tür edisyonu<sup>8</sup> olarak görüldüğü için -Landolt'un tahkiki dışında<sup>9</sup>- üzerine bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Gerçekten de eserde *Mirsâd*'dan pek çok alıntının olduğu kolayca fark edilmektedir, ancak eserin yapısına baktığımızda onun tür olarak *Mirsâd*'dan farklı olduğuna dikkat çekmekte fayda var.

*Mirsâd* mebd'e', meâş ve meâd'a dair bütün konuları işleyen bir tasavvuf klasiğidir ve ontoloji, epistemoloji ve ahlâka dair sûfilerin bakış açılarını göstermek için yazılmış bir eserdir. *Mermûzât* ise sûfilerin bütüncül dünya görüşünü yansıtan bir sûfî siyasetnâsimedir.<sup>10</sup> Bu açıdan her ne kadar *Mermûzât* içinde *Mirsâd*'dan alıntılar olsa da yapısı bakımından başka bir literatür türünü temsil ettiğini ve siyaset bağlamı içinde

---

Bunun yanı sıra 15. yüzyılda Hemedânî kolunun halifelerinden Muhammed Nurbahş ile başlayan Şîî temayülleri olan Zehebiyye'nin sonradan tamamen Şîleşmesi siyasi tutumunu göstermektedir. Pratik sahada aktif olan Kübreviyye'nin siyasete yönelik eserler kaleme alan önemli temsilcileri ise Necmeddîn-i Dâye, Alâüddeve-i Simnâni, Emîr-i Kebîr Hemedânî gibi tarikatın önde gelenleri olmuştur. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006).

<sup>6</sup> *Mirsâd* ontolojiden başlayıp, kozmoloji ile devam eden; psikolojik yetileri, epistemolojik imkanları ve ahlak ile siyaset konumu açısından insanın varlıktaki yerini belirleyen bir düşünce sistemini ortaya koyarak siyasete dair eserleri olan Fârâbî ve İbnü'l-Arabî ile benzerlik taşımaktadır.

<sup>7</sup> Najm al-Din Razi, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, ed. Hamid Algar (New York: Caravan Books Delmar, 1982); A.K.S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Brill, Studia Islamica* 17 (1962): 91–119; Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*; Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile 'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*; Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*; Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*; Zebiniso Hasanova, "Sotsialno-Politicheskiye i Eticheskiye Vzgl'yadı Nadjmuddina Razi" (Bobojon Gafurov Hucend Devlet Üniversitesi, 2009); Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*.

<sup>8</sup> Derya Örs, "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri," *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* II, no. 6 (2002): 27.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, thk. Hermann Landolt (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974).

<sup>10</sup> "Devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya bu kitapların oluşturduğu tür" anlamında kullanılan siyasetnâme, devlet başkanlarına yazıldığı zaman "nasîhatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enisü'l-mülûk" gibi özel isimler alırken; emîr, vezir veyahut başka devlet adamları için yazıldığında "nasîhatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ" gibi isimler almaktadır. Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâme," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1>.

Dâye'nin görüşlerini daha iyi yansıttığını düşünüyoruz. Zira *Mermûzât*, başlangıcı açısından varlık ve bilgi konularına değinmesiyle daha felsefi<sup>11</sup> bir nitelik arz ederken; ilerleyen bölümlerde ise meliklerin sülûkü için gerekli vaaz ve nasihatler, eskilerin ahvâline dair bilgiler ihtiva ettiğinden dolayı daha çok, edeb literatürünün alt türlerinden olan siyasetnâmeleri içinde yer aldığı edeb literatürünü anımsatmaktadır.<sup>12</sup> Eserin son bölümü ise ahir zamanla ilgili hadislerin işârî şerhine yer verilmesi bakımından, 6-7/12-13. yüzyılda batıdan Haçlı Seferleri, doğudan ise Moğol İstilaları tarafından yıpratılmış ve artık kıyamet beklentisi içinde bulunan Müslüman dünyasının âhir zamancı (apokaliptik) tavrını göstermesi bakımından eşsizdir.

Binâenaleyh *Mermûzât*'ı merkeze alarak Dâye'nin siyasete dair görüşlerini incelemek, tasavvufun İslam siyaset düşüncesi açısından önemini değerlendirmek açısından bir başlangıç noktası olabilir. Bu teşebbüsler daha önce belirttiğimiz gibi ilk sûfi siyasî metin olan *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* merkezinde İbnü'l-Arabî üzerinde yapılmıştı. İbnü'l-Arabî'den sonra siyaset konusunda eser telif eden kişi Dâye olduğu için ilgili konulara onunla devam etmek elverişli olabilir. Bu düşünceden hareketle tezimizde tasavvufun İslam siyaset düşüncesi bağlamında farklı bir düşünce sunup sunmadığı araştırılacak ve Dâye özelinde sûfi siyaset düşüncesini mümkün kılan unsurlar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

## 1.2. Araştırma Sorusu ve Yöntemi

Araştırmamızın amacı Dâye özelinde sûfi siyaset düşüncesinin imkanını ve özelliklerini tespit etmektir. Dâye'nin siyasete dair görüşleri onun varlık ve bilgi anlayışından bağımsız olamayacağı için bütün eserlerindeki varlık, bilgi, ahlâk ve siyasete dair görüşleri değerlendirmeye tâbi tutulacak ve birbirleriyle ilişkileri izlenmeye çalışılacaktır. Siyasete dair müstakil eseri *Mermûzât* olduğu için, onu merkeze alarak yöntemi tespit edilmeye çalışılacak ve bir siyasetnâmeyi “sûfi” kılan unsurların neler olduğu özetlenmeye çalışılacaktır. Bu şekilde bir taraftan Dâye özelinde Osmanlı öncesi Kübrevî ekolünün siyasete dair görüşleri ortaya konurken diğer taraftan metinlerde sûfi siyasi anlayışı temsil eden motifler toparlanmaya

<sup>11</sup> *Mermûzât* bu açıdan Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı ve İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'si ile benzerlik göstermektedir.

<sup>12</sup> Bu yapısı sebebiyle *Mermûzât*, siyasetnâmelerle ilgili yapılan tasniflerde (teorik-pratik yaklaşımlı siyaset teorileri; ütopyik-realist kuramlar, vs.) iki tarafı da temsil edebilen bir yapı arz etmektedir. Söz konusu tasnifler için bkz. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 1-6; Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*, 33.

çalışılacaktır. Böylece Dâye'den sonraki dönemde, özellikle Osmanlıda, yazılmış siyaset içerikli metinlerde sūfî renkler daha kolay tespit edilebilecektir.

Yöntem olarak metin analizi uygulanacak, fikir-hadise irtibatına dikkat edilecektir. Dâye'nin düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan sosyo-politik şartlar değerlendirmeye alınacak ve indirgemecilikten kaçınmak için çok sebeplilik ilkesine dikkat edilecektir. Metinler, hazırlandıkları dönemin ve ortamın şartlarına geri dönülerek incelenecek, yazıldığı dönemde nasıl anlaşıldıkları tespit edilip metin sosyolojisi yapılmaya çalışılacaktır. Şahıslar ve görüşler üzerinde yoğunlaşma metoduna dikkat edilerek tarafsızlık ilkesi benimsenecektir.

Bunun için Dâye'nin hayatı baştan sona dönemin sosyo-politik bağlamı içinde tekrar ele alınacak, düşüncesini şekillendiren muasır düşünce ekolleri göz önünde bulundurulacaktır. Dâye'nin düşüncesindeki temel kavram tespit edilecek; devlet, yönetim ve topluma yönelik düşünceleri ayrıca değerlendirilecektir.

### **1.3. Tezin Kapsamı**

Tezimiz giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, amacı, araştırma sorusu, yöntemi ve kapsamı ele alınmış; tezin kaynaklarına dair bilgiler verilmiş ve ikincil literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Birinci bölümde Dâye'nin siyasete dair görüşlerini oluşturan etkenleri incelemek için onun yaşadığı dönemdeki tasavvuf-siyaset münasebetleri özetlenmiş ve Dâye'nin hayatında ilgili meselelere vurgu yapılmıştır. Yine bu bölümde Dâye'nin eserleri hakkında yeni bulgular sunulmuş, Dâye'ye nispet edilen ihtilafli eserler konusunda nihai tespitler yapılmıştır. İkinci bölümde Dâye'nin siyasete dair görüşleri ontolojik ve epistemolojik temelleriyle birlikte mebde'-meâş-meâd üçlemesi üzerinden işlenip Dâye'nin bütüncül sosyo-politik teorisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Aynı bölümde Dâye'nin (Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gibi olaylardan ötürü) yaşadığı dönemin karakteristiği olarak niteleyebileceğimiz âhir zamancı tutumu değerlendirilip kıyamet alâmetleri ve âhir zamanın fitnelerine yönelik görüşleri toplumsal ve ferdî akıbet açısından incelenmiştir. Tezin sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapıp Dâye özelinde sūfîlerin siyasi söylemi ortaya çıkarılmıştır.

#### 1.4. Tezin Kaynakları ve Literatür Tahlili

Çalışmamızda kullandığımız kaynakları kısaca tanıtacak olursak, öncelikle Dâye'nin kendi eserlerine müracaat ettiğimizi belirtmeliyiz. Eserlerini tanıttığımız ikinci bölümde Dâye'nin eserlerini ayrıntılarıyla ele aldığımız için burada isimlerini zikretmekte yetineceğiz. Söz konusu eserler çalışmamız açısından önem sırasına göre şöyledir: *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, *Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd*, *Menârâtü's-sâirîn illallâh ve makâmâtü't-tâirîn billâh*, *Bahru'l-hakâik ve'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'î'l-mesânî*.

Dâye'nin hayatıyla ilgili elimizde çok az bilgi bulunmakla birlikte en kapsamlı biyografi çalışması Halil Baltacı<sup>13</sup> tarafından yapıldığı için çalışmamızda tekrar bu konuya dair ayrıntılı açıklamalara girmemeye karar verdik. Bunun yerine Dâye'nin biyografisinde siyaset düşüncesini oluşturması bakımından önemli gördüğümüz fragmanlara dikkat çekmeye çalıştık. Ayrıca Dâye'nin hayatına dair araştırma yaparken klasik tabakât kitaplarına başvurduk. Özellikle iki eserin diğer bütün tabakâtlara kaynaklık ettiğini gördük. Diğer bütün kaynaklar bu iki eserdeki bilgileri kullanmıştır.<sup>14</sup> Bunlardan ilki, kronolojik olarak Dâye'ye en yakın kaynak olan İbn Bîbî'nin (684/1285) *el-Evâmiru'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye*<sup>15</sup> adlı eseridir. Bu eser Dâye hakkında bilgi veren ilk kaynaktır ve Dâye'nin Anadolu'ya geldiğinde hocası Ömer es-Sühreverdî ile olan görüşmelerini aktarmaktadır. Diğer kaynak ise Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*<sup>16</sup> adlı eseridir. Eserde Dâye'nin Konya'da Mevlânâ ve Sadreddîn Konevî ile buluştuğunu anlatan bir menkıbe kaydedilmektedir. Rivayete göre Dâye onlara namaz kıldırırken her iki rekâta Kâfirûn suresini okumuş; namaz bitince Mevlânâ bu kıraatin ilkinin kendisine ikincisinin Konevî'ye ithafen yapıldığını söyleyerek latife etmiştir. Dâye ile ilgili hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilen bu anekdotun tarihsel olarak vaki olması pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Dâye'nin Anadolu'ya geldiği sırada Mevlânâ on dört, Konevî ise on dokuz

<sup>13</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 37–71.

<sup>14</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1961), III, 59–72; Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed Müstevfî el-Kazvînî, *Tarih-i güzîde* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 546–47; Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984), IV, 132.

<sup>15</sup> Ali er-Rugedî İbn-i Bîbî, *el-Evâmiru'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye* (*Selçuknâme*), trc. Mürsel Öztürk (Ankara, 1996).

<sup>16</sup> Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Muhammed Edib el-Cadir (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), II, 593–94.

yaşlarındadır. Buna ilaveten Mevlânâ'nın o yaşlarda Larende'de olduğu bilinmektedir. Baltacı Dâye'nin Anadolu'ya daha sonra tekrar gelip onlara görüştüğü sırada bu olayın cereyan edebileceğini öne sürmektedir.<sup>17</sup> Bu ihtimalin yanı sıra olayın menkıbevi boyutu da pekâlâ mümkün görülmektedir.

Yine biyografi ve Dâye'nin eserleri hakkındaki bilgiler üzerine en çok istifade ettiğimiz çalışma Muhammed Emîn Riyâhî'nin *Mirsâd*'in tahkikli neşrine yazdığı mukaddimesidir.<sup>18</sup> Riyâhî *Mirsâd*'in yazmalarına dair şu ana kadar yapılmış akademik çalışmalar arasında en yetkin çalışmayı ortaya koymuştur. Örneğin *Mirsâd*'in farklı yazmalarını değerlendiren Riyâhî, eserin iki versiyonu olduğunu söylemektedir. İlki, Dâye'nin 618/1221'de Kayseri'ye ilk geldiği zaman elinde bulunan ve sadece sûfî diyebileceğimiz bir muhtevaya sahip nüshadır. İkincisi ise aynı yıl Dâye'nin Malatya'da hocası Sühreverdî ile görüşmesi neticesinde oluşturduğu, daha çok siyasi nitelik taşıyan ve ilkinde göre geliştirilmiş nüshadır.<sup>19</sup> Riyâhî'nin Dâye'nin biyografisine dair birtakım küçük hataları olmakla birlikte kronolojik olarak hayatını en iyi takip eden çalışma olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>20</sup> Riyâhî'nin Osmanlı topraklarında Fars edebiyatını değerlendiren çalışması da tezimiz açısından önemli bir perspektif sunmuştur.<sup>21</sup>

Dâye'nin hayatı ve özellikle *Mirsâd*'in önemine dair tezimiz açısından önemli bir makale Hamid Algar'ın *Mirsâd* çevirisine yazdığı mukaddimesidir.<sup>22</sup> Algar *Mirsâd*'in bir sûfî muhtasar metni olarak önemine dikkat çekerken onun İslam coğrafyasının doğu kesimlerindeki büyük etkisini göstermektedir. Bununla birlikte İngilizceye çeviri yaparken kaçırdığı yerler ve hatalar da olmuştur.<sup>23</sup>

Dâye'nin düşüncesine gelince varlık ve bilgiye dair görüşlerini çalışırken dikkate aldığımız en önemli ikincil literatür çalışması yine Baltacı'nın doktora tezi olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 86.

<sup>18</sup> Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-'ibâd*, thk. Muhammed Emin Riyâhî (Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1986), 1–136.

<sup>19</sup> Dâye, 25–27; Muhammed Emin Riyâhî, *Zebân ve Eded-i Fârisî Der Kelamrevî Osmânî* (Tahran: Pajeng, 1990), 30–32.

<sup>20</sup> Hatalarını Baltacı doktora tezinde toparlamıştır, bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 22.

<sup>21</sup> Riyâhî, *Zebân ve Eded-i Fârisî Der Kelamrevî Osmânî*, 30–32.

<sup>22</sup> Razi, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, 1–22.

<sup>23</sup> Landolt, "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Merşâd Al-'ebâd Men Al-Mabda' Elâ'l-Na'âd). A Sufi Compendium by Najm Al-Dîn Râzî, Known as Dâya by Hamid Algar and Ehsan Yarshater," 804–5.

<sup>24</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 145–244.

Baltacı tezinde Dâye'nin hayatını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini ele alırken şu anda elimizde bulunan en geniş spektrumlu akademik çalışmaya imza atmıştır. Ancak özellikle varlıkla ilgili değerlendirmeleri konusunda Baltacı'dan farklı bir sonuca vardığımız için burada bu konuya değinmek istiyoruz. Baltacı, doktora tezinde iki yaratılış anlayışı (mutasavvıfların çoğunun kabul ettiği “yoktan var etme” fikri ile “kökleri felsefenin ‘sudûr’ nazariyesine dayanan ‘vahdet-i vücûd’ fikri”) arasında Dâye'nin hangisini kabul ettiğinin belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Dâye, bir taraftan vahdet-i vücûd'daki gibi zuhûr ve tecelli fikrini kabul etmekte ancak aynı zamanda “yoktan var etme” fikrini de benimsemektedir. Dâye'nin varlığa dair görüşlerinin vahdet-i vücûd ile pek çok benzerlik taşıdığını ifade eden Baltacı, Dâye'nin yine de bu teoriyi “yoktan var etme” fikrinden ötürü kabul edemediğini söylemektedir.<sup>25</sup> Halbuki vahdet-i vücûd teorisini filozofların “sudûr”undan ayıran tam da bu fikrin kabul edilmesidir. İbnü'l-Arabî uzmanı Ekrem Demirli'nin “vesileci sudûr” olarak isimlendirdiği bu sistemde sudûrun nedensellik ilkesi yeniden yorumlanmış ve “yoktan var etme” iptal edilmemiştir.<sup>26</sup> Vahdet-i vücûd nazariyesi için gereken iki unsurun (tecelli ve a'yân-ı sâbite) Dâye'de mevcut olduğunu göz önünde bulundurursak, onun yaratılış için vahdet-i vücûd anlayışını tercih ettiğini söyleyebiliriz. Tecelli fikrine gelince Ekberî ekolünün “feyiz” olarak isimlendirdiği kavramı Dâye, Allah'ın “Rahman” sıfatının yansıması olarak ifade etmiştir.<sup>27</sup> Dâye'de a'yân-ı sâbite fikrinin olduğuna ise Baltacı'nın kendisi dikkat çekmektedir.<sup>28</sup> Binaenaleyh Dâye'nin düşüncesinin vahdet-i vücûd anlayışıyla alış veriş halinde olduğu düşünülebilir. Yine de Dâye'nin kavramsal olarak vahdet-i vücûd teorisini işlediğini söylemek mümkün değildir. Bundan ötürü onun varlığa dair görüşlerinin vahdet fikrini kabul etmesi, merâtib düşüncesini işlemesi ve a'yân-ı sâbiteyi hissettiren unsurların yanında yaratılış/halk/icâd anlayışını da içermesi bakımından eklektik bir yapı arz ettiği rahatlıkla söylenebilir.

---

<sup>25</sup> Baltacı, 158–60.

<sup>26</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42, 433.

<sup>27</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 187–88.

<sup>28</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 160. Ayân-ı sâbite'ye atf *Mirsâd*'a şu şekilde geçmektedir: “Bil ki insan için beş hâl vardır. İlki yokluktur. Nitekim şöyle buyrulmuştur, “... insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.” (İnsân, 76/1) Yani insanın varlığı henüz yokken Allah'ın ilminde bir varlığı vardı. Ancak o ne kendisinin farkındaydı ne zâkir ne de mezkûrdü.” Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 400.

Tacikistan’da Dâye’nin bilgi-varlık düşüncesi<sup>29</sup> ile etik ve sosyo-politik görüşlerini<sup>30</sup> inceleyen iki doktora tezi yapılmıştır. Rusçada Dâye ve düşüncesini böylesi akademik seviyede inceleyen başka çalışma olmadığı için bu iki tezin önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak her iki çalışmanın da işledikleri konuları oryantalist bir bakış açısıyla ele almaları sebebiyle İslam düşüncesi açısından zayıf oldukları kanaatindeyiz. Örneğin her iki çalışma Dâye’nin insana yönelik görüşlerini “tasavvufun hümanist yaklaşımını” yansıttığını dile getirmekte ve günümüzün demokratik yaklaşımlarında bu tutumu kullanabileceğimize dair indirgemeci yorumlarda bulunmaktadır. Yine de Dâye’nin Rusça konuşan akademinin gündemine gelmiş olması dikkate değer bir durumdur.

Dâye’nin siyasete dair görüşlerine geldiğimizde öncelikle bu konuda birkaç çalışmanın bulunduğunu söyleyebiliriz. Baltacı tezinin son bölümünde<sup>31</sup> Dâye’nin ahlâk ve siyasete dair, *Mirsâd* odaklı, görüşlerini bütüncül bir teori içinde incelemekten ziyade deskriptif bir şekilde açıklamakla yetinmiştir. Şefaettin Severcan ise *Mirsâd*’ın Kâsım b. Mahmûd Karahisârî tarafından Osmanlı Türkçesine *İrşâdü’l-mürîd ile’l-murâd fî tercemeti Mirsâd el-İbâd* adıyla çevrilmiş eserinin padişah ve vezirlerle ilgili olan kısımlarını toplayıp Dâye’nin müstakil “Siyâsetnâme” başlığında bir eseri olduğunu iddia etmiştir.<sup>32</sup> İncelemesinde Severcan, Dâye’nin yaşadığı dönemi özetleyen bir tarihî arka plan ve siyasetnâme geleneğinden kısaca bahsettiği bölümlerden sonra ele aldığı Dâye’nin hayatını ikincil literatürü kullanarak yazmıştır. Sonrasında Dâye’nin “Siyâsetnâme”si olduğunu savunduğu metin hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Son bölümde ise “Siyâsetnâme’de Din-Devlet Anlayışı” başlığı altında modern “din-devlet tartışmaları”na Dâye üzerinden cevap üretilebileceği fikrini ortaya atmaktadır. Ancak Severcan’ın bu çalışmasında akademik bir çalışma ortaya koymaktan ziyade genel okur kitlesinin ilgisini İslam düşüncesine çekmek istediği hissedilmektedir. Bunun, Dâye’nin düşüncesine benzer anlayışların “Roma İmparatoru Konstantin Avrupası’nda; Bilge Kağan’ın Göktürklerinde; Budizm’in resmî din kabul edildiği dönemin Çin’inde; Brahmanizm ve onun yeni versiyonu olan Hinduizm Hindistan’ında; Sâsânî hükümdarlarının desteklediği ve

---

<sup>29</sup> Usmonali Kamolov, “Ucheniye Nadjmuddina Razi o Bitiye i Poznani” (Akademisyen A.M. Bogouddinov Felsefe Enstitüsü, 2010).

<sup>30</sup> Hasanova, “Sotsialno-Politcheskiye i Eticheskiye Vzglyadı Nadjmuddina Razi.”

<sup>31</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayati, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 245–371.

<sup>32</sup> Severcan, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol (mukaddime)*, 11–130.

desteklendiği Zerdüştlük döneminin İnan'ında; başlangıçlarından itibaren Abbasîlerde; Fatih Sultan Mehmet dönemi ve sonrası Osmanlılarda görebiliriz.”<sup>33</sup> gibi popüler söylemlerinden hissedildiğini söyleyebiliriz. Bunlara ilaveten Severcan'ın “okuyucuya kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle” metinde olmayan başlıkları eklemesi akademik kaygılardan çok genel okurun ilgisine yönelik hareket ettiğini göstermektedir.<sup>34</sup> Her şeyin ötesinde Severcan'ın Dâye'nin düşüncesini Osmanlıca çevirisi üzerinden değerlendirmeye çalışması, pek isabetli bir tutum olarak görülmemektedir. Çünkü Karahisârî çevirisini yaparken metne uygun gördüğü ilavelerde bulunmuş ve Dâye'nin düşüncesini kendi konjonktürü içinde harmanlamıştır. Bundan ötürü metnin orijinali ve Osmanlıca çevirisi arasında bir mukayese yapılsaydı çok daha ilmi bir çalışmaya imza atılabilirdi diye düşünüyoruz.

Sözgelimi İslam siyaset düşüncesi üzerine çalışmalar yürüten Özgür Kavak'ın *Mirsâd*'in Osmanlıca çevirisine yaptığı tahkik ve tahlili<sup>35</sup> bu minvalde bir çalışmadır. *İrşâdü'l-mürîd*'in siyaset ve toplumla ilgili olan son kısmını ele alan Kavak tahlilinde onun *Mirsâd* ile genel bir mukayesesini yapmaktadır. Ancak araştırmasını *Mirsâd* odaklı yaptığı için Dâye'nin bir siyaset teorisi üzerine yazabileceğini düşünmemektedir.<sup>36</sup> Bu kısımda ayrıca Dâye ve eserlerine dair bilgiler verdikten sonra Dâye'nin Osmanlı'daki çevirileri üzerinde durmaktadır.

Dâye'nin Osmanlı siyaset düşüncesine etkilerinin incelendiği bir diğer ikincil kaynak Hüseyin Yılmaz'ın *Caliphate Redefined* adlı çalışmasıdır.<sup>37</sup> Yılmaz çalışmasının özellikle ikinci bölümünde genel olarak tasavvufun Osmanlı siyaset düşüncesi üzerindeki tezahürlerini irdelemektedir. Sûfî düşüncede halifeliğin, fıkın belirlediği halifelikten farklılaştığını ve Abbasîlerin çöküşünden sonra bölgedeki devletler tarafından hızlıca benimsendiğini savunmaktadır. Örneğin tasavvufun Anadolu'da bu kadar yaygınlaşmasının sebebi Yılmaz'a göre siyasi yapının parçalanması ve merkezî bir bürokratik sisteminin olmamasıdır. Osmanlıların Ankara Savaşı'ndan sonra tekrar toparlanmalarını sağlayan unsur tasavvuf çevreleriyle tesis edilen yakın ilişkiler olmuştur. Bu şekilde Osmanlılar otorite ve siyasi imajlarını tasavvuf anlayışıyla

---

<sup>33</sup> Severcan, 120.

<sup>34</sup> Örneğin “Padişahlık ve Peygamberlik Arasındaki İlişkilerde Hikmetler”, “Hz. Süleyman'a Verilen Saltanat Hz. Muhammed (a.s.)'e Niçin Verilmedi?”, “Kutlu ve Bahtiyar Padişahın Özellikleri” vb.

<sup>35</sup> Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufî Yorum", (Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd* içinde), 11–40.

<sup>36</sup> Kavak, 23.

<sup>37</sup> Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, 29–31.

yeniden yorumlamışlardır. Bunları yaparken içlerinde Dâye'nin eserlerinin ve çevirilerinin de bulunduğu sûfi literatürden yararlanmışlardır.<sup>38</sup>

Osmanlı siyaset düşüncesinde tasavvufun tezahürlerinin teorik boyutunu inceleyen en kapsamlı çalışma Özkan Öztürk'ün *Siyaset ve Tasavvuf* adlı çalışmasıdır. Öztürk çalışmasında Osmanlı öncesi sûfi siyaset geleneği içinde Dâye'yi incelemektedir.<sup>39</sup> Ancak değerlendirmelerini *Mirsâd* özelinde yaptığı için Dâye'nin amacının kesinlikle bir siyaset teorisi temellendirmek olmadığını vurgulamaktadır.<sup>40</sup> Bundan bağımsız olarak bizim en çok bu çalışmadan istifade etmemizin sebebi Öztürk'ün sûfi siyaset mefhumunu inşa edip sûfi literatürün Osmanlı siyaset düşünce geleneğini nasıl etkilediğini göstermesidir. Çalışmamızda Osmanlı öncesi dönemi işlediğimiz için müteahhir dönem düşünce dönüşümlerinin izdüşümlerini Dâye'de bulamadığımızı söyleyebiliriz. Ayrıca İbnü'l-Arabî etkisi Dâye'de çok fazla görülmediği için Öztürk'ün metodunun konumuzu çoğu zaman aştığını söyleyebiliriz. Buna rağmen onun varlık ve bilgiyle ilgili tespitlerini kendi tezimizde de kullandığımızı ve onun bir disiplin olarak sûfi siyaset için vazettiği ilkeleri benimsediğimizi belirtmek isteriz.<sup>41</sup>

Daha önce belirttiğimiz gibi akademik çalışmalar sadece *Mirsâd*'i merkeze aldıklarından Dâye'nin bir siyaset düşüncesi temellendirme niyetinde olmadıklarını tespit etmektedir. Bu doğru olmakla birlikte araştırmalara *Mermûzât* dahil edildiğinde çalışmaların seyri değişmektedir. Bundan ötürü çalışmamızda *Mermûzât*'ı merkeze alıp Dâye'nin siyasete dair görüşlerini incelemeye çalıştık. Şu ana kadar *Mermûzât* üzerine yapılan yegâne çalışma H. Landolt'un Kadkanî'nin *Mermûzât* tahkikine yazmış olduğu mukaddimesidir.<sup>42</sup> Landolt burada *Mermûzât*'ın tek yazma nüshası hakkında bilgi vererek *Mirsâd*'la olan farklılık ve benzerliklerine kısaca değinmektedir. Bütün bunların yanında onun hem bir siyasetnâme (Mirror for Princes) hem de bir sûfi eser olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Dâye'nin siyaset düşüncesi farklı bağlamlarda ve çeşitli metodlarla çalışılmış ve halihazırda epey zengin bir ikincil literatür oluşmuştur. Durum böyle olmakla birlikte genel olarak bu çalışmalarda bazı boşlukların ve eksikliklerin

---

<sup>38</sup> Yılmaz, 97–145.

<sup>39</sup> Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 27–33.

<sup>40</sup> Öztürk, 32.

<sup>41</sup> Bu ilkeler için bkz. Öztürk, 49–53.

<sup>42</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 1–30 (mukaddime).

<sup>43</sup> Dâye, 1 (mukaddime).

bulduğunu söyleyebiliriz. Göz ardı edilen en önemli nokta Dâye'nin siyaset üzerine müstakil olarak hazırladığı ve Mengücek Emîri Dâvûd Şâh'a sunduğu *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî* adlı sûfî siyasetnâmesi olmuştur. Binaenaleyh, daha önce belirttiğimiz gibi, çalışmamızın amacı *Mermûzât*'ın yapısını merkeze alarak Dâye'nin bütün eserleri üzerinden onun varlık ve bilgi anlayışını yansıtan siyaset düşüncesini ortaya çıkarmak ve onun özelinde sûfî siyasi söylemi tespit etmektir.



## BÖLÜM II

### NECMEDDÎN-İ DÂYE'NİN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİNİ OLUŞTURAN ETKENLER

Necmeddîn-i Dâye'nin hayatı ve yaşadığı dönem üzerine daha önce detaylı araştırmalar yapıldığı için bu bölümde daha çok Dâye'nin yaşadığı dönemdeki tasavvuf-siyaset münasebetlerine değinmeye gayret edeceğiz. Ayrıca hayatıyla ilgili ayrıntıları tekrarlamaktansa onun siyaset düşüncesini oluşturmaya imkân sağlayan olayları daha çok ön plana çıkarmaya çalışacağız.

#### 2.1. Necmeddîn-i Dâye'nin Yaşadığı Dönemdeki Tasavvuf-Siyaset

##### Münasebetleri

Bu bölümde Dâye'nin yaşadığı dönem (573-654/1177-1256) içinde tasavvuf-siyaset münasebetleri açısından önemli olduğunu düşündüğümüz olaylara değinmeye gayret edeceğiz. Tasavvufun klasik dönemini takip eden ve tarikat düzeyinde kurumsallaşmanın tamamlandığı evreye denk gelen bu tarihî kesit, tasavvufun bir ilim olarak kendini çoktan ispatladığı ve tarikatlarla İslam coğrafyasının her yerine yayıldığı bir döneme tekabül etmektedir.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Tasavvufun post-klasik dönemi, bir taraftan tarikatların yayılması açısından önemli bir evreyi ifade ederken, diğer taraftan sonraki asırları etkilemesi bakımından en az tasavvufun "altın çağında" yapılmış entelektüel faaliyetler ve üretilen literatür kadar güçlü bir dönemi kastetmektedir. Bu evrenin aşamaları burada ana hatlarıyla anlatılamayacak kadar karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle hicri 7/13. yüzyılda tasavvuf tarihinin en zengin ve parlak evresinin oluşması için pek çok gelişmenin meydana geldiğini söylemekle iktifa edeceğiz. Hamid Algar tasavvufun bu gelişiminin, batıda Haçlı Seferleri ve doğuda Moğol İstilaları arasında karamsar bir zeminde gerçekleşirken, adeta siyasi karışıklıkların tazminatı olarak görülebileceğini ifade eder. Çünkü tasavvuf tarihinin en müessir simaları bu sırada yetişmiş ve faaliyet göstermişlerdir. İslam dünyasının batısından başlayarak İbnü'l-Arabî (638/1240) tasavvufun nazari boyutunu gündeme getirirken, Mısır'da etkin olan Bedevîye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî (674/1276) ve günümüzde Kuzey Afrika'da etkisini halen devam ettiren ve Moğolların Bağdat'ı istila ettikleri 656/1258 yılında vefat eden Şâzelîye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî bu dönemde yaşamıştır. Diğer tarafta Anadolu'da Mevlanâ'nın (672/1273) tesiri söz konusu iken Hindistan'da Muînüddin el-Çiştî (633/1236) etrafında toplananlar Çiştîye tarikatını devam ettirmiş, Bahâeddin Zakeriyyâ (661/1262) ile Sühreverdîye Hindistan ve Pakistan'a yayılmıştır. Orta Asya'da ise Nakşibendî tarikatının öncüsü Abdülhâlık Gucdüvânî (617/1220), Yesevî tarikatının şeyhleri ve en önemlisi Kübrevî tarikatının tasavvufun taşıyıp toplumsal hayatta yaşatılmasının yanı sıra ilmi faaliyetlerin de yayılması bakımından bu döneme damgalarını vurdukları söylenebilir. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (introduction)*, 1-2.

Öncelikle Dâye'nin hayatına baktığımızda onun Hârizmşahlar, Abbâsiler ve Selçuklular olmak üzere üç büyük devletle münasebetlerinin olduğunu fark ederiz. Dâye hayatının ilk yıllarını Hârizmşahlar Devleti'nin (1097-1231) topraklarında geçirmiştir. Hârizmşahların başta güçlü Sünnî bir yapıda olmakla beraber zaman içinde Mûtezile'nin epey etkin olduğu bir devlet haline geldiği anlaşılmaktadır. Bunu Necmeddîn-i Kübrâ'nın bir anekdotu üzerinden okuyabilmekteyiz. Necmeddîn-i Kübrâ seyr ü sülûkünü tamamladığında şeyhi Ammâr-ı Yâsir onun Hârizm'e irşâd için geri göndermek ister. Kübrâ bunun üzerine "Orada garip insanlar var. Tasavvufu ve kıyamette müşâhedeyi inkâr ediyorlar." diye itiraz etmiştir.<sup>45</sup> Yine de Necmeddîn-i Kübrâ, Hârizm'e gidip irşâda devam ederek tasavvufun orada güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Sözelimi müridi Mecdüddîn Bağdâdî, hilâfetini alıp irşâd faaliyetlerine başladığında Hârizmşâh Tektîş onun için Hârizm'de bir tekke bile inşa ettirmiştir.<sup>46</sup> Söz konusu durum siyasetle olumlu ilişkilere işaret etmektedir. Ancak yine muhtemelen Mecdüddîn Bağdâdî'ye atılan iftiradan<sup>47</sup> ötürü Sultân Muhammed ile arasının bozulması ve idam cezasına çarptırılmasından sûfî çevresinin de olumsuz etkilendiği anlaşılmaktadır.<sup>48</sup> Bağdâdî'nin katledilmesinin arkasında Sultan Muhammed ile annesi Terken Hatun arasındaki rekabet olduğu düşünüldüğünde, sûfîlerin bu taraflar arasında cereyan eden olaylardan hali kalmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

13. yüzyılda tasavvuf-siyaset münasebetlerine yönelik zikredilmesi gereken bir diğer hadise fütüvvet teşkilatının kurulmasıdır. Bilindiği üzere Abbasî Halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180-1225) Bağdat'ta neredeyse bütün politik gücünü yitirmiş, önce Büveyhî sonra Selçuklu sultanlarının gücü karşısında geride kalmıştı. Ancak fütüvvet müessesesini devletin resmî kurumu haline getirerek onu, dağılmaya başlayan Abbasî

---

<sup>45</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, 594. Necmeddîn Kübrâ'nın menkıbevi hayatı için bkz. Süleyman Gökbulut, *Necmeddin-i Kübra: Hayatı Eserleri Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 54-77.

<sup>46</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 48.

<sup>47</sup> İftiranın Bağdâdî'nin Sultan'ın annesiyle gizlice nikahladığına dair olduğu ile ilgili bkz. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, 596-97.

<sup>48</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 49. Mecdüddîn Bağdâdî'nin suda boğularak idam edilmesi olayı menkıbevi bir şekilde *Nefehât*'ta anlatılmaktadır, bkz. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, 597.

<sup>49</sup> Süleyman Gökbulut, "Harezmsahlar Devrinde Süfî-Siyaset İlişkilerine Dair Bir Örnek: Kübrevî Şeyhi Mecdüddîn Bağdâdî'nin Katlinin Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Tarihten Günümüze Süfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 469.

devleti için, toparlayıcı bir unsur hâline getirmiştir.<sup>50</sup> Dönemin büyük sûfi figürlerinden olan Şihâbüddîn es-Sühreverdî'yi teşkilatın başına getirerek kurumun manevî otoritesini arttırmıştır. Aynı şekilde Nâsır, Sühreverdî'nin nüfuzunu çeşitli diplomatik ilişkilerde de kullanmıştır. Örneğin 1207 yılında Eyyûbî idaresiyle görüşmek üzere Mısır ve Suriye'ye, 1214'te I. İzzeddin Keykâvus'a (1211-1220) fütüvvet cihazı olan kâse ve şalvar götürmesi için Sinop'a, 1221 yılında ise tahta çıkışını kutlamak için I. Alâeddîn Keykûbâd'ın yanına Konya'ya göndermiştir.<sup>51</sup> Her ne kadar Nâsır'ın bu teşebbüsleri siyasi açıdan beklenen neticeleri vermese de ilerleyen tarihlerde Anadolu'da Ahîlik teşkilatının neşvünemâ bulmasına vesile olmuştur.<sup>52</sup> Dolayısıyla tasavvuf-siyaset ilişkileri açısından olumlu bir adım olarak okunabilir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz önemli bir husus daha vardır. Sühreverdî-Nâsır ilişkileri sadece, alışık olduğumuz, devletin tasavvufu araç olarak kullanması örneğini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda tasavvufun siyaseti nasıl "araç" haline getirebildiğini de çok iyi temsil eder. Sözgelimi Sühreverdî siyaseti kullanarak "tasavvufun toplumsal hayatta çeşitli kurumlar vasıtasıyla yerleşmesinde katkı sağlamış" ve "kendisinden sonra Sühreverdiyye tarikatını sürdürecektir oğlu Ebû Câfer'i de bir 'diplomat' olarak yetiştirerek tasavvuf-siyaset ilişkilerini canlı" tutmuştur.<sup>53</sup>

Bu devirde Selçuklularda tasavvuf-siyaset ilişkilerine değinecek olursak, 1176 yılında Miryakefalon Savaşı'yla birlikte II. Kılıç Arslan Anadolu'yu Türk hakimiyetine alıp bölgede istikrarı sağlayınca bu topraklar başka memleketlerden pek çok sûfinin ilgisini celb etmiştir. Ancak Kılıç Arslan, on bir oğlu arasında ülkeyi paylaştığında Anadolu'da kısa süreli bir kaos ortamının oluştuğu bilinmektedir.<sup>54</sup> Kılıç Arslan'ın oğulları arasında temeyyüz eden I. İzzeddin Keykâvus âlimlerle yakın ilişkiler kurmaya gayret etmiştir ve hocası Şeyh Mecdüddin İshâk'ın (618/1221) vasıtasıyla

---

<sup>50</sup> Marshall G. S. Hodgson, *Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Vol. 2, 1977, 279–85; Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press Ltd, 2011, 137.

<sup>51</sup> Kamer-ul Huda, *Şihâbeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 54–59.

<sup>52</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).

<sup>53</sup> Hacı Bayram Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 78.

<sup>54</sup> Haşim Şahin, *Dervişler, Fakiher, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 56.

sûfî çevrelerle de iyi ilişkiler tesis etmeyi başarmıştır.<sup>55</sup>

Anadolu Selçuklularının başarılı politikaları neticesinde bölgeye gelen pek çok insan arasında Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) de vardır. İbnü'l-Arabî'nin 1204 yılında Anadolu'da olduğu ve Mecdüddin İshâk ile birlikte Urfa, Diyarbakır, Sivas yolu üzerinden Malatya'ya geldiği bilinmektedir.<sup>56</sup> Şeyhin İzzeddin Keykâvus ile olumlu ilişkileri neticesinde 1218'de Malatya'ya yerleştiği düşünülmektedir.<sup>57</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî'nin siyasilerle ilişkileri Selçuklularla sınırlı kalmadığını bilinmektedir. Sözelimi İbnü'l-Arabî Endülüs'ten çıkıp seyahatlerine başlamadan önce bazı hükümdarlarla görüştüğü gibi Şam'da bulunduğu zamanlarda Şam Emiri el-Melikü'l-Eşref ve Eyyübî Emiri el-Melikü'z-Zâhir ile irtibatlar kurmuştur.<sup>58</sup>

İbnü'l-Arabî özelinde tasavvuf-siyaset ilişkileri bağlamında siyasilerle görüşmelerden belki daha çok etkili mesele onun türünün ilk örneği, sûfî bir siyasetnâme kaleme almış olmasıdır.<sup>59</sup> Eserine *Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* adını veren İbnü'l-Arabî yazılış sebebini eserin mukaddimesinde anlatmaktadır. Ziyaretinde bulunduğu şeyhi Mevrûrî, Hakîm'in (Aristo) Zülkarneyn (Büyük İskender) için kaleme aldığı *Sırru'l-esrâr*'dan bahis açar ve söz konusu kitabın dünyevî memleketi tedbir etmek için yazılmış olduğunu söyler. Buna mukabil müridi İbnü'l-Arabî'den ahiret saadetine nail olmak için insânî memleketin siyasetini anlatan bir eser telif etmesini ister.<sup>60</sup> Bunun üzerine İbnü'l-Arabî âlem, insan ve devlet tedbirini ele alarak varlığın insan nispetlerindeki bütün katmanlarının siyasetini ortaya koyar. Bu bakımdan hem bir seyr ü sülûkü anlatan bir sûfî klasiği, hem nefis-menzil-müdün ahlâkını ele alan bir etik kitabı, hem âlem mülkünü anlatan ve hükümdara nasihatlerde bulunan siyasetnâme niteliğinde bir eser ortaya çıkarmıştır.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, ed. Atila Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2004), 234–35.

<sup>56</sup> William Chittick, "İbn 'Arabî and His School," *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Herder & H (New York, 1991), 49–50.

<sup>57</sup> Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 234–36.

<sup>58</sup> Addas, 230, 289.

<sup>59</sup> Burada Gazzâlî'nin *Nasihâtü'l-mülûk* adlı eseri akla gelebilir. Ancak Gazzâlî'nin eserini sûfî kimliğiyle yazmadığını, kitabın daha kelâm ağırlıklı olduğunu düşündüğümüz için İbnü'l-Arabî'nin eserini türünün ilk örneği olarak zikretmeye karar verdik.

<sup>60</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbîrat-ı ilâhiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 69–70.

<sup>61</sup> Mustafa Tahralı, *Tedbîrat-ı ilâhiyye (mukaddime)*, xxv.

İbnü'l-Arabî'nin ahbaplık ettiği, Selçuklu topraklarına İran'dan gelen bir başka önemli sûfî Evhadüddîn-i Kirmânî'dir (635/1238). Kirmânî'nin devrin hükümdarı Gıyaseddin Keyhüsrev ile iyi ilişkiler kurduğu bilinmektedir. 1211-1215 yılları arasında Bağdat'a yaptığı ziyareti esnasında, Halife Nâsır tarafından, İldeniz atabeyi Özbek'i diğer atabeylere karşı kışkırtmak için Tebriz'e gönderdiği kaydedilmektedir.<sup>62</sup>

1240 yılında I. Alâeddin Keykûbâd Konya'da tahta çıktığında Abbâsî Halife Nâsır'ın kendisine elçi olarak Sühreverdi'yi gönderdiğini daha önce zikrettiğimiz için tasavvufsiyaset ilişkileri açısından önemli olan bu hadiseyi burada tekrar ele almayacağız. Bunun yerine dönemin önemli başka bir sûfî figürü üzerinde durmak istiyoruz. O da Keykûbâd'ın davetiyle Konya'ya yerleşen Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir (672/1273). Moğol istilalarından sonra bölgede meydana gelen olumsuz ortamda Mevlânâ tasavvuf anlayışıyla insanlara yardımcı olmuştur.<sup>63</sup> Öyle ki Eflâkî İlhanlılar hükümdarı Hülâgü'nün Mevlânâ'ya saygısından ötürü Konya'yı işgal etmediğini kaydetmektedir.<sup>64</sup>

Gittikçe artan Moğol istilalarından kaçan pek çok insanın Anadolu'yu kendilerine yeni mesken olarak seçtiğini biliyoruz. Mevlânâ ailesi örneğinde olduğu gibi pek çok âlim ve şeyh güvenli ve istikrarlı gördükleri Selçuklu topraklarını tercih ediyordu. Ayrıca Alâeddîn Keykûbâd'ın ilim ve sanat erbâbını himayeye düşkün olması<sup>65</sup> sûfîlerin buraya gelip yerleşmesi için davetkâr bir sebepti. Ancak 1230 yılında Keykûbâd, kendisi ile Moğollar arasında bulunan Hârizmşah Sultanı Celâleddin Harezşâh'ı Yassıçemen Savaşı'nda yenince Moğolların direkt saldırıları ile baş başa kalmıştır.<sup>66</sup> Her ne kadar Keykûbâd kendi hakimiyet döneminde bunların üstesinden gelebilmişse de halefi Gıyaseddin Keyhüsrev'in başarısız yönetimi neticesinde bölgede çok fazla karışıklık meydana gelmiştir. Bunlardan biri Babaîler İsyanı'dır. Yassıçemen Savaşı'ndan sonra Anadolu'ya akın eden Türkmenleri kontrol altına almak için Keyhüsrev'in pek çok ağır ceza ve yaptırımlara başvurduğu kaydedilmektedir.<sup>67</sup> Savaştan sonra ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan hasar gören zümrelere bu durumdan memnun olmayan Türkmenler eklenince iktidara karşı güçlü bir muhalif güç oluştu ve

---

<sup>62</sup> Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, 63.

<sup>63</sup> Şahin, 72.

<sup>64</sup> Ahmed Eflâkî, *Menâkibu'l-Ârifin* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), I, 597.

<sup>65</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)* (İstanbul: Ötüken, 2011), 411-15.

<sup>66</sup> Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, 65.

<sup>67</sup> Şahin, 65.

Baba Resul önderliğinde büyük isyanlar başladı.<sup>68</sup>

Tasavvuf-siyaset bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer figür, Hacı Bektaş-ı Velî'dir (669/1271?). Kişiliği üzerine pek çok tartışma olduğu gibi onun özellikle Babaîler İsyanı'na katılıp katılmama konusunda, siyasetle münasebetleri üzerine de muhtelif akademik tartışmalar bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Siyasilerle bir münasebeti olup olmadığına dair herhangi bir malumata rastlamadığımız ancak dönemin önemli simaları olması hasebiyle iki sûfî figürü daha zikretmek istiyoruz. İlki Sadreddin Konevî (673/1274) diğeri ise Yunus Emre'dir (720/1320?). Konevî, Şeyh Mecdüddin İshâk'ın oğlu ve İbnü'l-Arabî ile Kirmânî'nin müridi olup Ekberî ekolünü devam ettiren önemli bir mutasavvıftır. Konevî'nin Mevlânâ ile görüştüğü bilinmekte, hatta onların Necmeddîn-i Dâye ile namaz kıldıklarını anlatan, daha önce yukarıda anlattığımız, bir menkıbe kaynaklarda geçmektedir.<sup>70</sup>

Son olarak dönemin en önemli ve yıkıcı hadisesi Moğol İstilaları'na değinecek olursak, 1219 başlayan ve 1405 yılına kadar devam eden istilalarının İslam dünyasını paramparça ettiğini söyleyebiliriz. Moğollar, Maverâünnehir ve Horasan'ı yakıp yıkmış (1219-31) ve Anadolu Selçuklularını yok etmiştir (1235-36). Bağdat yerle bir edilmiş ve son Abbasî halifesi öldürülmüştür (1258). Ticaretin yoğun olduğu Belh, Herat, Merv, Nişapur ve Rey gibi şehirler ve 500 yıldır ilim merkezleri olan yerler eşi görülmemiş katliamlar ve tahribatlar görmüştür.<sup>71</sup> Hodgson'un da belirttiği gibi, "Defalarca şehirlerin bütün halkı cinsiyet ve yaş gözetilmeksizin katledildi. (...) Buhara gibi şehirler moloz ve ceset yığına dönuştü. Tus gibi bazı şehirler bir daha inşa edilemedi."<sup>72</sup> Bu karamsar tablonun mukabilinde Algar'ın dediği gibi tasavvuf en

<sup>68</sup> Şahin, 65. İsyanın çıkış sebebi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslam Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 41.

<sup>69</sup> İrene Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, ed. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998), 90-94; Ahmet T. Karamustafa, "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık," in *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2010), 48.

<sup>70</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, II, 593-94; Muhammed Ali b. Muhammed Tahir Tebrizî, *Reyhane'tü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rufin Bi'l-Künye Evi'l-Lakab = Küna ve Elkâb* (Tebriz: Çaphane-i Şafak, n.d.), VI, 139-40.

<sup>71</sup> Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 241.

<sup>72</sup> Hodgson, *Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, 288.

velut dönemlerinden birini yaşıyor ve insanlara ümit taşımaya çalışıyordu.<sup>73</sup>

## 2.2. Necmeddîn-i Dâye'nin Hayatı

Necmeddîn-i Dâye'nin yaşadığı döneminin konjonktürüne odaklanmak istediğimiz için hayatına sadece kısaca değindik.<sup>74</sup> Necmeddîn-i Dâye, Necm-i Râzî veya Necm-i Dâye olarak bilinen Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşîrvân b. Ebî Necîb el-Esedî er-Râzî 573/1177 yılında Rey'de doğdu.<sup>75</sup> Farsça sütanne veya dadı anlamına gelen “Dâye” lakabı ona muhtemelen *Mirsâd*'ında kullandığı süt alegorisinden ötürü verilmiştir. Buna göre ruh bir bebek gibidir, kuvvet bulmak için tarikat ve hakikat sütünü ya nübüvvet sütannesinden ya da velâyet dâyesinden emmesi gerekir. Dâye'ye göre ruhların terbiye edilmesinde, şeriat çocuklarının nübüvvet sütannesinden, tarikat çocuklarının ise velâyet sütannesinden süt emmeleri gerektiğini söylemiştir.<sup>76</sup>

Hayatı hakkında çok fazla kaynak bulunmamakla birlikte, eserlerinde biyografisiyle ilgili verdiği bilgiler doğrultusunda onun 599/1202 yılında ilim tahsili için memleketi Rey'den ayrıldığı anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> *Magnum opusu Mirsâdü'l-'ibâd*'da bahsettiği üzere bir müddet tahsilini -Şam üzerinden gittiği- Mısır'da yaptıktan sonra hac farızasını yerine getirmek için Hicaz'a gitti (600/1203). Bir başka eserinde bu dönemlerde Hicaz'dan Bağdat'a geçip ilk defa Sühreverdîye tarikatının kurucusu ve Abbâsîlerin fütüvvet teşkilatının öncüsü Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî'nin (632/1234) sohbetinde bulunarak tasavvufa girdiğini, ondan sohbet hırkasını giydiği ve öğrendiklerini nakletmek üzere 601/1204 yılında sefere gönderildiğini kaydetmektedir.<sup>78</sup> Bu nedenle görevini yerine getirmek için aynı yıl Horasan'a geçtiği tahmin edilmektedir. Burada özellikle hadis ve tefsir tahsili aldıktan sonra 6-7/12-13. yüzyılın en etkin şeyhlerinden Kübrevîye tarikatının pîri Necmeddîn-i Kübrâ'ya (618/1221) intisab etmek için Hârizm'e geçti.

<sup>73</sup> Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (introduction)*, 1–2.

<sup>74</sup> Dâye'nin hayatına dair detaylar için bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 37–71.

<sup>75</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 16–17.

<sup>76</sup> Dâye, 214. “Dâye” gibi sıfatların o dönem için yaygın olduğu Attâr ve Senâî'nin şiirlerinden de anlaşılmaktadır. Bkz. Riyâhî, *Mirsâdü'l-'İbâd (mukaddime)* 16.

<sup>77</sup> Mohammad-Amîn Rîâhî, “Dâya, Najm-Al-Dîn Abû Bakr 'Abd-Allâh,” *Encyclopedia Iranica*, 1994.

<sup>78</sup> *Bahru'l-hakâik*, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 37, vr. 5a. Bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 42.

Harezm’de Necmeddîn-i Kübrâ ve Mecdüddîn Bağdâdî ile hadis okumuştur.<sup>79</sup> Necmeddîn-i Kübrâ, Dâye’nin manevî eğitimiyle ilgilenmesi için ünlü halîfelerinden Mecdüddîn-i Bağdâdî’yi (616/1219) görevlendirdi. Her ne kadar Abdurrahman Câmî<sup>80</sup> gibi âlimler onu Necmeddîn-i Kübrâ’nın müridi olarak zikretse de Dâye şeyhinin Mecdüddîn Bağdâdî olduğunu söyler.<sup>81</sup> Dâye’nin Bağdâdî’nin yanında kısa bir süre içinde seyr ü sülûkünü tamamladığı anlaşılmaktadır. Çünkü 606/1209 yılında Hârizm bölgesinde çıkan birtakım siyasi anlaşmazlıklardan ötürü Mecdüddîn Bağdâdî Hârizm Şâhı Alâeddîn Muhammed tarafından idama çarptırıldığında Dâye çoktan irşad faaliyetlerine başlamıştı.

Bağdâdî’nin idamıyla birlikte Hârizm bölgesinde sûfilere yönelik başlatılan olumsuz politikalara Moğol tehlikesi de eklenince Dâye etrafındaki müridlerle birlikte Rey’e döndü (614/1217). Kısa bir müddet sonra Hârizmşahlar devleti Moğollar tarafından tamamen yıkıldı (615/1218). Moğolların bölgede hakimiyetlerini genişletmesi neticesinde Dâye önce Hemedân’a (617/1220), sonrasında ailesi ve yakın derviş çevresini beraberinde alarak Anadolu’ya geçti.<sup>82</sup> Erbil ve Musul güzergahından geçerek ilk olarak Malatya’da durmaya karar verdi (618/1221). Dâye burada ilk hocası ve Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın I. Alâeddîn Keykûbâd’ın tahta çıkışını kutlamak için elçi olarak gönderdiği danışmanı, Şihâbüddîn Sühreverdî’yle tekrar karşılaştı. Dâye ona daha önce Horasan’da müridlerinin isteği üzerine yazmaya başladığı tasavvufun bütün konularını sade ve muhtasar bir şekilde anlattığı *Mirsâd*’ını gösterdi. Eseri onaylayan Sühreverdî Dâye’ye birtakım tavsiyelerde bulunup eserini Keykûbâd’a sunması için tavsiye mektubu da yazdı.<sup>83</sup>

Sühreverdî’den ayrıldıktan sonra Dâye bir müddet Kayseri’de ikamet etti.<sup>84</sup> Eserine sûfî siyasi nasihatnâme niteliği veren, yöneticilere ve toplumun farklı tabakalarına yönelik çeşitli nasihatlerin bulunduğu bölümünü ekledikten sonra onu Sivas’ta Keykûbâd’a sundu (620/1223). Ancak bir sene sonra Mengücek Emiri Alâeddîn Dâvûd Şah’ın yanına Erzincan’a gidip kendisine yeni telif ettiği sûfî siyasetname niteliği taşıyan *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî* adlı eserini takdim ettiğini

<sup>79</sup> Rîâhî, “Dâya, Najm-Al-Dîn Abû Bakr ‘Abd-Allâh.”

<sup>80</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, II, 593–94.

<sup>81</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 205, 233, 398, 530.

<sup>82</sup> Dâye, 18–19; Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 4.

<sup>83</sup> Riyâhî, *Zebân ve Eded-i Fârisî Der Kelamrevî Osmânî*, 30–32.

<sup>84</sup> Said Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr Der Îrân u Der Zebân-ı Fârisî* (Tahran: Kitabfuruş-i Furugi, 1344), 140–41.

düşünecek olursak Keykûbâd'dan beklediği ilgiyi alamadığını söyleyebiliriz. Aynı durum Dâvûd Şah'la tekrarlanınca Anadolu'dan ayrılıp Bağdat'a geçmeye karar verdi. Eserinde Bağdat'a gitmeden önce Ermenistan, Azerbaycan, Tiflis, Erivan, Irak, İran, Hûzistan ve diğer Arap ve Acem şehirlerini dolaşır buralarda pek çok saygın şeyh ve âlimle tanıştığını söylemektedir. Son olarak Bağdat'a yerleştiğinde ömrünün kalan otuz senelik kısmını burada irşad ve telif faaliyetleriyle geçirdi. Özellikle hayatının sonlarına doğru yazdığı anlaşılabilir ve tasavvufî makamları ele alan Arapça eseri *Menarâtü's-sâirîn*'de bütün düşüncelerini kâmil bir şekilde topladığı söylenebilir. Yine burada önemli bir tasavvufî tefsir kabul edilen *Bahru'l-hakâik* adlı eserini yazmaya başladı ancak ömrü yetmediği için Necm sûresine kadar gelebildi. Dâye 654/1256 yılında Moğolların Bağdat'ı istila etmelerinden iki sene önce vefat etti.<sup>85</sup> Dâye'nin, meşhur sûfilerin bulunduğu Şenûziyye Mezarlığı'na, Cüneyd-i Bağdâdî ile Serî es-Sekâtî'nin yanına defnedildiği rivayet edilmektedir.<sup>86</sup>

### 2.3. Necmeddîn-i Dâye'nin Siyaset Bağlamında İncelenen Eserleri

#### 2.3.1. Mirsâdü'l-'ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd

Necmeddîn-i Dâye'nin başyapıtı kabul edilen bu eser zamanının eserleri arasında seyr ü sülûk konularını Farsça anlatan en başarılı ve meşhur metinlerindedir.<sup>87</sup> Tasavvufun hemen hemen bütün konularını muhtasar ve müfid bir şekilde anlatan eser yolun başındaki mübtedîlerden, müntehâyâ varan mürşidlere kadar geniş okuyucu kitlesine hitap etmektedir.<sup>88</sup> İlk taslaklarını daha Anadolu'ya hicret etmeden önce hazırladığı anlaşılabilir Dâye'nin dönemindeki Kafir Tatarların çıkardığı kargaşalar yüzünden kitabının yazılışının geciktiği<sup>89</sup>, eserini ancak, Selçuklu idaresi altındaki Kayseri'de 618/1221 yılında kaleme alabildiği anlaşılmaktadır. Kitabın son şeklini 620/1223

<sup>85</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, II, 593–94; Yâfiû, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fi Ma'rîfeti Havâdisi'z-Zamân*, IV, 132; Tebrizî, *Reyhânetü'l-Edeb Fî Terâcimi'l-Ma'rufin Bi'l-Künye Evi'l-Lakab = Küna ve Elkâb*, VI, 139–40.

<sup>86</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, II, 594. Dâye'nin Bağdat'a vefat ettiğine dair bütün kaynaklar ittifak içindedir, sadece Kazvîni onun Konya'da vefat ettiğini söylemektedir, bkz. el-Kazvîni, *Tarih-i Güzîde*, 546–47.

<sup>87</sup> Riyâhî, *Mirsâdü'l-'İbâd (mukaddime)*, 57; Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (mukaddime)*, 16; Safâ, *Târîh-i Edebiyyat-ı Der İrân*, 1196. Dâye, eserinin yazılış sebebini, müridlerinin ısrarları üzerine tasavvuf ilminin temel konularını anlatan Farsça bir eser kaleme almak olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 15–16.

<sup>88</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 34.

<sup>89</sup> Dâye, 16–17.

yılında Sivas'ta Selçuklu Sultanı I. Alâeddîn Keykûbâd'a takdim edebilmiştir.<sup>90</sup>

Eser, klasik tasavvuf kitaplarının ana temalarından olan insanın kemâle erme yolcuğunu konu edinir ve yol boyunca şeriat, tarikat ve hakikat yollarından geçerken karşılaşılabilecek engeller karşısında neler yapılması gerektiği üzerinde durur. *Mirsâd*'ın amacı okuyucusuna kim olduğunu, nereden, niçin ve ne iş için geldiğini, nereye ve nasıl gideceğini, maksad ve maksûdunun ne olduğunu öğretmektir. Çünkü ana iddiası din yolunu ve âlem-i yakîne vâsıl olmanın usûlünü, insan nefsinin terbiye edilerek Rabbanî sıfatların bilgisine nasıl erişeceğini beyân etmektir.<sup>91</sup>

Muhtevasına gelecek olursak, kitap beş vakit namazdan mülhem beş bâbdan ve kırk fasıldan oluşmaktadır. Birinci bâb, eserin giriş kısmını teşkil etmekte ve kitabın yazılış serüvenini anlatmaktadır. Üç fasıldan oluşan bu bâbda ele alınan konular sırasıyla: kitabın tarikat erbâbının sözlerini esas alarak yazılmasının ve sülûkü açıklamasının gerekçesi, kitabın niçin yazıldığı ve dilinin neden Farsça olduğu, kitabın hangi usûl üzere kaleme alındığının beyânı şeklindedir.<sup>92</sup>

Eser, esas itibarıyla insanın üç hâli olan mebde', meâş ve meâdına odaklanmaktadır. Bu yüzden ikinci bâbda mevcudatın başlangıcı olan mebde ile devam edilir ve beş fasıl şeklinde ele alınır. Bu fasıllar sırasıyla ruhların fitratının ve bunları bilmenin mertebeleri, melekût ve bunun dereceleri, mülk ve melekûtun muhtelif âlemleri, insan bedeninin (*kâlib*) yaratılmasının başlangıcı ve son olarak bedenle ruhun buluşmasının başlangıcına dairdir.<sup>93</sup>

Üçüncü bâb meâş konusunu yirmi fasılda ele alır. Ruhun insan bedeniyle buluşmasının engelleri ve bunun afetlerinin beyânı, ruhun bedenle buluşmasının ve bunun fayda ve hikmetleri, insanın terbiye edilmesi için peygamberlere olan ihtiyaç, dinlerin nesh edilme sebepleri ve nübüvvetin Hz. Peygamber ile sona ermesi, şeriatı esas alarak insan bedeninin terbiye edilmesi ile seyr ü sülûka hazırlık aşamasına altı fasılda girilmiş olur. Sonraki fasıllar artık spesifik olarak sâlikin âdâbına yöneliktir. Yedinci fasıl tarikat kanunu üzere gönlün saf kılınmasının ve bunun marifeti üzerinedir. Sonraki fasıllar ise ruhun hakikat kanunu üzere süslenmesinin ve bunun marifeti,

---

<sup>90</sup> Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 496.

<sup>91</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 32–34.

<sup>92</sup> Dâye, 11–34.

<sup>93</sup> Dâye, 37–97.

insanın terbiye edilmesi ve sülûk edebilmesi için şeyhe olan ihtiyacı, şeyhlik makamının ve bunun şart ve sıfatları, müridliğin sıfat ve şartları ile âdâbı, zikre duyulan ihtiyacın ve zikrin “lâ ilâhe illâllah” lafzına hasredilmesi, zikretmenin keyfiyeti ile şart ve âdâbı, müridin şeyhten zikir telkini almasına olan ihtiyacın ve bunun mahiyeti, halvete olan ihtiyaç ile bunun şart ve âdâbı hakkındadır. Son dört fasıl artık sûfî bilgiyle ilgili olup gayba ilişkin bazı vakıaların ve uyku ile vakıa arasındaki fark, nurların müşahedesi ve mertebeleri, mûkaşefe ve nevileri, Allah’ın zatının ve sıfatlarının tecellisi, ittisal ve infisal olmaksızın Allah’a vusûlü hakkındadır.<sup>94</sup>

Dördüncü bâb meâd kısmıyla ilgili olup saîd ve şakî nefislerin beyanını yine dört fasılda işlemektedir. Esas olarak bu fasıllar nefis mertebelerini anlatmayı hedefleyerek zalim nefsin (*nefs-i levvâme*), muktesid nefsin (*nefs-i mülhime*), sâbık nefsin (*nefs-i mutma’inne*) ve şakî nefsin (*nefs-i emmâre*) meâdlarını konu edinir.<sup>95</sup>

Çalışmamızın konusu açısından en önemli yeri teşkil eden beşinci bâb ise farklı tâifelerin -döneminin çeşitli toplumsal sınıfının- sülûklerini sekiz fasılda ele almakta ve her bir tâifeye nasihat verme gayesini taşımaktadır. İlk iki fasıl yöneticilere hasredilip meliklerin ve ferman sahiplerinin sülûkü, meliklerin hallerinin ve onların reâyanın tüm tâifeleriyle olan ilişkileri ile halkın ahvâline şefkat göstermeleri hakkındadır. Üçüncü fasıl vezirlerin, ehl-i kalem ve nâiblerinin sülûkü; dördüncü fasıl müftî, vaiz ve kadılarından müteşekkil ulemânın sülûkü hakkındadır. Sonrasında sırasıyla ehl-i nimet ile mal sahiplerinin sülûkü, toprak ağaları, reisler ve ziraat ehlinin sülûkü, ticaret erbâbının sülûkü ve son olarak ehl-i hırfet ve ehl-i sinayi’nin sülûklerini ele almaktadır.<sup>96</sup> Bu bölümün tahlili çalışmamızın üçüncü bölümünde yapılmıştır.

*Mirsâd* kendi zamanında büyük teveccüh görmekle kalmamış, müteakip asırlarda İran, Anadolu, Orta Asya ve Hindistan’da Kübreviyye özelinde tasavvufun yayılmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin *Mirsâd*’ın Çin’de de bilindiğini söyleyebiliriz. 1909’da d'Ollone misyonerleri tarafından Hansu’dan Avrupa’ya getirilen Çin-Müslüman el yazmaları arasında, birkaç Nakşibendî eseriyle birlikte Arap harfleriyle yazılmış Kuzey Çin lehçesinde notlar bulunan bir *Mirsâd* kopyasının varlığından haberdarız.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Dâye, 101–339.

<sup>95</sup> Dâye, 343–407.

<sup>96</sup> Dâye, 411–548.

<sup>97</sup> Bunun için bkz. Algar, "Introduction" (*The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* içinde), 20.

*Mirsâd*'ın farklı dillere çevrilmiş olması onun yaygınlığının bir delili olarak görülebilir.<sup>98</sup> Eserin modern öncesi dönemde iki Osmanlıca<sup>99</sup> çevirisinin yanı sıra Arapça<sup>100</sup> ve Çince<sup>101</sup> tercümelemlerinin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Modern sonrası dönemde ise Hamid Algar eseri İngilizceye çevirerek 1982 yılında New York'ta neşretmiştir. Türkçede ise şu an iki çevirisi bulunmaktadır.<sup>102</sup>

### 2.3.2. Mermûzât-ı Esedî der Mezmûzât-ı Dâvûdî

*Mermûzât-ı Esedî*, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâd*'ını yazdıktan hemen sonra, 621/1224 yılında Anadolu Selçuklularına bağlı olan Mengücekoğullarından Erzincan Emiri Alâeddîn Dâvûdşâh b. Fahreddîn Behrâmşâh'a ithâfen kaleme aldığı Farsça bir eserdir. Eser giriş ve "mermûz" olarak adlandırılan on bölümden oluşmakta ve her birisinin başında Hz. Dâvûd'un Zebûr'undan alındığı ifade edilen kısımlar bulunmaktadır. Çalışmamızın merkezine aldığımız bu eseri sonraki bölümde daha detaylı işleyeceğiz.

Eserin yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığı'nda no: 1704'te kayıtlı olduğu bilinmektedir. Nesih tarihi 735/1334 olarak geçen eser 61 varak olup nesih hattıyla yazılmıştır. Tahkikini M. R. Shafii Kadkanî yapmış, H. Landolt ise başına bir mukaddime yazmıştır. Çalışma "Wisdom of Persia" serisi altında 1973'te Tahran ve McGill Üniversiteleri iş birliğinde hazırlanmıştır.<sup>103</sup>

### 2.3.3. Menârâtü's-sâirîn ilallâh ve makâmâtü't-tâirîn

Dâye'nin hayatının sonlara doğru yazmış olduğu bir makâmât eseridir. Daha önce yazmış olduğu eserlerinden farklı olarak Arapça kaleme alınmış bu eser Dâye'nin

<sup>98</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 94.

<sup>99</sup> Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd (Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi)*, haz. Azmi Bilgin; Fakirullah Yıldız (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020); Sadrüddin Mustafa Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013). Osmanlı çevirilerine müstakil bir bölüm ayırdığımız için burada üzerinde durmayacağız. *Mirsâd*'ın yazmalarının Türkiye'deki listesine ise Baltacı'nın tezinden ulaşılabilir. Bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 98–102.

<sup>100</sup> Müellifi meçhul biri tarafından yapılan çeviri Kahire el-Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar bölümünde no: 727'de bulunmaktadır. Bkz. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 95.

<sup>101</sup> Hamid Algar bu çevirinin Wu Zixan tarafından 1670 veya 1672 yılında yapıldığını ve eserin *Guzihen Yaodao* ismiyle neşredilip 20. yüzyılın başlarına kadar okunmaya devam ettiğini söylemektedir. Bkz. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 505, <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-kubra#2-kubreviyye>.

<sup>102</sup> Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-İbâd*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013); Necmuddîn-i Dâye, *Süfîlerin Seyri: Mirsâdü'l-İbâd*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013).

<sup>103</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*.

düşüncelerini topladığı son büyük tasavvuf kitabı olmuştur. Kitap mukaddime ve hâtimenin dışında on bâbdan oluşmaktadır. Sırasıyla bâblarda işlediği makamlar marifet, tevhid, nübüvvet, velâyet, insân, hilâfet makamlarıdır. Akabinde insanın Rabbine rücûu ve bu yoldaki makamları, nefsin makamları, kalbin bilinmesi ve bunun makamları ile ruhun bilinmesi ve ruhun makamları işlenmiştir. Eserin hâtimesinde ise kitabın özeti yapıldıktan sonra Necmeddîn Kübrâ'nın *Usûl-i aşere*'sine yer verilmiştir.

*Mirsâd*'a benzeyen tarafları olmakla birlikte özellikle nübüvvet, nefis ve terbiyesi ve kalp ile ruhun makamlarına dair uzun izahlar getirilmiştir. Ayrıca Dâye'nin kimi görüşlerini bu kitabında yenilediği söylenebilir. Sözelimi *Mirsâd*'da felsefeciler ve metotlarının acımasızca yerildiğini müşahede ederken *Menârât*'ta İbn Sînâ'ya atıflarda bulunulduğunu fark edebiliriz.<sup>104</sup> Ancak bilinmeyen bir sebepten ötürü bu kitabın tasavvuf literatürü içinde pek ilgi görmediği söylenebilir. Yine de Baltacı eserin bilindiğini ve Ali b. Şiblî Dügâhî tarafından Farsçaya çevrilen nüshasının Sultan II. Bâyezid'e sunulduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Menârât*'ın yedi yazmasının olduğu tespit edilmiştir.<sup>105</sup>

#### **2.3.4. Bahrû'l-hakâik ve'l-meânî fî tefsîri's-seb'î'l-mesânî**

Dâye'nin ömrünün son gününe kadar üzerinde çalıştığı işârî tefsiridir. Necm sûresine kadar gelebilmiş, geri kalan kısımları Alâüddevle-i Simnânî (736/1336) tamamlamıştır.<sup>106</sup> Türünün önemli eserlerinden biri olan bu tefsir Abdürrezâk el-Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* gibi eserlerine kaynaklık etmiştir.<sup>107</sup>

Dâye böyle bir kitabı yazmasının sebebini zikrederken özellikle kendisinden önce yazılmış işârî tefsirlerin Kur'ân'ın inceliklerini aktarmakta yetersiz kaldıklarına vurgu yapmaktadır. Bu isimler arasında Sülemî, Kuşeyrî, Gazzâlî, Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî vardır.<sup>108</sup> Dâye'nin tefsirinde uyguladığı metoda baktığımızda ise onun öncelikle âyetleri zâhir anlamlarıyla değerlendirdiğini sonra gramer ağırlıklı tahliller

<sup>104</sup> Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn*, ed. Saîd Abdülfettah (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1999), 232.

<sup>105</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 119–20.

<sup>106</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, III, 59–72; Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 106.

<sup>107</sup> Hamid Algar, “Bahrû'l-Hakâik ve'l-Meânî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahrul-hakaik-vel-meani>.

<sup>108</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 103.

yaptığını, istişhâd için şiirlere başvurduktan sonra bâtinî manaları izhar ettiği görülmektedir.

*Bahrü'l-hakâik* üzerine pek çok çalışma yapılmış olup<sup>109</sup> Baltacı'nın tespit ettiği göre ise sadece İstanbul'da otuz kadar yazması bulunmaktadır.<sup>110</sup>

### 2.3.5. Necmeddîn-i Dâye'nin Diğer Eserleri

Necmeddîn-i Dâye'nin eserleri hakkında yazılanlara baktığımızda bazı eserlerin ona nispeti konusunda birtakım ihtilafların olduğunu görmekteyiz. Dâye üzerine yapılan son kapsamlı çalışma Baltacı'nın tezi olduğu için onun tespitlerini burada tekrar aktarmak yerine eserlerin sıralamakla yetineceğiz. Dâye'nin siyaset bağlamında değerlendirmedığımız diğer eserleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz: *Risâletü't-tuyûr*,<sup>111</sup> *Risâle-i Akl u Işk*,<sup>112</sup> *Şerhu kavli ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Harakânî*.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Mehmet Okuyan, "Necmüddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 109–21; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998); Algar, "Bahrü'l-Hakâk ve'l-Meânî"; Halil Baltacı, "Necmeddin Daye'nin Bahru'l-Hakaik Adlı Tefsirinde İbadetlere Dair Bazı İşari Yorumlar," Ocak 1, 2011.

<sup>110</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, 112–15.

<sup>111</sup> Dâye'nin ilk eseri olarak kabul edilen bu küçük Farsça risâlenin 590/1193 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Her ne kadar isminden ötürü ilk başlarda İbn Sînâ'nın *Risâletü't-tayr*'ını, Ahmed Gazzâlî'nin *Risâletü't-tuyûr*'unu veya Attâr'ın *Mantuku't-tayr*'ını çağrıştırmaya çalışıyor olsa da Dâye'nin risâlesi klasik sembolik sûfi metninden çok alegorik bir fabl metnini andırmaktadır. Dâye eserinde Rey'de yaşanan zulmü resmetmektedir. Zulme uğrayan yüz binlerce insan ruhu kuşlara dönüşür. Kendi aralarında dudu kuşunu sözcü seçerler ve Allah'ı temsil eden Süleyman-ı Kibriyâ'ya feryatlarını ulaştırmasını isterler. Bunca zulmün sebebi ise dönemin veziri Cemâleddin Şeref'i temsil eden Anka-i Mağrib'in onlar üzerinden gölgesini çekmiş olmasıdır. Hikâye zorlu yolculuklardan geçerek hikmetli derslerin alındığı bir kurguyla devam eder. Risâle, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü bölümü no: 1589/11'de kayıtlı bir seçki içinde 232a-235b varakları arasında *Risâletü't-tayr* ismi altında bulunmaktadır. Risâle Riyâhî tarafından 1982 yılında Tahran'da neşredilmiş, Derya Örs tarafından da çevrilip *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler 1* adlı seçkisinde yayımlanmıştır. Bkz. çev. Derya Örs, *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: İbn Sina-Sühreverdî-A. Gazzalî-Necm-i Razi*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 206.

<sup>112</sup> Akıl ile aşkın kemâlini şerh etmek üzere yazılmış bu risâle pek çok isim altında kaydedilmiştir. Ne zaman yazıldığına dair bir bilgi bulunmamakla beraber *Mirsâd*'dan önce yazıldığı tahmin edilmektedir. Yaratılış, ruhların mertebeler halinde dünyaya indirilişleri, insan bedeninin yaratılış ve ruhların onlara taalluk etmeleri neticesinde oluşan akıl melekesini ele aldıktan sonra akıl ile aşkın mukayesesini yapmaktadır. Temel sorusu akılla Allah'a vasil olunup olunamayacağıdır. Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesinde iki nüshası bulunmaktadır ve Hamîd Hamîd tarafından Tahran'da 1965 yılında *Risâle-i akl u ışk* adıyla neşredildiği bilinmektedir. Bkz. Baltacı, 122–23.

<sup>113</sup> Risâle Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin "Sûfî gayr-i mahluktur." sözünün bir şerhidir. Sekiz varaktan oluşan risâle insanın âlemdeki konumu ve ilâhî feyze muhatap olmasını konu edinmektedir. İnsan Allah'ın halifesi, esmâ ve sıfâtının tecelligâhı olmasını işlemektedir. Bunun yanı sıra fenâ ve bekâ terimlerini âyet ve hadislerle izah ederek Harakânî'nin şatah kabul edilen bu sözünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Söz konusu risâleyi gündeme getiren Baltacı, Süleymaniye Kütüphanesi'nde dört tane yazmasından bahsetmektedir. Bkz. Baltacı, 125.

### 2.3.6. Necmeddîn-i Dâye'ye Nisbet Edilen Eserler

Bu başlık altında Baltacı'nın tezinde Dâye'ye nisbet ettiği eserler üzerinde bazı tashihlerde bulunmak istiyoruz. Öncelikle Baltacı akâid konularını sûfî bir renkle işleyen *Metâliu'l-îmân* adlı risâleyi sehven Dâye'ye nisbet etmektedir.<sup>114</sup> Baltacı bu risâlenin üslup olarak Dâye'nin diğer eserlerinden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte muhtemelen kataloglardaki kayıtlardan ötürü aidiyetini çok fazla sorgulamamış olabilir. Mikail Bayram'ın aynı risâlenin başka nüshalarından yola çıkarak benzer bir hataya düştüğünü fakat bu sefer risâleyi Ahi Evran'a nisbet ettiğini görüyoruz.<sup>115</sup> Bu hataya dikkat çeken Hayri Kaplan risâlenin bütün nüshalarını gözden geçirdikten sonra eserin Sadreddîn Konevî'ye ait olduğu kanaatini benimsemektedir.<sup>116</sup> Ayrıca bu çalışmalardan çok daha önce William Chittick bu risâlenin Sadreddîn Konevî'ye ait olduğunu tespit etmiş ve risâlenin tahkikli neşrini<sup>117</sup> yaptıktan sonra çevirisini de ayrıca yayımlamıştır.<sup>118</sup>

Düzeltilmesi gereken bir başka mesele, Dâye'nin *Sirâcu'l-Kulûb* adlı risâlesinde otuz üç fıkıh sorusuna cevap verdiğiine yönelik bir kayıttır. Brockelmann ve Meier tarafından kaydedilmiş bu bilgi, risâlenin sadece Wien Kütüphanesi'nde (no: 1962, 96-108 vr.) bulunmasından ötürü kontrol edilememiş ve günümüze kadar yanlış aktarılmaya devam etmiştir.<sup>119</sup> Çalışmamız için Wien Kütüphanesi'ne ulaştık<sup>120</sup> ve *Sirâcu'l-Kulûb*'un<sup>121</sup> aslında Yahudiler tarafından Hz. Peygamber'e nübüvvetini

<sup>114</sup> Baltacı, 125–26.

<sup>115</sup> Mikail Bayram, *İmanın Boyutları* (İstanbul: Nüve Yayınları, 2008), 45.

<sup>116</sup> Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih: 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 208–17.

<sup>117</sup> William Chittick, “Matâli'-i İmân: Sadruddîn-i Konevî,” *Câvidân-ı Hired* 4 (1978): 59–60.

<sup>118</sup> William Chittick, *Faith and Practice of Islam : Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: State University of New York, 1992), 25–33.

<sup>119</sup> Riyâhî, *Mirsâdü'l-İbâd (mukaddime)*, 54; Okuyan, “Necmüddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri,” 88; Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 126–27; Azmi Bilgin ve Fakirullah Yıldız, *İrşâdü'l-Mürîd İle'l-Murâd (Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi) (mukaddime)*, 19.

<sup>120</sup> Burada Wien Kütüphanesine ulaşmamıza yardımcı olan sevgili Kübra Bahçi ve arkadaşı Sevde Özdemir'e şükranlarımı sunduğumu belirtmek isterim.

<sup>121</sup> Andrew Peacock, *Sirâcü'l-Kulûb* tarzında yazılan metinlerin aslında bir tür olduğunu söylemektedir: “*Sirâcü'l-Kulûb* İran, Anadolu ve muhtemelen Altın Orda topraklarında 14-15. yüzyıllarda tedavülde olan Farsça ve hem Doğu hem de Anadolu Türkçesindeki bir dizi metnin başlığıdır ve orijinali Arapça olan bir tercümeyle temsil ettiği söylenir. Çeşitli Farsça ve Türkçe versiyonlar arasındaki önemli farklılıklar tek bir prototip oluşturmayı zorlaştırırsa da ilham kaynağının Arapça *Bin Soru Kitabı* olduğu açıktır. 10. yüzyıldan daha geç olmamak üzere bestelenen ve Latince, Urduca, Tamlıce, Malayca ve Cavaca gibi çeşitli dillere çevrilen bu geniş çapta dağıtılan metin, Muhammed'in elinde İslam'a dönüşün hikayesini ele alıyor. Peygamber'in hicretinden sonra Medine Yahudi cemaati Abdullah b. Salam, Muhammed'e peygamberlik iddialarının yanlışlığını göstermek için tasarlanmış sorular yöneltti. Müslüman geleneği, onun Yahudilerin sorularına cevap verebilme yeteneğinin iddiasının doğruluğunu kanıtladığını iddia etti... *Bin Soru* böylece bir düzeyde Muhammed'in misyonunun ve İslam'ın

ispatlaması için muhtelif konularda sorulan otuz üç sorudan müteşekkil olduğunu gördük.<sup>122</sup> 949/1542’de istinsah edildiği kayıtlı olan risâle her ne kadar Dâye’ye nisbet edilmiş olsa da aidiyeti bizi düşündürmektedir. Bu tarz soruların Hz. Peygamber’e veya Hz. Ali’ye sorulduğu Arapça, Farsça, Türkçe risâlelerin olduğu bilinmektedir.<sup>123</sup> Soru sayıları, sorularının sırasında değişiklikler görülmekle beraber bunlar müstakil telif eserlerden ziyade ilk kaynağı belirsiz, muhtemelen Arapça rivayetlerden<sup>124</sup> muhtelif dillere sonradan çevrilerek oluşturulmuş seçkilendir. Bundan ötürü bu eserin Dâye’nin telifinden ziyade en iyi ihtimalle çeviri olduğunu söyleyebiliriz.

Yine Wien Kütüphanesi’ne ulaşım zorluğundan ötürü durumları netleştirilememiş olan iki risâle, *Hasretü’l-mülûk ve Tuhfetü’l-habîb*<sup>125</sup> ile *Sülûk-i erbâbi’n-ni’am ve ashâbi’l-emvâl’dir*.<sup>126</sup> Mekke’de 958/1551 yılında istinsah edilen bu eserler aslında *Mirsâd*’ın ilgili bölümlerinden yapılan alıntılardan oluşmaktadır. İlki yönetici ve vezirle ilgili bölümleri ele alırken ikinci risâle zenginler ve ticaret ehlinin anlatıldığı bölümleri ihtiva etmektedir. Nitekim bu risâleleri bizzat görme imkânı olmayan

---

kendisinin gerçeğini ortaya koyarken, bir başka düzeyde bir Müslümanın temel inançlarının bir rehberi olarak hizmet etmektedir. *Bin Soru*, İslam’ın temellerini aşlamayı, müminlere gayrimüslimlerin meydan okumalarına karşı hazır bir yanıt hazırlamayı ve İslam’ın diğer inançlar üzerindeki üstünlüğünü göstermeyi amaçladığı görülmektedir. Bu nedenle, yalnızca yeni mühtedi Müslümanlara hitap etmekle kalmayıp, aynı zamanda yerleşik Müslüman toplulukların İslam’ını da sağlamlaştırmak içindir. Metnin Güney Doğu Asya’daki aktarımını inceleyen Ronit Ricci’nin belirttiği gibi, [*Bin Soru Kitabı*] bir rehber niteliğindedir, Müslüman olmanın veya Müslüman kalmanın gerekçelerini yeniden dile getiren ve kucaklayan bir modelin propagandasını yapmıştır. İkna yoluyla İslam, buna ilaveten, yerel halkın ilişki kurabileceği ve onları dünyanın kendi bölgelerindeki daha geniş kozmopolise ve onun ötesinde evrensel ümmete bağlayan yerel dilde karmaşık bir metinlerarası kaynaklar ağı sağlayarak topluluk inşasını güçlendirmiştir. Bütün bu roller -bu ve benzeri metinlerin tercümesinden etkilenmiş ve geliştirilmiş- süregiden bir İslamlaştırma sürecine katkıda bulunmuştur.” A.C.S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 191–93.

<sup>122</sup> Sorulan sorulara örnekler: Allah kâinatı kaç günde yarattı? İlk yaratılan şey neydi? Göklerin yaratılması nasıl olmuştur? Yeryüzü ve tabakaları hakkında neler biliniyor? Cennet niçin yaratıldı ve nerededir? Kevser ve Tübâ’nın vasıfları nelerdir? Sırat nedir ve niçin yaratıldı? Arş neyden yaratıldı? Kaç peygamber gönderilmiş ve bunlar arasında kaç kitâb sahibidir? Melekü’l-mevt nasıldır? Beytü’l-mamur nedir? Kâf Dağı nerededir? Cennetteki yemekler nasıl olacak? Anasız ve babasız dünyaya gelenlerin durumu nedir? Mûsâ’nın asası hakkında malumat nedir? Buna ilaveten risâlede Mûsâ, Lokman, Zülkarneyn, Zülkifl ve Süleyman gibi peygamberler hakkında muhtelif sorular sorulmuş. Halihazırda peygamberlerin kaçının hâlâ hayatta olduğuna dair sorular yönetilmiştir. Bu temayı devam ettirerek göğe yükselen kaç tane peygamberin olduğu sorulmuştur. Ayrıca ahvâl-i ahiri’z-zamanın nasıl olacağına dair çeşitli sorular sorulmuştur. Bunlara benzer otuz üç soru sorulmuştur.

<sup>123</sup> Ümran Yaman, “Doğu Türkçesi ile Yazılan Sirâcü’l-Kulûb’un Dili Üzerine,” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* LV: 91.

<sup>124</sup> Aynur Uraler, *Hz. Peygamber’e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilen Sorular* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); Firakî Abdurrahman Çelebî, *Peygamberimiz’e Yahudi Hahamlarınca Sorulan Kırk Sual* (İstanbul: Murat Yayıncılık, 1580).

<sup>125</sup> Wien Kütüphanesi, no: 1962, 89-92 vr. Bu bölüm *Mirsâd*’da 432-464 sayfaları arasına tekabül etmektedir.

<sup>126</sup> Wien Kütüphanesi, no: 1962, 92-94 vr. Bu bölüm *Mirsâd*’da 500-544 sayfaları arasına tekabül etmektedir.

Riyâhî'nin onların *Mirsâd*'ın ilgili bölümlerinden alıntılanıp oluşturulmuş olabileceği tahmini doğru çıkmıştır.<sup>127</sup>

#### 2.4. Necmeddîn-i Dâye'nin Osmanlıdaki Çevirileri

Necmeddîn-i Dâye'nin eserlerinin muhtelif zamanlarda Türkçeye çevrildiği bilinmekle birlikte bazı çalışmaların çeviri mi yoksa birer “telifli tercüme” mi olduğu tartışma konusu olmuştur.<sup>128</sup> Bu tartışmaların yapıldığı başlıca eser Osmanlı nesir yazarı ve şairi Sadreddin Mustafa Şeyhoğlu'nun (817/1414 [?]) *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ* adlı siyasetnâmesidir. Tartışmanın çıkış noktası Şeyhoğlu'nun 1401 yılında kitabı Paşa Ağa b. Hoca Paşa'ya telif olarak takdim etmiş olmasıdır.<sup>129</sup> Ancak eser *Mirsâdü'l-'ibâd* ile kıyaslandığında aralarında benzerliklerin olduğu dikkatlerden kaçmamıştır. Nitekim Orhan Şâik Gökyay yaptığı incelemeler neticesinde Şeyhoğlu'nun *Mirsâd*'ın bir çevirisini telif olarak sunduğu kanaatine varmıştır.<sup>130</sup> Buna mukabil *Kenzü'l-küberâ*'nın tahkiki üzerine çalışan Kemal Yavuz, *Mirsâd*'la olan benzerlikleri kabul etmekle birlikte Şeyhoğlu'nun Germiyan ve Osmanlı saraylarındaki deneyim ve müşahedelerini aktararak metni zenginleştirdiğini bundan ötürü “te'lifî bir tercüme” yaptığını söylemektedir.<sup>131</sup>

Osmanlıda yapılan çevirilerin mahiyeti tartışma konusu olmakla birlikte konuyla ilgili nihai noktayı koyan Özgür Kavak, *Kenzü'l-küberâ*'nın ana yapısının korunarak *Mirsâd*'ın beşinci bölümündeki belirli yerlerin aynıyla veya çok az değişiklikler yapılarak çevrildiğini tespit etmiştir. Muhtevasına yapılan birtakım ilavelerle birlikte *Kenzü'l-küberâ*, *Mirsâd*'ın beşinci bölümünün düzenlemelerle birlikte yeniden kurgulanmış ve dönemine uyarlanmış hâlidir. Bundan ötürü orijinal taraflarıyla birlikte Dâye'nin ilk kısmî çevirisi olarak değerlendirilebilir.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Riyâhî'nin yorumları için bkz. Riyâhî, *Mirsâdü'l-'İbâd (mukaddime)*, 54.

<sup>128</sup> Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", (Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd* içinde), 29–30.

<sup>129</sup> Kemal Yavuz, “Şeyhoğlu,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhoglu>.

<sup>130</sup> Gökyay'ın yanında bu görüşü Hüseyin Ayan, Mustafa Çetin Varlık ve Hüseyin Yılmaz da desteklemektedir, bkz. Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", 28-29.

<sup>131</sup> Kemal Yavuz, "Giriş", (Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulem'a: Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı (İnceleme-Günümüz Türkçesi-Tıpkıbasım)* içinde), ed. Kemal Yavuz, 2013, 32.

<sup>132</sup> Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", (Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd* içinde), 30.

Telif olup olmadığı tartışılan bir başka eser, Ebü'l-Fazl Münşî eş-Şirâzî'nin Kânûnî Sultan Süleyman adına yazmış olduğu *Düstûru's-saltana* isimli kitabıdır.<sup>133</sup> Kitap *Mirsâd*'ın sonuncu bölümünün derlemesinden oluşmaktadır.<sup>134</sup> Kitapta *Mirsâd*'ın ana iskeleti kullanılmış ancak Dâye'ye herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Her ne kadar telif konusunda *Kenzü'l-küberâ* ile benzer bir tutumla yazıldığı düşünülse<sup>135</sup> de *Düstûrû's-saltana*'nın çeviri değil de Farsça bir derleme olması onun ayrı bir telif olması durumunu tartışma konusu olarak gündemde tutmaya devam etmektedir.<sup>136</sup>

Tartışma konusu olan bir başka eser, Kâsım Çelebî'nin (924/1518) Fâtih Sultan Mehmed'e sunduğu düşünülen risaledir. Her ne kadar Osmanlı son dönem müelliflerinden Sefîne-i evliyâ yazarı ve bir Halvetî şeyhi olan Hüseyin Vassaf, Kâsım Çelebî'nin bu risalesinden ötürü padişahın iltifatına mazhar olduğunu söylese de<sup>137</sup> böyle bir risalenin varlığını kaydeden başka bir kaynak bulunamamaktadır. Nitekim bu konuda Baltacı, Hüseyin Vassaf'ın Kâsım Çelebî ile *Mirsâd*'ın *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd* isminde başka bir çevirisini yapan Kâsım b. Mahmûd Karahisarî (891/1486 [?]) ile isim benzerliğinden ötürü sehven kaydetmiş olabileceği kanaatindedir.<sup>138</sup>

Son olarak çeviri olduğundan şüphe edilmeyen Kâsım b. Mahmûd Karahisarî'nin 825/1422'de II. Murad'a ithaf ettiği *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdi'l-ibâd* adlı kitabı üzerinde durmak istiyoruz. Söz konusu eser *Mirsâd*'ın tamamının ilk Türkçe çevirisidir.<sup>139</sup> Çevirinin yapıldığı dönem 15. yüzyılda Timur baskılarına mukabil Osmanlı'da Oğuz-Türkmen geleneğini resmî ve edebî dile taşıma gayretlerinin olduğu bir zamana denk gelmiştir.<sup>140</sup> Nitekim Karahisarî de sebep-i telifini açıklarken yaşadığı dönemde tasavvuf literatürünün Arapça ve Farsça olmasından ötürü ona ulaşamayan bir sûfî topluluğunun varlığından bahsetmektedir.

---

<sup>133</sup> Kavak, 30.

<sup>134</sup> Hüseyin Yılmaz, "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Lawgiver: 1520-1566" (Harvard Üniversitesi, 2005), 24, 36.

<sup>135</sup> Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", (Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdi'l-ibâd* içinde), 30.

<sup>136</sup> *Mirsâd*'ın meliklerin sülûkü hakkındaki bölüm *Düstûrû's-saltana*'da şuradan itibaren başlamaktadır: Ebü'l-Fazl Münşî eş-Şirâzî, *Düstûrû's-Saltana* (Bibliothèque Nationale Persan 135.), vr. 10a-58b. Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan yazmaya ulaşmamıza yardımcı olan Hüseyin Yılmaz'a teşekkürlerimizi burada sunmak isteriz.

<sup>137</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 45.

<sup>138</sup> Halil Baltacı, "Giriş", (*Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-İbâd* içinde), 37.

<sup>139</sup> A. Azmi Bilgin, Fakirullah Yıldız, "Giriş", (Karahisarî, *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd (Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi* içinde), 22.

<sup>140</sup> Kavak, "Giriş: Siyasete Tasavvufi Yorum", (Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd fî Tercemeti Mirsâdi'l-ibâd* içinde), 33-35.

Ancak bu s filerin ihtiyaını karşılayacak Türkçe bir kitabın bulunmamasından ve kendisinin de bütün zümrelerin istifade edebileceği böyle bir kitabı yazmaya birikiminin olmamasından ötürü D ye'nin *Mirs d*'ini çevirmeye karar verdiğini belirtmektedir.<sup>141</sup> Nitekim metnin aslına neredeyse tamamen sadık kalmış ve kendinden çok az eklemelerde bulunmuştur. Eserin tamamının transliterasyonu A. Azmi Bilgin ve Fakirullah Yıldız tarafından yapılmış, s f  siyaset araştırması bağlamında ise meliklerin s l k  ile başlayan beşinci bölümünden itibaren Latin harfleriyle neşri  zg r Kavak tarafından hazırlanmıştır.

Sadece *İrş d 'l-m r d*'in yazmalarının çokluğu göz önünde bulundurulduğuunda D ye'nin Osmanlı'da oldukça tanınır olduğu anlaşılmaktadır.<sup>142</sup> Bundan hareketle onun uzun zaman boyunca geniş coğrafyalarda kendi eserleriyle olduğu gibi özellikle Osmanlı topraklarında da çevirileriyle etkin olduğu söylenebilir.

---

<sup>141</sup> Karahis r , *İrş d 'l-M r d ile 'l-Mur d (Mirs d 'l-İb d Tercümesi)*, 71–74.

<sup>142</sup> *İrş d 'l-m r d*'in Türkiye'de ve yurt dışında 69 kadar yazma eseri tespit edilmiştir. A. Azmi Bilgin, Fakirullah Yıldız, “Giriş”, (Karahis r , 46–34).

## BÖLÜM III

### NECMEDDİN-İ DÂYE'NİN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİ

Necmeddîn-i Dâye'nin düşüncesini anlamak için biyografisine genel olarak baktığımızda İslami hafızanın birden fazla sahasının kesişmiş olduğunu görürüz. Farklı havzaların, farklı yorum biçimlerinin, farklı dindarlık tiplerinin ve hatta Müslüman kültürün farklı folklorik birikiminin bu biyografide bir şekilde karşılık bulduğunu gözlemleyebiliriz. Dâye'nin 12. yüzyılın sonlarından 13. yüzyılın ortalarına kadar, tasavvufun post-klasik çağında yaşamış olmasının biyografisinde dört kesiti birleştirmesine olanak sağladığını söyleyebiliriz. Buna göre Dâye yaşadığı dönemde i) Cüneyd-i Bağdâdî sonrası Bağdat tasavvuf birikimine sahip olabilmiş; ii) Bâyezid-i Bistâmî sonrası Horasan tasavvuf neşvesinin birikimini özellikle şiirlerinde kullanabilmiş; iii) Gazzâlî etkisinin çok kesin görüldüğü bir Eş'arî dindarlık tipinin mirasçısı olarak kendini gösterebilmiş;<sup>143</sup> iv) Farsçanın bir tasavvuf dili olarak kendini ortaya koyduğu bir evrede Farsça konuşan ve yazan birisi olarak kendisini konumlandırabilmiştir. Söz konusu birikim onun külli bir düşünce yapısına sahip olmasına olanak sağladığı gibi bunu eserlerinde muhtasar ve müfid bir şekilde aktarmasına da yardımcı olmuştur.

Dâye'nin bütün düşünce sistemini ele alma imkânımız mevcut çalışma kapsamına girmediği için bu bölümde onun sadece siyasete dair görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken *Mermûzât-ı Esedî* adlı siyasetnâmesini merkeze alarak yapacağımızı daha önce ifade ettiğimiz için asıl konuya geçmeden önce *Mermûzât*'ın muhtevasına burada değinmek istiyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi *Mermûzât*, Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâd*'ını yazdıktan

---

<sup>143</sup> Dâye'nin mezhebine dair kaynaklarda herhangi bir malumata rastlamamıza rağmen, hocaları Sühreverdî ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın şâfiî oldukları bilindiği için onun da Şâfiî olduğuna dair kanaat getirilebilir. Ayrıca Dâye'nin eserlerinde görülen çok belirgin Gazzâlî etkisi onun Eş'ariyyü'l-mezheb olabileceğini düşündürmektedir. Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 59; Gökbulut, *Necmeddin-i Kübra: Hayatı Eserleri Görüşleri*, 203.

hemen sonra, Anadolu Selçuklularına bağlı olan Mengücekoğulları Erzincan Emiri Alâeddîn Dâvûdşâh b. Fahreddîn Behrâmşâh'a ithafen kaleme aldığı Farsça bir eserdir. Eser giriş ve “mermûz” olarak adlandırılan on bölümden oluşmakta ve her birinin başında Hz. Dâvûd'un Zebûr'undan alındığı ifade edilen kısımlar bulunmaktadır.<sup>144</sup> Kitabın ilk kısımları *Mirsâdü'l- 'ibâd'* in özeti gibi dururken sonraki bölümlerde işlediği konular bakımından tam bir siyasetnâme niteliği taşımaktadır.

Muhtevasına gelecek olursak, giriş kısmında Dâye kendisini tanıttıktan sonra sebeb-i telifini açıklar ve kitabın içeriğine dair bilgiler verir. Birinci mermûz, âlem ve insanın yaratılış gayesi üzerinedir. Bu bölümde “Küntü Kenz” kudsî hadisinin<sup>145</sup> tefsiri yapılır. Akabinde yaratılışın manası olarak gösterilen marifet konusu, tasavvuf literatüründe yaygın olarak kullanılan ceviz ve ayna alegorileriyle izah edilir. Son olarak bölüm marifet mertebelerinin neler olduğu izah edilerek tamamlanır.

İkinci mermûz, marifetin makamları hakkında olup dört dindarlık (avâm, müminlerin hâssı, havâs, hâssü'l-hâs) tipi üzerine izahlar içerir. Sırasıyla marifet-i aklî havfa, marifet-i sünnetî istiğfara, marifet-i nazarî tehlîle ve marifet-i şühûdî zikre taalluk etmektedir.

Üçüncü mermûz, marifet makamlarının sülûkü hakkındadır. Marifete ermek için kalbin tasfiye edilip üç hastalıktan iyileşmesi gerektiğini ifade eder. Bunlar *inhirâf-ı mizaç-ı dil* (kalbin mizacının bozulması), *noksân-ı atvâr* (*sadr, kalb, şegaf, fuâd, habbetü'l-kalb, süveydâ ve mühcetü'l-kalb*den oluşan kalbin yedi tavrının eksikliği) ve kalb kuvvesinin yenik düşmesidir. Söz konusu hastalıkların iyileştirilmesi için gerekli yöntemlerden bahsedilir.

Dördüncü mermûz, meliklerin sülûkü ve şartları üzerinedir. Hz. Dâvûd'un Allah'ın halifesi olması bir örnek olarak gösterildikten sonra melik olmanın “tahalluk bi-ahlâkillâh” bakımından mükemmel bir makam olduğu izah edilir. Ardından melikin sahip olması gerektiği iki zaruri özellik (cömertlik ve adalet) üzerinde durulur. Kâmil

<sup>144</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 120–21.

<sup>145</sup> Söz konusu rivayetin sened bakımından sıhhati sabit olmasa da bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: “Keşfen sahih, naklen sâbit olmayan bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s) Allah'tan (c.c.) naklettiğine göre (Cenab-ı Hakk şu manayı kastetmiştir): ‘Bilinmeyen bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bunun için mahlûkâtı yarattım. Onlara kendimi tanıttım, onlar da beni tanıdılar.’” Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtu'l-Mekkiye* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.), II, 399 (198. bab). Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbas amme'stehara mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, (haz. Ahmed el-Kalâş), Müessesetür-Risâle I-II, (Beyrut: 1996/1416), II, 173.

melikte Allah'ın lütuf ve kahır sıfatları tam olarak tecelli ettiği ve bu kişinin kendisinden hareket etmediği murâd-ı ilahînin tam olarak emri altında bulunduğu anlatılır.

Beşinci mermûz, âlemde hükümlerin tesis edilmesi ve eşyânın yönetimi üzerinedir. Yönetim Allah'ın bir lütfü olarak ifade edilmiş, bu açıdan yönetimin melikin istekleri için değil, reâyanın menfaati için yaratıldığı vurgulanmıştır. Meliklerin üç hâlinin olduğunu ve bunların melikin kendi nefesine, reâyanın ve Allah'a taalluk ettiği belirtilir.

Altıncı mermûz, meliklere nasihatlerini içerir. Meliklerin makamında bulunan kişinin büyük zorluk içinde olduğu ifade edilmektedir. Zira bu makamda faziletlerin getirileri fazla olmakla birlikte reziletlerin etkileri de normalinden çok daha fazladır. Sözelimi kibrin en üst hâli “enâniyet-i padişâhî” sadece melikler için mümkündür. Bölüm dünyanın geçiciliği ile sonlandırılır.

Yedinci mermûz, Hz. Âdem ahdinden itibaren meliklerin kronolojik tarihi hakkındadır. Bir önceki bölümde dünyanın geçiciliği teması, burada devam ettirilmiş ve bütün meliklerin er ya da geç dünyayı terk ettikleri ifade edilmiştir. Eski İran geleneğinde saltanatın Hz. Âdem'in oğulları Şît ve Keyûmars ile başladığı kaydedilir. Nitekim Dâye'de kronolojik sıralamasını Şît ve Keyûmars ile başlattıktan sonra Aşkanîler ve Sâsânîler ile devam ederek onların ünlü meliklerinin isimlerini zikreder. Sonrasında Hz. Peygamber'le İslam dönemini başlatır ve Hulefâ-i Râşidîn ile halife Nâsır'a kadar olan âdil melikler üzerinde durur.

Sekizinci mermûz, zalimin akıbeti ve zulmün zemmedilmesi üzerinedir. Bu bölümde zulmün ahirette cezalandırılacağı ifade edildikten sonra üç çeşit zulmün olduğu belirtilir. Birincisi Allah'a karşı gelerek kişinin kendisine yaptığı zulümdür. İkincisi memurların kendilerine ve din kardeşlerine karşı uyguladıkları zulüm ve üçüncü çeşit zulüm ise meliklerin hem kendilerinin zulmetmeleri hem de zulüm uygulamaları için emirleri altında bulunanlara yaptırdıkları zulümlerdir. Akabinde zalim melikler hakkında somut örnekler verilir. Şûranın önemi vurgulanır ve bölüm Dâvûdşâh'a kendi adaletsizliğinden ve Allah'ın adaletinden korkması gerektiği hatırlatılarak tamamlanır.

Dokuzuncu mermûz, hakîmlerin sözleri ve meliklerin hikayeleri hakkındadır. Bu bölümde farklı tarihî şahsiyetlerin ahvâli ve bir yöneticinin nasıl olması gerektiği ile

ilgili görüşleri anlatılmıştır. Bu şahsiyetler arasında Hz. Dâvûd, Nuşîrvân, Hz. Ali, İskender, Sokrates, Hz. İsa, Platon, Hipokrat, Lokman, Ahnef b. Kays, Diyojen, Amr b. Madikarib, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mübarek gibi isimler yer almaktadır.

Onuncu ve son mermûz ise kıyamet alâmetleri ve âhir zamanın fitneleri üzerinedir. Zebûr'da kıyamet günü ile ilgili söylenenler, dünyanın gerilemesi ve gerçek âlimlerin vefat etmiş olmasından ötürü kıyametin yakın kopacağı ifade edilmiştir. Örnek olarak verilen hadislere göre kıyamet alâmetleri gerçekleşmiştir. Dâye'ye göre Moğol istilaları ve Frenk saldırıları bunun bir göstergesidir. Bir kıyamet alâmeti olan Nüzûl-i İsâ ve Deccâl'in gelişleri hakkında ise işarî yorumlar yapılmış; İsâ'nın ruh, Deccâl'in ise nefis olması üzerine görüş serdedilerek kitap nihayete erdirilmiştir.

*Mermûzât*'ın yapısından yola çıkarak onun -ilk üç bölümü dışında- siyasetnâmelerin genel yapısına uyduğunu söyleyebiliriz.<sup>146</sup> Sözelimi nasihatü'l-mülûk, adâb-ı mülûk, vesâyâ, merâyâ'l-umerâ ya da siyasetnâmeler genel olarak devlet yönetimini konu edinen eserlerdir. Yöneticilere izlemeleri gereken yolu göstermeyi amaçlayan bu eserler genellikle bir hükümdara, hükümdar adayına, emire, vezire vs. güçlü ve adil bir yönetim, “müreffeh bir ülke ve sağlıklı bir devlet mekanizması kurmak isteyen”lere ithaf edilir. Genellikle tasvir edilen yönetici profili idealize edilir ve bu ideale ulaşmak için nelerin yapılması gerektiği üzerinde durulur. Önceki ideal hükümdarlardan örnekler verilir ve olması gerekene vurgu yapılır.<sup>147</sup> Bu açıdan sadece İslamî malzeme taşımaz, aynı zamanda İran ve Grek kaynaklı felsefî unsurlar da ihtiva eder. Nasihat verilirken sadece bu dünyaya odaklanılmaz, öbür dünya da göz önünde bulundurulur. Her zaman şeriat yolunun takip edilmesi ve adaletle hükmedilmesi tavsiye edilir.<sup>148</sup>

Dâye özelinde siyasetnâme geleneğine tekrar bakacak olursak, onun gelenekten

---

<sup>146</sup> Siyasetnâme geleneği 8. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Ancak özellikle 12-13. yüzyıllarda Selçukluların hükümdarlığı ile Moğol istilası ardındaki dönem içinde yaşanan, Hodgson'un ifadesiyle “yeni Sünnî enternasyonalizm” (Hodgson, *Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, 255.) zirvesi İslam siyaset düşüncesinde pragmatik bir tür olarak nasihatü'l-mülûkların gelişmesine vesile olmuştur. Bu tür telifler Sünnî siyaset teorisini yeniden ön plana çıkarmış ve bu tür dünyanın muhtelif bölgelerinde İslam'ın yayılmasına yardımcı olmuştur. Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 111.

<sup>147</sup> H. Bahadır Türk, *Çoban ve Kral* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 23-24.

<sup>148</sup> Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 144. Black siyasetnâmelerin tam olarak Avrupaî anlamda “Mirrors for Princes” türüne tekabül etmediğini söylemektedir. Çünkü hükümdarların davet edildiği idealler Hristiyanlaşmış Stoa felsefesi değil, İslam-İran reelpolitik idealleridir. Yani İslamî siyasetnâmelerin etiği bir açıdan dünyevîdir, ancak Makyavelist değildir. Tavsiye edilenler her zaman ahlak ve pragmatizmi birleştiren nitelikte olup siyasi güç hiçbir zaman tek başına hedef olarak görülmemiştir. Black, 114.

ayrılmadığı ve öncelikle *Mermûzât*'ını Dâvûdşâh'a ithaf ederek; dördüncü, beşinci ve altıncı mermûzlarında Dâvûdşâh'a melikin şartlarından, yönetimin kurallarından bahsedip ona vaaz u nasihatlerde bulunarak; sonuncu mermûza kadar ise geçmiş melik ve hakîmlerden örnekler verip olması gereken erdemlere vurgu yaparak bir siyasetnâmede olması gereken bütün şartları yerine getirdiğini söyleyebiliriz.

Bütün bunlardan hareketle Dâye'nin siyaset temasını en iyi *Mermûzât*'ına yansıttığını düşündüğümüz için çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde *Mermûzât*'ın akışını takip edip ilgili konularda Dâye'nin diğer eserlerine de atıflarda bulunmaya özen göstereceğiz. Ancak kolaylık olması açısından on mermûzdan oluşan *Mermûzât*'ı kendi içinde daha üst kategorilere ayırmaya karar verdik. *Mermûzât*'ın ilk üç mermûzu, yaratılış ve marifet konularını ihtiva ettiği ve eserin aslında ontolojik ve epistemolojik temellerini oluşturduğu için bu bölümü “mebde” olarak isimlendirdik. Dört, beş ve altıncı mermûzlar yönetici ve reâyaya yönelik nasihatleri içerdiği için ahlâki pratiklere odaklanmaktadır. Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu mermûzlar ise kadîm meliklerin ve hakîmlerin yaşamları hakkında çeşitli anekdotlar ve onların hikmetli sözleriyle dolu olduğu için sosyal yaşam ve tarih temaları altında toplanabilmektedir. Bu bölümlerin “meâş” başlığı altında birleştirilebileceğini düşündük. Sonuncu mermûz ise kendi içinde kıyamet alâmetleri hakkındaki rivayetleri ihtiva ettiği için Dâye'nin geleceğe-akıbeta yönelik tutumunu ifade etmesi bakımından “meâd” temasını temsil etmektedir. Bu şekilde çalışmamızın ilerleyen bölümlerini mebde', meâş ve meâd başlıkları<sup>149</sup> altında kategorize etmiş bulunmaktayız.

### **3.1. Mebde': Necmeddîn-i Dâye'de Ontolojik ve Epistemolojik Temeller**

#### **3.1.1. Âlem, İnsan ve Nizam**

İslam siyaset düşüncesinde en temel kavram ve teorilerin ontolojik düzlemden bağımsız ele alınamadığı bilinmektedir.<sup>150</sup> Nitekim *Mermûzât*'ın sadece girişinden yola çıkacak olsak bile, Dâye'nin aslında genelde bütün varlık görüşünü, özelde ise

---

<sup>149</sup> Dâye *Mirsâd*'ından insan için üç hâlin sabit olduğunu söyler. İlki fitratın başlangıcını (mebde) ifade eder. İkincisi “müddet-i eyyâm-i hayat”a karşılık gelen “meâş” ve son olarak ruhun bedenden zorunlu ya da ihtiyari olarak kopması hali olan “meâd”a denk gelir. Bu başlıkları Dâye, *Mirsâd*'ında da kullandığı için çalışmamız için de benzer bir usûl takip edebileceğimizi düşündük. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, thk. Muhammed Emin Riyâhî (Tahran: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1986), 28.

<sup>150</sup> Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 111; Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 504.

siyaset düşüncesini metafizik bir arka plana bağladığı anlaşılmaktadır. Dâye'nin daha ilk cümlelerinden itibaren yaratılış, insan ve âlem-i mülk ile melekût kavramlarını öne çıkardığını ve bir nevi sûfi ontolojiye giriş yaptığını söyleyebiliriz.<sup>151</sup> Buna göre her şey, Allah Teâlâ'nın “kün/ol” emriyle meydana gelmiştir. İnsan ruhu (Hz. Muhammed'in ruhu) mahlukların ve mevcutların ilki olup melekût âleminin menşeidir. Melekût âleminden ise mülk âlemi ortaya çıkmıştır. Allah Teâlâ melekût ve mülk âlemlerini<sup>152</sup> yarattığında bütün *gâyesini*, *inâyetini* ve *âtıfetini* nihayetsiz bir şekilde kâinatın mecmuu ve mevcûdâtın câmisi olan *şahs-ı insânî*<sup>153</sup> de toplamıştır. Dâye'nin bir siyasî nasihatnâmeye böyle bir giriş yapmasının sebebi, metafizikteki dereceli düzen anlayışını siyaset düşüncesine yansıtmaya çalışması olarak okunabilir. Binâenaleyh, çalışmamızın bu kısmında ilk olarak Dâye'nin insan ve âlemler arasında bütüncül bir sistem kurmaya çalıştığını; ikinci olarak ise bu sistem içinde nizam fikri metafizikten insana ve devlete nasıl yansıttığını ele alacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyin içine mükemmel bir düzen yerleştirdiği, “*mîzan, kıvâm, adalet, tesviye*”<sup>154</sup> gibi pek çok kavramla açıklanmıştır. Âlemdaki nizam ve ahengin yeryüzündeki tecellisinin makro düzlemde devlette, mikro düzlemde ise insanın bedeninde kendisini gösterdiği anlayışı, İslam felsefesinde kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.<sup>155</sup> Nitekim Dâye'nin düşüncesini oluştururken bu görüşlerden etkilenmiş olabildiğini, ancak yine de varlık hiyerarşisini kendine has bir taksimle sunduğunu söyleyebiliriz.

Dâye, varlığın başlangıcının rûh-i Muhammedî olduğunu söyler. Allah Teâlâ, varlıkları yaratmak istediğinde ilkin bunu Ehadiyyet nurundan Hz. Peygamber'in ruhunun nurunu çıkararak yapmıştır.<sup>156</sup> Dâye'nin orijinal ifadesine göre, Hak Teâlâ muhabbet nazarıyla “Muhammedî muhabbet nuruna” baktığında, nura haya galib

<sup>151</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 3.

<sup>152</sup> Dâye her ne kadar âlemleri ikiye ayırmış olsa da muhtelif rivayetlerden yola çıkarak on sekiz, yetmiş ve üç yüz altmış bin mülk ve melekût âlemin varlığından bahsetmektedir. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 56.

<sup>153</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 3.

<sup>154</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprızade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 111.

<sup>155</sup> Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi,” *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VII, no. 12, 273.

<sup>156</sup> Bu görüşün tasavvufun Hakikat-i Muhammediyye konseptini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Taayyün-i evvel mertebesinin bir diğer adı hakikat-i Muhammediyye'dir. Vücûd-ı mutlak'ın tenezzül ettiği ilk mertebedir. Yaratılan her şey bu mertebeden yaratılmıştır. Bu mertebeyi ifade etmek için pek çok kavram kullanılmıştır. Daha fazla bilgi için, bkz. Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM, 2015), 92–106. Dâye'nin de farklı eserlerinde ilk feyiz, rûh-i a'lâ, nûr-i Muhammedî, kalem, rûh, akıl gibi ifadeler kullandığı görülmekte, fakat bunların hepsinin aynı anlama geldiği ifade edilmektedir, bkz: Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 158.

gelmiş ve ter damlaları akıtmıştır. Bu şekilde nebilerin ruhları bu Muhammedî nurun damlalarından yaratılmıştır. Sonrasında sırasıyla nebilerin ruhlarının nurlarından, velilerin ruhları; velilerin ruhlarının nurundan, müminlerin nurları; müminlerin ruhlarından, âsilerin ruhları; âsilerin ruhlarından, münafık ve kafirlerin ruhları yaratılmıştır.<sup>157</sup> İnsanî ruhların nurlarından, melekî ruhlar; melekî ruhlardan, cinlerin ruhları; cinlerin ruhlarından, şeytan ve iblislerin ruhları mertebelerinin ve hâllerinin farklılığı esasınca yaratılmıştır.<sup>158</sup> Bunların ruhlarının tortularından ise çeşitli hayvanların ruhları yaratılmıştır. Daha sonra ise muhtelif melekûtîlerin, nefislerin, bitkilerin, madenlerin, mürekkebin ve müfred unsurların yaratıldığı belirtilmiştir.<sup>159</sup>

Bu letâfetten kesâfete doğru ilerleyen varlık anlayışını Dâye, şekerinin şeker kamışından beyaz şeker meydana getirmesine benzetmiştir. Şekerci, beyaz şekeri birinci defa kaynatınca “beyaz nebat” elde eder. İkinci defa kaynatınca beyaz şeker, üçüncüde kırmızı şeker, dördüncüde “teberzed”,<sup>160</sup> beşincide ise “kavâlib-i siyah” adındaki siyah kalıplar elde eder. En son kaynatmasında ise “kutâre” adında kapkara ve koyu bir tortu elde eder. Şeker mertebesinden kutâreye kadar saflık ve beyazlık gittikçe azalır ve nihayet karanlık ve siyahlık kalır. Sona kalan temiz kısımlardan hayvan ve nebâtî ruhlar, kesîf kısımlardan ise mürekkebin ve müfred unsurlar yapılmıştır.<sup>161</sup>

Dâye bu şeker metaforu üzerinden şekerde bulunan -beyazlık, siyahlık, sefâ, koyuluk, letâfet, kesâfet ve tatlılık- yedi sıfatın ruhun yedi sıfatına tekabül ettiğini ifade eder. Buna göre ruhun nurâniyet sıfatı beyazlık, muhabbet sıfatı karanlık sıfatı mesabesindedir. İlim sefâyâ, hilm koyuluğa, üns letâfete, bekâ kesâfete, ruhun hayat sıfatı ise bu durumda şekerin tatlılık sıfatına denk gelmektedir.<sup>162</sup> Şeker -varlıkta bulunan özelliklerin insanın ruhunda da bulunması insanın mikro-kozmos olduğu kabulünün bir başlangıcı olarak görülebilir. Bu şekilde varlıktaki işleyişin bir

---

<sup>157</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 37.

<sup>158</sup> Dâye, 38.

<sup>159</sup> Dâye, 38.

<sup>160</sup> Sanskritçe kökenli kelimenin anlamı: baltayla yontulmuş gibi, kalıp şeker gibi bir anlama gelmektedir, bkz. Muhammed Muin, *Fehreng-i Farsi* (Tahran: Çapane-i Behmen, 1966).

<sup>161</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 39. Bu örnekten anlaşılacağı gibi, Dâye'nin zikrettiği her bir merteye sırayla “şeker misalinde” kendisini gösterir. Buna göre şeker pak Muhammedî ruhtur; nebat enbiyanın ruhlarına tekabül eder. Evliyanın ruhu beyaz şeker, müminlerin ruhları kırmızı şeker, âsilerin ruhları “teberzed”, kafir ve münafıkların ise siyah kalıplara denk gelir. Melekî, cinnî ve şeytanî ruhlar da bunlardan çıkarılıp sırasıyla “kutâre”ye kadar giderler. Hayvanî ve nebâtî ruhlar da bunlardan çıkarılmıştır. En sona kalan mürekkebin ve müfred unsurların karanlık ve siyahlıktan meydana getirilmiştir. Dâye, 39-40.

<sup>162</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 42.

benzerinin insanın ruhunda bulunacağına dair zemin hazırlanmış olmaktadır.

Dâye, Rahmânî tecelli ile pak nûr-i Muhammedî'den yayılmaya başlayan ve unsurlara kadar giden -a'lâ-i illiyînden esfel-i sâfilîne kadar uzanan- mertebelerin oluşturduğu bir varlık âlemi tasnifinde muhtelif isimler vermekle birlikte genel olarak bu sistemi melekût ve mülk âlemlerine bölmektedir.<sup>163</sup> Buna göre ruhlar âleminin kaynağı Muhammedî ruh, melekût âleminin kaynağı ise küllî akıldır. Dünyanın bâtını melekût, zâhiri ise mülk âlemine denk gelir. Hakikatte her şeyin melekûtu o şeyin kendisiyle kaim olan canıdır.<sup>164</sup>

Mülk-melekût ayrımını sadece metafiziksel bir ayrım olarak görmemeli, onu tümel ve tikel formlar olarak da değerlendirebiliriz. Sosyo-politik düzlemde bunun anlamı kendisini kurumların yapısında gösterebilir. Modern ya da kadim olsun devlet, ordu, okul vs. aklımıza gelebilecek her türlü kurumların işleyişinde kâim olan birtakım kanunlar, ilkeler ve prensiplerin bulunduğunu kabul ederiz. Bunların, söz konusu kurumların dış gerçekliklerinde, gözle görülemeyen ama yapılarında kendileriyle kâim olan tümel formları ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda kurumların dış dünyadaki somut işleyişlerini de tikel formlar olarak yorumlayabiliriz. Dâye'nin melekût-mülk ayrımının böyle bir okumaya müsait olduğu ve metafizikteki bu ayrımın dış dünyada var olan kurumların işleyişlerinin arkasındaki teorik düzleme işaret ettiği düşünülebilir.<sup>165</sup>

“Melekûtiyyât” Dâye'ye göre çeşitli olmasına rağmen genel olarak ikiye ayrılır. Bir kısmı âlem-i ervâh kabilindedir. Bu da kendi içinde süflî ve ulvî olarak ikiye ayrılır. Ulvîlere insan ve melekler girer, süflîlere ise cin, şeytanlar ve hayvanlar girmektedir. Bunların mebde ve menşeleri rûh-i Muhammedî'dir. Diğer bir kısım ise âlem-i nüfûs kabilindedir. O da ulvî ve süflî olarak ikiye taksim edilir. Ulvîlere kevâkib, eflâk ve burûc gibi semâî nefisler girerken; süflîlere *zemin-i ecsâm* (yer yüzü cisimleri) nefisleri girmektedir. Bunlar da kendi içlerinde müfred ve mürekkeb olarak iki kategoriye ayrılır. Müfred anâsır-ı erbaa, onların melekûtu ve onların hususiyet ve tabiatlarıdır.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Dâye, 46.

<sup>164</sup> Burada Dâye'ye göre Allah'ın Kayyûm sıfatı devreye girmektedir, çünkü her şeyin canı bu isim ile kaimdir. Dâye, 46.

<sup>165</sup> Mülk-melekût ayrımının tikel-tümel formlar olarak okunabileceği ve bunların toplumda bir karşılıklarının olduğuna dikkat çeken hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e teşekkürlerimi sunarım.

<sup>166</sup> Örneğin Dâye'ye göre suyun tabiatı rutubet ve soğukluk, hususiyeti ise susuzluğu gidermektir. Ateşin tabiatı sıcaklığıdır, hususiyeti ise yakmasıdır. Toprağın tabiatı kuruluk ve soğukluktur, hususiyeti

Mürekkebe de iki çeşittir: cemâd ve nebât. Cemâdın melekûtu, havâsı ve tabiatlarıdır. Nebâtın melekûtu ise havâs ve tabiatlarından oluşan nefis-i nâmiye'dir. Bu kısmın menşei âlem-i akıldır.<sup>167</sup>

Bütün yaratılış iki çeşide ayrılır: mülk ve melekût. Bunlara 'halk' ve 'emr' de denilir. Hak Teâlâ hepsini zikredilen şu ayette toplamıştır: 'Şüphesiz ki Rabbiniz gökleri ve yeri yaratandır (الذی خلق).' Âyetin sonunda da 'Yaratma da emir de O'nundur.'<sup>168</sup> buyurmuştur. Emir âlemi cisimlerin zıddından ibarettir. Bunları ölçmek, bölmek ve ayırmak mümkün değildir. Bunların diğer bir işareti ise "kün/ol" emri ile tevakkuf etmeksizin vücuda gelmiş olmalarıdır.

Âlem-i halk ise latîf ve kesîf ecsâmından ibarettir ve ölçmeye, bölünmeye ve ayrılmaya kâbidir. Her ne kadar "kün/ol" işaretiyle ortaya çıksa da vesâit ve günlerin geçmesiyle meydana getirilmiştir: 'Gökleri ve yeri altı günde yarattı.'<sup>169</sup> Emir ise hem ruhların melekûtunu kapsar hem de nefislerin melekûtunu. Bu yüzden buyrulmuştur ki: 'Sana ruhu sorarlar, de ki, ruh Rabbinin emrindedir.'<sup>170 171</sup>

Toparlayacak olursak, Dâye sayısız âlemleri genel olarak mülk ve melekût olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Her iki âlemin de kendi içinde mertebeleri bulunmaktadır.<sup>172</sup> Dâye'nin sistemleştirdiği varlık görüşündeki düzen ve hiyerarşi, Rahmânî tecellinin neticesi olduğu ve kozmoloji açısından mükemmel bir yapıyı arz ettiği anlayışını taşıdığı için âlem-i mülk için de takip edilmesi gerektiği fikrini beraberinde getirmektedir. Nitekim Dâye'nin *Mirsâd*'ın muhtelif tâifelerin sülûkü hakkındaki beşinci bâbında görebildiğimiz sıralama bunu anımsatmaktadır. Buna göre toplumun başında melik bulunur, ondan sonra vezir gelir. Sonrasında fakihler, zikir ehli ve ulemâ sınıfı yer alır. Onları nimet ve mal ehli, toprak sahipleri ve tarım ehli, ticaret ehli, zanaat ehli ve esnaf takip eder. Dâye'ye göre her bir tâife toplumun önemli bir parçasıdır ve her birinin görev ve yetkinliklerini yerine getirmesi Allah'a ulaşmak için önemlidir. Bu durum aynı zamanda âlem-i melekûtta Rahmânî tecellinin, âlem-i

---

ise yetiştirmesidir. Rüzgârın ise tabiatı rutubet ve sıcaklık, hususiyeti ise ruhlara yardımcı olmasıdır. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 47.

<sup>167</sup> Bitkiler Dâye'nin varlık görüşünde ara bir konuma sahiptir. Çünkü hem ruhları hem nefisleri bulunmaktadır. Rûh-i nâmiye sayesinde cansızlarda olmayan büyüme ve gelişme özelliklerine sahip oldukları için bir yönleriyle hayvânilerdir. Nefis-i nâmiye sayesinde ise hisleri olmadığı için, cemâdilerdir. Dâye, 47.

<sup>168</sup> A'râf, 7/54.

<sup>169</sup> A'râf, 7/54.

<sup>170</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>171</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 47-48. Âlem-i emrin, yaratılması için "bir şey"e ihtiyaç duymaksızın sadece emir ile meydana getirilmiştir (الجماعية). Âlem-i halk ise yaratılmak (الخلقية) için kendisinden önce "bir şeye" muhtaçtır. Emir-halk, cailiyet-halkiyet ayrımı için bkz: Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irin ve Makamâtü't-Tâirîn*, 263-64.

<sup>172</sup> Mertebelerin detayları için bkz. Dâye, 57-59.

mülk düzeyinde yansımaları gösterir. Bu yüzden her tâifenin işlevi nizam açısından önemlidir. Bunu Dâye'nin “şeker” örneği ile ilişkilendirebiliriz:

Bu nebât, şeker ve diğer cinslerin her birinde safâ, beyazlık, karanlık ve siyahlıktaki tefavüt ve merâtib olmalıdır. Her biri kendi makamında kemâle sahiptir ve her birinde bu tefavüt sebebiyle bir “hâsiyet” koymuşlardır ki [bu hâsiyet] diğerlerinde bulunmaz. Bunlardan biri bir iş için tahsis edildiğinde, diğeri [bu işe] yaramaz... Bunlar diğerlerinin makamlarında kâim olamaz. Bundan ötürü, her birinin diğerinde bulunmayan sadece kendi makamında bir kemâle sahip olduğu malum olur.<sup>173</sup>

Bu örnekten anlaşıldığı üzere, her makamın kendi kemâli bulunduğu gibi, toplum açısından baktığımızda, her bir tâifenin toplumsal konumu ve bu konumlarda yetkinliklerini gerçekleştirdikleri bir varlık düzlemi bulunmaktadır. Tâifelerin kendi “hâsiyet”leri bulunduğu için hiçbir tâife diğerinin yerini tutamaz. Bundan ötürü Dâye “Allah'a giden yol yaratılmışların nefesleri adedince” sözündeki “nefes” kelimesini insanların meslek ve zanaatları olarak yorumlar. Çünkü ona göre insanlar orada nefes alırlar.<sup>174</sup> Tasavvufun bu meşhur anlayışının bireysel yetkinliğin ötesinde burada toplumsal bir bağlamda işlendiğini söyleyebiliriz. Her bir nefesin-mesleğin önemli ve biricik olması, toplum içindeki iş bölümünün gerekliliğini bir sosyal teori olarak okunabilir. Her ne kadar felsefede benzeri bir düşünce “zoon-politikon”<sup>175</sup> kavramı ile ifade ediliyor olsa da Dâye'nin insanın kemâlini, seyr ü sülûkünü mesleğine bağlaması karşımıza başka bir sosyoloji okuması sunmaktadır. Bunları daha detaylı incelemek için Dâye'nin insanın doğası ve sûfi ontoloji açısından nasıl bir varlık olduğuna dair açıklamalarını incelemek için onun ruhun bedene taalluku veya ruhun nüzûlü fikrinin değerlendirilmesi gerekmektedir.

### 3.1.2. İnsanın Doğası – İnsanın Ayna Olması

Dâye'nin sunmuş olduğu bu varlık düzleminde şimdiye değin insanın âlem-i melekûtta ve bir ruh olarak nasıl bulunduğunu ifade etmiş olduk. Ancak âlemin hülasası olarak kabul edilen insanın bütün bu hiyerarşik yapıda farklı konumlar kazanabildiği görülmektedir. Biraz daha açacak olursak, insan, Dâye'nin açıkladığı sistemde özel bir

<sup>173</sup> Dâye, 39.

<sup>174</sup> Dâye, 33. Dâye'nin dikkat çektiği bu kadim ve yaygın görüş, ondan sonra Osmanlı'da da pek çok kişi tarafından farklı alanlarda kullanılmıştır. Örneğin Evliyâ Çelebi taklitçileri/sahne sanatçıları hoş görmek babında bir şiirinde şöyle demiştir: Hallak-ı ezel âleme kıldıkda tecelli/Her kulu bir halile kılmış mütesilli. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, ed. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), c. 1, 2. kitap, s. 656.

<sup>175</sup> İnsanın doğası gereği sosyal bir varlık (medeniyyün bi't-tab') olması İslam düşüncesinde kabul edilen Aristocu bir görüştür. Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ed. Saffer Babür (Ankara: BilgeSu, 2012), 1097 11, 17.

konuma sahiptir. İnsanın bedeni,<sup>176</sup> mülk âlemi açısından âlem-i suğrâ'dır<sup>177</sup> (mikro-kozmos); mülk âlemi ise melekût âleminin âlem-i suğrâ'sıdır. Bunun devamında, melekût âlemi de hakiki âlem-i kübrâ<sup>178</sup> (makro-kozmos) olan insan ruhunun âlem-i suğrâ'sı olarak telakki edilmiştir. Bu temsili kıyas üzerinden insan, “a'lâ-i illiyîn ile esfel-i sâfilîn” arasında âlemleri birbirine bağlayan bir tür “ara varlık” olarak telakki edilmiştir. Bu şekilde *şahs-ı insânî*'nin İlâhî Zât'ın mazharı ve rubûbiyet sıfatlarının müzhiri” olup bir ayna niteliği taşıdığı ifade edilmiştir.<sup>179</sup>

Dâye, insanın a'lâ-i iliyîn olmasını hiçbir melek, cin ya da iblisin ulaşmayacağı ruha sahip olması bakımından açıklamaktadır. İnsanın esfel-i sâfilîn olmasını ise varlık hiyerarşisinde en düşük makamda bulunan bedenine bağlamaktadır. Bu açıdan insanın bedeni hayvan, bitki ve madenlerden de aşağıda bir konumda bulunup şeker örneğinde ifade edilen “kutâre”ye denk gelmektedir. Yani insan bedeninin yaratıldığı dört unsur, ruhların tortularından yaratılmıştır. Bunun hikmeti ise insanın marifet emanetini yüklenebilmesi için iki âlemin kuvvetinin de onda kemâl bulması gerektiğindedir.<sup>180</sup> Bu yüzden insanın esfel-i sâfilîn olması, düşünülebileceği gibi olumsuz bir durum değil, aksine âlemde ne varsa hepsini kendinde taşıyabilmesi için uygun koşulların yaratılması olarak düşünülebilir.

Nitekim Dâye bu durumu Hz. Âdem'in yaratılışında tasvir etmiştir. İblis, Âdem'i özel kılan şeyin ne olduğunu araştırmak için Âdem'in bedenine ağzından içeri girdiğinde, kalbinin küçük bir âlem olduğunu, büyük âlemde ne bulunuyorsa, bir benzerinin orada mevcut olduğunu görmüştür. Ayrıca Âdem'in başının ise gökyüzü gibi yedi katlı olduğunu, yedi gökte bulunan yedi gezegen gibi beşerî kuvvelerinin olduğunu görmüştür. Bu kuvveler mütehayyile, mütevehhime, mütefekhire, hâfıza, zâkire, müdebbire ve hiss-i müşterektir. Gökte melekler olduğu gibi, insanda da görme, duyma, koklama, dokunma ve tatma duyuları bulunmaktadır. İnsanın teni ise

---

<sup>176</sup> İnsanın bedeni su, ateş, rüzgâr (hava) ve toprak olmak üzere dört unsurun unsûrî ve müfredî sıfatları üzerine bina edilmiştir. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 65. Âlem-i kebirin kâinat, âlem-i sağîrin ise insan olması ilk defa Stoacılar tarafından dile getirildiği bilinmektedir. İslam düşüncesi içinde ise bunun İhvan-ı Safâ tarafından aktarıldığı kaydedilmektedir. İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, ed. Arif Tamir (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1995), V, 192–93.

<sup>177</sup> Âlemde bulunan ne varsa insanın bedeninde bulunduğu için, “a'lemü'l-kebir”in nüshası olduğu için kabilindedir. Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irin ve Makamâtü't-Tâirîn*, 239.

<sup>178</sup> İnsan ruhunun “a'lemü'l-kebir” olması ilk yaratılan ve “kûn” emrinin ilk taalluk ettiği şey olmasından ötürüdür. Dâye, 231.

<sup>179</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 3.

<sup>180</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 66.

yeryüzüne benzemektedir. Yerdeki ağaçlar ve bitkiler, insanın uzun ve kısa tüylerine benzer. Akan nehirler, damarlara; kemikler ise dağlara benzemektedir.<sup>181</sup>

Âlem-i kübrâ'da nasıl ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış olmak üzere dört mevsim bulunuyorsa, insanda da dört tabiat vardır. Bunlar hararet, soğukluk, rutubet ve kuruluştur. Bunların insanın organlarında buldukları yerler ise sırasıyla safra, sevdâ, balgam ve kandır. Âlem-i kübrâ'da bulunan ilkbahar, yaz, sonbahar, kış rüzgârlarının hepsinin farklı vazifesi bulunmaktadır. İlkbahar rüzgârı, ağaçları döllendirir, yaprakların çıkmasına yardımcı olur ve yeşillikleri bitirir. Yaz rüzgârı, meyveleri olgunlaştırır; sonbahar rüzgârı onları toplar; kış rüzgârı ise onları döker. İnsanın bedeninde bulunan dört rüzgâr ise câzibe, hâzime, mâsike ve dâfia'dır. Câzibe, yemekleri boğaza çeker ve pişirilmesi için hâzime'ye verir. Yiyeceklerden bütün faydaların alınması için mâsike'ye gönderilir, sonrasında atıkların atılması için dâfia devreye girer. Âlem-i kübrâ'da bu dört büyük rüzgârın olmaması âlemin harap olmasına neden olduğu gibi insanın da bu sistemlerden birini kaybetmesi durumunda tahribat gerçekleşir.<sup>182</sup>

Âlem-i kübrâ'da bulunan tuzlu, acılı, kokulu ve güzel olmak üzere dört çeşit su vardır. Bu dört çeşit suyun insanın bedeninde sulardaki karşılığı şöyledir: Tuzlu su insanın gözündeki yağları koruması için bulunur. Acı su, insanı haşerelerden koruması için kulağına yerleştirilmiştir. Beyin sıvısının dışarı çıkmaması için kokulu su burna konulmuştur. Ağzı güzelleştirmesi, konuşurken kolaylık sağlaması ve yemek yerken kolaylık olması için ağza tatlı su yerleştirilmiştir.<sup>183</sup>

İnsanın bedeni ile âlem arasındaki bu mutabakat, yine nizam anlayışının yansıması olarak okunabilir. Aynı şekilde devletin hiyerarşik düzeni ile insanın organlarının dizilişini açıklamak kökenlerini Yunan felsefesine kadar götürebileceğimiz bir

---

<sup>181</sup> Dâye, 75–76. İnsanın âlem-i sağîr olması fikri İslam düşüncesinin tevarüs ettiği çok meşhur bir düşüncedir. Ancak söz konusu benzetmenin Dâye'deki gibi İbnü'l-Arabî'de de benzer hatta birebir aynı şekilde geçtiği görülmektedir, bkz. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 32. İbnü'l-Arabî ile Dâye'nin görüştüğüne veya Dâye'nin onun kitabını görmüş olduğuna dair elimizde bir kaynak olmasa da bunun pekala mümkün olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü Dâye Anadolu'ya geldiğinde İbnü'l-Arabî bölgede çoktan bilinen birisiydi. Bir diğer ihtimal, Dâye'nin İbnü'l-Arabî'nin üzerine yazmış olduğu aynı Aristo'ya nisbet edilen *Sırru'l-esâr*'ı görmüş olmasıdır. Çünkü yine aynı benzerlikler *Sırru'l-esâr* ile *Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması*, 83.

<sup>182</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 76.

<sup>183</sup> Dâye, 77. Dâye a'lemü'l-kebir ve a'lemü's-sağîr temasını daha detaylı ve İbn Sînâ'dan alıntılar yaparak *Menârât*'ında işlemiştir. Bkz: Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn*, 231–45.

metafordur.<sup>184</sup> Devleti, biyolojik işleyişlerle açıklama usûlünü yansıtan “organizmacı devlet anlayışı” başta Fârâbî, Mâverdî, İbn Haldun gibi pek çok İslam düşünüründe kabul görmüş bir düşüncedir.<sup>185</sup> Örneğin Fârâbî, kalbin yönetici, beynin vezir, beş duyu organlarının ise şehre haber getiren haberciler olduğunu söylemiştir.<sup>186</sup>

Dâye benzer bir şekilde Hz. Peygamber’in “İnsanoğlunun vücudunda bir et parçası vardır, o sağlam olursa bütün beden sağlam olur; o bozulduğunda bütün vücut bozulur. Bu et parçası kalptir.”<sup>187</sup> hadisini esas alarak padişahın kalp, vezirin ise akıl olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Dâye’ye göre diğer devlet erkânı vücudun muhtelif uzuvları gibidir. Büyük emirler baş, ciğer, dalak, safra gibi yönetici uzuvlardır ve bunlar “kıvâm-ı saltanat ve nizâm-ı memleket” için çalışırlar. Diğer emirler el, dirsek, kol, bacak, diz, baldır, ayaklar, gibi ikincil uzuvlardır. Askerler ve reâyanın umumu - derecelerinin farklılıklarına göre- damarlar, sinirler, kemikler, adaleler ve vücudun bütünüdür. Hacib dili, sâhib-i haber kulağı, casus burnu, bekçi gözü, çeşneci ağzı, aşçı ise mideyi temsil etmektedir. Müstevfî hayale, müşrif zâkireye, haznedar hâfızaya, keyldâr mütefekkiye, üstâd-ı dâr hiss-i müştereke, müşavir fikre, kâtip ise mütehayyileye denk gelerek idrak kuvvelerini tamamlamaktadır. Devamında vergi tahsildarı câzibeye, hâfız-ı mâl mâsikeye, vekil-i haraç hâzımeğe, mutemed çırak ise dâfia güçlerinin vazifesine benzetilmiştir.<sup>188</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken husus, bütün bu organların bağlandığı tek bir otoritenin olmasıdır. Söz konusu otorite ise kalptir. Buradan anlaşılacağı gibi devlet açısından da nihai güç ve otorite devlet başkanı kabul edilmiştir.

Metafizik alandaki nizamın devlet ve insanda nasıl tecelli edildiğinin anlatımı, bir yanıyla toplumun içinde korunması gereken bir iş bölümünü göstermektedir. Dâye bunu bir tohumun yetişmesi için gereken unsurlar arasındaki iş birliğine benzetmektedir. Yere atılan tohumun meyve olana kadar yetişmesi için toprağa, yağmura, güneşe, uygun sıcaklığa sahip olması gerekmektedir. Tohumu atacak kişinin ise tarlayı sürececek saban, demir, tahta ve ip gibi gerekli alet ve edevata sahip olması beklenmektedir. Diğer yandan bu aletleri yapmış olan demirci, iplikçi, marangoz gibi

---

<sup>184</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 113.

<sup>185</sup> Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 46.

<sup>186</sup> Ebu Nasr Fârâbî, *İdeal Devlet: El-Medînetü'l-Fâzıla*, ed. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 73–78.

<sup>187</sup> Buhârî, *İmân*, 39.

<sup>188</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 59–60.

insanlara ihtiyacın olduğu da ortaya çıkmaktadır. Üstelik sadece bu insanların çalışması için başka insanların diğer işleri yapıyor olması icab eder. Dolayısıyla fırıncı, kasap, bakkal, aşçı, dokumacı, işlemeci, yıkayıcı, terzi gibi pek çok meslek sahibine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu insanların da işlerini yapabilmeleri için değirmenciler, giysiciler, çobanlar, tacirler, kervancılar ve benzeri tâifenin kendi işlerini eksiksiz yapmaları beklenmektedir.<sup>189</sup> Buraya kadar insanın diğer insanlara muhtaç, tabiatı itibariyle sosyal bir varlık olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.<sup>190</sup> Bu noktada insanlar arasındaki iş bölümünü ve sosyal ilişkileri adaletle yönetecek bir mekanizmaya ihtiyaç duyulacaktır. Dâye'nin sisteminde bu rolü üstlenen kişi devlet başkanıdır.

Bu şekilde âdil ve siyaseti bilen (*sâyıs*) bir padişaha ihtiyaç vardır. İnsanların arasındaki eşitliği (*sevîyyet*) sağlayacak, şerleri defedecek, zayıfları güçlülerden koruyacak, reâyanın hâmisi ve koruyucusu olacak ki herkes emniyet ve rahatlık içinde kendi işleriyle meşgul olabilsin. İyice bakarsan görürsün ki, dünyada feleklerden, yıldızlardan, gökten ve yerden, ay ve güneşten, müfret ve mürekkebe unsurlardan, bitkilerden, hayvanlardan, meleklerden, cinlerden, insanlardan, zanaatkârlardan, esnaftan, tacirlerden, âlimlerden, eminlerden, meliklerden, vezirlerden, askerlerden her kim varsa işlerini yapmaları gerekir. O zaman dünyevî bir tohum ekilir, yetiştirilir ve semeresi alınır.<sup>191</sup>

Bu pasajdan hareketle sosyo-politik bir varlık olduğu anlaşılan insanın organları, duyuları, idrak güçleri gibi fizyolojik ve psikolojik temellerine değinilmesinin arkasında üç sebebin olduğu düşünülebilir: i) İnsan temel ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarıyla iş birliği yapmak zorundadır. ii) Âlemin ve insan bedeninin çalışmasında olduğu gibi, âlemdeki her bir varlığın doğası gereği bir görevi ve hiyerarşisi bulunmaktadır. Ayrıca her birinin görevini yerine getirmesi için diğer varlıklarla ilişkide bulunması gerekmektedir. iii) İnsanın tek başına yetkinleşmesi mümkün değildir. Buna benzer çıkarımları İslam siyaset düşüncesinde bulabildiğimiz gibi, bunlar diğer siyasi düşünce geleneklerinde de aşına olduğumuz fikirlerdir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak için veyahut ünsiyet kurmak için bir araya gelip topluluklar oluşturur. Bir araya gelen insanlar arzularını yerine getirmek ister, aralarındaki nizamı sağlamak için bir yöneticiye ve kurallara ihtiyaç duyarlar.<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 112.

<sup>190</sup> İnsanın tek başına kendi kendine yetmemesi ve başkalarına ihtiyaç duyması Platon'dan beri felsefe metinlerinde alışık olduğumuz bir konudur. Sözgelimi Platon bir toplumun oluşumunu bu ihtiyaç ve yetersizlik haline bağlamaktadır. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 54–55.

<sup>191</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 112–13.

<sup>192</sup> Ömer Türker, “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme,” *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak (Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018), 53.

İslam siyaset düşüncesi açısından insanın medenî bir varlık olmasının yanı sıra ona dinî açıdan iki ilkenin taalluk ettiğini söyleyebiliriz. Birincisi insanın sorumlu bir varlık olmasından ötürü, teklif/mesuliyet ilkesi; ikincisi ise insanın ilâhî desteğe muhtaç olmasıdır.<sup>193</sup> Bu ilkelere yönelik her bir İslam düşüncesi disiplininin yaklaşım farklılıkları olduğu gibi tasavvufun da dikkat çektiği veya farklı okuduğu birtakım noktalar vardır. Bunlara Dâye özelinde bakacak olursak, öncelikle Dâye'nin insanın sorumluluğunu onun "marifet emanetini yüklenme"sinden (*emânet-i marifet bâr keşîden*) ötürü kaynaklandığını söylemektedir.<sup>194</sup> Diğer önemli farklılık ise dinî ve felsefi düşüncenin akla yaptığı vurgusuna nazaran Dâye, insanın Allah'ın tecelligâhı hâline gelmesi için tasfiye etmesi gerektiği kalbine vurgu yapmaktadır. İnsanın akıl sahibi varlık olması Dâye açısından da önemlidir ancak akıl marifet mertebeleri içinde başlangıç seviyelerine denk geldiği için varlığın maksadına ulaşmak için yeterli bir vesile olarak görülmemektedir.<sup>195</sup> Özetle Dâye İslam siyaset düşüncesinin mesûliyet ilkesinin odak noktasını akıldan "ilâhî sıfatların tecelligâhı" hâline gelecek olan kalbe taşımıştır.

İkinci ilke olan "ilahi desteğe muhtaçlık"a gelince, Dâye'nin bu ilkeyi düşüncesinde yansıttığı ancak, bunu yaparken yine sûfî bir perspektif sunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin insanın tek başına kemâle erme imkanının olmamasının sebebi, ruhunun bedenine taalluk ettikten<sup>196</sup> sonra yetmiş bin nûrânî ve zulmânî perde ile gözünün

---

<sup>193</sup> Bu konuyla ilgili Ömer Türker İslam siyaset düşüncesinin iki ilke vazettiğini söyler. Birincisi insanın sorumlu bir varlık olmasından ötürü, teklif/mesuliyet ilkesidir. İkincisi ise insanın ilahi desteğe muhtaç olmasıdır. Siyasi düzen öngörülün veya görülmesin, bütün siyaset teorileri insanın sorumluluğunu kabul etmektedir. Birinci durumda bu, siyasi bir otorite ya da iktidara; ikinci durumda ise bireyin kendisine yahut başka fertlere karşıdır. İslam düşünce gelenekleri içinde insanın sorumluluğu ilkesinin iki hususu bulunmaktadır. İlki, bütün İslam düşünce geleneklerinin sorumluluğu metafiziksel bir mesele olarak ele almasıdır. Ancak burada dinî düşünce (kelâm ve fıkıh) gelenekleri ile felsefi düşünce meseleye farklı noktalardan bakmaktadır. Dinî düşünce, sorumluluğu insanın Tanrı'ya muhatap olmasında; felsefi düşünce ise insanın metafizikte varlığını devam ettirme kabiliyetinde bulmaktadır. İslam düşünce geleneğinde sorumluluk anlayışının ikinci özelliği ise fikrî, ahlaki ve siyasi erdemleri tayin etmesidir. Sorumlu kişinin, sorumlu olduğu alanlarda karar verebilme ve kararını yerine getirme gücüne sahip olması gerekmektedir. Bu da insanın özgür olmasını öngörmektedir. Kelâmcılar teklifin muhatabının akıl ve irade sahibi varlık olmasına bağlarken; filozoflar mevcutların hakikatlerini anlama ve bunların bilgisine uygun davranma yetkinliğinin akli nefse sahip varlık olması gerektiğini söylemektedir.

Türker'e göre İslam siyaset düşüncesinin ikinci ilkesi olan ilahi desteğe muhtaçlık -ister dinî düşünce açısından ister felsefi düşünce açısından bakılacak olsun- İslam medeniyetinin Kur'an ve sünnet etrafında kurulduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde İslam düşünce gelenekleri dinin, toplum hayatının idaresini sağlayan yasal vazettiği kabul edilmiştir. Türker, 54-65.

<sup>194</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 16; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 66.

<sup>195</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 32-33.

<sup>196</sup> Ruhun bedene inerken melekût ve mülk âlemlerinin bütün mertebelerinden geçmesi gerekmektedir. İlginç bir şekilde ruh inerken varlık hiyerarşisinden biraz daha farklı bir yol izlemektedir. Buna göre âlem-i ervâh'ı geçen ruh sonrasında sırasıyla arş, kürsî, içindeki melekler ve ruhanilerle birlikte yedi

kapatılmış olması ve Allah'ı unutmuş olmasıdır.<sup>197</sup> Perdelerden kurtulması için insanın iman edip sâlih amel işlemesi gerekmektedir. Bunun için de peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>198</sup> Ancak peygamberler arasında da belli bir hiyerarşi bulunmaktadır. İnsanın vücudu örneğinde peygamberler baş, karaciğer, dalak, akciğer vs. mesabesindedir. Hz. Peygamber ise bütün peygamberlerin tâbi olduğu kalp gibidir.<sup>199</sup> Kemâl, Hz. Peygamber'in zamanında gerçekleştiği ve diğer dinler nesh olduğu için bedenini terbiye edilmesi ve marifete yaklaşılmaması için takip edilmesi gereken yegâne şeriat Hz. Peygamber'in getirdiğidir.<sup>200</sup>

Peygambere ve şeriata olan ihtiyaç bütün İslam düşüncesi disiplinleri tarafından da kabul edilmektedir. Ancak tam yetkinleşme için tasavvufun bu noktada şeyhe olan ihtiyaca vurgu yapması İslam düşüncesi içinde önemli bir farklılıktır. Sözelimi Dâye "din yolunu kat etmede ve yakîn âlemine ulaşmada kâmil, yolu bilen, rehber, velâyet ve tasarruf sahibi" bir şeyhe ihtiyacın olduğunu söylemektedir.<sup>201</sup> Çünkü bu yolda yürürken sâliklerin karşılaşacağı pek çok zorluklar, tehlikeler, afetler ve hastalıklar söz konusudur. Bu nedenle bunların üstesinden gelmek için sâliklerin rehber ihtiyaçları olacaktır.<sup>202</sup> Kâmil bir rehber sayesinde insanın yaratılış gayesi olan marifete hâsıl olabileceği telakki edilmiştir.

Tahkik vechinden ise bil ki, mevcûdâtın yaratılışının maksûdu insanın varlığıdır. İnsanın varlığından maksûd ise marifettir. Hak Teâlâ'nın 'emanet' olarak isimlendirdiği şey marifettir. Emanet yükünü taşıma gücü insana verilmiştir ve marifet dine tabidir. Bu yüzden insan ne kadar dindar ise marifeti de o kadar fazla olur. Dinden nasibi olmayan, marifetten de nasipsizdir. İnsanın taşıması gereken dine ait kemal yükünü, belli bir insan şahsı değil, ancak *insân-ı mutlak* (insân-ı kâmil) taşıyabilir. Çünkü meyveyi taşıyan sadece ağacın dalı değildir, bizzat ağacın kendisidir. Yerden çıkan ve üzerinde meyve biten ağaç dalında başlangıçta

---

gök, Kerrubîyyin, Hamletü'l-Arş ve Kürsî<sup>196</sup> bulunmaktadır. Onları burçlar, yıldızlar, gezegenler (*el-kevâkibü's-sitâre*), sevâbit, semâvî ecrâm ve nefisler takip etmektedir. Sonrasında ateş küre (*esîr*), ateş, cin, şeytanlar, hava, su ve yedi kat yeryüzü gelmektedir. Ruh bedene nüzul ederken sonrasında unsurların oluşturduğu mürekkepleri, akabinde cemâdât, nebâtât ve hayvanât sınıfları geçer. Nihayet "esfel-i sâfilîn" olan insan bedenine (*el-kâlibü'l-insânî*) ulaşır. Dâye, *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn*, 281.

<sup>197</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 102.

<sup>198</sup> Dâye, 126.

<sup>199</sup> Dâye, 145. Peygamberler arasındaki iş bölümü ve hiyerarşik bir sıralamayı Dâye buğdayın ekmek haline getirilene kadarki süreçlerde görevli olan insanlarla açıklar. Hz. Âdem'den Hz. İsâ'ya kadar, dinin mayası yoğrulmuştur. Ancak muhabbet ateşinden yanan fırına ekmek atmamak Hz. Peygamber'e nasip olmuştur. Bkz. Dâye, 148-49.

<sup>200</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 161-62.

<sup>201</sup> Dâye, 227.

<sup>202</sup> Dâye insanın neden şeyhe ihtiyaç duyduğunu on maddede incelemektedir. Ayrıca kâmil bir şeyhte olması gereken hasletler ile müridin sahip olması gereken şartlar ve takip etmesi gereken adâb için bkz. Dâye, 227-88.

meyve meydana gelmez. O dal sonra bir ağaç olur ve böylece meyve ağacın her dalında bitmiş olur.<sup>203</sup>

İnsanın varlığının gayesinin marifet olması yine tasavvufî bakış açısının bir tezahürüdür. Dâye marifet konusunu özellikle ele alır ve marifetin mertebelerinin olduğunu söyleyerek İslam düşünce geleneklerini içine alan ama onların üstüne çıkan bir bilgi sistematığı inşa etmektedir. Bu konuyu sonraki bölümümüzde detaylandıracağız.

### 3.1.3. Marifet

Bir siyasi metne önce varlık sonra bilgi konusuyla başlamak yazarının sistematik ve oldukça teorik bir zihin yapısına sahip olduğunu gösterir. Bu metot felsefe ve kelâm metinlerinde aşina olduğumuz bir durumdur ve yazarlarının siyaset konusunda güç ile bilgi dikotomisinde bilgiyi önceliklerine delalet etmektedir. Bir sûfî siyasetnâmesinin ise böyle metotla başlaması bilgiyi öncelediğinin yanı sıra diğer disiplinlerin eksik olduğunu düşündüğü alanlarda söz söylemek istediğini de göstermektedir. Bunu tasavvufun dereceli bilgi anlayışla birlikte ele alabiliriz. Öncelikle Dâye'nin ilmi, zâhiri ve bâtını olarak ikiye ayırması, buna göre de marifet ehlini âmm, hâss, ehâssü'l-hâs gibi sınıflara taksim etmesi ve kendisini bilgi konusunda en üst seviyeye yerleştirmesi bu anlayışın bir yansımasıdır.

Tasavvufu bilgiye yönelik diğer disiplinlerden ayıran bir diğer özellik varlık ile bilgi konusunun iç içe geçmiş ve birbirini şekillendirmiş olmasıdır.<sup>204</sup> Bir şeyi bilmek, onun mahiyetini bilmektir. Sûfilere göre ise bir şeyin mahiyetini veyahut hakikatini bilmek Hakk'ın ezelî ilminde sübût bulduğu durumu bilmektir.<sup>205</sup> Bu anlayış ontolojiyi bilginin konusu haline getirmektedir. Dâye'nin bütün yaratılışın gayesinin Hakk'ın marifeti olduğunu söylemesi bunu ifade etmektedir.<sup>206</sup> Yaratılmışların gayesinin insan olması, insanın da var oluş sebebinin marifet “emanetini” yüklenmesi insanı bütün varlıklar arasında seçkin bir konuma getirmektedir. Çünkü marifete sahip kişi insân-ı kâmil ve tecelligâh haline gelir. Bu durumun siyaset açısından da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sûfî hiyerarşisinin, manevî yol göstericiliği içeren, en üst

---

<sup>203</sup> Dâye, 145.

<sup>204</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Metefiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009), 264.

<sup>205</sup> Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 134.

<sup>206</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 103.

yönetim mertebesi olan hilâfet makamında tahakkuk etmesinin en önemli şartı bilgi-marifettir.<sup>207</sup> Nitekim Dâye'nin siyasi nasihatnâmesinin daha ilk bölümlerinden itibaren marifet konusuyla başlaması bir tesadüf değildir. Şimdi marifet konusunun *Mermûzât*'ta nasıl işlendiğine bakalım.

Dâye mukaddimesinde belirttiği gibi *Mermûzât*'ın her bir bölümüne Hz. Dâvûd'a vahyedilen ve Zebûr'da geçen âyetler ile başlamaktadır. “Marifet makamları ve mertebeleri” isimli ikinci mermûz Hz. Dâvûd'a bildirilen dört marifet mertebesiyle başlamaktadır: “*Beni tanıyan (arefenî) benim kahrımdan (satve) korkmalı, istiğfarı arttırmalı, 'lâ ilâhe illallâh' demeli ve Beni zikretmeyi arttırmalıdır.*” Burada Dâye'ye göre sırasıyla marifetin “havf, istiğfar, tehlîl ve zikir” mertebelerine işaret edilmiştir. Söz konusu her bir mertebenin makamları ve bu makamların tâifeleri bulunmaktadır.<sup>208</sup>

Marifetin ilk mertebesi, havf ehlinin mertebesi ve avâmın makamıdır. Dâye onu “marifet-i aklî” olarak isimlendirir. Bu marifette insanlar arasında müminler, kafirler, cesurlar, korkaklar, felsefeciler, Dehrîler, tabiatçılar ortaktır. Hepsinde akıl bulunur ve hepsi bir yaratıcının varlığı konusunda ittifak eder. Tartışmaları Yaratıcının sıfatları hakkındadır, yoksa zâtı üzerine değildir.<sup>209</sup> Ayrıca Dâye'ye göre Müslümanlar arasında da Zât-ı İlâhî konusunda herhangi bir tartışma yoktur, oluşan hilaf tamamen sıfatlarla ilgilidir. Dâye, bu marifet mertebesiyle necâta ulaşamayacağını söyler. Necâta ancak iman nuruyla müeyyed olan, peygamberleri ikrar eden ve Hakk'tan korkan (havf) kimseler ulaşır. Bundan ötürü Dâye, havfın imanın bir şartı olduğunu söyler.

Dâye'ye göre akıl insanların ayrışmasına sebebiyet verir. Örneğin yetmiş üç fırka hadisi buna işaret eder. Aklî delillerle insan pek çok şüpheye maruz kalabilir, hevâya kayabilir, bidat ve dalalete düşebilir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın itikadı takip edilmelidir.<sup>210</sup>

Sonraki mertebesi olan “marifet-i sünnetî,” ehl-i istiğfarın mertebesidir ve Ehl-i Sünnet

---

<sup>207</sup> Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 139.

<sup>208</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 21.

<sup>209</sup> Her ne kadar Dâye yaratıcının zâtı hakkında tartışmaların olmadığını söylese de Dehrîler âlemin ezeli olduğu ve bir yaratıcısının olmadığını savunmaktadır. Bu nedenle Müslüman olsun veya olmasın bütün düşünce ekollerinin yaratıcının varlığına ilişkin farklı görüşleri olmuştur.

<sup>210</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 21–23.

müminlerinden hâssı olanların makamını ifade etmektedir. Allah'tan korkan havf ve istiğfar ehli olanlar hevânın afetlerinden ve bidatlerden uzak dururlar. İlâhî sıfatları tanırırlar, emir ve yasaklara uyarlar. Bu şekilde marifetin ikinci mertebesine ulaşmış olurlar. Teşbîh ve ta'tîl şüphelerine düşmeden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın istikametinde bulunurlar.<sup>211</sup>

Marifet-i sünnetî'nin üstünde ise “marifet-i nazari” bulunmaktadır. Bu marifet havâs makamında bulunan tehlîl ehlinin bilgisidir. Dâye'ye göre tehlîl ehli, “lâ ilâhe illallâh” kelimesiyle mülazımdır. Hakk'ın emir ve yasaklarına riayet ettikten sonra istiğfar sayesinde küçük günahlar (*sagâir*) ve lezzetlerin afetlerini kendilerinden defederler. Çünkü kelime-i tevhide devam edildiğinde onun sureti ve manası dil ve kalbe iner ve insanın tabiatının pası ve karanlık sıfatları şeriatla kalbe yansır.<sup>212</sup> Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi: “*Her şeyin bir saykalı (cila yapan alet) vardır, kalplerin saykalı da Allah'ı zikretmektir.*”<sup>213</sup>

Dâye marifet-i nazari'ye kalbin temizlenmesi meselesiyle devam eder. Ona göre kalbin temizlenmesiyle gaybın nurları kalbe tecelli eder. İşte o zaman insanoğlu zâhirî ve bâtinî müdrikelerindeki kerametten ötürü bütün kâinat içinde özel bir konuma gelir. Zâhirî müdrikeler, yani beş duyu organı, âlem-i şehâdet ya da âlem-i mülkte bulunur. Mertebeleri ve derecelerinden ötürü de âlem-i melekûtu ya da âlem-i gaybı idrak edemez. Gayb âleminin idraki için bâtinî müdrikelerin devreye girmesi gerekmektedir. Bunlar da akıl, kalp, sır, ruh ve hafî olmak üzere yine beş tanedir. Nasıl ki beş duyu organı birbirinin görevini yerine getiremiyorsa -örneğin göz, kulak yerine duyamaz- bâtinî duyular da birbirinin görevlerini yerine getiremez. Sözgelimi, akıl kalbin görevini yerine getiremez, akıl bilir, kalp ise görür.<sup>214</sup> Bundan ötürü aklın kalp, sır, ruh ve hafînin alanlarına girmemesi gerekir. Girdiğinde felsefeciler ve zındıkların hatalarına düşer.<sup>215</sup>

Burada özellikle söz konusu bâtinî müdrikelerin sadece tasavvuf terminolojisi içinde kullanıldığına dikkat çekmek istiyoruz. Dâye'ye göre saadet sahibi kimse, kendisini “*Evlere kapılarından gelin*”<sup>216</sup> âyetiyle terbiye etmiş ve müdrikelerini şeriat

<sup>211</sup> Bu bölümde Dâye, Ehl-i Sünnet itikadını kısaca anlatır. Dâye, 24–27.

<sup>212</sup> Dâye, 27.

<sup>213</sup> Buhârî, Deavât 5.

<sup>214</sup> “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.” Necm, 53/11.

<sup>215</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 28–29.

<sup>216</sup> Bakara, 2/189.

kanunlarına uygun olarak kemâle erdirmiş kişidir. Zaten ruh, bedene taalluk etmeden önce sadece küllîleri bilmekteydi; insan mülk ve melekûtu içinde birleştirdiğinde ise ilâhî sıfatların tecellisi üzerinden her zerrenin hakikatini bilebilir hale gelmektedir.<sup>217</sup>

Kişinin kalbinin saflığına nispetle rubûbiyet sıfatlarının nurları kalbe tecelli eder. İlahi sıfatların kalbe tecellisi sürecinde üç aşama vardır. Dâye bu aşamaları Hz. İbrahim'in Allah'ı bulması kıssasıyla<sup>218</sup> örneklendirir. Birinci aşama, “*Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü*”<sup>219</sup> âyetinden hareketle kalp tecelliye kâbil saf bir hâl aldığı anda nur, kalpte yıldız gibi tecelli eder. İkinci aşama, “*Ayı doğarken görünce*”<sup>220</sup> âyetinden yola çıkarak kişi beşerî tabiatın pasının tamamından kurtulduğunda nur, kalpte ay gibi tecelli eder. Üçüncü aşamada ise “*Rabbim budur; zira bu daha büyük*”<sup>221</sup> âyeti, kalp kendisini kalp yapan sıfatlardan da arındığında, nuru güneş gibi tecelli eder, şeklinde yorumlanmıştır. Bu aşamalarda rubûbiyet sıfatlarının nurlarının kalpteki tecellisi anlatılmıştır. Ancak dil ve kalbin perdesi, telvîn makamında “ufûl” (batmak) olmasına neden olabilir, bu yüzden Hz. İbrahim “*Batanları sevmem*”<sup>222</sup> demiştir.<sup>223</sup> Dâye bu âyetleri şöyle açıklamıştır:

Perdelerin sûretleri ay ve yıldız şeklinde olabilir, ancak Allah sûretlerden münezzehtir. Bunların beyânı, telvîn makamındadır. Ancak ‘ufûl’ (batmak) olarak kabul edilmiştir, Allah ise batan olmaktan münezzehtir. Müdrikeler, *marifet-i nazari*’de olabilir, ancak hepsi yine birer perdedir. Hz. Musâ’nın Allah’ı işitmesi böyle bir perdedir. Sadece Hz. Peygamber için kalbin bütün perdeleri kaldırılmıştır. Nitekim ‘*Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı*’<sup>224</sup> âyeti buna delildir.<sup>225</sup>

Dâye marifetin son mertebesinin zikir ehlinin ve hâssu’l-hâs’ın makamı olan “marifet-i şuhûdî” olduğunu söyler. Ehl-i zikir Allah’ın “*Artık siz beni anın*”<sup>226</sup> buyruğuna riayet eder, kalp sayfalarına mevcûdât dairesinin tek bir noktası dahi işlenmemiştir. “*Ben de sizi anayım*”<sup>227</sup> buyruğunun seli karşısında zâkirin varlığı sonsuz tevhid

<sup>217</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 29.

<sup>218</sup> “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırılmış kimselerden olurum” dedi. Güneş doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım.” “Ben, O’nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.” En’âm, 6/76-79.

<sup>219</sup> En’âm, 6/76.

<sup>220</sup> En’âm, 6/77.

<sup>221</sup> En’âm, 6/78.

<sup>222</sup> En’âm, 6/76.

<sup>223</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 29–30.

<sup>224</sup> Necm, 53/11.

<sup>225</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 30–32.

<sup>226</sup> Bakara, 2/152.

<sup>227</sup> Bakara, 2/152.

denizinde boğulur. Bu aşamada, *vücûd-i şâhidî* (müşahede eden kimse) Şâhid'in tecellisinin cemâli karşısında müstağrak olur. Dâye'ye göre bütün kâinatın zübdesi ve mevcûdâtın hûlasası işte bu marifet ehlidir. Kâinatın yaratılış sırrı ise bu marifettir. Allah'ın "*Tanınmak için yaratılmışları yarattım*" buyruğunun açıklaması da budur.<sup>228</sup>

İnsanın kıymeti ve önemi burada ortaya çıkmaktadır. Marifet-i şuhûdîye sadece insan ulaşabildiği için bu kemâli kabule müstead tek varlık odur. Dolayısıyla insan karşısında melekler derece kaybetmektedir. Çünkü melekî ruhlar, rubûbiyyet sıfatlarına sahip olsa da "izzet çadırının ardında binlerce nuranî hicaplar onlar için birer vasıta." Cibrîl örneğinde bilindiği gibi melekler daha ileriye geçerlerse yanarlar. Dâye buna Hz. Peygamber'in hadisini örnek olarak gösterir: "*Allah Teâlâ'nın yetmiş bin nurdan ve zulmetten perdesi vardır; onları kaldıracak olsa cemâlinin (vech) heybet ve ihtişamı ona bakan herkesi yakardı.*"<sup>229</sup> Bunun sebebi, melekî ruhların son derece latif olmasıdır. Aynı şekilde hayvânât ve cemâdâta ulûhiyyet sıfatlarının tecellisinin nurlarının idrakini sağlayan beş müdrike olan akıl, kalb, sırr, ruh ve hafî verilmediği için onlar da marifete ulaşamaz. Nitekim bununla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de "*Ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular*"<sup>230</sup> buyrulmuştur. Hepsinden daha güçlü olan dağ bu emaneti yüklendiğinde ise âyet-i kerimede buyrulduğu gibi tecelli "*onu un ufak etti.*"<sup>231</sup>

Görüldüğü gibi ister melekî ruhlar olsun ister hayvânî ruhlar veyahut cemâdât âlemi olsun, hiçbir ulûhiyyet sıfatlarının tecellisinin yansımaya dayanmamaktadır. Buna karşılık insan ruhları (*ervâh-ı beşerî*), bedene taalluk ettikten sonra bu marifeti kaldıracabilecek güce gelebilmektedir. Dâye insanın İlâhî tecelliye elverişli gelmesi örneğini *Mermûzât*'ta, Gazzalî'den mülhem kandil örneği üzerinden açıklamaktadır.<sup>232</sup> Böylece yumuşak bir şekilde, marifeti kâbil olmakla temeyyüz eden insanın onu elde etmesi için neler yapabileceğine dair bir geçiş yapmaktadır. Teorik bilgilerden sonra pratik tavsiyelere geçiş tasavvuf literatüründe alışık olduğumuz bir tarzdır. Nitekim Dâye bunun için *Mermûzât*'nın üçüncü bölümünün tamamını hasretmiştir.

<sup>228</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 32.

<sup>229</sup> Müslim, "İmân" 293; İbn Mâce, "Mukaddime" 13.

<sup>230</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>231</sup> A'râf, 7/143. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 34–35.

<sup>232</sup> Dâye, 35–39.

“Marifet Makamlarının Sülûkünün Şerhi Hakkında” isimli üçüncü bölüm yine Zebûr’dan bir alıntı ile başlayıp kalbin iyileştirilmesi için gerekenler üzerinde durmaktadır.<sup>233</sup> Dâye’ye göre kalbin üç hastalığı vardır, bunlar da fiziksel hastalıklara neden olabilir. Yerilmiş sıfatların (*hırs, haset, buhl, gazap, kin, şehvet, kizb, mekr, hiddet* vs.) baskın gelmesi, fiziksel olarak *inhirâf-i mizac*’a (mizacın bozulmasına) neden olur. *Noksân-ı atvâr* ise uzuvların eksikliğine neden olur. *Havâs-ı dilden* birinin düşmesi (*âfet*) ise fiziksel olarak duyu organların ve kuvvetin düşmesine sebebiyet verir.<sup>234</sup> Daha önce Dâye’nin varlık anlayışını işlenirken metafizikteki nizamın topluma yansması gerektiği ve her türlü fesâdın her iki düzlemi etkilediğine dair vurgusunu görmüştük. Burada yine iç ve dış düzlemlerin birbirlerine olan etkisini bir kez daha görüyoruz. Bundan ötürü Dâye’nin insanın sahip olduğu bütün düzlemlerde bir uyum ve nizam içinde bulunmalarını ön gören bir düşünce yapısına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca bu bölümde Dâye’nin insanın var oluş gayesi marifete ulaşmak için gerekli olan kalbin tasfiyesi için yine sûfî pratikleri tavsiye ettiği görülmektedir.<sup>235</sup> Dâye’ye göre gerçek tedavi ancak *sâhib-i tecrübe* (kâmil bir şeyh) yardımı ve peygamberlerin yolunu takip etmekle olur. Bununla birlikte hakikate akılla ulaşabileceğini düşünenler yanılmaktadırlar.<sup>236</sup> Dâye’ye göre sadece kalbini iyileştirip temizleyenler Allah’ın sıfatlarının tecelligâhı hâline gelebilir. Bundan hareketle insanların makamları tamamen marifetle kurdukları ilişki nisbetinde belirlenmektedir. Bu da sûfî bir perspektifin göstergesidir.

#### 3.1.4. Tecelli Fikri

Şu ana kadar Dâye özelinde tasavvufta varlık ile bilgi alanlarının aslında iç içe geçtiğini görmüş olduk. Söz konusu durumun tasavvufta sembolleştiği belki de en

---

<sup>233</sup> Dâye, 40.

<sup>234</sup> Dâye, 41–43.

<sup>235</sup> Dâye’ye göre kalbin iyileştirilmesi (*muâlece*) umumi ve hususi olarak iki şekilde gerçekleşir. Her ikisi de Kur’ân-ı Kerim’in kanunundan alınmıştır. Bütün emir ve nehiyeler, sünnet ve âdâb, mendûb ve şeriatın müstehabları kalbin ilacdır. Sadece *muâlece-i âmm* -derecelerinin çeşitliliğine göre- zâhidler, âbidler ve sâlihler içindir. *Muâlece-i hâss* ise -sıdk ve himmetlerinin yüceliğine göre- tâlibân, âşikân ve muhakkikân içindir. Dâye’nin kalbin iyileştirilmesi için tavsiyeleri için bkz. Dâye, 43-48.

<sup>236</sup> Filozoflar ise *nazar-ı akl*’arının onları kurtuluşa erdireceğini düşünmesi hatalıdır. Çünkü akıl acizdir, “sakatın reyî sakattır” sözü bunu gösterir. Ayrıca akıl, kalbin diğer duyularının yerine geçemez. Dâye, 48.

önemli rivayet “Küntü Kenz”<sup>237</sup> rivayetidir. “*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinatı) yarattım.*” Nitekim varlık, bilgi ve tecelli ilişkisini açıklamak adına Dâye, *Mermûzât*’ta bu rivayetin her bir kelimesini şerh etmeye çalışmıştır. Burada her bir kelimenin hangi ilâhî isme denk geldiğini ve bu esmânın nasıl tecelli ettiğini görebiliriz.

Rivayetin birinci ibaresi olan “küntü” (كنت) kelimesi *Zât-ı Ulûhiyet*’in varlığını ifade etmektedir. Normal şartlarda geçmiş zamanı ifade eden “kâne” (كان) fiili, bu bağlamda İlâhî Zât’ın zamandan kayıtsız olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü İlâhî Zât, başlangıcı olmayan Evvel ve sonu olmayan Âhir’dir. Dâye burada Arap dilinin geçmiş zamanla ilgili söz konusu inceliklerine işaret ettikten sonra konuyla ilgili Hz. Peygamber’in “Allah vardı ve O’nunla birlikte başka bir şey yoktu”<sup>238</sup> hadisini aktarmaktadır.<sup>239</sup>

Rivayetin ikinci ibaresi olan “kenz” (كنزاً) hazine anlamına gelip Allah’ın rubûbiyet sıfatlarına bir atıftır. Allah Teâlâ’nın kendisini kastederken “hazine” kelimesini kullanması önemlidir.<sup>240</sup> Dâye, bu kullanımda iki vechin olduğunu vurgulamaktadır. Öncelikle bu kelime “istizhâr”ı -yani mazharı istemeyi- gerektirir. İkinci olarak ise “hazine” ifadesiyle hacetlerin tahsil edilmesi, her türlü maksat ve taleplerin yerine getirilmesi gibi zenginlik bildiren bir manaya işaret etmektedir. Buna imkân veren şey, Tanrı’nın *gînâ*, *istignâ* ve *kerem* sıfatlarını kuşatan Kayyûmî sıfatlarıdır. Bunun ötesinde mevcûdâtın var olması tamamıyla Hakk’ın Kayyûmî sıfatlarının mazharıyla mümkün olmaktadır.<sup>241</sup>

Üçüncü ibare, gizli anlamına gelen “mahfi” (مخفياً) kelimesi ile Hakk’ın bâtinî

<sup>237</sup> “Kenz-i mahfi” literatürde, sûfilerin kâinatın yaratılışını muhabbet ve marifet ile açıkladıkları bir kavramdır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, ed. Ebü’l-A’lâ Afifi (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.y.), 203. Bu kavram İbnü’l-Arabî’den önce de kullanılmış olmakla birlikte, Şeyhü’l-Ekber’den sonra sûfi literatürde âlemin yaratılışının yegâne açıklaması haline gelmiştir. İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 25: 259.

<sup>238</sup> Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi), 2: 132.

<sup>239</sup> Dâye, bu rivayetin Allah’ın ontolojik olarak ilk varlık olduğuna işaret etmenin ötesinde, bu hakikati sadece -şehvet perdelerinden arındırılmış kalpleri olan- sûfilerin keşf yoluyla bilebildikleri, akıl erbâbının idrakinin buna ulaşamayacağını dile getirmektedir. Bu mana, Allah Teâlâ’nın sadece geçmiş zamanda tek varlık olmadığı, şimdiki ve gelecek zamanda da yegâne varlık olduğunu ifade etmektedir. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 12-13.

<sup>240</sup> Hakk Teâlâ’nın bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmesi, İlâhî zâtın sonsuz tecellilerinin menşei olmasının yanı sıra kendisinde herhangi bir eksilmenin söz konusu olmamasından ötürü yapılmaktadır. Hazine benzetmesini ilk defa kullanan sûfinin Amr b. Osman el-Mekkî (291/904) olduğu kaydedilmektedir. Aydın, “Kenz-i Mahfi,” 258–59.

<sup>241</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 13.

sıfatlarına işaret edilmektedir. Allah'ın bâtinî sıfatlarının yanında zâhirî sıfatlarına değinilmiş, bunların birbirini nefyetmedikleri ve zâhir ile bâtının bir arada buldukları ifade edilmiştir.<sup>242</sup>

Dördüncü “istedim” (فأحببت) olan ibare, *muhibbî* ve *mahbûbî* sıfatlara işaret etmektedir. Allah seven ve sevilendir,<sup>243</sup> bir temsil üzerinden açıklanacak olursa, “*Av da O'dur, avcının ta kendisi de O'dur*”.<sup>244</sup> Bu ibare üzerinden muhabbetin yegâne öznesinin ve nesnesinin Tanrı olduğu anlaşılmaktadır.

Beşinci ibare olan “bilinmek” (أن أعرف) ifadesi, Dâye'ye göre hem marifete hem de muhabbete taalluk etmektedir. Çünkü marifet ile muhabbet birbirini gerektirmektedir.<sup>245</sup>

Altıncı ibare “yaratım” (فخلقت) ifadesi Allah'ın, Mübdi' sıfatıyla mevcûdât ve mahlûkâtı -herhangi bir madde ya da heyula, yâr, yardımcı ve gözetici olmaksızın- iradesi ve ihtiyarı ile yaratmış olduğuna işaret etmektedir. Dâye burada yaratılışa yönelik Dehriyyûn ve tabiatçıların savunduğu cebr ve kâinatın tab'an meydana gelmiş olduğu düşüncelerine de itiraz eder. Bu tavır klasik Ehl-i Sünnet tavrı devam ettirmesi olarak görülmelidir.<sup>246</sup>

Yedinci ibare olan “yaratılmışları” (الخلق) ifadesi bütün insanları kastetmektedir. Allah'ın emaneti olan marifeti tek yüklenen varlık insan<sup>247</sup> olduğu için yaratılmışlar, insan kelimesiyle tahsis edilmiştir.<sup>248</sup>

Sekizinci ibare olan “bineyim diye” (لأعرف) ifadesi, Firdevs cennetine işaret etmektedir. İnsanların ve cinlerin yaratılış gayesi ve sebebi<sup>249</sup> ancak Allah'a ibadet etmeleridir. Buradan hareketle Dâye bir taraftan, marifet ile ibadet kelimeleri arasında mutabakat kurup, sûfîlerin ibadete yaklaşımlarını göstermiş olmaktadır.<sup>250</sup> Diğer taraftan ise yaratılışın gayesinin insanın varlığı olduğunu temellendirmiş olmaktadır. İnsan varlığının hikmeti ise ulûhiyet sıfatlarının izharıdır, çünkü insan Hakk'ın

<sup>242</sup> Dâye, 13.

<sup>243</sup> “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.” Maide, 5/54.

<sup>244</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 14.

<sup>245</sup> Dâye, 15.

<sup>246</sup> Dâye, 15.

<sup>247</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>248</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 16.

<sup>249</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>250</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 16.

cemâlinin aynasıdır. “Kendini bilen Rabbini bilir”in hakikati bu ayna üzerinden anlaşılmaktadır.<sup>251</sup>

Dikkat edilirse Dâye sadece bir rivayet üzerinden Zât-ı İlâhî'nin bütün varlığı, hangi isimlerinin tecellisiyle zuhur ettirdiğini göstermektedir. Bunlar el-Evvel, el-Âhir, el-Kayyûm, el-Bâtın, ez-Zâhir ve el-Mübdi' isimleri ve Allah'ın rab, muhib ve mahbûb sıfatlarıdır. Her ne kadar sistematik bir şekilde verilmese de Dâye'de var olan her şeyin aslında esmâ tecellisi olduğu anlayışı rahatlıkla görülmektedir. Bu anlayışın detaylı ve sistematik halini ise en iyi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde görürüz. İlâhî isimler merkezli bir devlet teorisi, bu isimler arasındaki hiyerarşi ve onların tecelli ettikleri varlık alanlarıyla ilgili özellikle İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserleri kayda değerdir.<sup>252</sup>

### 3.2. Meâş: Necmeddîn-i Dâye'de Devlet, Yönetici ve Toplum

#### 3.2.1. Nizam Tezahürü Olarak Devlet

Metafiziğin devlete ve insana yansımaları İslam siyaset düşüncesinde en güçlü haliyle Fârâbî'de<sup>253</sup> görülmektedir. Onun âlemdeki düzenin devlet yönetiminde esas alınması gerektiği fikri ise sadece felsefede değil, fıkıh, kelâm ve tasavvufta da benimsenmiştir.<sup>254</sup> Nitekim bu görüş Gazzâlî<sup>255</sup> ve İbnü'l-Arabî'de<sup>256</sup> görüldüğü gibi Dâye'de de yer bulmuştur. Yukarıda Dâye'nin yaratılışıyla ilgili görüşlerini açıklarken bu konuya kısmen değinmiş olduk. Bundan ötürü bu bölümde onun kozmoloji-devlet düzenine dair görüşlerine değinmek yerine, düzenin olmadığı durumlarda toplum ve devlet açısından nasıl bir durumun tezahür ettiğini göstermek istiyoruz.

Fesâda dair konuları Dâye hem *Mirsâd*'in hem de *Mermûzât*'in mukaddimelerinde, Moğol istilalarının sonuçlarını bizzat yaşamış biri olarak anlatmaktadır. Bu açıdan görüşlerinin mahza teorik olmadığını ve tecrübi bir tarihî gerçeklik üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre Dâye, Moğol istilalarının yaşandığı dönemde her türlü “fitne, fesâd, katl, esaret, tahrip, yakıp yıkma”<sup>257</sup> halinin meydana geldiğini ve -

<sup>251</sup> Dâye, 18.

<sup>252</sup> Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 69, 88–97, 494–500, 516–26, 527–39.

<sup>253</sup> Ebu Nasr Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, thk. Hasan Mecid el-Ubeydî (Rabat: Dârü'l-Emân, t.y.), 292.

<sup>254</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 111.

<sup>255</sup> Ebu Hamîd Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Halep: Dârü'l-Va'y, 2004), III, 6–7.

<sup>256</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 32–33.

<sup>257</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 16.

kendi ifadesiyle- İslam'ın cisminin, isminin ve izinin neredeyse kaybolduğu bir kaosun ortaya çıktığını kaydetmektedir.<sup>258</sup> Bu yüzden Dâye memleketinden ayrılıp yeni bir yere hicret etmek istediğinde nizamın esas olduğu bir devlet arayışında olduğunu ve bunu Selçuklu hanedanında bulduğunu söylemiştir. Nitekim Dâye'nin Alâeddîn Keykûbâd'a ithafında neden Rûm diyarını seçtiğini anlatırken aslında nizamın ve bir devletin varlığında nelerin mümkün olduğunu açık bir şekilde sıralamıştır:

Me'luf bir vatan ve meskenden ümit kesildiği için, din ve dünya selametini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ahalinin yaşadığı bid'at, hevâ ve taassuptan ari, emniyet ve adaletle bezenmiş, fiyatların ucuz ve maişetin bol olduğu bir diyara yerleşmekte gördük. O diyarda din ehlinin kadrini bilen ve fazl ehlinin hakkını tanıyan dinperver, âlim, âdil, insaflı, mütemeyyiz bir padişah olmalıydı... Allah'a hamd olsun, Selçuk ailesinin bakiyesinden gelen o mübarek hanedandan yadigâr bir padişah var. Ehl-i İslam'ın sahip olduğu tüm asayiş, rahatlık, emniyet ve huzur bu hanedanın mübarek otağının gölgesinin eseridir. O dindar, dinperver padişahların -Allah onların burhanlarını nurlandırın- kutlu devrinde yapılan hayrat hiçbir zaman olmamıştır. Diyâr-ı küfre gazavât ve fütûhât; mülhitlerden alınan kale ve hisarlar; inşa edilen medreseler, hankâhlar, mescitler, minberler, bütün köprüler, ribatlar ve diğer hayır mevzileri; ulemâyâ hürmet ve himaye; zühhâd ve ubbâda tazim ve teberrük; reâyaya gösterilen şefkat ve rahmet; Hazret-i İzzet'e enva-i takarrub başka hiçbir devirde olmamıştı... Padişah Teâlâ, onların atıfet, merhamet, şefkat, re'feti yüksek derecelere ve tekarrubuna vesile kılsın. Onların adaleti yaymasını ve dinperverliklerini âlemin inkırazına kadar bu mübarek hanedanın içinde baki kılsın, O'nun minnetinin varlığı ile.

Bu zayıfa, bu mana tahakkuk edince bildi ki, cemiyet ve huzurun esbâbı, kalbin terbiyesi, ilmin neşri, kulları Hakk'a davet ve ashab-ı halvetin hukukuna riayet o diyardan başka bir yerde olmazdı.<sup>259</sup>

Yukarıdaki pasajı *via negativa/selbî metot* üzerinden okursak, Dâye'ye göre bir nizamın-devletin olmadığı bir toplumda din ve dünya selametinden bahsedilmesinin imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde Dâye'nin aslında oldukça realist bir tavır sergilediği söylenebilir. Nizamın-devletin olmadığı yerde dinin kâmil bir şekilde bulunması beklenemez, orada yanlış dinî anlayışlar, insanların doğruyu dikkate almadan kendilerine göre davranmaları durumu ve bağnazlık hâli meydana gelir. Böyle bir ortamda güvenlik ve adalet mekanizmaları çalışmaz, ekonomik düzen insanların menfaatine işlemez. Nizamın-devletin fonksiyonlarını yerine getirmediği yerde yöneticiler dini dikkate almaz, bilgisiz ve adaletsiz olurlar. Devlet başkanının böyle olması ise toplumda güvensizlik, zorluklar, huzursuzluk ve suç ortamının hâkim olmasına neden olur. Bundan ötürü de o toplumda kamuya yönelik hizmetler yapılmaz, devlet sınırlarının genişlemesi ve korunması için gazve ve fetihler yapılmaz. Kale, hisarların ve gerekli güvenlik tedbirlerinin alınmaması durumlarında sınır güvenlikleri tehlike altında bulunur. Güvenliğin olmadığı yerde ise toplumun sosyal hayatı inşa

<sup>258</sup> Dâye, 18.

<sup>259</sup> Dâye, 20-21.

edilemeyeceği için eğitim ve sosyal hayata yönelik faaliyetlerde bulunulmaz. İnsanlar için okullar, ibadet yerleri ihmal edilmiş olur, ulema için gerekli hamilik sağlanmamış olur. Zâhid ve âbidler gibi toplumun çeşitli sınıfları değersizleşir. Ekonomiyi canlandırmayı mümkün kılan pazar alanları, ticaret yolları için köprüler, kervansaray ve hankâhlar kurulmamış olur. Bütün bu altyapısal sorunlar, yöneticilerin halka yönelik tutumlarını olumsuz etkiler. Halka karşı zorbalık ve baskı artar. Bu şekilde toplumdaki düzen ve huzur bozulur ve bu toplumun çöküşü kaçınılmaz olur.

Özetleyecek olursak, nizamın-devletin olmadığı ve devlet başkanının sahip olması gereken özellikleri kendisinde bulundurmadığında, toplumda düzen ve adalet vuku bulmaz. Din ve dünya işleri bozulur. Şehirler imar edilmez, sosyal ve iktisadi düzen sağlanmaz ve devletin ihtiyacı olan bir savaş ve emniyet siyaseti oluşturulmaz. Bu şekilde Dâye'nin bir nizam tezahürü olarak devletin olmadığı durumlarda nelerin meydana gelebileceğini gösterdiğini görmüş olduk.

### 3.2.2. Devlet Başkanının Özellikleri ve Yetkinleşme Yolu

İslam siyaset düşüncesinde nizamın sağlanması için devletin başında bir yöneticinin olması gerektiği düşüncesi hâkim bir anlayıştır. Devlet başkanının varlığı herhangi bir tartışma konusu değildir ancak onun sahip olması gereken vasıflar üzerinden farklı görüşler ortaya konulabilmiştir. Bunların sayısı ve önemi farklı âlimlere göre değişmekle birlikte belli başlı meseleler etrafında dönmektedir. Örneğin Fârâbî üzerinden gelişen felsefi düşünce erdemli bir başkan modeli sunarken, erdemli bir yöneticinin i) nazarî ve amelî anlamda hikmet sahibi olmasını, ii) mükemmel iknâ ve hayal ettirme yetilerine sahip olmasını, iii) savaşıma gücüne sahip olmasını öngörmektedir.<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 121–23. Dâye benzer düşüncüyü Aristoteles'ten yaptığı atıfla göstermektedir: “Aristoteles'e sordular: 'Allah'tan başka kimse Melik yoktur. Peki büyüklerden kime melik dememiz daha yaraşır?' Şöyle cevap verdi: 'Ferre-i izâdî'ye sahip kişi melik olmaya layıktır.' 'Ferre-i izâdî nedir?' diye sordular. Aristoteles şöyle cevap vermiştir: 'Ferre-i izâdî, ilim, adalet (dâd), yiğitlik, sabır, kerim, affedici (âmurzegârî), bedeni pâk, ruhu pâk, aklın fazlalığı (fuzûnî hired), bilgelik (dâniş), keskin zekâ (tîz hûşî), bir şeyi anlamada, sureti tamam, hünerli (ferheng), iyi at binmek ve bunları kullanmak, erkeklikte (merdâneğî), korkusuz (bâ dilîrî), iyi huylu (nîk hûyî), vakur (âhestegî), zayıfın hakkını güçlünden almak (dâd siteden zayıf ezgûyî), dostluk (dostî), büyüklük etmek (mihterî numûden), işlerde rey ü tedbir ile hareket etmek, ahbâr okumak ve meliklerin siyerini bilmektir. Çünkü bu dünya önceki devletlerde padişahlık yapıp gitmişlerden arda kalandır. Hepsinden de iyi ya da kötü bir şeyler yadigâr kalmıştır. Devlet sahipleri ise bu dünyanın hazinesini öbür dünyaya taşımış olanlardır. Bu dünyanın hazinesi, insanlar içinde iyi isim bırakmak, o dünyanın hazinesi ise salih ameldir.'” Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 121.

Fıkıh ve kelâm üzerinden teşekkül eden dini düşünce temsilcileri ise yöneticinin bir imam ve halife olduğuna vurgu yapmaktadır. Başkana itaat edilmesi için onun asâlet-übüvvete (asil soy) sahibi olması<sup>261</sup> veyahut -Cüveynî istisnâ edilirse- Sünnî geleneğinde olduğu gibi Kureyş'ten olması gerektiğini savunur. Bunun dışında başkanın âli himmet (yüce gönüllü), nizamın bozulmaması ve devletin temellerinin sarsılmaması için metînu'r-rey (sağlam görüşlü), azîmet sahibi kararlı bir insan olması, sabırlı olması, güçlü bir yönetici kadrosunun olması ve -tartışmalı da olsa- mali güce sahip olması gerektiği ifade edilmiştir. Bu arada yöneticinin hür, mükellef, erkek ve adil olması gibi şartların genellikle apriori olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>262</sup>

Şimdi bu konuyu Dâye'nin nasıl ele aldığına değinelim. Öncelikle Dâye padişahlığın-yönetimin (*pâdişâhî*) Allah'a ulaşmak için en yüce yol olduğunu ve yeryüzünde Hak Teâlâ'nın hilafet ve niyabeti olduğunu söyler. Bundan ötürü padişah öncelikle memleketini Allah'ın bir lütfu olarak bilmeli ve Allah'ın mülkü dilediğine verdiğini unutmamalıdır.<sup>263</sup> Yönetimini Allah'ın halifeliği olduğunu bilmeli ve "Tanrı'nın gölgesi" olduğunun farkında olmalıdır.<sup>264</sup> Gölgeye sahibinin her şeyi yansıdığı için, Dâye bu alegoriyi kullanarak padişahlığın *tahalluk bi-ahlakillâh* için elverişli bir vesile olduğuna vurgu yapmaya çalışmıştır.<sup>265</sup> Aslında İslam tarihi boyunca "Allah'ın halifesi" veya "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" gibi unvanların kimi zaman tepki çektiği bilinmektedir. Bunun yerine fukahâ "Peygamber'in halifesi, imam, müminlerin emîri" gibi unvanları tavsiye etmişlerdir. Yine de zaman içinde özellikle Abbâsîlerin bu unvanları kullanarak güçlerinin ilâhî bir temele dayandığını göstermeye çalışmışlardır.<sup>266</sup> Dâye'nin "halife" ve "gölge" motiflerini yöneticinin kendisini yetkinleştirme bağlamına çekmesi, siyasi kavramlara sûfî bir bakış açısının yüklenmesi olarak okunabilir.

<sup>261</sup> Örneğin Nizâmülmülk, Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın soyunu Alper Tunga'ya nisbet eder. Nizâmülmülk, *Siyasetnâme* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 26.

<sup>262</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprızade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 123–27.

<sup>263</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 414.

<sup>264</sup> Dâye Allah'ın gölgesinin hilafet anlamında olduğunu söyler ve bunu şöyle örneklendirir: "Âlem-i sûret'te bir kişi dama çıktığında ve gölgesi yeryüzüne düştüğünde gölgesi halifesi olur. Bu yüzden Allah'ın halifesine gölgesi denilmiştir. Ayrıca O'nda zât ve sıfât açısından ne varsa onlar gölgesine yansır ve gölgesinde aşikar olur. Bu münasebetle Âdem (a.s.) halifeydi. 'Âdem'i kendi suretinde yarattı' bu mananın delilidir." Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 49; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 411; Dâye, 414.

<sup>265</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 50; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 417.

<sup>266</sup> Casim Avcı, "Hilafet," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet#1>.

Buraya kadar Dâye'nin genel hatlarıyla kendisinden öncekilere benzer şeyler söylediğini ancak bunu yaparken sûfi bir perspektif sergilediğini söyleyebiliriz. Örneğin Dâye söz konusu padişahlığı umûmî ve husûsî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Husûsî padişahlık kişinin kendi nefesine padişahlık etmesi, yani bir tür otokontroldür. Umûmî padişahlık ise genel anlamıyla halk yönetimi olup sûfi bir nüans taşımaktadır. O da ancak ahlâki yetkinliğe sahip bir insanın umûmî padişahlık yapabileceğidir.<sup>267</sup>

Bununla birlikte her ne kadar Dâye padişahlığı kemâle ermek için en yüce vesile olarak ifade etse de diğer taraftan onun en kötü makamlara düşmek için de bir alet olarak kullanılabilmesi uyarısını vermektedir. Çünkü saltanat sahibi olmak, insanın nefsânî, hayvanî ve şeytanî özelliklerini de izhar etmektedir. Bundan ötürü insan tekebbür ve tecebbüre düşerek ilahlık iddiasına kadar varabilir. Nitekim bunun en büyük örneği Firavun olmuştur. O “*Ben sizin en yüce rabbinizim!*”<sup>268</sup> diyerek elinin altındaki yönetim gücüne güvenmişti: “*Mısır'ın mülkiyeti benim değil mi? Şu ırmaklar ayaklarımın altında akıyor mu?*”<sup>269</sup> Dâye'ye göre bu makama hiçbir hayvan ya da şeytan ulaşamaz. Buna sadece insânî nefis “enâniyet-i padişâhî” ile ulaşabilir. Bununla birlikte hiçbir *dervîş* (yoksul, muhtaç) de bu makama ulaşamaz. Çünkü ilahlık iddiasında bulunabilmek için nefsin yerilmiş sıfatlarının bu kadar gelişmesine sebebiyet verecek imkanlara sahip değildir.<sup>270</sup> Mülk ile birlikte insanın imkân alanları da geliştiği için onunla imtihanı da zorlaşmaktadır. Bu nedenle saltanat, bu imtihanı başarıyla tamamlayan padişahın kemâle ermesi için en yüce vesile olarak görülmüştür. Bu şekilde Dâye padişahlığı sadece siyasi bir görev olarak görmediğini, aynı zamanda insanın maneviyatını ve varoluş sebebini gerçekleştirebileceği bir alan olarak değerlendirdiğini temellendirmiş olmaktadır.

Peki Dâye'ye göre yöneticilik makamında bulunup Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak pratik olarak nasıl mümkündür? Her şeyden önce padişahın Allah'tan mağfîret dilemekle başlaması gerekmektedir. Sözelimi, Hz. Süleyman bu hikmete binaen,

---

<sup>267</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 57. *Mirsâd*'da bu ayrım biraz daha farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. *Mirsâd*'da Dâye padişahlığı dinî ve dünyevî olarak ayırmaktadır. Dünyanın padişahı olanlar ilâhî kahır ve lütuf sıfatlarının sûreti hâlidir ve ancak kendi sûretlerinde hapsolmuş hâledirler. Bu yüzden kendi sıfatlarını tanıyamazlar. Dinin padişahları ise ilâhî kahır ve lütuf sıfatlarının mazharı ve aynı zamanda onların izhâr edicileridir. Küntü kenz'in sırlarına vakıftırlar. Dâye, *Mirsâd'ü'l-İbâd*, 412–13.

<sup>268</sup> Naziât, 79/24.

<sup>269</sup> Zuhrûf, 43/51.

<sup>270</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 65–66.

mülk talep etmiştir ama bunu yapmadan önce Allah'tan mağfiret dilemiştir.<sup>271</sup> Mağfiret, mülkün afetlerinden korunmak ve faydalarından en iyi şekilde yararlanmak için bir başlangıç noktası olarak görülmüştür. Sonrasında *tahalluk*'a geçilebilir. Öncelikle her hüküm sahibinin Allah'ın cömertlik ve kerem sıfatlarıyla ahlaklanması için bağışlarda ve îsârda bulunması gereklidir. Bunun için de padişahın bol mal ve mülke sahip olması gerekir. Akabinde Allah'ın hilm sıfatıyla ahlaklanmak için padişahın kuvvet, kudret ve saltanata ihtiyacı vardır. Hilmin gerçekleşmesi için sabır ve kudret sıfatlarının meydana çıkması gerekir. Reâyâ içinde suçlar meydana gelebileceği için padişahın onlara karşı affedici olması gerekir. Affetme sıfatıyla birlikte padişah Allah'ın diğer "lütûf sıfatlarını" da kendinde gerçekleştirmelidir. Allah'ın "kahır sıfatlarıyla" ahlaklanması için padişahın *âlet-i memleket* ve *esbâb-i saltanatı* tam olmalıdır. Bu şekilde kâfirlere, nifak ve bidat ehline karşı bunları kullanabilir ve onları cezalandırabilir. Bunun için Allah'ın Kahhâr sıfatının onda tecelli etmesi gerekir. Allah'ın bu sıfatının kendisinde yansımaları için gazveler yapmalı ve diyâr-ı küfrü fethetmelidir. Bunun yanında zulüm, fîsk ve fesat ehlini cezalandırmak, zayıf ve mazlumların haklarını korumak, kısas ehline kısası uygulamak, memleketlerde halkın dini ve dünyevi maslahatını ve mülkünü herkesten korumak ve fitneyi defetmek için gerekli politikalar yürütmelidir. Kahhar sıfatının yanında rahmet, re'fet ve atıfet sıfatlarla da ahlaklanmalıdır. Bunun gereği olarak padişahın geniş hazinesinden reâyâsına karşı şefkat, en'âm ve ihsan ile bağışlarda bulunmalıdır.<sup>272</sup>

Yine bir yöneticinin bu sıfatların yanı sıra *himmet-i insânî*'yi kendisinde geliştirmesi gerekmektedir. Onun sayesinde yöneticiliğin gücü ve kudretine, dünya ve ahiretin baştan çıkarıcılığına takılmadan, sadece Allah'a bağlanmayı becerebilecektir. Dâye'ye göre diğer sıfatlar ile Allah'a yürünüyorsa, himmet ile uçulur. Çünkü himmet sahibi bir insan, nefsin şehvetlerine kapılmaz, beşerî, hayvanî, behimî ve sebuî (yırtıcı) arzularından kurtulur. Din yolunda Allah'ın fermanı ve şeriat kanunlarına uygun olarak hareket eder. Himmeti yüce olan kişi sadece Allah'a bağlanır. Dünyada insanın nefesine hoş gelen ne varsa kişinin himmetini terbiye etmek için vardır. Himmetin mükemmel bir şekilde geliştirilmesi için ise Dâye'ye göre birtakım somut-maddi şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Örneğin memleketin geniş ve saltanatın

---

<sup>271</sup> Sâd, 38/35.

<sup>272</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 50–51; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 422–23.

kuvvetli olması gerektiğini söyler.<sup>273</sup> Bu yüzden himmet için örnek şahsiyet olarak Hz. Süleyman verilmiştir.<sup>274</sup>

Devamında Dâye, yöneticinin sülûkünde iki merhalenin olduğunu söyler. İlki Allah’a karşı dürüst (*rast*) olmak, ikincisi ise yöneticinin kendisine ve halkına karşı insâflı (âdil) olmasıdır. Yönetici hevâsına tâbi olmamalı ve hevâperestlikten sakınmalıdır.<sup>275</sup> Bunun mukabilinde yönetici her daim memleket nimetine şükretmelidir. Bunun için ilâ-yı kelimetullah yapılmalı, din ve milleti takviye etmeli, bunlar için de *esbâb-ı saltanat* bağışlanmalıdır. İlahî ahkâma sabırla teslim olup nefis, mal, mülk, asker, yönetim, diğer memleket aletleri ve saltanat esbâbı ile Allah’a kulluk yapmalıdır. Nitekim bunların hepsi tekarrub ve tevessül arayışıdır.<sup>276</sup> Ayrıca halka karşı adil olmalı, onların haklarını korumalıdır. Memleketin havâssı olan ilim, marifet, taat ve ubudiyet ehline ihsan ve ikramlarda bulunulmalıdır. Fâsıklar, zulüm yolunu güdenler, fisk ve mezalimin önü ise kesilmelidir.<sup>277</sup> Çünkü padişah çoban, reâyası onun için koyun sürüsü gibi olduğu için,<sup>278</sup> onları kurtlardan koruması gerekir. İslam’ın kurtları ise kâfirlerdir. Bu yüzden onlara karşı savaşılmalı, gazvelere gidilip ilâ-yı kelimetullah için küfür diyarları fethedilmelidir. Bu koyun sürüsü içinde bir de boynuzlu koçlar var. Dâye onların emirler, askerler, divan üyeleri, eşkıya, haydutlar ile çeşitli makam ve güç sahibi zalimler olduğunu söyler. Reâyâ bunların insafına bırakılmamalı ve her daim gözetim altında tutulmalıdır.<sup>279</sup> Bu şekilde Allah’ın kahır sıfatının gereği yerine getirilmiş olmaktadır.

Kısaca devlet başkanı Allah’ın “lütuf ve kahır” sıfatlarının tecelligâhı olmalıdır. Ne yaparsa halkının nazarı için değil, Allah için yapmalı ve Allah’a karşı dürüst ve sâdık olmalıdır. Böylece hülâsa-i kâinat ve zübde-i mevcudât olur ve *zıllullah* derecesi olan

---

<sup>273</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 51–52.

<sup>274</sup> Hz. Süleyman’ın dünya ve ahirete karşı tutumu “*Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.*” (Necm, 53/17) âyetinde buyrulduğu gibidir. “Hz. Süleyman da himmetini eğitmek temennisi ile bütün memleket, saltanat, nimet ve imkanlarına rağmen mübarek eliyle sepet diker ve onun karşılığında yiyeceğini elde ederdi.” Dâye, 52.

<sup>275</sup> Dâye’ye göre hevâperestlik, putperestlikten daha kötüdür. İlahlık iddiaları, putperestlikler hevâdan gelir. Çünkü putperestler zina işlemez, haksız yere kan dökmeyiz, mazlumları kesmez ve zulmetmezler. Hevâperestler ise bütün bunları yaparlar, dolayısıyla putperestlerden daha şerli bir konumda olurlar. Dâye, 52–53; Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 416.

<sup>276</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 53; Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 427.

<sup>277</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 53–54.

<sup>278</sup> “Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. Emir reâyânın çobanıdır ve onlardan sorumludur.” Ahmed b. Hanbel, 2/5 4495; Buhârî, 2/848 2278; Müslim, 3/1459 1829.

<sup>279</sup> Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 438.

hilafet mertebesine hazır olur.<sup>280</sup> Dâye'ye göre bir yöneticide zuhur etmesi gereken özellikler şöyle özetlenebilir:

1. Malî işlere taalluk eden cömertlik, kerem, rahmet, re'fet ve atıfet sıfatları.
2. Ödüllendirme ve cezalandırma mekanizması içinde kendisini gösteren hilm, affetme ve kahır sıfatları.<sup>281</sup>
3. Bunların yanında dünyaya bağlanmanın tehlikelerin farkında olmalı, makam ve malının ona Allah yolunda ilerlemesi için verilmiş birer nimet olduğunun bilincinde olmalıdır.<sup>282</sup>

Dâye bunu Kasas sûresinin 77. âyetine yaptığı işârî tefsir üzerinden örneklendirmiştir. *"Allah'ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları (fesâd çıkarıcıları) sevmez."*<sup>283</sup> Öncelikle Dâye bu âyet-i kerimenin dört asla işaret ettiğini, onların da dört ilâhî kitabı temsil ettiğini söyler. Ayrıca bu âyetin esasında iki emir ve iki nehyiden haber verdiklerine işaret eder. Dâye âyette pek çok inceliğe değinir, biz burada sadece siyasete taalluk edenlere yer verebileceğiz.

*"Allah'ın sana verdiğiinden"* ifadesinden kasıt, Allah'ın padişaha verdiği mal, mülk, devlet, nimet, mevki, haşmet, hüküm, saltanat, kuvvet, şevket, âlet ve edevât, gençlik, sağlık, din ve millet ve diğer sayısız zâhir ve bâtın nimetlerdir. Allah bunları verirken onların kendisi tarafından verildiğinin bilinmesini ve O'na şükredilmesini ister. Şükrün itaat edilerek ve masiyetlerden uzak durularak gösterilmesini ister. Bu şekilde padişah mülkün kendinden olmadığını; Allah'ın ona mülkü ancak cihanda menfaat ve maslahatı tahsil etmesi için verdiğini bilir. Âyette geçen *"dünyadan nasibini unutma!"*

<sup>280</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 54.

<sup>281</sup> Bu arada Dâye, insanın Allah'ın sıfatları arasında nail olamayacağı sadece iki sıfatının olduğunu söyler. Bunlar "kibriya ve azamet" sıfatlarıdır. Bunun sebebi söz konusu sıfatların sadece Allah'a mahsus olmasıdır. Allah'ın buyurduğu gibi, *"Büyüklük benim gömleğimdir, ululuk da cübbedir. Her kim bu iki şeyde benimle çekişirse onu ateşe atarım."* Dâye, 66.

<sup>282</sup> Dâye yönetici için mülkünün bir vesile olduğunu Hac alegorisi üzerinden güzel bir şekilde anlatmaktadır, bkz. Dâye, 67–71.

<sup>283</sup> Kasas, 28/77. Dâye bu âyetin yorumunu kendi tefsirinde yaparken daha siyaseti dikkate almadan, insanın kişisel yetkinliğine odaklanmıştır. Örneğin Allah'ın *"verdiği"* insanî istidat olarak açıklanmış, *"âhiret yurdu"* ise ahiret saadetini kazanmak için gereken ibadetler olarak yorumlanmıştır. *"Dünyadan nasibini unutma!"* kısmı hiç ele alınmamıştır. İhsan burada Allah'ın herkesi gördüğünü umutmamak gerektiği olarak açıklanmıştır. *"Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmamak"* ruhânî zeminde ele alınmış ve insanî ve ruhânî istidatın bozulmaması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca *"ifsâd edenleri sevmez"*den kasıt Rabbânî sıfatların tecellisine kâbil insanî ve ruhânî sıfatları bozan nefsanî sıfatlardır. Necmeddîn-i Dâye, *et-Tevilatü'n-Necmiyye fi't-Tefsiri'l-İşâriyyi's-Süfi*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), IV, 382–83.

bir nehiydir öncelikle padişahın işleri ve insanları unutmaması gerektiğine, sonrasında ise ahiretten faydalanmak için dünyadaki nasiplerini kullanmayı unutmaması gerektiğine işaretler. Dâye burada “nasib” kelimesinin “mal, mevki ve nefis” bakımından üç çeşit olduğunu söyler. Mâlî nasib padişahın Allah yolunda hayrat, sadaka ve bu gibi şeylerde harcama yapmasıdır. Mevki bakımından (câhî) nasib, padişah için dini güçlendirmek ve Ehl-i dînin terbiyesini emretmek, zulüm, fitne ve fıska defetmektir. İyi sünnetleri-adetleri yapmak, kötü sünnetlerden ise nehy etmektir. Son olarak nefsî nasib, zâhirî ve bâtinî olarak Allah’a ubudiyetle meşgul olmak, bütün azalar ve organlarıyla, zâhirî ve bâtinî duyularıyla Allah’ın hizmetinde bulunmaktır.

Âyette geçen “yeryüzünde” kelimesi padişahın yeryüzünde fesâd çıkarmaması anlamındadır. Dâye burada yine yaratılıştaki nizamın yeryüzünde-toplumda da korunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Seni dünyaya fesat çıkarmak için göndermedi, seni ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım,’ âyetinin işaret ettiği halifelik ile kendi kurtuluşun ve dünyanın ıslahı için gönderdi. Melekler, sana melekî nazarlarıyla baktıkları için dediler ki: ‘Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ Allah sana duyduğu muhabbet ve gayret dolayısıyla, onlara ‘Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim.’<sup>284</sup> buyurarak cahillik yazısını mukarreb meleklerin alınına yazmış.<sup>285</sup>

Yine “Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez.” ibaresiyle fesâdın, muhabbete mâni olduğuna işaret etmektedir. “Salah (iyilik) muhabbeti gerektirir. Kul bir müddet fesâd mahallesine ayak basarsa, bunun akıbeti iyiliğin ve paklığının gitmesidir. Ancak Allah istiğfarı sever, “Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.”<sup>286</sup> Bu şekilde Dâye’nin bir yöneticinin sahip olması gereken hasletler ve onları kendisinde geliştirmek için neler yapabileceğini göstermiş olmaktadır. Sonraki bölümde devlet başkanı ile reâyası arasındaki münasebetlerin nasıl olması gerektiği ve bunların nasıl tesis edilebileceği üzerinde durulacaktır.

### 3.2.3. Hükmetme Dinamikleri: Adalet ve Zulüm

Devlet başkanının takip etmesi gereken siyaset ve reâyasına karşı sorumlulukları İslam siyaset literatürünün en önemli konusudur. Kaynakların çoğunda genellikle iki ilke üzerinde durulduğu görülmektedir: i) adalet ii) din ve devlet birlikteliği.<sup>287</sup> Dâye’de de

<sup>284</sup> Bakara, 2/30.

<sup>285</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 81.

<sup>286</sup> Bakara, 2/222. Dâye, 82.

<sup>287</sup> Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 127.

bu iki ilkenin okunabildiğini ve fukahâ ve mütekellimlerin bu ilkelere verdiği anlamları hemen hemen kabul ettiğini sadece kimi zaman birtakım sûfi yorumlar getirdiğini söyleyebiliriz.

“Meliklerin Sülûkü ve Onların Şartları Hakkında” olan dördüncü mermûza Dâye, Hz. Dâvûd’un<sup>288</sup> Allah’ın halifesi olduğu ile ilgili âyet-i kerîme ile başlar. Âyetin buyruğuna göre Allah’ın halifesi olarak Hz. Dâvûd’a iki şey emredilmiştir, insanlar arasında adaletle hükmetmek ve nefsinin isteklerine uymamak.<sup>289</sup> Dâye’nin siyaset düşüncesinin ilkelerini bu âyetten hareketle vazettiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu ilkeler üzerinden yönetici-yönetilen ilişkisinin prensiplerini nasıl kurduğunu da görebiliriz. Örneğin insanlar arasında adaletle hükmetmek padişahın reâyanın işini bizzat görmesi gerektiğine ve hükmetme işini başkalarına devretmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü padişahın vekilleri halka karşı onun kadar şefkatli ve merhametli olmaz.<sup>290</sup>

Dâye’nin bu düşüncesinin temelini yöneticiliği Allah’ın bir emaneti olarak görmesi oluşturmaktadır. Bu yüzden bir yöneticinin Allah’ın yarattıklarından herhangi bir kazancı olmamalıdır. Allah her şeyi yaratılmışlar O’ndan faydalansınlar diye yaratmıştır. Aynı şekilde padişahlık da halkın faydası için yaratılmış, yöneticinin kendi çıkarları için verilmemiştir. Çünkü padişahlık Allah’ın yeryüzündeki hilafeti ve niyabetidir. Padişah yeryüzünde Allah’ın temsil ettiği için O’nun sıfatlarıyla sıfatlanmalı, âli himmet olmalı ve dünyanın güzelliklerine aldanmamalıdır.<sup>291</sup>

Dâye’nin yönetici-yönetilen münasebetlerini adaleti tavsiye eden meşhur Nahl sûresinin 90. âyetini tefsir ederek yaptığını görüyoruz. “*Muhakkak ki Allah **adaleti, ihsanı, itâ-i zi’l-kurbâ** (akrabaya karşı cömert olmayı) emreder; **fahşû** (hayâsızlığı), **münker** (kötülüğü) ve **bağy** (zorbalığı) yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alınız*

<sup>288</sup> Peygamberlik ile hilafetin bağdaştırılması üzerine bkz. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, 99; Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 411.

<sup>289</sup> “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.” Sâd, 38/26. Dâye tefsirinde bu âyetin açıklamasını yaparken öncelikle “hakiki hilafet” olarak gördüğü insan-ı kâmilin hilafetini açıklar. Buna göre hilafete müstead tek varlık insandır çünkü ruh sahibidir. İnsani ruh ise feyzü’l-evveldir. “Kün” emrine muhatab olan ilk şeydir. Aynı şekilde ruh Allah’tan olduğu için ve insan Allah’ın suretinde yaratıldığı için insan halife olmaktadır. “Husûsî hilafet” ise halifenin insanlar arasında adaletle hükmettiği hilafettir. Ayette bahsedilen Dâvûd aslında ruhtur ve ona verilen emir reâya zâhiri ve bâtni organları içindir. Bkz. Dâye, *Et-Tevîlatü’n-Necmiyye Fi’t-Tefsîri’l-İşâriyyi’s-Sûfi*, V, 183–86.

<sup>290</sup> Dâye, 415.

<sup>291</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 55.

*diye size böyle öğüt veriyor.”*

Dâye’ye göre bu âyet gereğince yöneticilere emredilen ve nehy edilen üçer davranış biçimi söz konusudur. Yönetici bunlara göre i) kendi nefesine, ii) reâyaya, iii) Allah’a karşı olmak üzere üç hâlden sorumludur. Bu tarz üçlü taksimler tasavvuf karakteristiğini iyi yansıtmaktadır.<sup>292</sup> Bundan sonraki açıklamalar adalet-ihsan-itâ-i zi’l-kurbâ ile fahşâ-münker-bağy üçlemelerinin farklı mertebelerdeki açılımları üzerinden olacaktır.

Dâye padişahın kendi nefsi konusunda emredilen üç şeyin olduğunu söyler. Adalet, padişahın kendi nefsi açısından, tevhid ve marifet ile elde edilen bir hâl olarak telakki edilmektedir. İhsan, ferâiz ve vacibleri yerine getirmekle hasıl olan hâl; itâ-i zi’l-kurbâ ise padişahın kendi organ ve uzunların görevlerine riayet etmesi olarak tefsir edilmiştir. Padişahın yine kendi nefsi konusunda kendisine yasaklanan üç şey, âyet-i kerimeden hareketle zemmedilmiş çirkin ve kötü söz, fiil ve hâller olan fahşâ, münker ve bağy olarak açıklanmıştır.<sup>293</sup>

Padişaha reâyâ konusunda emredilen adalet, ihsan ve itâ-i zi’l-kurbâ’ya gelince, öncelikle adalet burada halk arasında eşitliği gözetmek ve zayıfı güçlüye, fakiri ise zengine karşı korumak olarak açıklanmıştır. Ayrıca Allah’ın kullarına adil davranmak, onlar üzerindeki herhangi bir eziyet ya da zulmü defetmek padişahın reâyasına karşı adaleti olarak ifade edilmiştir. İhsan ise kerem ve mürüvvet göstermek olarak okunmuştur. Dâye burada padişahlara zayıfların kuvvetlenmesi için zenginlerle dostça geçinmeyi tavsiye eder. Bunun yanı sıra fakirlerin, çoluk çocuk sahiplerinin nafakaları ve sadakaları verilmeli, uzaktan gelen yolcular-mazlumlar gözetilmeli, onlara ihsanda bulunulmalıdır. Ulemâ, talebeler, zâhid, âbid ve sûfilerin ihtiyaçları karşılanmalıdır. Bütün bu zümrelerin Beytü’l-mâl’den hakları vardır (*humus*), bunlar gözetilmelidir. Bu haklara riayet etmemek zulüm ve günahdır. Padişahın reâyasına karşı itâ-i zi’l-kurbâ yapması ise padişahın halkını kendi akrabası gibi görmesi gerektiğiyle ilgilidir.<sup>294</sup> Bu yüzden padişah reâyasına karşı “tahfif” uygulamalı, güzel sünnetleri vazetmeli, bidatleri onlardan defetmelidir. Padişah reâyasını zalimler, ehl-i fitne ve fesâda karşı korumalı, maslahatı için çalışmalıdır. Halkın ve memleketin yararına

<sup>292</sup> Jonathan AC Brown, “The Last Days of Al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World,” *The Muslim World* 96 (2006): 89–113.

<sup>293</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 57; Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 431–32.

<sup>294</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 58; Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 435–36.

olacak şekilde çevik ve güvenilir kişileri görevlendirmeli, halkından haberdar olmalı, reâyaya karşı şefkatli davranmalıdır. Zira liyakat ve emanete riayet önce kendisinden, sonra halktan beklenir.<sup>295</sup>

Padişah şehre veya vilayetlere vali ya da hâkim gönderdiğinde onun âkil, mütemeyyiz ve dindar birisi olmasına dikkat etmelidir. Bunun yanı sıra görevlinin siyaset, diyanet ve mürüvvet sahibi olmasını tercih etmelidir. Görevlinin reâyanın kanını döken bir zâlim ve reâyanın maslahatını ihmal eden bir gâfil olmamasına dikkat edilmelidir. Padişah bir yere kadı gönderdiğinde ise onun âlim, âkil, mütedeyyin ve sâlih bir kimse olmasına dikkat etmelidir. Kadı yetimlerin malından, miraslardan, vakıflardan, rüşvet vb. şeylerden elini çekmiş birisi olmalıdır. Bu yüzden kadıların muslih, mutemed ve dindar olmaları önemlidir.<sup>296</sup> Her bir makam için işinin ehli insanlar seçmeli, onların emaneten, diyaneten güvenilir ve güzel ahlaklı olduklarından emin olmalıdır. Onları kontrol etmeli ve halka kötü davranmalarına izin vermemelidir. Bunun için maaşlarını tam vermelidir ki zaruri ihtiyaçlarından ötürü ihanete düşmesinler.<sup>297</sup>

Siyasette en önemli şey reâyanın kendi içindeki ilişkiyi itidal içinde tutmak olduğu için zulüm ve nefret ortaya çıkmamasını engellemek adına askerlere maaşları ulaştırılmalıdır. Her sınıfın haklarına riayet edilmeli, hazine maslahat adına mamur edilmelidir. Kalan mallar ise iyiliğin kapılarının açılması, hayrat, sınır setleri, ribat imaretleri, medreselerin inşası, yolların ıslahı, ihtiyaç erbâbının üstlenmesi, halkın haklarının yerine getirilmesi için sarf edilmelidir.<sup>298</sup>

Padişahların memleketlerde bulunan vakıfları imar etmeleri ve vakfedenlerinin belirlediği şekilde gelirleri hak sahiplerine vermesi gerekmektedir. Vakıflarda diyanet sahibi, güvenilir, müşfik görevliler tayin edilmelidir. Vakıflar zalimler ve yiyicilerin ellerinden korunmalı, haklar hak sahiplerine ulaştırılmalıdır.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Dâye, padişahın reâyaya karşı sorumluluklarını Şakîk-i Belhî'nin Harun Reşîd'e verdiği nasihat üzerinden anlatmıştır: "Allah'ın bir sarayı var, ona 'Dûzeh' (cehennem) denilir, seni onun kapıcısı yapmış, insanların oraya gitmelerini engellemek için sana üç şey vermiştir: beytü'l-mâl, kırbaç ve kılıç. Her muhtaç kişi senin yanına geldiğinde, beytü'l-mâlden bir şey istese, onu geri alma, başıyla. Birisi Allah'ın fermanına karşı gelse onu kırbaçla terbiye et. Bir kimse birine zulmetse, kısas kılıcıyla ona kısas eyle. Bunları yapmazsan "dûzeh" ehlinin ileri gidenlerinden sen olursun ve diğerleri (halk) senin arkandan gelecektir." Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 106.

<sup>296</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 461–63.

<sup>297</sup> Dâye, 452–53.

<sup>298</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 61.

<sup>299</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 459.

Yöneticinin dikkat etmesi gereken bir diğer önemli bir husus, eski dönemlerden kalmış kötü kanun ve ağır vergilerin değiştirilmesidir. Padişahın “Ben bu şekilde buldum veya vebali onu koyanın boynuna.” demesi mazeret olarak görülemez. Çünkü her ne kadar vebali ona yazılmasa da bu kötülüğe razı geldiği için o da cezalandırılacaktır.<sup>300</sup> Bunun sebebi padişah ve reâyasının aslında bütün bir organizmayı temsil etmesidir.<sup>301</sup> Bir organda oluşan problem vücudun diğer bütün uzuvlarının işleyişini etkilemektedir. Her bir ferdin kendi görevi vardır, biyo-organik devlet anlayışı gereğince padişahın konumu, insanın vücudunda kalp konumu mesabesinde olduğu için padişah “salah” yani iyi olmalıdır. Kalp-padişah bozulursa, o zaman bütün vücut-toplum da bozulur. “İnsanlar önderlerinin dini üzeredir.” anlayışı gereğince, Allah nasıl ki her şeyi nizam içinde çalıştırıyorsa, padişah da her şeyde nizamı korumaya dikkat etmelidir.<sup>302</sup>

Padişah düşmanın zararından reâyayı korumalıdır. Toplum içinde kimilerinin diğer insanlar üzerine baskı-zulüm kurmalarını engellemelidir. Söylentiler konusunda dikkatli olmalı, ehl-i haset ve garaz’ın emin kişiler hakkında iftira atmalarına ve onların töhmet altında kalmalarına izin verilmemelidir. Toplumda bir hastalık-bozukluk meydana gelirse, padişah af ve hilm ile onu tedavi etmelidir. Hastalık, tehdit şerbeti ya da vaîd ile tedavi edilebiliyorsa, önce bu yol tercih edilmelidir. “*Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır.*”<sup>303</sup> âyeti gereğince davranmalıdır. Padişah kendini hiddet, gazap ve cezalandırmada aceleci olmaktan korumalıdır. “*Öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah iyilik edenleri sever.*”<sup>304</sup> âyetinden nasibini almalıdır. Padişah otokontrolü kaybederse, ehl-i fitne ve fesat bunu kötülük etmek için kendilerine fırsat bilirlenir. Padişah hamiyet ve mertliği ile meşhur olmalıdır. Birileri suç işlediğinde onlara kısas gerektiren durumlarda kısas uygulamalıdır.

<sup>300</sup> Dâye, 437.

<sup>301</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 59–60; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 452–53.

<sup>302</sup> “Padişah kalp ise vezir akıldır. Kalp kâmil bir akla nasıl muhtaçsa, padişah da âlim, adil, kifayetli, insaflı, temyiz sahibi, emin, mütedeyyin, cömert, ahlaklı, dünya görmüş, iş bilir, mürüvvetli, müşfik bir vezire muhtaçtır. Vezirin yardımıyla padişah, dinde gelişir. Adaleti yaymakta muvaffak olur. ‘Allah bir melik için hayır murad ederse ona sâlih bir vezir verir. Bu vezir unuttuğunu melike hatırlatır; hatırında olan hususlarda ise ona yardımcı olur.’ Aynı şekilde diğer devlet erkanı da vücudun uzuvları gibidir. Büyük emirler, yönetici uzuvlardır: baş, ciğer, dalak, safra vs. bunlar kıvam-ı saltanat ve nizam-ı memleket için çalışır. Diğer emirler, ikincil uzuvlardır: el, dirsek, kol, bacak, diz, baldır, ayaklar vs. Askerler ve reâyanın umumu (derecelerinin farklılıklarına göre): damarlar, sinirler, kemikler, adaleler ve bütün vücuttur. Bunlar: hacib *dil*, sâhib-i haber ve haberci *kulak*; casus *burun*, bekçi *göz*, çeşneci *ağız*, aşçı *mide*, müstevfi *hayal*, müşrif *kuvvet-i zâkire*, haznedar *hafıza*, keyldâr *mütefekkere*, üstad-ı dâr *hiss-i müşterek*, müşavir *fikir*, kâtip *mütehâyile*, vergi tahsildarı *kuvvet-i cazibe*, hafız-ı mal *kuvvet-i mâsike*, vekil-i haraç *hazime gücü*, mutemed çırak *dest-i dâfia (hâmi).*” Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 58–59.

<sup>303</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>304</sup> Âl-i İmrân, 3/134.

Padişah problemleri acımadan-kılıçla çözmezse, hastalık “vücudun” geri kalanına sirayet edebilir.<sup>305</sup>

Bu yüzden padişah siyaset, intikam, mertlik ve hamiyet konularında meşhur olmalıdır. Küçük suçlar karşısında korkutup, tehdit etmeli, halkından söz almalı ve onlara nasihat etmelidir. Ondan sonra da hilmiyle affetmelidir. Büyük suçlar ve kısas gerektiren durumlarda gereği yapılmalı ve şeriat fermanıyla hareket edilmelidir. İşlerde ifrat ve tefritten kaçınmalıdır, çünkü reâya arasında korku ve nefret artarsa nefisleri döner, hileler ve tuzaklar kurmaya başlarlar, neticede memlekette huzur kalmaz. Yine de çok fazla hilm gösterilmemeli, padişahın azameti ve saltanatının heybeti korunmalıdır. Böylece müfsitler ve haydutlar cesaretlenme imkânı bulamaz, zalimler hâkim hale gelemez. Cömertlik konusunda da aşırıya kaçmamak gerekir, israf ve itlaftan uzak durulmalıdır.<sup>306</sup> Kısacası işlerin hayırlısı olan “orta” her zaman için korunmaya çalışılmalıdır.<sup>307</sup>

Âyetin işârî tefsirine göre padişahın son hâli Allah’a karşı sorumlu olmasıdır. Buna göre Dâye, adaletin zâhiren ve bâtinen Allah’a karşı doğru olmak olduğunu söyler. Padişah, yönetim gücünü kendisine kulluk kemeri gibi bağlamalıdır. Kendisini ve padişahlığını Allah için bilmeli, memleket ve Allah’ı kendisi için bilmemelidir. İhsan, Cibril hadisinde geçtiği gibidir “İhsan, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir. Sen O’nu görmüyor olsan da O seni görmektedir.”. Padişahın ibadeti, farz ve sünnetleri yerine getirdikten sonra, yüzünü kulların ve beldelerin maslahatına çevirmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca padişah Müslümanlığın ve Müslümanların haklarına riayet etmeli ve zamanın hükümlerine uygun olarak tasarrufta bulunmalıdır. Allah tarafından da sürekli izlendiğini aklından çıkarmamalıdır. Padişah yaptığını Allah’ın fermanı ile yapmalı, hevâ ve tabiatının isteğini yerine getirmemelidir. Bu şekilde Allah’a yükselme ve kurbet vesilesine nail olur, böylece memleket sebat ve devamlılık bulur. İtâ-i zi’l-kurbâ Allah’a yönelik olduğunda halis akide ve Allah’a acizane niyazla kalp ve dilin Allah’ı zikretmeyi ifade eder. “Lâ ilâhe illallâh” zikriyle meşgul olan padişah,

---

<sup>305</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 61–62. Hastalık alegorisini Dâye başka yerlerde de kullanmaktadır: “Bil ki dünya bir insana benzer, halk da o insanın içindeki ahlâta [ahlât-ı erbaa: kan, balgam, kara safra ve sarı safra] benzer. Adalet ise ilaca benzer. Eğer kişinin bu ahlâtından biri bozulsa, kötüleşe, hastalansa işinin ehli tecrübeli bir doktora ihtiyacı vardır. Münasip ilaçları alsın, zaafını iyileştirsin ve hasta yeri teskin etsin ki kişi sağlığına dönsün. Bu doktor cahil, işinin ehli olmasa ya da doktor ve ilaç hiç bulunmasa kişinin mizacı daha da kötüleşecek. O zaman hatalık bütün vücuda sirayet edecek ve hiçbir zaman sağlık yüz göstermeyecek.” Dâye, 105.

<sup>306</sup> Dâye, *Mirsâdü’l-’İbâd*, 454–55.

<sup>307</sup> Dâye, 453.

devletin sırlarına erer; Allah'ı unutmak ise bütün kötülüklerin sebebidir. “*Onlar Allah'ı unuttular, O da onları kendi hallerine bıraktı.*”<sup>308</sup>

Son olarak Allah'a yönelik olan bu hâlde fahşâ, münker ve bağyde bulunmanın anlamı meliklerin, akıl ve kalplerinde kaçınılmaz bir şekilde tekebbür ve tecebbür duygularının ortaya çıkması anlamındadır. Tekebbür ise kul ile Rab arasında meydana gelebilecek en büyük perdedir ve bundan daha helâk edici bir hastalık olamaz. Bu afet neticesinde meliklerde istiğna fikri oluşur. Bu hastalık iyileştirilmezse, tuğyan meydana gelir: “Gerçek şu ki insan, kendini kendine yeterli görerek çizgiyi aşar.”<sup>309</sup> Yine de Dâye bu hastalığın bir ilacının olduğunu söyler. Padişah kibrinden ötürü ne zaman tavus kuşu gibi kanatlarını açmaya kalkışsa, acziyetinin timsali olan siyah ayaklarına baksın ve ilk yaratıldığı anı aklına getirsin. Alâktan-değersiz bir sudan- olduğunu hatırlasın, sonrasında ise bir avuç topraktan nasıl yaratıldığını aklına getirsin. Bunun yanı sıra ölümü hatırlamak da işe yaramaktadır.<sup>310</sup>

Daha önce gördüğümüz gibi Dâye'nin bir şeyi açıklarken kullandığı yöntemlerden biri de selbî metottur. Adaletin sağlanmadığı zulüm ortamında nelerin hasıl olduğuna daha önce değinmiştik. Burada Dâye'nin zulüm konusunda da bir sûfi kategorizisyona başvurduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Buna göre zulmün de üç çeşidi vardır. Âmm, hâs ve hâssü'l-hâs. Âmm, nefisine karşı zulümdür, yani Allah'a karşı gelmektir. Kişi, ibadetleri terk ederek ve nehyedilenleri yaparak kendi nefislerine zulmeder. Hâs, hem kendi nefisine hem de Müslüman kardeşlerine karşı zulümdür, hüküm ve ferman erbabının yapabileceği bir zulümdür. Burada kişi hem asi olur hem de Müslüman kardeşlerine zulmeder. Son zulüm çeşidi hâssü'l-hâs ise zalim meliklerin yaptığı zulümdür. Onlar Müslüman kardeşlerine karşı zulmederler, emri altındakilere zulüm işlemeyi emrederler ve zulmetmekten de onları alıkoymazlar. Bu durum padişahlığın en büyük âfetlerindedir.<sup>311</sup>

Bu yüzden padişahların faydaları ile zulümleri aynı kefede bulunur. Reâyanın her taat, ibadet, insaf ve adaleti padişahın adaleti vasıtasıyla olduğu için sevabı padişaha yazılır. Aynı zamanda padişahın zulüm ve gafleti yüzünden reâyanın işlediği bütün fisk,

<sup>308</sup> Tevbe, 9/67. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 62–63; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 445–46.

<sup>309</sup> Alâk, 96/6-7.

<sup>310</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 63–64.

<sup>311</sup> Dâye, 104–5.

masiyet, zulüm ve sitemin bütün vebali padişaha yazılacak ve bütün sorgu suali ona yapılacaktır.

Buraya kadar Dâye'nin yönetici için adalet ve dindarlık ilkelerinde yaptığı vurgu üzerinde durduk. İslam düşüncesinde bu iki unsurdan biri eksik olduğunda erdemli bir siyaset söz konusu olabilir mi? sorusu tartışılmış bir meseledir. Her ne kadar din önemli bir şart olarak gösterilse bile, dindar ama zalim bir yöneticinin olabileceği göz önünde bulundurulduğunda erdemli siyasetin mutlaka adalet gerektirdiği anlaşılmaktadır.<sup>312</sup> Benzer şekilde Dâye padişahın seyr ü sülûkü için dindar olmasını ön koşul olarak kabul eder, ancak dindar olmayan ama adil yönetimleri örnek olarak verir. Örneğin Kayser-i Rûm ile Enûşirvân-ı Âdil arasındaki mektuplaşma üzerinden vermiştir.

Allah sana vahiy ya da kitap göndermeksizin sen bu dünya hakimiyetini hangi sebeple ele geçirebildin?' Enûşirvân şöyle demiştir: 'Dört hasleti yerine getirdiğim için padişahlık bana mukarrer oldu ve dünya halkı bana itaat etti. Ehli olmayana hiç emir (iş) vermedim; Allah'ın nezdindeki öncelidim, Hakk'ın hakkını halkın hakkına tercih ettim; vaadimden hiçbir zaman dönemedim; mazlumun hakkını zalimden aldım.' Kayser-i Rûm bunu duyduğunda munkad oldu ve 'Rasuller tam da bununla gönderildi ve kitaplar bununla indirildi.' diye cevap verdi.<sup>313</sup>

Her ne kadar yukarıdaki sözleri Enûşirvân'ın gerçekten bu şekilde söylemiş olması zihinlerde sorulara neden olsa da bu anekdot üzerinden verilmek istenen adalet vurgusu pekâlâ anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, Dâye'ye göre adalet sağlandığında aslında dindarlıktan beklenenler de yerine getirilmiş olmamaktadır düşüncesi açık bir şekilde okunmaktadır. Bu şekilde Dâye'nin adalet ile dindarlığı iç içe geçmiş, birbirini gerektiren ve nizamı oluşturan unsurlar olarak gördüğü söylenebilir. Dâye'nin adaletin cihanın nizamını oluşturduğunu açıkladığı bir başka örnek:

Hakikaten dünya insanlarla kaimdir ve insanlar da kuvvet ile zindedir. Kuvvet ziraatla hasıl olur, ziraat ise emniyet olduğunda mümkün olur. Emniyet ise adalet ile hayyız olur. Adalet de âdil padişahın gelir. Bunun zıddı dünyanın bozulmasıdır, bu da zalim padişahın olur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Kıyamet günü Allah'a menzil bakımından en yakın ve faziletli kulu kimdir? Rıfk sahibi padişahdır. Kıyamet günü Allah'a menzil olarak en uzak ve kötü kişi kimdir? Rıfk sahibi olmayan zalim padişahdır.' Efendimiz (s.a.) şöyle buyurmuştur: 'Kıyamet günü hiçbir aşiret emirlerini getirmemiştir ki elleri boyunlarına bağlanmasın. Adaletli değil iseler cehenneme gönderilecekler.'<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Gazzâlî buna değinmiştir: "Siyasi otorite küfür ile varlığını sürdürebilir, ancak zulme dayalı bir düzen kalıcı olamaz." Gazzâlî, *Nasihatü'l-mülûk*, 106.'dan naklen Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 128.

<sup>313</sup> Dâye ülke yönetiminde dindar ama adil yöneticinin varlığını kabul etmektedir. Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 119.

<sup>314</sup> Dâye, 105-6.

Dâye yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi şöyle özetlemektedir, reâyaya karşı adaletle ve insafla davranıldığında; zalim ve fâsıkları zulüm ve fısktan alıkonulduğunda; zayıflar güçlendirilip güçlüler terbiye edildiğinde; ulemâ çalışmalarında desteklendiğinde; sâlih, âbid, zâhidlerle yakınlık kurulduğunda ve onlar emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker yapsınlar diye mali olarak desteklendiğinde bütün reâyâ şeriat üzere yaşar ve din ile işğal edebilir. Aynı şekilde yollarda emniyet sağlandığında, huzur ve refah sağlandığında padişah Allah'a yakınlaşma sülûkünde kat be kat ilerler.<sup>315</sup> Bütün bu unsurlara baktığımızda Dâye'nin oldukça realist tespit ve beklentilerle düşüncesini oluşturduğunu görürüz. Buna göre toplum içindeki istikrarın öncelikle hukukun tam olarak yerine getirilmesiyle sağlandığı, bunun yanında ekonomik düzenlemelerin yapılması ve her şeyin gerçekleşmesi için emniyet ve refahın sağlanması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Buradan yola çıkarak Dâye'nin aslında bu unsurları barındırmayan bir toplumun erdemli olamayacağı anlayışını benimsediğini rahatlıkla fark ederiz.

Özetleyecek olursak buraya kadar Dâye'nin gerek yönetici gerekse yöneticinin birlikte çalıştığı insanlar için dindarlığı salık verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yöneticinin yönetimini de tamamen dindar bir toplum var etmek ya da toplumu dindarlık üzere muhafaza etmek üzerine kuruludur. Bunun yanı sıra yöneticinin mevcut reel politiği dikkate alan maslahatçı bir tavrının olması gerektiğine yapılan vurgu buna eşlik etmektedir. Bu şekilde Dâye'nin idealinde “maslahatçı dindar bir yönetim” öngördüğü söylenebilir.

#### 3.2.4. Toplumun Farklı Sınıflarının Özellikleri ve Yetkinleşme Yolları

İslam düşüncesinde toplumu çeşitli kategorilere ayırarak açıklama geleneği mevcuttur.<sup>316</sup> Dâye de toplumun farklı tâifelere göre ayrılabilceğini ancak kendisinin bunu birkaç meslek erbâbı üzerinden yaptığını *Mirsâd*'ında söylemektedir. *Mermûzât*'ta böyle bir konu ele alınmadığı için bu bölüm boyunca *Mirsâd*'ın son bölümünü değerlendireceğiz. Toplumun ilk tâifesi olan melikleri daha önce yukarıda

<sup>315</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 418–19.

<sup>316</sup> Aristoteles'ten tevarüs edilen gelenek toplumu dört unsur üzerinden (kalem ehli, kılıç ehli, muamele ehli, ziraat ehli) açıklayarak böler, (Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşkoprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 104.) Fârâbî Platon'un piramidine benzer bir sınıfsal (erdemliler, dil sahipleri ve din adamları, meslek sahipleri, mücahitler, mal sahipleri) düzenden bahsetmektedir. Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*, 100.

müstakil olarak ele aldığımız için burada diğer gruplarla devam edeceğiz.

### 3.2.4.1. Vezirler, Ashâb-ı Kalem ve Nâibler

Dâye ikinci tâifeye vezirler, kalem ehli ve naibleri koyar, ardından kadılar, müftüler ve âlimleri işler. Dördüncü tâife olan nimetler erbâbı ve mal sahiplerinden sonra çiftçiler, köylüler ve ziraat ehli gelir. Ticaret ehli için ayrı bir başlık açılır ve en son yedinci tâife olan meslek ve zanaat ehliyle bitirilir. Dâye bütün grupların yetkinleşme yollarını tek tek ele alır ve her bir tâifenin sülûkünü anlatır. Ona göre hepsinin Hakk’a, cennete ve cehenneme gidebilmek için yolları vardır. Hakk’a giden yol sırat-ı müstakimdir. Sağdan giden yol cennete, soldan giden ise cehenneme gider. Her bir tâife için mesleği ve zanaatı onun için hayat veren bir nefes misali olduğu için Dâye tasavvufun meşhur “Allah’a giden yol sayısı, insanların nefesleri adedindedir” söylemini toplumsal bir bağlama çekerek ona yeni bir anlam kazandırmıştır.<sup>317</sup>

Meliklerin sülûkünü yukarıda işlediğimiz için burada vezirlerle devam edeceğiz. Devletin canlı bir organizmaya benzetildiği temsilde padişahın yardımcısı vezir akla tekabül etmektedir. Bu yüzden vezirin sâlih, rey sahibi, müşfik, yeterli, zeki, âlim ve amil olması beklenmektedir. Dâye’ye göre vezir devlet için bir çadırın direği gibi olduğu için bir vezirde olmazsa olmaz dört hasletin bulunması gerekmektedir. Bunlar doğruluk (*rastî*), yücelik (*bülendî*), sebat ve tahammüldür.

Söz konusu özellikleri kendinde geliştirmesi için de vezirin, tıpkı padişahın olduğu gibi, i) Allah’la kendi arasında; ii) kendisi ile padişah arasında ve iii) kendisiyle ordu ve halk arasındaki münasebetleri dikkate alan üç hâlinin bulunması gerekmektedir. Bu üç hâlde söz konusu dört hasleti kullanması gerekmektedir.<sup>318</sup>

Dâye’ye göre vezirin Allah’la olan ilk hâlinin doğruluk hasletinin şeriattan asla taviz vermemesi ve halkı memnun etmek için Hakk’ın muradından vazgeçmemesi gerektiğiyle ilgilidir. Dünyanın mal ve makamına aldanılmamalı, bunları yol azığı olarak görmelidir.<sup>319</sup> Yücelik hasleti fâni çirkinliklerle gururlanmamayı, ahiret

---

<sup>317</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 33. Bir yetkinleşme ve Allah’a ulaşmak metodu olarak meslekleri mevzu bahis eden Dâye’nin meslek etiği hakkındaki görüşleri çalışılmaya değer bir konu olduğuna burada dikkat çekmek istiyoruz.

<sup>318</sup> Dâye, 466.

<sup>319</sup> *Mermûzât*’ta hac ibadeti metaforu üzerinden verilen nasihatler *Mirsâd*’da vezir için verilmiş. Dâye, 467–68.

derecelerinin gözetilmesi ve dünyevi mal ve makamının Hakk'ın rızası için vesile kılınması anlamında yorumlanmıştır. Sebat hasleti ise din işlerinde dürüstlük, sâhib-i yakîn ve sabit kadem olmayı ifade etmektedir. İnsanların kınamasından ötürü Allah için yapılan işlerden vazgeçilmemesi gerektiği, kimseden korkulmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Son olarak tahammül hasleti “gök ve yer ehlinin tahammül etmekten aciz kaldığı şeriat görevini” emanet bilip yüklenmek anlamında kullanılmıştır.<sup>320</sup>

İkinci hâl vezir ile padişah arasındadır. Buradaki doğruluk hasletinin anlamı vezirin padişah karşısında zâhir ile bâtınını bir kılması; içini ihanet, kin ve nefretten temizlemesi ve nifaka düşmemesidir.<sup>321</sup> İkinci haslet olan yücelik vezirin padişahın huzurunda yüce himmetle yaşaması, hevâsına kapılmamasıdır. Bu şekilde padişahın gözünde vezir makbûl ve mahbûb olur ve kendisine ihtiramı artar. Üçüncü haslet olan sebat, vezirin padişahın yanında vefalı, sözüne bağlı ve sabit kadem olmasıdır. Son haslet olan tahammül ise vezirin padişahın hiddet ve gazap halinde sabırlı ve tahammüllü olmasıdır. Vezir padişahı yatıştırırmalı, hasım tarafından padişaha karşı herhangi bir hadise meydana gelirse padişahın tehlikeye düşmemesine dikkat etmeli ve savaşa meydan vermeden basiret, sükûnet, isabetli görüşleri ve hüsn-i tedbirle durumu kurtarmalıdır. Ancak durumu kurtarmak için savaştan başka çare yoksa ve özellikle kâfirlerle savaşılacaksa padişahı cesaretlendirmek ve ona yardımcı olmak vezirin görevidir.

Bütün hâllerde dinin, mülkün, ve reâyanın maslahatını sağlamak için kendisine sunulan durumları padişaha aktarmalı, bu konuda ihmalkar olmamalıdır. Müfsit şeylere karşı padişahı soğutmalı, ona hayırları gösterip yardımcı olmalıdır ki ‘*Unuttuğunda hatırlatması ve hatırladığında yardımcı olması*’ nâssın işaretini yerine getirmiş olsun.<sup>322</sup>

Vezirin üçüncü ve son hâli, reâyâ ile olan münasebetlerine gelince. Vezirin reâyaya karşı doğruluk hasletini koruması onlara karşı müşfik olmasıdır. Onların zorluklarını paylaşması, tımarlarıyla meşgul olmasıdır. Bu konuda özellikle dikkat edilmesi gereken mevzu, memleketin ziraat ve imaretiyle vezirin ilgilenmesi gerektiğidir. Çünkü buna mukabil padişah mal toplamaya düşkün olabilmektedir, vezirin bu noktada görevi padişahı gözetlemek ve onu yanlış hareketlerden korumaktır.

---

<sup>320</sup> Dâye, 467–70.

<sup>321</sup> “Doğruluk, ihlas ve emanet, doğru bir vakitte ve isabetli bir görüşle padişahın huzurunda güzel bir girişle ve mümkün olan en latif ifadelerle saltanat adabına uygun olarak sunmaktır.” Dâye, 470.

<sup>322</sup> Dâye, 470–73.

Eğer padişahın kalbine mal toplama hırsı afeti düşerse zaruri olarak zulüm ve bidatler ortaya çıkar. Ordunun ihtiyaçlarında eksiklikler meydana gelir, reâyaya harap ve hizmetkarlar araçsız kalır. Reâyaya harap olursa memleket harap olur, hizmetkarlar araçsız kalırsa mülk sarsılır. Afetler, fitneler ve büyük sorunların çıkması beklenir. O zaman da dünyadaki bütün hazineler harcansa dahi onları ortadan kaldırmak imkânsız olur. [Padişah] memleketin ve reâyanın abâd olması için çalışılmalıdır ki hizmetkarlar araçlarını temin edebilsinler. Çünkü hizmetkarlar teçhizatına sahip olduğunda içleri rahat olur bu da saltanatı güçlendirir. Mülkte istikrar sağlanırsa bütün cihan padişahın hazinesi olur.<sup>323</sup>

Bu şekilde vezirin reâyaya karşı dürüst olmasının gereği onların gelir ve geçimlerini korumaya, onları arttırmaya çalışması olarak anlaşılmaktadır. Vezirin bu hâldeki ikinci hasleti olan yücelik ise reâyaya karşı himmetinin yüksek olması, onların hizmet ve rüşvetlerine tamah etmemesidir. Üçüncü haslet sebat ise bir yere bir kişiyi görevlendirdiğinde onu çok fazla yerinden oynatmaması gerektiğiyle ilgilidir. Olumsuz bir durumla karşılaştığında görevli hakkında soruşturma yapıp gereğince karar vermelidir. Bundan ötürü birini tayin ettiği zaman ihtiyatlı davranması gerekir. İşleri ehliyet sahiplerine verildiğinden emin olunmalıdır. Son olarak tahammül hasleti, memleketin bütün ağırlığının himmet, yumuşaklık ve şefkatle çekilmesi ve reâyaya rahmet nazarıyla bakılması anlamına gelmektedir. Bir vezir bu faziletleri kendinde edinir ve kendisini hevâsından korursa Allah’a yaklaşır ve sülûkünde ilerler.<sup>324</sup>

Buraya kadar aslında Dâye’nin vezirin Allah, padişah ve reâyaya yönelik üç ilişki biçimden kendisinde geliştirmesi gereken dörder özelliğin neler olduğunu ve doğruluk, yücelik, sebat ve tahammül kelimelerine yapılan işarî tefsiri görmüş olduk. Ancak Dâye’nin burada konuyu bir mertebe daha ileriye götürüp vezirlerin ve yöneticilik makamında bulunan diğer kişilerin sülûklerinde ilerlemeleri için de tavsiyelerde bulunduğunu bu şekilde siyasetnâmesine sûfi bir renk kattığını söyleyebiliriz. Sözgelimi söz konusu yöneticilerin kendilerini yetkinleştirmeleri için belirli vird ve vakitler belirlemeleri tavsiye edilmektedir. Mesela gecenin bir kısmında kalkıp zikirle meşgul olunmalı, sabah ve diğer namaz vakitlerinde bir müddet zikir ve Kur’an tilavetiyle meşgul olunmalı ve gün boyu “Lâ ilâhe illallâh” zikrine devam edilmelidir.<sup>325</sup>

#### **3.2.4.2. Ulemâ, Fukahâ ve Müzekkirlir**

Dâye bu tâifenin sülûküne gelince, ilk önce ilmin en şerefli vesile olduğunu ve ilmin

---

<sup>323</sup> Dâye, 474.

<sup>324</sup> Dâye, 473–78.

<sup>325</sup> Dâye, 479.

Allah'ın bir sıfatı olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak bu ilmin havf ve haşyet ile birlikte olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre bütün ilimlerin başı Allah korkusudur. Haşyetten kastı o ilimle amel etmek ve onu ahiret dereceleri için vesile kılmaktadır. Bu yüzden ilmi mal toplamak, dünyevi makamlar elde etmek veya ihtiraslarına alet edinmek kınanmıştır.<sup>326</sup>

Dâye ilmi zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye taksim ettiği gibi, ilim sahibi kişileri de kendi içlerinde bir kategorizasyona tâbi tutmaktadır. Buna göre âlimler üçe ayrılır: zâhir ilmi bilenler, bâtın ilmi bilenler ve hem zâhir hem bâtın ilmini bilenler. Zâhir ilmi âlimleri de müftüler, müzekkirler ve kadılar olmak üzere üçe ayrılmıştır.<sup>327</sup>

Dâye'ye göre müftüler dirâset, fetva ve nazar ehlidir ve kendi içlerinde ikiye ayrılırlar. İlk grup gönül ilmi (*ilm-i dîl*) ve dil ilmi (*ilm-i zebân*) sahibi kişilerdir. Söz konusu âlimlerde havf ve haşyet vardır. Çünkü ilimleriyle amel eder, fetva ile takvayı gözetirler, ilmi kurtulmak ve derecelerini arttırmak için öğrenir ve öğretirler. İkinci grup ise dil âlimleri olup gönül cahili kimselerdir. Çünkü kalplerinde havf ve haşyet yoktur. İlmi mal ve makam için elde ederler, ilimleri hevâlarına tâbidir, işlerini de hevâya göre yaparlar. İlimle amel etmez, dindar ve muttaki âlimlere haset eder, onlara iftiralar atar, onlarla cedelde bulunur, eziyet ederler. Hakk'a boyun eğmez, laf kalabalığıyla hakkı bâtil olarak gösterirler. Dâye'ye göre bu grubun ümmete verdiği zararı başka hiçbir afet veremez.<sup>328</sup>

Müzekkirler (vaizler) ise Dâye'ye göre üçe ayrılır. İlk grup edebî birtakım sözler öğrenen ve sözlerinde dinî ilimlerden hiçbir şey olmayan kişilerdir. Bunlar dil âlimi

<sup>326</sup> Dâye, 480–81.

<sup>327</sup> Dâye, 483.

<sup>328</sup> Dâye, 484–85. Dâye faydasız ilimden kaçınmak için âlimlere nasihatlerde bulunur: “Kıymetli ömrünü asla tembellik, oyun ve eğlence ile geçirmemelidir. Sabahleyin sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğana kadar zikir çekilmeli ve Kur'an tilavetiyle meşgul olunmalıdır. Namazdan sonra diğer bir saat daha akşama kadar zikretmelidir ki '*Sabah akşam Rabbinin ismini zikret*' işaretleriyle amel etmiş olsun, çünkü bunda çok hayır vardır. Güneş doğduktan sonra iki rekât namaz kılmalı, tedris ve ilim öğrenip öğretme ile iştigal edilmelidir. Sonrasında 2-12 rekât kuşluk namazı kılınmalıdır. Sonrasında kendisi, çocukları, nefsinin zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için iki namaz arasına kadar geçim temini için uğraşmalıdır. Sonrasında günün sonuna kadar yeniden ilmi tahkik, mütalaa veya tedris ile iştigal etmelidir. Akşam namazına kadar zikretmeli, akşam ve yatsı arasını ihya edebilirse zikir, kıraat ve virdle meşgul olmalı. Bu da büyük bir saadettir. Yatsıdan sonra sünnet üzere konuşmamalıdır. Sonra mütalaa ya da ilmi tekrar ile meşgul olmalıdır. Bu şekilde gecenin altıda biri geçmelidir. Sonra bir müddet kibleye doğru oturmalı ve zikretmelidir. Uyku galib geldiğinde ise kalbini açık tutarak ve zikirle sağ tarafı üzerine kibleye doğru uzanmalıdır... Dil ve kalbiyle zikretmelidir ki zâkir olarak uykuya dalsın... Sonra gecenin ortasında bir saat kalkmaya ve Efendimizin (s.a.s) sünneti olan teheccüd namazını kılmaya çalışmalıdır. Vitirle birlikte 13 rekât namaz olur. Tekrar uyumak isterse sabahleyin kalkmalı, abdestini almalı ve namaza kadar zikirle meşgul olmalıdır.” Dâye, 488–90.

ama hâl cahili kimselerdir. İkinci grup sâlih imamlardır. Bunlar halkı vaaz, nasihat ve hikmetle Allah'a ve şeriat yoluna, tövbeye, zühde, vera ve takvaya davet ederler. Üçüncü grup ise meşâyihdir. Onlar Hakk'ın inayetinin cezbeleri sayesinde din yolunu tutmuş ve yakîn âleminde seyr hâsıl etmişlerdir. Bunlar yaratılışın özü, Hakk'ın halifesi, peygamberin vârisleridir. İnsanlar onların sadece zâhir suretlerini bilir ve onları zâhir âlimlerden zannederler.<sup>329</sup>

Son olarak Dâye bu tâifeye dahil ettiği kadıları da üçe taksim etmektedir. Hz. Peygamber'in "Kadılar üç kısımdır. İki kısmı ateşteki kadılar, üçüncüsü cennetteki kadılardır." şeklindeki buyruğuna uygun olarak taksim etmiştir. Cehennemdeki gruplardan biri kadılık ilmine sahip olmayan, cehalet ve hevâlarına göre kadılık yapanlardır. İkinci grup ise kadılık ilmini bilen ancak ilmi gereğinde hükümlerde bulunmayan kimselerdir. Bunlar Hakk'ın değil, insanların tarafını tutarlar. Sicil yazıları veya nikah akitleri için rüşvet alır, yolsuzluk yapar ve görevlerini kötüye kullanırlar.<sup>330</sup> Dâye bu afetlerden korunmuş bir kadıya hayatı boyunca hiç rastlamadığını bu yüzden "Cennette olan kadı ise cennette kadılık yapacak olan kimseye işaret ediyor olmalıdır. Yoksa dünyada kadı olup bu şartlara gerektiği gibi riayet etmek neredeyse imkansızdır."<sup>331</sup> yorumunda bulunur.

### 3.2.4.3. Nimet Erbâbı ve Mal Sahipleri

Dâye mal, nimet, makam ve dünya devletini bir merdivene benzetir. Onunla Hakk'ın cennet derecelerine yükselebildiği kadar cehennem çukurlarına da inilmektedir. Sözelimi dünya malı kazanmakla ilgili bazı yerilmiş sıfatlar ve afetler bulunmaktadır. Onlardan kurtulan kimse ebedî saadete elverişli bir hâle gelir. Dâye bu olumsuz hasletlerin üzerinde sırasıyla durur. İlki Hak'tan uzaklaştıran tuğyandır. İkincisi ülkelere ve kullara zülüm etmek ve fesat çıkarmak anlamındaki bağydır. Üçüncüsü Allah'tan yüz çevirmek, hevâ ile meşgul olmak ve nimet-i küfrânı ihtiva eden i'râzdır. Dördüncüsü kibir ve ucubdur. Beşincisi Hakk'ı unutarak kardeşlerine üstünlük taslamak olan tefahürdür. Altıncısı Allah'tan gafil kalarak mal çokluğuyla övünmek olan tekâsürdür. Yedincisi ömrü mal toplamak için ziyan etmek ve onu dünyevî arzular, nefsânî zevkler ve hayvânî nimetler için harcamak anlamında kullanılan

<sup>329</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, 490–94.

<sup>330</sup> Dâye, 496–97.

<sup>331</sup> Dâye, 497–98.

meşguliyet. Sekizincisi cimriliktir. Dokuzuncusu Allah'ın rızası ve buyruğunun aksine infakta bulunup israf etmek anlamındaki tebzîrdir. Bu kategoriye gösteriş için para harcamak, insanların övgüsünü kazanmak için aşırı cömert davranmak; sefihlere, fâsiklara ve zalimlere yardım etmek; saraylar, köşkler, bağlar, bahçeler inşa etmek; gulam ve cariyelere ve hayvanlara zaruri ve şer'î olandan çok daha fazlasını harcamak da girmektedir. Onuncu rezilet ise gururdur. Gurur dünyaya gönlünü kaptırmak, çirkinliklerine aldanmak, ahiretten, ölümden, hesaptan gafil olmaktır. Hakk'ın heybetinden, azametinden, Kahrâr'lığından, Cebbâr'lığından bîhaber olmak, ona ibadet etmeden ve günahlarından tövbe etmeden Allah'ın rahmet, lütuf ve keremiyle mağrur olmaktır.<sup>332</sup>

Dâye bütün bu olumsuz hasletlerin dünya malı ve makamından kaynakladığını ve mal sahibi için bunların fitne sebebi olacağını söylemektedir. Bundan ötürü bu hasletlerden kurtulmak için şeriat ve tarikat yolunun takip edilmesi ve bunlara mukabil on iyi hasletin geliştirilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki insanın mal ve mülküne aldanmamasına yardımcı olan âli himmettir. İkincisi zulüm ve bozgunculuğu engelleyen iffet. Üçüncüsü kişinin kendisinin ve bütün malının Hakk için olduğunu bilmesi anlamındaki teveccühtür. Dördüncüsü Allah'ın malını, Allah'ın yolunda, Allah'ın emriyle ve ondan gelen tevfiikle infak etmek ve kendi aczinin farkında olmak anlamındaki şükürdür. Beşincisi insanın kendisini hakikaten tanıması anlamındaki tevazudur. Kişi bir damla kötü kokulu sudan yaratıldığını, sahip olduğu her şeyin Allah tarafından kendisine verilen bir lütuf olduğunu, bu nedenle böbürlenmemesi ve kibirlenmemesi gerektiğini bilmesidir. Altıncısı cömertliktir. Yedincisi malı ve mülkü kalbinde değil de elinde tutmak anlamındaki feragattir. Sekizincisi haram maldan, şüpheli lokmadan, haram şehvattan, nefse uymaktan, kötü ahlaktan, emre muhalefet etmekten kaçınmak anlamındaki takvadır. Bunun yanı sıra emir ve vacibleri yerine getirmek, niyetini ihlaslı tutmak riyadan kaçınmak, hile ve aldatmalardan uzak durmaktır takva. Dokuzuncu iyi haslet, itidali korumak ve infak vakti israf etmemek anlamındaki kıvamdır. Sonuncu haslet ise rıza teslimidir.<sup>333</sup>

Özetleyecek olursak mal ashâbı ve nimetler erbâbı dünya malı ve makamı konusunda söz konusu on afetten kendilerini temizler ve on iyi haslet ile kendilerini geliştirirlerse

---

<sup>332</sup> Dâye, 500–505.

<sup>333</sup> Dâye, 505–10.

ebedî kimyâ-ı saadete ulaşırlar.<sup>334</sup>

#### 3.2.4.4. Çiftçiler, Köylüler ve Ziraat Ehli

Dâye'ye göre ziraat ve tarım Allah ile yapılan bir ticarettir. Bundan ötürü gerektiği gibi yapıldığında zanaatların ve işlerin en güzeli olarak görülebilir. Marifet nazarıyla ziraat ve tarıma bakıldığında onun Rezzâklık sıfatında Hakk'ın hilafeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu meslek sahibi kişiler kendi adâb ve şartlara uyarlarsa siddıkların, şâhidlerin ve sâlihlerin makamına ulaşırlar.<sup>335</sup>

Dâye bu tâifenin de üçe ayrıldığını söyler. Birinci grup toprak sahipleridir (*dehkânân*). Malı ve mülkü olan bu kişilerin ziraat ve imaret işleriyle ilgilenmeleri için çiftçilere, işçilere ve kalfalara ihtiyaçları vardır. Adâb ve şartları mal ve mülkleriyle mağrur olmamaları, dünyaya gönül vermemeleri, mallarını ellerinde geçici emanet olarak görmeleri ve her şeyin Allah'tan geldiğini bilmeleridir. Bu kişiler stoklamaya, malı yığmaya ve onu çoğaltmaya meraklı olmamalı, elinin altında bulunan işçilere üstten bakmamalıdır. Dünyanın ahiretlerinin tarlaları olduğunu unutmamalıdır. Bu nedenle tarlada çalışanlara, işçilerine ve kalfalarına haklarını ve maaşlarını tam vermelidir. Hasattan elde edilen ilk mahsulden zekât vermeli, şeriat hükümlerine uymalıdır. Mahsulden kalan şeyleri gelecek yıl için stoklamamalı, Allah'a tevekkül etmelidir. Çünkü çiftçilik tevekkülün bir tezahürüdür. Bir yıl ürün az olur ya da kuraklık söz konusu olursa bunu dert etmemeli, üzüntüye kapılmamalı kalp ve diliyle Allah'ın fiillerini inkâr etmemeli ve itiraz göstermemelidir. Bunlarda hikmetlerin olduğunu bilmeli, teslim ve rıza göstermelidir.<sup>336</sup>

İkinci tâife olan reisler ve mukaddemler (*riiesâ ve mukaddemân*) birinci tâife için geçerli bütün şartlar bunlar için de geçerlidir. Ayrıca kendi görevlerini hakkıyla yapmalı, reâyâ arasında eşitliği korumalı, zayıfa karşı güçlüyü tutmamalı, rüşvet almamalı, din ehlini desteklemeli, reâyâyı huzurlu ve müreffeh kılmalı ve zulme mahal vermemelidir. Yakînen bugün kendilerinin ve reâyânın başına gelen her şeyin kendilerine sorulacağını bilmelidirler. Bu şartlarla amel ettiklerinde, Allah emirleri altında bulunan kişilerin ibadet, hayır, salah ve refahları için reislere ve mukaddemlere

---

<sup>334</sup> Dâye, 511.

<sup>335</sup> Dâye, 513–14.

<sup>336</sup> Dâye, 514–17.

de bir derece ve sevap bağışlar.<sup>337</sup>

Üçüncü tâife ise çiftçiler ve paralı işçilerdir (*mezâriât ve mezdûrân*). Bu gruptakilerin malı ve mülkleri azdır. Onlar başkalarının toprağını eker, onlar için ziraat yaparlar. Birinci ve ikinci tâife için geçerli olan şartlar mümkün olduğunca buradaki kişiler tarafından de yerine getirilmeli, emanet ve diyanete riayet edilmelidir. Sahiplerine karşı doğru olup mallarını korumaya çalışmalıdırlar. Ziraat ve imarete çaba göstermeli, hayvanlara zulmetmemeli, işlerini yaparken daima zikirle meşgul olmalı, namaz vakitleri girdiğinde namazlarını hemen kılmalı, namazlarını hiçbir şekilde aksatmamalıdırlar. Çiftçiler yaptıkları işleri hakikatte kendilerinin yapmadığını bilmeli, işlerde Allah'ı görmelidirler. Çünkü el, ayak, görme, duyma, kuvvet, kudret vb. hepsi Allah'tan gelmektedir. Bundan ötürü çiftçiler kendilerini Hakk'ın amelinin nâibleri bilmeli, hakiki çiftçinin Rezzâk olan Allah'ın olduğunun farkında olmalıdırlar.<sup>338</sup>

#### **3.2.4.5. Ticaret Ehli**

Dâye dünyadan tamamen yüz çevirmenin ve hiç mal sahibi olmama durumunda zekât ibadetini yerine getirmeyi imkânsız hale getireceğinden ötürü ticareti önemli görmektedir. Ancak ticareti dünya ve ahiret ticareti olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dünya ticaretini de ikiye taksim etmektedir. İlki yalnızca dünyevi fayda için yapılan ticarettir. Nitekim bu ticaret yerildiği gibi takva ve dürüstlüğe dikkat etmeyen tacirler fâcir olarak nitelendirilmiştir. İkinci ticaret ise dünyada yapılmasına rağmen uhrevî faydayı sağladığı için ticaret esnasında tâcirlerin kalpleri Allah'ın zikrinden gafil kalmaz. Bu halde kalabilmek için ise emanet ve diyanet bir an bile terk edilememeli, alışverişte insafa riayet edilmeli ve kolaylıklar sağlanmalıdır. Yalandan uzak durulmalı, az kâra kanaat etmelidir. Emanete riayet etmeli, malı alırken yermemeli, satarken ise övmemelidir. Kusurlar gizlenmemeli, hüneler olduğundan abartılı bir şekilde gösterilmemelidir.<sup>339</sup> Ayrıca Dâye'nin burada zamanı için köle alım satımlarına dair ilginç bir noktaya dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre köle alım satımında afetler ve ithamlar olduğu için köle alınmamalı ve satılmamalıdır. Yalnızca

---

<sup>337</sup> Dâye, 517–19.

<sup>338</sup> Dâye, 519–21.

<sup>339</sup> Dâye, 522–24.

ustalığı bulunan kölelerin alışverişine imkân verilmektedir.<sup>340</sup>

Dâye'nin metnini sûfi kılan motiflerden biri de tüccarlara gittikleri yerlerde mezar ve mübarek yerleri ziyaret etmelerini tavsiye etmesidir. Her şehrin zâhid, âbid, şeyh, imamları ile sohbet edilmeli, onların hizmetleri yerine getirilmelidir. Her şehirdeki derviş ve fakirlere de yardımlarda bulunulmalıdır.<sup>341</sup>

### 3.2.4.6. Meslek ve Zanaat Ehli

Her ne kadar Dâye toplumu pek çok farklı tâifelerine göre tasnif edilebileceğini ifade etse de *Mirsâd*'ında işlediği son tâife meslek ve zanaat ehlidir (*muhterife ve ehl-i snâi*). Dâye'ye göre meslek (*hırfet*) ve zanaat (*sin'at*) ruhun ilim, kudret ve marifetinin neticesinde ortaya çıkar. "O ana kadar onda bilkuvve hâlindeyken şimdi cismânî alet ve edevâtın istimali vasıtasıyla, ruhun veziri ve nâibi olan aklın yardımıyla kuvveden fiile geçmiş ve gaybden şehâdete varmıştır."<sup>342</sup>

Dâye Allah'ın sekiz zâtî sıfatından yola çıkarak insanın kendisinin aynası olmasından hareketle latif sanatların ortaya çıkışını yorumlar. Buna göre ruh hayy olduğu için ondan fiiller sâdır olmaktadır. Yine ruh âlim olduğu için ondan latif sanatlar meydana gelmiştir. Aynı şekilde ruh irade sahibidir, çünkü irade olmazsa fâilden bir fiil meydana gelemez. Fâilden fiilin çıkmasında ise zamanın ihtisas edilmesi irade ve ihtiyarı ispat etmektedir. İnsanlar ruhun bu sekiz zâtî sıfatını bildiğinde izlerini kendi bedenlerinde müşahede edebilmektedirler. Bunun neticesinde de kendi bedenlerini hareketli ve tasarruf sahibi olarak görüp pek çok ince zanaata girişebilirler.<sup>343</sup>

Meslek ve zanaat ehlinin basiret gözü -hevâdan kaçınma, nefsânî ve hayvânî şehvetlerden kendilerini tecrid etmeleri neticesinde- açıldığında ve kendi sanatlarına dışarıdan baktıklarında onların nazarına sanatın ve hakiki sanat sahibinin cemâli tecelli eder. Bu yüzden yaptıkları işlerde şeriat yolunu takip eder, kazançlarına haram ve şüpheli şeyler karıştırmazlar. "Kendi işi ve sanatında asla kusurlu iş yapmazlar, insafa riayet ederler. O işin değerini bilmeyen kimse gördüklerinde ona işi değerinden fazla

---

<sup>340</sup> Dâye, 524.

<sup>341</sup> Dâye, 524.

<sup>342</sup> Dâye, 532.

<sup>343</sup> Dâye, 532-33.

göstermezler ve yüksek fiyata satmazlar. Aldatmadan ve hileden uzak dururlar.”<sup>344</sup>

Dâye şu ana kadar işlenen bütün tâifeler için nasihat edilen faziletlerin yanı sıra erlerin zevkinden ve mukarreblerin makamlarından daha fazla nasiplenmek istenilirse ibadet, zikir, gece uyanıklığı, bânının dünya muhabbetinden arındırılması, yemeği azaltmak, nefsi köreltmek, şehvetleri terk etmek, kalbe murakıb olmak gibi işleri çoğaltmayı tavsiye etmektedir. Ayrıca mümkün olduğunca nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve ruh tahliyesi yerine getirilmelidir.<sup>345</sup> Dâye'nin bütün tâifeler için zikirler ve zâhidâne pratikler tavsiye etmesi toplum ve siyaset düşüncesine sūfiyâne bir katkı olarak okunabilir.

Özetle Dâye'nin bütün tâifeler için seyr ü sülûk yapmalarını tavsiye etmesi ama bunu hankâh, tekke, dergâh vb. yerlere hasretmemesi, başka bir ifadeyle insanları profesyonel olarak derviş hayatına sevk etmemesi tasavvufu toplumsal ve herkesin erişebileceği bir tür programa çektiğini göstermektedir. Toplumun bütün kademeleri belli kurallar ve seyr ü sülûk (ahlâki eğitim) ilkelerine uyarak sūfileşebilir ve kendi yerlerinde yetkinleşebilirler. Tasavvufu hankâh pratiğinden çekip seyr ü sülûkün toplum için genel bir yetkinleşme usûlü hâline getirilmesi Dâye'nin İslam siyaset düşüncesine bir katkısı olarak okunabilir.

### 3.3. Meâd: Necmeddîn-i Dâye'de Toplumsal Akıbet

İslam tarihinin başlangıcından itibaren kıyametin yakın olduğuna dair bir anlayış mevcuttu.<sup>346</sup> Dâye kitabının “Kıyamet Alâmetleri ve Âhir Zaman Fitneleri Hakkında” isimli son bölümünde sahîh hadislerden örnekler alıp aslında yaşadığı zamanda alâmetlerin neredeyse hepsinin gerçekleştiğine vurgu yapmaktadır. Yine de kitabını tertibine uygun olarak ilk verdiği örnekler Zebûr'dandır. Dâye'nin aktardığına göre Zebûr kıyamet alâmetleri: Sefihlerin gelip âlimlerin kaybolması, eşrâfın zelil olup zelillerin yükselmesi, *kitâbî*lerin göç etmesi, dünyanın cahiller arasında artması, âlimlerin iflas edip âsilerin rızkının artması, dünya tarafından her fâcirin kabul edilmesidir. Dâye Zebûr'daki bütün alâmetlerin gerçekleştiğini söyledikten sonra<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Dâye, 539–40.

<sup>345</sup> Dâye, 542.

<sup>346</sup> Benzer apokaliptik bekleşlerin 12-13. yüzyılda arttığı görülmektedir, örneğin 1186 yılında II. Kılıç Arslan'ın kıyamet için gelecek büyük tufanından korunmak için yerin derinliklerinde sağlam evler yaptırdığına dair, bkz. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, 218.

<sup>347</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 125–26.

İslam kaynaklarından *Kütüb-i Sitte*, Hemmâm b. Münebbih'in sahifesi ve Tayâlisî müsnedinden rivayetler aktarmaktadır. Bunlar: Yeryüzünde “Allah Allah” diyen kimse kalmayıncaya değin kıyamet kopmayacağına dair rivayet; Dâye'nin zamanında gerçekleştiğini söylediği ulemânın ölmesi alâmeti; meşhur Cibrîl hadisinde geçen cariyenin kendi efendisini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirileriyle yarışmaları alâmeti; “gözleri küçük, yüzleri kırmızı, burunları basık... Türklerle savaş”ılması ve “Acemlerden kırmızı yüzlü, basık burunlu, küçük gözlü... Hûz ve Kırmânlarla savaş”ılması rivayeti; güneşin batıdan doğması, İstanbul'un fethedilmesi, Deccâl'in çıkması ve Hz. İsa'nın nüzul etmesi rivayetleridir.<sup>348</sup>

Dâye'nin kitabında böyle bir bölüme yer vermesi yaşadığı dönemin konjonktürü dikkate alındığında pekâlâ tabii karşılanabilir. Zaten 13. yüzyılda bu tarz teliflerin İslam devletlerinin kendi aralarındaki rekabetleri, Haçlı seferleri ve Moğol istilaları gibi pek çok etkenden ötürü arttığı bilinmektedir.<sup>349</sup> Spesifik olarak “Türkler”i<sup>350</sup> âhir zamanın alâmetlerinden biri olarak gösteren rivayet istilalarla kolaylıkla ilişkilendirilmiştir. 13. yüzyılda ise bu rivayetler, Hârizmliler ve her şeyden önce Moğollar ile kolayca irtibatlandırılmıştır. Dâye için ise söz konusu “Türkler”, “küffâr Tatarlar”dan<sup>351</sup> başkası değildir. Yine burada dikkat çeken ve Dâye'nin sûfi bakış açısını çok iyi yansıtan bir yorum bulunmaktadır. Dâye yaşadığı bütün dehşet verici durumlara ve sonunun yakın olduğunu düşünmesine rağmen bu katliamların diğer taraftan Hz. Peygamber'in nübüvvet nuruyla görmüş olduğu hadiselerin gerçekleşmesi mucizesidir.<sup>352</sup> Bundan ötürü Dâye'nin tarihsel akıbeta yönelik “pesimist” durduğunu söyleyemeyiz.<sup>353</sup>

---

<sup>348</sup> Dâye, 128–40.

<sup>349</sup> Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, 219.

<sup>350</sup> Bu terim genelde herhangi bir bozkır insanı için kullanılabilmiştir.

<sup>351</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 16.

<sup>352</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 127; Dâye, *Mirsâdü'l-'İbâd*, 17.

<sup>353</sup> Yaşanan katliamlara ilaveten o dönemde gerçekleşen olağanüstü doğa olayları da insanlarda sonunun yakın olduğu inancını beslemiştir. Mehdi'nin gelişini müjdeleyen yıldız kaymaları 13. yüzyılda özellikle fazla görülmüştür. Örneğin 1222'de Dünya'nın yakınından geçen Halley Kuyruklu Yıldızı tam da Moğolların İran'a girdiği zamanlarda denk gelmiştir. 1264'te ise Avrupa, Orta Doğu ve Çin'den görülebilen büyük bir kuyruklu yıldız geçmiş ve kayıtlara göre üç boyunca gökyüzünden görünmüştür. Bu olağanüstü durumun insanlara dehşet vermesi şaşılacak bir durum olmasa gerek 13. yüzyılda tarih kitaplarında geçen kuyruklu yıldız kayıtları için bkz. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, 220.

Buna mukabil Dâye'nin yaşadığı zamanlarda âhir zamancılık (apokaliptisizm) İslam düşüncesinde -özellikle Şîa'da kendisini gösterdiği şekliyle- ileriye dönük siyasetin de mevzusu olarak okunabilmiştir.<sup>354</sup> Sünnî kaynaklarda ise geçtiği üzere Hz. Peygamber'in neslinden “Muhammed b. Abdullah” adında bir Mehdî gelecek ve zulüm içindeki dünyayı adaletle dolduracak, Allah'ın şeriatını ve hakimiyetini tekrar vazedecektir. Farklı kaynaklarda beş, yedi veyahut dokuz yıl kadar hüküm süreceği ve bütün ümmeti hakimiyeti altında birleştireceği ifade edilmektedir.<sup>355</sup> Hakimiyeti Hz. İsâ'nın nüzulüne kadar devam edecektir. Hz. İsâ geldiğinde, Mehdi makamını ona devredecektir. Hz. İsâ öne geçerek Hz. Peygamber'in sünneti üzere namaz kıldırarak, haçı kırarak ve domuzu öldürecek. Akabinde Allah Mehdi'yi temizlenmiş olarak katına alacak.<sup>356</sup> Bundan hareketle Mehdi ve Hz. İsâ geldiklerinde onların otoritesini kabul etmek her Müslümanın vazifesi olarak telakki edilmektedir. Nitekim tarih boyunca bu düşünceyi kullanarak siyasi otorite kazanmak için kendisinin Mehdi olduğunu iddia eden pek çok figür ortaya çıkmıştır.<sup>357</sup>

Ancak Dâye'nin kıyamet tellallığı yapmadığı gibi Nüzûl-i İsâ ve Deccâl konularını İslam düşünce ekollerinden çok daha farklı bir şekilde işlediğini ve manevî bir düzleme çektiğini görüyoruz. Öncelikle Dâye Hz. İsâ ve Deccâl'in münasebetlerini ve zıddiyetlerini tahkik ederek, bir sûfiden beklendiği gibi bunları ikili bir ayrıma tâbi tutar. Buna göre aralarındaki münasebet *sûretî* (zâhirî); zıddiyetleri ise *manevî*dir. *Sûret* açısından her ikisine de “Mesih” denilmiştir, ikisinin de birer eşeği var, ikisi de hâlihazırda yaşamakta, ikisi de ölüleri diriltebilmektedir.

Her ne kadar öyle olsa da *manevî* düzlemde ikisi birbirinin zıddıdır. Hz. İsâ'ya “Mesih” denilmesinin sebebi onun gökyüzünde süzülüyor olmasıdır. Deccâl'e ise doğudan batıya doğru yeryüzünde sürüldüğü için ona “Mesih” denilmiştir. Bu yüzden Hz. İsâ *âsemânî*dir (gökyüzüne aittir), Deccâl ise *zemînî*dir (yeryüzüne aittir). Yine

---

<sup>354</sup> Peacock, 220–21.

<sup>355</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehdi#2-islam-inancinda-mehdi>.

<sup>356</sup> Özkan Öztürk, “Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı,” *Beklenen Kurtarıcı İnancı* (İstanbul: KURAMER, 2017), 225–28.

<sup>357</sup> Örneğin daha önce bahsettiğimiz Babaîler isyanı önderi Baba Resul kendisini Mehdi ilan etmiş, Şîi düşüncesini kendisine yakın bulan Türkmenler ise onu otorite kabul edip arkasından gitmiştir, bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslam Heterodoksisinin Teşekkülü*, 41. Ortaçağda mesihçi inançlar üzerinde, bkz. Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslamı'nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti : Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

aralarındaki *manevî* zıddiyet, Hz. İsa'nın gören birisi olması ve âmâların gözlerini açmasıdır. O çocukluğundan itibaren "Ben Allah'ın kuluyum." diyerek körleri iyileştirmiştir, âyet-i kerimede geçtiği gibi "Körü ve cüzzamlıyı iyileştiririm."<sup>358</sup> Deccâl ise kördür ve kör edicidir. Çünkü hakkı bâtil, bâtili ise hak göstermektedir. Aralarındaki bir diğer fark Hz. İsa'nın imanın delili olan mucize ile ölüleri diriltmesi; Deccâl ise küfrün delili olan istidrac ile ölüleri diriltmesidir. Deccâl'in hurûcu yer yüzünden olur; böylece zorluk, zulüm ve fesat cihanda zahir olur. Hz. İsa'nın nüzûlü ise göklerden olur; böylece adalet ve insaf ortaya çıkar.<sup>359</sup>

Buraya kadar Dâye'nin sûfî bir perspektifle Hz. İsa ile Deccâl mukayesesinde *sûretî* ve *manevî* nüansları gördük. Aslında bir metinde böyle bir ayırım gördüğümüzde onun sûfî rengine hükmetmemiz için yeterlidir. Ancak Dâye bu durumu bir mertebe daha ileriye taşıyarak âlemdeki her şeyde *sûret* ve *maneviyatın* bulunduğunu göstermek ister ve *âlem-i sûret ve manâda* ne varsa her şeyin bir göstergesinin (*nümûdârî*) insanda da bulunduğunu söyler. Buna göre insan için Hz. İsa ruhu, Deccâl ise nefsi temsil etmektedir.

Senden İsa'nın göstergesi ruhundur, ona denilmiştir ki "Biz de ona ruhumuzdan üfledik."<sup>360</sup> Sana dedi ki: "Ona ruhumdan üfledim."<sup>361</sup> ve İsa ölüyü diriltmiş oldu. O ruh da bedeni diriltmiş oldu. İsa'nın annesi vardı, babasının yerine ise bir nefha vardı. Rûh unsurların annesidir, nefha ise babanın yerindedir. İsa ulvidir, ruh da ulvidir. İsa kelimedir, ruh da bir kelimedir, "Ruh Allah'ın emrindedir."<sup>362</sup> İsa'nın bir eşeği vardı, ruhun da eşeği bedendir. Deccâl, senin nefsi emmârrenin göstergesidir. Deccâl bir gözdür, nefsin dünyayı gören bir gözdür, ahireti göremeyen kör bir gözdür. Deccâl'in cennet gibi gösterdiği şey aslında cehennemdir, cehennem olarak gösterdiği şey ise cennettir. Nefsin şehvetler ve hayvani lezzetlerden cennet gibi gösterdiği her şey aslında cehennemdir. Cehennem gibi gösterdiği taatler ve melekî ibadetler ise cennettir, "Hilelerinden ötürü cennet hafife alındı, şehvetlerden ötürü ise cehennem hafife alındı." Deccâl'in bir eşeği var, senin nefsinin eşeğinin ise behimî sıfatları vardır.

Acayip bir sırdır ki, İsa da Deccâl de bu dünyada olsaydı. İsa'yı bir süre gökyüzüne çekmişler, Deccâl'i ise yere zincire çakmışlar. Önce Deccâl'i bıraktılar cihanı harap etsin, zulüm ve fitne aşikâr olsun ve ilahlık iddiasında bulunsun diye. Sonra İsa'yı aşağı gönderdiler ve onu hâkim kıldılar, ama o ilahlık iddiasında bulunmadı. Deccâl'i öldürene kadar kulluk iddiasında bulundu. Bu dünyadan göç edene ve kıyamet kopana kadar cihanı âbad etti ve adalet ile insafı aşikâr kıldı.

Ruh ve nefis, insanîyet cihanında hasıl oldu. Ruh kalbin gökyüzüne götürürler. Nefsin Deccâl'ini beşeriyetin yeryüzüne birkaç sene zincire çekerler, beşerî kuvveler, ve cismanî azâlar kendi kemaline ersin. Önce nefsin Deccâl'i çocukluk zincirinden çıkacak, hayvanî sıfatlarının eşeğine oturacak ve bu insanîyet cihanını harap etmeye başlayacak ve hevâsıyla ilahlık iddiasında, "Bayağı arzularını tanrılaştıran kişiyi gördün mü?"<sup>363</sup> Hırs ve şehvetlerin cehennemini, cennete vasil olmak gibi gösterecek. Ubudiyet ve taat cennetini ise cehennem

<sup>358</sup> Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>359</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 140-41.

<sup>360</sup> Tahrîm, 66/12.

<sup>361</sup> Hicr, 15/29.

<sup>362</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>363</sup> Furkân, 15/43.

gibi. Müminlerin melekî ve övülmüş sıfatlarını, şeytanî yerilmiş sıfatlara sahip kâfirlerin elleriyle öldürüyor. Tabiatın ölen kuvvelerini diriltiyor, ta ki birdenbire İsa'nın illetsiz inâyetinin ruhaniyetini Cebrâil'in şeriat kanatlarına bindirene ve onu kalbin gökyüzünden insaniyet cihanına gönderene kadar.<sup>364</sup>

Bu yüzden Dâye nefsin Deccâl'ine karşı mücâhede kılıcıyla savaşarak onu tabiatına geri döndürmek gerektiğini söyler. Nefs, insaniyet cihanında ruhaniyetin adalet ve insafı eserleriyle süslenmeli, hırsın domuzu ise öldürülmeli, rezil tabiatın haçını kırmalı ve hevâ vakit kaybetmeden kesilmelidir.<sup>365</sup> Son olarak Dâye Dâvûdşâh'a Deccâl'i yani nefsini değil de Hz. İsa'nın yolunu tutması gerektiği nasihatini bir şiirle verir.<sup>366</sup>

Yukarıdaki örnek ve kitabın bütün bölümü üzerinden ilk fark edilmesi gereken motif Dâye'nin genelde kıyamet alâmetleri, özelde ise Hz. İsa ile Deccâl örneğinde nasıl bir işârî tefsir yaptığı ve metni sûfî bir bağlama nasıl taşıdığıdır. Her şeyin aslında insanın kendi maneviyatı açısından yorumlanabilir olması sûfî perspektifin en karakteristik özelliğidir. Nitekim tasavvufu İslam düşünce ekollerine nazaran özgün kılan şey de bu özelliktir. Dikkat edilmesi gereken bir başka mesele ise Dâye'nin bu şekilde dış âlem ile iç âlem arasında kurduğu mutabakattır. Başka bir deyişle âlem-i kübrâ'da görülen nizâm ya da kaos âlem-i suğrâ'ya yansıdığı gibi, bunun tersi de söz konusudur. Toplum ve siyaset açısından bunu değerlendirecek olursak, dışta meydana gelen kaosun mukabilinde insanın her zaman için kendini yetkinleşme yolunda tutması ve doğrudan ayrılmaması gerekmektedir. Bu şekilde bir süre sonra yetkin insanın bir şekilde dış dünyaya da tesir edeceği beklentisinin olduğu söylenebilir.

---

<sup>364</sup> Dâye, *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, 141.

<sup>365</sup> Dâye, 142.

<sup>366</sup> Dâye, 142–43.

## BÖLÜM IV

### SONUÇLAR

Bu çalışmada Cüneyd-i Bağdâdî ve Bâyezid-i Bistâmî sonrası tasavvuf mirasını taşıyan 7/13. yüzyılın en ünlü Kübrevî muhacir sûfîlerinden olan Necmeddîn-i Dâye'nin siyasete dair görüşlerini özellikle *Mermûzât-ı Esedî* isimli sûfî siyasetnâmesi üzerinden göstermeye çalıştık. Çalışmamızın asıl amacı Dâye'yi merkeze alarak sûfî siyasi metinler için geçerli olabilecek belli başlı karakteristik unsurları ön plana çıkarmaktı. Başka bir deyişle, gayretimiz bir sûfî siyaset metninin üslubunu tespit edip bir siyasetnâmeyi “sûfî” kılan özelliklerin neler olduğunu bulmaktı. Nitekim sonuç bölümümüzde onları toparlamaya çalışacağız.

Öncelikle Dâye'nin siyaset düşüncesinin varlık ve bilgi anlayışından bağımsız değerlendirilemeyeceğini vurgularken onun kâdir-i mutlak ve muhtar Tanrı anlayışı ile sudûr teorisini cemedden eklektik anlayışının her şeyi şekillendirdiğini gördük. Hakikat-i Muhammediyye ile başlayan ve mülk ile melekût âlemini içinde barındıran dereceli varlık anlayışı toplum yapısında kendisini hiyerarşik bir nizam içinde izhar etmiştir.

Söz konusu hiyerarşik yapının efdaliyetten ziyade, her bir unsurun gerekliliği ve vazgeçilmez önemine vurgu yapan organizmacı bir devlet tasavvuruyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre her toplumda bir iş bölümünün olması ve orada yaşayan her bir insanın belirli bir fonksiyonun olması gerektiği kabul edilmiştir. İnsanların kendi görevlerini yerine getirmesi de onların Allah'a giden yolları olarak telakki edilmiştir. Bundan ötürü insanlardan sadece bir iş ahlakı beklenmez aynı zamana ahlaki bir yetkinleşme süreci içinde varoluş gayeleri olan marifetullaha ulaşmaları beklenmektedir. Nitekim Dâye bu perspektifini, meslekleri tasavvufun “Allah'a giden yollar, kulların nefesleri adedince.” özdeyişiyle bağdaştırmak suretiyle, toplumun her bir tâifesinin seyr ü sülûke konu olabileceğini ifade ederek göstermiştir. Bu şekilde

Dâye'nin her bir tâifenin sülûkünü anlatarak, ferdî ve toplumsal yetkinleşmeyi birbiriyle mümkün ve iç içe geçmiş süreçler olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

İslam siyaset düşüncesinin ilkeleri arasında bulunan teklif ve ilâhî desteğe muhtaçlık ilkelerine yönelik tasavvufun yine farklı bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. İslam düşüncesinde insan akıl ve irade sahibi olduğu için teklife muhataptır. Sûfî paradigma içinde ise insan ilâhî sıfatların tecelligâhı olma potansiyeline sahip olduğu ve marifet emaneti yükünü yüklediği için önemlidir. İlâhî desteğe muhtaçlık ilkesine baktığımızda ise insanın çeşitli sebeplerden ötürü tek başına hakikate ulaşamayacağı, bundan ötürü kendisine peygamberlerin gönderildiği kabul edilmiştir. Dâye'nin bu anlayışa da sûfî bir motif ilave ettiğini söyleyebiliriz. Ruhun bedene indiğinde oluşan zulmet perdelerini kaldırmak için insanın sadece peygambere ihtiyacı yoktur, aynı zamanda seyr ü sülûkünü gerçekleştirirken ona rehberlik edecek *sâhib-i tecrübe* bir kâmil şeyhe ihtiyacı vardır. Bu da tasavvufun yetkinleşmeye dair diğer disiplinlerden farklı bir bakış açısını göstermektedir.

Tasavvufun diğer düşünce geleneklerinden farklı yaklaşımının olduğu bir başka konu da bilgidir. Öncelikle tasavvufta bilgi ile varlık konularının iç içe geçtiği ve bilginin ontolojinin konusu haline getirildiği anlaşılmaktadır. Sözelimi yaratılışın gayesi marifet ise bu durumun siyasete yansması, sûfilere bilgi ile güç dikotomisinde bilgiyi önceleme tercihinde görülmektedir. Bundan ötürü de her şeyin önemi marifetle kurulan irtibatlar nisbetinde hiyerarşik bir yapı kazanmaktadır. Bundan ötürü insanların avâm, havâs ve hâssü'l-hâss gibi ayrımlara tâbî tutulması, onların marifetle kurdukları ilişkiler üzerinden derecelenmektedir. Aynı şekilde bilginin kendisi de bu derecelendirmeye tâbî tutulmuştur. Buna göre diğer disiplinlerin öne çıkardığı akıl unsuru yetersiz görüldüğü için çeşitli pratikler neticesinde ulaşılan, sûfilere has “şuhûdî marifet” en üst seviyede kabul edilmiştir. Nitekim bu tutum tamamen sûfî bir bakış açısı olarak okunmalıdır.

Varlık ve bilgiye yönelik sûfî perspektifin en belirgin tezahürünün ise tecelli fikrinde olduğunu söyleyebiliriz. Dâye bunu “Küntü Kenz” rivayeti üzerinden Allah'ın el-Evvel, el-Âhir, el-Kayyûm, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Mübdi' isimlerinin ve muhibbî ile mahbûbî, rubûbiyet ve ulûhiyet sıfatlarının varlığa nasıl tecelli ettiğini ve insanın varoluş gayesinin Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanarak bir tecelligâh-ayna haline

gelmesinde olduğunu anlatmaktadır. Nitekim bu motifin bir metni sūfî kılan en belirgin özellik olduğunu söyleyebiliriz.

Söz konusu *tahalluk bi-ahlâkillâh* anlayışının siyaset düşüncesine yansımalarına bakıldığında ise devlet başkanının sahip olduğu konumu kendisi için bir yetkinleşme aracı olarak görmesi ve Allah'ın lütuf ve kahır sıfatlarını kendisinde tecelli etmesi için gayret etmesi beklenmektedir. Hususi olarak bir yöneticinin tecelligâhı haline getirmesi beklenen sıfatlar: cömertlik, kerem, hilm, sabır, kudret, af, kahır, rahmet, re'fet, atıfettir. Ayrıca onun himmet-i insânî özelliğini kendisinde geliştirmesi ve yöneticilere has olan *enâniyet-i pâdişâhi*'den ve çeşitli reziletlerden kendisini koruması beklenmektedir. Devlet başkanı kendisini geliştirdiğinde, yönetiminde ve reâya ile olan münasebetlerinde hukuka riayeti gerçekleştirir, ekonomi ve emniyeti düzenler ve refah seviyesini artırırsa seyr ü sülûkünde ilerlemiş olur. Başka bir ifadeyle devlet başkanına dünyevî bir meşgale olan siyaset için zühdün ve mevcut reel politiği takip etmesini tavsiye edip maslahatçı dindar bir yönetim şeklinin telkin edilmesi sūfîyâne bir siyaset biçiminin göstergesidir. Aynı şekilde toplumun diğer fertlerinden de kendilerinde iyi hasletleri geliştirip reziletlerden kurtularak birer tecelligâh haline gelmeleri istenmektedir. Bu şekilde tasavvufun, diğer düşünce geleneklerinden farklı olarak yönetici ve toplumun her bir ferdinin sūfî bir terbiyeden geçerek varoluş gayelerini yerine getirmelerini beklediği söylenebilir. Ancak söz konusu seyr ü sülûkün hankâh dışında taşınması ve toplumun her bir kademesi için bir tür yetkinleşme programı haline getirilmesi İslam siyaset düşüncesi için sūfîyâne bir perspektife işaret etmektedir.

Buraya kadar Dâye'nin meselelere dair görüşlerinin arka planını göstermiş olduk. Bunun yanı sıra onun söz konusu meseleleri işlerken kullandığı üslup da bize tasavvuf perspektifi hakkında pek çok veri sağlamaktadır. Örneğin tasavvufta sık sık karşılaşılan motif, bir şeyin zıddıyla açıklanmasıdır. Nitekim Dâye nizam ve adalet vurgusunu yaparken diğer taraftan fesâdın ve zulmün hâkim olduğu bir durumda nelerin olacağını açıklamaktadır. Onun kullandığı bu selbî metot üzerinden özetlenecek olursa nizamın-devletin olmadığı bir toplumda düzen ve adaletin gerçekleşmesi beklenemez, böyle bir ortamda din ve dünya işleri bozulur, imar faaliyetleri gerçekleşmez, sosyal ve iktisadi gelişim sağlanamaz ve devletin ihtiyacı olan bir savaş ve emniyet siyaseti oluşturulmaz.

Tasavvuf üslubunun en karakteristik özeliğinin ise işârî yorum olduğunu söyleyebiliriz. Bunu Dâye'nin *Mermûzât*'ı özelinde Kasass ve Nahl sûrelerinde görmüş olduk. Ayrıca Dâye'nin “zıllullâh fi'l-arz” gibi kavramları *tahalluk*, Hz. İsa ve Deccâl örneğini ise ruh-nefs çatışması bağlamlarına çekmesi bir sûfî okuma yöntemidir. Söz konusu okuma biçimin en belirgin özeliği ise meseleleri çeşitli tasniflere tâbi tutmaktır. Örneğin padişahlık âmm ve hâss, ilim zâhirî ve bâtinî, ticaret ise dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bir başka örnek yönetici-yönetilen ilişkilerinde yöneticinin nefesine, Allah'a ve halka karşı olmak üzere üç hâlinin olması ve ulemânın sadece zâhiri bilen, sadece bâtını bilen ve zâhir ile bâtını bilenler olmak üzere üçe ayrılmasıdır. Son olarak marifetin aklî, sünnetî, nazari, şuhûdî olmak üzere dörde ayrılması yine sûfilerin dereceli varlık ve bilgi anlayışının birer göstergesidir.

Çalışmamızın amacı “Bir siyasetnâmede hangi özellikleri gördüğümüzde onun tasavvufî bir metin olduğu yönünde kanaat getirebiliriz?” sorusuna Dâye'nin siyasete dair görüşlerini en iyi yansıttığı bir sûfî siyasetnâmesi olan *Mermûzât-ı Esedî* adlı eseri üzerinden cevap vermektir. Nitekim bu özellikleri şöyle sıralayabiliriz: i) varlık anlayışında kavramsal olarak olmasa da vahdet-i vücûd anlayışının göstergelerinin olması, ii) varlık ve bilgi anlayışında dereceli bir tutumun benimsenmesi ve bunun toplumla ilgili meselelere sirayet etmesi, iii) bilgide marifet anlayışının benimsenmesi, metinde tecelli fikrinin bulunması, iv) toplumdaki her ferdin kendi görevini yerine getirerek ve ahlaki bir yetkinleşmesi üzerinden -hankâh dışında- Allah'a ulaşması fikrinin benimsenmesi, v) muhtelif kavram ve anlayışlara işârî yorumların getirilmesi ve sûfî karakteristiğini yansıtan kategorilerin yapılması. Bunlara ilaveten bir siyasetnâmeyi veya herhangi bir metni “sûfî” kılan en önemli özeliğinin yazarının bir sûfî olmasında yatmakta olduğunu söyleyebiliriz.

## REFERANSLAR

- Aclûnî. *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut, 1932.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâme.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyasetname#1>.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2004.
- Algar, Hamid. “Bahrû'l-Hakâk ve'l-Meânî.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahrul-hakaik-vel-meani>.
- . “Necmeddîn-i Kübrâ.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 498–500. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- . “Necmeddîn-i Kübrâ.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 500–506. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-kubra#2-kubreviyye>.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffer Babür. Ankara: BilgeSu, 2012.
- Arıcı, Mustakim. *İnsan ve Toplum: Taşköprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Avcı, Casim. “Hilafet.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet#1>.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Kenz-i Mahfi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 258-259. TDV Yayınları, 2002.
- Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Baltacı, Halil. “Necmeddin Daye'nin Bahrû'l-Hakaik Adlı Tefsirinde İbadetlere Dair Bazı İşari Yorumlar,” January 1, 2011.
- . *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Başer, Hacı Bayram. “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişiminde-Ki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” In *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift, 49–116. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Bayram, Mikail. *İmanın Boyutları*. İstanbul: Nüve Yayınları, 2008.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press Ltd, 2011.

- Brown, Jonathan AC. "The Last Days of Al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World." *The Muslim World* 96 (2006): 89–113.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed. *Nefehâtü'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds*. thk. Muhammed Edib el-Cadir. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çelebî, Firakî Abdurrahman. *Peygamberimiz'e Yahudi Hahamlarınca Sorulan Kırk Sual*. İstanbul: Murat Yayıncılık, 1580.
- Chittick, William. *Faith and Practice of Islam : Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany: State University of New York, 1992.
- . "İbn 'Arabî and His School." *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Herder & H. New York, 1991.
- . "Matâli'-i İmân: Sadruddîn-i Konevî." *Câvidân-ı Hired* 4 (1978): 59–60.
- Çift, Salih, ed. *Tarihten Günümüze Sufi-Siyaset İlişkileri: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. Bursa: İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2020.
- Dâye, Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver. *Menârâtü's-Sâ'irîn ve Makamâtü't-Tâirîn*. thk. Saîd Abdülfettah. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1999.
- . *Mermûzât-ı Esedî Der Mezmûrât-ı Dâvûdî*. thk. Hermann Landolt. Tahran: Müesses-e-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- . *Mirsâdü'l-İbâd*. thk. Muhammed Emin Riyâhî. Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1986.
- . *et-Tevîlatü'n-Necmiyye Fi't-Tefsîri'l-Işâriyyi's-Sûfî*. thk. Ahmed Ferîd El-Mezîdî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- . *Sûfî Diliyle Siyaset: İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd Fî Tercemeti Mirsâdü'l-İbâd*. thk. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- . *Tasavvuf Yolu: Mirsâdü'l-İbâd*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- . *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. çev. Hamid Algar. New York: Caravan Books Delmar, 1982.
- . *Sûfîlerin Seyri: Mirsâdu'l-İbâd*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metefiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- . "Vahdet-i Vücûd." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42. 431-435. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkibu'l-Ârifîn*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- el-Kazvînî, Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed Müstevfî. *Tarih-i Güzîde*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Seyit Ali Kahraman; Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

- Fârâbî, Ebu Nasr. *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*. thk. Hasan Mecid El-Ubeydî. Rabat: Dârü'l-Emân, t.y.
- . *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Halep: Dârü'l-Va'y, 2004.
- Gökbulut, Süleyman. “Harezmsahlr Devrinde Sûfi-Siyaset İlişkilerine Dair Bir Örnek: Kübrevî Şeyhi Mecdüddîn Bağdâdî'nin Katlinin Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme.” *Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift, 451–72. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- . *Necmeddin-i Kübra: Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Green, Nile. *Sufism: A Global History*. New York: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2012.
- Hasanova, Zebiniso. “Sotsialno-Politicheskiye i Eticheskiye Vzglyadı Nadjmuddina Razi.” Bobojon Gafurov Hucend Devlet Üniversitesi, 2009.
- Hodgson, Marshall G. S. *Venture of Islam: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, 1977.
- Huda, Kamer-ul. *Şihabeddin Ömer Sühreverdi: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- İbn-i Bîbî, Ali er-Rugedî. *el-Evâmiru'l-Alâ'iyye Fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye (Selçuknâme)*. haz. Mürsel Öztürk. Ankara, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütuhâtu'l-Mekkiye*. Beyrut: Dâru Sâdır, n.d.
- . *Fusûsü'l-Hikem*. haz. Ebü'l-A'la Afifi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, n.d.
- . *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvânü's-Safâ*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1995.
- Kamolov, Usmonali. “Ucheniye Nadjmuddina Razi o Bıtiye i Poznaniı.” Akademisyen A.M. Bogouddinov Felsefe Enstitüsü, 2010.
- Kaplan, Hayri. *Tahrif ve Tashih: 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Karahisârî, Kâsım b. Mahmûd. *İrşâdü'l-Mürîd İle'l-Murâd (Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi)*. thk. Azmi Bilgin; Fakirullah Yıldız. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Karamustafa, Ahmet T. “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık.” *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*, 42–48. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM, 2015.

- Lambton, A.K.S. "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship." *Brill, Studia Islamica* 17 (1962): 91–119.
- Landolt, Hermann. "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Merşād Al-'ebād Men Al-Mabda' Elā'l-Na'ād). A Sufi Compendium by Najm Al-Dīn Rāzī, Known as Dāya by Hamid Algar and Ehsan Yarshater." *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 4 (1987): 803–5.
- Lütfi Sunar; Özgür Kavak, ed. *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş : Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998.
- Muin, Muhammed. *Fehreng-i Farsi*. Tahran: Çapane-i Behmen, 1966.
- Nefîsî, Said. *Târîh-i Nazm u Nesr Der İrân u Der Zebân-ı Fârisî*. Tahran: Kitabfuruş-i Furugi, 1344.
- Nizâmülmülk. *Siyasetnâme*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslam Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- . "Fütüvvet." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Okuyan, Mehmet. "Necmüddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996): 109–21.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Örs, Derya. *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler: İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- . "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri." *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* II, no. 6 (2002): 19–34.
- Öteleş, Zeliha. *Sırru'l-Esrar (Secreta Secretorum) İle Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- . "Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı." *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, 221–61. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Peacock, A.C.S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Platon. *Devlet*. çev. S. Eyüboğlu & M.A.Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Riāhī, Mohammad-Amīn. "Dāya, Najm-Al-Dīn Abū Bakr 'Abd-Allāh." *Encyclopedia Iranica*, Vol. VII, Fasc, 2, pp. 166–67, 1994.

- Riyahi, Muhammed Emin. *Zebân ve Eded-i Fârisî Der Kelamrevî Osmânî*. Tahran: Pajeng, 1990.
- Safâ, Zabihullah. *Târîh-i Edebiyyat-ı Der Îrân*. Tahran: Kitabfuruş-i İbn Sina, 1962.
- Şahin, Haşim. *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Şeyhoğlu, Sadrüddin Mustafa. *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulem'a: Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı (İnceleme-Günümüz Türkçesi-Tıpkıbasım)*. haz. Kemal Yavuz, 2013.
- Şirâzî, Ebü'l-Fazl Münşî. *Düstûrî's-Saltana*. BN Persan 135, n.d.
- Tebrizî, Muhammed Ali b. Muhammed Tahir. *Reyhanetü'l-Edeb Fî Terâcimi'l-Ma'rufîn Bi'l-Künye Evi'l-Lakab = Küna ve Elkâb*. Tebriz: Çaphane-i Şafak, n.d.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi." *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VII, no. 12 (n.d.): 247–73.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul: Ötüken, 2011.
- Türk, H. Bahadır. *Çoban ve Kral*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme." *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, 51–94. Ankara: İLEM Kitaplığı, 2018.
- Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Uraler, Aynur. *H. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltiltikleri Sorular*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Yâfiî, Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî. *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakân Fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984.
- Yaman, Ümran. "Doğu Türkçesi İle Yazılan Sirâcü'l-Kulûb'un Dili Üzerine." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 55 (n.d.): 91–102.
- Yavuz, Kemal. "Şeyhoğlu." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhoglu>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehdi#2-islam-inancinda-mehdi>.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn In Ottoman Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- . "The Sultan and the Sultanate : Envisioning Rulership in the Age of Süleyman the Lawgiver : 1520-1566." Harvard Üniversitesi, 2005.

Yücesoy, Hayrettin. *Ortaçağ İslamı'nda Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti : Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *Et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1961.



## ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Binazir Gashim-zade

Eğitim:

2013 – 2018 İlahiyat Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2018 – 2021 Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf), İbn Haldun Üniversitesi,  
Türkiye

İş Deneyimi:

Nisan 2020 – Eylül 2020 Sosyal Medya Editörü, Dijital Dergiler, GZT

Eylül 2020 – Mayıs 2021 Editör, Duruş Yayınları

Mayıs 2021 – Çeviri Editörü, KETEBE Yayınları