

**BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK
MAHMÛD ŞEBÛSTERÎ'NİN
GÛLŞEN-İ RÂZ MESNEVÎSİ**

Muammer CENGİZ

Doktora Tezi

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

2014

Her Hakkı Saklıdır

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Muammer CENGİZ

BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK MAHMÛD ŞEBÜSTERÎ'NİN
GÜLŞEN-İ RÂZ MESNEVÎSİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

ERZURUM - 2014



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

23/06/2014

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mahmûd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Mesnevîsi**" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

23.06.2014

Muammer CENGİZ



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU danışmanlığında, Muammer CENGİZ tarafından hazırlanan bu çalışma 23/06/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İsa ÇELİK

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman TÜRER

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 23/ 06 / 2014

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
TABLolar DİZİNİ	IX
ÖNSÖZ.....	X
KISALTMALAR DİZİNİ	XIII
GİRİŞ	1
I. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	1
II. ÇALIŞMANIN HEDEF, KAPSAM ve METODU.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

MAHMÛD ŞEBÜSTERÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYÂTI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. ŞEBÜSTERÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM.....	11
1.1.1. Siyâsî, Dînî ve Kültürel Durum	11
1.1.2. Tasavvufî Hayat ve Sûfiler.....	17
1.2. HAYÂTI	23
1.2.1. Doğum Tarihi, Künyesi, Nisbesi ve Âilesi	24
1.2.2. Mürşidleri.....	25
1.2.3.1. Emînüddîn Tebrîzî.....	25
1.2.3.2. Bahâeddin Yâküb-ı Tebrîzî.....	27
1.2.3. İlmî, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti	28
1.2.2.1. İlmî Şahsiyeti	29
1.2.2.2 Edebi Şahsiyeti	30
1.2.2.3. Tasavvufî Şahsiyeti	32
1.2.4. Mezhebi.....	37
1.2.5. Vefâtı.....	38
1.3. ESERLERİ.....	38
1.3.1. Şebüsterî’ye Âidiyeti Kesin Olan Eserler	39
1.3.1.1. Saâdetnâme.....	39
1.3.1.2. Hakku’l-Yakîn fî Ma’rifeti Rabbi’l-Âlemîn	41

1.3.1.3. Tercüme-i Minhâcu'l-Âbidîn.....	42
1.3.2. Şebüsterî'ye Nisbet Edilen Eserler.....	43
1.3.2.1. Mir'âtu'l-Muhakkikîn.....	43
1.3.2.2. Merâtibu'l-Ârifin	44
1.3.2.3. Şâhid-nâme	44
1.3.2.4. Kenzü'l-Hakâik	45
1.3.2.5. ed-Dürretü'l-Meknûne ve'l-Kasîdetü'l-Meymûne	45

İKİNCİ BÖLÜM

MANZUM BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK GÜLŞEN-İ RÂZ

2.1. GÜLŞEN-İ RÂZ'IN TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK

NİTELENMESİNİN GEREKÇESİ.....	47
2.2. GÜLŞEN-İ RÂZ HAKKINDA TANITICI BİLGİLER	55
2.2.1. Esere Gülşen-i Râz İsminin Verilmesi	55
2.2.2. Yazılış Süreci ve Gerekçesi	57
2.2.3. Emîr Hüseyinî ve Soruları	61
2.2.3.1. Emîr Hüseyinî'nin Kimliği.....	61
2.2.3.2. Emîr Hüseyinî'nin Soruları.....	64
2.2.4. Muhtevâsı, Üslûbu ve Şekil Özellikleri.....	68
2.2.4.1. Muhtevâsı.....	68
2.2.4.2. Üslûbu	70
2.2.4.3. Şekil Özellikleri	73
2.2.5. Kaynakları.....	75
2.2.5.1. Gazzâlî.....	80
2.2.5.2. Ferîdüddîn Attâr	81
2.2.5.3. İbnü'l-Arabî.....	82
2.2.5.4. Mevlânâ.....	87
2.2.6. Neşirleri	88
2.2.7. Tercümeleri	90
2.2.8. Nazîreleri	92
2.2.9. Tesirleri.....	93
2.3. GÜLŞEN-İ RÂZ'IN ŞERHLERİ.....	101

2.3.1. Tasavvufî Şerh Geleneği İçinde <i>Gülşen-i Râz</i> 'ın Yeri	101
2.3.2. <i>Gülşen-i Râz</i> Şerhleri	107
2.3.2.1. Klasikleşmiş Bir Şerh: Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i <i>Gülşen-i Râz</i> ..	108
2.3.2.2. Mefâtîhu'l-i'câz Doğrultusunda Yapılan Şerhler	112
2.3.2.2.1. Cemâleddin Hulvî, <i>Câm-ı Dilnüvâz</i>	113
2.3.2.2.2. Mehmed Kemâleddîn Harîrizâde, <i>Rûşen-i Dilnüvâz</i>	114
2.3.2.2.3. Hüseyin Bey, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	114
2.3.2.2.4. Ahmed Avni Konuk, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	115
2.3.2.2.5. Töre Ahmed Nazmî, <i>Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz</i>	116
2.3.2.2.6. Feyz-i Kâşânî, <i>Risâle-i Mişvâk</i>	116
2.3.2.3. Anadolu'da Kaleme Alınan Müstakil Şerhler.....	117
2.3.2.3.1. Elvân-ı Şîrâzî, <i>Gülşen-i Râz Tercümesi</i>	117
2.3.2.3.2. Ahmed b. Mûsâ, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	120
2.3.2.3.3. Ahmed İlâhî, <i>Şakâyiku'l-Hakâyik li-Sultânî'l-Halâyik</i>	120
2.3.2.3.4. Seyyid Ahmed Kırîmî, <i>Gülzâr-ı Demsâz der Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	121
2.3.2.3.5. Hüsâmeddin Bitlîsî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	122
2.3.2.3.6. Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	123
2.3.2.3.7. Muzafferuddîn Şîrâzî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	124
2.3.2.3.8. Rıza Tevfik, <i>Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye</i> ..	125
2.3.2.3.9. Abdülbâkî Gölpınarlı, <i>Gülşen-i Râz Şerhi</i>	126
2.3.2.4. İran'da Kaleme Alınan Müstakil Şerhler.....	126
2.3.2.4.1. Saînüddin Ali Türke İsfahânî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	127
2.3.2.4.2. Şucâuddîn Kemâl Kürbâlî, <i>Hadîkatü'l-Maârif</i>	127
2.3.2.4.3. Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî, <i>Nesâim-i Gülşen</i>	129
2.3.2.4.4. Abdü'l-Hak Erdebilî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	129
2.3.2.4.5. İbrâhim Sebzevârî, <i>Şerh-i Gülşen-i Râz</i>	131
2.3.2.5. Şârihi Meçhul Olan Şerhler	132
2.3.2.6. Nüshasına Rastlanılmayan ve Nispeti Problemlî Şerhler	133
2.3.2.7. Beyit Şerhleri.....	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

*GÜLŞEN-İ RÂZ'*İN TASAVVUFÎ MUHTEVÂSİ

3.1. VÜCÛDUN BİRLİĞİ (VAHDET-İ VÜCÛD)	137
3.1.1. Temel Kavramlarıyla Vahdet-i Vücûd.....	142
3.1.1.1. Hakikat-i Muhammediyye	143
3.1.1.2. A'yân-ı Sâbite.....	146
3.1.1.3. Vücûd-Adem	150
3.1.1.4. Nur-Zulmet.....	153
3.1.1.5. Cüz-Kül.....	158
3.1.1.6. Vahdet-Kesret	162
3.1.1.7. Vehim ve Hayal	169
3.1.1.8. Kün Emri ve Nefes-i Rahmânî.....	177
3.1.1.9. Tecellî ve Şiddet-i Zuhûr.....	181
3.1.1.10. Halk-ı Cedîd ve Teceddüd-i Taayyünât: Değişim ve Süreklilik.....	186
3.1.2. Tevhîd'in İdrâki Açısından Vücûdun Birliği Bilinci.....	194
3.1.2.1. Ben'in Hakikatine Erme	195
3.1.2.2. Hiçlikte Var Olma: Fakr.....	199
3.1.2.3. Ene'l-Hak Sırrına Erme.....	201
3.1.2.4. Vücûdda (Varlıkta) Hulûl ve İttihâdın Reddi.....	210
3.1.2.5. Mevhum Benliği Ezelî Benlik'te Fânî Kılma	214
3.2. TEFekkÜR	216
3.2.1. Tefekkürün Esâsı: Bâtıl'dan/Kesret'ten Hakk'a/Vahdet'e Hareket.....	223
3.2.2. Tefekkürün Konusu Olarak Âlem ve İnsan.....	224
3.2.3. Tefekkürün Âfâkî ve Enfüsî Boyutu.....	231
3.2.4. Tefekkürün Nihâyeti: Hayret.....	236
3.3. MARİFETULLAH: ALLAH HAKKINDAKİ BİLGİ	238
3.3.1. Ârif ve Ma'rûf.....	240
3.3.2. İnsanın Ma'rifete İstidadı.....	242
3.3.3. Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı Tasavvuru	251
3.3.4. Marifete Ermenin Yolları	255
3.3.4.1. İlâhî Te'yîd	255
3.3.4.2. Kalp Tasfiyesi ve Nefy-i Vücûd	258

3.3.4.3. Mevt-i İhtiyârî.....	265
3.3.5. Marifet Yolunun Mânileri	269
3.3.6. Marifete Ermede Aklın Yetersizliği.....	271
3.4. İNSANIN HAKÎKATİ.....	281
3.4.1. Gaye Varlık Olarak İnsan	281
3.4.2. Allah-İnsan Münâsebetinin Mâhiyeti.....	287
3.4.3. Âlem-İnsan-Kur'ân Bütünlüğü.....	292
3.4.3.1. Âlem-İnsan Benzerliği.....	293
3.4.3.2. Alem-İnsan-Kur'ân Benzerliği.....	294
3.5. KEMÂL DÂİRESİNİN TAMAMLANMASI: SEYR Ü SÜLÛK.....	296
3.5.1. Mahlûk'un Hâlık'a Vuslat İmkânı	300
3.5.2. Seyr ü Sülûkun Hakîkati	304
3.5.2.1. Seyr ü Sülûkun Şartı: İnsanın Ashından Haberdâr Olması.....	310
3.5.2.2. Seyr ü Sülûk Döngüsü: Kavs-i Nüzûl ve Kavs-i Urûc.....	311
3.5.3. Sülûk Yolunun Tehlikeleri	316
3.6. İNSÂNIN TEKÂMÛL AŞAMALARI: ŞERİAT, TARÎKAT VE HAKÎKAT	318
3.6.1. Kâmil İnsanın (Merd-i Temâm) Yol Haritası: Şeriat, Tarikat ve Hakîkat.....	319
3.6.2. Kemâl Dâiresinin Tamamlanması: Husûsî ve Umûmî Nübüvvet.....	324
3.6.2.1. Nebî'nin Güneşe Velî'nin Aya Teşbîhi	327
3.6.2.2. Velînin Nebîye Mütâbaatı.....	329
3.6.2.3. Velâyetin Nihâyeti: İrşada Ehliyet.....	331
3.6.3. Hatm-i Velâyet ve Hatm-i Nübüvvet	334
3.7. BİLGİ VE VARLIĞIN SEMBOLİK DİLLE İFÂDESİ.....	343
3.7.1. Sûfiyâne Söylem: Sembolik Dil	345
3.7.2. Gülşen-i Râz'da Tasavvufî Mecazlar ve Delâletleri	360
3.7.2.1. Çeşm, Leb, Zülf, Ruh, Hat, Hâl.....	367
3.7.2.1.1. Çeşm ve Leb.....	367
3.7.2.1.2. Zülf ve Ruh	373
3.7.2.1.3. Ruh ve Hat.....	380
3.7.2.1.4. Hâl	385

3.7.2.2. Şarâb, Şem‘, Şâhid, Harâbât ve Harâbâtî.....	390
3.7.2.2.1. Şarâb, Şem‘ ve Şâhid	391
3.7.2.2.2. Harâbât ve Harâbâtî.....	401
3.7.2.3. Büt, Zünnâr, Tersâ, Tersâyî, Deyr, Büt-i Tersâbeççe	413
3.7.2.3.1. Büt	413
3.7.2.3.2. Zünnâr	421
3.7.2.3.3. Tersâyî <Tersâ, Deyr, Tersâbeççe>	429
 SONUÇ.....	 439
KAYNAKÇA	448
ÖZGEÇMİŞ.....	483

ÖZET

DOKTORA TEZİ

BİR TASAVVUF KLASIĞI OLARAK MAHMÛD ŞEBÜSTERÎ’NİN *GÜLŞEN-İ RÂZ* MESNEVÎSİ**Muammer Cengiz****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****2014, 482 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU****Prof. Dr. İsa ÇELİK****Prof. Dr. Osman TÜRER****Prof. Dr. Sadık KILIÇ****Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ**

Horasanlı sufî Emîr Hüseyinî-i Herevî’nin (v. 729/1329 [?]) sorularına Mahmûd Şebüsterî (v.720/1320 [?]) tarafından cevâben kaleme alınmış bir mesnevî olan *Gülşen-i Râz*, tasavvufî tefekkürün temel meselelerinin ele alındığı bir eserdir. İlhanlılar dönemi mutasavvıf-şâirlerinden olan Şebüsterî, tasavvuf sahasında *Saâdetnâme* ve *Hakku’l-Yakîn* gibi önemli eserleri de bulunmasına rağmen daha ziyade *Gülşen-i Râz*’ı ile şöhret bulmuştur. Pek çok şerhe konu olarak tasavvuf târihinde önemli bir yer edinen *Gülşen-i Râz*, tasavvufa ait temel umdeleri didaktik tarzda ele alan veciz bir manzûmedir. Eserin vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında şekillenen yoğun muhtevâsına eşlik eden îcazlı ve sembolik dili tasavvufî eserlerin önemli referanslarından biri olmasını sağlamıştır.

Gülşen-i Râz mesnevîsinin tanıtım ve tahlîlini hedefleyen bu çalışmada eserde yer alan tasavvufî konular “vahdet-i vücûd”, “tefekür”, “marifetullah”, “insanın hakîkati”, “seyr u sülûk”, “insanın tekâmül aşamaları”, “varlığın sembolik dille ifadesi” gibi başlıklar altında irdelenmiştir. Manzûmenin tahlilinde *Gülşen-i Râz*’ın şerhlerinin yanısıra eserle aynı mihver etrâfında buluşabilecek diğer tasavvuf metinlerine de müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Gülşen-i Râz*, Tasavvuf, Klasik, Şiir, Şerh, Sembolizm.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

GULSHAN-I RAZ AS A POETIC SUFI CLASSIC BY MAHMUD SHABISTARI

Muammer Cengiz

Advisor: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

2014, Page: 482

Jury: Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Advisor)

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Osman TÜRER

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Assistant Professor. Mehmet GÖKTAŞ

Gulshan-ı Raz is a kind of masnawi that was written by Mahmud Shabistari (d. 720/1320 [?]) as response to the great sufi Amir Hussain Harawi's (d. 729/1329 [?]) questions and deals with the essential matters of sufi thought. The great poet Shabistari has some works on tasawwuf such as *Saadatnama* and *Hakk al-Yakin*. His reputation unsuspiciously comes from *Gulshan-ı Raz*. In the history of tasawwuf, *Gulshan-ı Raz* plays a significant role by being an often-cited reference in many commentaries. *Gulshan-ı Raz* uses a highly breve and symbolic language when dealing mostly with wahdat al-wujud. No doubt, this aspect has made it a must-look-reference source during history.

The ultimate aim of this thesis is to introduce and analyse *Gulshan-ı Raz*. In doing that, *Gulshan*'s topics in relation to tasawwuf will be dealt under the following titles; wahdat al-wujud, tafakkur, marifatullah, the reality of man, sayr suluk (spiritual journey), stages of human maturation, expression of all being with a symbolic language. It is important to note that in this study, when making analysis *Gulshan*'s commentaries and other conducive sufi works have been extensively used.

Key Words: *Gulshan-ı Raz*, Tasawwuf, Classic, Poem, Commentary, Symbolism.

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 3.1. Çeşm ve Leb	373
Tablo 3.2. Zülf ve Ruh	379
Tablo 3.3. Ruh ve Hat	384
Tablo 3.4. Hâl	390
Tablo 3.5. Şarâb, Şem‘ ve Şâhid	400
Tablo 3.6. Harâbât ve Harâbâtî	412
Tablo 3.7. Büt	421
Tablo 3.8. Zünnâr	429
Tablo 3.9. Tersâyî, Tersâ, Deyr ve Tersâbecçe	437

ÖNSÖZ

Tasavvufun bir *hâl* ilmi olduğunu *kāl* ilmi olmadığını sürekli vurgulayan sûfîler, muhtelif gerekçelerle geride bıraktığımız on iki yüzyıllık zaman diliminde pek çok eser kaleme almışlardır. Sûfîlerin hayatı algılayış biçimlerini, yaşama üsluplarını ve hakikat tasavvurlarını aksettiren; formları, hacimleri, içerikleri, üslûpları itibariyle de farklılık taşıyan bu metinlerin her birinin aynı ölçüde ilgi uyandırdığı elbette söylenemez. Bununla birlikte tasavvufî mîrâs ve hâfızayı teşkil eden tüm bu metinlerden sonrakilerin öncekileri şerh ettikleri ve böylece birbirlerini tamamladıkları görülür. Tasavvuf târihi her ne kadar belli kriterlerce muayyen dönemler üzerinden tasnif edilmeye çalışılsa da tasavvufî eserlerdeki söz konusu ortak hâfıza etrâfındaki müşterek konu ve kavramlar daima bir noktada buluşma imkânına sahiptir. Bu bakımdan tasavvuf târihindeki herhangi bir metni diğer başka metinlerle kavram düzeyinde daima ilişkiye sokabilmek tasavvufî hâfızadaki sürekliliği takip edebilmek için önemlidir.

Sûfîlerce kaleme alınan metinlerden bazıları didaktik bir mahiyet arzeder. Bu eserlerde hedeflenen şey tasavvufun meselelerini tâliplere, sâliklere öğretici bir usul ve üslup çerçevesinde takdim edebilmektir. Tasavvufun anlam dünyası içinde yer alan pek çok meseleyi Farsça şiirin imkanlarıyla buluşturarak didaktik mahiyette ele alan eserlerden biri de Mahmûd Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* mesnevisidir. *Gülşen-i Râz* hem kendinden önceki tasavvufî birikimi aksettiren hem de kendinden sonra gelen metinlere daima ilham kaynağı olarak tasavvufî hâfızadaki sürekliliği gösteren ender metinlerden biridir.

İlhanlılar devrinde bir ilim, irfan ve kültür merkezi olan Tebriz'de yaşayan Şebüsterî, eser vermiş bir sûfî müellif ve şâirdir. Geride bıraktığı eserler içerisinde Emîr Hüseyinî'nin kendisine ilettiği manzum suallere (*suâlnâme*) cevaben kaleme alınmış bir manzûme (*cevâbnâme*) olan *Gülşen-i Râz*'ı oldukça uzun bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Tasavvufa dâir muhtasar-müfîd bir eser olan *Gülşen-i Râz*'ı doktriner tasavvufun muteber metinlerinden biri hâline getirerek ilgi odağı yapan başlıca sebep tasavvufun hemen her konusunda kapsayıcı ifadelerle bünyesinde yer verebilmesidir.

Gülşen-i Râz'ı farklı cihetleriyle tanıtip muhtevâsını tahlîl etmeye gayret ettiğimiz bu çalışmamız Giriş ve Üç Bölüm'den oluşmaktadır. “**Giriş**” kısmında Şebüsterî ve

Gülşen-i Râz'a dair tespit ettiğimiz eserler incelenmiş, çalışmanın hedef, kapsam ve metoduna dair belirlemelerde bulunulmuştur. “**Birinci Bölüm**”de Şebüsterî’nin yaşadığı dönemin siyâsî, dînî, kültürel, ilmî ve tasavvufî yapısına ilişkin yapılan değerlendirmelerin ardından müellifin hayâtı ve *Gülşen-i Râz* dışındaki eserleri çerçevesinde biyografisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. “**İkinci Bölüm**”de *Gülşen-i Râz*’ın bir tasavvuf klasiği olarak nitelenmesinin gerekçelerine ve tasavvuf literatürü içindeki yerine değinilmiş, eserin tercümeleri, şerhleri ve tesirleri hakkında bilgi verilmiştir. *Gülşen-i Râz*’a dâir bir muhtevâ analizinin yapılmaya çalışıldığı “**Üçüncü Bölüm**”de ise *Gülşen-i Râz* metninde yer alan konular “varlık (*vahdet-i vücûd*)”, “tefekür”, “marifet”, “insanın hakîkatı”, “seyr ü sülûk”, “insanın tekâmül aşamaları: şeriat, tarikat, hakîkat” ve “varlığın sembolik dille ifâdesi” gibi başlıklar içerisinde ele alınmıştır. “**Sonuç**” kısmında ise elde edilen bulgular bir bütün hâlinde değerlendirilerek literatüre ait bazı önerilerde bulunulmuştur.

Bu çalışma dolayısı ile teşekkür etmem gereken çok değerli büyüklerim ve arkadaşlarım bulunmaktadır. Danışmanlığımı üstlenerek engin müsâmahasıyla çalışmanın seyrini yönlendiren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu başta olmak üzere, çalışma süreci içinde samimi desteklerini gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Sema Özdemir, Yrd. Doç. Dr. M. Nedim Tan, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Hanifi Şahin, Dr. Abdullah Kepsî, Arş. Gör. Ercan Alkan, Arş. Gör. Abdullah Şimşek, Arş. Gör. Osman Nuri Karadayı’ya; her daim himmetlerini esirgemeyen kadirşinas dostlar Yrd. Doç. Dr. Şemsettin Şeker ve İsa Akpınar’a; çalışmada karşılaştığım bazı güçlükleri aşmam hususunda yardımlarını gördüğüm hocalarım Prof. Dr. M. Erol Kılıç, Prof. Dr. Ekrem Demirli, Prof. Dr. Necdet Tosun, Doç. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu ve Doç. Dr. Semih Ceyhan’a; tezimizi okuyarak imlâ noktasında kıymetli önerilerde bulunan Prof. Dr. Süleyman Tülücü Beyefendiye, tez izleme jürisinde bulunarak çalışmaya çok değerli katkılar sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Sadık Kılıç, Prof. Dr. İsa Çelik ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Göktaş’a müteşekkirim. Ayrıca çalışmamızı Bilimsel Araştırma Projeleri bünyesinde destekleyen Atatürk Üniversitesi rektörlüğüne ve kaynak teminindeki yardımları dolayısıyla İSAM kütüphanesi çalışanlarına şükranlarımı sunarım.

Taşıdığı güçlükler yanında zevkli bir öğrenme sürecini de sağlayan bu çalışmanın *Gülşen-i Râz* üzerine yapılmasını umduğumuz başka çalışmalar için bir mukaddime

olmasını diliyor ve her biri müstakil olarak etüt edilebilecek şerhlerin günyüzüne çıkarılması ile *hakîkatle* dolu *Gülşen*'deki *sır* perdelerinin daha da aralanacağını ümit ediyorum.

Bütün kusurlar bizden tüm kemaller O'nda(n)dır.

Erzurum-2014

Muammer CENGİZ

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
a.g.t	: Adı geçen tez
a. mlf	: Adı geçen müellif
b.	: Beyit
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
s.	: Sayfalar arası
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
thk.	: Tahkîk
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
yay.	: Yayınevi/Yayınları

GİRİŞ

Çalışmamızın ilgili literatür içinde tekabül ettiği yeri ve hedefini tespit etmek için Şebüsterî ve *Gülşen-i Râz* ile ilgili literatürün değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Mahmûd Şebüsterî'nin hayâtı, eserleri, düşünceleri ile *Gülşen-i Râz*'ın muhtevâsına yönelik tahliller, şerh ve metin neşirlerine yönelik gerek akademik gerekse popüler nitelikte birçok çalışma yapılmıştır.

Bu kısımda sözkonusu çalışmalardan tespit edebildiklerimiz hakkında bilgi sunduktan sonra, çalışmanın hedefi, kapsamı ve metin tahlilinde uygulamış olduğumuz metotla ilgili bir çerçeve ortaya koymaya çalışacağız.

I. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mahmûd Şebüsterî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgilere ansiklopedik eserlerde,¹ çeşitli fihristlerde,² muhtelif biyografik ve bibliyografik kaynaklarda,³ Fars

¹ B. A. Dar, "Mahmûd Şebüsterî", (çev. Lamii Güngören), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Ed.) M. M. Şerif, (Türkçe baskının editörü Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 63-67; J. T. P. De Bruijn, "Mahmûd Shabistarî", *The Encyclopedia of Islam*, (EI), E. J. Brill, Leiden 1991, VI, 72-73; H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", *DİA*, XIV, 253-254; Adnan Karaismailoğlu, "Şebüsterî", *DİA*, XXXVIII, 400-401; Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, Vol. XI, 109-111; Tahsin Yazıcı, "Şebüsterî", *İA*, Millî Eğitim Bakanlığı, XI, 373-374; Mirza Ali Ekber Han Dihhudâ, *Lugatname*, XXX, 220; "Mahmûd Şebüsterî", *Türk Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1976, XXIII, 187; Muhammed Ali Terbiyet, "Şeyh Mahmûd Şebüsterî", *Makâlat-ı Terbiyet*, (haz. Hüseyin Sıddik), Dünya-yı Kitap, Tahran 1976, s.55-65; N. Hanif, "Şebüsterî", *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Midlle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002, s. 425-432, 150-152; *The Encyclopedia of Religion*, (Ed.) Mircea Eliade, The Macmillan Co., New York 1987, XIII, 194-195; *Dâiretü'l-Maârif-i Teşeyyü'*, (haz. Ahmed Sadr Hac Seyyid Cevâdî vd.), Neşr-i Şehid Said Muhibbî, Tahran 2002/1381, IX, 519 vd.

² Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, British Museum, London 1966, II, 871; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yi Fârsî*, Müessese-i Ferheng-i Mıntika, Tahran 1969, II/2, 1248-1253; IV, 3037-3079; Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler: Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1968, I, 215-220; Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-Mahtûtât el-Mevcûde fî Mektebât-ı İstanbul ve Anadolu: İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, t.y., III, 1506-1507; Hanbaba Müşar, *Fihrist-i Kitabhâ-yı Çâpi-yi Fârsî*, (2. Bsk.), Çaphâne-i Erjeng, Tahran 1353/1974, IV, 4298-4299; *Dâiretü'l-Maârif-i Fârsî*, (Ed.) Gulam Hüseyin Muhâsib, İntişârât-ı Franklin, Tahran 1356/1977, II, 2409.

³ Rıza Kulu Han Hidayet, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifin*, Tahran 1305/1926, s. 231-236; Muhammed Deyhim, *Tezkire-i Şuarâ-yı Azerbaycan: Târih-i Zindegi u Âsâr*, Tebriz 1986, I, 493-523; Azîz Devletâbâdî, *Suhenverân-ı Azerbaycân*, İntişârât-ı Müessese-yi Târih ve Ferheng-i İran, Tebriz 1355/1976, I, 162-173; Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravzatü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, (nşr. Ca'fer Sultan el-Karrâî), Tahran 1349/1970, II, 88-91; N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Midlle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002, s. 425-432; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, (haz. Kemal Eraslan), TDK Yay., Ankara 1996, s.427; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafettin Yaltkaya), İstanbul 1941, II, 1505; Lutf Ali Beg Azer, *Ateşkede-i Âzer*, el-

edebiyatı ve târihi ile ilgili eserlerde⁴ rastlanmaktadır. Ancak ifade etmek gerekir ki bu eserlerdeki sınırlı bilgiler, pek çoğu îtibârıyla birbirinin tekrârı olduğu gibi Şebüsterî ve *Gülşen-i Râz*'ı tam olarak tanıtmaktan da yoksundurlar.

Şebüsterî'nin hayâtı, eserleri ve görüşleri hakkındaki ilk kılavuz kitap olma özelliği taşıyan çalışmalardan biri Samed Muvahhid tarafından yapılmıştır. Muvahhid, Şebüsterî'nin eserlerini neşrettiği çalışmasının girişinde yer alan iki makâlesinde onun hayâtı, eserleri ve düşüncelerine kısaca yer vermiş,⁵ daha sonra bu makâlelerini genişleterek *Mahmud Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*⁶ ismi ile kitaplaştırmıştır.

Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*, *Saâdetname*, *Hakku'l-Yakin*, *Mir'atü'l-Muhakkikîn*, *Merâtibü'l-Ârifin* adlı eserleri de ilk defâ toplu olarak Samed Muvahhid tarafından neşredilmiştir.⁷

Şebüsterî ve görüşleri hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan bir diğeri ise Leonard Lewisohn'un *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* isimli eseridir.⁸ Lewisohn, bu eserinde Şebüsterî'nin hayâtı,

Matbaa-i Fethü'l-Kerim, Bombay 1299/1920, s. 37-38; Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbaycan*, (2.Bsk.), Kitabhane-i Firdevsi, Tebriz 1314/1935, s. 334-338; Abdürresûl Hayyampûr, *Ferheng-i Sühanverân*, Şirket-i Sihâmî, Tebriz 1340/1961, s. 525.

⁴ Zebihullah Safâ, *Târîh-i Edebiyât Der İran*, (5. bsk.), İntişârât-ı Firdevsî, Tahran 1366/1987, 3/II, 763-771; Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia: The Tartar Dominion (1265-1502)*, Cambridge University, Cambridge 1956, III, 146-150; Said Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der İran ve der Zebân-ı Fârisî*, (2. Bsk.), Kitabfurûş-i Furûğî, Tahran 1984, I, 169-170; II, 742-743; Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, (Ed.) Karl John vd., Dordrecht 1968, s.254; Ali Asgar Çelebi, *Mebâni-i İrfan ve Urefâ*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1377/1999, s. 611-619.

⁵ Samed Muvahhid, "Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî", *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî* (içinde), (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986, s. 2-14; Samed Muvahhid, "Seyrî der Cihân-ı Endîşe-i Şebüsterî", *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 15-55.

⁶ Samed Muvahhid, *Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, (2.Bsk.), Tarh-ı Nov, Tahran 1386/2007. Eserin ilk baskısı 1376/1998'de yapılmıştır.

⁷ Mahmûd Şebüsterî, *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku'l-Yakin, Mir'atü'l-Muhakkikîn, Merâtibü'l-Ârifin*, (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986. Mehmed Temelli, Muvahhid'in bu neşrini dikkate alarak *Saâdetnâme, Hakku'l-Yakîn ve Mirâtu'l-Muhakkikîn*'i Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bkz. Mehmet Temelli, *Mahmûd Şebüsterî: Hayâtı, Görüşleri, Üç Risâlesi*, Marmara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003. Temelli'nin Şebüsterî ile ilgili diğer bir yayını için bkz. Mehmed Temelli, "Şebüsterî'nin Tasavvuf Düşüncesinde "Ben" in Mâhiyeti", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* 3, (Ed.) Hasan Basri Öcalan, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa 2004, s.101-111.

⁸ Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*, Curzon Press, Richmond 1995. Lewisohn'un eseri Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bkz. Leonard Lewisohn, *Ferâsû-yi Küfr u İmân-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, (çev. Mecdüddîn-i Keyvânî), İntişârât-ı Merkez, Tahran 1379/1999. Lewisohn'un konuyla ilgili diğer çalışmaları şunlardır: Leonard Lewisohn, "Shabistari's Garden of Mysteries: The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry", *Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination*, vol. 10, (1989), s. 177-207; Leonard Lewisohn, "The Transcendental Unity of

eserleri, dönemindeki siyâsî ve tasavvufî durum hakkında bilgi verdikten sonra Şebüsterî ile İbnü'l-Arabî arasındaki fikrî irtibatları dikkat çeker. Lewisohn ayrıca Şebüsterî'nin dil, tefekkür ve iman-küfür hakkındaki görüşlerini ele alır. Müellif, ele aldığı konuları titizlikle işlemişse de eserde *Gülşen-i Râz*'da yer alan sadece zikrettiğimiz belli tasavvufî hususlara temas edilmiştir. *Gülşen-i Râz*'ı merkeze alarak çizdiğimiz çerçevenin özellikle belli bölümlerinde Lewisohn'un söz konusu çalışması ilham kaynağı olmuştur.

Muhammed Rızâ İsfendiyâr ve Zehrâ Bâğbân Pürşükûh'un birlikte hazırladığı, *Çerâğ-ı Dil: Mürûrî ber Zindegî u Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*; Hasan Meşhûn'un, *Şerh-i Hâl ve Nümûne-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*; Behman Seyyid Nazârî'nin, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Gülşen-i Râz* adlı eserleri de Şebüsterî ve *Gülşen-i Râz*'ı tanıtan çalışmalar arasında yer almaktadır.⁹ Fakat söz konusu çalışmalar Muvahhid ve Lewisohn'un ortaya koyduğu bulgulara yeni şeyler ilave etmiş sayılmazlar.

Gülşen-i Râz'ın muhtevâsı üzerine odaklanan ilk çalışmalardan biri, E. Whinfield (ö.1922) tarafından yapılmıştır. Whinfield, *Gülşen-i Râz*'ı İngilizce'ye tercüme etmiş ve çalışmasının mukaddimesinde *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ı esas alarak eser hakkında genel bir değerlendirme yapmıştır.¹⁰

Whinfield'dan sonra eser hakkında değerlendirmede bulunanlardan biri de Abdülbâki Gölpınarlı'dır (v.1982). *Gülşen-i Râz*'ı tercüme ve şerh eden Gölpınarlı'nın eserin tercümesine yazdığı geniş önsözde yer alan kimi tespitleri tashîhe muhtaç olsa

Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistarî: The Unity of Religion in Shabistarî, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, (Ed.) Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimetullahi Publications, London 1992, s. 379-406; Leonard Lewisohn, "Vahdet-i Mütââlî-yi Yekperestî ve Bütperestî der Tasavvuf-i Şebüsterî", *Mîrâs-ı Tasavvuf*, (Ed.) Leonard Lewisohn, (Çev.: Mecdüddîn Keyvânî), (2.Bsk.), Neşr-i Merkez, Tahrân 1389, s.467-503.

⁹ Muhammed Rızâ İsfendiyâr- Zehrâ Bâğbân Pürşükûh, *Çerâğ-ı Dil: Mürûrî ber Zindegî u Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Hemşehrî, Tahrân 1389/2011. Hasan Meşhûn, *Şerh-i Hâl ve Nümûne-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Çâphâne-i Müsevî, Şîrâz 1351/1973; Behman Seyyid Nazârî, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, 1384/2006. Bu çalışma Behman Seyyid Nazârî'nin Türkiye'de yaptığı doktora tezinini bâzı ilâve ve değişikliklerle Farsça'ya tercümesinden ibârettir. Krş. Behman Seyyid Nazârî, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Gülşen-i Râz Metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Fars Filolojisi ve Pakistan Kültürü Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul 1983.

¹⁰ Whinfield, "Introduction", *Gulshan-ı Raz: The Mystic Rose Garden of Sa'dud-Din Mahmûd Shabistarî the Persian Text With English Translation and Notes, Chiefly From the Commentary of Muhammed İbn Yahya Lâhijî*, (çev. Edward Henry Whinfield), Trübner&Ludgate Hill, London 1880. (İçinde), s.II-XVI,

bile *Gülşen-i Râz*'a dâir verdiği bilgiler ve üslup odaklı hükümler kronolojik açıdan oldukça ehemmiyet arz etmektedir.¹¹

Toshihiko Izutsu (v.1993)¹² ve Abdülhüseyin Zerrinkub (v.1999)¹³ da *Gülşen-i Râz* üzerine yazdıkları makâlelerde muhtevaya dâir yaptıkları yorumlarla eserin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda önemli bakış açısı sunarlar. Nasrullah Hikmet'in *Gülşen-i Râz*'da "hayal" konusunu İbnü'l-Arabî mektebine göre ele aldığı çalışması da muhtevâ odaklı çalışmalar içerisinde kayda değer bir yere sâhiptir.¹⁴

Gülşen-i Râz'ın şerhleri ile ilgili kaleme alınan ilk çalışmalardan biri Ahmed Gülçîn Maânî'nin "Gülşen-i Râz ve Şurûh-ı Muhtelif-i Ân" adlı makâlesidir.¹⁵ Bu makâlede şerhlerin teknik detaylarına değinmeyen Gülçîn Maânî, şârihler hakkında çok kısa bilgi verdikten sonra şerhin ne zaman yazıldığına temas edip yazmalarından bahsederek tespit ettiği şerhlerin başından ve sonundan örnek paragraflar aktarmıştır. Benzer bir çalışma da Behman Seyyid Nazarî'nin *Şeyh Mahmud Şebüsterî ve Gülşen-i Râz Metni* adlı doktora tezidir. Seyyid Nazarî, bu çalışmasında Şebüsterî ve *Gülşen-i Râz* hakkında çok kısa bilgiler vermiş ve şerhlerle ilgili Gülçîn Maânî'nin verdiği listeyi hemen aynen aktarmıştır.¹⁶

¹¹ Gölpınarlı, 'Önsöz, 'Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay, Ankara 1993, s. III-XXII.

¹² Toshihiko Izutsu, "The Paradoxs of Light and Darkness in the Garden Mystery of Shabastari", *Creation and the Timeless Order of Things: Essay in Islamic Mystical Philosophy*, White Cloud Press, Ashland 1994, s.38-65; Makalenin Türkçe'ye tercümesi için bkz. Toshihiko Izutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu", *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ramazan Ertürk), Anka Yay., (2.Bsk.), İstanbul 2002, s. 53-80; Izutsu'nun *Gülşen-i Râz*'ı öne çıkardığı diğer bir çalışması için bkz. Toshihiko Izutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), (2.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 15-40. Makâlenin orijinali için bkz. "The Concept and Reality of Existence", Tokyo 1971.

¹³ Abdülhüseyin Zerrînkûb, "Şi'r-i Sûfiyye Ba'de ez Mevlânâ", *Cüstücû Der Tasavvuf-i İran*, (9. Bsk.), Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1388/1999, s. 309-336. Eserin ilk baskısı 1357/1978'de yapılmıştır; Abdülhüseyin Zerrînkûb, "Seyrî der Gülşen-i Râz", *Nakş Ber Âb*, (6.Bsk.), İntişârât-ı Suhen Tahran 1388/2011, s. 256-294; Abdülhüseyin Zerrinkub'un *Gülşen-i Râz* hakkında yapılan ve klasikleşmiş çalışmalardan biri olan makalenin yazılış târihi 1367/1988'dir.

¹⁴ Nasrullah Hikmet, *Metafizik Hayal der Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî*, (2.Bsk.), Müessese-i Te'lîf, Tercüme ve Neşr-i Âsâr-ı Hünerî-i Metn, Tahran 1389/2010.

¹⁵ Ahmed Gülçîn Maânî, "Gülşen-i Râz ve Şurûh-ı Muhtelif-i Ân", *Nüşahâ-yı Hattî*, (Ed.) Muhammed Tâkî- İrec Efşâr, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1344/1965, cilt: IV, s. 53-124.

¹⁶ Bkz. Behman Seyyid Nazarî, *Şeyh Mahmud Şebüsterî ve Gülşen-i Râz Metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Fars Filolojisi ve Pakistan Kültürü Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul 1982. Behman Seyyid Nazarî, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Gülşen-i Râz Metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Fars Filolojisi ve Pakistan Kültürü Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul 1983. (Nazarî'ye âit çalışmanın ikinci nüshasının ilkinden farkı, çalışmaya

Bu eserler yanında *Gülşen-i Râz*'da yer alan ıstılahlar üzerine yapılmış çalışmalar,¹⁷ *Gülşen-i Râz*'ı edebî açıdan inceleyen makâleler,¹⁸ belirli bir şerhini¹⁹ ve kaynaklarını tanıtan²⁰ çalışmalar ile eserde yer alan bazı konuları ele alan incelemeler²¹ bulunmaktadır. Bunlara ilâveten, çeşitli makalelerde *Gülşen-i Râz* yanında Şebüsterî'nin diğer eserleri de dikkate alınarak görüşleri diğer başka sûfilerle mukâyeseli olarak incelenmiştir.²²

Gülşen-i Raz'ın daktilo edilmiş metninin eklenmiş olmasıdır. Behman Seyyid Nazari doktora çalışmasındaki *Gülşen-i Râz* şerhlerine dair fihrist kısmını önemli bir tashihte bulunmaksızın makâle olarak da neşreder. Bkz. Behman Seyyid Nazari, "Şurûh-ı Gülşen-i Râz-I", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahrân, sayı: 3-4, (1368/1988), s. 258-279; Behman Seyyid Nazari, "Şurûh-ı Gülşen-i Râz-II", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahrân, sayı: 1-2, (1368/1989), s. 250-276.

¹⁷ Muhammed Beşir Enver Ebu Heri, *Gülşen-i Raz: Tashih-i İntikâdi ve Mütâlaa der Akâyid u İrfân*, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî-yi İran ve Pakistan, İslamabad 1386/ 2007. Atâ Muhammed Râdmeniş, *Ferheng-i Istilâhât ve Ta'birât-ı İrfânî, Felsefî u Nücûmî-i Gülşen-i Râz-ı Mahmûd Şebüsterî bâ-Tekye ber-Mefâtîhu'l-İ'câz fî-Şerh-i Gülşen-i Râz-i Şeyh Muhammed Lâhîcî*, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, (Yayımlanmamış Yüksek Linsan Tezi), 1386 /2007. İsmâil Nakdî, "İstilâhât-ı İrfânî der Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Lâhîcî", *Maârif*, sayı: 1-2, 1373/1994, s. 147-174.

¹⁸ Turec İkdâyî, "Cemâl-şinâsî-yi Gülşen-i Râz", *Faslnâme-i Edebiyyât-ı İrfânî ve Üstûre-Şinâhtî*, sayı: 18, (1389/2010), s. 105-138; Mehdiyye Sâdât Müstakîmî, "Tahlîl-i Mes'ele-i Ma'nâ der Gülşen-i Râz", *Faslnâme-i İlmi*, sayı: 11, (1386/2008), s. 71-99; Nasrullah Hikmet, "Vaz' ve Delâlet-i Elfâz der Gülşen-i Râz", *Pejûheşnâme-i Ulûm-ı İnsânî*, sayı: 57, (1387/2008), s. 87-96; Halîl Kurbânî, "Ârâye-hâ-yı Edebî der Gülşen-i Râz", *Rûznâme-i Risâlet*, sayı: 6009, tarih: 8.22.1385.

¹⁹ Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî, "Vüsûku'l-Hükemâ ve Mühimterîn-i Eser-i O", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî-i Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahrân 1379/2000, s. 163-170; Nasrullah Pürcevdî, "Risâle-i Mişvâk: Halkâi ez-Yek-i Zîncîr-i Edebî u İrfânî", *Mâârif Dergisi*, sayı: I, (1366/1987), s.3-22; İsmâil Vâiz Cevâdî "Şerh-i Yek Beyt Ez Gülşen-i Râz, Celâleddîn Devvânî", *Mecelle-i Tahkîk der Mebde-i Âferîneş*, sayı: 19, (1342/ 1963), s. 18-25; Sahar Kâvendî-Muhsin Câhid, "Şerh-i Beytî Ez Gülşen-i Râz ez Celâleddîn Muhakkik Devvânî", *Âyine-i Mîras*, sayı:4, Tahrân 1386/2007, s. 53-62; Ali Basîrî Pur, "Hadîkatü'l-Maârif: Şerhî ber-Gülşen-i Râz", *Âyine-i Mîras*, sayı: 1, (1388/ 2009), s. 352-367; Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-Ali Basîrî Pur, "Şerhî Diğer ber Gülşen-i Râz bâ-Ünvân-ı Hadîkatü'l-Maârif", *Mecelle-i Bostân-ı Edeb*, Dânişgâh-ı Şîrâz, sayı:2, (1388/2009), s.47-68.

²⁰ Arabî Ferşad, "Tecellî-yî Kur'ân û Hadîs der Gülşen-i Râz", *Edeb ü İrfân*, sayı:5, (1389/2011), s. 93-106.

²¹ Mahmûd Fazîlet Behbehânî, "Merâtib-i Hestî der Gülşen-i Râz'ı Şebüsterî", *Behâr-ı Edeb*, sayı: 2, (1387/2008), s. 73-90; Emîr Şîrzâd, "Temsîlât-ı Hestî-şinâsî-yi İrfânî der Gülşen-i Râz ve Mefâtîhu'l-İ'câz", *Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî*, sayı: 4, (1384/2008), s. 157-176; Mecîd Nûrî, "Tavr-i Maverâ-yı Akl bâ Nigâhî be-Manzûmehâ-yı Saâdet-nâme ve Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî", *Edebiyât-ı Fârisî*, sayı: 27, (1389/2011), s. 145-160; Receb Tevhîdiyân- Hâdî Hadîver, "Ma'rîfet-i Şuhûdî ve İstidlâlî der Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî", *Edeb ü İrfân*, sayı: 1, (1389/2011), s. 53-71.

²² M. Ali Han Terbiyet, "Şayh Mahmûd-i Şebistârî", *Mecelle-i Armağan*, sayı: 9, s. 601-610; Fâtîma Alâka, "Dû Çehre der Yek Âyine: Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî ve İkbâl-i Lahorî", *Ferheng*, cilt: VIII, sayı: 16, (1999), s. 125-138; Hatîce Pâksereşt, "Te'sîr-i Pezîrî-i Irâkî ve Câmî ve Şebüsterî ez İbnü'l-Arabî", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahrân, (1379/2000), s. 381- 395; Şehîn A'vânî, "Muhâlefet-i Şeyh Şebüsterî bâ-Hakîmân, Feylesûfân ve Mütেকellimân", *Faslnâme-i Endîşe-i Dînî*, Dânişgâh-ı Şîrâz, sayı: 25, (1386/2008), s. 117-141; Saîd Rahîmîyân, "Mukâyese Akâyid-i Şebüsterî ve Hüseyinî-i Herevî Der Gülşen-i Râz ve Kenzü'r-Rumûz", *Zebân ve Edeb-i Fârisî*, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, Dânişgâh-ı Tebrîz, sayı: 204, (1387/2008), s. 47-84; Rızâ Bâbâyî, "Eş'âr-ı Mevlânâ ve Şeyh Mahmûd Şebüsterî", *Faslnâme-i Âdîne*, sayı: 1, s. 46-56; Muhammed İlhanî,

Kâsım Kâkâî,²³ Ahmet Kartal,²⁴ Necdet Tosun,²⁵ Andrey Lukashev,²⁶ Qadir Hüseyinzade,²⁷ Wladimir Ivanow²⁸ gibi isimler de *Gülşen-i Râz*'la ilgili değerlendirmeler yapmışlardır. *Gülşen-i Râz*'ın Ahmed Avni Bey ve Hüseyin Bey tarafından kaleme alınmış şerhlerini yayına hazırlayan Cengiz Gündoğdu²⁹ ile Ahmed Avni Bey'in manzum *Gülşen-i Râz Tercümesi*'ni yayına hazırlayan Turgut Karabey³⁰ de eser hakkında yayınları bulunan araştırmacılar arasındadır.

İran'da *Gülşen-i Râz* üzerine yapılan ve sayıca fazlalılığı ile dikkati çeken lisansüstü tezlere bakıldığında ise *Gülşen-i Râz*'da yer alan bazı konuların müstakil olarak incelendiği,³¹ eserin muhtelif şerhlerinin tahkik edildiği³² ve Şebüsterî'nin

“Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Endîşe-i Felsefî”, *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî*, sayı: 58, (1387/2008), s.1-18; Abbas Gevherî-Emin Rızâ Novşin, “Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Mes’ele-i Kesret-i Edyân”, *Mecelle-i Felsefe u Kelam u İrfan*, *Pejûheşnâme-i Edyân*, sayı: 6, (1388/2009), s. 135-151; Mecîd Nûrî, “Râhhâ-yı Dest-yâbî be-Ma’rifeti Hakîkî ez Dîdgâh-ı Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî”, *Pejûheşnâme-i Ferheng u Edeb*, sayı:11, (1390/2011), s. 33-44; Muhammed Rızâ Kemâlî Bânyânî-Yûsuf Nîrî, “Mukâyeseî Nazariyye-i Velâyet ez Dîdgâh-ı Şeyh Muhyiddîn Arabî, Şeyh Mahmûd Şebüsterî, Attâr Nîşâbürrî ve Allâme Tabatabâî”, *Mecelle-i Zebân u Edeb*, *Dânişgâh-ı Allâme Tabatabâî Dânişgede-i Edebiyyât-ı Fârisî*, sayı: 27, s. 139-170; Zehrâ Riyâhî Zemîn, Hüseyin Tâhirî “Te’sîr-i Endîşe-yi İbnü’l-Arabî der Bâb-ı Velâyet ber Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî ba Tekye ber Gülşen-i Râz”, *Faslnâme-i Endîşe-yi Dînî*, *Dânişgâh-ı Şîrâz*, sayı: 41, (1390/2012), s. 157-186; Hakîme Debîrân, “Attâr ve Şebüsterî”, *Faslnâme-i Mütâlât ve Tahkîkât-ı Edebî*, , sayı: 3-4, (1383/2004), s. 59-80; Muhammed Gûdirâzî, “Şeriat, Tarîkat, Hakîkat ez-Manzar-ı İbn Fârid ve Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî”, *Edyân u İrfân*, sayı: 19, (1388/2010), s.151-172.

²³ Kâsım Kâkâî, “Râz-ı Gülşen-i Râz”, *Faslnâme-i Hirednâme-yi Sadra*, sayı: 57, (1388/2009), s.64-79; (Kâkâî'nin bu makâlesi ayrıca neşredilmiştir. Bkz. Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, İntişârât-ı Hermes, Tahran 1389/2011, s.289-333.)

²⁴ Ahmet Kartal, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı ile Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi'nin Mukâyesesî”, *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, cilt: III, (2003), s. 121-173.

²⁵ Necdet Tosun, “Osmanlı Dönemi Sûfilerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni'metullah Nahcivânî'nin Şerh-i Gülşen-i Râz'ı”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 22, (2005), s.103-110.

²⁶ Andrey Lukashev, “Mahmûd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Eserinde Fırkalaşma Probleminin Ontolojik Temelleri”, *Doğu ve Batı: Ortak Mânevî Değerler Bilimsel Kültürel İlişkiler- Profesör Aida İmanquliyeva'nın Doğumunun 70.Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu Makaleleri (9-11 Ekim 2009-Bakü)*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 585-588.

²⁷ Qadir Hüseyinzade, “Şeyx Mahmûd Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* Eserinde Tefekkürün Tatbîkî Târifi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, sayı: 15, (2011), s. 239-248.

²⁸ Wladimir Ivanow, “An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, sayı:8, (1932), s. 69-78.(Wladimir, İsmâiliyye mezhebi konusunda araştırmalarıyla tanınan Rus asıllı şarkiyatçıdır. Bkz. Mustafa Öz, “ Ivanov, Wladimir, *DİA*, XXIII, 487-488.)

²⁹ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (haz. Cengiz Gündoğdu), Ataç Yayınları, İstanbul 2006; Ahmed Avni Konuk, *Şerh-i Gülşen-i Râz*,(haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yayınları, İstanbul 2011.

³⁰ Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercümesi*-manzum çeviri-, (haz. Turgut Karabey), Fenomen Yayınları, Erzurum 2007.

³¹ Ferruhî Nejad Ferzâd, *Men Kîstem? Berres-i Men der Edebiyat-ı İrfânî ve Felsefî bâ-Tekye ber-Gülşen-i Râz ve Mesnevî*, *Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dezful 1380/2002. Muhammed Rızâ Abbaspur Hurmâlû, *Revânkarû-yı Anâsır-Şinâht der Şerh-i Gülşen-i Râz*, *Dânişgâh-ı Peyâm-ı Nûr, Dânişgede-i Ulûm-ı*

görüşlerinin İbnü'l-Arabî,³³ Ferîdüddîn Attâr³⁴ gibi sûfilerle mukâyeseli olarak ele alındığı görülür.

II. ÇALIŞMANIN HEDEF, KAPSAM ve METODU

Yukarıdaki çalışmalara bakıldığında Şebüsterî ve *Gülşen-i Râz* etrâfında yapılmış pek çok çalışmanın var olduğu görülebilir. Fakat zikredilen çalışmalarda Mahmûd Sebüsterî'nin hayatıyla ilgili birbirinin tekrarı mahiyette muhtasar bilgiler verilip, *Gülşen-i Râz* ve şerhlerinin tasavvuf literatürü açısından taşıdığı öneme dikkat çekilmesine rağmen eser bir bütün hâlinde tasavvufî perspektiften yeterince tahlile tabi tutulmamıştır. Çalışmamızın hedefi ise nazarî ve sembolik derinliği ağır basan bir eser olan *Gülşen-i Râz*'ı daha önce yapılan literatürü de dikkate alarak tanıtmak ve tasavvufî muhtevasını mümkün olduğu kadarı ile mercek altına almaktır.

Gülşen-i Râz'ı bir tasavvuf klasiği olarak nitelendirdiğimiz için müstakil bir başlık altında bu kanaatimizi gerekçeleri ile birlikte ortaya koyma lüzumu duyduk. Bunu yaparken, eserin diğer tasavvuf klasikleri arasındaki yerini tespit etmeye ve eseri farklı

İnsânî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tahran 1387/2009. Umîd Hemedânî, *Tahlîlî Pedîdâr-ı Şînasâne Ârâ u Endîşehâ-yı Şeyh Mahmûd Şebüsterî der Gülşen-i Râz*, Dânişgâh-ı Firdevsî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Meşhed 1383/2005; Muhammed Hasan Dustî, *Ârâ-i İrfânî der Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, Rûdehen, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rûdehen 1382/2004.

³² Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî, *Şerh-i Gülşen-i Râz-ı İlâhî-yi Erdebîlî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî, Tahran 1372/1993. Gulam Hüseyin Temeddünî, *Nesâim-i Gülşen: Şerh-i Dât-yi İlallâh-ı Şîrâzî ber Mesnevî-yi Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Tahran 1375/1996. Kâzım Dezfilyan, *Tahlîl ve Tefsîr-i Gülşen-i Râz*, Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Tahran 1367/1988. Seyyid Muhammed Hâdî Tabâtabâî, *Şerh-i Gülşen-i Râz-ı İkbâl-i Lâhîrî ve Mukâyese-i Ân bâ Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Yezd, 1387/2008. Ali Basîrî Pur, *Tashîh-i İntikâdî-i Şerh-i Gülşen-i Râz be-Nâm-i Hadîkatü'l-Maârif ez-Şücâuddîn Kürbâlî bâ-Mukaddime-i Ta'likât ve Fihristhâ*, Dânişgâh-ı Beyne'l-Milelî-yi İmâm Humeynî, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, (Yayımlanmamış Lisansüstü Tez), Kazvin 1384/2006. Şehlâ Halîlullâhî, *Tashîh ve Tahşîye Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî*, Ulûm-i İnsânî, Dânişgâh-ı Tahran, (Yayımlanmamış Lisansüstü Tez), Tahran 1382/ 2003.

³³ Betül Mehdevî, “*Ferhen-i Istilâhât-ı Gülşen-i Râz Mübtenî ber Âsâr-ı Diğer-i Şebüsterî ve Şurûh-i Gülşen ve Âsâr-ı İbnü'l-Arabî-Füsûsu'l-Hikem ve Fütûhât-ı Mekkiyye*”, Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Ulûm-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tahran 1384/2006. Gülsüm Geffârî Tûrân, *Tecziye ve Tahlîl-i Endîşehâ-yı Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Müsterekâteş bâ İbnü'l-Arabî*, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, Dânişgede-i Edebiyat-ı Fârisî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tahran 1383/2004. Ma'sûme Zebîhî, *Te'sîr-i Füsûsu'l-Hikem ber Gülşen-i Râz*, Dânişgâh-ı Âzâd, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tahran 1380/2001.

³⁴ Meryem Kâsımî, *Mukâyese-i Efkâr-ı İrfânî-yi Attâr ve Şebüsterî der Mantiku't-Tayr ve Gülşen-i Râz*, Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Tahran 1385/2006.

vecheleri ile ayrıntılı olarak tanıtmaya gayret ettik. *Gülşen-i Râz*'ı bir şerh yardımı ile anlayabilmenin zorluğu açıktır. Zaten bu gerekçedir ki eser etrâfında sayıları elliye varan bir şerh literatürü ortaya çıkmıştır. Bu literatür çerçevesinde *Gülşen-i Râz*'ın şerh geleneği içindeki yeri ve önemine değinmeye çalışarak *Gülşen-i Râz* üzerine yazılan bütün şerhleri tespit etmeye ve genel hatlarıyla da olsa onları da tanıtmaya çaba gösterdik.

Çalışmamızda *Gülşen-i Râz*'ın ana konuları olan “varlık (*vahdet-i vücûd*)”, “tefekür”, “marifet”, “insanın hakîkatı”, “seyr ü sülûk”, “insanın tekâmül aşamaları: şeriat, tarikat, hakîkat” ve “varlığın sembolik dille ifâdesi” hakkında *Gülşen-i Râz* ve etrâfında oluşan literatür dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. *Gülşen-i Râz*'da işlenen tasavvufî muhtevâyı soruları merkeze alarak tahlîl etmenin hem bazı tekrarlara düşüreceği hem de konuların akademik bir formata uyarlanmasına mani olacağı endişesinden hareketle manzûmede işlenen temel tasavvufî konular tespit edilerek metin tahlîli yapılmaya çalışılmıştır. Bu noktada metnin tahlîlinde tercih edilen başlıkların kesin sınırlar koymadığını belirtmek gerekir. “Her şey, her şeydedir” prensibi gereği başlıklardan her biri diğerine referans olacak şekilde geçişlilik taşımaktadır.

Gülşen-i Râz'ın tahlîlinde Şebüsterî'nin diğer eserleri yanında *Gülşen-i Râz*'ın – ileride haklarında bilgi vereceğimiz- belli bazı şerhleri dikkate alınmıştır: Muhtemelen XV. asırda yazılmış müellifi meçhul Türkçe bir şerh olan *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Elvân-ı Şîrâzî'nin (v.1426'dan sonra) bir şerh mâhiyetindeki eseri *Gülşen-i Râz Tercümesi*, Seyyid Yahyâ Halvetî Şîrvânî'nin (v.1463-1464) *Şerh-i Suâlât-ı Gülşen-i Esrâr*'ı, Cemâleddin Hulvî'nin (v.1654) *Câm-ı Dil-Nüvâz*'ı, Müstakimzade Süleyman Sâdeddin'in (v.1788) *Şerh-i Beyt-i Gülşen-i Râz*'ı, Ahmed Avni Konuk'un (v.1938), *Şerh-i Gülşen-i Râz*'ı, Hüseyin Bey'in (v.?) *Şerh-i Gülşen-i Râz*'ı, Rızâ Tevfik'in (v.1949) *Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye*'si, Abdülbâkî Gölpınarlı'nın (v.1982) *Gülşen-i Râz Şerhi* istifade edilen Türkçe şerh metinleridir. Celâlüddîn Devvânî'nin (v.1502)'nin *Şerh-i Yek Beyt Ez Gülşen-i Râz*'ı, Ahmed İlâhî'nin (v. 1490-91) *Şakāyiku'l-Hakāyik*'ı, Sainüddin İbn Türke İsfahânî'nin (v. 1432) *Şerh-i Gülşen-i Râz*'ı, Muhammed b. Yahyâ Lâhîcî'nin (v.1506) *Mefâtihu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*'ı, Feyz-i Kâşânî'nin (v.1679) *Risâle-i Mişvâk*'ı ise istifade edilen Farsça şerhler arasındadır. Kumşêî ve Cevad Nurbahş'ın esere yazdıkları talikatları ile Muhammed

İkbal'in *Gülşen-i Râz*'a yazdığı nazîre olan *Gülşen-i Râz'ı Cedîd*'i de eserin tahlilinde kullanılan kaynaklardandır.

Gülşen-i Râz'ın şerhleri içinde *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın gerek eserin en kapsamlı şerhlerden biri olması gerekse kendinden sonra yazılmış pek çok şerhe de kaynaklık etmesi bakımından önemli bir yeri vardır. Bu sebeple çalışmamızda *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan diğer şerhlere göre daha fazla istifade edilmiş ve bir şerh metninin nasıl olup da âdetâ başlıbaşına bir tasavvuf klasiği oluşu üzerinde müstakil olarak durulmuştur.³⁵

Gülşen-i Râz'daki tasavvufî meseleleri tahlil ederken münhasıran şerhlere bağlı kalınmayıp yer yer diğer tasavvufî klasiklere, dîvanlara, çeşitli akademik incelemelere atıflarda bulunulmuş, şerhler dışında kalan ve fakat *Gülşen-i Râz*'ın muhtevâsına odaklanmış tetkikler de bir şerh mahsulü gibi değerlendirilmiştir. *Gülşen-i Râz*'ı incelerken gerek *ona* kaynaklık eden gerekse *onunla* aynı doktrin dâiresinde bulunan metinlerle manzûmenin problemleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Attar'ın *Mantuku't-Tayr*'ı, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*, *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Kitâbu'l-Ma'rife*'si başta olmak üzere diğer eserleri, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Fahreddin Irâkî'nin *Lemaât*'ı, Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* ve diğer eserleri, Abdurrahman Câmî'nin *Levâih*'i, Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ı, Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil*'i, Burhanpûrî'nin *Tuhfetü'l-Mürsele*'si, Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânihu'l-Uşşâk*'ı ve Azîz Nesefî'nin *Zübdetü'l-Hakâik* ve *İnsân-ı Kâmil*'i, Sinan Paşa'nın *Tazarrûnâme*'si gibi eserlerin yanı sıra *Gülşen-i Râz*'dan iktibas, tazmin vs. yollarla etkiler taşıyan eserlerden de istifade edilmiştir. Böylece *Gülşen-i Râz*'da ortaya konan fikirler ile sözünü ettiğimiz eserler arasında bir mukayese yapılmaya da çalışılmıştır.

Gülşen-i Râz'ın ıstılahlarla örülü bir metin olması hasebiyle başta Şebüsterî ile çağdaş sûfilerce kaleme alınanlar olmak üzere sonraki tasavvuf lügatlerinden, özellikle de tasavvufî istiâreleri açıklayan eserlerden istifade edilerek ilgili tasavvufî kavram ve istiâreler açıklanmıştır.³⁶

Bu çalışmanın temel problematiği *Gülşen-i Râz*'ın nasıl bir süreç içinde ve hangi kanallarla bir tasavvuf klasiği hâline geldiğini tespit etmek, ardından da Emîr Hüseyin

³⁵ Eserin çalışma boyunca kullanacağımız neşri şudur: Muhammed b. Yahyâ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-İffet Kerbâsî), (4.Bsk.), İntişârât-ı Züvvâr, Tahran 1381/2003.

³⁶ Bu lügatler hakkında ileride bilgi verilecektir.

tarafından ortaya atılan problemlerin Şebüsterî tarafından nasıl cevaplandırıldığını tahlil edebilmektir. Bu noktada Şebüsterî'nin Hüseyinî'den gelen sualleri cevaplamakla ortada çözümsüz bir problem bırakmadığı öne sürülebilir. Fakat gerek Şebüsterî'nin bizzat kendisinin eserin ilk mücmel halini tafsil etmesini (belki kendi eserini şerh etmesini) gerekse *Gülşen-i Râz* üzerine yazılan onlarca şerhin varlığını dikkate aldığımız zaman mevcut durumun bu şekilde izah edilemeyeceği anlaşılabılır. O halde yapılması gereken şey “Hüseyinî'nin soruları”- “*Gülşen-i Râz* metni”- “şârihlerce gerçekleştirilen faaliyet alanları”nın üçünü birden dikkate alarak bir anlama ve yorumlama çabası içine girmektir.

Çalışmamızın giriş ve ilk iki bölümü daha ziyade biyografik ve bibliyografik bir mahiyet arzederken üçüncü bölümü ise doktriner bir yapı oluşturmaktadır. Bu da hâliyle ele alınan konuların doğası gereği bölümler arasında belirgin bir üslup farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Çalışma boyunca akıcı ve sade bir anlatımdan kimi yerlerde ister istemez uzaklaşılmasının nedeni *Gülşen-i Râz*'ın anlaşılmasında ve anlatılmasında karşılaşılan güçlüklerin anlatıma yansımış olmasıdır.

Gülşen-i Râz'dan referans olarak aktardığımız beyitlerin Farsça'ları için Samed Muvahhid tarafından yapılan neşir dikkate alınmıştır. Beyitlerin Türkçe çevirilerinde ise bazı tasarruflarla Gölpınarlı'nın tercümesinden, gerektiğinde de Avni Konuk'un manzum tercümesinden faydalanılmıştır.³⁷ Şebüsterî'nin diğer eserleri olan *Saâdetnâme* ile *Hakku'l-Yakîn*'den yapılan nakillerde Mehmet Temelli'nin yaptığı çeviri, *Mir'âtu'l-Muhakkikîn*'inden yapılan alıntılarda ise Abdullah Salâhî Uşşâkî tarafından yapılan tercüme referans alınmıştır.

³⁷ Eser boyunca *Gülşen-i Râz*'ın Gölpınarlı tercümesi (MEB Yay., İstanbul 1993) ve Muvahhid neşrine (Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986) ait referanslardan önce Gölpınarlı tercümesine atıf yapılacak Muvahhid neşrindeki ilgili sayfa ve beyit numarası köşeli parantez [] içerisinde verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAHMÛD ŞEBÛSTERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYÂTI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. ŞEBÛSTERÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

1.1.1. Siyâsî, Dînî ve Kültürel Durum

Hayâtını XIII. asır sonu ile XIV. asır başlarında bir İlhanlı şehri olan Tebriz'de geçirmiş olan Mahmûd Şebüsterî'nin yetiştiği zaman dilimi ve muhiti, İslam Târihi ve düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Bu zaman diliminde Moğollar çok yönlü büyük değişikliklere neden olmuş, Abbâsî Hânedanlığı (750-1258) sona ermiş ve hilafet Mısır'a geçmiştir.³⁸ Diğer taraftan, batıdan gelen Haçlı saldırıları ile doğudan gelen Moğol istilâsı İslam dünyasının derinden sarsılmasına sebep olmuştur. Bu dönemde, Anadolu'da Anadolu Selçukluları ve beyliklerin, Mısır'da ise Memlûkler'in³⁹ siyasi olarak varlıklarını sürdürdükleri görülür.

Ortaçağ dünyâ târihinin şekillenmesinde önemli bir rolleri bulunan Moğollar, Cengiz Han (Tümüçin 549-624/1155-1227) tarafından kurulmuş bir imparatoruk olarak kısa süren hâkimiyetlerine rağmen yaptıkları istilâlar sırasında Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirlerine büyük zararlar vermişlerdir.⁴⁰ Batı istikâmetinde bir Türk İslam hânedânı olan Hârizmşahlar'ın (1097-1231)⁴¹ ortadan kaldırılması ile beraber İran ve Irak'ta Moğollar'a mukavemet edebilecek bir güç kalmamıştır.⁴² Tüm bunlar dikkate

³⁸ Mehmet Temelli, *a.g.t.*, s. 2; Hakkı Dursun Yıldız-Şerare Yetkin, "Abbâsîler", *DİA*, I, 31-56; K. V. Zettersteen, "Abbâsîler", *İA*, I, 18-22.

³⁹ 1250-1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren *Memlûkler* müslüman bir Türk devletidir. Bkz. İsmâîl Yiğit- A. Fulya Eruz, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 90-100.

⁴⁰ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993, II, 312-319; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev. Abdülkerim Özaydın-Ahmet Ağırakça), İstanbul 1991, XII, 316-317; Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 225-228; Moğollar'ın zulmü hakkında bilgi veren kaynakların bir kısmı subjektiflik içerdiğinden verilen rakamlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Spuler de Moğol Târihi ve özellikle İran Moğolları olan İlhanlılar'la ilgili yazılan kroniklerdeki söz konusu subjektif tavra dikkat çeker. Bkz. Bertold Spuler, *a.g.e.*, s. 10-11.

⁴¹ Aydın Taneri, "Hârizmşahlar", *DİA*, XVI, 228-231.

⁴² Esâsında ortadoğudaki moğol baskısı ikiye ayrılır. Birinci kısmını Büyük Moğollar'ın zulümleri, ikinci kısmını ise İlhanlı zulümleri oluşturur. Çünkü Hülâgu ve Argun Han gibi bazı İlhanlı hükümdarları döneminde de müslümanlar zulüm, ilkençe ve katliâma maruz kalmıştır. Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgu", *DİA*, XVIII, 473-475; İlhanlılar'ın kuruluş dönemini inceleyen bir çalışma için bkz.

alındığında XIII. asrın en esaslı siyâsî ve ictimâî hâdisesinin Moğol istilâsı olduğu görülür.⁴³

İran’da kurulan bir Moğol devleti olan İlhanlı devletinin (1256-1353)⁴⁴ kuruluşu, dini hayatı, fikri durumu hakkında kısaca şunları söylemek gerekir:

Cengiz Han’ın (549-624/1155-1227) torunu olan **Hülâgû Han** (v.663/ 1265) yaklaşık bir asırlık ömrü olan (1256-1353) İlhanlı devletinin kurucusudur. Hülâgû, Abbâsî hilâfetine son verdiği gibi⁴⁵ Alamut’u ele geçirip İsmâîlî hâkimiyetine de son vermiştir.⁴⁶ İlhanlı devleti (1256-1353) müstakil bir devlet olmasına karşın Moğollar’ın batı kolunda bir Moğol devleti olarak kurulduğu için İran Moğolları olarak da adlandırılmıştır.⁴⁷

Mahmûd Gazân Hân’a gelene kadar İlhanlı yöneticilerinden **Hülâgû**, **Abaka** ve **Argun** budist idiler. Hülâgû’dan Gazan Han’a kadar olan bu döneme *budist ilhanlar* dönemi denir.⁴⁸ Gazan Han, Hudâbende Olcaytu ve Ebû Said Bahadır Han dönemi ise *müslüman ilhanlılar*⁴⁹ dönemi olarak tanımlanır ki bu dönem idârî, mâlî, iktisâdî ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından İlhanlı devletinin altınçağı olarak kabul edilir.⁵⁰ Her ne kadar İlk Müslüman İlhanlı hükümdarı Hülâgû Han’ın

Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1994, s. 9-193; Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 226.

⁴³ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (5.Bsk.), Akçağ, Ankara 2009, s.65; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, (çev. Ruşen Sezer), (14. Bsk.), YKY, İstanbul 2009, s.11-14.

⁴⁴ Bkz. Abdülkadir Yuvalı, “İlhanlılar”, *DİA*, XXII, 102 vd.

⁴⁵ Tâhir Olgun, *Cengiz ve Hülâgu Mezâlimi*, Tevsi-i Tıbbât Matbaası, İstanbul 1322, s. 34.

⁴⁶ Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 226.

⁴⁷ Spuler de İlhanlılar’a dâir yazdığı müstakil eserinde bu tanımlamayı tercih eder. Bkz. Bertold Spuler, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (çev. Ahmed Cemal Köprülü), (2. Bsk.), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1987; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, s. 42.

⁴⁸ Bu nedenle İran’da çok sayıda Budist tapınağı bulunmaktaydı. Hristiyan ve Yahudiler de devlet kademelerinde yüksek makamlar elde etmişlerdi. Bkz. Lawrence G. Potter, “Moğollar Sonrası İran’da Sufiler ve Sultanlar”, (çev. Hanifi Şahin), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, cilt: XII, sayı: 28, s. 216; “Moğol presnslerinin dinî işlerde lâkaydileri, hattâ müsâmahaları -ki ekseriya bunların arkasında bir politik kurnazlık saklı idi,- başka mezhepli milletler ile siyâsî ve iktisâdî münasebetlerin kurulmasını ve gelişmesini gerektirdi. Argun zamanında Budizm’in Gazan Han’dan itibaren de İslamiyet’in devlet dini olarak kabul edildiği devirlerde de İlhanlılar politik düşünceler neticesi bu tavırlarını bırakmadılar.” Karl Jahn, “Doğu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi: Tebriz”, (çev. İsmail Aka), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV(3-4), 1971, s. 30; Başka bir deyişle, İlhanlılar’ın temel hareket felsefesinde dinlerin/mezheplerin değil siyasetin başat etken olduğu görülür. Bkz. Hanifi Şahin, *a.g.e*, s. 288.

⁴⁹ İlhanlılar’da İslâmiyet’in izlediği çizgiyi takip etmek için bkz. Spuler, *a.g.e*, s. 258-268.

⁵⁰ Hanifi Şahin, *a.g.e*, s. 45.

oğullarından olan Ahmed Teküder (v.683/1284) (hükümdarlığı: 1282-1284)⁵¹ olsa da **Ahmed Teküder** müslüman olduğu zaman Moğol idarecilerinin çoğunluğu hala budist oldukları için onu öldürüp budist Argun'u tahta geçirmişlerdir. Müslümanlığı seçerek pek çok insanın da müslüman olmasına vesîle olan isim ise **Mahmûd Gazân Han**'dır (v.703/1304). Gazan Hân'ın (1295-1304) müslüman olması Moğol toplumunda köklü değişikliklere sebep olan bir hâdise olarak değerlendirilir. Çünkü onun döneminde müslümanlık resmî din olarak kabul edilmiş ve Moğollar arasında müslümanlığın yayılması hız kazanmıştır.⁵² O döneme kadar İlhanlılar'da geçerli olan Cengiz Yasası yerine onun İslâmiyet'i kabûlü ile birlikte Müslüman tebaanın şer'î işlerine kadılar bakmaya başlamıştır.⁵³ Esasta sünnî-hanefî olan Gazan Han'ın Şîî imam ve ulemâsına gösterdiği hürmet onun Şîî olduğu yolunda dedikodulara da neden olmuştur.⁵⁴

Gazan Han'dan sonra yerine kardeşi **Muhammed Hudâbende Olcaytu** (v.716/1316) gelip 1304-1316 târihleri arasında İlhanlı hükümdarlığında bulunmuş ve devletin başkentini Tebriz'den Sultâniye'ye taşımıştır.⁵⁵ Olcaytu Han, önceleri Sünnî iken 709/1309-10 yılında Şîî (imâmîyye-isnââşeriyye) mezhebinin benimsemiştir. Böylece Şiilik, İran topraklarında, tarihinde ilk defa devletin resmi mezhebi haline gelmiştir.⁵⁶ Dînî ve ilmî meselelerle yakından ilgilenen Olcaytu, devrin büyük sûfilerinden Kübrevî şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye, Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddîn-i Erdebîlî ve Kalenderiyye tarîkatı şeyhlerinden bir Türkmen babası olan

⁵¹ Bkz. Hamid Algar, "Ahmed Teküder", *DİA*, II, 139; Bertold Spuler, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (çev. Ahmed Cemal Köprülü), (2. Bsk.), TTK., Ankara 1987, s.89-98.

⁵² O. G. Özgüdenli, *Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay, İstanbul 2009, s. 407.

⁵³ Bkz. Abdülkâdir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 103-104; Gazan Han'ın tahta çıkışı, '*sapıklık ve perişanlığın karanlık gecesinde, emniyet sabahının yıldızı doğdu*' şeklinde nitelenir. Bkz. Kerîmuddîn Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yay., Ankara 2000, s. 149.

⁵⁴ Bkz. Abdülkâdir Yuvalı, "Gazan Han", *DİA*, XIII, 429-430; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 143; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Cüstücû der Tasavvuf-i Îrân*, s. 319.

⁵⁵ Gazan Han zamânında bir dünyâ târihi yazmakla görevlendirilmiş olan devlet adamı ve târihçi Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî eseri tamamlayarak Sultan Olcaytu'ya sunmuştur. Bkz. Abdülkâdir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 103; Samed Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 19.

⁵⁶ Şahin, *a.g.e.*, s. 184; Olcaytu'nun Şiiliği tercih gerekçesi ve bunun sonuçları hakkında detay için bkz. Şahin, *a.g.e.*, s.164-190; İlhanlılar dönemi Şiiliği ile Safevîler dönemi şiiiliği mukayesesi için bkz. Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 7-8 (Kasım 2000-Nisan 2001), s. 85-98; Doğan Kaplan, "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları", *Marife-(Şîa Özel Sayısı)*, yıl: 8, sayı: 3, (2008), s.183-203.

Barak Baba,⁵⁷ Şîf âlimi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Mekke Emîri Humeyde ile yakın temasta bulunmuştur.⁵⁸

İlhanlı devletinin son büyük hükümdârı olarak kabul edilen ve aynı zamanda şâir, mûsikîşinas ve hattat olan **Ebû Said Bahadır Hân** (v.736/1335), babası Muhammed Hudâbende Olcaytu zamânında devletin âdetâ resmî mezhebi hâline gelen Şîliği terk ederek Sünnîliği seçmiş ve İslâmiyetin yayılması için çalışmıştır.⁵⁹

Gazan Han ile İlhanlılar için bir istikrar sağlanmışsa da, Ebû Said Bahadır Han'ın vefâtı ile siyâsî ve sosyal bir keşmekeş ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Ebû Said Bahadır Han'ın yerine vâris bırakmadan ölümünün ardından ortaya çıkan taht mücâdeleleri, İlhanlı devletinin parçalanmasına ve netîcede yerini mahallî hânedanların almasına yol açmıştır.⁶¹ Böylece devlet târihe karışmış, diğer Moğol bakiyeleri de yerini Karakoyunlu, Akkoyunlu, Osmanlı gibi Oğuz-Türkmen zümrelerine bırakarak târih sahnesinden çekilmişlerdir.⁶²

Dönemin İlhanlı hükûmetine bağlı şehirlerinden Merâğa⁶³ gibi Şebüsterî'nin yaşadığı Tebriz de pek çok açıdan kültürel ve politik bir merkezdir. Karl Jahn'ın deyimiyle o dönemde Tebriz, doğu ile batı arasında bir ortaçağ kültür merkezidir.⁶⁴ İslam öncesinde Mazdeizm, Zerdüştilik, Maniheizm gibi çeşitli dinlerin etkisi altında bulunan Tebriz⁶⁵ halihazırda İran'ın Doğu Azerbaycan eyaletinin merkezidir. Tebriz ve çevresi, Halife Ömer döneminde h.22/m.642 yılında Muğîre b. Şûbe tarafından İslâm

⁵⁷ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba", *DİA*, V, 61-62.

⁵⁸ Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *DİA*, XXXIII, 345-347.

⁵⁹ Abdülkadir Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", *DİA*, X, 218-219.

⁶⁰ Zebîhullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der İran*, Tahran 1351/ 1973, III, 65.

⁶¹ Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 104; İlhanlılar ve Selçuklular arasındaki kültürel ilişkiler için bkz. İlhan Erdem, *Türkiye Seçukluları İlhanlı İlişkileri (1258-1308)*, Ankara Üniversitesi SBE Tarih Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1995, s. 425-441.

⁶² Spuler, "İlhanlılar", *İA*, V/II, 969-970; Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 228.

⁶³ "Hülâgû'nun İran'a gelerek İlhanlı devletini kurmasının ardından Merâğa başkent yapıldı. İlmî ve kültürel anlamda gelişme gösterdi. Hülâgû'nun emriyle, aynı zamanda merâğa matematik-astronomi okulunun da kurucularından olan Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274) tarafından kurulan rasathâne ve 400.000 ciltlik kütüphâne bu gelişmelerin en bilinen örneğidir." Osman Gazi Özgüdenli, "Merâğa", *DİA*, XXIX, 162; Tûsî tarafından kurulan rasathânenin ayrıntılarına dair bkz. Anar Gafarov, *Nasîrüddîn et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi, SBE, (Doktora Tezi), Ankara 2009, 12-14; Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, MÜSBE, (Doktora Tezi), İstanbul 2007, s.12-13.

⁶⁴ Karl Jahn, *a.g.m.*, s. 29-33.

⁶⁵ Ziya Musa Buniyatov, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 321.

topraklarına dahil edilir. Pek çok devlete başkentlik yapmış olan şehir, Abaka Han⁶⁶ (v.680/1282) zamanında 1265'te İlhanlıların başşehri olur.⁶⁷ İhanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî devletlerine de başkentlik yapan Tebriz, değişik dönemlerde Selçuklu ve Osmanlılar'ın da ilgisine mazhar olmuştur. Tebriz ilk defa, Yavuz Sultan Selim tarafından (6 Eylül 1514) Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlılar'ın Tebriz'de en uzun süreli egemenliği ise 1578-1590 Osmanlı-Safevî mücâdelesinde olmuştur.⁶⁸

Tebriz, Gazan Han (1295-1304) döneminde dünyânın en gözde ilim, sanat ve ticaret merkezi hâline gelmiştir.⁶⁹ Özellikle Gazan Han ile veziri Tebriz'li târihçi Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî'nin⁷⁰ (v.718/1318) gayretleri ile Tebriz, kurulan ilim müesseseleri⁷¹ ile âlimler için câzip bir merkez hâline getirildiği gibi ayrıca ticâret ve kültür merkezlerinden biri olmuştur.⁷²

Şebüsterî'nin yaşadığı dönemin hemen öncesindeki tarihlere bakıldığında İlhanlılar'da fikrî hayatın oldukça renkli ve zengin olduğu görülür. Zira bu dönemde bâzılarının eserleri Osmanlı medreselerinde şerhleri ile birlikte okutulacak olan Efdalüddîn-i Kâşânî⁷³ (v.667/ 1268-69[?]), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Necmüddin Kazvînî (v.675/1276), Necmeddîn el-Kâtibî (v. 675/1277), Fahreddîn el-Merâğî (v.

⁶⁶ “1265-1282 yıllarında İlhanlıların hükümdarlığını yapmıştır. Abaka, Moğollar arasında hızla yayılan İslâmiyeti kabul etmemiş, atalarının örf ve geleneklerini korumaya çalışmıştır.” Bkz. Faruk Sümer, “Abaka”, *DİA*, I, 8.

⁶⁷ Viladimir Minorsky, “Tebriz”, *İA*, XII, 86-87; İran Moğollar'ının yazlık başşehirleri ya da daha doğrusu yazlık ordugâhları da Van gölünün kuzeyindeki Aladağ Yaylağı idi. Moğollar bütün yazları Aladağ'da geçirirlerdi.

⁶⁸ Samed Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 18; Osmanlıların Tebriz'e hâkim oldukları târih aralıkları için ayrıca Bkz. Ali Sinan Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, XXXX, 219-222.

⁶⁹ Ziya Musa Buniyatov, “Azerbaycan”, *DİA*, IV, 319.

⁷⁰ Osman Gazi Özgüdenli, “Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî”, *DİA*, XXXV, 19-21.

⁷¹ Gazan Han'ın vezîri Reşîdüddîn Fazlullah, Tebriz'de büyük bir kütüphâne kurup Farsça yazdığı eserleri Çince ve Arapça'ya tercüme ettirmişti. Bkz. Temelli, *a.g.t.*, s. 12, Hodgson, *a.g.e.*, II, 456.

⁷² İlhanlı bir devlet adamı, âlim ve târihçi olan Reşîdüddîn tarafından kurulan kütüphânede 65 bin cildin üzerinde kitap vardır. Reşîdüddîn muhtelif sahalara hitâb eden bu eserleri İran, Turan, Mısır, Mağrib, Rum, Çin ve Hind'den topladığını söyler. Bkz. *Mekâtib-i Reşîdî*, (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1945, s. 237; Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki; Gazan Han Tebriz'de, kendisi için büyük bir türbe, yanına biri Şafiiler, diğeri Hanefiler için olmak üzere iki cami, iki medrese, ayrıca bir kütüphane ile bir de rasathane yaptırmıştır. Her kapısına bir kervansaray, çarşı ve hamam bina edilen Tebriz, bu dönemde, Amuderya'dan Mısır'a kadar uzanan imparatorluğun merkezi haline gelmiştir. Viladimir Minorsky, “Tebriz” *İA*, İstanbul 1979, XII, s. 86-87.

⁷³ “Daha çok Baba Efdal olarak tanınan Efdalüddîn-i Kâşânî şâir olmakla birlikte tasavvufî ve felsefî yanı daha ağır basan bir müelliftir. Eserlerinin büyük bir bölümünü özellikle İbn Sînâ'nın etkisiyle Farsça yazmış, bu bakımdan telif ve tercümeleri ile Farsça felsefe dilinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.” Bkz. Ahmet Sevgi, “Efdalüddîn-i Kâşânî”, *DİA*, X, 453-455.

667/1268), Allâme Hillî (v. 726/1326), Esîrüddîn Ebherî (v.633/1264) gibi isimler dikkati çeker. Bu isimlerin ortak özelliği Tûsî tarafından Merağa'da kurulan rasathânedede ilmî faaliyetlerde bulunmalarındır. Tûsî'nin kurduğu bu rasathane, astronomi ile birlikte aklî ve naklî ilimlerdeki çalışmaları da kendisinde barındıran ilmî bir merkezdir.⁷⁴ İşrâkî düşünürlerden Şehrezûrî⁷⁵ (v.687/1288 [?]), İbn Kemmûne (v.683/1284) ve Kutbuddin Şîrâzî⁷⁶ (v.730/ 1311) gibi üç önemli sima yine bu dönemde yaşamıştır. İlhanlılar döneminde yaşanan diğer önemli bir ilmî gelişme ise tarih yazıcılığıdır. Nitekim modern anlamda ilk umûmî dünya târihi olarak kabul edilen Farsça bir eser olan *Câmiu't-tevârih* İlhanlılar devrinde yazılmıştır.⁷⁷

Şebüsterî'nin yaşadığı dönemde dikkat çeken diğer bir isim de Dımaşk'ta hayatını geçiren ve Moğollar'la hem fiilen hem de kalemi ile savaşan İbn Teymiyye'dir⁷⁸ (v.728/1328). İbn Teymiyye, Sünnîler'in İlhanlılar'a karşı tavrı alışlarında etkili olmuş bir isimdir. O, İlhanlılar'a karşı cihad çağrısında bulunmuş, Şîîler'i İslâm'a ihânet etmekle suçlamış, tarikatları da İslâm'ın fıkha dayalı anlayışına karşı yeni bir din oluşturmak ve teslîmiyetçilik üzerinden tenkit etmiştir.⁷⁹

Şebüsterî, İlhanlılar devrinde Muhammed Hudâbende Olcaytu (v.716/1316-yöneticiliği: 1304-1316) ve Ebû Said Bahadır Hân (v.736-1335-yöneticiliği: 1317-1335) zamanında yaşamıştır. O'nun yaşadığı yıllarda Tebriz, edebî kültürel ve tasavvufî açıdan ana merkezlerden biridir. Bu dönemde ve sonrasındaki sûfîlerin mevcûdiyeti Tebriz'de tasavvuf adına hareketli bir muhîti netîce vermiştir.⁸⁰

⁷⁴ Anar Gafarov, *Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 12.

⁷⁵ Burhan Köroğlu, "Şehrezûrî Muhammed b. Mahmûd", *DİA*, XXXVIII, 462-466.

⁷⁶ "Sünnî bir âlim olan Kutbuddin Şîrâzî felsefe, astronomi, matematik ve tıp gibi sahalarda yetkin bir düşünürdür. Mevlânâ ile görüşen ve Sadredin Konevî'ye öğrencilik yapmış olan Şîrâzî, İbn Sînâ-Sühreverdî-İbnü'l-Arabî üçgenini kendi felsefî şahsiyetinde birleştirmiştir. Hayâtının sonlarında hükümdarlarla ilişkisini kesen Şîrâzî, Tebriz'e yerleşir ve bir mutasavvıf gibi yaşar." Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, XVI, 487-488.

⁷⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî", *DİA*, XXXV, 20; Ramazan Şeşen, "Câmiu't-Tevârih", *DİA*, VII, 132-134.

⁷⁸ Görüş ve eleştirileriyle İslam düşüncesinin gelişmesine tesir eden Selefi âlimi, müctehid. Bkz. Ferhat Koca, M. Sait Özervarlı, Mustafa Kara, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391-414.

⁷⁹ Hanifi Şahin, *a.g.e*, s. 288.

⁸⁰ Rıza Kulı Han Hidayet, *Mecmaü'l-Fusahâ*, (nşr. Mezahir Musaffa), *İntişârât-ı Emîr Kebîr*, Tahran 1339/1961, IV, 59; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî, *Riyâzü's-Siyâha*, (nşr. Asgar Hamid Rabbani), *İntişârât-ı Sa'di*, Tahran 1334/1955, s. 89; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Cüstucü der Tasavvuf-i İran*, s. 319.

1.1.2. Tasavvufî Hayat ve Sûfiler

Şebüsterî'nin yaşadığı dönem olan XIII. asrın son çeyreği ile -XIV. asrın ilk çeyreği dikkate alındığında artık tasavvufun teorik olarak kendini ifade kabiliyetinin bulunduğunu, tarikatların kurumsallaşmasının tamamlandığını söyleyebiliriz.⁸¹ Tasavvuf târihinin ilk iki dönemi Abbâsîlerin hâkimiyet çağlarına rastlar. İlhanlı devletini kuracak olan Hülâgu'nun Bağdat'ı işgâl etmesine (656/1258) ve dolayısı ile hilâfetin Abbâsîler'in elinden çıkacağı zamana kadar devam eden süreç sadece tasavvufun değil, diğer islâmî ilimlerin de geliştiği tarih aralığıdır.⁸²

XII ve XIII. asırlarda tarikatların kurulup tasavvufî-irfânî eserlerin telif edilmesinin ardından tasavvuf gerek sosyal hayatta, gerekse devlet ricâli nezdinde belli bir konuma erişmiştir. Abdulkâdir Geylânî (v.562/1166), Ahmed er-Rifâî (v.578/1183), Ahmed Yesevî (v.562/1166) ile başlayan tarikatlaşma süreci, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah Şâzilî (v.657/1258) ile devâm etmiş ardından Kübreviyye, Sühreverdiyye, Ekberdiyye, Bedeviyye ve Mevleviyye gibi tarikatlarla daha da gelişmiştir.

Her ne kadar XII ve XIII. asırlar, Moğol istilâsı ile İslam dünyâsı belli ölçüde bir gerilemenin içine girse de bununla birlikte tasavvuf adına canlılığın ve sürekliliğin devam ettiği bir süreç yaşanmıştır. Moğollar'ın zulüm ve baskılarına mâruz kalan bölge halklarının mistik eğilimleri zaman içinde yoğunlaşmış, bu durum dînî-tasavvufî hareketlerin ve fikirlerin güçlenerek gelişmesine bir zemin oluşturmuştur.⁸³ Bu dönemde yetişen şairler de aynı sebebe bağlı olarak, içerik ve şekil bakımından her türden şiir söylemekle beraber düşüncelerini daha ziyade tasavvuf perdesi altında söylemeyi tercih etmişlerdir.⁸⁴ Hatta denilebilir ki eğitici ve sosyal mesajlarla iç içe geçmiş irfânî manzûmelerin söylenmesi bu dönemde eskiye kıyasla daha fazla revaç bulmuştur. Bu çizgide Hakîm Senâî (v.535/ 1140), Ferîdüddîn Attâr (v.618/ 1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Sa'dî Şîrâzî (ö. 691/1292)⁸⁵ gibi tasavvuf açısından

⁸¹ Tasavvuf târihinin dönemleri hakkında bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 82 vd.

⁸² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (7. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2006, s. 77-78.

⁸³ Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 228.

⁸⁴ A. Naci Tokmak, "İran-Edebiyat", *DİA*, XXII, 421; Kültürel sahadaki diğer mahsüller için bkz. Tokmak, *a.g.m*, 420-423.

⁸⁵ "Fars edebiyatının en meşhur şâirlerinden biri olan Şîraz'lı Sâdî, Nizâmîye medresesinde Emir Hüseyinî'nin müşîdi Bahâeddin Zekeriyâ el-Multânî'den ders almıştır. Sâdî aynı zamanda Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin halîfesidir. İlhanlı devlet başkanı Atâ Melik el-Cüveynî gibi bazı devlet

öncü isimlerde ve onları takib eden kuşağın sûfî şairlerinde benzer bir üslup kendini gösterir. Sultan Veled (v.712/1312), Fahreddîn Irâkî (v. 688/ 1289), Emir Hüseyinî-i Herevî (v.729/1329'dan sonra), Evhadüddîn-i Merâğî -Tebrîzî- (v.738/ 1338), Hâcû-yi Kirmânî (v.753/1352) ve Mahmûd Şebüsterî (v. 720/1320 [?]) gibi mutasavvıf şairlerin irfânî manzûmeleri aynı geleneğin ve ekseriyetle benzer siyâsî ve sosyal şartların içinden gelirler.⁸⁶

Tasavvuf döneminin sonu ile tarikatlar döneminin başlangıcına tekâbül eden süreçte Gazzâlî (555/1111), Attâr (v.618/ 1221), Mevlânâ (ö. 672/1273), İbnü'l-Arabî (v.638/1240) gibi isimler tasavvuf doktrininin şekillendiren yönleri ile belirleyiciliği öne çıkan şahsiyetlerdir. Gazzâlî'nin kendinden evvelki mirası devralarak geliştirip sistematize ettiği ehl-i sünnet tasavvufu Gazzâlî sonrasında müessese bazında da faaliyet göstermeye başlar⁸⁷ ve ulemâ nezdinde kabul görür.⁸⁸ Attâr ve Mevlânâ, tasavvufî şiirde temsil gücü yüksek isimler olarak karşımıza çıkar. İbnü'l-Arabî ile de tasavvuf nazarî anlamda yeni bir dönemi idrâk eder.⁸⁹ İbnü'l-Arabî ile değişen şey, fıkıh, hadis ve kelim gibi ilimlere karşı kendini konumlandıran ve meşruiyetini onlardan alma kaygısı ile hareket eden bir tasavvuf yerine, kendini üst bir ilim olarak algılayan ve şeriatın muhafazasını üstlenen bir tasavvufî kavrayışın ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî, tasavvufu, bütün varlığı izah eden metafizik bir doktrin olarak inşa etmeyi amaç edinmiştir. Doktrininin “varlığın birliği” anlamına gelen *vahdet-i vücûd* şeklinde isimlendirilmesi de bundan ileri gelmektedir.⁹⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu tayin edici etkisi XIII ve XIV. asırda Sadreddîn Konevî (v.673/1274) başta olmak üzere Fahreddîn Irâkî (v. 688/ 1289), Müeyyedüddîn el-Cendî (v.691/1292 [?]), Saîdüddîn el-Fergânî (ö.695/1296), Abdürezzak el-Kâşânî (v.736/1335), Dâvûd el-Kayserî (v.751/1350) ve

adamlarını öven şiirler yazmıştır. Sünnî bir mutasavvıf şâir olan Sâdî, Hac dönüşü Tebriz'e uğradığında dönemin İlhanlı devlet adamı olan Abaka Han'dan saygı görmüştür.” Bkz. Mustafa Çiçekler, “Sâ'dî-i Şîrâzî”, *DİA*, XXXV, 405-407.

⁸⁶ Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, (çev. Hasan Almaz), Nüşa Yay., Ankara 2005, II, s. 89-91. XIII. ve XIV. asırda Farsça manzumeleri bulunan şairler için bkz. a.mlf, *a.g.e*, s.95-195.

⁸⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 127.

⁸⁸ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993, II, 221.

⁸⁹ Lewisohn, *a.g.e*, s. 104-105.

⁹⁰ Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s. 196-197; A.mlf, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak: İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bâzı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İbnü'l-Arabî Özel Sayısı II*, sayı: 23, (2009), s. 357-372; Pratikten (amelî) teoriye (nazarî) tasavvufun gelişimi ve sûfîlerin tasavvufa meşrûiyet arayışına dâir bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 29-60.

müellifimiz Mahmûd Şebüsterî (v.720/1320 [?]) gibi sûfî müelliflerce devâm ettirilecektir.⁹¹

Tasavvuf cereyanının sadece amelî olmaktan çıkıp nazarî bir sistem hâline gelmesi ve felsefî bir tefekkür hüviyetine bürünmesi İbnü'l-Arabî ile birlikte gerçekleşir. Ondan önce Hallâc-ı Mansûr, Aynükdât el-Hemedânî ve Attâr gibi sûfîlerde de söz konusu doktrinin umdelerini müşahade etmek mümkünse de XIII. asrın sonu ve XIV. asrın başlarında nazarî tasavvufun yaygınlaşıp sistematize olduğu görülür.⁹² Dolayısı ile Şebüsterî, nazarî tasavvufun meselelerinin sistematik olarak ele alındığı bir dönemi tecrübe etmiş, yazdığı eserlerde de devraldığı mirası ve döneminin yüksek kültürünü aksettirmiştir.

XII. asrın başlangıcından XIII. asra kadar İran ve Horasan'da hâkim tasavvuf mekteplerinin Kübreviyye⁹³ ve Sühreverdiyye⁹⁴ olduğu görülür.⁹⁵ Şebüsterî ile muasır bir Kübrevî sûfî müellif olan Sa'deddîn Hammûye'nin (v.649/1251-650/1252) kendisinden önceki dönemin en büyük sûfîlerini sayarken "İbnü'l-Arabî, Necmeddîn Kübrâ ve Şihâbeddîn Sühreverdi" şeklinde bir sıralama yapması da bölgede Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Ekberîyye'nin etkin olduğunu göstermektedir.⁹⁶ Söz konusu iki tarikatın yahut akımın etkisini Şebüsterî'nin yaşadığı bölgede ve şahsında da gözlemlemek mümkündür. Zira O, kimi kaynaklara göre bir Kübrevî, kimilerine göre de Sühreverdi tarikatına bağlıdır. Şebüsterî'nin Kübrevî ya da Sühreverdi oluşu Sâdî-i Şîrâzî'de olduğu gibidir. Zira her ikisi de bir tekkede tarikatın usul ve erkânını takip etmek yahut mürid yetiştirmek yerine eserleriyle mesajlarını ifade etmişlerdir. Moğol istilâsından ötürü Anadolu'ya gelen *Mirsâdu'l-İbâd* müellifi Necmüddîn Dâye

⁹¹ İbnü'l-Arabî'nin tesirleri konusunda Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2009, s. 335-341.

⁹² İbrahim Düzen, *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991, s. 25.

⁹³ Hamid Algar, "Kübreviyye-Necmüddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 500-506.

⁹⁴ Reşat Öngören, "Sühreverdiyye", *DİA*, XXXVIII, 42-45; Sühreverdiyye tarikatı, bazı kaynaklarda Sihâbüddîn Ömer Sühreverdi'ye (ö. 632/1234), bazılarında ise onun şeyhi Ebu'n-Necîb Abdülkâhir Sühreverdi'ye (ö. 563/1168) nisbet edilir. Ebu'n-Necîb'e nisbet edilmesi durumunda Kübreviyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Safeviyye gibi bir çok tarikat Sühreverdiyye'nin kolu olmaktadır. Ancak bu tarikatlar zamanla müstakil hâle geldikleri için ayrı birer tarikat olarak telakkî edilmişlerdir. Bkz. Serap Şah, *Safvetü's-Safa'da Safiyüddin-i Erdebili'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s.71.

⁹⁵ Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, 46.

⁹⁶ Hammûye, *Risâle der Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp, Serez, nr. 3931, vr. 33^b'den aktaran Gökbulut, *a.g.e*, s. 185.

(v.654/1256), Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri ile buluşturan⁹⁷ Sa'deddîn Hammûye⁹⁸ (v.649/1251-650/1252), *vahdet-i vücûda* dâir görüşleri ile öne çıkan Azîz Neseî⁹⁹ (v. 700/1300 [?]) ve Rükniyye tarîkatının kurucusu sünnî bir mutasavvıf olan Alâüddevle-i Simnânî¹⁰⁰ (v.736/ 1336), Kübreviyye'nin Nûriyye kolunun sürdürücüsü olan Nûreddîn Abdurrahman İsferâyînî (v.717/1317) gibi simalar Necmeddîn-i Kübrâ¹⁰¹ (v.618/1221) tarafından kurulan Kübreviyye'nin XIII-XIV. Asırda öne çıkan isimleridir. Bunun yanında Sühreverdiyye tarikatı da ilgili zaman diliminde bölgede bir o kadar etkindir. Fahreddin Irâkî (v. 688/ 1289), Abdürrezzak Kâşânî (v.736/1335), Sâ'dî-i Şîrâzî (v.691/1292), İzzeddîn el-Kâşî' (v.735/1334) gibi sûfiler Sühreverdiyye tarikatına mensupturlar.

XIV. asırda Sühreverdî şeyhlerin terbiyesinde yetişen İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin¹⁰² (v.700/ 1301) halifeleri vâsıtasıyla Safeviyye¹⁰³ ve Halvetiyye¹⁰⁴ gibi iki büyük tarîkatın da yine bu dönemde kurulup geliştiği görülür.¹⁰⁵ Fakat Şebüsterî'nin muhîtinde bu iki tarikatın o gün itibariyle henüz bir varlık göstermediği anlaşılmaktadır. XIII ve XIV. yüzyılda İran'da Kalenderîler ve Haydârîler gibi heterodoks gezgin derviş gruplarının varlığı bilinmekteyse de söz konusu grupların faaliyetleri konusunda çok az bilgi bulunmaktadır.¹⁰⁶

Şebüsterî'nin hayatını geçirdiği Tebriz, H. III. asırdan başlayarak h. VI-VII. asırlara değin tasavvufî kültüre taşıyıcılık etmiş, rind-melâmî meşrep bir sûfî olan ve

⁹⁷ Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 501.

⁹⁸ "İbnü'l-Arabî ve Konevî ile mülâkatları olan Hammûye, teknik bir terim olarak *vahdeti vücûdun* yerleşmesine katkısı olanlardandır." William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, (çev. Turan Koç), (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 254-255, 294-295; Süleyman Gökbulut, *a.g.e.*, s. 139-147; Reşat Öngören, "Sa'deddîn-i Hammûye", *DİA*, XXXV, 389-391. Öngören'in makalesinde Hammûye'nin vefat târihi olarak 671/1272-73'ten sonra verilir.

⁹⁹ İbrâhim Düzen, "Azîz Neseî", *DİA*, IV, 344-346; a.mlf., *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991.

¹⁰⁰ "Sünnî çizgide ve Kübreviyye geleneğinin içinden gelen bir mutasavvıf olan Simnânî'nin ayırt edici vasıflarından biri de onun İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine yönelttiği tenkitlerdir." Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA*, II, 345-347; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 172.

¹⁰¹ Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 503-506.

¹⁰² Bkz. Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim Zâhid-i Geylânî", *DİA*, XXI, 359-360; Serap Şah, *a.g.t.*, 66-69.

¹⁰³ Safeviyye tarîkatı için bkz. Reşat Öngören, "Safeviyye", *DİA*, XXXV, 460-462. Safeviyye tarikatının şeyhi Sadreddîn-i Erdebîlî'dir (v.794/1392).

¹⁰⁴ Ömer el-Halvetî (v.800/ 1397/98) tarafından kurulan tarikat için bkz. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, 393-394; Halvetiyye tarikatının kurucusu, Ömer el-Halvetî'dir (v.800/ 1397/98).

¹⁰⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 137.

¹⁰⁶ Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200 - 1550)*, (Çev.: Ruşen Sezer), (2. Bsk.), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008, s. 70-73.

Mevlânâ'nın sohbet şeyhi Şems-i Tebrîzî (v.645/1247[?]), Safeviyye tarîkatının pîri olan sünnî mutasavvıf Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî (ö. 735/1334), İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı bir sûfî-şâir olan ve Kübreviyye tarîkatı mensubu Şîrîn-i Mağribî (v.809/1407) gibi tasavvuf târihi açısından önemli birçok sûfiye ev sahipliği yapmıştır. Şebüsterî'nin doğum yeri olan Şebüster kasabası da pek çok mutasavvıfın bulunduğu ve faaliyet gösterdiği bir yerdir.¹⁰⁷

İlhanlılar döneminde (1256-1335) dini alanda yaşanan en önemli gelişme sûfi tarikatların hızla yayılmasıdır.¹⁰⁸ Şebüsterî'nin yaşadığı bölgede hankâhlar tasavvufî terbiyenin merkezleri olarak aktif bir şekilde varlıklarını sürdürmesine rağmen¹⁰⁹ onun bu hankahlardan birine mensup olup olmadığı hakkında bir kayıt yoktur. Ancak Şebüsterî'nin yaşadığı dönemde (XII. ve XIII. yy) ve çevrede Fahreddîn-ı Irâkî (v.688/1289), Hümâm-ı Tebrîzî (v.714/1314), İmâd Fakîh Kirmânî (v.773/1371), Kemâl-i Hucendî (v.803/1401) gibi isimlerin hankahların müdâvimi oldukları söylenmektedir.¹¹⁰ Bu dönemde hankahlar sâdece sûfilere özel mekânlar değildi. Hankahlarda, tasavvuf eğitimin yanı sıra başta tefsir, hadis, fıkıh, akâid olmak üzere çeşitli dallarda dersler verilir, kitaplar yazılır ve yazma eserler istinsah edilirdi. Bu arada şiir ve ilâhiler okunur, semâ yapılırdı.¹¹¹

Tasavvufa ait kurumların ve sûfi şahsiyetlerin himaye görmesi ve faaliyetlerini rahatlıkla yürütebilmeleri konusunda dönemin İlhanlı yöneticilerinin önemli katkıları olmuştur. İlk müslüman İlhanlı hükümdarlarından Ahmet Teküder başta olmak üzere,¹¹² yine müslüman yöneticiler olan Gazan Han, Olcaytu ve Ebû Said Han, sûfilere himâye

¹⁰⁷ Muhammed Emin Haşrî Tebrîzî, *Mezârât-ı Tebrîz ya Ravza-i Ethâr*, s.154; Samed Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 14-15.

¹⁰⁸ Lawrence G. Potter, *a.g.m.*, s. 216.

¹⁰⁹ Bölgedeki hankahlara dâir ayrıntılı bir okuma için bkz. Muhsin Keyani, *Târîh-i Hankâh der İran*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1369/1990. [Muhsin Keyani, *Hankahlar tarihi*, (çev. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut), Büyüyenay Yay., İstanbul 2013.]

¹¹⁰ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 108-109.

¹¹¹ Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA*, XVI, 43.

¹¹² "Samimi bir müslüman olan Teküder, müslüman olmakla Moğol yasalarına ihanet etmekle suçlanmıştır. Ancak tahtını ve hayatını İslâmiyet'i kabulünden çok dirâyetsiz bir hükümdar olmasından dolayı kaybetmiştir. Tasavvufa aşırı derecede ilgili olan Teküder vaktini semâ ve sûfi âyinlerle geçirerek devlet işlerini annesi Kutuy Hatun'a bırakmıştır. Bununla birlikte İslâmiyet'in Moğollar arasında yayılmasına gayret etmemiştir. Bu görevi yaklaşık on bir yıl sonra Argun'un oğlu ve İlhanlı hükümdarlarından en kabiliyetli olanı Mahmud Gazan Han yapacaktır." Bkz. Hamid Algar, "Ahmed Teküder", *DİA*, II, 139.

etmiştir.¹¹³ Nitekim bunlardan Gazan Han'ın İslâm'ı kabûlü bir Kübrevî şeyhin riyâsetinde gerçekleşmiş¹¹⁴ ve Olcaytu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin türbesini tâmir ettirerek oğullarına Bestam, Bâyezid ve Tayfur isimlerini vermiştir.¹¹⁵ İlhanlı devletinin ünlü veziri aynı zamanda hânedânın tarihçisi de olan Reşîdüddîn Fazlullâh Hemedânî, Seyh Safiyyüddîn Erdebîlî'ye saygı ve hürmette bulunmuş, Erdebîl hankâhının masrafları için yardım etmiştir. *Safvetü's-safâ*'da, Vezîr Reşîdüddîn'in oğullarından olan Gıyâseddîn Muhammed'in Şeyh Safî'nin mürîdi olduğu da kaydedilir.¹¹⁶ Tebriz'li mutasavvıf bir şâir olan *Câm-ı Cem*¹¹⁷ müellifi Evhadüddîn-i Merâğî de (v.738/ 1338) Ebû Said Bahadır Han tarafından himâye görmüştür.¹¹⁸

Safeviyye tarîkatının kurucusu olan Safiyyüddîn-i Erdebîlî (v.735/ 1334) İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin yanında seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Gâzan Hân, Olcaytu ve Ebû Saîd dönemini idrâk eden Erdebîlî, İlhanlı yöneticilerinin güvenini kazanmış bir isimdir. Hattâ Ebû Said Bahadır Han ile Emir Çoban'ın Şeyh Safiyyüddîn'in müridleri arasına katıldığı söylenir.¹¹⁹ Yine bir sünnî mutasavvıf olan Alâüddeve-i Simnânî¹²⁰ (v.736/ 1336) devrindeki idârecilerle ilişkisi açısından önemli bir figür olan karşımıza çıkmaktadır.¹²¹ Şebüsterî ile çağdaş diğer bir sûfî ise *Füsûs* şârihi Abdürrezzak Kâşânî'dir¹²² (v.736/1335). Olcaytu Han (1304-1316) ve Ebû Said Bahadır Han (1317-1335) dönemlerinde yaşayan ve tarikat silsilesi *Avârifu'l-Maârif* müellifi Şehâbeddîn

¹¹³ Menûçehr Murtazavî, "Tasavvuf der Devre-i İlhanîyân", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, sayı:42, Tebriz 1336/1958, s. 298 vd. Devrinde ilim adamları ve edipleri himâye eden Ebû Said Bahadır Hân zamanında Tebriz, ulemâ ve meşâyih açısından olduğu gibi medrese ve hankahlar açısından da önemini korumuştur. (Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", *DİA*, X, 218-219; Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 19.) (Şâir Ahmedî, *İskendernâme*'sinde onu sitâyişle anar. Bkz. Ahmedî, *İskender-Nâme*, (haz. İsmail Ünver), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 63.)

¹¹⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 71.

¹¹⁵ Bkz. Lewisohn, *a.g.e.*, s. 84; Süleyman Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA*, V, 241.

¹¹⁶ Serap Şah, *a.g.t.*, s. 20; Abdurrefi' Hakîkat, *Târîh-i İrfân ve Ârifân-ı İrânî*, İntişârât-ı Komeş, 1370/1992, s. 20.

¹¹⁷ Senâî'nin *Hadîka*'sı tarzında ve vezninde yazılan ahlâkî ve tasavvufî bir mesnevîdir. Evhadüddîn-i Merâğî, *Câm-ı Cem*, (nşr. Vâhid-i Destgerdî), Tahran 1307/1928.

¹¹⁸ A.Nâci Tokmak, "Evhadüddîn-i Merâğî", *DİA*, XI, 520.

¹¹⁹ Reşat Öngören, "Safiyyüddîn-i Erdebîlî", *DİA*, XXXV, 476-478; Serap Şah, *a.g.t.*, s. 113.

¹²⁰ M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddeve-i Simnânî", *DİA*, II, 345-347; Simnânî, gençliğini Argun zamanında İlhanlı sarayında geçirmiştir. Bkz. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), (2. Bsk.), Kalcı Yay., İstanbul 2004, s. 274.

¹²¹ Moğollar sonrası İran'da -özellikle İlhanlılar'da- sûfilerle devlet ricali arasındaki ilişki biçimlerinin tahlili için bkz. Lawrence G. Potter, "Moğollar Sonrası İran'da Sufiler ve Sultanlar", (çev. Hanifi Şahin), *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, cilt: XII, sayı: 28, s. 215-243.

¹²² Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kâşânî ve Şerhu Füsûsu'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s.119.

es-Sühreverdî'ye ulaşan sünnî bir sûfî olan Abdurrezzak Kâşânî, İbnü'l-Arabî'nin önemli bir tâkipçisi ve yorumcusudur.¹²³ *Misbâhu'l-Hidâye* müellifi İzzeddîn el-Kâşî' (v.735/1334)¹²⁴ de aynı devrin temâyüz etmiş sîmâlarındandır.

1.2. HAYÂTI

Gülşen-i Râz isimli eseri dolayısı ile çok sayıda kaynakta ismi geçmiş olmasına rağmen Şebüsterî'nin hayâtına dair bulunan az sayıdaki malumat da mücmel ve müphem olmaktan öteye geçememiştir.¹²⁵ Âdetâ müellifin hayâtı *Gülşen-i Râz*'ın gölgesinde kalmıştır. Rızâ Tevfik'in ifade ettiği “*her halde nice şâyân-ı ehemmiyet olan terceme-i hâli değildir. Bu mühim eserin (Gülşen-i Râz'ın-) kadr u kıymetidir*”¹²⁶ şeklindeki kanaat tezkire yazarlarınca da benimsenmiş gibidir. Şebüsterî de kendi eserlerinde hayâtına âit detaylı bir malumat vermemiştir. *Gülşen-i Râz* ve *Hakka'l-Yakîn*'de şahsî hayâtına dair bilgilere yer vermeyen Şebüsterî *Saâdetnâme*'sinde zaman zaman seyahatlerinden, tahsil hayâtından, okuduğu eserlerden, hocalarından bahsetmiş olsa da bu noktalarda verdiği bir takım mahdut bilgiler onun hayâtının temel çizgileriyle dahi olsa ortaya konulması bakımından oldukça yetersizdir.¹²⁷

Onun ismi ve eserinin şöhretine rağmen hayâtı hakkında etraflı bir malumatın bulunmayışının nedenleri arasında uzletî tercih eden kişilik yapısı ve genç yaşta vefât etmesi de gösterilmektedir.¹²⁸ Söz konusu nedenlere Şebüsterî'nin bir tarikatın kurucusu yahut sürdürücüsü olmamasını da ekleyebiliriz.

¹²³ Süleyman Uludağ, “Abdurrezzak Kâşânî”, *DİA*, XXV, 5; Kâşânî'nin istifade ettiği şeyhler arasında Necmüddîn Kübra'nın halifesi olan İsferrainî de (v. 717/1317-1318) yer almaktadır. Bkz. Alkış, *a.g.e.*, s. 40-46.

¹²⁴ Erhan Yetik, “İzzeddîn el-Kâşî”, *DİA*, XXIII, 555.

¹²⁵ Abdürresûl Hayyampûr, *Ferheng-i Sühânveran*, Şirket-i Sihâmi, Tebriz 1340/1961, s. 525; Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 13; Abdülbâkî Gölpınarlı, “Önsöz”, s. III.

¹²⁶ Rızâ Tevfik, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

¹²⁷ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 1.

¹²⁸ Adnan Karaismailoğlu, “Şebüsterî”, *DİA*, XXXVIII, 400.

1.2.1. Doğum Tarihi, Künyesi, Nisbesi ve Âilesi

Mahmûd Şebüsterî'nin doğum yeri Güney Azerbaycan'da bulunan Tebriz'in Şebüster kasabasıdır.¹²⁹

1851'de yaptırılan türbesindeki mezar taşında 720/1320 yılında ve otuz üç (33) yaşında vefat ettiği kaydından hareket edildiğinde doğum târihinin 687/1288 olduğu söylenebilir.¹³⁰

Şebüsterî, gerek *Saâdetnâme* gerekse *Gülşen-i Râz*'da kendi adının “Sa‘duddîn Mahmûd” ve babasının isminin “Kerîm” olduğunu söyler.¹³¹ Doğum yeri olan Şebüster’e nispetle daha çok Şebüsterî nisbesiyle anılan Mahmûd Şebüsterî'nin tam adı, “Şeyh Sa‘duddîn Mahmûd b. Emîniddîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî Tebrîzî” dir.¹³²

Şebüsterî'nin anne ve babası hakkında kaynaklarda bilgiye rastlamadığımız gibi çocuklarının olup olmadığına dair de kesin malumata sahip değiliz. Kirman'da Şebüsterî'nin soyundan geldiklerini söyleyen ve “Hâcegân” ismi ile tanınan bir grubun olduğu kaynaklarda belirtilen bir husustur.¹³³ Buna bağlı olarak *Şem‘ u Pervâne*¹³⁴

¹²⁹ Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400; Brujin, “Mahmûd Shabistârî”, *The Encyclopedia of Islam*, (EI), E.J. Brill, Leiden 1991, VI, 72; Şebüster isminin etimolojisi için bkz. Hüseyin Rûşendil, “Mukaddime”, Şeyh Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Hüseyin Rûşendil), (2. Bsk.), İntişârât-ı Dünyâ, Tahran 1351/1972, 9-10; Rızâ Tefvîk, “Şebüster karyesi böyle bir dâhî-i fâzılın maskat-ı re’si olduğundan dolayı kıyâmete kadar iftihâr etse sezadır. Bir âdem doğduğu yere ancak bu kadar şeref verebilir” diyerek Şebüster karyesinin Mahmûd Şebüsterî ile değer kazandığını dile getirir. Bkz. Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

¹³⁰ Terbiyet, “Şeyh Mahmûd-i Şebisterî”, *Macalla-i Armağan*, sayı: 9, s. 603; Adnan Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400; Gölpınarlı, “Mukaddime”, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. III; Samed Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 15.

¹³¹ Bkz. *Saâdetnâme*, (nşr. Samed Muvahhid), s. 153, b. (90, 92); *Gülşen-i Râz*, s. 81 (b.99), *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 603 (b. 1006).

¹³² Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, (çev. Hasan Almaz), Nüşa Yay., Ankara 2005, II, s. 138; Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400; Lewisohn müellifin tam adını şu şekilde kaydetmiştir: “Şeyh Sa‘duddîn Mahmûd b. Abdülkerîm Yahyâ Şebüsterî”, Bkz. *a.g.e.*, s. 1; Lâhîcî, şerhinde müellifin ismini “Sa‘duddîn Mahmûd Şebüsterî” olarak belirtir. Bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 603.

¹³³ Rıza Kulî Han Hidâyet, *Riyazü’l-Arifin*, Tahran 1305/1926, s. 231-236. Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî, *Riyazü’s-Siyaha*, (tsh. Asgar Hamid Rabbânî), İntişârât-ı Sa‘dî, Tahran 1334/1955, s. 90; Brujin, “Mahmûd Shabistârî”, *The Encyclopedia of Islam*, (EI), E.J. Brill, Leiden 1991, VI, 72-73; Ma’sûm Ali Şah Şîrâzî, *Tarâiku’l-Hakâik*, (nşr. Muhammed Cafer Mahcûb), Kitâbfurûşî-yi Bârânî, Tahran 1339/1960, s. 733’ten nakleden Lewisohn, *a.g.e.*, s. 2.

¹³⁴ Eserin neşri için bkz. Mehmet Kanar, *Fehmî ve Şebisterî’den Şem‘ ve Pervâne*, (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 85-122; Müellifin diğer eserleri şunlardır: *Risâle-i Muammâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 004010, 34 vr.; *Adabü’s-Süluk*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 000631, 153-164 vr.

mesnevîsini kaleme alan Abdullâh b. İbrâhim Niyâzî-i Şebüsterî (v.936/1529),¹³⁵ Şebüsterî'nin torunu¹³⁶ ya da oğlu¹³⁷ olarak zikredilir ki Niyâzî-i Şebüsterî'nin vefât târihi dikkate alındığında bu bilgi târihî açıdan oldukça tutarsız gözükmemektedir.

Lewisohn, Şebüsterî'nin evlenip çocuk sâhibi olmasını zayıf bir ihtimal olarak değerlendirir. Bu konudaki dayanağı ise Kerbelâî'nin *Ravzâtü'l-Cinân*'dan aktardığı bir menkıbedir. Menkıbeye göre Şebüsterî; “benim yerimi alacak sûrî ve mânevî bir evlâdım olmayacak” demiştir.¹³⁸

1.2.2. Mürşidleri

Şebüsterî'nin gerek kendi ifâdeleri gerekse kendisinden bahseden kaynaklara göre onun başlıca mürşidleri arasında Emînüddîn Tebrîzî ve Bahâeddîn Yâküb-ı Tebrîzî'nin yer almaktadır.¹³⁹

1.2.3.1. Emînüddîn Tebrîzî

Şebüsterî, “benim şeyhim ve üstâdım Emînüddîn”, “ben onun gibi başka bir üstad görmedim” şeklindeki ifadeleriyle Emînüddîn isminde bir şeyhi olduğundan bahsetmekte ancak söz konusu Emînüddîn'in kimliği hakkında daha fazla bir bilgi vermemektedir.¹⁴⁰ Bu durum o dönemde ve bölgede yaşayan Emînüddîn Hac Bele ile Emînüddîn Abdüsselâm Huncî isimli iki sûfiden hangisinin O'nun şeyhi olduğu sorununu açığa kavuşturmamıza mani olmaktadır. Üstelik bizim tespit edemediğimiz ve ismi Emînüddîn olan başka bir sûfînin de var olabileceği ihtimalini dikkat aldığımızda Emînüddîn'in kimliği daha fazla bilinmezliğe bürünmektedir.

Lâhîcî'ye göre Emînüddîn, muhtemelen Emîr Hüseyîn'nin Horasan'dan cevaplanmak üzere göndermiş olduğu nâmeyle, Şebüsterî'den cevap yazmasını istediği

¹³⁵ İbnü's-Şeyh el-Şebüsterî adıyla da tanınan Abdullah Niyâzî Efendi, tahsil için Şebüster'den 926/1520'de Anadolu'ya gelir ve 936/1529'da İstanbul'da vefat eder.” Bkz. Mehmet Kanar, *a.g.e.*, s. 56-57.

¹³⁶ Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

¹³⁷ Ali Şir Nevâî, *Mecalisü'n-Nefâis*, (nşr. Ali Asgar Hikmet), Çaphane-i Bank-ı Millî-yi İran, Tahran 1323/1944, s. 366-367; Kanar, *a.g.e.*, s. 56-57.

¹³⁸ Kerbelâî, *a.g.e.*, II, 91-92; Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 16-17; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 8.

¹³⁹ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁴⁰ *Saâdetnâme*, s. 168, b. 350-351; Adnan Karaismailoğlu, *a.g.m.*, s. 400.

kişidir.¹⁴¹ Lâhîcî'nin bu tespiti doğru ise Emînüddîn, İbnü'l-Arabî'nin eser ve düşüncelerine âşînâ olan, bu sebeple de Şebüsterî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserleri konusunda kendisiyle fikir alış verişinde bulunduğu, sorularına cevap aldığı şeyhidir.¹⁴² Şimdi sırasıyla Şebüsterî'nin şeyhi olması ihtimali bulunan iki Emînüddîn'den bahsedebiliriz.

Nüreddîn Abdurrahman İsferâyînî'nin (v.717/1317) mürîdi olan Emînüddîn Abdüsselâm el-Huncî¹⁴³ (v.758/1357) Kübreviyye'nin Nûriyye kolunun sürdürücüsüdür. İlhanlı dönemi yöneticileri ile kurduğu ilişkilerle dikkat çeker.¹⁴⁴ Şebüsterî'nin mânevî silsilesinin Kübrevî geleneğine dayandığı varsayılrak¹⁴⁵ onun Emînüddîn Abdüsselâm Huncî'nin müridi olduğu da söylenmektedir.¹⁴⁶

Emînüddîn Hac Bele ise, Tebriz'in meşhurlarını konu alan ve 721-723/1321-1323 yılları arasında kaleme alınmış *Sefîne* isimli eserin müellifi Hâc Ebu'l-Mecd Muhammed b. Melik Mes'ûd'un üstâdıdır.¹⁴⁷ Yaşadığı dönemde Tebriz'in meşâyih ve ulemâsı arasında önemli sîmâlarından biri olan bu zatın *tasavvuf-felsefe-kelâm* sahasında pek çok eseri vardır.¹⁴⁸ 689/1290-1291'de dönemin meşhur şeyhlerinden Baba Hasan Bulgârî'nin (v.693/ 1294) sohbetinde bulunmuştur.¹⁴⁹ Kerbelâî, Emînüddîn Hac Bele ile aynı dönemde yaşayan sûfilerden Simnânî'nin yazışmalarından söz etmiştir.¹⁵⁰ Emînüddîn Hac Bele'nin Tokat'ta Fahreddîn Irâkî ile görüştüğü de

¹⁴¹ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s.34. b.43; s. 583, b. 969.

¹⁴² *Saâdetnâme*, s. 168, b. 340-351; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 146.

¹⁴³ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁴⁴ Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 503; Herman Landolt, (Ed.), *Le Révélateur de Mystères: Traité de Soufisme*, Paris 1986, s. 29'dan aktaran Lewisohn, *a.g.e.*, s. 7. ; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 171; Hermann Landolt, "Mukaddime", *Kâşifü'l-Esrâr*, Nureddin Abdurrahman İsferayini, (nşr. Hermann Landolt), Müessesesi Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1980, s.9-12.

¹⁴⁵ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 9-10; a.mlf., "Vahdet-i Mütââlî-yi Yekperestî ve Bütperestî der Tasavvuf-i Şebüsterî", *Mîrâs-ı Tasavvuf*, (Ed.) Leonard Lewisohn, (çev. Mecdüddîn Keyvânî), (2.Bsk.), Neşr-i Merkez, Tahran 1389/2011, s.494-495. (dipnot)

¹⁴⁶ Adnan Karaismailoğlu, *a.g.m.*, s. 400.

¹⁴⁷ Bkz. Hâirî, Abdülhüseyin, "Sefîne-i Tebrîz: İki Kapak Arasındaki Kütüphane", (çev. Ali Ertuğrul), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 19 (2007), s. 359.

¹⁴⁸ Sefîne'de on üç eserine yer verilir: "*İntihâbu İhyâ-i Ulûm, el-Hidâye fî-Usûl-i Fıkıh, et-Tezkire fî'l-Usûliyyîn ve'l-Fıkıh, Evrâd-ı Emînüddîn, Virdü's-Subh, Ba'zu Tevârîh-i Resûlillah, el-Minhâc fî Ulûmi'l-Edeb, Arûz-i Fârisî, Münâzarâtü'n-Nâr ve't-Turâb, ez-Zübde fî'l-Ulûmi'l-Hakîka, Emâlî: el-Letâifü'l-Leâlî, İntihâb-ı Rubâiyyât, Risâle-i İlm ve Akl.*" Eserlerin *Sefîne*'deki yerleri için bkz. Hâirî, *a.g.m.*, s. 361-400.

¹⁴⁹ Kerbelâî, *a.g.e.*, I, 154; Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 27.

¹⁵⁰ Kerbelâî, *a.g.e.*, I, 154; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 6.

kaydedilen bilgiler arasındadır.¹⁵¹ Eşârî olan Bele'nin, vefât târihi *Sefîne*'de 720/1320 olarak zikredilir.¹⁵² Emînüddîn Hac Bele Tebrîzî'nin ismi Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin terceme-i hâlinin anlatıldığı İbn-i Bezzâz'ın 759/1358'de kaleme aldığı *el-Mevâhibü's-seniyye fî menâkıbî's-Safeviyye* adlı eserde bir menkıbe içinde geçer. Fakat hakkında ayrıntılı bir bilgi verilmez. Bu menkıbeden öğrendiğimiz şey ise Hac Bele'nin Safiyyüddîn Erdebilî ile birlikte Sühreverdî gelenekten gelen İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin¹⁵³ huzûrunda bir münakaşanın tarafları olmalarıdır.¹⁵⁴

1.2.3.2. Bahâeddin Yâküb-ı Tebrîzî

Şebüsterî'nin Tebriz'de kendisine mürid ve talebe olduğu isimlerden biri de birlikte hac vazîfezini de edâ ettikleri Bahâeddin Yâküb-ı Tebrîzî'dir (v.737/1336-1337). Rivâyete göre Şebüsterî kendisi vefât ettiğinde Şeyh Bahâeddîn'in ayakucuna defnedilmesini vasiyet etmiş¹⁵⁵ bu isteği yerine getirilmiştir.¹⁵⁶ Şebüsterî'nin Emîr Hüseyinî'den gelen suallere manevî mürebbsi ve mürşidi Bahâeddîn Ya'küb-ı Tebrîzî'nin huzûrunda cevap verdiği de söylenir.¹⁵⁷

Şebüsterî'nin merkadindeki Farsça kitâbede Şebüsterî'nin Bahâeddîn Ya'kûbla olan bağlantısı şu şekilde ifade edilmiştir: "...burası şeyhlerin şeyhi Şeyh Mahmûd Şebüsterî'nin yüce merkadidir. Allah ona rahmet etsin. Önünde ön olmayan makâmın halvet yerinde üstünlük yaygısına ayak basmış, büyük velîlerin kadehinden sevgi şerbetini tatmış, -Allah rahmet etsin- velîler kutbu efendimiz Bahâeddîn Ya'kûb'un elinden velâyet hırkasını giymiş, yedi yüz yirmi yılında otuz üç yaşında bu fânî evden ebedîlik âlemine göçmüştür. Allah'ın rahmeti ona olsun."¹⁵⁸

¹⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddîn Irâkî'nın Hayâtı", Irâkî, *Lemaât: Aşk Metafizîği* (içinde), s. 48-49.

¹⁵² Hâirî, *a.g.m.*, s. 358-361; Makalenin orijinal metni için bkz. "Sefîne-i Tebrîz: Kitâbhâne-i Beyne'd-Deftereyn", *Nâme-i Bahâristân- Mecelle-i Mütâlaât ve Tahkîkât-i Nüşahâ-yi Hattî*, yıl: 2, sayı: 2, (1380/2011), s. 41-64; İçerisinde Emînüddîn Hac Bele'nin de eserleri olan mecmua için bkz. Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphânesi, nr. 14590; Bu nüsha tıpkıbasım olarak Tahran Üniversitesi yayınları arasında Abdülhüseyin Hâirî ve Nasrullah Pürcevâdî'nin mukaddimeleriyle birlikte neşredilmiştir.

¹⁵³ Bkz. Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim Zâhid-i Geylânî", *DİA*, XXI, 359-360.

¹⁵⁴ Menkıbenin ayrıntıları için bkz. Serap Şah, *a.g.t.*, s. 338.

¹⁵⁵ Kerbelâî, *a.g.e.*, II, 91.

¹⁵⁶ Kerbelâî, *a.g.e.*, II, 91-92; Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 28; Adnan Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

¹⁵⁷ Rızâ Kuli Hân Hidâyet, *Riyâzu'l-Ârifîn*, s.221.

¹⁵⁸ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (girişinde).

Öyle anlaşıyor ki Şebüsterî, gençliğinin ilk dönemlerinde Tebriz’de Şeyh Emînüddîn’den eğitim aldıktan sonra Şebüster’e dönmüş orada seyr ü sülûkta rehberi olan Bahâeddin’in mürîdi olmuştur. Yani bir bakıma Emînüddîn onun entelektüel yönünü Bahâeddin ise mânevî yönünü şekillendirmiştir.¹⁵⁹

1.2.3. İlmî, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Şebüsterî’nin ilmî derinliğini, edebî kudretini ve sahip olduğu tasavvufî neşveyi eserlerinde görmek mümkündür. Döneminin yüksek kültürüne vakıf olan Şebüsterî, Tebriz’in sûfî-âlim ve şâirleri arasında anılır.¹⁶⁰ O’nun ilmî birikim ve irfânî tecrübesini tahsil etmesinde, yaptığı seyahatlerin ve mülâkatların önemli bir yeri vardır. Sûfilerin, birbirini tanımak, yekdiğerinin ilminden, irfânından faydalanmak için kullandıkları iletişim yolları sefer/seyahat ve *hac*dır.¹⁶¹ Şebüsterî, hayâtının uzun bir dönemini ilim tahsîli özellikle de kendisinin de tasrih ettiği gibi *ilm-i tevhîd*¹⁶² ile geçirdiğini Mısır, Şam ve Hicaz’a yolculuklar yaptığını, *köy köy, şehir şehir* dolaştığını, ulemâ ve meşâyih’ten pek çok kimse ile görüşüp (*mülâkât*) istifâde ettiğini ve neticede bu emeğin mahsullerini eserlerine yansıttığını hatırat nevinden kaydeder.¹⁶³ Şebüsterî, söz konusu seyahatlerin sonunda Tebriz’e geri döner ve bu süreçte tedrîs, te’lîf, tezkîr ve terbiye ile meşgul olur. İşte üzerinde fikir yürüttüğümüz, *Gülşen-i Râz*’da bu dönemin mahsüllerindendir.¹⁶⁴ *İlm-i zâhir* ve *ilm-i tevhîde* âit incelikleri tahsil eden¹⁶⁵ ve hayatını

¹⁵⁹ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 28; Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia: The Tartar Dominion*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, III, 59.

¹⁶⁰ Möhsün Nağısoylu, “Giriş”, Şeyx Mahmud Şebüsterî, *Gülşenî-Raz*, çev. Möhsün Nağısoylu, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu, Nurlan 2005, s.3.

¹⁶¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mâvi Yay., İstanbul 2007, I, s. 199.

¹⁶² Şebüsterî’nin tahsîl ettiği ilmi, *ilm-i tevhîd* olarak nitelemesi kanaatimizce önemli bir isimlendirmedir. Zirâ *ilm-i tevhîd* ile kastedilen ilmin, ma’rifet-i ilâhî, *ilm-i hakâik*, *ilm-i tasavvuf*, *ilm-i ilâhî*, *ilm-i bâtın*, *ilm-i ledünnî*, *ilm-i mâ ba’det-tabî’a* ya da metafizik gibi farklı isimlerle aynı müsemma’ya işâret ettiği açıktır. İlm-i ilâhî adlandırmasının tasavvuf doktrini açısından yaslandığı arka plan bilgisi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 75-95; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 804-805.

¹⁶³ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 168, b. 334-339; Şebüsterî’nin Bağdat, Yemen, Endülüs ve Kafkasya’ya da seyahat ettiği rivâyet edilir. Bkz. Azîz Devletâbâdî, *Suhenverân-ı Âzerbaycan*, s. 152. İlhanlılar döneminde seyahatlerin nasıl ve hangi yollarla yapıldığına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Spuler, *a.g.e.*, s. 463-467. Tasavvufî gelenekte seyahatin yeri ve önemi için bkz. *Keşkül Dergisi: (Seyahat Özel Sayısı)*, Gelenek Yayın Grubu, İstanbul 2005, sayı: 4.

¹⁶⁴ Samed Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 20.

¹⁶⁵ Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü’l-Mahabbe Min Şemâyimi’l-Fütüvve*, s. 427; Muhammed Emin Haşrî Tebrîzî, *Ravza-i Ethâr ya Mezârât-ı Tebriz*, (nşr. Azîz Devlet-âbâdî), Tebriz 1373/1994, s. 151-153; Kasım Gani, *Bahs der Âsar ve Efkar ve Ahval-i Hafiz*, Kitabfuruş-i Zevvar, Tahran 1354/1976, s. 430.

ilim ve irfan muhitlerinde geçiren Şebüsterî'nin ilmî ve tasavvufî dağarcığının derinliğini diğer eserlerinde de görmek mümkündür.

1.2.2.1. İlmî Şahsiyeti

Şebüsterî sadece *tasavvuf* sahasında değil fıkıh,¹⁶⁶ felsefe, kelam, mantık, dinler târihi gibi pek çok sahada ilgisi ve bilgi birikimi olan bir şahsiyettir. Felsefeye âşinâ olduğunu söyleyen Şebüsterî Eflâtun'un tâkipçisi İşrakîler'i, Yunan filozoflarını¹⁶⁷ ve Aristo'nun tâkipçisi olan Meşşâîler'i tenkit eder. Bu çerçevede Meşşâî Felsefe'nin Aristoteles ile tafsîl edildiğini ve İbn Sînâ ile tamamlandığını söyler.¹⁶⁸ Aristo'yu Mantık ilmi konusunda takdirle anarken O'nun ilâhiyat sahasındaki görüşlerinin çarpıklık sergilediğini belirtir. Meşşâî filozofu olan İbn Sînâ ve Râfızî olan Nâsır-ı Hüsrev de O'nun tenkitlerden payını alır.¹⁶⁹

Filozofları, başta akıllı hakîkate ermede temel kanıt saymanları, 'Bir'den birin hâricinde bir şey sâdır olmaz'¹⁷⁰ ve Hakk'ın küllîleri (*tümelleri*) bildiği ancak cüzîleri (*tikelleri*) bilmediği yönündeki görüşleri nedeni ile tenkit eder.¹⁷¹ Âlemin aslınının ne olduğu konusunda ortaya koydukları görüşleri nedeni ile ilk dönem filozoflarından Tales, Anaksagoras ve Demokritos'u anar.¹⁷²

Hakîkati araştırmadaki metotlarının yetersizliği nedeniyle Felsefî düşüncüyü bir taratfan eleştirirken Gazzâlî gibi aynı zamanda felsefî düşüncenin canlılığını devâm ettirmesine de dolaylı olarak katkıda bulunan¹⁷³ Şebüsterî'nin, filozofların eser ve görüşlerinden üst düzeyde haberdar olduğu anlaşılır. Vücûd-adem, vâcib-mümkün-mümteni', cevher-araz, heyûlâ-sûret, vücûd-mâhiyet gibi felsefî terminoljiyi rahatlıkla ve bağlamında kullanır. Sözelimi *nokta-dâire* sembolizmi konusunda *İşârât* ile

¹⁶⁶ Şebüsterî, Fıkıh ilmini çok iyi bildiğini, iyi bir Fıkıh tedrisâtı olduğunu ve Fıkıh konusunda bir şeyler de yazdığını belirtir. Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 240, b. 1547-48; Şebüsterî'nin bu kaydına rağmen günümüze ulaşmış Fıkıh ilmine dâir bir kitabı görebildiğimiz kadarı ile bulunmamaktadır.

¹⁶⁷ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 185, 671-672.

¹⁶⁸ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 226, b. 1273, 1277.

¹⁶⁹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 185, 186, 187.

¹⁷⁰ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 190, b. 764.

¹⁷¹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 196, b. 883.

¹⁷² Bu filozoflar ve genel görüşleri için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Târihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), (5.Bsk.), Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 9-87.

¹⁷³ Muhammed İlhanî, "Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Endîşe-i Felsefî", *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî*, sayı: 58, (1387/2008), s. 2.

Hakku'l-Yakîn ve *Gülşen-i Râz*'daki anlatılar oldukça benzerdir.¹⁷⁴ Şebüsterî özellikle *Saâdetnâme* ve *Gülşen-i Râz*'da Felsefî ve Kaderî zümreleri şiddetle tenkit eder.

Şebüsterî'nin Mantık ilmine âit *aks*, *tard*,¹⁷⁵ gibi pek çok ıstılâhı ele aldığı meseleleri izah sadedinde kullandığı görülür. Şebüsterî, Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihi Cüveynî (v.478/1085) ile Mu'tezile kelamcısı ve fıkıh âlimi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi (v.436/1044) ilâhî fiiller konusundaki görüşlerinde hukemâya meylettikleri için eleştirir.¹⁷⁶

Müellifimiz hakîkatı teslim etme konusunda sözü keskin bir müelliftir. Bu tavrını “Söyleyeni Ebû Ali (İbn Sînâ) bile olsa hiçbir söz bâtilı doğru yapamaz. Aristo'nun söylediği bâtil bir şey de hak olamaz. Ebû Ali (İbn Sînâ) de söylese hak haktır, bir velî de söylese bâtil bâtildır”¹⁷⁷ diyerek ortaya koyar.

1.2.2.2. Edebi Şahsiyeti

Nesirle yazdığı eserleri olsa da Şebüsterî daha çok bir sûfî-şâir olarak anılagelmıştır. O'nun şâirliği, şahsiyetinin ayrıcı vasfı olan sûfilîğinden sonra en önemli yanını oluşturmaktadır.

Şebüsterî, şiiri fikri ortaya koyan bir araç olarak görür. Bir sûfî-şâir olarak Şebüsterî, şiire karşı olan yaklaşımı, şâirliği, şiirden ne anladığını yani poetikasını *Gülşen-i Râz*'ın *dîbâcesinde* şöyle ortaya koymuştur:

“Herkes de bilir ki ben, ömrümde dileyerek, şiir söylemeye kalkışmadım. Kudretim vardı, söyleyebilirdim [tab‘ım buna kâdirdi]. Fakat pek nâdir söyledim. Nesirle birçok kitaplar yazdım ama *mesnevi* tarzında ve manzum söz söylemedim. *Mânâ*, aruza, kafiye sığmaz. *Mâna*, öyle her kaba [*zarfa*] sığmaz. *Mânalar* [*maânî*], asla harfe girmez. Engin deniz [*bahr-i kulzüm*] bir kab [*zarf*] içine sığmaz. *Mânaları*, *nesir* olarak bile harfe sığdıramazken neden bir de onları *manzum* olarak söyleyemeye kalkışalım?¹⁷⁸

Rızâ Tevfik, Şebüsterî'nin kendi şâirliği hakkındaki değerlendirmelerini şöyle yorumlar: “Maamafih bedîhî olan bu kelimât-ı şâirânesine rağmen kendisine şâir

¹⁷⁴ Krş. Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 302; *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 59, b. 707; İbn Sînâ, *İşârât ve't-Tenbîhât*, II, 332.

¹⁷⁵ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 149, b. 14.

¹⁷⁶ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 218, b. 1153.

¹⁷⁷ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 187,188, b. 711-713, 735.

¹⁷⁸ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 7, b. 50-55.

diyeabilmek için vesîle-i ma‘zeret arıyor.”¹⁷⁹ Şebüsterî yukarıdaki dizelerinde “benim meslek ve maksadım şiir yazmak değildi. İstediler de yazdım!” demek istiyor.¹⁸⁰

Şebüsterî’nin aruz ve kâfiye kaydına karşı olan tutumu, kendine mahsus bir poetik temâyül olarak görülemez. Çünkü sûfî şâirlerin pek çoğunda, düşünce sanat kaygısının¹⁸¹ başka bir ifadeyle mânâ ve muhtevâ şiirin formunun önüne geçmiştir.¹⁸² Şebüsterî’nin kâfiyeye karşı tavrı belli olmasına rağmen *Gülşen-i Râz*’da kâfiye dâhil bir şiirde olması gereken nerede ise hemen tüm unsurlara riayet edildiği de görülür.¹⁸³

Aruz ve kâfiyenin zaman zaman kayıtlayıcı özellikleri olsa da tasavvufî görüşün ritmine aracılık etmedeki başarısı da göz ardı edilmemelidir. Zira şiire ritim veren bu özellikler aynı zamanda mûsikîye geçişe de kapı aralar.¹⁸⁴ Şiir genellikle bir anlamın (mânâ) semboller (remiz), ritimli sözler (mevzûn) ve uyumlu sesler (mukaffâ) yardımıyla aktarılması eylemi içinde şekillenen bir ifade biçimidir. Bu durumda şâir mânâyı aktarmak için biçimi yardımcı bir unsur olarak kullanır.¹⁸⁵ Sûfî şâirler, biz onları öyle tanımlasak da kendilerini şâir saymazlar ve aslında şiir söylemediklerini, gâyelerinin şiir yazmak olmadığını kâfiyeli, vezinli ve süslü sözlerle uğraşarak sanatlı ve hoş sözler söyleme gayreti içinde olmadıklarını sürekli vurgularlar.¹⁸⁶

Şebüsterî’nin Emir Hüseyinî’den gelen suallere cevap olarak ortaya çıkan *Gülşen-i Râz*’ı nazmen yazmasının temel sebebi, o mecliste bulunanlardan birinin halkın manzum olan eserlere olan rağbetini dile getirmesi ve sorular gibi cevapların da aynı şekilde manzum olması gerektiğini vurgulamasından dolayıdır.¹⁸⁷

¹⁷⁹ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefîye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

¹⁸⁰ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefîye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

¹⁸¹ Bilal Kemikli, “Giriş”, *Oğlanlar Şeyhi İbrâhim: Müfîd ü Muhtasar*, haz. Bilal Kemikli, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 87; Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 72; “Şiir söylemek amacıyla *Mesnevî*’yi telif etmemiş olan Mevlânâ’nın poetikasında da şiir, düşüncelerini anlatmak için bir araç olmaktan öteye geçmez. Hatta o, şiiri küçümseyen ifadeler bile kullanır. Mananın şiire sığmayacağını, harfin lâıyıkıyla mânâyı sûret olamayacağını belirtir. Şiiri manayı tasvir eden sûret olarak görür.” Bkz. Semih Ceyhan, “*Mesnevî*”, *DİA*, XXIX, 327.

¹⁸² Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 169.

¹⁸³ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 10 (dipnot.)

¹⁸⁴ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 131.

¹⁸⁵ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 125, 128.

¹⁸⁶ Nasr, *İslam Sanatı ve Mâneviyatı*, (çev. Ahmed Demirhan), İnsan Yay., İstanbul 1992, s.127; Çakmaklıoğlu, *a.g.e*, s. 531.

¹⁸⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 74, b. 46; Son devir mutasavvıf-şâirlerden Hâce Muhammed Lutfî de kendi poetikasına dâir bilgi verirken tevâhid sırlarını şiir vâsıtasıyla ifâde etmenin bu sırların dilden dile ve gönülden gönüle aktarılmasında nesre göre daha kolay hafızada tutulabileceği

Şiire karşı tutumu müspet olmayan Şebüsterî niçin manzum eser yazdığına *Saâdetnâme*'de de devrindeki insanların şiire olan rağbetini gerekçe gösterir ve der ki:

“Din ilmini meşhûr edeyim diye yüz tekellûf ve güçlûkle şiir söylerim”¹⁸⁸
 “Ben nesirde kılı kırk yararken, şimdi nasıl şiirin saçını örüyorum? Zarûret olmasaydı bu beyitler benden nasıl sâdır olurdu, heyhât. Asrın insanları şiir arar, ulemâsı da şiir söyler olmuş.”¹⁸⁹

Ziyâ Paşa, *Harâbât*'ının mukaddimesinde Şebüsterî gibi *kibâr-ı hukemâ-yı sûfiyyeden* olup da ara sıra şiire iltifat edenleri şâirler sınıfından ayrı tutar ve onların maksatlarının gerçekte şiir yazmak olmadığını, asıl gayelerinin hakikatleri manzum olarak dile getirmek olduğunu ve hal ehli olan bu kimselere şâir demenin onların kemâline bir nakîse getireceğini söyler:¹⁹⁰

“Vardır bir sınıf-ı ehl-i güftâr
 Maksûdları değildir eş‘âr
 Mevlânâ *Mesnevî*'yi yazmış
 Hem Gülşenî, *Ma‘nevî*'yi yazmış
 Yazmış nice bergüzîde âsâr
Mahmûd Şebüsterî ve Attâr
 Maksûdları bunların ayândır:
 Nazm ile hakikati beyandır
 Şâir demek öyle ehl-i hâle
 İsnâd-ı nakîsedir kemâle!”¹⁹¹

Şebüsterî elbette sadece şiir yazmış bir sufi değildi. Özellikle *Hakku'l-Yakîn*'i secili nesir türünde yazdığı önemli bir metindir. O'nun ister şiir isterse nesir olsun bütün yazdıklarında üzerinde düşünülmesi gereken bir üslup hâkimdir.

1.2.2.3. Tasavvufî Şahsiyeti

Şebüsterî, tasavvufî bir muhit içinde yetişmiştir. O, bilindiği kadarı ile teknik anlamda şeyhlik ve mürşidlik yapmamıştır, ancak halka yönelik sohbet ve vaazlarıyla

dolayısı ile tercih edilmesinin gerekliliğine dikkat çeker. Bkz. Ayşe Farsakoğlu Eroğlu, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf Kültürü*, Işık Akademi Yay., İstanbul 2010, s. 49; Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtü'l-Hakâyık*, (5.Bsk.), Damla Yay., İstanbul 2011, s. 500-501.

¹⁸⁸ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 186, b. 703.

¹⁸⁹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 152, b. 60-62; Mevlânâ'da aynı çerçevede mülâhazalar ortaya koyar. Bkz. *Fîhi Mâ Fîh*, çev. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eryadın, s. 70-71.

¹⁹⁰ Rızâ Tevfik, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

¹⁹¹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri*, KB Yay., Ankara 2001, s. 78-79.

irşad faaliyetlerinden de geri durmamıştır.¹⁹² Bizatîhî Şebüsterî tasavvuf yolunun yolcusu olduğunu şöyle ifade eder: “...boş makamdan ve maldan fâriğ olmuş (um). Ne müderris, ne kadı ne de hatîb, ne muallim ne vâiz ne edîb (olmak isterim). Benim Zührem (yıldızım) o makamdan gider ki gölüm şeyhimin kokusunu duyar. Bütün dostlarım büyük oldular, rîyâzetle hepsi ulu kişiler oldular. Her birinin hâlini açıklayamam, Hudâ herkese hayır versin.”¹⁹³

Şebüsterî'nin içinde bulunduğu çevrede Kübrevîliğin yaygınlığının doğal bir netîcesi olarak onun Kübrevî neşvesine sâhip olduğu söylenmektedir.¹⁹⁴ Ayrıca Şebüsterî'nin Abdurrahman İsferâyînî'nin mürîdi olan Emînüddîn Abdüsselâm Huncî'nin mürîdi olduğu ihtimâli dikkate alınırsa onu bir Kübrevî dervişi olarak tanıtmak mümkündür.¹⁹⁵

Necmüddîn Kübrâ (v.618/1221) tarafından kurulan Kübreviyye tarikatı XIII ve XIV. asırlarda Orta Asya'dan Hindistan ve Irak'a kadar geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanmıştır. Kübreviyye, Sühreverdiyye tarikatının bir kolu olarak da kabul edilebilse de tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri ile yeni ve müstakil bir tarikat niteliği taşır.¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin erken bir dönemden itibaren Kübreviyye tarikatı müntesiplerince dikkate alındığı görülür.¹⁹⁷ Şebüsterî'nin de önemli bir İbnü'l-Arabî tâkipçisi olmasını dikkate aldığımızda onun Kübrevî olabileceğine dâir ihtimal kuvvet kazanır.

Nitekim *Gülşen-i Râz* şârihlerinden olan Ahmed İlâhî, Şebüsterî'nin Sa‘deddîn Hammûye'nin (v.649/1251-650/1252) halîfelerinden olduğunu söyler.¹⁹⁸ Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri ile buluşturan bir Kübrevî şeyhi olan Hammûye¹⁹⁹ Necmeddîn Kübrâ'nın halîfelerindendir.²⁰⁰ İbnü'l-Arabî ve Konevî ile mülakatları olan Hammûye, teknik bir terim olarak *vahdet-i vücûdun* yerleşmesine katkısı

¹⁹² Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

¹⁹³ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 186, b. 1565-1568.

¹⁹⁴ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 30; Saîd Rahîmiyân, *a.g.m.*, s. 48.

¹⁹⁵ Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

¹⁹⁶ Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ: Kübreviyye”, *DİA*, XXXII, 500-501; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayâtı, Eserleri, Görüşleri*, s. 184.

¹⁹⁷ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 145.

¹⁹⁸ Ahmed İlâhî, *Şekâyiku'l-Hakâyık*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, vr.3^b.

¹⁹⁹ Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 139-147.

²⁰⁰ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, (çeviri ve şerh: Lâmiî Çelebi), (haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), Marifet Yay., İstanbul 2008, s. 601.

olanlardandır.²⁰¹ Her ne kadar Şebüsterî'nin Hammûye ile irtibâtına dâir İlâhî'nin söylediğinden başka bir bilgiye sahip değilsek de Şebüsterî'nin Hammûye gibi bir Kübrevî olmasına rağmen daha çok görüşleri ile bir İbnü'l-Arabî tâkipçisi olarak öne çıktığı görülür.

Şebüsterî'nin hicrî VIII. asrın Kübrevî şeyhlerinden olan Şeyh İsmâil Sîsî ile yakın bir temâsının olduğu ve günümüze ulaşmayan *Şâhidnâme* isimli eserini Şeyh Sîsî'nin müridlerinden biri için yazmış olması ihtimâli üzerinde durulmaktadır.²⁰² Şeyh İsmâil Sîsî, Kâsım-ı Envâr (v.837/ 1433), Muhammed Assâr-ı Tebrîzî (v.793), Zeynüddîn-i Hafî (v.838/1435) gibi sûfilere etkilemiştir.²⁰³ Bunun yanında yine Tebriz'in önemli sûfilerinden olan Şîrîn-i Mağribî'nin (v.809/1407) mürşididir.²⁰⁴ Şeyh İsmâil Sîsî ile Şebüsterî'nin temaslarına değinen Lewisohn, Mağribî'nin Şebüsterî'nin önemli bir tâkipçisi olmasını da İsmâil Sîsî'nin Mağribî'nin mürşidi olmasına bağlar.²⁰⁵ Şeyh İsmâil Sîsî etrâfındaki bu bilgiler Şebüsterî'nin Kübrevîliğini teyid edecek mahiyettedir.

Bir kayda göre Şebüsterî'nin tasavvufî silsilesi Bahâeddîn Zekerîyyâ Multânî yoluyla *Avârifü'l-Maârif* yazarı Ömer b.Muhammed Ebû Hafs el-Bekrî es-Sühreverdî'ye ulaşır.²⁰⁶ O'nun Sühreverdî'ye tarîkatına müntesip olması ihtimal dâhilinde olmasına rağmen kendisinden sonra yerine geçen halîfelerinin olup olmadığı

²⁰¹ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, (çev. Turan Koç), (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 254-255, 294-295; Süleyman Gökbulut, *a.g.e.*, s. 139-147.

²⁰² Abdülhüseyni Zerrînkûb, "Şî'r-i Sûfiyye Ba'de ez Mevlânâ", *Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, (9. Bsk.) Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1388/2010, s. 319; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 9.

²⁰³ Zeynüddîn Hafî (v.1435), Tebriz'deyken Şeyh İsmâil Sîsî'den mânevî terbiye görmüştür. (Norris, H. T., "The Mir'ât al-Tâlibîn", By Zain al-Dîn al-Khawâfî of Khurasân and Herat", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 1990, cilt: LIII, Nr: 1, s. 58-59.)

²⁰⁴ Bkz. Leonard Lewisohn, "Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Muhammd Şîrîn-i Mağribî", Muhammed Şîrîn-i Mağribî, *Dîvan-ı Muhammed Şîrîn-i Mağribî* (içinde) (nşr., İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran), Tahran 1993, s. 15; Necdet Tosun, "Şîrîn-i Mağribî, *DİA*, XXXIX, 192-193. Şems-i Mağribî ile Şebüsterî'yi aynı paydada birleştiren başat unsur İbnü'l-Arabî'dir. Çünkü her ikisi de Şeyh-i Ekber'in görüşlerinden ciddî düzeyde etkiler taşırlar. Bkz. Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 21.

²⁰⁵ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 190.

²⁰⁶ Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi'ye göre Şebüsterî'nin silsilesi Emîr Hüseyinî ve Bahâeddîn Zekerîyyâ Multânî yoluyla *Avârifü'l-Maârif* yazarı Ömer b.Muhammed Ebû Hafs el-Bekrî es-Sühreverdî'ye ulaşır. Bkz. Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi, Azîz Mahmûd Hüdâyî Bölümü, nr. 1098, vr. 18^b; Başka bir kayda göre Şebüsterî'nin silsilesi şöyledir: Şeyh Mahmûd Şebüsterî, Baba Ya'kûb, Baba Hasan Serhâbî, Pîr Muhammed, Şeyh Sıddık, Baba Ahmed Şâdâbâdî, Hâce Muhammed Hoşnâm, Ferec Zencânî (v.457/1064)'dir. Bkz. Abdülali Kareng, *Âsâr-ı Bâstânî-i Âzerbaycan*, I, 402-403'ten nakleden Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 29.

bilinmemektedir.²⁰⁷ Şebüsterî'nin Sühreverdîliğe ilgi duymuş olması muhtemel bir durumdur. Zira tarikatın kurucusu kabul edilen, Ebu Hafs Ömer Sühreverdî'nin²⁰⁸ hayatına bakıldığında, onun, İbnu'l-Arabî ile görüşüp, sohbet ettiği ve bir hac mevsiminde Mekke'de İbnu'l-Fârız'la tanıştığı, hatta onun oğullarına kendi tarikatının hırkasını giydirdiği söylenir. Yine Ekberi ekolün en önemli isimlerinden, Saîdüddîn Fergânî (v.699/1300), Fahreddin Irâkî (v. 688/ 1289), Abdürrezzak Kâşânî, Abdullah b. Mesud Balyânî (v.686/1288) de bu tarikatın mensuplarındandır. Dolayısı ile bu tarikatın de Hammûye gibi bazı Kübrevîlerde olduğu şekilde İbnü'l-Arabî takipçileri için tercih edilen bir yol olduğu görülür.²⁰⁹

Ekberîliği entellektüel veya felsefî tasavvuf olarak görenler tarikat yerine “mektep” şeklinde bir tanımlamada bulunmayı tercih ederler.²¹⁰ Nitekim Kılıç'ın tespitleriyle melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir neşve ve zevk hali, bir irfan yoludur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Affüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin el-Fergânî, Fahreddîn-i Irâkî, Dâvûd-i Kayserî ve Mahmûd-ı Şebüsterî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde ise Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısırî, Selâhaddin Uşşâkî, İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammed Nûr el-Arabî gibi kişilerle devam ettirilmiştir.²¹¹

O dönemde yaşamış başka sûfiler gibi Şebüsterî de devrindeki tasavvufî yaşantıyı tenkit eder.²¹² O dönemde ve çevrede liyâkatsiz-ehliyesiz ve câhil kimi şeyhler bulunmaktadır. O, tasavvufu istismar eden söz konusu kimselerle aynı paydada bulunmaktan rahatsızlık duymakta ve *melâmîce* bir tavırla tanınıp bilinmemek arzusunu dile getirmektedir.²¹³ Bu bilgilerden hareketle onun pratik anlamda şeyhlik yapıp

²⁰⁷ Lewisohn, *a.g.e*, s. 2.

²⁰⁸ Bkz. Kameru'l-Hudâ, *Şihâbeddin Ömer Sühreverdî –Hayatı, Eserleri, Tarikatı-*, (çev. Tahir Uluç), İnsan Yay., İstanbul 2004.

²⁰⁹ Sema Özdemir İmamoğlu, *a.g.t*, s.34.

²¹⁰ M. Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, USA 1993, s. 15. (*Sâhilsiz Bir Umman*, (çev. Atilla Ataman), (2.bsk.), İstanbul 2003, s.17-21.)

²¹¹ Mahmud Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *DİA*, X, 544-545.

²¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Lewisohn, *a.g.e*, s. 104-120; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul 2014, s. 149.

²¹³ “Şöhretim yok da ondan değil ha şöhretim var, var ama zâten şöhretten utanıyorum ya!” *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 75 (b. 916-918); *Saâdetnâme*, s. 213, b. 1106-113.

yapmadığı tespit edilemese de en azından şeyhlik makâmına kendi adına mesâfeli durduğunu sonucunu çıkarabiliriz.²¹⁴

Şebüsterî hakkında *hakîm-sûfî*, *âlim*²¹⁵ *mistik-filozof* ya da *teosof*,²¹⁶ *sûfî şâir*, *sûfî müellif*²¹⁷ gibi muhtelif nitelemelerde bulunulmasına rağmen kanaatimizce Şebüsterî için yapılabilecek en doğru tanımlama her halde onun *muḥakkik sūfîliği* üzerinden yürütülebilir.²¹⁸ Lâhîcî, bir vesîleyle Şebüsterî'nin *muḥakkik sūfî* tâifesinin meşrebinde olduğunu söyler ve muḥakkik sūfîlerin alâmet-i fârikası olarak onların Hakk'ın dışında bir mevcûd olmadığı yönündeki kanaatlerine atıf yapar.²¹⁹

Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı nazmettiği dönemde genç bir sūfî olduğu kaynaklarda ittifâken belirtilen bir husustur. Gölpınarlı'nın da vurguladığı üzere bu gün bize garip gelse de devrinin bütün bilgilerini kavrayarak teknik ve estetik bakımdan şark klasikleri arasında mühim bir yer edinen bir eser vücûda getirmesi onun ilmî ve tasavvufî yetkinliği açısından dikkat çekicidir.²²⁰

Rızâ Tevfîk'in ifâdeleri ile “Mahmûd Şebüsterî'nin sözlerinde irfânen derece-i selâhiyetini gösteren tavr-ı beyânına bakılırsa ve İran'ın en uzak köşelerinden ehl-i irfânın *-hall-i müşkilât için-* sûret-i mahsûsada kendisine nâme ile elçi gönderip suâl sordukları dahi nazar-ı dikkate alınırsa bu zâtın o zamanlar her tarafa şâyî' bir şöhet-i azîmesi ve hikmet-i sūfiyede salâhiyet-i müsellemesi olduğuna zerre kadar şüphe edilemez.”²²¹

Şebüsterî'nin eserlerindeki ifadelerine bakıldığında onun irfânı sadece teorik bir bilgi olarak değil, hal ve zevk olarak tecrübe ettiği dikkatlerden kaçmaz. Özellikle *Gülşen-i Râz*'daki kimi ifadelerin coşkun bir aşk nefîcesinde ve hayatı gönül eksenli

²¹⁴ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 75, b. 914-918; Şerhi için bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 560-562.

²¹⁵ Rızâ Tevfîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378, s.1

²¹⁶ Toshihiko Izutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde “Nur-Zulmet” Paradoksu”, s. 53.

²¹⁷ Bkz. Bruijn, *a.g.m*, VI, 72.

²¹⁸ Abdüllatîf Kudsî (v.1452) şöyle der: “Muḥakkikler, zâhirî ilimleri (el-ilmü'd-dirâsiyye) tahsîl ettikten sonra bunlarla amel etmek sûretiyle, verâset yoluyla elde edilen ilimlere (el-ilmü'l-vârisiyye) vâris olur ve bu bilgileri yaşamaya çalışırlar.” Abdurrezzak Tek, *Abdüllatîf Kudsî: Hayâtı, Eserleri ve Görüşleri*, Emin Yay., Bursa 2007, s.167; “Şebüsterî varlıkta eşyânın hakikatini idrâk etmeye çalışan bir muḥakkiktir.” Karaismailoğlu, *a.g.m*, s. 400-401.

²¹⁹ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 536, b. 864.

²²⁰ Abdülbâkî Gölpınarlı, “Önsöz”, *Mahmûd Şebüsterî, Gülşen-i Râz* (içinde), (çev. Gölpınarlı), Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. IV.

²²¹ Rızâ Tevfîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

yaşamış bir kimse tarafından söylenebileceği anlaşılır. Başka bir ifadeyle Şebüsterî'nin gerek *Gülşen-i Râz*'da gerekse diğer eserlerinde ortaya koyduğu tasavvufî düşünceler salt bir nazariye ya da edebiyat değil yaşanılan bir halin ve zevkin mahsulü olarak algılanmalıdır.

Eldeki tüm verileri bir araya getirdiğimizde Şebüsterî şöyle tanımlanabilir: O, genç yaşta önemli bir ilmî ve irfânî tecrübeye erişen, ardında asırlarca kendinden söz ettirecek eserler bırakan, sadece tasavvufa değil islâm ilimlerinin diğer şubelerine ve felsefeye dâir de birikimi bulunan, araştırma şevki dolayısı ile uzun süre seyahatler yapan, çeşitli üstad ve şeyhlerin rahle-i tadrîs ve terbiyesinden geçen, bildiklerini insanlarla paylaşan, siyâsî ve gündelik konulara aldırış etmeyen, doğruları çekinmeden dile getiren, kendinden ve fikirlerinden emin, kimseye minnet etmeyen, duyarlı, etrâfıyla barışık, çevresinde itibar gören, kendisine ehemmiyet atfedilen, devrinin kültürüne vâkıf, Sühreverdî ve Kübrevî geleneğın içinden gelmekle birlikte Melâmî ve Ekberî neşvelerini kendinde toplayan bir sûfîdir.

1.2.4. Mezhebi

Dört halîfenin hepsini ayrı ayrı saygı ile anan²²² müellifimiz, ifrat ve tefritten uzak orta yol olarak tavsif ettiği ve mensûbu olmayı ilâhî bir lutuf olarak gördüğü Ehl-i Sünnet mezhebindendir.²²³ İtikad dâiresinde mezhebinin Eş'arîlik olduğunu vurgulayan Şebüsterî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den övgü ile bahseder²²⁴ ve yeri geldikçe Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerine yer verir.²²⁵ Dönemindeki birçok Âzerbaycanlı sûfî gibi Şebüsterî de *ehl-i sünnet ve'l-cemaat*'tir.²²⁶ Şebüsterî'nin yaşadığı dönemde Tebriz halkının mezhep olarak karakteristiği *sünnîlik*ti.²²⁷

²²² Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 150, b. 20-23.

²²³ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 149. b. 5-7.

²²⁴ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 150, b. 27.

²²⁵ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 206, b. 1051, 1058.

²²⁶ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 33; Muhammed Rızâ İsfendiyâr-Zehrâ Bağbân Pürşükûh, *Çerâğ-ı Dil*, s. 50; Şebüsterî ile çağdaş bir sûfî olan Safiyyüddîn Erdebilî'nin de Sünnî-Şâfîî olması bir örnek olarak zikredilmelidir. Bkz. Serap Şah, *a.g.t.*, s. 39.

²²⁷ Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Kazvini Hamdullah Müstevfi (v.750/1350), *Nüzhetü'l-Kulûb*, (nşr. Guy Le Strange), Luzac and Company, Leiden 1915, s.75-80; Hümmam Tebrizî, *Divan-ı Hümmam Tebrizi*, "Mukaddime", (nşr. Reşid Ayvazî), Müessese-i Tarih ve Ferheng-i İran, Tebriz 1351/1972, s.40.

1.2.5. Vefâtı

Şebüsterî birçok seyahatte bulunmasına rağmen hayâtını doğduğu yer olan Şebüster’de noktalamış ve oraya defnedilmiştir.²²⁸ Türbesi Şebüster’de Gülşen-i Pehlevî adı verilen bahçe içerisinde mürşidi Şeyh Bahâeddin Ya’küb-ı Tebrîzî’nin kabrinin hemen yanındadır.²²⁹

Şebüsterî’nin türbesindeki mezar taşında ve kimi kaynaklarda 720/1320 yılında ve otuz üç yaşında vefat ettiği söylenir. Fakat bu bilginin kesin olmadığını gösteren başka kaynaklar da vardır.²³⁰ Örneğin vefat târihi olarak 718/1318 ile 725/1325-6 arasında değişen farklı târihlerden bahsedildiği gibi²³¹ Kerbelâî, Şebüsterî’nin şeyhi Bahâeddîn Yâküb-ı Tebrîzî’nin (737/1336-1337) ayakucuna defnedilmesi yönündeki vasiyeti dikkate alarak onun vefâtını 737/1336-1337 târihine kadar ileri götürür. Şebüsterî ayrıca Baba Ebî Şebüsterî (740/1339) ile çağdaş gösterilir ve bu kişinin vefâtından hemen önce Mahmûd Şebüsterî’yi ziyâret ettiği söylenir. Eğer bu bilgi doğru ise Baba Ebî Şebüsterî’nin vefât târihi olan 740/1339 târihini dikkate alarak Şebüsterî’nin vefâtını 740/1339’lara kadar götürmek dahi mümkündür.²³² Şebüsterî’nin vefâtı hakkındaki tarihlerdeki ihtilaflar karşısında mezarı başında yazılı olan ve kaynakların çoğunluğunda tekrar edilegelen 720/1320 târihini kesin bir netice ortaya konana kadar geçerli târih olarak kaydetmenin doğru olacağını düşünüyoruz.

1.3. ESERLERİ

Saâdetnâme’de hayatını *telif, ders ve öğüt*le geçirdiğini ve bunlardan başka bir şeyin kendisini râzı etmediğini ifade eden Şebüsterî,²³³ *Gülşen-i Râz*’da nesir olarak

²²⁸ Lâhicî, *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 603; Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 14-15.

²²⁹ Tahsin Yazıcı, *a.g.m.*, s. 374. J. T. P. DE Bruijn, *a.g.m.*, s. 72; Adnan Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

²³⁰ Abdülali Kareng, *Âsâr-ı Bâstânî-i Âzerbaycan*, I, 521; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî, *Riyâzü’s-Siyaha*, (nşr. Asgar Hamid Rabbânî), İntişârât-ı Sa’dî, Tahran 1334/1955, s. 90; Rızâ Kuli Hân Hidâyet, *Riyâzu’l-Ârifîn*, Tahran, 1316/1938, s.234; Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 15; Terbiyet, “Şayh Mahmûd-i Şebistarî”, *Mecelle-i Armağan*, s. 601.; Browne, *a.g.e.*, III, 146; Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400; Bruijn, *a.g.m.*, s. 72.

²³¹ Hâirî, *a.g.m.*, s. 400; Bruijn, *a.g.m.*, VI, 73; Müderris, *Reyhânetü’l-Edeb*, (2. Bsk.), Çaphane-i Şafak, Tebriz 1347/1969, II, 46.

²³² Kerbelâî, *a.g.e.*, II, 91-92; Muvahhid, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 16-17; Samed Muvahhid, “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 3; Cevad Nurbahş, “Mukaddime”, Şeyh Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Cevad Nurbahş), İntişârât-ı Hânkâh-ı Ni’metullâhî, Tahran 1354/1976, s. 6; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 8.

²³³ *Saâdetnâme*, s. 152, b. 75.

birçok kitap yazdığını ama mesnevî tarzında ve manzum söz söylemediğini belirtmiştir.²³⁴ Bu ifadelerden hareketle onun *Gülşen-i Râz*'ı kaleme almadan önce mensur olan *Hakku'l-Yakîn*'i, *Gülşen-i Râz*'dan sonra da manzum olan *Saâdetnâme*'yi yazdığı sonucu çıkarılabilir.²³⁵

Saâdetnâme'de *ilme'l-yakîn/ayne'l-yakîn/hakka'l-yakîn* mertebeleri hakkında ayrı ayrı kelâm eden ve bu sıralamaya riayet ederek marifette derinleşmek gerektiğini vurgulayan Şebüsterî²³⁶, “önce gör daha sonra yaz. Evvelâ gönlün, sonra dilin daha sonra da parmağın (kalemin) işlesin” diyerek kendi teliflerinin de aslında amelî ve nazarî bir bütünlüğe sâhip olduğunu göstermiştir.²³⁷ O'nun *Saâdetnâme*, *Hakku'l-Yakîn*, *Gülşen-i Râz* gibi eserleri tasavvufî muhtevaya sahip olmalarına rağmen sadece sûfîlere değil genel çerçevede İslâm düşüncesiyle ilgili herkese hitâb eden bir derinliğe sahiptir.

Gülşen-i Râz'ı müstakil bir başlık altında irdeleyeceğimizden dolayı aşağıda Şeyh'in önce kendisine aidiyeti kesin olan eserleri ardından da ona nispet edilen eserler kısaca tanıtılacaktır.

1.3.1. Şebüsterî'ye Âidiyeti Kesin Olan Eserler

1.3.1.1. Saâdetnâme

Şebüsterî, “tevîd, usûl-i dîn ve hikmet”e dair kaleme aldığı *Saâdetnâme*'yi²³⁸ insanlara doğru bildiklerini anlatma ve bâtil inançlardan onları sakındırmak konusunda kendisini mesul hissederek, devrin âlimlerinin ve halkın şiire olan meylini de dikkate alarak zarûreten şiir diliyle yazdığını söyler. Esere bu adı vermesinde hem kendi isminin *Sa'duddîn* olması hem de eserde ele alınan konuların insanı *saâdete* sevk edeceği düşüncesi etkili olmuştur.²³⁹

Farsça tasavvufî bir mesnevî olan *Saâdetnâme*, 1571 beyittten oluşur. *Saâdetnâme*'nin girişinde manzûmenin tertîb şekli ve nazmediliş sebebi hakkında bilgi

²³⁴ *Gülşen-i Raz*, (çev. Gölpinarlı), s.6-7, b.45-46,52.

²³⁵ “Şebüsterî'nin vefâtı 720/1320 kabul edilir ve *Gülşen-i Râz*'ı 717/1317 yılında yazdığı dikkate alınırsa *Saâdetnâme*'yi vefâtından önceki üç yıl içerisinde yazmış olmalıdır.” Lewisohn, *a.g.e*, s. 24.

²³⁶ *Hakku'l-Yakîn*, s. 291.

²³⁷ *Saâdetnâme*, s. 226, b. 1266, 1268.

²³⁸ “Usûl ve Kelâm'dan olan bütün bahisleri bin beyitte tamamladım.” Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 152, b. 77.

²³⁹ *Saâdetnâme*, s. 149-153, b. 1-92.

veren²⁴⁰ Şebüsterî aslında eseri sekiz bölüm (bâb) hâlinde ve 3000 beyit olarak yazmayı planlamış ancak bilinmeyen bir sebepten dolayı bu planını değiştirmek durumunda kalarak mevcut şekliyle nazmeder. *Saâdetnâme*'yi telif ederken belli esaslar takip ettiğini belirten Şebüsterî, mevzûları akıl ve naklin (âyetler-hadisler) rehberliğinde kelâmî ve tasavvufî açıdan ele alır ve sonunda da ilgili konu hakkında muâırız fikirlerin çürütülmesi ile uğraşır. Eserdeki tüm konuları sırasıyla *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn*, *hakke'l-yakîn* şeklinde üç aşamalı olarak ele alır.²⁴¹ Meseleleri temsil ve hikâyelerle daha açık ve anlaşılır hâle getirmeye çalışır. Şebüsterî'nin hayâtı, seyahatleri, devrindeki tasavvuf kültürü açısından önemli bilgiler ihtiva eden *Saâdetnâme*'de hemen her konuda teberrüken bir sûfnin sözü ile konular desteklenir.

Şebüsterî, *Saâdetnâme*'nin anlaşılabilmesi için dört kavim dediği *kelamcılar*, *fihkçılar*, *filozoflar* ve *sûfilerin* ıstılâhlarının bilinmesi gerektiğini ifade eder.²⁴²

Mukaddime ve dört bâbdan (bölüm) oluşan eserin muhtevâ olarak çerçevesi şu şekilde çizilebilir: **Mukaddime**'de kitabın *tertîbi ve nazım* sebebinden bahsedilir. **Birinci Bölüm** Hakk'ın Zât'ını tanıma konusuna tahsis edilmiştir. Bu bölümde yer alan dört fasılda sırasıyla Hakk'ın Varlığı (vücûdu), tevhîd, tenzîh ve Hakk'ın sıfatları ele alınmıştır. (s. 157-180). **İkinci Bölüm**'de yer alan yedi fasılda Hakk'ın sıfatları, kudret, feleklerin hareketi, müneccimlerin cüz'î hükümlerinin ibtâli, Hakk'ın ilmi, Hakk'ın irâdesi, Hakk'ın hayat, sem', basar, kelam sıfatı, Hakk'ın sıfatlarının hakîkati, (s. 183-207) incelenmiştir. **Üçüncü Bölüm**'de, ilâhî isimler (s. 211-2139); **Dördüncü Bölüm**'de yer alan sekiz fasılda cebr ve kader, Hakk'ın fiillerinin illete dayandırılmayacağı ve mükafâtın amele göre olmaması, âlemim hudûsu ve mebde'i, nefis-i nâtıka, rızık, zaman ve mekân, Hakk'a itaat'ın faydaları (s. 217-242) işlenmiştir.

Samed muvahhid tarafından neşredilen *Saâdetnâme*'nin²⁴³ bu neşri esas alınarak Türkçe'ye tercümesi de yapılmıştır.²⁴⁴

²⁴⁰ *Saâdetnâme*, s. 151-153.

²⁴¹ “Sûfilerin ıstılâhına göre *ilme'l-yakîn* burhan ve delille elde edilen bilgidir. *Aynel'l-yakîn* beyan hükmünde olan bilgidir (keşf ve ilhamla elde edilir, hükmü beyândır yâni açık olmaktadır). *Hakke'l-yakîn* ise marifet (irfân ve hakîkat) sâhibi olanlara mahsustur.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, (çev. Süleyman Uludağ), (3. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 179; Ayrıca bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), (2. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 533.

²⁴² *Saâdetnâme*, s. 153, b. 84.

²⁴³ *Saâdetnâme*, 149-242.

²⁴⁴ Temelli, *a.g.e*, s.78-156.

1.3.1.2. Hakku'l-Yakîn fî Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn

Farsça mensur bir risâle olan *Hakku'l-Yakîn*'in mukaddimesinde metnin muhtevâsı, metodu ve üslûbu hakkında yapılan değerlendirmelerde; eserin gayb hazînesinden bir ikrâm olduğu, cennetin sekiz kapısına karşılık sekiz bâbtan meydana geldiği, muvahhid (sûfiler), mütekellim (kelamcılar) ve hakîmler (filozoflar) arasında cereyân eden ihtilaflı konuların²⁴⁵ yine bu üç zümrenin istinad ettikleri temel üç delil olan *nakil*, *akıl* ve *zevk/keşfe*²⁴⁶ uygun bir şekilde ele alınacağı, kimi yerlerde *ihtisar*, *setr* ve *ihfâ* etmek sûretiyle oldukça kapalı bir üslûbun tercih edileceği, bundan dolayı da metin üzerinde çokça teemmül edilmesi gerektiği dile getirilmiştir.²⁴⁷ Konuların îzahında açıklayıcı temsillere yer verilen eserde sekiz babda ele alınan konular sırasıyla şu başlıklardan oluşmuştur:

- “1-Zâtın zuhûru (s. 287-289),
- 2-Sıfatların zuhûru (s. 290- 295),
- 3-Vücûd mertebeleri ve zuhûrun başlangıcı (mebde') (s. 296-298),
- 4-Hakk'ın vahdetinin vücûbu (birliğin zorunlu oluşu) (s.299-301),
- 5-Mümkün varlıklar (mümkünü'l-vücûd) ve kesret (s. 302-303),
- 6-Taayyün, hareket ve taayyünlerin yenilenmesi (s. 304-307),
- 7- Teklîf, cebir, kader ve sülûk (s. 308- 311)
- 8- Me'âd, haşir, fenâ ve bekâ (s. 312-315)”

Konuları izah sadedinde eserde oldukça yoğun bir şekilde atıfta bulunularak işâri bir yorum çerçevesi kazandırılan âyet ve hadisler dışarıda tutulursa hemen hiçbir kaynağa referansta bulunulmadığı görülür.

²⁴⁵ İslâm düşünce ekolleri konusunda klasikleşen bâzı tasnifler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (4. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 13-19. ; Gazzâlî (v.1111) hakîkati arayanları *Kelamcılar*, *Bâtınîler*, *Filozoflar* ve *Sûfiler* olmak üzere dörde taksim eder. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalal: Daâletten Hidâyet*, (çev. Ahmet Subhi Furat), Şamil Yay., İstanbul 1972, s. 31.

²⁴⁶ Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, Nşr. Samed Muvahhid, s. 286. “Şebüsterî'nin buradaki sıralaması önemlidir: “*nakil* → *akıl* → *zevk*”. Şebüsterî, “*Hakku'l-Yakîn*’i (ya da *Hakku'l-Yakîn*’de geçen metafizik bahisleri) mütâlaa edecek kimsenin aklî ve naklî ilimleri tahsilden sonra zevkiyâtta olan bu tür ilimlere istîdatlı olması gerektiğini” söyler. A.mlf., a.g.e, s. 286.

²⁴⁷ Bir takım farklılıklarına rağmen aynı vâdide yazılmış başka pek çok telif vardır. Bâzı örnekler vermek gerekirse: Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl*’ı, Abdurrahman Cami’nin, *ed-Dürretü'l-Fâhire*’si Nimetullah Nahcuvânî’nin *Hidâyetü'l-İhvân* isimli eserini zikredebiliriz.

Muhtelif kadim yazmalardan hareketle neşredilen eser,²⁴⁸ Mehmet Temelli tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁴⁹ Risâlenin İdrîs-i Bitlisî (v.926-1520)²⁵⁰ ve Muhammed Parsâ'nın (v.822/1420)²⁵¹ yaptığı şerhleri yanında şârihleri meçhul şerhleri de bulunmaktadır.²⁵² Hüsameddîn-i Bitlisî'nin Arapça *Kitâbu'n-Nusûs* isimli eserini de *Hakku'l-Yakîn*'e bazı ilaveler yapılmış serbest bir tercüme olarak değerlendirebiliriz.²⁵³ Şebüsterî'nin klasik gelenek içinde şerhe konu *Gülşen-i Râz* dışındaki diğer eserinin *Hakku'l-Yakîn* olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.1.3. Tercüme-i Minhâcu'l-Âbidîn

Şebüsterî'nin tâkipçisi olduğu düşünürler arasında Gazzâlî'nin de yer aldığı görülür. Müellifimize âidiyeti konusunda kaynaklarda söz birliği edilen *Tercüme-i*

²⁴⁸ Mahmûd Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn fî Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, (nşr. Rızâ Eşrefzâde), (2. Bsk.), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1383/2005. (Metin kısmı için bkz. *a.g.e.*, s.36-87); Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, (nşr. Cevad Nurbahş), İntişârât-ı Hânkâh-ı Ni'metullâhî, Tahran 1354/1976; Mahmûd Şebüsterî, *Hakkü'l-Yakîn, Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî* (içinde), (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986, s. 281-315. "Çalışmamızda eserin Samed Muvahhid tarafından yapılmış neşri esas alınmıştır."

²⁴⁹ Temelli, *a.g.e.*, s. 157-190.

²⁵⁰ Orhan Başaran, *İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtimesi, -Metin-İnceleme-Çeviri-*, Atatürk Üniversitesi SBE., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2010, s. 10; Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, XXI, 485; Hayâtı ve eserleri hakkında daha etraflı bilg için bkz. Mehmet Bayrakdar, *Bitlisli İdris*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991; Başta *Hakku'l-Mübîn fî Şerh-i Hakku'l-Yakîn* ve tasavvufî muhtevâ taşıyan *Mir'âtu'l-Uşşâk, Münâzara-i 'Işk bâ- Akl, Risâle fî'n-Nefs, Şerh-i Füsûsu'l-Hikem, Şerh-i Kasîde-i Hamriyye, Tuhfe-i Dergâh-ı Âlî* gibi eserleri dikkate alındığında İdris'in bugüne değin ihmâl edilen tasavvufî çehresinin aydınlığa çıkartılması gerekir. *Hakku'l-Yakîn Şerhi*'nin nüshaları için bkz. *-Hakku'l-Mübîn fî Şerhi Risale-i Hakku'l-Yakin*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 002338, 119 vr. (Müellif nüshası); Süleymaniye Ktp, Lala İsmail, nr. 000135, 1-70 vr.; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 000606, 207-256 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 001402, 174 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1236, 85 vr.

²⁵¹ Kayseri Reşid Efendi Ktp., nr. 001088, 71 vr.; Muhammed Pârsâ ve eserleri için bkz. Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ", *DİA*, XXX, s.563-565; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşband: Hayatı,Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII.Asırlar]*, (3.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 120-125.

²⁵² *Şerh-i Risale-i Hakku'l-Yakin*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1317, vr. 120-212; *Şerh-i Risale-i Hakku'l-Yakin*, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa, nr. 001317-05, 130-213 vr.; *Risâle-i Hakku'l-Yakîn*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi, nr. 000512, 125 vr.

²⁵³ Eserin bilinen tek nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1437, 88 vr. Bu nüshadan hareketle eser tahlil, tahkik ve tercüme edilmiştir. Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Hüsametdin Bitlisi'nin Kitâbu'n-Nusûs İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1998, 116+75 s. Çakmaklıoğlu *Hakku'l-Yakîn* ile *Kitâbu'n-Nusûs* arasındaki muhtevâ ve şekil benzerliğine dikkat çekerken; Temelli, *Nakdu'n-Nüsûs'un Hakku'l-Yakîn'in bâzı ilâveler yapılmış serbest bir tercümesi olabileceğini* belirtir. (Krş. Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 17, 23; Temelli, *a.g.e.*, s. 36.)

*Minhâcü'l-Âbidîn*²⁵⁴ Gazzâlî'nin (v.505/1111) *Minhâcü'l-Âbidîn* adlı eserinin Arapça'dan Farsça'ya tercümesidir.²⁵⁵ Söz konusu eseri tercüme etmiş olmasını da Gazzâlî'ye olan fikrî bağlılığının bir neticesi olarak görmek mümkündür.

1.3.2. Şebüsterî'ye Nisbet Edilen Eserler

1.3.2.1. Mir'âtu'l-Muhakkikîn

Şebüsterî'ye nispet edilen Farsça muhtasar ve mensur bir risâle olan *Mir'âtu'l-Muhakkikîn*, mukaddime (s. 351-352) ve yedi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde şu konular işlenmiştir: Tabîî, nebâtî, hayvânî ve insânî nefis ile onlara âit kuvveler (s. 353-357)²⁵⁶; varlıkların sudûru (s. 358-360); vâcib, mümkün ve mümteni' (s. 361-363); yaratılıştaki hikmet (s. 364-365); mebd ve meâd (s. 366-370); âfak-enfûs (âlem-insan) ilişkisi (s. 371-373); âfâk ve enfûsün birbirine tatbîki (s. 374-377).²⁵⁷

Mir'âtu'l-Muhakkikîn, Abdullah Salâhî Uşşâkî (v.1197/1782) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve bu tercüme bir mecmua içinde basılmıştır.²⁵⁸ Mehmet Temelli de Samed Muvahhid'e âit tahkikli neşri²⁵⁹ esas olarak eseri tercüme etmiştir.²⁶⁰

²⁵⁴ Samed Muvahhid , “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 11; *Lugatnâme*, XXX, 220; Terbiyet, “Şayh Mahmûd-î Şebistârî”, *Macalla-i Armağan*, s. 603.

²⁵⁵ *Tercüme-i Minhâcü'l-Âbidîn*, (çev. Mahmûd Şebüsterî), Ordu İl Halk Kütüphanesi, nr. 000882, 271 vr.; Türkçeye tercümesi için bkz. Gazzâlî, *Minhâcü'l-Âbidîn Tercümesi*, (çev. İlyas b. Abdullah el-Nihani), Tercüman-ı Ahval Matbaası, İstanbul 1280. Eserin bu klasik tercümesinin yanında daha başka popüler tercümeleri de vardır. Tasavvuf ve ahlâka dâir bir eser olan *Minhâcü'l-Âbidîn*'in Gazzâlî'ye nispeti de tartışmalıdır. Bu tartışma ilkin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserin Ebü'l-Hasan es-Sebtî'ye âit olduğunu ileri sürmesiyle başlamıştır. Zebîdî ise kendi zamanında *Minhâcü'l-Âbidîn*'in Gazzâlî'nin son yazdığı eser olarak kabul edildiğini söylemektedir. Cennete giden yolun engellerle dolu olduğunu söyleyen müellif, bu yolun nasıl geçilebileceğini daha önceki eserlerinde anlatmış olmakla berâber konuyu bu eserinde biraz daha farklı biçimde ele alacağını ifade eder. Bu yoldaki yedi engeli ve bu engellerden kurtulma çârelerini sıraladıktan sonra âhiret yolculuğunun mânevî bir yolculuk olduğunu ve sonunda Allah'ın insana yirmisi bu dünyâda, yirmisi âhirette olmak üzere kırk çeşit ihsanda bulunacağını belirtir. İlk defâ 1288'de (1871) Kâhire'de basılan eseri Mahmûd Mustafa Halavî üç ayrı nüshaya dayanarak yeniden neşretmiştir. (Beyrut, 1984) Farsça ve Türkçe'ye çevrilen eserin sekiz kadar şerh ve telhisi bulunmaktadır.” Bkz. H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî-Eserleri”, *DİA*, XIII, 524. ; Ahmed ez-Zerrûk (v.899/1493) *Minhâcü'l-Âbidîn*'in ibâdet ehli olan kimse için rehber bir kitap olduğunu söyler. Ahmed ez-Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, (çev. Muhammet Uysal), Endülüs Kitap, İstanbul 2011, s. 80-82.

²⁵⁶ *Mir'âtu'l-Muhakkikîn*'de işlenen insanda bulunan tabîî, nebâtî ve hayvânî nefis hakkında bilgiler Avni Bey'in de dikkat çektiği gibi Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin *Ma'rifetnâme*'sinde de ele alınır. Bkz. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), (6. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2013, s. 94.

²⁵⁷ Şebüsterî'nin bu konu hakkındaki izahları İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'si ve Aziz Nesefî'nin *Resâil*'i ile aynı çizgide mütalaa edilebilir. Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, 564-565.

²⁵⁸ Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Tercüme-i Mir'âtu'l-Muhakkikîn*, İsmâil Hakkı Litoğrafyası Destgâhı, İstanbul 1281/1865, s. 95-106.

Mir'ātu'l-Muhakkikîn, bâzı nüshalarda İbn Sînâ'ya (v.428/1037), Nâsır-ı Hüsrev'e (v.465/ 1073'ten sonra)²⁶¹ ve Hâce Nasîrüddîn et-Tûsî'ye de (v.672/1273) nisbet edilmiştir.²⁶² Fakat eserdeki Efdalüddîn-i Kâşânî²⁶³ (v.667/ 1268-69[?]) ve Feridüddin Attar (v.618/ 1221) kaynaklı iktibaslar kronoloji dikkate alındığında metnin İbn Sînâ ve Nâsır-ı Hüsrev'e âidiyet ihtimâlini ortadan kaldırır. Lewisohn²⁶⁴ ve Zerrînkûb²⁶⁵ *Mir'ātu'l-Muhakkikîn*'in Şebüsterî'ye ait olamayacağı görüşünde olsalar da Salahî tarafından eserin tercüme edilmesi, A. Avni Konuk tarafından eserin Şebüsterî'ye aidiyetinin dile getirilmesi, eserde işlenen konular ve metodolojinin Şebüsterî'nin diğer eserleriyle uyumluluk arzemesi eserin ona aidiyeti noktasında kuvvetli işaretler vermektedir.

1.3.2.2. Merâtibu'l-Ârifîn

Samed Muvahhid tarafından neşredilen ve seyr ü sülûk üzerine yazılmış bir risâle olan *Merâtibu'l-Ârifîn*'in²⁶⁶ Şebüsterî'ye aidiyeti Muvahhid²⁶⁷ ve Lewisohn tarafından çok zayıf bir ihtimal olarak görülür.²⁶⁸

1.3.2.3. Şâhid-nâme

Şâhidnâme, *Risâle-i Şâhid* ve *Müşâhede*, *Müşâhid* gibi muhtelif isimlerle anılan²⁶⁹ ve Şebüsterî'ye nispet edilen bu mensûr eserde aşk, âşık ve ma'şûkun makamlarından bahsedilmektedir. Şebüsterî *Hakku'l-Yakîn*'de hakîkî aşk ve mecâzî aşk konusuna

²⁵⁹ Şebüsterî, *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî* (içinde), s.347-386.

²⁶⁰ Temelli, *a.g.e.*, s. 191-210.

²⁶¹ İsmâîlî Filozof, şâir, âlim ve seyyah gibi farklı yönleri bulunan Nâsır-ı Hüsrev için bkz. Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *DİA*, XXXII, 395-397.

²⁶² Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müsterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî*, II, 842; A.mlf., *Fihrist-i Mikrofilmhâ-yı Dânişgâh-ı Tahran*, II, 214; Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 38.

²⁶³ "Daha çok Baba Efdal olarak tanınan Efdalüddîn-i Kâşânî şâir olmakla birlikte tasavvufî ve felsefî yanı daha ağır basan bir müelliftir. Eserlerinin büyük bir bölümünü özellikle İbn Sînâ'nın etkisiyle Farsça yazmış, bu bakımdan telif ve tercümesi ile Farsça felsefe dilinin gelişmesine katkıda bulunmuştur." Bkz. Ahmet Sevgi, "Efdalüddîn-i Kâşânî", *DİA*, X, 453-455.

²⁶⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 45.

²⁶⁵ Bu tartışmalar için ayrıca Bkz. Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 38-39; Zerrînkûb, *Cüstucu Der Tasavvuf-i İran*, s.323, 415.

²⁶⁶ Şebüsterî, *Merâtibu'l-Ârifîn*, *Mecmûa-i Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî* (içinde), s. 387-401.

²⁶⁷ Samed Muvahhid, "Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî", s. 12.

²⁶⁸ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 45.

²⁶⁹ Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s.427.

değindikten sonra hakîkî aşkın mertebelerinin sırları konusunda okuyucuyu *Şâhid* isimli risâleye havâle eder ve konunun oradan takip edilmesini söyler.²⁷⁰

Eserin isminin *Şâhidnâme* olduğu noktasında Lâhîcî²⁷¹ ve Rızâ Kulî Han Hidâyet hem fikirdir.²⁷² Şebüsterî'nin bizâtihi *Hakku'l-Yakîn*'deki yönlendirmesi eserin varlığı hakkında bir veri olsa da şimdiye kadar herhangi bir yazmasına ya da neşrine rastlanmamıştır.

1.3.2.4. Kenzü'l-Hakâik

Şebüsterî'ye nispeti tartışmalı olan *Kenzü'l-Hakâik*'in Türkiye kütüphanelerinde Mahmûd Şebüsterî²⁷³ ve onunla aynı dönemde yaşamış olan Pehlivan Mahmûd Harezmî (v.722/ 1322)²⁷⁴ adına kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.²⁷⁵ Zerrînkub'a göre *Kenzü'l-Hakâik*, Şebüsterî'nin üslûbunu yansıtmayan oldukça âmiyâne bir eserdir.²⁷⁶ Eser Seyyid Muhammed Ali Safîr tarafından Şebüsterî'ye nispet edilerek neşredilmiştir.²⁷⁷

1.3.2.5. ed-Dürretü'l-Meknûne ve'l-Kasîdetü'l-Meymûne

Bâzı yazmalarda Şebüsterî'ye nisbet edilen eser²⁷⁸ Abdurrahman Câmî tarafından Şeyh Tâceddîn Üşnihî'ye atfedilir.²⁷⁹ Eser Rahîm Fermeşi tarafından bir kısım farklılıklarla birlikte *Gâyetü'l-İmkân fî Dirâyeti'l-Mekân* ya da *Risâletü'l-Emkine ve'l-Ezmine* adı ile Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (v.1131)'ye nispet edilerek neşredilmiştir.²⁸⁰

²⁷⁰ *Hakku'l-Yakîn*, “V.Bâb”, (nşr. Samed Muvahhid), s. 303; Bkz. Ali Basîrî Pur, “Nâm-ı Risâleî Ez-Bîn-i Refte-i Şebüsterî Çîst”, *Âyine-i Mîrâs*, sayı: 39, (1386/2007), s. 235-239; Browne, *A literary history of Persia*, III, 147.

²⁷¹ *Mefatihü'l-İ'caz*, s. 34.

²⁷² Samed Muvahhid, “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 8.

²⁷³ Millet Ktp., Ali Emiri Farsi, nr.000199/2, 13-15 vr.; Nurosmâniye Ktp., 004964/17, ty., vr.133-151; Ankara Millî Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Arşiv nr. 06 Hk 879/5, İstinsah Tarihi: 878 (1473), vr. 108b-137b.

²⁷⁴ Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s. 275-276; Zerrînkûb, *Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, s. 353-354.

²⁷⁵ *Kenzü'l-Hakâik*, Beyazîd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 001812, 100b-123b vr.

²⁷⁶ Zerrînkûb, *Cüstücû der Tasavvuf-i İran*, s.353-354.

²⁷⁷ Şebüsterî, *Kenzü'l-Hakâik*, (nşr. Seyyid Muhammed Ali Safîr), Tahran 1344/1965.

²⁷⁸ Necmeddin Mahmûd b. Yahya eş-Şebüsterî, *ed-Dürretü'l-Meknûne ve'l-Kasîdetü'l-Meymûne*, Ordu İl Halk Ktp., nr. 000898, 101 a-114b vr; Millî Kütüphane, Arşiv nr. 52 Hk 898/7.

²⁷⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, (nşr. Mehdi Tevhîdî Pur), Tahran 1336/1958, s. 355.

²⁸⁰ Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Muhammed Aynü'l-Kudât el-Hemedânî, *Gayetü'l-İmkân fî Dirâyeti'l-Mekân: Risaletü'l-Emkine ve'l-Ezmine* (nşr. Rahim Fermeşi), Çaphane-i Afitab, Tahran 1339/1960, 54 s.

Süleyman Uludağ ve Nurettin Bayburtlugil de eserin Tâceddin Üşnihî'ye ait olduğu dile getirmiş ancak Hemedânî'ye nispet edilen eserler içinde değerlendirmişlerdir.²⁸¹

Şebüsterî adına kayıtlarda geçen *Risâle-i Mi'râciye*, *Tefsîru Sûreti'l Fâtihâ*²⁸² *Fetva fî Hakkı İbn Arabî*²⁸³ *Risale fî'l-Velâyeti'n-Nebi*²⁸⁴ gibi eserler ise ona âit değildir.²⁸⁵

²⁸¹ Süleyman Uludağ-Nurettin Bayburtlugil, “Aynü'l-Kudât el-Hemedânî”, *DİA*, IV, 282.

²⁸² Tahran Üniversitesi Merkez Ktp., nr. 3654; Samed Muvahhid, “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 12.

²⁸³ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 001437, 636-637 vr.

²⁸⁴ Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 001812, 81a vr.

²⁸⁵ Temelli, *a.g.e.*, s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

MANZUM BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK GÜLŞEN-İ RÂZ

Çalışmamızın bu bölümünde *Gülşen-i Râz*'ı hangi nedenlere bağlı olarak bir tasavvuf klasığı olarak nitelediğimizi gerekçelendirmeye; *Gülşen-i Râz* isminden başlamak üzere, yazılış süreci ve kaynaklarına uzanan geniş bir açıyı dikkate alarak eseri tanıtmaya, *Gülşen-i Râz*'ın tasavvufî şerh geleneğine yaptığı katkı ile birlikte manzûmenin tercümelerine, şerhlerine ve tesirlerine temas edilecektir.

2.1. GÜLŞEN-İ RÂZ'IN TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK NİTELENMESİNİN GEREKÇESİ

Klasikler, zaman içinde muhataplarına söyleyecekleri asla tükenmeyen,²⁸⁶ dolayısıyla zamanın eskimesine karşın kendi yeniliklerinden bir şey kaybetmeyen eserlerdir.²⁸⁷ Her dönemde keşfedilmeye açık bulunmak, tarihte iz bırakarak insanlığın düşünce serüvenine istikâmet vermiş büyük düşünürlerin ortaya koyduğu klasik metinlerin müşterek yanını teşkil eder.²⁸⁸

Tasavvuf ilmi de zamanla kendi klasik metinlerini ortaya koymuş ve bu eserler çokça okunmak, aktüel kalmak, tercüme ve şerh edilmek gibi müşterek bir paydada buluşmuşlardır. Hangi formda olursa olsun topyekün tasavvuf edebiyatında rûhun Hakk'a olan iştîyâkı, O'na olan yolculuğu/seyahati ve netîcede nihâî hedef olan Vahdet ile karşılaşmanın hikâyesi anlatılmaktadır. Bu hikâyede yolun sırları açıklanmakta, aslımızdan ayrılığımız dile getirilmektedir. Bütün bu litaretürde tecrübeler farklı olsa da mana ve mesaj değişmez. O da “ Allâh'a âit olduğumuz ve dönüşümüzün de yine O'na olacağı” Bakara, 2/156) gerçeğinden hareketle dönüş yolculuğunun nasıl yapılacağını öğretmektir.²⁸⁹

Sûfilerin kaleminden çıkmış tasavvuf içerikli metinler bir taraftan tasavvufî hayâtın yaşanmışlık tarafına (*amelî tasavvuf*) vurgu yaparken diğer yanıyla da

²⁸⁶ Italo Calvino, *Klasikleri Niçin Okumalı?*, (çev. Kemal Atakay), (3. Bsk.), YKY, İstanbul 2012, s. 11-18.

²⁸⁷ Hilmi Yavuz, *Denemeler*, Boyut Yay., İstanbul 1996, s.3.

²⁸⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 9.

²⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, *Tasavvufî Makâleler*, (çev. Sadık Kılıç), (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 206-207.

kavramsal örgüleri ile tasavvufun doktrin ve prensiplerini (*nazarî tasavvuf*) dışa vururlar. Dolayısıyla tasavvuf metinleri muhâtaba sunduğu mesajda birbirinden beslenen çift taraflı (*hâl-kāl*) bir yapı arzeder. Sûfiler, tasavvuf için “*kāl ilmi değil, hâl ilmidir*” cümlesini çokça vurgulamalarına rağmen, geçen on iki asırlık bir zaman dilimine bakıldığında tasavvuf ilmine dâir pek çok klasik kaynağın varlığı ile karşılaşılır. Tasavvuf, kendi klasikleri ile *mes’ele*lerini dışarıya açmış, bu kitaplarda ortaya konulan kavramsal çerçeveye (*ıstılâhât-ı sûfiyye*) kendini ifâde kâbiliyeti kazanmıştır.

Sûfilik, hicrî II. asırdan itibaren, İslâm coğrafyasında çeşitli şekillerde tezâhür etmeye başlamıştır. Hasan Basrî (v.110/729), Câfer-i Sâdık (v.148/766), Râbia-i Adeviyye (v.185/802), Zünnûn-ı Mısrî (v.245-860) Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî (v.295/908) gibi isimlerle ilk nüveleri atılan tasavvufî prensipler, sonrasında artık bir disiplin olarak yerleşmeye ve ilgili eserlerle kendini göstermiştir. Bâyezid Bistâmî (v.234/848), Harîs bin Esed el-Muhâsibî (v.243/857), Hamdûn Kassâr (v.271/884), Sehl bin Abdullah et-Tüsterî (v.283/896), Cüneyd Bağdâdî (v.297/909), Hakîm Tirmizî (v.320/932) gibi isimler tasavvufun ilk telif eserlerini ortaya koyan belli başlı sûfilerdir. Zikrettiğimiz dönemin ardından gelen kuşakta ise tam anlamıyla tasavvufa dâir zengin bir telif dönemi ortaya çıkmıştır. Ebû Nasr Serrâc’ın (v.378/988) *el- Luma’ı*; Ebûbekir Kelâbâzî’nin (v.389/990) *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf’u*; Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (v.386/996) *Kûtu’l-Kulûb’u*; Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin (v.412/1021) *Tabakâtü’s-Sûfiyye* ve *Hakâikü’t-Tefsîr’i*; Abdülkerim el-Kuşeyrî’nin (v.465/1072) *Risâle’si* ve *Letâifu’l-İşârât’ı*; Hucvirî’nin (v.465/1072) *Keşfu’l-Mahcûb’u*; Abdullah Ensârî el-Herevî’nin (v.481/1088) *Menâzilü’s-Sâirîn’i* ve *Sad Meydan’ı*; İmam Gazâlî’nin (v.505/1111) *İhyâu Ulûmi’d-Dîn’i* zikrettiğimiz dönemin mahsülleri arasında görülür.²⁹⁰ Sözü ettiğimiz müellif sûfilerce kaleme alınan eserlerle tasavvuf, bir yandan İslâm ilimler içinde özgün ve bağımsız bir ilim şeklinde tanımlanmaya çalışılırken diğer yandan sapkın ibâhî ve hulûlî fırkalara karşı Ehl-i sünnet’in temel inanç ve ibadet ilkeleriyle sınırlanması hedeflenmiştir.²⁹¹ Ayırtırmaya çalıştığımız X.

²⁹⁰ Bu literatürün geniş bir tahlili için bkz. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Târihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, s.142-158 vd.; Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, s. 191-207.

²⁹¹ Hacı Bayram Başer, “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 22, 102 vd.

asrın sonu ile XI. asrı içine alan tarihi sürecin bir sonraki döneme bağlandığı halkada kendinden önceki tasavvufî birikimi toparlayıp ardından devam edecek olan geleneğe miras bırakması sebebiyle tasavvufun tarih seyrinde istisna sayılması gereken bir mevki edinen İbnü'l-Arabî (v.638/1240) vardır.²⁹² Tasavvufun dakik nazarî konularını manzum olarak ifade eden *Gülşen-i Râz* mesnevîsi de, tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî sonrasında gelişen tasavvuf düşüncesini takip etme adına önemli bir kaynak olma niteliği taşır.²⁹³

Müslümanlar arasında tasavvuf cereyânı gelişip yayıldıktan sonra kuşkusuz edebî mahsullere de kaynaklık etmiştir.²⁹⁴ Sûfiyâne şiirleri ile Hallâc-ı Mansûr, pek çok şerhe konu olan kasîdeleri ile İbn Fârız, *Tercümânü'l-Eşvâk* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de bir dîvan hacmine ulaşacak kapsamdaki şiirleri ile İbnü'l-Arabî gibi isimler Arapça tasavvuf şiirinde hatırlanması gereken öncü isimlerdir.²⁹⁵ Fars edebiyatında tasavvuf konulu eserlerin tedavüle girmesi ise IV./X. yüzyılın ortalarında başlar, V./XI. yüzyıldan itibaren oldukça yaygın bir şekilde ve gittikçe artan bir ivmede devam eder.²⁹⁶

Fars tasavvuf şiirinde ilk beyitler Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın (v.440/1049) rubâileri olarak kabul edilir. Klasik dönem tasavvuf şiirinin önde gelen en parlak sîmâları arasında ise Senâî (535/ 1140), Attâr (v.618/ 1221), Mevlânâ (v.672/ 1273), Fahreddin İrâkî (v. 688/ 1289) ve Şeyh Mahmûd Şebüsterî (v.720/ 1320) gibi önemli şahsiyetler yer alır.²⁹⁷ Filibeli'nin de ifade ettiği gibi; "İran'da ortaya çıkan mutasavvıflar çoğunlukla şâirdirler. Bundandır ki tasavvufî fikirlerini daha ziyâde nazımla ifade etmişlerdir. Denilebilir ki şiir ve tasavvufun terkîbinin en müfrit tezâhürü İran'da görülür. Bu terkiib zamanla Osmanlı'ya da intikâl eder."²⁹⁸ Fars edebiyatı bir açıdan edebî kıymeti yüksek, didaktik seçkin eserlerini önemli ölçüde tasavvufa ve bu dalda

²⁹² M. Nedim Tan, *Sâfi'nin Kenz-İ İhlâs'ının Tahkik Ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2006, s.39.

²⁹³ Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), (2.Bsk.), Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s.297.

²⁹⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Târîhi*, s. 150-151.

²⁹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikâyeye", s. 195-197; Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004, s. 98.

²⁹⁶ Bkz. A. J. Arberry, *Tasavvuf -Müslüman Mistiklere Toplu Bakış-*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek, İstanbul 2004, s. 102-117.

²⁹⁷ Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 2001, s. 414-415.

²⁹⁸ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Târîhi*, (haz. Rızâ Nur), İstanbul 1974, s. 322.

değişik dönemlerde yazılmış eserlere borçludur.²⁹⁹ Bir genelleme yapmak doğru olursa Arapça kaleme alınmış Tasavvuf literatürü daha ziyâde nesirdeki mahsülleri ile Farsça ise daha ziyade şiirdeki tezahürleriyle ağırlık kazanır.³⁰⁰

Farsça’da tasavvuf sahasında yazılmış eserlere bakıldığında nazım-nesir arası bir literatürün de var olduğu bilinir. Bunların en önemli nümûneleri arasında Irâkî’nin *Lemaât*’ı yer alır.³⁰¹ *Lemaât* âdetâ nesirle yazılmış şiirdir.³⁰² *Gülşen-i Râz* da esasen ele aldığı konular ve üslup itibariyle *Lemaât* kategorisinde bir metindir ama manzumdur. Dolayısı ile bu eserler arasındaki görünür fark biçimlerdeki.³⁰³ *Lemaât* müellifi Irâkî eserinin giriş kısmında *Lemaât*’ın *Sevânih* geleneği üzere bir kitap olduğunu belirtmiştir.³⁰⁴ Ahmed Gazzâlî’nin Arapça kaleme aldığı yarı manzum-mensur eseri *Sevânih*’te *aşk varlık*ın müteradifi olarak ele alınırken, *Lemaât*’ta da durum aşağı yukarı böyledir. *Gülşen-i Râz*’da ise varlık kavramı aşk kavramına daha baskın olsa da aşk çeşitli tezahürleriyle *Sevânih* ve *Lemaât*’ta görülebilecek vurguları taşır.

Tasavvuf literatürünü teşkil eden nazım ve nesir türünde kaleme alınmış eserler arasında bir farklılıktan söz edilebilir mi? Söz gelimi *Gülşen-i Râz* ile *Füsûsü’l-Hikem*, ya da *Mesnevî* ile *Fütûhât-ı Mekkiyye* yan yana konulduğunda acaba dokrin düzeyinde tasavvufu temsil kabiliyetlerinde bir derece ve ince ayırım var mıdır?³⁰⁵ Şu kadarını söylemek gerekir ki ikisinin de doldurduğu bir alan vardır ve her ikisinin de sahip olduğu imkânlar farklıdır. Dolayısıyla bu iki farklı sahayı birbirini tamamlayan parçalar şeklinde değerlendirmek daha doğru olmalıdır. Fakat ‘şiir tecrübeyi anlatma konusunda, aklî açılımlardan çok daha ileri bir yeterliliğe sâhiptir.’³⁰⁶ Başka bir ifadeyle nazımın

²⁹⁹ Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, s. 413.

³⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, s. 197; Halil Baltacı, “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mîrsadü’l-İbad”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, (2010), s. 163-164.

³⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, s. 206.

³⁰² Pûrcevâdî, *Can Esintisi: İslâm’da Şiir Metafiziği*, s. 189.

³⁰³ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 245.

³⁰⁴ Irâkî, *Lemaât*, (çev. Saffet Yetkin), MEB Yay., İstanbul 1993, s. 6.

³⁰⁵ Bu ayrıma dikkat çeken bir yaklaşım için bkz. Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, (2007), s. 229-233.

³⁰⁶ William Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, İz Yay., İstanbul 2003, s.160; Turan Koç’un ifadeleriyle: “Şiir, İslâm kültüründe bilgiye (marifete) ulaştırmanın en iyi vasıtalarından biri olmuştur. Şiirin terkip edici gücünün derin kavrayışların, aslî düzeyde yaşanmış tecrübelerin açığa vurulması ve başkalarına ulaştırılması içinde düz yazıya göre daha ayrıcalıklı bir yeri olduğu çok iyi görülmüş, bu yüzden de geleneksel edebiyatımızda en saygın yeri o almıştır.” Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay., İstanbul 2009, s. 164.

tebliğ ve telkin edici gücü nesre kıyasla daha yüksektir.³⁰⁷ Didaktizm ve lirizmin birbirine perçinlendiği bir üslupla tasavvufa ait hakikatleri ifade eden *Gülşen-i Râz* da netîcede manzum bir eserdir. Eserin manzum olması bir taraftan söylenmek istenen şeyleri öz hâlinde ifâde etmeyi gerekli kılarken buna bağlı olarak bâzı şeyleri de okuyucuya havâle etmek zorunda kalır. nazmın imkânları her şeyi açık seçik söylemeye, tafsilatlandırmaya elverişli değildir. Meselâ Şebüsterî *varlık mertebelerini*, nefis mertebelerini, makamları, halleri tek tek açıklamaz. O, nazmın elverdiği imkanlar dâiresi içinde tasavvufa âit genel prensipleri paylaşır. Genelde sufî şâirlerin yaptığı gibi Şebüsterî de, şiirin sağladığı ifade imkanları ile tasavvufun pek çok soyut ve nazarî meselesini geniş kitlelere *Gülşen-i Râz* aracılığı ile sunmuştur.

Gülşen-i Râz şiir ile metafiziğin, mana ile suretin, ritim ile anlamın, ledünnî renk ve neşve ile ilmin bir araya geldiği bir metindir. Fakat *Gülşen-i Râz*'ın ele aldığı konular, vermek istediği mesajlar nazmının (söz diziminin) önüne geçmiştir. Bu durum Mevlânâ, Yunus Emre gibi pek çok sufînin şiirleri için söylenebilecek genel bir yargıdır. Çünkü dile getirilmeleri zor olan hakikatler, rasyonel kavramlaştırmalara doğaları gereği müsait olmayan kimi tecrübeler şiir gibi duygusal ve hayâle yaslanan yönleri bulunan bir türü kendilerine enstrüman olarak seçmişlerdir. Zira hem tasavvuf hem de şiir özünde duygusal ve sezgisel bir muhtevaya sahiptir.³⁰⁸

Gülşen-i Râz, tasavvufun temel öğretilerini yansıtan nâdir eserlerden sayılır.³⁰⁹ Eser hakkında; sûfîlerin *summa teologia/câmiu'l-hikme*'si,³¹⁰ zâhir bilgisi ile hakikat bilgisinin birbiriyle âhenge büründüğü mesnevî,³¹¹ tasavvufî öğretinin şiir formundaki özeti,³¹² *tasavvufun Farsça yazılmış el kitabı*,³¹³ *hakâik* ve *dekâikin* toplandığı manzûme,³¹⁴ tasavvufâ ait esrârın toplandığı bostan³¹⁵, meslek-i tasavvufun îzah ve

³⁰⁷ Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî*, s. 40.

³⁰⁸ Bu konuda genel değerlendirmeler için bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, (çev. İhsan Durdu), Ufuk Yay., İstanbul 2011, s. 147-148.

³⁰⁹ Franklin Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, (çev. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), Kabalcı Yay., İstanbul 2010, s. 646.

³¹⁰ Arthur John Arberry, *Classical Persian literature*, (2.Bsk.), George Allen & Unwin Ltd , London 1967, s. 301, Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 111; Tahsin Yazıcı, "Şebisterî," *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı, XI, 374.

³¹¹ Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, s.427.

³¹² Seyyid Hüseyin Nasr, "Yedinci Yüzyıl Sûfîliği ve İbnü'l-Arabî Ekolü", *Tasavvufî Makaleler*, (çev. Sadık Kılıç), (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 113.

³¹³ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard, Paris 1986, s.420.

³¹⁴ Lâhîcî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 602.

tefsirine hasr-ı efkâr edildiği bir eser,³¹⁶ tasavvufun mâhiyetini açıklayan bir eser, tasavvufa âit konu ve remizli ifâdelerin izah edildiği manzûme³¹⁷ gibi çeşitli nitelemeler yapılmıştır. Tüm bun nitelemeler eserin tasavvuf klasığı olarak betimlenmesini³¹⁸ ve *Gülşen-i Râz*'ın, tasavvuf ilmini îzah eden eserler silsilesinde yer almasını anlamlı kılar.³¹⁹

Lewisohn da, eser hakkında yaptığı şumullü araştırmalar netîcesinde şöyle der: “Şebüsterî'nin manzum eseri *Gülşen-i Râz*, diğer herhangi bir Farça şiir söylemiş mutasavvıf şâirle içeriğinin derinliği noktasında kıyaslanmayacak biçimde İslâm teoloji ve teosofisinin karışık ikilemlerini sentezlemede özlü söz söyleme yeteneğiyle birleşen dâhî bir metafizik nüfûzu gösterir.”³²⁰

Bir eseri klasik yapan hususlardan biri de o ilmin ıstılahlarına içinde yer vermesidir. Çünkü herhangi bir ilim dalı diğer çalışma alanlarından ilmî ıstılahlarıyla ayrılır.³²¹ Bu anlamda tasavvuf ilminden bahsetmek aynı zamanda tasavvuf ıstılahlarından (*ıstılâhâtü's-sûfiyye*)³²² söz etmek demektir. Tasavvufa dâir pek çok kavrama bünyesinde yer veren ve açıklayan eserlerden biri de *Gülşen-i Râz* mesnevîsidir.³²³ Tasavvuf ıstılahları cihetiyle taşıdığı zenginliktendir ki *Gülşen-i Râz* pek çok tasavvuf lügatine de kaynaklık etmiştir.³²⁴ Kâtib Çelebi,³²⁵ Ali Şir Nevâyî,³²⁶

³¹⁵ Ahmed İlâhî, *Şekâyıku'l-Hakâyık*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, vr. 2^a.

³¹⁶ Hüseyin Dâniş, “Edebiyât-ı Sûfiyye”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: I, sayı:3, s. 301.

³¹⁷ Möhsün Nağisoğlu, “Giriş”, Şeyx Mahmud Şebüsterî, *Gülşeni-Raz*, (çev. Möhsün Nağisoğlu), Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına əlyazmalar İnstitutu, Bakı 2005, s.3.

³¹⁸ Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, Kapı Yay., (2. Bsk.), İstanbul 2010, s. 63.

³¹⁹ Tüm bu literatür için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Târîhi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 66-130.

³²⁰ Leonard Lewisohn, “The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistarî: The Unity of Religion in Shabistarî, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, (Ed.) Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimetullahi Publications, London 1992, s. 380-381.

³²¹ Ethem Cebecioğlu, “Takdim”, *Tasavvuf Klasikleri*, (Ed.) Ethem Cebecioğlu, Erkam Matbaası, İstanbul 2010, s. 7; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 320.

³²² Tasavvuf ıstılahları hakkında literal bir okuma için bkz. Mustafa Kara, ‘İstılâhâtü's-sûfiyye’, *DİA*, 209-212; Ercan Alkan, *Letâifü'l-İ'lâm Fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Mechul Tercümesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2002, s.1-10; Abdullah Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 161-189; Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, (çev. Benjamin Clark), University of Notre Dame, Notre Dame 1997, XXXI, 253 s.

³²³ Abdülbülbâkî Gölpınarlı, *Tasavvuf*, Elif Kitabevi-Milenyum Yay., 3.Bsk., İstanbul 2004, s. 234-235.

³²⁴ Eserin tesirleri başlığı altında bu tesirin örneklerine değinilecektir.

³²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, II, 1505-1506.

³²⁶ Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s. 427.

Zerrînkub,³²⁷ Annemarie Schimmel³²⁸ ve Gölpınarlı³²⁹ gibi isimler *Gülşen-i Râz*'ın tasavvuf ıstılahları açısından taşıdığı zenginliğe dikkat çekerler. Abdürrefî' Hakikat eserin bu cihetini dikkate alarak *tasavvufa âit tabir ve ıstılahların icazlı bir fihristi* ifadesini kullanır.³³⁰

Câmî derslerinin de içinde yer aldığı şifâhî kültüre kaynaklık eden manzûme, kendisinden sonra gelen ve tasavvuf sahasında ortaya konan metinler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Tasavvufun temel konu, kavram ve ilkelerinin hemen bütününe özetle ve veciz bir şekilde işleyerek³³¹ bir *elfiyye* görünümü kazanan eser, ârifler, edipler, filozoflar ve halk muhayyilesinde önemli ölçüde karşılık bulmuştur. Böylece *Gülşen-i Râz* okunmuş, okutulmuş, ezberlenmiş, şerh edilmiş, muhtevâsından her dönem istifade edilerek tasavvuf târihinde yer edinmiş ve söz konusu süreçler yumağı içinde klasikleşmiştir.

Tabir yerinde ise tasavvufun *kavâid-i külliyesi* (küllî kâideleri/genel prensipleri) sayılabilecek olan eserde, *vahdet-i vücûd*, *ma'rifet*, *seyr ü sülûk* gibi tasavvuf ilminin temel konularının yanı sıra tasavvufî mecazlar, şathiyelerle ilgili konular tasavvuf ıstılahlarının vaz'ı gibi meseleler ele alınmıştır. Eserin önemi ve geride bıraktığı etkileri düşünüldüğünde pek çok açılardan bir tasavvuf klasiği olarak takdim edilmeyi hak ettiğini söyleyebiliriz.³³²

Ahmed Avni Konuk'un *Gülşen-i Râz*'ın tercümesinin sonuna düşürdüğü manzum târihi *Gülşen-i Râz*'ın bir tasavvuf klasiği olarak nitelenmesi konusundaki izahlarımızı teyid mahiyeti taşıyacağını düşündüğümüz için aynen dercediyoruz:

Hakâyık gül-şenidir *Gülşen-i Râz*
Dekâyık gülbünüdür *Gülşen-i Râz*

³²⁷ Tasavvuf ıstılahları açısından önem taşıyan diğer eserler için bkz. Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Erziş-i Mîrâs-ı Süfiyye*, (14.bsk.), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1389/2011, s.148-149.

³²⁸ Annemarie Schimmel, "Shabestari", *Dictionary of Oriental Literatures: West Asia and North Africa*, (Ed.) Jiri Becka- Jaroslav Průšek, George Allen & Unwin Ltd., London 1974, III, 170; Kathleen Raine, *Defending Ancient Springs*, Golgonoonza Press, Suffolk 1985, s. 23'ten nakleden Lewisohn, *a.g.e.*, s. 16.

³²⁹ Gölpınarlı, "Önsöz", IX.

³³⁰ Abdürrefî' Hakikat, *Târih-i İrfân ve Ârifân-ı İranî*, İntişârât-ı Komeş, Tahran 1370/1992, s. 541.

³³¹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), 2. Bsk., Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 298; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, 146.

³³² *Gülşen-i Râz*'ı bir tasavvuf klasiği olarak tanıtan şu çalışmaya bkz. Muammer Cengiz, "Manzum Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Gülşen-i Raz", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 30, (2012), s. 61-86.

Açılmış gül-şen-i ezhâr-ı **irfân**
Saçılmış mahzen-i **esrâr-ı pinhân**

Sünûhât-ı serâir levhasıdır
Fütûhât-ı zamâir devhasıdır

Mümessildir o **esrâr-ı ilâhî**
Müşekkildir bu **gül-zâr-ı** kemâhî

Nesîm-i sırr-ı Mevlâ'dan alır feyz
Bu **Gül-şen**'den dile her dem gelir feyz

Cinân-ı ma'rifet bâğ-ı şekâyık
Hezârân bülbül-i cân oldu âşık

Bu gül-zâr-ı cinânın hârı olmaz
Ebed bu **Gül-şenin** ezhârı solmaz

Letâfet-bahş-ı cândır böyle **Gül-şen**
İçinde bak değil mi cümle **gül şen**

Bu bir **gül-zâr-ı tevhîd-i Hudâ**'dır
Bununla dîde-i dil rûşenâdır

Budur bir **Gül-şen-i feyz-i ilâhî**
Maârifle hakâyık cilve-gâhı

Nazarda pek tarâvet zîb-i vicdân
Bu **Gül-şenden** bulur fer dîde-i cân

Aç ey nâzır o çeşm-i intibâhı
Bu **Gül-şende** gör ezhâr-ı ilâhı

Yedi yüz on yedinci sâl-i hicret
Münazzam eyledi bir âlî-himmet

O nâm-ı pâki oldu **Şeyh Mahmûd**
Lisânı **Gülşen-i irfânda Mahmûd**

Odur bir **kıdve-i erbâb-ı mânâ**
Açıldı **Gülşeniyle** bâb-ı ma'nâ

Bu **Gülşendir** bin üç ebyâtı hâvî
İçinde hep **füyûzât-ı semâvî**

Dile her beyti bir **beyt-i mukaddes**
Derûnu gül-sitân-ı **feyz-i akdes**

O mihrâb-ı Hudâdır feyze menzil
Bulur rûhânî rızk-ı Meryem-i dil

Mütercem oldu işte luft-ı Hakkdan
Safâ-bahş-ı cinân olsun bu **Gül-şen**

Dedim bir cevherîn târîh-i mümtâz
Güzel manzûme oldu **Gül-şen-i Râz**

Zi'l-hicce, 1324/Ocak-Şubat 1907³³³

2.2. GÜLŞEN-İ RÂZ HAKKINDA TANITICI BİLGİLER

2.2.1. Esere Gülşen-i Râz İsminin Verilmesi

Gülşen-i Râz (گلشن راز) terkîbinde “gül bahçesi”, güllük, gülistan anlamına gelen *gülşen* (گل+شن) kendi içinde bir tamlamadır.³³⁴ Gülşen, gülzâr ve gülistan gibi aynı anlamlara gelen ifâdeler tasavvuf şiirinde Cenâb-ı Hakk’ın Vahdet,³³⁵ Vâhidiyyet, Ferd ve Ahad mertebesindeki henüz taayyün ve tecellîye geçmemiş varlığına işâret etmek için kullanılır. Âşık da gülistânı seyretmek isteyen bir bülbül gibidir. Sabâ yelinin vuslat bahçesinden getirdiği kokuyu duyan âşık, Hak *güzzâr*ının bülbülü olmuştur. Hakk’ın Zât’ının nurları Hallâc-ı Mansûr gibi âşıklara güzzâr olur. Tek başına *gül* ise Hz. Peygamber’i sembolize eder.³³⁶

Râz kelimesi ise türevleriyle birlikte pek çok anlam zenginliğine kaynaklık eden *sırrın*³³⁷ karşılığıdır.³³⁸ *Gülşen-i Râz* terkîbi dikkate alındığında, sırrın gönül ehlinde ve keşf sâhiplerinden başkasının idrâk edemediği hususlar, tasavvufî duygular ve bilgiler şeklinde tanımlanması uygun gözüktür.³³⁹

İbnü’l-Arabî ekolünde sırrın karşılığı neredeyse *a’yân-ı sâbite* ile eşdeğerdir. Eşyânın sırları, Allah, peygamberler ve velîlerin dışındakilere gizlidir. Bu bağlamda Konevî şöyle der: “Bir şeyin sırrını anladığımız zaman, onun aslî tabiatını ve zâhirî

³³³ Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, (haz. Turgut Karabey), Fenomen Yay., Erzurum 2007, s. 199-201.

³³⁴ İskender Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, (3.Bsk.), Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 101, 210-212; Orhan Atalay-Mehmet Göktaş, *Osmanlı Türkçesi*, Kültür Eğitim Vakfı Yay., Erzurum 2012, s.77.

³³⁵ *Gülşen-i Râz*’da geçen ifâdelerden Gülşen’in vahdet âlemine işâret eden bir ifade olduğu görülür. Bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı9, s. 80, b. 990; Lâhîcî, *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 598, b. 997.

³³⁶ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısri’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005, s. 162-163.

³³⁷ Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 612-617.

³³⁸ Necdet Tosun, “Sır”, *DİA*, XXXVII, 115; Süleyman Uludağ, Mavi Yay.,İstanbul 2007, *Tasavvufun Dili*, III, 207-216; Hülya Küçük, “Sırr-ı Şems Veyâhud Şems-i Sırr”, *Şems: Güneşle Aydınlananlar*, Nefes Yay., İstanbul 2010, s.461-466.

³³⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (2.Bsk.), Kabalcı, İstanbul 2001, s. 317; Ahmet Ögke, “Tasavvuf Düşüncesinde ‘Sır’ Kavramı ve Marmaravî’nin “Keşfü’l-Esrâr” İsimli Risâlesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (2000), s. 225-262.

varlıktan gizlenen bâtinî boyutlarını anlamış oluruz.”³⁴⁰ Tasavvufî metinlerde karşılaştığımız *sırrın peşinde olmak* ifâdesi aynı kavrama atıfla kullanılır.³⁴¹ Hakikat keşf edilmesi gereken bir sırdır. Bu *sırlar gülşenine* sülûk-ı mânevî ile erişilebilir. Sufî bilir ki Hakk’ın zâtı *sırru’l-esrârdır* ve *nûru’l-envârdır*.³⁴² Tasavvufun hakikatlerinin kâideleriyle, inceliklerinden bahseden şiirlere *esrâr* denildiği de görülür.³⁴³

Râz/sır ile tasavvuf kelimeleri arasındaki yakın ilişki *Gülşen-i Râz*’ın tasavvufî yapısına atıf yapar. Sûfî ise sırların bilgisine sâhip olan kimsedir.³⁴⁴

“Gül”, “gülşen” ve “râz” kelimeleri pek çok klasik eser adında yer alır: Sa’dî’nin *Gülistân*’ (Gül Bahçesi) ve *Bostan*’ı, Senâî’nin *Hadîkatu’l-Hakîka*’sı (Hakikat Bahçesi), Mevlevî İbrahim Dede Şâhidî’nin *Gülşen-i Tevhid*’i, İbrâhim Tennûrî’nin *Gülzâr-ı Mânevî*’si, Gülşehrî’nin *Gülşen-nâme*’si, Zaiî Pir Mehmed’in *Gülşen-i Simurg*’u, Hüseyin Vassaf’ın *Gülzâr-ı Aşk*’ı, Taşlıcalı Yahyâ Bey’in *Gülşen-i Envâr*’ı, Keçecizâde İzzet Molla’nın *Gülşen-i Aşk*’ı, Nizami-i Gencevî’nin *Mazhen-i Esrâr*’ı (Sırlar Mahzeni), Attar’ın *Esrâr-nâme*’si, Muhammed İbn Münevver’in *Esrârü’t-Tevhîd*’i buna örnek gösterilebilir.

Şebüsterî yazımını tamamladığı eserine Allah’tan bir isim [nâm-ı nâme] istediğini ve *Gülşen-i Râz* isminin bu şekilde verildiğini şöyle ifâde eder: “Gönül, Hak’tan bu nâmeye bir ad isteyince ‘bu bizim *Gülşen*’imizdir’ diye cevap geldi.”³⁴⁵ Konuk’un yorumuna göre; Şebüsterî kitâbına bir isim niyâz edince *ilhâm-ı ilâhî* yoluyla gönlüne *Gülşen-i Râz* hitâbı vârid olmuştur. Bu durumda kitabın ismi musannifin ihtiyârıyla değil *gayb âleminden* verilmiştir.³⁴⁶

³⁴⁰ William C. Chittick-Peter Lamborn Wilson, “Lemaât’ın Tasavvuf Felsefesi”, *Aşk Metafizigi* (içinde), (çev. Ercan Alkan), Hayy Kitap, İstanbul 2012, s. 79.

³⁴¹ Ferîdüddin Attâr, *Mantıku’t-Tayr* (4. Bsk.), (çev. Mustafa Çiçekler), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 413.

³⁴² Muhammed İlhanî, *a.g.m.*, s. 5.

³⁴³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Târîhi*, s. 153.

³⁴⁴ William C. Chittick, Peter Lamborn Wilson, “Lemaât’ın Tasavvuf Felsefesi”, *Aşk Metafizigi* (içinde), (çev. Ercan Alkan), Hayy Kitap, İstanbul 2012, s. 79.

³⁴⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 8, b. 69; [s.69, b. 68]; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 84, b.69.

³⁴⁶ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 85, b.69.

2.2.2. Yazılış Süreci ve Gerekçesi

Gülşen-i Râz'ın yazılmasına, Horasanlı bir sufi olan Emîr Hüseyinî'nin kimliği meçhul bir elçi vâsıtasıyla 717/1317 yılı Şevval ayında (Aralık 1317)³⁴⁷ Tebriz âlimlerine manzum olarak yönelttiği tasavvufî mâhiyetteki sualleri içeren *nâme* (mektup) kaynaklık etmiştir.³⁴⁸

Tasavvufî gelenekte irşad ve talim açısından *mektûbât* ve bununla bağlantılı olarak *soru-cevap* (es'ile ve ecvibe/suâlnâme-cevâbnâme) geleneğinin önemli bir yeri vardır. Bu nedenle tasavvufun ilk dönemlerinden îtibâren sûfiler mektup yazmayı, sorular sorarak onlara cevap almayı irşad ve eğitimin bir parçası olarak görmüşler böylece renkli ve zengin bir mektubat literatürü yanında henüz sınırları ortaya konulmamış bir soru-cevap literatürü ortaya çıkmıştır. Yazılış gâyelerinden birini de ilim ehli kimselerle görüş alışverişinde bulunmanın teşkil ettiği³⁴⁹ bu mektuplaşma ve soru-cevap geleneğinin bir örneği de Hüseyinî'nin gönderdiği nâmede yer alan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar netîcesine meydana gelmiş olan *Gülşen-i Râz*'dır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (v.1942) ifâdeleriyle: "... taharriyat-ı ilmiyenin iki rûkn-i mühimmi vardır: biri *sual* diğeri *cevab*. Bilmek için evveleminde ne aradığını bilmek, سوالini tayin ve tasvir etmek lazımdır. Filvaki tasvir-i sual, yani vaz-ı mesele ilmin nısfıdır denilir."³⁵⁰ Emîr Hüseyinî tarafından sorular muvacehesinde gündeme getirilen tasavvufun temel meseleleri Şebüsterî tarafından cevaplanarak nazma çekilmiştir. Eserdeki sistematik dikkate alındığında onun birbirini tâkip eden ve oldukça hızlı gelişen iki aşama içinde ortaya çıktığı görülmektedir.

İlk aşamada Şebüsterî sorulara icmâli olarak cevap vermiş, ikinci aşamada ise eserin bütünün ortaya çıkmasına sebep olacak şekilde verdiği cevapları detaylı olarak ele almış, genişletmiştir. Kumşei'nin de söylediği gibi '*Gülşen-i Râz*'ın mânâ göğünden

³⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 6, b.33; [s. 68, b. 32]

³⁴⁸ Gölpınarlı, "Giriş", s. V-VI; H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", *DİA*, XIV, 253.

³⁴⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Mektup", *DİA*, XIX, 21-23; Serrâc da *el-Luma*'da sûfilerin mektuplaşmalarına dair örnek metinlere yer verir. Bkz. Serrâc, *Luma*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınevi, İstanbul 1996, s. 237-257.

³⁵⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III, s. 1885.

lafız zemînine gelişi³⁵¹ yani yazılış sürecinin ilk aşaması canlı bir sahne şeklinde Şebüsterî tarafından eserin mukaddime kısmında şöyle anlatılmıştır:

“Hicretin yedi yüz on yedinci yılı Şevval’inde Horasan’lılar tarafından gönderilen ve binlerce lütfa, ihsâna sâhip bulunan bir elçi geldi. Horasan’da her çeşit hüner ve marifette nur kaynağı olan, güneş gibi şöhet kazanmış ulu bir zât vardır. Bu zamanda büyük olsun, küçük olsun, bütün Horasan halkı, ona ulu demiş, onun yüceliğini tasdik etmiştir. O cihânın cânı, cân gözünün nuru, salıkların imâmı [imâm-ı sâlikân] Seyyid Hüseyinî’dir. İşte o ulu zât, bu mânalara dair bir mektup yazarak ma’nâ erbâbı olanlara yollamış; mektubunda hakîkatî işaretlerle anlatan velilerin (erbâb-ı işaret), anlaşılması müşkül olan bazı *ibâre*lerini, *nazmen* yazıp söz bakımından az, mânâ bakımından geniş bir cihan olan o müşkülli birer birer sormuştu. Elçi, *nâmeyi* okuyunca bu iş, dillere düştü. Mecliste bulunan azizlerin hepsi bu miskin dervişe (kendini kastediyor) yüz tuttular. İçlerinden güngörmüş [kâr-dîde] ve bu mânaları bizden yüzlerce defa işiten birisi dedi ki “Bu mektuba hemen bir cevap yaz da bütün halk [ehl-i âlem] da faydalansın!” Buna ne hâcet var? ben bu meseleleri (mesâil) risalelerimde (resâil) defalarca yazdım. Doğru dedi fakat nasıl soruluyorsa öyle [ber veft-i mes’ûl] yazmanı bu sorulara *manzum* bir cevap vermeni isteriz. Bu hususta bir hayli ısrar [ilhâh] etti; nihâyet o mektuba kısa, fakat mânası geniş (elfâz-ı icazla) ve etraflı bir cevap (cevâbnâme) yazdım. Kalabalık bir topluluk ortasında ve bir lahzada düşünmeden, tekrarlamadan (*bî fikr ü tekrâr*) bu sözleri söyleyiverdim. Artık onlar da lûtuflarıyla, ihsanlarıyla ayıbımıza bakmasınlar, kusurumuza kalmasınlar.”³⁵²

Sorular cevaplandıktan ve genişletilmeden önceki hâline eserin ilk hâli demek hatta bu hâline Hüseyinî’nin nâmesine yazılmış bir nazîre demek mümkündür. Bu aşamada “her sorunun akabinde birer cevap söylenir. Sorular manzum olduğundan bâzen bir beyte mukâbil bir beyt ve bâzen bir beyit iki soruyu da içerdiğinden bu sorulara da iki beyit hâlinde cevap verilir.”³⁵³ Söz konusu ilk aşamada esas maksat manzum ve icazlı olarak gelen bir nâmeye yine manzum ve icazla karşılık vermektir.

Eserin ortaya çıkmasına sebep olan ikinci safha ise *Gülşen-i Râz*’da şöyle anlatılır:

“Hülâsa: Mektuptaki sorulara tastamam ve bir solukta birer birer cevapladım. Elçi, o mektubu hürmetle alıp geldiği yoldan hemen geri gitti. Bu sefer, yine mektuba cevap yazmama sebep olan o aziz dost, “Şunu biraz genişlet. Söylediğin mânaları etraflıca anlat. Onları, bilgi varlığından meydana çıkarıp apaçık bir hale getir [*ayn-ı ilmden ayn-ı ayâna getir*]”³⁵⁴ dedi. O vakitler, bu mektuba *hal* zevkine ait bir şeyler katarak

³⁵¹ Bkz. İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 8.

³⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 6-7. b.33-49, Şerhi için bkz. *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 32-35, b. 34-48.

³⁵³ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 35, b. 47; s. 39, b. 59; Krş. Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 81, b. 60.

³⁵⁴ Hüseyin Bey bu ifadeyi “*İlme’l-yakîn* sahasından *ayne’l-yakîn* sahasına çıkarmak” şeklinde açıklar. Bkz, *a.g.e.*, s. 69; Rızâ Tevfik ise aynı ifadeleri “rumuz ve işârât şeklinde müphem kalan esrâr-ı tasavvufu şerh et” şeklinde tercüme eder. Rızâ Tevfik, “*Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiye (2)*”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

genişletmeye mecâlim yoktu. Zaten hal zevkini *kâl* [goft u gû /kîl u kâl] ile anlatmaya imkân yoktur. O halin ne çeşit bir şey olduğunu ancak hale sahip olan hal sâhibi bilir. Fakat dini tebliğ edenin sözüne uyup din hususunda bir şey isteyeninin isteğini reddedemedim.³⁵⁵ O sırlar daha aydın, daha açık bir hale girsin diye söz kuşum [tûtî-yi nutk] dile geldi. Hakk’ın lütfu ve yardımıyla hepsini birkaç saat içinde söyledim.”³⁵⁶

Gerek soruların cevaplanmasını isteyen zât gerekse ilk etapta icmâlen ve *irticâlen* söylediği cevapları (*esrâr-ı sûfiyeyi*) daha mufassal ve sarih bir hâle getirerek şerh etmesini³⁵⁷ ve bu vesîleyle sâliklerin istifâde etmelerini³⁵⁸ isteyen kişinin kimliği meçhuldür. Bu kişinin Şebüsterî’nin pîrleri ve mürşidleri arasında isimleri zikredilen Şeyh Emînüddîn Tebrîzî ya da Bahâeddîn Ya’küb-ı Tebrîzî olma ihtimali ise³⁵⁹ oldukça zayıftır. Çünkü Şebüsterî’nin hitap tarzı Şeyhi ile konuşuyor gibi değildir. Akla gelebilecek başka bir ihtimal ise söz konusu mecliste, gelen nâmeyle mensur olarak cevap verebilecek daha başka birileri bulunmasına rağmen manzum ve icazla cevap verebilecek tek kişinin Şebüsterî olmasıdır. Burada dikkat çekmemiz gereken bir nokta da eserin sadece Emîr Hüseyinî’ye bir cevap vermek maksadı taşımadığıdır. Böyle bir maksat metnin ilk halinde hâsıl olmuştur. Ancak ikinci aşama da dikkate alınıp durum değerlendirmesi yapıldığında eserin aynı zamanda o mecliste hazır bulunanlar (*tâlibân-ı hâzır*) ve hattâ daha da ötesi tasavvuf yolunun yolcuları için yazılmış bir metin hüviyetine büründüğü görülür.³⁶⁰ Bir diğer nokta da Şebüsterî’nin verdiği cevapların yine sorularla aynı minval üzere olmasıdır. Daha açıkçası soruların düzenleniş biçimi, *Gülşen-i Râz*’da aynı yerlerini korur. Bu da sorular arasında *siyak ve sibâk*ın varlığını gösterir.³⁶¹

Eserin *kāide* ve *temsillerle* zenginleştirilerek son şeklini alması bahsettiğimiz ikinci aşama ile gerçekleşir.³⁶² Ancak sorularla-cevapları kaynaştırıp belki bâzı düzeltmeler de yaparak metinde yer alan açıklayıcı başlıklar koymak sûretiyle metnin düzeltilmiş olması da ihtimal dâhilindedir.³⁶³ Yani Şebüsterî, eseri yeniden gözden geçirip belki bâzı tasarruflarda bulunmuş olabilir. *Gülşen-i Râz*’ın en eski nüshasının

³⁵⁵ şu âyete telmih vardır: “İsteyeni azarlayarak kovma.” Duhâ, 93/10.

³⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpinarlı), s. 7-8; b. 60-68.

³⁵⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve şerhi*, s. 82, b. 62-63; *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 40, b. 61-62.

³⁵⁸ Hulvî, *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 58, b. 65.

³⁵⁹ Hidâyet, *Riyâzü’l-Ârifîn*, s. 231; Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 44.

³⁶⁰ Tahsin Yazıcı, “Şebisterî”, *İA*, XI, 374.

³⁶¹ Abdülhüseyin Zerrînkûb, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *Nakş Ber Âb*, s. 257.

³⁶² Ahmed İlâhî, *Şekâyıku’l-Hakâyık*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, vr.4^b.

³⁶³ Abdülbâkî Gölpinarlı, “Önsöz”, Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. VI.

tespiti konusundaki rivâyetlerin ihtilâflı olmasının altında yatan bir sebep de bu olmalıdır.³⁶⁴

Tûtî/papağan³⁶⁵ nasıl konuşma husûsunda bir öğreticiye tâbî olup öğreticinin söylediklerini aynen tekrarlar ise Şebüsterî de kendi *nutkunu* (sadece konuşma değil aynı zamanda tefekkür yetisi) tûtî kuşuna benzeterek söylediklerinin apaçık ilhâma dayalı olduğunu vurgular.³⁶⁶ Lâhîcî'nin de söylediği gibi “meleke ile ilham bir araya gelince teemmüle gerek kalmaz.”³⁶⁷ Rızâ Tefvîk ise “Şeyh'in üslûbunda cilvesâz olan sühulet-i beyân ve selâset-i edâya nazaran hiç tereddüt etmezler ki bu eser, ilhâm ile hemen bir çırpıda yazılmıştır”³⁶⁸ ifâdelerini kullanır. Şu halde sadece eserin adının verilışı değil bizatihî manzûmenin kendisinin de ilhama açık bir yanı bulunmaktadır. Bu noktada İsmail Ankaravî'nin şu ifadeleriniz zikretmeliyiz: “Bâ husûs bir şîir ki, evliyâ kelâmı ola ve ilhâm-ı ilâhî ile nazma gele, o kelâmı okumak kalbe ve rûha hayat verir ve kırâat kılanları mârifet mertebesine ir görür ve müstemî' olanların dahi basar-ı basîretleri onun kuhl-i meânîsinden münevver olup; vech-i maksûdu kemâ yenbağî görür.”³⁶⁹

Rahmetle anılmaya vesile olması amacıyla *Gülşen-i Râz*'ı tanzîm ve tertîb ettiğini söyleyen Şebüsterî,³⁷⁰ mukaddimedede eserde ele alacağı konuların sağlayacağı faydayı şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu yolda seyreden velîlerin ileri gidenleri de geri kalanları da kendi duraklarından [merâtib ve menzîlinden] bir nişâne verirler. Bu velîler makam ve derecelerini anlayınca bilenle bilinen [ârif ve ma'rûf] hakkında söz söylemişler. Birisi birlik denizine [bahr-i vahdet] dalıp “enelhak” demiş, öbürü yakınlıktan [kurb], uzaklıktan [bu'd], geminin gidişinden, yürüyüşünden/ *seyr-i zevrak*'tan [:kesret dalgalarının menzîllerinden, neş'e-i insânînin makâm-ı vahdete vusûlünden] bahsetmiştir. Birisi zâhir bilgisini elde etmiş, deniz kıyısının kuruluşunu anlatmış; öbürü denizdeki inciye ele geçirmiş, kınanmalara hedef olmuş [hedef-i ta'n], bir diğeri inciye bırakmış, sedeften bahse koyulmuştur. Biri *cüzden*, *küllden* söz açmış, biri *kadîm* ve *hâdisten* söze girişmiş; Biri saç [zülûf], şarâbı, mumu [şem'], güzeli [şâhid/mahbûb] anlatmış; öbürü, kendi

³⁶⁴ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 45.

³⁶⁵ “Tûtî taklîd ve irâdesizliğin sembolü olan bir kuştur. Ruh ve can anlamında kullanıldığı da olmuştur. Ruzbihan Baklî bu konuda şöyle der: Esrâr papağanları Kibriyâ nurlarının giyicileridirler.” Bkz. Seyyid Cafer Seccadi, *Ferheng-i Istilahat ve Ta'birat-ı İrfani: Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Uygur), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 488.

³⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 8, b.67; [s. 69, b. 66]; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 42, b.66;

³⁶⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 35, b. 47.

³⁶⁸ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (II)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378.

³⁶⁹ Bkz. İsmâil Ankaravî, *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn: Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, (haz. Semih Ceyhan), Dâruhadis Yay., İstanbul 2001, s. 173.

³⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 81, b. 998; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 603, b. 1005.

varlığını, kendi zannını söylemiş, bir başkası da puta, zünnâra dalıp kendisinden geçmiştir. Bu sözlerin hepsi de, söyleyenlerin mertebelerine uygun olduğundan halk, mânalarını anlamada müşküle düşmüştür. Bunların mânalarını anlamayarak şaşırıp kalan [hayrân] kişinin mutlaka bilmesi, öğrenmesi lâzımdır.”³⁷¹

Avni Bey, Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ın telif sebebine yönelik ifadelerini merkeze alarak sufi metinlerin yazılış gerekçeleri hakkında ilke düzeyine varabilecek şu yorumları yapar:

“Evliyâdan her birisi kendisine hâs olan feyz-i mahsûsa binâen kendi vicdân ve zevkini, mevkıf ve menziline muvâfık olarak bir nev' ile beyân buyurmuştur. Zîra her birinin ihtilâf-ı ahvâlî işârâtın ihtilâfını mûcibdir. Tefâvüt-i merâtib ve tenevvü'-i meşârib, mûcib-i işkâlât olduğundan ve evliyânın makâmât ve kemâlâtına adem-i ittilâ' hasebiyle efhâm-ı halâyıkın ona vukûfu müşkil bulunduğundan, kendisinde dâ'îye-i taleb hâsıl olan ve bu tâifenin işârâtına muttali' olmak isteyen ihtilâf-ı menâzil ve ibârâtın nâşî hayret içinde kalan tâlib-i kâbile o istilâhâtı öğrenmek zarûrîyâtdandır. İmdi, makâm-ı tekayyüd ve taklîdden geçip menzil-i itlâk ve tahkîka vâsıl olan ve bi'l-cümle menâzil ve makâmât ile müşerref olarak 'ayn-ı yakîn ile gören ve evliyâdan her birinin nereden haber verdiğini bilen ârif-i kâmilin, hayrete düşen tâlib-i kâbilin şüphelerini def' etmemesi ve onu makâm-ı hayrette terk etmesi lââyık olmaz. Bunun için cenâb-ı nâzım bu ma'ânîyi tebyîn eden bu kitâbın nazmına şuru' buyurur.”³⁷²

Avni Bey'in de vurguladığı üzere Şebüsterî'ye *Gülşen-i Râz*'ı yazdırtan esas gerekçe, sûfilerin beyanlarına yansıyan kimi çelişik ve anlaşılması zor meseleleri vuzûha kavuşturarak, şüpheleri ortadan kaldırmaktır.

2.2.3. Emîr Hüseyinî ve Soruları

2.2.3.1. Emîr Hüseyinî'nin Kimliği

Horasanlı bir sûfî olan Emir Hüseyinî (v.729/1329'dan sonra), aslında tasavvuf sahasında önemli eserler bırakmış bir sûfî-müellif ve şâir olmasına rağmen daha çok *Gülşen-i Râz*'ın ortaya çıkmasına sebep olmuş sorulardan oluşan mektubu gönderen kişi olarak tanınır. Avni Bey'in ifâdesiyle “Emîr Hüseyinî, *Gülşen-i Râz*'daki sualleri îrâd buyuran sûfidir.”³⁷³ Rızâ Tefvîki'n “Hüseyinî'nin sorduğu sualler hiç şüphe bırakmıyor

³⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 5. b. 23-30; 31-32; [s.68, b. 23-31]

³⁷² Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, (haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s. 69-70; Krş. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 31, b. 31-32; Şah Dâî Şîrâzî'de beyti aynı minval üzere şerh eder. Bkz. *Nesâim-i Gülşen*, s. 120.

³⁷³ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), Kitabevi, İstanbul 2006, II, 298.

ki O, eâzım-ı urefâdan bir hakîm-i sûfî imiş”³⁷⁴ şeklindeki ifadesi sadece soruların bile Hüseyinî’nin ilmî-irfânî birikimi hakkında fikir verebileceğini gösterir.

Emir Hüseyinî’nin tam adı Emîr (Mîr) Rüknuddîn Hüseyin b. Âlim b. Muhammed el-Gûrî el-Herevî’dir.³⁷⁵ Afganistan’da Guristan eyaletine bağlı Guzîv adlı köyde, 641/1243 dolaylarında dünyâya gelmiştir. Tahsîlini tamamladıktan sonra Sühreverdiyye tarikatının Hindistan ve Pakitan’da yayılmasına öncülük eden Şeyh Zekeriyâ Multanî’(v.661/ 1262 (?)) ye intisap ederek halifesi olur.³⁷⁶ Kimi eserlerde Şeyh Rükneddin Ebü’l-Feth’e intisap ettiği de söylenir. Hüseyinî’nin tasavvuf silsilesi bu yolla Şihâbüddîn Sühreverdî’ye ulaşır. Sülûkûnu tamamlayan Hüseyinî, şeyhinin işâretiyle Horasan³⁷⁷ eyâletinin başkenti Herat’ta³⁷⁸ şeyhlik yapar. Kalabalık bir mürid ve muhib halkası tesis eden Hüseyinî burada vefât eder ve Abdullah b. Cafer-i Tayyâr’ın kümbeti yanına defnedilir. Kaynaklarda onun vefâtı için Hicrî 718 (1318), 720 (1320) tarihleri yer alır.³⁷⁹ Hüseyinî’nin vefat târihi kesin olarak tespit edilemediği gibi Şebüsterî’nin verdiği cevapları aldıktan sonra Herat’a dönen elçinin Emîr Hüseyinî’ye cevapları iletip iletemediği, o târihte Hüseyinî’nin hayatta olup olmadığı, eğer cevaplar kendisine ulaştı ise nasıl bir değerlendirmede bulunduğu ve Şebüsterî’ye geri dönüşümde bulunup bulunmadığı gibi sorular da cevapsız kalmıştır.³⁸⁰ Fakat nâmeyi

³⁷⁴ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (2)”, *Peyâm* (1335/1916-7), nr. 136-378. (dipnot).

³⁷⁵ “Heratlılar, Herevî nisbesiyle anılır. Herat ve çevresinde yaşayan ve çoğunluğu Türkçe konuşan Türkmenler, Türkçe ile karışık Farsça konuşan Çehârlar ve Peştuca konuşan Peştunlar sünnîdirler. Şehirde çok az sayıda Şîî vardır. Nakşibendiyye tarikatının yaygın olduğu bölgede Çiştîyye (Sühreverdiyye’nin kolu) ve Kâdiriyye mensuplarına rastlanır.” Bkz. Recep Uslu, “Herat”, *DİA*, XVII, 217.

³⁷⁶ Abdürrefî’ Hakikat, *Târih-i İrfân ve Ârifân-ı İrânî*, İntişârât-ı Komeş, Tahran 1370/1992, s.543; Fahreddîn-i Irâkî de Bahâeddin Zekeriyâ’nın müridlerindendir. Bkz. Hamid Algar, “Bahâeddin Zekeriyâ”, *DİA*, IV, 462-463. Bahâeddin Zekeriyâ ile birlikte Sühreverdiyye’nin Bahâiyye kolu doğmuştur. Bkz. Reşat Öngören, “Sühreverdiyye”, *DİA*, XXXVIII, 43.

³⁷⁷ Bkz. Osman Çetin, “Horasan”, *DİA*, s.239-240.

³⁷⁸ Herat’ın Horasan’daki konumu için bkz. Selahattin Samur, “İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimnâme*, IX, 2005/3, s. 89-104.

³⁷⁹ Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, (çev. Necati Lugal), Ankara 1965, s. 344-347; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü’l-Mahabbe Min Semâyimi’l-Fütüvve*, s. 426-427; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahrü’l-Velâye: 1001 Sûfî*, (haz. Sezai Küçük-Semih Ceyhan), Mavi Yay., İstanbul 2007, s. 563-564; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü’l-Üns Min Hadarâti’l-Kuds*, s. 674-675; Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, s. 135-138; Muallim Nâci, *Esami*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308/1890-1891, 82; Sahre Güzel, *Nüzhetü’l-Ervah Adlı Eserin Latin Alfâbesine Aktarımı ve Dil Hususiyetleri*, Fatih Üniversitesi SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s.1.

³⁸⁰ Bu hususta bkz. Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109.

getiren elçi cevapları aldıktan sonra hemen döndüğüne göre kuvvetle muhtemel Hüseyinî suallerine cevap alabilmiş olmalıdır.

Tasavvuf vâdisinde geride bıraktığı eserlerinden hareketle iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Hüseyinî,³⁸¹ eserleri ile sadece yaşadığı bölgede değil Osmanlı'da da tasavvufî ve edebî muhitlerin dikkatini çekmiştir. Farsça eserlerinin Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshalarının yaygınlığı ve eserlerinden XV. asırda Hümâmî tarafından *Sî-nâme*'nin, XVI. asırda Tatavlı Mahremî tarafından *Tarabü'l-Mecâlis*'inin, XIX. asırda Mehmed Said tarafından *Nüzhetü'l-Ervâh*'ının tercüme edilmesi söz konusu etkiyi teyid eder. Günümüze ulaşan eserleri şunlardır:³⁸² *Nüzhetü'l-Ervah*,³⁸³ *Zâdü'l-Müsâfirîn*,³⁸⁴ *Kenzü'r-Rumûz*,³⁸⁵ *Tarabü'l-mecâlis*,³⁸⁶ *Sînâme (Mantıku'l-Uşşâk)*,³⁸⁷ *Penc Genc*,³⁸⁸ *Kalendernâme*,³⁸⁹ *Suâlât-ı Gülşen-i Râz*³⁹⁰ ve *Sırâtü'l-*

³⁸¹ K. A. Nizâmî, "Hüseyinî Sâdât el-Gûr", *DİA*, XIX, 24.

³⁸² Eserlerinin bir kısmının toplu bir neşri için bkz. Hüseyinî-yi Herevî, *Manzûmehâ-yı İrfânî-yi Emîr Hüseyinî-i Herevî: Kenzü'r-Rumûz, Zâdü'l-Müsâfirîn ve Sînâme*, (nşr. Muhammed Turâbî), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1370/1992.

³⁸³ Müellifin tasavvufî düşüncelerini ihtiva eden eser, yarı mensur yarı manzum olarak yazılmıştır. *Nüzhetü'l-Ervah*, Emir Hüseyinî'nin eserleri içerisinde en fazla ilgi odağı olanıdır. Bkz. Emir Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Ervah*, (nşr. Necîb Mâyil Herevî), İntişârât-ı Züvvâr, Meşhed, 1392/1972; Eser, XIX. yy'da Mehmed Said'in tercümesiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır ve basılmıştır. Emir Hüseyinî, *Nüzhetü'l-Ervah*, (çev. Mehmed Said), Mahmud Bey Matbaası, Dersâdet 1320. Bu tercüme üzerine bir çalışma gerçekleştirilmiştir: Sahre Güzel, *Nüzhetü'l-Ervah Adlı Eserin Latin Alfabesine Aktarımı ve Dil Hususiyetleri*, Fatih Üniversitesi, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008.

³⁸⁴ Müellifin, Senâî'nin *Hadîkatü'l-Hakika*'sını örnek alarak yazdığı, tasavvufî konuları hikâyelerle açıkladığı eser sekiz bölüm ve yaklaşık 1250 beyitten meydana gelen tasavvufî bir manzumudur. *Zâdü'l-müsâfirîn* basılmıştır (Nivalkışor 1884; Tahran 1354). Bu eserin yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4792, vr. 602^b-616^b, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2127, vr. 80^b-123^b; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870, vr. 227^b-266^a; Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 837, vr. 54^b-95^b; Süleymaniye Ktp. Hacı Selim Ağa, nr. 1003, vr. 1^b-50^a.

³⁸⁵ Emîr Hüseyinî, yaklaşık bin beyitlik bu manzum eserinde diğer çalışmalarında olduğu gibi tasavvuf mevzûlarını ele alır. *Kenzü'r-Rumûz*'un Türkiye kütüphanelerinde yazmaları için bkz. Süleymaniye Ktp. Carullah, nr. 1685, vr. 229^a-259^a; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4795, vr. 217b-231a; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4792, vr. 577^a-594^b. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870, vr. 196^b-226^b; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2127, vr. 123^b-153^a.

³⁸⁶ Tasavvufî, felsefî ve ahlâkî konuların işlendiği eserin Farsça nüshaları için bkz: Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870, vr. 81^b-195^b; Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, nr. 177, vr. 1b-96b; Eser Tatavlı Mahremî (v.942/1535) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 4084; Matbu nüsha için bkz. Mîr Hüseyinî-yi Herevî, *Tarabü'l-Mecâlis*, (nşr. Seyyid Ali Rızâ Müctehidzâde), Kitâbfurûşî-yi Bostan, Meşhed 1352/1974.

³⁸⁷ Otuz tasavvufî aşk içerikli mektuptan oluşan bu mesnevinin yazmaları için bkz. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870, vr. 277^b-318^b; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2127, vr. 163b-203a; Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 1188, vr. 67^b-95^b; Eser İznikli Hümâmî tarafından XV. asırda Türkçeye çevrilmiştir. Hümâmî'nin *Sî-nâme* tercümesinin üç nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3961/1, 54 vr.; Bibliothèque Nationale, Ancien Fond Turc, nr. 304, 139 vr. British Museum (Library), Or. 11234; Eser hakkında yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Mustafa Altun, *Sî-nâme-i Hümâmî (İnceleme-Metin-Dizin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1995.

müstakîm.³⁹¹ *Ankā-yı muğrib, Rûhu'l-ervâh, Mir'âtü'l-bedî' fî ahvâli'n-Nakşibendiyye, Mecma'u'l-inşâ, Dîvân-ı Eş'âr ve Sırnâme* adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.³⁹²

Özellikle mesnevîlerindeki üslûbu çok sâde ve akıcı olan Hüseyinî'nin eserlerinin genelinde tasavvuf ıstılahlarını açıklamaya gayret ettiği görülür. Zâten Hüseyinî'nin “nâme”sinde yer alan soruların ortak noktasını da çoğunlukla tasavvuf ıstılahları oluşturur.³⁹³

2.2.3.2. Emîr Hüseyinî'nin Soruları

Emîr Hüseyinî'nin *hikmet-âmez* sorularına³⁹⁴ ve mâhiyetine geçmeden önce neden böyle bir yola başvurduğu üzerinde durmak gerekir. Lâhîcî'ye göre Emir Hüseyinî bu soruları, genç bir âlim ve sûfî olan Şebüsterî'yi imtihan etmek maksadıyla sormuş olamaz.³⁹⁵ Gerek soruları yönelten Emîr Hüseyinî gerekse ilgili sualleri cevaplayan Şebüsterî sûfî şahsiyetlerdir. İki tarafın da sûfî olması, tasavvufun mânâ ve terminolojisine olan hâkimiyetleri bilinen bir husustur. Avni Bey'in deyişiyle “Hüseyinî'nin bu mektûbu göndermesi, mağrûr olan hod-nümâların âdeti vechile *imtihân* kasdıyla değil, belki tâliblerin izâle-i şübuhâtı içindir.”³⁹⁶ Yani Hüseyinî'nin maksadı tasavvufî kavramların kimilerince şüphe ve sû-i tefehhümle karşılanan yanlarının cevaplanarak izâle edilmesidir.³⁹⁷ Bizzat Şebüsterî de ihtiramla “İşte o ulu

³⁸⁸ *Genc-nâme* adıyla da bilinen bu manzum eser, Senâî'nin bazı tasavvufî kasidelerine nazire olarak kaleme alınmış beş kasîdeden oluşur. Yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4792, vr. 567^a-572^b; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870, vr. 267^b-276^a; Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2127, vr. 154^b-162^a.

³⁸⁹ Eserin neşri için bkz. Sadettin Kocatürk, “İran’da İslamiyetten Sonrak Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderîye Tarikatı İle İlgili Bir Risale” *AÜDTCF Dergisi*, cilt: XXVIII, sayı: 3-4, (1970), s.215-231.

³⁹⁰ Muhammed Ahter Çîme, “Şemmeî ez Ahvâl u Âsâr-ı Emîr Hüseyinî-yi Herevî, *Maârif Dergisi*, 1376/1997, s. 75.

³⁹¹ Bu risalede sâlikin kat etmesi gereken sülûk mertebeleri anlatılır. Mensur olan eserin yazması için bkz. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, nr. 154, vr. 76b-95b.

³⁹² K. A. Nizami, “Hüseyinî Sâdât el-Gûrî”, *DİA*, XIX, 24.

³⁹³ Zebîhullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyat der İran: İran Edebiyatı Târîhi*, (çev. Hasan Almaz), Nüsha Yay., Ankara 2005, II, 136-137.

³⁹⁴ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 23.

³⁹⁵ Lâhîcî de bu soruların imtihan etmek kasdıyla sorulmuş olamayacağını ifade eder. Bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 33.

³⁹⁶ Bkz. Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 72; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s.32- 33, b. 38.

³⁹⁷ Zerrînkûb, *Nakş Ber Âb*, s. 257; Kâsım Kâkâî, *Hesî, Işk ve Nîstî*, İntişârât-ı Hermes, Tahrân 1389/2010, s. 302.

zat, bu mânalara dair bir mektup yazarak (erbâb-ı ma'nâ olanlara) bilenlere yollamış³⁹⁸ diyerek Emîr Hüseyinî'nin zâten bu soruların cevaplanabileceğine dair taşıdığı inancı paylaşır. Hüseyinî Herevî'nin gönderdiği nâmenin sonunda yer alan "Hüseyinî'nin sözleri *hasbihâldir* ve bu sorular onu sınamak [imtihân] için sorulmamıştır. Bu müşkilimi kim hallederse ona canımı da bağışlarım, gönlümü de"³⁹⁹ şeklindeki ifâdeleri Heratlı sûfnin sual tarzının câhil birinin âlim birinden kendi cehâletini gidermek için soru sorması gibi bir durum olmadığını gösterir niteliktedir.⁴⁰⁰ Zerrînkub'un da belirttiği gibi Hüseyinî, tasavvufî meselelere bünyesinde yer veren nâmesindeki soruların içerdiği muhtevâyı daha önce kendi eserlerinde defaatle farklı şekillerde ele almış bir sûfî müelliftir.⁴⁰¹ Hüseyinî'nin *mânâ erbâbından* (erbâb-ı ma'nâ) ve *ilim ehlinde* (ehl-i dâniş) mânâlara (maânî) dâir sorular sorması⁴⁰² o günün imkânları açısından bir düşünce alış verişi⁴⁰³ ve tanışıklık sağlamak⁴⁰⁴ ya da tasavvufa âit sırların perdesini aralayarak⁴⁰⁵ yeni fikirlerin tartışma zeminini alevlendirmek, tasavvufa dâir temel konuların aktüelliğini korumak şeklinde de değerlendirilebilir. Zira geleneksel dönemde ister ilim ehli ister ârifler söz konusu olsun bilgi akışını temin eden kanallar olarak bazen ilmî seyahatler bâzen de bu türlü nâmeler ve mektuplar fonksiyonel bir araç olarak daima var olmuştur.⁴⁰⁶

Hüseyinî'nin suallerini onun manen beslendiği Sühreverdî tasavvuf geleneğini dikkate alarak okursak ilgili konular hakkında bir fikir sâhibi olmak istemesini daha iyi anlayabiliriz. bu gelenek, daha ziyâde İbnü'l-Arabî öncesi zühd merkezli tasavvuf düşüncesinin temel karakteristiklerini taşır.⁴⁰⁷ Bu açıdan onun da kendi eserlerinde farklı bir zâviyeden ele aldığı bazı konulara değişik bir perspektiften cevaplar beklemesi anlaşılabilir bir durumdur. Şu halde Hüseyinî-i Herevî, dönemin Tebriz'inde İbnü'l-

³⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 6, b. 35-38.

³⁹⁹ "Emîr Hüseyinî'nin Soruları," *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 2, b. 26-27.

⁴⁰⁰ Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, İntişârât-ı Hermes, Tahran 1389/2010, s.290-291.

⁴⁰¹ Zerrînkûb, *Cüstucû der Tasavvuf-i İran*, s. 327.

⁴⁰² "Bilgi ve mânâ ehlinde mânâyâ âit sorum var." *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, (nşr. İlâhî Kumşei), s. 8.

⁴⁰³ Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109.

⁴⁰⁴ Zerrînkûb, *Cüstucû Der Tasavvuf-i İran*, 327.

⁴⁰⁵ Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, s. 293.

⁴⁰⁶ Örneğin Konevî-Tûsî mektuplaşması buna bir örnektir. Bkz. Sadreddin Konevî, *el-Müraselat: Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tusi Arasında Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002; Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Cüstucû der Tasavvuf-i İran*, s.327-328.

⁴⁰⁷ Celaleddin Humayî, "Mukaddime", İzzeddin Mahmûd b. Ali Kâşânî, *Misbahü'l-Hidaye ve Miftahü'l-Kifaye*, (nşr. Celaleddin Humâyî), (10. Bsk.), Müessesesi-i Neşr-i Huma, Tahran 1388/2010, s. 46; Reşat Öngören, "Sühreverdîye", *DİA*, XXXVIII, 45.

Arabî mektebine bağlı Kübrevî'lerin –örneğin Şebüsterî'nin- varlığından haberdar olmalıdır.⁴⁰⁸ *Mezârât-ı Tebrîz* müellifinin söylediğine göre Emir Hüseyinî, sorulardan oluşan nâmenin farklı nüshalarını muhtelif elçiler -yani dervişleri- vâsıtasıyla devrindeki başka ilim merkezlerine de göndermiş fakat bunlardan sadece Şebüsterî'nin cevapları yaygın bir şöhretle bu güne ulaşırken eğer varsa diğer metinler meçhul kalmışlardır.⁴⁰⁹

Gülşen-i Râz, tasavvuf doktrininin temel parametrelerini içinde barındıran bir dizi soru netîcesinde ortaya çıkar.⁴¹⁰ Emîr Hüseyinî'nin gönderdiği nâmenin mâhiyeti *Gülşen-i Râz*'ın da muhtevâsını tayin ettiğinden ilgili soruların içeriğine dair ortaya konan kanaatler önemlidir. Şebüsterî'ye göre Hüseyinî, mektubunda hakîkatî işaretlerle anlatan velîlerin (*erbâb-ı işâret*), anlaşılması müşkül olan bazı sözlerini (*ibârelerini*) sorar.⁴¹¹ Avni Bey'in ifâdesiyle ilgili sorular (*mesâil*) *tasavvufun zübdesidir*.⁴¹² Hulvî de suallerin nazmedilmesiyle ortaya çıkan nâmede *maârif-i ilâhiyyeye* dâir konuların yer aldığını vurgular.⁴¹³

Şebüsterî, nâmede pek çok mânânın az bir lafızla ve nazım olarak bir araya getirildiğinden bahsederek Hüseyinî'nin edebî kudretine ve nâmenin îcazlı oluşuna işaret eder.⁴¹⁴

Mektuptaki soru sayısı hakkında ortaya konan ifâdeler birbiriyle çelişiktir. Bu sayı, onyedî⁴¹⁵ onsekiz⁴¹⁶ ve onbeş⁴¹⁷ şeklinde farklılaşır. Emîr Hüseyinî'nin eserlerini ihtiva eden mecmuada yer alan yirmi sekiz beyitlik mektup metninde de on beş soru

⁴⁰⁸ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 49-50.

⁴⁰⁹ Muhammed Emin Haşrî Tebrîzî, *Ravza-i Ethâr ya Mezârât-ı Tebrîz*, (nşr. Azîz Devlet-âbâdî), Tebriz 1373/1994, s. 152; Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 48-49.

⁴¹⁰ Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109.

⁴¹¹ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 6, b. 39.

⁴¹² Konuk, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 69, b. 36.

⁴¹³ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 50, b. 41.

⁴¹⁴ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 6, b. 40; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 33, b. 39.

⁴¹⁵ Lutf Ali Beg Âzer, *Ateşkede-i Âzer*, el-Matbaa-i Fethü'l-Kerim, Bombay 1299/1921, s. 37; Müderris, *Reyhânetü'l-Edeb*, II, 46; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 14; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî, *Riyazü's-Siyaha*, (tsh. Asgar Hamid Rabbânî), İntişârât-ı Sa'dî, Tahran 1334/1955, s. 89; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, s. 427.

⁴¹⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz* 'da Gölpınarlı neşrindeki 3, 4 ve 5. soru ikiye soru olarak değerlendirdiğinden 18 soru yer alır.

⁴¹⁷ Browne, *A literary history of Persia*, III, 147; Edward Henry Whinfield, "Introduction", *Gulshan-ı Raz*, s. III; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. VI.

bulunmaktadır.⁴¹⁸ Sorulardan sonra gelen cevaplardan aslında soru sayısının 15 olduğu⁴¹⁹ anlaşılrsa da sayının kimilerince 17 ya da 18 olarak görülmesine bâzı beyitlerin iki soru olarak değerlendirilmesi sebep olmuştur ki ilgili sorular böyle bir değerlendirmeye müsâittir.⁴²⁰

Nâmede yer alan sözkonusu soruları şöylece sıralayabiliriz:⁴²¹

- 1) İlk düşünceye (*fikir*) daldığım ve şaşırıp kaldığım (*tahayyür/hayret*) şey şu: Düşünce (*tefekür*) dedikleri şey nedir?
- 2) Yolumuzda şart olan hangi düşüncedir (*fikr*)? Neden düşünce bazen ibâdet (*tâat*), bazen günâh oluyor?
- 3) *Ben* kimim? *Bana* benden haber ver. *Kendinden kendine sefer* etmenin manâsı nedir?⁴²²
- 4) Yolcu (*müsâfir*) nasıl kişidir, yola giden (*sâlik*) kimdir? Kime tam ve kâmil insan (*merd-i temâm*) diyeyim?⁴²³
- 5) *Vahdet sırrına* kim *vâkıf* olur? *Ârif* olan neyi bilir, neyi anlar?⁴²⁴
- 6) *Ârif* ve *ma'rûf* Hak'ın zât-ı pâkinden ibâretse bu bir avuç toprağın (*insanın*) başındaki sevdâ nedir?
- 7) Kimdir o '*ene'l-Hak*' (ben Hakk'ım) diyen? Ne dersin o remz-i mutlak (*ene'l-Hak*) *herze* midir?
- 8) Yaratılmış olan hakikat yolcusuna (*mahlûk*) neden *vâsıl* olmuş derler. Onun bu yol alması (*seyr ü sülûk*) nâsıl hâsıl olur?
- 9) *Mümkün*ün *vâcibe* ulaşması (*visâl*) ne demektir? Yakınlık (*kurb*), uzaklık (*bu'd*) ne demektir?
- 10) Nasıl bir denizdir ki o denizin sâhili sözdür (*nutk*); o denizin dibinden nasıl bir inci çıkar?
- 11) *Küll*den daha fazla olan *cüz*' hangi *cüz*'dür? O *cüz*'e varmanın yolu nedir?

⁴¹⁸ Necîb Mâyîl-i Herevî, *Şerh-i Hâl u Âsâr-ı Emîr Hüseyînî-yi Gûrî Herevî*, Vizâret-i Ittlâât u Kültür, Kâbil 1344/1966; Tahsin Yazıcı, "Şebisterî", *İA*, XI, 374.

⁴¹⁹ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. VI.

⁴²⁰ (*) İşâreti ile belirteceğimiz sorular iki soru olarak değerlendirilmiş olanlardır.

⁴²¹ Emîr Hüseyînî'nin gönderdiği nâmede yer alan sorulardan oluşan manzûme *Gülşen-i Râz*'ın Bakü'de neşredilen nüshasında mevcuttur. Bu neşir Leningrad Devlet Kütüphânesi'ndeki yazmadan hareketle yapılmıştır.

⁴²² (*)

⁴²³ (*)

⁴²⁴ (*)

12) *Kadîm* ile *muhdes*, nasıl birbirinden ayrıldı da biri *âlem*, diğeri *Hak* oldu?

13) *Mânâ* eri (*merd-i ma'nâ*), ibârelerinde göze (*çeşm*) dudağa (*leb*) *işâret* etmekle neyi murâd eder?

14) *Şarâb*, mum (*şem'*) ve güzel (*şâhid*) ne *ma'nâya* gelir? Meyhaneye düşmek, sarhoş olmak (*harâbâtî*) da ne demek?

15) Bu mahalde, *put* (büt), *zunnâr* ve tersâlık (*tersâtî*) cümle küfürdür; eğer böyle değilse söyle nedir?⁴²⁵

Görüldüğü gibi bu sorularda sadece tasavvufun değil genel manada düşünce tarihinin özelde ise din felsefesi, kelâm gibi pek çok alanı ilgilendirebilecek evrensel ve tarihüstü problemler sözkonusu edilmiştir. *Gülşen-i Râz*'ı ilgi odağı yapan ve canlılığından bir şey kaybettirmeyen etken biraz da soruların eskimezliği ile alakalı olmalıdır. Öte yandan Şebüsterî'ye değer kazandıran şeylerde biri ise söz konusu suallere hem veciz hem de istenen cevapları vermiş olmasıdır.

2.2.4. Muhtevâsı, Üslûbu ve Şekil Özellikleri

2.2.4.1. Muhtevâsı

Didaktik ve irfânî bir mesnevî olan *Gülşen-i Râz*, küçük hacmine rağmen yoğun bir muhtevâyâ sâhiptir.⁴²⁶ Yaklaşık bin beyitten oluşan eserin ana çerçevesini *seyr ü sülûk*, Allah-âlem-insan ilişkileri çerçevesinde *vahdet-i vücûd*, *ma'rifet* ve tasavvufî dile âit unsurlar oluşturur. Sözüünü ettiğimiz konular çerçevesinde *Gülşen-i Râz*'da tasavvufun bünyesinde yer alan pek çok konuya öyle ya da böyle temas edildiği görülür. Eserin bu yoğun ve renkli muhtevâsına çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak yer verileceğinden dolayı burada ana hatlarla eserin ihtivâ ettiği tasavvufî meseleler hakkında genel bilgiler vermekle iktifa edeceğiz.

Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'ın dîbâcesinde⁴²⁷ eser boyunca ayrıntılı olarak işleyeceği *vahdet-i vücûd*, *seyr ü sülûk*, *ma'rifet* ve *sûfiyâne söylemin arkaplanı* gibi temel

⁴²⁵ Soruların tercümesi Gölpınarlı tercümesinde yapılan bazı tasarruflarla aktarılmıştır. Bkz. *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 1-2.

⁴²⁶ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", *Gülşen-i Râz* (içinde), (çev. Gölpınarlı), s. III.

⁴²⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 3-5; [s. 67-68.]

konularda genel bir fikir verir.⁴²⁸ *Eserin âdetâ özetini içeren ve tavhîd türüne ait husûsiyetleri taşıması bakımından Farsça mazûmeler içinde yer alan tevhîdlere örnek gösterilen dibacenin*⁴²⁹ ardından eserin telif sebebi ve yazılış safahâtına ilişkin açıklamalar yer alır.⁴³⁰ Hâtime kısmında ise *Gülşen-i Râz*'ın mâhiyeti hakkında bilgi verilir. Dibâce ve hâtime dışında kalan ana metinde ise sorulara verilen cevaplar etrâfında *varlık (vücûd)*, *ma'rifet* ve *seyr ü sülûk* ile *tasavvufî mecazlar* işlenir. Aşağıdaki konu başlıklarına bakıldığında da görüleceği üzere her ne kadar tasavvuf ilminin ana eksenini şeriat-tarikat-marifet ve hakikat teşkil etse ve Şebüsterî sözü edilen dört unsura dair kanaatlerini paylaşıp da onun esas ve yoğun olarak vurgularının ağırlık noktasını teşkil eden alan hakikat ve marifet konularına ilişkindir.

Varlıkla ilgili konular: Vücûd ve adem, a'yân-ı sâbite, kenz-i mahfî, hayal (nümûd-ı bî-bûd/varlıksız görünüş), tecellî ve kısımları, halk-ı cedîd, hakikat-i Muhammediye, kün emri ve nefes-i Rahmânî, vahdet-kesret ilişkisi, vahdet-i vücûd, Allah-insan, âlem insan, Kur'ân-insan münâsebetleri.

Ma'rifet ve seyr ü sülûk ile ilgili konular: Tefekkür (âfâkî-enfûsî tefekkür), insanın hakikati, ma'rifet konusunda felsefe ve kelâmın metodlarının tenkîdi, tenzih ile teşbih arasında Tanrı tasavvuru, ma'rifet için ilâhî te'yîd'in gerekliliğinin Vâdî-i Eymen sembolizmi ile anlatımı, nefy-i vücûd, ma'rifet netîcesinde ârifin durumu, mevhum benlik-ezelî benlik, sâlik ve seyr ü sülûkun keyfiyeti (seyr-i nüzûlî ve seyr-i urûcî), makamlar ve hallerin peygamberler ile anlatımı, nübüvvet ve velâyet, insân-ı kâmil, şerî'at-tarîkat ve hakikat, ârif olmanın gerekleri ve ârifin yoluna çıkan engeller (mevânî-i râh), a'yân-ı sâbite ve ma'rifete olan isti'dâd ilişkisi, kâmil insanların ene'l-hak demelerinin anlamı, ene'l-hak konusu ile bağlantılı olarak hulûl ve ittihâdın reddi, kurb- bu'd, ahlâkın usûlü (adâlet, hikmet, iffet, şecaat), ölümün kısımları (mevt-i ihtiyârî, mevt-i ıztırârî ve halk-ı cedîd) ve aşk.

Tasavvufî mecazlar: Sûfîlerin bulundukları mertebeye göre kelâm etmesi ve tasavvuf istilahlarının vaz'ı, lâfızların mânâlara delâletinin keyfiyeti ve mânâ denizinin lafız zarfına sığmaması, insan yüzü ile ilgili tabirler (çeşm, leb, zülf, ruh, hat, ben),

⁴²⁸ Gündoğdu, "Önsöz", Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, (içinde), (haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s.16.

⁴²⁹ Şerife Uzun, *XVI. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, s. 40-43.

⁴³⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 6-8; [s. 68-69.]

şarab ve güzel ile ilgili unsurlar (şarâb, şem‘, şâhid, harâbât ve harâbâtî), diğer dinlerle ilgili unsurlar (büt, zünnâr, tersâyî, büt-i tersâbeççe).

Esasında *Gülşen-i Râz*’ın temel konusunu Allah ve İnsan ilişkisinin mâhiyeti oluşturur. Diğer tüm konular bu mahiyetin açıklanmasıyla ilişkilendirilebilecek diğer konular olarak da görülebilir.

İbnü’l-Arabî ve diğer muhakkik sûfîlerde görüldüğü gibi Şebüsterî’de de *ontoloji-epistemoloji-dil* anlayışının birbirine bağlı olarak ele alındığı görülür. Bu nedenle konular arasında belirgin bir tasnif yapmak zordur.⁴³¹ *Gülşen-i Râz*’ın bütün olarak muhtevâsına bakıldığında ele alınan hemen her konuda *vahdet-i vücûd* fikrinin değişmeyen bir sâbite olarak sürekli canlılığını koruduğu ve diğer konularda sergilenen perspektifin belirleyici ögesi olduğu görülür. Bahsettiğimiz bu merkezî etkiyi eserin başından sonuna kadar gözlemlemek mümkündür.

Eserde yer alan düşünceler *şuhûd* kaynaklı hakikatler olmakla birlikte aklî ve naklî delillerle de te’yîd edilmiş,⁴³² Şebüsterî’nin deyişi ile “şerîata ait nakledilen sözlerle (*menkûl*), aklî deliller (*ma’kûl*) ve hakikatler (*hakâik*) *ilm-i dekâikte* (tasavvufta) arınıp hulâsa edilmiştir.”⁴³³ Bu ifadelerde menkûl ile akâid-i şer’iyye, fıkıh ve hadîs; ma’kûl ile mesâil-i hikemiyye, mantık ve kelâm; Hakâik ile ilm-i tevhîd kastedilmiştir.⁴³⁴

2.2.4.2. Üslûbu

Klasik tasavvuf metinlerinin hemen pek çoğunda görüldüğü gibi *Gülşen-i Râz*’da da irşâdı temel alan, insanı mânevî kemâle erdirmeyi gaye edinen, fikirleri de sürekli olarak hakikat etrâfında harmanlayan bir üslûp hâkimdir.

Gülşen-i Râz’ın baş tarafında vecdden ziyâde bilgi esastır. Üslup da buna göre şekillenir. Gölpınarlı’ya göre “arada bir coşan, köpüren beyitler olsa da umûmî anlamda bilginin ifâdesinden doğan, nazariyelerin îzahlarından meydana gelen bu başlangıç

⁴³¹ Nasrullah Hikmet, *Metafizik Hayal*, s. 10.

⁴³² *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 600, b. 1001.

⁴³³ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 81, b. 995; *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 600, b. 1002; “İlm-i menkûl fıkıh u hadistir ve ilm-i ma’kûl mantık u kelim. Hakâik u dekâik cümlesi ilm-i tevhîdledir kim ilm-i sırdır.” *Câm-ı Dil-Nüvâz*, (haz. Sait Okumuş), s. 720.

⁴³⁴ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 601, b. 1002; *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 720, b. 1000.

kısmı âdetâ bir vecd, bir cezbe ve aşk safhası için hazırlık mâhiyetindedir. Cevapları okuyacak olanların anlayış kabiliyetleri hesâba katılıp, mümkün olduğunca seyr ü sülûk yoluna yeni girmiş kişilere hitâb edilmektedir. Eserin ifâdeleri baştan aşağı süzüldüğünde, söylenen sözlerin tasavvufa dâir temel umdeleri îzah ettiği, irfan ve idrak derecesi mutlakâ gözetilerek tedricî olarak yükseldiği gözlemlenmektedir. Onuncu sorudan itibâren ifâde kalıpları tamâmen değişmekte ve sûfîlerin muayyen mecazlardan kastettikleri mânâlar anlatılırken ifâdeler artık seviye gözetmekten çıkmakta tam bir vecd, tam bir şiir hâline gelmekte ve bu kayıt gözetmeyen akış ve hudut tanımayan coşkunculuk eserin sonuna kadar gitmektedir.”⁴³⁵ Görüldüğü üzere *Gülşen-i Râz*’da yeknesak bir üslûp hakim değildir. Bu bağlamda konuların üslûba tesir ettiği görülür. Zira, muhâtabın ve konunun seviyesi yükseldikçe kelâmda tasarruf ve ifâdede semboller kullanmayı çoğaltma beklenen bir durumdur.⁴³⁶ Çünkü görüş alanı genişlediği ölçüde ifâde imkânı daralır.⁴³⁷

Şebsüteri’nin *Gülşen-i Râz*’daki üslûbu çoğunlukla *işâret* dilidir.⁴³⁸ İ‘câzlı (vecîz) bir söyleyişin hâkim⁴³⁹ olduğu *Gülşen-i Râz*’ın bu üslûbu İbnü’l-Arabî’nin *Tercümânü’l-Eşvâk*⁴⁴⁰ ve Irâkî’nin *Lemaâtını* andırır.⁴⁴¹

Lâhicî’nin “her bir beyti başlı başına nâzımının kudretine şâhidlik eder”⁴⁴² dediği *Gülşen-i Râz*’ın üslûbu hakkında Rızâ Tevfik’in şu değerlendirmeleri kayda değer: ‘Bu bahisler başka muharrirlerin elinde yavan bir mâhiyet iktisâb eder ve dinlenemez bir hâle gelir. Hâlbuki Şeyh’in füsunkâr kaleminden âb-ı hayat gibi akıyor. Her halde sûfiyye indinde pek mu‘teber yegâne *meslek-i tahkîk* olan bu keşf-i zamîr usulünü vird etmekte herkes muhtârdır. Fakat şâyân-ı dikkattir ki eâzım-ı sûfiyye meyânında benim

⁴³⁵ Gölpınarlı, “Önsöz”, *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. VI-VII; Eserin üslûbu hakkında aynı çizgideki kanaatler için bkz. Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nîstî*, İntişârât-ı Hermes, Tahran 1389/2011, s.303; Behrûz Servetiyân, *Şerh-i Sâde-i Gülşen-i Râz*, s. 11; Turec İkdâyî, *a.g.m*, s. 110-111.

⁴³⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, Sidre Yay., İstanbul 1988, s. 22.

⁴³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan Nifferi, *Kitâbü’l-Mevakıf*, (nşr. Arthur John Arberry), Dârü’l-Kütübi’l-Mısıriyye, Kahire 1934, s.51.

⁴³⁸ Receb Tevhîdiyyân- Hâdî Hadîver, “Ma’rifet-i Şuhûdî ve İstidlâlî der Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî”, *Edeb ü İrfân*, 1389/2011, 1, (4), 54.

⁴³⁹ Abdülhüseyn Zerrinkub, “Şi’r-i Sûfiyye Ba’de ez Mevlânâ”, s. 324; Lewisohn, *a.g.e*, s. 16.

⁴⁴⁰ *Tercümânü’l-Eşvâk*’ın muhtevâsı hakkında Bkz. Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’de Ma’rifet’in İfâdesi*, s. 533-539.

⁴⁴¹ Lewisohn, *a.g.e*, s. 17.

⁴⁴² Lâhicî, *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 598-599, b. 997-999.

tahkîkime göre hemân hiç kimse bu usulü bu kadar az sözle ve aynı zamanda bu derece zerâfet ve metânetle müdâfaa edememiştir.”⁴⁴³

Şebüsterî’yi bir şâir değil ârif olarak değerlendirenlere göre *Gülşen-i Râz* şiir olarak o kadar da yüksek bir seviyede değildir. Şebüsterî de tasavvufî mânâsıyla bir *ehl-i zevk* olarak tekellüfe girmemiş ve aruz ile kâfiyenin kurallarına âit kayıtlarla kendini bağlamamıştır.⁴⁴⁴ *Gülşen-i Râz*’ın asıl hedefi tasavvufa dâir ıstılahları açıklamak olsa da eserde edebî bir zevkin, şiire dâir özelliklerin de ihmal edilmediği görülür. Hattâ denilebilir ki *Gülşen-i Râz* sanatlı üslûbu ve estetik husûsiyetleri cephesinden gözardı edilmemesi gereken bir mesnevîdir.⁴⁴⁵

Şebüsterî, Emîr Hüseyinî’den gelen nâmeye kısa, fakat mânası geniş (*elfâz-ı îcazla*) ve etraflı bir cevap (*cevâbnâme*) yazdığını ve üstelik bunu kalabalık bir topluluk ortasında, bir an (lahza) içinde düşünmeden, tekrarlamadan (*bî fikr ü tekrâr*) yaptığını söyleyerek⁴⁴⁶ eserin îcazlı üslûbuna bizatihi kendisi de dikkat çekmiş olur. Zâten manzûme üzerine onlarca şerhin yazılması da eserin icazlı olduğunu gösteren bir başka karînedir. Şârihler de *keşf-i hicâb* (perdeyi aralamak) etmek sûretiyle mânâyı ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.⁴⁴⁷ Bu nedenle *Gülşen-i Râz*’ın edebî değerini sadece lazıflarına bakarak değil mânâsındaki enginliğe bakarak anlamak mümkün olabilir.

Eserde bir tekellüfe girilmeden akıcı bir dil kullanıldığı görülmekle birlikte alelâde bir bilinci kendine muhâtap kabul etmez. Bundandır ki zaman zaman bilinci zorlayan, dikkat ve teemmül isteyen bir dili vardır.⁴⁴⁸ Bu durum biraz da ele alınan mevzuların dakikliğinden ileri gelir.⁴⁴⁹ Ahmed İlâhî’nin ifadesiyle *Gülşen-i Râz* “sehlü’l-lafz mümtenu’l-ma’nâ” bir eserdir. Yani lafızları kolay anlaşılrsa da manalarını anlamak oldukça zordur.⁴⁵⁰

Gülşen-i Râz nazarî tasavvufun en çetin meselelerini, yüksek hakikatlerini vezin, kâfiye ve mûsikînin bir araya geldiği bir formda sunar. Bu mûsikî, tescî‘, cinâs (cinâs-ı

⁴⁴³ Rızâ Tevfik, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (V)”, *Peyâm*.

⁴⁴⁴ Cevad Nurbahş, “Mukaddime”, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Cevad Nurbahş), s. 7.

⁴⁴⁵ Eseri bu cihetten değerlediren bir çalışma için bkz. Turec İkdâyî, “Cemâl-şinâsî-yi Gülşen-i Râz”, s. 105-138.

⁴⁴⁶ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpinarlı), s. 7, b. 47-48, Şerhi için ayrıca Bkz. *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 34-35, b. 36-37.

⁴⁴⁷ Turec İkdâyî, *a.g.m.*, s. 106.

⁴⁴⁸ Leonard Lewisohn, “Vahdet-i Müteâlî-yi Yekperestî ve Bütperestî der Tasavvuf-i Şebüsterî”, s. 474.

⁴⁴⁹ Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, s.297-298.

⁴⁵⁰ Ahmed İlâhî, *Şekâyıku’l-Hakâyık*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, vr. 2^a.

tâm, cinâs-ı mürekkebi, cinâs-ı nâkıs-ı hareketî, cinâs-ı nâkıs-ı efzâyişî, cinâs-ı zâyid/ihtilâfî, cinâs-ı hattî/mushaf), iştikâk, tekrâr; teşbîh, teşbîh-i mürekkebi ve temsîlî, teşbîh-i cem‘, teşbîh-i mefrûk, teşbîh-i melfûf, teşbîh-i muzmer, teşbîh-i tesviye; istiâre ve remz, teşhîs, kinâye, mecâz, hüsn-i ta‘lîl, îhâm, tezâd, telmîh, tazmîn ve paradoks gibi edebî sanatlar eşliğinde kendini gösterir.⁴⁵¹

2.2.4.3. Şekil Özellikleri

Gülşen-i Râz, “به نام آن که” Allâh’ın adı ile” ifâdesi ile başlar. Besmele yerine ب harfi⁴⁵² ile başlama geleneği Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si, Attâr’ın *Esrârname* ve *Îlâhî-nâme*’si gibi pek çok klasik eserde görülür.⁴⁵³ Ahmed İlâhî’nin de söylediği gibi *Gülşen-i Râz*’ın ilk mısraı besmelenin mânâsını tazammun eder.⁴⁵⁴

Gülşen-i Râz, edebî bir nazım şekli olarak mesnevî formunda yazılmıştır. Fars şiirinin kasîde ve gazelle birlikte üç temel nazım şeklinden biri olan bu form⁴⁵⁵ İran edebiyatında doğmuş buradan Arap ve Türk edebiyatına geçmiştir.⁴⁵⁶ Nazım şekilleri içinde en kolay tanzîm edileni⁴⁵⁷ olduğundan didaktik ve ahlâkî konuların hep mesnevî şeklinde yazıldıkları görülür. İki beyitlik şiirlerden binlerce beyitlik müstakil kitaplara kadar değişik uzunluklarda kaleme alınmış mesnevî örneklerine rastlanır.⁴⁵⁸ Diğer klasik mesnevîlerde bulunan özelliklerin çoğunu ihtiva eden *Gülşen-i Râz*⁴⁵⁹ tasavvufî-didaktik bir mesnevîdir.⁴⁶⁰ Eser için *manzûme-i ta‘lîmî* (didaktik/öğretici manzûme),⁴⁶¹

⁴⁵¹ Tüm bu edebî sanatlara *Gülşen-i Râz*’dan verilen örnekler için bkz. Turec İkdâyî, *a.g.m.*, s. 106-138; Halîl Kurbânî, “Âreyehâ-yı Edebî der *Gülşen-i Râz*”, *Rûznâme-i Risâlet*, nr. 6009, yıl: 1385.

⁴⁵² Besmeledeki “b”nin manası hakkında Şiblî şöyle der: “Ruhlar, cesedler, hareketler kendi zâtıyla değil, Allah ile kâimdir.” Bkz. Serrâc, *el-Luma*‘s, s. 84.

⁴⁵³ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 12.

⁴⁵⁴ Ahmed İlâhî, *Şekâyıkü’l-Hakâyık*, vr. 6a.

⁴⁵⁵ Mustafa Çiçekler, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 320.

⁴⁵⁶ Halûk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, s. 60.

⁴⁵⁷ Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 67-68; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1983, II, 488; Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, (2.Bsk.), Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, (haz. Kemâl Edib Kürkcüoğlu), s. 99

⁴⁵⁸ Mustafa Çiçekler, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 320.

⁴⁵⁹ Ahmet Sevgi, “*Gülşen-i Râz*”, *DİA*, XIV, 253; Turgut Karabey, “*Gülşen-i Râz Mesnevîsi*”, Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (çev. Ahmed Avni Konuk, haz.: Turgut Karabey), Fenomen Yay., Erzurum 2007, s. 47.

⁴⁶⁰ Didaktik: Mevzûu hikmet ve nasihatten ibâret olan söz demektir. Didaktik, ta‘lîmî, öğretici ve hikemî kelimeleri aynı anlam için kullanılan müteradif kelimelerdir. Bkz. Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 35; Hamid Algar, “*Golşan-e Râz*”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109; J. T. P. De Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to The Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon Press, Richmond 1997, s. 71, 118.

üstâdâne hülâsa olunmuş bir *ders kitabı*⁴⁶² gibi nitelemeler de eserin didaktik oluşunu vurgu yapmaktadır.

Beyit sayısı 999 ile 1008 arasında değişen *Gülşen-i Râz*⁴⁶³ sûfilere arasında yaygın olduğu bilinen⁴⁶⁴ aruzun *hezec* bahrinin⁴⁶⁵ mefâ‘îlün/mefâ‘îlün/fe‘ûlün kalıbıyla nazmedilmiştir.

Gülşen-i Râz’ı diğer mesnevîlerden ayıran yanı sorular etrâfında gelişen bir sistematîğe sâhip olmasıdır. Eserin sorulara cevap olarak yazılması ister istemez *takrîr-i ilmî* (didaktik) sûretinde yazılmasına sebep olmuştur.⁴⁶⁶ Ancak bu durum şekil açısından bir sorun doğurmaz. Çünkü Emîr Hüseyinî’nin soruları gibi mesnevî tarzında ve aynı aruz vezni ile yazılmıştır. *Gülşen-i Râz*’ın bazı yazma nüshaları ve neşirlerinde görülen temsîl, kâide ve işâret gibi başlıklar ise muhtemelen Şebüsterî tarafından konulmuştur.⁴⁶⁷

İslâm kültür târihinin bâzı dönemlerinde eğitim ve öğretim faaliyeti belli metinlerin ezberlenmesi esâsına dayanıyordu. Bu durum bâzı bilgilerin kolay öğrenilmesi ve hatırdâ tutulması için manzum olarak yazılan ve 1000 beyitten oluşan “Elfiyye” adında bir türün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fakat bu eserler 1000 beyitle sınırlı kalmayıp bazıları biraz fazla bazıları da biraz eksik olabilmektedir.⁴⁶⁸

⁴⁶¹ Abdülhüseyin Zerrinkûb, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e.*, s. 265-266; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Târîhi*, s. 151-152. “Sûfî şâirler, didaktik eserlerini kendileri ya da bu yolda ilerlemiş ârifler için değil, muhibler ve yeni başlayan sâlikler için yazmışlardır. Bu cihetle söz konusu eserlerde zevâhir muhafaza edilmeye çalışılır.” Köprülü, *a.g.e.*, s. 152.

⁴⁶² Abdülhüseyin Zerrinkub, *Ez Güzeşte-i Edebî-yi İran*, İntişârât-ı Beyne’l-Mileli el-Hüda, Tahran 1375/1997.

⁴⁶³ H. Ahmet Sevgi, “Gülşen-i Râz”, *DİA*, XIV, 253; Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109; Eserin 1001 beyit olduğunu söyleyen Nevâyî beyit sayısı ile Allah’ın 1001 esmâsına olan muvafakatı dile getirir. Bkz. *Nesâyimü’l-Mahabbe Min Şemâyimi’l-Fütüvve*, s. 427; Esmâü’l-Hüsna’nın sayısı hakkındaki tartışmalar için bkz. Bekir Topaloğlu, “Esmâü’l-Hüsna”, *DİA*, XI, 404-411.

⁴⁶⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁶⁵ “Hezec kelimesi, lafızları arasında benzerlik, uyum ve yakınlık bulunan düzenli söz manasına gelir.” Aruz sisteminde yer alan Hezec bahrine âit husûsiyetler için bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hezec”, *DİA*, XVII, 302-304; Özellikle İran Edebiyatında Aruz için bkz. Nihad M. Çetin, “Aruz”, *DİA*, III, 431-432.

⁴⁶⁶ Zerrinkûb, *Ne Şarkî Ne Garbî, İnsânî*, (3. Bsk.), İntişârât-ı Emîr Kebir, Tahran 1378/2000, s. 226.

⁴⁶⁷ H. Ahmet Sevgi, “Gülşen-i Râz”, *DİA*, XIV, 253.

⁴⁶⁸ Abdülbaki Turan, “Elfiyye”, *DİA*, XI, 27-28.

Beyit sayısı 999 ile 1008 arasında değişen *Gülşen-i Râz*'ın da tasavvufa dâir yazılmış “Elfiyye” türü bir eser olduğu konusunda görüşler vardır.⁴⁶⁹

2.2.5. Kaynakları

Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*'da ismen herhangi bir kaynağa işâret etmese de ele aldığı konu ve kavramlara olan vukûfiyeti, dinî ve felsefî ilimler, husûsen de tasavvuf külliyyâtına her bakımdan hâkim olduğunu gösterir.

Gülşen-i Râz'ın kaynaklarından söz etmek Şebüsterî'nin düşünce ve üslûbunu besleyen eser ve şahıslardan bahis açmayı gerektirir. Eserin kaynaklarını tespit etmek Şebüsterî'nin düşüncelerinin yaslandığı kültürel birikimin mevcudiyetine vurgu yapacağı gibi *Gülşen-i Râz*'ı oluşturan çerçevenin oluşmasında nelerin etken olduğunu da gösterir. *Gülşen-i Râz*'ın yazıldığı târihi dikkate aldığımızda tasavvufun geride bıraktığı bir târihin, bu tarih içerisinde yer almış pek çok sûfinin ve tasavvufî eserin, buna bağlı olarak da yerleşik tasavvufî ıstılahların var olduğu görülür. Buradan hareketle diğer büyük düşünürler gibi Şebüsterî'yi de bir geleneğin devâmı, bir mîrâsın aktarıcısı ve sentezleyicisi, bir düşüncenin yeniden üreticisi olarak algılamamız gerekir.

“Her sûfinin kendini diğer sûfilerle ve her sûfî metninin de, kendini diğer sûfî metinleriyle belirli bir ilişki dâhilinde var ettiği söylenebilir. Dolayısıyla daha önce söylenmiş olanlar, sonra söylenecek olanların arasına ister istemez sızmışlardır.”⁴⁷⁰ “Şu halde, düşünülmüşü yeniden düşünme, yani başlanılan yerden hareketle düşüncenin yeniden kurulması, kendi başına bir yeniliktir; ayrıca benzer olmayan ifadelerin kullanılması yeni olmanın şartı değildir.”⁴⁷¹ Aksi halde İbnü'l-Arabî'den önce vefât eden Attar'ın İbnü'l-Arabî'den etkilendiğini ortaya koymak bile mümkündür. Çünkü her iki müellif arasındaki kimi ifâdeler buna imkân tanımaktadır.⁴⁷² O halde yapılması gereken şey Şebüsterî'nin söz dağarcığının yaslandığı arkaplanı olabildiğince görünür

⁴⁶⁹ Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, s. 292, 295; Kâkâî, Hüseyinî-i Herevî'nin *Kenzü'r-Rumûz*'u için de elfiyye tabirini kullanır. Bu durumda hem Şebüsterî, hem de Herevî elfiyye türünde eser vermiş isimler olurlar. Bkz. *a.g.m.*, s. 292; Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-İffet Kerbâsî, “Mukaddime”, *İlâhî Erdebilî, Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. X.

⁴⁷⁰ M. Nedim Tan, *Abdullah Ensari Herevi'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sadmeydan'ı*, MÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.457.

⁴⁷¹ Tahsin Görgün, “İslamî Tefekkür Geleneği ve Önemi”, *Bilimname*, VI, 2004/3, s. 110

⁴⁷² William Chittick, “Rûmî ve Vahdet-i Vüvûd”, *Varolmanın Boyutları*, s. 267.

kılarak ona ait düşünce ve deyişlerin tasavvuf tarihindeki uzantılarını tespite çalışmaktır.

Genel olarak bakıldığında *Gülşen-i Râz*'ın referanslarını yoğun bir şekilde kullanılan âyetler ve hadisler oluşturmaktadır. Şebüsterî'ye göre tasavvufa dâir inceliklerin hepsi Kur'ân'da mevcuttur. Eğer basîret ve teemmül ile bakılırsa tasavvufun özünün Kur'ânda olduğu görülür.⁴⁷³ Kur'ân'ın ilk tefsiri olan ve şiirsel özelliği, vecîzliği, sembolik tasvirleri ile İlâhî Kelâm'a yakın olan hadisler -özellikle kudsî hadisler- tasavvuf edebiyatının doğması ve gelişmesinde oldukça etkin rol oynamışlardır.⁴⁷⁴ Bu kanaatleri teyid eder nitelikte gerek *Gülşen-i Râz*'da gerekse Şeyh'in diğer eserlerinde tasavvuf metinlerinde sıklıkla rastlanan pek çok âyet ve hadisin *iktibas* (kısımî ya da tam iktibas etmek suretiyle), *tazmin* ve *telmih* gibi farklı edebî usullerle kaynak olarak kullanıldığı⁴⁷⁵ ve böylece *Gülşen-i Râz*'ın beyitlerine Kur'an ve Hadis kültürünün büyük ölçüde yansıdığı görülür.

Gülşen-i Râz'daki kimi ifadelerle Kübrevî gelenekten gelen Necmeddîn-i Dâye ve Azîz Nesefî⁴⁷⁶ gibi sûfî-müelliflerin yanı sıra İbn Fârid, Ahmed Gazzâlî, Hemedânî, Fahreddîn-i Irâkî,⁴⁷⁷ Abdullah el-Ensârî,⁴⁷⁸ Sadreddin Konevî ve Hâce Yusuf

⁴⁷³ Bâzı örnekler için bkz. Muhammed Beşîr Enver Ebû Herrî, *Tashîh-i İntikâdî u Mutâlâa der Akâid u İrfân-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, s. 128-151; Abdülhüseyn Zerrinkûb, "Seyrî der Gülşen-i Râz", *a.g.e.*, s. 265; Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 57.

⁴⁷⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikâyeye", s. 192.

⁴⁷⁵ Bu edebî sanatlar hakkında bkz. Arabî Ferşad, "Tecellî-yî Kur'ân û Hadîs der Gülşen-i Râz", *Edeb ü İrfân*, s. 93-106; Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü: Edebî Sanatlar*, s.47; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Turgut Karabey-Mehmet Atalay, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 118-121.

⁴⁷⁶ J. W. Morris, "İbnü'l-Arabî and his Interpreters", Part II (Conclusion): Influences and Interpretations", *J.A.O.S.*, 107/1 (1987), s.111; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 144; Leonard Lewisohn, "The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistarî: The Unity of Religion in Shabistarî", s. 390.

⁴⁷⁷ Söz gelimi William C. Chittick, Şebüsterî'nin de içinde yer aldığı pek çok şâirin Fahreddîn-i Irâkî'ye çok şey borçlu olduğunu söyler. Bkz. "Fahreddîn-i Irâkî'nin Hayâtı", Fahreddîn-i Irâkî, *Aşk Metafizigi* (içinde), haz. Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul 2012, s. 35; Meselâ Fahreddîn Irâkî'nin: 'Yürü ateşten bir noktayı döndür de tâ dönen bir dâire gibi görünsün. O dâire bir noktadan daha fazla bir şey değildir lâkin göze öyle görür' beytiyle Şebüsterî'nin "Yürü bir ateş noktasını [nokta-i âteş] çevir! O nokta gayet süratli dönmesi yüzünden sana bir dâire hâlinde görünür" beyti nerede ise aynıdır. Bu da Şebüsterî'ye Irâkî'nin kaynaklık etmesi ihtimalini akla getirmektedir. (Krş. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 59, b. 707; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 458, b. 709; Fahreddin-i Iraki, *Küllîyyat-ı Irâkî: Divan*, (nşr. Said-i Nefîsî), (4.Bsk.), Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1959, s. 109.)

⁴⁷⁸ "Bir gör, bir söyle, bir bil!" şeklindeki ifadesi ile Abdullah el-Ensârî de Şebüsterî'nin kaynakları arasında olabilir. (Krş. *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 874-876; [s. 103, b. 872-879]). Hâce Abdullah el-Ensârî de "tevhîd, bir demek, bir görmek ve bir bilmektir" der. Bkz. *Menâzil*, Kâhire 1908, s.52; *Tabakât*, (nşr. M. Server Mevlâyî), Tahran 1362/1983, s. 215.)

Hemedânî⁴⁷⁹ gibi tasavvuf târihinin önemli temsilcilerinin eserlerindeki bazı ifadelerle paralellik kurmak mümkün gözükse de Şebüsterî'nin saydığımız isimlerden etkilendiğini söyleyebileceğimiz doğrudan nakillere sâhip değiliz. Fakat Hallâc-ı Mansûr⁴⁸⁰ gibi ilk dönem sufilerinin sözlerine de rastladığımız *Gülşen-i Râz*'da İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) Ferîdüddîn Attâr (v. 618/ 1221) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) etkisi açıkça görülmektedir. Ayrıca Şebüsterî söz konusu isimlere ve eserlerine yeri geldikçe az da olsa *Saâdetnâme*'de atıfta bulunmuştur.

Gülşen-i Râz'da ele alınan konulara kaynaklık eden isimlerin Attâr, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Gazzâlî, Ahmed Gazzâlî, Abdullah el-Ensârî Herevî gibi sûfî düşünürleri adres göstermesi şaşırtıcı değildir. Zira saydığımız isimlerin bir ekol/mektep olarak kendilerinden sonraki tasavvuf literatürünü çok derin bir şekilde etkilemişlerdir. Bu nedenle Mahmûd Şebüsterî, Sadreddîn Konevî, Fahreddîn Irâkî, Sultan Veled, Azîz Nesefî, Dâvûd el-Kayserî gibi isimlerin eserleri okunduğunda pek çok müşterek mevzûnun birbirine yakın üsluplarla tekrar tekrar ele alındığı görülür.

Şebüsterî, *Saâdetnâme*'de diğer eserlerin aksine belli isim ve eserlerden açıkça bahsetmiştir. Kimi zaman tenkit kimi zaman da övgü sadedinde bahsettiği isim ve eserler Şebüsterî'nin fikriyatını ve sûfliğini besleyen unsurları tespit adına önemlidir.

Necmeddîn Kübrâ'nın pîr-i nazarı⁴⁸¹ olan Baba Ferec Tebrizî (v.568/ 1173)⁴⁸², ümmî olmasına karşın döneminde yüksek bir Kur'ân kültürüne sahip olan Hâce Abdürrahîm Tebrîzî (v.655/ 1257)⁴⁸³, Moğollar döneminde yaşayan Tebriz'in ulemâ ve meşâyihinden Hâce Muhammed Kucucân (v.677/1279)⁴⁸⁴, Azerbaycan'ın şuarâ ve

⁴⁷⁹ Meselâ Hemedânî'nin düşüncenin/tefekürün mâhiyeti ve konusu hakkında söylediği şeyler *Gülşen-i Râz*'da şiir formunda ifade edilir. Bkz. Hâce Yusuf Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayât*, (çev. Necdet Tosun), İnsan Yay., 5. Bsk., İstanbul 2013, s. 66-67.

⁴⁸⁰ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpinarlı), s. 5, b. 27; s. 37, b. 436, 438.

⁴⁸¹ Süleyman Gökbulut, *a.g.e.*, s. 84-89; Tasavvufî terbiyede nazar, şeyhlerin müridlere ve sülûk ehline bakışını ifâde eder. Fakat bu bakış ruhlara tesir ederek onlara yeni bir şekil verir. Gönüllerini feyze doldurur ve ruhlarını olgunlaştırır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 272.

⁴⁸² *Saâdetnâme*, s. 198-199, 224, b. 925-929, 1232-1237; Mes'ûd Celâl Mukaddem, "Baba Ferec Tebrîzî", *Dâiretü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1381/2003, XI, 1.

⁴⁸³ *Saâdetnâme*, s.204-205, b.1017-1020.

⁴⁸⁴ *Saâdetnâme*, s. 169, b. 367-373.

meşâyihinden Hâce Saînuddîn Yahyâ (v.683/1284)⁴⁸⁵ ve kimliği meçhul Nâzenin Hanım⁴⁸⁶ Şebüsterî'nin kendilerinden nakilde bulunduğu sûfîlerdendir.⁴⁸⁷

İlk dönem sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî,⁴⁸⁸ Bâyezid Bistâmî,⁴⁸⁹ Hallâc-ı Mansûr,⁴⁹⁰ Ebdullah Ensârî⁴⁹¹ ve Ebûbekir Şiblî'nin (v.334/946)⁴⁹² bâzı sözlerine atıfta bulunan Şebüsterî⁴⁹³, zikir telkîni konusunda *Âdâbu'l-Mürîdin* müellifi Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin (v.568/1163)⁴⁹⁴ uygulamalarına⁴⁹⁵ ve Sa'deddîn Hammûye'nin (v.649/1251-650/1252)⁴⁹⁶ bir menkıbesine yer vermiştir.⁴⁹⁷ Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân*'ından övgü ile bahseden müellifimiz⁴⁹⁸ Sühreverdî-i Maktûl'ün *Lügat-ı Mûrân* isimli eserinden Hüdhüd'ün hikâyesini⁴⁹⁹ ve Rüstem'in babası olan Zâl'in bir menkıbesini,⁵⁰⁰ Bel'âm b. Bâurâ'nın kıssasını nakleder.⁵⁰¹ Akıl-mantık ehli ile kalb ehli mukâyesesinde İbn Sînâ ve temel eseri olan *Şifâ* ile Habîb el-Acemî'den (v.130/747-48?)⁵⁰² bahseden Şebüsterî, kaynak belirtmeksizin Hakîm Senâî'nin *Hadîka*'sından bir

⁴⁸⁵ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 134-135.

⁴⁸⁶ *Saâdetnâme*, s. 239, b. 1501.

⁴⁸⁷ *Saâdetnâme*, s. 201, b. 971-973.

⁴⁸⁸ *Saâdetnâme*, s. 158, b. 127.

⁴⁸⁹ *Saâdetnâme*, s. 160, b. 175-177; s.180, b. 602.

⁴⁹⁰ (اقتلوني اقتلوني يا ثقات ان في قتلي حيات في حيات) [Ey güvenilir insanlar! Beni öldürünüz, beni öldürünüz! Muhakkak benim katlimde can içinde can, hayat içinde hayat vardır], *Saâdetnâme*, s.159, b. 152-153; Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 246.

⁴⁹¹ *Saâdetnâme*, s. 198, b. 920.

⁴⁹² Bkz. Dilaver Güner, "Ebû Bekir Şiblî", *DİA*, XXXIX, 125-126.

⁴⁹³ *Saâdetnâme*, s. 175, b. 499.

⁴⁹⁴ Reşat Öngören, "Ebû'n-Necîb Sühreverdî", *DİA*, XXXVIII, 35-36.

⁴⁹⁵ *Saâdetnâme*, s. 212, b. 1095-1101.

⁴⁹⁶ Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri ile buluşturan bir Kübrevî şeyhi olan Hammûye (Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 501.) Necmeddîn Kübrâ'nın halîfelerindendir. (Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 601.); "İbnü'l-Arabî ve Konevî ile mülakatları olan Hammûye, teknik bir terim olarak *vahdeti vücûdun* yerleşmesine katkısı olanlardandır." William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 254-255, 294-295; Süleyman Gökbulut, *a.g.e.*, s. 139-147.

⁴⁹⁷ *Saâdetnâme*, s. 231-232, b. 1374-1379; Abdurrahman İsferyâî'nin eserinde Saduddîn Hammûye'ye atıfta bulunması da dikkat çekicidir. Emînuddîn'in mürşidi olması bakımından bu atıf önemlidir. Yani hem Şebüsterî'nin hem de İsferyâî'nin aynı kişiye atıfta bulundukları görülüyor. Bu durum arada bir ilişki kurmak için bir veridir. Bu atıf için bkz. Nureddin Abdurrahman İsferyânî, *Kaşîfü'l-Esrar*, (nşr. Hermann Landolt), Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1980, s.54.

⁴⁹⁸ *Saâdetnâme*, s. 157, b. 101; Bkz. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, (thk. Mahmud Bicu), Daru't-takva, Dimaşk 2010.

⁴⁹⁹ *Saâdetnâme*, s.159-160, b. 140-155.

⁵⁰⁰ *Saâdetnâme*, s.179, b. 588-598.

⁵⁰¹ *Saâdetnâme*, s. 163, b. 234-239. Bel'âm b. Bâurâ, Tevrat ve İslâmî kaynaklarda, önceleri iyi bir müslüman iken daha sonra Hz. Mûsâ ve kavmi aleyhine hile tertiplediği için cezâlandırıldığı rivayet edilen kişidir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Bel'âm b. Bâurâ", *DİA*, V, 389-390.

⁵⁰² Basralı zâhid sûfîlerden olan Habîb el-Acemî, bâtını zâhirden üstün tutan tasavvufî anlayışı temsil eder. Hayâtı hakkında Bkz. Erhan Yetik, "Habîb el-Acemî", *DİA*, 370; "Yunanlıların akla dayanan

beyit aktarıp⁵⁰³ XII. asır şâirlerinden Zahîr-i Fâryâbî'den (v.598/1201) bir beyit *tazmîn* eder.⁵⁰⁴

Tenkit sadedinde Sühreverdî-i Maktûl'ün (v.587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Kitâbü't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye*⁵⁰⁵ ile Nâsır-ı Hüsrev'in (v.481/1088) İsmâîlî esasları anlatan *Rûşenâînâme*'sine değinmiştir.⁵⁰⁶ Nasîrüddin Tûsî'nin (v.672/1274) astronomi alanında en önemli çalışması olan *Zîc-i İlhanî* isimli eserinden hareketle *ilm-i nücûmu* tenkîd etmiş⁵⁰⁷ fakat bunun yanında onun kimi görüşlerini kullanmıştır.⁵⁰⁸

Gülşen-i Râz'da “evde ev sâhibinden başkası yok”⁵⁰⁹ ‘Birlik (tevhîd), izafi şeylerin hepsini terk etmektir (ıskât-ı izâfât)’⁵¹⁰ gibi sûfî deyişlerine; “eşyâ zıddı ile bilinir”⁵¹¹ gibi Arapça deyişlere; ‘ben babama ve sizin semâvî babanıza gidiyorum” gibi *Kitâb-ı Mukaddes*'ten bazı cümlelere,⁵¹² ve doğu folklorüne âit pek çok unsura yer verildiği görülür.⁵¹³

Tüm bunlardan hareketle Şebüsterî'yi bütünüyle bir sûfî düşünürün sistematik anlamda takdim edicisi şeklinde göstermek onu tanıma ve tanıtmaya adına eksik bir algı oluştursa da yukarıda bahsi geçen düşünürlerin muhtelif görüşlerinin ve özellikle de İbn

kiyasları ile kimse îmanın zevkine varamaz. Akıl kimdir ki mantık ve fikir ile Hakk'a yol gösterebilir. Bir kimse mantık ile velî olsaydı Ebû Ali (İbn Sinâ) olurdu. Onun iki yüz *Şifâ*'sı olsa da Habîb-i Acemî gibi nasıl olur? Safâ ve selim bir kalbli ebleh, zekî ama hastalıklı görüş sâhibinden daha iyidir.” *Saâdetnâme*, s. 185, b. 680-684.

⁵⁰³ Bkz. *Saâdetnâme*, s. 160, b. 164.

⁵⁰⁴ *Saâdetnâme*, s. 161, b. 185-187. Fâryâbî Hakkında Bkz. Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Târîhi*, I, 222-224; Zahîr-i Fâryâbî, *Dîvan*, 1324, 372 s.

⁵⁰⁵ *Saâdetnâme*, s. 185, b. 672.

⁵⁰⁶ *Saâdetnâme*, s. 186-187, b. 694-710; Bkz. Ebû Muin Nâsır b. Hüsrev b. Harif Nâsır-ı Hüsrev, *Rûşenâ'inâme*, (nşr. Tahsin Yazıcı), İntişârât-ı Tus, Tahran 1373/1995, 85 s.

⁵⁰⁷ *Saâdetnâme*, s. 193, b. 856.

⁵⁰⁸ Sözelimi, *Hakku'k-Yakîn*'de yer alan (s. 310) ifadeleri Tûsî'nin *Âğâz u Encâm* isimli eserindeki (17. Fasıl, s. 42-43) ifâdeleri ile oldukça benzerlik taşır.

⁵⁰⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 343, b. 505; Bursevî'nin bu deyiş hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İsmâîl Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Envâr*, (haz. Naim Avan), İnsan Yay., 2. Bsk., İstanbul 2002, s. 80; Konuk bu ifâdeyi Şiblî'ye atfederek değerlendirmelerde bulunur. Bkz. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 486.

⁵¹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 834; *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 525, b. 839; “İskât-ı izâfât: nispet ve izâfetleri yok sayma, fâil olarak yalnızca Hakk'ı görme ve her şeyi O'na bağlamadır. Tasavvuf, ıskât-ı izâfâtıdır.” Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 190.

⁵¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 92; [s. 70, b. 91]

⁵¹² İbâre şöyledir: “انى ذاهب الى ابي و ابيكم السماوى” Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul 2001, Yuhanna Bab:14/12, s.110; *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 76, b. 932; *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 570, b. 938.

⁵¹³ Örneğin incinin nasıl oluştuğunu anlatması buna bir örnektir. Doğru folkloründe incinin oluşumu için karşılaştırarak bkz. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 302; *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 48, b. 564-569

Arabî'nin irfânının onun neredeyse bütün tefekkür dünyâsına sirayet ettiği ve kullandığı tasavvuf ıstılahlarının çerçevesini belirlediği söylenebilir.

Şimdi de kronolojik bir sıra takip ederek Şebüsterî'nin düşünceleri ve eserlerine Gazzâlî, Attâr, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın ne ölçüde kaynaklık ettiği husuna geçebiliriz.

2.2.5.1. Gazzâlî

Gazzâlî (v.505/1111), tasavvuf târihinde h.II. asırla birlikte başlayan ilk sûfilerin teşkil ettiği mütekaddimîn döneminin sonu ile İbnü'l-Arabî ile yeni bir devri idrâk eden müteahhirîn (muhakkik sûfiler) döneminin başı arasında belirleyiciliği bulunan bir köprü şahsiyettir.⁵¹⁴ “Sünnî tasavvufun bir neticesi olan Gazzâlî” İbnü'l-Arabî başta olmak üzere pek çok sufiye etki etmiş bir İslâm düşünürüdür.⁵¹⁵

Gazzâlî'nin *Minhâcu'l-Âbidîn*'ini Arapça'dan Farsça'ya tercüme eden Şebüsterî *Saâdetnâme*'de *Huccetu'l-İslâm* diyerek Gazzâlî'den bahsetmiş ve görüşlerine yer vermiştir.⁵¹⁶ Nazarî-irfânî geleneği takip ederken felsefeye bakışı genellikle menfî olan Şebüsterî, İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflarını değerlendirmede Gazzâlî ile aynı kanaati paylaşmıştır.⁵¹⁷

Şebüsterî Gazzâlî'nin gerek aklın imkânı konusundaki görüşleri ile⁵¹⁸ gerekse âlemin olabilecek âlemlerin en mükemmeli [“leyse fi'l-imkân ebda'u mimmâ kân”] yönündeki kanaatlerine katılır.⁵¹⁹ Şebüsterî'nin Mantık konusundaki yaklaşımında da *el-Munkız Mine'd-Dalâl*'da yer alan fikirlerin izlerini görmek mümkündür.⁵²⁰

⁵¹⁴ Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühd'ün Hakîkati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, 900. *Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (Ekim 2011-İstanbul)*, (ed. İlyas Çelebi), İFAV, İstanbul 2012, s. 457.

⁵¹⁵ Ekrem Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yay., (haz. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2012, s. 253-254.

⁵¹⁶ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s.157, b.101; s. 179-180, b. 599,605.

⁵¹⁷ Gazzâlî, Meşşâîleri *Makâsıdü'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserlerinde eleştirir.

⁵¹⁸ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 37, b. 431; Abdülhüseynin *Zerrînkûb*, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e*, s. 260.

⁵¹⁹ Cüneyt Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, 900. *Vefât Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (Ekim 2011-İstanbul)*, s. 561-601; Gazzâlî'nin bu görüşünüm Şebüsterî tarafından da teyid edildiğini gösteren ifadeler rastlanır. Abdülhüseynin *Zerrînkûb*, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e*, s. 260; *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 60, b. 717.

⁵²⁰ Abdülhüseynin *Zerrînkûb*, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e*, s. 260.

2.2.5.2. Ferîdüddîn Attâr

Mutasavvuf bir şair olan Ferîdüddîn Attâr (v.618/1221) hem düşünce hem de üslup bakımından Mahmud-ı Şebüsterî'ye tesir etmiş bir isimdir.⁵²¹ Attâr'ı Şebüsterî ile aynı paydada buluşturan en önemli şey kuşkusuz her ikisinin de nazarî ve amelî tasavvufun meselelerini Farsça şiir diliyle ifade etmiş olmalarıdır. Attâr Farsça nazarî tasavvufun kurucu ismi sayılabilir. Ondan önce Hakîm Senâî tasavvuf şiiri açısından zikredilmesi gereken bir isim ise de Senâî'de nazarî hikmetten çok amelî hikmetin vurguları öne çıkar.⁵²² Şebüsterî Farsça tasavvuf şiirinde üstad olarak Attâr'ı anar ve ona olan hayranlığını ve onun kendisine kaynaklık ettiğini şöyle belirtir: “Şairlikten utanacak değilim ya! Yüzlerce yıl geçer de yine Attâr gibi bir şair gelmez.”⁵²³ “Şu risalede [*Gülşen-i Râz*'da] bu çeşit yüzlerce esrâr söylesem bile yine sözlerim, Attâr'ın dükkânından bir kokudur.”⁵²⁴ Fakat o, her ne kadar Attâr'dan etkilenmiş ve üslûbunu benimsemiş⁵²⁵ olsa da “Fakat şu muhakkak ki sözlerim, şeytanların meleklerden haber çalması gibi çalıp çırpma, söz değil”⁵²⁶ diyerek yazdıklarının kendine özgü olduğunu da vurgulama ihtiyacı hisseder. Attâr ile Şebüsterî arasındaki ma'nâ ve mefhûmlara âit (sûrî ve manevî) benzerliğin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.⁵²⁷

⁵²¹ Daha fazla bilgi için bak. M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr”, *DİA*, IV, 95-98. H. Ahmet Sevgi, “*Gülşen-i Râz*”, *DİA*, XIV, 254. *Esrarnâme* ile *Gülşen-i Râz* mukâyesesi ve Şebüsterî üzerindeki Attâr izleri için bkz. Samed Muvahhid, “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 10-11.

⁵²² Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 111.

⁵²³ *Gülşen-i Râz*, s. 7, b. 57; [s. 69, b. 56]; Şâirlikten dolayı utanmayacağını ifade eden Şebüsterî bu konuda kendisinden önce gelen ve yine kendisinden üstün gördüğü kimselerin şiir ile meşgûl olduklarını söyleyerek sözü Attâr'a getirir. Attâr kendi sahasında yer etmiş bir sûfî-şâirdir. Bkz. A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 79, b. 57.

⁵²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 7, b. 58; [s. 69, b. 57]; Avni Bey'in açıklaması ile “Yani *Gülşen-i Râz*'da yer alan esrâr Attâr'ın değerli eserlerinde pek çoktur. Nâzımın “esrâr” ta'bîriyle Hazret-i Attâr'ın “*Esrarnâme*”sine işâret ettiği anlaşılmaktadır. Zîra Attâr'ın dörtbin beyte yakın olan bu eseri, bu gibi hakâyıkla ve ma'ârif ile doludur ve *Gülşen-i Râz*'ın vezni üzre mesnevî olarak manzûmdur. İlk beyti dahi bu *Gülşen-i Râz*'ın ilk beytinin üslûbu üzeredir.” A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 79, b. 58. Konuk'un burada *Esrarnâme*'ye dâir verdiği bilgileri güncelleyecek olursak; Kedkenî neşrine göre eser 3307 beyitten oluşur. Attâr-ı Nişâbü'rî, *Esrarnâme*, (nşr. Muhammed Rıza Şefî' Kedkenî), (5.Bsk.), İntişârât-ı Suhen, Tahran 1388/2010, 598 s.; Osmanlı döneminde de tercümeleri yapılan eserin güncel tercümesi için bkz. Ferîdüddîn Attâr, *Esrarnâme*, (çev. Mehmet Kanar), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, 286 s.

⁵²⁵ Abdülhüseyn Zerrînkûb, “Seyrî der *Gülşen-i Râz*”, *Nakş Ber Âb*, s. 266; Lewisohn, *a.g.e.*, s. 21; Hamid Algar, “*Golşan-e Râz*”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109; Tahsin Yazıcı, “Şebisterî”, *İA*, XI, 375.

⁵²⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 7, b.59; [s. 69, b. 58]; Beyitte telmih yapılan âyet için bkz. “Şu kadar ki, (cinler, şeytanlar içinde semânın sâkinlerinden) kulak hırsızlığıyla ilgili bir bilgi, bir haber kapmaya teşebbüs eden olursa, onu da apaçık görebilen parlak bir ışık tâkip (ve yok) eder.” Hicr, 15/18;

⁵²⁷ Şerhi için bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 38-39, b. 56-58.

Gülşen-i Râz'da Attar'ın âşıkâne ve rindâne irfânının yansımaları özellikle eserin son kısmında bulunan lafız ve ıstılahların îzahında görülür. Bu lafız ve ıstılahlar İbnü'l-Arabî mektebi içinde gelişen tasavvufî kavrayış ile telfik edilerek ele alınır.⁵²⁸

2.2.5.3. İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî (v.638/1240) ile yeni bir istikâmet kazanan tasavvuf, nazarî ve metafizik bir çerçeve ile üslûba bürünmüştür. İbnü'l-Arabî'nin etkisi o denli derindir ki XIII. yüzyıl sonrası İslam düşünce târihini İbnü'l-Arabî'yi atlayarak anlamak zordur.⁵²⁹ İbnü'l-Arabî sadece felsefî konularda değil, dînle ve dinin derûnî tarafı olan tasavvufîla ilgili hemen her konuda fikir beyan eden bir sûfîdir. Hatta o kendi metinlerinde sûfiyane tecrübelerine yer vermiştir. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî bir filozof olmaktan daha çok muhakkık bir ârifdir.⁵³⁰ İbnü'l-Arabî, açtığı vâdide bir kilometre taşı olmakla birlikte biraz da takipçileriyle anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Nitekim kendisinden sonra gelen sûfilerden pek çoğunun müstağnî kalamadığı İbnü'l-Arabî, fikirleriyle islam coğrafyasının hemen her bölgesinde etkili olmuş, Sadreddîn Konevî başta olmak üzere Fergânî, Azîz Nesefî, Fahreddîn Irâkî, Cendî, Kâşânî, Simnânî, Dâvûd el-Kayserî, Muhammed Şîrîn-i Mağribî, Muhammed Pârsâ, Abdurrahman Câmî gibi yorumcular onun doktrinini detaylandırmışlardır.⁵³¹

İbnü'l-Arabî'nin Farsça konuşulan dünyadaki tesirlerini ele alan Hüseyin Nasr, O'ndan etkilenenleri iki kategoride değerlendirir. Bu kategorilerden ilkinin aynı zamanda meşhur sûfiler olan ve Fars dilinin üstatları oluşturur. İkinci kategoride yer alanlar ise, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini Oniki İmam Şiiliği yapısıyla harmanlayarak Safevîler döneminin entelektüel sentezine zemin hazırlayan Şîi teologlardır. Mahmûd Şebüsterî'yi birinci grupta değerlendiren ve O'nu İbnü'l-Arabî ile İran tarihinin sonraki

⁵²⁸ Samed Muvahhid, *Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, s. 56; Attar'ın Şebüsterî üzerindeki etkisine dair ayrıca bkz. Bu mukâyeseler için bkz. Abdülhüseyin Zerrînkûb, "Seyrî der Gülşen-i Râz", *a.g.e.*, s. 263-264; Meryem Kâsımî, *Mukâyese-i Efkâr-ı İrfânî-yi Attâr ve Şebüsterî der Mantûku't-Tayr ve Gülşen-i Râz*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî, 1385/2006; Hakîme Debîrân, "Attâr ve Şebüsterî", *Faslnâme-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Edebî*, sayı: 3-4, (1383/2004), s. 59-80.

⁵²⁹ Lewisohn, *a.g.e.*, 144; Masataka Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of the Islamic Thought*, Tokyo 1987, s.1.

⁵³⁰ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s.20.

⁵³¹ Murtazâ Mutahharî, *Temâşâgeh-i Râz*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, Tahran 1358/1980, s. 57.

dönemlerinin en etkili sûfî şeyhlerinden biri olarak takdim eden⁵³² Nasr, İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu tasavvuf doktrininin Farsça şiirin imkanları ile *Gülşen-i Râz*'da özetlendiğine dikkat çeker.⁵³³

İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* doktrinine dayanan irfânî öğretilerin yayılmasıyla, bir bütün olarak şiir tarzı, sayısız sembolik ifâdelerle hakîkati ifâde eder mahiyette gelişmiştir. Bu şiir tarzı Evhadüddîn Kirmânî'nin (v.635/1238) rubâîlerinden Şîrîn-i Mağribî'nin (v.809/1407) gazellerine, *Levâih* sâhibi Abdurrahman Câmî'nin sayısız eserlerinden Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* gibi muhtelif eserlere kadar çeşitlilik arzeder. Tasavvuf öğretilerine bir aracılık görevi yapan bu gibi eserlerde Farsça şiirin sayısız imkânları görülmektedir.⁵³⁴

Tasavvufun doktrinel formülasyonunun kurucusu olan İbnü'l-Arabî'nin⁵³⁵ düşünceleri Şebüsterî'nin diğer eserlerine –özellikle *Saâdetnâme* ve *Hakku'l-Yakîn*'de olduğu gibi *Gülşen-i Râz*'ına öncelikli olarak kaynaklık etmiştir.⁵³⁶ Şu halde *Gülşen-i Râz* başta olmak üzere Şeyh Mahmûd'un diğer eserleri İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematığının anahtar kavramları bilinmeden tutarlı bir şekilde tahlil edilebilme imkanından uzaktır.

Şebüsterî, İbnü'l-Arabî (v.638/1240)'nin düşünce ve terminolojisini Farsça şiire dâhil eden en önemli *muhakkik* sûfîlerden biri olarak görülür.⁵³⁷ Doktrin düzeyinde daha ziyade İbnü'l-Arabî'nin etkisini taşıyan Şebüsterî'nin⁵³⁸ ifâdelerinin İbnü'l-Arabî'ye kıyasla daha anlaşılır, veciz⁵³⁹ ve didaktik⁵⁴⁰ olduğu söylenebilir.

Şebüsterî, *Saâdetnâme* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin kendisi üzerindeki etkisini “*Fütûhât*'tan ve *Füsûsu'l-Hikem*'den, azdan çoktan hiçbir şey bırakmadım”⁵⁴¹ şeklinde

⁵³² Seyyid Hüseyin Nasr, “Farsça Konuşan Dünyada İbnü'l-Arabî”, *İbnü'l-Arabî Anısına: Makaleler* (içinde), (çev. Tahir Uluç), (2.bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 171-175.

⁵³³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (çev. Ali Ünal), (4.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 152.

⁵³⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, İstanbul 2007, s. 203.

⁵³⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, (çev. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s. 68.

⁵³⁶ J. T. P. De Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to The Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon Press, Richmond 1997, s. 118.

⁵³⁷ Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400. “Şebüsterî varlıkta eşyânın hakîkatini idrâk etmeye çalışan bir muhakkiktir.” Karaismailoğlu, *a.g.m.*, s. 401.

⁵³⁸ Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, Vol. XI, p. 109.

⁵³⁹ Karaismailoğlu, *a.g.m.*, 400.

⁵⁴⁰ Möhsün Nağısoylu, “Giriş”, s.4-5.

⁵⁴¹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 168, b. 340.

dile getirir. Şebüsterî bütün eserleri dikkate alındığında başka hiçbir yerde bu şekilde bir eser mütâlaasında bulunduğunu görmemekteyiz. Bu bakımdan *Füsûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin dolayısı ile İbnü'l-Arabî'nin onun düşünce atmosferine âşinâ olabilmek için kıymet verilmesi gereken bir yeri vardır. *Gülşen-i Râz*'da müzâkere edilen temel bir mesele olan *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) doktrininin kuvvetli tesirinden de hareket edilerek Şebüsterî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile olan aşinalığı anlaşılabilir.⁵⁴² Çünkü vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfî çevrelerce büyük ilgi gören *Gülşen-i Râz*,⁵⁴³ *vahdet-i vücûdun* şâirâne bir beyânı olarak da değerlendirilmiştir.⁵⁴⁴

İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufa en güzel girişin *Gülşen-i Râz* ile olabileceğini söyleyen Schimmel'e göre⁵⁴⁵, “İbnü'l-Arabî'nin belli başlı düşüncelerinin daha geniş kitlelere tanıtılması açısından, iki *küçük kuramsal yapıtın*⁵⁴⁶ önemli katkısından söz edilebilir. Bunlardan ilki Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı, diğeri ise Abdülkerîm el-Cîlî'nin (v.832/1428) *İnsan-ı Kâmil*'idir.⁵⁴⁷ Nitekim Afîfî de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin tesirinin, mensur sahadaki sadâsına Abdürrezzak Kâşânî, Abdülkerim el-Cîlî'de rastlanırken manzum sahadaki örneklerine Fahreddin Irâkî ve Mahmûd Şebüsterî'nin eserlerinde tesâdüf edildiğini söyler.⁵⁴⁸

Gülşen-i Râz'ın İbnü'l-Arabî doktrin ve formulasyonunun belirgin ve anlaşılır kılındığı bir eser⁵⁴⁹ olduğunu pek çok şerh metninde görebiliriz.⁵⁵⁰ Nitekim şârihler,

⁵⁴² Muhammad Bukhari Lubis Haji, *The Ocean of Unity : Wahdat al-Wujud in Persian, Turkish and Malay Poetry*, 2. Bsk., Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 1994, s.127; Tahsin Yazıcı, “Şebisterî”, *İA*, XI, 374; M. Ali Han Terbiyet, “Şayh Mahmûd-i Şebistarî”, *Mecelle-i Armağan*, sayı: 9, s. 603; “Molla Fenârî ile İbnü'l-Arabî arasındaki bu tarz bir ilişkinin analizi için bkz.Tahsin Görgün, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, (Ed.) Tefik Yücedoğru vd., Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, s. 182; “İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ arasında meşreb ve üslup açısından farklar bulunmakla birlikte tasavvuf düşüncesinin asıl konusu olan *varlık* anlayışında müşterek oldukları” belirtilir. (Bkz. Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 332.) Bir takım kendine özgü farklılıklar ile berâber aynı şey Şebüsterî için de geçerlidir.

⁵⁴³ Mustafa Özkan, “Elvân-ı Şîrâzî”, *DİA*, XI, 67.

⁵⁴⁴ Hüseyin Tâhirî, *a.g.m*, s. 183.

⁵⁴⁵ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s. 297-298.

⁵⁴⁶ Schimmel'in bu eserler için kullandığı tabirleri her halde doktrinin temel konu ve kavramlarını özet hâlinde sunmalarından dolayı olmalıdır.

⁵⁴⁷ Türkçesi için bkz. Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (2. Bsk.), (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), (haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2002.

⁵⁴⁸ Ebu'l-Âlâ Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (içinde), (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2000, s. 299.

⁵⁴⁹ Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *a.g.m*, 109.

Gülşen-i Râz'ı şerh ederken İbnü'l-Arabî'nin eserlerine ve doktrininin temel kavramlarına mutlaka atıfta bulunmuşlardır. Bu nedenle denilebilir ki, *Gülşen-i Râz*'ın şerhleri İbnü'l-Arabî tarafından sınırları tayin edilen ve Sadreddîn Konevî başta olmak üzere Şeyh-i Ekber'in diğer yorumcularınca daha sistematik bir yapıya bürünen düşünce yapısını yansıtmaktadır. Başka bir perspektiften bakıldığında şerhlerin, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin taşındığı ve yaygınlaştırıldığı kanallar olduğu sonucuna da varılabilir.⁵⁵¹

Şebüsterî, İbnü'l-Arabî'ye spesifik terim ve fikirlerin izlerinin görebileceği bir sûfi şâirdir.⁵⁵² *Vahdeti-i vücûd* düşüncesi ile irtibatlı olarak *tenzih-teşbih*, *a'yân-ı sâbite*, *insân-ı kâmil*,⁵⁵³ *vücûd*, *adem*, *nübüvvet-velâyet*, *esmâ-i ilâhî*, *halk-ı cedîd*, *feyiz*, *tecellî*, *zuhur*, *vücûd-ı mutlak*, *cebr-ihtiyâr* (*muhtâr-ı mecbûr*) gibi İbnü'l-Arabî doktrininin temel kavramlarının *Gülşen-i Râz*'da İbn Arabî mektebi içinde gelişen anlam alanları ile eşdeğer bir biçimde kullanıldığı görülür.

Gülşen-i Râz'daki İbnü'l-Arabî tesirine dair burada sadece bazı örnekler vermekle yetinerek çalışmanın tahlil kısmında yeri geldikçe söz konusu etkilere işaret etmeye çalışacağız. *Gülşen-i Râz*'da geçen “varlık, ancak birdir”[هستی جز یکی نیست]⁵⁵⁴; “her şey, ondan (Hakk'tan) ibarettir [*heme ân est*], sonradan meydana gelen şeyse [*muhdes*] *Zümrüd-i Anka*'ya benzer, [müsemmâsız isim gibi] ismi vardır, cismi yok. Hak'tan başka her şey, vücudu olmayan bir isimdir [Anka gibi müsemmâsız bir isim] [همه آنست و]⁵⁵⁵ gibi beyitler İbnü'l-Arabî etkisine örnek olarak zikredilebilecek beyitlerdendir.

Gülşen-i Râz'daki “İki âlemin varlığı da bir *hayâle* benzer.” [وجود هر دو عالم چون]⁵⁵⁶ beyti ile İbnü'l-Arabî'nin hayal hakkındaki tasavvurları birebir örtüşür. İbnü'l-Arabî, *Yusuf Fassı*'nda hayal hakkında şöyle der: “bütün varlık, hayal içinde

⁵⁵⁰ Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *a.g.m*, 110.

⁵⁵¹ Söz gelimi *Mefâtîhu'l-I'câz* başlı başına *Gülşen-i Râz*'ın ekberî gelenek ile nasıl okunacağını gösteren bir eserdir. eserde *Gülşen-i Râz*'ın hemen her bir dizesi Şeyh-i Ekber'in doktrininin bir uzantısı olarak yorumlanır. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî'nin Şebüsterî üzerindeki etkisini sadece belli bâzı örneklerle sınırlamak mümkün değildir. Bkz. Lewisohn, *a.g.e*, s.152.

⁵⁵² William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 267.

⁵⁵³ Hatice Pâksereşt, “Te'sîr-i Pezîrî-i Irâkî ve Câmî ve Şebüsterî ez İbnü'l-Arabî”, *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Tahrân*, 1379/2001, s. 394 vd.

⁵⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 446, [s.85, b. 443]

⁵⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 703; [s. 96, b. 703]

⁵⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 470; [s. 86, b. 668]

hayaldir. Gerçek varlık, isimleri bakımından değil, yalnız zâtı ve hakîkati bakımından Allah'tır.”⁵⁵⁷

Şebüsterî'nin âlemi, ten ve cisim mesâbesinde, insanı (âdemi) ise âlemin rûhu şeklinde değerlendirmesi, *Füsûsu'l-Hikem*'de Âdem Fassî'ndaki yaklaşım ile⁵⁵⁸ benzerlik taşır.⁵⁵⁹ Aynı şekilde “İnsanın sıfatları olan zâlimlik ve câhillik, nurun zıddıdır ama nurun zuhuruna da tam mahzardır”⁵⁶⁰ beyti çerçevesinde insanın âyette geçen zâlimlik yönü Nuh Fassî'nda zâlim kavramının etimolojik bir çerçevede ele alındığı yaklaşım ile örtüşür.⁵⁶¹

Mûsâ Fassî'nda ele alınan kadîm ve muhdes ayrılığının aslında mümkün olmadığı *Gülşen-i Râz*'da yer alır.⁵⁶² Şebüsterî, velâyet ve nübüvet konusundaki görüşleri ile İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimser.⁵⁶³ Başka bir deyişle, Şebüsterî'nin nübüvvet ve velâyet telakkîsi İbnü'l-Arabî'ye âit terminoloji ve doktrin dâiresinde şekillenmiştir.⁵⁶⁴

Gülşen-i Râz'da insanın hem irâde sahibi oluşu hem de me'mûr (emredilen) oluşu *muhtâr-ı mecbûr* (مختار مجبور) şeklinde İbn Arabî'ye mahsus bir kavramla ifade edilir.⁵⁶⁵ İbn Arabî'ye göre her kul “ihtiyârında mecbûrdur.” O'na göre kulun aslî mertebesi kölelik olduğu için ancak Allâh'ın serbest bırakması ile özgür olabilir. Mutlak anlamda özgürlük ise sadece Mutlak Efendi'nin bir sıfatıdır. O'nun kulunu denemek maksadıyla serbest (muhtâr) bırakması ancak denemek maksadıyladır. Hakîkatte bu durum kulun ihtiyârında mecburiyet demektir.⁵⁶⁶

⁵⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, (çev. Ekrem Demirli), s. 108; Şerhi için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 245-246.

⁵⁵⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 650; Şerhi için bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 424-425, b. 652; Krş. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 25.

⁵⁵⁹ Mukâyese için bkz. *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 140-141; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 68-70.

⁵⁶⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 263.

⁵⁶¹ Krş. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 62-69.

⁵⁶² Abdülhüseyin Zerrinkûb, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e.*, s. 261; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 59, b. 702; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s.456, b. 704.

⁵⁶³ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 163.

⁵⁶⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 166; Bkz. *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 29, b. 338; s. 33, b.394 *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 232-287.

⁵⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 90, b. 553; Şerhi için bk. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 374-376.

⁵⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, VI, 109; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 75., 100. dipnot.

Lâhîci'nin de belirttiği gibi Şebüsterî, Hüseyinî'nin sorularına Şeyh Muhyîddîn'nin (İbnü'l-Arabî) meşrebi üzere cevaplar vermiştir.⁵⁶⁷ O'nun *Fütûhât* ve *Füsûsu'l-Hikem* üzerine söylediği cümleler üstün körü bir kanaati değil derinlemesine söz konusu fikirlerle uğraştığını ve bunları eserlerine yansıttığını gösterir.⁵⁶⁸

Burada dikkat çeken önemli bir husus da Şebüsterî'nin İbnü'l-Arabî'den minnetle söz etmesine rağmen onun teosofisine tamâmen bağlı olduğunu söylememesi ve *Saâdetnâme*'de kendi çağdaşlarının İbnü'l-Arabî'ye olan ilgilerine oldukça eleştirel yaklaşmasıdır. O, *Füsûs*'u öğremenin nusûsu (nasları) öğrenmeye engel teşkil etmemesi gerektiğini söyler.⁵⁶⁹ Nitekim İmâm-ı Râbbânî (v.1034/1624) de “bizim işimiz nass ilemdir (Kur’ân ve hadisler) Fass ile değildir” yahut “fütûhât-ı Medeniyye (Medîne’de vahyedilen sûreler) bizi *Fütûhât-ı Mekkiyye*’den müstağnî kılar”⁵⁷⁰ gibi ifadeleriyle İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur’ân ve Sünnete müracaatı ihmal edenleri eleştirir.⁵⁷¹ Şebüsterî'nin bu tavrının altında yatan sebep İbn Hacer el-Heytemî'nin de söylediği gibi ‘Şeyh-i Ekber’in yazılarının mânâlarının letâfeti, işâretlerinin inceliği, lafızlarının kapalılığı sebebi ile insanların çoğu için öldürücü bir zehir olabileceğidir.⁵⁷² İbn Hacer’in bu yaklaşımını kimi âlimlerin, müminlerin imanını koruma noktasında bir hassâsiyeti olarak yorumlamak mümkünse de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin ehli olmayanlarca hakkıyla anlaşılamayacağı da bir vakiydir.⁵⁷³ Lewisohn’a göre Şebüsterî'nin bu konudaki kaygısı da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ehil olmayan ellerde dolaşması ve yanlış yorumlanmasıdır.⁵⁷⁴

2.2.5.4. Mevlânâ

Mevlânâ'nın (v.672/1273), islam sûfîlerinden Hallâc-ı Mansûr gibi bir aşk felsefesine mâlik olduğunu söyleyen Âsaf Hâlet Çelebi, Hallâc’dan sonra gelip de o

⁵⁶⁷ *Mefâtîhu'l-Î‘câz*, s. 506-507.

⁵⁶⁸ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 153.

⁵⁶⁹ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 147; Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 180, b. 618. “Ömrü boyunca Füsûs’u öğreneceğim diye bütün kelâm ve nasları terk etmiş.” “تا بداند به عمر خویش فصوص” “ترک کرده همه کلام و نصوص”

⁵⁷⁰ İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972, I, 205 (100. mektup)

⁵⁷¹ Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, XXII, 196.

⁵⁷² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetava'l-Hadisiyye*, Kâhire 1970, s.296.

⁵⁷³ Michel, Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Umman*, (çev. Atila Ataman), s. 17.

⁵⁷⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 149.

çizgiyi tâkip eden mistiklerden söz ederken İbn Fârid'dan ve Mahmûd Şebüsterî'den bahseder.⁵⁷⁵

Hilmi Ziyâ Ülken de Şebüsterî'yi Mevlânâ ile aynı paydada buluşturarak şöyle der: “Vahdetin eşyâda *tecellîsi* ve *ilâhî aşk* telakkîleriyle tasavvufu yüksek bir estetik cereyan hâline getirenlerin başında Mevlânâ ile birlikte Mahmûd Şebüsterî gelir. Şebüsterî'nin eseri tamâmiyle Mevlânâ'nın eserleri tarzındadır.”⁵⁷⁶

Gülşen-i Râz'da yer yer Mevlânâ'nın ifadelerinin benzerlerine rastlansa da⁵⁷⁷ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* ve diğer eserlerinde Mevlânâ'yı ya da eserlerini doğrudan zikrederek iktibaslarda bulunmaz. Ancak Zerrînkub'un da altını çizdiği gibi *Gülşen-i Râz*, *Mesnevî* ile birlikte okunduğunda daha iyi anlaşılabilir bir eserdir. Nitekim şârihler de bunu teyid eder nitelikte eseri şerh ederken sık sık *Mesnevî*'ye atıfta bulunmuşlardır.⁵⁷⁸ *Gülşen-i Râz*'ın Osmanlı'nın son dönemi şârihlerinden Hüseyin Bey'in Molla Câmî tarafından Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin iki beytine yapılmış şerhinin Hoca Neş'et tarafından yapılan tercümesini⁵⁷⁹ yaptığı şerhini mukaddime kısmına aynen derc etmesi de bu vurguladığımız paralelliğe ışık tutmaktadır.⁵⁸⁰

2.2.6. Neşirleri

Gülşen-i Râz'ın Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan ve Orta Asya kütüphâneleri başta olmak üzere dünyâ kütüphânelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Ne varki şimdiye kadar *Gülşen-i Râz*'ın müellif nüshasına ulaşılabilmemiş değildir. Fakat

⁵⁷⁵ Âsaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece Yay., (2. Bsk.), Ankara 2006, s. 66.

⁵⁷⁶ Hilmi Ziyâ Ülken, *Türk Tefekkür Târihi*, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1934, II, s. 96 ; Âsaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 63.

⁵⁷⁷ Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 110; Bazı örnekleri için bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, “Önsöz”, *Gülşen-i Râz*, s. VII; Şebüsterî'nin Mevlânâ'dan ekilenmiş olabileceğinde karine teşkil edebilecek bir beyit için bkz. *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 85, b. 433; *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, s.333, 1921. Rubaî.

⁵⁷⁸ Abdülhüseyin Zerrinkub, “Şi'r-i Sûfiyye Ba'de ez Mevlânâ”, *Cüstucû der Tasavvuf-i İran*, s. 313.

⁵⁷⁹ Abdurrahman Câmî, *Tercüme-i Şerh du beyt Molla Camî*, (çev. Neşet Hoca), Dârü't-tibâati'l-âmiye, İstanbul 1263; Eser yayıma hazırlanmıştır. Bkz. Molla Camî, *Ney'in feryadı (Nay-name)*, çeviri ve şerh: Hoca Neşet Efendi, (haz. Üzeyir Aslan), Sufî Kitap, İstanbul 2007.

⁵⁸⁰ Hüseyin Bey'in bu gerekçeli ifâdeleri için bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 33. Molla Câmî'nin *Şerh-i Dû-Beyt*'inin iktibas edildiği kısım için ayrıca Bkz. Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 35-60.

eser üzerine farklı kadim yazmaları dikkate alarak yapılmış pek çok neşir vardır.⁵⁸¹ Bu neşirlerden bazıları şunlardır:

1. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, Bombay, 1280/1843.
2. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Hüseyin Rûşendil), (2. Bsk.), İntişârât-ı Dünyâ, Tahran 1351/1972.
3. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (nşr. Kurbanali Muhammedzâde), İntişârât-ı İlm, Bakü 1972.
4. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Cevad Nurbahş), İntişârât-ı Hânkâh-ı Ni'metullâhî, Tahran 1355/1976.
5. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Samed Muvahhid), *Mecmua-i Asar Şeyh Mahmud Şebüsterî* (içinde), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986-7, s. 64-144.
6. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Ahmed Mücâhid-Muhsin Kiyânî), İntişârât-ı Mâ ve İntişârât-ı Menûçehrî, Tahran 1371/1992.
7. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Perviz Abbas Dâkânî), İntişârât-ı İlham, Tahran 1376/1997.
8. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Kâzım Dezfulyan), İntişârât-ı Telâye, Tahran 1382/2003.
9. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî), İntişârât-ı Züvvâr, Tahran 1382/2003.
10. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (nşr. Tefik Sübhani), Neşr-i İlm, Tahran 1384/2005.
11. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (nşr. Behman Seyyid Nazarî), Çâp-ı Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, 1384/2005.
12. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (nşr. İlâhî Kumşei), (8. Bsk.), İntişârât-ı İlmî-i Ferhengî, Tahran 1388/2009.

⁵⁸¹ Eserin Hint Alt Kıtası'ndaki neşirleri için bkz. Arif Nevşâhî-Rızaullah Şah, *Kitabşinâsî-i Âsâr-ı Farisi Çapşode der Şih-i Kârrâ: (Hind, Pakistan, Bangladeş)*, Miras-ı Mektub, Tahran 2012/1428/1391, III, 2137.

2.2.7. Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın Türkçe'ye biri manzum diğeri mensur iki tercümesi vardır. Bunlardan manzum olanı Ahmed Avni Konuk'a (v.1871-1938), mensur olanı ise Gölpınarlı'ya âittir. Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz*'ı aynı aruz vezniyle mesnevî şeklinde nazmen tercüme etmiş ve bu tercüme⁵⁸² Turgut Karabey tarafından yayına hazırlanmıştır.⁵⁸³ Avni Bey'in içinden geldiği gelenek ve kendi husûsî ilgileri dikkate alındığında *Gülşen-i Râz*'ı manzum olarak tercüme etmesi, ilgili literatür açısından önemsenmesi gereken bir çabadır. Ayrıca tercümesinin klasik tercüme anlayışı içinde şekillendiğini ve metne âit pek çok problemi çözmede doğrudan bir fayda sağladığını da belirtmeliyiz.

Cumhûriyet döneminde *Gülşen-i Râz*'ın latin harfleriyle yayımlanmış ilk tercümesinin mütercimi Abdülbâkî Gölpınarlı'dır (v.1900- 1982). Onun mensur tercümesi Maârif Vekillîği Şark-İslâm Klasikleri serisinin 5.kitabı olarak İstanbul Maarif Matbaası'nda 1944'te basılmıştır.⁵⁸⁴ Mütercimin kendi tercümesiyle ilgili yaptığı değerlendirme şöyledir: "Tercemede şîârımız olduğu gibi dâimâ asla riâyet ettik; ancak bâzı beyitlerin mânâlarını bozmamaya bilhassa dikkat ederek biraz îzahlı şekilde çevirdik."⁵⁸⁵ Gölpınarlı, tercümesinde Cemâleddîn Hulvî'nin *Câm-ı dil-nüvâz* isimli şerhinden yer yer istifâde etmiştir. Bu konuda onun Hulvî'den istifâde etmekle birlikte yaptığı tercümeyle kendi rengini verdiğini söylemek gerekir.⁵⁸⁶

⁵⁸² İstanbul Belediyesi, Osman Ergin Yazmaları, nr., 224, 34 vr.

⁵⁸³ Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Turgut Karabey), Fenomen Yay., Erzurum 2007.

⁵⁸⁴ Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Maarif Vekâleti, Ankara 1944. İlk baskının önsözü ikinciye nazaran çok daha kısadır. Gölpınarlı ikinci baskıda ulaştığı yeni kaynaklar neticesinde daha mufassal bir önsöz yazmıştır. Bkz. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), (2. Bsk.) Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1993. İkinci baskıyı hazırladığı târih: 12 Cemâziyelülâ 1388 / 7-8-1968. Çalışmamızda esas aldığımız nüsha ikincisidir. 1938'de tasavvufî kültüre âşinâ olan dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Âlî Yücel "Şark Klasikleri" serisi içinde *Gülşen-i Râz*'ın da aralarında bulunduğu bazı tasavvufî eserlerin yayımlanması için öncülük etmiştir. Bu seride yer alan diğer tasavvufî eserler şunlardır: 1. *Mesnevî* 2. *Füsûsü'l-Hikem* 3. *Hikem-i Atâiyye* 4. *er-Risâle* 5. *Menâkıbu'l-Ârifîn* 6. *el-Munkız* 7. *Lemeât* 8. *Mantuku't-Tayr* 9. *Gülistan*." Bkz. Mustafa Kara, "Son Yüzyılda Tasavvufun Sosyal Hayâtımızda Yeri," *Dergâh: Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, cilt: XXII, sayı: 258, (2011), s. 9.

⁵⁸⁵ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", s. XXII.

⁵⁸⁶ Bu mukâyeseye dâir bir örnek için bkz. Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 698, b. 962; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 78, b. 958.

Sadık Yalsızuçanlar⁵⁸⁷ ve İsa Nurazer⁵⁸⁸ eseri manzum olarak Yahya Mustafaoğlu⁵⁸⁹ ise mensur olarak olarak tercüme etmişlerse de bu tercümeler daha çok popüler niteliktedirler. Emin Edip [Kazancı] Efendi'ye⁵⁹⁰ (v.1338/1917-1919) bir *Gülşen-i Râz* tercümesi atfedilir fakat tercümesinin⁵⁹¹ şimdiye kadar erişilebilmiş bir nüshası yoktur.

Tholuck 1821'te *Sufimus* adlı eserinde *Gülşen-i Râz*'dan latince çevirilerle birkaç alıntı⁵⁹² yapmış ve 1825'te *Blüthessammlung aus der Morgenländischen Mystik* adlı eserinde *Gülşen-i Râz*'ın yaklaşık üçte birini Almanca'ya çevirmiştir.⁵⁹³ Eserin Almanca'ya yapılan diğer çevirisi, Avusturya'lı şarkiyatçı Hammer Purgstall'a⁵⁹⁴ (v.1774-1856) âittir.⁵⁹⁵ Lâhîcî şerhinden birtakım notları da içeren çalışma içerisinde çeviri ile birlikte Farsça metin de mevcuttur.⁵⁹⁶

Gülşen-i Râz'ın İngilizce çevirilerinden ilki ise E. Whinfield'e âittir.⁵⁹⁷ Uzunca bir mukaddime ile başlayan⁵⁹⁸ tercümede hâşiye kabîlinden kıymetli bilgiler içeren dipnotlar mevcuttur⁵⁹⁹ ki bu îzahlar *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan hareketle yapılmıştır. Whinfield tarafından yapılan bu çeviride eser Farsça neşriyle birlikte İngilizce'ye

⁵⁸⁷ *Gülşen-i Raz*, (çev. Sadık Yalsızuçanlar), Timaş Yay., İstanbul 1999.

⁵⁸⁸ *Gülşen-i Râz*, (çev. İsa Nûrazer), (2.Bsk.), Şule Yay., İstanbul 2006.

⁵⁸⁹ *Gülşen-i Raz*, (çev. Yahya Mustafaoğlu), Kitsan Yay., İstanbul 1999.

⁵⁹⁰ İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Sivas 2007, I, 284-297.; Kadir Özköse, 'Osmanlılar Döneminde Sivas'ın Tasavvufi Kültür Yapısı', *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyum Bildirileri*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Sivas 2007, II, 64.; Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, Sivaslılar Vakfı, İstanbul 2003, s.46.

⁵⁹¹ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBBKİDBY, İstanbul 1993, III, s.117; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Sivas 2006, I, s.284-297.

⁵⁹² Friedrich August Deofidus Tholuck, *Ssufismus sive theorsophia persarum pantheistica*, Berlin 1821.

⁵⁹³ *Blüthessammlung aus der Morgenländischen Mystik*, 1825.

⁵⁹⁴ Hayâtı ve Eserleri için bkz. İlber Ortaylı, "Hammer- Purgstall", DİA, XV, 491-494. Makâlede Purgstall'ın yaptığı çevirilerden genel olarak bahsedilirken *Gülşen-i Râz* tercümesi ayrıca zikredilmez.

⁵⁹⁵ Mahmûd Schebisteri's *Rosenflor des Geheimnisses: mit Zwey Ansichten: des Dorfes Schebister und der Grabstatte von Tebris*, tr.Joseph von Hammer-Purgstall, 1838; Persich und Deustsch, Pesth 1848; Mahmud Schebisteri's *Rosenflor der Geheimnisses*, Pest and Leipzig 1830.

⁵⁹⁶ Whinfield, "Introduction", s. IV.

⁵⁹⁷ *Gulshan-ı Raz*, (tr.Edward Henry Whinfield), Published by. Trübner-Co., Ludgate Hill, London 1880.

⁵⁹⁸ Whinfield, "Introduction", s.II-XVI,

⁵⁹⁹ Edward Granwille Browne, *A Literary History of Persia*, III, 146.

çevrilmiştir.⁶⁰⁰ *Gülşen-i Râz*'ın bunların dışında İngilizce'ye yapılmış popüler nitelikte daha başka çevirileri de vardır.⁶⁰¹

Gülşen-i Râz, Abdülaziz Sâhibu'l-Cevâhir tarafından manzum olarak Arapça'ya⁶⁰² Mevlevî Ahmed Hasan tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir. Bu tercüme Dehli'de Süleymaniye Matbaasında *Gülşen-i Râz* metni ile birlikte basılmıştır.⁶⁰³ Qurbaneli Muhammedzade tarafından ilmî tenkitli metni hazırlanan (Bakı 1978) *Gülşen-i Râz* yine aynı müellif tarafından ilk defa 1962 yılında Azerî diline tercüme edilmiştir.⁶⁰⁴

2.2.8. Nazîreleri

Lügatte 'bir şeye benzemek üzere yazılan örnek, karşılık' anlamına gelen nazîre⁶⁰⁵ terim olarak bir şâirin şiirine, genellikle gazeline, yine o vezin ve kâfiyede söylenen manzûmedir. Nazîre yapmaya tanzîr, nazîre yazılan şiire de *zemîn* adı verilmiştir. Mesnevîlere yazılan nazîreler ise genellikle *cevâp* adıyla anılmıştır.⁶⁰⁶

Muhammed Rumûzî-i Neşcelî-i Kâşî (v.973/1565-1566)'ye *Gülşen-i Rumûzî* ve Mirza İbrahim Edhem (v. 1060/1650)'in oğlu Mîr Rızâ Ârtîmânî'ye *Dürretü't-Tâc* isminde iki nazîre atfedilir ki bunlar hakkında kaynaklarda yeterli bilgi olmadığı gibi kütüphânelerde de nüshalarına rastlanılmamıştır.⁶⁰⁷

⁶⁰⁰ Bu neşirde beyit sayısı 1000'dir.

⁶⁰¹ *The Dialogue of the Golshan-i Raz or Mystical Garden of Roses of Mahmoud Shabistari*, (tr. Edward Armstrong Johnson), Octagon Press, 1887; Mahmud Shabistari, *The Secret Rose Garden*, (tr. Florence Lederer), Grand Rapids, Mich., 1985; Mahmûd Shabistari, *The Secret Garden*, (tr. Asadullah Yate), ty, Mahmud Shabistari, *The Garden of Mystery*, (tr. Robert Darr Sausalito), California 1998.

⁶⁰² Abdülaziz Sâhibu'l-Cevâhir, *el-Tırâz fî- Tercümeti Gülşen-i Râz*, Tahran 1351/1396.

⁶⁰³ Gölpınarlı, "Önsöz", *Gülşen-i Raz Tercümesi* (içinde), s. XX; Şebüsterî, *Gülşen-i Râz: Bâ Keşfu'l-Ebyât ve İrcâ Be Deh Şerh-i Çâpî ve Ferheng-i Gülşen-i Râz* (mukaddime), (nşr. Ahmed Mücâhid-Muhsin Kiyânî), İntişârât-ı Mâ ve İntişârât-ı Menücehrî, Tahran 1371/200, s. 14.

⁶⁰⁴ Yazma nüshası için bkz: Azərbaycan M. E. A. M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, arxiv no: 40. Neşri için bkz. Şeyx Mahmud Şebüstəri, *Gülşeni-Raz*, (çev. Möhsün Nağısoylu), Bakü 2005.

⁶⁰⁵ İsmâil Durmuş-M. Fatih Köksal-Mustafa Çiçekler, "Nazîre", *DİA*, XXXII, 455-458.

⁶⁰⁶ Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 83; M. Fatih Köksal, *Divan Şiirinde Nazîre: Sana Benzer Güzel Olmaz*, Akçağ Yay., Ankara 2006, 14.

⁶⁰⁷ Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 120-121

Safevîler dönemi ârif ve şâirlerinden olan Mirza İbrahim Edhem (v.1060/1650) *Gülşen-i Râz*'a *Ezhâr-ı Gülşen* adında bir nazîre kaleme almıştır.⁶⁰⁸

Yahyâ Şîrvânî'nin (v.868/1463-1464) 1071 beyitten ibâret olan *Şerh-i Suâlât-ı Gülşen-i Esrâr*'ını *Gülşen-i Râz*'ın şerhi olarak değerlendirenler olsa da bu eseri bir şerh olmaktan çok *Gülşen-i Râz*'a yazılmış manzum bir nazîre olarak değerlendirmek daha doğrudur.⁶⁰⁹ Eser Hasan Almaz tarafından tercüme edilmiştir.⁶¹⁰

Gülşen-i Râz'a yapılan nazirelerden biri de Muhammed İkbal (v.1938)'e aittir. İkbal, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd* isimli nazîresinde *Gülşen-i Râz*'daki konuları dokuz bölüme ayırarak manzum ve mesnevî tarzında 324 beyitlik bir risâle yazmıştır.⁶¹¹ Eser Ali Nihad Tarlan tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁶¹²

2.2.9. Tesirleri

Gülşen-i Râz'ın gerek Fars gerekse Türk edebiyatındaki tesiri şümullü ve sürekli olmuştur.⁶¹³ Yazıldığı tarihten itibaren şerh ve tercüme edilen, nazîreleri yazılan, ictibas ve istişhad edilen *Gülşen-i Râz*, kendinden sonra gelişen tasavvufî muhayyileye,⁶¹⁴

⁶⁰⁸ Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 120-121; Eserin nüshaları şunlardır: Süleymaniye Ktp, Nafiz Paşa, nr. 000484, vr. 11-55; Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 4802.

⁶⁰⁹ Mehmet Rıhtım, *Seyyid Yahya Bakuvi ve Halvetilik*, Qısmet Yay., Bakü 2005, s. 46-47. Hayatı ve eserleri için bkz. Mehmet Rıhtım, "Giriş", Yahyâ Şîrvânî, *Şifâü'l-Esrâr*, (haz. Mehmet Rıhtım), Süfi Kitap, İstanbul 2011, s. 15-38. Şerhin nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp. Nurosmâniye, nr. 004904/7, vr. 23-28; İÜMK Fy, 954/HE. 8194/8; Millet, AE Farsî, 1044/5; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19 Hk 2101/7, 80b-95a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 2906/7, 132b-158a.

⁶¹⁰ Hasan Almaz, *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halveti Pir Seyyid Yahyâ Şîrvânî Hayatı ve Eserleri*, (2.Bsk.), Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007, s. 238-275.

⁶¹¹ Bu nazîre İkbal Külliyyâtı arasında basılmıştır. Bkz. Muhammed İkbal, *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Fârisî Mevlânâ-yı İkbâl-i Lâhûrî*, (nşr. Ahmed Suruş), İntişârât-ı Senâiyî, Tahran 1367/1989, s. 159-187; H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", *DİA*, XIV, 253; Şebüsterî ile İkbal'in *Gülşen-i Râz* ile *Gülşen-i Râz-ı Cedîd*'ini mukâyese eden bir çalışma için bkz. Fâtıma Alâka, "Dû Çehre der Yek Âyine: Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî ve İkbâl-i Lahorî", *Ferheng*, cilt: VIII, sayı: 16, (1999), s. 125-138.

⁶¹² Muhammed İkbal, *Yeni Gülşen-i Raz: Sır Güllerinin Açtığı Bahçe*, (çev. Ali Nihad Tarlan), B. Kervan Matbaası, İstanbul 1959. Tarlan'ın eser için yazdığı dikkate değer ithaf cümlesi şöyle: 'Çok sevdiğim dostum Zeki Kurdoğlu'ya! İkbal'in gönül suallerine gönülden cevap veren bu şâheserinin tercümesini sizin uyanık gönlünüze ithâf ediyorum.' Tercümenin yeni bir neşri için bkz. Muhammed İkbal, *Yeni Gülşen-i Raz*, Kulluk Kitabı (içinde), (çev. Ali Nihat Tarlan), Süfi Kitap Yay., İstanbul 2006.

⁶¹³ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* (içinde), (çev. Gölpınarlı), s. XVIII; Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 109.

⁶¹⁴ Cengiz Gündoğdu, "Önsöz", Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* (içinde), (Tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk), (haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s. 20.

klasik edebiyatımıza⁶¹⁵ ve düşünce geleneğine kaynaklık etmiş bir eserdir. *Gülşen-i Râz*'ın tesirleri hakkındaki bu genel yargılarımızı bazı örneklerle belgelendirebiliriz.

XV. yüzyılda Bayramî şeyhlerinden İbrahim Tennûrî (v. 887/1482) *Gülzâr-ı Ma'nevî* adlı eserinin özellikle son bölümlerini *Gülşen-i Râz* ile aynı vezinde kaleme almıştır. Bu eserde *Gülşen-i Râz*'dan anlamca nakiller olduğu gibi tercümeler de yapılmıştır.⁶¹⁶

Şâhidî İbrâhim Dede'nin (v.957/1550) insan güzelliğine âit remizlerin (zülûf, hat, ebrû, hal, çeşm ve dehen) tasavvufî açıdan yorumlandığı didaktik bir eser olan *Gülşen-i Vahdet*⁶¹⁷ de *Gülşen-i Râz*'dan tesirler taşımaktadır.⁶¹⁸

Divan şâirleri üzerinde ve özellikle tasavvuf edebiyatının gelişmesinde Mevlânâ, Attâr ve İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Şebüsterî de görüşleri ile büyük ölçüde etkili olmuş bir sûfî şâirdir. O'nun bu etkisi *Gülşen-i Râz* üzerinden kendini gösterir. Zikredilen sûfilere âit eserler ve şerhleri tasavvuf şiirinin vahdet-i vücûd düşüncesi istikâmetinde şekillenmesinde başat rol oynamışlardır.⁶¹⁹ *Gülşen-i Râz*'ı Osmanlı muhîtinde popüler kılan yanı şüphesiz Ekberî çizgide bir metin olmasıdır. Bu çerçevede pek çok Osmanlı şâiri şiirlerinde *tazmin*⁶²⁰ sûretinde *Gülşen-i Râz*'dan yeri geldikçe istifâde etmiştir.⁶²¹

Mistik sembolizmin önemli bir ürünü olan *Gülşen-i Râz*'ın⁶²² özellikle edebî sahada karşılık bulmasına onun tasavvufî muhtevâsının yanısıra sûfîlerin maddî mefhumlara delâlet eden kavramlar (göz, yüz, v.s.) hakkında yaptıkları açıklamaların da önemli bir payı vardır.⁶²³

⁶¹⁵ Gölpınarlı, "Önsöz", s. XVIII.

⁶¹⁶ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Önsöz", s. XVIII; H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", s. 254; Hamid Algar, "Golşan-e Râz", XI, 110; Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, (2.Bsk.), Kapı Yay., İstanbul 2010, s. 63.

⁶¹⁷ Şâhidî İbrâhim Dede, *Gülşen-i Vahdet*, (haz. Numan Külekçi), Akçağ Yay., Ankara 1996.

⁶¹⁸ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (2.Bsk.), İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 136.

⁶¹⁹ Abdülkadir Erkal, *Divan Şiiri Poetikası: XVII Yüzyıl*, Birleşik Yay., Ankara 2009, s. 81.

⁶²⁰ Tazmin, başka bir şâirin bir mısırânı yâhut bir beytini söz arasında îrâd etmek şeklinde tanımlanır. Bkz. Tâhirî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, (haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), (2. Bsk.), Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 150-151.

⁶²¹ Hamid Algar, "Golşan-e Râz", XI, 110.

⁶²² J. T. P. DE Bruijn, "Mahmûd Shabîstarî", VI, 73.

⁶²³ Tahsin Yazıcı, "Şebisterî", XI, 374.

Rıza Tevfik, *Gülşen-i Râz*'ın Osmanlılarda gördüğü rağbeti ifâde ederken “*Gülşen-i Râz*'ın edebiyat-ı Osmânî'ye ile dahi pek samîmî alâkası vardır”⁶²⁴ der. Onun bu hükmü Osmanlı sahasında yazılmış tasavvuf metinlerine bakıldığında hemen fark edilir: Tasavvuf mevzûlarında telifleri bulunan pek çok müellifin eserinde konu ve kavramların izahında *Gülşen-i Râz*'ın izlerini görme imkânı buluruz. Bu da *Gülşen-i Râz*'ın farklı sûfî kesimlerinden ilgi gördüğünün bir kanıtıdır. Akşemseddin'in (v.863/1459) *er-Risaletü'n-Nuriyye*'si, Sarı Abdullah Efendi'nin (v.1071/1660) *Semerâtü'l-Fuâd*'ı,⁶²⁵ Halvetî meşâyihinden Dâvûd-ı Halvetî'nin (v.913/1507) *Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk*'i,⁶²⁶ Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-Işk*'ı,⁶²⁷ İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (v.1041/1631) *Mesnevî Şerhi*,⁶²⁸ Minhâcu'l-Fukarâ'sı,⁶²⁹ Nakşe'l-Füsûs'u⁶³⁰, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*'si⁶³¹, *Şerh-i Ahâdîs-i Erbaîn*'i⁶³² ve *Cenâhu'l-Ervâh*'i⁶³³, Niyâzî-i Mısırî'nin (v. 1105/1694) *Vahdetnâme*'si⁶³⁴, Mehmed Esad Efendi (v.1911)'nin *Mesnevî Şerhi*,⁶³⁵ İsmâil Hakkı Bursevî'nin (v.1137/1725) *Lübbü'l-Lüb*'ü,⁶³⁶ La'lîzâde Abdülbâkî'nin (v.1159/1746) *Mebde*' ve *Meâd*'i⁶³⁷

⁶²⁴ Rıza Tevfik, “*Gülşen-i Râz* Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye-I”, s.1.

⁶²⁵ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, (haz. Abdurrezzak Tek), *Melâmet Risaleleri* (İçinde), Emin Yay., Bursa 2007, s. 103.

⁶²⁶ Abdulmecit İslamoğlu, *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîkî (İnceleme-Metin)*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 78, 303-308 (Bkz.: 1377-1421. beyitler.); A.mlf., “Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 24, (2009/2), s.39-73.

⁶²⁷ Eserde gerek *Gülşen-i Râz*'ın Farsça metninden gerekse Elvân-ı Şîrâzî'nin Türkçe tercümesinden istifade edildiği görülür. Bkz. Abdurrahman el-Askerî, *XV. XVI. Asır Bayramı Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'atü'l-Işk*'ı, (haz. İsmail E. Erünsal), TTK, Ankara 2003, s. LXIV, 24, 40, 47, 80, 99, 156,170, 180.

⁶²⁸ Semih Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005, s. 198.

⁶²⁹ İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz. Safi Arpaguş), Vefa Yay., İstanbul 2008, s.131, 133, 415, 416, 428, 486.

⁶³⁰ Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakşi'l-Füsûs*, (tercüme ve şerh: İsmail Ankaravî), Metin Matbaası, İstanbul 1328, s.21.

⁶³¹ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, (haz. Mehmet Demirci), (2.bsk.), Vefâ Yay., İstanbul 2008, s.107, 211, 237,402.

⁶³² İsmâil Ankaravî, *Şerh-i Ehâdîs-i Erbaîn: Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, (haz. Semih Ceyhan), Dâru'lhadis Yay., İstanbul 2001, s.196.

⁶³³ Bkz. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 2558.

⁶³⁴ Niyâzî-i Mısırî, *Vahdetnâme*, haz. Arzu Meral, Revak Yay., İstanbul 2013, s. 54, 55, 85.

⁶³⁵ Nesrin Öktay, *Muhammed Esad Dede ve Mesnevî Şerhi*, MÜSSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 221, 324, 336.

⁶³⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Lübbü'l-Lüb*, (haz. Muhammed Bedirhan), Hayy Kitap, İstanbul 2010, s. 66.

⁶³⁷ Büşra Çakmaktaş, *La'lîzâde Abdülbâkî'nin Mebde' ve Meâd Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010, s.189.

Harîrizâde'nin (v.1882) *Vâridât Şerhi*,⁶³⁸ Şem'i'nin (v.1011/1602-3 [?]) *Mesnevî Şerhi*,⁶³⁹ Sabûhî Ahmed Dede'nin (v.1057/1647) *İhtiyârât-ı Sabûhî*'si,⁶⁴⁰ Selîm-i Dîvâne'nin (v.1170/1757) *Miftâhu Müşkilâtî's-Sâdîkîn*'i,⁶⁴¹ Neşâtî'nin (v.1084/1674) Urîfî'nin bir kasîdesini yazdığı şerhi,⁶⁴² Köstedilli Süleyman Şeyhî'nin (v.1235/1819-1820) *Lemaât-ı Nakşbendiyye*'si,⁶⁴³ Abdülkadir b. Muhyiddin el-Erbilî'nin (ö.1897) *Mir'âtü's-Şühûd fî Beyânî Vahdeti'l-Vücûd*'u,⁶⁴⁴ Şeyh Şuayb Şerefüddin Efendi'nin (v.1329/1911) *Îzâhu'l-Merâm*'i,⁶⁴⁵ Hüseyin Vassaf'ın (v.1929) *Feyzü'l-Kemâl*'i⁶⁴⁶ ve *Mir'âtü'l-Kemâl*'i,⁶⁴⁷ Ahmed Avni Konuk'un (v. 1938) *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*⁶⁴⁸ ve *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*,⁶⁴⁹ Seyyid Hafız Muhammed Ayıntabî'nin *Gâyetü't-Dekâik der Tercüme-i Zübdetü'l-Hakâik*'i,⁶⁵⁰ İsmâil Fenni Ertuğrul'un *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*'si,⁶⁵¹ Mehmet Zeki Pakalın'ın (v. 1886-1972) *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*⁶⁵² bu bağlamda sayılabilecek örneklerden bazılarıdır. Zikrettiğimiz

⁶³⁸ Hatice Ocakoğlu, *Harîrizâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridâtı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (1-100. varaklar arası), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.28.

⁶³⁹ Şeydâ Öztürk, *Şem'i'nin (15.-16.yy Mesnevî Şerhi: İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 133-134., Tezin matbû nüshası için bkz. Şeyda Öztürk, *Şem'i Efendi ve Mesnevî Şerhi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011.

⁶⁴⁰ Abdülkadir Algül, *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyât-ı Sabûhî Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2007, s. 22, 53,154.

⁶⁴¹ Selim-i Divane, *Vuslata Davet: Burhânu'l-Ârifîn, Miftâhu Müşkilâtü's-Sâdîkîn, Âdâbu Tarîkî'l-Vâsılîn*, (haz. İsa Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 25, 181.

⁶⁴² Neşâtî, *Şerh-i Kasâid-i Ba'zı Urîfî*, (haz. Turgut Karabey-Mehmet Atalay), Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1998, s. 6, 25.

⁶⁴³ Engin Bedir, *Köstedilli Süleyman Şeyhî'nin "Lemaât-ı Nakşbend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2010, s. 40, 103, 207, 218.

⁶⁴⁴ Bkz. Erbilî, *Mir'âtü's-Şühûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 447, vr. 96^a, vr. 101^b, vr. 102^b; Eserin neşrindeki atıflar için bkz. Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Mir'âtü's-Şühûd fî Beyânî Vahdeti'l-Vücûd", *Tasavvuf: İlmî ve akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, (2009), s. 318,321,322.

⁶⁴⁵ Şuayb Şerefüddîn, *Îzâhu'l-Merâm: Nokta ve Kalem*, (haz. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 2009, 79-80.

⁶⁴⁶ Hüseyin Vassaf, *Feyzü'l-Kemâl*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi İbnü'l-Emin Kısmı nr. 10495, s. 92.

⁶⁴⁷ Hüseyin Vassaf, *Mir'âtü'l-Kemâl*, İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi İbnü'l-Emin Kısmı nr. 10382, s.35.

⁶⁴⁸ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. (Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vd.), Kitabevi, İstanbul 2006, II, 302; VIII, 50, 81,145; XII, 564.

⁶⁴⁹ Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), I, 34, 75,168, 258; II, 18, 20, 114, 288; IV, 213, 318.

⁶⁵⁰ Bkz. Azîz Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik: Hakîkâlerin Özü*, (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 28.

⁶⁵¹ İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (haz. Mustafa Kara), (2.bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 42, 59.

⁶⁵² Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*,I, 540.

bu eserler *Gülşen-i Râz*'da yer alan muhtelif beyitlerin, ilgili konular ekseninde iktibas edilip bir yorum çerçevesi kazandırıldığı metinlerdir. Ziya Paşa'nın (v.1880) *Gülşen-i Râz*'ı klasik Türk, Fars, Arap şiiri için düzenlediği antoloji olan *Harâbât*'ına tamamen dercetmesi de bu tesirler cümlesinden sayılabilir.⁶⁵³

Gülşen-i Râz'ın Türk edebiyatı üzerindeki tesirleri elbette sadece sıraladığımız eserlerden ibaret değildir. Fakat bu tesirlerin tamamını tespit edebilmek takdir edilir ki ucu bucağı belirsiz bir literatürün bu gözle taranmasını gerektirir. Bu minvalde osmanlı devrinde kaleme alınmış didaktik eserler olan Âşık Paşa'nın (v.733/1332) *Garibnâme*'si, Sinan Paşa'nın (v.891/1846) *Tazarrûnâme*'si gibi pek çok eserde *Gülşen-i Râz*'ın tesiri bulunduğu intibasını edindiğimiz örnekler mevcuttur. Fakat bu örneklerde *Gülşen-i Râz*'ın doğrudan kaynak olarak zikredilmemesi bu yargımızda şimdilik ihtiyatlı olmamızı gerektirir.

Kâşânî'nin (v.736/1335) *Füsûsu'l-Hikem Şerh'i*,⁶⁵⁴ Abdurrahman Câmî'nin (v.898/1492) *Levâih'i*,⁶⁵⁵ İmâd-ı Fakîh'in⁶⁵⁶ (v.773/1371) *Tarîkatnâme*'si ve⁶⁵⁷ Hâtif-i İsfahânî'nin⁶⁵⁸ (v.1198/ 1784) tercî-i bendlerinde görülen *Gülşen-i Râz* etkisi eserin İran sahasındaki tesirlerine örnek olarak verilebilir.⁶⁵⁹

İrfânî mevzûları ele alan modern metinlerde de ilgili konuların izahı sadedinde *Gülşen-i Râz* daima müracaat edilen bir kaynak olarak göze çarpar. Meselâ Nasrullah Pûrcevâdî⁶⁶⁰, Seyyid Yahyâ Yesribî,⁶⁶¹ Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî,⁶⁶² Muhsin

⁶⁵³ Ziya Paşa, *Harâbât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291/1875, s. 339-370; Şeker'in tespiti ile “Onun bu müntehabâtındaki örnek metinleri bize gösterir ki, mazi bütünüyle reddedilecek bir evsafa sahip değildir. Bir kısım çevrelerin ufkunu tamamen batıya çevirdiği bir zamanda Paşa'nın gösterdiği bu itidalli tavrı bu hususta onun muakkipleri olarak görebileceğimiz Muallim Naci ile İbnülemin Mahmud Kemâl'de de müşahade ederiz.” Şemsettin Şeker, “Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Cami Derslerinin Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 22, (2012), s. 182.

⁶⁵⁴ Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kâşânî ve Şerhu Füsûsu'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s.119.

⁶⁵⁵ Nûreddîn Abdurrahman Câmî, *Levâih*, (nşr. Yann Rişar), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1373/1994, s. 98.

⁶⁵⁶ Tahsin Yazıcı, “İmâd-İ Fakîh”, *DİA*, XXII, 168-169.

⁶⁵⁷ İmâdüddîn Ali-yi Fakîh-i Kirmânî İmâd-i Fakîh, *Tarîkatnâme*, (nşr. Rûkneddin Hümayun-ı Ferruh), İntişârât-ı Esatiri Tahran 1374/1995. “Tarikatnâme, 2800 beyitlik tasavvufî bir mesnevidir. Müellif bu eseri nazmederken İzzeddin el-Kâşî'nin *Misbâhu'l-Hidâye*'si ile Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* adlı eserlerinden istifade ettiğini söyler.” Bkz. Tahsin Yazıcı, “İmâd-İ Fakîh”, *DİA*, XXII, 168-169; Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 111.

⁶⁵⁸ Adnan Karaismâiloğlu, “Hâtif-i İsfahânî”, *DİA*, XVI, 467-468.

⁶⁵⁹ Abdülhüseyn Zerrinkûb, “Seyrî der Gülşen-i Râz”, *a.g.e*, s. 284.

⁶⁶⁰ Nasrullah Pûrcevâdî, tasavvuf edebiyatı merkezli makalelerini bir araya getirdiği *Buy-i Cân* isimli eserinde *Gülşen-i Râz*'ın tasavvufa ait istiareli lafızların açıklamasına hasredilmiş bir eser oluşunu

Cihangirî,⁶⁶³ Ali Rızâ Fulâdî,⁶⁶⁴ Saîd Rahîmiyân⁶⁶⁵ gibi İranlı araştırmacıların yanısıra Fuat Köprülü⁶⁶⁶ ve E.J. Wilkinson Gibb⁶⁶⁷ gibi eserleri artık klasikleşmiş düşünürleri bu çerçevede zikretmek gerekir.

Gülşen-i Râz'ın ıstılahlarla harmanlanmış muhtevâsı tasavvuf lügatlerine de kaynaklık etmiştir. Bu minval üzere Şerefüddîn Hüseyin b. Ülfetî Tebrîzî⁶⁶⁸, Nizameddin Terini Kandahârî b. İshak Puşenci (1748/1161)⁶⁶⁹, Seyyid Cafer Seccâdî⁶⁷⁰, Cevad Nurbahş⁶⁷¹ gibi tasavvuf lügatleri kaleme alan müelliflere işaret etmek gerekir.

Gülşen-i Râz ezberlenmeye ve tedris edilmeye elverişli bir metin olduğundan bir ders kitabı hüviyetine de bürünmüştür. XVII. asrın meşhur Fransız seyyahı Jean Chardin (1643-1713) *Seyahatnâme*'sinde İran'ın o dönemdeki Safevîler'inin hikmet ve irfanını tahlil ederken sözü *Gülşen-i Râz*'a getirip eserin irfan ve hikmet adına sâhip olduğu zengin muhtevâsından dolayı *Mecmua-i İlâhiyyât, Câmiu'l-Hikmet* olarak isimlendirildiğine ve yaygın bir şekilde okunduğuna dikkat çeker.⁶⁷² Zerrînkub da, Safevîler döneminde belli isimler ve eserler üzerinden *Gülşen-i Râz*'a yoğun bir alâkanın olduğundan bahseder. Bunlar arasında Kutb b. Muhyî (v.910/ 1504), Molla

özellikle vurgular. Bkz. Nasrullah Pürcevâdî, *Bûy-i Cân: Can Esintisi*, (çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 186, 236, 292, 329, 407.

⁶⁶¹ Bkz. Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, (çev. Kenan Çamurcu), (2 Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2010, 35,42-45,159,185,204, 432,526,532,533, 565,573,576, 579 vd.

⁶⁶² Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî, *Akıl Defteri Aşk Âyeti -I*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 112-117.

⁶⁶³ Muhsin Cihangiri, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî*, (6. Bsk.), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1390/2012, s.427, 462, 469, 598.

⁶⁶⁴ Ali Rızâ Fûlâdî, *Zebân-ı İrfân*, İntişârât-ı Suhen, Tahran 1389/2011, 517 s. (muhtelif yerler)

⁶⁶⁵ Saîd Rahîmiyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, (2. Bsk.), İntişârât-ı ân-ı Kitâb, Tahran 1389/2011, s. 43,51,53, 301-304, 390,391, 392.

⁶⁶⁶ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (10.bsk.), Akçağ Yay., Ankara 2007, s. 167, 299, 313.

⁶⁶⁷ E.J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi : A History of Ottoman Poetry*, (çev. Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yay., Ankara 1998, I-II, s.36.

⁶⁶⁸ *Reşfu'l-Elhâz fî-Kesfi'l-Elfâz*, (nşr. Necîb Mâyil Herevî), (2.Bsk.), İntişârât-ı Movlâ, Tahran 1377/1998.

⁶⁶⁹ *Kavâidü'l-Urefa ve Âdabu's-Suarâ: Ferheng-i Istulâhât-ı ârifân ve şâirân*, (nşr. Ahmed Mücahid), İntişârât-ı Suruş, Tahran 1374/1995.

⁶⁷⁰ *Ferheng-i Istilahat ve Ta'birat-ı İrfani*, (3.bsk.), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1983.

⁶⁷¹ *Ferheng-i Nurbahş : Istilahatu tasavvuf*, Khaniqahi-Nimetullahi Publication, (I-IX), London [t.y.], I.

⁶⁷² Jean Chardin, *Voyages de monsieur Le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de L'Orient*, Jean Louis de Lorme, Amsterdam 1711, II, 154; Abdülhüseyin Zerrinkub, "Seyrî der Gülşen-i Râz", s. 256; Whinfield, "Introduction", s. IV.

Receb Ali Tebrîzi (1080/ 1669), Molla Şemsâyî Geylânî, Molla Sadra (1050/ 1641), Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî'yi (1091/1670) zikretmek gerekir.⁶⁷³

Osmanlı'da da medrese derslerinin farklı bir ayağı olarak görülen *câmi derslerinde*⁶⁷⁴ diğer bâzı eserlerin yanında *Gülşen-i Raz* da tadrîs edilmiştir.⁶⁷⁵ Cami derslerinde okutulan Farsça eserlerin dikkat çeken müşterek yanı hikemî ve tasavvufî mahiyet taşımaları ve didaktik bir üslûpla kaleme alınmış olmalarıdır.⁶⁷⁶ Bu çerçevede *Gülşen-i Râz*'ı tercih sebebi kılan da bu yönleri olmalıdır.

Mevlevî şeyhi ve Mesnevîhan Selanikli Mehmed Es'ad Efendi de camilerde -bir yandan da tekkedeki odasında- uzun süre *Mesnevî*, *Hâfız Dîvânı*, *Bostan*, *Pend-i Attâr*, *Kasîde-i Sülûkiyye-i Hakânî*, *Rubâiyat*, *Levâiyih-i Câmî*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Kasîde-i Hamriyye*, *Zevra Havra*, *Füsûsu'l-Hikem*, *Menâkıb-ı Sipehsalar*'ın yanı sıra *Gülşen-i*

⁶⁷³ Abdülhüseyn Zerrinkub, "Seyrî der Gülşen-i Râz", *a.g.e.*, s. 257-259.

⁶⁷⁴ "Ders-i âm denen meşhur hocalar kent ve kasabaların büyük camilerinde "cami dersleri" adıyla herkese açık olarak dersler verirlerdi. Cemaat hocanın etrafında halka olur, anlatılanları dinlerdi. Bu derslerin düzenli izleyicileri bulunmaktaydı. İkinci namazından sonra daha sık yapıldıkları için "ikinci dersleri" de denilmekteydi." Mustafa Şanal, "Osmanlı Devletinde Medreselerde Ders Programları, Öğretim Metodu Ölçme ve Değerlendirme Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 14, (2003), s.157.

⁶⁷⁵ Şeker: "Farsça'dan; Mevlana'nın *Mesnevî-i Şerîf* ve *Fîhi Mâ Fîh*'i ile menkıbelerinin toplandığı Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr'ın *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigar*'ı; Feyzî-i Hindî, Hâfız ve Örfî'nin *Dîvanları*; Sâdî'nin *Gazeliyât*, *Bostan* ve *Gülîstan*'ı, Feridüddin Attâr'ın *Pendnâme*'si ile *Mantuku't-Tayr*'ı; *Kasîde-i Sülûkiyye-i Hakânî*; *Rubâiyat*, Celâleddin ed-Devvânî'nin *ez- Zevra ve'l-Havra*'sı, Molla Camî'nin *Dîvan*, *Baharistan*, *Lüccetü'l-Esrâr* ve *Levâiyih* gibi isimli eserleriyle Vehbî ve Şahidî'nin *Tuhfeleri* camilerde yaygın olarak okunan okutulan eserler arasındadır. Arap dili ve edebiyatından sarf, nahiv ve belagâta dair eserler, tasavvufî kasîdeler, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'i, *Kasîde-i Bür'e*, *Kasîde-i Bürde*, *Kasîde-i Nûniyye*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Kasîde-i Hamriyye*'nin metinleri ve şerhleri, *Muğni'l-Lebîb* ve *Makâmât-ı Harirî* en çok okunan eserler arasındadır. Türk edebiyatından ise Mevlîd-i Şerîf (*Vesîletü'n-Necât*), Yazıcızâde'nin *Muhammediyye*'si ile *Dürr-i Mekkûn*'u, *Şifâ-i Serîf* ve *Kısâs- Enbiyalar* daha çok halkın istifade ettiği dersler olarak dikkati çeker. Bütün bu derslerin Türkçe tercüme, şerh ve haşiyeler eşliğinde okutulduğunu da belirtmek gerek. *Gülşen-i Râz*'da sayılan tüm bu eserler cümlesindendir" Şemsettin Şeker, "Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Cami Derslerinin Rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 22, (2012), s. 179; A.mlf, *Ders ile Sohbet Arasında: Ondokuzuncu Asır İstanbul'unda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayını, İstanbul 2013, s. 75, 78.

⁶⁷⁶ Şeker'in ifâdeleriyle: "Cami dersleri genel itibariyle medrese eğitiminin bir kısmını teskil eder. Bu ifademizden buralarda verilen derslerin medrese eğitiminin devamı olduğu manası çıkartılmasın; zira muhtevası, derslerin tahrir şekli, dinleyicileri itibariyle bu derslerin medrese müfredatından ayrılan tarafları var. Cami derslerinin umum halkın da istifade edebileceği bir mahiyet arz etmesi bu farklılığın en bariz göstergeleri arasındadır. Her sınıf halk ilgisi, bilgisi nispetinde öğrenmek istediği hocanın dairesine dâhil olarak bu derslerden istifade edebilir. Talip olanın tercihinine bağlı olarak devam edilen bu derslerin bir diğeri hususiyeti de ihtisaslaşmaya azamî derecede riâyet edilmesidir. Cami dersleri asama asamadır. En alt seviyeden başlayarak üst seviyedeki metinlere kadar muhtelif eserlerin merkeze alındığı bir talim tarzı vardır. " Şemsettin Şeker, "Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Cami Derslerinin Rolü", s. 177-180.

Râz'ı da okutmuştur.⁶⁷⁷ Hüseyin Vassaf kendi hal tercümesini anlatırken, Es'ad Dede'den okuduğu eserler arasında *Gülşen-i Râz*'ı da sayarak bu derslerin husûsen de *Gülşen-i Râz*'ın önemine dikkat çekmiştir: “Cuma günleri Fâtih'te hünkâr mahfili altında, ramazanlarda müezzin mahfili yanında *Mesnevî-i Şerîf* okutduğunda henüz küçük yaşlarda olduğum hâlde, pederim beraberinde derse devama başladım. Salı günleri *Bostân*, [*Dîvân-ı*] *Hâfız* okudum. *Gülşen-i Râz*'dan hissemend-i feyz oldum. On beş yaşında bir çocuk böyle hakâyika müteallik derslerden, tabî müstefîd olamazdım. Fakat hikmet-i İlâhiyye, o zamândan bu derslerden zevk almağa başlamış idim. Terkinden hazer ederdim.”⁶⁷⁸

İdrîs-i Bitlîsî (v.926-1520) *Hakku'l-Yakîn*'e yazdığı şerhinin mukaddime kısmında babası Hüsâmeddîn Bitlîsî'nin (v.900/1495) sohbetlerinde *Gülşen-i Râz*'ı dinlediğini ve okuduğunu kaydeder. Bu anektot da eser üzerinden –muhtemelen Tebriz'de- ders takrîri yapıldığına ve özel ders halkalarında eserin takip edildiğine işâret eder.⁶⁷⁹

Allâme Tabâtabâî'nin *Gülşen-i Râz* şerhinin eser üzerine yaptığı şifâhî derslerin neticesinde ortaya çıktığına bakılırsa *Gülşen-i Râz*'ın yakın bir devre kadar İran'da da ders kitabı mahiyetinde okunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸⁰ Dolayısı ile *Gülşen-i Râz*, kitâbî kültüre olduğu gibi şifâhî kültüre de söz konusu dersler yoluyla kaynaklık etmiştir.

Münferid olarak pek çok isim, *Gülşen-i Râz*'a olan ilgilerini dile getirirler. Rızâ Tevfik'in “tasavvuf hakkında tetkîkâtımı ikmâl için birçok defâlar kemâl-i zevk ile okumuştum” şeklindeki ifâdesi de tasavvuf hakkında nasıl bir başvuru kitabı olarak algılandığını gösterir.⁶⁸¹

Son asır Türk şâirlerinden Besim Bey ise; “Şeyh-i muazzam Mahmûd Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı abd-i âcizin dü-çeşm-i bînişinin çerâğ-ı bâ-sefâsıdır” der.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, “Mehmed Esad Dede”, *DİA*, XXVIII, 469-470.

⁶⁷⁸ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul 2006, V, 315; Abdurrahman Âdil ismindeki biri de Esad Dede'nin 1302'de yaptığı *Gülşen-i Râz* derslerine katıldığını söyler. Bkz. Abdurrahman Âdil, “Bir Teklif”, *Peyâm*.

⁶⁷⁹ İdrîs-i Bitlîsî, *Hakku'l-Mübîn fi Şerhi Risâleti Hakki'l-Yakîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2338, vr. 3a-4b.

⁶⁸⁰ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Şerhi Ber Manzûme-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Ali Saâdet Perver), İhyâ-i Kitâb, Tahran 1383/2005.

⁶⁸¹ Rızâ Tevfik, “*Gülşen-i Râz* Hakkında Tetebbuât-I Felsefiyye-I”, s.1.

⁶⁸² İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, (3. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1988, I, 185.

Silsilenâme-i Gülşeni'de *Gülşen-i Râz*'ın sûfî muhayyileyi nasıl beslediği ise şöyle ifade edilmiştir:

Oldular anlar dahi *Dâvûd-ı Tâî*'den⁶⁸³ mücâz
Okunan *ilm-i ledünnî*den hemân *Gülşen-i Râz*⁶⁸⁴

Osmanlı döneminde Sultan Bayezid devri şairlerinden olan Zatî (v.953/1546) örneğinde olduğu gibi şairlerin pek çoğu için *Gülşen-i Râz* okunan, itibar edilen maruf bir eserdir.

Lebun vasfında eş'arum temaşa eyle gel cana
*Dilersen Mahzen-i Esrar ile ger Gülşen-i Raz'ı*⁶⁸⁵

Son olarak Ahmet Paşa'nın *Gülşen-i Râz* ile *Mantıku't-Tayr*'ı tenasüp içinde ele alan beytine bakmak gerekir. Zikredecğimiz beytinde eserlerin sözlük anlamlarına da yer verilerek tevriye sanatı yapılır. Buna göre kuş sesleri sırlarla dolu gül bahçesini kaplamıştır.⁶⁸⁶

Pür oldu *Gülşen-i Râz*'a nevâ-yı *Mantık-ı Tayr*
Çün oldu bu deme Attâr Şeyh Tâcüddîn⁶⁸⁷

2.3. GÜLŞEN-İ RÂZ'IN ŞERHLERİ

2.3.1. Tasavvufî Şerh Geleneği İçinde *Gülşen-i Râz*'ın Yeri

Bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifâde eden bir telif türü olan şerh⁶⁸⁸ kelime anlamı itibariyle “bir şeyi genişletip yaymak, sözün kapalı kısımlarını anlaşılır hâle getirmek”⁶⁸⁹ iken, bir terim olarak “müşkil, mübhem mânâları keşf ve izhâr etmek”, “bir metnin gavâmız ve dekâyıkını ve hâvî olduğu

⁶⁸³ Dâvûd et-Tâî (v.165/ 781 [?]) ilk dönem sûfî ve zâhidlerindendir. Bkz. Mustafa Kara, “Dâvûd et-Tâî”, *DİA*, IX, 48-49; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (çev. Süleyman Uludağ), Kabcacı Yay., İstanbul 2007, s.253-259; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 163-164.

⁶⁸⁴ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, III, 232.

⁶⁸⁵ Zatî, *Dîvân*, (haz. Mehmet Çavuşoğlu- M. Ali Tanyeri), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987, III, s.343.

⁶⁸⁶ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yay., Ankara 2007, s. 433.

⁶⁸⁷ Ahmed Paşa, *Divan*, (haz. Ali Nihad Tarlan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, s. 22.

⁶⁸⁸ Sedat Şensoy, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII,555.

⁶⁸⁹ *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (haz. İbrâhim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyat, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar), Çağrı Yay., İstanbul, ty, s. 477; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2003, s. 2087.

incelikleri îzah ve tefsir etmek”, “anlaşılması zor bir metni beyân, tefsir ve keşf etmek”⁶⁹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Şerh kavramı ile ilgili tanımların ortak noktası, kapalılığın giderilip, gizli olan şeyin ortaya çıkarılmasıdır.⁶⁹¹

Müstakil telif metinleri olarak görülebilecek *şerhler*, klasikler şeklinde tanımlanan literatürün bütünleyici unsurları olup, klasik ya da kaynak eserlerin anlaşılabilmesi için İslam ilim geleneğinde hemen hepsi ayrı bir vafsa sâhip şerhlerden faydalanılmıştır.⁶⁹²

Farklı şârihlerce, değişik zamanlarda yazılan şerhler kendi dönemlerinin bilgi birikimi, toplumsal temâyülleri, eğitim ve öğretim metotları,⁶⁹³ inanç ve anlayış özelliklerine dayanan sanat, tabiat ve dünyâ görüşü⁶⁹⁴ gibi çeşitli bakımlardan verimli kaynaklardır. Bundan ötürü şerhler çok canlı bir düşünceye kaynaklık etmiştir.⁶⁹⁵ Sâdece İslam ilim ve kültür havzasına âit bir hadise ve telif tarzı olmayan şerh edebiyatı, İslam klasiklerini anlamak ve onların statülerini, zenginlik ve değerlerini tayin etmek için başvurulması zarûrî olan bir alandır.⁶⁹⁶ Çünkü “*şerh literatürü* sadece metnin problemlerini çözmez; şerhlerin yaptığı esas büyük iş metnin problemlerini çözmek yolu ile bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, bunun için onu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır.”⁶⁹⁷

⁶⁹⁰ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs-ı Okyanus*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1304/1886-1887, I, 484; Hüseyin Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lügati*, İstanbul 1943, III, 217-218; Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1958, XVIII/A, 307-308; Carra de Vaux, “Şerh”, *İA*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1979, XI, s. 429; Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 773.

⁶⁹¹ M. A. Yekta Saraç, “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Târihi*, (Ed.) Talat Sait Halman vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 2006, II, 121; “Teknik olarak bir metni açmaya, tamamlamaya, derinleştirmeye, tenkit ve tashih etmeye, teferruatlandırmaya doğru seyreden çalışmalara *şerh*, *haşiye*, *talikat*, *tafsil*, *tevil*, *izah*, *zeyl*, *tetimme* gibi isimler verilirken, buna karşılık bir metni tahkim ederek sıkılaştırmaya, kısaltmaya, ezberlenebilirlik kabiliyetini artırmaya, sistematik ve talimî hale getirmeye dönük çalışmalar *ihtisar*, *muhtasar*, *hülâsa*, *telhis*, *mülâhhas*, *müntehab*, *muktetaf* diye adlandırılır ki aslında bunların hepsi için şerh kelimesinin kullanıldığı da bilinir.” İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yay., İstanbul 2011, s. 21.

⁶⁹² Ali İhsan Kılıç, “Ahmed Bîcân, el-Müntehâ –Fusûsu’l-Hikem Üzerine Bir Araştırma, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul: İnsan Yay., 2011, 590 s.”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, (2012), s. 253.

⁶⁹³ M. A. Yekta Saraç, “Şerhler”, II, 121.

⁶⁹⁴ Agah Sırrı Leven, *Eski Türk Edebiyatı Târihi*, (3. Bsk.), TTK, Ankara 1988, s. 12-14.

⁶⁹⁵ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 49.

⁶⁹⁶ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 15.

⁶⁹⁷ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 29; Kâtib Çelebi’nin şerhlerin yazılmasına sebep olarak zikrettiği üç husus da bunlarla alakalıdır. Bkz. Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 36-37.

Bir esere şerh yazılabilmesi için o eserin bağlı olduğu disiplin içerisinde klasik olarak kabul edilmesi, doğrudan anlaşılmasının taşıdığı güçlükler,⁶⁹⁸ halka mâl olmasının gerekliliğinin düşünülmesi yâhut tasavvuf ehline farklı zâviyelerden önemli ve muteber sayılması gibi hususlar belirleyiciliğe sâhiptir.⁶⁹⁹

İslâmî ilimlerin hemen her dalında, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda çokça şerh ve haşiyeye konu olmak bakımından adeta bir geleneğe sahip olmuş kitaplar vardır. Bu eserlerin seçilmesinde *talimîlik*, *edebîlik*, *sistematiklik* gibi unsurların etkili olduğu söylenebilir.⁷⁰⁰ Bu cihetlerden baktığımızda *Gülşen-i Râz*'ın edebî, ta'limî ve sistematik yönünün şerh edilmesine gerekçe teşkil ettiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Apapça, Farsça ve Türkçe klasik eserler için yazılmış şerh edebiyatı, “Klasik Şerh Edebiyatı” ve “Tasavvufî Şerh Edebiyatı” olmak üzere iki ana kola ayrılır.⁷⁰¹ *Klasik Şerhler* ise, genel olarak Arap ve İran edebiyatının klasik kabul edilmiş diğer eserlerine yapılan şerhlerin ortak adıdır.⁷⁰² “Tasavvufî Şerh Edebiyatı” olarak nitelenebilecek şerh sahası daha çok dinî-tasavvufî karakterdeki eserlere yapılan şerhleri kapsamaktadır. Bu saha tasavvuf büyüklerinin şiirlerine yazılan şerhlerle birlikte *Füsûsu'l-Hikem*, *Gülşen-i Râz* gibi eserlere yazılmış şerhlerden oluşur. Tasavvufî şerhlerdeki amaç, tasavvufî rumuzlarla ve mecazî anlatımlarla örülmüş manzum yahut mensur eserlere açıklık getirmektir.⁷⁰³ Bu şerhlerle birlikte bir taraftan tasavvufî eğitime aracılık edilirken diğer

⁶⁹⁸ Sözelimi, *Füsûsu'l-Hikem*'i bir şerhin yardımı olmadan anlamak güç görüldüğü için, bu güne kadar yüzden fazla şerhi yapılmıştır. Bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Füsûsü'l-Hikem”, *DİA*, XIII, 232.

⁶⁹⁹ Süleyman Gökbulut, “Necmeddin Kübrâ'nın Risâle-i Sefîne'si ve Tesviyetü'l-İmâd Adlı Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 28, (2011), s. 58; “Birçok şerh dibacesinde yer alan; “âlim bir dostumun / talebelerimin / bu kitabı okuyanların / meslektaşımın / devlet adamının... metnin/ kitabın meselelerini açmam, müphem ve müşkil kısımlarını açıklamam, ıstılahlarını tarif etmem istikametindeki ısrarlı arzularını yerine getirmek için bu eseri telif ettim” meâlindeki sözler, bir taraflıyla şerhlerden amacın ne olduğunu anlamaya yardımcı olurken, diğer yanılla şerhlerle eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri ve ilim meclisleri arasındaki doğrudan ve besleyici ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.” Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 28.

⁷⁰⁰ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 33.

⁷⁰¹ Ozan Yılmaz, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, cilt: 5, sayı: 9, (2007), s. 271.

⁷⁰² Ozan Yılmaz, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, s. 271.

⁷⁰³ Ozan Yılmaz, *XVI. Yüzyıl Şâirlerinden Sûdî-i Bosnevî ve Şerh-i Gülistânı- İnceleme, Tenkitli Metin-*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 9; Mustafa Tatçı, “Giriş”, *Yunus Emre Şerhleri*, H Yay., İstanbul 2008, s. 3; Arap ve Fars edebiyatı klasikleri üzerine yazılan Türkçe şerhler hakkında bibliyografik malumat için bkz. Ozan Yılmaz, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, s. 278-296; İstanbul kütüphanelerinde bulunan tasavvufî şiir şerhleri hakkında Bkz. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 25-33.

taraftan şiirin remzen ifade ettiği manaların esas delâlet ettiği yerden başka yerlere taşınmasına yani yanlış anlaşılmasına karşı geliştirilmiş bir tedbir de söz konusudur.⁷⁰⁴

Gülşen-i Râz az sözle çok şeyin ifade edildiği ve bu anlatının da doğası gereği şârihlere ilham veren “i‘câz”lı bir eser olduğundan⁷⁰⁵ yazıldığı târihten beri tasavvufu benimseyen yâhut tasavvufu irtibatlı bulunan birçok kişi tarafından şerhedilmiştir.⁷⁰⁶

Târihî süreç içinde *Gülşen-i Râz*’ı şerhetme bir gelenek hâlini almış ve yazıldığı günden bu yana şerh edilmiştir. Zaman ve coğrafyayı aşan muhtevâsıyla *Gülşen-i Râz*, İslam geleneğinden beslenen edebiyatlar içerisinde en çok tercüme ve şerh edilen eserlerden biri olmuştur. Eser tasavvufî düşüncenin ustaca yazıya geçirildiği metinlerden biri olmakla birlikte kendisinden sonraki birçok tasavvufî-edebî anlayışa ilham kaynağı olmuştur.

Ele alıp incelemeye çalıştığımız metnin edebî ve tasavvufî bir eser olduğu için “her okuyanın bu tür edebî eserlerde kendi birikim ve dikkatleri ölçüsünde yeni keşifler yapabilmesi, yeni anlam dünyâlarına ulaşması olası bir durumdur. Bu tarz metinler muhatabı değiştikçe uyandırdığı tesirin de değiştiği anlayış farklılıklarına kaynaklık edebilirler. Onlar değişik zaman ve mekânlarda muhayyilede yeniden canlanma potansiyelini kendilerinde bulundurulur.”⁷⁰⁷ Fakat şunu da itiraf etmek gerekir ki bu gün için bizler eskilerin mânâ ve ruh dünyâsının oldukça uzağında bulunuyoruz. Dolayısı ile *Gülşen-i Râz* müellifi ile aynı mana ve rûhu taşıyan şârihlerin *Gülşen-i Râz*’ın mânâ ve muhtevâsına yaklaşımları her halde bu günden daha orjinaldir. Zira pek çoğu sûfî meşrep olan şârihlerin bu konulardaki bilgileri mânevî ve huzûrî iken bu gün bizlerin bu tür eserlerle ilişkimiz neticesinde ortaya çıkan bilgilerimiz ise çoğunlukla kavramsal ve husûlîdir. Husûl ise uzaklığa ve araya mesafe koymaya sebep olmaktadır. Bu sebeple geleneksel dönemde yazılmış şerhlerin eserin anlaşılabilmesine yaptıkları katkıyı önemsemek gerekir.⁷⁰⁸

Üslupça farklı tasavvuf yollarını benimsemiş müellifler, tasavvufî bütünleşmenin bir göstergesi olarak *Gülşen-i Râz*’a şerh yazmışlar, böylelikle tarikatların katı ve içine

⁷⁰⁴ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 143-144.

⁷⁰⁵ Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 110.

⁷⁰⁶ Gölpınarlı, “Önsöz”, s. IX.

⁷⁰⁷ Umay Günay-Osman Horata, “Giriş”, Yunus Emre, *Risâletü’n-Nushiye*, (haz. Umay Günay-Osman Horata), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 51.

⁷⁰⁸ Pürcevâdî, *Can Esintisi: İslâm’da Şiir Metafiziği*, s. 217.

kapanık bir yapı olmadıklarını, aksine birbirleriyle doktrin düzeyinde çok canlı bir etkileşim içinde olduklarını göstermişlerdir.⁷⁰⁹ Aynı metin etrâfında örgülenen, fakat her biri farklı meşreb, muhît, düşünce, anlayış, usûl ve üslûbun temsilcisi olan şârihlerin şerhlerindeki renklilik ve zenginlik, şüphesiz şerh edilen eserin mana derinliği ile doğrudan alakalıdır.⁷¹⁰

Farklı sûfî muhitlerde esere gösterilen teveccüh hakkında şunları söyleyebiliriz: Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye, Mevlevîyye, Bayrâmîyye, Nurbahşiyye gibi farklı tarîkat mensuplarının esere ilgisi dikkat çekicidir. Şebüsterî sünnî bir mutasavvıf olmasına karşın eserinin Şîî şârihler –örneğin Saînüddin Ali Türke- ve müelliflerce ilgi odağı olması dikkat çeken bir husus olarak belirir.

Manzûme'nin şârihlerinin ekseriyetinin Ekberî gelenek içinde yer alan isimler olması da önemli bir unsurdur. Seyyid Ahmed Kırîmî, Molla Ahmed İlâhî aynı zamanda *Miftâhu'l-Gayb* şârihlerindendir. Ni'metullah Nahcuvânî gibi diğer şârihlerin de çoğu Ekberî mektebin önemli oranda temsilci isimlerindendirler. Bu durum başlı başına şerhleri İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin tefsir edildiği bir saha olarak karşımıza çıkarır. Özellikle Osmanlı sahasında bahsettiğimiz durum daha bir aşıkardır. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'i etrâfında gerçekleşen şerhçilik *Gülşen-i Râz* gibi metinlerin de şerhlerini etkilemiş durumdadır. *Füsûsu'l-Hikem* şerhleri etrâfında oluşan dil ve düşünce tarzı *Gülşen-i Râz* gibi eserlerin İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır.⁷¹¹

Gülşen-i Râz şerhlerinin bir kaç manzum olsa da şerhlerin çoğunluğu mensurdur. *Gülşen-i Râz*'ın tamâmına yapılmış şerhler olduğu gibi, eserin bir kısmına yahut Müstakîmzâde ve Devvânî'nin yaptığı gibi birkaç beytine yapılmış şerhlere de rastlanır. Eserin şerhlerinden bir kısmı her beyti müstakîl olarak değerlendirip ayrı ayrı şerh ederken, diğer bazıları belli beyit öbeklerini bir arada şerh etmişlerdir.

Şerhlerde genellikle kelime kelime açıklamalar yapmak yerine beytin çağrışımları dikkate alınarak tasavvufî açıdan yorumlar yapılır. Her ne kadar yorumsal tarafın

⁷⁰⁹ Aynı durum örneğin *Salavât-ı İbn Meşîş* gibi metinler için de geçerlidir. Bu tespitleri için bkz. M. Nedim Tan, "Giriş", İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili*, (haz. M. Nedim Tan), İz Yay., İstanbul 2010, s. 44.

⁷¹⁰ Cengiz Gündoğdu, "Önsöz", *Gülşen-i Râz Şerhi*, Ahmed Avni Konuk, (haz. Cengiz Gündoğdu), s. 7.

⁷¹¹ *Füsûsu'l-Hikem* şerhçiliğinin başka metinlerin şerhlerine etkisi için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, Sûfî Kitap, İstanbul 2013, s. 353.

ağırlıklı olduğu görülse de ıstılaha dayalı açıklamalara da yer verildiği görülür. Tasavvufî düşüncenin şiir dilindeki yansımaları ile dolu olan beyitleri anlamak, çözümleyebilmek için şerhlere müracaat etmekten başka okuyucunun bir seçeneği yok gibidir. *Gülşen* metninin beyitlerinde sıklıkla yer alan âyet ve hadis kökenli ifâdeler beyitlerin şerhine geçildiğinde Şebüsterî'nin kastettiği mânâların da berâberinde tasavvufî muhayyilenin işâri tefsir adı altında bu kudsî kaynaklara yüklediği anlamlar olarak karşımıza çıkar. Zâten âyetler ve hadisler tasavvufî şerh edebiyatının ana karakteristikleridir.

Şerhlerde âyet ve hadislerden sonra *Mesnevî* ve *Füsûsu'l-Hikem* en fazla atıfta bulunulan kaynaklar arasındadır. Şarihlerin her birinin Şebüsterî'nin görüşlerini yorumlama faaliyetini diğer sûfîlerin düşünceleri ile irtibatlandırarak yaptıkları görülür. Şârihlerin genelinde dikkat çeken husûs İslâmî ilimlerin bütününe çok tabîî bir şekilde bir metin etrâfında toplayabilmeleridir. Kaynak kullanımı noktasında şârihlerin farklılaştıkları görülürken belli kaynaklara atıf yapmaları basamağında ise birleştiklerini söylemek mümkündür.

Şârihlerin eseri şerh etmedeki esaslı gerekçeleri eserin anlaşılması güç olmakla birlikte tasavvufî hakîkatlere bünyesinde yer vermesi ve böylesi değerli bir eserin anlaşılmasına katkı sağlamak istemeleridir. Eserin defâlarca şerhedilerek birçok dile tercüme edilmesi ve yazıldığı dönemden itibaren pek çok çalışmaya konu olması; genelde dönemin içtimâî, tarihî ve kültürel dokusunu yansıtması özelde ise dinî, edebî, felsefî ve tasavvufî bir metin olmasından ileri gelir. Bunda şüphesiz *vahdet-i vücûd* gibi ortak bir kavram etrâfında dönen muhtevâ örgüsünün de rolünü dikkatten uzak tutmamak gerekir.⁷¹²

Gülşen-i Râz şerhlerinde dikkati çeken bir husus ta şerhlerin *mukaddimelerinde* ağırlıklı olarak vahdet-i vücud fikri etrâfında açıklamalar yapılmasıdır.⁷¹³

Şerhlere kronolojik olarak bakıldığında XV-XVI. asırları kapsayan zaman diliminde Ahmed b. Mûsâ, Ahmed İlâhî, Kırîmî, Hüsâmeddîn Bitlîsî, Nimetullah Nahcuvânî, Lâhîcî, Muzafferuddîn Şîrâzî, Saînüddin İbn Türke, Kürbâlî, Dâî Şîrâzî gibi şârihlerin birbirlerine çok yakın târihlerde âdetâ bir furya hâlinde esere şerh yazdıkları

⁷¹² Cengiz Gündoğdu, “Mahmûd Şebüsterî, Eserleri ve *Gülşen-i Râz*’ı”, s. 19.

⁷¹³ Bu konuda örneğin Ahmed İlâhî, Muzafferuddîn Şîrâzî gibi şârihlerin şerhlerine bakılabilir.

görülür. Saydığımız isimlerin yaşadıkları bölgelerin de farklılığı dikkate alındığı vakit birbirlerinden etkilenmeleri çok zayıf bir ihtimal olarak görülmelidir. Söz konusu şerhlerin tamâmına aralarındaki etkinin varlığının tespiti açısından bakılarak yeni sonuçlar ve hükümler çıkarmak mümkün olsa da çalışmamızın sınırları buna imkân vermemektedir. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki saydığımız şerhler arasında Lâhîcî'nin *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ı üst düzey bir teveccühe sebep olurken diğerleri onun kadar öne çıkma imkânı bulamamıştır. Çoğunluğu *Mefâtîhu'l-İ'câz* ile aynı târihlerde ve farklı coğrafyalarda yazılan söz konusu diğer şerhler üzerine yapılacak etraflı incelemelerle şerhler arasındaki farklılıklar daha net bir biçimde ortaya çıkmış olacaktır.

Gerek Farsça'nın konuşma ve yazı dili olarak benimsendiği coğrafyalarda gerekse Anadolu'da kaleme alınan şerhlerin çoğunluğunun Farsça olması da kayda değer bir husustur. Osmanlı'nın ilk asırlara tekâbül eden dönemlerde yazılan şerhler Farsça iken daha sonraki asırlarda Türkçe olarak da *Gülşen-i Râz*'ın şerh edildiği görülür. Ancak yine de Farsça bir eser olan *Gülşen-i Râz*'ın şerhlerinin ekseriyetle Farsça kaleme alınmış olmasının sebebi ise muhtemelen metin-şerh arasındaki dil birliğinin şerhin imkânlarını genişleteceğine dair beslenen kanaat olmalıdır. Takdir edilir ki bir metin yine en iyi kendi dili ile açıklanma imkânına sahiptir.

Gülşen-i Râz'ın şerh geleneği içindeki yeri ve önemine binaen konunun mâhiyetini daha da müşahhaslaştırmak adına *Gülşen-i Râz*'ı bir çekirdeğe ve ondan beslenen şerh literatürünü de bu tohumdan vücuda gelen büyük bir ağaca benzetelebiliriz. Süreklilik ve hayâtiyet gibi iki önemli yanı olan gelenek de bir bakıma böylece varlığını koruyabilir.

2.3.2. Gülşen-i Râz Şerhleri

Gülşen-i Râz üzerine yazılan şerhleri tanıtmaya çalışacağımız bu kısımda şerhleri belirlediğimiz bir tasnif çerçevesinde ele alacağız. Öncelikle eserin en tanınmış ve geride önemli bir etki meydana getirmiş olan şerhi *Mefâtîhu'l-İ'câz* ve ondan etkilenen şerhler üzerinde duracak ardından Osmanlı ve İran sahasında yazılan şerhlere ayrı ayrı temas edeceğiz. Şârihi bilinmeyen şerhlere, nispeti problem arzeden ve nüshasına rastlanmayan şerhlere değindikten sonra eserin sadece belli beyitlerini açıklayan şerhler üzerinde duracağız. Aşağıda temas ettiğimiz şerhlerin dışında kütüphâne kayıtlarına

girmeyen, şahsî kütüphanelerden gün yüzüne çıkamamamış, istinsah edilme imkânı bulamamış şerhlerin de var olma ihtimalinin dikkate alınması gerekir.

2.3.2.1. Klasikleşmiş Bir Şerh: Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz

Şemsüddîn Muhammed b. Yahya b. Alî-yi Gîlânî el-Lâhîcî'nin (v.912/1506) *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz* isimli şerhi⁷¹⁴ *Gülşen-i Râz* şerhleri içerisinde o ölçüde bir belirleyiciliğe sahiptir ki *Gülşen-i Râz* şârihlerinden söz açılan hemen her metinde Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ı dolayısı ile *Gülşen-i Râz*'ın seçkin bir şârihi olarak zikredilir.⁷¹⁵

Şiirlerinde Esîrî mahlasını kullandığı için Esîrî-yi Lâhîcî olarak da anılagelmiş olan Lâhîcî (v.912/1506), İran'ın önde gelen sûfî müellif ve şâirlerinden biri olarak bilinir.⁷¹⁶ Mehmet Süreyyâ'nın “*kümmelîn-i meşâyih*ten”dir dediği⁷¹⁷ şârihin *Esrârü's-Şuhûd*,⁷¹⁸ *Dîvân*⁷¹⁹ ve *Müntehâb-ı Mesnevî-yi Mevlevî* isimli eserleri de vardır.⁷²⁰ Bu eserlerine bakıldığında iyi bir ilmî tahsil gördüğü ve tasavvufî birikimi farkedilebilir.⁷²¹

Lâhîcî, Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Muhammed Nurbahş'a 849/1445'te

⁷¹⁴ Lâhîcî, şerhinin adını *Mefâtîhu'l- İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz* olarak kaydeder. Bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 603, b. 1006.

⁷¹⁵ Meselâ Bkz. Nasrullah Hikmet, “Vaz‘ ve delâlet-i elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 94.

⁷¹⁶ Henry Corbin, “Symboles choisis de la roseraie du mystere”, *Trilogie Ismaelienne*, Tahran-Pâris 1961, III, 28.

⁷¹⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, (haz. Mustafa Keskin vd.), Sebil Yay., İstanbul 1997, IV/I, 127.

⁷¹⁸ Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si örnek alınarak yazılmış yaklaşık 3000 beyitlik bir mesnevîdir. Matbu nüshası için bkz. Lâhîcî, *Esrârü's-Şuhûd*, (nşr. Seyyid Alî-yi Âl-i Dâvûd), Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1368/1990.

⁷¹⁹ Lâhîcî'nin *Dîvân*'ı 519 gazel, üç terciibend, yetmiş yedi rubâî, bir mütezaddan oluşur. Eserin neşri için bkz. *Dîvân-ı Eş'âr u Resâil-i Şemseddîn Muhammed Esîri-yi Lâhîcî*, nşr. Berât Zencânî, Müessesesi-i Mütâlaât-ı Dânişgâh-ı McGill, Tahran 1357/1978; “Divanın sonunda Lâhîcî'nin mensur altı risâlesi bulunmaktadır. Mekke'de Yemenli şeyh Hayretî ve oğlu İsmail'e giydirdiği hırkayla ilgili Arapça risale dışında diğer risâleler ve eserleri Farsça'dır.” *Risâleler* için bkz. *a.g.e.*, s. 332-352.

⁷²⁰ *Müntehâb-ı Mesnevî-yi Mevlevî*: 874/1469'te derlenen eserde *Mesnevî*'nin anlaşılması güç beyitlerinin şerhi yapılmıştır. Lâhîcî adına kayıtlı diğer eserler için bkz. *Risale der Beyani Ervah*, Süleymaniye Ktp, Pertev Paşa, nr. 000615, vr.162^{a-b}; *Risale der Meratib-i Seyr-i Suluk*, Süleymaniye Ktp, Pertev Paşa, nr. 000615, 173^b-174^b vr.; *Ahbaru'l-Mehdi fî Şerhi Gülşen-i Raz*, Süleymaniye Ktp, Reisülküttab, nr. 001158, 9-10 vr.

⁷²¹ Hayâtı ve eserleri konusunda daha etraflı malumat edinmek için bkz. Berât Zencânî, “Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Esîrî-i Lâhîcî”, *Dîvân-ı Eş'âr u Resâil-i Şemseddîn Muhammed Esîri-yi Lâhîcî* (içinde), (nşr. Berât-i Zencânî), Müessesesi-i Mütâlaât-ı Dânişgâh-ı McGill, Tahran 1357/1978, s. III- XXIX.

intisâb ederek⁷²² en meşhur halîfelerinden biri olmuş⁷²³ ve on altı yıl onun hizmetinde bulunarak, seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Şeyhi'nin vefâtından sonra (v.869/1464), Nûriyye Hankâhı adıyla bir tekke yaptırarak burada irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁷²⁴ Bu tekkede bir taraftan mürid yetiştirmiş, diğer taraftan da tasavvufî eserler kaleme almıştır.⁷²⁵ 877/1472'de yazımına başlanan ve 882/1477'de tamamlanan *Mefâtîhu'l-Î'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*'da bu dönemin ürünlerindendir.⁷²⁶ Eseri şerh etme gerekçesinin asıl nedeni olarak ise şunu gösterir: “Bu kitabı şerh etmemin asıl sebebi *muḥakkiklerin* sözleri ile ünsiyet kurmaktır. Bu konuda *Gülşen-i Râz* bana oldukça güzel göründü. Bundan dolayı latîfe, nükte ve mes'elelerini tavzîhe çalıştım. Bu şerhle ümîdim, irfan erbâbının bu kitab yardımı ile erbâb-ı kemâlâtın remiz ve işâretle anlatılmış ifâdelerini anlamalarıdır.”⁷²⁷

Kimi klasik eserlere yazılan şerhlerin içerisinde bâzılarının özellikle temâyüz ettiği görülür. Örneğin Dâvûd-el-Kayserî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhin *Füsûs* şerhleri içerisinde öncelikli bir yeri vardır.⁷²⁸ Nitekim Ankaravî Dede'nin *Mecmûa'tü'l-letâif ve Matmûratü'l-Ma'ârif* isimli şerhinin de *Mesnevî* şerhleri içinde benzer bir belirleyiciliği söz konusudur.⁷²⁹ “‘Hazreti Şârih’ diye anılan İsmail Rusuhî Ankaravî'nin (v.1631) *Mesnevî* şerhi döneminin, Osmanlı Mevlevî kültür geleneğinin, ilim-irfan anlayışının bir tercihi, bir gerçeği olarak nerede ise bizzat *Mesnevî* metninin

⁷²² Nûrullah Şüştî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), (3.Bsk.), Kitâbfürûş-ı İslâmiyye, Tahran 1365/1987, II, 150-151; Rıza Kurtuluş, “Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ”, *DİA*, XXVII, s. 53.

⁷²³ Lâhîcî'in mensûbu bulunduğu Nurbahşiyye tarikatının Kübreviyye'nin *kısmen* şîileşen kollarından olduğu bilirse de (Reşat Öngören, “Tarikat”, *DİA*, XXX, 96.) *Mefâtîhu'l-Î'câz* müellifinin Şîi olduğu yönündeki bazı kanaatlerin (Rıza Kurtuluş, “Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ”, *DİA*, XXVII, s. 53; Hamid Algar, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 110.) ilmî hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Ayrıca eserlerinde onu Şîi olarak tanıtmaya sebep olacak hiç bir veriye tesadüf edilememiştir. (M. Glünz, “Sufism, Shi'ism and Poetry in Fifteenth-Century İran: The Ghazals of Asiri-Lahiji”, s.195.)

⁷²⁴ Rıza Kurtuluş, “a.g.m.”, s. 53; Hamid Algar, “a.g.m.”, 110; A. H. Zerrînkûb, “a.g.m.”, s. 183.

⁷²⁵ A. H. Zerrînkûb, “Gilani, Shams al-din Muhammed b. Yahya”, (Ed.) N. Hanîf, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, New Delhi 2002, s. 183; Necdet Tosun, “Nurbahşiyye”, *DİA*, XXXIII, 248.

⁷²⁶ A. H. Zerrînkûb, “Gilani, Shams al-din Muhammed B. Yahya”, s. 183; Rıza Kurtuluş, “Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ”, *DİA*, XXVII, s. 53.

⁷²⁷ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 602.

⁷²⁸ Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, “Giriş”, Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Füsûsu'l-Hikem'e Giriş*, (çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 15.

⁷²⁹ Semih Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005, s. 114-32; 295-98.

önüne geçmiştir.”⁷³⁰ *Füsûs* ve *Mesnevî* şerhleri içerisindeki benzer bir durum da *Gülşen-i Râz* şerhleri içerisinde Şebüsterî ile aynı tarz ve üslûbu benimsemiş olan⁷³¹ Lâhîcî'nin *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*'ı için geçerlidir. *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın, *Gülşen-i Râz* şerhleri içerisinde kendisine ehemmiyet atfedilerek ayrıcalıklı bir şerh olarak takdîm edilmesinin temel sebebi *Gülşen-i Râz* metninin anlaşılmasındaki sağladığı fonksiyonda aranmalıdır.⁷³²

Mefâtîhu'l-İ'câz'ın nazarî tasavvufun Farsça yazılmış en köklü eserlerinden biri olduğu ifade edilir.⁷³³ Celâleddîn Devvânî (v.908/ 1502)⁷³⁴ ve Abdurrahmân Câmî (v.898/1492) de *Mefâtîhu'l-İ'câz fî-Şerh-i Gülşen-i Râz*'dan övgü ile bahsederler.⁷³⁵

Mefâtîhu'l-İ'câz'ın kaynakları arasında, Şebüsterî'nin *Saâdetnâme* ve *Hakku'l-Yakîn*'i; Lâhîcî'nin kendi eserleri olan *Dîvân*'ı, *Esrâru's-Şuhûd*'u; Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ve *Külliyât-ı Şems*'i; Ferîdüddîn Attar'ın *Mantıku't-Tayr*, *Musîbetnâme*, *Dîvân* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı; Şîrîn-i Mağribî'nin (v.809/1407) *Dîvân*'ı; İbn Fâriz'ın *Dîvân*'ı; Fahreddîn Irâkî'nin *Dîvân*'ı ve *Lemaâtı*; Emîr Hüseyinî'nin *Kenzu'r-Rumûz* ve *Zâdu'l-Müsâfirîn*'ini; Baba Efdal'ın *Dîvân*'ı; Senâî'nin *Hadîkatu'l-Hakîka*'sı; Dâvûd el-Kayserî'nin *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem*'i; İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*, *Futûhât-ı Mekkiyye* ve *Dîvân*'ı; Evhadî Merâğî'nin *Dîvân*'ı; Muhammed Nurbahş'ın *Gazeliyât*'ı; İmam Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'si; Hâfız'ın *Dîvân*'ı; Abdürrezzak Kâşânî'nin, *İstılâhâtü's-Sûfiyye* ve *Şerh-i Menâzilüs's-Sâirîn*'i; Sâdî'nin *Külliyât*'ı; Nizami-i Gencevi'nin, (v.611/1214) *Mahzenü'l-Esrâr*'ı yer alır.

⁷³⁰ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 38.

⁷³¹ M. Glünz, “a.g.m”, s.195-200.

⁷³² Toshihiko Izutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde ‘Nur-Zulmet’ Paradoksu”, s. 54. Toshihiko Izutsu, *Creation and the timeless order of things: Essays in Islamic mystical philosophy*, White Cloud Press, Ashland-Oregon 1994, s. 39; Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, (haz. Mehmet Kanar), (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 79; Abdülbâkî Gölpınarlı, “Önsöz”, s. XIV; Browne *A literary history of Persia*, III, 148; Tahsin Yazıcı, “Şebisterî”, *İA*, XI, 374; Annemarie Schimmel, “Shabestari”, *Dictionary of Oriental Literatures*, III, 170; Mirza Zeynelabidin Şîrvânî, *Riyazü's-Siyaha*, s. 90; Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, s. 71; Samed Muvahhid, “Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî”, s. 10; Leonard Lewisohn, “Vahdet-i Müteâlî-yi Yekperestî ve Bütperestî der Tasavvuf-i Şebüsterî” *Mîrâs-ı Tasavvuf*, s.469; Kâtib Çelebi ise Lâhîcî'nin şerhinden bahsederken “*memzûc bir şerh*” ifâdesini kullanır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1505-1506.

⁷³³ Kâsım Kâkâî, *Gıyâsuddîn Mansur Deştégi ve Felsefe-i İrfân*, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner, Tahran 1389/2011, s. 23.

⁷³⁴ Kürbali, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye, Ktp, Fatih, nr. 002608.

⁷³⁵ ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرم ز بهار خاطرت گلشن راز

یک ره نظری بر مس قلم انداز شاید که برم ره به حقیقت ز مجاز

Ma'sûm Ali Şah Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcûb, Kitâbfurûşî-yi Bârânî, Tahran 1339/1960, III, 130'dan nakleden Lewisohn, *a.g.e*, s. 15.

Lahicî, şerhinde Hz. Ali, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebü'l-Atâhiye, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Ebu'l-Hasan el-Harakânî, Alâüddeve Simnânî, Ebû Said Ebu'l-Hayr, Sa'duddîn Hammûye, Abdullah Ensârî gibi isimlerden de menkıbe, şiir ve bâzı sözler nakleder. Ancak şerhde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin yanında İbnü'l-Arabî'nin şârihleri olan Irâkî ve Şîrîn-i Mağribî'nin (v.809/1407)'nin özellikle *Dîvân*'larının müracaat edilen kaynaklar arasında önemli bir ağırlığı vardır.⁷³⁶ Nurbahşiyye mensuplarının İbnü'l-Arabî'ye olan ilgileri bilinen bir husustur.⁷³⁷ Bu çerçevede Lâhîcî'nin yine Kübrevî gelenekten gelen Azîz Nesefî ve Sadüddîn Hammûye gibi Ekberî ekol içinde değerlendirilebilecek isimlerden etkiler taşıması da dikkate değer bir husustur.⁷³⁸

Mefâtîhu'l-İ'câz'da *Gülşen-i Râz*'ın kendi tertîbi dikkate alınarak ilgili beyitlere dair açıklama yapılmadan önce konuya dâir bir *mukaddime* yapılır. Bu mukaddimelerle okuyucu meseleye hazırlanmış olur.

Eserde manzûmenin bütün beyitleri mensur şekilde ve ayrıntılı olarak tasavvufî perspektiften şerh edilmiştir. Mensur açıklamaların yanısıra gerek Lâhîcî'nin kendi şiirleri gerekse diğer sûfilerin şiirleriyle yapılan açıklamalar şerhi renklendirmiştir. Nâdiren de olsa 'hikâyet' ifadesi ile beyitler arası ara bir başlık konularak bir menkıbe ile beytin mânâsını sarâhata kavuşturulmuştur.⁷³⁹ Şerhi değerli kılan yanlardan biri de Lâhîcî'nin seyr ü sülûk açısından kişisel bir saha olan olan rüyâlarına, *vâkıâtına* yer vermesidir.⁷⁴⁰ İlgili beyti tasavvufî açıdan tahlîl etmeden önce beytin meâlinin verildiği şerhte⁷⁴¹ yer yer aynı beytin çıkarılabilecek diğer muhtemel diğer yorumlarına da *i'tibâr-ı dovzum* kaydı ile işâret edilmiştir.⁷⁴² Şerhte *Gülşen-i Râz* metninde yer alan

⁷³⁶ Leonard Lewisohn, "The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistarî: The Unity of Religion in Shabistarî", s. 381; Muhsin Cihangiri, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî*, (6.Bsk.), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1390/2012, s.692; Seyyid Hüseyin Nasr, "Farsça Konuşan Dünyada İbnü'l-Arabî", *İbnü'l-Arabî Anısına: Makaleler* (içinde), s. 171-175; Seyyid Hüseyin Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikâyeye", s. 205.

⁷³⁷ Muhsin Cihangiri, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî*, s.691.

⁷³⁸ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 163.

⁷³⁹ Örneğin Bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 572, b. 943.

⁷⁴⁰ Bu konuda yapmış müstakil bir çalışma için bkz. Ali Muhammed Poştdâr-Muhammed Rızâ Abbaspûr Hurmâlû, "Vâkıât-ı (Mükâşefât) Lâhîcî Der Şerh-i Gülşen-i Râz", *Faslnâme-i Edebiyyât-ı İrfânî ve Üstûre Şinâhtî*, sayı: 19, (1389/2011), s. 29-56.

⁷⁴¹ Örneğin bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 493, b. 777.

⁷⁴² Örneğin bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 422.

tasavvuf ıstılahları geniş bir biçimde açıklanır. Bu durum zaten *Gülşen-i Râz* metninde olduğu gibi şerhini de tasavvuf lügatlerine kaynaklık edecek kadar ıstılâhî açıdan zengin bir hâle getirmiştir.⁷⁴³

Lâhîcî, kendinden önceki şerhleri tetkik etmiş⁷⁴⁴ bir şârih olduğu kadar sonrasına da istikâmet vermiş ve esin kaynağı olmuştur. Bu yönüyle onun şerhinin diğer şerhlerle kıyaslanmayacak ölçüde bir tesir icrâ ettiği söylenebilir. Bunu hem İran bölgesinde hem de Osmanlı muhîtinde kaleme alınmış şerhlerde görmek mümkündür. Ayrıca *Mefâtîhu'l- İ'câz*'ın yazma nüshalarının diğer şerhlerden çok daha fazla ve yaygın olması da bahsettiğimiz etkinin genişliği ve derinliği hakkındaki fikir verir.

2.3.2.2. Mefâtîhu'l-İ'câz Doğrultusunda Yapılan Şerhler

Mefâtîhu'l-İ'câz tesir dairesi dikkate alındığında klasik bir eser olarak tanımlanabilir. Aşağıda üzerinde duracağımız eserler, şerhin söz konusu tesirleri bağlamında ele alınacaktır.

İran sahasında *Gülşen-i Râz* üzerine yazılan birtakım şerhlerin *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın özeti (telhîsi) niteliğinde olduğu görülür.⁷⁴⁵ Bunlar arasında Fânî lakablı Muhammed Dehdâr'ın *İ'câzu Mefâtîhu'l-İ'câz*'ı⁷⁴⁶ en iyi bilinen örnektir.⁷⁴⁷ Ârif Alişah'ın (v.1299/1881-1882) *Risâle-i Mahmûdiyye* isimli *Gülşen-i Râz* şerhi⁷⁴⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan hareketle kaleme alınmıştır.⁷⁴⁹ Hac Mirza Muhsin İmâd Erdebilî'nin *Hâşiye Ber Gülşen-i Râz* isimli eseri de *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın hülâsası görünümündedir.⁷⁵⁰ *Şerh-i*

⁷⁴³ İsmâil Nakdî, “İstılâhât-ı İrfânî Der Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Lâhîcî”, *Maârif*, sayı: 1-2, (1373/1995), s. 147-174. Bu makale isminden de anlaşıldığı üzere Lâhîcî şerhinden hareketle alfabetik sıraya göre hazırlanmış ıstılâhî bir çalışmadır. Söz konusu çalışma başlı başına *Gülşen-i Râz*'ın ve özellikle de Lâhîcî şerhinin kavramsal cihetten zenginliğine bir örnektir.

⁷⁴⁴ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 284; Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî'nin (v.870/1465-1466) *Nesâim-i Gülşen* adlı şerhinin *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın kaynaklarından olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Perviz Abbâs Dâkânî, “Mukaddime-i Musahhih”, *Nesâim-i Gülşen*, s. 97-99.

⁷⁴⁵ Ali Ekber Sadâkat, *Süveydâ-i Dil*, İntişârât-ı Râz-Bân, Keşmir 1388/2010; Mühendis Muhammed Kâzım, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, İntişârât-ı Milâd, Tahran 1389/2011; Rahmân Dîlîrâkî, *Gülşen-i Râz ve Ferâzhât ez- Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Şeyh Muhammed Lâhîcî*, yy., 1387/2009.

⁷⁴⁶ Dehdâr'ın kimliği hakkında Bkz. Kâsım Kâkâî, *Gıyâsuddîn Mansur Deşteğî ve Felsefe-i İrfân*, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner, Tahran 1389/2010, 114-118.

⁷⁴⁷ *İ'câzu Mefâtîhu'l-İ'câz*, (nşr. Muhammed b. Mahmud-ı Dihdar-ı Şîrazi), Bombay 1312/1894.

⁷⁴⁸ Râizüddîn A'cûbe, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Şemseddîn Pervîzî), Çâp-ı Rızâî, Tebriz 1335/1957.

⁷⁴⁹ Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 103-106.

⁷⁵⁰ Hac Mirza Muhsin İmâd Erdebilî, *Havâşî-i İmâd Erdebilî*, Kitâbhâne-i Ahmedî, Şiraz 1333/1955; Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s.117.

Fen isimindeki şârihi bilinmeyen bir şerh de Lâhicî şerhinin büyük ölçüde tekrârından ibârettir.⁷⁵¹

Türkiye ve dünyâ kütüphânelerinde çok sayıda yazması bulunan *Mefâtîhu'l-Î'câz*'ın farklı neşirleri mevcut olsa da⁷⁵² Muhammed Rıza Berzgar Hâlkî ve İffet Kerbasi tarafından hazırlanan neşir her bakımdan daha ilmî ve kullanışlıdır.⁷⁵³ Muhammed Nâzır-ı Sıddîkî-yi Feyzâbâdî tarafından Urduca'ya çevrilen *Mefâtîhu'l-Î'câz*, *Meşhed-i Nâz* ismiyle neşredilmiştir (1334/1915-1916).

Kemâleddîn Hüseyin b. Şerefüddîn Abdü'l-Hakk Erdebilî'nin (v.950/1543-1544) *Şerh-i Gülşen-i Râz*'ına ve Gölpınarlı'nın *Gülşen-i Râz Şerhi*'ne de kaynaklık ettiği görülen *Mefâtîhu'l-Î'câz*'ın tesirinde kalan diğer şerhlerin tanıtımına geçebiliriz.

2.3.2.2.1. Cemâleddin Hulvî, *Câm-ı Dilnüvâz*

Halvetî şeyhlerinin biyografilerine dâir *Lemezât* adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair Cemâleddin Hulvî (v.1064/1654) tarafından 1045/1635'te kaleme alınan *Câm-ı Dilnüvâz*,⁷⁵⁴ büyük oranda *Mefâtîhu'l-Î'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz*'ın Türkçe'ye tercümesi olarak bilinse de eseri⁷⁵⁵ motamot bir tercüme olarak değerlendirmek yanlış olur. Hulvî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*'ı kimi yerlerde özetleyerek tercüme ederken bâzen de *Mefâtîhu'l-Î'câz* metninde olmayan ilâvelerde (*tebyin ve terkîn*) bulunmuştur.⁷⁵⁶ Şârih bâzı beyitlerde 've yâhud' şeklinde bir girişle muhtemel başka bir yoruma da yer verir. Bu iki yorumdan biri genelde *Mefâtîhu'l-Î'câz* eksenli iken diğeri onun kendi yorumudur.⁷⁵⁷

⁷⁵¹ Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2740; Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 100-103.

⁷⁵² Muhammed Lâhicî, *Mefâtîhu'l-Î'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz*, (nşr. Alikuli Mahmudi Bahtiyari), (2.Bsk.), Neşr-i İlm, Tahran 1381/2003; Muhammed Lâhicî, *Mefâtîhu'l-Î'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz*, (nşr. Keyvan Semî), Çâphâne-i Haydârî, Tahran 1337/1958.

⁷⁵³ Muhammed Lâhicî, *Mefâtîhu'l-Î'câz fî Şerhi Gülşen-i Raz*, (nşr. Muhammed Rıza Berzger Hâlkî- İffet Kerbasi), (4.bsk.), İntişârât-ı Zevvâr, Tahran 1381/2003; Daha önce belirttiğimiz gibi çalışmamızda esas aldığımız neşir budur.

⁷⁵⁴ Gökhan Arefeoğlu, *Hulvî'nin Gülşen-i Râz Lâhicî Şerhi Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2005. Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, (haz. Sait Okumuş), İnsan Yay., İstanbul 2012.

⁷⁵⁵ Müellif nüshası için bkz. Süleymaniye Şehit Ali Paşa, nr. 1253.

⁷⁵⁶ Örneğin krş. Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Câm-ı dil-nüvâz*, 24-26 ile Lâhicî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 13-14; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 30 ile *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 18; *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 24 ile *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 25, *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 36 ile *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 23.

⁷⁵⁷ Örneğin krş. *Câm-ı dil-nüvâz*, 704, b. 969 ile Lâhicî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 588, b. 971.

2.3.2.2.2. Mehmed Kemâleddîn Harîrizâde, *Rûşen-i Dilnûvâz*

Tasavvuf ve tarikatlar târihine dâir ansiklopedik eseri *Tibyânü Vesâili'l-Hakâik* adlı eseri ile tanınan ve pek çok tarîkattan icâzet alan Mehmed Kemâleddîn Harîrizâde'nin (v.1882)⁷⁵⁸ geride bıraktığı eserlerden biri de *Rûşen-i Dilnevâz* adındaki *Gülşen-i Râz* şerhidir.⁷⁵⁹ Harîrizâde'nin mürîdlerinin talebine karşılık kaleme aldığı eser *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan ilk 156 beytin şerhinin tercümesinden ibarettir.⁷⁶⁰

2.3.2.2.3. Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Tek nüsha ve yazma bir defterden oluşan bu şerhin şârihi Hüseyin Bey (v.1900'den sonra) Osmanlı'nın son dönemlerini idrâk ederek Dâhiliye Nezâreti evrak kalemi hulefâlığı yapmış ve meşrûtiyet döneminde bu görevinden emekli olmuş, Aksaray semtinde mukîm iken vefat etmiştir. Kabri Merkez Efendi'dedir.⁷⁶¹ Eser, *Gülşen-i Râz*'ın 402 beytinin Türkçe tercüme ve şerhinden oluşur.⁷⁶² Sadık Vîcdânî, Hüseyin Bey'in *Gülşen-i Râz*'a çok güzel bir şerh yazdığından ve şerhini yayınlatabamış olduğundan bahseder.⁷⁶³ Vîcdânî'nin şerhten yaptığı iktibaslar Hüseyin Bey'in mevcut şerhinde olmayan kısımlar olduğuna göre eldeki metnin Hüseyin Bey'in şerhinin bir kısmından ibâret olduğu anlaşılır.

Hüseyin Bey ile dostluğu olan ve eseri istinsah eden Ahmed Ziyâ, kendi ifadelerine göre 1925 tarihinde hazırladığı bu eseri onun şerhine kendince muhtelif eserleri tetkik ederek bazı ilavelerde bulunmuş, kimi beyitlerin daha fazla anlaşılması amacıyla *tahşiyeler* yapmıştır. Tercüme ve şerhler bazen bir beytin hemen peşinden bazen de birkaç beyit verildikten sonra topluca yapılmıştır.⁷⁶⁴ Fahreddîn-i Irâkî (v.688/1289), İbnü'l-Arabî (v.638/1240), Mevlânâ (v.672/1273), Konevî (v.673/1274), Şeyh Bedreddîn (v.823/1420), Câmî (v.898/1492), en-Nâblusî (v.1143/1731), İsmâil Fenni Ertuğrul (v.1946), Ferîd Kam (v.1944) gibi isimlerin eserlerinden yapılan

⁷⁵⁸ Hayâtı ve eserleri için bkz. Yakup Çiçek, "Harîrizâde", *DİA*, XVI, 192-193.

⁷⁵⁹ Harîrizâde, *Rûşen-i Dilnevâz*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 002753, 50 vr.

⁷⁶⁰ 156. Beyit için bkz. *Gülşen-i Râz*, s. 15, b. 157; [73, b. 156]

⁷⁶¹ Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (haz. Cengiz Gündoğdu), Ataç Yay., İstanbul 2006, s. 15.

⁷⁶² Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, 179 s.

⁷⁶³ Sadık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarikatler ve Silsileleri*, (haz. İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 281.

⁷⁶⁴ Cengiz Gündoğdu, "Önsöz", Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (içinde), s. 12-13.

alıntılarla şerh zenginleştirilmiştir. Söz konusu metinlerden yapılan eklemeler kuvvetle muhtemel müstensih Ahmed Ziyâ tarafından yapılmıştır.

Hüseyin Bey'in *Gülşen-i Râz Şerhi*'nde de *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan oldukça yoğun bir şekilde faydalanılmasına rağmen sadece birkaç yerde ismen atıfta vardır. Bu da akla, müstensih Ahmed Ziyâ Bey tarafından sonradan eklenen kısmın (tahşiye) haricindeki metnin, yani eserin ilk hâlinin Hüseyin Bey'in elinden çıkan metin olduğunu, Hüseyin Bey'in ise Lâhîcî'den istifâde ettiğini getirmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Hüseyin Bey kaynak gösterme konusunda ketum davranırken, Ahmed Ziyâ Bey tahşiye kabilinden eklediği hemen tüm notların referanslarını belirtmiştir.⁷⁶⁵

2.3.2.2.4. Ahmed Avni Konuk, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Ahmed Avni Bey'in⁷⁶⁶ (v. 1868?/ 1938) *Şerh-i Gülşen-i Râz* isimdeki eseri, *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*'ın kısmî bâzı ilâveler de içeren tamamlanmamış tercümesidir.⁷⁶⁷ Avni Bey eserinde *Mefâtîhu'l-İ'câz*'dan ancak ilk 158 beytin şerhini ihtisâr ederek tercüme etmiş, tercümeye metne sadık kalmakla beraber diğer şerhlerinde ve tercümelerinde de görülebileceği gibi metni açıcı ve anlaşılır kılıcı tasarruflarda bulunmuştur. Gerekli gördüğü yerlerde metni açıklamak için bazı manzumeler eklediği gibi, Lâhîcî'nin açıklama için verdiği manzumeler yerine aynı muhtevaya ışık tutan başka manzumeler de dercetmiştir.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Bu konuda bâzı örnekler için karşılaştırarak bkz. Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 112, 108- Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 118,126; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 123, b. 214-*Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 144, b. 212; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 143, b. 288-*Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 186, b. 287; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 168, b. 369- *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 232-235, b. 338; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 172, b. 389-*Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 281, b. 388.

⁷⁶⁶ Hayâtı ve eserleri hakkında bkz: Reşat Öngören, "Ahmet Avni Konuk", *DİA*, XXVI, 180-182; Savaş Şafak Barkçin, *Ahmet Avni Konuk: Görünmeyen Umman*, Klasik Yay., İstanbul 2009; Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk Hayâtı ve Eserleri", Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içinde), (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), (3.Bsk.), İFAV, İstanbul 1999, s. 15-27.

⁷⁶⁷ Bkz. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1810, 111 s; Ahmed Avni Konuk *Gülşen-i Râz Şerhi*, (haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yay., İstanbul 2011.

⁷⁶⁸ Gündoğdu, "Ahmet Avni Konuk'un Hayâtı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", s. 37-38.

2.3.2.2.5. Töre Ahmed Nazmî, *Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz*

Kimliği hakkında bir bilgiye erişemediğimiz Töre Ahmed Nazmî'ye nispet edilen *Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz* isimli eser⁷⁶⁹ müstakıl bir şerh olmayıp Avni Bey tarafından yapılan *Mefâtîhu'l-İ'câz* çevirisinin hemen hemen aynısıdır. Şerhte –her halde müstensihinin tasarrufu ile olsa gerek- *Gülşen-i Râz*'a âit beyitlerin tercümesinde Gölpınarlı'nın tercümesinden istifâde edilmiştir. Buna ilâveten eserde Ahmed Avni Bey'in yapmadığı kısımlara âit tercüme ve şerh de bulunmaktadır. Bu durum Ahmed Nazmi adına kayıtlı şerhin Avni Bey'in şerhinin diğer bir nüshası olduğu ihtimâlini akla getirebilir. Bu durumda bu nüshadaki fazla kısımlar ya Töre Ahmed Nazmi tarafından eklenmiş ya da bizzat Avni Bey'in şerhi olup ona âit şerhin diğer ve daha kâmil olan bir nüshasıdır. Ancak bu nüshanın kalan kısmında da bütün beyitler şerh edilmemiştir. Bu nüshanın Ahmed Avni Bey'e âit müellif nüshası olması ise kronolojik olarak mümkün değildir. Çünkü Gölpınarlı'nın tercümesi Avni Bey'in vefâtından sonra yapılmıştır.

2.3.2.2.6. Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*

Şiîlerin Gazzâlî'si olarak da tanımlanan⁷⁷⁰ Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî (v.1090/1679) İran'ın Şiî âlim ve sûfilerindendir. Feyz-i Kâşânî'yi Sünnî İran'ın tasavuf mîrâsını XVII. asrın Şiîliği benimsemiş İran'ına intikâl ettirmeye çalışan bağımsız bir sûfî olarak değerlendirmek gerekir.⁷⁷¹ Feyz-i Kâşânî'nin *Risâle-i Mişvâk* isimli şerhi *Gülşen-i Râz*'ın son kısmında yer alan remizli ifâdelerin tasavvufî perspektiften muhtasar bir şekilde îzah edildiği bir eserdir. Matbû olan şerhin⁷⁷² *mukaddime* kısmında sûfî şiirin poetikası hakkında kısa bilgiler verildikten sonra (s.6-10), *ruh* ve *zûlf* (s.12-15), *hâl* ve *hat* (s.15-16), *çeşm* ve *ebrû* (s. 16-17), *leb* (s. 17-18), *şarâb* ve *sâkî* (s. 18-20), *harâbât* ve *harâbâtî* (s.21-22), *bût* ve

⁷⁶⁹ Töre Ahmed Nazmî, *Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr.67, 92vr., Eserin sonunda (vr.90-92.) Şebüsterî'nin bilindik tercüme-i hâli ve eser hakkında ansiklopedik bilgi vardır.

⁷⁷⁰ S. Hüseyin Nasr, *History of Muslim Philosophy*, II, 926.

⁷⁷¹ Hamid Algar, "Feyz-i Kâşânî", *DİA*, XII, 520-522.

⁷⁷² Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, (nşr. Hasan Behmenyar), Tahran 1325/1946; Eseri değerlendiren bir çalışma için bkz. Nasrullah Pürcevâdî, "Risâle-i Mişvâk: Halkâ ez-Yek-i Zîncîr-i Edebî u İrfânî", *Mâârif Dergisi*, sayı: I, (1366/1987), s.3-22.

zünânâr (s. 22-26), *küfr* ve *tersâî* (s. 26-28) ile ilgili⁷⁷³ îzahlar yapılmıştır. *Risâle-i Mişvâk*'ta yer alan izahlarda *Mefâtîhu'l-İ'câz*'ın etkileri görülür.⁷⁷⁴

2.3.2.3. Anadolu'da Kaleme Alınan Müstakil Şerhler

2.3.2.3.1. Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz Tercümesi*

Gülşen-i Râz'ı Türkçe'ye bilindiği kadarı ile ilk olarak XV. yüzyıl sûfîlerinden Elvân-ı Şîrâzî (v.829/1426'dan sonra)⁷⁷⁵ aynı vezinle ve birçok ilâvelerle mesnevî tarzında tercüme etmiştir. Bu tercüme manzûmenin asıl metninin yaklaşık üç katıdır.⁷⁷⁶ Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı ile Şîrâzî'nin tercümesi arasında konu ve muhtevâ cihetiyle belirgin ayrılıklar olmamasına rağmen mensur haldeki soruların beyitler hâlinde tekrar sorulması, iki eser arasındaki düzenleme farkı, eserin aslında yer almayan Şîrâzî'nin kendi ilaveleri tercümenin aslının üç katı bir metnin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁷⁷⁷ Şîrâzî'nin bu eseri serbest bir tercümeden daha çok⁷⁷⁸ bir telif⁷⁷⁹ olarak şerh metnine dönüşmüştür.⁷⁸⁰

Elvân-ı Şîrâzî'nin Osmanlı toplumunu besleyen Türkçe dînî-tasavvufî kitaplar

⁷⁷³ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 11.

⁷⁷⁴ Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, (nşr. Hasan Behmenyar), Tahran 1325/1946.

⁷⁷⁵ Hayâtî ve eserleri için bkz. Mustafa Özkan, "Elvân-ı Şîrâzî", *DİA*, XI, 67-68.

⁷⁷⁶ H. Ahmet Sevgi, "Gülşen-i Râz", *DİA*, XIV, 254.

⁷⁷⁷ Fatih Ülken, *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi-İnceleme Metin-*, Ege Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2002, s. 45.

⁷⁷⁸ Fatih Ülken, *a.g.e.*, s.38; Tercüme hakkındaki genel değerlendirmeleri için bkz. Ülken, *a.g.e.*, s.30-45.

⁷⁷⁹ Muzaffer Akkuş, "Önsöz", *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. XI.

⁷⁸⁰ Tercümesinin muhtevâsı hakkında bkz. Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 213-218; Çalışmamız açısından dikkate değer bir konu da klasik dönemdeki şerh-tercüme ayrımı konusunda nasıl bir yaklaşım sergilemek gerektiğidir: Çünkü eski edebiyatımızda tercüme faaliyetinin "çeviri"yi aşan geniş bir anlamı vardır. Osmanlı devrindeki tercümelerde eserin metnine bağlı kalınmadığı, mütercimmin bir eseri mana ve konuyu esas alarak tercüme ettiği, eserde genellikle ekleme bâzen de eksiltme yaptığı görülmektedir. (Abdurrahman Acar, "Şark-İslam Klasikler Tercümeleri Hakkında Bazı Gözlemler", *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 167, 171.) Bu konuda Christoph K. Neumann'ın tespitleri kayda değer niteliktedir: "Osmanlı Edebiyatı'nın önemli bir kısmı kendini şerh veya tercüme olarak takdim eder; fakat Osmanlı metinleri üzerinde çalışan herkes, bu tür metinlerde şârihin veya mütercimmin katkısının çoğu zaman asıl müellifini gölgelediğini bilir. Özellikle Türkçe'ye çeviri olarak sunulan birçok metnin gerçekten çeviri mi yoksa daha ziyade bağımsız bir eser mi sayılması gerektiğine karar vermek zordur". (Christoph K. Neumann, "Üç Tarz-ı Mütâlâa: Yeniçağ Osmanlı Dünyasında Kitap Yazmak ve Okumak", *Tarih ve Toplum*, sayı: 1, Bahar, 2005, s. 61, 69.) Klasik tercümelerin bizim bugün anladığımız tercümeden farklı olduklarına dair bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 117, 158-172.)

arasında değerlendirilen⁷⁸¹ *Gülşen-i Râz* tercümesi XV. yüzyıl Osmanlı sahası mesnevî edebiyatının da dikkati çeken edebi masullerinden biridir.⁷⁸² Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz* tercümesini devrin şeyhülislâmı ve Osmanlı tasavvuf düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden biri olan Molla Fenârî'nin isteği üzerine 829/1425-1426 yılı baharında yazmaya başlamış ve Sultan II. Murad'a sunmuştur.⁷⁸³

Bayrâmiyye tarîkatı mensuplarından olan Elvân-ı Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz*'ı ilâvelerle Türkçe'ye kazandırmasının sebebi olarak Hacı Bayrâm-ı Velî'nin bu yöndeki tavsiyelerinin de etkili olduğu dile getirilir.⁷⁸⁴ *Gülşen-i Râz* ile aynı doktrin paydasında buluşabilecek bir eser olan Fahreddin Irâkî'nin *Lemaât*'ının da yine Hacı Bayrâm-ı Velî'nin delâletiyle İnce Bedreddin'e tercüme ettirilmesi başta Hacı Bayrâm-ı Velî olmak üzere Bayrâmiyye tarîkatı mensuplarının Ekberî ekolü içerisinde mütalaa edilebilecek olan bu eserlere olan teveccühleri hakkında bir göstergedir.⁷⁸⁵

Gülşen-i Râz'ın tesirlerinden bahsederken de işaret ettiğimiz gibi Bayrâmî- Şemsî şeyhlerinden İbrâhim Tennûrî (v.887/1482) *Gülzâr-ı Mânevî*'sinde *Gülşen-i Râz* tercümesinden ilham almış ve aynı vezni kullanmıştır. Bayrâmî melâmîlerinden Sarı Abdullah Efendi ise *Semerâtü'l-Fuâd*'ında *Elvân-ı Şîrâzî*'nin tercümesinden iktibaslar yapmıştır.⁷⁸⁶ Yine bir Bayrâmî olan Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-Işk*'ında⁷⁸⁷ yer alan *Gülşen-i Râz*'a yönelik referanslar gerek *Gülşen-i Râz* metninin gerekse Elvân-ı Şîrâzî tarafından yapılan manzum tercümenin/şerhin husûsen Bayrâmî çevrelerce ilgi gördüğünün bir kanıtıdır.

⁷⁸¹ Mustafa Kara, "Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Dînî-Tasavvufî Kitaplar", *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları* (içinde), Dergâh Yay., İstanbul 2005, s. 161-162.

⁷⁸² Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî*, s. 209-219; Ahmet Atilla Şentürk-Ahmet Kartal, *Eski Türk Edebiyatı Târîhi*, (4.Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 253; Eserin XV.asır mesnevîleri arasındaki yeri için bkz. Fatih Ülken, *a.g.e.*, s. 46-55.

⁷⁸³ Muzaffer Akkuş, "Giriş", *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi*, Niğde 2004, s.2-3, Fatih Ülken, *a.g.e.*, s. 26.

⁷⁸⁴ Zafer Erginli, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Türk Dervişlerinin Ayak İzleri", *Türkler*, (ed). Hasan Celal Güzel vd., Yeni Türkiye Araştırma ve Yayın Merkezi, Adana 2002, IX, 112.

⁷⁸⁵ Bkz. Ercan Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:14, sayı:31, (2013), s. 57-73.

⁷⁸⁶ Mustafa Özkan, "Elvân-ı Şîrâzî", *DİA*, XI, 67.

⁷⁸⁷ Eserde hem *Gülşen-i Râz*'ın Farsça metninden gerekse Elvân-ı Şîrâzî'nin tercümesinden istifade edildiği görülür. Bkz. Abdurrahman el-Askerî, *XV. XVI. asır Bayramî Melamiliği'nin kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, (haz. İsmail E. Erünsal), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 2003, s. LXIV, 24, 40, 47, 80, 99, 156,170, 180.

Köstendilli Süleyman Şeyhî (v.1235/ 1819-1820) şeyhi Şâmîzâde Mustafa Efendi (v.1193/1780) ile aralarında geçen *Gülşen-i Râz* ile ilgili hâtırâsında⁷⁸⁸ Şâmîzade Mustafa Efendi'nin bir gün kendisine, '*sana bir tasavvuf kitabı vereyim ki tahrîrinden faide-i külli hâsıl ola*' diyerek⁷⁸⁹ Şeyh Elvân-ı Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz Tercümesi*'ni verdiğini, onu dikkatle okuduğunu, fakat anlayamadığını, ancak şeyhinin vefatından sonra bu kitabın değerini anladığını kaydeder.⁷⁹⁰

Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz Tercümesi*, bir Nakşibendî sûfî müellifi olan Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin (v.1235/1819-1820) *Lemaât-ı Nakşibendiyye* isimindeki tasavvuf ıstılahlarından bahseden eserinin de kaynakları arasındadır.⁷⁹¹ Zikredilen tüm bu örnekler Elvân-ı Şîrâzî'nin söz konusu eserinin yaygınlığını göstermektedir.

Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz Tercümesi* ile alâkâlı dikkat çekici bir diğer tespit de eserin divan şiirinin gelişip kökleşmesinde önemli bir yerinin olduğudur.⁷⁹² Tasavvuf sembolizminin Türk edebiyatındaki ilk ciddî örneği olması bakımından fevkalâde ehemmiyet taşıyan bu tercüme/şerh kendisinden sonra gelen sûfî-edebî literatürü de tabîî bir şekilde etkilemiştir.⁷⁹³ Şîrâzî'nin tercümesi, henüz oluşma ve gelişme evresinde bulunan Osmanlı Şiirinin tasavvuf lügatine büyük katkı sağlamıştır.⁷⁹⁴

Şîrâzî'nin Eski Anadolu Türkçesi'ne âit tercümesini konu edinen edebiyat sahasındaki çalışmalarda eserin tasavvufî tahlili geri planda kalmıştır.⁷⁹⁵

⁷⁸⁸ Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, s. 80.

⁷⁸⁹ Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Lemaât-ı Nakşibendiyye*, Ankara Üniversitesi DTCF Kth. Yazma Eserler Bl., Muzaffer Ozak I, No: 570, vr. 22^{a-b}.

⁷⁹⁰ Köstendilli, *Lemaât-ı Nakşibendiyye*, Ankara Üniversitesi DTCF Ktp. Yazma Eserler Bl., Muzaffer Ozak I, No: 570, vr. 22^a-23^b.

⁷⁹¹ Engin Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Lemaât-ı Nakşibend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, s.40, 103, 207, 218.

⁷⁹² Mustafa Özkan, "Elvân-ı Şîrâzî", *DİA*, XI, 67; Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1995, s. 243.

⁷⁹³ Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, (2.Bsk.), Kapı Yay., İstanbul 2010, s. 64.

⁷⁹⁴ Hamid Algar, "Golşan-e Râz", *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 110.

⁷⁹⁵ Fatih Ülken, *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi-İnceleme Metin-*, Ege Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2002; M. Malik Bankır, *Gülşen-i Râz (Gramer-Metin-Gramatikal İndeks)*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1997; Tuba Aytekin, *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi'nde Kelime Grupları*, Erciyes Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2009; Musa Ayhan, *Şeyh Elvân-ı Şîrâzî Gülşen-i Râz Mesnevîsi (Edisyon Kritik)*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, (Bitirme Tezi), Erzurum 1976; Ahmet Kartal, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı ile Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi'nin Mukâyesesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, cilt: III, (2003), s. 121-173.

Türkiye ve dünyâ kütüphânelerinde pek çok yazması bulunan eserin farklı birkaç neşri arasında yayımlanmış olanı Muzaffer Akkuş'a âittir.⁷⁹⁶

2.3.2.3.2. Ahmed b. Mûsâ, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Hayâtı hakkında bilgi edinemediğimiz Ahmed b. Mûsâ (v.844/ 1440-41) *Gülşen-i Râz*'ın tamâmını nispeten muhtasar bir şekilde Farsça olarak şerh etmiştir.⁷⁹⁷ *Füsûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî*⁷⁹⁸ şerhin ana kaynakları arasındadır. Şerhte kelime kelime îzahlarda bulunulur. Muhtelif yazma nüshaları bulunan şerh⁷⁹⁹ üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

2.3.2.3.3. Ahmed İlâhî, *Şakāyiku 'l-Hakâyik li-Sultāni'l-Halâyik*

XV. asır mutasavvıf müellif ve şâirleri arasında yer alan Ahmed İlâhî (v. 869/1490-91),⁸⁰⁰ Fâtih döneminde Nakşîliği Anadolu'da tanıtan ve sonrasında özellikle Bursa'da yayılmasını sağlayan isimlerdendir. Bu dönemde yaşamış Molla Abdullah İlâhî ile gerek aynı tarikata mensup kişiler gerekse İlâhî mahlaslı olmaları bağlamında bir müşterekleri vardır. Ahmed İlâhî'nin Buharalı olduğu ve Sadreddîn Konevî'nin neslinden geldiği söylene de Anadolu'ya gelişi öncesindeki hayatı ile ilgili yeterli bilgi yoktur.⁸⁰¹

⁷⁹⁶ Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, (haz. Muzaffer Akkuş), Niğde Üniversitesi Yayını, Niğde 2004; Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Raz Tercümesi*, (nşr. Möhsün Nağisoğlu), Bakü 2004; Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî be-Rivâyet-i Türkî ez-Şeyh Velî-yi Şîrâzî*, (nşr. M. Sıddık), Tahran 1381/2003.

⁷⁹⁷ Süleymâniye, Reşid Efendi, nr. 000412, 95 vr.; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 951, 74 vr.

⁷⁹⁸ Süleymâniye, Reşid Efendi, nr. 000412, vr. 6^b.

⁷⁹⁹ Ahmed b. Musa, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye, Reşid Efendi, nr. 000412, 95vr.; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 00000951/1, 74 vr.; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 1005, 134 vr.; Kitâbhâne-i Millî, nr. 2257; Kitâbhâne-i Meclis, nr. 2420.

⁸⁰⁰ Hayatı hakkında bkz. Balırcıoğlu Selâsi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, (haz. M. Hızlı-M. Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000, s.106; İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, (nşr. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), İstanbul 1998, s.143; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî: Bursa Dergâhları I-II*, (haz. M.Kara- K.Atılsay), Uludağ Yay., Bursa 1997, s.598-599.

⁸⁰¹ Abdurrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi*, Emin Yay., Bursa 2012, s.18; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 282-283; Cemal Kurnaz, "Ahmed İlâhî'nin Türkçe Şiirleri", *İlam Araştırma Dergisi*, cilt: I, sayı: I, (1996), s.153-172; Abdurrezzak Tek, "Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: I, (2007), s.211-240.

Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*⁸⁰² ve Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ını şerh etmiş olması İlâhî'nin Ekberî geleneğe bağlı olduğunu gösterir.⁸⁰³ Ahmed İlâhî'nin Abdullah İlâhî kadar tanınmamasının temel nedenleri arasında eserlerinin büyük bölümünü Farsça yazması ve çevresinde güçlü bir tarikat müessesesi kuramaması gösterilir.⁸⁰⁴ Tarikat faaliyetlerini daha ziyade Bursa'da Eski Kaplıca civarındaki Yoğurtlu Baba Dergâh'ında sürdüren Ahmed İlâhî, vefâtından sonra tekkenin hazîresine defnolunmuştur.⁸⁰⁵

Ahmed İlâhî *Şakāiku'l-Hakāik* olarak isimlendirdiği ve Farsça olarak kaleme aldığı *Gülşen-i Râz* şerhini Fâtih Sultan Mehmed'in oğlu ve aynı zamanda bir dîvan şâiri olan⁸⁰⁶ Osmanlı Pâdişâhı (1481-1512) II. Bayezid'a (v.918/1512) ithâfen yazmıştır.⁸⁰⁷ Ahmed İlâhî'nin *Gülşen-i Râz*'ın tamâmına yapılmış şerhinin yegâne (unique) yazma nüshası Topkapı Saray kütüphânesinde bulunmaktadır.⁸⁰⁸

2.3.2.3.4. Seyyid Ahmed Kırîmî, *Gülzâr-ı Demsâz der Şerh-i Gülşen-i Râz*

Kırım meşâhirinden olan ve ulemâ geleneğinden gelen Seyyid Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebi'l-Mevâhib Atâullah-ı Kırîmî'nin (v.879/ 1474)⁸⁰⁹ Farsça kaleme alınmış *Gülzâr-ı Dem-sâz der Şerh-i Gülşen-i Râz* isimli eseri Osmanlı'da *Gülşen-i Râz* üzerine yazılmış tam şerhlerden bir diğeridir. Kırîmî'nin *Gülşen-i Râz* dışında

⁸⁰² İlâhî, *Miftâhu'l-Gayb*'ı Fâtih'in isteği üzerine şerhetmiştir. Bkz. Ahmed İlâhî, *Şerh-i Miftâhu'l-Gayb*, Yusuf Ağa Ktp., nr. 414.

⁸⁰³ Vahdet-i Vücûd görüşünün Nakşibendiyye tarikatının ilk temsilcileri yâni Müceddid Şeyh Ahmed Sirhindî (v.1034/ 1624) öncesi nakşibendîleri tarafından nasıl karşılandığı hakkında bir değerlendirme için bkz., Hamid Algar, "Erken Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Yansımaları", *Nakşibendilik* (içinde), (haz. A. Cüneyd Köksal), (2.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s.111-134; "Reflection of Ibn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition", *Journal of Islamic Research*, vol. 5, no. 1, January 1991; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 351-358.

⁸⁰⁴ Abdurrezzak Tek, "Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci", s. 215; İbrahim Düzen, *Fatih Sultan Mehmet Devrinde Yaşayan Mutasavvıflardan Ahmet İlâhî'nin Tasavvufî Düşünceleri ve Bu Devirdeki Tasavvufî Hareketler*, (Yayımlanmamış Profesörlük Tezi). (Merhum Düzen'in çalışmasına tüm çabalarımıza rağmen erişemediğimizi belirtmeliyiz.)

⁸⁰⁵ Abdurrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi*, Emin Yay., Bursa 2012, s.18.

⁸⁰⁶ *Dîvân*'ı için bkz. Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 274.

⁸⁰⁷ Ahmed İlâhî, *Şekāyiku'l-Hakāyik*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, vr.5^b.

⁸⁰⁸ Ahmed İlâhî, *Şekāyiku'l-Hakāyik*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, 180 vr.

⁸⁰⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, "Kırım Meşâhiri", (haz. Hasan Aksoy), *İslam Medeniyeti Mecmuası*, cilt:V, sayı:4, İstanbul Ekim 1982, s.70; Ali Emîrî, "Kırım", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, cilt: 1/3, (1334), s. 41-49; Ali Emîrî, "Kırım Edebiyatı ve Fâtih Sultan Mehmed Han Hazretleriyle Vükelâ ve Vüzerâ ve Şuarâsının Mevlânâ Kırîmî Hazretleriyle Muâşereleri", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, cilt: 1/3, (1334), s. 49-52; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*, Bilmen Yay., II, 602; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2009, I, 397.

Konevî'nin *Miftâhi'l-Gayb*⁸¹⁰ ve Şîrîn-i Mağribî'nin (v.809/1407) *Câm-ı Cihannümâ*'sına⁸¹¹ da şerh yazdığı dikkate alınırsa onun da Ekberî mektebin fikirleriyle meşgul olduğu görülür. Kırîmî'nin şerhinin tespit edebildiğimiz kadarı ile tek nüshası bulunmaktadır.⁸¹² Bu yegâne nüshanın ferağ kaydına göre istinsah edilmiş bir nüsha olduğu anlaşılır.⁸¹³

Şebüsterî'den övgüyle söz eden Kırîmî, *Gülşen-i Râz*'ın esrâr-ı tevhîd-i ilâhî marifet incileriyle dolu bir deniz olarak niteler. Eseri şerh etme gerekçesi hakkında şöyle der: “Baktım ki Şebüsterî'nin kitabına ait anlamlar gizli kalmış, Allah'ın yardımıyla bu deryânın derinliklerine dalgıçlık yapıp eserin gizli kalmış taraflarını açayım.”⁸¹⁴ Kırîmî, eserin *mukaddimesinde* şerh gerekçesinin yanısıra tasavvuf ilminin konusu, gayesi ve ilkeleri hakkında izahlar yapmıştır.⁸¹⁵

Kimi kaynaklarda Nakşibendî şeyhlerinden olan Kırîmî Şeyh Ahmed Efendi (v.1156/ 1743'ten sonra) ile *Gülşen-i Râz* şârihi Kırîmî'nin karıştırıldığı görülür. Ancak şârih Kırîmî çok önceleri yaşamıştır ve Nakşî olduğuna dâir elde bir veri yoktur.⁸¹⁶

2.3.2.3.5. Hüsâmeddin Bitlîsî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Tasavvufa dâir daha pek çok eseri bulunan⁸¹⁷ ve çok yönlü bir âlim olan Hüsâmeddin Bitlîsî, İdrîs-i Bitlîsî'nin (v.926-1520) babasıdır. Nurbahşîyye'nin müessisi Seyyid Muhammed Nurbahş'ın (v.869/1464) halîfelerinden olan⁸¹⁸ ve Akkoyunlu hükümdârı Uzun Hasan'ın hizmetinde bulunan Hüsâmeddin Bitlîsî (v.900/1495),

⁸¹⁰ Abdullah b. Abdullah Kırîmî, *Miftâhu'l-Gayb* şârihleri arasında zikredilir. Bkz. Reşat Öngören, “Miftâhu'l-Gayb”, *DİA*, XXX, 17.

⁸¹¹ Mehmed Temelli, “Muhammed Şîrîn Mağribî ve Câm-ı Cihannümâsı”, *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, Bursa 2005, s. 115-122; Cüveyriye İltuş, *Muhyî ve Cihannümâsı*, Çukurova Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2010, s.7-8; Câm-ı Cihannümâ şerhi için bkz. *Müdâm-ı Cân Fezâ der Şerh-i Câm-ı Cihannümâ*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 2936/4, vr. 49^b-96^b.

⁸¹² Ahmed b. Ataullah el-Hanefi el-Kırîmî, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 001914, 176 vr.

⁸¹³ Ahmed b. Ataullah el-Hanefi el-Kırîmî, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, vr. 176^b.

⁸¹⁴ Kırîmî, *a.g.e.*, vr. 2^a.

⁸¹⁵ Kırîmî, *a.g.e.*, vr. 3^a-3^b.

⁸¹⁶ Kırîmî Şeyh Ahmed Efendi hakkında Bkz. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 61-62; Halil İbrahim Şimşek *Osmanlı'da Müceddidilik: XII/XVIII. Yüzyıl*, Suf Yay., İstanbul 2004, s. 165.

⁸¹⁷ Eserleri hakkında Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Hüsâmettin Bitlîsî'nin Kitâbu'n-Nusûs İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s. 16-20.

⁸¹⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 58; Necdet Tosun, “Nurbahşîyye”, *DİA*, XXXIII, 248.

devletin başkenti Diyarbakır'dan Tebriz'e taşınınca ailesi ile Tebriz'e yerleşmiş ve orada vefât etmiştir.⁸¹⁹

Akseki Halk Kütüphanesi kayıtlarında Hüsâmeddin Bitlîsî'ye ait biri Arapça diğeri Farsça iki şerh gözükmektedir. Akseki kütüphanesinden Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ne intikâl eden bu nüshalar incelendiğinde bu iki eserden birinin Hüsâmeddin Bitlîsî'ye ait *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁸²⁰ diğerrinin ise yine O'na ait olan Kâşânî'nin *Istılâhât*'ına dâir yazdığı şerh⁸²¹ olduğu görülür.

Farsça olan *Şeh-i Gülşen-i Râz* Bursalı Mehmed Tâhir tarafından Hüsâmeddin Bitlîsî'ye atfedilirken⁸²² Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından İdrîs-i Bitlîsî'ye âdiyeti bildirilmektedir.⁸²³ Ancak gerek İdrîs-i Bitlîsî'nin *Hakku'l-Mübîn* isimli eserinde babası Hüsâmeddin Bitlîsî'nin *Gülşen-i Râz*'a ait bir şerhi olduğunu kaydetmesi gerekse tüm nüshalarda şerhin Hüsâmeddin Bitlîsî'ye nispet edilmesi şerhin ona âit olduğunu gösterir.⁸²⁴ Yine İdrîs-i Bitlîsî *Hakku'l-Yakîn*'e yazdığı şerhinin mukaddime bölümünde babasının sohbetlerinde *Gülşen-i Râz*'ı dinlediğini ve okuduğunu kaydeder. Bu kayıt da Hüsâmeddin'in eser üzerinde ders takrîri yaptığına ve *Gülşen-i Râz*'a olan ilgisine işâret eder.⁸²⁵

2.3.2.3.6. Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Osmanlı'da *Gülşen-i Râz*'a şerh yazan isimlerden biri olan Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî (v.920/1514), İbnü'l-Arabî doktrinini yansıtan *el-Fevâtihü'l-*

⁸¹⁹ Hayâtı hakkında Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *a.g.t.*, s. 10-16.

⁸²⁰ Akseki Halk Ktp., nr. 00164, 137^b-237^a vr. [Mecmua içinde bulunan şerhin üzerindeki sayfa numaralarına göre eser s. 275-473 arasındadır.] Hüsâmeddin Bitlîsî şerhinin diğerr bir nüshası da Süleymaniye kütüphanesinde. Fakat bu nüsha *Müntehabât-ı Şerh-i Gülşen-i Râz* ismini taşır. Bkz. Hüsâmeddin Ali en-Nurbahşi el-Bitlisi, *Müntehabât-ı Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye, Pertev Paşa, nr. 000606, vr. 137^b-197^a.

⁸²¹ Akseki Halk Ktp., nr. 00164, 63^b-136^b vr. [Mecmua içinde bulunan şerhin üzerindeki sayfa numaralarına göre eser s. 126-273 arasındadır.]

⁸²² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 58.

⁸²³ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul 1951, I, 196, 105.

⁸²⁴ Hasan Tavakkolî, *İdris-i Bitlisi'nin Kanun-i Şahenşâh'isinin Tenkitli Neşri ve Türkçe'ye Tercümesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 1974.

⁸²⁵ İdrîs-i Bitlîsî, *Hakku'l-Mübîn fi Şerh-i Risâlet-i Hakki'l-Yakîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2338, vr. 3^a-4^b.

İlâhiyye ve 'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye adlı Kur'ân tefsiri ile tanınmış bir Nakşibendî şeyhidir.⁸²⁶

Muhtelif yazma nüshaları bulunan⁸²⁷ ve henüz metni neşredilmeyen şerhle ilgili yapılan bir çalışmada şerhe ait şu hususlara dikkat çekilir: IX/XV. asrın sonları ile X/XVI. asrın ilk çeyreğinde yaşayan ve hayâtını Tebriz ile Akşehir'de geçiren şârih, *Gülşen-i Râz*'ı vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde şerh etmiştir. Eser Cumâde'l-Uhrâ 906/1500 senesinde tamamlanmıştır. Nahcuvânî 905/1499'da Akşehir'e yerleştiğine göre, bu eseri orada telif etmiş olmalıdır. Şerhte *Gülşen-i Râz*'ın beyitlerinin tamâmına yakını iki üç cümle olarak yapılan îzahlarla muhtasar bir şekilde ve icazlı bir üslupla şerh edilmiştir. Çoğu defâ her beyit müstakil olarak şerh edilse de kimi yerlerde birkaç beyit birlikte şerh edilmiştir. Âyet ve hadislerin ilk kaynaklarını teşkil ettiği şerhte başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Attar, Mevlânâ ve Fahreddîn Irâkî gibi sûfilerin görüşlerinin yanısıra erken dönem sûfilerinden olan İbrâhim Edhem, Ebu Saîd Ebü'l-Hayr ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfilerin sözlerinden yapılan nakillerle şerh renklendirilir.⁸²⁸

Kâtib Çelebi, Nahcuvânî'nin şerhinden bahsederken “*memzûc bir şerh*” ifâdesini kullanırken⁸²⁹ Taşköprüzâde'ye göre Nahcuvânî'nin şerhi, *ehli nezdinde makbûl* bir şerhtir.⁸³⁰

2.3.2.3.7. Muzafferuddîn Şîrâzî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Devrinin meşhur ulemâsından olan Muzafferuddîn Ali b. Muhammed-i Şîrâzî Rûmî, Sadreddîn Şîrâzî ve Celâleddîn Devvânî gibi âlimlerden dînî ve pozitif ilimleri tahsîl ederek Anadolu'ya gelir. Kazasker Müeyyed Zâde [Abdurrahman Çelebi] (v.1516)⁸³¹ aracılığıyla Sultan Bâyezid'e takdîm edilir ve İstanbul'da Mustafa Paşa Medresesi ve daha sonra Sahn Medresesi'nde müderris olarak görevlendirilir. Belli bir

⁸²⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. Yaşar Kurt, “Ni'metullâh b. Mahmûd”, *DİA*, XXXIII, 132-133.

⁸²⁷ Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 000168, vr. 2^a-246^b.; Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 000174, 135 vr.; İstanbul Üniversitesi Ktp., FY, nr. 907; Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 4077.

⁸²⁸ Necdet Tosun, “Osmanlı Dönemi Sûfilerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni'metullah Nahcuvânî'nin Şerh-i Gülşen-i Râz'ı”, s.103- 110.

⁸²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, s.1505-1506.

⁸³⁰ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985, s. 357.

⁸³¹ Bu devirde Edebiyat'ın en büyük hâmişi devrin sultanı II. Beyazıd değil meşhur fıkıh âlimi Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi'dir. Bkz. E.J.Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, I-II, 319-320.

zaman sonra gözlerinden rahatsızlanınca (umy târî olunca) Yavuz Sultan Selim han tarafından kendisine emekli maaşı (tekâüdiyye) tahsîs edilir. Bursa’da (v.922/1516) vefât eder.”⁸³²

Muzafferuddîn Ali’nin (v.922/1516) Sultan II. Beyazîd (v.1512) adına kaleme aldığı *Şerh-i Gülşen-i Râz*’ı *Gülşen-i Râz*’ın tamamına yazılmış Farsça bir şerhtir. Şerhin *mukaddimesinde* yer alan yirmisekiz fasılda tasavvufun temel konularına âit bilgi verilir.⁸³³

Türkiye’de bir yazma nüshasına⁸³⁴ rastlanan şerh üzerine Tahran Üniversitesi’nde doktora tezi yapılmıştır.⁸³⁵

2.3.2.3.8. Rıza Tevfik, *Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye*

Rıza Tevfik’in (v.1949) *Peyâm-ı Sabah*’ta tefrika edilen *Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye* başlıklı makâleleri⁸³⁶ şerh kategorisinde değerlendirebilecek Türkçe bir metindir.⁸³⁷ Rıza Tevfik, Şebüsterî’nin sözlerini îzâh ederken Avrupa’nın meşhur filozoflarından bazılarıyla ne kadar hemfikir olduğunu da gösterme gayreti içine girmiştir. Mehmed Ali Aynî (1869-1945), Rızâ Tevfik Bey’in *Peyâm-ı Sabah*’ta *Gülşen-i Râz* etrâfında yazdıklarını tenkîd etmiştir.⁸³⁸ Tâhirü’l-Mevlevî de Rızâ

⁸³² Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-A‘lâm*, Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, VI, 4316; Baldırzade Selîsî Şeyh Mehmed Efendi, *Ravza-i evliya*, (haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000, s. 241-242.

⁸³³ Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ila tasânîfi’ş-Şia*, (2. Bsk.), Dârü’l-Edva, Beyrut 1403/ 1983, XIII, s. 270; Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmendan-ı Azerbaycan*, s.337; *Keşfü’z-Zünûn*, II, 1505; *Hediyetü’l-Ârifîn*, I, 741.

⁸³⁴ Muzafferuddîn Şîrâzî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymânîye, Ayasofya, nr. 001912, 113 vr.

⁸³⁵ Şifahen tamamlandığını öğrendiğimiz bu lisansüstü çalışma henüz kütüphane kayıtlarına girmemiştir.

⁸³⁶ Rıza Tevfik (1335/1916-1917), “Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye (1)”, *Peyâm*, nr. 130-372; “Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye (2)”, *Peyâm*, nr. 136-378; “Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye (3)”, *Peyâm*, nr. 143-385; “Tâhirü’l-Mevlevî Beyefendi’ye”, *Peyâm*, nr. 145-387.

⁸³⁷ Rıza Tevfik, *Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye*, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr. 001909/A, 7 yk. Gazetet Kupürleridir. Mâhir İz, Rızâ Tevfik Bey’le aralarında geçen bir konuşmada sözü *Gülşen-i Râz* etrâfında yazılan bu makâlelere getirerek şöyle der: “Rızâ Tevfik Bey, hâl hatır sorduktan sonra Fârisî bir beyit okudu. Ben de kendisine, *Peyâm-ı Edebi*’ye vaktiyle yazdığı İran edebiyatını tetkik makalelerinden ve uzun uzadıya tasavvufî tetkîke tâbî tuttuğu İran’ın mutasavvıf şâirlerinden Mahmûd Şebüsterî’den bahsederek çok istifâde ettiğimi ifâde ettim.” Mahir İz, *Yılların İzi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1975, s. 154.

⁸³⁸ Mehmed Ali Aynî, “Gülşen-i Râz’a Dâir: Rızâ Tevfik Bey’e”, *İntikâd ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1923/1339, s. 18-20; “M.Ali Aynî’nin Felsefî eserler, makaleler ve özellikle tercümeler üzerinde, dil, muhteva ve fikir yönünden yaptığı tenkitler, o’nun ilmi faaliyetlerinin önemli bir yönünü teşkil eder.” Bkz. Mehmet Rıhtım, “Mehmet Ali Aynî’nin Bakü Konferansı”, *Journal of Qafqaz University*, sayı:10, (2002), s.187-196.

Tevfik'in bu yazılarını hedef alan bir eleştiri kaleme almış ve yine *Peyâm-ı Sabah*'ta yayımlanan bu yazılar Rızâ Tevfik ile Tâhirü'l-Mevlevî arasında gerçekleşen karşılıklı cevaplar olarak yayımlanmıştır.⁸³⁹

2.3.2.3.9. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*

Gölpınarlı (v.1982), *Gülşen-i Râz Şerhi*'nde⁸⁴⁰ her beyti tek tek açıklamak yerine belli beyit aralıklarını toplu olarak yorumlamıştır. Bu günün referans sistemini kullanmakla klasik şerhlerden ayrılmıştır. Sıklıkla âyet ve hadislerle müracaat edilen şerhte yer yer Yunus Emre, Ayaşlı Şâkir, Yusuf Hakîkî gibi şâirlerden bâzı beyitler aktarılır. Eserde kullanılan kaynaklar arasında, *Mesnevî*, *Mantıku't-Tayr*, *Nefahâtü'l-Üns*, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, *Nehcu'l-Belâğa*, *Gülzâr-ı Mânevî* ve *Letâifu'l-A'lâm fî işârât-ı ehli'l-ilhâm* gibi tasavvufî eserler; *İslam Ansiklopedisi*, *Ta'rîfât*, *el-Müfredât* gibi ansiklopedik ve ıstılaha dayalı eserler, *100 Soruda Türkiyede Mezhepler ve Tarikatler*, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik* gibi Gölpınarlı'nın kendi eserleri; Feyz-i Kâşânî (1090/1679)'nin, *Tefsirü's-safi'si* ve Kâşânî'nin *Te'vîlât* gibi tefsir kaynakları yer almaktadır. Bunlara ilaveten şerhte Kürbâlî, Nimetullah Nahcuvânî ve Lâhîcî'nin şerhlerine de müracaat edildiği de görülür.

Gölpınarlı şerhinin sonuna şu kaydı düşmüştür: “Kitabı yeniden gözden geçirdik, şerhleri karşılaştırdık. Hicrî 1386 Safer'inin 14. Günü bitti. 1390 yılında yeniden ve baştan sona dek okuduk. Şa'bân'ın 6. Perşembe gecesi bitti (8 Ekim 1970). Biz de Şebüsterî'ye uyup diyoruz ki; İlâhî, adımızı hayırla Bâkîy kıl.”⁸⁴¹

2.3.2.4. İran'da Kaleme Alınan Müstakil Şerhler

Bu başlık altında *Mefâtihu'l-i'câz* ve doğrudan ondan etki ile kaleme alınmayan müstakil şerhler üzerinde durulacaktır.

⁸³⁹ Rızâ Tevfik, (1335), “Tâhirü'l-Mevlevî Beyefendi'ye”, *Peyâm*, nr. 145-387; Bkz. Tâhirü'l-Mevlevî, *Matbuat Âlemindeki Hâtıralarım ve İstiklal Mahkemeleri*, (haz. Atilla Şentürk), Nehir Yay., İstanbul 1991, s. 63.

⁸⁴⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz Şerhi*, MEB Yay., İstanbul 1972; Abdülbaki Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Metni ve Şerhi*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2011.

⁸⁴¹ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 224.

2.3.2.4.1. Saînüddin Ali Türke İsfahânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Gülşen-i Râz'ın tamâmına yazılmış ilk Farsça şerhlerden biri olan bu eserin müellifi Hâce Ali b. Muhammed b. Efdalu'd-dîn Muhammed Türke Hocendî İsfahânî'dir (v.836 /1432).⁸⁴² Kendi devrinin büyük âlimlerinden olan⁸⁴³ Saînüddîn'in eserleri felsefî metodu, dînî öğretiyi ve mistik (irfân-ı nazarî) bilgiyi uyumlu hâle getiren ilk çabalardan biri olarak kabul edilmektedir.⁸⁴⁴

Şerhte Arapça kelime, ibâre, ıstılah ve terkiplerin sıklıkla kullandığı görülür. Muffassal bir şerh olduğunu söyleyemeyeceğimiz metinde Lâhicî'de olduğu gibi uzun uzadıya tafsîlâta girilmez. Âyet, hadis ve ilk sûfîlerin sözlerinden nakiller yapılan eserde Ahmed Gazzâlî, Attar, Mevlânâ, İbn Arabî, İbn Fârız, Fahreddîn-i Irâkî⁸⁴⁵, Kâsım-ı Envâr gibi sûfîlerin görüşlerinden de yararlanılmıştır. Eserde şerhi yapılmayan beyitler oldukça fazladır. Özellikle son kısımlarında yer alan 12, 13, 14, 15. soruların cevaplarının şerhi birkaç cümleyle kısa bir biçimde yapılmıştır. Neşredilen şerhte⁸⁴⁶ her beyit müstakillen îzah edilmeyip birkaç beyit birlikte değerlendirilir.

2.3.2.4.2. Şucâuddîn Kemâl Kürbâlî, *Hadîkatü'l-Maârif*

Kürbâlî (v. 867/1462'den sonra),⁸⁴⁷ *Hadîkatü'l-Maârif* adındaki şerhini mutasavvıf bir şâir olan ve Türkçe şiirleri de bulunan Kâsım-ı Envâr'ın (v.837/1433 (?)) isteği üzerine yazmıştır.⁸⁴⁸ *Gülşen-i Râz*'ın tamâmına yazılmış ilk Farsça şerhlerden biri olan ve İran'ın⁸⁴⁹ yanı sıra Türkiye kütüphânelerinde yazmaları bulunan⁸⁵⁰ şerh bir

⁸⁴² Muhammed Taki Bahar, *Sebk-i Şinâsî ya Târîh-i Tatavvur-i Nesr-i Fârisî*, (6.Bsk.), Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1991, III, 226-228.

⁸⁴³ Seyyid Ali Mûsevî Behbehânî, "Saînüddîn Türke ve Asâr-ı Vey", *Mecmuatu Suhenraniha ve Makaleha Der bare-i Felsefe ve İrfan-ı İslami*, (Ed.) Toshihiko Izutsu, Mehdi Muhakkık, McGill University, Tahran 1971, s. 101;

⁸⁴⁴ Hossein Ziai, 'Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler, 'İslam Felsefesine Giriş: The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, (Ed.) Peter Adamson, Richard C. Taylor, (çev. M. Cüneyt Kaya), (2. Bsk.), Küre Yay., İstanbul 2008, s. 448.

⁸⁴⁵ İbn Türke Irâkînin *Lemâât*'ına da bir şerh yazmıştır. Bkz. Ayasofya, nr. 001914, 33vr.

⁸⁴⁶ Saînüddin Ali b. Muhammed İsfahânî Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Kâzım Dezfulyan), Neşr-i Âferîn, Tahran 1375/1996, 288 s.

⁸⁴⁷ Kerbelâî, *a.g.e*, I, 331; Haşrî Tebrîzî, *a.g.e*, 137.

⁸⁴⁸ Kürbali, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye, Ktp, Fatih, nr. 002608, vr. 4b

⁸⁴⁹ Kitâbhâne-i Meclîs, nr. 2724, 291 vr.; Kitâbhâne-i Millî-yi Melek, nr. 482, 189 vr.; Firdevsî Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Kütüphânesi, nr. 1573.

lisansüstü çalışmasında tahkik edilmiştir.⁸⁵¹ Lâhîcî'den önce kaleme alınmış en muteber şerh olarak görülen eser ayrıca iki makaleye de inceleme konusu olmuştur.⁸⁵²

Kürbâlî, şerhini Karakoyunlu⁸⁵³ hükümdârı olan ve Hakîkî mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazan⁸⁵⁴ Cihan Şâh'a (v.872/ 1467)⁸⁵⁵ ithâf etmiştir.⁸⁵⁶ Kürbâlî'nin Tebriz'de h. 856'da yazmaya başlayıp h.867'de tamamladığı *Gülşen-i Râz Şerhi*'ni⁸⁵⁷ bir Türk hükümdâra ithâf etmesi dikkate değer bir noktadır.

Şerhin kaynakları arasında başta İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî, Fahreddîn Irakî'nin eser lerinin yanısıra Şebüsterî'nin *Hakku'l-Yakîn*'i yer alır. Diğer şerhlerde olduğu gibi Kürbâlî şerhinde de âyet ve hadislerle sürekli müracaat edilir.

Kaynakların Kürbâlî şerhinin kıymetini takdir etme hususundaki ifadeleri ortaktır. Hattâ *Gülşen-i Râz*'a şerh yazmak arzusunu taşıyan Abdurrahman Câmî, Hicaz seyahati dönüşü Tebriz'de Kürbâlî'nin şerhini gördükten sonra bu şerhi o kadar beğenmiştir ki

⁸⁵⁰ Süleymaniye, Ktp, Fatih, nr. 002608, 240 vr.; Süleymaniye Ktp, Pertev Paşa, nr. 000301, 275 vr.; Bursa Bölge Yazma Eserler Ktp, Haraçcioğlu, nr. 001040, 228 vr.; Topkapı Ktp, Hazine Kitaplığı, nr. 000256, 147 vr. Kütahya Zeytinoğlu Ktp., nr. 000936, 223 vr.

⁸⁵¹ Ali Basîrî Pur, *Tashîh-i İntikâdî-i Şerh-i Gülşen-i Râz be-Nâmi Hadîkatü'l-Maârif ez-Şücâuddîn Kürbâlî bâ-Mukaddime-i Ta'likât ve Fihristhâ*, Dânişgâh-ı Beyne'l-Milelî-yi İmâm Humeynî, Dânişged-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, Kazvin 1384/2006.

⁸⁵² Şerhi tanıtıcı mâhiyette iki makâle kaleme alınmıştır. Bkz. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-Ali Basîrî Pur, "Şerhî Diğer ber Gülşen-i Râz bâ-Ünvân-ı Hadîkatü'l-Maârif", *Mecelle-i Bostân-ı Edeb-i Dânişgâh-ı Şîrâz*, sayı: 2, (1388/2009), s.47-68; Ali Basîrî Pur, "Hadîkatü'l-Maârif: Şerhî ber-Gülşen-i Râz", *Âyine-i Mîras*, sayı:1, (1388/2009), s. 352-367.

⁸⁵³ Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta hüküm süren bir Türkmen hânedânı (1351-1469) olan Karakoyunlular'ın hükümdarlarının Şiiliği hakkında çağdaş kaynaklarda bir bilgiye rastlanmadığını ifade eden Fâruk Sümer, Kara Yusuf, İskender ve Cihan Şâh'ın paralarında dört halifenin isimlerinin olduğunu belirtir. Bkz. Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *DİA*, XXIV, 434-438.

⁸⁵⁴ Vladimir Minorsky, "Karakoyunlu Cihan Şâh ve Şiirleri", çev. Mine Erol, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sayı: II, (1970), s. 153-180. ; Muhsin Macit, *Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh ve Türkçe Şiirleri*, Grafiker Yay., 2002, 210 s.

⁸⁵⁵ "Cihan Şâh Karakoyunlular'ın son büyük hükümdârı olup onun zamânında devlet bir imparatorluk hâline gelmiş ve en parlak devrini yaşamıştır. Cihan Şâh yahut hatunu Can Begum tarafından yaptırılan mermer ve çiçekli çinilerle bezeli câmi ve zâviyeden müteşekkil Gökmedrese-Mescid-i Kebûd-(Muzafferîyye Medresesi) İran'ın günümüzdeki sanat değeri en yüksek eserleridnen sayılmaktadır." Bkz. Enver Konukçu, "Cihan Şâh", *DİA*, VII, 536; Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *DİA*, XXIV, 438.

⁸⁵⁶ Kürbâlî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye, Ktp, Fatih, nr. 002608, vr. 4^b; Ali Basîrî Pur, *a.g.e.*, s.5; İlhan Erdem-Mustafa Uyar, "Karakoyunlular'ın Tarih Sahnesine Çıkışları ve Kökenleri", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ed.) Hasan Celal Güzel vd., Yeni Türkiye Araştırma ve Yayın Merkezi, Adana 2002, VIII, 867.

⁸⁵⁷ Kürbâlî, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye, Ktp, Fatih, nr. 002608, vr. 4^b.

esere şerh yazmaktan vazgeçmiştir.⁸⁵⁸ Kerbelâî de, Kürbâlî şerhinin ‘*kemâl-i dikkat ve metânetle şerh-i hûb ve üslûb-ı mergûb*’ ile yazıldığını söylemiştir.⁸⁵⁹

2.3.2.4.3. Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen*

Gülşen-i Râz’ın en kadîm Farsça tam şerhlerinden olan *Nesâim-i Gülşen*’in şârihi lakâbı Şah Dâî İllâhî Şîrâzî olan Nizâmuddîn Mahmûd Hüseyinî-i Şîrâzî’dir (v.870/1465-1466).⁸⁶⁰ Dâî mahlasıyla şiirleri de bulunan Şîrâzî tasavvuf vadisinde nazım-nesir, telif-şerh kategorisinde birçok eser yazmıştır.⁸⁶¹ Mürşidüddîn Ebû İshâk Behrâmî (v. 841/1437) ve İbnü’l-Arabî mektebinin önemli yorumcularından biri olan Şah Nimetullah Velî’den (v.834/1431) tasavvufî terbiye gören ve Behrâmî’nin vefâtından sonra tekkede irşad ve talimle uğraşan⁸⁶² şârihin şerhi neşredilmiştir.⁸⁶³

Dâî, devrindekilerin *Gülşen-i Râz*’ın bâzı beyitlerini *müşkil* bulmaları gerekçesinden hareketle *mûciz* ve *muhtasar* bir şerh kaleme alır. Şerhin, *Mefâtîhu’l-Î‘câz*’ın kaynaklarından olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁶⁴ Âyet ve hadisler başta olmak üzere Mevlânâ, Şah Nimetullah Velî (v.834/1431), Fahreddîn Irâkî (v.688/1289) ve Kâsım-ı Envâr’ın (v.837/ 1433 (?)) şiirleri ile diğer bazı meşâyihin sözleri şerhin kaynakları arasındadır.

2.3.2.4.4. Abdü’l-Hak Erdebilî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Kemâleddîn Hüseyin b. Şerefüddîn Abdü’l-Hakk Erdebilî (v.950/ 1543-1544), Şah İsmâil’in (v.930/1524) babası Şeyh Haydar’ın (v.893) hizmetinde bulunmuş, Mîr

⁸⁵⁸ Haşrî Tebrîzî, *a.g.e*, 137-138; Gülçin Maânî, *a.g.m*, s. 62-64; Nazârî, *a.g.e*, s. 25.

⁸⁵⁹ Kerbelâî, *a.g.e*, I, 233.

⁸⁶⁰ Perviz Abbâs Dâkânî, “Mukaddime-i Musahhih”, *Nesâim-i Gülşen*, s. 88.

⁸⁶¹ Perviz Abbâs Dâkânî, “Mukaddime-i Musahhih”, *Nesâim-i Gülşen*, s. 84-97. Manzum ve mensur pek çok eserinden *Mesnevî* üzerine yaptığı çalışmaya işaret etmek gerekir. Bkz. Şah Dâ’î İllallâh-i Şîrâzî, Nizâmu’d-dîn, *Şerh-i Mesnevî-i Ma’nevî, I-II*, (thk. Muhammed Nezîr-i Râncehâ), Merkez-i tahkîkât-i Fârsî-i İrân ve Pakistân, İslâmâbâd 1405/1985.

⁸⁶² Perviz Abbâs Dâkânî, “Mukaddime-i Musahhih”, *Nesâim-i Gülşen*, s. 77, 81.

⁸⁶³ Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen: Şerh-i Gülşen-i Râz*, (thk. Pervîz Abbas Dâkânî), İntişârât-ı İlham, Tahran 1377/1998. *Nesâim-i Gülşen*, (thk. Muhammed Nezîr), Neşr-i Merkez-i Tahkîkât-ı Fârsî-yi İrân u Pâkistan, 1362/1984. Çalışmada esas aldığımız neşir Pervîz Abbas Dâkânî’ye âit olmaktadır. Eser daha önce lisansüstü çalışmasında tahkikli olarak da hazırlanmıştır. Bkz. Gulam Hüseyin Temeddünî, *Nesâim-i Gülşen: Şerh-i Dâî-yi İllallâh-i Şîrâzî ber Mesnevî-yi Gülşen-i Râz-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, Dânişgâh-ı Tahran Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, (Doktora Tezi), Tahran 1375/1997.

⁸⁶⁴ Perviz Abbâs Dâkânî, “Mukaddime-i Musahhih”, *Nesâim-i Gülşen*, s. 97-99.

Gıyâseddîn Mansûr Şîrâzî (v.949/1542)⁸⁶⁵ gibi isimlerden ilim tahsil etmiş ve Celâleddîn Devvânî'den (v.908/ 1502) icâzetnâme almıştır.⁸⁶⁶ Yaygın kanaate göre Şîî olan⁸⁶⁷ ve İlâhî mahlasını taşıyan şârih Kemâleddîn Hüseyin İlâhî Erdebilî'nin *Şerh-i Gülşen-i Râz*'dan başka muhtelif sahalarda pek çok eseri bulunan bir müelliftir.⁸⁶⁸

H. 908/M. 1503'te tamamladığı şerhin *mukaddimesi* tasavvuf'un temel ıstılahları hakkında öğretici bilgiler ihtivâ eder (tasavvufun *mebâdî* ve *mebânîsi*): Söz konusu mukaddime 12 matla' yer alır. Bu matla'ların başlıkları şöyledir: 1-Mevzu', mahmûl ve mebâdî-i ilm-i irfan, 2-Vâcib ve *mümkinin* beyânı, 3- Merâtîb-i ma'lûmât-ı külliye, 4-İlâhî sıfatlar, ma'nevî mezâhirleri ve onların sûretleri, 5-Sonsuz mezâhir ve zuhur ile Hakk'ın ilminin irtibâtının keyfiyeti, 6- Zât-ı Hakk'ın mezâhirde zuhûrunun âyet ve hadislerden delilleri, 7-Varlığın hakîkatinin küllî mertebeleri (varlık mertebeleri), 8- Hakikat-i insan, 9- Âriflerin seferlerinin çeşitleri, 10- Hâb (uyku), vâkıa, mükâşefe ve kısımları, 11- Muhibbân ve mahbûbân arasındaki muhabbet irtibâtı, 12- İnsanda cemâlin müşâhedesi.⁸⁶⁹

Yarı manzum yarı mensur şeklinde nitelenebilecek bu şerhte manzum kısımların büyük çoğunluğu Erdebilî'nin kendisine âit şiirlerden oluşur. Şerhinin sonunda *Gülşen-i Râz*'dan 217 beyti kendine ait sadece bir yahut birkaç *beyitle* îzah eder.

Mefâtîhu'l-Î'câz'dan etkilendiği görülen şerhin kaynaklarını âyet ve hadisler başta olmak üzere Şebüsterî'nin *Saâdetnâme*'si, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Şîrîn-i Mağribî ve İmad Fakîh bazı şiirleri oluşturur. Şerh bir lisansütü çalışmada tahkikli olarak hazırlanmış⁸⁷⁰ ve daha sonra da kitaplaşmıştır.⁸⁷¹

⁸⁶⁵ Harun Anay, "Mîr Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, XXX, 125-128.

⁸⁶⁶ *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 168.; Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî, "Mukaddime", Hüseyin b. Abdülhak İlâhî Erdebilî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (thk. Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1376/ 1997, s. XXV, XXIX.

⁸⁶⁷ Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî, "Mukaddime", s. XXVII-XVIII.

⁸⁶⁸ İlâhî Erdebilî'nin hayâtı ve eserleri için bkz. Necib Mâyil Herevî, "Nohostîn Nâkil-i Maârif-i Ca'ferî be Fârisî, *Meşkût*, sayı: 8, (1364), s. 121-144; Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Azerbaycan*, 47-49; Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî, "Mukaddime", s. XXX; Kâsım Kâkâî, *Gıyâsuddîn Mansur Deşteğî ve Felsefe-i İrfân, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner*, 103-106.

⁸⁶⁹ Bu mukaddime müstakil bir eser olduğu düşüncesiyle "*Keşfü'l-Esrâr* ismiyle bir mecmua içinde ayrıca yayımlanmıştır. *Mecmûa-i Resail-i Hatt-ı Farisi*, (Ed.) Necib Mâyil-i Herevi, Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, Tahran 1367/1989, I, 151-167.

⁸⁷⁰ Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî, *Şerh-i Gülşen-i Râz-ı İlâhî-yi Erdebilî*, (Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Tahran, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsânî, Tahran 1372/1994.

⁸⁷¹ Hüseyin b. Abdülhak İlâhî Erdebilî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1376/1997.

2.3.2.4.5. İbrâhim Sebzevârî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*

Molla Sadra ekolüne mensup filozoflardan biri olan ve Kaçarlar döneminin (1796-1925)⁸⁷² en büyük filozofu kabul edilen Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin (v.1289/ 1872)⁸⁷³ tâkipçilerinden ve talebelerinden⁸⁷⁴ olan *Vüsûku'l-Hükemâ* lakaplı Muhammed İbrâhim b. Muhammed Ali Sebzevârî Horasânî'nin (v.1358/1941) şerhi Farsça tam şerhlerden biridir. Şerh, tahkikli olarak neşredilmiştir.⁸⁷⁵ Şârihin, şerhte üstadının fikirlerinden oldukça etkilendiği görülür.⁸⁷⁶

Şerhin kaynaklarını Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin düşüncelerinin yanısıra Mevlânâ, Hâfız, Hayyam, Şeyh Bahâî, Molla Sadra, İbn Sîna, Câmî gibi isimlerden yapılan nakiller teşkil eder.⁸⁷⁷

Yukarıdaki şerhlerin yanısıra Şîî ulemâdan Assar adı ile maruf Seyyid Muhammed b. Mahmûd Huseynî Lavâsânî-i Tahrânî'nin (v.1336/1957) *Hayru'r-Resâil* isimli Farsça manzum şerhi⁸⁷⁸ Allâme Tabatabâî'nin (v.1981) *Gülşen-i Râz* üzerine yaptığı şifâhî derslerinden derlenerek yayımlanan *Râz-ı Dil*⁸⁷⁹ ve hayâtı hakkında bilgi edinemediğimiz Celâleddîn Mahmûd'un, *Şerh-i Gülşen-i Râz*'i⁸⁸⁰ *Gülşen-i Râz*'ın tamâmına yapılan diğer şerhlere dendir. *Gülşen-i Râz*'ın çağdaş araştırmacılardan biri olan Behruz Servetiyân tarafından da yapılan bir şerhi vardır.⁸⁸¹ Kâzım Dezfulyan ise Saînüddîn İbn Tûrke, Şah Dâî İlallâh Şîrâzî, Muhammed Lâhîcî, İlâhî Erdebîlî ve

⁸⁷² Döneme âit muhtasar bir bilgi için bkz. Faruk Sümer-Rıza Kurtuluş, "Kaçarlar", *DİA*, XXIV, 51-54.

⁸⁷³ Keith Hitchins, "Hâdî-i Sebzevârî", *DİA*, XV, 12-13.

⁸⁷⁴ Mirza Muhammed Ali Muallim Habibabadi, *Mekarimü'l-Asar: Der Ahval-i Rical-i Devre-i Kaçar*, İntişârât-ı Kemal, İsfahan 1362/1983, II, 462.

⁸⁷⁵ Molla Muhammed İbrâhim Horasânî-i Sebzevârî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Pervîz Abbas Dâkânî), Neşr-i İlm, Tahran 1386/2007.

⁸⁷⁶ Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 116.

⁸⁷⁷ Sebzevârî'nin *Gülşen-i Râz* şerhinin müstakil olarak değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî, "Vüsûku'l-Hükemâ ve Mühimterîn-i Eser-i O", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1379/2000, s. 163-170.

⁸⁷⁸ Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria ila Tasâni'î Ş-Şia*, XIII, 270; Şerhin yazma nüshası için bkz. Seyyid Muhammed Assar, *Hayru'r-Resâil*, Âsitân-ı Kudîs-i Razavî Ktp., 238 vr.

⁸⁷⁹ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Râz-ı Dil: Şerhî Ber Manzûme-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Ali Saâdet Perver), İhyâ-i Kitâb, Tahran 1383/2005. Mehmet Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabâtabâî", *DİA*, XXXIX, 306-308. "Mertoğlu makâlede müellifin bu eserinden bahsetmez.

⁸⁸⁰ Celâleddîn Mahmûd, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Kitâbhâne-i Millî, nr. 1149/2. (984-1577) Ayrıca bkz. Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 86-87.

⁸⁸¹ Behruz Servetiyân, *Şerh-i Sâde-i Gülşen-i Râz*, Emîr Kebîr, Tahran 1384/2006.

Ni‘metullah Nahcuvânî şerhlerini taramak sûretiyle tekrarlarından arındırılmış bir şerh metni meydana getirmiştir.⁸⁸²

Aynüddin Seyyid Huseyn b. Seyyid Rızâ (v.1367/ 1988) *Gülşen-i Râz*’ı müstezat⁸⁸³ hâle getirerek manzum olarak şerhetmiş ve şerhine *Gonca-i Bâz fî Şerh-i Gülşen-i Râz* ismini vermiştir. Şerh, Mirza Ebu’l-Fazl Ankâ-yı Tâlikânî’ye (v.1333-1914) nispet edilerek basılmıştır.⁸⁸⁴

İranlı mutasavvıf-şâir Kâsım-ı Envâr (v.837/ 1433 (?))⁸⁸⁵’ın mürîdi olan ve Mîr Mahdûm olarak meşhur olmuş Seyyid Muhammed Medenî-i Nîşâbûrî (v.830/1427)’nin *Şerh-i Vasît* isminde bir şerhi bulunmaktadır.⁸⁸⁶

2.3.2.5. Şârihi Meçhul Olan Şerhler

Gülşen-i Râz’ın muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve bazıları da neşredilen müellifi meçhul şerhlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Raz*.⁸⁸⁷
2. (Şârihi meçhûl), *Ba ‘zı Ez Te ‘vilât-ı Gülşen-i Râz*.⁸⁸⁸
3. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁸⁹
4. (Şârihi meçhûl), *Gülşen-i Raz’dan Bazı Beyitlerin Şerhi*.⁸⁹⁰
5. (Şârihi meçhûl), *Gülşen-i Râz’dan Bir Beytin Tahlîline Dâir Fevâid*.⁸⁹¹
6. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹²
7. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz, Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹³

⁸⁸² Kâzım Dezfulyan, *Gülşen-i Râz: Metn u Şerh*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Telâye, Tahran 1389 /2011.

⁸⁸³ “Her mısraın altına vezninin yarısı kadar kısa bir mısra ilâve etmek sûretiyle yazılan manzûme”. İlhan Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, (3.Bsk.), Kubbealtı Yay., İstanbul 2008, s. 2273.

⁸⁸⁴ Kitâbhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî, nr. 907; Ali b. Ali Anka, *Gonca-i Bâz der Şerh-i Gülşen-i Râz*, Mekteb-i Tarîk-i Üveysî-yi Şâh Maksûdî, 1383/2004.

⁸⁸⁵ Hayatı ve eserleri için bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Kâsım-ı Envâr”, *DİA*, XIV, 542-543.

⁸⁸⁶ Gülçîn Maânî, *a.g.m.*, s. 55; Nazarî, *Şayh Mahmud-i Şabistari ve Gülşen-i Raz Metni*, s. 22.

⁸⁸⁷ (nşr. Asker Hukukî), (2. Bsk.), yy, Tahran 1345/1967. Şerhte *Gülşen-i Râz*’ın 168 beyti şerh edilmiştir. Şerhin dili Farsça’dır.

⁸⁸⁸ *Si Risâle-i İsmâîlî/Trilogie ismaélienne* (içinde), (nşr. Henry Corbin), İntişârât-ı Enstitü-yi İran ve Fransa, Pâris-Tahran 1340/1961, s. 131-161. *Gülşen-i Râz*’ın ilk 313 beytine yapılmış bir şerhtir. Şerhin dili Farsça’dır.

⁸⁸⁹ Ali Emîrî Ktp., nr. 598/11, vr. 386-462. Eksik bir şerhtir. Şerhin dili Farsça’dır.

⁸⁹⁰ Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 000444/4, vr. 41-61. Şerhin dili Farsça’dır.

⁸⁹¹ Ali Emîrî Ktp., Aefrs, nr. 207, vr.152-155. Şerhin dili Farsça’dır.

⁸⁹² Ali Emîrî, AEfrs 827/2, vr. 21-33. Şerh dili Farsça’dır.

⁸⁹³ Millî Kütüphane-Ankara, nr. 06 Hk 2225/2, vr. 11b-22b. Şerhin dili Türkçe’dır.

8. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Beyt-i Mahmûd Şebüsteri ki Güfte Est Der Hakk-ı Adem*.⁸⁹⁴
9. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹⁵
10. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹⁶
11. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹⁷
12. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹⁸
13. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁸⁹⁹
14. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁹⁰⁰
15. (Şârihi meçhûl), *Şerh-i Gülşen-i Râz*.⁹⁰¹
16. (Şârihi meçhûl), *Gülbün-i Râz*.⁹⁰²
17. (Şârihi meçhûl), *Cennetü'l-Esrâr*.⁹⁰³

2.3.2.6. Nüshasına Rastlanılmayan ve Nispeti Problemlî Şerhler

Şebüsterî'nin oğluna,⁹⁰⁴ Emînü'd-Dîn Tebrîzî'ye⁹⁰⁵ Mevlânâ Abdürrahîm-i Halvetî'ye (v.859/1454)⁹⁰⁶ Hâfız Muhammed b. Safer Şîrvânî'ye,⁹⁰⁷ Muhammed Nurbahş'ın (v.869/1464) halîfelerinden olan Şeyh Ruhbahşân-ı Bedahşânî⁹⁰⁸ ve Nahîfî Halîfe'ye⁹⁰⁹ *Gülşen-i Râz* şerhi atfedilir.

⁸⁹⁴ Süleymânîye Ktp., Reşid Efendi, 001013-10, vr. 83-84. Şerhin dili Farsça'dır.

⁸⁹⁵ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar, nr. 337, vr. 33^b-39^a.

⁸⁹⁶ B.E.E.K., Ulucami, 1671/3, vr. 51-135 vr.

⁸⁹⁷ Meclis Kütüphanesi, nr. 2415, vr. 50-185. Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 67-68.

⁸⁹⁸ Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 4077; Meclis Kütüphanesi, nr. 2383, vr. 228-250. Gülçîn Maânî, *a.g.m*, 96-97.

⁸⁹⁹ Kitâbhâne-i Âstân-ı Kuds, nr. 844, 165 vr.

⁹⁰⁰ Meclis Kütüphanesi, nr. 2294, 189 vr. Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 94-96.

⁹⁰¹ Abdü'l-Hüseyn Beyyât'ın husûsî kütüphanesindedir. Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 68-69.

⁹⁰² Şerhte eserin seçilmiş 182 beyti şerh edilir. Bkz. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek Nüshaha-yı Hattî Farisî Pakistan*, İran Pakistan Institute of Persian Studies, Lahor 1988, VIII, 967.

⁹⁰³ Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek Nüshaha-yı Hattî Farisî Pakistan*, VIII, 1311.

⁹⁰⁴ *Arafâtü'l-Âşîkîn*, Bankipur Fotokopi Nüshası, vr. 657'den nakleden Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 54.

⁹⁰⁵ Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 54.

⁹⁰⁶ Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmendan-ı Azerbaycan*, (2.Bsk.), Kitabhane-i Firdevsi, Tebriz 1314/1935, s. 141.

⁹⁰⁷ Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek Nüshaha-yı Hattî Farisî Pakistan*, III, 1631.

⁹⁰⁸ Nazari, *Şayh Mahmud-i Şabistari ve Gülşen-i Raz Metni*, s. 23.

⁹⁰⁹ Mahmûd Cemâleddîn el Hulvî, *Lemazât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İFAV, İstanbul 1993, s. 554.

Bediüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden olan Ahmed Gâlib Keskin'in (v.1939)⁹¹⁰ 1924 yılında 578 sayfa hacminde *Gülşen-i Râz*'a manzum bir tercüme ve şerh yazdığı söylenir ancak şerhinin herhangi bir nüshası bilindiği kadarı ile mevcut değildir.⁹¹¹

Köstedilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Gülşen-i Râz*'dan bazı beyitler seçerek şerhettiğini ve *Kasr-ı Şirâz* diye isimlendirdiğini belirtir fakat bu esere dâir herhangi bir kayda rastlanmamıştır.⁹¹²

Şemseddîn isminde bir şârihe âit olduğu söylenen *Mehdînâme* ismindeki manzum *Gülşen-i Râz* şerhinin de günümüze ulaşmış bir nüshasına rastlanmamıştır.

Abdürrezzak Feyyaz Lâhicî Kummî (v.1051/1642),⁹¹³ Şîî âlim Nûrillâh Şüşterî (v.1019/1610),⁹¹⁴ Şah Ni'metullah-ı Velî Muhammed b. Abdillâh el-Hüseynî el-Kirmânî (v.834/ 1431),⁹¹⁵ Kâdî Mîr Meybüdü (v.909/ 1503-1504),⁹¹⁶ ve İdrîs-i Bitlîsî (v.926-1520)⁹¹⁷ gibi isimlere de yanlışlıkla *Gülşen-i Râz* şerhi nispet edilmiştir.

⁹¹⁰ Bkz. Bediüzzaman Saîd Nursî, *Lem'alar*, Şahdamar Yay., İstanbul 2007, s. 58-59.

⁹¹¹ Naci Kum, "Yalvaçlı Ahmet Galip Keskin", *Isparta Gazetesi*, Isparta 1941, cilt: 11, sayı: 121-122, s.1687; Himmet Koçoğlu, *Isparta Kahramanları*, Şahdamar Yay., İzmir 2012, s. 156-162.

⁹¹² Köstendilli, *Lemaât-ı Nakşendiyye*, vr. 23^b.

⁹¹³ Aga Büzürg-i Tahrani, *ez-Zerîa ila tasânîfi 'ş-Şîa*, XIII, 270; Gülçîn Maânî, *a.g.m*, s. 90.

⁹¹⁴ Dihhudâ, *Lügatnâme*, XXXXXVII, 96; Ahmet Özel, "Şüşterî", *DİA*, XXXIX, 277-279; "Şüşterî'nin yaklaşık 140 eseri olduğunu söyleyen Özel, eserlerinden bir kısmını saydığı Şüşterî'ye ait *Gülşen-i Râz* şerhinden bahis açmaz." Şüşterî *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'de Şîî filozof, kelamcı ve sûfiler hakkında kısa bilgiler verir. Şüşterî'nin Kübreviyye'nin Nurbahşiyye koluna olan mensûbiyeti onu yer yer Muhammed Nurbahş yanlısı bir tutum sergilemeye sevkeder. Bkz. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 21; Gülçîn Maânî, *a.g.e*, s. 90.

⁹¹⁵ Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbaycan*, 336; Mahmut Erol Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî", *DİA*, XXXIII, 133-135. Kılıç'ın makalesinde Nimetullâh'ın eserleri arasında *Gülşen-i Râz* şerhi yer almaz.

⁹¹⁶ H. Bekir Karlığa, "Kâdî Mîr Meybüdü", *DİA*, XXIV, 118-119; Nurullah Şüşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), (3.Bsk.), Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1365/1987, I, 318; Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Azerbaycan*, s. 337.

⁹¹⁷ Orhan Başaran, *İdrîs-i Bitlîsî'nin Heşt Bihişt'inin Hâtimesi, -Metin-İnceleme-Çeviri-*, s. 10; Bkz. Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Azerbaycan*, s. 337; Aga Büzürg-i Tahrani, *ez-Zeria ila tasânîfi 'ş-Şîa*, XIII, 269; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1505, 2043; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 196; Osman Çetin, İdrîs-i Bitlîsî'ye âit eserler arasında *Gülşen-i Râz Şerhi*'ni zikretmez. Bkz. Osman Çetin, "İdrîs-i Bitlîsî", *DİA*, XXI, s. 485-489.

2.3.2.7. Beyit Şerhleri

Celâlüddîn Devvânî'nin (v.908/ 1502)⁹¹⁸ '*Düşünce bâtıldan Hakk'a gitmek cüz'de mutlak olan küllü görmektir*'⁹¹⁹ şeklindeki beyti şerhettiği *Şerh-i Yek Beyt Ez Gülşen-i Râz*'ı isimli eseri iki ayrı makâlede tahkikli olarak neşredilmiştir.⁹²⁰

Müstakimzade Süleyman Sâdeddin (v.1202/1788)⁹²¹ *Şerh-i Beyt-i Gülşen-i Râz*'ında⁹²² ise "Ahad, Ahmed'in miminde göründü... Bu dönüşte evvel, nihayetin ta kendisi oldu"⁹²³ beyti şerh edilir.⁹²⁴

Kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız Ravhullah b. Abdullah b. Abdülkâdir b. Abdülkâdir el-Kazvinî⁹²⁵ ve Ahmed İlâhi b. Yenkubi b. Ali⁹²⁶ gibi isimler de *Gülşen-i Râz*'dan bâzı beyitleri şerh etmişlerdir.

⁹¹⁸ Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, IX, 257-262.

⁹¹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 9, b. 74.

⁹²⁰ İsmâil Vâiz Cevâdî, "Şerh-i Yek Beyt Ez Gülşen-i Râz, Celâleddîn Devvânî", *Mecelle-i Tahkîk der Mebde-i Âferîneş*, sayı: 19, (1342/1964), s. 18-25, Sahar Kâvendî-Muhsin Câhid, "Şerh-i Beytî Ez Gülşen-i Râz ez Celâleddîn Muhakkik Devvânî", *Âyine-i Mîras*, sayı:4, (1386/2007), s. 53-62.

⁹²¹ Hayatı ve eserleri için bkz. Ahmet Yılmaz, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı*, Ankara Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1991, s.75-169.

⁹²² Süleymaniye, Pertev Paşa, nr. 000625/30, vr. 192^b-193^a; Müstakîmzâde Süleymân Sadeddîn, *Hâllü Eşkâli Beyti min Gülşen-i Râz*, Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Mecâmi-i Talat 837, vr. 169-170.

⁹²³ *Gülşen-i Raz*, s. 5, b. 19; Lâhicî şerhinde tesâdüf edemediğimiz beytin tercümesi Hüseyin Bey'de şöyledir: "Ahad ile Ahmed arasındaki fark bir "mîm"den ibârettir. Mahsûs, gayri mahsûs bütün cihân o "mîm" ve o taayyün-i Muhammedî emvâcına gark olmuştur." Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, s. 31, b.30.

⁹²⁴ Eser yayına hazırlanmıştır. Bkz. Yavuz Yılmaz, *Müstakimzâde'ye Göre Bazı Manzûmelerin Şerhi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2001, s. 82-83.

⁹²⁵ Ravhullah b. Abdullah b. Abdülkadir b. Abdulkadi el-Kazvini, *Şerh-i Yek Beyt-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye Ktp, Laleli, nr. 003724, 85-86 vr.

⁹²⁶ Ahmed İlâhî b. Yenkubi b. Ali, *Şerh Ebyatı Erbea ez Gülşen-i Raz*, Süleymaniye Ktp, Yazma Bağışlar, nr. 004345/20, 293-296 vr.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜLŞEN-İ RÂZ'IN TASAVVUFÎ MUHTEVÂSİ

Sûfîlerce kaleme alınmış metinlerde öne çıkan ana konu *tevhîd*dir. Tasavvuf ehline tevhîd, sadece Hakk'ın varlığının (vücûd) ve birliğinin (tevhîd) bilinmesi değil aynı zamanda idraki yani *tevhîd* edilmesini de tazammun edecek bir çerçevede ele alınır. Zira sûfînin gâyesi olan *vuslat* ancak tevhîdin kemâl düzeyde tecrübesi ile gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî başta olmak üzere ekberî geleneğe bağlı Mahmûd-ı Şebüsterî gibi sufi düşünürler söz konusu edildiğinde, sadece bir doktrin olmayan *tevhîd* tecrübî tarafı daha ziyade nazara verilerek bir *vahdet-i vücud* yorumu olarak karşımıza çıkar. Tevhîd'in idrak edilmesi ya da *amelî tevhîd* denilen konular ile birlikte bir *marifet* anlayışı ortaya konulur. Çünkü sûfînin marifetinin düzeyi tevhîde dâir farkındalığı ile doğru orantılıdır. Tasavvuf özü itibarıyla Allah hakkındaki bilgi edinme faaliyeti olsa da doğrudan doğruya Hakk'ın zâtı tefekkürün nesnesi olamaz. Bu bakımdan Hak âfâk ve enfüsteki işaretleriyle bilinebilir. Bu bakımdan Allah-âlem-insan ilişkileri ve insanın hakîkati anlam kazanır. İnanılan, var ve bir olan Allah'ın nasıl ve hangi yollarla bilineceği, bu bilme eylemi için pratik olarak nelere uymanın, nelerden kaçınmanın gerekliliği sufîlerce geliştirilen *marifet* ve *seyr ü sülûk* anlayışı çerçevesindeki konuları oluşturur. Marifet ve seyr u sülûk ile hedeflenen temel gayeye ulaşmak ise şeriat-tarikat ve hakikat süreçlerini tahakkuk ederek *insan-ı kâmil* olmayı gerektirir. Ulaşılmak istenen, erilmek için uğrunda çaba gösterilen yegane varlık mutlak kemâl sâhibi olduğuna göre onu tanıyabilmek şerefine de ancak kemâl ehli mazhar olabilir. İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi “yüce ve şerefli olanı ancak şerefli olan fark edip tanıyabilir.”⁹²⁷ Bu noktada marifete, kemâle, vuslata, tevhîde eren sâlikin edindiği tecrübeleri dile getirip getirememesi durumu ile karşılaşılır. Çünkü sûfî, mânevî tecrübelerini gündelik dilin imkanları ile ifade edemez. Bu sebeple o mecâzî ve sembolik kelimelerle içinde yaşadığı halleri anlatmayı yeğler.

Şu halde sıraladığımız tüm meseleler 1. “Varlık (Vücûd), 2. “Tefekkür”, 3. “Marifet”, 4. “İnsan”, 5. “Seyr u sülûk”, 6. “Şeriat-Tarîkat-Hakikat” ve 7. “Tasavvufî Dil” şeklinde özetlenebilir. Tasavvufun temel mevzuları farklı tasniflerle daha aza

⁹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddîn), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, I, 79.

indirgenebileceği gibi daha fazla da dallanıp budaklandırılabilir. Fakat hangi tasnif ya da sıralama gözetilirse gözetilsin tasavvufun temel meselesinin Allah ve insan arasındaki yaratma ve bilme ilişkisinin mahiyeti ve bu ilişkinin dile getiriliş problemi etrafında şekillendiği söylenebilir. Sözünü ettiğimiz meseleler *Gülşen-i Râz*'ın da temel konularını teşkil ettiği için *manzûmede* ele alınan konuları sıraladığımız tasnif çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

3.1. VÜCÛDUN BİRLİĞİ (VAHDET-İ VÜCÛD)

Vahdet-i vücûd (vücudun/varlığın birliği) anlayışına göre kendiliğinden var olan (bizâtihî kâim) vücûd birdir, o da Hakk'ın vücûdudur. Vâcib, kadîm ve ezelî olan bu vücûd (varlık) taaddüd (birden fazla olma), tecezzî (parçalanma, bölünme), tebeddül (değişip başkalaşma) ve taksîmden (bölünme) münezzehtir. Bundan dolayı Hakk'ın varlığı vücûd-ı mutlak (mutlak varlık), vücûd-ı baht (sırf, hâlis vücûd) olarak adlandırılır. Mutlak varlık, zâtı itibariyle değil esmâ ve sıfâtıyla bütün sûretlerde mutlaklığına halel gelmeksizin zuhûr ve tecellî eder. Buna göre kâinattaki her şey Hakk'ın vücûdu ile kâimdir.⁹²⁸

Varlık (vücûd/hestî)⁹²⁹, bilgi (ma'rifet) ve ahlak gibi muhtelif alanları içine alan *vahdet-i vücûd* düşüncesi esasında Allah-insan ilişkilerini açıklayan bir kavramdır. Vahdet-i vücûd anlayışına göre Hak ile halk (yaratılmışlar) ancak bir izâfet ilişkisiyle birbirine bağlanabilir.⁹³⁰ Zirâ vahdet-i vücûd sistematğinde gerçek varlık sadece Hak'tır. O'nun dışındaki varlıklar ise Hakk'ın vücûduna bağlı îtibârî/izâfî varlıklardır.

⁹²⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (haz. Mustafa Kara), (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 11-12.

⁹²⁹ Avni Konuk: "Vücûd"un lisânımızda (Türkçe'de) mukâbili "varlık", ve lisân-ı Fâriside "hestî"dir. Ma'nâ-yı lügavîsi "matlûbu bulmak"tır. Örfte müsta'mel olan "cisim ve beden" ma'nâsı kütüb-i lügatte ancak ma'nâ-yı mecâzî olarak mezkûrdur. Istilâh-ı sûfiyyede "zü'l-vücûd olan mevcûd"dan ibârettir. İmdi vücûd lafzı ile bir hakikat murâd olunur ki, onun varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile. Ve bâkî mevcûdâtın varlığı ondan olup onunla kâimdir. Muhakkıkîn-i mutasavvife âlem-i kelâmı, o hakîkate işâret için "Lâ-taayyün" ve "vücûd-i mutlak" derler. Çünkü zât-ı vücûd bu mertebede hiçbir "isim" ve "sıfat" ve "fiil" ile mukayyeden müteayyin değildir; bilcümle kuyûd-i taayyünâttan mutlak. Belki kâffe-i taayyünât bu mertebede ayn-ı zâttır." Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4; Vücûd kavramının tahlîli için ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 187-193.

⁹³⁰ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XXXXII, 431; Hak ve gayrı arasındaki ilişiyi izâfet ilişkisine benzeten bir yaklaşım için bkz. Câmi, *Levâih*, s. 108.

Esâsında vücûdun birliği fikri Hakk'ın "bir" olması anlamına gelir ki bu yorum vahdet-i vücûdu bir *tevhîd* yorumuna dönüştürür.⁹³¹

İbnü'l-Arabî ile neredeyse özdeşleşen *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) kavramı aslında onun eserlerinde özel bir ıstılah olarak kullanılmamıştır. İbnü'l-Arabî'den önce Bâyezid, Hallâc-ı Mansûr, Ferîdüddîn Attâr gibi pek çok sûfide muhtevâ olarak rastlanabilecek⁹³² olan *bu kavram* ilk defâ Konevî (ö.673/1274) ve talebesi Fergânî (ö.695/1296) tarafından kullanılmıştır. İbn Seb'in (ö.669/1270) ile Azizüddin Nesefî (ö.700/1300 [?]) gibi müelliflerce sûfîlerin varlık tasavvurunu dolaylı yollardan anlatmak için kullanılan *vahdet-i vücûd*'u, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini tanımlamak üzere "vahdet-i vücûd ehli" şeklinde teknik anlamda kullanan ilk kişi ise İbn Teymiyye'dir.⁹³³

Vahdet-i vücûdun biri "varlığın bir olması" diğeri de "insanın kendi içinde birliğe ermesi" şeklinde iki katmanlı bir anlam alanı vardır. Bu nedenle hakîkati keşf yoluyla bulan ve seyr ü sülûk ile beşerîlikten soyutlanarak bekâ makâmına ulaşanlar için *ehlü'l-keşf ve'l-vücûd* tâbiri kullanılmıştır.⁹³⁴ Bu çerçevede vahdet-i vücûd, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sâhip olmaktır.⁹³⁵ Dolayısı ile vahdet-i vücûd aklî (rasyonalist) bir sistem ve düşünce değildir.⁹³⁶

Şebüsterî'nin *varlık* (vücûd) hakkındaki nihâî tasavvuru, kendisinden önceki sûfîlerin de farklı biçimlerde ifâde ettiği "varlık, özü ve hakikati itibârıyla birdir. Kesret ve taaddüd ise izâfîdir" şeklinde özetlenebilir. *Vahdet-i vücûdu* kabulden başka bir şey olmayan bu tasavvura göre esâsında⁹³⁷ gerçek Varlığın Hak⁹³⁸ olduğu, âlemin müstakil

⁹³¹ Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara 1975, s. 62.

⁹³² Örneğin bkz. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 300.

⁹³³ Kavramın tarihi hakkında bkz. Mustafa Tahrallı, "Fusûsü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi* içinde, (3.Bsk.), İFAV Yay., İstanbul 1999, I, s. 47, 48; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 198, 203; Chittick, *Hayâl Alemleri*, (çev. Mehmet Demirkaya), (2. Bsk.), Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 29-35.

⁹³⁴ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XXXII, 431; Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), Kabcacı Yay., İstanbul 2005, s. 690.

⁹³⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2004, s. 583; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (2. Bsk.), Kabcacı Yay., İstanbul 2005, s. 371.

⁹³⁶ Mustafa Tahrallı, "Mânâ Dilini Bilen Ârif Muhâlifleri Uzlaştırır, Birleştirir", *Tasavvuf Seni Çağırıyor* (içinde), (Ed.), Ercan Alkan, Hayy Kitap, 5. Bsk., İstanbul 2012, s. 209-210.

⁹³⁷ *Mefâtîhu'l-İcâz*, s. 460.

⁹³⁸ İlk sûfîlerce Allah anlamında bâzen de bâtılın veya halkın (yaratıklar/mâ-sivâ) karşıtı olarak kullandıkları Hak kelimesine sonraki asırlarda yeni anlamlar yüklenmiştir. İbnü'l-Arabî ve tâkipçileri söz konusu olduğu vakit Hak ile kastedilen Mutlak Varlık'tır. Buna göre Allah Hak, O'nun dışında kalan her

bir varlığının olmadığı, hattâ hayal olduğu, âlemde ne varsa hepsinin Hakk'ın mazharları olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Şebüsterî'ye göre *Varlık*, “vücûd” anlamını taşır, bunun zıddı ise, “yok olan (*adem*)” demektir. *Mümkün* (olurlu) ve *vâcib* (zorunlu) olan birbirinden ayrılamazlar; ezelde bir olarak var olmuşlardır. Allah yönünden bakıldığında, onlar birdir; kesret yönünden bakıldığında ise çoğalırlar. Birliğin (*vahdet*) görüntüsü hakîkîdir, çokluğun (*kesret*) görüntüsü ise aldatıcıdır. Hakikat birdir, fakat hakikatin isimleri (*esmâ*) çoktur ve bu da çeşitliliğin nedenini oluşturan çokluğu vücûda getirir.⁹³⁹

Şebüsterî varlık konusunu *Allah-âlem-insan* ilişkileri içerisinde ele alır. Allah-âlem-insan arasındaki münâsebet biçimleri, düşünce târihinin en temel problemlerinden biridir. Hâdis, fânî, nâkıs ve mukayyed, mümkün, zıll olan âlem ile Kadîm, Bâkî, Mükemmel ve Mutlak olan Allah arasındaki hem vücûd bulma hem de varlığını devam ettirme sürecindeki münasebet sorununa pek çok filozof ve düşünür birbirinden farklı yöntem ve isimlendirmeler yoluyla açıklama getirmeye çalışmışlardır. Bu temel sorun hiç şüphesiz sûfilerin de en temel ilgi alanlarından birini oluşturmuştur.⁹⁴⁰

Şebüsterî'ye göre insan bir varlık olarak Mutlak Varlığın taayyünleri arasında yer aldığı gibi aynı zamanda varlığı bilmenin (marifet) öznesi olmak gibi husûsî bir konumdadır. Bu da insanın hem ontolojik (varlık) hem de epistemolojik (marifet) yönünün sürekli göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılar. Buradan hareketle Şebüsterî Allah-âlem-insan ilişkileri çerçevesinde “ayna-akis”, “göz-gözbebeği” sembollerine başvurur.

şey (mâsivâ) bâtıldır. Hak varlıktır ve varlık özü gereği hayırdır; bâtıl ise ademdir/yokluktur. Adem de özü gereği şerdir. Âlem, Hakk'a bakan yönü ile var, diğer yönüyle yoktur. Bkz. Mehmet Demirci, “Hak”, *DİA*, XV, 151; Serrâc “Allah, apaçık bir Hak'tır (Nur, 24/35) âyetinden hareketle “Hakk, Allah demektir” der. Bkz. *Luma'*, s. 329.

⁹³⁹ B. A. Dar, “Mahmûd Şebüsterî, el-Cilî ve Molla Câmî”, 63.

⁹⁴⁰ Allah-âlem-insan arasındaki münasebeti İbnü'l-Arabî ilâhî isim ve sıfatları merkeze alarak tecellî, halk-ı cedîd gibi kavramlarla açıklar. Bu konuda bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, *Tasavuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 31, (2013), s. 1-32.

Şebüsterî, varlığın birliği fikrini sadece teorik düzlemde ele almaz onu tecrübî bir ilke olarak değerlendirir. O'na göre şuhûda eren *muhakkik* her şeyde varlık nurunu (*nûr-ı vücûd*) görür. Marifete eren bir gönül sâhibi neyi görse önce Hakk'ı görmüş olur.⁹⁴¹

“Mutlak varlık-mukayyed varlık”; “gerçek varlık-gölge varlık”; “hakîkî varlık-hayâlî varlık”; “vücûd-adem”; “kadîm-muhdes”; “cevher-araz”, “hakikat-taayyün/mecaz” “nur-zulmet”; “hayır-şer”, “Vâcib (zorunlu)-mümkün”, “Hak-bâtıl” gibi ikili kavramlar kullanan ve “bir-çok”, “nokta-dâire”, “cüz-küll”, “vahdet-kesret”; “mânâ-sûret” gibi temsillerle tasnifler yapan Şebüsterî bu ayrımları iki varlık kategorisini ifade etmek için kullanır. Bunlardan ilki Hakk'ın varlığı diğeri ise halkın (mahlûkâtın) varlığıdır. Hakk'ın varlığı mutlak, hakîkî, kadîm ve vâcib olmasına karşın halkın varlığı muhdes, adem, mukayyed, sûrî ve mecâzîdir. Bu ayrımlar Şebüsterî'nin mutlak manada birbirinden bağımsız iki varlık alanı kabul ettiğini göstermez. Bilakis onun düşüncesine göre “Varlık birdir” önermesi hiç değişmez. Şu halde umûmî mânâda varlık “mutlak” ve “mukayyed” şeklinde ikiye ayrılrsa dahi gerçekte varlık kavramı ancak Hakk'a izâfeten kullanılabilir. Buna göre var olan ancak Mutlak Varlık'tır onun dışındaki varlıkların vücûdu ise ancak zıllî, îtibârî, ödünç alınmış ve hayâlîdir. Şebüsterî bu kategoriyi ifade sadedinde, *nümûd-ı bî-bud* şeklindeki *varlıksız görünüş* anlamına gelen bir ifade kullanır. Yani mümkünlerin varlığa ait görünüşleri ancak bir görünüştür. Onlar var olmadığı halde varmış gibi görünürler. Buradan hareketle Şebüsterî nesneler dünyasında görünür ne varsa hepsinin varlığını Mutlak Varlık'ın çeşitli görünüşleri olarak niteler. Bunu da zuhûr ve tecellî kavramları ile açıklar. Zuhûr ve tecellî ise aslında sûfîlerin, özelde de Şebüsterî gibi İbnü'l-Arabî ekolüne ait terminolojiye eserlerinde yer veren muhakkiklerin yaratma olayını açıklama biçimlerinde görülebileceği üzere “kenz-i mahfî”, “a'yân-ı sâbite”, “hakikat-i Muhammediyye” gibi kavramların yanı sıra “nefes-i rahmânî”, “kavs-i nüzûl ve kavs-i urûc” gibi temsîli anlatımlarla ifade edilir. Bu çerçevede dâireye benzetilen varlık bir hiyererşi/merâtib içinde zuhûr eder.⁹⁴² Ancak Şebüsterî'de sistematik bir varlık mertebeleri anlatısı kendini göstermez. O özellikle *Gülşen-i Râz*'da varlığı beşli ya da yedili tasniflere göre ele almak yerine “mülk, melekût”; “gayb, şehâdet” gibi ikili sınıflandırmalar üzerinden

⁹⁴¹ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 84-85, [s. 70, b. 83-84]; Muhakkiklerin genel tavrı zaten budur. Onlar eserden müessire değil müessirden esere doğru istidlâl ederler. Ariflerin, herşeyden evvel O'nun hakikatini mülâhaza etmeleri bundan dolayıdır. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 121.

⁹⁴² *Hakku'l-Yakîn*, s. 307.

düşüncesini temellendirir.⁹⁴³ Fakat *Hakku'l-Yakîn* adlı eseri ile birlikte onun merâtib-i vücûda dair fikirleri bir arada düşünüldüğünde *ehadiyyet*, *vâhidiyyet*, *ervâh*, *misâl* ve *şehâdet* mertebesi olmak üzere beşli kategoriye benimsediği gözlemlenir.⁹⁴⁴ Buna göre Zât mertebesinde hiçbir taayyün içermeyen Mutlak Varlık mertebeler yolu tenezzül ederek tecellî eder. Bu tenezzül, merâtib ve tecellî letâfetten kesâfete doğru bir seyir takip eder.⁹⁴⁵ Mevcûdâtın varlığına ait yanılısamanın ise “halk-ı cedîd”e dayandığını söyleyen Şebüsterî bu konuda izahlara girişerek âlemin varlığının “hayal” oluşu üzerinde durur.

Şebüsterî *nüzûl ile urûcu* daima birlikte ele alır. Bu bakımdan onun düşüncesinde *merâtib-i vücûd* ile nefsin mertebe mertebe kemâle ermesi olan *seyr u sülûk* süreci bir dâirenin iki yanını oluşturur. Varlık-bilgi konusu aynı hakîkatin iki yüzü olarak zorunlu olarak iç içe geçer.

Müslüman filozoflar ve ârifler metafiziği ele alırken husûsen vahdet-kesret ya da mutlak-hakîkat ile zâhirî varlıklar arasındaki çelişik gibi görünen ilişkiyi açıklamada mecazlar ve teşbihler kullanır.⁹⁴⁶ İbnü'l-Arabî de vücûdun izâfîlik mertebelerinde tecellî edişini bir takım remiz ve istiârelerle ifâde etmiştir. Bu tavrın sebebi ise *vücûd* ile *mevcûd*⁹⁴⁷ ilişkisinin semboller yardımı ile daha anlaşılabilir olmasıdır. Ancak müteâl olan bir *mânânın* *mahsûsât*dan seçilen örneklerle aynen aktarılabilmesi mümkün değildir.⁹⁴⁸ Şebüsterî de ele aldığı pek çok konuda başvurduğu oldukça açıklayıcı sembolik anlatımlara varlık dâhilindeki konularda da yer verir ve makûlâtı mahsûsata teşbih ederek ele aldığı konuları sarahate kavuşturmaya çalışır.⁹⁴⁹

⁹⁴³ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 10; [s. 67, b.10.]

⁹⁴⁴ Söz gelimi O *ehadiyyet*, *vâhidiyyet* ve *taayyün-i evvel* gibi mertebeleri zikreder. Bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 299-300.

⁹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, (Tercüme ve şerh: A. Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı), İz Yay., İstanbul 2004, s. 27-28.

⁹⁴⁶ Toshihiko Izutsu, “İslam’da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, s. 30.

⁹⁴⁷ Nablûsî’inde (v.1731) vurguladığı gibi vücûd ile mevcûd kelimeleri arasında fark vardır. Vücûd ile zât-ı ilâhî kastedilir. Buna göre vücûd birdir, onda taaddüd ve değişme yoktur. Mevcûd ise medrûb yani kendisi üzerine vücûd vâki olan şey demektir. Bu da mâsivâ, mahlûkât ve mükevvenât denilen her şeyi kapsar. Mevcûdât çoğalabilir, çok olabilir ve değişebilir. Bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 13.

⁹⁴⁸ Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 271; Nihat Keklik, *Felsefede Metafor: Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1990, s. 102-109.

⁹⁴⁹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 48.

Gülşen-i Râz'da yer alan konular umûmî olarak varlığın birliği fikri etrâfında örgülenmiştir. Buna göre Mutlak varlık karşısında başka bir şeye varlık nitelemesini yakıştırmak ancak mecâzen mümkün olabilir. Aşağıda Şebüsterî'nin varlık anlayışının çerçevesini oluşturan temel kavramlara ve O'nun vahdet-i vücûd fikrini anlattığı çeşitli sembollere ayrıntılı olarak değinilecektir.

Tasavvufun temel konularını teşkil eden Allah, âlem ve insanın⁹⁵⁰ *Gülşen-i Râz*'da vahdet-i vücûd ilkesi etrâfında toplandığını ve birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alındığını görürüz. Buradan hareketle *Gülşen-i Râz*'da varlık meselesinin hangi kavramlar üzerinden nasıl ele alındığına intikâl edebiliriz.

3.1.1. Temel Kavramlarıyla Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Hakk'ın varlığı olan Gerçek Varlık ve onun tezâhürleri söz konusudur. Esâsında tezâhürlerin kendinden bir varlıklarının olmadığı ve varlıklarını devâm ettiren Hakîkî Varlık olduğundan tecellî ve zuhûr alanına ait mevcutların varlığının îtibârî, mecâzî ve hattâ hayâlî olduğu hep vurgulanan bir husustur. Bu bağlamda “hakîkat-i muhammediyye”, “a'yân-ı sâbite”, “vücûd-adem”, “vahdet-kesret”, “cüz-küll”, “vahdet-kesret”, “nur-zulmet”, “vehim ve hayal”, “kün emri ve nefes-i rahmânî”, “tecellî ve zuhûr”, “tecellî ve şiddet-i zuhûr”, “halk-ı cedîd ve teceddüd-i taayyünât” gibi başlıklar altında Vücûd ve tezâhürleri arasındaki hem varlık hem de bilgi ilişkisini çözümlemeye çalışacağız.

Varlıkların Hak'tan zuhûra geliş aşamalarını/mertebelerini vahdet-kesret, nokta-dâire gibi bir takım sembollerle açıklamaya çalışan sûfîlerin⁹⁵¹ bu sembollerde vermek istedikleri temel mesaj Hakk'ın zâtı bakımından eşyâdan münezzeh olmasına karşın taayyünleri cihetiyle münezzeh olmayışı ile ilgilidir. Bu mesaj *ayniyyet* ve *gayriyyet* şeklinde de isimlendirilebilir.⁹⁵² Bu çerçevede, Hakk'ın esmâsının iki itibarı vardır. Biri zâta delâlet ederken diğeri kendisinin husûsî mânasına delalet eder. Esmâ zâta delâletleri itibariyle müttehid ve birbirinin aynı iken, kendilerine mahsus mefhumları ile

⁹⁵⁰ William C. Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, (çev. Ömer Çolakoğlu), Sûfî Kitap, İstanbul 2010, s. 27.

⁹⁵¹ Varlık mertebelerini açıklayan semboller hakkında bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 271-296.

⁹⁵² Bu konuda ayrıntılı bir tahlil için bkz. Mustafa Tahralı, “Füsûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* (içinde), s. 9-38.

yekdiğerininin gayrıdırılar.⁹⁵³ Izutsu'nun da belittiğı gibi ârifler metafiziğı ele alırken husûsen *vahdet ile kesret* ya da *mutlak hakikat ile zâhirî varlıklar* arasındaki çelişik gibi görünen ilişkiyi, açıklamada mecazlar ve teşbihler kullanmaya meylederler.⁹⁵⁴ Şebüsterî de *Gülşen-i Râz*'da çoğı meseleyi sembolik derinlik taşıyan bir üslupla ele aldığı gibi Mutlak Varlık ile tezâhürleri arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için de açıklayıcı temsillere başvurur.

3.1.1.1. Hakikat-i Muhammediyye

Hakikat-i Muhammediyye bahsini en etraflı şekilde işleyen sûfî müellifler İbnül-Arabî ve Abdülkerim Cîlî olmuştur. Mutlak Varlık'ın taayyün ettiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel)⁹⁵⁵ hakikat-i Muhammediyye denilir. Hakikat-i Muhammediyye ile vücûd-ı mutlakın mutlak zâtını temsil eden ehadiyeti isim ve sıfatlar mertebesi olan vâhidiyete dönüşür ve taayyüne başlar. Hakikat-i Muhammediyye Allah isminin mazharıdır (meclâ). Mutlak Varlık en yüksek seviyede bu mazharda tecellî ettiğinden hakikat-ı Muhammediyye'ye insân-ı kâmil de denir.⁹⁵⁶ Hakikat-i Muhammediyye mertebesine taayyün-i evvel, makâm-ı ev ednâ, ahadiyyetü'l-cem', akl-ı evvel, kalem-i evvel, levh-i mahfûz, nûr-i muhammedî, akl-ı küll, velâyet-i mutlak feleğî, mertebe-i ulûhiyyet gibi isimler de verilir.⁹⁵⁷

Tasavvufî düşüncede *Hakikat-i Muhammediyye* âlemin yaratılmasından önce var olan, her şeyin O'ndan dolayı yaratıldığı kelime (logos) ve Allâh'ın nûru olarak da kabul edilir. Kelime her devirde peygamberler ve velîler vâsıtası ile taayyün eder.⁹⁵⁸

Şebüsterî, Hz. Peygamber'in, nübüvvet dâiresinde hem önde/evvel, hem sonda/âhirdir⁹⁵⁹ diyerek bir taraftan hakikat-i Muhammediyye'ye diğer taraftan hatm-i

⁹⁵³ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 16-17.

⁹⁵⁴ Toshihiko Izutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", s. 30.

⁹⁵⁵ Şebüsterî, *taayyün-i evvel* kavramını aynen kullanarak açıklar. Bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 300.

⁹⁵⁶ Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180; Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 298-308; Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, (2003), s. 139-164.

⁹⁵⁷ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 11-13.

⁹⁵⁸ Reynold Nicholson, "Sûfiler", *Tasavvufün Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004, s. 95.

⁹⁵⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 17-18, [s. 67, b. 17-18]; Hz. Peygamber son peygamber olsa da diğer peygamberlerin O'nun arkasına dizildikleri ve O'nun mertebe bakımında önde olduğu fikri *Mantıku't-*

nübüvvete işaret eder. Şebüsterî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvet dâiresinde hem evvel, hem âhir olduğu yönündeki ifadesi 'ben ilk yaratılan nebî idim ancak en son gönderildim' hadisi ile de birebir paralellik taşır.⁹⁶⁰

Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamber idim"⁹⁶¹ hadisinde de ifâde edildiği gibi *hatm-i Muhammedî* (sav) *hakikat* ve *ma'nâ haysiyetinden cemi'-i enbiyâ üzerine takaddüm eder* iken sûret cihetinden ise müteahhhirdir. Dolayısıyla O'nun *takaddüm-i zâtîsi* söz konusudur ki⁹⁶² onun tekaddüm eden bu yönü *hakikat-i Muhammediyye* olarak ifade edilir.

Avni Bey'in ifadeleriyle; "Hakikat-i muhammediyye, bütün taayyünlerin evvelidir ve bütün mevcûdâtın a'yân-ı sâbitelerini ve hakâyıkını müştemildir. Onun üstünde "zât-ı sırf" vardır ki, bütün taayyünâtın münezzehdir. zât-ı ahadiyye, zâtiyyeti hasebiyle tecellîden müstağnîdir. Binâenaleyh onun mutlak varlığı zâtiyyeti hasebiyle aslâ tecellî etmez. Onun tecellîsi ancak onda bilkuvve mevcûd olan sıfât ve esmânın bir gereğidir. Zât-ı ahadiyyette mündemic ve bilkuvve mevcûd olan sıfât ve esmâ bulunmasa, zât zâtiyyeti üzere kalır ve ondan aslâ tecellî vâki' olmazdı. Fakat onda bilkuvve sıfât ve esmâ bulunduğu ve bunlar isti'dâd lisanlarıyla zuhûr taleb ettiklerinden, zât-ı sırf, lâ-taayyün mertebesinden mertebe-i ilme tenezzül ederek, o sıfât ve esmânın sûretleri, ilm-i Hak'ta müteayyin ve her birisinin hakikati diğerinden mütemeyyiz oldu. Bu mertebeye, *meretebe-i vâhidiyyet* ve *meretebe-i sıfât ve esmâ* ve *hakikat-i muhammediyye* derler. Ahadiyyet mertebesiyle arasındaki fark, ancak taayyünsüzlük ile taayyünden ibârettir. Şu hâlde Hz. Peygamber'in hakikati bütün taayyünâtın mebdî olmak i'tibâriyle vücûdda vâhid ve ferddir. Aynı şekilde bütün taayyünâtı muhît olmak itibâriyle de külliyyetle muttasıftır. Başka bir ifadeyle zât-ı ahadiyyenin kendi zâtında, kendi zâtına, kendi zâtı ile olan tecellîsinden ibâret "*feyz-i akdes*" ile ilk müteayyin olan ancak "*hakikat-i Muhammediyye*"dir ve mertebede ona eşit bir taayyün yoktur. "Rûh-ı Muhammedî" denilen şey de aslında aynı şeydir. Onun

Tayr'da da işlenir. Bkz. Attâr, *Mantiku't-Tayr*, s. 55, 60; Sinan Paşa bu minvalde şöyle der: "sûrette son ise, mânâda ilkti" Bkz. *Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum, s. 90.

⁹⁶⁰ Bediüzzaman Firûzanfer, *Ehâdîs u Kasas-i Mesnevî*, (4.Bsk.), Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1387/2009, s. 354.

⁹⁶¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 132.

⁹⁶² Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 56-58.

için Hz. Peygamber ‘Allah’ın ilk yarattığı benim rûhumdur⁹⁶³ yâhud nûrumdur’ buyurmuşlardır.⁹⁶⁴

“Ahad, Ahmed’in miminde zâhir oldu. Bu devrde evvel, âhirin ta kendisi oldu”⁹⁶⁵ diyen Şebüsterî göre “Ahmed’in “mîm”i, (احد / ام / احمد) Hakk’ın zât âleminde ilk taayyün eylediği âlemdir ki, bütün âlemler bu âlemde mündemicdir. *Hakikat-i Muhammediyye* de bu ilk taayyünden ibârettir. Demek oluyor ki, bu taayyün mîmi’nden [م] ahadin zâhir olmasına nazaran *hakikat-i Muhammediyye ahadin mazharıdır*. Diğer *merâtib-i taayyünât* da hakikat-i Muhammediyye’nin mazharlarıdır.⁹⁶⁶ Ahad, ism-i Zât’dır. “Ahmed”in “Ahad”dan farkı ise mîm (م) ile; mim de zâhir olan *taayyün-i evvel*den ibârettir. Ahad’in hakikî mazharı, hakikat-i Ahmed’dır ve Ahmed’in *mîmi*, hakikat-i Muhammediyye’nin mazharı olan mevcûdât dâiresine işâretidir. Bütün kevnî mertebeler, hakikat-ı Muhammediyye’nin cüzleri oldukları için “mîm-i Ahmed” zikr olunmuştur. Hz. Peygamber, mevcûdâtın illet-i gâiyyesi olup mertebe ve şeref hasebiyle mukaddem iken zuhûr cihetiyle muahhar olmuştur.⁹⁶⁷

Ahad *vücûb* âlemine işâret iken *mim* imkân âlemine işârettir de denilebilir. Bu durumda Ahmed’de Ahad’dan fazla olarak bir mim bulunduğundan vücûb âleminin Ahmed’de zuhûr ettiği, bundan dolayı Hakikat-ı Muhammediyye’nin kaninatın özü, özeti ve gözbebeği olduğu anlaşılır.⁹⁶⁸ Kısacası “ehad”, ism-i zât iken “mîm” taayyünden ibârettir.⁹⁶⁹ Hakikatü’l-hakâik ile Hakk’ın zât-ı ehadiyeti, hakikat-i Muhammediyye ile

⁹⁶³ *Keşfü’l-Hafâ*, I, s. 311.

⁹⁶⁴ Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 317-319.

⁹⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 19, [s. 67, b. 19] “Ahad, Ahmed’in miminde göründü... Bu dönüşte evvel, nihâyetin (âhir) ta kendisi oldu. Ahmed’in Ehadden farkı bir mîmdir ki ol mime cümle âlem gâriktir.” beyitleri merhum Selçuk Eraydın tarafından *Hakikat-i Muhammediyye* ile ilgili beyitler içinde değerlendirilmiştir. Bkz. Selçuk Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 4, s. 138. ; Diğer örnekler için bkz. *a.g.m.*, s.131-143; Âşık tarzı şiir geleneğinde de benzer söyleyişlere rastlanır. Bkz. Osman Nuri Karadayı, *XIX. Yüzyıl Aşık Şiirinde Tasavvuf*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2009, s. 104.

⁹⁶⁶ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 31.

⁹⁶⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 59-60; Schimmel’in bu meyandaki harf sembolizmine dâir bkz. Annemarie Schimmel, *Ve Muhammed O’nun Elçisidir*, (çev.Ekrem Demirli), Kabcacı Yay., İstanbul 2011, s. 217-218.

⁹⁶⁸ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 26.

⁹⁶⁹ Cevad Nurbahş, ‘Havâşî ve Ta’likât’, *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 68.

de Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyeti kastedilir. Buna göre ehad ile hakikatü'l-hakâik, mim ile de Hakikat-i Muhammediyye kavramına işaret edilir.⁹⁷⁰

3.1.1.2. A'yân-ı Sâbite

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın dışındaki varlıkların (mâsivâ/âlem) vücûdunun Allâh'ın yaratmasına bağlı olduğu fikrinden hareketle eşyâyı kendine nispetle yok, Allâh'ın ilminde (*ilm-i ilâhî*) mevcut olmasına nispetle var kabul eder ve mevcûdâtın yaratılmadan önceki durumunu *a'yân-ı sâbite* olarak isimlendirir.⁹⁷¹ A'yân-ı sâbite bi'l-kuvve mevcûd olduğu halde bi'l-fiil ma'dûmdur.⁹⁷² *Gülşen-i Râz*'da *a'yân-ı sâbite* terimi yerine onun anlamını karşılayacak şekilde *adem* kavramı kullanılır. Bu noktada İbn Türke'nin de temas ettiği gibi biri "mutlak adem" diğeri "izâfî adem" olmak üzere adem ikiye ayrılır. Adem-i izâfî sûfîlerce a'yân-ı sâbite olarak karşılanırken, hukemâ buna *mâhiyet*, mütekellimîn ise *vücûd-ı ilmî* derler.⁹⁷³ Taayyün-i sâni olan a'yân-ı sâbiteye mertebe-i vâhidiyye, suver-i ilmiyye, Rabb-ı Hâs, hakikat-i insâniyye, âlem-i melekût gibi isimler de verilir.⁹⁷⁴ Adem-i izâfî olan a'yân-ı sâbite Vücûd-ı Mahz ile adem-i mahz arasında bir berzahtır. Adem-i izâfî, ağacın çekirdeği, yahut pederin sulbündeki evlat gibi bi'l-kuvve mevcûd olmakla birlikte bi'l-fiil ma'dumdur.⁹⁷⁵

İlk defâ İbnü'l-Arabî tarafından vaz' edilen *a'yân-ı sâbite* terimi ile kastedilen şey eşyanın (mümkünâtın) varlık âlemine çıkmadan evvel, ilm-i ilâhîdeki sâbit, mücerred ve ma'kûl sûretleridir.⁹⁷⁶ A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allâh'ın ilmindeki

⁹⁷⁰ Mehmet Demirci, "Hakikat", *DİA*, XV, 178-179; A.mlf, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180; Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 217; Ayrıca bkz. Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi İstanbul 2008.

⁹⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *DİA*, I, 357; Vücûd ve adem kavramları için bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4-9; İbrahim Düzen, *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, s. 87; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 30.

⁹⁷² Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 17.

⁹⁷³ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 79; "Vücûd ve adem bir şeyin ispâtı ve nefyi şeklinde tanımlanabilir. İbnü'l-Arabî ekolünde varlık (vücûd) esas kabul edilir. Bu durum ise mutlak yokluk fikrini kabul etmeyi engeller. Şu halde yokluk ancak izâfî bir gerçekliğe sâhiptir. Yokluk (adem) varlığın mukâbili değil, onun zuhûr ve tecellî etmesindeki bir imkan ve araçtır. Bu anlamda yokluk mümkünlerin bulunduğu hal veya mertebe olarak isimlendirilir." Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 193 vd.

⁹⁷⁴ Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 13-15.

⁹⁷⁵ Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 8.

⁹⁷⁶ Bu konuda bkz. Ebu'l-Âlâ el-Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sâbite ve Mu'teziledeki Ma'dûmât", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (içinde), (çev. Ekrem Demirli), İz, İstanbul 2000, s. 259-271.

hakikatleri olup mevcut değildirler. Daha doğrusu bunlar Allâh'ın ilminde sabit olan yoklardır (ma'dûmât).⁹⁷⁷

Şebüsterî, yokluğun/*ademin* esâsen tertemiz olduğunu, onda hiçbir şeyin olmadığını ve bu sepeple de gizli hazinenin (*genc-i mahfî/kenz-i mahfî*) yokluk olan ademde zâhir olduğunu söyler⁹⁷⁸ ve vücûdun zuhûrunun adem (ayân-ı sâbite) vâsıtası ile olduğu görüşünü sık sık tekrarlar.⁹⁷⁹ İbnü'l-Arabî tarafından çerçevesi çizilen yaratma görüşüne göre de yaratılış hâdisesi kenz-i mahfî denilen Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye tecellîsi ile gerçekleşir.⁹⁸⁰

A'yân-ı sâbite (tekili ayn-ı sâbite) önceleri sâfî ve vücûddan hâli ve ademiyyet sıfâtı ile muttasıf iken *Vücûd-ı Mutlak*'tan ibâret olan *kenz-i mahfî* o ademden yani a'yân-ı sâbiteden zuhûra gelir. *Kenz-i mahfî* olan *vücûd-ı mutlak* hazînesi, mümkünlerin sûretlerinde (a'yân-ı mümkün virânesinde) görüldüğünden Şebüsterî⁹⁸¹ “*Ben bir gizli hazineydim*”⁹⁸² hadisini oku da o gizli (pinhân) hazineyi apaçık (peydâ) gör”⁹⁸³ der. *Kenz-i mahfî* hadisi, Hz. Dâvud'un “Ya Rabbi halkı niçin yarattın” sorusuna verilen⁹⁸⁴ cevaptan oluşur. Bu hadise bağlı olarak Hakk'ın eşyâyı yaratmasının amacının bilinmeyi istemesi/sevmesi olduğu ifade edilir.⁹⁸⁵

Hakk'ın zâtı ezelde esmâ ve sıfatları ile mevcûd olmasına karşın onu bilecek Hakk'ın dışında bir şey yoktu. Ma'rifet makâmından ibâret olan tafsîl ve zuhûr ile mazharların sûretlerinde tecellî etmediğinden, mutlak varlık olan Hakk, kendi nurânî kemâlî üzere gizlidir. Küllî anlamda zuhûr ise, *tecellî-i şuhûdî* denilen Hakk'ın a'yân-ı sâbite sûretiyle zuhûruna bağlıdır. Hakk'ın zuhûru ile mazharlar arasındaki ilişki Hâfız-ı Şîrâzî tarafından şöyle ifade edilir:⁹⁸⁶ “Ma'şukun sâyesi (gölgesi), âşık üzerine düştü

⁹⁷⁷ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, IV, 198-199.

⁹⁷⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 138, [s. 72, b. 137.]

⁹⁷⁹ *Saâdetnâme*, s. 172, b. 437.

⁹⁸⁰ Ekrem Demirli, “Yaratma”, *DİA*, XXXXIII, 331.

⁹⁸¹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 157-158, b. 138.

⁹⁸² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, , II, 132 (2016); İbnü'l-Arabî kenz-i mahfî hadisini naklen olmasa da keşfen sahîh olarak niteler. Bursevî, kenz-i mahfî hadîsinden hareketle bir eser telif etmiştir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1290.

⁹⁸³ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 139; [s. 72, b. 138.]

⁹⁸⁴ *Saâdetnâme*, s. 172, b. 438; A. mlf., *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 354. Gölpinarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 61.

⁹⁸⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 211.

⁹⁸⁶ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 158-159, b. 139.

ise ne oldu? Biz vücûdda ona muhtâc ve müftekır idik. O da zuhûrda bize müştâk idi.”⁹⁸⁷

Rızâ Tefvîk’e göre; “Vücûd-ı mutlakı, bütün kâinâtın hakikat-i bâtnasını teşkil eden bir *kenz-i mahfî* (gizli hazîne) olarak telakki etmek, sûfîyye i’tikâdının esâsıdır ki vahdet-i vücûd akidesi buna dayanır. Vahdet-i vücûd erbâbı, bir şeyin hiç yoktan vâri olabilmesi imkânını reddeder. Böyle olunca keyfiyet-i hilkati dahi başka bir vecihle ta’rîf ve tefsire mecburiyet elverir. İşte bu mes’ele sûfîyye indinde zuhur ve tecelli (*emanation*) nazariyesiyle îzah ve hall edilmiştir. Yani hadd-i zâtında hüviyeti bizim gibi âciz insanlara meçhul kalan *hakikat-i mutlaka*, bütün eşyâ-yı mümkünenin vahdet-i bâtnasını teşkil eden bir gizli hazinedir (*kenz-i mahfî*). Bütün mevcûdât onun tecelliyâtından başka bir şey değildir. Gizli olan o hakikat-ı mutlakanın ânî cilveleridir. Binâenaleyh hiç yoktan vâri olmuş mevcûdât, hakîkiyye değil ancak gölge gibi varlıklardır. Yani bizzat kâim şeyler değil *ikame-i Hak*’la kâim yalancı varlıklardır ki hakîkî ve mutlak bir vücûda delâlet ederler. Onlara Şeyh-i Ekber İbnü’l-Arabî bu îzâh ettiği ma’nâyı kastederek *mevcûdât-ı zillîye* (gölge varlıklar) demiştir.”⁹⁸⁸

İbnü’l-Arabî ekolünde yaratılış, Varlık’ın *âyân-ı sâbiteyi feyiz* yolu ile varoluş hâline çıkarması olarak kabul edilir. Varlık “nur/ışık” olarak sembolize edilirken, âyân-ı sâbite veya ilâhî isimler ve sıfatlar, ışığın kendilerinde yokluk aynasına çeşitli renkler yansıtarak parladığı çok sayıda renkli cam parçaları olarak da sembolize edilir. Buna göre âlem, temelde kendinde ilâhî gerçekliklerin yansıdığı bir aynalar dizisidir.⁹⁸⁹ Şebüsterî, ayna sembolizminden hareketle Mutlak varlık ile adem arasındaki ilişkiyi başka bir deyişle *kenz-i mahfî* ile *a’yân-ı sâbite* arasındaki münasebeti açıklarken *yoklukun* (ademin), Mutlak Varlığın aynası olduğunu Hakk’ın nurunun yansımasının yoklukta (ademde) görüldüğünü söyler.⁹⁹⁰ Buna göre adem denilen *a’yân-ı sâbite* başka bir deyişle hakâyık-ı mevcûdât, mutlak varlığın esmâ ve sıfatlarının yansıdığı bir ayna gibidir ve varlığın nûrunun yansıması, o aynalardan görünür.⁹⁹¹ Buna göre a’yân,

⁹⁸⁷ Bkz. *Dîvân-ı Hâfız*, (nşr. Muhammed Kazvînî- Kâsım Gânî), Kitâbfurûşî-yi Zuvvâr, Tahran ty., s. 176; Mutlak varlık ile mukayyed varlık arasındaki bu ilişki biçimi Abdurrahman Câmî tarafından şöyle ifade edilir: Mutlak ile mukayyed arasında istilzam çift taraflı iken ihtiyaç tek taraflıdır. Bkz. *Levâih*, s. 89.

⁹⁸⁸ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (V)”, *Peyâm*, nr. 143-385.

⁹⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 143.

⁹⁹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 134; [s. 72, b. 133]; İbnü’l-Arabî’de ayna istiâresini sıklıkla kullanır. Örneğin bkz. İbnü’l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 47.

⁹⁹¹ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 90, b. 134.

Hakk'ın varlığının aynası, isim ve sıfatlarının görüldüğü yerdir. Şu halde zâhirde görünen Hak'tan başka bir şey yoktur.⁹⁹²

Nûr-ı mutlak olan *mutlak varlığın* mukâbilinde onun nûrunun parlaklığını azaltacak bir şey olmazsa, idrâk mümkün olmaz. Çünkü her şey zıddı ile zâhirdir. Görünme olayının gerçekleşmesi için gören ile görünen arasında tekâbül (zıtlık/karşıda olma) zarûrîdir. Vücûdun mukâbili ise *adem*dir. Bu durumda Vücûd'un aynası *adem* olur.⁹⁹³

Hakk'ın varlığının aynası, adem-i izâfî olan mümkün aynalarıdır. Zîra mümkünler, vücûd-ı hâricîye nisbetle adem iken vücûd-ı ilmîye nispetle sâbittirler. Sûfîler bu durumu “a'yân-ı sâbite kavramı ile ifâde ederler. Aynaya benzetilen *a'yân-ı sâbite* Hakk'ın ilmî sûretleridir. Hakk'ın varlığı a'yân-ı sâbitenin ahkâmıyla zâhir olmuş ve onların sûretiyle görünmüştür. Fakat a'yân-ı sâbite vücûd ile muttasıf olmayıp öylece ma'dûmdurlar. Bu durumda, a'yân-ı sâbite ya'nî mümkünlerin mâhiyetleri veya ilmî sûretlerinden ibâret olan adem, Mutlak Varlığın aynasıdır. Ve Vücûd'un nûru kâbiliyet ve isti'dâdından dolayı onlarda görünmüştür. Böylece Hak, a'yân sûretiyle zuhûr etmiştir. Ancak a'yân, ma'dûmdur ve ayna gibi bakıldığında görünmez.⁹⁹⁴

Görünme keyfiyeti için gösterici olan âyine ile görünen şahıs arasında mükâbele şart olduğundan şöyle denir:⁹⁹⁵ “Yokluk (a'yân-ı sâbite) varlıkla (Mutlak Varlık ile) karşı karşıya (mukâbil) olunca hemencecik onda bir akis (zıll/gölge) görünür.”⁹⁹⁶ A'yân-ı sâbite olan adem, ademiyyet ciheti ile vücûda mukâbildir. Adem aynasının mukâbiliyeti hasebiyle vücûdun aksi onda hâsıl oldur. Dolayısı ile eşyâ aynalarının çokluğu hasebiyle akisler de çok olur. Bir olan hakikat, mukâbil olan aynaların muhtelif hükümleri sebebiyle muhtelif sûretlerde ortaya çıkar. Yani şuûnât-ı zâtiyye-i ilâhiyye, *kümûn-ı hafâdan meydân-ı bürûza* gelmiş olur. Ve aynaların âsâr ve ahkâmı

⁹⁹² Ankaravî, “Mukaddime”, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 34.

⁹⁹³ Mesnevî'de geçen ve Lâhîcî tarafından da konuya açıklık getirmek için iktibas edilen beyti Avni Bey'in şerhi ile birlikte dercediyoruz: “*Varlığın aynası ne olur? Yokluk. Eğer ahmak değil isen, yokluk götür*: Ya'nî eşyâ zıddı ile inkişâf ettiği için, varlığın mukâbili de yokluktur. Hakîkî varlık, ancak Hakk'ın varlığıdır; binâenaleyh Hakk'ın varlığı zâhir olmak için, vücûd-ı hakîkinin izâfâtından olan kendi vücûd-ı mevhumunu nazarından kaldır ve huzûr-ı Hakk'a yokluk götür. Sen kendi varlığını kaldırıncı, karşına Hakk'ın varlığı dikilir.” A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 355.

⁹⁹⁴ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 151-154, b. 134.

⁹⁹⁵ Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 300.

⁹⁹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 135; [s. 72, b. 134]

iktizâsınca, sınırsız bir tecellî görünür.⁹⁹⁷ Ademin vücud-ı haricisi yokdur. Mukâbele ile kastedilen durum da vücud-ı mutlak ile mukabele-i hâricî değil mukabele-i zihni ve ilmîdir.⁹⁹⁸

3.1.1.3. Vücûd-Adem

Gülşen-i Râz'da vücûd (*hestî*) ve adem (*nîstî*) kavramlarının yanısıra *kadîm* ve *muhdes* kavramları da vücûd ve ona ait *zuhûr* ve *tecellî*ler olarak karşılanabilecek bir çerçevede ele alınır. İslam kelâmına âit kadîm ve muhdes kavramlarının daha ilk dönem sûfîlerinden itibâren benzer bir çerçevede kullanılageldiğini gözlemlemek mümkündür.⁹⁹⁹ Şebüsterî Allah'ı (Mutlak Varlık) ifâde etmek üzere *kadîm* kavramını, itibârî ve hayâlî varlıkları olan mümkünlerin durumunu ifade etmek üzere ise *muhdes* terimini kullanmıştır.

Gülşen-i Râz'da Kadîm-muhdes kavramları Hüseyinî'nin “evveli olmayanla sonradan meydana gelen (*kadîm* ile *muhdes*), nasıl oldu da birbirinden ayrıldı biri âlem diğeri Hak (Hüdâ) oldu? (*)”¹⁰⁰⁰ sorusu etrâfında ele alınır. Klasik bir tanıma göre *kadîm* ‘*hüve mevcûdun lâ-evvele lehû*’ (kadîm, öyle bir mevcûddur ki onun evveli ve başlangıcı yoktur) şeklinde tanımlanır. Ayrıca kadîm hiçbir illete bağlı da değildir. *Muhdes* ise, başkası ile vâir olan, başlangıcı olduğu gibi bir illete de bağlı olan şeye denir. Buna göre Şebüsterî'nin ortaya koyduğu çerçeveye göre kadîm, Vâcibu'l-Vücûd (zorunlu varlık) olan Zât iken muhdes, taayyünât ve keserâtan ibâret olan âlemdir.¹⁰⁰¹ Şebüsterî muhdesin karşılığı olarak *mâsivallâh* ifadesini de kullanır ve âlemin muhdes olduğunu söyler.¹⁰⁰² *Vahdet-i vücûd* düşüncesine göre Hakk'ın dışında gerçek varlık olmadığına göre muhdes denilen kategorideki varlıkların var oluşlarının anlamı nedir sorusunun cevaplanması gerekir. Şebüsterî buradaki sorunu muhdes varlıkların

⁹⁹⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 154, b. 135.

⁹⁹⁸ Şârih Meçhul, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, nr. 06 Hk 2225/2, vr. 13b.

⁹⁹⁹ Meselâ Azîz Neseî şöyle der: “(...) Vücûd-ı kadîm, Vâcibu'l-Vücûd Teâlâ ve Tekaddesdir ve vücûd-ı hâdis mümkinü'l-vücûddur.” Bkz. Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. Avni Konuk), haz. Sezai Fırat, (2. Bsk.), Gelenek Yay., İstanbul 2009, s. 88; Örneğin Abdülkerîm el-Cîlî de Allah için kadîm, âlem için muhdes ifadesini kullanır. (Bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî: Hayâtı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 84, 86, 87.)

¹⁰⁰⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 701; [s.96, b. 701.]

¹⁰⁰¹ *Mefâtîhu'l-Îcâz*, s.455, b. 703; Sinan Paşa kadîmi “varlığı kendiliğindendir, varlığına bir kaynak yok” şeklinde ifade eder. Bkz. *Tazarrûnâme*, (haz. Mertol Tulum), Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara 2011, s. 54.

¹⁰⁰² *Sâadetnâme*, s.223, b. 2119.

vücûdunun ancak hayal ve vehme dayalı bir varlıkları olduğunu söyleyerek açıklar. Çünkü Şebüsterî ve aynı çizgideki diğer muvahhid sûfilerin görüşüne göre, Vâcibü'l-Vücûd (zorunlu varlık) dışındaki varlıklar *umûr-ı i'tibâriyye* ve varlıksız görünüş olan (*nümûd-ı bî-bûd*) hayâlî sûretlerden ibârettirler.¹⁰⁰³ Kadîm ile muhdesin birbirinden ayrı olmadığının arkaplanı soruya verilen cevapta şöyle belirlenir:

“Evveli olmayanla [*kadîm*] sonradan meydana gelen [*muhdes*] esâsen birbirinden ayrı değildir. Sonradan meydana gelen [*muhdes*], Mutlak Varlığ'ın zuhurudur, O'ndandır, dolayısı ile kendiliğinden bir varlığı yoktur.”¹⁰⁰⁴

Şebüsterî, her şeyin O'ndan [Hakk'ın varlığından] ibaret [heme ân est/ heme ost] olduğunu sonradan meydana gelen şeylerin yâni muhdes varlıkların ise müsemâmâsız isim gibi, ismi olup cismi olmayan bir *Anka*'ya benzediklerini söyler.¹⁰⁰⁵ Şu halde gerçekte var olan her şey Hakk'tan ibârettir. Muhdeslerin varlığı ise ancak *Ankâ* gibi hayâlî ve vehmî bir varlığa sâhip olabilir.¹⁰⁰⁶

Şebüsterî'ye göre *ademin mevcûd* olması *muhal* olduğu gibi *varlık (vücûd) var olması bakımından* dâimîdir ve aslâ zevâle uğramaz.¹⁰⁰⁷ Yani *Vücûd*, kendi hakikat-i hakîkîsi üzerine tağyîr ve tebdîl olmaksızın bâkî olduğu gibi *adem* de dâimâ kendi ademiyeti üzere bâkîdir. *Vücûd* aslâ *adem* olmayacağı gibi, ma'dûm (*adem*) da mevcûd olmaz. Çünkü hakikatlerin değişmesi (kalb-i hakâik) asla söz konusu değildir.¹⁰⁰⁸ Evvelde ma'dûm olan mümkünler ve muhdesler her zaman ma'dûmdurlar. Onların mevcûdiyeti ise Kadîm olan Zât'ın tecellîsinden ibârettir. Adem olan muhdes, hakîkî anlamda mevcûd olamaz ve onun mevcûdiyeti varlıksız bir görünüş (*nümûd-ı bî-bûd*). *Vücûd*'un en özel vasfı (vasf-ı hâssı) *Vücûb*'tur (zorunluluk). Bu yönüyle *Vücûd* varlık ve taayyün bakımından kadîm ve lâ-yezâldir.¹⁰⁰⁹ Şu halde Hakk'ın dışındaki varlıklara verilen vücûd nispeti sadece görünüşte bir varlık durumunu ifâde edebilir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰³ *Gülşen-i Râz*, s. 87, b. 482; *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s.456, b. 703; Görüntü, resim anlamında gelen sûret kelimesi Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsiyle varlık sahnesine çıkan O'nun dışındaki varlıkları kasıtlı kullanılır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 201.

¹⁰⁰⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 702; [s.96, b. 702.]

¹⁰⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 703; [s. 96, b. 703.]

¹⁰⁰⁶ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s.456, b. 705.

¹⁰⁰⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 704; [s.96, b. 704.]

¹⁰⁰⁸ *Hakku'l-Yakîn*, s. 300.

¹⁰⁰⁹ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s.456-457, b. 706.

¹⁰¹⁰ *Saâdetnâme*, s. 165, b. 268, 271.

*Ademin mevcûd mevcûdun da adem olmayacağını bilmesi durumunda varlıkta ikilik görme şeklindeki problemin de ortadan kalkacağını söyleyen Şebüsterî'ye göre*¹⁰¹¹ kadîm muhdes olmayacağı gibi, mümkün de vâcib olmaz. Bununla birlikte kadîm muhdese başka bir deyişle vücûd ademe bitişmediği (mukârin olmadığı) gibi ondan ayrı da (cüdâ) değildir. Çünkü muhdes kadîm olmaksızın ademdir. Eğer Vâcib'in zuhûr ve tecellîsi olmasa mümkün ve muhdeslerin görünüşü aslâ ortaya çıkmazdı. Onlara ait bu görünüş ise hayaldir ve varlıksız bir görünüşten ibarettir.¹⁰¹²

Şebüsterî, “Allah’tan başka her şeyin sözünü bırak da bunu ondan (kadîmi muhdesten) ayır. Mutlak Varlıkla onun zuhûrunu birbirinden ayrı tut”¹⁰¹³ ifadeleriyle kadim ile muhdes, ya da Vücûd ile mazharları arasında nasıl bir ayırım yapmak gerektiğine vurgu yapar. Buna göre taayyün ve teşahhuslardan ibâret olan muhdesleri Kadîm’den ayırmak gerekir. Yakînen bilinmelidir ki, Mutlak Varlık (Hestî-i Mutlak)¹⁰¹⁴ ancak Hak’tır. O, aslâ tebdîl ve tağyîre uğramaz, dâimâ bir karâr üzeredir, mevcûdlar ise *bî-karâr*dır. Çünkü tağyir ve tebdîl *sûretin* lâzımı iken *ma’nâ* kendi *karârı* üzere bâkîdir.¹⁰¹⁵

Şebüsterî’ye göre, Hakîkatte olan şey sadece *birdir*, fakat Felsefe gözlüğü ile Tanrı ve onun dışındakiler şeklinde iki varlık kategorisi ortaya konulunca şaşılık meydana gelir.¹⁰¹⁶ Hakîm-i felsefî vücûd-ı mümküni vücûd-i Vâcib’in gayrı olarak gördüğü ve haddizatında bir olan hakîkati iki olarak tasavvur eylediği için mümkün aynalarında yansıyan varlık nûrunun (nûr-ı Vücûd) Zorunlu Varlık’ın nûru olduğunu ve

¹⁰¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 705; [s. 96, b. 705.]

¹⁰¹² *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 457-458, b. 707.

¹⁰¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 709; [s. 96, b. 709]; Şebüsterî’nin kadîmi muhdesten ayırmanın gerekliliği üzerine kurulu düşüncesi öncesinde Cüneyd-i Bağdâdî tarafından ifade edilmiştir: “Sûfilere mahsûs olan tevhîd, kadîmi muhdesten ayırmakla gerçekleşir.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, (çev. Süleyman Uludağ), (3.Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 389; Kelâbâzî, *Taaruf*, (çev. Süleyman Uludağ), (2. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1992, s. 195; Ruveyr b. Ahmed de tevhîd konusunda şöyle der: “Tevhîd, beşeriyet âsârının yok olması, ulûhiyyetin ortaya çıkması, Kadîm’in sonradan olanlardan ayrılması ve teklîğin zâhir olmasıdır.” Bkz. Serrâc, *el-Luma’*, s. 30.

¹⁰¹⁴ Arapça bir kelime olan ‘vücûd’un Türkçe’de mukâbili “varlık”, Farsça’da ise “hestî”dir.” Bkz. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4; Avni Bey Mutlak Varlık olan Lâ-taayyün mertebesinin hestî-i mutlak olarak da isimlendirildiğine dikkat çeker. A. mlf, *a.g.e*, I, 6.

¹⁰¹⁵ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 460, b. 711.

¹⁰¹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 104; [s. 71, b. 103.]

Mutlak Varlık'ın gayrı bir mevcûd olmadığını bilemez. Dolayısı ile Hakk'ın gerçek vahdetini göremeyip, şuhûd ve tevhîd zevkinden mahrûm kalır.¹⁰¹⁷

3.1.1.4. Nur-Zulmet

Mümkün varlıkların imkâniyet cihetinden dâima adem ve zulmet üzere olduklarını söyleyen¹⁰¹⁸ Şebüsterî'ye göre “Hiçbir mümkün varlık iki âlemde de yüz karalığından (*siyeh-rûyî*), kurtulamaz.”¹⁰¹⁹ *Siyeh-rûyluk* (siyah yüzlülük) tasavvuf sembolizminde zulmeti¹⁰²⁰ yani imkân âlemini remzeder.¹⁰²¹ Zulmet ve nur, birbirinin zıddı olmakla birlikte, her biri diğerinden zuhûr etmiştir. *Kenz-i mahfî* hadîsinde de aslında vücûddan zuhûr eden şeyin adem olduğu ifade edilmiştir.¹⁰²²

Her şeyin bir negatif bir de pozitif olmak üzere iki yüzü (*vechi*) vardır. Negatif yönü itibariyle her şey ölümlüdür, fânîdir, zulmet içindedir. Sembolik ifadesiyle *siyah yüzlüdür*. Pozitif yönü itibariyle ise her bir şey ölümsüzdür, bâkîdir ebedîdir.¹⁰²³ “...Vücûd-ı hakîkinin vechinden ve zâtından mâadâ her şey helâk olucudur...” (Kasas, 28/88) hükmünce *mümkinin ademe bakan yönü* (vech-i nistî) *dâima fânî* ve *onun vücûda bakan yönü* (vech-i hestî) *ise dâimâ bâkîdir*. İmkân yönü zulmet ve ademiyyetten ibâret olduğu için mümkün *siyah yüzlülük* vasfını daima korur. Mümkünün varlığı Vücûd-ı Vâcib'in o mümkün sûretinde zuhûrundan ibârettir. Ve “sizin yanınızdaki dünya malı tükenir, Allah'ın katındakiler ise tükenmez” (Nahl, 16/96)¹⁰²⁴ âyetinde işâret buyurulduğu üzere bâkî olan, o yöndür.¹⁰²⁵ İzutsu'nun deyişi ile *siyah-yüzlülük* ifâdesi

¹⁰¹⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 119-120, b. 104; Seyyid Yahyâ Şîrvânî, *Şerh-i Suûlât-ı Gülşen-i Esrâr*, s. 246.

¹⁰¹⁸ Konuk, *a.g.e.*, s. 143.

¹⁰¹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 127; [s. 72, b. 126].

¹⁰²⁰ Örneğin bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 374.

¹⁰²¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 321.

¹⁰²² *Saâdetnâme*, s. 172, b. 438.

¹⁰²³ İzutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 65-66; *Hakku'l-Yakîn*, s. 312.

¹⁰²⁴ Âyetin İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış tefsiri şerhte açıklanan yaklaşımla örtüşür. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 35.

¹⁰²⁵ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 143-144, b. 127; İbnü'l-Arabî de eşyânın biri sebeplere diğeri Hakk'a bakan yönü olmak üzere iki vechesi olduğu üzerinde durur. Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil (Resâil)*, s.386'ten aktaran Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 55.

tüm görünür varlıkların tamâmen negatif olan yönlerini ifade etmek için kullanılmış uygun bir mecazdır. Dolayısı ile içinde yaşadığımız dünyâda her şey *siyah-yüzlüdür*.¹⁰²⁶

Mümkünler Mutlak'ın nûru ile görünür hâle gelir. Yani bir noktada zulmet olan mümkünler âleminin paradoksal olarak nura büründüğü görülür. Ancak bu nur netîcede kendi aslî nurları değildir. Başka bir deyişle *ödünç* alınmıştır. Bundan dolayı da onların nûru loş ve donuk bir haldedir. Kendi başına düşünülüğünde salt zulmet olan kesret dünyâsı Mutlak'ın nûru ile görünür hâle gelir. Konunun tecellî ile ilgisi de buradan gelir. Mümkün varlıklar, varlık nûrunun ancak belirli ve sınırlı bir görünümlerinden ibârettirler. Yani mümkünler varlık nurunu aynen aksettiremezler.¹⁰²⁷ Avni Bey'in kullandığı, *zayıf nur*, *gâlip nûr* tabirleri de bu hususla ilgilidir. Mutlak varlığın nûru *gâlip nur*, mümkünlerin Mutlak varlıktan kaynaklanan nurları ise *zayıf nurdur*.¹⁰²⁸ Mümkünlerin özünü oluşturan yokluk, a'yân-ı sâbite safhasında görünmeye başlar. Fenomensel sahadaki tecellîler ise son mertebedir. Bu yüzden buradaki tecellîler zayıf ve karanlıktır.¹⁰²⁹

Haddizâtında bir tecellî olması hasebiyle tasavvufta mümkünlerin nûruna çoğu zaman gölge (zıll) adı da verilir.¹⁰³⁰ Gölge, nûrun varlığı ile görünür hâle geldiği ve gölgeyi kaynağına atıf yapmadan açıklamak mümkün olmadığı gibi, âlem de Varlık nûru ile görünür hâle gelir. Şu halde âlem bizatihi kendi başına düşünülüğünde hiç ve zulmettir.¹⁰³¹ Kesret dünyâsının zulmet olarak isimlenmesinin bir nedeni de Hakk'ın (Mutlak Nûr'un) görülmesine perde olan yönü gereğidir.¹⁰³² İnsan, dış dünyadaki varlıkları kendi başına var olabilen aslî varlıklar olarak gördüğü sürece, kendisini sayısız kesretin arkasında gizleyen Mutlak'ın idrâkine yol bulamaz. Ne var ki arada perde olmadan da Mutlak görülemez. Çünkü bu nur görülemeyecek kadar güçlü ve şiddetlidir.¹⁰³³ Şebüsterî bu durumu şöyle ifâde eder: “Gözün, güneşin göz kamaştırıcı

¹⁰²⁶ İzutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 61.

¹⁰²⁷ İzutsu, *a.g.m.*, s. 63-64.

¹⁰²⁸ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 150, b. 150.

¹⁰²⁹ İzutsu, *a.g.m.*, s. 69.

¹⁰³⁰ Zıll: “İstılâh-ı meşâyıhta ma'dum olan a'yân-ı mümkünenin taayyünât ve ahkâmıyla, zâhir olan vücûd-ı izâfiden ibârettir.” Bkz. Ali İhsan Kılıç, “Abdülaziz Mecdi Tolun'un Ta'rîfât'taki Tasavvuf İstılâhları Tercümesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:31, (2013), s.193; Krş. Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.144.

¹⁰³¹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 159-160, b. 140; İzutsu, *a.g.m.*, s. 64.

¹⁰³² İzutsu, *a.g.m.*, s. 65.

¹⁰³³ İzutsu, *a.g.m.*, s. 68.

nûruna dayanabilecek güç ve tâkâti yoktur. O, güneşi, sadece sudaki yansımaları ile görebilir.¹⁰³⁴ Zira güneşin sudaki aksi, güneş kadar nurlu değildir. Bu yüzden onu görebilirsin. Bu suretle görüşün, anlayışın da birazcık artar.”¹⁰³⁵

Güneş ile göz arasına girerek, güneşin aşırı parlaklığını azaltan bir ayna rolüne sahip su aslı itibariyle yoktur (ademdir). İşte var oluşun (Mutlak varlığın) bizim gözümüze görünür hâle gelmesi de bu *yokluk aynası* vâsıtası ile olabilmektedir. Çünkü Mutlak’ın parlaklığının tecellîsi, yoklukta görünür hâle gelmektedir.¹⁰³⁶ Şebüsterî, *yokluk mutlak varlığa aynadır* derken¹⁰³⁷ tam olarak bu durumu anlatmış olur. Yani güneşe benzetilen Mutlak Varlık’ın Zâtı’nın doğrudan idrâki söz konusu olmadığından O, esmâ ve sıfatları vasıtasıyla bilinebilir. Bu çerçevede esmâ ve sıfatlar alanı güneşin sudaki yansımaya benzetilir.¹⁰³⁸

“Nur ve aydınlık ile Vücûdu/Varlık’ı “zulmet ve karanlık” ile de ademi/yokluğu karşılayan Şebüsterî, Hakk’ın dışındaki *görünür* (fenomensel) tüm varlıkları (kesret dünyâsı) zulmet/adem kategorisinde değerlendirir.¹⁰³⁹

Şebüsterî, tecellî kavramının marifete kaynaklık eden boyutundan bahsederken sûfinin Mutlak’a aşırı derecede yakınlığı netîcesinde epistemoljik bir zulmetin ortaya çıktığını söyler¹⁰⁴⁰ ve zât tecellîsi karşısındaki kişinin durumunu güneşe bakan bir kimsenin gözlerinin kamaşması netîcesinde gözlerinin *karararak* bir şey göremez olması örneği ile açıklar.¹⁰⁴¹ Görünen şeyin son derece yakın olması *karanlığa* (*siyahlığa*) ve o şeyin görülememesine sebep olur. Bu durumda gözün önü kapanır/kararır ve görme gerçekleşemez. Bundan dolayı seyr ü sülûkta sâlik esmâ ve sıfât mertebelerinden geçip tecellî-i zâtîyi kabûle istidat kazandığı vakit, o *nûr-ı tecellî*,

¹⁰³⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 72, b. 131.

¹⁰³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 133; [s. 72, b. 133]

¹⁰³⁶ İzutsu, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 69.

¹⁰³⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 140; [s. 72, b. 152.]

¹⁰³⁸ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 78.

¹⁰³⁹ İzutsu, “a.g.m”, s.61; *Hakku’l-Yakîn*, s. 296.

¹⁰⁴⁰ İzutsu, “a.g.m”, s. 72.

¹⁰⁴¹ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 123; [s. 72, b. 122]; İsmâil Fenni Ertuğrul: “Çünkü imkân mertebesi, vücûb mertebesinin gücüne tahammül edemez. Bu sebeple, büyük velîlerden bazıları kalblerine zât mertebesinden bir nur ve parıltı aksettği zaman buna *tecellî-i berkî* derler. Zira gözün şimşek çakmasına tahammül etmesi mümkün olmadığı gibi, basîret de bu tecellîlin devâmına tahammül edemez.” Bkz. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 34.

siyah renk ile mütemessil olur.¹⁰⁴² Kâhir olan zât nûru (tecellîsi), taayyünlerin mahvına sebep olur. Çünkü *Zât nuru* mazharlara sığmaz ve *sübuhât-ı celâli* her şeyi kahreder.¹⁰⁴³

Her ne kadar Vücûd, tecellîler yolu ile kendini açığa çıkarsa da Zât'ın idrâk edilemezliği ve tasavvufî kabûle uygun olarak marifetinin kemâlinin onu bilmekten âciz olmak olduğu Şebüsterî tarafından sıkça vurgulanan husuların başında gelir.¹⁰⁴⁴ Buna bağlı olarak Şebüsterî, Zât nûrunu (tecellîsini) *siyah renk* ile ifâde eder ve bu siyahlığın/karalığın içinde *âb-ı hayat* olduğunu söyler.¹⁰⁴⁵ Ona göre keşf ve şuhûd ehlinin müşâhede mertebelerinde basîret gözlerine görünen *siyahlık*¹⁰⁴⁶ Zât-ı Mutlak'ın nûrudur ki, kurbiyetin şiddetinden dolayı onların basîretlerine zulmet içinde görünmüştür. Fenânın bir sonucu olan o nûr-ı zâtın karanlığı içinde, sermedî bir hayâtı (*âb-ı hayât*) berâberinde getiren *bekâbillâh* gizlidir.¹⁰⁴⁷ *Siyah nur*¹⁰⁴⁸ ile fenânın sonuna ve bekânın da başlangıcına işâret edilir. Görüldüğü üzere buradaki “siyahlık” ontolojik bir mâhiyetten ziyâde epistemolojik bir yapı arzeder.¹⁰⁴⁹ Gölpınarlı siyah nur hakkında şöyle der: “Siyah renk, sofilere göre kemal mertebesine mahsus bir renktir. Gece nasıl karanlığı ile her şeyi örterse, Tanrı'nın zat tecellisi de, her şeyi bütün mecâzî varlıkları

¹⁰⁴² Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 139-140, b. 123; Türk tasavvuf şiirinde de *nûr-i siyah* (siyah nur), Zıllullah, Cenâb-ı Hakk'ın celâl tecellîleri, Zât tecellîsi, Zât tecellîsine uğramış kâmil insan gibi delalet alanlarına sahiptir. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 279; *Siyah nur* tabiri benzer çerçevede Ahmed Gazzâlî tarafından da kullanılmıştır. Bkz. *Sevânihü'l-Uşşâk*, (çev. Turan Koç-M. Çetinkaya), s. 45.

¹⁰⁴³ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b.117; [s. 71, b. 116]

¹⁰⁴⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 126; [s. 72, b. 125]; Ayrıca bkz. Attar, *Mantıku't-Tayr*, s. 35.

¹⁰⁴⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 124; [s. 72, b. 123]

¹⁰⁴⁶ “Siyah, esas itibariyle bir renk değil, bütün renklerin kaynağıdır. O, Hakk'ın zâtını ve aynı zamanda asla dönüşü sembolize eder. Siyahtaki bu belirsizlikten dolayı Hakk'ın nûrunun renksiz ve keyfiyetsiz olduğu ifade edilir”. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ'nın Tasavvufî Görüşleri*, s. 272-273.

¹⁰⁴⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 140-141, b. 124; Âb-ı hayâtın karanlık içinde olduğu Hakîm Senâî ve Sadî gibi daha başka sûfler tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. Celâleddîn Hümâyî, *Fünûn-ı Belâgat u Sınâat-ı Edebî*, Neşr-i Hümâ, Tahran ty, II, 389; Sûfler, âb-ı hayat yerine “âb-ı zindegânî”, “âb-ı zindegî”, “âb-ı hayâvân”, “âb-ı hızır” gibi isimlendirmelerde de bulunmuşlardır. Âb-ı hayat insana ölümsüzlük bahşeden efsânevî bir sudur. Âb-ı hayât, sembolü için bkz. Seyyid Sadık Gevherî, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, İntişârât-ı Zevvar Tahran, 1388/2009, I-II, 124-127; İsmâil Hakkı Bursevî'nin, “âfakta olan âb-ı hayatı zulmet içinde Hz. Hızır (a.s) buldu. Enfüste olan âb-ı hayat ki kalbte olan feyz-i ma'rifettir, ona ârifler nâil olmuştur” ifadesi Şebüsterî'nin zât nûrunu siyah renk yani zulmete benzeterek ve o siyahlığın içinde âb-ı hayâta benzettiği bekâbillâhın varlığından söz etmesini anlamamızı kolaylaştıracak bir açıklamadır. Bkz. Mustafa Râsim Efendi, *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 98.

¹⁰⁴⁸ Fars tasavvuf şiirinde siyah nur imgesi için bkz. Nasrullah Pürcevâdî, *Zindegî ve Âsâr-i Ebu'l-Hasan Bustî*, Müessesesi-i Mütâlaât u Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1364/1985, s. 59-62; Türk tasavvuf şiirinde de örneğin Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ta “nur-ı siyeh” imgesini kullandığı görülür. Şeyh Gâlip, *Hüsn ü Aşk*, (haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), Dergah Yay., 5. Bsk., İstanbul 2006, s. 58.

¹⁰⁴⁹ İzutsu, “a.g.m”, s. 72.

örter, yok eder. Bu bakımdan kemal rengi, *siyah nur*'dur. Halifeler de bu yüzden siyah sarık sararlar.”¹⁰⁵⁰

Şu halde sūfî'nin idrâk ettiği siyahlık, Mutlak'ın nûrunun ta kendisidir. Âb-ı hayat ise bekâ makâmını yani ebedî varoluş hayâtını sembolize eder.¹⁰⁵¹ Âb-ı hayat'ın vücûd-ı mutlakı sembolize ettiği de dikkate alındığında fenâ netîcesinde Mutlak Varlığa erileceği anlamı da çıkarılabilir.¹⁰⁵²

Şebüsterîye göre mutlak varlık ya da vücûd eşittir nûr önermesi rahatlıkla kurulabilir.¹⁰⁵³ Bu önerme İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de gözlemlenebilir.¹⁰⁵⁴ Ayrıca Nûr, Allâh'ın isimlerinden biridir.¹⁰⁵⁵ Nur denilen Mutlak Varlık, fenâ hâlinde iken sūfinin bilincine görüldüğü zaman, kesrete dayalı tüm ayrılıklar ve farklılıklar zulmete gömülür ve görünmez olurlar. Dolayısı ile paradoksal olarak nur zulmetin sebebi olmuştur. İkinci safhada ise, zulmete gömülmüş nesneler dünyası (kesret) nur denizinde tekrar ortaya çıkarlar. Sūfî ıstılâhında birinci safhaya *fenâfillâh*, ikincisine ise *bekâ-billah* denilir. Bu ikili durum cem' ve fark kavramları ile de açıklanır.¹⁰⁵⁶

Şebüsterî, “*apaydın gece (şeb-i rûşen) kapkara gündüz (rûz-i târîk) içinde!*”¹⁰⁵⁷ ifâdesi ile renksiz oluşu ve mutlak belirsizliği bakımından zat-ı ahadiyyetin ontolojik safhasına şeb-i rûşen (apaydın gece) ile kesret-i taayyünâta yani zâtın zuhûruna ve mümkinâtın zulmetine ise rûz-i târîk (kapkara gündüz) ile işâret eder.¹⁰⁵⁸ Daha açık bir ifadeyle apaydın gece denilen Mutlak Varlık, kapkara gündüz denilen kesret âlemine tecellî eder.¹⁰⁵⁹ Şeb-i rûşen tamlamasındaki Şeb (gece) siyahlık ve idrak edilemezliği; rûşen (aydınlık) ise hakîkatın, kesret perdelerinden dışarıya çıkmasını remzeder. Esmâî, sıfâtî ve ef'âlî tecellîler gündüzdürler; çünkü aydınlık, zâhir ve görünürdürler. Zât ise gece gibi karanlıktır. Aydınlıkta ve görünür olan esmâ, sıfât ve efâl görünmeyen karanlıkta kalan zâtın hicâbıdır. Bu hicâbların tamâmı zât tecellîsi ile yanmayınca hakîkî

¹⁰⁵⁰ Gölpınarlı, “Açıklama”, *Gülşen-i Râz Tercümesi* (içinde), s. 92.

¹⁰⁵¹ İzutsu, “a.g.m”, s. 73.

¹⁰⁵² *Mir'âtu'l-Uşşâk* müellifi de âb-ı hayâtın vücûd-ı mutlak ve taayyün-i evvel'e işâret ettiğini söyler. Bkz. *Mir'âtu'l-Uşşâk, Tasavvuf ve Edebiyât-ı Tasavvuf* (içinde), (nşr. Bertels), s. 165.

¹⁰⁵³ İzutsu, “a.g.m”, s. 59.

¹⁰⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 43-45; Bu konuda bir inceleme için bkz. Mustafa Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, 37-40.

¹⁰⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 281.

¹⁰⁵⁶ İzutsu, “a.g.m”, s. 70.

¹⁰⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 13, b. 129; [s. 72, b. 128]

¹⁰⁵⁸ Müellifi Meçhul, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, nr. 06 Hk 2225/2, vr. 13a.

¹⁰⁵⁹ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 77.

tevhîd ortaya çıkmaz.¹⁰⁶⁰ Farklı bir ifadeyle gece ile hâkikât ve mâhiyet, gündüz/aydınlık ile Vücûd'a ait zuhurlar kastedilir.¹⁰⁶¹ Başka bir açıdan bakıldığında aydınlık gece tâbiri ile fenâ mertebesinde tezâhür eden, Hakîkat'in husûsî yapısına atıfta bulunulur. Bu mertebede, Hakîkat'in tüm zâhirî tecellîlerinin yok olması müşâhede edilir. Gece'dir çünkü bu aşamada hiçbir şey ayırdedilebilir değildir. Her şey, sâhip olduğu renk ve sûretini kaybetmiş, en baştaki ayrımsızlık karanlığına gömülmüştür. Maamafih bu metafizik gecenin *aydınlık* olduğu da söylenir çünkü kendi içinde Mutlak Hakîkat zâtı îtibâriyle aydınlıktır, nurdur. Hem kendini hem de diğer varlıkları aydınlatmaktadır. *Kapkara gündüz* ile kastedilen ise, Mutlak vahdet'in kesret içerisinde, sınırlı ve izâfî varlıklar sûretinde tecellî etmesidir. Bu anlamda Mutlak hakîkat, tıpkı gün ışığında her şeyin görülebilmesi gibi, dış dünyâda açık seçik olarak görülür. Bununla birlikte tüm eşyâyı bize görünür kılan gün ışığı, ancak mümkünlerin mutlaktan ödünç aldığı bir gün ışığıdır. Bu ışıktaki görünen şeyler, kendi içlerinde karanlık ve yokluk tabiatına sâhiptirler. *Kapkara gündüz* denmesinin sebebi budur.¹⁰⁶²

3.1.1.5. Cüz-Kül

Şebüsterî, varlığın *cüz-kül*, *kadîm-muhdes* şeklinde¹⁰⁶³ ikili bir kategorik ayrımaya göre ele alındığına değinir. Bu sözde ayrımaya göre Hakk, kimilerince küll, kimilerince cüz ya da kadîm olarak isimlendirilir.¹⁰⁶⁴ Hakk'a cüz'dür diyenler delil olarak cüz'ün ferd olması ve taaddüd kabul etmemesini öne sürerken, kül diyenler câmiyyet'in küllîde olması ile meseleyi açıklarlar.¹⁰⁶⁵ Dolayısı ile varlık ikiye taksim edilmekte ve belli bâzı isimlendirmelerde bulunmaktadır. Şebüsterî'ye göre Hakk'a ister cüz, ister kadîm, isterse kül denilsin durum değişmez. Çünkü evliyâullâhın her biri hakîkat-i hâle ıttılâ'dan sonra ıtlâk ve şuûnât-ı ilâhî mertebelerinden birer ibâre ve işâret ile söz sarfederler. Onlardan her biri kendi mükâşefe ve hallerini o ahkâma münâsib olarak

¹⁰⁶⁰ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 146-148, b. 129.

¹⁰⁶¹ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 77.

¹⁰⁶² İzutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", s. 28.

¹⁰⁶³ *Gülşen-i Râz*, s. 5, b. 28; [s. 68, b. 28.]

¹⁰⁶⁴ Meselâ Hüseyin Bey'e göre *cüz* ya da *muhdesten* kasıt *vücûd-ı mukayyed* iken *kül* ya da *kadîm* ile ise *vücûd-ı mutlak* kastedilmektedir. Bkz. Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 61.

¹⁰⁶⁵ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 44, b. 30.

beyânda bulunurlar. Eğer işârât ve ta‘birâtta bir kusûr görünürse o, ibârenin darlığındandır; yoksa cümlelerin maksûdu birdir.¹⁰⁶⁶

Hüseynî’nin cüz ve külle ilgili sorusunda¹⁰⁶⁷ cüz ve kül arasındaki ilişki cüz’ün küllden fazla olması gibi çelişkili bir anlatımla ortaya konulur. Çelişkili diyoruz çünkü aşağıda tefekkür konusunda üzerinde durulacağı üzere dâima *parçanın bütüne* olan meyline dikkat çeken Şebüsterî¹⁰⁶⁸ tefekkür nedir sorusuna verilen cevapta da tefekkürün cüz’den küll’e doğru gitmek olduğunu ve cüz ile mukayyed ve mahdûd olan mevcûdâtın, kül ile de Mutlak Varlık’ın kastedildiğini söyler. Ayrıca *Hakka’l-Yakîn* adlı eserinde de kül ile Hakk’ı cüz ile mevcûdâtı kastettiğini görürüz.¹⁰⁶⁹ Fakat burada ise cüz ile Hakk, kül ile de mevcûdât kastedilmektedir. Asıl sorun ise nasıl olup da cüz’ün küllden fazla olduğudur. O halde buradaki sorun ancak cüz ve külle soru bağlamında verilen anlamın ne olduğu ile aşılabilecek bir durumdur: Her bir eşyânın kendi vücûdu ve mâhiyeti vardır. Bu ise her mevcûdu bir diğerinden ayıran noktadır. Her mevcûdun vücûd ve mâhiyet gibi iki farklı cüzden meydana gelmesi, onları kül olarak isimlendirmeye sebep olur. Hakikat-i vücûd ise cüz olarak isimlenir ki vücûd külldür ve bu yönüyle cüz küllden elbette büyüktür.¹⁰⁷⁰

Tüm bu tartışmaya zemin teşkil eden soruda cüz’ ve kül şeklinde iki olgudan bahsedilir ve cüz’ ün küllden fazla ya da aşkın olduğu soru kalıbına şöyle dökülür:¹⁰⁷¹ “Küllden daha fazla [füzûn] olan cüz’ hangi cüz’dür? O cüz’ü aramanın, bulmanın yolu nedir?” Bu sorunun ilk kısmı şöyle açıklık kazanacaktır: “Bil ki varlık [Vücûd] küllden daha fazla olan [ziyâde] cüz’dür, var [mevcûd] olan külldür. Bu her şeyin aksinedir.”¹⁰⁷² Tüm bu anlatı şu anlama gelir: Vücûd-ı Mutlak olan Hakk’ın taayyünleri mevcûd olarak isimlendirilir. Böylece Vücûd, her mevcûdun cüz’ü olur. Çünkü mevcûd, Vücûd’un taayyünü ile var olur. Bundan dolayı mevcûdâtın her bir mevcûd külldür. Bu ilkelerden hareketle bakıldığında, küllden ziyâde olan cüz’ vücûddur ve bu durumda mevcûd da kül olur. Mevcûda kül denmesinin sebebi iki cüz’ü bir arada taşımasından dolayıdır. Bunlardan biri, vücûd diğeri ise taayyündür. Cüz’ olan vücûdun kül olan mevcûddan

¹⁰⁶⁶ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 65-67.

¹⁰⁶⁷ İlgili soru *Gülşen-i Râz*’ın Gölpınarlı tercümesine göre 11. Lâhîcî neşrine göre ise 14. sorusudur.

¹⁰⁶⁸ *Mir‘âtü’l-Muhakkikîn*, s. 368.

¹⁰⁶⁹ *Hakku’l-Yakîn*, s. 303, 306.

¹⁰⁷⁰ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 24-25.

¹⁰⁷¹ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 413, b. 633.

¹⁰⁷² *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 630; [s. 93, b. 631-632.]

fazla olması ise şöyle açıklanır: Mevcûdun taayyün-i hâss ile bir vücûdu olduğu var sayılır. Bu şekilde bütün taayyünler hesâba katıldığı ve her bir taayyünde Vücûd'un özel bir taayyün gösterdiği düşünülürse, Vücûd-ı Mutlak'ın bütün mevcûdâtı şâmil olduğu anlaşılmış olur ki, Vücûd olan cüz'ün mevcûd olan külden fazla olması durumu ile kastedilen de tam olarak budur.¹⁰⁷³

Şebüsterî, mevcûdâtın kesretinin zâhir olmasını ve bununla bağlantılı olarak kül olarak isimlendirilmelerini, aslında onların Hakikat-i Vâhide'nin taayyünleri olmaları ile açıklar. Mevcûdâtın Mutlak Varlık'a bakan bir vahdetleri vardır. Çünkü her şeyin hakikat ve bâtını O olduğu gibi mevcûdâtın kayyûmu da O'dur. Bu yönü ile eşyânın zâhirde görünen kesret yüzünün yanında bâtında gözüken vahdet yüzü vardır. Fakat zâhirde görünen kesretin îtibârî bir görünüşten ibâret olduğu ve hakikate Vahdet'ten başka hiçbir şey olmadığını unutmamak gerekir.¹⁰⁷⁴

Şebüsterî, küllün varlığının kesretten/kesret ile görüldüğünü ve küllün varlığının cüz'ü yani varlığın hakikatini çoklukla örttüğünü söyleyerek¹⁰⁷⁵ neredeyse cüz vahdettir, kül de kesrettir şeklinde bir tanımlama yapmamıza olanak verir. Bu çerçevede *vücûd-ı kül* denilen ve kesret olan mevcûdâtın vücûdunun vahdet denilen Vücûd-ı Mutlak'ın vücûdunu örten ve gizleyen bir perde oluşundan söz eder. Buna göre kesret (küll) zâhir olurken vahdet bâtında kalır. Böylece vahdet, kül denilen taayyün ve kesret perdeleri altında gizlenmiş ve perdelenmiş olur.¹⁰⁷⁶

Şebüsterî, küllün yani mevcûdâtın, zâhirde çok olmasına karşın sayı ve miktar bakımından kendi cüz'ü olan varlıktan (Vücûd'tan/Hak'tan) az olduğu konusuna tekrar döner.¹⁰⁷⁷ Bu paralelde kül denilen mevcûdât görünüşte sayısız derecede çoktur. Fakat mevcûdât (küll) kendisinin cüz'ü olduğu Vücûd'a nispetle daha azdır. Elbette her mevcûda âit taayyün bir diğerinden farklıdır. İşte bu bakımdan vücûd mevcûdun cüz'ü olur ki bu cüz bütün mevcûdâta şâmindir. Hâsılı, kül kemmiyet ve şümûl açısından cüzden daha azdır. Cüz'ün külle (Vücûd'un mevcûda) nispetle îtibârî bir cüz'îliğe sâhip olduğu düşüncesi¹⁰⁷⁸ mevcûdun *Vâcib*'e tâbî olması ile açıklama yoluna girer.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 413-414, b. 634.

¹⁰⁷⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 631; [s. 93, b. 633]; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 414, b. 635.

¹⁰⁷⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 632; [s. 93, b. 634]

¹⁰⁷⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 414, b. 636.

¹⁰⁷⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 633; [s. 93, b. 636.]

¹⁰⁷⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 415, b. 637.

Mevcûdât Vâcib karşısında inkıyad ve itaat altındadır. Vücûd her şeyin sûretinde tecellîler ile sereyân eder. Dolayısı ile Vücûd/cüz' küllü şâmil ve kendi vücûdu ile bâkîdir. Vücûd böyle iken mümkünler de kendi ademiyetleri üzerine bâkîdirler.¹⁰⁸⁰

Küllün yani *mevcûdâtın* hakîkatte bir varlığının olmadığı, mevcûdların varlığın hakikati olan Vücûd'a ârız oldukları şöyle ifade edilir: "Kül (mevcûdlar), birçok şeyin bir araya gelmesinden (mürekkeb) ortaya çıkan bir *arazdır*. Arazlar ise sürekli *ademe* koşarlar. Küllün (mevcûdâtın) *cüz*'leri yok olduğunda kendisi de derhal imkân sahasından çekilip yok olur."¹⁰⁸¹ Şebüsterî cüz-kül ikilisini vahdet-kesret ikilisine ilave olarak cevher-araz ikilisi ile açıklamaya çalışır: Hakîkatte bir vücûdu olmayan küllün (mevcûdun) vücûdu, varlıksız bir görünüşten ibarettir. Hattâ *tahkîk*¹⁰⁸² ehli nezdinde zorunlu varlığın (vücûd-ı vâcib) dışında mevcûd yoktur. Mevcûdât olan küllün vücûdu Vücûd üzerine (Hakk'ın vücûdu üzerine) ârızîdir. *Hakku'l-Yakîn*'de yer alan¹⁰⁸³ 'Vücûd dâimâ vâhid olsa da kendi hakîkatî üzere tağyîr ve tebdîl olmaz. Adem de dâima kendi ademiyeti üzerinedir.'¹⁰⁸⁴ 'Arazlar iki zaman içinde bâkî kalmazlar'¹⁰⁸⁵ şeklindeki ifadeler üzerinde durduğumuz hususu özetler.¹⁰⁸⁶ Kül denilen mevcûdlar iki cüz'den oluşur. Biri *cüz-i vücûd* denilen ve mevcûdun Hakk'a bakan yanı ki bu cüz'de asla değişme olmaz. Diğer cüz' ise taayyün yani araz yönüdür ki bu ciheti her an yok olur. İşte küllün yok olan cüz'ü bu kısımdaki cüz'dür.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁷⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 634; [s. 93, b. 637.]

¹⁰⁸⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 415, b. 638.

¹⁰⁸¹ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 635-638; [s. 93, b. 635, 639-640.]

¹⁰⁸² Tahkîk: Kulun Hakk'ı bulması ve Hakk'a ermesi için olanca gücüyle çabalamasıdır. Bkz. Serrâc, *Luma'*, s. 330.

¹⁰⁸³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 415-416, b. 639.

¹⁰⁸⁴ *Hakku'l-Yakîn*, s. 300.

¹⁰⁸⁵ *Hakku'l-Yakîn*, s. 304; "Kelamcılar, "arazlar, iki anda bâkî kalmaz" demiş; fakat âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir. Âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşler, sofistler ise âlemdeki değişimin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, trc ve şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 134; İbnü'l-Arabî, âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı olarak görür. İbnü'l-Arabî ve Konevî bunu *maiyyetü'l-Hak* (Hakk'ın eşyâ ile berâberliği) kavramı ile açıklar. Bu da desit Tanrı anlayışı yerine âlem ile doğrudan irtibatı bulunan bir Tanrı anlayışını vahdet-i vücûdun mantıksal bir sonucu olarak karşımıza çıkarır. Bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XXXXII, 433.

¹⁰⁸⁶ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 416, b. 641; İbnü'l-Arabî düşüncesinde âlem bi-tamâmihâ arazlardan ibârettir ve arazlar dâimâ zevâle gitmektedirler. İbnü'l-Arabî bu konuyu *Füsûsu'l-Hikem*'de ayrıntılı olarak ele alır. Ayrıca bkz. Saîd Rahîmiyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, 300-301.

¹⁰⁸⁷ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 417, b. 642.

Şebüsterî küllün varlığını (vücûd-ı küll), tek bir hakikatin çoklukla zuhuru anlamına gelen *kesîr-i vâhid* terkihi ile de izah eder.¹⁰⁸⁸ Kesret ve mevcûdât denilen küllün varlığı (vücûdu) nisbet ve esmâ cihetiyledir. Nisbet ve esmâ ise Hakk’a dönüktür. Hâkîkat-i vâhide zuhûr yönünden kesret, butûn yönünden vahdet olarak görünür.¹⁰⁸⁹

3.1.1.6. Vahdet-Kesret

Birlik-Çokluk (Vahdet-kesret) ilişkisi vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkilerini doğru bir zeminde açıklayabilmede en öğretici misallerden biridir. İbnü'l-Arabî bütün birlerde zuhûr eden birliğin saf ve duru bir birlik değil, gerçekte “çokluğun birliği” olduğunu söyler. Hakk âlemlerden müstağnî/münezzeh yönü ile bir iken isim ve sıfatları yönünden çoktur. Aynı şey insan ve âlem için de geçerlidir. Zira insan kendine özgü hakîkatî açısından bir iken uzuvları açısından çoktur. Âlem de cevher yönünden bir, sûreti açısından çoktur. Bu misaller ışığında İbnü'l-Arabî'nin “Hak Bir-Çoktur/*el-vâhidü'l-kesîr*” cümlesi daha iyi anlaşılabilir.¹⁰⁹⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk duyu ve akıl planında bir fenomen olmakla beraber “mevcûd” değildir. Algılanmış olması onun gerçek bir varlığı olduğu anlamına gelmez.¹⁰⁹¹

İbn Arabî'ye göre vücûdda (varlıkta) yalnızca bir hakikat vardır fakat biz bu hakikati iki farklı açıdan gördüğümüz için ya onu bütün zahirde görünen şeylerin zatı (aynı) sayıp buna Hak deriz veya onu o zatın (aynının) tezahür ettirdiği zahirde görünen şeyler sayıp bu sefer halk deriz. Dolayısıyla Hak-halk, hakîkat-tezahür, vahdet-kesret yalnızca o Bir olan Hakikat'ın iki farklı görünüşünün isimlerinden ibarettir.¹⁰⁹² Zât, sıfat ile ve sıfat isim ile zâhir olduğundan isim sıfatın ve sıfat zâtın zâhiri; ve zât sıfatın sıfat da ismin bâtınıdır.¹⁰⁹³ Ekberî ekole mensup bir sûfî düşünür olan Şebüsterî'nin konu hakkındaki mütalaalarının ayrıntısına girmeden önce genel bakışı şöyle yansıtılabilir: Umûr-ı itibârî ve mümkünü'l-vücûd olan kesret (çokluk) kendilerinin mebdei ve

¹⁰⁸⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 53, b. 636; [s. 93, b. 634.]

¹⁰⁸⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 416, b. 640.

¹⁰⁹⁰ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 123-124.

¹⁰⁹¹ Ali Durusoy, “Kesret”, *DİA*, XXV, 310-311.

¹⁰⁹² İbnü'l-Arabî ekseninde birlik-çokluk sembolizminin geniş bir tahlili için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 281; Şeyh'in vahdet-kesret ilişkisine verdiği örnekler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 111; Birlik-çokluk ilişkisinin İbnü'l-Arabî'nin en önemli tâkipçisi Konevî tarafından ele alınışı için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 223-230.

¹⁰⁹³ Konuk, “Mukaddime”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 16.

müntehâsı olan vahdet ile kâimdir. Ayrıca kesret mertebelerinden her biri küllî ve külliyyet cihetinden bir vahdeti muhît olur. Cins, nev, mevzû, vs. O halde, kesretin zâhiri de bâtını da vahdettir. kesret vahdetin itibarlarından bir itibar olmaktan başka bir şey olamaz. Zuhûrda hâkim olan şey vahdettir. Kesretin özelliklerinden biri olan ihtilaf ise ademî bir durumdur.¹⁰⁹⁴ Varlık kendi zâtî birliği üzere ebedî olduğu gibi yokluk da yokluk husûsiyeti üzeredir. Tek bir şahsın muhtelif aynalarda farklı farklı görünmesi gibi Mutlak Varlık da çokluk (kesret) aynasında zuhûr eder.¹⁰⁹⁵

Şebüsterî hakîkatin yani vahdetin aslî, mevcûdâtın çokluğunun (kesretin) ise nisbî bir durum olduğunun altını çizer.¹⁰⁹⁶ Ona göre Hakk'ın dışındaki her şey yani kesret, tevehhüm ve hayalden ibarettir.¹⁰⁹⁷

Bir sayısının hiçbir sayıya muhtaç değil iken diğer tüm sayıların ona muhtac oluşu ve vahdetin adet (sayılar) menzillerine sereyânı Attar,¹⁰⁹⁸ İbnü'l-Arabî,¹⁰⁹⁹ Konevî,¹¹⁰⁰ Molla Câmi ve Kâşânî gibi sûfî müelliflerce işlenmiş konulardan biridir. Bu düşüncenin temel kaynağı İbn Arabî'de de görüleceği üzere 1'in (vahdetin) sayı ya da adet olmadığı ancak diğer tüm sayı ve adetlere (kesrete) kaynaklık etmesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî sayı olan biri bir adet olmaktan öte bütün sayıların kaynağı ve aslî ilkesi olarak görür.¹¹⁰¹ Buradak çıkarılacak sonuç ise Vücûdun vahdâniyetinin adedî bir birlik olmayıp bütün mevcûdâtın mebd ve meşei olmasıdır.¹¹⁰²

İmkân âlemine hakîkat gözüyle bakıldığında Hakk'ın varlığı olmadıkça (bî-hestî)¹¹⁰³ imkân âlemi ancak yokluktan ibarettir.¹¹⁰⁴ insan i'tûbârî bir varlığı olan bu âleme, hakîkat nazarı ile baktığında eğer bu vücûdu Vücûd-ı hakîkî olan Hakk'a

¹⁰⁹⁴ *Hakku'l-Yakîn*, s. 291, 302, 303, 307.

¹⁰⁹⁵ Çakmaklıoğlu, *Hüsamettin Bitlisî'nin Kitâbu'n-Nusûs İsimli Eseri'nin Tahkik ve Tahlili*, s.30; *Hakku'l-Yakîn*, s. 302.

¹⁰⁹⁶ *Saâdetnâme*, s. 167, b. 314.

¹⁰⁹⁷ *Saâdetnâme*, s. 167, b. 319.

¹⁰⁹⁸ *Mantıku't-Tayr*, s. 349.

¹⁰⁹⁹ Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 281-285.

¹¹⁰⁰ Bkz. Sadreddîn Konevî, *İ'câzu'l-Beyân: Fâtihâ Sûresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli), (4.Bsk.), İz Yay., İstanbul 2009, 154-157.

¹¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddîn), Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1999, VIII, 11; Saîd Rahîmîyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, s. 53; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye de İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s.111, (62. dipnot).

¹¹⁰² Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 7.

¹¹⁰³ Şebüsterî *Hestî* kelimesini Vücûd, Hak, Mutlak Varlık, Zorunlu Varlık gibi anlamları ifade etmek üzere kullanılır. Meselâ “هست مطلق”, “هستی واجب”, “واجب الوجود” tabirleri için bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 287, 299.

¹¹⁰⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 41, b. 482; [s. 87, b. 480.]

dayandırmazsa sadece yokluk görür. Şu halde imkân ve mümkün, kendi kemâlini Vücûd-ı Vâcib'in (Zorunlu Varlık) tecellî ve zuhûru ile bulur. Kesretin ve taayyünlerin vücûdu Hakk'ın varlığını göstermekten öteye gitmez.¹¹⁰⁵ Bunun için Şebüsterî Vücûd'un, kendi kemâliyle bütün imkân âlemine yayıldığını ve görünürdeki taayyünlerin ise umûr-i i'tibâriyye (gerçekte varlığı olmayan şeyler) olduğunu vurgular.¹¹⁰⁶ Vücûd-ı Vâcib olan Mutlak Varlık *hubb-ı zâtî* ile bütün mümkün mevcudlarda sârî ve mütecellî olan kendi kemâlini ezelden ebede kadar zuhûr ve izhâr eder. vahdet ve inbisât O'nun tekâzâ-yı zâtîsidir (zâtının gereği). Zuhûr mertebelerinde hakîkate i'tibârî kayıtlarla ârız olan taayyünlerin konumu umûr-ı i'tibâriyye ve varlıksız bir görünüşten ibarettir. Yani hakîkî varlıkları olmayan hayâlî sûretlerdir. Umûr-ı i'tibârînin mevcûdiyeti, bir mu'tebere bağlıdır. O mu'teber ise Hak'tır.¹¹⁰⁷ Cihânın varlığını bir *emr-i i'tibârî*¹¹⁰⁸ olduğunu sürekli olarak vurgulayan Şebüsterî âlemin bu durumunu bir sayısının bütün sayıları meydana getirmesi örneği ile açıklar.¹¹⁰⁹ Buna göre bir sayısının diğer sayılarda sereyân etmesi gibi gerçek varlık olan Hakk da, varlığının hâlikıyyetinin zuhur mahalli olan kesreti meydana getirmiştir.¹¹¹⁰ "Sayılar çok olsa da sayılan birdir"¹¹¹¹ diyen Şebüsterî, Hakk'ın vahdetinin sayı kabilinden olan bir vahdet olmadığını hatırlatmayı da ihmâl etmez.¹¹¹² Vahdet-kesret meselesinin bu şekilde bir sembolik anlatımı meselenin sadece teorik bir îzahı olarak algılanmamalıdır. Çünkü istenen şey bütün kesret perdesinin arkasında gizlenen vahdeti idrâk edebilmek, gizli ve açık (pinhân ü peydâ) ne varsa hepsinin birden kaynaklandığını görebilmektir.¹¹¹³ Taayyünâtın kesreti mahv olunca¹¹¹⁴ ârifin dîde-i şuhûdundan gayriyet kalkar ve arif bütün eşyânın kendi aslına döndüğünü *tahakkuk* eder.¹¹¹⁵ *Her şey*

¹¹⁰⁵ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 334, b. 482.

¹¹⁰⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 41, b. 483; [s. 87, b. 480.]

¹¹⁰⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 334, b. 483.

¹¹⁰⁸ Umûr-ı i'tibârî, nefsü'l-emirde mevcûd olmayan şeye denir. Bu i'tibarların mevcûdiyeti mu'tebere bağlıdır. Bir sayısından diğer sayıların oluşması gibi bir hakîkatte 1 iken tâdâd edilmek sûretiyle i'tibârî bir kesret ortaya çıkar. Çünkü 1 bütün sayıların aslıdır. Aslında sayılan hep birdir. Bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 334-335, b. 484.

¹¹⁰⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b. 9; [s. 67, b.9.]

¹¹¹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 12-13; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 22-23; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 50; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 151.

¹¹¹¹ Şebüsterî, s. 41, b. 484; [s.87, b.482.]

¹¹¹² *Saâdetnâme*, s. 165, b. 260-264; s. 166, b. 284-300.

¹¹¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 12; [s. 67, b. 12.]

¹¹¹⁴ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, nr. 06 Hk 2225/2, vr. 13a.

¹¹¹⁵ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 28; Ahmet Gürbüz'ün ifadeleriyle: "İnsanı Tanrı'dan ayıran, onu Tanrı'sal varlığın duyumsanması ve bilinmesinden alıkoyan hiçbir şey, Tanrı dışındaki hiçbir şey söz

aslına rüçû edicidir mazmûnunca¹¹¹⁶ hakîkatte adem olan ve aslı *Hak* olan *eşyâ*, âlemin kesretlerinden ibârettir. Zîra her şeyin aslı hakîkatde O'nun varlığıdır ve *âlem* Hakk'ın vücûdu ile mevcûd olmuştur. Şebüsterî'nin *pinhân*'dan maksadı gayb ve emir âlemi,¹¹¹⁷ *âşikârdan* maksadı ise *şehâdet* ve *halk âlemi*dir. Her ikisinin de bir şey olması ise ikilik vehminin ortadan kalkması ve vahdet-i sırfın zuhûru ile olur.¹¹¹⁸

Halk ve emir âleminin vahdet makâmında¹¹¹⁹ bir olduğunu, birin çoğaldığını (vahdetin kesret) çokun da azalıp bir olduğunu (kesretin vahdet) söyleyen Şebüsterî bu ifâdesi ile de vahdet-kesret meselesinin pratik yanına dikkat çekmeye devam eder.¹¹²⁰ Gayb ve şehâdet âlemine âit kesretler makâm-ı vahdet-i vücûd-ı mutlakta *birdir*. Tecellî-i zuhûrîde vücûd-ı vâhiden ibâret olan *bir* çok görünür. Bütün eşyanın sûretlerinde zuhûr eden aslında *vâhiddir*, fakat *vâhid kesret* gibi görünür. Seyr-i urûcî olan *şuûrî tecellîde* (ya da *tecellî li'l-kulûbda*) taayyünlerin kesretinden başka bir şey olmayan kesret (çokluk), az olur, birleşir. Yâni kesret, mebde ve meâdî olan *vahdet-i hakîkîye* (gerçek birliğe) rüçû eyler.¹¹²¹ Başka bir deyişle birin/azın (*vahdetin*) çok (*kesret*) olması, daha doğrusu öyle görünmesi *vücûdun mevcûda* sereyânından dolayıdır. *Mevcûdlar* hakîkat cihetiyle *ma'dûm* iken zâhirî bakımdan *kesrettirler*.¹¹²² Hâsılı, nüzûl tecellîsinde bir, çok (vahdet kesret) olurken urûc tecellîsinde çok bir (kesret vahdet) olur.¹¹²³

Konunun amelî yanına ilişkin vurgularla birlikte “birliğin [*vahdet*] çokluk [*kesret*] âlemiyle zuhur ettiği fikri, *Gülşen-i Râz*'da birin sayıldığına çoğalması örneği ile açıklanır.¹¹²⁴ Kesret/çokluk, âlemdeki taaddüdün başka bir adıdır. Hakîkatte zâhir bir iken mazharların taaddüdü, kesreti meydana getirmiştir. Örneğin, denizin mazharları

konusu edilemez. Çünkü Tanrı'sal varlık dışında, onu çağrıştırmayan ve onunla dolaylı olarak kendi başına var olabilen hiçbir varlık ve gerçeklik bulunmamaktadır. O halde, insanı Tanrı'sal varlığı duyumsayıp bilmekten alıkoyan tek şey olarak, insanın, Tanrı'sal varlık dışında gerçek anlamda varlıkların bulunduğu ile ilişkin yanılsamalı inancından ve kurgusundan başka bir şey kalmamaktadır. İnsan, bu yanılsamalı ve kurgusal inanç ve algılama biçimini aşmayı deneyip başarabildiğinde; karşısında gerçek ve salt varlık olan Tanrı'sal varlıktan başka hiçbir şey kalmayacaktır.” Ahmet Gürbüz, *Harabede Defîne: Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.156.

¹¹¹⁶ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 28.

¹¹¹⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 15.

¹¹¹⁸ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 53.

¹¹¹⁹ Vahdet makâmı şeklideki açıklama Hüseyin Bey'e âittir. Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 28.

¹¹²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 14; [s. 67, b. 14.]

¹¹²¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 16; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 54.

¹¹²² *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 30.

¹¹²³ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 28.

¹¹²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 136; [s.72, b. 134.]

köpükler, dalgalar ve su kabarcıklarıdır. Bunlar denizden ayrı olarak düşünülür ise kesreti mûcib olur. Fakat bunların hakîkati denizden ibârettir. Kâinattaki kesret de aynı bunun gibi vahdete râci‘ bir kesrettir. O halde kesret vahdetin zühûrundan başka bir şey değildir.¹¹²⁵ Hakk’ın varlığı olan Vahdet, âlem ya da âyân-ı sâbite denilen kesret yolu ile zuhûr eder; yoksa hakîkate vücûd birdir.¹¹²⁶ Ancak şu nokta belirginleştirilmelidir ki; Vahdet-i hakîkî olan vücûd-ı mutlakın, kesret ve taayyün sûretinde zâhir olmasıyla o vahdetin hakîkatinde kesret lâzım gelmez. Meselâ biri iki kere sayınca iki, üç kere sayınca üç, dört kere sayınca dört olur. Bu misalde olduğu gibi ta‘dâdın kesretinde, zât-ı vâhidin hakîkatta kesîr olması lâzım gelmez. Çünkü vahdet-i hakîkînin kesret aynalarındaki zuhûr ve tecellîleri nihâyet kabûl etmez.¹¹²⁷ Bu noktada hakîkate Bir’in çok, çoğun Bir olmayacağı prensibini hatırlamak gerekir.¹¹²⁸ İkbal bu konuda şöyle der: “Bir’i o şekilde yüze böldük ki, onu saymak için aded yarattık. Kendi yarattığın adetleri yazmaktan vazgeç!”¹¹²⁹

Bir’in sonsuz sayıdaki tecellîleri olan kesretin sonu yoktur. 1 sayısı sayılmaya başlandığında sonu gelmez sayılara ulaşılabilir.¹¹³⁰ Bu durum vahdet-kesret konusunun tecellî ile ilişkisi kurularak şöyle açıklanır: Vâhid denilen *bir*, bütün adetlerin kaynağıdır. Vahdetten ibâret olan bu kaynağın zuhûru, adetlerin çokluğu ile olur. Adetlere âit her bir mertebede o mebdin ya’nî vâhidin bir ismi, bir sıfatı ve bir husûsiyeti vardır. Meselâ birinci mertebede “bir” başka bir sûret ile tecellî edince “iki” derler, diğer bir mertebede “üç” diye isimlendirirler. Bu durum mutlak varlığın vahdet-i hakîkîye üzerinde bekâsıyla birlikte kesret mertebelerindeki zuhûruna bir nümûnedir.

¹¹²⁵ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 90, b. 136; Tek bir hakîkatin farklı isimlerle anılmasının deniz, dalga, deniz yüzeyindeki hava kabarcığı, buhar, bulut, sel gibi farklı şekillerde anlatımına tasavvufî metinlerinde çok sık rastlanır. Bu temsillerde su mutlak varlığa, suyun farklı tezâhürleri de Mutlak’ın tecellîlerine işaret eder. Bkz. Ankaravî, *Makāsıd-ı Aliyye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 35; Abdurrahman Câmî kesretin Hakîkat’in gerçek vahdetini nasıl örtüp gizlediğini şöyle tasvir eder:

Varlık dalgalar hâlinde kabarıp duran bir denizdir

Avâmın bildiğiye dalgalardan başkası değil

Denizin derinliklerinden bak nasıl sonsuz sayıda dalga belirir

Denizin yüzeyinde, oysa deniz hep dalgalar içerisinde gizlidir”

Bkz. Toshihiko Izutsu, “İslam’da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, s. 29, 36; Vahdet-i vücûd görüşü çerçevesinde Allah-âlem ilişkisini anlatmak için sûfilerce yaygın olarak kullanılan deniz-dalga ilişkisi de vahdet-kesret münâsebetini anlatan bir misaldir. Bu sembolü kullanan sûfilerden biri de örneğin Niyâzî-i Mısırî’dir. Bkz. Ekrem Demirli, “Niyâzî-i Mısırî, Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XXXIII, 169.

¹¹²⁶ Hulvî, *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 124, b. 139.

¹¹²⁷ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s.155, b. 136.

¹¹²⁸ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 50.

¹¹²⁹ İkbal, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd*, s. 16-17.

¹¹³⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 136,[s. 14, b. 137.]

Bu şekilde vâhid/bir, sadece bir sayı olmaktan çıkıp bütün sayıların kaynağı hâline gelir. Çünkü bütün sayılar ondan hâsıl olmuştur. Bütün sayıların ‘aynı odur ve sayılar hakîkatte birin tekrar tekrar tecellîsi ile olur. Eğer binden “bir”i kaldırılırsa bin kalmaz. Kesret ise onun vahdetini mâni‘ değildir. Çünkü sayıların başlangıcı ve kaynağı birdir, fakat bu başlangıcın nihâyeti yoktur. Bu da Hakk’ın tecellîlerinin sınırsızlığını gösterir. Bundan dolayı sayılar yani tecellîler sonsuzdur.¹¹³¹

Vahdet-kesret ilişkisini bir ve çok sembozlimi üzerinden ele alan Şebüsterî şu uyarıyı yapmayı da ihmâl etmez: *Bir*, sayıya gelirse *birçok sayı* meydana çıkar ama sayılan bir, sayıların çokluğuyla çoğalmaz.¹¹³² Bu tam olarak şu anlama gelir: Mutlak varlık, mazharların sûretlerinde tecellî ve zuhûr yolu ile gözükür. Ancak bir sayısından türeyen diğer sayılar bir sayısının birliğinin bekâsına zarar vermediği gibi, kesret de Mutlak Varlık’ın zâtında kesret ve tecezzî meydana getirmez. Başka bir ifadeyle taaddüd ve tekessür tozu Vahdet’in eteğine tutunamaz. Bu çerçevede Hakk’ın dışındakilerin nümâyış, hayal ve vehimden daha fazla bir varlıkları olmadığını tekrar ifade etmek gerekir.¹¹³³ Küllî ahkâmın cüz’ide zuhûru, tecezzî, taaddüd ve tegayyürü gerektirmez.¹¹³⁴ Dolayısı ile kesret ve taaddüd ancak zuhûrattadır.¹¹³⁵ Vâcibu’l-Vücûd bir renk iken, mümkünler bin renktir.¹¹³⁶ İmkân âlemi olan kesreti *bukalemuna* benzeten Şebüsterî “var olan şeylerin birbirlerine aykırılığı ve çokluğunun (*zuhûr-ı ihtilâfât ve kesret*), *bukalemuna* benzeyen *imkân* âleminde (imkânın bukalemunluğundan) meydana geldiğini” söyler.¹¹³⁷ Kesretlerin ihtilâfı ve âşık olmaları *vücubdan* değil *imkândan* kaynaklanır. İmkân, kesret mahalli iken; vücub vahdet mahallidir. İmkânın bukalemuna benzetilmesinin sebebi ise çok muhtelif renklere bürünen bukalemun gibi

¹¹³¹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s.155-156, b. 137.

¹¹³² *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 708; [s. 96, b.708.]

¹¹³³ *Mefâtihu’l-Îcâz*, s. 459, b. 710.

¹¹³⁴ *Hakku’l-Yakîn*, s. 307.

¹¹³⁵ Ahmet Üstüner-Ömer Yağmur, “Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi Tarafından Tercüme Edilen “Tahkîk-i Vahdet-i Vücûd Risâlesine Dâ’ir” Adlı Eser”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 30, (2011), s. 367, 370,373.

¹¹³⁶ İlâhî Kumşei, *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 124.

¹¹³⁷ Şebüsterî, s. 59, b. 712; [s. 96, b.712.]

Hakk'ın *şuunâtının*¹¹³⁸ a'yân ve hakâikin nakışları olmasıdır. Her bir şeyde bir *ism-i hâss* varlığı da bu durumla ilgilidir.¹¹³⁹

Kesretin her birinin vücûdunun bir ve tek (vâhid) oluşu Hakk'ın *vahdâniyetine* bir delil (*şevâhidü't-tevhîd*) olarak görülür.¹¹⁴⁰ Şu halde mevcûdâtın her bir mevcûd, bir taayyün ve hâsiyete sâhiptir ki hiçbir şeyde o hâsiyet yoktur. Daha açık ifâdesi ile kendinde bulunan hâsiyet konusunda her bir varlık teki eşsizdir. İlâhî tecellîlerde tekrar olmadığına göre her bir mevcûdda bulunan vahdet-i hâss vahdâniyete delîldir. Ebü'l-Atâhiye'nin (v. 210/825 [?]) 'Her şeyde O'nun bir olduğunu gösteren bir âyet var' şeklindeki sözünde de ifâde edildiği¹¹⁴¹ ve 'Allah şahittir ki, başka ilâh yok, ancak O vardır' (Âl-i İmrân, 3/18) âyetinde buyurulduğu gibi 'Allah'ın vahdetine delîl ve şahid yine Allah'tır'.¹¹⁴² Şebüsterî bunu başka bir vesileyle her varlığın bir *ism-i hâss*tan var olduğunu ve yine her bir varlığın *esmâ-i ilâhiyeden* özel bir kısım (kısım-ı hâss) aldığını söyleyerek anlatır.¹¹⁴³ Her şey ilâhî isimlerden bir *ism-i hâss*ın mazharıdır. Çünkü isim ile zât arasında bir nisbet-i hâss (özel bir irtibat) vardır. Her şeyde Hakk'ın vâhidiyeti zuhûr eder ve o şeyin hakîkati lisân-ı hâl ile taayyün-i hâss konusunda ortağı olmadığını bildirir. Hak hem *ehadiyyetü'z-zât* hem de *vâhidiyyetü's-sıfât*tır. O'nun dışında vücûd olmadığına göre adem vücûda şahid olamaz. Dolayısı ile O'nun vahdetine O'ndan başkası delîl olamaz çünkü âlemde Hakk'ın dışında bir mevcûd yoktur.¹¹⁴⁴ Buradan hareketle mutlak hakîkatin iki farklı boyutunun olduğu söylenebilir. Birinci boyutta Mutlak, mutlaklığı yâni lâ-taayyünü içerisinde Mutlak'tır. İkinci boyutta ise, Mutlak yine mutlak'tır ancak bu defâ dünyâ ile ilişki hâlinde olan bir mutlaklıktır. İkinci

¹¹³⁸ Lâhîcî, *şe'n* kelimesine emr ve hâl karşılığını verir. Bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 461. Tehânevî ise *şe'n*'i taayyün olarak karşılar. Bkz. *Keşşâfu Istulâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (thk. Refik el-Acem), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I,1002.

¹¹³⁹ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 461-462, 714.

¹¹⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 713; [s. 96, b.713.]

¹¹⁴¹ Ebü'l-Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*, 2. Bsk., Beyrut 1888, s. 70. İbnü'l-Arabî'de geçen atıflar için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2006, IV, 21. Ayrıca Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I (280,419), II (122, 138, 378).

¹¹⁴² Tırnak içinde verilen italik bu cümle Lâhîcî tarafından *Saâdetnâme*'den iktibasdır. Bkz. s. 163, b. 245.

¹¹⁴³ *Saâdetnâme*, s. 212, b. 1076.

¹¹⁴⁴ Zâtî teklik *ehadiyet* olarak isimlendirilir. Sıfâtî teklik ise *vâhidiyet* olarak isimlenir. Bu iki kavrama tekaddüm eden diğer bir merteye ise *samediyettir*. Ehadiyet zâhir, samediyet bâtındır. Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 299; Lâhîcî vâhidiyet ve ehadiyet konusuna geniş biçimde yer verir. Özetleyerek aktarmaya çalıştık. Bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 462-463, 715; Şebüsterî'nin vâhidiyet ve ehadiyet konusundaki yaklaşımı için ayrıca Bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 299, 301; Şebüsterî Hakk'ın kendi vahdetini tüm mazharlarda izhâr ettiğini *Saâdetnâme*'de de söyler. Bkz. *Saâdetnâme*, s. 165, b. 265; Vâhidiyyet ve ehadiyyet hakkında ayrıca bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s.88-93.

mertebedeki mutlak, nesneler dünyâsının nihâî kaynağı olarak yani kesret sûretinde tecellî eden bir varlık olarak değerlendirilir.¹¹⁴⁵ Vahdet ve kesret aynı hakîkatin farklı iki yüzü gibidir. Fakat vahdet hakîkî iken kesret mecâzîdir.

Vahdet-kesret münâsebetleri açısından dikkate alınması gereken son nokta ise şudur: Esâsında adem de *vücûd* gibi tektir. Buna karşın bütün çokluk âlemi [*kesret*], nispet ve îtibardan ibârettir.¹¹⁴⁶ Çünkü ademde temâyüz ve taaddüd olmaz. Vücud'un dışında ademden başka bir şey olmadığı gibi, ademin hâricinde de Vücûd'dan başka bir şey yoktur. Kesretler, nispetlerden ortaya çıkar. Nispetler, şuûnât-ı zâtîyyeden ibârettirler ki esmânın tekessürünü gerekli kılarlar. Çünkü sıfat ve nispetler çoktur. Fakat sıfatların çokluğu, Zât'ın tekessürünü gerektirmez.¹¹⁴⁷ *Adem-i muzâf*, vücûd istediği gibi, Vücûd da zuhûr ister. Bu bakımdan bir mukâbele söz konusudur.¹¹⁴⁸ İsim ve sıfatlar Mutlak Varlık'a nispetle îtibarlardır.¹¹⁴⁹ Esâsında kesret denilen şey esmâdan ibârettir. Şu halde kesret fiilî bir taksim olarak değil bir görüş farklılığından kaynaklanır denebilir. Toparlamak gerekirse, aynen İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi¹¹⁵⁰ Şebüsterî'de de vahdet ile Hak, kesret ile de Halk kastedilir. *Gülşen-i Râz* yazarı, vahdet-i vücûd görüşü çerçevesinde bir taraftan Hakk'ın vahdetini kabul ederken diğer taraftan tecellîleri vâsıtasıyla kesreti kabul eder. Bunu da hakîkati güneşe, tecellîleri de akse benzeterek yapar. Fakat vücûd'un bir olduğu ilkesi zedelenmiş olmaz. yine vücûd birdir. Fakat tecellî ve zuhûru çoktur.¹¹⁵¹

3.1.1.7. Vehim ve Hayal

Hayal, İslam düşüncesinde insânî nefsin idrak yetilerinden biri¹¹⁵² ve âlemdeki bir varlık mertebesinin adı olmak üzere iki yönlü olarak ele alınan bir kavramdır. İbnü'l-Arabî ile başlayıp devâm edegelen düşünce çizgisinde hayâlin ontolojik ve

¹¹⁴⁵ Toshihiko Izutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", s. 37.

¹¹⁴⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 711; *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 460, 713.

¹¹⁴⁷ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 460, 713.

¹¹⁴⁸ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 532, b. 712.

¹¹⁴⁹ *Saâdetnâme*, s. 165, b. 274.

¹¹⁵⁰ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 281-282.

¹¹⁵¹ *Gülşen-i Râz*, s. 60-61, b. 716,724; [s. 97, b. 724,716.]

¹¹⁵² İnsanın bâtunî hislerinden biri olan *hayalin* işlevini Şebüsterî şöyle açıklar: Meselâ bir kişi gördüğü bir şehri o şehirden başka bir yere gittiğinde istediği her vakit o şehrin sûretini hayâl ederek müşahede edebilir. *Vehimde* ise durum biraz daha farklıdır. Hiç olmadığı halde bir şeyi insan öyle imiş gibi vehmedebilir. Bkz. Şebüsterî, *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 355.

epistemolojik bir boyut kazandığı görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre tek gerçek varlık olan Hakk'ın iki ayrı tecellîsi vardır. Bunlardan biri hakkî/zâtî tecellîdir; diğeri ise halkî tecellî olup esâsında hayâlî bir varlığa sâhip olan topyekün âleme karşılık gelir. O'na göre âlem hayaldir, ancak bu hayâlî oluş Hakk'a nispetlidir. Bu düşünceye göre, âlemin gerçek varlık olarak idrâk edilmesi vehmin bir ürünüdür.¹¹⁵³

İbnü'l-Arabî'ye göre hayal sadece düşüncenin değil aynı zamanda âlemin de en temel kurucu ögesidir. İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvurunda olduğu gibi, hayal anlayışında da tek bir ezelî hakikat ve onun farklı tezâhürleri söz konusudur. O, geliştirdiği hayal anlayışı ile hâdis, fânî, nâkıs ve sınırlı olanın; kadîm, bâkî, mükemmel ve mutlak olandan zuhûrunu açıklığa kavuşturmuştur. Hattâ çoğu zaman bu ikilik ve çelişki tümünden ortadan kaldırılmış, temelde tek bir hakikat yani vahdet, görünüşte ise birçok yön ve nisbetin olduğu vurgulanmıştır. Çünkü gerçekte varlık sadece Allah'a âittir, O'nun dışındaki her şey sadece bir hayaldir.¹¹⁵⁴ Avni Bey'in ifadeleriyle, “*suver-i eşyâ* hep *hakîkate* muzâf olan birer hayaldir.”¹¹⁵⁵ A'yân-ı sâbitenin âlemdeki tecellîsinden ibaret olan dış varlıklar Hakk'ın zuhûr etmesinden, yani varlığının dışa taşmasından (feyezân) ibaret olduğu için yok hükmündedirler.¹¹⁵⁶ Gözlerimizle gördüğümüz, duyu organlarımızla idrâk ettiğimiz eşyâya, âleme hayal ve vehim demek ilk bakışta anlamsız gelse de eşyânın halk-ı cedîd ile her an başkalaştığı, Hakk'ın varlığına bağlı izâfî bir varlık taşıdıkları dikkate alındığında mevcutlar âleminin gerçek varlık karşısında bir hayal, serap ve vehim olarak adlandırılması anlam kazanır. Sofistler, eşânın hiçbir hakikati yoktur derken sûfiler, hayal ve vehim olarak nitelendirdikleri âlemin Mutlak Varlığ'ın tecellîleri olduğunu söyler.¹¹⁵⁷

Aşağıda ele alınacağı üzere Şebüsterî, hayal kavramını varlığın statüsü anlamında ontolojik boyutu ile ele aldıktan sonra âlemin varlığının hayal oluşunun kavranılarak bu kavrayışın epistemolojik bir kazanıma dönüşmesi üzerinde durur.

¹¹⁵³ Ali Durusoy, “Hayal”, *DİA*, XVII, 1-3.

¹¹⁵⁴ Tasfilatlı bilgi için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 10, (2003), s. 299-329; W. C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 303-323.

¹¹⁵⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, 312.

¹¹⁵⁶ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, *DİA*, IV, 198.

¹¹⁵⁷ İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 16-17.

Âlemin *vahdetin* türlü *itibar*larından ibâret olduğunu söyleyen Şebüsterî¹¹⁵⁸, insanın ve âlemin varlık düzeyi olarak durumunun hayâlin ötesinde bir varlığa sâhip olmadığını insanın uykuda ve gördüklerinin ise hayal ve misâl olduğunu ifâde eder.¹¹⁵⁹ Buna göre uykuda görünen sûret nasıl gerçekliği olmayan (bâtıl) bir hayâl ise, dış dünyâda görünen kâinat dahi onun bir *misâl*idir. Çünkü kâinat gerçek varlık olan Hakk'ın *gölgesinden*, ilâhî isimlerin yansımalarından ibârettir.¹¹⁶⁰ Bir gaflet hâli olan uykudaki rüyâda görülen şeylerin hakîkî bir varlıkları yoktur ve fakat rüyâ gören kimse tarafından bu varlıklar gaflet nedeni ile var zannedilir. Bu örnekte olduğu gibi, görünen âlem de aslında bir hayalden ibârettir. Âlemde görülen şeyler uykuda görülen rüyâ gibi, Hakk'ın varlığının mümkünler aynasında görülen akis ve misâllerinden ibârettir. hakk'ın varlığı dışında gerçek varlık yoktur. İşte tüm bu görülen şeylerin uykuda görülen bir rüyâ gibi hakîkî varlıkları olmadığı uykudan uyananın rüyâda olduğunu anlaması gibi kıyâmet günü anlaşılacaktır.¹¹⁶¹

Şebüsterî, mahşer/haşir sabahı (mevt-i irâdî sonrasında) uyanıldığında bu dünyâda görülen şeylerin ancak bir vehim¹¹⁶² ve zandan başka bir şey olmadığını idrak edileceğini söyler. Bunu da biri iki gören şaşının (ahvel) sıhhata kavuştuğunda aslında iki olarak gördüğü şeylerin gerçekte bir olduğunu anlaması örneği ile açıklar. Zira şaşı sıhhate kavuştuğunda gördüğü hayâl ortadan kalkacak ve böylece o kişinin nazarında yeryüzü ve gökyüzü başka bir hâle bürünecektir.¹¹⁶³ Şebüsterî'nin *haşir sabâhu* ifadesi

¹¹⁵⁸ İtibârî: “gerçekte öyle olmadığı halde öyle sanılan”. Bkz. *Kubbealtı Lügati*, (haz. İlhan Ayverdi), II, 1493.

¹¹⁵⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 174; [s. 74, b. 173]

¹¹⁶⁰ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 109, b. 174.

¹¹⁶¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 119, b. 173.

¹¹⁶² Şebüsterî, *Mir'âtu'l-Muhakkikîn* isimli eserinde vehim hakkında bilgi verir. Avni Bey ilgili pasajın çevirisine *Mesnevî Şerhi*'nde yer verir: “Kuvve-i vâhime, görmediği yalan ve gerçek olan şeyleri nefsi-i insâna gösterir. Gösterdiği şeyler nefsi'l-emre mutâbık olsun, olmasın, birçok şeyleri kendinden peydâ edip, gösterir ki bunların hiçbir vecihle aslı yoktur. Bunun için âfâk ve enfüs âlemlerini tatbîk eden meşâyih ve ulemâ, nefsi-i insânîde olan vehmi âfâkda olan şeytanın misâli addetmişlerdir ve Resûl-i Ekrem Efendimiz'in “Her kimse ile bir şeytan doğarmış, benim ile doğan şeytanı müslüman ettim” buyurmaları buna işârettir; kuvve-i vâhimenin kizbden aslâ perhîzi yoktur. Meselâ bir şeyi mevcûd gösterir; fakat aslâ o şeyin vücûdundan eser yoktur ve bir şeyi ma'dûm gösterir, hadd-i zâtında o şey mevcûddur ve dâimâ vehmin işi böyledir.” Şebüsterî'den bu pasajı iktibas eden Avni Bey kavrama dâir şu değerlendirmeleri ekler: “Bundan anlaşılır ki vehim, akla benzer; fakat akıl değildir; belki kalp (sahte) olan bir akıldır. Hâlis altının yanında kalp altın nasıl ise, aklın yanında da vehmin kıymeti de böyledir. İmdi insanda nefsâniyet gâlib olduğu vakit, akıl yerine kuvve-i vâhime hüküm-fermâ olur ve rûhâniyet gâlib olduğu vakit, kuvve-i vâhime mağlûb olup, akıl hüküm-fermâ olur. Binâenaleyh enbiyâ ve onların vârisleri olan evliyâ hazarâtı kuvve-i vâhimelerini mağlûb etmişlerdir. Kuvve-i vâhime hakkındaki birtakım dekâyık *Fusûsu'l-Hikem*'de Fass-ı İshâkî'dedir.” Bkz. Konuk, *Mesnevî Şerif Şerhi*, VIII, 145.

¹¹⁶³ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 175-176; [s. 74, b. 174-175]

kastettiği durum sâlike irfân güneşinin doğması¹¹⁶⁴ yani sâlikin *tevhîd makâmına* ulaşmasıdır. Çünkü insan, vahdâniyet nûru ile varlığın Hakk'ın varlığından ibâret olduğunu anlar. Ahvel denilen şaşı *biri* iki gören kimsedir. Biri iki görmekten kasıt ise mevcûdâtın varlığını Hakk'ın varlığından ayrı ve müstakil varlıklar olarak görmek, başka bir deyişle, gerçekte bir olan varlığın iki görülmesidir. Hâlbuki şaşı, içinde gayriyet/ikilik bulunduran hayalden uyansa bütün varlığın Hakk'ın *vücûdu* olduğunu, mevcûdâtın varlığının ise hayal, vehim ve zandan ibâret; hakîkî varlıkları olmayan bir görünüşten ibâret olduklarını anlayacaktır. bir gece gibi olan *ömür*deki gaflet uykusunda görülen şeyler sadece *hayal* ve *gayr*dır. *Haşir sabâh*ında gayriyet hissi ve şaşı gibi biri iki görme durumu yerini *ayniyete* yâni hakikat nasılsa öylece görmeye bırakır. Çünkü Vahdet tecellîsinin ortaya çıkması, *kesret zulmetinin* gizlenmesine bağlıdır.¹¹⁶⁵

“İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar”¹¹⁶⁶ [النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا] hadisinde¹¹⁶⁷ bir taraftan seyr ü sülûk açısından yakazanın bir gereği olarak gafletten kurtulmaya atıf yapılırken¹¹⁶⁸ diğer taraftan özellikle İbnü'l-Arabî'de sıkça rastlandığı üzere Hakk'ın varlığı dışındaki mümkünlerin varlıklarının *hayal* ve *gölge* varlık oluşu vurgulanır. Başka bir ifadeyle insanın dünyâ hayâtında gördüğü her şey, uyuyan kimsenin rüyâsı gibi hayâldir.¹¹⁶⁹ Her iki bağlamı da dikkate alarak hadisi değerlendiren Şebüsterî, insanın görünür âlemdeki her şeyin vehim ve hayalden ibâret olduğunu ancak mahşer sabahı anlayacağını ve bunun istisnâsını ise *mevt-i irâdî* ile ölüp gaflet uykusundan uyananların teşkil edeceğini söyler. Çünkü ancak bu şekilde Hakk'ın dışındaki varlıkların vehim ve zandan ibâret olduğu ve tek gerçek varlığın O'nun varlığı

¹¹⁶⁴ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 90.

¹¹⁶⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 120-121, b.175; Zulmet, mâsivâ ve kesret âlemini temsilen Türk tasavvuf şiirinde de kullanılır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 282.

¹¹⁶⁶ *Keşfü'l-Hafâ*, II, 312 (2795).

¹¹⁶⁷ Avni Bey hadîsi şöyle açıklar: “Resûl-i zîşân Efendimiz bu hadîs-i şerîflerinde, âlem-i halkta cârî olan her bir şeyin, maânî-i gaybiyyeden bir ma'nânın sûreti ve hakâyık-ı ilmiyyeden, bir hakîkatin misâli olduğuna işâret buyurmuşlardır. Lâkin nâs nevm-i gaflet ve hucûb-i tabîyye ile ihticâb sebebiyle, suver-i ekvân âyînelerinde bu hakâyıkı müşâhede edemezler. Ya'ni âlem-i hisden âlem-i misâle ve âlem-i misâlden âlem-i ervâha ve âlem-i ervâhdan âlem-i a'yâna ve a'yândan esmâ ve şuûnât-ı zâtîyyeye intikâl edemezler. Ancak mevt-i irâdî zevkini tadıp, vech-i bâkînin şühûdunda helâk olan kimse, bu fenâdan sonra bekâ bulup uyanır ve bu sûrette de ma'nânın sûrette cilveger olduğunu ve suver-i halkıyyenin ma'sûk-i hakîkînin hüsnüne âyîne bulunduğ unu keşf-i ma'nevî ile bilir. Ve bunlar zevk-i Muhammedî sâhibidirler.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, 459.

¹¹⁶⁸ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 256; Hüseyin Vassaf, *Gülzâr-ı Aşk: Mevlid Şerhi*, s. 581-582.

¹¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 104-111, 365-374; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 251.

olduğu anlaşılabilir.¹¹⁷⁰ Dolayısı ile eşyânın varlık statüsünün ancak bir hayal olduğunun bilincine varmak mevt-i irâdî denilen mânevî bir tekâmül netîcesinde tahakkuk eder.

*Vahdet*te ikiliğin bulunmasının *muhal* olduğunu söyleyen¹¹⁷¹ Şebüsterî, mümkünât âlemini *hayâle* benzetir. O'na göre mümkün *îtibârî* bir kategoridedir.¹¹⁷² Kesret, mümkün ve muhdeslerin vücûdu, hayal ve varlıksız görünüştür. Mutlak Varlığın birliği karşısında ikilik düşüncesi muhaldir ve mahza dalâlettir. Çünkü Vücûd'un dışındakiler yani gayr, adem ve *lâ şey-i mahz* kabîlindendir. Hattâ zorunlu varlık dışında hiçbir mevcûd yoktur.¹¹⁷³ Söz gelimi, âlemin varlığı kardan yapılan bir çömleğin ısıtıldığında tekrar su olması gibi *yokluk içinde yokluktur*.¹¹⁷⁴

Hak'tan gayrı her şey tevehhüm ve hayaldir diyen Şebüsterî¹¹⁷⁵ cihânın varlığının gerçek değil ancak mecâzî olduğunu da söyler.¹¹⁷⁶ O'na göre *hayâle* benzeyen âlem Hakk'ın varlığıyla var olduğundan yok mesabesindedir.¹¹⁷⁷ Bu düşünce âlemin, Zorunlu Varlık'ın (hestî-yi vâcib), tecellî ve zuhûrundan ibâret olduğu şeklinde açıklanabilir.¹¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, Şebüsterî'nin söylediklerine mesnet teşkil edecek şekilde "...bütün varlık, hayal içinde hayaldir. Gerçek varlık, isimleri bakımından değil, yalnız zâtı ve hakîkati bakımından Allah'tır" der.¹¹⁷⁹

Hallâc'ın "Ene'l-Hak" şathiyesini yorumlarken âlemin ontolojik statüsünün gerçek mânâda ancak fenâ hâlinde idrâk edilebileceğine sözü getiren Şebüsterî bu çerçevede âlemin hayal oluşuna farklı kavramlarla açıklama getirir: O, kâinât'ın

¹¹⁷⁰ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 166-168, b. 180; *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 120, b. 174.

¹¹⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 710; [s. 96, b. 710.]

¹¹⁷² *Hakku'l-Yakîn*, s. 302; -Mümkün ve vâcib şeklindeki kategorize biçimine Meşşâî filozoflarda sıkça rastlanmasına rağmen Şebüsterî aynı kavramları vahdet-i vücûd perspektifiyle kullanır. -İtibârî, izâfî, zillî, mukayyed, mümkün gibi ifadeler aynı varlık kategorisini ifade eder. Hepsinden maksat gerçek varlık olan (Vâcib/Zorunlu) Hakk'dışındaki varlıklardır. Bkz. Konuk, "Mukaddime", *Füsûsul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 8-9; Vücûd-i izâfî kavramı, vücûd-ı mutlak denilen Hakk'ın vücûduna nispetle mevcûdâtın varlığı hakkında kullanılmakta ise de bu durum Hakk'ın vücûduna mukâbil olarak ve o vücûdda çok cüzî bir şekilde bile olsa ortak olmak mânâsında değil, vücûd-ı mutlak olan Hak'tan neş'et ettiği içindir. Bkz. Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içinde), III, 15.

¹¹⁷³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 460, 712.

¹¹⁷⁴ *Saâdetnâme*, s. 165-166, b. 280-283.

¹¹⁷⁵ *Saâdetnâme*, s. 167, b. 316, 318, 319.

¹¹⁷⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 41, b. 485; [s. 87, 483.]

¹¹⁷⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 470; [s. 86, 468.]

¹¹⁷⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 329-330, b. 470.

¹¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 108; Şerhi için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 245-246.

varlığını, vehimden doğan, gerçekliği/gerçekte olmayan varlıksız bir görünüş (*nümûd-ı bî-bûd*)¹¹⁸⁰ olarak niteler.¹¹⁸¹ Başka bir ifâdeyle *kesretin/halkın varlığı* hakikatte değil, ancak görünüşte bir varlığa sâhiptir.¹¹⁸² İşte îmân-ı hakîkî ve tevhîd-i hakîkî bu bilince ermekle gerçekleşir.¹¹⁸³ Mahlûkât, kesret ve mümkünâtın varlığı hakikatte aslî olmayan, görünüşte var gibi görünen (*nümûd-ı bî-bûd/ varlıksız görünüş*)¹¹⁸⁴ varlıklardan ibârettir. Çünkü onların varlığı, Hakk'ın tecellî etmesi ile vardır. Dolayısı ile var gibi görünen şeyler hadd-i zâtında vücûda (varlığa) sâhip değildirler.¹¹⁸⁵ Îmân-ı hakîkî ve tevhîd-i hakîkî ise bu bilince ermekle gerçekleşebilir.¹¹⁸⁶

Şebüsterî, Hüseyinî'nin *mahlûka* neden *vâsıl* dendiği sorusuna verdiği cevâbın içinde bir temsille Mutlak Varlık'ın (Vücûd-ı Mutlak) esmâî ve ef'âlî tecellîleri ile ortaya çıkan ve ancak îtibârî bir vücûdu bulunan kesretteki zuhûru şu âyete mutâbık bir çerçevede açıklar:¹¹⁸⁷ “(Peşinden koştuğunuz) dünya hayatı şuna benzer: Gökten su indiriyoruz; insanların ve hayvanların yiyip istifade ettikleri yer bitkileri, o su sebebiyle birbirine karışır ve etrafı sarar. Derken yer bütün takılarını takıp-takıştırır ve süslenip püslenir. Artık halk inanır ki, orada istediklerini yapabilirler ve onun meyve ve mahsullerini toplama zamanı gelmiştir. Ama gece veya gündüz birden emrimiz sâdır olur da, o yeri *sanki daha bir gün önce o şa'saa içinde değilmiş gibi* hasadı yapılmış, ekini tırpanlanmış bir hale getiririz. İşte, sistemlice düşünüp ibret alacak kimseler için gerçekleri ve onların delillerini böyle ayrıntılarıyla açıklıyoruz.”¹¹⁸⁸ Şebüsterî bu âyeti kısmen iktibas ederek¹¹⁸⁹ denize benzetilen vahdet-i hakîkînin Kakhâr ismi ile tecellî edince, cihânın mahv ve yok (nâ-bûd) olacağını söyler. Buna göre mevcutların bu

¹¹⁸⁰ Tasavvuf metinlerinde benzer deyişlere sıklıkla rastlanır. Sözelimi “Hak, (هست نیست نما) dır, ya'ni “*yok görünen var*”dır. Ve âlem ise (نیست هست نما) dır, ya'ni “*var görünen yok*”tur.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 195; Azîz Nesefî de ‘Mevcutların varlığı için *nümâyîş* kavramını kullanır. “Vücûd iki kısım üzerinedir: Vücûd-ı hakîkî ve vücûd-ı hayâlî. Hudâ, vücûd-ı hakîkî sâhibidir. Ve âlem vücûd-ı hayâlî sâhibidir. Hudâ yok görünen bir vardır. Ve âlem var görünen bir yoktur. Âlem, kâffeten heyet'i-mecmuâsıyla hayâl ve nümâyîştir.” İnsân-ı Kâmil, (çev. A. Avni Konuk), s. 93-94.

¹¹⁸¹ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 466; Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 134.

¹¹⁸² Şebüsterî, s. 39, b. 455; [s. 85, b. 452.]

¹¹⁸³ *Gülşen-i Râz*, s. 39, 40, b. 462-464; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 326-327, b. 464.

¹¹⁸⁴ Hulvî *nümûd-ı bî-bûd* kavramını *varlıksız bir gösteriş* şeklinde tercüme eder. Örnek için bkz. Hulvî, *a.g.e.*, s. 390, b. 482.

¹¹⁸⁵ Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, (çev. Temelli), *a.g.e.*, s. 175; Krş. Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, (nşr. Muvahhid), s. 302.

¹¹⁸⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 39, 40, b. 462-464; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 326-327, b. 464.

¹¹⁸⁷ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 336, b. 486; Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 141.

¹¹⁸⁸ Yunus, 10/24; Bu âyeti 504. beyitte kullanır.

¹¹⁸⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 43, b. 503; [s. 88, b. 502.]

şekildeki kararsızlığı Kur'ândan ilhamla '*sanki dün bunlar yokmuş*'¹¹⁹⁰ ifâdesi ile anlatılır.¹¹⁹¹

Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* boyunca Hakk'ın varlığının hakîkî, gerçek, mâsivanın varlığının ise mecaz ve hayal oluşu fikrini sürekli canlı tutar. Bu düşünce farklı konuları ele alırken de ister istemez tekrar edilecektir. O, mümkünlerden oluşan âlemin ödünç alınmış varlığını nümûd-ı bî-bûd (varlıksız görünüş) ya da vehme dayalı bir görünüm olarak nitelerken de aslında âlemin varlığının hayal oluşunu ifade etmiştir. Ancak o sacede âleme hayal demekle yetinmez ve bu hayalden *mevt-i ihtiyârî* yoluyla uyanmak gerektiğine temas eder.

Şebüsterî, nesneler dünyâsının ontolojik statüsüne ve mutlak ile olan bağlantısına şu mecâzî söyleyişle temas eder:¹¹⁹² (Mutlak'ın) gayrısı yani gayr denilen her şey senin vehminden meydana gelen bir şeydir (vehim ürünü bir varlık kategorisine sâhip), senin hayâlinin eseridir. Gayr denilen varlıkların vehim kaynaklı varlığı tıpkı hızlı döndükçe dâire gibi görünen bir noktadan başka bir şey değildir.¹¹⁹³ Aynı şekilde Zât-ı ehadiyet de tek bir noktadan ibarettir. Bir noktanın süratle hareket etmesi daire şeklinde görünmesine sebep olur. Ancak bu dâire vehmî bir dâire olup, kendinde bir gerçekliği yani varlığı yoktur. Gerçekliği nokta olmasından ibarettir.¹¹⁹⁴

Vahdet içerisinde görünen *gayriyyetin vehimden* kaynaklandığını nokta hâlindeki bir ateşin süratle döndürülmesi sonucunda dâire sûretinde vehmedilmesi teşbihi ile açıklayan Şebüsterî'nin¹¹⁹⁵ bu benzetmesi benzer bir şekilde Mevlânâ¹¹⁹⁶, İbnü'l-Arabî¹¹⁹⁷ ve farklı bir pespektiften İmâm-ı Rabbânî (1034/1624)¹¹⁹⁸ tarafından da kullanılmıştır.¹¹⁹⁹ Bu teşbihe göre kesretin gayr olarak görünüşü vehm ve hayâlden

¹¹⁹⁰ Yunus, 10/24.

¹¹⁹¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 343, b. 504.

¹¹⁹² Toshihiko Izutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", s. 34.

¹¹⁹³ Şebüsterî, s. 4, b. 15; [s. 67, b. 15]; Şebüsterî nokta sembolizmine *Saâdetnâme*'de de yer verir. Bkz. *a.g.e.*, s. 167, b. 320-324.

¹¹⁹⁴ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 133.

¹¹⁹⁵ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 29, b. 15.

¹¹⁹⁶ *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), I, 365.

¹¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, (Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk), (haz. Mustafa Tahralı), İz Yay., İstanbul 1992, s. 95-97.

¹¹⁹⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Ma'arif-i Ledünniyye: Ariflerin Halleri*, (çev. Necdet Tosun), Sûfî Kitap, İstanbul 2006, s. 12; Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı - II, s. 188.

¹¹⁹⁹ Hulvî, *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 30, b.15; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 18.

kaynaklandığı gibi gerçekte olan şey tek bir noktadan ibârettir. Fakat bunu farketmek dikkatli bir nazarı gerektirir. Şu halde var olan ancak vahdet nokta iken sınırsız tecellîlerin süratle teceddütlerine bağlı olarak mümkün mevcudlar dâire sûretinde görülür.¹²⁰⁰ Kesret âleminin mutlaktan başka bir şeymiş gibi görülmesi, duyu algısına dayanan bir yanılsamadır. Gerçekte ise kendisini sonsuz sayıdaki sûretlerde tecellî ettiren tek bir hakikat vardır. Fakat bu düzlemde duyu algısına kesinlikle güvenilmez. Çünkü duyu algısı, gerçekte var olmayan bir serabı gerçekmiş gibi görebilecek bir yapıdadır.¹²⁰¹

Âlemi itibari bir şey (*emr-i i'tibârî*) olarak niteleyen müellifimiz dâirede devreden ve devrederek dâireyi meydana getiren şeyin o tek noktadan başka bir şey olmadığını söyler. Bir ateş noktasını (nokta-i âteş) çevirdiğimiz vakit o ateş *noktasının* gayet hızlı dönmesi (*sür'at-seyr*) yüzünden bize *dâire* hâlinde görüneceğini ifade eder.¹²⁰² Zât-ı vâhid, hub-i zuhûr ve izhâr sebebi ile sürekli olarak tecelliyât-ı esmâîsini mazharların sûretlerinde zâhir kılar. Vahdet'in (Hakk'ın) kesretin sûretlerinde zuhûr ve tecellîsi dönen (*devr-i sârî*) bir nokta (nokta-i cevvalé) gibidir. O noktanın hareketi sebebi ile bir dâire-i muhayyel ve musavver oluşur. Hakikatte yakînen bilinir ki orada bir noktadan daha fazla bir şey yoktur ve dâirenin varlığı bir varlıksız görünüşdür. Bu misalden hareketle kesret ve muhdesin varlığı da aynen buradaki dâirenin varlığı gibidir. Eğer *nokta-i vahdet* olmasa diğer hiçbir mevcûd olmazdı. Mutlak'ın da kesret mertebelerindeki zuhûr ve tecellîleri dönen bir nokta gibidir ki hareketi *devrî*dir.¹²⁰³ Bir ateş çenberi karanlıkta süratle döndürüldüğünde doğal olarak yanan bir dâire olarak algılanır. Artık ateş noktası görülmez ve bir dâire görülür. Vahdet ile kesretin ilişkisinin anlatıldığı bu örnekte olduğu gibi, nokta-i vahdetin tecellîlerinin teceddüdünün sürati sebebi ile sonsuz kesretler görünür. Oysa gerçekte olan Varlık birdir.¹²⁰⁴ Bir başka ifâdeyle, nesneler dünyâsı Mutlak'ın dâimî yaratıcı hareketinin geride bıraktığı bir izdir. Buradaki problem, nesneler dünyâsının ontolojik statüsüdür. Dâirenin (kesretin) kelimenin tam anlamıyla var olmadığı, kendi içinde gerçek dışı olduğu açıktır. Fakat

¹²⁰⁰ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 54-55.

¹²⁰¹ Toshihiko Izutsu, "İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı", s. 34.

¹²⁰² *Gülşen-i Râz*, s. 59, b. 706,707; *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 458, b. 708,709; Fahreddîn Irâkî'de de nerede ise aynı üslupla mesele şöyle ifâde edilir: 'Yürü ateşten bir noktayı döndür de tâ dönen bir dâire gibi görünsün. O dâire bir noktadan daha fazla bir şey değildir lâkin göze öyle görünür.' Fahreddin-i Irâkî, *Külliyyat-ı Irâkî: Divan*, (nşr. Said-i Nefîsî), (4.Bsk.), Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1959, s. 109.

¹²⁰³ *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 458, b. 708.

¹²⁰⁴ *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 458-459, b. 709.

dâirenin salt bir hiçlik olduğunu söylemek de doğru değildir. Şu halde dâire muayyen bir manada mevcuttur. Bilincimize yansması ve tecrübe düzeyinde gerçekten var olan ateş noktasının bir ürünü olması açısından gerçektir ve vardır. Bu dünyâda gözlemlenebilen tüm zâhirî nesnelerin ontolojik statüsü temelde böyle bir yapıya sâhiptir.¹²⁰⁵

3.1.1.8. Kün Emri ve Nefes-i Rahmânî

Kâf-nûn (کن=kün) harflerinden meydana gelen “kün/ol” emri Allâh’ın yaratma sıfatının bir tecellîsi olarak, bir işin olmasını dilemesi ve o işin hemen oluvermesini ifade eder.¹²⁰⁶ Devriyeler, ilâhîler başta olmak üzere *tevhîd* ve *münâcât*lar gibi manzûmelerde kün emri ile ilgili tasavvufî görüş ve düşüncelere yer verilir. Özellikle *mesnevî*lerin baş tarafındaki manzûmelerde yaratma olayı bu kinâye ile anlatılır.¹²⁰⁷ Kün emri ile ilgili *Gülşen-i Râz*’da yer alan ifâdeler de mesnevîlere paralel şekilde eserin giriş kısmında yer alır.

Kün emri varlığa âit bir emir lafzıdır ve dolayısı ile bütün mevcûdât bu emirden meydana gelir.¹²⁰⁸ O halde kün emri, bir şeyin husûl ve vücûduna Hakk’ın teveccühünden ibârettir; yoksa harf ve sestten ibaret değildir.¹²⁰⁹ İbnü’l-Arabî düşüncesinde *kün*, âlemin aslı ve mevcutların hakîkatı olarak görülür.¹²¹⁰ Ona göre *kün/ol* hitâbı öyle bir *emr-i tekvînî*dir ki bu emre hiçbir varlığın muhâlefet etmesi

¹²⁰⁵ Toshihiko Izutsu, “İslam’da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, s. 35.

¹²⁰⁶ Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 191; “...Bir işin olmasına hükmettiği zaman ona sadece “Ol!” der, o da hemen oluverir (olma yoluna girerir).” (Bakara, 2/117); İlgili diğer ayetler için bkz. (Âl-i İmrân, 3/47; Meryem, 19/35; Yâsîn, 36/83; Mü’min, 40/67)

¹²⁰⁷ Kün emri’nin devriyelerde *kavs-i nüzûl* veya *devriye-i ferşîyye* denilen kısımda ele alınışı ve klasik edebiyattan bâzı örnekler için bkz. İskender Pala, “Kün”, *DİA*, XXVI, 552-553; Bir tasavvuf terimi olarak “kün” hakkında ayrıca bkz. Gevherî, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, IX,94.

¹²⁰⁸ Ceyhan: “Muyiddin İbnü’l-Arabî, kendisinden önceki sahv ve kemal ehli sûfîlerin semâa dâir düşüncelerini derinleştirerek semâî mutlak (tahkîkî) ve sınırlı (taklîdî) olmak üzere ikiye, bir başka bağlamda ise ilâhî (aklın semâî), rûhânî (nefsin semâî), ve tabîî (tabiatın semâî) şeklinde üçe ayırmıştır. İlâhî semâ, Hakk’ın mutlak varlığının zuhûr etmesinin başlangıcı olan “kün” (ol) hitâbının varlıkların mâhiyeti olan a’yân-ı sâbiteleri tarafından işitilmesi ve Hakk’ın ulûhiyetinin bütün varlıklar tarafından tasdik edilmesidir. İlâhî semâ ilâhî sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibâret mutlak semâdır ve diğerlerinden üstündür.” Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 456.

¹²⁰⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 539; II,68,321,328; IV, 262.

¹²¹⁰ Suad el-Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-Sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 438-439. *Kün* emri hakkında daha geniş bir tahlil için bkz. İbnü’l-Arabî, *Şeceretü’l-Kevn: Varlık Ağacı*, (çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş), haz. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı-M. Nedim Tan, İz Yay., İstanbul 2010, s. 43-49.

düşünülemez.¹²¹¹ İsmâil Hakkı Bursevî bu durumu şöyle izah eder: “Ey sâlik! Fikr eyle ibtidâ hâlini ki *künden* geldin. Yani Allah Teâlâ ilm-i ezelîsinde sâbit olan *a’yâna* kâne mertebesinden tecellî edip, *kün* deyince ol *a’yân* cümleten bu hitâbı işittiler. Ve kevnî yâni vücûd-ı hâricîyi gözleyip, sefer-i mânevî ile makâm-ı ervâhta hebâ dedikleri menzile gittiler.”¹²¹²

Şebüsterî Hakk’ın varlığını bir dağ yamacındaki seslenen kimsenin varlığına, mümkünlerin varlığını (tecelliyât ve zuhûruru) ise o sesin yankısına benzetir.¹²¹³ Dağdan yankılanan ses nasıl ki hakîkatte varlığı olmayan bir ses ise kesretin durumu da Mutlak varlığa nispetle aynen öyledir. Halk ve kesretin varlığı Hakk’ın *kün* emrine bağlı olarak zuhûr etmiştir. Dolayısı ile âlem *kün* emrinin sadâ ve aksinden ibârettir.¹²¹⁴

Kün emrini Hakk’ın kudret sıfatı çerçevesinde değerlendirerek Hakk’ın emri (*kün* emri) ile yaratmasının birbirine bitişik (makrûn) olduğunu ve kudretinin maddeye-müddete bağlı olmadığını ifâde eden Şebüsterî de¹²¹⁵ İbnü’l-Arabî ekolünde yer alan diğer pek çok sûfî gibi *kün* emrinin varlığa kaynaklık eden yönünü benzer bir çerçevede şöyle değerlendirmektedir: “Hakk öyle bir *kâdir-i mutlak*¹²¹⁶ ki *bir defâ göz açıp kapamada* (*tarfetü’l-ayn*) *kün* (كن) emri ile maddî ve mânevî âlemleri (kevneyni)¹²¹⁷ meydana getirmiştir.”¹²¹⁸ *Kudret kafi* (*kâf-ı kudret*) kaleme nefes bağışlar bağışlamaz yokluk levhinde (*levh-i adem*) binlerce sûreti izhâr etmiş, iki âlem (âlem-i emr ve âlem-i halk) hattâ insanın rûhu da (cân-ı âdem) da *o nefesten/demden* (nefes-i ilâhî/tecellî-yi cemâl-i ilâhî) meydana gelmiştir.¹²¹⁹

Avni Bey, Şebüsterî’nin ifadesini şöyle açıklar: “Bir Kâdir ki, hubb-ı zuhûr ve izhâr için iktizâ-yı zâtîyyeden ibâret olan bir nazar-ı icmâlî ile irâde-i külliyyenin sûreti

¹²¹¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, IV, 326.

¹²¹² Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s.955-956.

¹²¹³ Bkz. *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 86, b. 459; *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 378, b. 463; *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 325, b. 461; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 146.

¹²¹⁴ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 325, b. 461; Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 378, b. 463.

¹²¹⁵ *Saâdetnâme*, s. 189, b. 749-760.

¹²¹⁶ ‘Kâdir-i mutlak’ ibâresi Hüseyin Bey’in yorumudur. Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 22.

¹²¹⁷ ‘Maddî ve mânevî âlemleri’ ibâresi Hüseyin Bey’in yorumudur. Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 22.

¹²¹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b.3; [s. 67, b. 3]; Sinan Paşa, *kün* emri ile kudret arasındaki ilişkiyi benzer şekilde şöyle ifade eder (*Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum, s. 59.):

“O’nun kudreti eğer yol göstermeseydi

Kâf harfiyle *nûn* harfi buluşabilirmiydi”

¹²¹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b. 4-5; [s. 67, b. 4-5.]

olan “kâf” ve “nûn”dan; ya’nî “kûn” emrinden “kevineyn”i izhâr eyledi. Ya’nî; gayb ve şehâdetin, cemi’-i mevcûdâtın, “sûver-i ilmiye-i Hak” tesmiye eyledikleri a’yân-ı sâbitesî; tecellî-i vâhidiyyet ve ilâhiyyet olan ikinci tecellî ile âlem-i tafsîle gelip yekdiğerinden mümtâz oldular. Ve bu mertebe, ahadiyyet-i Zât mertebesinden, mertebeye ismâ ve sıfâta tenezzüldür. Bu sözün hülâsası odur ki, Zât-ı ehadiyyet, vaktâki vücûb ile imkân arasında berzah-ı câmi‘ olan ta’ayyün-i evvel iktizâ eyledi, ehadiyyet, bu şuûn-ı esmâî i’tibâriyle vâhidiyyet ve ilâhiyyet oldu. Bu taayyün-i evvele “akl-ı küll”, “kalem”, “rûh-ı a’zam”, “ümmü’l-kitâb” ve “hakikat-ı Muhammedî” (sav) tesmiye edildi. Ve bu esmânın kesreti, sıfâtın ihtilâfı i’tibâriyledir. Ve kevineyn dedikleri gayb ve şehâdetin cemî’-i eşyâsının a’yânı, bu taayyün-i evvel sûretiyle yek diğlerinden mümtâz olarak ilm-i Hak’da sübût buldular. Bu tecellî ile, nefes-i rahmânî zuhûra geldi. “Nefes-i Rahmânî”, suver-i mümkinât ile Hakk’ın zuhûrundan ibârettir ve cemi’-i mevcûdâta vücûd ifâza buyuran bu tecellîdir. Bu feyzi kabul eden birinci mertebe dahi ta’ayyün-i evveldir.”¹²²⁰

İbnü’l-Arabî’ye göre insanın *nefesi* kelimelerin vücûda gelmesine kaynaklık ettiği gibi, maddî ve mânevî tüm varlıklar da Allâh’ın kelimeleri olarak kabul edilir. Her varlık ve nesne kûn emri sonucu var olmuştur. Bu emri dikkate aldığımızda da her varlık bir kelimedir. Bir ve tek olan sesin lafız ve kelimeler şeklinde çoğalması gibi, bütün varlıklar da tek ve gerçek varlığın tezâhürleridir. İlâhî isim ve sıfatların ayrıntılı hâle geldiği bir mertebe olan “nefes-i rahmânî”,¹²²¹ mümkünlerin sûreti aracılığı ile Hakk’ın zuhûrundan ibârettir ve bütün mevcûdâta vücûd ifâza buyuran bu tecellîdir. Bu feyzi kabul eden ise *taayyün-i evveldir*. Zât mertebesinden esmâ ve sıfât mertebesine tenezzül *taayyün-i evvel* ile gerçekleşir. Şu halde kûn emri ve nefes-i rahmânî ile taayyün-i evvel, akl-ı küll, kalem, ümmü’l-kitâb, rûh-ı a’zam, levh, rûh-ı a’zam, hakikat-i muhammedî şeklinde isimlendirilen mertebeler ortaya çıkmıştır.¹²²² Başka bir ifadeyle Vacibu’l-Vücûd, ademde bunalıp kalan sınırsız esmâ ve sıfâtını nefes-i

¹²²⁰ Konuk, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 43; Benzer çerçevedeki yorumları çin bkz. Ahmed İlâhî, *Şekâyıkü’l-Hakâyık*, vr.7^b.

¹²²¹ Uludağ, “Nefes”, *DİA*, XXXII, 522; İbnü’l-Arabî’de harf sembolizmi ve yaratma ile *nefes-i rahmân* arasındaki ilişki için bkz. Tahir Uluç, *İbnü’l-Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 179-221 ve özellikle konumuz gereği s. 206-210; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *a.g.e.*, s.1134-1137; Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 31-32.

¹²²² *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 5, b. 3; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 43-44.

Rahmânî ile vücûd sâhibi kılarak kemâlât-ı ilâhiyyesini icmâlden tafsîl sahasına çıkarmıştır.¹²²³

Şebüsterî'nin ifadesinde geçen kalem ile taayyün-i evvel¹²²⁴ ve mertebe-i vahdet de denilen *Hakikat-i Muhammediyye* kastedilir. Bütün sıfatlar, bu mertebeden zâhir olmuştur. Hakk'ın Zât'ının zuhûra olan aşk ve muhabbeti, *kenz-i mahfî* (küntü kenzen mahfiyyen) kudsî hadîsinde de söylendiği gibi kâinâtı izhâra sebep olmuştur.¹²²⁵ İlâhî irâde *nefes-i rahmânî* ile *kalem* ta'bîr edilen *taayyün-i evveli* (yani: hakikat-i muhammedî) îcâd eylediğinde nihâyetsiz a'yân (hakikatler), adem levhası üzerinde resmedilmiştir. Buradaki “adem”den murâd ise adem-i izâfî denilen ilmî sûretlerdir. Çünkü hâricî vücûda nisbeten, a'yân-ı sâbiteye “adem” denir. *Kudret* kelimesinin ilk harfi “*kâf-ı kudret*” ile kastedilen kendisine kudret ta'alluk etmiş bulunan ve “*kalem*” de denilen *taayyün-i evvel*dir. O halde Hakk'ın, nefes-i Rahmânî ile ilimde a'yân-ı eşyâyı izhâr buyurduğu ve ilmî sûretlerin ise vücûd-ı hâricî ile mümkün olduğu ve vücûd-ı hâricînin dahi *dem* denilen *nefes-i Rahmânî*'nin muktezâsıyla zâhir olduğu görülür.¹²²⁶

İki âlemin ve âdemin rûhunun, a'yân-ı sâbiteden ibâret olan mânevî sûretlerine vücûd izâfe eyleyen ve onları ilimden ‘ayna getiren *nefes-i Rahmânî*dir. Hakk'ın sûretlerde olan bu zuhûruna “mezâhir” de denir. Şebüsterî, “nefes-i insânî” ile “nefes-i Rahmânî” arasındaki ilişkiye atıf yapar. Ona göre nefes-i insânî, sadece bir havâdır. Bu nefes nasıl harfler elbisesine bürünür ise kesretten münezzeh olan Hakk'ın zâtı dahi, imkânâ âit mazharların mertebelerinde tecellî ettiği vakit, esmâ ve sıfâtı izhâr hasebiyle kesret elbisesine bürünür. Şebüsterî'nin ayrı bir âlem gibi yaratma fiilinin objesi olarak husûsen insanı zikretmesinin sebebi ise insanın câmiyyeti cihetiyle bütün mertebeler ile bir husûsiyeti olmasındandır. Çünkü ayn-ı sâbitenin sûretinde gizli olan vücûd, nisbî ve i'tibârî olan zuhûr mertebelerine tenezzül buyurunca o mertebelerin her birinde bir başka *şe'n* (*taayyün*) ile zâhir olur. Zuhûr mertebelerinin sonuncusu olan insan ise kendinden önceki mertebeleri câmîdir.¹²²⁷ ‘Hakk'ın Vücûdu’nun (varlığının) a'yân-ı

¹²²³ Konuk, “Mukaddime”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 1.

¹²²⁴ Cevad Nurbahş, ‘Havâşî ve Ta'likât’, *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 66.

¹²²⁵ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 23.

¹²²⁶ Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 44; Müellifi Meçhul, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Arşiv Nr. 06 Hk 2225/2, vr. 12a.

¹²²⁷ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 24; Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, (nşr. Mail Herevi), Encümen-i Cami, Kabil 1343/1965, s.66.

sâbitede bulunan ilmî sûretlerle müstetir ve o ilmî sûretlerin eser ve hükümleriyle boyanması (insibağ) *îcâd* kavramı ile ifade edilir. Hakk'ın zuhûru, insân-ı kâmilin hakîkati olan bu küllî mertebe ile nisbeti tahakkuk etmedikçe kendi ehadiyyetiyle mütehakkık olmaz. Şu hâlde Hakk, insân-ı kâmil aynasında külliyyetle zâhir olur.¹²²⁸

İki âlemin de (âlem-i emir ve âlem-i halk) nefes-i rahmânî ile var olduğunu vurgulayan Şebüsterî gelen nefes ile giden nefesin aynı olduğunu söyler.¹²²⁹ Çünkü kadîm olan Hak *bir nefeste* iki cihanın fâtihâsını da hâtimesini de izhâr etmiştir.¹²³⁰ Madde ve zaman ile mevcûd olmuş olan “*halk âlemi*” ile Hakk'ın emri sayesinde maddesiz ve müddetsiz mevcûd olmuş bir âlem olan “*emr âlemi*” Hak'ın bir tecellîsinden ibâret olan *nefes-i Rahmânî* ile kesret aynalarında zuhûr bulmuştur. Hakk'ın, mevcûdâta *seyr-i nüzûlî/kavs-i nüzûlî* ile vücûd ifâzâ edip *mertebe-i insânî* olan tenezzülât mertebelerinin nihâyetine kadar erişen nefes-i rahmânîsi (dem)¹²³¹, *mertebe-i insânî*den, *seyr-i rucû'î/kavs-i urûcî* ile tekrar geriye gider. *Kesret mertebeleri* nasıl ki emr-i i'tibârî ise gelme-gitme dahi böyle îtibârî bir durumdur.¹²³² Hak, nefes-i rahmânî ile mümkünler âlemini âdemden vücûda getirir ve yine o *nefes* ile geldiği yere eriştirir ki her iki âlemde kesretlerin in'idâmı, vahdet nûru ile dir.”¹²³³

3.1.1.9. Tecellî ve Şiddet-i Zuhûr

Tecellî, tasavvufî bir terim olarak, Vücûd'un çeşitli mertebelerde zuhûr etmesi, sâlikin de keşf yolu ile bu zuhûr ve tecellîyi idrâk etmesi anlamına gelmektedir.¹²³⁴ Şebüsterî de tecellîyi hem varlık hem de bilgi kaynağı olarak değerlendirir. Dolayısı

¹²²⁸ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 24; Hüseyin Bey meseleyi şu temsille açığa kavuşturmaya çalışır: “İnsan nev'inin hakikatinde, kitâbet, şi'r, ilim, gibi vasıflar bilkuvve hâsıdır. Bu vasıfların hepsi o hakîkatte temeyyüz etmeksizin derc olunmuştur. Bu hakikat kendi vasıflarından biriyle kendi efrâdından mesela Zeyd'de zuhûr eyler ise bu vasıflar yekdiğerinin ahkâmıyla munsabiğ olmazlar. Fakat bu vasıflar zât-ı vâhidde içtimâ eyler ise vasıflardan her biri diğeriyle mevsûf olurlar. Mesela beşer zât-ı vâhid olmak i'tibârıyla hem âlimdir, hem fâzıldır, hem şâirdir, hem kâtipdir. Şu ifademizden anlaşılır ki, nev'-i insânın hakîkati “ehâdiyyet menzilesi”ndedir. Kitâbet, şi'r gibi vasıflar şuûn-i ilâhî mesâbesindedir. Zeyd, 'Amr gibi efrâd-ı beşer mezâhir-i tafsiliyyeye misâl teşkil eder. Bütün evsâfın hükmünü iktisâb eden beşer, câmi'a-i insân mertebesine bir misâl olup, binâberin *şe'n-i küllîye müşâbihtir*.” (*Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 25.)

¹²²⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 10; [s. 67, b.10.]

¹²³⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 13; [s. 67, b.13.]

¹²³¹ *Nefes-i Rahmânî* kavramı için ayrıca Bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 525-528.

¹²³² Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 51-52; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 13-14.

¹²³³ Konuk, *a.g.e*, s. 53.

¹²³⁴ Semih Ceyhan, “Tecellî”, *DİA*, XXXX, 241-243; Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 296.

ondaki tecellî anlayışı hem ontolojik (*vücûd*) hem de epistemolojik (*şuhûd*) bir ilke olarak karşımıza çıkar. Şebüsterî'ye göre Tanrı âleme tecellî yolu ile varlık verirken, bu tecellîler aynı zamanda O'nu bilmeye de kaynaklık eder. İbn Haldun, İbnü'l-Arabî ekolünün temel kavramlarından biri olan tecellî kavramı çerçevesinde İbnü'l-Arabî ekolüne mensup sûfiler için (örneğin İbn Fârız, İbn Berrecân, İbn Kâsiyy vs. için) “tecellî ehli” tabirini kullanır.¹²³⁵ İbn Haldun’un tespitinden hareketle Şebüsterî için de *tecellî ehli* demek mümkündür. Zira onun düşüncesindeki en merkezî kavramlardan biri de tecellîdir.

Tecellî'nin fenâ ve bekâ ile de doğrudan irtibatlı olduğu görülür. Fakat bu iki terim geleneksel tasavvufta sadece sûfinin içinde bulunduğu psikolojik durumu ifade eden bir kavram olarak değil elbette bu anlamını da koruyarak âlemin de her an fenâ ve bekâyâ ermesi ile birlikte ele alınır. Böylece fenâ ve bekâ kavramlarında olduğu gibi tecellî de sadece bilmeye odaklı bir kavram değil aynı zamanda varlık alanına ait bir adlandırmadır.¹²³⁶

Sûfilere göre tecellî, Hakk'ın yaratma eylemidir. O, her şeyde her yerde ve her anda tecellî eder. *Kenz-i mahfî* hadîsinde de ifade edildiği gibi Hakk'ın tecellîsini gerektiren temel etken zâtının bilinmeyi istemesidir (*hubb-i zâtî*).¹²³⁷ Bu düzlemde, ilâhî Zât ile âlemin ilişkisi isim ve sıfatlar vasıtasıyla gerçekleşen tecellî sayesinde mümkün hâle gelmektedir. Hakk, bilinmek için âlemi yaratmıştır. Âlemin niteliklerini kendinde toplayan varlık ise insandır. Bu sebeple Şebüsterî'nin de söylediği gibi Hakk âlemde umûmen tecellî ederken insandaki tecellîsi husûsîdir.¹²³⁸

“Tecellî meclâyâ tâbîdir” sözü gereği, insanın tecellîye mazhar olabilmesi kalb aynasını arındırmaya bağlıdır. Hakk'ın tecellîsinin *tecellî-i akdes* ve *tecellî-i mukaddes* olmak üzere iki yönü vardır. Bunlardan ilki, Hakk'ın zâtında zâtı için tecellîsi iken, ikincisi Hakk'ın zâtının âlemle münâsebetini sağlayan isim ve sıfatların tecellîsidir. Hak

¹²³⁵ Bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil: Tasavvufun Mâhiyeti*, (çev. Süleyman Uludağ), (2.Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 158.

¹²³⁶ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.12.

¹²³⁷ İbnü'l-Arabî'de mümkünlerin varlığına hubb-i ilâhînin kaynaklık etmesi hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 194.

¹²³⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b.2; [s. 47, b.2]

âlemle münâsebetini tecellî-i mukaddes üzerinden gerçekleştirir. Bunun en kâmil manada gerçekleştiği mahal ise insandır.¹²³⁹

Gülşen-i Râz'da tecellînin âlemin varlığının kaynağı olması, gayb ve şehâdet âleminin Allâh'ın *fazlı* ile aydınlandığı ve Âdem'in toprağının, onun *feyziyle* gülbahçesine döndüğü¹²⁴⁰ şeklinde ifâde edilir. Şârihler onun bu ifâdelerini *tecellî* kavramı etrâfında değerlendirirler ve tecellî'yi *umûmî tecellî*, *husûsî tecellî* şeklinde iki kısma ayırırlar. *Fazl* bütün mevcûdât ile berâber olan *umûmî tecellî*den kinâyedir. Feyz ise *husûsî tecellî* olan *tecellî-yi rahîmiye* işaret eder.¹²⁴¹ *Tecellî-i rahmânî* ya da *rahmet-i imtinânî*¹²⁴² de denilen umûmî tecellî amele bağlı olmaksızın ifâza olunur. Bu tecellî sâyesinde gayb ve şehâdet âlemi vücûd bulmuştur. *Tecellî-i rahîmî* ya da *feyz* ile de tâbir edilen tecellî sâyesinde kâfir mü'minden ayrılır ve yine bu tecellî ile marifete erilir. Dolayısı ile tecellî/feyz/rahmet'in bir taraftan var olmayı sağlayan *ontolojik*, diğer taraftan varlığa varlık vereni bilme/marifet düzleminde *epistemolojik* bir vechesi vardır. Abdullah Ensârî'nin deyişiyle “Hak, kendi sun'unu izhâr etmek için âlemi yaratırken kendini bildirmek için de Âdem'i (İnsan'ı) yaratmıştır.”¹²⁴³

Bu dünyadaki her şey, kendisine mahsus bir tarzda Mutlak'ın tecellî ettiği bir ayna gibidir.¹²⁴⁴ Şebüsterî bu düşünceyi “âlemin baştanbaşa bir ayna olduğunu ve her zerrede yüzlerce güneşin parladığını söyleyerek” ortaya koyar.¹²⁴⁵ Şu halde âlem, âyna gibidir ki Hak, bütün esmâsı ile âlem aynasında görünmüştür. Âlemde her bir zerre de ayrıca bir aynadır ki, Hak, esmâsından her bir zerreye akseder. Zîra her bir zerre ilâhî isimlerden bir ismin sûretidir ki o ismin sûreti o zerrede zâhir olmuştur. Her bir ilâhî ismin aslında tüm diğer ilâhî isimlerin vasıflarıyla vasıflandığı genel bir kabuldür. Çünkü tüm isimler mutlak vahdet safhasında birdirler. İsimler, sadece sıfat ve izâfetlerin

¹²³⁹ Semih Ceyhan, “Tecellî”, *DİA*, XXXX, 241-243; Tecellî konusu etrâfında daha tafsilatlı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.293-296; Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabîde Ma'rifetin İfâdesi*, s. 207-213; Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 53-61; Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî*, s.220-227.

¹²⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b.2; [s. 47, b.2]; Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 22.

¹²⁴¹ Cevad Nurbahş, ‘Havâşî ve Ta'likât’, *Gülşen-i Râz* (içinde), (nşr. Cevad Nurbahş), s. 65; Feyz kavramının İbnü'l-Arabî'de ele alınışı için bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 196-199.

¹²⁴² Rahmet-i imtinânî kavramı için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IV, 216, 217, 219; VIII, 582; Lâhicî, *rahmet-i imtinânî* kavramını farklı yerlerde de kullanır. Bkz. Lâhicî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, 348, b.513.

¹²⁴³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 4-5; *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 12-13; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 42-43; Irâkî, *Lemaât: Aşk Metafizîği*, (haz. Ercan Alkan), s.172; *Tecellî* kavramını İbnü'l-Arabî'de hem vücûd hem de marifet düzleminde ele alınışı için bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 607-610.

¹²⁴⁴ İzutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, s. 77-78.

¹²⁴⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 145; [s. 72, b. 144.]

ikincil özellikleri ile birbirinde farklılaşırlar. Her bir şeyde her şey vardır. Meselâ bir hardalda, hakîkatte bütün mevcûdât vardır. Fakat onun taayyünü zuhûra mânîdir. Buna “sırru’t-tecellîyât” (سرالتجليات) denir ki ârif, bütün eşyâyı her şeyde görür. Hakk’ın vücûdu birdir ve asla bölünme parçalanma kabul etmez.¹²⁴⁶

Şebüsterî, güneşin bir halde kalmadığını, böylece gece ve gündüzün meydana geldiğini;¹²⁴⁷ güneşin ışığı ile zâtının birbirinden esâsında farkı olmadığını ancak güneşin ışınlarının da güneşin bizâtihî kendisi olmadığını söyler.¹²⁴⁸ Böylece o, bir taraftan tecellîdeki yenilenmeye işaretle Hakk’ın tecellîlerinin sonsuzluğuna ve aynı minval üzere olmadığına vurgu yaparken diğer yandan tecellî ile tecellînin kaynağının birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker.¹²⁴⁹

Şebüsterî, Hakk’ın tecellîler vâsıtasıyla âlemi var kılmasını ve bu sayedeki aşırı zuhûrunun (*şiddet-i zuhûr*) gizli kalmasına sebep oluşunu güneş örneği ile açıklar. Güneş, dünyâyı ışığı ile aydınlatırken gözler güneşin nurunu idrak edebilir, ancak güneşin kendisini doğrudan müşahade edemez. Bu misal ile o, Hakk’ın tecellîleri vasıtasıyla âşîkar oluşunu (*şiddet-i zuhûr*) ve fakat zatı bakımından gizli kalışını (*hafâ*) açıklar.¹²⁵⁰ Diğer sûfilerde olduğu gibi Şebüsterî’nin de tecellîden söz ederken aynı zamanda *istitârdan* da bahsetmesi¹²⁵¹ Hakk’ın Zât’ı itibâriyle gizliliği, bilinemezliği, meçhûl ve gayb oluşuna, esmâ ve sıfatları itibariyle ise açıklığına, bilinebilirliğine ve zuhûruna işaret eder:¹²⁵² “âlem baştanbaşa (güneşin ışığı gibi) Hakk’ın nûru olarak bilinmelidir. Hak, âlemde, meydanda olduğu için gizlenmiştir. Apaçık oluşu (peydâ), gizli kalmasına (pinhân) sebep olmuştur.”¹²⁵³

¹²⁴⁶ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 166-167, b. 145; *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 100, b.144.

¹²⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 96; [s. 70, b. 95]

¹²⁴⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 97; [s. 71, b. 96]; Irâkî tecellîde tekrârın olmadığını ayrıntılı olarak ele alır. Örneğin şöyle der:” Mahbûb her bir âyinede, her lahza başka bir yüz gösterir; her dem başka bir sûret ile zâhir olur. ki sûret, âyine hükmüne tebaen her vakit başka türlü olur. Ve âyine, sûretlerin ihtilâfı hükmüne tebaen her nefes ihtilâf-ı ahvâl sebebi ile başka türlü olur ve bir karâr üzere kalmaz.” Bkz. *Lemaât*, tercüme ve şerh: A. Avni Konuk, s. 55-60.

¹²⁴⁹ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 84, b. 99.

¹²⁵⁰ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 112-113, b. 97; *Hakku’l-Yakîn*’de şöyle denir: “Şiddet-i zuhûr ve gâyet-i rûşenî kurs-i âfitâb gibi idrâke mânî olur.” Bkz. *a.g.e*, s. 296.

¹²⁵¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.182.

¹²⁵² Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 29.

¹²⁵³ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 98; [s. 71, b. 97]

Mümkün varlıkta görünen nûr, kevnî mazharlarda zuhûr etmiş olan mutlak varlık güneşinden bir ışıktır. Dolayısı ile eşyânın vücûdu kendinden değildir.¹²⁵⁴ Şu halde zâtı itibârıyla zulmet olan âlemde görünen aydınlık Hakk'ın varlığının aydınlığı, nûru yani tecellîleridir. Bir şeyin örtülmesi, nasıl hafâyı gerektirirse şiddet-i zuhûru dahi hafâyı gerektirir. Söz gelimi insan sadece gözleri kapatıldığında görme eyleminden mahrum kalmaz. Aynı zamanda bir nesne insanın gözünün içine sokulurcasına yakın olursa (şiddet-i zuhûr) yine görme fiili gerçekleşmez. Bunun için gün ortasında göz, ışığının şiddetinden dolayı (şiddet-i zuhûrundan) güneşin zâtını idrâk edemez. İşte bunun gibi Zât-ı ahadiyyet güneşinin nûru dahi şiddet-i zuhûrundan kendi aydınlığı içinde gizli (mahfî) görünür.¹²⁵⁵

Şebüsterî, Hakk'ın her şeyden daha görünür (peydâ/zâhir) ve âşikâr olmasına rağmen aynı zamanda bu görünürlük içindeki gizliliğini (pinhân/bâtın) dile getirir.¹²⁵⁶ Bununla birlikte o, Hakk'ın nûrundan/vücûdundan bahsetmenin O'nun Zât'ının aslâ değişip başkalaşması anlamına gelmeyeceğini vurgular.¹²⁵⁷ Yani Hakk'ın zûhurunda/tecellîlerinde çeşitlilik var ise de vücûdunda/nûrunda değişme başkalaşma (*nakl ve tahvîl*) yoktur.¹²⁵⁸

Varlık (vücûd) ile nûru eş anlamlı olarak değerlendiren¹²⁵⁹ Şebüsterî'ye göre, her varlıktan daha görünür olan Hak, kendi kendine görünür iken ya da başka bir deyişle görünürlüğü kendinden iken, diğer varlıkların görünürlüğü O'nunladır, O'ndandır. Allah göklerin ve yerin nûrudur. (Nur, 24/35)¹²⁶⁰ Fakat bütün âlem, onun varlığından (nûru) meydana gelmesine karşın, O'nun (zâtının) varlığı âlemde görülemez.¹²⁶¹ Meselâ zerrelerin görünüşü güneşin nûru iledir. Fakat zerre, güneşin zuhûruna âlet ve vesîle

¹²⁵⁴ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 114, b. 99.

¹²⁵⁵ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 113, b. 98; Hakk'ın zuhûrunun şiddeti konusunun İbnü'l-Arabî tarafından aynı minvalde ele alındığı görülür. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 258-259.

¹²⁵⁶ Bkz. Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 285,294.

¹²⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 99; [s. 71, b. 98]

¹²⁵⁸ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 86, b. 103.

¹²⁵⁹ Saîd Rahîmiyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, s. 391; Toshihiko Izutsu, "Sebzavârî Metafizîğinin Önemi", *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), (2.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 79; Cevad Nurbahş, 'Havâşî ve Ta'likât', *Gülşen-i Râz* (içinde), (nşr. Cevad Nurbahş), s. 82; Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, III, 37-40; Nur âyeti konusunda *Tuhfetü'l-Mürsele* şerhinde Kûrânî'nin şu nüansa dikkat çektiği görülür: "Hakk, muzâf olan nûru (kendi nûrunu) tek olarak, muzaf-ı ileyh olan muhtelif süflî ve ulvîleri ise çoğul olarak zikretmiştir." Bkz. İbrâhim Kûrânî, *İthâfuz'z-Zekî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2169, vr. 36^b.

¹²⁶⁰ *Hakku'l-Yakîn*, s. 287.

¹²⁶¹ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b.116; [s. 71, b. 115]

olamaz.¹²⁶² Bu durumu benzer şekilde Şebüsterî “âlemdaki sıfât ve efâl gibi¹²⁶³ âyetler, Hakk’ın zatından nurlanan ve zatına delalet eden şeylerdir ve fakat O’nun zatı, sıfât ve esmâ gibi âyetlerle nurlanmaz”¹²⁶⁴ şeklinde de dile getirir.

3.1.1.10. Halk-ı Cedîd ve Teceddüd-i Taayyünât: Değişim ve Süreklilik

Yaratmanın her an yeniden gerçekleştiğini (halk-ı cedîd) kabul eden sûfîlerin bu fikri Eş’arîler’in cevher-araz görüşüyle irtibatlıdır ve halk-ı cedîd kavramı daha önce onlar tarafından kullanılmıştır. Sûfîlerin yeniden yaratma telakkisini Eş’arîler’in görüşünden farklılaştıran nokta teceddüd-i emsâl ve bu tabirin bağlı olduğu a’yân-ı sâbite fikridir. İbnü’l-Arabî’ye göre her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey yaratmanın teceddüd yoluyla gerçekleşmesidir.¹²⁶⁵

Halk-ı cedîd (yeniden yaratma) zâtı itibariyle yok olan mümkünleri Hakk’ın her an yeniden yaratması ile var kılmasını ifade eder.¹²⁶⁶ Buna göre celâlî ve cemâlî tecellîyi kapsayan halk-ı cedîd ile Hak, her an âlemi yeniden yaratır. Bu çerçevede *kevn u fesâd* (oluş ve bozuluş) terkîbi de aynı şeyi ifade etmek için kullanılır. Eşyâ, Hakk’ın vücûd vermesi (*i’tâ/cûd*) ile var olurken *celâl* sıfatı ve *Kahhâr* ismi ile izmihlâle uğrar. Bu o kadar hızlı cereyân eder ki sanki her şey aynı hal üzere sabit *gibi görünür*. “Gibi görünür” diyoruz zira nefsülemirdeki durum böyle değildir. İzmihlâle uğrayan her şey aynı anda Hakk’ın rahmet-i rahmânîsi ile yeniden yaratılır. İşte bu yeniden yaratma *halk-ı cedîd* terkîbi ile anlatılır. Kur’ânî bir kavram olan *halk-ı cedîd* İbnü’l-Arabî ile birlikte gelişen nazarî tasavvufun varlık tasavvuruna ilişkin anahtar kavramlardan biridir.¹²⁶⁷

¹²⁶² Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 133, b. 116.

¹²⁶³ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 86, b. 115; Şebüsterî Hakk’ın sıfatları konusunu *Saâdetnâme*’de ayrıntılı olarak ele alır. Bkz. *a.g.e.*, s. 183 vd.

¹²⁶⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 115; [s. 71, b. 114]

¹²⁶⁵ Ekrem Demirli, “Yaratma”, *DİA*, XXXIII, 330; Çağfer Karadaş, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, (Ed.) Şaban Ali Düzgün, Grafik Yay., Ankara 2012, 270-281.

¹²⁶⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 156.

¹²⁶⁷ Halk-ı cedid kavramı hakkında Bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 326; Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 702-704; Şebüsterî halk-ı cedidi anlamaya yönelik akan nehir, kesintisiz yağın yağmur, sürekli tulû ve gurûb eden güneş ve yıldızlar gibi çeşitli örnekler vererek eşyânın her an tebdile uğradığını ve fakat söz konusu sürekliliğin bir algı yanlışlığı meydana getirilerek sabit ve durağan şeklinde görülmesine neden olduğuna değinir. Bkz. *Hakkı’l-Yakîn*, s. 304-305.

Avni Bey *Füsûsu'l-Hikem* şerhinin *mukaddimesinde* halk-ı cedîdle ilişkili bir kavram olan teceddüd-i emsâli açıklarken *Gülşen-i Râz*'dan istifâde ile şöyle der:

“Âlem-i şehâdet, esmâ-i ilâhiyye muktezâsından olarak ale'd-devâm mevcûd ve ma'dûm olur. Mûcid, Muhyî, Mübdî, Rahmân, Mün'im, Musavvir, Hâlık ve Kayyûm ve bunun emsâli esmâ mevcûdâtın vücûdunu ve mezâhirin zuhûrunu iktizâ eder. Ve Mümît, Dârr, Kakhâr, Kâbız, Ferd ve Vâhid ve bunun emsâli esmâ dahi mezâhirin ademîyyetini ve hafâsını iktizâ eder. Suver-i âlemin kâffesi dâimâ *halk-ı cedîd* içindedir. Her lahza başka başka halk ve yeni vücûd gelir ve her tarfetü'l-ayn içinde îcâd ve i'dâm-ı dîğher vâki'dir. Velâkin bu îcâd ve i'dâm, feyz-i Rahmânînin sür'at-i inkızâ ve teceddüdü hasebiyle idrâk olunmaz ve bu sür'at sebebiyle, suver-i eşyânın istikrâr üzere olduğu zannolunur. Sür'at-i teceddüd ve feyz-i Rahmânî bir sûretle vâki' olur ki, *gitmenin ve gelmenin* idrâki mümkün olmaz ve belki *gelmek gitmenin ve gitmek dahi gelmenin* aynıdır. Vücûd ile adem arasına zaman mütehallil olmaz ki, onun ademîyyeti melhûz olabilsin.”¹²⁶⁸

Avni Bey'in açıklamalarına da yansıdığı gibi Şebüsterî'nin “bu makamda “*âmed ü şod* (gelme-gitme)” yoktur; nazar ettiğin vakitte gitmenin gelmeden gayrı bir şey olmadığını görürsün”¹²⁶⁹ ifadesinde geçen *âmed ü şod*¹²⁷⁰ (gelme-gitme) benzetmesi ile *tecelliyât-ı rahmânîyenin teceddüdü* kastedilir. *Tecellî-yi Rahmânî*'nin feyzi, mevcûdât üzerine, ‘ale'd-devâm fâyizdir. Ve eşyâ, imkân-ı zâtî muktezâsınca, her an yok olub Hakk'ın *tecellîsi* ile mevcûd olur. Feyz-i Rahmânî'nin *sür'at-i teceddüdü*nün gidip gelmesini idrâk mümkün olmaz; belki onun gelmesi ayn-ı gitme ve gitmesi ayn-ı gelmedir. Hakîkatte bu gelme gitme durumu îtibârî bir durumdur ki, şuhûd-ı irfânîde müşâhede edilen ise sadece birdir.”¹²⁷¹

Şebüsterî *halk-ı cedîd* yerine bazen *taayyün-i teceddüd* ifadesini de tercih eder¹²⁷² ve taayyünün her göz açıp kapamada yok oluş (întifâ/îdâm) ve yenileniş (teceddüd/îcâd) olduğunu söyler.¹²⁷³ O, eşyânın sürekli döndüğünü ve fakat bu dönüşle birlikte daima hapis içinde (seyr ü habs) olduklarını, varlıklarından soyunup yeniden varlığa büründüklerini (hal' ü lebs) ifâde eder.¹²⁷⁴ Bâzen de bu durumu fenâ-bekâ, mebde-

¹²⁶⁸ Konuk, “Mukaddime”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 39.

¹²⁶⁹ Tercüme Avni Bey'e âittir. Bkz. Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 52.

¹²⁷⁰ *Âmeden*, ayrıca ârif-i vâsılın fezâ-yı âlem-i rubûbiyetten makâm-ı beşeriyet ve sûret metrebesine ric'atî için de kullanılır. Bkz. *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 172.

¹²⁷¹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 52-53.

¹²⁷² *Hakku'l-Yakîn*, s. 286, 304.

¹²⁷³ *Hakku'l-Yakîn*, s. 313.

¹²⁷⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 16, b. 162; [s. 73, b. 161]

meâd, haşr u neşr, zuhûr-butûn, inkızâ ve teceddüd kavramları ile açıklar.¹²⁷⁵ Hakk, esmâ ve sıfâtıyla âlemde sürekli tecellî etmektedir. O'nun isimlerinin bâzısı eşyânın var olmasını gerektirirken, bâzı esmâsı da eşyânın fenâsını gerektirir. Hakk'ın esmâsının bu iki yönü her an hükmünü icra eder. Yani aynı anda bütün eşyâ her an fenâ bulup, Hakk'ın Bekâ sıfatıyla yine o anda var olmaktadır. Bu varlıktan soyunma (hal') ve varlığa bürünme (lebs) daima vakidir.¹²⁷⁶

İbn Türke, varlıktan soyunma ve tekrar varlığa bürünme durumunu hareket kavramı ile izah eder ve âlemde sürekli olarak cereyan eden hareket olgusuna işaret eder.¹²⁷⁷ Âlem denilen mümkünlerin varlıkları her an bir vücûd ve adem döngüsü içinde varlıklarını devam ettirmektedirler. Bu kevn u fesâd (oluş ve bozuluş) o kadar süratlidir ki insan bunu fark edemez ve bu durum âlemde bir sürekliliğin bulunduğu yanılgısını doğurur.¹²⁷⁸ Söz gelimi yağmur yeryüzüne inerken o kadar hızlı yağar ki bir ip gibi görünebilir, hızla dönen bir nokta dâire gibi görünür.¹²⁷⁹ Ya da akan bir nehir uzun bir çizgi gibi muttasıl algılanır.¹²⁸⁰

Göz açıp yumuncaya kadar (tarfetu'l-ayn) âlemin adem cihetine gidişini ve yeninden yaratılışını *arazların iki zaman içinde baki kalmayacağı* (lâ-yebkâ zemâneyn) ilkesi ile irtibatlandıran Şebüsterî bu çerçevede *halk-ı cedîde* vurgu yapar.¹²⁸¹ Göz açıp kapayana dek ifadesi (tarfetü'l-ayn) bir fiilde fâilin hareketinin süratini ifade etmek için

¹²⁷⁵ *Hakku'l-Yakîn*, s. 312-313.

¹²⁷⁶ Ankaravî, "Mukaddime", *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 32.

¹²⁷⁷ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 86.

¹²⁷⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 109-110, b. 161. Âyette bu durum "...onlar halk-ı cedîd konusunda zihnî karışıklık içinde bocalayıp dururlar" (Kâf, 50/15) şeklinde ifade edilir.

¹²⁷⁹ *Hakku'l-Yakîn*, s. 305.

¹²⁸⁰ *Hakku'l-Yakîn*, s. 304; *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 461; [s. 86, b. 458.]

¹²⁸¹ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 639; s. 41, b. 476; [s. 87, b. 474; s.94, b. 641]; "Araz iki zamanda bâkî olmaz" şeklindeki klasik cümle *Hakku'l-Yakîn*'de de geçer. Bkz. *a.g.e.*, s. 309; Şebüsterî'ye göre âlem âlem cevher ve 'arazlardan ibârettir. Cevher bizâtihî (kendinden) vâd olan iken, 'araz bizâtihî vâd olamayandır. Cevher 'araz olmaksızın 'ayn ve hâriçte bulunamaz. *Arazlar iki zaman içinde bâkî kalmazlar*. Çünkü 'arazlar her an fânî olurlar ve yeniden yaratılırlar. Bkz. Lâhîcî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 331-332, b. 476; Burhanpûrî Varlık'ı *cevher*, âlemi ise bütün cüzleriyle birlikte *araz* olarak değerlendirir. Nablûsî bu yaklaşımını şöyle değerlendirir: A'raz araz kelimesinin çoğuludur. Araz, iki zamanda devam etmeyen veya hiçbir şekilde sürekliliği olmayan şeydir. Hattâ arazın var olma zamanı ile varlığını yitirme zamanı bitişiktir. Arazları el-Kayyûm ismi ile ayakta tutan Vücûd-ı Hak'tır. Buna göre âlemdeki her şey O'na ve O'nun üzerine araz olur ve şu halde Hak marûz olur. (Bkz. Abdülganî en-Nablûsî, *el-Kavlû'l-Metîn fî Beyânı Tevhîdi'l-Ârifîn*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2003, s. 71); Cevher ve araz hakkında sûfîlerin görüşlerinin özeti kabilinden bkz. Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 38-38.

kullanılır.¹²⁸² Âlemin her an ademe gitmesinin sebebi arazlardan oluşuyor olmasıdır. Âlem kendi ademiyetinin gereği olarak her an yok olur.¹²⁸³ Buna göre âlem sürekli yenilenen tecellî ve arazlardan oluşur.¹²⁸⁴ Fakat durum burada kalmaz, her an yok olan arazlar aynı zamanda her an yeniden yaratılır ki bu durum *halk-ı cedîd* şeklinde ifade edilir. Şebüsterî'nin buradaki yaklaşımı cüz-kül ilişkisi konusunda zikrettiği '*arazlar iki zaman içinde bâkî kalmazlar*'¹²⁸⁵ şeklinde kelamcılarının da sıkça tekrarladığı ilkeyi hatırlatır.

Şebüsterî, her göz açıp kapamada âlemin *yeniden yaratıldığını* âlemin her anında gençlik ve yaşlılık başka bir deyişle haşir neşir olduğunu söyler. Çünkü âlemde hiçbir şey iki an içinde bâkî değildir. Her şey, *öldüğü* anda yeniden *doğmaktadır*.¹²⁸⁶ Mümkünler bir taraftan sürekli ademe giderken diğer taraftan sürekli olarak Hakk'ın zuhûru ile vücûd bulurlar. Yani âlem her lahza bir taraftan yok olurken diğer taraftan var olur.¹²⁸⁷

¹²⁸² Müellifi Meçhul, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, nr. 06 Hk 2225/2, vr. 12a.

¹²⁸³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 417, b. 643; Şebüsterî'nin *her şey ademe gider* cümlesinden hareketle Lâhîcî aynı durumu farklı bir perspektiften şöyle açıklar: Esmâ ve zâtî kemâlin zuhûru mezâhirin izhâr ve ihfâsı iledir. Söz gelimi *mahlûk* mazharı olmasa *Hâlık* fiilî ismi kemâli üzere zuhûr etmez. Hak esmâ ve sıfât ile mahcûb/perdelidir. Eğer esmâ ve sıfât yâni mazharlar ihfâ olup mahv ve fenâ bulmazsa Vahdet-i Itlâk zuhûr etmez. İzhâr, icâd-ı halk; ihfâ ise irtifa'-ı taayyün anlamına gelen i'dâm ve mevttir. Söz gelimi Mûcid ism-i ilâhîsinin tecellîsi ile izhâr vukû bulurken, Kâhhâr ism-i zâtîsinin tecellîsi ile ihfâ ve zevâl vukû bulur. Çünkü Hak bilinmeyi istemiş/sevmiştir. '*Her şey helâk olucudur*' hükmü gereği, ecel vakti gelen her şey inkızâyâ uğrar. Çünkü âlemdeki bütün mevcudlar *varlıksız bir görünüş* (nümûd-ı bî-bûd) hâlinde ve kendi *ademiyet-i aslîlerine* rücû etmeleri kaçınılmazdır. (*Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 342-343, b. 503.)

¹²⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dârü'l-fıkr, tsz., II, 564; Konevî, Tanrı-âlem ilişkisini cevher-araz ilişkisi şeklinde ele alır. Buna göre âlem, iki âlemde bâkî kalmayan arazlardan oluşur. Konevî, halk-ı cedîd görüşü çerçevesinde âlemin arazlardan ibaret olduğunu belirttiği gibi âlemin sürekli değiştiğini ve başkalaştığını dile getirir. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 296-297.

¹²⁸⁵ Şebüsterî, taayyün, nisbet, araz, adem kavramlarını aynı çerçevede kullanır. Bkz. Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 304; "Kelâmcılar, "arazlar, iki anda bâkî kalmaz" demiş; fakat âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir. Âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşler, sofistler ise âlemdeki değişimin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 134; İbnü'l-Arabî, âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı olarak görür. İbnü'l-Arabî ve Konevî bunu *maiyyetü'l-Hak* (Hakk'ın eşyâ ile berâberliği) kavramı ile açıklar. Bu da deist Tanrı anlayışı yerine âlem ile doğrudan irtibatı bulunan bir Tanrı anlayışını vahdet-i vücûdun mantıksal bir sonucu olarak karşımıza çıkarır. Bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XXXII, 433.

¹²⁸⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 640-642; [s. 94, b. 642-644.]

¹²⁸⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 417-418, b. 644; Şu halde fenâ, yaratma fiiliyle çelişmez; aksine bu fiilin başka bir yönüdür, fiilin diğer yönü ise bekâdır. Buna göre yaratma bir ilâhî tecellîler silsilesidir. Silsilenin her halkası varlık sûretlerinden birinin ortaya çıkıp diğerinin gizlenmesinden meydana gelir. Konevî bu durumu, "zuhûr ve bâtınlık arasındaki sürekli akış" olarak niteler. Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 299.

Âlemin daima kendi varlığıyla [bilâ fâil] duruyor [kâim] oluşu¹²⁸⁸ şeklindeki vehme dikkat çeken *Şebüsteri*, bu vehme kaynaklık eden şeyin, taayyünlerin sûretlerinde ilâhî tecellînin sürekli zuhûr edişi olduğunu söyler.¹²⁸⁹ Âlemde feyz-i rahmânî ve imdâd-ı vücûdî ile sürekli devam eden *lebs* (giyinme) ve *hal'* (soyunma) güneş ve yıldızların hareketlerine bakıldığında¹²⁹⁰ ya da Hulvî'nin dediği gibi, mevsimlere ve insanın hayatında geçirdiği değişik dönemler dikkate alındığında anlaşılabilir.¹²⁹¹

Şebüsterî, *halk-ı cedîd* de denilen *haşr u neşr* (toplanma-yayma) olgusunu *genç-yaşlı* yani feyz-i cedîd/ feyz-i kadîm şeklinde de açıklar.¹²⁹² Âlemde hiçbir şeyin iki farklı saatte aynı hâl üzere olmadığını anlatan *sürekli yaratılış* ifadesi her an ölmek ve yeniden doğma benzetmesi ile yeniden farklı bir ifade biçimine bürünür: Ölmek kesretten vahdete rücû (dönmek) iken, doğmak vahdetin zuhûrudur. Buna göre ölme ve doğma aynı andadır.¹²⁹³

Halk-ı cedîdin ölme-doğma şeklindeki anlatımı yerini aynı çerçevede ölüm ve hayâtın kısımlarına bırakır.¹²⁹⁴ Şebüsterî, insanın üç türlü ölümü olduğundan söz eder. Bunlardan ilki; zâtı itibariyle her lahza ölüp durmasıdır (*halk-ı cedîd*), ikincisi; dileyerek, isteyerek ölmesi (*mevt-i ihtiyârî*), üçüncüsü de; eceli gelince ister istemez ölmesidir (*mevt-i ıztırârî*).¹²⁹⁵ Şebüsterî'nin bu tasnifi şöyle vuzuha kavuşturulabilir: İnsan için üç tür ölüm vardır: **Birincisi**, her göz açıp kapamada (tarfetü'l-ayn) imkânîyetin bir gereği olarak insana vâkî olan ölüm ki bu *halk-ı cedîd* çerçevesindeki ölümdür. **İkincisi**, ârifin *mevt-i ihtiyârî* ile mümkün olan kıyâmeti ki bu ölüm sadece insana hastır ve nefsânî arzuların terki ile olur. Tasavvuf ıstılâhı olarak nefse muhâlefetle gerçekleşen *mevt-i ihtiyârîye mevt-i ahmer*¹²⁹⁶ de denilir.¹²⁹⁷ 'Ölmeden

¹²⁸⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 100; [s. 71, b. 99]

¹²⁸⁹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 115, b. 100.

¹²⁹⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 418, b. 644.

¹²⁹¹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 488, b. 642.

¹²⁹² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 419, b. 645.

¹²⁹³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 419, b. 646.

¹²⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 643, 645; [s. 94, b. 645,647.]

¹²⁹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 54,55, b. 651-653; [s. 94, b. 651-653.]

¹²⁹⁶ Sûfilerin ölümüne renklerden hareketle tasnif ettikleri görülür. Bir tasnif örneği için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 378; Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 545-548.

¹²⁹⁷ Ölüm ve hayâtın çeşitlerini içeren bu beyitler Avni Bey tarafından da iktibas edilerek aynı çerçevede yorum kazanır. Bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 73-75.

önce ölünüz'¹²⁹⁸ hadîsi bu ölüm çeşidine işâret eder. **Üçüncüsü** ise; *mevt-i ıztırârî* de denilen ölüm çeşididir ki rûhun bedenden ayrılmasıdır. Bu ölüm bütün hayvânât için geçerlidir.¹²⁹⁹ Üç ölüm mukabilindeki üç hayat ise şunlardır: **Birincisi**; Halk-ı cedîdde her tarfetü'l-aynda (göz açıp kapamada) Hakk'ın nefes-i rahmânî ile hayat vermesi, **İkincisi**; nefsânî sıfatlardan mevt-i ihtiyârî ile ölüp kuds âleminde ve tecerrüd mertebesinde yaşamak. **Üçüncüsü** ise mevt-i ıztırârînin mukâbilindeki hayat çeşididir ki, ebedî hayattır.¹³⁰⁰

Şebüsterî insan ile âlem arasındaki ilişkiden de istifâde ile insanın ölümü ile âlemin ölümü arasında halk-ı cedîd kavramı bağlamında değerlendirmede bulunur. İnsan gibi cihan da her an değişip durur (tebdîle uğrar) ve her yok oluştan sonra derhal evvel ki gibi var olur.¹³⁰¹ Âlem imkâniyeti dolayısı ile her an (lahza) değişme içindedir. Her göz açıp kamadaki bu değişimde âlem önce ademe (mun'adim) uğrar, sonra da nefes-i rahmânî ile yeniden mevcûd olur. Mevlânâ bunu şöyle ifâde eder:¹³⁰² “*Dünyâ ve biz, bakâ içinde yeni olmaktan bî-haber olarak, her nefes yeni oluruz. O çabukluktan müstemirru's-şekl gelmiştir; elde çabuk kıvıldattığın kıvılcım gibi.*”¹³⁰³

Şebüsterî halk-ı cedîdi ifâde etmek için başvuru olan “كل يومن هو في شأن” [.. O her gün (her an) (ilâhî zât olarak sıfat ve isimleriyle) ayrı bir tecellîdedir.]¹³⁰⁴ âyetine de atıf yapar ve bu çerçevede Hakk'ın her su ve topraktan başka bir kap [zarf] yaptığını söyler.¹³⁰⁵ Bilindiği gibi su ve toprak *anâsır-ı erbaadandır* (toprak-su-hava-ateş). *Zarf* ile kastedilen ise mevâlid-i selâse (cemâdât-nebâtât-hayvânât) ve onların şahıs ve

¹²⁹⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, s. 291(2669); Mevt-i ihtiyârî hakkında daha geniş bir okuma için bkz. İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, İstanbul 2008, s. 241-253; İbnü'l-Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*, s. 47-49; Hadis hakkında ayrıca Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yedi Veren Yay., Konya 2001, s. 340-342; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s. 262-264.

¹²⁹⁹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 425-426, b. 653-654.

¹³⁰⁰ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 426-427, b. 655.

¹³⁰¹ *Gülşen-i Râz*, s. 55, b. 655; [s. 94, b. 655.]

¹³⁰² *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 427-428, b. 657.

¹³⁰³ A. Avni Konuk: “elimize maşa ile bir ateş parçası alıp karanlıkta bir dâire şeklinde çevirsek veya hattı-ı müstakîm üzerinde hareket ettirsek, o kıvılcım bir noktadan ibâret olduğu halde, görenler onu bir dâire veya hatt-ı müstakîm zannederler. İşte basar-ı hissînin dâire-i idrâki bu kadardır. Bu hakîkati akıl gözü görür. Fakat akıl gözünün görüşü de, bu maddî tecrübe dâiresine mahsûr kalır. Akıl gözü, vücûdumuzda ve eşyâda olan bu “teceddüd-i emsâl”i idrâk edemez; ona rûh gözü lâzımdır.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, s. 362-363.

¹³⁰⁴ Rahmân, 55/29.

¹³⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 22, b. 242; s.56, b. 667; [s. 95, b. 667.]

fertlerine âit *tayyün*lerdir. Nasıl ki çömlek ustası su ve çamurdan farklı eşyâlar yapıyorsa Hak'da anâsır vâsıtası ile türler, sınıflar, şahıslar ve fertler yaratır.¹³⁰⁶

Ömürleri ne kadar uzun olursa olsun mevcûdâtın dâimâ yepyeni bir yaratılış içinde (*halk-ı cedîd*) olduğunu söyleyen Şebüsterî, Hakk'ın feyzinin dâimâ *sıfatlar*la isimler aracılığı ile *tecellî* ettiğini söyler.¹³⁰⁷ Buradan çıkacak sonuç ise, âlemin vücûdunun Hak'tan olduğu ve Hakk'ın zuhûrunun ise âlem ile olduğudur. Lâhîcî, Allah ile âlem arasındaki bu ilişkiyi İbnü'l-Arabî'nin şu şiiiri ile açıklar:¹³⁰⁸ '*İmdi hepsi müftekırdır. Küllisi müstağnî değildir. İşte bu haktır ki biz dedik ve kinâyeye etmedik.*'¹³⁰⁹

Hak ve mevcûdât olmak üzere iki taraf varsayılacak olursa, Hak tarafından sürekli tecelliyât-ı esmâî ve şuûnât-ı zâtî ile cereyân eden dâimî tecellîler ile âlem zuhûr ve kemâl bulurken; diğer taraftaki âlem ise kendi iktizâ-yı zâtîsi ile her an tebdîl ve tağyîr içindedir. Esmâ-i ilâhî bir taraftan âlemin vücûdunu iktizâ ederken diğer taraftan âlemin adem ve hafâsını gerektirir.¹³¹⁰ Fakat bu dünya zuhuru (tavr-ı dünyâ) geçtikten sonra bekâ-yı kül ahiret yurdunda olacaktır.¹³¹¹ Yani, Hakk'ın mazharlardaki tecellî ve zuhûru mazharların bir gereği olarak bu dünyâda fenâ bulurken, Hakk'ın *el-Bâkî* ismi mazharların vücûdunu gerekli kılar. Bekâ-yı kül âhirettedir ki '*onlar orada sonsuza kadar kalacaklardır*' (Bakara, 2/25) âyeti buna işâret eder.¹³¹²

Görünen her şeyin *mânâ* ve *sûret* bakımından iki âlemi/ciheti vardır.¹³¹³ Görünür âlemdeki her bir taayyün bir ism-i hâssın mazharı ve sûretidir. İsm-i hâss o taayyün perdesi altında gizlidir. Fenâ, o ismin söz konusu taayyünden irtifâdır. Eşyânın bekâsı ise Hak iledir. Görünür âlem olan âlem-i sûret, âlem-i ma'nânın perdesidir¹³¹⁴ ve dünya denilen sûret âlemi ile buluşmak, ayrılığın (*firâk*) ta kendisidir. Öbür âlemde (âlem-i

¹³⁰⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 159, b. 242.

¹³⁰⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 669-670; [s. 95, b. 669-670.]

¹³⁰⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 434, b. 672.

¹³⁰⁹ "Yani gerek Hak ve gerek âlem yekdiğerine müftekırdır; her birisi yekdiğerinden müstağnî değildir. Âlemin hakka iftikârı vücûd husûsundadır. Hakk'ın âleme iftikârı ise ilâhî isim ve sıfatların âlemin mazharında fiilen zuhûrundadır. Hâfız bu iftiârı iştiyak şeklinde tabir eder ve der ki: 'Ma'sûkun sâyesi, âşıkın sâyesi üzerine düştü ise ne oldu? Biz vücûdda ona muhtaç ve müftekırdık. O da zuhûrda bize müştâk idi.' Hakk'ın bize iftikârı, gayre iftikâr zannolunmasın. Bu iftikâr O'nun esmâsı arasındaki nisebden bir nispettir. O'nun ism-i Bâtın'ı zuhûrda ism-i Zâhir'ine müftekırdır. Bizler ise Hakk'ın ism-i Zâhir'inin mazharıyız." Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 170.

¹³¹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 671; [s. 95, b. 671]; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 434-435, b. 673.

¹³¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 672; [s. 95, b. 672.]

¹³¹² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 435, b. 674.

¹³¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 673; [s. 95, b. 673.]

¹³¹⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 435, b. 675.

ma'nâ) firak yerini bekāya bırakır.¹³¹⁵ Dünyâdaki sûretler mecâzî ve vehmî bir varlığa sâhiptirler. Öbür âlem denilen âlem-i ma'nâda ise her şey Hak ile bâkîdir.¹³¹⁶ Hakk'a yakın olan bâkî, sûrete yakın olan fânîdir.¹³¹⁷

Halk-ı cedîd kavramı çerçevesinde fenânın taayyünlere, bekânın ise Vücûd'a âit olduğunu söyleyen Şebüsterî'nin bu yaklaşımına dâir¹³¹⁸ *Hakka'l-Yakîn*'de şu hususlara vurgu yapılır:¹³¹⁹ “Bekā, mazharlar mertebesinde *Vücûd*'un ismidir. Ancak hakîkî bekā vücûdun zâtının lâzımı olur ve tevâfuk eden mazharlarda yayılması (imtidâd) da mecâzî olur. Fenâ, özel taayyünün ortadan kalkmasının ismidir ve bu da taayyünün lâzımıdır. Âyette denildiği gibi: “Sizin elinizdekiler tükenir, fakat Allah'ın katında olan kalıcıdır” (Nahl, 16/96). Söz gelimi topraktan yapılan bir testi kırıldığında testî fenâ bulsa da testinin parçalarına fânî denmez. Bekā mazharlarda tecellî ve zuhûr vâsıtası ileler. Fenâ ise taayyünün lâzımıdır.”¹³²⁰

Mutlak Varlık ile O'nun taayyünleri şeklinde bir tasnife göre meseleyi ele alan Şebüsterî, Vücûd'un taayyünlerini bir *emr-i vehmî* olarak değerlendirir. Bu yönü ile bütün taayyünler Hakikat karşısında ârizîdir. Ne var ki Hakikat, taayyünlerle mümkün sûretinde görünür.¹³²¹ Şebüsterî bu durumu “taayyün, ayn (ع) harfinin üzerine konan *vehmî bir noktadır*. Gözünü (aynını) sâfî kıalarsan ğayn (غ), ayın (ع) olur”¹³²² şeklinde ifadelendirir. O'nun *gayrı*yı kaldır ki *ayna* ulaşsın ifadesi de aynı mefhumu anlatır.¹³²³ Ayn (ع) , göz, kaynak, varlık ve hakikat gibi manalara gelir. Gayn (غ) ise, bulut ve örtmek anlamlarına gelir.¹³²⁴ Fakat Şebüsterî'nin “gözünü sâfî kıalarsan ğayn ayın olur” dediği dikkate alındığı vakit ğayn (الغين) ile kir anlamına gelen ve kalbin basîret gözüyle eşyâyı oldukları gibi görmesine engel olan şeyleri¹³²⁵ kastetmesi de ihtimal dâhilindedir ki bu anlam da manaya uygun düşmektedir.¹³²⁶ Şebüsterî ayn ile ayniyete, ğayn ile de

¹³¹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 674; [s. 95, b. 674.]

¹³¹⁶ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 435-436, b. 676.

¹³¹⁷ *Hulvî, Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 510, b. 675.

¹³¹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 56, b. 675-677; [s. 95, b. 675-677.]

¹³¹⁹ *Hakku'l-Yakîn*, s. 312.

¹³²⁰ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 436-437, b. 677; *Hakku'l-Yakîn*, s. 312-313.

¹³²¹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 199, b. 304.

¹³²² *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 305; [s. 79, b. 305.]

¹³²³ *Saâdetnâme*, s. 179, b. 578.

¹³²⁴ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 94.

¹³²⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 423.

¹³²⁶ İbnü'l-Arabî zâtın karşısında “başkayı/gayrı” anlatmak üzere aynın zıddına gaynı kullanır. Bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, s. 419.

gayriyete telmihte bulunur. Gayn (غ) harfini ayn (ع) harfinden ayıran şey *nokta*dır (.) *Mümkin* varlığı *vâcib* varlıktan ayıran şey ise *taayyündür*. Taayyün ise hakîkî anlamda bir varlığı olmayan vehmî bir îtibardır. Bundan hareketle Şebüsterî'nin söylediği gibi “taayyünün bir vehmî noktadan ibâret olduğu” görülür. Fakat aynı zamanda taayyün hakîkatin ârızıdır. Yani ayn (ع) nokta sebebi ile gayn (غ) olarak görünür. Mutlak varlık taayyünlerle gayriyet kazanır. Taayyün imkâniyettir, *hakîkate* benzetilen *ayn*ın ârızıdır. Bu vâsita ile (taayyün ile) mutlak varlık mukayyed gibi görünür. Ne zaman ki ârif-i vâsılın gözü, keşf ve şuhûd ile nurlanırsa taayyün ve vehim kaynaklı perdeler onun nazarında ortadan kalkar. Kesret ve taayyünleri simgeleyen gayn (غ) işte o zaman ayn (ع) olur. İki bir olur ve ortada ikilik kalmaz. Perde-i pindâr (zan/sanı perdesi) açılır ve gerçekte kesret, taayyün, bizlik ve senlik elbiselerine bürünmüş olan *hakîkatin tek olduğu* görülür ve *enenin/benin* hakîkati kavranır.¹³²⁷

3.1.2. Tevhîd'in İdrâki Açısından Vücûdun Birliği Bilinci

Tasavvufun özünü “Allah’tan başka ilah yoktur” gerçeğinin farklı biçimlerde ifade edilişi ve sadece O’na ibadet edilebileceğinin idrâkine varmak teşkil eder. Bu da esasında tasavvufun bir tevhid yorumu olarak ele alınmasına imkân verir.¹³²⁸ Genel olarak dînî düşüncede ele alındığı şekliyle tevhîd daha çok îtikadî bir içerikte iken, sûfîlerce tevhîd, müşâdehe ve mârifet merkezli olarak değerlendirilmiştir. İlkinde delîl ile veya aklen bilmek ve tasdîk edip gereklerini üstlenmek ön planda iken, ikincisinde ilâhî vahdetin her türlü vasıf ve ifâdeden uzak bir biçimde insanın kalbine tecellîsinden doğan doğrudan bir idrâk söz konusudur.¹³²⁹ Sûfîlerin tevhîdden söz ederken, “tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, hakîkat-i tevhîd, tevhîd-i amelî, havâssu’l-havvâssın tevhîdi, tahkîkî tevhîd, şuhûdî tevhîd, vücûdî tevhîd, tevhîd-i aynî” gibi isimlendirmelerde bulunmaları tevhîdi (Allâh’ı birlemeyi) sadece bilgi ve sûretten ibaret görmediklerini gösterir. Onlar tasavvufî mânâda tevhîde ermenin fenâya ermekle gerçekleşeceğini sürekli vurgularlar. Tevhîd konusunda çoğu zaman anlaşılması güç bir dil kullanan sûfîler görüldüğü üzere tevhîdî çeşitli sınıflandırmalara tabi tutmuşlardır. Bu

¹³²⁷ *Mefâtihu’l-İcâz*, s. 199, b. 305.

¹³²⁸ Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, s. 42.

¹³²⁹ Ebu’l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, (çev. A. Kartal, E. Demirli), İz Yay., İstanbul 1996, s. 140, 141.

tasniflerdeki hareket noktası tevhîd hâlini yaşayan kimsenin içinde bulunduğu makâma göre tevhîd anlayışının farklılık erzetmesidir.¹³³⁰

Azîz Neseî şöyle der: “Tevhîdin mânâ-yı mutâbıkı *bir kılmaktır* ve bir, bir yapılamaz. Birçok şeyleri bir yapmak mümkündür. Ve birçok şeyleri bir yapmak iki tarîk ile olur. Birisi *tarîk-i ilim* ve diğeri *tarîk-i amel* iledir. Böyle olunca tevhîd iki nev’ olur. Biri *tevhîd-i ilmî* ve biri *tevhîd-i amelî*dir.”¹³³¹

Tevhîd-i ilmî ve *tevhîd-i vücûdî* şeklindeki ayrım dikkate alındığında *Gülşen-i Râz*’da tevhîd meselesinin vücûdî tevhîd bağlamında ele alındığı görülür. Kısaca vücûdî tevhîd, “Allah’tan başka hiçbir varlık yoktur” şeklinde anlaşılan ve tecrübe edilen tevhîddir. Bu mertebede kul, Allah’ın dışında her şeyi hatta kendisini yok bilir. Bu makam, “lâ-mevcûde illallah” ifadesiyle izah edilmiştir.¹³³² Nazar ve istidlal ile ulaşılan tevhîd, tevhîd-i ilmî iken, tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât ile elde edilen tevhîd tevhîd-i aynîdir. ‘Lâ ilâhe illallah’ tevhîdin *sûreti* iken, ‘lâ-mevcûde illallah’ tevhîdin *hakikatidir*.¹³³³ Tevhîdin hedeflediği şey yegâne varlık olarak Hakk’ı bilmek iken vahdet-i vücûd (varlığın birliği) tevhîdi idrâk etmeyi hedefler. *Gülşen-i Râz*’da tevhîd yoğun olarak vücûdî bir yorumla ele alınır.

Şebüsterî’nin vahdet-i vücûd yorumuna göre İbnü’l-Arabî’de olduğu gibi Hak ile Halk arasında elbette bir ilişki vardır ancak, bu ilişki tam bir ayrımı öngörmediği gibi aynı zamanda hulûl ve ittihâda varan tam bir türdeş birlik fikrine ulaşmaya da asla izin vermez.¹³³⁴

3.1.2.1. Ben’in Hakîkatine Erme

Tasavvufta terkedilmek istenen “ben” ile sahip olunmak istenen “ben” arasındaki farka daima dikkat çekilir. Buna göre sûfîler biri yerilen diğeri yüceltilen (aşkın, müteâl)

¹³³⁰ Süleyman Uludağ, “Tevhîd”, *DİA*, XLI, 21; Ankaravî, *Makāsıd-ı Aliyye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 39-40.

¹³³¹ Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. Avni Konuk), (haz. Sezai Fırat), (2.bsk.), Gelenek Yay., İstanbul 2009, s. 91.

¹³³² İlgili tasniflerle ilgili Bkz. Serrâc, *Luma*, s. 29-30; Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998, s. 211-216.

¹³³³ Bkz. Bursevî, *Tuhfe-i Ömeriyye*, (haz. M. Ali Akidil), *Üç Tuhfe: Seyr-i Sülûk* (İçinde), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 40-50; Mustafa Rasim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 347-353.

¹³³⁴ Suad el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s.14; *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 11, b. 102.

iki ene/ben'den söz ederler.¹³³⁵ Fenâ haline eren kâmil sûfî izâfî (mukayyed/mevhum) benliğinden kurtularak, kendi beninin hiçliğini tecrübe ederek küllî ve ezelf benliğe (*mutlak Ben'e*) yükselmiş olur. Sûfî bu mertebede gerek izâfî *benin* gerekse objektif dünyadaki varlıkların sınırlılıklarından kurtulduğu için *obje-suje* ayrımı da dâhil olamak üzere her hangi bir ikiliğe düşmeden *mutlak tevhidi* tecrübe eder.¹³³⁶ Şu halde tasavvufî tecrübeyi yaşamadan önceki benlikle fenâ ve bekâ hâline erişildikten sonraki benlik bilinci birbirinden farklıdır. Benin hakikatine eren sûfînin kendisine ve dış dünyaya bakışı vahdet merkezlidir. Sûfîlerin “halk-ı cedîd” (yeniden yaratılış) ya da “halk-ı sâni” (ikinci yaratılış) dedikleri durum biraz da bu durumu anlatır. Böyle bir kimse ise insân-ı kâmilidir.¹³³⁷

Müşâhede (şuhûd), zevk ve huzûr tecrübesi insandaki *ben bilinci* mevcut olduğu müddetçe, elde edilemez. Çünkü ferdî benin varlığı insan ile Vücûd'un gerçekliği arasına epistemolojik bir mesafe koyar. Oysa varlığın hakîkatî, aracısız olarak ancak bu tecrübî benlik yok edildiğinde, yani ben bilinci Hakikat bilinci içerisinde eritildiği zaman kavranabilir. Tasavvufî tecrübeye ben bilincinin bütünüyle ortadan kalkmasını ifâde eden *fenâ* tecrübesine atfedilen büyük önem işte buradan gelmektedir.¹³³⁸

Âşık, olgunlaşma ve pişme yolunda, kendisi olmaktan çıkıp sevgiliye ulaşınca, o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır.¹³³⁹ Esâsında sûfluk tadrîcî olarak mevhum benlikte ölerken mutlak benlikte dirilmektir.¹³⁴⁰ Hallac, “benliğim, aramızda perde olmaktadır, benliğimle benliğimi aradan kaldırı” derken küçük beni kasteder. Ene'l-Hakk derken de aşkın benliğe vurguda bulunur.¹³⁴¹ Emîr Hüseyinî'nin üçüncü sorusu “*Ben kimim? Bana benden haber ver! Kendinden kendine sefer et* derler; bunun manası nedir?”¹³⁴² şeklindedir. Hüseyinî'nin bu sorusu etrâfında *Gülşen-i Râz*'da tasavvufî

¹³³⁵ Süleyman Uludağ, “Ene”, *DİA*, XI, 232-233.

¹³³⁶ Izutsu, “İslamda Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, s. 27, 30.

¹³³⁷ Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 1, (2007), s. 106.

¹³³⁸ Toshihiko Izutsu, “İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, s. 22; Bu konuda müstakil bazı okumalar için bkz. A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfî Psikolojisi*, (haz. Kemal Sayar), (7.Bsk.), Timaş, İstanbul 2011, s. 53-96; Muhammed Shafii, “Mutlak Vuslat: Benliğin Kurtuluşu”, *a.g.e.*, s. 117-149; O. Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Mânevî Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Miracı*, İnsan Yay., İstanbul 2009.

¹³³⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk*, (çev. Turan Koç- M. Çetinkaya), s. 44-45.

¹³⁴⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, “Giriş”, s. 19.

¹³⁴¹ Süleyman Uludağ, “Ene”, *DİA*, XI, 232.

¹³⁴² *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 287; [s. 78, b. 287]

perspektiften “ben”in mâhiyeti ele alınır. Şebüsterî, “ben” konusundaki bu soruyu Mutlak Varlık ile açıklar.¹³⁴³ Müellifimiz, hem Mutlak Varlığın/Hakikat’ın hem de taayyünlerinin “ben” olarak isimlendirildiğini söyler.¹³⁴⁴ Hakikatte *ben* denilen Mutlak Varlıktır ki taayyün ederek mukayyed olmuş olur. Bundandır ki mevcûdâtta her bir ferde yani mutlak-ı müteayyine *ben* (men) derler.¹³⁴⁵ *Hakikat*¹³⁴⁶ yani *ben* ile kastedilen Mutlak Varlık olan Hakk’tır. Mutlak varlık taayyün edince ıtlak takyîde hafâ da zuhûra gelir. Bu durumda Hakikat-i Mutlaka muhtelif îtibarlar hasebi ile ben-sen-o gibi farklı ibarelere bürünür. Oysa tevhîd makâmında ikilik yoktur, sadece *ben* vardır. Çünkü orada ikinci ya da üçüncü bir kimse yoktur. Gayriyetin ve ikiliğin kalktığı yerde söylenecek tek şahıs zamiri vardır o da *bendir*.¹³⁴⁷

Şebüsterî’ye göre gerçekte ben lafzının karşılığı zâtî varlığa sâhip olan Hakk’tan başkası değildir.¹³⁴⁸ *Ben* ile kastedilen bütün ervâh ve ecsâmı şâmil bir *Hakikat*¹³⁴⁹ olan Mutlak Varlık’tır.¹³⁵⁰ Can ve tenden oluşan ben ise Mutlak Varlık denilen *Ben*’in cüzleridir.¹³⁵¹ Bir başka ifadeyle *ben* ve *sen* Zât-ı vücûdun arazlarıdır.¹³⁵² Yani günlük dilde kullanılan ben ve sen esâsında Hakikat’ın arazlardır. Renkler ve şekiller nasıl ki cisme ait arazlar ise ve cisimler renkleri, şekilleri olmadan dış dünyada mevcut olmazlarsa Mutlak Varlık da ben ve sen şeklindeki taayyünlerle zuhûr eder.¹³⁵³

Şebüsterî’ye göre Hukemânın iddia ettiği gibi *ben* yalnızca rûhâ işâret eden bir şey değildir.¹³⁵⁴ Gerçekte *ben* (ene (a.)- men (f.)) ile kastedilen mefhum, taayyün ederek müte’ayyin olan zât-ı vâhiddir. Bu *ben* cisimden de candan da üstündür. Ruh ve cisimden (can ve tenden) her biri o hakikatın cüzlerinden, başka bir deyişle o mazharın

¹³⁴³ Mehmet Temelli, “Şebüsterî’nin Tasavvuf Düşüncesinde “Ben”in Mahiyeti”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa 2004, cilt: III, s. 107.

¹³⁴⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 25-26, b. 289-290; [s. 78, b. 289-290]

¹³⁴⁵ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 187, b. 289; *Mirâtu’l-Uşşâk* müellifi de Vücûd-ı Mutlak hakkındaki mülahazanın enâniyyet kelimesi ile açıklanabileceğini söyler. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 173.

¹³⁴⁶ Kâşânî de “*el-enâniyye*” kavramını “*hakikat*” olarak karşılar. Bkz. *Letâifu’l-A’lâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 87.

¹³⁴⁷ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 187, b. 290.

¹³⁴⁸ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 78, b. 289, 297.

¹³⁴⁹ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 191, b. 295.

¹³⁵⁰ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 189-190, b. 293.

¹³⁵¹ *Gülşen-i Râz*, s. 26, b. 296; [s. 78, b. 296]

¹³⁵² *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 78, b. 291.

¹³⁵³ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 120.

¹³⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 78, b. 293.

mezâhir ve mecâlîsinden başka bir şey değildir. Mutlak Hakîkat'e her taayyünde *ben* (men/ene) lafzı ile işâret olunur.¹³⁵⁵

Şebüsterî, ben'in hakîkatinin kavranmasını kevn ü mekândan geçerek insanın kendi varlığından kurtulmasına bağlar.¹³⁵⁶ Bu minval üzere Şebüsterî insana bir *seyr-i ma'nevî* yolu ile kevn ü mekândan geçmesini tavsiye eder. Kevn ü mekân denilen şey isimler ve sıfatlardan oluşan mazharlar âlemidir. Kesretlerin son sınırı olan cihandan geçip, rûhânî ve cismânî taayyünlerden fânî olup, makâm-ı zâta urûc eylendiğinde, *bekâbillaha* erileceği ve yalnız başına ma'nevî bir cihân olunacağı ifâde edilmektedir. Şuhûd yolu ile erilen bu mertebede artık *benden* başka bir şey yoktur. O makamda her ne varsa *ben* söyler. Böylece insan "ben" ile işâret edilen hakîkate şuhûd yolu ile muttalî olur. Seyr-i urûcî sürecinde sâlik, mevcut durumda içinde bulunduğu taayyünün kayıtlarından yüz çevirir ve her şeyi nefyedip Mutlak Varlık'a müteveccih olur. Çünkü kevn ü mekânın zuhûruna sebep olan esmâ ve sıfât mertebelerinden sıyrılarak *mahv*, *muzmahil* ve *fânî* olur. Bu makamdan daha yüce bir makam olmadığı gibi *tevhîd-i ayânî* denilen şey de budur.¹³⁵⁷

Şebüsterî, Vücûd'u (varlığı) cennete, imkânı cehenneme, insanı ise berzaha benzettir. İnsan imkâna ait kayıtlar olan *sen* ve *ben* gibi taayyünlerden kurtulduğunda varlık cennetine erer.¹³⁵⁸ Şebüsterî'nin varlıktan (Hestî) kasdı Hakk'ın varlığıdır ki¹³⁵⁹ O'nu kemâlatın kaynağı olan cennete benzettir. İmkân ise cehenneme (dûzeh) benzetilir. Çünkü cehennem idrak açısından mülâyemetli değildir. Bütün mekrûhât, tezâd, tekâbül, kuyûd, taleb edilen şeylerin olmaması, nâkıs sıfatların vücûda geldiği yerdir. Tüm bu sayılan şeyler de imkân için gerekli olan şeylerdir. Ben ve sen ise mümkün ile vücûb (varlık) arasında bir perde gibi olan berzah misâli taayyünlerden ibârettir. Burada *insan berzah varlıktır* ilkesi ortaya çıkar ki insanın hakîkati vücûb ve imkâna (cennet ve cehennem/ nur ve zulmet) âit özellikleri taşır. Bundan dolayı her iki tarafın hükümleri berzah varlık olan insanda görünür. Ne zaman ki insanda imkân âlemine âit kesretin hükümleri gâlip olur, Allah'ın sıfatlarına zıt olan sıfatlarla sıfatlanırsa cehennem (imkân yönü ağır basar) gibi olur. Fakat insanda vücûba âit hükümler ve sıfatların

¹³⁵⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 191, b. 296.

¹³⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 26, b. 297; [s. 78, b. 298]

¹³⁵⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 192-193, b. 298.

¹³⁵⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 26, b.301; [s. 79, b. 301]

¹³⁵⁹ Bu açıklama Hulvî'ye âittir. Bkz. *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 252, b. 307.

kemâli gâlib olursa onun meyli cenâb-ı vahdete olur. Netîcede ise zevâl bulmayacak olan varlık cennetine erer.¹³⁶⁰ Bu bağlamda Lâhîcî şöyle der:

“Bütün nâm u nişândan bî-nişân ol ki cemâl-i Cânân’ı ‘ayân göresin.

Kim ki ben, biz gibi gubâr-ı kesretten halâs oldu, şarâb-ı vuslat-ı Cânân ile mest ve bî-hûş oldu.

Kim ki, kayd-ı taayyünden rehâ-yâb oldu; o, kendisini ben, biz gibi gayriyyet libâslarından ‘ârî olarak mutlak gördü.

Ben, biz gibi taayyünler, hakîkatte râh-ı maksûda karşı sedd-i rehdir.

Kim vâkıf-ı Hakk olur; o, benden tekellüm etmez.”¹³⁶¹

3.1.2.2. Hiçlikte Var Olma: Fakr

Sûfîler, Allâh’a muhtâc olmanın, Allah ile zengin olmayı sağlayacağını başka bir ifadeyle *fakr*ın *gınâyı* netîce vereceğini vurgulamışlardır.¹³⁶² O, bu konuda daha da mecâzî bir anlatımla “dervişliğin, iki âlemde de yüz karası (*siyeh-rûî*)”¹³⁶³ olan yokluk olduğunu ve ancak bu şekilde aranılan her şeyin bulunacağı yer olan *sevâd-ı a‘zama* erişileceğini söyler.¹³⁶⁴ Şebüsterî mümkünlerin varlık durumunu siyah yüzlülük olarak ifade etmiş ve buna negatif bir anlam yüklemiştir. Burada ise dervişliğin iki âlemde de yüz karası olduğunu söyler ve yüz karalığını müsbet bir anlamda kullanır. Onun yüz karalığı ile kastettiği şey ise tam olarak sûfînin bir tecrübesi olarak *fenâyâ* ermektir. Fenâyı temsil eden yüz karalığı olan *sevâd-ı vech* ile bekâyı temsil eden *sevâd-ı azama* erilecektir. “Yoksulluk iki dünyâ ve âhirette yüz karasıdır” [*Sevâdu’l-vechi fi’ d-dâreyn* (سواد الوجه فى الدارين)] ifâdesinin salikin fena fillâha ve berâberinde bekâbillâha ermesine işaret ettiği husunda şarihler ittifak halindedir.¹³⁶⁵ Zirâ fenâ sâlikin zâhirî, bâtınî, dînî, dünyevî ve uhrevî bakımdan bir varlığının kalmamasına bağlıdır. Sâlik hakîkî *fakra*

¹³⁶⁰ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 196-197, b. 301.

¹³⁶¹ Lâhîcî, *Esrâru’ş-Şuhûd*, (nşr. Seyyid Ali Âl-i Dâvûd), Müessesesi-i Mütâlaât u Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1368/1989, s. 282. Tercüme Hüseyin Bey’e âittir: Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 148, b. 305.

¹³⁶² Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemî’nin Risâleleri-*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s.16-19; Serrâc, *el-Luma’*, s. 223; İbnü’l-Arabî, *Marifet Kitabı: Kitabı’l- Ma‘rife*, (2. Bsk.), (çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş), haz. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 241; Irâkî, *Lemaât*, (Tercüme ve Şerh: A. Avni Konuk), s. 125-128.

¹³⁶³ *Sıfat-ı ihtiyâc-ı imkâna siyeh-rûî* denir. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 208.

¹³⁶⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 127; [s. 13, b. 128]

¹³⁶⁵ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Nr. 06 Hk 2225/2, vr. 13a; *Sevâdu’l-vechi fi’ d-dâreyn* ifâdesi, mutlak fenâ ve hakîkî *fakra* işaret eder. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 315; *Sevâd-ı a‘zam*’ın emânet sırrını ve velâyet hazînesini yüklenmiş olan insân-ı kâmil olduğu da söylenir. Bkz. Abdurrahman el-Askerî, *Mir‘âtü’l-Işk*, s.24; Benzer bir terkiib olan “beyâzü’l-vechi fi’ d-dâreyn” için bkz. *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 346.

yâni aslî yokluk hâline dönüp bütün varlığı Hakk’a âit bilmelidir.¹³⁶⁶ Şu halde fakr ile fenâ arasında doğrudan bir münâsebet vardır.¹³⁶⁷ Sûfilerin ıstılâhında “fakr”, fenâfillâhdan ve damlanın deryâ ile ittihâdından ibârettir. “Yoksulluk dünya ve ahirette yüzkarasıdır (*Sevâdu’l-vechi fi’l-dâreyn*)”¹³⁶⁸ ifâdesi sâlikin zâtî özelliği olan ademe rucû’ etmesi hasebiyle bi’l-küllîye fânîfillâh olmasından ibârettir. *Fakr-ı hakîki* de budur. Bunun için “fakr tamam olduğu vakit işte O Allah’tır”¹³⁶⁹ denilmiştir.¹³⁷⁰ Bu makam *sevâd-ı a’zâmdır* ve bundan yani *bekâbillahtan* a’lâ bir mertebe yoktur. Sâlik mutlak fenâdan ibâret olan ademiyet-i tâmmeye ile mütehakkık olmadıkça, bekâbillâhtan ibâret olan vücûd-ı mutlak ile mütehakkık olmaz. Binâen’aleyh fenâ-i etemm olan “sevâdü’l-vech”, bekâ billahdan ibaret olan “sevâd-ı a’zam” olur. Kendinden yok olmak Hak ile var olmaktır. Bu mertebe, insân-ı kâminden gayrı hiçbir mevcûda müyesser değildir.¹³⁷¹ Daha açık bir ifâde ile sûfî, mutlak hiçliğin (nistî-yi mutlak) tam anlamıyla farkına varmadıkça (ya da varıncaya kadar), mutlak var oluşun (hestî-yi mutlak) farkına

¹³⁶⁶ Ankaravî, “Mukaddime”, *Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi’t-Tâiyye*, s. 45.

¹³⁶⁷ Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, s.38-39.

¹³⁶⁸ “الفقر سواد الوجه في الدارين” Hadis ile ilgili yorumlar için bkz. Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm fi İşârât-ı Ehli’l-İlâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 306-307; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 866-867, 613, 639; İsmâil Hakkı Bursevî, *İbn-i Meşîş Salavâtı ve Şerhi*, s. 104; Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dâir*, (Tercüme ve Şerh. A. Avni Konuk), (haz. Ercan Alkan), İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s. 126; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5.Bsk.), Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2009, s. 563.

¹³⁶⁹ “إذا تم الفقر فهو الله” Ebû Abdurrahmâm-ı Sülemî, *Tabakātu’s-Sûfiyye*, (thk. Nûruddîn-i Şerîbe), Mısır 1372/1952, s. 555; *Mesnevî Şerhi*’nde Avni Bey bu söze dâir şu îzahlarda bulunur: “Fakrdan murâd, fakr-ı hakîkidir ki, bu fakr ile tahakkuk eden kimse, varlık husûsunda Hakk’ın varlığına muhtâc olduğunu ilmen ve hâlen ve zevken bilir. Bunun için muhakkıkîn hazarâtı, إذا تم الفقر فهو الله ya’ni “Fakr tamâm olduğu vakit, o ancak Allâh’tır” buyurmuşlardır ki, abd kendi vücûdundan fânî olduğu vakit, onun kıyâmı artık Hakk’ın vücûduyla olur ve onda Hakk’ın sıfâtı zâhir olur demektir.” *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 369; İsmâil Ankaravî ise şunları ekler: “Sevâdü’l-vech” bi’l-küllîye fenâdan kinâyetdir ki, dünyevî ve uhrevî kendinde bir vücûd görmeye ve kendinde olan vücûdu ve a’mâli ve ahvâli ve makâmâtı ve esrâr ve kemâlâtı mahzâ Allah’dan fazl ve mevhibet bile. Hattâ rû’yet-i a’mâlden ve şuhûd-i ahvâlden pâk ola ki, kendinden amel görmek ve a’mâl ve ahvâle istihkâk bilmek vücûdu müstelzim olur. Vücûd ise bir zenbdır ki, ona bir zenb-i âhar kıyâs olunmaz. Pes ma’lûm oldu ki, fakr bir cevherdir ve mâ-adâ-yı fakr ve fenâ arazdır. Ve fakr cemî’-i ma’nevî dertlere şifâdır. Ve fakrdan gayrı vücûd şâibesi marazdır. Cemî’-i âlem vücûdla muttasıf olduğu haysiyetden ehl-i fakra sudâ’ ve gururdur ve Hak’dan dûr bir perdedir. Ve fakr ve fenâdır ki, bu âlemden sır ve garazdır. âlem ve âdem mümkinü’l-vücûddur. Mümkinü’l-vücûd ise, her halde Vâcibü’l-Vücûd’a müftekidir.” İsmâil Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, s. 370; İsmâil Hakkı Bursevî’nin bu söz üzerine yaptığı şerh için bkz. *Kitâbu’n-Netîce*, (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), İnsan Yay., İstanbul 1997, I, 441 vd.

¹³⁷⁰ “Sevâdü’l-vech fi’l-dâreyn” hakkında yapılan bu tanımlama Cürçânî’de (v.1413) de görülür. Bkz. *Ta’rîfât*, s.123.

¹³⁷¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 144-146, b. 128.

varmaz. Hiçlik/fenâ kendi içinde ele alındığında aslında Mutlak ile varoluşun kendisidir.¹³⁷²

3.1.2.3. Ene'l-Hak Sırrına Erme

Lafzî yönü itibârıyla bazı teolojik sorunlar ortaya çıkarmakla beraber bizzat tasavvufî tecrübeden kaynaklanan ve derûnî/sûfîyâne bir anlam taşıyan paradoksal ifadelere tasavvuf terminolojisinde *şatahât* denir. Sûfinin sekr, vecd, istiğrak ve fenâ gibi kendini kontrol edemediği hallerde söylenen şatahât, anlaşılması ve yorumlanması bakımından sürekli gündemde kalmıştır. Şatahat türü bu ifâdelerden biri de Hallâc-ı Mansûr'un (v.309/922) ulûhiyyet ve hulûl iddia ettiği gerekçesiyle katline sebep olan meşhur sözü "Ene'l-Hakk"tır.¹³⁷³ Fakat şathiyelerin ketm (gizleme) ile ifşâ (açığa vurma) arasındaki gerilimden doğdukları, hâlin galebesi ve vaktin iktizâsına bağlı olarak zuhûr ettikleri, hiçbir şekilde "absürd/saçma" sözlere örnek teşkil etmeyecekleri bilakis hakîkatle dolaysız bir karşılaşmanın verdiği güvenle söylenmiş olduklarını bu yüzden de kimi zaman bazı sûfiler nezdinde mesafeli durulan sözler olsa da daima önemsenen hakîkatli ifadeler olduklarını belirtmek gerekir.¹³⁷⁴

Gazzâlî'ye göre tevhîdin hal ve zevk olarak tecrübe edildiği *sekr* hâlinde söylenen "Ene'l-Hak" gibi ifadeler mecaz diliyle ittihad iken hakîkat diliyle aslında tevhîdin bir ifâdesidir.¹³⁷⁵ İsmâil Fenni Bey ise bu bağlamda şöyle der: "âriflerden *Ene'l-Hak* gibi sözler şuhûd ve istiğrak hâlinin galebesi anında sâdır olur. O vakitlerde âriflerin kendilerine sâhip olamadığında şüphe yoktur. Fakat ârifin kendi iradesine bağlı olmadan söylediği bu sözler ârifin zât ve sıfatlarının Hakk'ın zât ve sıfâtında yok olduğuna delâlet eder. Bu da Hallâc-ı Mansûr gibilerinin vahdet-i vücûdu bizzat müşâhede

¹³⁷² Toshihiko Izutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu", s. 74.

¹³⁷³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: VI, sayı: 15, s. 191-223; Uludağ, "Şatahat", *DİA*, XXXVIII, 370-371; A.mlf, "Ene", *DİA*, XI, 232-233; Tehânevî, şatahatın tarifini yaptıktan sonra Hallâc'ın söz konusu ifadesini de bir şatahat örneği olarak verir. Bk. Tehânevî, *Keşşâfı ıstılâhâtı'l-funûn ve'l-ulûm*, (thk. Refik el-Acem), Beyrût 1996, I, 1038; Hallâc-ı Mansûr'u "ene'l-Hak" şathiyesini de içerecek şekilde tanıtan geniş bir analiz için bkz. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s.80-95; Şathîyye kavramı hakkında bkz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathîyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s.3-15.

¹³⁷⁴ M. Nedim Tan, "Harakânî'nin Tasavvuf Târihindeki Etkisine Bir Örnek: "Sûfî Yaratılmamıştır" Sözü ve Hâce Yusuf Hemedânî'nin Şerhi" *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (içinde)*, Kars 2912.

¹³⁷⁵ Süleyman Uludağ, "Tevhîd", *DİA*, XL, 21; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî), Kâhire, 1383/1964, s. 55,57,60.

etmelerinden başka bir şey değildir.”¹³⁷⁶ Bu minval üzere şu anektoda yer vermeliyiz: Bir gün Şeyh Vefâ’ya Mansûr’un ‘Ene’l-Hak’ demesine ne dersiniz? diye sorarlar. O da “Ya ‘Ene’l-bâtıl’ mı deseydi” şeklinde cevap verir.¹³⁷⁷

Tasavvufî düşüncede ‘Hakk’ın dışında hiçbir hakîkî varlık olmadığı’ için Mansûr’un “Ene’l-Hak” sözü onun ilahlık iddiasında bulunduğu şeklinde yorumlanamaz. O, kendi gölge hükmündeki varlığının gerçek varlık içinde yok olduğunu hissederek ene’l-Hak demiştir. Şu halde Hallâc “ene’l-Hak” derken bir varlık iddiasında değil aksine yokluk iddiası içinde bulunmuş ve Hakîkatte Allah’tan başka bir şey yoktur demiştir. Hallâc, ‘ben Hakk’ım’ demek yerine ‘ben Hallâc’ım’ demiş olsaydı varlık ve benlik iddiasında bulunmuş olacaktı.¹³⁷⁸ Zira “ben Hakk’ım demek varlık değil yokluk icâbıdır.”¹³⁷⁹ Söz gelimi “Firavun, yalnızca kendini görmüş ve Ben’i yitirmiş; Hallâc ise Ben’i görmüş ve kendini yitirmiştir.”¹³⁸⁰

Hallâc-ı Mansûr’un, vahdet-i vücûd perspektifine paralel ifâdelerinden biri de “Ene’l-Hak”tır. Hallâc’ın bu ve benzeri ifadeleri tasavvufun fenâ, sekr ve tevhîd anlayışı dikkate alınmadan anlaşılamaz.¹³⁸¹

“Ene’l-Hak” gibi sözler diğer başka sûfilerce ve bâzen de kendileri tarafından şerh edilmiştir.¹³⁸² Hallâc’ın îdâmına sebep olan bu cümlesini Şebüsterî *vücûdî tevhîd* çerçevesinde yorumlamıştır.

¹³⁷⁶ İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 122.

¹³⁷⁷ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns*, s. 684.

¹³⁷⁸ Şefîk Can, *Mevlânâ: Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri*, (8.Bsk.), Ötüken, İstanbul 1985, s. 314; Mevlânâ bu meyanda şöyle der: “Suya gark olan kimseden zâhir olan her bir fiil, onun fiili değildir, suyun fiilidir. Eğer su içinde henüz el ayak hareket ederse, ona gark olmuş demezler. Hâlbuki o: “Eyvâh boğuldum” diye bağırır; buna da istiğrak demezler. Nihâyet bu “Ene’l-Hak” demeyi herkes büyük da’vâdır zanneder. “Ene’l-‘abd” da’vâsı büyüktür. “Ene’l-Hak” da’vâsı azîm tevâzûdur. “ben abd-i Hüdâ’yım” diyen kimse, iki mevcûd isbât eder. Birisi kendisi için ve diğeri de Hüdâ içindir. Fakat “Ene’l-Hak” diyen kimse kendisini yok edip, ve ber-hevâ eyleyip “Ene’l-Hak” der; yani “Ben yokum, hep O’dur”; Hüdâ’dan başka mevcûd yoktur; ben külliyyen adem-i mahzım ve hiçbir” der. Bu makâmda tevâzu’-ziyâdedir. Şu kadar ki halk anlamıyorlar. Hak için hasbeten-lillah mertlik eden bu kimsenin nihâyet arada bendeliği vardır. Bu mertliği her ne kadar Hak için ise de, kendisini görür ve fiilini görür. O suya gark olmadı. O kimse suya gark olmuştur ki, onda hiçbir hareket ve fiil kalmaya. Onun hareketleri, ancak suyun hareketi ola. Mevlana, *Fîhi Mâ Fîh*, (çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), (5.Bsk.), İz Yay., İstanbul 2004, s. 42-45)

¹³⁷⁹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 540.

¹³⁸⁰ Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, s. 84.

¹³⁸¹ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV, 379.

¹³⁸² Cengiz Gündoğdu, “Mevlâna (ö. 672/1273)’nın Şâhiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli’nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 8, s. 29.

Hüseyinî-i Herevî'nin sorularından yedincisi '*Ene'l-Hak* (ben Hakk'ım) ifadesiyle alakalıdır. Hüseyinî, Hallâc'ı mansûru kastederek 'Ne dersin, o nurlara gark olmuş kişi saçma mı (herze) söyledi'¹³⁸³ diyerek Mansûr gibi kemâl sâhibi kimselerin "أنا الحق" ve benzeri sözlerinin anlamını sorar.¹³⁸⁴ Herat'lı sûfî Hüseyinî, Hallâc'ın durumu üzerinden sûfîyâne söylemin bu dili bilmeyenlerce saçma (herze) gibi algılanabileceğine dikkat çekerek ene'l-hak sözünün hangi noktada ve kim tarafından söylendiğini sorgular. Lâhîcî, ene'l-Hakk'ın mânâsının ve bu sözün söylendiği hâlin kâmillere has olduğunu söyler. Dolayısı ile bunu söyleyen de söylediği makam da (nokta) sıradan değildir. Hallâc-ı Mansûr bu sözü, Hakk'ın varlığının nûru (nûr-ı vücûd-ı ilâhî) ile nurlandığında söyler.¹³⁸⁵ Zaten Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'ın daha girişinde bu konuya temas eder ve sûfilerden sâdır olan sözlerin bulundukları mertebelere bağlı oluşunu vurgular.¹³⁸⁶ O, seyr ü sülûk yolundaki her bir velînin -bu yolculuğun hangi merhalesinde olursa olsun- kendi menzilinden (makâmından) bir nişâne verdiklerini söyler.¹³⁸⁷ Bu durum bir gül bahçesinde her bülbülün başka bir nağme ile terennüm etmesine benzer.¹³⁸⁸

Şebüsterî, Hüseyinî'nin bahsi geçen sorusuna "*Ene'l-Hak*, sırları açığa (*keşf-i esrâr*) vurmaktır ve Hak'tan başka kimse *Ene'l-Hak* diyemez"¹³⁸⁹ ifadeleriyle cevap vermeye başlar. Çünkü kâinâtın zerrelerinin aynasında, Hakk'ın varlığının güneşi yansır. Her şeyin sûretinde o zâhir olur. Dolayısı ile Hakk'tan gayrı bir şey yoktur.¹³⁹⁰ Hallâc'ı Mansûr'un murâdı, vahdet deryâsının cevherini derinlerden âlem-i kesrete getirmektir. Ancak o *ene'l-Hak* sözü ile kınama (melâmet) oklarına maruz kaldı.¹³⁹¹ Eşrefolu Rûmî'de '*Tecellî şevk-i dîdârün beni mest eyledi hayrân /Ene'l-Hak sırrını*

¹³⁸³ Bu soru Gölpinarlı tercümesine göre 7. *Mefâtîhu'l-İ'câz* neşrine göre ise 10. sorudur. Bkz. *Gülşen-i Râz*, s. 37, b. 436; [s. 85, b. 434]

¹³⁸⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 312.

¹³⁸⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 312, b. 435.

¹³⁸⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 5, b. 25-31; [s. 68, b. 25-31]

¹³⁸⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 5, b. 23; [s. 68, b. 23.] Avn Bey'in tercümesiyle:

"Çıkan söz evliyânın bak dilinden/ Nişân vermekte kendi menzilinden", *Manzum Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 67, b. 22.

¹³⁸⁸ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 69-70.

¹³⁸⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 37, b. 437; [s. 85, b. 435]

¹³⁹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 313, b. 436.

¹³⁹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 5, b. 27; [s. 68, b. 27]; İlâhî Kumşei, "Önsöz" *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 20.

*cânum anınçün kilmadum pinhân*¹³⁹² diyerek Hakk'ın tecellîleri karşısında mest olan bir kimsenin ene'l-hak sırrını gizleyemeyeceğini söyler.

Şebüsterî âlemin bütün zerrelerinin -ister sarhoş (*mest*) ister mahmûr sayılsınlar- Hallâc-ı Mansûr gibi ene'l-Hak demekte olduklarını ve dâimâ *ene'l-Hak tesbîhini*, tehlîlini çekip durduklarını, tüm zerrelerin bu *ma'nâ* ile *kâim* olduğunu söyler. Ona göre, '*Hiçbir şey yoktur ki onu tesbîh etmesin*'¹³⁹³ âyeti de bu durumu anlatmaktadır. İnsan, kendini Hallac (*penbe kârî*) yapar, yani kendine ait bütün varlığı yağmalarsa/nefyederse (*târâc*), kulağından *varlık pamuğunu* (kendindeki varlık zannını) atarsa kâinattaki bu tesbihi duymaya ve Hallâc-ı Mansûr gibi *ene'l-Hak* sözünü söylemeye başlayacaktır.¹³⁹⁴ Şebüsterî'nin buradaki hitabı henüz kemâle ermemiş sâlikedir (sâlik-i nâ-tamâm).¹³⁹⁵ Mansûr'un, ifşâ ettiği sır, mestlik, bî-hûdî (sekr/kendisizlik) ve mahmûrluk mertebesine âittir. Bu sözün söylendiği fenâ ve sekr makâmından tenezzül edildiğinde ise aynı sözü söylemek şeri'ât ve tarîkatta câiz olmaz. bir önceki makamda sâlik kendini görmez. Mansûr, ene'l-Hak dediği vakit, âlemin bütün zerreleri aynı sekr içinde ene'l-Hak derler.¹³⁹⁶

Şebüsterî'nin âlemin bütün zerrelerinin *ene'l-Hak* cümlesini tesbîh ve tehlîl ettikleri yönündeki ifadeleri şöyle izaha edilir: Tesbîh Hakk'ı gayrdan zât ve sıfatta tenzîh etmek, tehlîl ise "lâ-ilâhe illallah" [Allah'tan başka ilah yoktur] demektir. Yani *nefy-i gayr* (Hakk'ın dışındakileri nefy) ve *isbât-ı Hak*'tır (Hakk'ı ispât).¹³⁹⁷ Tesbîh ve tehlîlin kemâlî, müsebbih ve mühellilin ene'l-Hak demesi ile olur. *hüve* (o), ve *entede* (sen) gayriyet ve ikilik şâibesi mülâhaza edilir. Dolayısı ile tesbîhin bir gereği olan tenzîh tam anlamıyla mümkün olmaz. Fakat müsebbih (tesbîh eden) ve mühellil (lâ-ilâhe illallah diyen) varlık kaydından henüz kurtulmamış ise *hüve* (o) ve *ente* (sen) der,

¹³⁹² Meliha Yıldırım Sarıkaya, "Bir Şerh Dört Şârih: Eşrefoğlu'nun Kasîde-i Hayrân Şiirinin Şerhleri ve Bu Şerhlerin Âidiyeti Meselesi" *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 29, (2012), s. 7.

¹³⁹³ İsrâ, 17/44.

¹³⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 37, b. 438-441; [s. 85, b. 436-439]

¹³⁹⁵ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 142.

¹³⁹⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 313, b. 437.

¹³⁹⁷ Tehânevî, sûfinin izâfî benliğini fânî kılarak mutlak tevhîde ulaşmasını kelime-i tevhid üzerinden şöyle izâh eder: İzâfî benliğin bütünüyle nefyedilmesi kelime-i tevhiddeki "*Lâ ilâhe: Hiçbir ilah yoktur*" ifadesine mutâbıktır. Bu mertebeden sonra kulun batınında Hakk Teâlâ'nın isbâtı ise "*İllallah: Ancak Allah vardır*" ifadesinin manâsının mukâbilidir. Şu halde izâfî benliğin yok edilerek batında Hakk'ın olduğunu söylemek kelime-i tevhîdin hakikatinden ibarettir. kulun "ruhum", "nefsim" vb. demek sûretiyle kendine benlik izafe etmesi şirk-i hafîdir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn*, I, 273; Attar, tevhîdin esâsının nefy ve ispât olduğunu söyler. Bkz. *Mantıku't-Tayr*, s. 37.

ene'l-Hak demez. O halde Hallâc'ı Mansûr'un *hüve'l-Hak* yahut *ente'l-Hak* yerine Ene'l-Hak demesi onun bir tesbîh ve tehlîl edici olarak varlık kaydından kurtulduğunun göstergesidir. Şebüsterî, mevcûdâtın Hak ile kâim olduklarını söyler. kayyûm olan Hakk zerrelerde zuhûr etmese bütün âlem ademe gider. Hakk'ın âlemin bütün zerrelerindeki tecellisi ve mevcûdâtın müsebbih ve mühellil oluşu tasfiye, tezkiye ve sülûk ile anlaşılabilir bir durumdur. Ene'l-Hak sırrının kendisine açılmasını isteyen kimse, kendini fânî kılmalı, Hak ile bâkî olmalı¹³⁹⁸ ve kendindeki varlık zannını (zu'm-i hestî) bir kenara bırakmalıdır.¹³⁹⁹ Âyete bakılırsa O'nu tesbîh etmeyen hiçbir şeyin olmadığı görülür: “..hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile berâber tesbih (tenzîh) ediyor bulunmasın...”¹⁴⁰⁰ Tenzîh-i tâmmın gereği olarak tesbîh hâlinde “ben” denir. Âyette geçen *hamd ile tesbîh* ifâdesi dikkate alındığında mesele farklı bir anlam kazanır. hamd, izhâr-ı sıfât-ı kemâl-i ilâhîdir. Her bir eşyânın hamdi kendisinin mazharı olduğu sıfat cihetindendir. Ancak insan, Hakk'a bütün sıfatları yönü ile hamdeder.¹⁴⁰¹ Dolayısı ile her mevcûd kendi kadri nispetinde tecellî-i Hakk'a mazhar olur.¹⁴⁰²

Tevhîd-i ilmî ile tevhîd-i 'ayânî/şuhûdî/keşfî birbirinden farklıdır. *Tevhîd-i ilmî*, Hakk'ın dışında hiçbir mevcûdun olmadığını, eşyânın Hakk'ın mazharları olduğunu, her şeyin sûretinde Hakk'ın zâhir olduğunu, eşyânın hal dili ile (zebân-ı hâl) ene'l-Hak cümlesini söylediğini ve eşyânın Hak ile kâim olup O'nsuz adem olduğunu bilmektir. *Tevhîd-i 'ayânî/keşfî/şuhûdî* ise Hallâc-ı Mansûr'da zâhir olan tevhîddir. Sâlik tasfiye yolu ile öyle bir makâma ulaşır ki, Hak ile kendisi arasında perde olan mecâzî varlığı mahv ve fânî olur. Böylece sâlik Hakk'ın lisânı ile ene'l-Hak der. Yani kişi kendi hayâlî

¹³⁹⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 313-314, b. 438; Lâhîcî, *Dîvân*, s. 172.

¹³⁹⁹ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 142.

¹⁴⁰⁰ İsrâ, 17/ 44; Şebüsterî, *Saâdetnâme*'de ilgili âyete göndermede bulunarak bütün eşyânın *fasih bir hal dili* ile Sâni'ini tesbîh ettiğini ifâde eder. Mutlak manada tesbîh herkesi ve her şeyi kapsar. Bkz. *Saâdetnâme*, s. 157, b. 95; Başka bir yerde 'Dağdan saman çüptüne varana dek her şeyin *lâ-ilâhe illallah* şeklinde zikrettiğini' ifade eder. Bkz. *Saâdetnâme*, s. 164, b. 245; Bu konuda ayrıca bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, s. 212-215; Zikri geçen âyette her şeyin Hakk'ı tesbîh etmesi aynı zamanda her şeyin hayat sâhibi olmasını gerekli kılar. Bu da İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının ayırt edici özelliklerinden biridir. Buna göre mevcûdâtın bütünü Hakk'ın hayat sıfatı gereği diridir. Bkz. İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 37.

¹⁴⁰¹ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 313-315, b. 439; İbn Türke “ âlemde tüm zerrelerin tesbîhin hal diliyle (zebân-ı hâl) Hakk'ı tesbîh ettiği kaydını düşer.” Bkz. İbn Türke İsfahânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 142.

¹⁴⁰² İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 19.

vücûdu ve ona âit taayyün ve kesâfetten kurtulursa Hallâc-ı Mansûr gibi ene'l-Hakk'a mazhar olur.¹⁴⁰³

Şebüsterî insanın “*zan (vehm ve enâniyyet) pamuğunu* kulağından çıkardığı zaman *Vâhidu'l-Kahhâr*’ın sesini duyacağını söyler.¹⁴⁰⁴ Çünkü gaflet ve zan (pindâr) hakîkate ermeye ve onu duymaya mânîdir. Bu yüzden Hakk’ın nidâsını işitilebilmek için kişi zan ve gaflet pamuğunu kendi *can kulağından* çıkarabilmelidir. Şebüsterî, ‘Mutlak mülk kimindir? Bu gün Mutlak hâkim olan Âllâh’ındır¹⁴⁰⁵ şeklindeki âyete de atıf yaparak Hakk’ın dışında mevcûdun olmadığı ve mülkün O’nun olduğunu vurgular. Şebüsterî’nin kulaktan çıkarılmasını istediği zan pamuğu ile kastettiği şey insanın kendinde varlık zannı (pindâr-ı hestî) görmesidir. Çünkü insanın kendinde varlık görmesi Hakk’ın “ene'l-Hak” hitabını duymasına ve bu hitabı söyleyebilmesine manidir, perdedir.¹⁴⁰⁶

Şebüsterî mânevî göz ve kulağı açılan kimsenin kıyâmette kendisine zâhir olacak şeyleri peşinen bu dünyâda da görüp duyacağına şöyle temas eder:¹⁴⁰⁷ Sana Hak’tan durmadan, dinlenmeden nidâ gelip durmakta iken kıyâmeti ne beklersin ki?”¹⁴⁰⁸ Hak’tan âleme sürekli olarak bir nidâ gelmektedir. Bu nidâyı rağmen kıyâmeti bekleyip orada Hakk’ın nidâsını duymayı beklemeye gerek yoktur. Hâlihazırda bu mümkün iken bunu geleceğe bırakmak anlamlı değildir. Fakat bu nidâyı kıyâmet gelmeden duyabilmek tekrar ifade etmek gerekir ki can kulağından gaflet ve zan (pindâr) pamuğunun çıkarılmasına bağlıdır. Bu yapılmadığı takdirde, ‘...kulakları vardır fakat onlarla duyulması gerekeni duyamazlar...’¹⁴⁰⁹ âyetinde ifâde edilen durum ortaya çıkar. Bunu mümkün kılmak için ise tasfiye ve keşf denilen yöntemleri uygulamak gerekir.¹⁴¹⁰ Allah’ın galebesi insanı kendi melekelerini kullanmaktan mahrum bıraktığı için bu haldeki bir sûfînin “Ben Hakk’ım” sözü, onun Tanrılık iddiasında bulunduğu anlamına gelmez. Sadece onun dilinde Hakk’ın konuştuğu, ona bu sözleri Allah’ın söylediği düşünülür. Artık, Allah’la kul arasında ezâ kaynağı olan ve ayrılığa işâret eden izâfî

¹⁴⁰³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 315, b. 440.

¹⁴⁰⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 442; [s. 85, b. 440]

¹⁴⁰⁵ Mü'min, 40/16.

¹⁴⁰⁶ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 142.

¹⁴⁰⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 315, b. 441.

¹⁴⁰⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 443; [s. 85, b. 441]

¹⁴⁰⁹ A'râf, 7/179.

¹⁴¹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 316, b. 442.

benlik fânî olmuştur ve her yerde hâzır ve nâzır olan ulûhiyyet, sûfiden “Ben” diye hitab etmektedir.¹⁴¹¹

Şebüsterî, Hakk’ın ene’l-Hak nidâsını duymanın ‘Eymen vâdisine [وادی ایمن]girme ifâdesi ile sembolize ettiği *tasfiye metodu* ile mümkün olacağını ve o vâdiye girildiğinde ansızın vadideki ağacın, ‘innî enellâh’ [إِنِّي أَنَا اللَّهُ] diyeceğini söyler.¹⁴¹² İsmail Fenni Ertuğrul’un da belirttiği gibi “Ey Mûsâ! Ben senin rabbinim, ayakkabılarını çıkar, sen mukaddes Tuvâ Vâdisindesin (Tâhâ, 20/12)” şeklindeki ilâhî hitap Hz. Mûsâ’ya ateş suretine girmiş olan bir ağaçtan ulaşmıştır.¹⁴¹³ Şebüsterî “bir ağacın ‘ben hakkım (ene’l-Hak) demesinin doğru, yerinde ve uygun (câiz ve makbûl) olmasına mukâbil¹⁴¹⁴ Hallâc-ı Mansûr gibi bir kutlu kişinin (nîk-baht) bu sözü söylemesinin kimilerince doğru bulunmamasını anlamsız bulur. [روا باشد انا الله از درختی]¹⁴¹⁵ Hz. Mûsâ’nın sülûkuna uygun olarak, kişi eymen vâdisine gelerek –tasfiye yöntemine işareten- bir ağaçtan ‘innî enellâh’ sözünü işitebilir. Çünkü ilâhî tecellilere kısmen mazhar olan ağaç, eşref-i mevcûdât olan insana göre bu noktada daha geridedir. Tasfiye-i bâtın ile meşgûl olunur ve gönül aynasından ikilik pası silinirse, Hakk’ın bütün mazharlarda ‘ene’l-lah’, ‘ene’l-Hak’ dediği duyulur. Bu sözün insandan duyulması ise garipsenecek bir durum değildir.¹⁴¹⁶ ağaç bile kendi

¹⁴¹¹ Çakmaklıoğlu, *a.g.m*, s. 200-201.

¹⁴¹² *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 444; [s. 85, b. 442]

¹⁴¹³ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 59.

¹⁴¹⁴ Şebüsterî bu konudaki kaatine şu ayeti dayanak yapar: “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vâdinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: ‘Ey Musa! Bil ki ‘ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’ım’”. (Kasas, 28/30.) Hasan Basri Çantay, meâlinde bu nidâdın vâdinin sağ kıyısında bulunan ağaçtan geldiğini söyler. Bkz. Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (7.Bsk.), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1972, II, 694.

¹⁴¹⁵ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 38, b. 445; *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 316, b. 444; Eşrefioğlu Rûmî aynı meyanda şöyle der: “Nihâyet oraya varınca, bereketli yerdeki vâdinin sağ kıyısından, ağaç tarafından şöyle bir ses geldi: Ey Musa, yüzünü dön ve korkma, çünkü sen emniyette olanlardansın! (Kasas,28/30). Hitâbı ağaçtan geldi; çünkü bir yaban ağacından bu mânâ câizdir, vâkidir, şecere-i insânîden niçin vâkî olmaya?” dedi. Bkz. Eşrefioğlu Rûmî, *Müzekkin’-n-Nüfûs*, (haz. Abdullah Uçman), (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 391; İbnü’l-Arabî de hakîkate vâsıl olanın, Cenâb- Hakk’ın ferdâniyyet ve vahdâniyyetini gören ve mâsivânın gerçek bir varlık olmadığını bilen basiret erbâbının Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922) “ene’l Hak (ben Hakk’ım) ya da Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848) gibi “tesbîh ederim şânımı şânım ne yücedir” demesinin câiz olduğunu söyler. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*, (çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş), haz. Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2012, s. 40-41; İbnü’l-Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, (çev. M. Es’ad Erbilî), (haz. Ercan Alkan), Hayy Kitap, İstanbul 2011, s.51; Mehmed Şemseddin bu meyanda şöyle der: “(...) Nasıl ki; Hz. Mûsâ’ya şecerden “innî enellâh” hitâbı gelmiştir, şecer vâsıta-i kelâm olur da insân-ı kâmil olmaz mı?” Bkz. Abdullah Çaylıoğlu, *Niyâzî-i Mısri Şerhleri*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 222.

¹⁴¹⁶ Bkz. Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, (çev. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yay., Bursa 1984, s. 617; Bursevî de muhtemelen *Gülşen-i Râz*’ın ilgili ifadesinden hareketle benzer şekilde şöyle der:

mazhariyeti ölçüsünde bunu söylemişse, mevcûdâtın tüm mertebelerinde eşref-i mahlûk olan insanın mazhariyyeti etemm ve ekmeldir.¹⁴¹⁷ Ancak unutulmamalıdır ki ağacın ene'l-Hak dediği vakitte ağaç ateşlere gark olmuş haldedir. Yani ağacın hüviyeti tecell-i Hak ile yanmıştır. Hallâc-ı Mansûr da ene'l-Hak dediğinde canında aynı ateş kaynamaktadır.¹⁴¹⁸ “*Hak Teâlâ ağaçdan: Ben Allâh’ım diye hitâb buyurdu ve bu nakil ve hitâb, ulemânın ve ehl-i zâhirin hepsi tarafından makbûl oldu. Eğer bu hitâbı, beşerden ederse, onu akıl gözünün körlüğünden baîd görme*” diyen Mevlânâ ile Şebüsterî’nin aslında aynı hakîkatı ifâde ettikleri görülür.¹⁴¹⁹

O halde Kur’ân ile sâbit bir nas olan ağaçtan ‘innî enellâh’ sözünün işitilmesini câiz görüp inkâr etmeyenler niçin kâmil bir insan olan Hallâc-ı Mansûr’dan bu sözün sâdir olmasını uygun görmüyorlar yahut reddediyorlar? Hâlbuki câmiyyeti itibâriyle insanın bu sözü söylemesi daha normal gözüktür.¹⁴²⁰ Tâhirü’l-Mevlevî de bir günde bin rekât namaz kılan Hallâc-ı Mansûr gibi *kurb-i ferâiz* ve *kurb-i nevâfil* ile Hakk’a kurbiyeti olan bir kimsenin lisânından Hakk’ın ene’l-hak buyurmasının şaşılacak bir durum olmadığını söyleyerek Şebüsterî’yi teyid eder.¹⁴²¹ Bu minvalde Sinan Paşa’nın paylaştığı kanaatleri önem arzeder:

“Hallâc ki eşsiz benzersiz bir erdi
Bu mertebede “*ben Hakk’ım*” dedi
Hallâc ne yaptığını bilmeyecek biri değildir
İnkâr ve küfür yoluna gidecek biri değildir
O dedi, mânâsını da bilir
Herkes o sözün sırrını bilecek değil”¹⁴²²

“Tecellî-i Hak, nişâne-i nebâtiyyeden zâhir olmak câiz olunca, nişâne-i insâniyyeden bi-tarîki’l-evlâdır.” Bkz. Mustafa Râsim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s.239.

¹⁴¹⁷ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 316, b. 443.

¹⁴¹⁸ İllâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 19.

¹⁴¹⁹ Mevlânâ’nın *Dîvân-ı Kebîr*’inde geçen bu ifâdesi ile Şebüsterî’nin aynı çizgideki beytinin birlikte yorumlandığı çerçeve için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VIII, 80-81.

¹⁴²⁰ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 316-317, b. 444; Avni Bey konuyla ilgili şu önemli yoruma yer verir: “Ve filhakikada yalnız ulemâ-yı zâhir değil, ehl-i tarîkden bu makâm-ı azîmin çeşnisini tatmayanlar bile bu gibi sözlerden ürküp kaçarlardı. bunlar beşeriyet hicâbı içinde olduklarından bu sırrı idrâk edemezler; fakat birâz muhâkemeleri olsa, kıyâs-ı Kur’ânî ile böyle bir hâlin hak ve sâbit olduğunu idrâk edip, inkârdan kurtulurlardı. Hak Teâlâ hazretleri Kur’ân-ı Kerîm’de Ya’ni, “Mahall-i mübârekde Vâdi-i Eymen tarafından ağaçdan: “Yâ Mûsâ ben Allâh’ım!” diye nidâ olundu” Kasas, (28/30) buyrulur. İmdi mâdemki Hak Teâlâ ağaçdan: “Ben Allâh’ım!” diye hitâb buyurursa, ağaçdan daha mükerrem olan insandan böyle bir hitâb vâki’ olursa taaccüb olunur mu?” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VIII, 80-81.

¹⁴²¹ Zülfikar Güngör, “Tâhirü’l-Mevlevî’nin “Hallâc-ı Mansûr’a Dâir” Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, (1999), s. 596; Tâhirü’l-Mevlevî’nin burada *Kurb-i ferâiz* ve *nevâfile* dikkat çekmesi önemlidir. *Kurb-i nevâfile*de Hak âlet kul fâil iken, *kurb-i ferâiz*de kul âlet Hak fâil olur. Bkz. İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 42.

¹⁴²² Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, s. 334-335.

Şebüsterî, Hallâc'ın ene'l-hak ifâdesi bağlamında sözü varlığın birliğine (vahdet-i vücûd) getirir. Buna göre kalbinde şüphesi olmayan kişi *yakînen* bilir ki *varlık*, *ancak Birdir*.¹⁴²³ Müellifimiz, *varlık*ın bir olduğunun yakîn derecesinde bilinmesini vehm ve şüpheden arınıp, keşf-i hakîkîye/ayne'l-yakîne ermeye bağlayarak¹⁴²⁴ Hakkın dışında bir varlık olmadığına göre 'Ben demeye (enâniyyet) lâayık tek varlığın Hakk olduğunu belirtir. 'Hakk'ta ikilik yoktur. O'nun huzûrunda benlik, bizlik, senlik olamaz.' "Ben, biz, sen ve o (zamirleri) aslında bir şeyden ibarettir. Çünkü birlikte (vahdette) ayrılık (temyîz) yoktur.'¹⁴²⁵ diyen Şebüsterî, Hakk'ın vahdet-i hakîkî ile vâhid olup ikiliğin Hakk'a yol bulamayacağını vurgulamış olur. Ben, biz, sen zamirleri ferdler îtibâriyledir. Hakk'ın zâtı ise hakîkî ve i'tibârî bütün kesretlerden münezzehtir. Mertebe-i vahdette kesret, taaddüd, tegâyür ve temâyüz mutlak anlamda ortadan kalkar.¹⁴²⁶

Esâsında zât ve hakikat tektir. İ'tibarlar ancak mertebe-i vahdette ortadan kalkar ya da başka bir ifadeyle itibarlar ortadan kalkınca vahdet mertebesine erilir.¹⁴²⁷ Zât bir olduğu halde esmâ kaynaklı olarak kesret vardır. Dolayısı ile bir kesret olan bizim benliğimiz O'nun O'luğunun ancak bir âlâmeti olabilir.¹⁴²⁸ Şu halde "kendinden hâlî (arınmış), halâ (boş) olup varlığını tamamıyla terk eden kişi, Ene'l-Hak derse bu söz, onda ancak bir sestten öte bir şey değildir.¹⁴²⁹ Bu şu demektir: Bir kimse içinde mücerred bir madde bulunmayan bir boşluk olan *halâ*¹⁴³⁰ gibi kendisini mâsivâyâ âit kayıtlardan *hâlî* kılar, yani salık kendi varlığını fânî kılar ve kendinde enâniyet kalmazsa Hallâc-ı Mansûr gibi ondan da ene'l-Hak sesi (savt) ortaya çıkar.¹⁴³¹ Hallâc-ı Mansûr'dan işitilen ene'l-Hak sözü, Hakk'ın sözüdür. Hakk'ın bu sözü, yansıma yolu ile Mansûr'un sadâsı sûretinde duyulmuştur. Söyleyen Hak olmasına rağmen Mansûr

¹⁴²³ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 446; [s. 85, b. 443]

¹⁴²⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 317, b. 445.

¹⁴²⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 447-449; [s. 85, b. 444-446]

¹⁴²⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 317-318, b. 447.

¹⁴²⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 318, b. 448.

¹⁴²⁸ *Saâdetnâme*, s. 166, b. 289-291.

¹⁴²⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 450; [s. 85, b. 447]

¹⁴³⁰ Felsefî ve kelâmî bir terim olan *halâ* kısaca, âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluk demektir. *Halâ* (boşluk)nın zıddı *melâd*ır (doluluk). Bkz. İlhan Kutluer, "Halâ", *DİA*, XV, 221-225; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983, s.100; Tasavvufta insanın manevî arınma sürecinde önemli bir yeri olan *halvet* kavramı da *halâ* kelimesinden türemiştir.

¹⁴³¹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 143.

söylemiş sanılmıştır. Bu durum, iki dağ arasında seslenen insanın sesinin yankı neticesinde sanki ses dağdan çıkıyormuş zannını vermesi gibi bir durumdur.¹⁴³²

3.1.2.4. Vücûdda (Varlıkta) Hulûl ve İttihâdın Reddi

Şebüsterî fenâ hâlinde Hakk'ın *vech-i bâkîsi* dışında her şeyin mahvolduğunu; bu makamda *sülûk*, *seyr* ve *sâlikin* bir şey olduğunu söyleyerek¹⁴³³ esâsında Hallâc'ın Ene'l-Hak ifadesinin *hulûl* ve *ittihâd*¹⁴³⁴ olarak algılanmamasına kapı aralar. Buna göre taayyün etmiş mevcûdâtın her bir mevcûdun iki yönü vardır: Biri taayyün yönüdür ki (min haysü't-taayyün) bu yönüyle ona gayr denir. Diğer yönü ise hakîkate bakan yönüdür (min haysü'l-hakîka/vech-i bâkî) ki bu yön bâkîdir. Kur'ân'da bu ikinci yön '*Sizin elinizdekiler tükenir, fakat Allâh'ın katında olan kalıcıdır*'¹⁴³⁵ şeklinde ifâde edilir. Mevcûdâtın söz konusu iki ciheti *cihet-i rabbânî* (vech-i bâkî) ve *cihet-i 'abdânî* şeklinde de ele alınabilir. Mutlak varlığa ârız olan taayyünler '*...Vücûd-ı hakîkînin vechinden ve zâtından mâadâ her şey hâliktir...*'¹⁴³⁶ âyetinde de işâret edildiği gibi cihet-i 'abdânî yönüyle helâk olur. Hakk'ı gören ârif-i sâlikin nazarında, vech-i bâkî olan Hakk'ın vücûdu dışında bir şey kalmaz. Gayriyet ve ikilik gerektiren taayyünler de ortadan kalkar. Böyle olunca da, sâlik, seyr ü sülûk tek bir hakîkat olur.¹⁴³⁷ Taayyün uzaklığı (*bu'd*) gerektirirken, yakîn esnâsında Hak zâhir olur (kurbîyet gerçekleşir) ve 'abid ile ma'bûd arasındaki imtiyâz kalmaz hepsi *bir* olur.¹⁴³⁸

İbnü'l-Arabî düşüncesinde Vücûd ile mevcûd arasında hulûl ve ittihâda yer olmadığı temel bir ilke olarak göze çarpar.¹⁴³⁹ Sûfîlerin en mühim hedeflerinden biri

¹⁴³² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 318, b. 449.

¹⁴³³ *Gülşen-i Râz*, s. 38, b. 451; [s. 85, b. 448]

¹⁴³⁴ Hulûl ve ittihâd inancının dinler târihi ve islam düşünce geleneği içinde nasıl ele alındığına dâir bilgi için bkz. Kürşat Demirci- Yusuf Şevki Yavuz, 'Hulûl', *DİA*, XVIII, 340-344; Cürcânî, kavram hakkında şöyle der: "İttihâd, Hak olan vücûd-ı vâhid-i Mutlak'ı şühûddan ibârettir." Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 8; İttihâd hakkında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 120-122; İttihâd kavramının lügavî yönü için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 91.

¹⁴³⁵ Nahl, 16/ 96.

¹⁴³⁶ Kasas, 28/88.

¹⁴³⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 319, b. 450.

¹⁴³⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 319, b. 450.

¹⁴³⁹ Mustafa Tahralı, "Füsûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler", Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içinde), I, 56-58; Mustafa Tahralı, "İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsî'nin Yorumu", İbnü'l-Arabî, *Nurlar Hazînesi* içinde, (çev. Mehmet Demirci), İz Yay., İstanbul 1990, s.16 (5. dipnot); Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 288.

olan fenâ hâlinin hulûl ve ittihâd olarak yorumlanamayacağı Kuşeyrî ve Serrâc gibi sûfilerce de ifade edilmiştir.¹⁴⁴⁰ Vahdet fikri ile birlikte ittihâd ve hulûlün yeri olmadığı düşüncesi¹⁴⁴¹ yani Hakk'ın her varlıkla *birlikte* olmasına karşın varlıkla *birleşmemesi* düşüncesi¹⁴⁴² Şebüsterî tarafından¹⁴⁴³ 'vahdet makâmında *hulûl* ve *ittihâd*ın imkânı yoktur çünkü *vahdet*te ikilik düşüncesi sapıklıktır/*dalâl* şeklinde dile getirilir. Çünkü *hulûl* ve *ittihâd*ın olması için Bir'den başka bir şey daha olması (yani iki varlık olması) gerekir ki biri diğerine hulûl etsin ya da biri diğeri ile ittihâd etsin.¹⁴⁴⁴ Oysaki sûfilerin ve elbette Şebüsterî'nin genel kanaatine göre iki varlık yoktur; varlık ancak (vücûd) birdir, o da Hakk'ın vücûdudur. Dolayısı ile daha en başta hulûl ve ittihâd bu birlik fikrine göre muhaldir. Fakat bunun anlaşılması için vahdet-i hakîkî mertebesine ermek gerekir.¹⁴⁴⁵

Şebüsterî vahdet hâlinde Hakk'ın kul, kulun da Hak'la birleşmesi gibi bir durumun aslâ söz konusu edilemeyeceğini söyler.¹⁴⁴⁶ *Taayyün* ile *hestî* (varlık); *Hak* ile *bende* (kul) şeklinde varlık ikiye taksim edilse bile bu taksim vehim kaynaklı bir taksimdir ki hakîkatte varlık (vücûd) birdir. Lâhîcî, vahdeti tasavvuf metinlerinde sıklıkla rastlanan deniz-dalga istiâresi ile anlatır. Ona göre Hakk'ın sûret, kesret ve taayyünlerdeki zuhûru ile denizin yüzeyinde bulunan dalga ve hava kabarcıklarının (habâb) durumu dikkate alındığı vakit şöyle bir hükme varılır: Deniz, aslında denize âit unsurlar olan hattâ bizâtihi denizin kendisi olan dalgalar ve hava kabarcıkları üzerinde olduğu zaman aslî hüviyeti ile görülemez, gizlenir. Hatta bir yanılgı eseri olarak deniz ayrı, dalga ve hava kabarcıkları da ayrı birer varlık zannedilir. Oysa görünen her şey denize âittir. Ne zaman ki dalga ve hava kabarcıkları denizin yüzeyinde görünmez olup ortadan kalkar, denizin birliği (vahdeti) ortaya çıkar. dalga ve hava kabarcıklarının varlığı denize bağlı itibârî varlıklardır. Bu benzetme Mutlak Varlık olan Hak ile O'nun taayyünlerine tatbik edildiğinde çıkarılacak sonuçlar değişmez: Eşyâya âit taayyünlerin nefsü'l-emirde hakîkî varlıkları yoktur. Şu halde taayyün, vahdet-i hakîkînin zuhûruna bağlıdır. Ancak gayriyet vehmi uyandıran taayyünün ortadan kalkması ile görülür ki

¹⁴⁴⁰ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Mânevî Hayat*, s. 177.

¹⁴⁴¹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 167, b. 330.

¹⁴⁴² Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, s. 292.

¹⁴⁴³ Saîd Rahîmîyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, Tahran 1389/2011, s. 43.

¹⁴⁴⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 453-452; [s. 85, b. 449-450]

¹⁴⁴⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 319-320, b. 451.

¹⁴⁴⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 454; [s. 85, b. 451]

aslında Hakk'ın dışında mevcûd yoktur. Bu durumda kulun Hak, Hakk'ın da kul olamayacağı açıkça görülür. Hak, hulûl ve ittihaddan münezzehtir.¹⁴⁴⁷ Avni Bey konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapar: "Hakk'ın bizim ile berâber olması demek, biz varız da Hak bizim ile ittihâd etmiş veyâhud bizim vücûdumuza hulûl etmiş demek değildir. Vücûd alelîtlâk ancak Hakk'ındır. Biz ise bu vücûd-ı mutlak-ı Hak'da zâhir olan vücûdât-ı mukayyededden ibâretiz. Meselâ dümdüz bir ip alsak, üzerine birçok düğümler yapsak, o kuyûddan mutlak olan ip bu düğümlerden dolayı ziyâde olmaz ve bu düğümler dahi aslâ birer vücûd-ı müstakil sâhibi olmazlar."¹⁴⁴⁸

İbnü'l-Arabî, "âlemin varlığının Hakk'ın varlığının bir gölgesinden ibâret olup, gerçek varlığın Hakk'a âit olduğu" görüşünü ı ışık-gölge metaforuyla ele alır. Dolayısı ile gerçek varlık nur/ışık iken adem ise zulmet ve gölgedir.¹⁴⁴⁹ Şebüsterî de ene'l-hak ile irtibatlı olarak *adem* ile vücûdun birleşmeyeceğini *nur* ve *zulmetin* bir arada olamayacağı örneği ile izah eder.¹⁴⁵⁰ Şu halde hadd-i zâtında ne var ne de yok hükümünde olan mümkünin varlığı 'itibârîdir. Mümkünün varlığı vâcibu'l-vücûd olan Hakk'ın varlığı ile vardır. Hak vücûb-ı zâtîsi ile bâkî olduğu gibi mümkünler de kendi ademiyeti üzere bâkîdirler.¹⁴⁵¹ Taayyünât ve mevcûdât Vücûd'un gerçekte bir istiklâliyetleri olmayan gölgeleridir. Hak onlar aracılığı ile taayyün eder. Bu yönüyle taayyünlere *adem-i muzaf* denilir. Dolayısı ile mevcûdâta varlık isnâdından bulunmak mecâzendir.¹⁴⁵² Bu izahlar dikkata alındığında adem ile vücûdun bir araya gelerek hulûl ve ittihâdın gerçekleşmesi muhaldir.

Şebüsterî, Hak'tan başka bir varlık olmadığına göre ister o hak'tır denilsin (*Hüve'l-Hak*), ister ben Hakk'ım (*Ene'l-Hak*) denilsin ikisinin de müsavî olduğunu söyler.¹⁴⁵³ Çünkü itibârî olan gayrı dikkate alarak hüve'l-Hak demekle, ikiliğin ortadan kalktığı halde ene'l-Hak demek arasında esasta bir fark yoktur.¹⁴⁵⁴ İkisi de Hakk'ı

¹⁴⁴⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 320-321, b. 453.

¹⁴⁴⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 455.

¹⁴⁴⁹ Bkz. Dilaver Güre, "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hükem'deki Yorumu", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, (2007), İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 39, 52 vd.; Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 44-56; Bkz. Izutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ında Nur-Zulmet Paradoksu", s. 53-80.

¹⁴⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 459; [s. 85, b. 456]

¹⁴⁵¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 323, b. 458.

¹⁴⁵² İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 145.

¹⁴⁵³ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 465; [s. 86, b. 463]

¹⁴⁵⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 327, b. 465.

tesbihtir.¹⁴⁵⁵ Başka bir açıdan bakıldığında hüve'l-Hak (gayb/tenzîh) ve ene'l-Hak (şehâdet/teşbîh) ifadelerinin her ikisi de aslında gayb ve şehâdette tek bir varlığın olduğunu gösterir.¹⁴⁵⁶ Şebüsterî'nin ilgili ifadelerini *Füsûs Şerhi*'nde iktibas eden Avni Bey'in bu konudaki tavzih edici ifadeleri şöyledir:

“(...) Fenâfillah makâmı, mutlak varlığın vechinden taayyünâtın kalkmasından ibârettir. taayyünâtın gerekleri olan benlik ve bizlik perdeleri, hakikat-ı mutlakanın cemâline bir perdedir. Bu taayyün ortadan kalkınca, gayriyyet perdeleri de aradan kalkar ve bu mertebede olan kimsenin nazarında taayyünâtın, vehimden ibâret olan ârizî gayriyeti zâil olur. Böyle bir kimse ortada Hakk'ın vücûdundan gayrı tasarruf isnâd edebilecek bir vücûd göremez; binâenaleyh kendisi himmet ve tasarruf sâhibi değildir. Bu mertebede “Bu vücûd Hak'tır” ya da “Ben Hakk'ım” ifâdelerinin ikisi de birdir. Fakat bu makâmdan sonra gelen bekâ-billah makâmının hükmü başkadır. bu makâm, insân-ı kâmilin makâmıdır. Bu mertebe, zât-ı mutlakın kendisini bir mazhar-ı etemmdede izhâr etmesidir. (...)”¹⁴⁵⁷

İnsanın vehimden doğan ve gerçek olmayan suretleri (*nümûd-ı vehmî*), gerçek varlıktan ayırması gerekir. Böylece insan zaten yabancı olmadığı (*bî-gâne*) hakîkate kendini âşinâ kılmış olur.¹⁴⁵⁸ Görüldüğü üzere Şebüsterî Hakk'ın dışındaki varlık sahasını *nümûd-ı vehmî* terkihiyle özetler.¹⁴⁵⁹ Gayriyyet, bu'd (uzaklık), bî-gânelik (yabancılık) tevehhümünün nedeni *nümûd-ı vehmî* (vehim kaynaklı görünüş) olarak ifâde edilen taayyünlerden kaynaklanır. İnsan, bunlar sebebi ile Hak'tan mahcûbdur (perdelidir). taayyünler hakîkî varlıkları olmayan *nümûd-ı vehmî*den (vehim kaynaklı görünüş) ibârettir. Gerçekte varlık kavramını karşılayan tek şey ise Hak'tır. Çünkü Hakk'ın dışındaki varlıkların gerçekte varlıkları yoktur. Onların varlıkları ancak *nümûd-ı vehmî*dir. Şebüsterî irşad ülûbu ile ikisini birbirinden ayırmak gerektiğini vurgular. Bunun nedeni ise *nümûd-ı vehmî* olarak ifâde edilen varlık sahasının Hak'tan uzaklığa sebebi olmasıdır. bu perdenin aradan kalkması ile Hak ile âşinâ olunacaktır. Aslına bakılacak olursa nefsü'l-emirde gayriyyet diye bir şey yoktur. Ve insan Hakîkate yabancı (*bî-gâne*) değil bilakis âşinâdır. Öyleyse bî-gânelik (yabancılık) ârizî bir durumdur. Âşinâlık ve vusûl ise, idrak, ittılâ' ve vusûle mâni olan bu *nümûd-ı vehmî*nin aradan kaldırılması ile mümkündür.¹⁴⁶⁰ Kendini hakîkate âşinâ eden yani kendini bilen insandan maksat insân-ı kâmilidir. ancak kemâle erenler, kendi hakikatini idrâk edip

¹⁴⁵⁵ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 380, b. 467.

¹⁴⁵⁶ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 147.

¹⁴⁵⁷ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, s. 53-54.

¹⁴⁵⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 466; [s. 86, b. 465]

¹⁴⁵⁹ Lâhîcî ise *nümûd-ı vehmî* ile paralel şekilde *nümûd-ı bîbûd* kavramını şerh boyunca kullanılır. Lâhîcî aynı kavrama *Dîvân*'ında da yer verir. Bkz. Esîri, *Dîvân*, 105.

¹⁴⁶⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 327, b. 466.

Hakk'ın tecellîsi olduğunu farkedebilirler. Sadece bu dereceye eren kimseler yabancılaşmaktan kurtulup kendi öz kimliğini elde ederler.¹⁴⁶¹ İkbâl bu çerçevede, “bizim varlığımız O’nun rüyâsıdır. Dağın, çölün, şehrin varlığı hiçtir. Cihan fânîdir, benlik bâkîdir, başka bir şeyin bekâsı yoktur. Artık Mansûr’dan filan bahsetme, Allâh’ı yine kendi yolunda ara” ifâdelerini kullanır.¹⁴⁶²

Vahdet-i vücûd fikrini Hallâc’ın şathiyesi bağlamında mezceden Şebüsterî, hulûl ve ittihâdı reddeder ve aynen güneşin suda görünen aksinde olduğu gibi suyun başka, güneşin başka olduğunu, söz konusu yansımanın hulûl ve ittihâd olarak yorumlanamayacağını söyler.¹⁴⁶³ Böylece vahdet hâli ile ittihâdın birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü tevhîdde *benlik-senlik* aradan çıkarken, ittihad ve hulûlde ikilik söz konusudur.¹⁴⁶⁴

3.1.2.5. Mevhum Benliği Ezeli Benlik’te Fâni Kılma

Şebüsterî, sâlikin mevhum benliğinin Hakk’ın ezeli benliği içinde fenâyâ ermesini (هویت) harfinin imlâsından hareketle açıklar. Zira hüviyyet kelimesi içinde (هویت) “he” çift gözlü iken (ها), Allah (الله) kelimesi içindeki yazılışı tek gözlüdür. Hüviyyet kelimesi içinde çift gözlü olan “he”nin ortasındaki çizgi (hat) ise tamâmiyle vehmîdir.¹⁴⁶⁵

Şebüsterî:

¹⁴⁶¹ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 48.

¹⁴⁶² İkbâl, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd*, s. 27.

¹⁴⁶³ *Sâadetnâme*, s. 176, b. 508-513; Konuk: “Tasavvuftaki makâm-ı ittihad sapık bir düşünce olan hulûl ve ittihâddan bambaşka bir şeydir: “İttihâddan maksûd olan odur ki, vaktâki sâlik cemî’-i makâmâtı geçmiş olur ve mücâhedâtı ve riyâzât kuvveti ile nefsin bakırını iksîr-i a’zam yapıp ve bilcümle a’mâlini hiçe sayıp kâbil-i sıfât-ı ahadiyyet olmuş bulunur. Ondan sonra cemî’-i irâdât-i rûhânî ve cismânî, sûrî ve ma’nevî kalkıp, Hakk’ın irâdesine muttasıl ve âkıbet onun sıfatıyla muttasıl olur. Ve bu makâmdandır ki, Hâce-i kâinât ve ser-defter-i mevcûdât (salavâtullâhi aleyh) hazretleri “Benimle iştir ve benimle görür” mertebesine vâsıl olup, sıfât-ı pâk-i ahadiyyete ittisâl bulduktaki, Hz. Hak (celle ve âlâ) hazretleri onların hakkında ya’ni, “Ey Habîb- i zîşânım, attığın vakit sen atmadın (Enfâl, 8/17) velâkin Allâh zü’l-celâl hazretleri attı” âyeti ile hitâb buyurmuşlardır ki, bu ma’nâyâ işâret-i azîmedir. Ve bu makâmât ricâlullâh için şedîd ve mahûf olarak büyük bir makâm ve pek serkeş bir menzildir ve hakikat-i tevhîde ehl-i zâhirden hiçbir kimsenin ıttılâi yoktur.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VIII, 80.

¹⁴⁶⁴ *Sâadetnâme*, s. 179, b. 583-585.

¹⁴⁶⁵ Hüviyyet kavramı için bkz. Ali Durusoy, “Hüviyyet”, *DİA*, 68-69.

“Hüviyyetin ‘he’si, ortasındaki vehmî hattın dolayı bakınca iki gözlü görünür. Fakat hüvenin ‘he’si Allah ismi içine girince arada ne yolcu (râh-rû: sâlik) kalır, ne yol!”¹⁴⁶⁶

Hüviyyet-i mutlaka’nın hâ-yı taayyünü hatt-ı vehmînin te’siriyle görüldüğünde o hâ-yı taayyün ‘*gayb ve şehâdet*’ gibi, ‘*zât ve sıfât*’, ‘*butûn ve zuhûr*’ gibi hakîkatte müttehid olan isneyniyyetlere ayrılır, iki gözlü olur.”¹⁴⁶⁷ Bu bakış, özünde bir olan varlığı biri mümkünü’l-vücûd, diğeri Vâcibu’l-Vücûd şeklinde iki görmeye neden olur.¹⁴⁶⁸ Hüve’deki hâ’nın iki gözü iki mefhum olan zât ve ef’âlî câmîdir. Aralarındaki berzah ise sıfatlardır.¹⁴⁶⁹ “Hüviyyet (هویت) Hakk’ın zâtıdır ve Zât lâ-taayyün mertebesinde hüve/hû (هو) diye isimlendirilir.”¹⁴⁷⁰ Hüviyyet mertebesinde bütün hissî, hayâlî ve aklî taayyünler silinir (intimâs). Bu bakımdan hüviyyet (zât) mertebesi hakkında konuşulacağı zaman *sıfât-ı selbî/tenzîh* ile konuşulur.¹⁴⁷¹ Zât, bâtın ismi gereği bu mertebede hafâ ve butûn hâlinedir. Ancak nisbet ve izâfetler ile zâhir isminin gereği olarak zuhûr eder. Bu yönden bakıldığında zuhûr ve *butûn* tek hakîkattir. “...Allah ile berâber başka bir ilah mı olur?...¹⁴⁷² âyeti bu mertebeye işârettir. Hâ-i hüviyyet taayyün-i zât-ı mutlaktır. Hâ-i hüviyyet ile Zât’ın taayyünü arasındaki vech-i münâsebet (ilişki kurulan yön) ها ism-i işâretidir. Zât ise *selbî* ya da *îcâbî* olsun taayyün ile müteayyin olmamışlığı ifâde eder.”¹⁴⁷³ “Hâ ha ism-i işâret, zât ise hüve هو olan gâib zamirdir. Bu yönü ile hüve (o) *hafânın* gerekliliğini anlatır.”¹⁴⁷⁴ Mutlak varlığı (zâtı) temsil eden *Hû*’nun (هو) taayyünleri temsil eden iki gözlü ‘ha’sı [ها] Allah (الله) lafzı içine girince arada ne yolcu ne de ne yol kalır. Yanî Hakk yoluna sâlik olanlar, menzilleri kat’ edip ve hatt-ı vehmî denilen taayyünleri ref’ eylemek sûretiyle Zât-ı Hakk’a iltihâk edince arada ne sâlik kalır ne de sülûk. Böylece sâlik tevhid-i hakîkîye

¹⁴⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 26, b. 299-300; [s. 79, b. 299-300]; Attar’ın *Mantıku’t-Tayr*’da anlattığı gibi simurg, Simurg’da fânî olduklarında artık ne yol, ne yolcu ne de kılavuz kalır. Bkz. H. Ahmet Sevgi, “Mantıku’t-Tayr”, *DİA*, XVIII, 29; Azîz Nesefî bu meyanda şöyle der: “Ey dervîş! Vaktâki kesret kalktı, sâlik kalktı, şirk dahi kalktı ve hulûl dahi kalktı ve ittihâd dahi kalktı ve kurb ve bu’d ve firâk ve visâl de kalktı. Hak teâlâ kaldı.” Azîz Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, 92.

¹⁴⁶⁷ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 146, b. 300.

¹⁴⁶⁸ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 121.

¹⁴⁶⁹ *Hakku’l-Yakîn*, s. 294.

¹⁴⁷⁰ ‘Hû, tasavvuf literatüründe Allâh’ın zâtına râcî olduğu kabul edilerek lafza-i celâl yerine kullanılır.’ Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 130.

¹⁴⁷¹ *Hakku’l-Yakîn*, s. 298.

¹⁴⁷² Neml, 27/60.

¹⁴⁷³ *Mefâtihu’l-İcâz*, s. 194-195, b. 299.

¹⁴⁷⁴ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 252, b. 305.

erer.¹⁴⁷⁵ Vusûl mertebesi isneyniyyetin ortadan kalkması (*ref'-i isneyniyet*) ile olur. Vusûle ermeyince onun nazarında *bizlik*, *senlik* ve *oluk* ortaya çıkar. Tüm bunlar ise, sâlikten henüz –tasavvufî anlayış çerçevesindeki tevhîdin zıddı olarak - şirkin ortadan kalkmadığının ve onda hakîkî tevhîdin oluşmadığının göstergesidir. Fakat ne zaman ki zuhûr ve butûna, gayb ve şehâdete âit taayyünlerin mugâyeretine işâret eden *hâ-i hüve* (هـ) ile hatt-ı berzahî görülür. O hatt-ı berzah *biz*, *ben* ve *sene* âit tegâyürleri gerektirir. Bundan dolayı vehmî bir sûrette kesret gözüktür. Hüve'nin hâ'sının iki gözü (هـ) derken de bu iki mefhum olan ben ve o; tâlib ve matlûb; kesret ve vahdet kastedilmektedir. Çünkü Allah sıfatlarla mevsûf olan Zât'tır. Zât ise esmâ-i mütekâbile, zuhûr ve butûn, vahdet ve kesret, gayb ve şehâdet, evveliyet ve âhiriyyeti şâmindir. Hüvenin hâsının iki gözü Allah'ta (الله) tek göz olur ve hatt-ı vehmî ortadan kalkar. Yol (râh), yolcu (râh-rû: sâlik),¹⁴⁷⁶ sülûk ve sâlik aradan kalktığı gibi görünen îtibârî kesret de ortadan kalkar *mahv* olur, hepsi bir olur. Böylece tevhîd-i hakîkî zâhir olur. İkilik ve gayriyetin kalmadığı bu noktada *enenin* hakîkati ortaya çıkar.¹⁴⁷⁷ Özetle, *he* harfinin tek başına bir harf iken iki gözlü olması, Allah kelimesi içinde yer alınca da tek gözlü olması, insanın mevhum varlığındayken eşyâda kesreti görmesine, mevhum varlığından geçince vahdet sırrına ermesine benzetilir. Bu tecrübe Tevhid/birliğin tahakkuk etmesidir.¹⁴⁷⁸

3.2. TEFEEKKÜR

Bir konuda fikir yürütmek muhâkeme etmek, düşünme yeteneğinin akıl yoluyla işlerlik kazanması demek olan *tefekkür*,¹⁴⁷⁹ bilgiye anlam kazandıran, insanı gözün gördüğünden daha ileri seviyelere ulaştıran bir kabiliyeti anlatır. İyiliğin ve kötülüğün aslını farkedene, övülene yönelme ve yerilenden sakınmanın imkânını sağlayan insanî melekenin adıdır.¹⁴⁸⁰ O halde doğru düşünce, insan idrâkinin özünde yatan ilâhî ruh ile

¹⁴⁷⁵ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 146, b. 301.

¹⁴⁷⁶ *Mirâtu'l-Uşşâk*'ta râh-rû, sâlik olarak karşılanır ve henüz seyr ilallah mertebesinde ve matlûb olan menzile erişmemiş kimseyi temsil eder. Bkz. *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 199.

¹⁴⁷⁷ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 195-196, b. 300.

¹⁴⁷⁸ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 94.

¹⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1119/1707-1708, 'nız' ve 'fkr', 'abr', 'zkr' md.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348-349.

¹⁴⁸⁰ M. Nedim Tan, *Abdullah Ensari Herevi'nin Tasavvuf tarihindeki yeri ve Sadmeydan'ı*, s. 278.

uyum hâlinedir ve bu idrâkin kemâli eşyâyı olduğu gibi görebilme yeteneğini insana bahşeder.¹⁴⁸¹

Kelam ve Felsefe'deki teorik araştırmadan ziyâde derûnî müşâhedeyi merkeze alan tasavvuf tedebbür, teemmül, tefekkür ve i'tibâr gibi ıstılahlarla ifâde edilen düşünme biçimlerini rûhî arınmanın bir metodu olarak görür. Tasavvuf, entelektüel faaliyeti nazarî incelemeden ibâret görmez; ancak onu gereksiz de saymaz. Nazarî araştırma tasavvufî müşâhedenin bir boyutudur. Fakat tasavvuf akli sadece istidlâlî bir düşünme melekесinden ibâret sayarak mükâşefenin yani metafizik ilkelere nüfûz etmenin imkânını 'kalb gözü' kavramı ile temellendirir.¹⁴⁸²

Dinî fikir ve kanaatlerin kişilerin hayatında *taklid* derecesinden çıkarak *tahkik* derecesi yönünde derinleşmesi, ciddi bir düşünce süreci sonunda ortaya çıkar. Allah'ın varlığına iman, Gazalî'nin de işaret ettiği gibi çok kere *taklid* derecesinde bir başlangıç gösterir. İkinci derece ilim derecesidir. Burada insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Üçüncü derece ise, Gazâlî'nin deyişiyle zevk derecesidir; yani inancın yaşandığı, derûnî tecrübenin konusu olduğu merhale. Delil arama (*istidlâl/ research of the proof*) daha çok ikinci merhalede, yani iman tecrübesinin ikinci basamağında kendisini gösterir. Delil arama süreci esnasında dinî hayat, bir yandan da derinlik kazanır. Başka bir deyişle, delil arama safhasında -eğer bu iş sırf fikrî bir merak olarak sürdürülüyorsa- zevk hâli kısmen vardır. *Tefekkür*ün bir çeşit ibâdet telakkî edilmesinin sebebi de budur.¹⁴⁸³ Nitekim Hz. Peygamber "tefekkür gibi bir ibâdet yoktur. Çünkü tefekkür kalbe aittir (akla değil) ve ondan maksat (tefekkürün yöneleceği istikâmet) Hakk'tır" buyurmuşlardır.¹⁴⁸⁴

İnsan düşünceden ibârettir diyen Mevlânâ, insanın *düşünce* (nutk) kâbiliyeti ile diğer varlıklardan ayrıldığına dikkat çeker.¹⁴⁸⁵ Tefekkür bir eylem olduğuna göre bu eylemin bir nesnesi, bir öznesi bir de nasıl yapılacağı hakkında fikir sahibi olmak gerekir. Şebüsterî, insanın Allah hakkındaki temel bilgiyi nasıl elde edebileceği üzerinde durur. Bunun cevâbını ise *tefekkür* (düşünce) üzerinden arar. Ancak O'na göre

¹⁴⁸¹ Tasavvufî perspektiften düşüncenin ne anlam geldiği ile ilgili olarak ayrıca bkz. William C. Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, (çev. Ömer Çolakoğlu), Sûfî Kitap, İstanbul 2010, s. 68-72.

¹⁴⁸² Kutluer, *a.g.m.*, s. 56-57.

¹⁴⁸³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (8. Bsk.), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 1999, s. 21.

¹⁴⁸⁴ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1983, III, s. 68 (2688).

¹⁴⁸⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 178-180.

düşünce iki çeşittir. Biri mantık ilmine dayalı olan akıl yürütme diğeri ise mânevî bir aydınlanma ve yetkinleşmeye bağlı olan düşünme. Düşünme'nin ilk anlamı yani mantığa dayalı olanı ile Hakikat bilinemez. Çünkü mantık kaynaklı bir düşünme görünürler dünyâsını aşamaz. Bundan dolayı filozoflar hattâ kelamcılar Hakikat'e erme konusunda yetersiz kalırlar.¹⁴⁸⁶

Şebüsterî, insanı Hakk'ın Zât'ına ulaştıracak bir vesile olan *tefekkürü* bir seyr u süluk ve marifet prensibi olarak yani kalbî bir eylem olarak ele alır. Kur'ân'da ve hadislerde insan daima yerlerin ve göklerin yaratılışı, geçmiş toplumların halleri, Hakk'ın nimetleri gibi çeşitli meselelerde *düşünme* (tefekkür) ve *tedebbüre* sevk edilmiştir.¹⁴⁸⁷ Şebüsterî, *Saâdetnâme*'de Kur'ân'da ahkâm âyetlerinin yaklaşık beşyüz tâne iken geri kalanının insanı ibret ve tefekküre davet eden âyetler olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın tefekküre verdiği değere işaret eder.¹⁴⁸⁸ İnsanı tefekküre sevk eden âyetlere bakıldığında düşünmenin önemli bir kulluk görevi, bir ibâdet olduğu sonucuna varılabilir. Temelde düşünmenin konusu ise Âllah-âlem, âlem-insan, Allah-insan ilişkileri üçgeninde öbeklenir.¹⁴⁸⁹ Şebüsterî'nin tefekkür ile kastettiği durum hem *nazarî tefekkür* hem de *amelî tefekkürdür*. O, bu iki tefekkür alanının cem edilmesi gerektiğini düşünür ve sırf nazarî tefekkürün filozoflarda olduğu gibi insanı *teselsüle* götüreceğini söyler.¹⁴⁹⁰ Müellifimiz tefekkürün çeşitli aşamalarından söz eder ve *irfânî müşâhede* ile eşdeğer olan *tefekkürü*, tefekkürün en yüksek mertebesi olarak görür.¹⁴⁹¹

Marifete ermede tefekkürün önemli bir yeri vardır; beşer için zorunlu olan ilk şey Hakk'ı ve O'nun sıfatlarını tanımaktır. Çünkü bütün şer'î emirler, bütün dînî akîdeler Hakk'ın tevhidi ve marifetine yöneliktir.¹⁴⁹² *Gülşen-i Râz*'ın ilk sorusunun tefekkür eksenli olması bu açıdan anlamlıdır. Tefekkür, sûfilerce seyr ü sülûk yolundaki makamlardan biri olarak da kabul edilegelmiştir. Abdullah el-Ensârî, tefekkürü seyr ü sülûkun başlangıç (bidâyât) mertebesine âit kısımda ele alır. Yakaza, tevbe, muhâsebe ve inâbe'den sonra tefekkürü, tefekkürden sonra ise tezekkürü açıklar. Bu da

¹⁴⁸⁶ Whinfield, "Introduction", s. X.

¹⁴⁸⁷ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 12; Meselâ bkz. A'râf, 7/185; Âl-i İmrân, 3/190-191; Bakara, 2/164; Bakara, 2/73; Hacc, 22/46.

¹⁴⁸⁸ *Saâdetnâme*, s. 177, b. 535-537; Bu konuda bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, İstanbul 1988, s. 15-17.

¹⁴⁸⁹ Düşünme kavramı etrâfında geniş bir tahlil için bkz. İlhan Kutluer, "Düşünme", *DİA*, X, 53-57.

¹⁴⁹⁰ Muhammed İlhanî, *a.g.m*, s. 8.

¹⁴⁹¹ Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî, *Akıl Defteri Aşk Âyet- I*, s. 116.

¹⁴⁹² Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî, *Akıl Defteri Aşk Âyet- I*, s. 113-114.

göstermektedir ki tefekkür seyr ü sülûkun başlangıç aşamasına âit bir tasavvufî terim ve eylemdir. Abdullah el-Ensârî, taleb edileni elde etmek için basîretin çaba sarfetmesi olarak tanımladığı tefekkürü, tevhîdin hakîkatini düşünmek, yaratmanın inceliklerini düşünmek, amel ve hallerin anlamlarını düşünmek şeklinde üçe tasnif eder. Tevhîdin hakîkatini düşünmekte aklın acziyetine vurgu yaparken, yaratmanın inceliklerini düşünmek ile âfâkî tefekküre vurgu yapmış olur.¹⁴⁹³ Şebüsterî de, diğer pek çok sûfide de görülebileceği gibi tefekkürü hem nazarî ve daha çok da amelî bir faaliyet olarak görür. tefekkürün esâsı kalbi dünyâdan boşaltmaktır (*tahliye*).¹⁴⁹⁴ Sûfîler genel anlamda tefekkürde aklın etkisini kabul etseler bile bunu ikinci sırada tali bir unsur olarak görürler.¹⁴⁹⁵ Bunun arkaplanında ise gerek ilgili Kur'ânî emirler gerekse tefekkürü ibâdet olarak gören Hz. Peygamber'in 'tefekkür gibi ibâdet yoktur. Çünkü tefekkür kalbe âitdir ve ondan maksad Hak'dır'¹⁴⁹⁶ ile 'bir saat tefekkür etmek bin sene ibâdetten daha efdaldir'¹⁴⁹⁷ şeklindeki ifadeleri vardır.

Emîr Hüseyinî'nin gönderdiği nâmedeki ilk sorunun tefekkürle ilgili olduğu söylenmişti. Bu soru tefekkürün ne olduğu ve nasıl yapılacağı ile ilgilidir. Ayrıca soruda öne çıkan bir diğer önemli kavram da düşüncenin (tefekkürün) sonunun hayret olması itibarıyla *hayrettir*.¹⁴⁹⁸ Sorunun merkez kavramı olan *tefekkür*¹⁴⁹⁹ marifete ulaşmadaki etkisi dikkate alınarak işlenir. Tahkîk ehline göre, kula vâcib olan ilk şey *ma'rifetullâh*tır. Diğer şerî gerekler, bu aslın fer'idirler. Marifet ise istidlâlî ve keşfî olmak üzere iki yolla elde edilebilir. *İstidlâl* yöntemi yaratılmış şeylerden yaratıcıya delil araştırmak sureti ile yapılırken¹⁵⁰⁰ *keşf* ise; Sâni'nin cemâlinden, masnûlardan oluşan hicâbın kaldırılması ile olur. Söz konusu her iki yol da fikir vâsıtasıyla gerçekleşir. Zîra *fikr*, zâhirden bâtına ve sûretten manâya seyr etmektir. Bunun için ilk soru tefekkürle ilgilidir. *Tefekkür*, ma'rifetullâh'ın *mevkûf-ı 'aleyhi* (üzerine bina

¹⁴⁹³ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yay., Bursa 2008, s. 79; Tasavvuf metinlerinde tefekküre dâir söylenilen ifadelerin derli toplu bir görünümü için bkz. Seyyid Sâdık Gevherî, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III-IV, s. 139-152.

¹⁴⁹⁴ Seyyid Yahyâ Şirvânî, *Şifâü'l-Esrâr: Sûfî Yolunun Sırları*, (haz. Mehmet Rıhtım), Sûfî Kitap, İstanbul 2011, s. 188-189; Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî, *Akl Defteri Aşk Âyet- I*, s. 114.

¹⁴⁹⁵ Dînânî, *a.g.e*, s. 119.

¹⁴⁹⁶ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye), Kâhire 1983, III, s. 68 (2688); Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1988, II, s. 358 (3038).

¹⁴⁹⁷ Hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 310 (1004).

¹⁴⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 9, b. 71; [s. 69, b. 70]

¹⁴⁹⁹ Tefekkür kavramı için bkz. İsmâil Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 268-271.

¹⁵⁰⁰ *İstidlâl* kavramı hakkında ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 151.

edildiği esas) olması sebebiyle *vâcib*dir. Hüseyinî'nin tefekkürü ilk soru olarak sorması şöyle açıklanır: İnsanın mebbeine ittisâlinden ibâret olan ma'rifet-i hakîkî, *seyr-i 'urûcî* ya'nî *seyr ilellâh* ile hâsıl olur. Bu ise cemâl-i vahdetin müşâhedesine mâni olan imkân âlemindeki kesretlerin, ahkâmın galebesinin ortadan kalkması ile mümkündür. Şu halde Emîr Hüseyinî ilk suâlini *tefekürü* temel alarak ma'rifetullâhın *mevkûf-ı 'aleyhi* olan *seyr-i hâssa (tefeküre)* işâretle îrâd etmişlerdir.¹⁵⁰¹

Şebüsterî tefekkürün ne olduğu sorusuna 'tefekür batıldan (gerçek olmayandan) Hakk'a (Gerçek'e) gitmek (hareket/sefer/hicret/tevbe/dönmek), -bekâ ile mütehakkık olarak¹⁵⁰² cüz'de (her bir şeyde) mutlak olan Küll-i Mutlâk'ı görmektir (müşâhede)¹⁵⁰³ şeklinde cevap verir.[تفكر رفتن از باطل سوى حق به جزو اندر بدین کل مطلق]¹⁵⁰⁴ O'nun bu cevabı şöyle şerh edilir: Bâtıl ile kastedilen yani kendisinden *sefer* edilecek olan şey Hakk'ın mukâbili olan her şeydir. Gerçek varlık ise Mutlak Varlığın vücûdudur ve onun mukâbili olan ise ademdir. Şu halde söz konusu hareket ademden vücûda doğru olacaktır. Vücûdun Hakk, ademin ise bâtıl olarak isimlendiği dikkate alındığı vakit bir tasavvuf terimi olarak *tefekürün* sâlikin hakîkatte bâtıl olan kesret ve taayyünâtdan *seyr-i keşfî* ile Hakk-ı hakîki olan vahdet-i vücûd-ı mutlak tarafına gitmesi/teveccühü şeklinde tanımlanması mümkündür. Sâlikin söz konusu yönelişi (teveccüh) katrenin deryâda kaybolması gibi fenâ-fillâh makâmına vusûlünden ibârettir. Taayyün ve teşahhus, vahdet-i hakîkinin müşâhedesine mâni olduğundan, ma'rifetin vesîlesi olan tefekkür ile sâlik kendisi de dâhil olmak üzere bütün taayyünleri vahdet denizinde müstağrak bulur. Bâtıldan Hakk'a doğru yapılan bu hareket esasında insanın aslî ademiyyetine dönüşü yahut fenâ olarak isimlenir ki bu aşamayı *bekâ-billâh* takip eder. *Bekâ-billâh* ile mütehakkık olan sâlik ise eşyâyı gayben ve şehâdeten tek bir hakîkatin mazharı olarak görür ve bilir. Bu aşamada sâlik, *küll-i hakîkinin* eczâsından bir cüz olan taayyünlere ait her bir ferdde *küll-i mutlak* olan Hakk'ı müşâhede eyler.¹⁵⁰⁵ Görüldüğü üzere Şebüsterî *düşünce* ile *keşfî* yani hakîkatin doğrudan ve sezgisel yolla

¹⁵⁰¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 86, b. 71.

¹⁵⁰² İki kısa çizgi arasındaki açıklama Hüseyin Bey tercümesindendir. Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 72.

¹⁵⁰³ *Gülşen-i Râz*, s. 9, b. 72-73; [s. 70, b. 71-72]

¹⁵⁰⁴ Bütün tasavvuf tanımlarının da özünün samîmiyetle Allâh'a yönelmek olduğunu söyleyen Ahmed Zerrûk'un bu tespiti Şebüsterî'nin kastettiği anlam dikkate alındığında tefekkürü tasavvuf ile eş anlamlı hale getirir. Bkz. Ahmed Zerrûk, *Tasavvuf'un Esasları*, (çev. Muhammet Uysal), Endülüs Kitap, İstanbul 2011, s. 38; Cüneyd-i Bağdâdî de düşüncenin yönelmesi gerektiği istikâmetin Allah olması gerektiğini vurgular. Bkz. Ahmed Subhi Furat, "el-Cüneyd el-Bağdâdî", *İslam Düşüncesi*, I(3), 1967, s. 153.

¹⁵⁰⁵ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 87-88.

kavranmasını kasteder. Şebüsterî'nin düşünce tanımının ilk kısmında yer alan *bâtıldan hakka gitmek* ifâdesini *fenâya* yapılan bir atıf olarak okumak gerekirken tanımının ikinci kısmında ise *bekâya* yapılan bir gönderme vardır.¹⁵⁰⁶ Fakat tefekkür ameliyesini gerçekleştirmenin özünde *sefer* etme fikri vardır ve burada aslında Şebüsterî tasavvuf litaratürü açısından önemli bir kavram olan tefekkürün yanısıra *sefere* de yeni ve özgün bir anlam yüklemiş olmaktadır.¹⁵⁰⁷ İbn Türke buradaki sefer olgusunu intikâl kelimesi ile açıklar. Buna göre tefekkür fânî, bâtıl, mümkün olan mevcûdâtta bâkî, Hak ve Vâcib olan Hakk'a intikâli gerektirir.¹⁵⁰⁸

Şebüsterî, kendi benî olan *vücûd-ı zillî*den vücûd-ı Hakk'a doğru ma'nevî bir sefer ile 'urûc eyleyen insanın, şühûda erdikten sonra tekrar *vücûd-ı zillî* âlemine nüzûl ile dönüşünü (avdet)¹⁵⁰⁹ şöyle ifade eder. "Cüz'î âlemden küllî âleme varan kişi oradan da tekrar bu dünyaya dönüp gelir ve bu dönüş esnâsında dünyayı bir sayısının diğer sayıları meydana getirmesi gibi itibari varlık olarak görür."¹⁵¹⁰ Hüseyin Bey, Şebüsterî'nin söz konusu yaklaşımı çerçevesinde, sâlikin umûmî olarak üç hâli olduğunun altını çizer: Bu hallerden birincisi *fark* hâlidir ki, sâlik kendi vücûdunu ve çevresindeki eşyâyı görür ve Hâlık'ını düşünür fakat bunların aralarındaki irtibatları idrâk edemez. Her şeyi yekdiğerinden ayrı görür. Bunun sülûkuna *seyr ilellâh* derler. Sâlik ne zaman ki *fenâ* makâmına gelir, vahdet-i vücûd hakîkatini inkişâf eder, *seyr ilellâh* tamam olur, *müşâhede makâmına* gelir ve ondan sonra Hakk'ın inâyeti olur ise onu *bekâya* erdirir. Bu mertebede sâlik, vahdet-i vücûd hakîkatini müşâhede ederek eşyâya bakar. Burada 'seyr fillâh', 'seyr billâh', 'seyr me'allâh' zevkleri başlar ve bunların nihâyeti yoktur.¹⁵¹¹ Görüldüğü üzere Şebüsterî *cüz'î*den *küllî*'ye ve oradan da tekrar bu âleme geri dönülen bir yolculuktan söz ediyor. Burada söz konusu edilen *cüz'î* âlem yani taayyün ve kayıtlar âlemi olan maddî âlem; kül olan Mutlak varlık'a nispetle *cüz'î*dir. *Cüz'î* âlemden *küllî* âleme varmak demek, Hakk'ın bütün isimlerinin mazharı olan insan hâline gelerek; âlemin ve kendinin/beninin yokluğunu bilip, bu bilgi ile tahakkuk ederek benliğinden geçip tekrar bu mânevî seyre başladığı yere dönmektir

¹⁵⁰⁶ Toshihiko Izutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu", s. 75-76.

¹⁵⁰⁷ Bir tasavvuf ıstılâhı olarak "sefer" için bkz. Süleyman Uludağ, "Sefer", *DİA*, XXXVI, 298-299; Pûrcevâdî, *Can Esintisi*, s. 419-421.

¹⁵⁰⁸ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 60.

¹⁵⁰⁹ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 26.

¹⁵¹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b. 8-9; [s. 67, b. 8-9]

¹⁵¹¹ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 26.

ki bu mânevî yolculuğun adı sülûktur.¹⁵¹² Şu halde bu *seferin* iki tarafında bulunan cüz’ bütün taayyünlerin hülâsâsı olan insan iken, diğer tarafta bulunan *kül* vâhid-i mutlak olan Hakk’tır. Tekrar âleme dönmenin mânâsı ise *tekmîl-i nâkısân* içindir. Suûd/gidiş ve rücû/dönüşten oluşan bu yolculuğun ilk kısmına *sefer-i ilellah* denirken ikinci kısmı *seyr billah* olarak adlandırılır.¹⁵¹³ Seyr ü sülûkunu tamamlamış olan *ârif-i billâh* keserâtı, vücûd-ı vâhidle kâim görür.¹⁵¹⁴ Sâlikin, eşyâyı Hakk’ın vücûdu ile kâim, itibari bir varlık olarak görmesi, bir’den türeyen sayıların nisbî ve îtibârî oluşu örneği ile açıklanır. Nasıl ki bir bütün sayıları oluşturan temel öge ise, Hakk’ın zuhûru ile mevcûd olan kâinât da aynen öyle nisbî ve îtibârî bir varlığa sahiptir.¹⁵¹⁵ Fakat dikkat çekilen esas nokta kâinâtın itibari bir varlık olarak görülmesinin seyr ü sülûka yani bâtıldan Hakk’a sefer etmeye ve onun bir adım ötesinde *seyr billaha* bağlanmış olmasıdır.¹⁵¹⁶

Şebüsterî’nin yaptığı tefekkür tanımının bir seyr ü sülûk prensibi olduğunu vurgulamaya çalışmıştık. Bu vurgunun gerekçesini ise meşâyihin seferi *seyr ilallah*, *seyr fillâh*, *seyr maallah*, *seyr anillah* şeklindeki dörtlü taksimlerine dayandırabiliriz. Bu taksimdeki ilk aşama nefis mertebelerinden hakîkî vücûd tarafına olan yönelişi ifade ederken, seyr anillah “bekâ ba’de’l-fenâ”, “sahv ba’de’l-mahv”, “fark ba’de’l-cem” mertebesinin başka bir adıdır. Bu mertebede kesrette vahdet *müşâhede* edilir. Şu halde Şebüsterî’nin tefekkür tanımının birinci kısmının seyr ilallâha, ikinci kısmı ise seyr

¹⁵¹² Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 20.

¹⁵¹³ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 10-12.

¹⁵¹⁴ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 22.

¹⁵¹⁵ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 26; Hüseyin Bey, 1 ile sayılar (vahid ile aded) arasındaki irtibâtın Hakk ile halk arasında da olduğuna ilişkin şu açıklamalarda bulunur: “Vâhidin a’dâd (adetler) mertebelerindeki zühûru o mertebelerin her birine öyle bir hâssiyyet verir ki, o hâssiyyet diğerlerinde bulunmaz. Her birindeki hakikat diğerlerindeki hakikate mugâyirdir. Bütün a’dâd, vâhid mertebelerini tafsîl eder. Çünkü vâhid, a’dâd mertebelerinde tekrarlanmak sûretiyle zâhir olur. Mesela: iki, 1+1 den üç, 1+1+1’den ibârettir. İşte hey’et-i vahdâniyyede müçtemi’ olan a’dâd hep böyledir. Bu hâlde madde-i a’dâd tekerrür-i vâhiden, sûret-i a’dâd dahî vâhiden ibârettir. Binâenaleyh bütün a’dâd vâhid ile mevcûd olduğu gibi vâhid, kendi vâhidiyyetiyle ezelen ve ebeden bâkîdir. Vâhidin tekrarlanmak sûretiyle ‘adedleri izhâr eylemesi, Hakk’ın suver-i kevnîyyede zühûruyla halkı izhâr etmesine bir misâl teşkil eder. A’dâd mertebelerinin vâhidi tafsîl eylemesi ise a’yânın (a’yân-ı ilmiyye ve kevnîyyenin) esmâ ve sıfâtındaki ahkâmını izhâr eylemesine benzer. Vâhid, ‘adedin mücididir. ‘Aded vâhidin mufassalıdır. Kezâlik Hakk, halkın mücididir. Halk dahî tenezzülât ve zuhûrât-ı İlâhiyye mertebelerinin mufassalıdır. Binâberin vâhid ile ‘aded arasındaki irtibat, Hakk ile halk arasındaki irtibata misâl teşkil eder.” Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 27.

¹⁵¹⁶ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 12-13; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 22-23; A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 50.

anillâha tekabül ettiğini söyleyebiliriz.¹⁵¹⁷ Şebüsterî kimi yerlerde sekr eksenli ifadelere yer verse de netîcede Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve onu tâkip eden diğer sûfiler gibi “ikinci ayıklığı” yani sahvı en yüksek ve yeğlenecek makam olarak görür. Zira son hedef *fenâ* değil, *bekâ*dır.¹⁵¹⁸

Mevlânâ’nın bir hikâyede anlattığı gibi hayatında hiç fil görmemiş olan körler bir yere toplanıp fili tanımak istemişler. Fakat hepsi el yordamı ile filin sadece bir *cüzünden* hareketle fili eksik olarak tanımlamışlar ve netîcede *küllden* yani fili tam olarak tanımaktan mahrum kalmışlardır. *Mesnevî*’de geçen bu hikâye de cüzden külle sefer etmek sûretiyle hakîkatin küllî olarak kavranmasının mümkün olacağını göstermektedir.¹⁵¹⁹

3.2.1. Tefekkürün Esâsı: Bâtıl’dan/Kesret’ten Hakk’a/Vahdet’e Hareket

Şebüsterî’nin tefekkür tanımlamasında bâtıldan hakka doğru yapılan *hareket/terakkî* olgusu dikkat çekicidir. Denilebilir ki tefekkür *hareket* temeli üzerinde yükselir ve hareketin olmadığı bir yerde de tefekkürden söz edilemez. Keşf ve şuhûd ehli arasında tefekkür, *keşfî seyir* ile her türlü çokluktan ve taayyünden kurtularak varlığın mutlak birliğine doğru gitmek olarak yorumlanır. Bu *seyr ü sülûk* yani *hareket* sonunda sâlik, fenâfillâh ve bekâbillah makâmına varıp bu makamda iken eşyânın tümünü tek bir Hakîkat’in mazharı olarak görür. Dolayısı ile Şebüsterî *tefekkürü* bâtıldan Hakk’a doğru gitmek şeklinde tanımlarken Hakk’ın varlığı karşısında ancak *bâtıl* olarak gördüğü kesretten mutlak hakîkat olan *Hakk’a* gitmeyi kasteder.¹⁵²⁰ Bu durumda hareket ile seyr ve sefer kelimelerini eşdeğer hale gelir.

Ârifler nezdinde hareket bâtıldan Hakk’a, cüzden külle, kesretten vahdete, *nümûddan* (hayalden) *bûda* (gerçek varlığa), oluş ve bozuluş âleminden (âlem-i reft u âmed) sebât âlemine, hudûstan kıdeme, mecazdan hakîkate doğru yapılır. Bütün bunlardan kasıt gidilecek hedefin yani hareketin/fikrin/tefekkürün yöneleceği istikâmetin hakîkat-i vâhid olmasıdır. Meselâ, denizin dalgalarından suyun hakîkatine yapılan yolculuk buna kıyas edilebilir. İşte, kesret dalgalarının arkasında, zâtı kadîm

¹⁵¹⁷ Ankaravî, “Mukaddime”, *Makâsıd-ı Aliye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 44-45.

¹⁵¹⁸ Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, s.76-77; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 62.

¹⁵¹⁹ Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 101.

¹⁵²⁰ Gulâmhusayn İbrâhîm-i Dînânî, *Akıl Defteri Aşk Âyet- I*, s. 114-115.

olan suyu görebilen kimse *ehl-i tefekkürdür*. Şebüsterî'nin tefekkür ile dile getirdiği şeyin seyr ü sülûkla birebir aynı şey olduğu açıktır. Nihâyetinde seyr ü sülûk da mevcûdâtın Gerçek Varlık olan Hakk'a doğru yapılan bir hareketin adıdır. Bu hareket/fıkr netîcesinde ârif *tedrîcî* olarak cüzden külle ulaşır. Böylece cüzde küll-i Mutlak'ı görür hâle gelir. Sonrasında Sa'dî gibi şöyle der: 'Bütün âleme âşığım ki bütün âlem O'ndandır.'¹⁵²¹ Şebüsterî'nin tefekkürde tanımında yer alan *hareket* olgusu *seyr-i urûcî/suûdî* ve sonrasında *seyr-i nüzûlî* şeklinde yapılır ki bu süreç maddî değil mânevî bir seferdir.

Hülasa etmek gerekirse Şebüsterî tefekkürü bir *tecrîd* ve *te'yîd* ilkesi olarak görür.¹⁵²² O'nun tefekkür ile kastettiği şey şuhûd erbâbı indindeki *seyr ilellâh* ve *seyr fillâh* ve *seyr billâh*dan ibâret olan ve insanı Hakk'tan alıkoyan manilerden *tecrîd* ile tefrîdi gerektiren bir tefekkürdür. Ne varki mücerred *tecrîd* de kâfi değildir. Buna ilaveten Hakk'ın te'yîdi de gerekir.¹⁵²³

3.2.2. Tefekkürün Konusu Olarak Âlem ve İnsan

Bir bilginin 'ilim' sayılabilmesi için, konu (*mevzu*), mesele (*mesail*) ve ilkelere (*mebâdî*) sahip olması zorunludur. Özü itibariyle maddî olmayıp manevi duyulara dayandığı için tasavvufî bilginin, belirli ilkelere bağlanıp bağlanamayacağı tartışma konusu olmuştur. Şebüsterî ile çağdaş bir Ekberî sûfî olan Dâvûd el-Kayserî (v.1350), tasavvufî bilginin belli kaidelere dayandığını söyleyen sûfilerden biridir. Kayserî'ye göre tasavvuf tıpkı diğer ilimler gibi, konu, mesele ve ilkelere sahip bir ilimdir. Bu ilmin konusu *Zât-ı İlâhî*, meseleleri *ilâhi isimler*, Zât'tan sudûr ve O'na geri dönüşün keyfiyeti, ilkeleri ise sûfilerin kullandığı *özel ıstılahlardır*.¹⁵²⁴ Kayserî'nin Sadreddîn Konevî çizgisindeki bu yaklaşımı¹⁵²⁵ Şebüsterî'nin tefekkürün konusu bağlamında söyleyecekleri konusunda bize ışık tutacaktır. Şebüsterî, tefekkürün hedefi olan Zât'ın doğrudan tefekkürün objesi olamayacağını bunu mümkün kılacak şeyin ilâhî isimler ve

¹⁵²¹ İlâhî Kumşei, "Önsöz" *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 12-13; Tasavvufî makamlardan biri olan *fîrâr* da fânî olandan ezeli olana kaçmak şeklinde tanımlanır ki özünde bir hareket olan tefekkür ile benzeşen bir yönü vardır. Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 81.

¹⁵²² *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 86; [s. 70, b. 85]

¹⁵²³ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 102, b. 86.

¹⁵²⁴ Sema Özdemir İmamoğlu, "Dâvûd Kayserî'ye Göre Sûfinin Bilgisi ve İlm-i İlâhî", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 51, (2012) s. 147.

¹⁵²⁵ Sadreddîn Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, s.9 vd.

sıfatlar olduğunu söyler ve metafiziğin konusunu tefekkür kavramı içerisinde ele alarak görebildiğimiz kadarı ile oldukça orjinal tanımlamalarda bulunur. Şebüsterî İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi zâtın tefekkürü konusunda tam bir tenzihçi üslup kullanırken esmâ ve sıfatların tefekkürü konusunda teşbihçi bir yaklaşım ortaya koyar ve tefekkür konusunda Hz. Peygamber'in hadisinde ifade ettiği *itidâli* yakalamış olur.¹⁵²⁶

Hüseynî'nin ikinci sorusu ile birlikte *fikrin* başka bir yönü tartışmaya açılır. Bu soru ile birlikte *fikretin/tefekkürün* konusu ortaya konulur. Neyin düşünülmesi, neyin de düşünülmemesinin sınırları tespit edilir. Emîr Hüseynî, Hak yolunun tâlib ve sâlikleri için şart olan ve Hakk'ın kurbiyetine vesîle olan fikrin hangi fikir olduğunu ve o fikrin niçin bazen tâat olmak itibâriyle me'mûr (*emredilen*) ve bazen de ma'siyet olmak i'tibâriyle menhî (nehyedilen) olduğunun izahını ister.¹⁵²⁷

Şebüsterî, Hakk'ın zâtını tefekkürün bâtil olduğunu ve Hak 'biz insana şah damarından daha yakınız' (Kâf, 50/16) dese bile insan fikrinin ona erişmede yetersiz kalacağını,¹⁵²⁸ Hakk'ın sıfatlarını (âlâ) düşünmenin yolun şartlarından olduğunu fakat Hakk'ın zâtını düşünmenin mahza günah olduğunu söyler. [در آلا فکر کردن شرط راه است]¹⁵²⁹ O'nun Hüseynî'nin sorusuna cevap olarak söylediği bu ifadeleri 'Ni'met-i Hakk'ta tefekkür ediniz ve zât-ı Hakk'da tefekkür etmeyiniz',¹⁵³⁰ hadîsinden mülhemdir. "آلا" (âlâ) dan murâd, esmâ ve sıfât ve ef'âl-i ilâhiyyedir. Bütün eşyâ, bu "آلا" vesîlesiyle ademden vücûda gelmiş ve her birisi kendi isti'dâdı kadar sûrî

¹⁵²⁶ *Hakku'l-Yakîn*, s. 296; Gulâmhuseyn İbrâhîm-i Dînânî, s. 110.

¹⁵²⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 112; [s. 71, b. 111]; Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 129, b. 112.

¹⁵²⁸ İllâhî Kumşei, "Önsöz" *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 13.

¹⁵²⁹ *Gülşen-i Râz*, s.12, b. 113; [s. 71, b. 112]; Ankaravî de tefekkürün Hakk'ın yarattığı şeylerde olabileceğini ancak Zât-ı İlâhî'de olmayacağını ifade eder. Bkz. *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 268; Şebüsterî'nin zât-ı ilâhiyyenin tefekkürünü men eden yaklaşımını İbnü'l-Arabî'de bulmak mümkündür. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ma'rîfe*, s. 34.

¹⁵³⁰ *Kenzü'l-Ummâl*, III, 65; 'Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 311. (تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في ذات الله); [Hadisin tam metninin tercümesi şöyledir: İbn Abbas (r.a)'dan rivayet olunmuştur ki; Resûlulla (a.s) bir kavmi tefekkür ederlerken gördü ve onlara, "Hangi konuda düşünüyorsunuz?" diye sordu. Onlar "Allah hakkında düşünüyoruz" dedirler. Buyurdular ki: "Allâh'ın zâtı hakkında düşünmeyin, O'nun nimetleri ve eserleri hakkında tefekkür edin!"] Hakk'ın zâtının idrâk edilemeyeceği ve fakat yarattığı şeylerin tefekkür edilmesi gerekliliği *Gülşen-i Râz*'daki açıklamalara paralel şekilde Ankaravî tarafından şöyle açıklanır: "evhâm ve hayâl onun mebâdi-i bevâdi-i celâlinde ser-gerdândır. Ve dâniş ve bîniş müşâhede-i kemâlinde hayrândır. 'Onların ilmi ise bunu kapsayamaz.' (Tâhâ, 20/110.) fehvâsınca ol Zât-ı Mûteâl hiçbir kimsenin ma'lûmu olmaz. Ve gayb-ı hüviyet-i mutlakayı hiçbir akıl idrâk kılmaz. Pes gerekdir ki, sâlik letâif ve acâib-i eşyâda fikir kıla. Ve bedâiyi' ve sanâiyi'-i Hudâ'yı endîşe ede. bir dem acâib-i sun'-i Hudâ'yı fikr etmek münevvir-i sūdûr ve müstelzim-i sūrûr ve hubûr ve müzîlû'l-cehl ve'l-gurûrdur. Ashâb-ı hakîkatin fikri, nefâis ve şerâif-i vâridâtta ve letâif-i tecelliyâtta ve esrâr-ı sıfâtta olur. Masnû'a baksalar Sâniî görürler ve müessirden eseri istidlâl kılarlar. Ve onun nûruyla bu eşyâyı bilirler. (Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 269-270.)

ve ma‘nevî feyiz nimetlerini almıştır. Şebüsterî bu alanlardaki tefekkürü, sülûkun şartı olarak görür. Sâlik böyle bir tefekkürle gaflet mertebesinden intibâh makâmına geçer. Bu *intibâh/yakaza*, bu sınırsız nimetlerin şükrünü edâya sebep olur. Fakat *fikir*, Hakk’ın zâtında olursa mahza günah olur. Zât’da tefekkür dalâlet ve hayrete sebep olup *yakını uzak* kılar.¹⁵³¹ Çünkü O’nu tefekkür ederek ortaya konan bütün vâsıtalara insanı perdeler.¹⁵³² Şu halde tefekkürün sınırı Hakk’ın nimetlerini, işâretlerini, yarattıklarını düşünmek ve fakat zâtını aslâ düşünmemektir.¹⁵³³

Şebüsterî tefekkürün mahallinin Hakk’ın zâtı olmadığını, bilakis Hakk’ın âyetleri-işâretleri olduğunu ifâde ederek,¹⁵³⁴ Hakk’ın zâtını düşünmenin (tefekkür) bâtil ve faydasız bir eylem olduğuna dikkat çeker ve bu gayreti *tahsîl-i hâsıl* (hâsılı tahsîl etmek/mevcut olanı elde etmeye çalışmak) etmek gibi muhal bir şey olarak değerlendirir.¹⁵³⁵ Görüldüğü üzere Şebüsterî tefekkür mahalli olarak, Hakk’ın zâtının değil âyetlerini nazara verir ki, Kur’ân’ın bu çerçevedeki mesajlarına sıkça rastlamak mümkündür.¹⁵³⁶

Şebüsterî, Hakk’ın vücûdunun mevcûdâtın tamâmında açık bir şekilde görülebileceğini ve mevcûdâtın zuhûrunun O’ndan olduğunu¹⁵³⁷ ifade sadedinde bir temsile müracaat eder: Buna göre, güneşin kaynağını görmek için başka bir göze ihtiyaç vardır. Çünkü baş gözünde güneşi görmeye kudret yoktur. İnsan, güneşin ancak sudaki aksini görebilir. Zira güneşin sudaki aksi, güneş kadar parlak ve göz alıcı değildir. İşte bu misalde olduğu gibi Sevgili’nin (Hakk’ın) cana canlar katan yüzü, her zerreyi kendine perde etmiştir.¹⁵³⁸ O’nun bu temsille anlatmak istediği şey şöyle açıklanır: Mutlak saf haldeki nur, görülemeyecek kadar parlak ve göz kamaştırıcıdır.¹⁵³⁹ Zira

¹⁵³¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 129-130, b. 113.

¹⁵³² İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 14.

¹⁵³³ Pûşencî, *Kavâidu’l-Urefâ*, s. 84.

¹⁵³⁴ *Hakku’l-Yakîn*, s. 290. Bu konuda ilgili âyetler şunlardır: “Göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler. (Âl-i İmran, 3/191); De ki: Göklerde ve yerde olanlara bakın. (Yunus, 10/101)”

¹⁵³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 114; [s. 71, b. 113]; “Elde olan bir şeyi yeniden elde etmenin muhal ve bâtil olduğunu anlatan bir ifadedir. Ârifler, Hakk’ın varlığının bizim gönlümüzde hâsıl edilmiş bir durum olduğunu söylerler. Dolayısı ile onu tahsîl etmeye çalışmak hâsılı tahsîldir. Hâsılı tahsîl etmek bizi zaten elde mevcut olan şeyi yeniden aramaya götürmek gibi bir sürece iter ki, sonuçta Hakk’tan daha fazla uzaklaşmış ve mahrûm kalınmış olur. Bundan dolayı da hâsılı tahsîl bâtil bir şey olarak görülür.” Bkz. İlâhî Kumşei, *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 126; Bu konuda ayrıca bkz. Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yay., İstanbul 1982, s.130-132.

¹⁵³⁶ “...Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.” Al-i İmran, 3/191; “Allah’ın göklerdeki ve yerdeki mülkiyet ve tasarrufuna, bakmadılar mı?” A‘râf, 7/185.

¹⁵³⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 130-131, b. 114.

¹⁵³⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 13,16, b. 131-133,165; [s. 72, b. 130-133, 164]

¹⁵³⁹ Toshihiko Izutsu, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, s. 64.

idrâk olunan bir şeyin zuhûrunun şiddeti idrâke mani olur.¹⁵⁴⁰ Güneş, nûrunun şiddet-i zuhûru sebebiyle göze *zulmet* verir. Böylece nûrunun şiddeti idrâke mâni olur. Bu sebeple güneşi görmek için, ayna veya su gibi yansıtma kâbiliyeti bulunan bir başka unsura ihtiyaç vardır ki bunlarda nûr yansımaları azaldığından güneşin idrâki mümkün olur.¹⁵⁴¹ Güneşe perde olan şey şu durumda yine güneşin nuru olur.¹⁵⁴² Baş gözü denilen *çeşm-i zâhirin* güneşin nûrunu görmeye tâkati yoktur. Çünkü *zayıf nur, gâlip nûra mağlûb olur*.¹⁵⁴³ O halde, her zerrenin taayyün perdesi altında cemâli gizli olan Hakk'ı görmeye çalışmak gerekir.¹⁵⁴⁴ Hakk, zuhûru esnâsında hafî, hafâsı esnâsında zâhir olurken¹⁵⁴⁵ trajik bir şekilde çoğu insan Mahbûb'un perde arkasındaki gizli varoluşunu farkedemez.¹⁵⁴⁶

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması temel bir ilkedir. Bundan dolayı olsa gerek her ne kadar tefekkürün alanı âlem ve insan olarak belirlense de insanın kendini bilmesi ile Rabb'ini bilmesi ilkesi üzerinde daha çok durulur. Abdülkerîm el-Cîlî de gerçekte *fikrin âfakta* değil *enfüste* olması gerektiğine değinir.¹⁵⁴⁷ Çünkü sûfî, kendi nefsi hakkında edindiği bilgiden hareketle Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dâir bilgisi nefesine dâir bilgisi nispetinde olduğundan, Hakk'ı daha iyi bilmek için nefsinin/kendini bilmek durumundadır. Tasavvufta bu bilgi türü *ma'rifet-i nefis* olarak kavramlaştırılır. İşte bu şekilde insanın kendi iç âlemi vâsıtası ile Hakk'a ulaşmaya çalışmasına *seyr-i enfûsi* denir.¹⁵⁴⁸ Şebüsterî, mahlûkât içerisinde insana *marifetullahın* (ilm-i hodâşinâsî) has kılındığını ve insanın *ma'rifet-i nefis* vâsıtası ile *ma'rifet-i hakka* ereceğini (hodâşinâsıktan hodâşinâslığa doğru bir seyir) “nefsini bilen Rabb'ini bilir”¹⁵⁴⁹ hadisine

¹⁵⁴⁰ *Hakku'l-Yakîn*, s. 297.

¹⁵⁴¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 149-150, b. 131.

¹⁵⁴² *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 120, b. 135.

¹⁵⁴³ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 150, b. 150.

¹⁵⁴⁴ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 106, b. 165.

¹⁵⁴⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 111, b. 164.

¹⁵⁴⁶ Toshihiko Izutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 65.

¹⁵⁴⁷ Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 315.

¹⁵⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i Nefs”, *DÎA*, XVIII, 56-57.

¹⁵⁴⁹ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ I-II*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, II, 343; Pek çok sûfî müellif “nefsini bilen rabbini bilir” cümlesini bir hadis olarak kabul eder. Bu sözün hadis usûlü bakımından tahrîc ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000, s.229-230; Nefsini bilen Rabbini bilir cümlesinin İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış şerhi için bkz. *Ahadiyyet Risâlesi*, s. 67.

atıfla açıklar.¹⁵⁵⁰ İnsan, kendi sıfatlarını bilmekle Hakk'ın sıfatlarını bilir.¹⁵⁵¹ *Gülşen-i Râz*'da enfüsî tefekküre dâir insanın câmi bir varlık oluşu ve varlık mertebeleri içerisindeki yerine dâir önemli bilgiler yer alır. Zât-ı ehadiyyet, *hubb-i zuhûr* ve ızhâr ile vücûb ve imkânın hükümlerini câmi olmakla *berzah-ı câmi* olarak bilinen taayyün-i evveli iktizâ etmiştir. Bu *tayyün-i evvele*, *kalem-i a'lâ*, rûh-ı a'zam, akl-ı küll, rûh-i Muhammedî, ümmü'l-kitâb denildiği gibi *Hakikat-i insânî* mertebesi de denir. Bu bakımdan hakikat-i insâniye ile hazret-i ulûhiyyet arasında herhangi bir vâsıta yoktur. Hazret-i ulûhiyyette (ulûhiyyet mertebesi) ne varsa bir nüsha-i câmia olan hakikat-i insâniyede de onlar yazılıdır. Muhakkiklerin çoğu meretebe-i ulûhiyyeti, meretebe-i akl ve hakikat-i insânî olarak değerlendirir ve aralarında bir fark görmezler. Rûh-i a'zam olarak da isimlendirilen tayyün-i evvel hayydir ve mevcutların hayatları bu mertebenin vâsıtası iledir. Her bir mazharda bu hakikat yâni *hakikat-i insâniye* mazharın istidâdına göre zuhûr eder. Fakat bütün esmâ ve sıfât ancak *insan-ı kâmilde* zuhûr eder. Böylece nokta-i evvel (hakikat-i insâniye), nokta-i âhire (insân-ı kâmile) ittisâl eder ve vücûd (varlık) dâiresi tamamlanmış olur.¹⁵⁵² Görüldüğü üzere Şebüsterî'nin enfüsî tefekkür hakkındaki kanaatlerine yer vermek yaratılıştan esas gâye (illet-i gâî) olan insandan (hakikat-i insan ve insân-ı kâmil)¹⁵⁵³ söz etmeyi gerekli kılar.¹⁵⁵⁴ Çünkü insan varlık mertebeleri bakımından hem evvel hem de âhirdir. Hakk'ın ilim ve irâde-i ezeliyesi ciheti ile evvel iken, amel ciheti ile âhirdir.¹⁵⁵⁵

Enfüsî tefekkür insanın kendinin/beninin hakikati üzerine tefekkür etmesi ile başlar.¹⁵⁵⁶ İnsanın yaratılış gayesi “ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım”¹⁵⁵⁷ âyetinde de sarîh bir şekilde bildirildiği üzere *marifet*'ten başka bir şey değildir. Ancak hangi yolla *marifete* ulaşılabileceği konusunda insanın önünde iki yöntem bulunmaktadır. Bunlardan biri sıfâttan zâta, eserden müessire olan istidlâl yöntemi iken diğeri *keşfî* yöntemdir. Keşif ise ancak kalbin tasfiyesi ile olabilir.

¹⁵⁵⁰ *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 351.

¹⁵⁵¹ *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 365.

¹⁵⁵² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 166.

¹⁵⁵³ Sadreddîn Konevî, *Miftâh-ı Gaybi'l-Cem'* ve'l-Vücûd, (çev. Ekrem Demirli), (3. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2009, s.13.

¹⁵⁵⁴ İbnü'l-Arabî'nin *gâye varlık olarak insanı* nasıl ele aldığına ilkin izahlar için bkz. Osman Nuri Küçük, *Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevi'de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 25-43.

¹⁵⁵⁵ Kâsım Kâkâî, *Hestî, Işk ve Nistî*, s.324.

¹⁵⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 3, b. 7; [s. 67, b.7]

¹⁵⁵⁷ *Zâriyât*, 51/56.

Bilen/ârif ile bilinen/ma'rûf arasında bir münâsebet/ilişki olmazsa arada bir bilme söz konusu olamaz. Bu nedenle insan kendinden hareketle Rabb'ini bilme yoluna girer. Ancak Şebüsterî'nin de işaret ettiği üzere bu bilme süreci, başlangıcını *tefekür*'ün oluşturduğu bir *seyr ü sülûk*'un netîcesinde gerçekleşebilir.¹⁵⁵⁸ Avni Bey'in de dikkat çektiği gibi ârif ile ma'rûf arasında elbette münâsebet olması gerekir. Ma'rûf olan Allah vâhidü'z-zât, kesîru's-sıfât iken “Muhakkak Allah Âdem'i kendi sûreti üzere halketti”¹⁵⁵⁹ mücebince, ârif-i hakîkî olan insan da şahsıyla vâhid ve sıfât ve ef'âli ve kuvâsıyla kesîrdir. Bu câmi'iyet yönü gereği, illet-i gâiyyesi olan ma'rifet-i kâmile insan ile hâsıl olur. İnsanın tefekkür ve idrâk edeceği şey kendi şahsının ta'ayyünüdür ki, vücûda ait nüzûlün ilk yarım dâiresinin son noktasında yer alır. Dâirenin urûcâ ait kısmının mebdei insâniyet mertebesi, sonu ise ehadiyet mertebesidir. Kesretten vahdete ve sûretten ma'nâya doğru bir *hareket-i ma'nevî* olan tefekkür olmaksızın marifet müyesser değildir. Bunun için Şebüsterî, insanın kendini tanımasını, Vâcib'in tanınmasına vesîle ve mukaddeme kılmıştır. Mukayyedin Mutlâk'a; cüz'înin küllî tarafına seyri ile tefekkür gerçekleşir ve marifet hâsıl olur. Keşf ve şuhûdu netîce veren de bu seyirdir.¹⁵⁶⁰

Şebüsterî, tefekkürün ilk kısmında enfüsî tefekkürü (insanın hakîkati), ikinci basamağında ise âfâkî tefekkür alanı olan âlemi aynı hakîkatin iki yönü olarak görür. Çünkü akl-ı kül dediği insanın hakîkatinden nefs-i kül dediği âlem meydana gelmiştir. Bu yönüyle de akl-ı kül baba, nefs-i kül ise anne (ana) olmuştur.¹⁵⁶¹ *Akl-ı küll, nefs-i küll*'ün zuhûruna vâsıta olduğu için *nefs-i küll*'ün babasıdır. *Nefs-i küll* de *akl-ı küll*'ün mevlûdudur. Bu itibârla akl-ı küll (fâil), nefs-i küll'ün (mefûl) atasıdır. Akl-ı küll Âdem, nefs-i küll *Havvâ* gibidir.¹⁵⁶² Başka bir ifâdeyle akl-ı küll, insanın hakîkati ve

¹⁵⁵⁸ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 20-21.

¹⁵⁵⁹ Konevî, hadisin şerhine dâir şu açıklamaları kaydeder: “Âlem Hakk'ın nefsinde kendisine dâir ezeli ilminin sûretine göre sâdır olmuştur. Âdem'in zâhiri ise, âlemin zâhirinin bir nüshası; bâtını da, âlemin bâtınının bir nüshası, onun rûhu ve mânâsıdır.” Bkz. Sadreddin Konevî, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002, s. 191 vd.

¹⁵⁶⁰ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 48-49; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 8-10.

¹⁵⁶¹ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 259; [s. 77, b. 259]

¹⁵⁶² Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 132-133, b. 160. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin Akıl ve Tabiat için kullandığı vâlideyn tâbiri hakkında Avni Bey şu açıklamayı yapar: “*Akıl* peder menzilesinde, *tabiat* ise vâlide menzilesindedir. âlem-i kevnde *akıl*, fâil ve müessir ve *tabiat*, mef'ûl ve müteessirdir. Binâenaleyh *akıl* ve *tabiat*ın münâkehasından (*nikâh-ı mânevî*) sûret-i insâniyye doğar. Ve vücûd-ı insâniye nazaran *akıldan* murâd rûh ve *tabiat*tan murâd dahi nefistir. Ve onların *izdivâc*ından kalb-i insânî doğar.” *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 310-311.

aslıdır. Âlemin tamâmı hakikat-i insanın sûretinden ibârettir.¹⁵⁶³ Şebüsterî insanı (Âdem'i) halîfelik tahtına oturmasını varlığın insan ile hatm olması ile açıklar.¹⁵⁶⁴ Buna göre, bütün âlem insanda mevcuttur ve insan hakikati itibariyle ilk, zuhûru itibariyle varlık mertebelerinin son halkasıdır.¹⁵⁶⁵ İnsanın tasavvur olarak evvel iken, fiil olarak sonda gelmesi “Âdem, su ile balçık arasında iken (yâni ‘ilim ve ‘ayn arasında iken) ben nebî idim’¹⁵⁶⁶ hadîsi ile ifade edilir.¹⁵⁶⁷ Hakikat-i insan denilen olgu Nûr-i Muhammedî kavramı ile de ortaya konulur ki O’nun ilimde her şeyin evveli ve zuhûrda hepsinin âhiri olması¹⁵⁶⁸ ‘biz zaman bakımında sonra isek de hakikatçe ve mertebece, önde olanlarız’¹⁵⁶⁹ şeklinde dile getirilir. Şebüsterî, Kuran’da Hakk için kullanılan evvel-âhir, zâhir-bâtın paradoksunu (Hadîd, 57/3) insan için kullanır. Zira insan, *evvel* olmasına karşın en son (âhir) zuhur etmiştir.¹⁵⁷⁰ İnsan, ilâhî ve kevnî bütün hakikatleri câmî (kuşatıcı) bir varlıktır. Hilâfete ve *esmâ-i mütekâbile*¹⁵⁷¹ye mazhariyeti de buradan kaynaklanır. Hakikat-i insanın ayn ve hakikati ulûhiyet olmasına rağmen vücûd dâiresinde sonra gelmiştir.¹⁵⁷²

Enfusî tefekkür çerçevesinde, insana ve insanın hakikatine dâir tespitlere yer veren Şebüsterî, insanı *nüşa-i nakş-ı ilâhî* olarak görür ve insanın dilediği her şeyi kendinde araması gerektiğini söyler.¹⁵⁷³ O’nun ‘*kendi derdine devâyı kendinde ara*’ şeklindeki ifadesi de aynı paralelde okunmalıdır.¹⁵⁷⁴ Şebüsterî’nin söz konusu vurguları

¹⁵⁶³ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 167, b. 259.

¹⁵⁶⁴ *Saâdetnâme*, s. 226, b. 1260.

¹⁵⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 260; [s. 77, b. 259]

¹⁵⁶⁶ Tirmizî, Menâkıb, 1 (3968); Müsned, XVII, s. 176 (16623); İbn Ebî Şeybe, Musannef, XX, s.231 (37709); Müstedrek, II, s. 715 (4268); el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, s. 129,130 (2007). Hadisin devâmında بين العلم والعين kaydı da yer alır ancak Hüseyin Bey bu lafızları zikretmez.

¹⁵⁶⁷ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 133, b. 260.

¹⁵⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *Şeceretü’l-Kevn*, s. 59.

¹⁵⁶⁹ Buhârî, Vudû, 68 (238)/ Ta‘bîr, 40 (7036); Müslim, Cum‘a, 6 (2018); Nesâî, Cum‘a, 1 (1367).

¹⁵⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 284; [s. 88, b. 284]

¹⁵⁷¹ Bursevî: “Birbirine zıt olan esmâya esmâ-i mütekâbile derler. Hâdî ve muzill gibi.” Bkz. *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 173.

¹⁵⁷² *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 183, b. 284.

¹⁵⁷³ *Gülşen-i Râz*, s. 37, b. 435; [s. 85, b. 433]; Aynı minâlde şöyle denir:

“Onun eli senin canına halka olmuş

O’nun başı seninin yakandan yukarı çıkmış

O sana habl-i verîdden de yakın

Sen ise dalâl-i baîde düşmüşsün

Her yeri o kadar çok dolaşman boş

Kendi devânı kendinde ara” Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns*, s. 119.

¹⁵⁷⁴ *Saâdetnâme*, s. 160, b.168.

“Nefsinizdedir, bakmıyormusunuz? (Zâriyât, 51/21) âyetini hatırlatır.¹⁵⁷⁵ Şebüsterî’nin enfüsî tefekkür çerçevesinde insanı merkeze alması şöyle açıklanır: Hakk bütün esmâ ve sıfâtı ile *hakikat-i insânî* aynasında tecellî ve zuhûr etmiştir. Bu yönüyle insanın sâhip olduğu kâbiliyyete başka hiçbir varlık sâhip değildir. Bundandır ki insan *nûshâ-i câmi’â-i sûret-i ilâhî*dir. Bu açıklamaları ile Şebüsterî aslında ‘kendi nefsinin tanıyan muhakkak Rabbi’ni tanır’¹⁵⁷⁶ hadisini şerh ediyor gibidir. Çünkü insan kendini tanımak sûretiyle *müşâhede-i cemâle* ulaşabilir. İnsanın kendini bilmesi yani enfüsî tefekkür, akıl, delil ve burhan ile mümkün değildir. Kişi kendi mecâzî varlığını Hakk’ta mahv ve fânî kılsa kendi hakikatini kavrar ve kendinde Hakk’ı müşâhede edebilir. Bunun için yapılması lâzım gelen şeyler ise, tâat, ibâdet, seyr ü sülûk, mücâhede, irşâd-ı kâmil, tasfiye, tecliy ve kalbi ağıyârdan temizlemektir.¹⁵⁷⁷

Buraya kadar üzerinde durulan temel mesele insanın kendini bilmesi idi. Şebüsterî de bu minval üzere *âlemin özü* konumunda bulunan insanın kendini bilmesinin gerekliliğine açık şekilde temas eder.¹⁵⁷⁸ İnsan felekler dâiresine nispetle merkez gibidir. Çünkü öz içeride kabuk ise dışarıda bulunur. Tüm bu farkındalık insanın kendini bilmesi ile mümkündür.¹⁵⁷⁹ Netîcede insan kendini bilmezse ve mâhiyetinde saklı gerçek maksadı hâsıl etmezse kendini zâyî etmiş olur.¹⁵⁸⁰ Ayrıca insan kendini bildiği vakit seyr ü sülûk yolunda âciz kalmaz.¹⁵⁸¹

3.2.3. Tefekkürün Âfâkî ve Enfüsî Boyutu

Cüneyd-i Bağdâdî, ma’rifeti ta’rîf (tanıtma) ve taarruf (tanınma) şeklinde ikiye ayırır. Taarruf, Hakk’ın kendisini bizzat tanıtması iken ta’rîf Hakk’ın kudret eserlerini, *âfâk* (dış dünyâ) ve *enfüste* (iç dünyâ) insana göstermesidir (Fussilet,41/53).¹⁵⁸² Buna

¹⁵⁷⁵ Bu konuda Şebüsterî şöyle bir menkıbe nakleder: “Bir âşık nurlu gönlü ile Allah Tealâyı rüyasında görmüş. Dertli âşık onun eteğine sıkıca sarılarak “Ben senden başkasının elinden tutmadım” demiş. Derviş, uykudan uyanınca kendi eteğini, yine kendisinin sağlamca tuttuğunu görmüş.” Bkz. Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s.161; b. 178-184; Aynı menkıbe, *Nefahât*’ta da nakledilir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns*, s. 123.

¹⁵⁷⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000, II, 343.

¹⁵⁷⁷ Lâhîcî, *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 310, b. 434.

¹⁵⁷⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 269; [s. 77, b.269]

¹⁵⁷⁹ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 173-174, b. 269.

¹⁵⁸⁰ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 230, b. 275.

¹⁵⁸¹ *Saâdetnâme*, s. 236, b. 1457.

¹⁵⁸² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 95; Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008, s.123.

göre, tefekkür *seyr-i âfâkî* ve *seyr-i enfüsî* şeklinde ikiye ayrılır.¹⁵⁸³ Şebüsterî'ye göre Hakk, kudretinin izlerini, ufuklar (âfâk) ve nefisler (enfüs) âleminde göstermesiyle güneşin dünyâyı aydınlatması gibi basîret ehlinin gözlerini aydınlatır.¹⁵⁸⁴ Şebüsterî, âfâk ve enfüs yolunun iki adımda kat edileceğini, böylece Vücûd'un (Varlık/Hak) sırrına âgâh olunacağını ve *lî-maallah*¹⁵⁸⁵ makâmına erileceğini söyler.¹⁵⁸⁶ Müellifimiz sâlikin aşacağı yolun türlü türlü tehlikelerine rağmen *iki adımdan* fazla bir yol olmadığını, bu iki adımın birinin zâhiri varlıktan geçmek, diğerinin hakiki varlığa erişmek¹⁵⁸⁷ olduğunu söyler. Böylece o, tefekkür tanımında söylediği “haktan bâtıla gitmek ve cüzde mutlak olan küllü görmek” ifadesinin bir benzerini söylemiş olur.

Zâtın tefekkürünün doğrudan mümkün olmadığını söyleyen Şebüsterî, tefekkürün *âfâkta* ve *enfüste* yer alan âyetlerden hareketle gerçekleşeceği üzerinde durur. Bu durum doğrudan güneşe bakamayan bir gözün ayna vâsıtasıyla güneşe bakmasına benzer. Ne var ki ayna varlık olan insanın *enfüsî tefekkürle* Hakk'ı idrâk etmesi bir ayna ile aynaya bakan arasında bulunması gereken şartlarda olduğu gibi, tekâbül/muhâzât (karşı karşıya olma/teveccüh), tecliye ve tasfiyeye bağlıdır. Varlığın mukâbili yokluktan başka bir şey olmadığına göre, insan kendine âit taayyünlerden kutulmadıkça onda aynalık vasfı tahakkuk etmez.¹⁵⁸⁸

Şebüsterî, zâtın tefekkürünün mümkün olmamasına karşın âfâkî ve enfüsî tefekkür çerçevesinde tefekkür etmenin Kur'ân'da övüldüğünü söyler¹⁵⁸⁹ ve Hakk'ın sanatlarına tefekkürle nazar edip,¹⁵⁹⁰ göklerin yaradılışını düşünmek gerektiğini böylece Hakk'ı

¹⁵⁸³ Meselâ bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1277, II, 60-69.

¹⁵⁸⁴ Şebüsterî, *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 351.

¹⁵⁸⁵ “Benimle Allah arasında bir vakit vardır ki, o vakitte ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebî aramıza giremez.” el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 173 (2159); Bu hadis, Hz. Peygamber'in Hak Tealâ'ya yakınlığı ve tecellî-i zâta gark olma hâlini anlatmak için zikredilir. Bkz. İsmail Rüsûhî Ankaravî, *Kasîde-i Tâiyye Şerhi*, s. 269.

¹⁵⁸⁶ *Saâdetnâme*, s. 149, b. 16-17.

¹⁵⁸⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 306-307; [s. 79, b. 306-307]

¹⁵⁸⁸ *Hakku'l-Yakîn*, s. 296-297.

¹⁵⁸⁹ *Hakku'l-Yakîn*, s. 291; Abdurrahman Câmî de “Mümkinât mahallinde ve mazharlarında, yâni mevcûdât âyinelerinde nûrunun zuhûru itibârıyla Zât'ı Hakk'ın idrâk edilebileceğini” söyler. Bkz. *Nefahâtü'l-Üns*, s. 118.

¹⁵⁹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 210; [s. 75, b. 210]; Lâhîcî beyti şöyle yorumlar: “Anâsır-ı erbaa ve mevâlîd-i selâsenin dört tabiatı olan, *harâret*, *rutûbet*, *burûdet* ve *yübûsete* mahkûm kalmamalı ve İlâhî sanatlar teemmül ve tedebbür edilmelidir. İnsan olmanın bir gereği olarak Sâni'in kemâlini, kudretini, ilmini ve hikmetini bilmek gerekir. Muhsûs ve müşâhede edilebilen mevcûdat içerisinde en büyüğü semâvât olduğu için oradan başlayıp âlem-i süflîye doğru bu tefekkür yapılmalıdır.” *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 143, b. 210.

tefekkür edenlerin methine dâir âyetlere mazhar olunacağını belirtir.¹⁵⁹¹ Hüseyin Bey bu konuda amelî bilgidен önce nazârî bilginin önemine dikkat çeker ve İbnü'l-Arabî'nin de evvelâ nazariyye sonra 'ameliyye metoduna bağlı olduğunu söyler. Şebüsterî de tefekkür konusunda, önce nazariye sonra ameliye şeklinde bir sıralama takip eder.¹⁵⁹² *Saâdetnâme*'de de önce fikir sonra amel esâsını ortaya koyar.¹⁵⁹³

Gülşen-i Râz'da, âfâkî tefekkür ile enfüsî tefekkürün iç içeliği arş ve kalb kavramları arasındaki ilişki üzerinden anlatılır. Arş, âfâkî tefekkür sahasına girerken, arşa benzetilen kalb enfüsî tefekkürün alanına girer. Bu çerçevede Şebüsterî arş ile kalb arasında bir münasebetin var olduğunu söyler. Bu münâsebet kalbe Rahmân'ın arşı denmesinden ileri gelir.¹⁵⁹⁴ Tasavvuf metinlerinde arş denildiğinde genellikle insân-ı kâmilin gönlü kastedilir¹⁵⁹⁵ ki burada da aynı durum söz konusudur. Hakk'ın *Rahmân* ismi, ilâhî isimleri câmi' olduğu ve bütün mümkün mevcutlara Rahmân ismi ile vücûd ifâza buyurduğu gibi *Arş* da âfâkta Rahmân isminin mazharıdır. "Mü'minin kalbi Rahmân'ın arşıdır"¹⁵⁹⁶ hadîsi gereğince insanın kalbi/latîfe-i Rabbâniye de enfüste Rahmân isminin mazharıdır. Şu halde, arş ile insanın kalbi arasındaki münâsebet, her ikisinin de Rahmân isminin mazharları olmaları cihetiyledir. Bunlardan arş âfâkî tefekkürün kalb ise enfüsî tefekkürün alanına girer.¹⁵⁹⁷ Fakat aralarında bir fark vardır ki, Rahmân'ın kemâlâtının zuhûru kalbte arştan daha fazladır. gayb ve şehâdet âlemleri arasında berzah olan kalb, her iki âlemin hükümlerini de müştemil iken, arş sâdece âlem-i şehâdetin hükümlerini müştemildir. Bundan dolayı kalb *arş-ı a'zam*dir.¹⁵⁹⁸ Şebüsterî, arş gibi kalbin de sürekli hareket ettiğini söyler.¹⁵⁹⁹ 'Kullarının kalbleri Rahmân'ın parmaklar arasındadır. Onları nasıl dilerse öylece çevirir'¹⁶⁰⁰ hadisinde de ifâde edildiği gibi Hakk kulunun kalbine sürekli tecellî etmektedir. Bundan dolayı, kalb de arş gibi hareket hâlinindedir. Görüldüğü üzere ilâhî tecellîye muhatap olma konusunda kalb ile arş müsterektir. İkisinin de sürekli harekette olmaları *hubb-i zuhûr*

¹⁵⁹¹ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 19, b. 211; Lâhîcî'nin de atıfta bulunduğu gibi böyle bir tefekkür Kur'ânda Allah tarafından övülmüştür" *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 143-144, b. 211. Âl-i İmrân, 3/ 190-191.

¹⁵⁹² Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 122, b. 212.

¹⁵⁹³ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 193, b. 837.

¹⁵⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 212-213; [s. 75, b. 212-213]

¹⁵⁹⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 161.

¹⁵⁹⁶ Şeklinde rivâyet için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 130.

¹⁵⁹⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 144, b. 212; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 123, b. 214.

¹⁵⁹⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 145, b. 213.

¹⁵⁹⁹ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 19, b. 214.

¹⁶⁰⁰ Müslim, Kader, 3; Tirmizî, Kader, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 13/ Duâ, 2; Müsned, IV, s. 142 (6569).

kaynaklıdır.¹⁶⁰¹ Şebüsterî meseleyi daha ileri bir noktaya götürerek kalbin/gönlün bütün âlemi kaplayan arşın merkezi olduğunu ve arşın kalb etrâfında döndüğünü söyler.¹⁶⁰² Fakat buradaki gönlün elbette kâmil insanın gönlü olduğu unutulmamalıdır.¹⁶⁰³ Arşın insanın (kalbinin) etrâfında dönmesi¹⁶⁰⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin "Felekler Âdemoğlunun nefesleri ile döner" ve Hz. Peygamber'in 'Ey mahbûbüm, matlûb olan senin zuhûr-i vücûdun olmasa idi, felekleri yaratmazdım',¹⁶⁰⁵ ifâdeleri etrâfında düşünülmelidir.¹⁶⁰⁶ Şebüsterî ayrıca, feleklerin hareketlerinin felekü'l-eflâkın hareketine bağlı olarak doğudan batıya (tavaf istikametinde) oluşuna dikkatleri çeker.¹⁶⁰⁷ Felekler doğudan batıya doğru durup dinlenmeden bir emre mûti olarak (boyun eğerek) ve gâyet-i aşklarından dolayı ve yaratılışlarının gereği olarak kemal bulmak için dönmekteler.¹⁶⁰⁸ *Saâdetnâme*'de de müstakil olarak "feleklerin hareketi" konusunu ele alan Şebüsterî feleklerin hareketi ile aşkın ilişkisine ya da başka bir deyişle *aşkın harekete kaynaklık etmesine* temâs eder. Ve dervişlerin mâvi renk giymesini gökyüzünün renginin mâvi olması ve bu dönüşe iştirak etmeleri şeklinde yorumlar.¹⁶⁰⁹ Buna göre dervişler de feleklerin raks ve semâsına iştirak etmiş olurlar.¹⁶¹⁰

Tefekkür çerçevesinde kâinattaki nizâma ve yaratılıştaki hikmete dikkat çeken Şebüsterî¹⁶¹¹ kemâle tefekkürle erileceğini ve '...kâinatın boş yere, sebepsiz, gayesiz yaratmadığına...' ¹⁶¹² vurgu yaparak¹⁶¹³ kâinatta abes bir şeyler karşılaşılmayacağını

¹⁶⁰¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 145, b. 214.

¹⁶⁰² *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 215; [s.75, b. 215]

¹⁶⁰³ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 200, b. 221.

¹⁶⁰⁴ *Gülşen-i Râz*, (Çev.: Gölpınarlı), s. 20, b. 216.

¹⁶⁰⁵ Müstedrek, II, 722 (4286 vd.); Avni Bey'in hadis hakkındaki izahı şöyledir: "Ey mahbûbüm, matlûb olan senin zuhûr-i vücûdun olmasa idi, felekleri yaratmazdım!" insân-ı kâmil ağaç mesâbesinde olan âlem-i halkın meyvesi ve zübdesidir ve bahçıvan ağacı meyvesinden dolayı dikip terbiye eder. Çünkü bahçıvanın aşkı ve muhabbeti meyvenin zuhûrunadır. Binâenaleyh bu hadis-i kudsi verâsetleri hasebiyle insân-ı kâmillerin kâffesine de râci' olur." *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, X, 206-207; Bu konuda ayrıca bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds: Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun), İnsan Yay., 3. Bsk., İstanbul 2010, s. 83-86.

¹⁶⁰⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 146, b. 216.

¹⁶⁰⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 20, b. 217-220; [s.75, b. 217-220]

¹⁶⁰⁸ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 21-22, b. 238, 240, 247-248; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 147-148, b. 218.

¹⁶⁰⁹ *Saâdetnâme*, s. 192, b. 811-816.

¹⁶¹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 148-149, b. 220.

¹⁶¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 21, b. 237; [s.76, b. 237]

¹⁶¹² *Âl-i İmrân*, 3/191.

¹⁶¹³ *Hulvî, Câm-ı dil-nüvâz*, s. 210, b. 241

söyler.¹⁶¹⁴ ‘Her şeyde O’na âit bir âyet var O’nun bir olduğunu gösteren’ hükmü gereğince¹⁶¹⁵ insan eşyânın hakikatini kavrayarak kemal bulur.¹⁶¹⁶

Şebüsterî, âfâkî tefekkür bağlamında *anâsır-ı erbaa* (hava-su-toprak-ateş) ve onların birleşmeleri ile meydana gelen *mevâlîd-i selâsenin* (cemâdât, nebâtât, hayvânât) Hakk’a boyun eğmeleri ve hadlerini tecâvüz etmemelerine dikkat çeker.¹⁶¹⁷ Burada dikkati çeken diğer bir kavram da bütün canlıların kendi cinslerini, nev’lerini, şahıslarını ibka için kendi eşlerine karşı sıdk ve ihlâs kaynaklı iştîyâkıdır.¹⁶¹⁸ Şebüsterî, mevcûdât içindeki iştîyak, özlem ve meyli “نزع” (nüzü‘) kelimesi ile anlatır ki aynı durum *hareket-i hubbî* kavramı ile de ifade edilebilir. *Hareket-i hubbî* de cinslerin, türlerin ve şahısların ibkâsını sağlar. Canlı ve hayat sâhibi varlıkların birbirlerine (çiftlerine) olan meyl, iştîyak ve râğbetleri *netîceyi* hâsıl eder. Hakikatte ise tüm bu hareket *muhabbet-i ilâhî* kaynaklıdır.¹⁶¹⁹

Şebüsterî, bütün mevcûdâtın Hakk’ın hükmüne boyun eğdiğinden ve sürekli olarak O’nu aradıklarından (taleb ettiklerinden) söz eder.¹⁶²⁰ Eşyânın Hakk’a boyun eğmesi, ‘Rabbin sâdece kendisine ibâdet etmenize hükm (emir) etti...’¹⁶²¹ ve ‘... İstisnâsız her şey O’nun emri altındadır ve O’na boyun eğmiş durumdadır’¹⁶²² âyetleri gereğince. Boyun eğme ile marifet-i fitriye arasında doğrudan bir ilişki vardır.¹⁶²³ Bu bakımdan eşyâ hayy, âlim, ârif, âbid ve mutî‘ bir konumdadır.¹⁶²⁴ Mevlânâ da “Eğer rüzgârın cânı Hak’dan âgâh olmasa idi, Âd kavminin arasını nasıl tefrîk ederdi?” diyerek cemâdâtın hayat sâhibi ve ârif-i billah oluşlarına dikkat çeker.¹⁶²⁵ Cemâdât, nebâtât ve hayvânâtın (mevâlîd-i selâse) cümlesinin kendilerini halk eden Rablerini,

¹⁶¹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 21, b. 235; [s. 76, b. 235]

¹⁶¹⁵ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 210, b. 241; Deyiş için bkz. Ebü'l-Atâhiye, *Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye* (2. Bsk.), Beyrut 1888, s. 70. İbnü'l-Arabî’de geçen atıflar için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2006, IV, 21. [*Fütûhât-ı Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I (280,419), II (122, 138, 378).]

¹⁶¹⁶ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 156, b. 235.

¹⁶¹⁷ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 22,23, b. 249-251-252,255; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 162, b. 250-251; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 218-220, b. 256.

¹⁶¹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 257; [s.77, b. 257]; Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 132, b. 258.

¹⁶¹⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 165, b. 257.

¹⁶²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 258; [s.77, b. 258]

¹⁶²¹ İsrâ, 17/23. (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) Âyetin İbn Arabî tarafından da benzer bir çerçevede anlaşıldığına ilişkin yorumlar için bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s.73 vd.

¹⁶²² Bakara, 2/116.

¹⁶²³ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 132, b. 259.

¹⁶²⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 165, b. 258.

¹⁶²⁵ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 287, b. 266.

marifet-i fitrî ile bilmeleri konusuna değinen İbnü'l-Arabî de mevcûdâtın tamâmının hayat sâhibi olduğunu belirtir.¹⁶²⁶ Bu noktada Şebüsterî'nin de her zerreye ait taayyünün gerisinde Mutlak Varlığ'ın bulunduğunu, her şeyin kendi zâtından haberdar olduğunu ve bu bilincin her varlığı Hakk'a yönelişe sevkettiğini söylemesi âlemdeki her şeyi hayat sahibi olarak değerlendirmesi ile açıklanabilir.¹⁶²⁷

3.2.4. Tefekkürün Nihâyeti: Hayret

Şebüsterî, tefekkür bahsini hayret kavramı ile noktalar ve tefekkürün sonunun hayret olduğunu belirtir. Sözlükte “şaşırmak, yolunu kaybetmek” anlamlarına gelen *hayret* kelimesini sûfiler tasavvufî makamlar açısından *ma'rifet* ve *yakîn* ile irtibatlı olarak kullanagelmışlerdir. Teemmül, tefekkür ve huzûr sırasında âriflerin kalblerine gelen ve onları teemmül ve düşünmeden alıkoyan duruma *hayret* denir.¹⁶²⁸ *Tevhîd*, gören gözleri görmez eden, akılları şaşkına çevirip dehşete düşüren bir şeydir. Böyle bir tevhîde eren kişi, kalbinde azamet ve heybet-i ilâhiyye ile vecde ermiş ve bu sûretle dehşet ve *hayret* içre kalmıştır.¹⁶²⁹ Allâh'ın varlığı ve keyfiyeti konusunda olmak üzere hayret iki kısımdır. Allâh'ın varlığı konusunda hayret yani *hayret-i mezmûme* şirk ve küfür iken O'nun keyfiyeti ile ilgili hayret (*hayret-i memdûha*) ise marifettir. Çünkü Hakk'ın varlığı konusunda ârifin bir şüphesi yoktur; keyfiyeti konusunda ise insan aklı hiçbir bilgiye sâhip değildir. Bu yüzden sûfilerce hayret (*hayret-i memdûha*), marifetin nihâi noktası kabul edilmiştir. İbn-i Fârız'ın ‘eğer hayret etmezsem hayret bana’ demesi bundan dolayıdır.¹⁶³⁰ Sûfiler Hakk'ın sınırsız tecellîleri karşısındaki hayretlerini çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir.¹⁶³¹ *Hayret-i memdûha* Hakk'ın esmâ ve sıfâtından hâsıl

¹⁶²⁶ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerinin şerhi için bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 98-99; Bu doğrultuda müstakil bir okuma için ayrıca bkz. Ekrem Demirli, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, (Ed.) Fahri Kayadibi, Yalın Yay., İstanbul 2008, II, 67-72; Mustafa Tahralı, “İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsî'nin Yorumu”, İbnü'l-Arabî, *Nurlar Hazînesi* içinde, (çev. Mehmet Demirci), İz Yay., İstanbul 1990, s.19.

¹⁶²⁷ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 73, b. 163-164; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 87.

¹⁶²⁸ Serrac et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 338.

¹⁶²⁹ Serrac et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 31, 210.

¹⁶³⁰ Ömer İbn Fârız, *Dîvân*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire 2004, s. 75 (IV/-Tâiyyetü'l-Kübrâ- b. 83).

¹⁶³¹ Erhan Yetik, “Hayret”, *DİA*, XVII, 60-61; Ni'metullah Nahçivânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, (çev. Orkhan Musakhanov), İlk Harf Yay., İstanbul 2012, s. 80-83.

olan hayret iken, *hayret-i mezmûme* nefis ve hevâdan hâsıl olandır.¹⁶³² *Mantıku't-Tayr*'da yer alan yedi vâdinin altıncısı *hayret* vâdisidir. Attar, otuz kuşun kendilerini Simurg olarak gördüklerinde hayret denizine dalıp *tefekürsüz bir tefekkürde* kaldıklarını söyledikten sonra bu vâdideki sözü şöyle tamamlar: “Âhirette içine düştüğüm hayretin bir zerresi bile, dünyâda kapıldığım hayretten yüz kere daha fazladır.”¹⁶³³ bu yolculuk her an sonsuzlaşmaktadır. Seyr ü sülûkta ne kadar ilerleme kaydedilse de yolun daha da uzadığı görülür.¹⁶³⁴ Hz. Peygamber'in ve âriflerin “Yâ Rab, benim sende olan hayretimi ziyâdeleştire!”¹⁶³⁵ şeklinde duâ etmelerinin arkasında insanın hayret yolculuğunun bitmeyeceğine yapılan bir atıf vardır. İnsan, ilimle marifete erilemeyeceğini anlayınca “hayret”e düşer. Bu hâl nihâyeti olmayan *seyr-i fillah*dır.¹⁶³⁶

Allah ehli ile akıl ehlinin hayretlerinin farkına dikkat çekip ‘keşif ehli, akılcılarla kıyaslanmayacak ölçüde hayrete düşmüştür’ diyen İbnü'l-Arabî Hz. Ebûbekir'e atfedilen “(Allah hakkında) idrake ulaşmaktan acizlik, bir idraktır” ifâdesini hayret bağlamında değerlendirir ve Allah'ı bilmenin delili olarak O'nu hakkıyla bilememeyi sayar. Zât'ın tefekkür edilemezliğini de “Allah sizi kendisinden sakındırır” (Âl-i İmran, 3/28) âyeti ile irtibatlandırarak anlatır. Varlıkta Allah'tan başkası yok ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi o zaman Allah'ı Allah'tan başkası bilemez. [لا يعرف الله الا الله] İbnü'l-Arabî Bâyezid'in (v.261/878) ‘kendimi tenzîh ederim’ cümlesini de hayret sonucunda söylenmiş bir ifâde olarak görür.¹⁶³⁷ İnsanın Hakk'ı idrâkini şu paradoksla fade etmek mümkündür: “Kim Allah Teâlâyı bildi bilemedi ve kim bilmediğini bildi o kimse Allah Teâlâ'ya âlim oldu.”¹⁶³⁸ İbnü'l-Arabî, hayret-i memdûha ile vuslat arasında bir bağ kurar ve Hakk'a vâsıl olanın hayret edeceğini söyler. Şu halde hayret, “ilim, irfan, yakîn ve hidâyet” anlamlarına gelir. Celâlî tecellîlerle cemâlî tecellîlerin bir

¹⁶³² Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 419; Bursevî şöyle der: “Hayret iki kısımdır. Bir kısmı mahmûde ve bir kısmı mezmûmedir. Mahmûde, müşâhede-i mevlâ ve âlâ ve na'mâ ve velâ ve sıfât ve esmâdan hâsıl olur. Ve hayret-i mezmûme, dünyâ ve mâ fi hâ ve muhabbet-i mâ-sivâ ve müştehiyât-ı nefis ü hevâdan hâsıl olandır.” Bkz. *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 309; Hayret-i mezmûme ve hayret-i memdûha hakkında ayrıca bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 297-298.

¹⁶³³ *Mantıku't-Tayr*, s. 394, 359-370.

¹⁶³⁴ *Mantıku't-Tayr*, s. 40.

¹⁶³⁵ Meybudî, *Keşfü'l-Esrâr*, IX, s. 90; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 408 (50. bâb); IV, s. 261 (246. bâb) vd; Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), II, 325, 328.

¹⁶³⁶ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 236.

¹⁶³⁷ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), II, s. 324, 328, 330.

¹⁶³⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ma'rife*, s. 226.

noktada birleşmesi sūfide hayret hâlini netîce verir.¹⁶³⁹ Söz konusu hayret *ba'de'l-irfân* olan hayrettir.¹⁶⁴⁰ Özetle, İbnü'l-Arabî, ilâhî sırlara, rabbânî tecellilere ve ilâhî ma'rifete vukufu arttıkça arif ve aşkın hayretinin ziyadeleşeceğini söyler.¹⁶⁴¹

Şebüsterî de İbnü'l-Arabî' çizgisinde meseleyi ele alarak hayreti marifetin son merhalesi olarak ele alır¹⁶⁴² ve tefekkürün sonunun hayretten ibaret olduğunu söyler.¹⁶⁴³ Marifetin hâsıl olmasına vesîle olan tefekkürün sonu hayrettir.¹⁶⁴⁴ Sâliklerin seyrinin son sınırı aczdır. Bu çerçevede *hayret* ile *acz* eş anlamlı hâle gelir.¹⁶⁴⁵ Ma'rifetin hâsıl olmasına vesîle olan *tefekür*, isneyniyet ve gayriyetin ortadan kalktığı, ârif, ma'rûf ve ma'rifetin bir olduğu makâm-ı ittihadı sona erer.¹⁶⁴⁶

3.3. MARİFETULLAH: ALLAH HAKKINDAKİ BİLGİ

Sûfîler ilk dönemlerden îtibâren sülûk ile elde edilen bilgiye ma'rifet, irfân ve yakîn gibi isimler vermişlerdir. Söz konusu bilgi, yaşayarak elde edildiğinden dolayı nazarî bilgidir. Böyle bir bilgi ile Allâh'ı tanımaya ma'rifetullah, bu metodla Allâh'ı bilip tanıyanlara da ârif, ârif-billâh gibi isimler verilir.¹⁶⁴⁷ 'Ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım' (Zâriyât, 51/56) âyetinde geçen 'ibâdet etsinler diye' ifâdesinin İbn Abbas tarafından yapılan 'beni tanısanlar' şeklindeki tefsiri sūfîlerce genel kabul görmüş¹⁶⁴⁸ ve insanın bu dünyaya gönderiliş gâyesinin Hakk'ı tanımak olduğu vurgulanmıştır.¹⁶⁴⁹

¹⁶³⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, (nşr. Ebü'l-A'la Afifi), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1946, s. 72-73, 112, 200.

¹⁶⁴⁰ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 156.

¹⁶⁴¹ Mustafa Tahralı, "Leylâ vü Mecnûn Üzerine", *Fuzuli Kitabı: 500. yılında Fuzuli Sempozyumu Bildirileri*, (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay, İstanbul 1996, s.218; Tahralı'nın da işaret ettiği gibi İbnü'l-Arabî'nin bu minvaldeki ifadeleri ve bunların açıklamaları için bkz. Konuk, *Füsûsul'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 298-301; II, 26-32, 312-313, 352; III, 144-146, 153-157; IV, 57-79, 116-118, 140-142.

¹⁶⁴² Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 164.

¹⁶⁴³ *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 286; [s. 78, b. 286]

¹⁶⁴⁴ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 143, b. 287.

¹⁶⁴⁵ *Saâdetnâme*, s. 239, b. 1508.

¹⁶⁴⁶ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 184-185, b. 286.

¹⁶⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Mârifet", *DİA*, XXVIII, 54-56; A.mlf, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.237; Salih Çift, "Sufilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozoyumu Bildirileri*, sayı: 1, (2012), s.217 vd.

¹⁶⁴⁸ Bkz. Serrac, *el-Lüma'*, s. 38; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 397-399; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, Beyrut 1988, IV, 255; Abdürrezzak Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, (çev. Ali Rıza

Serrâc (v.378/988) bir bilme metodu olarak marifetin ulemâ ve fakihlerin çözüme kavuşturmakta yetersiz kaldıkları bir alanda alternatif bir çözüm yöntemi olarak varlık kazandığını dile getirir. Buna dayanarak da o tasavvufu kelâm-ı ilâhîden hüküm çıkarma (istinbat) fonksiyonu bulunan bir keşf ilmi olarak değerlendirir.¹⁶⁵⁰ Allah hakkındaki bilgi söz konusu olduğunda sûfiler mükâşefe, keşf, yakîn, şuhûd, müşâhede gibi terimler kullanırlar.¹⁶⁵¹ Bu bağlamda fitrîlik, uygun şartlarda tezahür etme, akli aşan bir bilgi oluşu, mânevî arınmaya bağlı oluşu, nazarî bilgiye kıyasla daha kesin oluşu, kaynağının ilâhî oluşu, vâsıtasız tecrübe edilirliliği, hakikat hakkında tümle bilgiyi sağlamadaki yeterliliği marifetin temel husûsiyetleridir.¹⁶⁵²

İmâm Gazzâlî'nin, irfânı "Allâh'ın kulunun kalbine attığı bir nurla, kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik müşahede eder hale gelmesi"¹⁶⁵³ şeklinde tanımlaması da marifetle elde edilen bilginin tevhîdin idrâki ile gerçekleşeceği bunun da müşahede yöntemine bağlı olduğunu gösterir. Pek çok sûfî gibi Şebüsterî de *yakîn*¹⁶⁵⁴ ölçüsünde marifete ermenin akıl (Yunânî akli kastetmez), nakil ve zevk/keşf/şuhûd/fütûh ile birlikte olacağını söyler. Bu üç unsura bünyesinde yer veren ilim ise *ilm-i dekâik* dediği tasavvuf ilmidir.¹⁶⁵⁵

İnsanın yaratılış hikmetinin Hakk'ı bilme ve O'na ibâdet etmek olduğunu ifade eden Şebüsterî Hakk'ın aynı zamanda insanlara kendini (Hakk'ı) bilme *istîdâdını* da vermiş olduğunu söyleyerek marifet ile istidad arasındaki ilişkiye dikkat çeker. istîdâtsiz bir insan Hakk'ı bilemez.¹⁶⁵⁶ Sûfilerce önem atfedilen *kenz-i mahfî* hadisi de âlemin yaratılış gayesinin ma'rifet ve muhabbet olduğuna atıf yapar. Fakat ma'rifet tarife sığan bir şey değil, sülûke ve mânevî tecrübeye dayanan bir olgudur. Bundan dolayı ma'rifetin yakîn, zevk, vecd, fenâ gibi tasavvufî hallerle doğrudan bir irtibâtı söz

Doksanyedi), haz. M. Vehbi Güloğlu, Ankara 1988, III, 125; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1979, VI, 4546.

¹⁶⁴⁹ Sainüddin İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 45.

¹⁶⁵⁰ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma'*, s.16,20.

¹⁶⁵¹ Bkz. Salih Çift, *a.g.m.*, s. 218.

¹⁶⁵² Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.101-103.

¹⁶⁵³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939, I, 26-27.

¹⁶⁵⁴ Sûfilerce, şüphenin ortadan kalkması anlamına gelen yakîn ve müşâhede ile kurb, vuslat, mükâşefe benzer bir içeriğe sahip kavramlar olarak görülmüştür. Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s.154.

¹⁶⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 81, b. 995.

¹⁶⁵⁶ *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 264.

konusudur. Ma‘rifetin tam olarak tanımlanamayışı ‘ma‘rifet, Hakk’ın bilinemeyeceğini bilmektir’ cümlesi ile özetlenir.¹⁶⁵⁷

Ma‘rifet, Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmasına karşın tasavvufta esas olan ma‘rifetullah’tır yani Allah hakkındaki bilgidir. Âlem ve insan (nefis) hakkındaki bilgi ise marifetullah bilgisi için araç ve metod kabilindendir.¹⁶⁵⁸ Şebüsterî, ontolojik olarak muhabbetin âlemin yaratılışına sebep olduğu gibi epistemolojik olarak da ma‘rifetin muhabbete vesîle olacağını söyler ve marifeti ağaca muhabbeti ise onun meyvesine benzetir.¹⁶⁵⁹ Marifet etrâfındaki bu girişin ardından Şebüsterî’nin marifet telakkisini belli başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

3.3.1. Ârif ve Ma‘rûf

Tasavvufî tecrübeye elde edilen bilgiye *marifet* bu bilgiyi elde eden kimseye de *ârif* denmesine karşın sûfiler ârifi târif etmekten çok onun hâlini, tavrını, hareket tarzını, sıfatlarını, alâmetlerini bahis konusu etmişlerdir. Buna karşın ârif hakkındaki tanımlamalar sûfiden sûfiye farklılık arzettiği gibi kimi zaman da görünüş itibariyle çelişiktir.¹⁶⁶⁰ Şebüsterî marifeti *ilm-i billah* ârifi de *ârif-i billah* olarak ele alır. Ancak o marifet sürecini teorik olmaktan öte yaşanan, tecrübe edilen bir durum olarak vazeder.

Mefâtîhu’l-İ‘câz müellifinin de vurguladığı gibi Hüseyinî’nin “Vahdet sırrına (sırr-ı vahdet) kim vâkıf olur? Zât-ı bârîyi kim ârif olur yani ârif kimdir?”¹⁶⁶¹ şeklindeki sorusu “sırr-ı tevhîde vukûfun keyfiyeti” yani tevhîdin sırrına nasıl erileceği hakkındadır. Sorunun ilk kısmında *sırr-ı tevhîde* kimin ereceği ikinci kısmında ise yeni bir soru cümlesi ile aslında istenen cevap verilir. *sırr-ı vahdete* başka bir ifadeyle tevhîd bilgisine ancak *ârif* erer.¹⁶⁶² ‘*İnsan marifet-i ilahî için yaratılmıştır.*’¹⁶⁶³ Öyle ise ma‘rifetin (*bilgi*) ârifin (*bilen*), ma‘rûfun (*bilinen*) ne olduğu daha bir önem kazanır: Avni Bey’in tarifiyle: “Ârif” makâm-ı tekayyüdden makâm-ı ıtlâka seyr eden sâlik iken;

¹⁶⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Samed Muvahhid), s. 72, b. 125; Bu konuda Hz. Ebûbekir’e atfedilen cümle için bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2003, s.73.

¹⁶⁵⁸ Bkz. Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54-56.

¹⁶⁵⁹ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 238, b. 1486.

¹⁶⁶⁰ Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Topluluklarında Sûfi Gelenekler ve Derviş Tipleri*, Dergâh Yay., İstanbul 2009, s. 106-120.

¹⁶⁶¹ Konuk, *Manzum Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 126; *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 83, b. 393.

¹⁶⁶² *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 288, b. 394.

¹⁶⁶³ “Ben, cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler (beni tanısinlar) diye yarattım”, *Zâriyât*, 51/56.

“*ma‘rûf*” cümlelerinin mebdî ve me‘âdî olan Hak’tır. *Ma‘rifet-i hakîkî*, sâlikin bahri-i vahdetde müstağrak olması ve katrenin taayyününün kalmaması ve katre ile deryânın müttehid olmasıdır.¹⁶⁶⁴

Vahdet sırrına kimin vâkıf olacağına dair Hüseyinî’nin sorusuna Şebüsterî “vahdet sırrını yoldaki duraklarda (*mevâkıf*)¹⁶⁶⁵ duraklamayan, yürüyüp hakikate ulaşan kişinin vâkıf olacağını söyleyerek cevap verir.¹⁶⁶⁶ Şebüsterî “yolcu (sâlik) kimdir” şeklindeki soruyu da “yoldaki konakları çabucak” geçen şeklinde cevaplamıştı.¹⁶⁶⁷ Sırr-ı vahdeti talep eden kimse, bütün taayyün ve kesret mertebelerini sülûk yolu ve kâmil bir mürşidin rehberliğinde geçmelidir. Çünkü ancak bu şekilde, vahdet-ı itlâk makâmına erilebilir ve hicablar/perdeler de ancak bu yolla ortadan kalkar. Geçilmesi gereken mertebeler çoktur ve her bir mertebe bir *mevkıf*’tır. *Mevkıf* ise *vâkıf* olunan yâni ayakları üzere durulan yere denir.¹⁶⁶⁸ Cismânî, kalbî, melekûtî, ceberûtî mevkıflarda (*mevâkıf*) tevakkuf etmeyen (duraksamayan), adımları dâima terakkî yönünde olan kimse, sırr-ı vahdete vâkıf olabilir.¹⁶⁶⁹ Attar’ın *Mantıku’t-Tayr*’da ele aldığı hikâyede de kuşların yaşadıkları serüven aynıdır. Orada da, hedeflenen yolda kalmamak hedefe varmaktır.¹⁶⁷⁰

“Ârifin gönlü (*kalbi*) varlığın bilgisini (şinâsâ-yi vücûd) bilir, Mutlak Varlık (*vücûd-ı mutlak*) onun şuhûdundadır”¹⁶⁷¹ diyen Şebüsterî, varlığa (Vücûd) âit bilginin kalbe âit bir ilim olduğunu ve kalb ehli olmayan kimsenin yakîn ile elde edilen bu hakîkatin gerçek manasını kavrayamayacağını vurgulamış olur.¹⁶⁷² Dolayısı ile ârif, marifeti kalb aracılığı ile bilir. Bunun içindir ki ârifin bilgisi gönül bilgisidir. Bu bilgi, ancak tasfiye sâhiplerine mazhar olan bir bilgidir. Ârif, vücûd-ı vâhid olarak sâdece Mutlak Varlığ’ı bilir ve O’nun dışındaki görünümleri ise Mutlak Varlığ’ın taayyünlerinden ibâret sayar. Hakk’ın dışındakilerin varlığı, ârifin nazarında (meşhûd)

¹⁶⁶⁴ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 62-63.

¹⁶⁶⁵ Nifferî (ö. 354/965)’nin *Mevâkıf*’a dâir tasavvufî eserinde de *vakfe-marifet* ilişkisine dikkat çekilir. Bkz. Ekrem Demirli, “Nifferî”, *DİA*, XXXIII, 81-82.

¹⁶⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 396; [s. 83, b. 394]

¹⁶⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 312; [s. 79, b. 313]

¹⁶⁶⁸ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 288, b. 395.

¹⁶⁶⁹ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 173, b. 396.

¹⁶⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, (Çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), s.123-124.

¹⁶⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 397; [s. 83, b. 395]; Avni Bey’in manzum tercümesi manaya bir yere dek vuzuh kazandırır:

“Dil-i ârif olur vâkıf vücûda

Vücûd-ı mutlakı almış şuhûda” Konuk, *Manzum Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 126.

¹⁶⁷² Cevad Nurbahş, *Sûfî Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, (çev. Nezahat Holsan), Kurtuba Kitap, İstanbul 2009, s. 116-117.

Hakk'ın varlığına bağlı olarak varlıklarını sürdürürler. Vücûd-ı Mutlak'tan (Mutlak Varlık) maksat '*el-vücûd min haysü hüve vücûd*'dur¹⁶⁷³ yani varlık olmak bakımından varlık ancak O'dur. Bu ise hiçbir kayıt ile kayıtlanmayan, varlığı bizâtihî kendinden olan varlık anlamına gelir. Bu yönü ile mutlak varlık ıtlaklık kaydından da münezzehtir. Marifetin esasında kalb yöntemi ile gerçekleşmesi husûsu aklın marifet konusundaki kifâyetsizliği ile ilgili bir durumdur. *Mefâtîhu'l-İ'câz* müellifi bu bağlamda *Mantıku't-Tayr*'dan şu iktibası yapar:¹⁶⁷⁴

“Akıl senden bir iz, bir nişan bulsa bile seni anlayamaz, buna imkân var mı? Allâh'ın zâtı hakkında, insanlığın bilgisi, acziyetle karışıktır. Çünkü o ne açıklanır ne de vasfedilir. O'nun ma'rifetinin kemâli, onu bilmekten âciz kalmaktır. O'nun nişânı nişansız olmasındadır. Can fedâ etmenin dışında hiç kimse bir çâre bulamamıştır.”¹⁶⁷⁵

Vücûd'u, seyr ü sülûkun nihâyetine âit dereceler arasında sayan Ankaravî bu konuda Şebüsterî'nin yukarıdaki ifadesini iktibâs ederek şöyle der: ‘Pes sâlik ol zamanda kâmil olur ki, peyveste Vücûd-i Mutlak onun meşhûdu ola. Ve bir gayrı vücûdun çeşm-i şuhûdunda i'tibâr kalmaya.’¹⁶⁷⁶

Şebüsterî, vahdet sırrına erenin “*gerçek varlıktan* (hest-i hakîkî) başka bir *varlık* tanımayacağını; Hakk'ın dışındaki mukayyet ve mevhum varlığı elinden çıkaracağını (*pâk der bâht*: varını yoğunluğunu yitirmek) söyler.¹⁶⁷⁷ *Gülşen-i Râz* müellifi ve diğer pek çok muhakkikînin kanaatine göre ârif olmanın temel gereği Hakk'ın dışında *mevcûd-ı hakîkî* görmemektir.¹⁶⁷⁸

3.3.2. İnsanın Ma'rifete İstidadı

Hüseynî-i Herevî'nin '*ârif ve ma'rûf* (bilen ile bilinen) *Zât-ı Pâk*'tan ibâretse bu bir avuç toprağın (insanın) başındaki sevdâ nedir?¹⁶⁷⁹ şeklindeki altıncı sorusu insanın Hakk'ın marifeti konusundaki istidadı açısından oldukça önemlidir. Bir avuç toprak

¹⁶⁷³ Vücûda dâir bu tanımın delâleti için bkz. Câmi, *Levâih*, s. 101.

¹⁶⁷⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 289, b. 396.

¹⁶⁷⁵ Attâr, *Mantıku't-Tayr*, s. 33 (b. 77), 35 (b.105), 36 (b. 109); Krş. Attar, *Mantıku't-Tayr*, (nşr. Kedkenî), s. 236 (b. 77), 237 (b.105), 237 (b. 109).

¹⁶⁷⁶ *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 484.

¹⁶⁷⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 398; [s. 83, b. 397]

¹⁶⁷⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 289-292, b. 397.

¹⁶⁷⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 35, b. 414; [s. 84, b. 412]

denilen varlık insandır.¹⁶⁸⁰ Dolayısı ile eğer nefsü'l-emirde 'ârif ile ma'rûf bir varlık ise¹⁶⁸¹ ve Hakk'ın dışında da mevcûd yok ise şu halde insanın temel görevi ve varlık gerekçesi olan marifete yönelik çabaları, bu yönelişin bir aşk, taleb ve sevdâ hâlini alması acaba tümüyle anlamını yitirmiş mi olur? Emîr Hüseyinî'nin ortaya attığı bu problem, *Gülşen-i Râz*'da muhtelif cihetlerden tahlil edilir: Bu durumda ilk hatırlatılması gereken ilke, eşyânın vücûd-ı vâcib (zorunlu varlık) olmaksızın adem olmalarıdır. İkinci ilke ise Hakk'ın her 'aynın sûretinde o 'aynın isti'dâdına münâsib olarak zuhûr göstermesidir.¹⁶⁸²

Hakk'ın nimetlerine karşı küfranda bulunmamak gerektiğini söyleyen Şebüsterî, Hakk'ın ancak Hakk'ın nûruyla idrâk edebileceğini söyler.¹⁶⁸³ Hakk'ın en büyük nimeti *ifâza-i vücûddan* ibârettir. Bu varlık nimetine karşı da küfranda bulunulmamalıdır. mevcutların vücûdu Hakk'ın vücûdu ile ortaya çıkmıştır. *Bilgi/marifet* ise *vücûda tâbîdir*. Eğer bir kimsede vücûd olmasa idi ona bağlı olan ilim de olmazdı. Elbette Hakk ancak Hakk ile bilinir. 'ârif ve ma'rûf O'dur. Çünkü Hakk'ın dışında mevcûd yoktur.¹⁶⁸⁴

Hakk'tan başka ma'rûf ve 'ârif olmadığını söyleyen Şebüsterî, toprağın kızışması ve verimli olması için güneşin ziyası ve hararetinin de gerekli olduğunu ekler. zerre (*a'yân-ı mümkinel/ a'yân-ı sâbite*), güneşin ziyâsıyla (*tecellî-i ilâhî*) güneşin harâretini elde etmek isterse buna şaşılmalıdır.¹⁶⁸⁵ Bu şöyle vuzuha kavuşur: Hâriçteki mevcûd olan eşyânın tümünün a'yânı (hakikatleri), vücûd-ı hâricî ile ortaya çıkmadan önce ilm-i Hakk'ta bulunmakta idiler ki bu *a'yân-ı sâbite* şeklinde kavramlaştırılır. O a'yândan her biri, zâtî iktizâsı yâni kendi isti'dât ve kâbiliyeti üzere Hakk'ın vücûdî tecellîsi ile vücûd-ı hâricî kazanır. Hakk, bütün a'yânın sûretlerinde onların isti'dâtlarına göre tecellî eder. Yukarıda toprak ile insanın kastedildiği teşbihte, toprak nasıl kâbiliyeti vâsıtası ile güneşin in'ikâs ve harâretini kabûl eder, sıcaklık onda zuhûr ederse, tecellî-i ilâhî de insanın 'ayn-ı sâbitesi üzerine yine onun kâbiliyetine göre yansır. Böylece de insanda harâret-i aşk ve taleb zuhûr eder. A'yân, isti'dât lisânı ile tecellî-i şuhûdî-i

¹⁶⁸⁰ İnsan yerine bir avuç toprak ifadesinin kullanımı Attar'da da görülür. Bkz. *Mantıku't-Tayr*, s. 81.

¹⁶⁸¹ Şebüsterî, ârif ve ma'rûfun Hakk'tan başkası olmadığını *Saâdetnâme*'de de ifade eder. *Saâdetnâme*, s. 183, b. 634.

¹⁶⁸² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 299, b. 413.

¹⁶⁸³ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 415; [s. 84, b. 413]

¹⁶⁸⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 300, b. 414.

¹⁶⁸⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 416-417; [s. 84, b. 414-415]

ilâhîye tâlib olup kuvveden fiile gelirler.¹⁶⁸⁶ Şebüsterî'nin benzetmesine göre, a'yân-ı mümkün Hakk'ın ilminde zerre gibidir. zerre güneşin nûru/ışığı olmadan zuhûr bulup görünür olamaz. Bu benzetmeden hareketle verilecek hüküm bellidir: a'yân-ı sâbite, tecellî-i ilâhî olmaksızın âlemde zuhûr bulamazlar. Burada da şaşılacak bir durum yoktur. nâ-çîz bir zerre (a'yân-ı mümkün) güneşin nûrunu (tecellî-i ilâhîyi) arzular ve talep eder. Bu muhabbet ve arzu da aslında “*bilinmeyi sevdim*”¹⁶⁸⁷ cümlesindeki muhabbetin bir tezâhürüdür. Bu muhabbetin netîcesinde de adem zulmetinden vücûd sahrâsına çıkılır. Bu zuhûra gelişt her şey kendi isti'dât ve kâbiliyetince kuvveden fi'le gelir.¹⁶⁸⁸

Hüseynî'nin “*Mümkünün vâcibe ulaşması (visâl) ne demektir? Yakınlık (kurb), uzaklık (bu'd) ne demektir?*” şeklindeki sorusu çerçevesinde Şebüsterî insanların Hakk'a ve hakîkate nispetle yakınlık ve uzaklıklarını (*kurb u bu'd*) yahut bir insanın Hakk karşısında diğerine göre ileride ya da daha geride bulunuşunu Varlık'ın, *yokluk* (adem) âlemi denilen âyân-ı sâbitedeki zuhûruna bağlar.¹⁶⁸⁹ Dolayısı ile kurb-bu'd, ya da ileride bulunuş, geri kalış gibi tefâvüt ve derecelenmenin farklılığını âyân-ı sâbite ve buna bağlı olarak isti'dâd ve kâbiliyyetler arasındaki çeşitlilik ile irtibatlandırır. Hakk'ın *tecellî-i şuhûdîsi*, mümkünlerin 'aynlarına yani onların kâbiliyetlerine göre farklılaşır. Çünkü a'yândan her bir 'ayn kendine mahsus bir isti'dâda sâhiptir. “Hakk bir sûrette bir şahıs için, iki def'a ve bir sûrette iki şahsa tecellî eylemez”¹⁶⁹⁰ sözü aynı zamanda bu kabiliyyet farklılığına işaret eder. Şu halde Hakk'ın kemâlâtı her bir 'aynda o 'aynın kâbiliyetine göre zuhûr eder. Bu durum güneşin nûrunun kâbiliyetleri farklı aynalarda farklı yansımalar meydana getirmesi gibidir. Mutlak Varlık olan Hakk'ın ademde zuhûr etmesi, ademiyyeti izâfî olan a'yân-ı sâbitede zuhûrudur. Fakat bu zuhûr, a'yânın istidâdına bağlı olarak farklılaşır. Bu da kimi için kurb, kimi için bu'd ya da kimine ileride bulunuş kimine de geri kalış olarak yansır. Kimde *safâ-yı fitrî* varsa Hakk onun sûretinde daha ekmel bir şekilde yansır iken kâbiliyyet daha az ise ondan da daha az

¹⁶⁸⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 300-301, b. 415.

¹⁶⁸⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 132 (2016).

¹⁶⁸⁸ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 301, b. 416.

¹⁶⁸⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 43-44, b. 512; [s. 88, b. 510,512]

¹⁶⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 142. İbârenin tercümesi Avni Bey'e âittir ve aynı ibâre *Lemaât*'ta tecellîde tekrârın olmaması konusu içinde Mekkî'ye atfen nakledilir. Bkz. Fahrreddîn-i Irâkî, *Lemaât*, (çeviri ve şerh: A. Avni Konuk), s. 56.

zuhûr eder. Irâkînin dediği gibi: ‘*ayn birdir, hâlbuki hüküm muhtelifdir ve şu sır ehl-i ilme inkişâf eder.*’¹⁶⁹¹

Şebüsterî “kendisine varlık nuru saçılan kimseyi yakın (*karîb*), varlıktan uzak kalan kimseyi de uzak (*ba‘îd*) olarak niteler. Şebüsterî, “Allâh Teâlâ halkı zulmette yarattı. Sonra onların üzerine nûrunu saçtı. Bu nûrdan kendisine sâbet eden hidâyet buldu isâbet etmeyen ise dalâlete düştü” hadîsine işâretle konuyu ele alır.¹⁶⁹² Zulmet ile kastedilen adem-i izâfî olan a‘yân-ı sâbitedir. Nûrun yayılması (reşş-i nûr) ile kastedilen ise tecellî-i şuhûdîdir. *Kurb* iki çeşittir. Kurbun birinci türü olan *kurb-i îcâdî*, muktezâyı rahmet-i âmm-ı rahmânîdir ki Hakk bütün mevcûdâtta tecellî-i şuhûdî ile zâhirdir. “Sonra onların üzerine nûrunu saçtı” ifadesinde bu *kurba* işâret vardır. Çünkü Mutlak Varlık’ın nûru ile vücûd bulan mevcûdât *karîb*dir. Eğer zuhûr-ı Hakk olmasaydı, her şey adem olurdu. *Bu‘d* ise kurbun mukâbilidir. Mutlak Varlık’ın nûru onlara yetişmez ve onlar ademiyetleri üzere kalırlar. İlimden ‘ayna çıkamazlar. Gerçek uzaklık (*ba‘îd*), *vücûddan* (varlıktan) uzak olmaktır. Kurbun ikinci çeşidi ise *kurb-i şuhûdî*dir ki¹⁶⁹³ o da “Hak, sana nûruyla tecellî etse, seni mevhum varlığından kurtarırdı”¹⁶⁹⁴ ifadesinde geçen kurbiyettir. Mazharların fenâsını zorunlu kılan *nûr-ı tecellî-i ehadî* ile insan mecâzî varlığından kurtulur ve *kurb-i hakîkîye* erer.¹⁶⁹⁵ İbn Tûrke ise varlık nûrunun saçılması olarak nitelenen *kurbiyeti tecellî li’l-vücûd* olarak, varlık nûrundan uzak kalmak olarak tanımlanan *bu‘du* (dûr/uzaklık) ise *tecellî li’l-kulûb* kavramı ile açıklar. Bu açıdan bakıldığında varlığa erme noktasında her şey Hakk’a bir yakınlık içinde iken ona kalben yönelerek seyr-i urûcî yapmayanlar bir uzaklık içindedir.¹⁶⁹⁶

Şebüsterî, insanın mârifete olan istidâdı çerçevesinde ayân-ı sâbitenin önemine yaptığı vurguların ardından meseleyi elest bezminde verilen ikrâra ve dolayısı ile fitrata

¹⁶⁹¹ Lâhîcî, *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 349-350, b. 514; Fahreddîn Irâkî, *Lemaât*, (çeviri ve şerh: A. Avni Konuk), s. 85.

¹⁶⁹² *Gülşen-i Râz*, s. 44, b. 513; [s. 88, b. 513]; (ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه ذالك انور) هتدى و من اخطأ ه ضل Hadisin kaynağı için bkz. Tirmîzî, *Îmân*, 18 (2854); Tercümesini Avni Bey’in Mesnevî Şerhi’nden (III, 72) aktardığımız hadîs aynı şekilde Mevlânâ’nın hadîse işâretle konuyu açıklamasına bağlı olarak Konuk tarafından nakledilir. Aynı hadise pek çok tasavvuf metninde yine bu bağlamda atıf vardır. Örneğin Irâkî şöyle der: “Deryâ-yı vücûd dalgalandı, bârânını isti‘dâd zemîni üzerine o kadar yağdırdı ve âşıkı yâ‘nî a‘yân-ı sâbiteyi, o kadar âb-ı hayâta kandırdı ki hâb-ı ademden kalktı, kabâ-yı vücûda büründü ve külâh-ı şuhûdu başına vaz‘ eyledi...” Bkz. Fahreddin Irâkî, *Lemaât*, (çeviri ve şerh: A. Avni Konuk), s. 43-44.

¹⁶⁹³ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 350-351, b. 515.

¹⁶⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 44, b. 514; [s. 88, b. 514]

¹⁶⁹⁵ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 351-352, b. 516.

¹⁶⁹⁶ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 156.

getirir. O, İnsanın *fitrat hâlini hatırlaması gerektiğine vurgu yapar*. İnsandaki düşüncenin aslının da (*asl-ı fikret*) fitrat kaynaklı olduğunu îma eder. Zira insan, elest bezminde (bezm-i elest)¹⁶⁹⁷ Allâh'ın 'Ben Rabbiniz değil miyim' hitâbına 'evet Rabbimizsin' demiştir. (A'râf, 7/172).¹⁶⁹⁸ Şebüsterî'nin zikri geçen ifâdelerinin şerhi şöyledir: Vâhidiyet mertebesi, esmânın menşeidir. A'yân-ı sâbite ise suver-i esmâ-i ilâhiyyedir. Burada esmâ birbirinden ilmî olarak imtiyâz eder. Makâm-ı fitratta a'yândan her biri, kendisinin mazhar olduğu o ismi bilmekle (ma'rifet) rubûbiyeti ikrâr eder.¹⁶⁹⁹ Böylece ma'rifet-i fitrî hâsıl olur. Hakikat-i insân, Allah ism-i câmi'inin mazharıdır. Hakk'ın zâtı isim ve sıfatları ile insanda zuhûr eder. Bundandır ki *ma'rifet-i ilâhîye* insan mazhardır. '*Âdem'e isimlerin öğretilmesi*'¹⁷⁰⁰ de bu çerçevede değerlendirilmelidir. İnsanın vazifesi ise, henüz vücûd sahnesine çıkmadan önceki durumunu, yâni hakikat-i insan olan kendi hakikatini, aslını düşünüp (asl-ı fikret), seyr ü sülûk, riyâzet ve mücâhede-i nefis yapmak sûretiyle cismânî ve rûhânî hicabları kaldırarak mebd'e-i hakîkiye ulaşıp *ârif-i billah* olmaktır. Âlemin yaratılışından maksat ma'rifet-i ilâhî olduğu gibi bu maksadı tahakkuk ettirecek donanımdaki tek varlık da insandır.¹⁷⁰¹ Elest ahdi (ahd-i elest), bütün mevcûdâtı şâmindir yani hepsi bu hitâba muhâtap olmuşlardır ve Hakk'ın rubûbiyet ve vücûdunu (varlığını) takrîr etmişlerdir.

¹⁶⁹⁷ Ezel yerine, edebiyatta elest bezmi, elest meclisi, elest demi de denilmiştir. Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 126; Bezm-i elest, Allah ile yaratılışları esnâsında isanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşmeye işaret edilir. Allah ile insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye "mîsâk, kâlû bela, ahid, belâ ahdi, rûz-i elest, bezm-i ezel, bezm-i elest" gibi çeşitli isimler verilir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 106-108; Elest bezmi hakkında ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 144.

¹⁶⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 418-419; [s. 84, b. 416-417]; "Düşün ki Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları bizzat kendilerine, kendi nefislerine karşı şahit tutup, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sormuştu. 'Elbette' dediler, 'şâhidiz!' Böyle yaptık ki, Kıyamet Günü, 'Doğrusu biz Sen'in bizim Rabbimiz olduğundan habersizdik!' demeyesiniz." A'râf, 7/172; Cüneyd-i Bağdâdî bu âyetin açıklaması sadedinde şöyle der: "Varlıktan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren, Hakk'ın kudret ve iradesiyle ervâh-ı zâhire değil de nedir? Öyleyse durum şimdi de o zamankinden farklı değildir. Şimdi de dileyen ve kudret âsârıyla ortaya koyan O'dur. Vâhid'in tevhîdinin nihâî sınırı budur. Kulun var olmadan önceki hâli gibi var olması, Allah Teâlâ'nın şu an olduğu gibi dâimâ bâkî kalmasıdır." Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 29.

¹⁶⁹⁹ Şebüsterî başka vesilelerle de marifetin fitriliğine vurgu yapar. Bkz. *Saâdetnâme*, s. 160, b. 160; *Hakku'l-Yakîn*, s. 290; Bursevî fitrata dâir şu açıklamalarda bulunur: "İnsan fitrat-ı asliyesine rücû' eder. Fıtrat dedikleri, rûhun tevhîd-i Hakk'a ârif ve sırr-ı rubûbiyete vâkıf olmasıdır." Tafsilatlı bilgi için bkz. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 865-866; Fıtratla ilgili serdedilen görüşlerden en makul olanı fitrâtın, ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratıcının tanıma eğilimi, ruh temizliği vs. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifâde etmesi şeklinde hülâsâ edilebilir. Bkz. Hayâtî Hökelekli, "Fıtrat", *DİA*, XIII, 47-48.

¹⁷⁰⁰ Bakara 2/31.

¹⁷⁰¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 301-302, b. 417.

Ahdi tasdîk etmek ise belâ (evet) ifâdesi ile¹⁷⁰² tahakkuk etmiştir.¹⁷⁰³ Esmâ ve sıfât bi'l-küllîye insanda zuhûr ettiğinden ma'rifet-i hakîkînin hâmilî insandır.¹⁷⁰⁴

Şebüsterî, insanın marifete olan istidâdını “balçıkları yoğurdukları gün gönüle îman kıssasını yazdılar.”¹⁷⁰⁵ O yazıyı (*nâme/a'yân-ı sâbite*) bir okusan dilediğini hemen anlar, bilirsin¹⁷⁰⁶ şeklinde ifade eder. Bu ifadede ise ‘*Âdemin çamurunu, kırk sabah elimle yoğurdum*’¹⁷⁰⁷ hadîs-i kudsîsine işâret vardır. Yani, fitrat gününde ilim ve marifete kâbiliyyet-i câmi‘a ile mazhar olan hakikat-ı insan, tecellî-i akdes ve cemâl-celâl ile yoğrulmuştur (muhammer). Böylece insan ırfâna kâbiliyet kazanmıştır.¹⁷⁰⁸ Şebüsterî’nin üzerine iman kıssasının yazıldığı *nâme* ile kastı *a'yân-ı sâbitedir*. Eğer bu nâmeyi insan okuyabilse şüphesiz bilinir ki, herkesten zuhûr eden her şey - gerek ma'rifet olsun gerek cehl, gerek kemâl gerek noksan – herkesin kendi zâtının gereği olarak zuhûr etmiştir. Hakk’ın her şeydeki hükmü o şeyin a'yân-ı sâbitesinin muktezâsına göredir. *teklîf-i mâ-lâ-yutâk* yoktur.¹⁷⁰⁹

İnsan daha *dün* denilen *elest ahdinde* evet deyip kulluk etmeye söz vermesine karşın (*'akd-i ahd*) *bugün* (dünyâda) cahilliğinden verdiği sözü unutmuştur.¹⁷¹⁰ “*İnsanı balçıkları yoğurdukları gün onun gönlüne de îman kıssasını yazdılar*” ifadedinde de geçtiği gibi *tecellî-i akdes* de denilen *tecellî-i hubbî* henüz esmânın söz konusu olmadığı ve zâtın esmâ ve sıfât ile mütelebbis olmadığı *tecellîdir*. Sonra ise makâm-ı akdesten vâhidiyet mertebesine –ki makâm-ı ‘ilm ve imtiyâz-ı esmâ ve a'yândır –tenezzül eder. Mertebe-i vâhidiyette esmâ ve sıfât ile hicaplanır/perdelenir. Şebüsterî, zımmen insana şöyle seslenir: “Ey insan sen makâm-ı vâhidiyette kulluk sözleşmesini yaptın. Elest ahdinde evet deyip Hakk’ın Rubûbiyetini ikrâr ettin. Bu ise ma'rifet-i Rabb’i istilzam eder. Ancak o ahdi, mertebe-i vücûd-ı ilmîde yaptın, vücûd-ı ‘aynîde (görünür varlık âleminde) ise zulmânî hicablar, alâyıık, ‘avâyık-ı cismânî ve shevât-ı nefsânî ile bu ahdi

¹⁷⁰² İlgili âyet için bkz. Araf, 7/172.

¹⁷⁰³ Bu durum *Mesnevî*’de şöyle dile getirilir: “Her bir dem ondan “Elestü” [Değil miyim?] geliyor. Cevher ve arazlar mevcûd oluyorlar. Gerçi onlardan “Belî” gelmiyor; fakat onların ademden gelmesi “Belî” olur.” A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 63.

¹⁷⁰⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 302, b. 418.

¹⁷⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 420; [s. 84, b. 418]

¹⁷⁰⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 421; [s. 84, b. 419]

¹⁷⁰⁷ (خمرت طينة آدم بيدي اربعين صباحا) Necmeddîn Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd*, (nşr. Muhammed Emîn Riyâhî), (13. Bsk.), İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1387/2009, s. 25, 211, 282.

¹⁷⁰⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 303, b. 419.

¹⁷⁰⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 303, b. 420.

¹⁷¹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 422; [s. 84, b. 420]

unuttun ve bildiğin şeyi bilmez bir gâfil durumuna geldin.”¹⁷¹¹ İşte *Hak Kelâmı olan Kur’ân* ilk ahdi (‘*ahd-i evvel*) insana hatırlatmak için inmiştir.¹⁷¹² “*Kālû belâ*” hükmü gereği, ma‘rifet-i Hakk’ın insan fitratında hâsıl olduğunu söylemiştik. Fakat *ahd-i elestten* sonra insan o *ahdi* unutmuştur. Hakk’ın kelâmı peygamberler yolu ile bu unutmuşluğu (nisyânı) ortadan kaldırmak için gelmiştir. İnsan için fitrî olan ma‘rifet ve ilim bu nedenle hatırlatılır. Âyetlerin çoğunun *tenbîh* ve *tezkîr* sîgası ile gelmesi de bundandır.¹⁷¹³

Şebüsterî insanın marifete olan istidâdına vurgu yapsa da her bir insan tekinin istidâdının diğerinden farklı olacağını dile getirir. Buna göre başlangıçta (ibtidâda/ fitrat mertebesinde) Hakk’ı gören burada (kevnî âlemde) da yine görür.¹⁷¹⁴ Bu şöyle yorumlanır: Hakikat-i insânî bütün isim ve sıfatları câmî olmasına rağmen fertler isti‘dât ve kâbiliyetleri ölçüsünde o hakîkati bilirler. Dolayısı ile hakîkate mazhariyet açısından tefâvûf sonsuzdur. Fıtratta her ferd kendi kâbiliyetine göre bir *ma‘rife-i hâss* (dolayısı ile *Rabb-i Hâss*) elde etmiştir. Bu tefâvût enbiyâ, evliyâ, mü‘min, ‘âsî, kâfir şeklinde tezâhür eder. Mevlânâ şöyle der: ‘*Küfür dahi Hâkk’a nisbetle hikmettir; bize nisbet ettiğin vakit, küfür âfettir.*’¹⁷¹⁵ Eğer insan fitrat mertebesinde (ibtidâda) cemâl-i mutlakın müşâhedesine kâbiliyyet kazanmışsa, burada da yânî kevnî âlemde de Hakk’ı görebilir.¹⁷¹⁶

¹⁷¹¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 303, b. 421; Bu konuda Avni Bey’in ifâdeleri iktibasa değer: “ Âlem-i ervâhtaki te‘ârûf ve tenâkür, hazret-i ilmiyyedeki te‘ârûf ve tenâkürün netîcesi olduğu gibi, bu içinde bulunduğumuz hazret-i şehâdetteki te‘ârûf ve tenâkür dahi, âlem-i ervâhtaki te‘ârûf ve tenâkürün netîcesidir. Mevlânâ bunu veciz bir şekilde şöyle ifâde eder:

Canımız var idi evvelce

Bir te‘ârûf ki tanışık burada

Bu günün ülfeti mâzîdendir

Sen unuttun onu lâkin arada, Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 59.

¹⁷¹² *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 423; [s. 84, b. 421]

¹⁷¹³ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 304, b. 422.

¹⁷¹⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 84, b. 422.

¹⁷¹⁵ “Küfrün Hâlik’a nisbet ile hikmet olması budur ki: Esmâ-i ilâhiyye Hâdî ve Mudil ve emsâli gibi mütekâbildir. Bunların âlem-i taayyünde zuhûr-ı ahkâmı, hikmete müsteniddir. Nitekim âyet-i kerîmede (ya’ni “Ve biz semâyı ve arzı ve onların arasındakilerini bâtil olarak yaratmadık” Sâd, 38/27) buyrulur. İmdi Hakk’ın küfrü kazâ buyurması, a’yân-ı sâbitenin isti‘dâdına nazaran vâki’ olur.” A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 35.

¹⁷¹⁶ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 304-305, b. 423; Nitekim Zünnûn Mısırî, o ilâhî hitabın sanki hâlâ kulaklarında olduğunu söyler. Bkz. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (haz. Ahmed Şemseddin), Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 1999, II, 426.

Şebüsterî, bugün burada (dünyâda) Hakk'ın sıfatlarını görenin yarın da (âhirette) zâtını da görmeye kâdir olabileceğini dile getirir.¹⁷¹⁷ Yani Hakk'ın sıfatlarını enfüs ve âfâk âyetlerinde dünyâ denilen bugünkü varlık âleminde müşâhede eden kimse 'âlem-i me'âd olan âhirette yâni alâyık ve 'avâyık-ı bedenîden tecerrüd ettikten sonra Hakk'ın zâtını görebilir. Eğer bu dünyâda ilki yapılamazsa âhirette de diğeri mümkün olmaz. Bu durum âyette şöyle ifâde edilir: *"Ama kim de bu dünyada gerçeklere kör olur (ve gerçeğe götüren bir önderin izinden gitmezse), böylesi Âhîret'te de kör olacaktır ve (Îlâhî af ve mağfîret) yoluna çok daha fazla uzaklıktadır."*¹⁷¹⁸ Şu halde, ilâhî sıfatlar bu âlemde müşâhede edilmeli ki diğ. âlemde de zât müşâhede edilebilsin. Bu kâide bütün ehl-i îman için geçerlidir. Ancak evliyânın kâmilleri söz konusu olduğunda onlar bu dünyâda da âhireti müşâhede edebilirler. Onların kıyâmeti bu âlemdir. Bundandır ki onlar zât, esmâ ve sıfâtın tümünü bu âlemde müşâhede ederler.¹⁷¹⁹

Şebüsterî, *kâbiliyyet* meselesi çerçevesinde kâbiliyyet-i fitrîsi olmayan için Hakk'ın cemâlini müşâhede etmenin mümkün olmadığını ifade sadedinde şöyle der: *"Beyhude çabalayıp emeğini zayi edip yorulma! Bu konuda Kur'ân'dan 'Sen sevdiğini doğru yola getiremezsin ki' ayetine kulak ver!"* şeklinde ifade eder.¹⁷²⁰ Şebüsterî'nin burada şu âyete işâret ettiği görülür: *'Her arzu ettiğin kişiyi doğru yola iletmek senin elinde değildir; ancak Allah'tır ki, kimi dilerse onu doğru yola iletir. O, hidâyete lâıık ve yatkın olanları çok daha iyi bilir.'* (Kasas, 28/56.) Beytin mânâsını âyeti de dikkate alarak düşünecek olursak, tahsîl-i kemâlâta, fitrî bir kâbiliyyet ile erişilebileceği ortaya çıkar. hidâyet öyle bir şeydir ki, Hakk'ın hidâyeti olmaksızın sa'y ve çabanın tek başına faydası yoktur. Âyetin nüzûl sebebinde de bu görülebilir: Âyette Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib'in hidâyete erip îmânı bulması konusundaki çabaları karşısında Hakk'ın "hidâyet senin elinde değildir, her kimde Hakk'ın *likâsına* kâbiliyyet-i fitrî yoksa (*adem-i isti'dâd*) elbette münkir olur" mesajı vardır.¹⁷²¹ bu konudaki ilke bellidir: *bi'l-kuvve olmayan bi'l-fil zuhûra gelmez.*¹⁷²²

¹⁷¹⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 425; [s. 84, b. 423].

¹⁷¹⁸ *İsrâ*, 17/72.

¹⁷¹⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 305-306, b. 424.

¹⁷²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 36, b. 426; [s. 84, b. 424]

¹⁷²¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 306, b. 425.

¹⁷²² *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 354, b. 429.

Şebüsterî, insanın Hakk'ın *ma'rifetine* ve *rü'yet*e kâbiliyyeti konusunu anadan doğma kör olmak temsili ile anlatır. Buna göre anadan doğma kör (*ekmeh*)¹⁷²³ olan birine yüzyıl boyunca renklere dâir *nakil* ve *burhan*larda bulunulsa dahi yine de o inanmaz. Anadan doğma köre beyaz, kırmızı, sarı, yeşil gibi bütün renkler sadece siyah olarak görünür. Anadan doğma kör olan bu zavallı kişi, göz doktorunun ilacıyla (*kuhl-i kehhâl*) dahi iyileşemez.¹⁷²⁴ Şerh etmek gerekirse; anadan doğma kör bir kimseye burhan ve delillerle renklere bahsedilse dahi o kimse renklere inanmaz.¹⁷²⁵ Hatta renklere bahsedilince inkârı artar ve “eğer renkler âlemde mevcut olsaydı ben de görürdüm” der.¹⁷²⁶ Doğuştan kör bir kimse nezdinde bütün renkler siyahtan ibârettir. Hattâ siyâhın da siyah olduğunu tam bilmez. eşyâ zıddı ile bilinir. Dolayısı ile siyah rengin bilinmesi diğer renklerin de bilinmesine bağlıdır. Fakat anadan doğma kör için bu da mümkün değildir. Buradan hareketle şu söylenebilir: Anadan doğma kör olmak, nasıl devâsı olmayan bir derd ise, kâbiliyyet-i fitrî yoksunluğu da öyledir.¹⁷²⁷ Anadan doğma kör için yapılacak bir şey yoktur. Ancak fitrat hâlinde görür (kör değil) iken sonrasında (bu âlemde) gözlerine ‘*umy târî* olan (sonradan kör olan) kimseler vardır. Bunlar bu hastalığa şehevât-ı cismânî ve alâyık-ı cismânî netîcesinde sonradan maruz kalmışlardır. Anadan doğma körlüğün çâresi olmamasına karşın ikincisinin çâresi vardır. Teşbihten hakîkate intikâl edilecek olursa ikinci körlüğün çâresi mânevî tabibler olan mürşid-i kâmillerce def edilir. Fakat fitrî olarak ma'rife isti'dâdı olmayan için yapılacak bir şey yoktur.¹⁷²⁸

Şebüsterî mânâ körlüğü ya da anadan doğma kör olmak tâbirini *Mirâtü'l-Muhakkikîn*'inde de kullanır ve âlemin insana şefkatli bir ana olduğunu insanın da bu annenin karnında olduğunu söyler. ‘Said anasının karnında saiddir, şakî de anasının karnında şakîdir’ hadisini bu dünyâda kör olanın âhirette de kör olacağı şeklinde yorumlar. Bu körlükten murad zâhîrî körlük değil mânevî körlüktür. Yani burada Allâh'ı görmeyip tanımayan o âlemde de O'nu görüp tanıyamaz. Anadan doğma kör nasıl tedâvî edilemezse, kendisine anne olan âlemin karnında bulunan insanın da ebedî

¹⁷²³ İbn Türke'niin de vurguladığı gibi *ekmeh* ile muhakkik sūfler marifet konusundaki kâbiliyetsizliğe işaret ederler. *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 139.

¹⁷²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 36-37, b. 427-429; [s. 84, b. 425-427]

¹⁷²⁵ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 307, b. 426.

¹⁷²⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 356, b. 430.

¹⁷²⁷ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 307-308, b. 427.

¹⁷²⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 308, b. 428.

saâdeti ve iki cihandaki görücülüğü bu âlemdeki durumuna bağlıdır. İnsan bu dünyada kendini tanımazsa Rabbi'ni bilmemiş ve tanımamış olur. İşte velîler insanları bu körülükten kurtarmaya çalışırlar. Bu âlemde halkı *halvet*, *riyâzet*, *ma'rîfet-i nefis* ve *sâlih amel* vasıtası ile Hakk'ı görücü ve bilici yaparlar.¹⁷²⁹

3.3.3. Tenzih ve Teşbih Arasında Tanrı Tasavvuru

Muhteva itibariyle kelam ilminin konusu olan tenzih ve teşbih vahdet-i vücûd düşüncesinin hem ontolojik hem de epistemolojik dayanaklarını oluşturan kavramlardandır. İbnü'l-Arabî tarafından özgün bir şekilde yorumlanan tenzih (benzemezlik) ve teşbîh (benzerlik)¹⁷³⁰ Şebüsterî'nin vahdet-i vücûd görüşünün de temel dayanak noktalarından birini teşkil eder.

Akıl, tenzih ile Tanrı-âlem irtibâtını ortadan kaldırmakla tenzihçi bir tavır sergilerken, hayal ise Tanrı'yı herşeye benzeten yönü ile teşbihi esas alır. Vahdet-i vücûd fikri ise vahyin hem akıl hem de hayal yetisini sınırladığı dâirede tenzih ile teşbih arasında bir Tanrı tasavvuru sunar. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, bir yandan mutlak tenzihçi anlayışa karşı teşbihin; öte yandan mutlak teşbihçi anlayışa karşı tenzihin savunulduğu bir düşünce sistemidir.¹⁷³¹ Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd nazariyesi, sırf tenzihçi Tanrı telakkisinin bir tenkidi ve bu telakkinin teşbihle ikmâlidir.¹⁷³² Vahdet-i vücûd, kelâmcıların tevil yöntemiyle vardıkları sınırlı tenzihi eleştirerek yeni bir merhaleye ulaşmış; buna karşılık vahyin dinamik dilini –teville kalkmadan- ihya ederek manevi hayatın ihtiyaçlarını karşılayan bir Tanrı anlayışına ulaşmayı hedeflemiştir.¹⁷³³

Tenzîh; Hakk'ın zâtını, noksan sıfâtlardan veya mümkünâtın sıfâtlarından mutlak sûrette takdîs etmektir. Bu sebeple tenzîh ehli Hak'tan mahlûkâta âit sıfatları *selb/ıtlâk*

¹⁷²⁹ Mir'âtü'l-Muhakkikîn, s. 369.

¹⁷³⁰ Derya Çakır Baş, “Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:31, (2003), s. 34.

¹⁷³¹ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXXII, 435.

¹⁷³² Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek”, *Doğu ve Batı: Ortak Manevi Değerler, Bilimsel - Kültürel İlişkiler [Profesör Aida İmanguliyeva'nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbn Arabi Sempozyumu (Bakü 2009)]*, İnsan Yay., İstanbul 2010, s.363-371.

¹⁷³³ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, (2008), s. 44 vd.

ederken, teşbîh ehli Hakk'ı *isbât/takyîd* etmişlerdir.¹⁷³⁴ İbnü'l-Arabî ise her iki durumun da itidal üzere birleştirilmesini (cem') önermiş¹⁷³⁵ ve bunu en iyi şekilde Hz. Peygamber'in tahakkuk ettirdiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki özlü yorumu bir şiirinde şöyle ifâde edilmiştir: "İmdi eğer sen tenzîh ile kâil olursan mukayyid olursun ve eğer teşbîh ile kâil olursan muhaddid olursun. Ve eğer sen emreyn (tenzîh ve teşbîh) ile kâil olursan müseddid olursun ve maârifde imâm ve seyyid olursun."¹⁷³⁶

İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın "O'nun misli gibi bir şey yoktur" (Şurâ, 42/11) diyerek kendini tenzîh eylediğini " ve O Semî' ve Basîr'dir" (Şûrâ, 42/11) diyerek de, teşbîh ettiğini söyleyerek buradan hareketle ikisini de cem' etmek gerektiğini vurgulamıştır.¹⁷³⁷ Ona göre "O'nun misli gibi bir şey yoktur" ifadesi nefy, "O Semî' ve Basîr'dir" ifadesi ise isbat ifade eder.¹⁷³⁸ Molla Câmi'nin ifadesiyle Hak "der heme sârî ez heme ârî" [Öyle bir vahdet ki kendi kesretinde zahir olmuş, hem her şeye nüfûz etmiş hem de her şeyden münezzeh kalmıştır] olmakla hem aşkın hem içkin bir varlıktır.¹⁷³⁹

Sufiler, Allah'ın halktan sadece gâib değil, aynı zamanda halk nezdinde hâzır ve nâzır olduğunu sürekli vurgulamışlardır.¹⁷⁴⁰ Yani O bir taraftan aşkın, müteal, münezzeh ve bâtın iken öte yandan içkin, zâhir ve yakındır. Tenzîh, mertebe-i ehadiyyet için söz konusu iken teşbîh, Hakk'ın mazharlardaki tecellisinde söz konusudur. Şebüsterî, ne sırf tenzîh ne de sırf teşbîhi hoş görmez.¹⁷⁴¹ İbnü'l-Arabî çizgisindeki

¹⁷³⁴ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 121, b. 105.

¹⁷³⁵ Bk. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (3. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2004, s.238.

¹⁷³⁶ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 63; Şerhi ile birlikte bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 272-273; Sadreddîn Konevî de İbnü'l-Arabî gibi düşünür ve Hakk'ın ma'rifetinin kemâlinin tenzîh ve teşbîh hükümlerini cem etmekle gerçekleşeceğini söyler. Allah hakkında insan bilgisinin sınırı, Allâh'ın zıtları (tenzîh-teşbîh) birleştiren bir hakikat olduğunu bilmektir. Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 170-174.

¹⁷³⁷ Şerhi ile birlikte bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 275; Mustafa Tahralı, "İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsî'nin Yorumu", s.41; İbnü'l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 40, 154, 166, 171-172.

¹⁷³⁸ İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 40.

¹⁷³⁹ Abdurrahman Câmi, *Mesnevi-yi Heft Evren*, (thk. Cabulkâdad Alişah-Asgar Canfeda vd.), Merkez-i Mutalaât-ı İrani, Tahran 1378/1999, I, 64 (b. 62); Beytin şerhi için bkz. Osman Sacid Arı, "Halil Sıdkî el-Halvetî'nin Abdurrahman Câmi'ye Ait Bir Beyit Üzerine Yazdığı Şerh: Şerh-i Beyt-i Heme Sârî Heme Ârî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 31, (2013), s. 245-255.

¹⁷⁴⁰ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 11, 12; Abdurrahman Câmi, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 119.

¹⁷⁴¹ İbnü'l-Arabî mektebi içerisinde tenzih ve teşbîhin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik kanaatlere *Gülşen-i Râz*'dan da örnekler vererek meseleyi tahlil eden bir okuma için bkz. Saîd Rahîmiyân, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, 316-324.

Konevî, Şebüsterî gibi muhakkik sûfilerin, tenzih teşbih dengesini bahsedilen bir çerçevede yorumlamaları tasavvufun tanrı tasavvurunun özgün yanını teşkil eder.¹⁷⁴²

Şebüsterî *Saâdetnâme*'de, Hakk'ın zâtının tenzîhi ve teşbîhi konusunu müstakil olarak ele alır. Buna göre, Hakk'ın zâtının bir benzeri yoktur (Şûrâ, 42/11) ve yaratılmışların (mahlûkun/insanın) bilgisi O'nu kuşatamaz (Bakara, 2/255). İbâreler O'nu vasfedemez, işâretler O'na yetişemez. Zâtını ancak O (kendi) bilir. Bütün bu tenzîhî vurguların ardından Şebüsterî "...muhakkak ki ben yakınım..." (Bakara, 2/186) gibi âyetlere de referansta bulunarak teşbîhe âit bir dil kullanmaya başlar ve bu yakınlıktan dolayı insanın Hakk'ı kendinde araması gerektiğini söyler.¹⁷⁴³ Yani Hakk'ı zâtı ile bilmek imkân haricinde iken ve zâtı için tenzîh söz konusu iken O, teşbîhin imkân dâhilinde olduğu sıfatları ile bilinebilir.¹⁷⁴⁴

Tevhîdi teşbih ve tenzîhin ortası olarak gören Şebüsterî, makâm-ı mahmûdun sıfât-ı hakîkinin isbâtı (teşbîh) ile sıfât-ı selbînin nefyi (tenzîh) arasında olduğunu söyler. Şu halde tevhîd tenzih-teşbih, nefy-isbât, cebr-ihyâ, fenâ-bekâ, ifrat-tefrit arasında sağlanan mutabakata dayanır.¹⁷⁴⁵

Sûfiler, Hakk'ın hem her hangi bir yaratılmışı benzemek anlamına gelen teşbihten hem de mutlak ya da aklî tenzihten münezzehe olduğu üzerinde durmuşlardır. Bu anlayışa göre, mutlak anlamda hakikatin sadece bir cihetine yönelmek sûretiyle oluşturulan ulûhiyet anlayışı (sırf teşbîh ya da sırf tenzîh) Allah'ı başka bir cihetten kayıtlandırmaktan ibarettir.¹⁷⁴⁶ Bu sebeple Şebüsterî, "sırf teşbîhi körlük, sırf tenzîhi ise tek gözlü olmak olarak niteler."¹⁷⁴⁷ Hakk'ı sırf tenzîh eden kimsenin tek gözlü olarak nitelenmesinin sebebi, o kimsenin Hakk'ın zâtını tenzîh sıfâtı ile bilmesine karşın mezâhirde zuhûr haysiyyetinden onu görmemiş ve bilmemiş olmasıdır. Fakat teşbîh ve tenzîhi cem' edip; "Hakk, hakikat-i vâhide olan zâtıyla bütün taayyünâtdan münezzehtir. Zîra o mertebede gayriyet ve ikilik düşünülemez" ve "Hakk her şeyin

¹⁷⁴² Bkz. Sadreddîn Konevî, *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs: Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2008, s. 71-72.

¹⁷⁴³ *Saâdetnâme*, s. 173-174, b.445-475.

¹⁷⁴⁴ *Saâdetnâme*, s. 175, b. 487.

¹⁷⁴⁵ *Hakku'l-Yakîn*, s.310.

¹⁷⁴⁶ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Hâce Muhammed Lutfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları", (Ed.) Cengiz Gündoğdu, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (I-II)*, Erzurum 2013, II, 493; A.mlf., *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 438 vd.

¹⁷⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 105; [s. 71, b. 104]

sûretinde zâhir olmuş ve her bir taayyününe tecellî etmiş olması itibâriyle bütün taayyünâta müşebbehtir” diyen kimseler ise ârif-i billâhdır ve onların her iki gözü de görücüdür.¹⁷⁴⁸

Hüseyin Bey, insan dimağının ulûhiyyeti *fikr-i tenzîhî*, *fikr-i teşbîhî* ve *fikr-i tevhîdî* olmak üzere üç sûretle idrâk edebileceğini ifade ederek *fikr-i tevhîdî*nin, ne büsbütün tenzîhe (*fikr-i tenzîhî*) ne de büsbütün teşbîhe (*fikr-i teşbîhî*) yaklaştığını dolayısı ile varlığın (*vücûdun*) hakîkatine tenzîh ile teşbîhî cem eden *fikr-i tevhîdî* ile erilebileceğinden söz eder.¹⁷⁴⁹

“İlâh-ı mu‘tekad”, varlığa tenzih ve teşbih konusu açısından bakmanın neticelerinden biridir.¹⁷⁵⁰ Zâhir ehlini, kelâmîleri, Mutezile’yi marifet konusunda bir taraftan tenkîd ederek metodlarının yanlışlığını tebârüz ettiren Şebüsterî, diğer taraftan herkesin Tanrı tasavvurunun kendi görüş açılarındaki farklılığı nedeni ile değişken olduğunu vurgular.¹⁷⁵¹ O’nun bu yaklaşımı İbnü’l-Arabî’nin *Rabb-i Hâs* ve *ilâh-ı mu‘tekad/ilâh-ı muhayyel*¹⁷⁵² tâbirini hatırlatır. Buradan hareketle Şebüsterî, insanların kendi zihinlerinde kurguladıkları bir Tanrı tasavvuru olduğuna dikkat çeker.¹⁷⁵³ Hakk’a giden yollar ademî taayyünler gibi sonsuzdur. ‘Sizden her biriniz için bir şeri‘at bir yol (*menhec*) belirledik’ (Mâide, 5/48) âyeti buna delil olarak zikredilir.¹⁷⁵⁴

İlâh-ı mutekad fikri ekseninde Şebüsterî, Allah’ın bilinmesi konusunda söylenen sözlerin, herkesin kendi bakış açısına bağlı oluşu üzerinde durur.¹⁷⁵⁵ Başka bir deyişle marifetullah konusunda sarfedilen sözler herkesin kendi kâbiliyetini beyân eder.¹⁷⁵⁶ Avni Bey bu hususu şöyle izah eder:

¹⁷⁴⁸ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 121-122, b. 105.

¹⁷⁴⁹ Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 81-82.

¹⁷⁵⁰ Derya Çakır Baş, *a.g.m.*, s.35, 47.

¹⁷⁵¹ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Samed Muvahhid), s. 71, b. 100-110.

¹⁷⁵² “Kısaca ilâh-ı mu‘tekad (inançtaki ilah) İnsanın Tanrı’yı ‘kendine göre’ ve ‘kendinden hareketle’ bilmesinin bir sonucudur. İnsan kendi değer yargıları ile zihninde bir tanrı tasavvuru oluşturur ve bu tasavvura ibâdet eder. Süfîler insanların Tanrı inançlarındaki farklılıkları bu kavram üzerinden açıklamışlardır.” Bkz. Ekrem Demirli, *Füsûsu’l-Hikem Şerhi*, s. 329-348; A. mlf, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 164-165; Bu konuda ayrıca bkz. A. mlf, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu‘tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VI, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], (2005), s. 347-364; A.mlf, *Sadreddîn Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 174-179.

¹⁷⁵³ *Saâdetnâme*, s. 175, b. 489-495.

¹⁷⁵⁴ *Hakku’l-Yakîn*, s. 288.

¹⁷⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 110; [s. 71, b. 109]

¹⁷⁵⁶ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 96, b.113.

“Her tâifenin ve belki her bir ferdin ma‘rifet ve rü‘yeti -ister delîl ile ister keşf ile olsun- kâbiliyet ve isti‘dâd-ı fitrîleri kadar olabilir. Tavâif-i muhtelif *mu‘tekadât*ında az çok Hakk’tan her ne söylemişler ve her ne müşâhede etmişler ise, hep kendilerindeki *isti‘dâd* ve *kâbiliyet* miktarıncadır. Zira Hakk’ın bendesine tecellisi o bendenin kâbiliyetine göredir. Sıfat-ı kâbiliyetin tefâvütü, Hakk’ın tenevvü‘-i tecelliyâtına sebep olmuştur. Yoksa cemi‘-i eşyâya nisbeten Hakk’ın zuhûru ‘ale’s-seviyyedir. İhtilâf-ı isti‘dâdât hasebiyle vâki‘ olan müşâhedât-ı muhtelif üzerine her bir tâife diğerinin i‘tikâd eylediği Hüdâ’yı inkâr eder. Hâlbuki hakikat-i hâlde cümlesinin Hüdâsı birdir ve isneyniyyet asla o hazretin harîmine giremez. Zîra “...hepinizin ilâhı, bir tek ilâhtır...” (Bakara, 2/163) buyurulmuştur. Velâkin ârif, Hakk’ı sûretlerin kâffesinde müşâhede edip onu hiçbir sıfat, taayyün ve nisbet ile mukayyed kılmaz.”¹⁷⁵⁷

İbnü’l-Arabî, Hakk’ın zât mertebesinde vücûd-ı mutlak olarak bütün i‘tibar, izâfet ve nispetlerden münezzeht olduğunu ve Zât’ının hayâlin, kıyâsın ve vehmin ötesinde olduğunu söyler. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî, Hakk’ın bütün mazharlarda mütecellî olduğunu vurgular.¹⁷⁵⁸ Şebüsterî de, sıfat ve esmâsı ile bilinebilen Hakk’ın zâtı söz konusu olduğunda tenzîhe yönelir ve Hakk’ın zâtının kemmiyetten ve keyfiyetten münezzeht olduğunu belirtir.¹⁷⁵⁹ Avni Bey’in yaklaşımı ile Şebüsterî’nin ifadesine bakıldığında şunlar söylenebilir: Hakk, muhtelif tâifelerin *mu‘tekadât* ve *makûlât*ından münezzeht, mukaddes ve müteal olmasına karşın aynı zamanda feyz-i ‘âmmının şümûlü hasebiyle cümle eşyâ ile de beraberdir. Mevcûd olan her şey O’nun ile mevcûd ve O’nsuz ma‘dûmdur. Şöyle ki O, cümle eşyâ üzerine tecellî edip bu eşyâya vücûd izâfe buyurmuştur. Bu izâfeti iskât edince bütün eşyâ ma‘dûm olur. Bu ma‘nâ *aklî tefekkür* ile anlaşılmaz. Hakk, tahakkuk ve sübût cihetinden bütün eşyânın en görünenidir (*ezhar*). Hakikat ve mâhiyet cihetinde ise bütün eşyâdan gizlidir (*ahfâ*).¹⁷⁶⁰

3.3.4. Marifete Ermenin Yolları

3.3.4.1. İlâhî Te’yîd

Kur’ânda, Hz. Mûsâ’nın Eymen vâdisinde Hakk’ın tecellîsine mazhar olduğu, bir ağaçtan Hakk’ın nûrunu gördüğü, kendisine elindeki sopayı (asâ) atmasının emredildiği

¹⁷⁵⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 126-127, b. 110.

¹⁷⁵⁸ Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 285.

¹⁷⁵⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 111; [s. 71, b. 110]; O’nun telmihte bulunduğu ayet şudur: “Müzezzehdir O ve sonsuz yücelikte ve büyüklükte aşkıdır onların bu tür iddialarından” (İsrâ, 17/ 43); A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 127, b. 111.

¹⁷⁶⁰ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 127-128, b. 111.

ve onu atınca yılan olduğu bildirilir (Kasas, 28/30-31).¹⁷⁶¹ Hz. Musâ'nın elinden asâyı bırakması onun ilâhî bir teyide mazhar olmasını berâberinde getirmiştir. Şebüsterî, Hz. Mûsâ'nın durumundan hareketle, asâyâ teşbih ettiği istidlâlî elden bırakmakla ilâhî teyidin gelmesi arasında bir irtibat kuracaktır.¹⁷⁶² Zirâ Hakîm Tirmizî gibi pek çok tasavvuf büyüğünün de ifade ettiği gibi insan marifet gibi belli bir hedefe yönelip bu uğurda çaba gösterse de nihayetinde elde ettikleri kendi çabasının bir ürünü değil Hakk'ın inayet eseri ona başettiği bir ihsandır.¹⁷⁶³

Şebüsterî, delîl ve burhânı Mûsâ'nın asâsına benzeterek delîl ve burhân ehlinin gönül gözlerinin keşf ve şuhûd ile aydınlanmadığını belirtir.¹⁷⁶⁴ Buna göre *tertîb-i delâil* yolu uzun bir yoldur. Bu yolu bırakıp Mûsâ gibi istidlâl asâsını terk etmek gerekir.¹⁷⁶⁵ Çünkü ilâhî *te'yîd* olmadıkça insan *taklidde* kalır.¹⁷⁶⁶ Şebüsterî'nin üzerinde durduğu mesele *istidlâl* yöntemi ile hakikatleri idrâk etmenin güçlüğüdür. Hattâ Hakk'ın zât ve sıfâtının marifeti bu yöntem söz konusu olduğunda mümteniât kabîlindendir. Şebüsterî, istidlâl yöntemi ile nihayetsiz zahmetlere girilse de zahmetten sonra ekseriye eşyânın hakikatlerinin idrâk etmenin mümkün olmayacağını söyler. O, hakîkî marifeti tahsîl etmenin kalbin tasfiye ve tecliyesi ile gerçekleşeceğini söyler. Tasfiye ise Hakk'tan alıkoyan şeylerin (mâsivâllâhın) *nefyine* bağlıdır. Zîra ağyâra ait nakışlar, zikir ve fıkır ile gönülden silinmedikçe *tevhîd-i hakîki* gönülde yer etmez. Deliller ve burhanlarla isbâtta ibâret olan istidlâl yöntemi ise tasfiye yönteminin hilâfıdır. Zîra delîl sahibinin nezdinde delîl medlûlû açıklar, ortaya çıkarır. Hâlbuki *ârifin indinde delîl*

¹⁷⁶¹ İbnü'l-Arabî: "...ateş sûretinde tecellînin ve kelâmın hikmetine gelince: o Mûsâ'nın hâceti idi. Binâenaleyh ona matlûbunda tecellî etti, tâ ki ona teveccüh ede ve ondan i'râz etmeye! eğer ona matlûbunun gayri olan sûrette tecellî ede idi, ondan i'râz eder idi. Çünkü onun himmeti matlûb-i has üzerine müctemi'dir. Ve eğer ondan i'râz ede idi, ameli üzerine avdet eder idi. Böyle olunca Hak, ondan i'râz eder idi. Hâlbuki mustafâ ve mukarrebdir. İmdi onun vukûfu olmadığı hâlde, ona onun matlûbunda tecellî etmesi O'nun kurbundandır." Tercüme Avni Bey'e âittir. Bkz. Konuk, *Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV,210.

¹⁷⁶² Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 36.

¹⁷⁶³ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 393.

¹⁷⁶⁴ Cevad Nurbahş, 'Havâşî ve Ta'likât', *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 70; Asâ ile delîl ve mukaddemât-ı nazârî arasındaki benzerlik yönü *Mirâtü'l-Uşşâka*'da yer alır. Bkz. A. g.e, s. 216.

¹⁷⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 82; Köşeli parantez içindeki açıklamalar Hüseyin Bey tercümesindendir, Bkz. A.g.e, s. 72; *Gülşen-i Râz*, (nşr. Samed Muvahhid), s. 70, b. 81.

¹⁷⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 9, b.81; [s. 70, b. 80]; *Sââdetnâme*'de Hakk'ın zâtını tanıma konusunu *hakka'l-yakîn* mertebesinde anlatan Şebüsterî Hakk'ın delîl ile bulunmayacağını benzer bir çerçevede anlatır. Bkz. a.g.e, s. 158, b. 124-126.

*medlûlün hicâbıdır. Binâenaleyh delîli ne kadar çok ortaya koyarlarsa medlûl o kadar gizli kalır.*¹⁷⁶⁷

Şebüsterî'nin *asâ* ile kastettiği şeyin *istidlâl* yöntemi olduğunu söylemiştik. *Asâ* ile *delîl* arasındaki münâsebet ise oldukça açıktır. gözleri görmeyen bir kişi yolda yürürken *asâ*dan yardım alarak yürüyebilirse, gönülleri keşf ile aydınlanmamış ve *cemâl-i vahdet-i hakîkîyi* mânevî bir göz ve 'ayân ile müşâhede edememiş olan tâife dahi marifet yolunda *delîl* asâsını kullanarak giderler.¹⁷⁶⁸ Sevgiliye giden yol tasfiye erbâbı olan âşıkların yolu olup onlar keşf ve şuhûd yöntemi ile tevhîd-i ilâhîye giderler.¹⁷⁶⁹

Rızâ Tevfik, bu konuda şu yorumları ekler:

“Şeyh, bu kinâyeli tarz-ı beyânının bütün şu zarîf istiârâtını hep Kurân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ ve Tûr-i Sînâ hakkında şeref-vârid olan âyât-ı celîleden iktibâs etmiştir. *Vâdî-i Eymen* istiâresi burada *keşf-i zamir* ile ilimden kinayedir. En emin vâdi mantık değildir budur. Buraya gel ki *nûr-ı hakikat* bir ağaçta bile cilve etsin de işte aradığın benim desin! Uzun uzadıya *istidlâlât-ı mantıkîye* ile bu mertebeye vâsıl olamazsın. Senin mantığın Musâ’nın asâsı gibidir. O nasıl bu tecellî huzûrunda asâyı elinden attı ise sen de mantığı bırak. Her şeyde cilve eden nûr-ı Hakk’a bak!”¹⁷⁷⁰

Şebüsterî, tefekkürü de *tecrîd* (mücerred olmak) ve *te’yîd* ilkesine bağlar.¹⁷⁷¹ Fakat O’nun burada üzerinde durduğu tefekkür *istidlâl* ehli nezdinde *tertîb-i hâsstan* (*istidlâl/deliller tertîb etme*) ibâret olan efekkür değil, erbâb-ı şuhûd indindeki *seyr ilellâh* ve *seyr fillâh* ve *seyr billâhdan* ibâret olan ve insanı Hakk’tan alıkoyan manilerden *tecrîd* ile tefrîdi gerektiren tefekkürdür. Ne varki mücerred *tecrîd* de kâfi değildir. Buna ilaveten bir de Hakk’ın imdâd/teyîd etmesi gerekir. Zîra fâilin tesiri olmaksızın kâbilin kuvvedeki kemâlî zâhir olmaz.¹⁷⁷² Hulvî de “muhakkik olmanın şartı mücerred olmaktır” der. Çünkü muhakkikin karşıtı olan mukallidde kesret baskındır. Kesret de onların fikretmelerine mânîdir. *tecrîd*, kalb ve sırrdan mâsivânın

¹⁷⁶⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 94-95, b. 82; Câmî şöyle der: “Kul ne kadar yok olursa Hak o kadar zuhûr eder.” Bkz. *Nefahâtü'l-Üns*, s. 123.

¹⁷⁶⁸ Mevlânâ da *istidlâl* ile hakîkate ulaşamayacağını farklı bir benzetme ile vurgular: “İstidlâle mensûb olanların ayağı ağaçtan olur. Ağaç ayak ise, pek kuvvetsiz olur.” İstidlâlî olan ilim ve i’tik ad sebatsızdır; bir delîlin diğer delîl ile ibtâlî mümkündür.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 69; VI, 327.

¹⁷⁶⁹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 95-96, b. 82.

¹⁷⁷⁰ Rızâ Tevfik, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (V)”, *Peyâm*, nr. 143-385.

¹⁷⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 86; [s. 70, b. 85]

¹⁷⁷² A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 102, b. 86.

silinmesidir.¹⁷⁷³ Yâni gönlün ve sırrın Hakk'ın dışındaki her şeyden temizlenmesidir.¹⁷⁷⁴ Şebüsterî Allah'a ulaştıran tefekkürü (*fıkr-i nîkû*) tecrîde bağlamakla marifet için bir düstur olan '*et-tecrîdu ıskātu ani'l-izâfât*' (tecrîd izâfetleri ıskât etmeye bağlıdır) cümlesine îmâda bulunur. Vücûd-ı Mutlak'ı bulmak için varlığı bütün evsâfından ve izâfâtından mücerred yani soyulmuş olarak telakki edebilmeli, evsâf ve revâbıtı ondan bi'l-küllîye ıskât etmeli, düşürmeli, ayırmalıdır demek istiyor. Tüm bunlardan sonra ise bir de berk-ı te'yîdden bir lem'a da olmalıdır. Şebüsterî'nin *berk-ı te'yîd (nûr-i te'yîd)* dediği şey vicdâna son derecede kanaat ve îman verebilen ilhamdır. Binâenaleyh keşf ile bulunan bu hakikat, îman ile de müeyyed bulunmalıdır demek istiyor.¹⁷⁷⁵

Şebüsterî, ma'rifet konusunda Hakk'ın te'yîdi bir kimseye yol göstermezse O kimsenin Mantık'la maksada eremeyeceğini söyler.¹⁷⁷⁶ Buradaki esas vurgu *mantık* ilmi ile marifete ermenin zorluğundan ziyade marifete erme sürecinde Hakk'ın insana ilâhî te'yîd ile rehberlik yapmasıdır. Şu halde Hakk'ın marifeti hüccet ve burhanlar vâsıtasıyla değil Hakk'ın *inâyet* ve *imdâd* ile gerçekleşir. Bu ise bir insân-ı kâmilin irşadı ve ona mütabaata bağlıdır.¹⁷⁷⁷ Çünkü mürşid, vâsıta-i Hak'tır.¹⁷⁷⁸

3.3.4.2. Kalp Tasfiyesi ve Nefy-i Vücûd

Şebüsterî, ilahî teyîde mazhar olmayı “ilâhî tecellîleri kabul edecek şekilde kalbi tasfiyesi etmek”¹⁷⁷⁹ olarak sembolize edilen Eymen Vâdisi'ne gelmeye bağlar. Şebüsterî'nin “Oraya varınca, o kutlu mekânda yer alan vadinin sağ tarafından, oradaki ağaçtan kendisine şöyle nida edildi: Ey Musa! Ben, Âlemlerin Rabbi Allah'ım” (Kasas, 28/30) ayetine işaretle vurguladığı gibi Eymen Vadisi'ne yani tasfiye-i kalb ve tecliye-i rûh yoluna¹⁷⁸⁰ gelinirse; ağaçtan “Ben Allâh'ım” sadâsı işitilecektir.¹⁷⁸¹ Vâdî sembolü,

¹⁷⁷³ Aynı tarifi ve tecrîdin derecelerini Kâşânî'de görmek mümkündür. Bkz. “*Tecrîd*, sır ve kalpten başka [ağyâr] ve âlemin silinmesidir.” A.mlf, *Letâifu'l-a'lâm*, s. 127, 128, 129.

¹⁷⁷⁴ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 76, b. 89.

¹⁷⁷⁵ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiye (V)”, *Peyâm*, nr. 143-385.

¹⁷⁷⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 87; [s. 70, b. 86]

¹⁷⁷⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 103, b. 87.

¹⁷⁷⁸ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 76-78, b. 90.

¹⁷⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 370.

¹⁷⁸⁰ Köşeli parantez içindeki açıklama Hüseyin Bey'e aittir. Bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 73, b. 83.

¹⁷⁸¹ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Gölpınarlı, s.10, b. 83; *Gülşen-i Râz*, Nşr. Samed Muvahhid, s. 70, b. 83; Hz. Mûsâ'nın başından geçenleri Hüseyin Bey şöyle özetler: “Hz. Mûsâ Mısır'dan firâr eyledikten sonra

Aynu'l-Kudat Hemedânî, Ferîdüddîn Attar ve İbnü'l-Arabî tarafından Şebüsterî'den önce, tasavvuf yolunda geçilmesi gereken merhalelere işâreten kullanılmıştır.¹⁷⁸² *Vâdî-i Eymen* istiâresi ise tasavvuf metinlerinde genellikle İlâhî tecellîyi kabul edecek şekilde kalbi tasfiye etmek üzere kullanılır.¹⁷⁸³ Hz. Mûsâ, Eymen Vâdisi'nde tecell-i ilâhîye muhâtab olduğuna göre sâlik de Vâdî-i Eymen ile sembolize edilen kalb tasfiyesi sayesinde ilâhî tecellîye mazhar olur.¹⁷⁸⁴ Sâlik Mutlak vahdet hâlini idrâk edince de ona İnnî enellâh (Ben Allah'ım) hitâbı gelir.¹⁷⁸⁵ Şu halde *Vâdî-i Eymen*'e gelmeden yani tecellî-i ilâhîyi kabul eden gönlün tasfiyesi yapılmadan Hakk'ın müşâhedesine erilemez. Bu benzetmedeki *ağaç* tecellî-i zât ve sıfât-ı rabbânînin yansıdığı yer olan hakikat-ı insâniyedir. Bundan dolayı "Ey Mûsâ! Âlemin rabbı olan Allah benim" nidâsı hakikat-i insâniyeyi temsil eden ağaçtan gelmiştir.¹⁷⁸⁶

Şebüsterî, Hz. Mûsâ gibi "innî enellâh (Ben Hakk'ım)" sesini duyuncaya kadar Vâdî-i Eymen yolunda gitmek gerektiğini belirtir.¹⁷⁸⁷ Hüseyin Bey'iy yorumuyla; bu hitâbı işitmek için şevk ateşiyle yanıldığında, kudsî ağaçtan "ben Hakk'ım" nidâsını işitilir.¹⁷⁸⁸ Çünkü ayette de buyurulduğu gibi

".... 'ya Rab! *Bana dîdârını göster* ki, sana nazar edeyim' dedi. Hüdâ-yı Mûte'âl, 'bu *dîde-i fânî ile sen beni göremezsin* lâkin şu altındaki dağa nazar et, eğer o dağ tecellî hengâmında mütezelzil olmayıp da müstakar olursa sen, benim dîdârımı görürsün' buyurdu. Vaktaki Mûsâ'nın Rabbı dağa tecellî eyledi, o *tecellî dağı parça parça eyledi* ve Mûsâ baygın bir hâlde düştü. Vaktaki ayıldı 'Ya Rab! Ben seni tenzîh ve sana rücû' eylerim. Ben sana îmân edenlerin ilk safındayım.' dedi."¹⁷⁸⁹

Medyen'e gitmiş orada Hz. Şu'ayb'ın kerimleri Sâkûrâ'yı almış bu münâsebetle on sene kadar Medyen'de kalmış idi. Sonra ehl ü iyâlini alıp Vâdî-i Eymen'e geldi. Geceyi orada geçirmek istedi. Lî hikmetin o gece hava gayet soğuk ve zevceleri de vad'-ı haml evcâ'ıyla muzdarip bulunuyordu. Bundan başka Mısır yolundan dahî inhirâf edilmiş idi Hz. Mûsâ mütehayyirâne etrafa bakıyordu. Birdenbire Tûr-i Sînâ cânibinden bir ateş şu'lesi gördü. Belki göçebeler bulunur da semt-i maksûddan haber alırım ve ısınmak için biraz ateş tedârik ederim diye o tarafa doğru yürüdü. Yaklaşınca nâr şeklinde görünen nûrun semâyâ yükseldiğini ve ağacın tarâvetinin bozulmadığını gördü. Hz. Mûsâ bu ibret-âver manzara karşısında buht ve hayret içinde kaldı. O sırada idiki " Ben, (evet) ben senin Rabbinim! Pabuçlarını çıkar. Çünkü sen kutsal vâdide Tuva'dasın (Tâhâ, 20/12) " nidâsını işitti. Ku'ân-ı Kerîm'in 14, 16. cüzlerinde ve Tâha, Neml sûrelerinde bu ibret-âmiz kıssa nakl buyuruluyor." Bkz. Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 73; Kıssanın Avni Bey tarafından yapılan anlatımı için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 246-247.

¹⁷⁸² Gül Baba Saidi, *Ferheng-i Câmi'-i Istilahat-ı İrfani-yi İbn Arabi*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Züvvâr, Tahran 1387/2008, s. 1068-1069.

¹⁷⁸³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 370.

¹⁷⁸⁴ Cevad Nurbahş, 'Havâşî ve Ta'likât', *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 70.

¹⁷⁸⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 681.

¹⁷⁸⁶ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 96-97, b. 83; Cevad Nurbahş, 'Havâşî ve Ta'likât', *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 70.

¹⁷⁸⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b.191; [s. 74, b. 191]

¹⁷⁸⁸ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 115, b. 192.

¹⁷⁸⁹ Ayetin (A'raf, 7/143) türkçe meali Hüseyin Bey'e aittir. Bkz. Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 116, b. 193.

Hulvî buradan hareketle “senin senliğin sende bâkî olduğu müddetçe Hakk’ı göremezsın! Hz. Peygamber Hira’da çıkardığı dört erbaîn sonrasında nübüvvetle Hakk’a vâsıl oldu” diyerek marifete erme konusunda kalb tasfiyesinin ve bunun metodu olan *halvetin* gerekliliğini ortaya koyar.¹⁷⁹⁰

Şebüsterî, insanın Hak karşısında kendi varlığını aradan çıkarmasını (*nefy-i vücûd*) selim bir kalbe sahip olmaya bağlar. Şu halde insana düşen görev, gönül evini (*hâne-i dil*) süpürmek ve sevgiliye güzel bir konak olacak şekilde (*makâm u cây-ı mahbûb*) hazırlamaktır.¹⁷⁹¹ Buna göre, Hakk’ı müşâhede etmek ve vahdet sırrına ermek için Hakk’ın mahalli olan gönül evinin ağıyardan temizlenmesi gerekir.¹⁷⁹²

Şebüsterî ‘gönül hânesinden sen çıktın mı O gelir. Cemâlini sana sensiz bir halde gösterir’¹⁷⁹³ diyerek vahdet sırrına ermede kalb temizliğine dâir en önemli prensibi paylaşır. Zîra gönül hanesinden temizlenecek ilk şey insanın kendisidir. Bu prensip dilimizde ‘sen çıkınca aradan, kalır seni yaradan’ şeklinde ifade edilir. Lâhîcî’nin öz ifadesi ile *Hakk’ın varlığı senin yokluğun* ile mümkündür.¹⁷⁹⁴ Vahdet sırrına erilen bu makamda Hakk yine Hakk’ın gözü ile görülür.¹⁷⁹⁵ Hakk her bir taayyün ile perdelenmiş durumdadır. Ne zaman ki sâlik bu taayyünleri aşar Hak o zaman zâhir olur. Dolayısı ile marifet ile sâlikin gayreti arasında doğrudan bir alâka vardır.¹⁷⁹⁶

Şebüsterî, nafilelerle Hakk’ın *mahbûbu* olan kimsenin, gönül evini “Lâilâhe illallah”taki “lâ” süpürgesiyl (*lâ-yı nefy*) süpüreceğini ve “bu sûretle *makâm-ı mahmûdu* yurt edineceğini ve neticede “Benimle duyar, benimle görür” sırrına ereceğini belirtir. Fakat ârifte varlıktan bir miktar kir (*şeyn/kusur, leke*) bile kalsa, ârifin ilmi hakîkat derecesine (‘*ayn sûretine*) varamaz.¹⁷⁹⁷ Şebüsterî ‘*kulum dâimen nafile ibadetlerle bana yaklaşır, hattâ ben onu severim. Ben onu sevince onun sem’i, basarı, lisânı, eli, ayağı olurum. Ve elinde olan kudret benim kudretim olur ki, benim kudretimle iştir, görür,*

¹⁷⁹⁰ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 182, b. 197.

¹⁷⁹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 400; [s. 83, b. 398]

¹⁷⁹² Lâhîcî, *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 293, b. 399.

¹⁷⁹³ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 401; [s. 83, b. 399]

¹⁷⁹⁴ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 293, b. 399.

¹⁷⁹⁵ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 336, b. 404

¹⁷⁹⁶ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 293, b. 400.

¹⁷⁹⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 34-35, b. 402-404; [s. 83, b. 400-402]

konusur, tutar ve yürür' ¹⁷⁹⁸ hadîsine işâret etmektedir. ¹⁷⁹⁹ Çünkü mahbûbiyet mertebesine tâat ve nâfile ibâdetlerle erişilir. -Bu kâide mezcuplar için bâzen istisnâ olarak bozulur-. Sülûkun şartlarından biri de zikirdir. Zikirlerin başında da tevhid zikri olan 'lâ-ilâhe illallah' zikri yer alır. *kelime-i tevhîd* zikrinin erdiriciliği tasavvuf kültüründe sürekli vurgulanır. Nefy ifâdesi olan *lâ süpürgesi* ile kalbin temizlenmesi tavsiye edilir. Böylece yaratılıştan hedeflenen gâye gerçekleşir. ¹⁸⁰⁰ Sâlik, nâfile ibâdetlerle Hakk'a mahbûb olur ve kelime-i tevhîd ile gönül hânesini gayriyete âit unsurlardan temizlerse makâm-ı mahmûda erer. ¹⁸⁰¹ Makâm-ı mahmûd, makâm-ı muhammedîdir ki o mertebe *cem'u-l cem'*, *bekâ ba'de'l-fenâ*dır. Bu makamda ilâhî sıfatlarla sıfatlanılır. '*...benimle görür, konuşur, tutar ve yürür*' ¹⁸⁰² hükmü gereği vahdet sırrına erilir. ¹⁸⁰³ Sûfiler, bu makâma, *kurb-i nevâfil* makâmı da derler. ¹⁸⁰⁴ Şebüsterî ârifin gönlünde varlıktan bir şeyn/kusur, leke kalırsa fenâfillah mertebesine eremez demişti. Buradan hareketle Hulvî, varlığa *şeyn* denmesini varlığın ârifin ma'rûfa vusûlüne mânî olan şey(ler) olması ile ilişkilendirir. ¹⁸⁰⁵

Şebüsterî, sûfiler arasında kullanılan *nefy-i vücûd* ¹⁸⁰⁶ terkîbi üzerinden insanın marifete ermesini kendini nefyetmesine bağlar. Çünkü *vücûd-i hakîkî* karşısında edebe uygun olan şey *nefy-i vücûddur*. ¹⁸⁰⁷ Bu çerçevede sûfiler, sahih bir tevhîde ermeyi kendini nefyetmeye bağlamışlardır. ¹⁸⁰⁸ Çünkü gerçekte vuslat bizzat kendinden ayrılığı ifade eder, ¹⁸⁰⁹ başka bir ifadeyle vuslatın zemîni yokluk, ayrılığın zemîni varlıktır. ¹⁸¹⁰

¹⁷⁹⁸ Buhârî, Rikâk, 38; *Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, s. 244 (7833).

¹⁷⁹⁹ Hadis hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Mustafa Tahralı, "İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsî'nin Yorumu", s.11-42.

¹⁸⁰⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 294, b. 401; Şebüsterî *lâ süpürgesi* tâbirini *Saâdetnâme*'de de kullanır ve kalb aynasının *lâ süpürgesi* ile temizlenmesi gerektiğini söyler. Bkz. a.g.e, s. 213, b. 1116-1117.

¹⁸⁰¹ 'Üzerine (farz ölçüsünde) borç bir namaz olmak üzere de, gecenin bir vaktinde uykudan kalkıp Kur'ân oku, teheccüd kıl. Böylece Rabbinin seni, (çok yüksek, O'na en büyük yakınlık ve en kapsamlı şefaat makamı olan) Övülme Makamı'na eriştireceğini umabilirsin.'İsrâ, 17/79.

¹⁸⁰² Buhârî, Rikâk, 38; *Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, s. 244 (7833).

¹⁸⁰³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 294-295, b. 402.

¹⁸⁰⁴ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 62.

¹⁸⁰⁵ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 338, b. 407.

¹⁸⁰⁶ Söz gelimi İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin *nefy-i vücûd* isminde müstakil bir manzûmesi vardır. Nefy-i Vücûd yerine aynı manayı ifade eden başka tabirler de kullanılır. Meselâ, varlıktan geçme (bî-hestî) bunlardan biridir. Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 91.

¹⁸⁰⁷ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 189.

¹⁸⁰⁸ Serrac, *el-Luma'*, s. 29; *Nefy-i vücûd* etmenin temsili bir anlatımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ma'rife*, s. 220.

¹⁸⁰⁹ Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 58.

¹⁸¹⁰ Ahmed Gazzâlî, a.g.e, s. 71.

Hakk ile kul arasındaki ikiliğin tek kaynağı vardır o da insanın kendi benliğidir. Bu ben aradan kalkınca Hakk’a dâir olan gerçek/ezelî ben ortaya çıkar.¹⁸¹¹ Şu halde kul kendinden mutlak anlamda fânî olmadıkça yani *nefy-i vücûd* etmedikçe, tevhîd onun nezdinde tahakkuk etmez. Bu yönüyle tevhîd, sâlikin mevhum olan vücûdunun yok olmasıdır.¹⁸¹²

Şebüsterî, marifete ermek için sâlikin kendi varlığına âit kayıtlardan kurtulması gerektiğini insanın varlığını diğer başka sûflerde de görülebileceği gibi *dağa* benzeterek ifâde eder.¹⁸¹³ Buna göre insanın *varlık dağı* (kûh-i hestî),¹⁸¹⁴ yerinde durdukça “Rabbim bana görün” sözünün cevabı “Sen beni göremezsın” sözü olacaktır (A‘râf, 7/143).¹⁸¹⁵ Âyette geçtiği gibi “sende bu varlık dağı oldukça “أَرْنِي” (bana kendini göster) lafzının cevâbı “لن تراني” (sen beni göremezsın) dir.”¹⁸¹⁶ Burada kestdilen durum cisimle mukayyed olunca beni göremezsın demektir.¹⁸¹⁷ Sâlik ile Hakk arasındaki *perde* -yani varlık dağı- sâlikin mevhum varlığıdır.¹⁸¹⁸

Hakikati *keh-rübâya* (saman çeken)¹⁸¹⁹, insanın varlığını ise saman çöpüne (kâh) benzeten Şebüsterî, sâlik ile Hakk arasındaki engel olan salikin *varlık dağı*nın aradan çıkmasıyla Hakk’a vâsıl olunacağını, marifete erileceğini belirtir.¹⁸²⁰ Hakikat yani Mutlak Varlık *kehrübâ*¹⁸²¹ gibi câzibe (çekme) özelliğine sâhipken insanın zâtı da bir saman çöpüne benzer. İnsanın özelliği de müncezib olmaktır. *Senlik dağı*¹⁸²² (varlık

¹⁸¹¹ *Saâdetnâme*, s. 174, b. 476-478.

¹⁸¹² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 52; Sülemî şöyle der: “Bir nefes olsun nefsinı gören, muhakkikler derecesinden aşağı düşer.” Bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemî’nin Risâleleri-*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 13.

¹⁸¹³ Meselâ bkz. Attar, *Mantıku’t-Tayr*, s. 86; Türk mutasavvıf şâirlece de dağ istiâresi kullanılır. Buna göre dağ, dost iline ulaşmayı engelleyen, aşılması güç mahlûkât âlemi ve dünyayı temsilen kullanılır. Ferhat gibi, sevgiliye kavuşmak için bu varlık dağını delmek, yâni mâsivâyı gönülden çıkarıp atmak gerekmektedir. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 185.

¹⁸¹⁴ Seccâdi: “Kendinde varlık görmek ve benlik demektir.” *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, s. 285.

¹⁸¹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b.193; [s. 74, b. 192]

¹⁸¹⁶ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 115, b. 193.

¹⁸¹⁷ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 182, b. 198.

¹⁸¹⁸ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 133, b. 192.

¹⁸¹⁹ Kehribar şeklinde de söylenen kelimenin anlamı saman ve kıl gibi şeyleri uzaktan kendine çekebilen (*keh-kâh-rübâ/saman çeken*) ve çeşitli eşyâların yapımında kullanılan kıymetli bir taştır. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 1220.

¹⁸²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b.194; [s. 74, b. 193]

¹⁸²¹ Kehrübâ, halk tarafından *kehrîbâr* denilen ve samanı çekme, kapma kuvveti bulunan kömür cinsinden bir mâdendir. Bkz. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, s. 248-249; Mazmunun örnek bir kullanımı için bkz. Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, (haz. Mertol Tulum), s. 121.

¹⁸²² Bursevî, *Üftâde*’nin şu beytini îzah ederken bu konuyu da açıklamış olur:

Bilmezsin kim durur kendini nihân eyleyen

dağı) engel olmazsa, câzib ile müncezib yani Hakk ile kul arasında engel kalmaz.¹⁸²³ Mutlak Varlık “iş O’ndan başladı yine O’na döner”¹⁸²⁴ hükmü gereği cezbetme hususiyetine sahiptir.¹⁸²⁵ Aslında insanın Hakk tarafına olan çekilmesi/incizâbı kolaydır. Ne var ki insanın dağa teşbîh edilen varlığı/taayyünü bu yolu kapatan bir set ve perde gibidir.¹⁸²⁶ Mevlânâ’nın söylediği gibi “Kurb ne yukarıya, ne de aşağıya gitmektir; kurb-ı Hak varlık habsinden kurtulmaktır.”¹⁸²⁷

Şebüsterî “Hak ile senin önünde senden başka bir şey yok. Bundan dolayı kendi varlığından endişe et” diyerek Hakk’a kurbiyetin önündeki engel olarak insanın kendinde varlık görmesini dile getirir. O’na göre *kendi varlığına* giriftâr olana bütün âlem baştanbaşa *hicâb* (perde) kesilir.¹⁸²⁸ Zira kemâle erememenin, Hakk’tan uzaklığın en mühim sebebi insanın mecâzî varlık ve vehmî taayyünlerden geçememesidir. Şu halde insanın bizâtîhî kendi mecâzî varlığı aslında insan için en kalın bir perdedir. Asıl ehemmiyetle üzerinde durulması ve mücâdele edilmesi gereken perde de budur.¹⁸²⁹ Ne zaman ki insan, kendilik perdesine giriftâr olursa bütün âlem ona perde olur.¹⁸³⁰ Her kim de, kendilik perdesinden kurtulursa, ona başka hiçbir hicâb kalmaz. Şu halde bütün günahların kaynağı ve aslı kendini görmektir (*hod-bînî*).¹⁸³¹ Çünkü kendi vücûdunun

Ehl-i irfân dediler sen çıkmayınca aradan

-Senden murâd, vücûd[un] müstemil olduğu perdedir ki kevnidir. Çıkmayınca dediği, ol *izâfeti ıskât* etmektir. Zirâ tevhid, ıskât-ı izâfettir mutlakâ. Ya’nî vücûden ve zâten ve sıfâten ve fi’len. Ya’nî vücûd ve zât ve sıfât ve fi’l cümle Hakk’ındır diye tevhid-i hakîkî etmelidir-. *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 637-638.

¹⁸²³ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 116, b. 194.

¹⁸²⁴ Meybûdî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 604.

¹⁸²⁵ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s.94.

¹⁸²⁶ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 182, b. 199.

¹⁸²⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 560-561.

¹⁸²⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 44, b. 519-520; [s. 88, b. 520-521]; Hicâb: “İstenilen ve kasedilen şey ile isteyen ve kasededen arasına giren perdedir.” Bkz. Serrâc, *el-Luma’*, s. 344; Başka bir ifadeyle âşik ile mâşuk arasındaki engellerin tümüne birden perde denir. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 181; Irâkî, *Istulâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 349; Şu halde en geniş anlamıyla “mâsivâ” (O’nun dışındaki her şey) bir perdedir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 168; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarikat Kıyâfetleri*, (haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap, İstanbul 2007, s.24-25; W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.277-304.

¹⁸²⁹ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 356-357, b. 522.

¹⁸³⁰ Şu halde eşyâyı insan için perde hâline getiren şey insanın eşyâ ile olan vukûfudur. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 282; “Perde/hicâb/nikâb.” Sâlik ile mutlak hakikat arasındaki engelleri temsil eder. Kul ile Râbb’ini, âşik ile mâşuku ayıran her türlü engel, mâsivâ ve kesret âlemi perdedir. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 197; Aslında Şebüsterî’de de geçen *hicab* tam olarak paradoksal bir durumdur. Hicab paradoksu ise kısaca şeylerin Allah olmaması ama Allâh’ın her şeyde hâzır olmasıdır. Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bkz. William C. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, (2. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2003, s. 275-304.

¹⁸³¹ ‘*Hod-bînî*’, bencillik ve Allâh’ı görmeye engel olan kendini görmek anlamlarına gelmektedir. Sülûkun edeplerinden biri kendini görmemektir. Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, (çev. Hakkı Uygur),

gayriyetini vehmetmek âlemin vücûdunun gayriyetini kabul etmeyi netîce verir. Böylece Vücûd bir iken vehim ve perdeye giriftâr olmak nedeni ile “kendi vücûdu”, “âlemin vücûdu”, “Hakk’ın vücûdu” olmak üzere üç olur. Oysa bu tasnif kesretin ta kendisidir. Tüm bu anlatılanlar bir sûfî deyişinde şöyle özetlenir: ‘*Senin vücûdun (kendine varlık atfetmen) öyle bir günâhtır (zenb-i vücûd: varlık günâhı) ki onu diğer günahlarla kıyaslayamazsın (o kadar büyük bir günâhtır).*’¹⁸³² Bu ifadeye göre günah olan durum vücûdda taaddüt vehmetmektir. Lâ ilâhe illallah bu gibi vehimleri yok etmek içindir.¹⁸³³ Hulvî ise bu noktada âlemin insana, insanın kendi varlığının ise Mutlak Varlık’a perde olmasına dikkat çeker.¹⁸³⁴

İnsanın Hakk ile arasındaki en kalın perde olarak insanın kendi varlığını gören Şebüsterî âlemdeki bütün taayyünlerin insanda zuhûr etmesi sebebi ile insanın benlik davasına girdiğini, kendinde dilediğini yapacak bir irade gördüğünü ve bedeninin dizginini özgürce istediği yere çevirdiğini söyler. Buna bağlı olarak da benliğin kişiyi Hakk’tan uzaklaştıran bir perde oluşunun ne demek olduğunu anlatır ve bütün âfetlerin kaynağı olarak kendinde varlık görmeyi merkeze alır.¹⁸³⁵ İbnü’l-Arabî de insanın Hakk ile arasındaki perde olan varlığını kendi varlığı olarak değerlendirir ve “*sen kendi güneşine bulut gibisin*” ifadesi ile anlatılanları özetlemiş olur.¹⁸³⁶ Hâfız ise “Ey hâfız anladım ki bu yolun hicâbı sensin, oradan çekil bakalım” diyerek aynı manayı farklı bir şekilde seslendirir.¹⁸³⁷

Vahdet sırrına ermenin yolu, insanın Hakk’ın dışında gerçek varlık tanımaması ve kendi mevhum varlığını aradan çıkarmaktan geçer. Bu doğrultuda Şebüsterî, insanın kendi varlığını ve nefsânî eğilimlerini suyun yoluna set olan çerçöp olarak görür. Bunlar

s. 200; Sûfî hod-bîn değil, Hak-bîn, yani Hakk’ı ve hakîkati gören ve dâimâ ondan söz eden kişidir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 171.

¹⁸³² *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 357, b. 523; وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر [Senin varlığın bir günâhtır ve başka hiçbir günâhla kıyas edilmez], Tasavvufun esâsını ortaya koyan en özlü ifâdelerden biri olan bu ibâre için bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, (çev. H. Kâmil Yılmaz vd.), Eser Kitabevi, İstanbul 1970, I, 333; Es’ad Erbili: “Bir kimse, kendi varlığının Allah tarafından kendisine ödünç olarak verildiğini bilmedikçe vâcibu’l-vücûdu tevhîd etmiş olmaz. Böyle olduğu takdirde de küçük şirkten de kurtulamaz. Kendinde varlık görmenin büyük bir günah olması da bununla ilgilidir.” Bkz. Es’ad Erbili, *Mektûbât*, (haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), Erkam Yay., İstanbul 2005, s. 269.

¹⁸³³ Bursevî’nin *Kenz-i Mahfî*’sinden (İstanbul, 1240) tercümeyle aktaran İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 70.

¹⁸³⁴ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 420, b. 525.

¹⁸³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 44, b. 522-525; [s. 88, b. 523, 526-527]

¹⁸³⁶ İbnü’l-Arabî, *Mârifet Kitabı*, s. 234.

¹⁸³⁷ Abdullah Çaylıoğlu, *Niyâzî-i Mısri Şerhleri*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 170-171.

insanın kemâle giden yolda mânevî yolculuğuna engel olurlar. Attar'da da benzer şekilde ifade edilen bu tema¹⁸³⁸ Şebüsterî tarafından “senin varlığın çerden çöpten (hâr u hâşâk) ibarettir. Bunların hepsini kendinden at ki pâk olasın”¹⁸³⁹ şeklinde ortaya konulur. Şebüsterî sâlike bir irşad üslûbuyla şöyle seslenir:¹⁸⁴⁰ ‘Ey sâlik! Senin bu mecâzî varlıkların hepsi çalı ve çırpı gibi muzehrafât kabîlinden şeylerdir. Onları tamâmen kendinden çıkarıp at!’¹⁸⁴¹ Şu halde sâlik, yürüyeceği seyr ü sülûk yolunda gayriyet unsuru sayılabilecek her şeyi, çer-çöp gibi kendisinden temizlemelidir. Bu yapılmadığı takdire visâl menziline erilemez. Bu bağlamda Lâhîcî Bâyezîd-i Bistâmî’den bir nakille meseleyi düğümler: “ Hak Te‘âlâ’yı rüyamda gördüm ve ey pâdişâhım sana hangi yol ile gelinir diye sordum. O’da bana kendini terk eyle ki bana erişsin diye cevap verdi.”¹⁸⁴²

3.3.4.3. Mevt-i İhtiyârî

Küllden aşkın olan cüz’ü aramanın, bulmanın ne olduğu şeklindeki Emîr Hüseyinî’nin onikinci sorusuna Şebüsterî öncelikle kül ve cüz kavramlarını açıklayarak cevap verir.¹⁸⁴³ Konunun bu yönüne vahdet-i vücûd anlayışını ifade eden kavramlar içinde yer verilmişti. Burada ise küllden cüze ulaşmanın bir yöntemi olarak *mevt-i ihtiyârî* kavramı üzerinde durulacaktır.

Sûfîler temelde biri zorunlu (mevt-i ıztırâfî), diğeri irâdî (mevt-i ihtiyârî) olmak üzere ölümün iki çeşidi üzerinde dururlar. Rûhun bedenden ayrılması ile zorunlu, biyolojik ölüm; nefsin hevâ ve hevesinden kaynaklanan arzuların etkisiz hale getirilmesini de irâdî ölüm kapsamında değerlendirirler. Sûfîler, Kur’ânda söz konusu edilen iki ölümden birinin irâdî ölüm olduğunu söylemişlerdir. (Mü’min, 40/11) “Ölmeden önce ölmek” tabiri ile anlatılmak istenen mevt-i irâdî/ihtiyârî şüphesiz sûfîleri asıl ilgilendiren ölüm çeşidi olmuştur.¹⁸⁴⁴

¹⁸³⁸ *Mantiku’t-Tayr*, s. 384.

¹⁸³⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 399; [s. 83, b. 397]

¹⁸⁴⁰ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 336, b. 402; *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 292, b. 398.

¹⁸⁴¹ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 174, b. 399.

¹⁸⁴² *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 292, b. 398.

¹⁸⁴³ Bkz. *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 93, b. 631.

¹⁸⁴⁴ Süleyman Uludağ, “Ölüm-Tasavvuf”, *DİA*, XXXIV, 37-38.

Şebüsterî, *mevt-i ihtiyârî*'nin bütün âlem içinde yalnız insana mahsus olduğunu vurgular.¹⁸⁴⁵ Ma'rifete vesîle olan *mevt-i ihtiyârî* insana mahsustur. Bu yönü ile diğer ölüm çeşitlerinden ayrılır. Ebedî ve sermedî hayat bu ölümün zımnındadır. *Mesnevî*'de mevt-i ihtiyârî şöyle anlatılır:¹⁸⁴⁶ “Tecrübe ettim, benim ölümüm diriliktir; vaktâki bu dirilikten kurtulurum, dâimlik vardır. Eğer o dost yüzlü benim kanımı dökerse, raks edici olarak onun üzerine can saçarm. Ey sikât (dostlar), beni öldürün, beni öldürün; muhakkak benim katlimde hayât içinde hayât vardır.”¹⁸⁴⁷

Şebüsterî mevt-i ihtiyârî ile ârifin ayağının, başının, gözünün tümünün birden *gönül kesileceğini* ve suretinin zulmetten arınıp *sâfî* olacağını söyler.¹⁸⁴⁸ İnsanın cisminin baştan ayağa gönül kesilmesi ve toprağa bakan zulmânîlikten arınması temasına dayanan¹⁸⁴⁹ bu beyitte anlatılan husus *Mesnevî*'de şöyle ele alınır:¹⁸⁵⁰ “İmdi bedenden kurtulduğun vakit, kulak ve burun göz olabildiğini bilirsin. O tatlı dilli şâh doğru söylemiştir ki, ârifler mû-be-mû göz olur.” Yani “bu kesîf olan bedenden kurtulup, rûhâniyet kisvesine büründüğün vakit, görmek hâssasının kulakda ve burunda da hâsıl olduğunu görürsün. rûh görücülük hâlinde, baştan aşağıya kadar görücüdür. Tatlı dilli şâh ile Sultânü'l-ârifin Bâyezîd (k.s.) hazretlerine işâret buyrulur. Hz. Bâyezîd “Her bir kılı vücûdundan bakıcı bir göz olmadıkça, kişi âriflerden olmaz” buyurmuştur. Cenâb-ı Pîr efendimiz kendi zevk-i âlîlerine istinâden bu beyt-i şerîfde Hz. Bâyezîd'in sözlerini tasdîk buyururlar.”¹⁸⁵¹

Şebüsterî mevt-i ihtiyârî sonrasında “hak nurunun (*nûr-ı Hak*) insanda *tecellî* edeceğini, Hakk'ı *cihetsiz* olarak göreceğini söyler.¹⁸⁵² *Hakka'l-Yakîn*'de şöyle denilir: ‘İdrak araçlarının en latîfî ve şerefli olan göz (basîret), idrak konusunda kemâlinin nihâyetine ulaşır.’¹⁸⁵³ Taayyünler vahdet nûrunu görmeye mânîdir. Ancak taayyünler ortadan kalkınca bütün âzâlar ve kuvveler gönül gibi zulmet ve kudûretten arınmış olur. Böylece ilâhî nur insana tecellî eder. İlme'l-yakînden ayne'l-yakîne erişilir. Tasfiye yöntemi ve bir kâmilin irşâdı ile sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki, basîret gözüne

¹⁸⁴⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 55, b. 654; [s. 94, b. 654]

¹⁸⁴⁶ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 427, b. 656.

¹⁸⁴⁷ Beyitlerin şerhi için bk. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 379.

¹⁸⁴⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 691; [s. 96, b. 691]

¹⁸⁴⁹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 520, b. 692.

¹⁸⁵⁰ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 447, b. 693.

¹⁸⁵¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VIII, 175-176.

¹⁸⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 692; [s. 96, b. 692]

¹⁸⁵³ *Hakku'l-Yakîn*, s. 315.

cemâl-i ilâhînin müşâhedesi hâsıl olur. Sâlikler buna *tecellî* derler. Cemâl-i ilâhînin *tecellîsi bir şarap* gibi sâlikî sekr gereği olarak kendinden geçirir.¹⁸⁵⁴ İnsan kendi varlığını aradan çıkarıp *mestîlik* sonuncunda sâkîsi Hak olan şarâbı içtiğinde varlığın kirlerinden ve kendini görmekten kurtulur. Sâlikin bu durumunu Şebüsterî şöyle ifade eder:¹⁸⁵⁵ “İki âlemi de birbirine vurursun, bilmem artık daha ne sarhoşluklar (*mestî*) edersin!”¹⁸⁵⁶ Tâlib-i sâdık müşâhede-i cemâl-i Mevlâ arzusu ile terk-i dünyâ ve ukbâ eyler ve sûrî lezzetlerden mânevî lezzetlere erişir. Gece gündüz, aşk ateşi ve sevgiliye kavuşma arzusu ile yanar. Sevgilinin *tecellî* nûru onun üzerinde parlayınca da keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak O’nu müşâhede eder. Bu mânevî lezzet ve zevkin kemâlinden dolayı iki âlemi de birbirine vurur. *Tecellî şarâbı* ile bir çeşit *mestlik* ve kendinden geçme hali onu kuşatır. “.. Derken Rabbisi, dağa göre bir *tecelli* ile *tecellide* bulunverdi ve onu paramparça etti” (A’râf, 7/143) hükmü gereği *tecellî* nuru karşısında her iki âlem ve sâlikin varlığı yok olup kendi aslî fenâsına döner. Kendinden habersiz kalır. Vâsıl olan ârifler mükâşefelerinde gördükleri *sâkîyi Hak*, kendilerine verdiği şeyi (*tecellî*) de *şarâb* olarak tevil ederler.¹⁸⁵⁷

Şebüsterî mevt-i ihtiyârî sonunda sâlikin erişeceği zenginlik ve Allâh’ın ona lutfedeceği şeyler hakkında şöyle der:

“*Rableri onları suvarır*’ (İnsan, 76/21) ne demek? Bir düşün... *temizlik* nedir? Kendinden arınmak (*sâfî*), varlıksız, benliksiz saf bir hale gelmek! Ne şerbetir o *şerbet*, ne lezzettir o *lezzet*, ne zevktir o *zevk*... ne devlettir o *devlet*, ne hayranlıktır o hayranlık (*hayret*), ne şevktir o *şevk*! Ne hoştur o *dem* ki *kendiliğimizi terk* edelim de mutlak bir zenginliğe erişelim, varlıktan yoksul (*ganiyy-i mutlak ve dervîş*) olalım! Ne *din* kalsın, ne *akıl*... ne *takvâ* kalsın, ne *idrâk*... toprağa sarhoş (*mest*) ve hayrân bir halde seriliverelim! Cennetin, hûrinin, ebediyetin burada ne değeri var? Yabancı (*bî-gâne*), o halvete giremez ki.”¹⁸⁵⁸

“...*Rabbileri onlara pak mı pak bir içecek ikramında bulunur.* (و سقاہم ربہم شرابا) (İnsan, 76/21) âyetine de atıf yapılan beyitlerde şunlar vurgulanır: Ehlullâhın Allah ile öyle bir hâli vardır ki aklın sınırlarını aşar ve bu hâle mükâşefe yolundan başka bir yöntemle de erişilemez. Âyette geçen temiz içeceğin (شرابا طہورا) verdiği sarhoşluk ile insanın taayyün ve kendi mecâzî varlığından sâfî olmaya (temizlenmeyi) vesile

¹⁸⁵⁴ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 447-448, b. 694.

¹⁸⁵⁵ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 26.

¹⁸⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 693; [s. 96, b. 693]

¹⁸⁵⁷ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 448-449, b. 695.

¹⁸⁵⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 694-698; [s. 96, b. 694-698]

olduğu vurgulanır. Rindler bu şarabı içmekle kendilerini temiz (tahûr) kılarlar. Bir kimse bu makâma eremezse peygamberlerin ve velîlerin sözlerini lâıykı ile anlayamaz. Çünkü akıl bu sınıra yetişemez. Hakk'ın müşâhedesinden elde edilen lezzet ve *şarâb-ı tahûr*; hissî, vehmî ve aklî lezzetlerden daha üstündür. Yukarıda geçen ve bir tasavvuf ıstılâhı olarak *derviş*; tecellî nûrunun yansımasında yok olup fenâ bulmuş ve Hak ile bekâ bulmuş kimsedir. Dolayısı ile fenâfillâh mertebesine ulaşp ve bekâbillâ erişen herkes dervîştir. Kendi varlığından kurtulur ve mutlak anlamda zengin olur. Çünkü bekâ-yı Hak ile mütehakkık olur. Sekr ve istiğrak mertebesinde din, akıl, takvâ, idrak, şuur ve ilim gibi taayyüne âit i'tibârlar aradan kalkar. Sâlik fenâ ve yokluk makâmında mahv olur. Şarâb-ı tahûr ile mest ve hayrân olur.¹⁸⁵⁹

Şebüsterî mevt-i ihtiyârî nefîcesinde müşâheye erişilip, şarâbın içildiğini söyler ancak her sarhoşluğun (mestî) sonunda bir baş ağrısı ve sersemliğin (humâr) olması da kaçınılmazdır.¹⁸⁶⁰ Müşâhede-i cemâl-i ilâhî müyesser olup, Hakk'ın elinden şarâb-ı tahûru içip mest olan sâlik eriştiği bu devletten daha büyük bir devlet olmayacağını bilir. Artık sâlik için *bundan sonrası* diye bir şey yoktur ve eriştiği bu mertebeyi kaybetmek korkusu içindedir. Her gülde bir diken olduğu gibi mestîlik (sarhoşluk) sonrasında da humâr (baş ağrısı) vardır. Çünkü mestîlik hâlinde devâm ve sebât yoktur. Vakit ve zamânın değişmesi ile haller değişir. Sâlik bu endişeyle doludur. *Mestî*; *hayret* ve *velehtir* ki müşâhede-i cemâl-i dost şuhûd sâhibi sâlike el verir. *Humâr*; Mahbûb'un izzet perdesi ile perdelenmesinden (ihticâb) ibârettir ki Mahbûb, vahdet yüzünde kesret perdeleri ile zâhir olur. Bu makam *telvin* makâmıdır. Sâlikin buradaki durumu önceki hâline göre daha aşağı bir seviyedir ve hakikat perdelenmiştir. Kâmiller telvin hâlinde geçip *temkîn* hâline erişir ve mütemekkin olurlar. Kâmillerin kemallerinin nihâyete erdiği nokta da tam burasıdır ki temkin hâlinde sâlik için kesret artık vahdete perde olmaktan çıkar. Artık sâlik tevhîdde temkîn hâlinindedir. Böylece vahdeti kesrette, kesreti vahdette görür. İbn Fârız'ın ifâdeleri sâlikin bu hâlini şöyle özetler: 'Vahdet benim, kesret benim, ma'nâ benim, sûret benim. Hem nur hem zulmet; hem gizli hem âşikâr benim. Evvel benim, âhir benim, bâtın benim, zâhir benim. Gâib benim, hâzır benim,

¹⁸⁵⁹ *Mefâtîhu'l-İcâz*, s.449-451, b. 696-699.

¹⁸⁶⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 699-700; [s. 96, b. 699-700]

bir benim, eşsiz benim.’¹⁸⁶¹ *Mesnevî*’de de benzer bir üslupla şöyle denilir: “Her kim geçen sene elest kadehinden içti, bu yıl onun humâr meşakkatinin âfeti vardır.”¹⁸⁶²

3.3.5. Marifet Yolunun Mânileri

Şebüsterî salikin, “vahdete mâni olan şeyleri (*mevâni*’-i *râh*) kendinden uzaklaştırmadıkça gönül evine nurun girmeyeceğini¹⁸⁶³ yani hakîkate erişemeyeceğini söyler.¹⁸⁶⁴ “...Şüphesiz ki Allah, (günahlardan kaçınmakla beraber, beşerî bir sürçme ile günaha düşmelerinin ardından) tam bir pişmanlıkla tevbe edip, tevbelerinde sebat gösterenlerle, (her türlü günah kirinden) temizlenip paklananları sever” âyeti gereği sülûk yolunda ilk adım *tevbe* ve *tahârettir*. Peki, neyden tevbe ve tahâret edilecektir? İsyân, çirkin söz ve ameller, ahlâk-ı zemîme ve evsâf-ı zemîme gibi sâlikin yolundaki engellerden tevbe edilip temizlenilecektir. Bu sayılanlar kişide mevcut iken kurbiyete erilemez. Zâhirî ve bâtinî bu engellerden arınmadıkça sâlik mehibit-i feyz-i ilâhî (feyze muhâtab) olamayacağı gibi, tecellî-i Hakk onda zuhûr etmez ve Hakk’tan mahcûb (perdeli) kalmaya devâm eder.¹⁸⁶⁵ Hâsılı sâlik kendini Hakk’tan alıkoyan engelleri (mevâni’) terk etmelidir.¹⁸⁶⁶ Şebüsterî insanı Hakk’a ulaşmaktan alıkoyan manilerin (mevâni’-i *râh*) dört tane olduğunu ve bunların mukâbilinde dört tahâretin olduğunu söyler.¹⁸⁶⁷ *Mevâni*’-i *râh* denilen sâlikin aşması gereken engeller, aslına bakılırsa cüz’iyet ve tafsîl bakımından sınırsız denecek kadar çoktur. Ancak küllî ve icmâlî olarak bunlar Şebüsterî tarafından dört kısımda hülâsa kılınmıştır. O, temizlenilmesi gereken dört *habâyis/kirlilik* için dört *tahâreti* gerekli görür:¹⁸⁶⁸

¹⁸⁶¹ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s.452-454, b. 701-702.

¹⁸⁶² Avni Bey beyti şöyle şerh eder: “Geçen sene”den murâd, rûhâniyet âlemi ve “bu sene”den murâd cismâniyet âlemidir. “Elest kadehi”inden murâd, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (A’raf, 7/172) hitâbidir. “Humâr”, sarhoşluktan sonra ârız olan baş ağrısı, sersemlik. Ya’ni, rûhâniyet âleminde, o hitâb-ı ilâhî şarâbından vâki’ olan sarhoşluk sersemliğinin zahmetini ve meşakkatini çekmek âfeti vardır.” *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 828.

¹⁸⁶³ *Gülşen-i Râz*, s. 35, b. 404; [s. 83, b. 403]

¹⁸⁶⁴ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 296.

¹⁸⁶⁵ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 296, b. 404.

¹⁸⁶⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 340, b. 408.

¹⁸⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 35, b. 406; [s. 83, b. 404]; Tasavvufî açıdan tahâretin dört kısım olduğunu ilk söyleyen Şebüsterî değildir. Ankaravî bu taksîmi Kuşeyri’ye dayandırır ve tahâretin sûreti ve hakîkati başlığı altında diğer sûflerin de görüşlerine yer vererek konuya dâir ayrıntılı izahlarda bulunur. Bkz. İsmâil Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, (haz. Sâfi Arpağuş), s. 153-159. Tahâretin kısımlarına yer veren manzum bir diğer tasavvufî eser için bkz. İbrâhim Tennûrî, *Gülzâr-ı Mânevî*, (haz. Mustafa Demirel), Çağrı Yay., İstanbul 2005, s. 7-15.

¹⁸⁶⁸ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 296, b. 405.

Şebüsterî:

“Evvelâ bedeni ve elbiseyi hadesten ve necasetten (*ehdâs u encâs*) arıtmak gerek. İkinci olarak gönlün günah (*ma’siyet*) ve vesveseden (*şerr-i vesvâs*), arınması gerekir. Üçüncü temizlik ise kötü huyları (*ahlâk-ı zemîme*) terk etmekle olur. Çünkü insan, kötü huylarla hayvana (*behîme*) döner. Dördüncü temizlik de *sırrın* Hakk’ın dışındaki her şeyden arıtılması ile olur. Çünkü bu noktada seyr son bulur. Kim bu temizliği yaparsa Hak ile konuşmaya (*münâcât*) lâyık olur. Kişi, varlığını tamâmen elden çıkarmadıkça namazı [hakîkî] namaz olmaz. Fakat sâlik kendini kirlerden (*şeyn*) arıttı mı namazı, göz nuru [*kurretu’l-‘ayn*] kesilir. Böylece arada hiçbir fark (*temyîz*) kalmaz da bilinenle bilen (*‘ârîf ile ma’rûf*) bir olur.”¹⁸⁶⁹

Şebüsterî’nin maddî tahâret ile mânevî tahâreti berâber ele aldığı bu yaklaşımı şöyle şerh edilir: İlk yapılması gereken şey, beden ve elbisenin hades, habes ve necâsetten temizlenmesidir ki şer’an temizlik yapılmadan namaz kabul olmaz. Bu zâhirî temizliğe işârettir. İkincisinde ise, ma’siyet, şerr-i şeytan ve vesveseden temizlenmektir ki bununla da bâtınî (iç) temizliğe işâret vardır.¹⁸⁷⁰ Bursevî’nin de belirttiği gibi abdest-i hakîkî, iki cihânın muhabbetinden ve fikrinden el ve yüz yumaktır.¹⁸⁷¹

Şebüsterî, kötü ahlaktan temizlenme üzerinde durur. Eğer bu arınma gerçekleşmezse insan hayvan (*behâim*) gibi olur. İlk iki temizlik *şeri’ate*, üçüncü temizlik de *tarîkata* mahsûstur.¹⁸⁷² Dördüncü temizlik olan bu kısımda ise kalbi Hakk’ın dışındaki şeylerden temizlemek üzerinde durulur. Zira bu şekilde Hakk’a *vusûl* gerçekleşir. Sâlikin seyri bu tahâret ile sonlanır. Namaz kılan kimsenin elbisesi ve bedeni *ehdâs ü encâstan* (hadesten ve necâsetten) temiz olmadığında namaz nasıl sahih olmaz ise, aynı durum tarîkatta ahlâk-ı zemîmeden temizlenmeyince de ortaya çıkar. Bunun son merhalesi ise, kalbin Hakk’ın dışındaki şeylerden temizlenmesidir. Bu yapılmadığı takdirde de gerçek temizlik gerçekleşmeyeceği gibi vuslata erilemez.¹⁸⁷³ Şebüsterî sayılan dört kısım temizliğin tamâmını yapan kimsenin, zâhiren ve bâtınen temiz olacağını ve *münâcâta* yâni *namaza*¹⁸⁷⁴ lâyık bir kıvâma geleceğini söyler.

¹⁸⁶⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 35, b. 407-413; [s. 405-411]

¹⁸⁷⁰ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 296, b. 406; Hucvîrî de bedenî temizlik ve kalb temizliği şeklide bir tasnif yaparak, kalpteki taharetin gerçekleşmesi ile marifetin sahih olacağını belirtir. Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 425-429.

¹⁸⁷¹ Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 93.

¹⁸⁷² *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 296-297, b. 407.

¹⁸⁷³ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 297, b. 408; Zâten tasavvufta tahâret dendiğinde de ilk akla gelmesi gereken kalb sayfasını ağıyardan temizlemek gelir. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 214.

¹⁸⁷⁴ Münâcât ile namazın kastedildiğini Lâhîcî şu hadise atıfla açıklar: “المصلی يناجي ربه “ Namaz kılan, Rabb’ine münâcât eder.” *Muvattâ*, I, 80.

Böylece *nihâyet-i salât* olan *kurb-i hakîkîye* erer ki ‘*namazın mü’minin mîracı olması*’¹⁸⁷⁵ durumu burada ortaya çıkar.¹⁸⁷⁶ Ancak sâlik kendi varlığından fânî olmadıkça *vusûl-i hakîkîye* eremez. Yani sâlik kendini fenâfillah kumarhânesinde külliyyen kaybetmeden, kendinden fânî olmadan namazı hakîkî namaz olmaz. namazın hakîkati ve nihâyeti kurb ve vuslata vesîledir. Kendini fânî kılmayan, Hakk ile bâkî olamaz. Şebüsterî, vuslatın kemâli olan gerçek namazın (salât-ı hakîkî) fenâ-yı tâmma mevkuf olduğunu vurgular.¹⁸⁷⁷ Şebüsterî ‘*Bana sizin dünyânızdan üç şey sevdirdi ki, kadınlar ve güzel koku ve benim gözüümün nûru namaz kılındı*’¹⁸⁷⁸ hadîsine referansla benliğin külliyyen Hakk’ta mahv ve mütelâşî olması durumunda namazın göz aydınlığı (*kurretü’l-ayn*¹⁸⁷⁹) ve vuslat-ı hakîkîye vesîle olacağını belirtir. Bu göz aydınlığı sayesinde ârif *sırr-ı vahdet* ve *nûr-i ilâhîyi* nasılsa öyle görür,¹⁸⁸⁰ harîm-i vahdete yol bulur.¹⁸⁸¹ Sonrasında ise ârif ve ma’rûf bir olur. Çünkü hakîkatte Hakk’ın dışında hiç bir mevcûd yoktur. ‘Âbid-ma’bûd ya da ‘ârif-ma’rûf arasındaki ayrım ıtlak ve takyîd îtibâriyledir. Takyîd ve teşahhus imtiyaz ve gayriyeti gerektirirken; tecellî-i ehadî ile mahv ve fânî olunca aradaki isneyniyet kalkar ve her şey bir olur.¹⁸⁸²

3.3.6. Marifete Ermede Aklın Yetersizliği

İslam düşüncesinde marifete erme noktasında kullandıkları yöntemlere göre çeşitli ekollerden bahsedilebilir. Bu ekolleri Felsefe, Kelam ve Tasavvuf şeklinde üç temel

¹⁸⁷⁵ Meybûdî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 676.

¹⁸⁷⁶ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 297, b. 409.

¹⁸⁷⁷ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 297-298, b. 410.

¹⁸⁷⁸ Nesâî, *İşâretü’n-Nisâ*, 1; *Müsned*, X, s. 412 (12233)/ XI, s. 79 (12991); Tasavvuf metinlerinde kullanımına örnek olarak Bkz. *Minhâcu’l-Fukarâ*, s. 224.

¹⁸⁷⁹ Avni Bey: “ Sallallâhu aleyhi ve sellem Efendimiz gerek tecellînin ve gerek şühûdun imtinân ve ihsân tarîkiyle vukûuna işâreten: *وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ* [Benim kurret-i aynım namazda kılındı.] buyurdu. Yoksa “Namazda kurret-i aynimi ben kıldım” veyâhud “Hak Teâlâ vücûb tarîkiyle kıldı” demedi. Ve namaz ise ancak mahbûbun müşâhedesinden ibârettir ki, hîn-i müşâhede muhibbin gözü, mahbûbunun cemâlinde karâr eder; ve “kurretü’l-ayn” “istikrâr”dan, ya’ni “karâr”dan me’hûzdür. Çünkü bir kimse sevdiğini gördüğü vakit, gözü onun cemâlinde dikilir kalır. O lezzet-i temâşâdan mahrûm olmamak için, gözünü başka bir tarafa imâle etmez. Bunun için “karîrü’l-ayn”, “mesrûr” ma’nâsında müsta’meldir. Çünkü her mesrûr olan kimse, gözünü kendini mesrûr eden şeye diker ve kendine sürûr veren matlûbundan başkasına meyletmez. Türkçede “gözü aydın olmak” derler.” Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 379.

¹⁸⁸⁰ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 298, b. 411.

¹⁸⁸¹ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bağ-ı Dil*, s. 18.

¹⁸⁸² *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 298, b. 412.

kategoride değerlendirebiliriz.¹⁸⁸³ Filozoflar, mütekellimler ve mutasavvıflar esâsında insandan bağımsız bir hakîkatin var olup olmadığından ziyade bu hakîkatin insanın sahip olduğu imkânlarla bağlı olarak bulunup bulunamayacağını, bilinip bilinemeyeceğini sorgulamışlardır. Şu halde en başta önemli olan ve farkedilmesi gereken şey hangi grubun görüşünde haklı ya da metodunda tutarlı oluşu değil temelde insanın hakîkate ulaşmak için bir gayret göstermesidir.¹⁸⁸⁴ Mutasavvıflar, baştan beri duyu ve akılla veya her ikisi ile elde edilen bilgi ile “keşif (mükâşefe: marifet sonucunda meydana gelen bilgi)” ve “ıyân” (müşâhede: marifete ulaştırıcı yol) arasında bir ayrım yapmışlardır.¹⁸⁸⁵ Buna göre temelde *istidlâlî* ve *keşfî* olmak üzere iki yöntemden bahsedilebilir. İstidlâl ile kısaca masnûdan sânie ulaştıracak delil aramak, keşf ile de Hakk ile halk arasındaki perdeleri (gıtâ, hicâb), engelleri kaldırmak kestedilir. Keşf, Felsefe ve Kelâm’ın büyük önem atfettiği aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinmenin bir yoludur.¹⁸⁸⁶ Lügavî olarak perdeyi ve örtüyü kaldırmak anlamına gelen keşfte var olan bir şeyin açığa çıkarılması, niteliği bilinmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olmak söz konusudur.¹⁸⁸⁷

Kelam ve Felsefe istidlâlî öncelerken Tasavvuf keşfi temel alır. Burhan, istidlâl, felsefe ve akıl bir tarafta keşf, şuhûd, yakîn, irfân ve aşk ise diğer tarafta kümelenir. Şebüsterî akla, nakle ve keşfe değer atfeder ve aklın nakle tâbî olması gerektiğini söyler.¹⁸⁸⁸ Çünkü nakil aklın burhânı ile yakîn hâline gelir.¹⁸⁸⁹ Buna ilave edilecek şey ise tek başına aklın da (*ma’kûlât*) naklin de (*menkûlât*) hakîkate erişmedeki yetmezliğidir.¹⁸⁹⁰ Şebüsterî, kelâmcılara yaklaşan bu görüşlerinin yanında akıl ve naklin zevke yönelmesi gerektiğini söyleyerek onlardan da ayrılmış olur. O, ‘insanda aklın

¹⁸⁸³ Şebüsterî her üç fırka arasındaki bu metodolojik farklılığa *Hakku’l-Yakîn*’de de ayrıntılı olarak yer verir. *Hakku’l-Yakîn*, s. 286.

¹⁸⁸⁴ Mutlu Doğan, “Prof. Dr. Tahsin Görgün ile Hakikat ve İmaj Üzerine”, *Diyanet Aylık Dergi*, Eylül 2013, sayı: 273, s. 31.

¹⁸⁸⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), (3.Bsk.), Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 329; Müşâhede kavramı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152-153.

¹⁸⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315-317.

¹⁸⁸⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Matbaa-i Osmâniye, İstanbul 1305, II, 834.

¹⁸⁸⁸ *Saâdetnâme*, s. 176, b. 519-521.

¹⁸⁸⁹ *Saâdetnâme*, s. 177, b. 542.

¹⁸⁹⁰ *Saâdetnâme*, s. 150, b. 32; *Saâdetnâme*, s. 239.

ötesinde (mâ-verâ-yı ‘akl)¹⁸⁹¹ bir halin (yani keşf yetisinin) olduğundan ve gizli sırların onunla bilinebileceğinden söz eder.¹⁸⁹² Nitekim Gazzâlî’de *el-Munkız*’da aklın kavramakta yetersiz kaldığı hakikatlerin keşf ile idrâk edilebileceği üzerinde durmuştur.

Şebüsterî’ye göre mücerred bir tasavvurdan öte bir tasdîki gerektiren¹⁸⁹³ iman hakikatlerine (*ahvâl-i ukbâ*) karşı aklın durumunu gözü renkler karşısında doğuştan kör olanın durumuna benzer.¹⁸⁹⁴ Sûfiler aklı, dünyâ işlerini tedbîr eden, madde âlemine taalluk eden akıl (akl-ı meâş) ve âhiret işlerini tedbîr eden, ilâhî âleme-mânâ âlemine taalluk eden akıl (akl-ı meâd) şeklinde ikiye ayırırlar. Akl-ı meâş ile Hakk’ın sırlarına erilemez iken akl-ı meâd insanın ilâhî sırlarda hayrete varmasını sağlar.¹⁸⁹⁵ Buna göre *ahvâl-i ukbâ* denilen Hakk’ın müşâhedesi ve ma’rifettullah konusunda akıl anadan doğma körün durumuna düşmektedir. Nasıl anadan doğma kör, renkleri bilemezse akılda da mükâşefe yetisi yoktur. keşf ancak muhabbet, ‘aşk, seyr ü sülûk, tasfiye ve irşâd-ı kâmil ile mümkündür.¹⁸⁹⁶ Şebüsterî’ye göre “insanda aklın ötesinde (*verâ-yı ‘akl*) bir hal vardır ki gizli sırları (*esrâr-ı pinhân*) onunla bilir, anlar.”¹⁸⁹⁷ İbn Türke, gizli sırların kendisiyle bilineceği şeyin *aşk* olduğunu söyler ve aklın karşısında aşkı konumlandırır.¹⁸⁹⁸

Filozofların (hükemâ) ve kelamcılarının (mütetekellimîn) metodları olan *istidlâl* yolu ile Hakk’ın zât ve sıfâtının ma’rifeti mümkün değildir. Çünkü onların metodu tenzîhî ve selbîdir. Bu yüzden onların istidlâl ile elde ettikleri bilgi de şek ve şüpheden hâlî olmaz. Ma’rifet-i hakîkînin tahsîli ancak kalbin tasfiye ve tecliyesi ile mümkün olur. Tasfiye ise mâsivânın nefyine bağlıdır. ağıyâra âit nakışlar zikir ve fikir ile gönül levhinden silinmedikçe *tevhîd-i hakîkî* gerçekleşmez. Medlûlü deliller ve burhanlar ile isbâtta ibâret olan istidlâl yolu, tasavvufun metodunun hilâfinadır. Çünkü ârifin indinde delîl, medlûlün önündeki bir perdedir. Binâenaleyh delîl ne kadar çok ibrâz edilirse medlûl o kadar gizli kalır. Çünkü tevhîdin kemâli -deliller de dâhil olmak üzere- gayriyetin

¹⁸⁹¹ Hakk’ı bilmenin aklın mâverâsında olan keşf ile mümkün olduğu prensibi Gazzâlî, Attâr, Aynu’l-Kudat Hemedânî gibi sûfilerce de ifade edilmiştir. Bu konuyu müstakillen ele alan bir çalışma için bkz. Mecîd Nûrî, *a.g.m*, s. 145-160.

¹⁸⁹² *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 37, b. 431.

¹⁸⁹³ *Hakku’l-Yakîn*, s. 290.

¹⁸⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 84, b. 428, *Saâdetnâme*, s.186, b. 688.

¹⁸⁹⁵ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 18.

¹⁸⁹⁶ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 308-309, b. 429.

¹⁸⁹⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 37, b. 431; [s. 84, b. 429]

¹⁸⁹⁸ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 139.

nefyindedir.¹⁸⁹⁹ Bu îzâhâtan anlaşıldığı üzere felsefe, mantık ve kelâm ulemâsı Hakk’ın varlığını isbât etmek husûsunda kendisiyle Hak arasına delillerden oluşan vâsıtalar koyup aradaki perdeleri artırırken erbâb-ı tasfîye olan sûfiyye ise bu vesâiti bırakıp keşf ve şuhûd metodunu tercih ederler.¹⁹⁰⁰

Şebüsterî’nin Meşşâî filozofları tenkit ettiği temel alan epistemolojidir (ma‘rifet-şinâsî). Şebüsterî, Hakikat’ın taakkul, istidlâl ve sûrî mantık ile kavranamayacağını aksine *keşfen* kavranabileceğini söyleyerek onları eleştirir. Keşfen Hakk’ın bilinmesi ise *seyr ü sülûk* adı verilen bir süreci gerektirir.¹⁹⁰¹ Şebüsterî’nin Meşşâîleri eleştirdiği diğer bir nokta ise ontolojiye dâirdir. onlar varlığı *Vâcibu’l-Vücûd* ve *mümkinü’l-vücûd* şeklinde ikiye taksim ederek mükünden hareket edilerek vâcibin bilinebileceğini savunurlar.¹⁹⁰² Şebüsterî de her ne kadar Mutlak varlık ile tecellîlerini birbirinden ayırmak için “kadîm-muhdes”; “mükün-vâcib” gibi kategorik ayrımlarda bulunsa da temelde varlığın birliği (vahdet-i vücûd) fikrini vurgular.

Şebüsterî, akıl ve düşünce temelinde evreni yorumlamak ve anlamak için çaba gösteren ve aklın, vahiy gibi başka kaynaklarla işbirliği yapmasına ihtiyaç bulunmadığını düşünen filozofların¹⁹⁰³ yöntemlerini tenkîd eder. Ancak Şebüsterî’nin nebîlerden zuhûr eden *doğru hikmet* ile menşei nebevî olmayan ve *eğri hikmet* dediği hikmeti birbirinden ayırdettiğini ve tenkit ettiği hikmetin felsefe olduğunu söylemek gerekir. Buna göre *hikmet-i dîn* ve *hey’et-i encümün* kaynağı Hz. Şît kanalıyla başlamış ve Hz. İdrîs ile devâm etmiştir. Ancak bu hikmet Yunanlılar’da tefessühe uğramıştır.¹⁹⁰⁴ Şebüsterî ayrıca, Yunanlılar ve özellikle Aristo mantığına âit aklî kıyaslarla îman zevkine erilemeyeceğini,¹⁹⁰⁵ ‘eğer mantıkla velî olunsaydı İbn Sînâ’nın velî olması gerektiği’ örneğiyle delillendirir.¹⁹⁰⁶

¹⁸⁹⁹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*’dan olan bu pasajın tercümesine Avni Bey *Mesnevî*’de geçen Mevlânâ’nın “Felsefî, vesâitta delâilden ziyâde eder. Sâfî ise, onun aksi üzeredir” beytinin şerhi’nde yer verir. Oradan alıntılanmıştır. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 204-205.

¹⁹⁰⁰ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 205.

¹⁹⁰¹ Muhammed İlhanî, “Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Endîşe-i Felsefî”, *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî*, sayı: 58, (1387/2008), s.3, 5.

¹⁹⁰² Şehîn A‘vânî, “Muhâlefet-i Şeyh Şebüsterî bâ-Hakîmân, Feylesûfân u Mütakellimân”, *Faslnâme-i Endîşe-i Dînî-i Dânişgâh-ı Şîrâz*, sayı: 25, (1386/2008), s. 124.

¹⁹⁰³ Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, s. 21.

¹⁹⁰⁴ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 185, b. 664-670.

¹⁹⁰⁵ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 185, b. 680.

¹⁹⁰⁶ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 185, b. 682.

Şebüsterî, *hakîm-i felsefî*'nin imkândan yola çıkarak *isbât-ı vâcibe* çalıştığından dolayı Vacib'in zatı konusunda mezmum olan *hayrete* düştüklerini söyler.¹⁹⁰⁷ *Hakîm-i felsefî* tâifesi eşyâda, imkândan başka bir şey görmemişler- onların arkasında gizli duran *Vücûd-ı Mutlak*'ı görmemişler - ve mümkünlerin vücûdundan hareketle Zorunlu Varlığı (vücûd-ı vâcib) istidlâl etmeye çalışmışlardır. *Vâcibu'l-Vücûd*'un varlığı kendinden iken, *mümkünü'l-vücûdun* varlığı başka bir Varlığa muhtaçtır. Hükemâ, mümkünin müessire olan ihtiyaç illetine *imkân* derler. Bunun için Şebüsterî hakîm-i felsefî için "onlar imkândan isbât-ı vâcib eyler" der. Kelamcılar (mütekellimîn) ise mümkünin müessire olan ihtyâç illetine *hudûs* derler. Zîra mümkünin müessire ihtiyâcı onu ademden vücûda çıkarmasıdır ki o da *hudûstur*. Özetle istidlâl ehli olan felâsife ve mütekellimîn mümkün, *imkân* ve *hudûs* cihetinden illete muhtaçtır derler. Fakat onlar Zât-ı Vâcib'in marifeti konusunda mezmûm olan *hayrete* düşerler.¹⁹⁰⁸ *Feylosof* ya da *el-felâsife* (akliyyûn-rationaliste) ancak hakikati *mantıkla* keşf etmek iddiâsında ve gayretinde bulunan feylosoflara denir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde bu hükemâ sınıfını tarîf etmiştir. Şebüsterî'nin söz konusu filozofların imkân dairesinden çıkmayarak vâcibu'l-vücûdu ispâta kalkıştıklarını ve neticede çıkmaz bir sokağa girdiklerine işaret eder ve bunu da menfî manada *hayret* kavramı ile ifade eder.¹⁹⁰⁹ Şebüsterî, hakîm felsefinin devre ve teselsüle girdiğini şöyle ifadelendirir:

"*Hakîm-i felsefî* imkândan yola çıkarak Vücûd'a ulaşmaya çalıştığı için bâzen *devre* saplanır ters yüzüne gitmeye başlar (seyr-i ma'kûs); bazen *teselsüle* kapılır, teselsülde hapis olur (mahbûs) gider. Hakîm-i felsefinin aklı, mümkün varlıklar ile uğraşıp durduğundan (tevağğul ettiğinden) ayağı teselsüle bağlanır."¹⁹¹⁰

Şebüsterî'nin iktibas ettiğimiz ifadelerini şerh sadedinde şunları söylemek gerekir: *Teselsül* nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihâyetsiz devâm etmesi¹⁹¹¹ iken *devir*, mümkün iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesi olarak tanımlanır ki¹⁹¹² dâire örneği *devri*, zincir ise *teselsülü* anlatır.¹⁹¹³ Devir ile mümkün ve hâdis varlıkların var olmak için karşılıklı birbirlerine (meselâ

¹⁹⁰⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 88-89; [s. 70, b. 87-88]

¹⁹⁰⁸ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 104-105, b. 88-89; İbn Tûrke, imkândan hareketle Vâcibe erişme yönteminin acizlere mahsus olduğunu söyler. Bkz. Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 65.

¹⁹⁰⁹ Rızâ Tefvîk, "Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (V)", *Peyâm*, nr. 143-385.

¹⁹¹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 90-91; [s. 70, b. 89-90]

¹⁹¹¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 314.

¹⁹¹² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 70; Bekir Topaloğlu, *Allâh'ın Varlığı: Isbât-ı Vâcib*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara 1998, s. 100-104.

¹⁹¹³ Cevad Nurbahş, 'Havâşî ve Ta'likât', *Gülşen-i Râz* (içinde), nşr. Cevad Nurbahş, s. 71.

Â'nın B'ye, B'nin de Â'ya) illet teşkil etmesi söz konusudur. Buna mukabil teselsül ve illiyet zincirini oluşturan her varlık kendinden öncekine nispetle ma'lûl, sonrakine nispetle illet konumundadır.¹⁹¹⁴ İlet ve malûl sûretiyle nihâyetsiz *teselsül*ün bâtlı olduğu aklî bürhanlar ile sâbittir.¹⁹¹⁵ Şu halde *devr* ve *teselsül*, mümkünin kendi vücûdunda müessir olan bir illete o 'illetin de diğer bir 'illete sonu gelmez bir şekilde (*ila gayri'n-nihâye*) istinâdı anlamına gelir. Birinci mümkün ikinci mümkün ve ikinci mümkün dahi birinci mümkün bağılı ise devr olur. Meselâ “tavuk yumurtadan ve yumurta da tavuktan çıkmıştır” demek gibi. Bu *devr* ile hiçbirisinin hakikatini bilmek mümkün olmaz. İşte Şebüsterî'nin *seyr-i ma'kûs* dediği şey budur. Devr ve teselsül Zorunlu Varlığ'a müncer olursa maksat hâsıl olur. Aksi hâlde başka bir mümkün ile ma'lûl olur. İletler böyle teselsül edince bundan da bir şey anlaşılmaz. Mesela buzun vücûdu suya, suyun vücûdu buhâra, buhârın vücûdu havaya, havanın vücûdu oksijen ve hidrojene bağlıdır.¹⁹¹⁶ İşte mümkünü vâcible, vâcibi de mümkün ile ispâta çalışan hakîm-i felsefî bir kısır döngü (*devr-i fasit*) kuyusuna düşüp içinden çıkamaz ve orada mahbûs kalır. O, dâimâ bu görünür âlemin (âlem-i zevâhirin) varlığı ile meşgul bulunduğu için ayağı teselsül ile bükülür ve kımıldayıp da ileri gidemez. Yani onun en büyük hatâsı hiçbir sûretle zâtî ve hakîkî bir mevcudiyeti olmayan *âleme* bir varlık isnâd edip de mantıkî istidlallerle bu bâtlı itikâda dayanmaktır. Bu yöntemlerle Hakk'ı bulamamasının sebebi de budur.¹⁹¹⁷ Hakîm-i felsefî istidlal yöntemi ile bir Vâcibu'l-Vücûd'un var olduğunu anlasa bile ma'rifet-i hakîkiyi elde edemez. Zîra mevcûdâtı ne kadar ziyâde isbât ederlerse, tevhîdden o kadar uzaklaşırlar. Bu yüzdendir ki Hakk'ı eşyâ vâsıtasıyla bilenler *câhil* fakat eşyâyı Hakk ile bilenler *ârif*tirler. Hazret-i Peygamber'e “Allah'ı ne ile bildin?” diye sorduklarında O, “Eşyâyı Allah ile bildim”¹⁹¹⁸ diye cevap vermişlerdir.¹⁹¹⁹ Görüldüğü üzere mesele temelde Vâcib-mümkün ayırımına dayanmaktadır. Dâvûd el-Kayserî'nin de dikkat çektiği gibi Mutlak Varlık ve mümkün

¹⁹¹⁴ Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XXXX, 536.

¹⁹¹⁵ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 78, b. 90; Abdülganî en-Nablûsî, *el-Kavlû'l-Metîn fî Beyânı Tevhîdi'l-Ârifîn*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2003, s. 56.

¹⁹¹⁶ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 106, b. 90.

¹⁹¹⁷ Rızâ Tefvîk, “Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuat-ı Felsefiye (V)”, *Peyâm*, nr. 143-385.

¹⁹¹⁸ Meclisî, *Bihârul-Envâr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1983, III, 270; Hadîsin aynı bağlamda kullanıldığı farklı bir yer için bkz. Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Şerhi*, II, 153; Zünnûn-ı Mısri (245/859) adına da aynı rivâyet söz konusudur. Ona “Allâh'ı ne ile bildin?” diye sorarlar, o da “Allah'ı Allah'la, mâsivâyı Resûlullah'la bildim” diye cevap verir. Böylece kelime-i tevhîdin oluşturduğu bütünlüğü doğrudan ifade eder. Serrac, *el-Luma'*, s.29; Bu konuda ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s.35-36.

¹⁹¹⁹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 106-107, b. 91.

varlık ayrımında şuna dikket edilmelidir: varlığın bir yönü mümkün olunca, teselsüle ve devre düşmemek için, mutlaka varlıkta zorunlu ve varlığı kendinden olan bir hakîkate ulaşmak gerekir.¹⁹²⁰

Şebüsterî, filozofların mümkünden hareketle Hakk'ı bilmeye çalışmalarının 'her şey, zıddıyla bilinir' prensibi ile de açıklanamayacağını savunur. Çünkü Hakk'ın bir benzeri [hemtâ] olmadığı gibi zıddı da yoktur.¹⁹²¹ Vücûd-ı Mutlak ile adem-i mutlak'ın tekabülünden daha önce bahseden Şebüsterî, ikisini tamamen yekdiğerinin zıddı olmak üzere kabul etmemiştir. Sûretleri, Zât-ı Hakk'ın cilvesi olmak üzere değil, ancak bir takım zâil olucu gölgeler ve hayâlât-ı bâtila olarak telakki etmiştir ki buna göre onun sözlerinde tutarsızlık yoktur. Binâenaleyh eşyanın yani mümkünlerin vücûdu bize zât-ı Hakk'ı aynıyla bildirmiş ve tanıtmış olmuyor, ancak bir Hakk'ın varlığına delâlet ediyor ki bu da ancak gölgenin bir şeye delâleti kabilindendir. Çünkü Vâcib'in, mümkünât arasında nümûnesi yoktur ki ona kıyâsen bir fikir edinebilmek mümkün olsun!¹⁹²² Bu sebeple Şebüsterî sözü Hakîm-i Felsefî'nin, eşi benzeri olmayan Hakk'ı bilemeyeceğine getirir.¹⁹²³ Cüneyd'e 'Hakk'ın varlığına delîlin nedir?' diye sorulduğunda 'sabahın lambaya ihtiyâcı yoktur dedi' cevâbını verir.¹⁹²⁴ Buradan hareketle bütün âlemin, nur âyetinde de ifade edildiği gibi güneşin nûrunun aydınlığı gibi olduğu sonucuna varılabilir.¹⁹²⁵ Zât-ı Hakk'ın benzerinin olmadığı söylenmişti zîra her ne varsa hep O'dur ve O'nun gayrı mevcûd yoktur. Zât-ı Hakk üzerine delîl talebi balığın suyun vücûdu üzerine delîl taleb etmesine benzer.¹⁹²⁶

Şebüsterî, mümkünden hareketle Vâcib'in bilinemeyeceği düşüncesini mümkünün Vâcib'e nümûne olmayışı ile destekler. [ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانش آخر چگونه] Buradan hareketle de mümkünü sarılanın Hakk'ı bilemeyeceğini söyler.¹⁹²⁷ Zât-ı Vâcib, vücûd-ı mutlak; zât-ı mümkün ise ademdir. Numûnesi olmaksızın bir şeyi bilmek muhâldir. Mümkünün varlığı ise ancak izâfîdir. Eşyanın zât ve sıfât ve efâli, zât ve sıfât

¹⁹²⁰ Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 200; Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fî-İlmi't-Tasavvuf*, s.113.

¹⁹²¹ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 92; [s. 70, b. 91]

¹⁹²² Rızâ Tevfîk, "Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuat-ı Felsefiye (VI)", *Peyâm*.

¹⁹²³ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 93; [s. 70, b. 92]

¹⁹²⁴ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 80, b. 94; Hulvî'nin bağlam gereği Cüneyd-i Bağdâdî'den aktardığı cümleler Şebüsterî tarafından *Saâdetnâme*'de nakledilir. Bkz. *A.g.e*, s. 158-159, b. 127-vd.

¹⁹²⁵ *Saâdetnâme*, s. 158-159, b. 127-131; Lâhîcî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 60, b. 92.

¹⁹²⁶ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 109-110, b. 93.

¹⁹²⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 94; [s. 70, b. 93]

ve ef‘âl-i ilâhîyyenin yansımalarıdır. Şu halde delîl olarak görülen şeyin medlûl ile aynı şey olduğu görülür. Bir şey için o şeyin kendisini delîl ittihâz etmek ise cehilden başka bir şey değildir. Zîra delîlin medlûlden daha açık (ezher ve eclâ) olması lâzımdır. Ârif ise bekâ-yı Hakk ile bâkî olup “Allah’ı Allah’tan gayrısının görmez ve bilmez” olduğunu bilen kimsedir. Mümkinde vâcibden bir numûne olmadığına göre vâcibi mümkünle hareketle hakkıyla anlamak kâbil değildir. Zîra bir şeyi bir şey ile bilmek, aralarındaki müşterek olan bir şey vâsıtasıyla olur. Binâenaleyh istidlâl erbâbının bilgisi yakîne ulaşan bir bilgi değildir.¹⁹²⁸

Marifete ermede aklın yeterli kapasiteye sahip olmadığını çokça tekrar eden Şebüsterî,¹⁹²⁹ akla uyan kişiyi çöl ortasında *parlak güneşi* (Vâcib’i) *mumla* (mümkünle) arayana benzetir. [زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان]¹⁹³⁰ Çünkü mümkünin vücûdu Zât-ı Vâcibu’l-Vücûd’un nûrundan bir yansımadır. Her şey O’nun nûruyla zâhir olmuştur. Zorunlu varlığı mümki ile anlamak isteyen bir şahıs, güneşi çölde hiçbir perdenin olmamasına rağmen mum ışığı ile arayan kimseye benzer.¹⁹³¹ Fakat Hakk’ın varlığının âşikar olması Hakk’ın Zât’ının âşikâr olması değil varlığı ve bekasının âşikâr olmasıdır.¹⁹³² İzutsu’nun anlatımı ile güneş kendisini gizlemez. Açık ve seçik bir halde, gökyüzünde öylece durmaktadır. Görmeyi engelleyecek arada herhangi bir perde de yoktur. Çölün tam ortası denmekle tüm varlık dünyâsının görmeyi engelleyecek bir şeyin bulunmadığı geniş bir alana benzetildiği görülür. Buna karşın insan yine de boşu boşuna elinde bir mumla (akıl) güneşi aramaktadır.¹⁹³³ Oysa Hakk’ın varlığının delîli Hakk’tan başkası değildir. kesret hiçbir şekilde O’nun varlığına yol bulamaz. O her şeye şâhid olduğu gibi (Fussilet, 41/53) kendi varlığının da şâhididir.¹⁹³⁴ Şebüsterî imkândan hareketle Vâcib’i aramaya çalışan zahir ehlinin âlemde görünen *mezâhirin* arkasındaki Zâhir’i (Hakk’ı) göremediklerini söyler.¹⁹³⁵

¹⁹²⁸ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 110-111, b. 94.

¹⁹²⁹ *Saâdetnâme*, s.211, b. 1070.

¹⁹³⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 10, b. 95; [s. 70, b. 94]; Şebüsterî başka bir yerde Hakk’a delîl arayanları lamba ile güneşi arayanlara benzetir. Bkz. *Saâdetnâme*, s.158, b. 126.

¹⁹³¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 112, b. 95.

¹⁹³² Rızâ Tevfik, “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiye (VI)”, *Peyâm*.

¹⁹³³ İzutsu, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 68.

¹⁹³⁴ *Hakku’l-Yakîn*, s. 287.

¹⁹³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 109; [s. 71, b. 107]

Şebüsterî tevhið zevkini tatmayan kelimcileri (kelâmî), taklîde kapılmakla eleştirir.¹⁹³⁶ Kelam ilmi, nakli teyid edici olarak, aklî delillerle *ma‘rifet-i ‘akāyid*den ibârettir. Tevhîdin zevkini tadamayan ve vahdet-i hakîkî nûrunu mükâşefe gözü ile göremeyen ve bildikleri delillerin hakîkatine muttali olamayan *ilm-i kelâm* ulemâsı, taklîd bulutları sebebiyle şek ve şüphe karanlıkları içinde kalıp nûr-ı tahkîk ve basîrete erişememişlerdir.¹⁹³⁷

Şebüsterî, insanın akıl¹⁹³⁸ ve temyiz¹⁹³⁹ gücü ile ile iyiyi kötünden ayırt ettiğini ve her şeyin aslını bilebildiğini söyler.¹⁹⁴⁰ İnsanın her şeyin aslını bilmesi Rabb’ini yani Allah’ı bilmesi anlamına gerekir. Çünkü bütün esmâ Allah ism-i câmiinin bünyesinde yer alır.¹⁹⁴¹ Şebüsterî’nin burada üzerinde durduğu akıl akl-ı Yunânî değildir. bu Yunânî olan akıl mantıkla birlikte Hakk’a ulaşmaya çalışır fakat ulaşamaz.¹⁹⁴²

Şebüsterî Hakk’a ulaşamayan aklı, *akl-ı dūr-endîş* olarak niteler ve böylesi bir akıl sâhibinin sonunda şaşırıp kalacağını (mezmum hayrete varacağını) söyler.¹⁹⁴³ Akıl, kesret ile kayıtlı olan *akl-ı meâş*, vahdet ve hakâikle kayıtlı olan *akl-ı meâd* olmak üzere ikiye ayrılmıştı. *Akl-ı meâş*ın baskın olduğu kimse kesretin ziyâdeliği nedeniyle fikr-i fâsîde mübtelâ olur.¹⁹⁴⁴ Şebüsterî’nin burada üzerinde durduğu akıl ise *nazarî* akıl kuvvesidir. Şebüsterî’nin bu akıl için “دور اندیش” demesi de bu yolla ma‘rifetin birçok mukaddemâta bağlı olması ve sonunda da ma‘rifet-i tâmmeye vesîle olmamasındandır.¹⁹⁴⁵

Şebüsterî, akılda Hakk’ın nurunu görmeye kudretin olmadığını onu görmek için başka bir göze (kalb gözüne)¹⁹⁴⁶ ihtiyaç olduğunu söyler.¹⁹⁴⁷ Zîra *çeşm-i istidlâl* ile onu görmek mümkün değildir. Hakk’ı idrâk edebilen göz, *basîret* olarak isimlenen *gönül gözüdür*. Basîret gözü ise *riyâzet*, *sülûk*, *tezkiye-i nefis*, *tahliye-i rûh* ve kâmil bir

¹⁹³⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 108; [s. 71, b. 109]

¹⁹³⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 124-125, b. 108.

¹⁹³⁸ Hamdi Döndüren, “Âkıl”, *DİA*, II, 247.

¹⁹³⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Temyiz”, *DİA*, XXXX, 437-439.

¹⁹⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 3, b. 6; Lâhîci, *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 6; b. 6.

¹⁹⁴¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 45-47.

¹⁹⁴² *Saâdetnâme*, s. 185, b. 680-684.

¹⁹⁴³ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 101; [s. 71, b. 100]

¹⁹⁴⁴ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 86-88, b. 104.

¹⁹⁴⁵ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 115-116, b. 101.

¹⁹⁴⁶ Hüseyin Bey, *Şerhi Gülşen-i Râz*, s. 81, b. 103.

¹⁹⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 103; [s. 71, b. 102]

mürşidin irşâdına bağlı olarak açılır.¹⁹⁴⁸ Hulvî, *çeşm-i basarın bâtil-bînlik; çeşm-i basîretin ise hak-bînlik* olduğunu söyler.¹⁹⁴⁹

Şebüsterî bir olan hakîkati (Hakk'ı) iki gören filozofların iki gözlerini de şaşı (ahvel) olarak niteler.¹⁹⁵⁰ *Şaşı bir şeyi iki gören* kimseye denir. Hakîm-i felsefî mümkünlerin vücûdu ile Vücûd-ı Vâcib'in vücûdunu birbirinden ayrı gördüğü için bir olan hakîkati iki tasavvur etmiştir. Bu yönüyle hakîm-i felsefî *şuhûd ile tevhîd* zevkinden¹⁹⁵¹ ve tahkîkten mahrûm kalmıştır.¹⁹⁵² Filozofların iki gözlerinin de şaşı olması ise kıyas ve istidlâl şeklindeki iki yöntemi kullanmalarından ve bunların hakîkate erdiriciliklerindeki yetersizlikleri ile irtibatlandırılır.¹⁹⁵³ Şebüsterî ehl-i zâhirin de iki gözünde remed (göz hastalığı) olduğunu söyleyerek onların mazharların gerisindeki Zâhir'i fark edemediklerini belirtir.¹⁹⁵⁴ Çünkü ehl-i zâhirin gözü taklîd, kesret nedeni ile Hakk'ı idrâk konusunda kifayetiz kalır. O'nun burada ehl-i zâhir ile kastının Kelam ehli olduğunu vurgulayan İbn Türke onların Hakk'ın tevhîd zevkinden mahrûm olduklarına değinir.¹⁹⁵⁵

Şebüsterî akli yarasaya, aklın bir idrak aracı oluşunu da yarasanın gözlerine teşbîh eder. Yarasa nasıl güneşi göremezse akıl da Hakk'ı idrâk edemez.¹⁹⁵⁶ Akıl, Hakk'ı idrak husûsunda yarasa kuşu gibidir. Yarasanın gözü nasıl ki güneşin ziyâsına tâkat getiremezse, *akıl gözü* dahi öylece vahdet-i hakîkiyi idrâk edemez¹⁹⁵⁷ ve Hakk'ın tecellîlerini idrâk etmekten âciz kalır.¹⁹⁵⁸

¹⁹⁴⁸ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 118, b. 103.

¹⁹⁴⁹ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 90, b. 106.

¹⁹⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 11, b. 104; [s. 71, b. 103]; Bir'in iki görülmesinin şaşı benzetmesinden hareketle ele alınışına Mevlânâ'da da rastlanır. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XI, 285-286.

¹⁹⁵¹ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 119-120, b. 104.

¹⁹⁵² Seyyid Yahyâ Şirvânî, *Şerh-i Suâlât-ı Gülşen-i Esrâr*, s. 246.

¹⁹⁵³ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 70.

¹⁹⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 81, b. 107.

¹⁹⁵⁵ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 72.

¹⁹⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 12, b. 118; [s. 71, b. 117]; Sinan Paşa bu minvalde şöyle der (*Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum, s. 100.):

“Gönül gözü eğer görür olursa
Görünür olur ona her ne varsa
Eğer sen açacak olursan gönül aynasını
Anlayıp seçersin yaratıcıyı ve yaratılanı
Güneşin ışıkları yayılmıştır cihana
Yarasa gözü gerçi görmezse de”

¹⁹⁵⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 135, b. 118.

¹⁹⁵⁸ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 73.

3.4. İNSANIN HAKİKATİ

Tasavvufta insan meselesine husûsî bir önem atfedilmesi kuşkusuz İnsanın varlık mertebeleri içinde en sonda yer almasına ve topraktan yaratılmasına karşın ilâhî hitâbın ve *teklîf*in doğrudan muhatabı olması; Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının en küllî mazharı olması yönüyle de gerçek halîfe ve *gâî illet* olmasından ileri gelir. İnsanın hakîkati vücûd-ı zihnî olarak mukaddem iken, vücûd-ı hâricî olarak muahhardır.¹⁹⁵⁹ Tasavvufta insan meselesi gerek doğrudan ve müstakil olarak gerekse dolaylı ve bir bütünün tamamlayıcı unsuru olarak sûflerin daima üzerinde durdukları bir mevzû olagelmıştır.¹⁹⁶⁰

Gülşen-i Râz'da da insanın Allah karşısındaki konumu ve mahiyetine ilişkin pek çok veri bulunmaktadır. Denilebilir ki eserde insandan ve dolayısı ile Allah'tan bağımsız hiçbir mesele yoktur. Zaten insandan ya da Allah'tan söz etmek zorunlu olarak diğerinden de söz etmeyi gerekli kılar. Bu kısımda *Gülşen-i Râz*'dan hareketle varlık içerisinde insanın yerine ilişkin genel bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

3.4.1. Gaye Varlık Olarak İnsan

Şebüsterî, insanın sûret olarak varlık dâiresinin en sonunda yaratılmış olmasına rağmen her şeyin onun hizmetinde olduğunu ve gayb ve şehâdet âlemlerinin insanın hürmetine yaratıldığını söyleyerek enfûsî tefekkür bağlamında insanın gaye varlık oluşuna değinir.¹⁹⁶¹

İnsan, sûret olarak varlık dâiresinde -varlık mertebeleri açısından- kavs-i nüzûlün son noktası iken kavs-i urûcun ilk noktasında yer alır. Mevcudât içerisinde son yaratılandır çünkü (illet-i gâî) gâye varlıktır. Yaratılıştan maksat insan olduğu için gayb ve şehâdet âlemi onun yüzünden/sebebi ile yaratılmıştır. Çünkü yaratılışın sırlarının

¹⁹⁵⁹ *Hakku'l-Yakîn*, s. 289, 295, 298, 307.

¹⁹⁶⁰ Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. Avni Konuk), haz. Sezai Fırat, (2. Bsk.), Gelenek Yay., İstanbul 2009; Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (2. Bsk.), (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın vd.), İz Yay., İstanbul 2002; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*, (haz. Mehmet Suat Demir), Erzurum 2010; İbrahim Düzen, *Azîz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991; Nihat Keklik, *Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1967; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, (2. Bsk.), İFAV, İstanbul 2008; İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2010; Osman Nuri Küçük, *Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

¹⁹⁶¹ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 261; [s. 77, b. 261]

hâmili/taşıyıcısı insandır.¹⁹⁶² Vücûd mertebelerini kuşatan son nokta olan küllî mazhârda (insanda) gayb ve şehâdet birleşmiştir. Bu sebeble insana secde edilmiş ve o halîfe kılınmıştır. zuhûrdan maksat insandır. *Gâî illet* olan insan, zihnî vücûdda öne geçmiş iken, hâricî vücûdda sonraya kalmıştır.¹⁹⁶³ Zuhûrun insan ile sona ermesi bakımından insanın *illet-i gâî* olması fikri Şebüsterî'nin düşüncesinde değişmeyen bir ilkedir.¹⁹⁶⁴ İnsanın varlığının *teahhuru* (geriye kalışı, sonraya bırakılışı) *illet-i gâî* olmasından dolayıdır.¹⁹⁶⁵ İlet dört kısımdır: İlet-i fâilî, illet-i sûrî, illet-i bârî ve illet-i gâî. Meselâ; bir kimse ev binâ etmek isterse önce bânî/usta gerekir, ikinci evi yapacak malzeme/evin sebepleri, üçüncü, evi yapmak ve son olarak içinde bir insanın yaşaması gerekir. Bu anlamda insan *illet-i gâî*dir.¹⁹⁶⁶

Şebüsterî, *emânet âyeti* olarak da bilinen ve etrâfında bir litartüre kaynaklık eden¹⁹⁶⁷ “Biz Emanet’i göklere, yere ve dağlara teklif ettik, ama onlar onu yüklenmekten kaçındılar, onun sorumluluğu altında ezilmekten korktular; ne var ki insan onu yükledi. İnsan, gerçekten çok zalimdir, (ölçme ve değerlendirmelerinde hataya, ayrıca haksızlığa çok meyyal, sorumluluğunun hakkını yerine getirmede pek zayıftır); çok cahildir (gerçek bilgiden mahrum ve hareketlerinde nefesine mağlûptur)”¹⁹⁶⁸ âyette geçen insanın zâlimlik ve câhilliğinin anlamı üzerinde de durur. Buna göre insanın sıfatlarından olan zâlimlik ve câhillik nûrun yani Hakk’ın zıddıdır ve insan nûrun kendinde zuhûr etmesine bu şekilde mazhar olur.¹⁹⁶⁹

Yaratılıştan esas maksat olan *ma’rifet-i tâmmе emânetini* istidadı müsait olduğu için ancak insan yüklenebilmiştir. Bu emâneti yüklenmesi nedeni ile de insana zalûm ve cehûl denmektedir. Ancak burada geçen zalûm ve cehûl kelimelerinde görünüşte bir

¹⁹⁶² *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 168-169, b. 261. İbnü’l-Arabî doktrininde de insanın âlemin yaratılış sebebi olması anlamında “illetü’l-gâiyye” kavramına çokça atıf vardır. Bkz. Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 401.

¹⁹⁶³ *Hakku’l-Yakîn*, s. 295.

¹⁹⁶⁴ *Saâdetnâme*, s. 193, b. 838; *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 262; [s. 77, b. 262]

¹⁹⁶⁵ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 169, b. 262.

¹⁹⁶⁶ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 226, b. 268. Bursevî ise bu konuda şöyle der: “İlet-i gâiyye, zihinde mukaddem ve hâricte muahhardır. Ve her şeyin vücûduna dört illet lâzımdır: Evvelkisi illet-i fâiliyye; İkincisi, illet-i maddiyye; üçüncüsü, illet-i suveriyye; dördüncüsü, illet-i gâiyye. İşte dört illet bunlardır.” *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 812.

¹⁹⁶⁷ Betül Tosyalıoğlu, *Emanet Risaleleri ve Tasavvuf’ta Emanet anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2010.

¹⁹⁶⁸ *Ahzâb*, 33/72.

¹⁹⁶⁹ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 263; [s. 77, b. 263]; Şebüsterî’nin ilgili âyet hakkındaki ilave değerlendirmeleri için bkz. *Hakku’l-Yakîn*, s. 297-298.

zemm olsa bile hakîkatte insana övgü (medih) vardır. Zalûm *zulmet*'ten türemiştir. İnsan mertebe bakımından *âhirü't-tenezzülât* olduğu için ve eşyâ zıddı ile bilinir kâidesi gereği söz konusu emâneti insan yüklenmiştir.¹⁹⁷⁰ İnsanın zalûm ve cehûl olmasının¹⁹⁷¹ medhe açık diğer bir tarafı şöyle yorumlanır: İnsan zâlimdir çünkü nesfânî arzularını bastırır ve onları dizginler, câhildir çünkü Hak'tan başkasını tanımaz ve Hakk'ın dışındakileri unuttur. Diğer taraftan zulmet ve cehl, nûr-i ilm ve nûr-i vücûdun zıddıdır. Nûrun mukâbilinde ancak zulmet ve cehâlet bulunabilir. Bu bakımdan insan tüm ilâhî isim ve sıfatları yansıtan bir ayna¹⁹⁷² olarak karşımıza çıkar ki bu yönüyle insan *mazhar-ı tâmdır*.¹⁹⁷³ İnsanın bir vechinin zulmânî ve ademî olması onda yansımanın (in'ikas) gerçekleşmesine sebep olur. Bundan dolayı da vücûdun zuhûrunun hakîkatinin taşıyıcısı (hâmili) insandan başkası olamaz. (Ahazab, 33/72)¹⁹⁷⁴ Başka bir ifadeyle insan zamûl ve cehûl olmasaydı Hakk'ın ilim ve adli tam manasıyla zuhûr etmezdi.¹⁹⁷⁵

Şebüsterî, halîfe olan insanı bir aynaya benzetir ve emânet âyetinde geçen zalûm lekimesinden hareketle 'aynanın bir yüzünün siyah olması ile görüntünün gerçekleştiğini' söyler.¹⁹⁷⁶ Zira insanın bir tarafı zulmanî ve ademî olmasaydı hakîkatin taşıyanı (emâneti yüklenen) olmaz ve esmâ ve sıfât kendisinde aksetmezdi. Bir aynanın aynalık vasfı için 1-*zulmet*, *küdûret* ve *kesâfet*, 2- *safâ* ve *sekâlet* (parlak, pürüssüz ve

¹⁹⁷⁰ Lâhîcînin de İbnü'l-Arabî'ye atıfla açıkladığı bu konu için ayrıca Bkz. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 68.

¹⁹⁷¹ Betül Tosyalıoğlu, *a.g.e*, s. 87-93.

¹⁹⁷² Âdemi zâtına mir'ât eyledin

Nûrunu âdemde âyât eyledin

Âdeme eşyâyı mahkûm eyledin

Dillerin âdeme ma'lûm eyledin

Mahzen ettin âdemi esrârına

Kâbil ettin kalblerin envârına

Âdemi dört ismin ettin mazharı

Cümle şey'e âdem ettin rehberi

Hayy ü Kâdir hem Âlîm ü hem Mürîd

Ey bize kurbuyla min habli'l-verîd

Kudretinle kâdir ettin âdemi

Âdeme kul ettin ey Hakk âlemi

İlmin ile âlim ettin cümleye

Nesne var mı anı âdem bilmeye (Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, *Müfîd ü Muhtasar*, s. 103, 104.)

¹⁹⁷³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 169-170, b.263; İnsanın zâlim ve câhil olmasının başka bir açıklaması ise mazhar olduğu emânetin farkında olmamasıdır ki bu açıklama biçimi Şebüsterî'nin bağlam içindeki yorumuna uygun düşmez. Bkz. Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 88.

¹⁹⁷⁴ Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 297.

¹⁹⁷⁵ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 113-114.

¹⁹⁷⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 264; [s. 77, b.264]

cilâlı olmak), 3-*tekâbü'l, muhâzât*¹⁹⁷⁷ gibi gerekli şartlar vardır. İnsana ve âleme *zıdd-ı Hak* demişlerdir ki insan ve âlem Hakkı zahir eyleyicilerdir.¹⁹⁷⁸ Aynanın yüzeyinin *tesviyesi, ta'dîli, tasfiyesi* ve tekâmîli tamamlandığında ve Vech-i Bâkî'ye müteveccih olduğunda –zâten aynanın (insanın) yaratılmasından maksat da budur- hakîkatte müstağrak olur.¹⁹⁷⁹ İnsan, mutlak varlığın bütün isim ve sıfatları ile kendisinde zâhir olduğu, gaybetten şuhûda geldiği bir adem (yokluk) aynasıdır. İnsanın yüceliği rûh-ı a'zam, akl-ı küll olması ile alakalı iken, nîstî/ademlik yönü insanın hey'et-i ictimâîsi (maddî yönü) ile irtibatlıdır. İnsanın kuşatıcılığı dikkate alındığı vakit, onun yüce ve aşağı oluşu *câmiu'l-ezdâd/zıtları cem' eden* (coincidentia oppositorum) yapısı ile alâkalıdır. İnsanı halîfe yapan ve *emâneti* yüklenmesine sebep kılan da bu yönüdür.¹⁹⁸⁰

Şebüsterî, güneşi Hakk'ın varlığına toprağı ise insan vücûduna benzeterek kinâyeli bir anlatımla 'güneşin nurunun, yalnız yeryüzüne yani toprağı vurduğunu söyler.¹⁹⁸¹ Işığın kaynağı nasıl güneş ise, feyzin kaynağı Hakk mazharı ise insandır. Bu bakımdan Hakk küllî ayna olan insanda zâhir olur.¹⁹⁸² Güneşin ışınları topraktan önce havaya ulaşır ancak havada zulmet ve kudûret olmadığından güneşin yansımaları görünmez. Bu yansımaların görünmesi için kesâfetle örtülü toprağı ihtiyaç vardır. Bu bakımdan mekân olmak bakımından toprak havadan üstündür. Güneşin altındaki diğer felekler bu ışığı kabûl edemezler iken zulmet, kesâfet ve kudûreti yönü ile toprak bunu kabûl eder. Ancak toprak cilâlanmış ve parlak olmadığı için daha parlak ve cilâlı bir varlık olarak insana ihtiyaç vardır. Bu bakımdan Hakk'ın esmâ ve sıfâtı ancak insanda yansımalarını bulur.¹⁹⁸³ Bu sebeple meleklerin secde ettikleri ma'bûdun aksi

¹⁹⁷⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 171, b.264, "Allah'ın ilmi hakîkatte bir ve tek olmasına rağmen, birer ayna konumundaki insanların O'ndan aldıkları bilgi ve mârifetleri, Cenâb-ı Hak ile *paralel ve yüz yüze/tam karşısında ve yanında* olup olmamalarına göre farklılık gösterir." Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı - II, s. 85; Bu konuda ayrıca Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 272-273.

¹⁹⁷⁸ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 17b.

¹⁹⁷⁹ Şebüsterî, *Hakku'l-Yakîn*, s. 298; Şu halde tesviye ile Azîz Neseî tarafından açıklandığı üzere istidâd kastedilmektedir. Yâni rûhun yüksek hâkikatleri kabûl etmeye hazır gelmesidir. Bkz. Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 216-218.

¹⁹⁸⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 272; [s. 77, b.272]; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 175-176, b. 272; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 234, b. 278.

¹⁹⁸¹ *Gülşen-i Râz*, s. 23, b. 265; [s. 77, b.265]

¹⁹⁸² *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 228-230, b. 271.

¹⁹⁸³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 171-172, b.265; Lâhicî'nin beytit etrâfındaki anlatılarına *Hakku'l-Yakîn* kaynaklık etmiş olabilir. Bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 298.

(yansıması) İnsan olmuştur.¹⁹⁸⁴ Şebüsterî, âyetler ve hadisler ışığında meleklerin Âdem'e secdesine¹⁹⁸⁵ ve 'Allah'ın Âdem'i kendi sûreti üzere yaratmasına',¹⁹⁸⁶ dikkat çeker. Meleklerin secde etmesinden kastedilen her şey insana mûtî' ve münkâd oluşudur. İnsana hilâfet pâyesini kazandıran ve kendisine melekleri secde ettiren şey, Hakk ile olan irtibat ve alâkasıdır. İnsanın hilâfeti dolayısı ile bütün eşyâ insanın mahkûmudur.¹⁹⁸⁷ Eğer her bir insan teki de Allah'ın emirlerine mûtî olursa kazanacağı hilâfet mertebesi sâyesinde cümle mevcudlar insana itaat ve inkıyad eder.¹⁹⁸⁸ Şu halde meleklerin Âdem'e secdesi, insanın Hakk'ın esmâsını bilmesi ile isim ve sıfatlara mazhariyetinden dolayıdır. Buna göre Âdem mihrab konumunda iken, esâsında secde Hakk'a yapılır.¹⁹⁸⁹ Başka bir deyişle melekler Âdem'e tabî' olmak zorundadır, zira Âdem mirat-ı vücud-ı Hakk'tır. O halde melekler hakikatde Hakk'a secde eylemiş olurlar.¹⁹⁹⁰

Şebüsterî, *hakikat-i insânî* mertebesinin bütün mertebe ve hakikatleri câmî oluşunu¹⁹⁹¹ 'her tenin canı sende ve her şey sana bağlı' şeklinde ifade eder.¹⁹⁹² Buna göre bütün mevcûdât hakikat-i insânînin mazharlarıdır. Bu nedenle bütün mevcûdâtın insan ile bir nispeti bulunur. insâna nispetle bütün eşyâ *beden* gibi iken insan cümle mevcutlara *can* gibidir. İnsan bütün eşyâ ile arasındaki *ünsiyet* (üns) ve *alâka/irtibât-ı mânevî* bulunduğu için *insan* diye isimlendirilmiştir. Bu da âfaki tefekkür ile enfûsî tefekkürün birleşim noktalarından biridir.¹⁹⁹³ Her şeyin insana *tâbi/musahhar* olması da insanın ruh, diğer varlıkların bu rûha beden olması ile açıklanabilir.¹⁹⁹⁴ Demek oluyor

¹⁹⁸⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 266; [s. 77, b.266]

¹⁹⁸⁵ Hıcr, 15/30.

¹⁹⁸⁶ Buhârî, İsti'zân, 1 (6227); Müslim, Cennet, 11 (7342).

¹⁹⁸⁷ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 172, b. 266.

¹⁹⁸⁸ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 230, b. 272; Bu ifâdeler İbnü'l-Arabî tarafından işlenen insân-ı kâmilin teshîr kuvvetini hatırlatır. Bkz. Toshihiko Izutsu, "İnsân-ı Kâmilin Teshîr Kudreti", *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmed Yüksel Özemre), (4. Bsk.), Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 361-371; Eşyânın insana musahhar olması ile ilgili ayetler için bkz. Câsiye, 45/13; İbrâhim, 14/ 33.

¹⁹⁸⁹ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 89.

¹⁹⁹⁰ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 17b.

¹⁹⁹¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 172.

¹⁹⁹² *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 267; [s. 77, b.267]

¹⁹⁹³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 172-173, b. 267; İnsan kelimesi ile üns kelimesinden hareketle insanın gâye varlık oluşu arasında ilişki kuran İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımlarının özeti için bkz. Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 17-18 vd.

¹⁹⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 268; [s. 77, b.268.]

ki, bedene benzetilen mevcûdât rûh konumundaki insân için halk olunmuştur. İnsânsız mevcûdât, rûhsuz beden gibidir.¹⁹⁹⁵

Şebüsterî'ye göre diğer mevcutlar cüz'i isimlere mazhar iken, insan küllî isimlere mazhar bir varlıktır. Örneğin melekler Subbûh ve Kuddûs isimlerine, şeytan Azîz ve Mütekebbir isimlerine mazhar iken insan ister celâlî isterse cemâlî olsun tüm ilâhî isimlerin mazharıdır. Bu nedenle insan kuşatıcı ve toplayıcı bir varlıktır. İlâhî isimlerin diğer bir yönü de mevcutlardan her birinin Hak ile olan irtibâtında sergiledikleri fonkisyondur ki, Şebüsterî bunu her şeyin Hakk'tan bir *haz*¹⁹⁹⁶ ve *kısmeti* olduğunu söyleyerek dile getirir.¹⁹⁹⁷ Buna göre bütün mevcûdât, ilâhî isimlerle kâimdir ve sürekli ilâhî isimleri tesbih edip durmaktadırlar.¹⁹⁹⁸ Nasıl beden ruh ile kâim ise, mevcutların rûhu da ilâhî isimlerdir. Dolayısı ile eşyânın hakîkati ilâhî isimlerdir.¹⁹⁹⁹ Bundan dolayı mevcûdâtın esmâ ile kâim olduğu söylenir. Âfâk ve enfüsî mevcûdâttan her biri *mazhar* ve *merbûbu* olduğu ismi “hiçbir şey yoktur ki O’nu hamd ile berâber tesbih (tenzîh) ediyor bulunmasın...”²⁰⁰⁰ kâidesince tesbih eder. Eşyâdan her biri mazhar olduğu isim ile Hakk’ı ârifdir (bilir).²⁰⁰¹ Başka bir deyişle her bir mevcudun *perverendesi* bir ilâhî isimdir.²⁰⁰²

Şebüsterî, her bir ilâhî ismin, tecellî ettiği şeyin hem *mebdei* hem de *meâdi* olduğunu söyler.²⁰⁰³ Her bir isim, mebde’de mevcûdâtdan her birinin sudûruna vesîle olduğu gibi meâda rücûu hengâmında dahî bir kapı konumunda bulunur. *Mebde*, mertebe-i ilimdir, her mevcûdun ilm-i ilâhîde taayyün etmiş bir hakîkati vardır ki ona *mebde*’ denilir.²⁰⁰⁴ Şu halde ilâhî isimler, hem bir çıkış noktası (masdar) hem de bir dönüş yeridir (merci’). İlâhî İsimlerin her biri için, bir masdar (sudur yeri) ya da mebde’ (başlangıç noktası) olduğu gibi bir de *me’âddan* (dönüş yeri) söz edilmektedir. Her isim mebde’de sudûr ve zuhûr edip kapıdan dışarı çıkmış olur, sonra rücû‘ eder ve mahfî

¹⁹⁹⁵ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 134-135, b. 269.

¹⁹⁹⁶ “حظي” kelimesi nasip, kısmet, pay anlamlarına gelir. Bkz.Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995, 178.

¹⁹⁹⁷ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 77, b.277; *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 179, b. 277.

¹⁹⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 24, b. 278; [s. 77, b.278]; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 140, b. 279.

¹⁹⁹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 279; [s. 77, b.279]

²⁰⁰⁰ İsrâ, 17/ 44.

²⁰⁰¹ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 179-180, b. 278.

²⁰⁰² *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 18a.

²⁰⁰³ *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 279-280; [s. 77, b.279-280]

²⁰⁰⁴ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 140-141, b. 280.

(gizli) olur. Bütün eşyânın mebde‘ ve meâdı “O’ndan başladı yine O’na döner”²⁰⁰⁵ hadisinde de ifade edildiği gibi Hakk’tır.²⁰⁰⁶ *Mebde‘*, vücûd-ı ilmî mertebesi, *me‘âş*, vücûd-ı aynî mertebesi, *me‘âd* ise mebde‘ ve asla dönüşür.²⁰⁰⁷

İnsan, müsemmanın (Hakk’ın) aksinden meydana gelen bir sûret olduğu için bütün isimleri bilmiştir.²⁰⁰⁸ Nasıl Hakk bütün esmâyı (küllî ve cüz’i isimleri)²⁰⁰⁹ câmî ise Hakk’ın mazhar-ı tâmmı, zât ve sıfâtın aynası olan insan da öyledir. İlâhî isimlere mazhar olan ve onları ârif olan (bilen) insandır. Çünkü “Allah insanı (Âdem’i) kendi sûretinde yaratmıştır”.²⁰¹⁰ Bu nedenle de bütün esmâ ve sıfât insan aynasında görülür. Bütün tâlî isimlerin aslı olan ism-i zâtın mazharı insandır.²⁰¹¹

3.4.2. Allah-İnsan Münâsebetinin Mâhiyeti

Şebüsterî, âlemin tümüyle bir ayna olduğunu söylemekle birlikte²⁰¹² ilâhî isimlerin en yetkin mazharının insan olduğunu ifade eder. O, bu durumu İbnü’l-Arabî’de olduğu gibi aynı bağlam içinde ve benzer bir şekilde *ayna* ve *gözbebeği* (merdüm) remziyle dile getirir.²⁰¹³ Bu düşünceye göre insan, bütün âlemler içinde seçilmiş bir varlık olduğu gibi yaratılışın gayesidir.²⁰¹⁴ Âlemde her şey, Allah’ın değişik isimlerinin muhtelif şekillerde tecelli etmesinden oluşur, fakat insan, tüm bu isimleri kendi mâhiyetinde toplayan bir varlıktır.²⁰¹⁵ İbnü’l-Arabî’nin insanın mâhiyetine ilişkin bu konudaki açıklamaları insanın halîfe olarak isimlenmesi noktasında toplanır. İşte

²⁰⁰⁵ Meybûdî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 604.

²⁰⁰⁶ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 180, b. 279; “Mevcûdâtın her mevcûdun esmâ-i ilâhiyyeden bir ism-i hâssı vardır. Ve ol mevcûdun hakîkati, ol isimden nâşîdir. Ve mercî‘ ve me‘âli yine ol isme olsa gerekir. Mevcûdâtın her birisi bir isme mazhar düşmüştür.” Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 173.

²⁰⁰⁷ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 180-181, b. 280.

²⁰⁰⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 25, b. 281; [s. 78, b. 281.]

²⁰⁰⁹ Bursevî: “‘Esmâ-i külliyye icâd-ı âlem ve tedbîri dâreyne mütealliktir ve sayısı on ikidir. Esmâ-i cüz’iyye ise hakâyık-ı mümkünâtta olan tayyünât-ı ilâhiyyedir. Bu ise gayr-i mütenâhîdir.” Bkz. *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 170-171.

²⁰¹⁰ “خلق الله تعالى آدم على صورته”, Buhârî, *İsti‘zân*, I (6227); Müslim, *Cennet*, 11 (7342).

²⁰¹¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 181-182, b. 281.

²⁰¹² *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 145.

²⁰¹³ Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 114; Ahmet Ögke, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, (2009), “İbnü’l-Arabî” özel sayısı - II, s. 75-89; Osman Nuri Küçük, *Füsûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsân-ı Kâmil*, s. 79-85. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 114; Mustafa Kara, *İbnü’l-Arabî’de Varlık Düşüncesi*, *İnsan Yay.*, İstanbul 1992, s. 204.

²⁰¹⁴ Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 47; *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 8.

²⁰¹⁵ B. A. Dar, “Mahmud Şebüsterî, el-Cîlî ve Molla Câmi”, III, 64.

insanın bu yönü, onu Hak için gözbebeği ve ayna yapmıştır.²⁰¹⁶ Görme fiilinin göz organıyla gerçekleşmesi gibi, Hak'ta bütün varlık mertebelerini kevn-i câmî (kuşatıcı varlık) olan insân-ı kâmil mazharıyla görmektedir.²⁰¹⁷ Aşağıda üzerinde durulacağı üzere Şebüsterî'nin ayna ve gözbebeği sembolü ile anlatmak istediği temel düşünce Allah insan münasebetinin mahiyetidir.

Şebüsterî'nin düşüncesinde yokluğun (ademin) ayna olması değişmez bir ilke gibidir. Mutlak varlık yokluk (adem) aynasına aksetmiştir. Fakat bu yansıma Hakk'ın Zât'ı için değil esmâ ve sıfatları için söz konusudur. Hakk'ın nûru yokluk aynasında yansımış ve böylece birlik (vahdet), çokluk âlemi (kesret) olan aynaya aksetmiştir.²⁰¹⁸ Buna göre, yokluk ayna, mümkün ise bu aynadaki akistir. Gerçekte bütün âlem ise ancak bir akisten ibârettir.²⁰¹⁹

Adem, vücûd ile karşı karşıya gelince, vücûd bir aynaya aksetmiş gibi, ademde bir *akis* veya *hayal* olmak üzere görünür. İşte hem *vücûddan* hem de *ademen* hissedar olan bu *akse vücûd-ı mümkün* denir. Bu durum, durgun bir göle akseden güneş benzetmesi ile de anlatılabilir. Bir aynaya bakıldığı vakit, karşıdaki resmin (aksin) gözbebeğinde aynaya bakanın kendi sûretini görmesi gibi gibi, ilâhî sûret dahi âdetâ göz makâmında olan insanda aksetmiştir. Böylece Hakk, hem kendine hem de insana tecellî ettiği gibi insan da bu sûretle *sûretullâhî* ihtivâ etmiş olur.²⁰²⁰ Bu düşünce *Gülşen-i Râz*'da konunun insanla da ilişkisi kurularak ve insanın varlık içindeki konumuna işaret eder şekilde şöyle hülâsâ edilir.²⁰²¹

“Yokluk (*adem*) aynadır, âlem ise o aynadaki akis; insan da o aksin gözü gibidir. Ayna karşısındakiyse (Hak) o göz içinde gizlenmiştir. (Onda şahıs gizlidir.) Sen aynadaki aksin gözüsün. Hak, o gözün nuru, göz bebeğidir. Şu halde göz ile görülen şeyi kimin gözü görmüş olur.”²⁰²²

²⁰¹⁶ Avni Bey'in yorumu ile: “İşte insan, Hak için, gözün gözbebeği mesâbesinde bulunduğundan nâşî “insan” tesmiye olundu. Hak insân-ı kâmil ile halkına nazar etti ve onlara rahmet eyledi. Çünkü insân-ı kâmil âlemin icâdına ve onun bekâsına ve kemâlâtına ezelen ve ebeden dünyâca ve âhiretçe sebebedir.” Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 128.

²⁰¹⁷ Küçük, *Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s.83; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 128-129.

²⁰¹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 134-136.

²⁰¹⁹ *Sâadetnâme*, s. 167, b. 309-313; *Hakku'l-Yakîn*, s. 291.

²⁰²⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Târihi*, s. 148.

²⁰²¹ Osman Nuri Küçük, *Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 83.

²⁰²² Tercüme Avni Bey'e âittir. Bkz. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 70; Krş. *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 140,141; [s. 72, b. 139,140]; Avni Bey, söz konusu beyitleri, Hakk'ın didâr ve müşâhadesinin, insân-ı kâmile mahsûs olduğuna yapılan bir vurgu olarak değerlendirir. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VIII, 51-51.

Âlem, a'yân-ı sâbite aynasında görülen nûr ve vücûdun yansımasıdır. İnsân ise bu yansıyan âleminin gözü gibidir. Çünkü göz olan insan ile vücûdün bütün kemâlatı zâhir olur. Bir yansıma olan âlemin gözünde görünmeyen bir şahıs yani Hak vardır.²⁰²³ Âleme, Hakk'ın varlığını (vücûdunu) bilmenin âleti ve vâsıtası olduğu için âlem denilmiştir. A'yân-ı sâbiteden ibâret olan adem, vücûd-ı Hakk'ın aynası iken âlem de o vücûdun aksidir ki, *tekâbül* sebebiyle Hak insan aynasında zâhir olmuştur. Bu 'akse "zıll" (gölge) de denir. Zîra gölge nasıl ki nûr ile zâhir olursa, âlem dahi vücûd-ı Hakîkî'nin nûru ile âşikâr ve aydınlık olur. Fakat âlem, kendi zâtına nazaran adem ve zulmet içindedir. "Rabbinin gölgeyi nasıl uzatmakta olduğunu görmedin mi?" (Furkan, 25/45)"²⁰²⁴ âyetinde Hakk'ın, vücûd-ı izâfîyi mümkün aynaları üzerine nasıl uzatıp yaydığı anlatılır. İşte insan, bir yansıma olan âlemin gözü gibidir. Eşyâ nasıl ki gözle görülür ve göz vâsıtasıyla zâhir olursa, esrâr-ı ilâhî ve maârif-i hakîkî dahi göze benzetilen insân ile tezâhür eder.²⁰²⁵ Ayrıca âlemin icâdından maksat da insân ile tahakkuk eder. Bu aksin yani âlemin gözü olan insânda bir şahıs gizlidir. İnsânın mukâbilinde olan şahıs ise bizâtihi Hakk'dır. Çünkü Hak *insânu'l-'ayn* yani bu mülkün göz bebeğidir. Ancak kemâl-i letâfetten o şahıs (Hak), bu gözde gizlidir, görünmez. Âlemin gözü olan insan sûretinde kendi hâlini müşâhede edenin Hak olması şöyle açıklanır:

Bir şahıs aynaya bakar, mukâbilindeki ayna temiz (sâfi) olunca, o şahsın yansıması (aski) aynada görünür. Aynada görünen o aksin sûreti o bakan şahsın sûreti olduğundan, sûrette ne varsa aksde dahi o mevcuttur. Bu durumda aynaya bakan, sûretin gözü olduğundan akseden sûretin dahi elbette gözü olacaktır. Şu halde bakan şahsın gözünde aksin sûreti nasıl görünürse, aksin gözünde dahi bakan şahsın sûreti tamâmıyla görünür ve aksin gözündeki o görünen sûretin dahi bir gözü vardır. Asıl sûretin gözü nasıl ki kendi aksinin sûretine bakar ise, aksin gözü dahi öylece asıl göz ile yine o asla

²⁰²³ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 93, b. 140.

²⁰²⁴ "Âyette bahsi geçen 'gölgeyi uzatma' tâbiri ile kendisi ile herşeyin zuhûra geldiği Hakk'ın, zâtındaki hazinelerinden izâfî varlık sahasına tenezzülünü ifade eder." Abdürrezzak Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, (çev. Ali Rıza Doksanyedi), Ankara 1988, II, s. 334

²⁰²⁵ İnsan kelimesinin gözbebeği anlamına geldiği ve İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi Şebüsterî'nin de kelimenin bu anlamını dikkate aldıklarını ifade etmek gerekir. İbnü'l-Arabî açık bir şekilde Cenâb-ı Hakk'ın âleme göz bebeği konumundaki insanla baktığı için insan isminin verildiğini söyler. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s.50; Osman Nuri Küçük, *Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 82.

nâzırdır. Binâen‘aleyh Hak, kendi kendine nazar eder. Hak insan gözü ile görür. Bir vecihten Hak, *insânu’l-‘ayndır*. Bir vecihten de insân, *insânu’l-‘ayndır*.²⁰²⁶

Âlem, kendinin gözü makâmında olan insân gibi olduğundan, “insân-ı kebîr” diye isimlendirilmiştir. İnsân bütün âlemin hülâsası, hakîkati ve netîcesi olduğu gibi Hak ile insân arasında bulunan nisbet, insân ile âlem arasında da mevcuttur. Bundan dolayı Şebüsterî ayna ve göz bebeği sembolizmini âlem-insan ilişkisi üzerinden sürdürür.²⁰²⁷

Tasavvuf doktrini açısından insân-ı kâmil bütün bir cihanın özeti olarak görülür ki²⁰²⁸ Şebüsterî bunu âlem insan, insan da âlem olmuştur şeklinde ifade eder.²⁰²⁹ Âlem, insân ile *insân-ı kebîr* olmuştur. Bütün mertebelerin hülâsası olan insân da bir cihândır. Hak, insânda zâhir olup onun gözü olduğu ve kendi gözü ile kendisini müşâhede eylediği gibi, insân dahi cihânda ortaya çıkmış ve cihânın gözü olmuş ve kendi gözü ile kendisini müşâhede eylemiştir. Başka bir ifâdeyle, insân Allah isminin mazharıdır ve Allah ismi câmi‘iyyet cihetiyle bütün esmâyı kapsar. Şu halde hakikat-ı insân da âlemin bütün mertebelerini kuşatır. Âlemin her her bir taayyünü, esmâ-i ilâhiyeden birinin mazharı olduğundan ve bütün esmâ Allah isminin tahtında dercedilmiş bulunduğu, bütün mertebe ve taayyünlerin hakikatleri Allah isminin mazharı olan insanın hakikatinde mevcuttur. Bu cihetten tafsîl edilmiş olan âlem, insan-ı kebîr diye isimlendirilmiştir. Çünkü bütün âlemin sûretinde zâhir olan insânî sıfatlardır ve bu câmiyyeti sebebiyle insan hilâfete müstahak olmuştur. ‘Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı’²⁰³⁰ hadîsi bunu anlatır.²⁰³¹ O halde, hakikatte Hakk’ın aynası hakikat-i insâniyedir. Bütünüyle hakikatin aynası olan âlem ise, hakikat-i insâniye olan icmâlin

²⁰²⁶ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 159-162, b. 141; “Yokluk [adem] aynadır, âlem ise o aynadaki akis; insan da o aksin gözü gibidir. Ayna karşısındakiyse [Hak]o göz içinde gizlenmiştir.” ve “Sen aynadaki aksin gözüsün. Tanrı, o gözün nuru, göz bebeği. Tanrı, bu gözle o göz bebeği olan nuru... bu gözle kendi kendisini görür.”Aktardığımız iki beyit ve şerhi küçük nüaslarla Avni Bey’in *Füsûsu’l-Hikem Şerhi*’nde de da yer alır. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 70.

²⁰²⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 161-162, b. 141; “Yokluk [adem] aynadır, âlem ise o aynadaki akis; insan da o aksin gözü gibidir. Ayna karşısındakiyse [Hak]o göz içinde gizlenmiştir.” ve “Sen aynadaki aksin gözüsün. Tanrı, o gözün nuru, göz bebeği. Tanrı, bu gözle o göz bebeği olan nuru... bu gözle kendi kendisini görür.”Aktardığımız iki beyit ve şerhi küçük nüaslarla Avni Bey’in *Füsûsu’l-Hikem Şerhi*’nde de da yer alır. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 70.

²⁰²⁸ Hüseyin Dâniş, “Edebiyât-ı Süfiyye”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: I, sayı:3, s. 305.

²⁰²⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 142; [s. 72, b. 141.]

²⁰³⁰ Buhârî, İsti‘zân, 1 (6227); Müslim, Cennet, 11 (7342).

²⁰³¹ İbnü’l-Arabî’ye göre âlem Hakk’ın sûreti, insân-ı kâmil ise hem âlemin hem Hakk’ın sûretidir. Bkz. Ekrem Demirli, “Sûret”, *DİA*, XXXVII, 540.

tafsîlidir.²⁰³² Şebüsterî meselenin özüne inildiği vakit görenin (bînende) de, gözün de [dîde] de, görünenin de [dîdâr] O olduğunun anlaşılacağını söyler ve hadîs-i kudsîde geçen “benimle görür, benimle işitir”²⁰³³ ifadesin bu manayı anlattığını söyler.²⁰³⁴ Çünkü asıl olan Vücûd-ı Mutlak’tır ve onun dışında bir mevcûd yoktur. Hakk’dan gayrı bir mevcûd olmadığı gibi, görenin, gözün ve görünenin hepsi birdir. Bütün sûretlerde zâhir olan, Hakk’ın kendisidir ve O, her yerde başka bir tecellî gösterir. Makâm-ı ahadiyyetü’l-cem’ ve makâm-ı Muhammedî de denilen bu makama “attığın zaman da sen atmadın, lâkin Allah attı”²⁰³⁵ ve “herhalde sana bey’at edenler ancak Allah’a bey’at etmektedirler”²⁰³⁶ âyetleri işârettir.²⁰³⁷

Küçük olmasına karşın göz bebeği (nokta-i çeşm) kâbiliyeti ve mazhariyeti hasebiyle âsumân gibi büyük bir cirmi istiâb ettiği gibi insân da kâbiliyyet ve istidâdı hasebiyle Hakk’ın aynası durumundadır.²⁰³⁸

Şebüsterî Gerçek Varlık ve onun tecellîleri olan mümkünlerin durumunu ‘karşına bir ayna al da bak ve oradaki aksi [şahs-ı dîger] gör. Hele bir kere daha bak o akis nedir ki? Ne budur, ne o; peki, şu halde kimdir o [akis]’²⁰³⁹ şeklinde ifâde eder. O’nun bu özlü anlatımı şöyle tefsir edilir: Ele alınan bir aynaya bakıldığında, aynada bir şahıs görülür. Dolayısı ile aynaya bakan ile aynada görünen olmak üzere iki farklı şahıs var gibidir. Hâlbuki herkes bilir ki aynaya bakanın varlığı gerçek bir varlık iken aynada görünen varlık gerçekliği olmayan bir görünümünden ibârettir. Başka bir deyişle, aynadaki şahıs aynaya bakan şahıstan başkası (gayrı) değildir. Ama aynı zamanda aynanın içinde görünen şahsın bizâtihi kendisi de (aynı) değildir. Belki aynaya bakan şahsın bir yansımasıdır.²⁰⁴⁰ Aynada görünen sûretin (akis) gerçekte ne olduğu sorununu aşmak için aynayla ilgili unsurları hatırlamakta fayda var: bu anlatımda ayna, aynanın

²⁰³² A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 162-163, b. 142.

²⁰³³ Buhârî, Rikâk, 38; *Mu‘cemu’l-Kebîr*, VIII, s. 244 (7833).

²⁰³⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 14, b. 143-144; [s. 72, b. 142-143]; *Hakku’l-Yakîn*’de “ayna, (âyine), akis (aks), göz (dîde) ve göz bebeği (merdümek)in birbirinin ‘aynı olduğunu söyler. Bu şuhûd, ehadiyyet-i cem’ ve makâm-ı muhammedîdir. Vahdâniyyetin hakîkati ferdâniyyetin mazharında zâhir olur ki ‘attığın zaman sen atmadın, lâkin Allah attı’” (Enfal, 8/17) sırrı tecellî eder. Bkz. Şebüsterî, *Hakku’l-Yakîn*, s. 298.

²⁰³⁵ Enfal, 8/17.

²⁰³⁶ Fetih, 48/10.

²⁰³⁷ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 163-164, b. 143; *Hakku’l-Yakîn*, s. 298.

²⁰³⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 15, b. 150; [s. 73, b. 149]; Ahmed Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 170, b. 150.

²⁰³⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 456-457; [s. 86, b. 453-454.]

²⁰⁴⁰ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 322, b. 455

hizâsında (*muhâzî*) durup ona bakan şahıs ve aynada görünen akis olmak üzere üç unsur vardır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta aynada görünen aksin gerçekte ve kendinden bir varlığının olmaması durumudur. O halde aynâda yansıyan akis gerçek değil *hâyâlî* bir varlıktır. Buradan çıkarılacak ilke ise şudur: Eşyânın -ki aynada yansıyan akis gibidir- ademiyeti Hakk'ın vücûdu ile görünür.²⁰⁴¹

Şebüsterî, Varlığın mukâbilinin yokluktan başka bir şey olmadığına göre, insan kendine âit taayyünlerden kutulmadıkça onda tam gösterenlik (aynalık) vasfının tahakkuk etmeyeceğini söyler.²⁰⁴²

3.4.3. Âlem-İnsan-Kur'ân Bütünlüğü

İbnü'l-Arabî'de ve bu ekolden gelen sûfîlerde olduğu gibi²⁰⁴³ Şebüsterî'de de âlem-insan-Kurân arasında bütünlük teşkil edebilecek bir ilişkinin olduğu görülür. Aradaki bu paralellik ve benzerliğin insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkların Allâh'ın kelimeleri olduğu ve temelde tek bir hakîkatin farklı mertebelerde zuhûr etme esâsına dayandığı görülür. Dolayısı ile âlem Allâh'ın *kelime-i merkûmu*, Kur'ân *kelime-i melfûzu*, insan da bütün hakîkatleri kendisinde toplayan yönü îtibâriyle *kelime-i câmiidir*.²⁰⁴⁴ Mutasavvıflar âlem ile insan arasındaki müşterek yönler ve benzerlikleri tespiti çalışmışlardır.²⁰⁴⁵ Şebüsterî de insan bedenini âlemin bir nüshası olarak görür ve enfûsî tefekkür ile âfâkî tefekkürün birbirini besleyen yönleri çerçevesinde âlem-insan ve Kur'ân arasında kurduğu benzerlikler dikkat çeker.²⁰⁴⁶

²⁰⁴¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 322, b. 456.

²⁰⁴² *Hakku'l-Yakîn*, s. 296-297.

²⁰⁴³ Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 132-134.

²⁰⁴⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 10, (2003) s. 316 (80.dipnot); Affi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 83, 166; İbnü'l-Arabî'de âlem-insan ilişkisi için bkz. Masataka Takeshita, *Ibn Arabi's theory of the perfect man and its place in the history of Islamic thought*, Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, Tokyo 1987, s.58,59 vd.

²⁰⁴⁵ Mesela bkz. İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *Ma'rifetnâme*, Matbaa-i Ahmet Kâmil, İstanbul 1330, s. 218-222; Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 103.

²⁰⁴⁶ *Mir'âtü'l-Muhakkikîn*, s. 370-377.

3.4.3.1. Âlem-İnsan Benzerliği

Şebüsterî âlemde yüce ve aşağı ne varsa hepsinin örneğinin insan *bedeninde* ve *cânında* (rûhunda) var olduğunu söyleyerek söze başlar.²⁰⁴⁷ İnsan bu câmiyyeti sebebi ile hilâfete lâyık olmuştur. Yüce ile kasıt, ukûl, nüfûs ve eflâk iken aşağı ile kastedilen, *anâsır-ı erbaa* ve *mevâlid-i selâsedir*.²⁰⁴⁸

İbnü'l-Arabî'de ayrıntılı olarak ortaya konulan İnsan'ın âlemin rûhu olduğu fikri²⁰⁴⁹ *Gülşen-i Râz*'da da âlem insan bedenine, hakikat-i insan ise âlemin ruh ve canına benzetilerek ifâde edilir. Buna göre âlem de biz insanlar gibi muayyen bir şahıstır. İnsan âlemin cânı, âlem ise insanın tenidir.²⁰⁵⁰ Bu şu anlama gelir: Beden ve rûhtan oluşan insanda beden hayâtiyet ve kemâli rûha bağlıdır. Âlem ile insan arasındaki ilişki de bu şekildedir ki; âlem beden gibidir ve insan da bu âlem bedeninin rûhudur ve insan olmazsa âlem ruhsuz beden gibi olur. Âlemde her şey bir ismin mazharı iken insan bütün esmânın mazharıdır. Diğer isimlerin rûhu ve hakikati insanın mazhar olduğu Allah ismidir. Allah ismi nasıl bütün esmâda sârî ise insân-ı kâmil de bir ruh gibi âlemde sârîdir. Âleme *insân-ı kebîr* denmesi de bundandır. Âlemdeki bütün mertebeler cisim gibi iken insan bu mertebelerin rûhudur. Böyle olunca da âlem ten, insan da bu tenin canı gibi olur. cismin kemâli ruh iledir. Bu sebeple marifet-i hakîki, insandan başkasında gerçekleşmez. Mevcûdâtın mertebe-i insâna çıkmayı hedeflemesi bundan dolayıdır.²⁰⁵¹

Şebüsterî âlem-insan benzerliği konusunda ayrıntılara girer: İnsan bedeninin (*ten*) *zemîne*, *başının göğ*e, duyguların (*havâss*) *yıldızlara*, *rûhun güneş*e, sert kemiklerin *dağlara*, *kılların bitkilere*; *ellerin ayakların* ise *ağaç*a benzediğini söyler.²⁰⁵² İnsan âlem kitabından alınmış bir mecmua gibidir. Âlem güneşle aydınlandığı gibi, beden de rûh ile hayat, ilim ve kemâlini bulur. Zeminde bulunan mâdenler, bitkiler güneş ile kemâl bulurken insan bedeninin de kemâli ruh iledir.²⁰⁵³ Gölpınarlı bu çerçevede Hz. Ali'nin

²⁰⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 649; [s. 94, b. 649.]

²⁰⁴⁸ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 423-424, b. 651.

²⁰⁴⁹ Bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 108-109; Ankaravî, "Mukaddime", *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 38.

²⁰⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 54, b. 650; [s. 94, b. 650.]

²⁰⁵¹ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 424-425, b. 652.

²⁰⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 55, b. 657,658; [s. 94, b. 657-658.]

²⁰⁵³ Lâhîcî, *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 428-429, b. 659.

‘tüm kâinat sende yer almaktadır’ sözüne atıf yapar ve bu doğrultuda aslında sûflerin pek çoğunun söylediği gibi büyük âlemin (*âlem-i kebîr*) insan olduğunu söyler.²⁰⁵⁴

Şebüsterî, ârifin gönlünün tecellî-i ilâhîye mazhar olunca bütün gayb ve şehâdet âlemlerini esmâ ve sıfâtın ahkâmını müştemil olan Hakk’ın bir kitâbı²⁰⁵⁵ gibi göreceğinden söz eder. Artık o, her şeyde Hakk’ın cemâlini müşâhede eder. Mevcûdâtın zerrelerinden Hakk’ın tecellî sırlarının hükümlerini okur. Mevcûdât kitabından Allâh’ın bütün isim ve sıfatlarını müştemil her bir ferd Allâh’ın kelimelerinden bir kelimedir. İnsandan sâdır olan kelimeler gibi her bir kelime nefes-i rahmânînin eseri olarak gaybdan şuhûda gelmiştir.²⁰⁵⁶

3.4.3.2. Alem-İnsan-Kur’ân Benzerliği

Şebüsterî *arazları*, Kuran’ın *i’rabına*; *cevherleri* de Kur’ân’ın harflerine benzetir. *Mertebeler* ise okunurken sonlarında vakf âyetleri gibidir.²⁰⁵⁷ Cevher kendi varlığı ile kâim olana denirken, bir cevher ile kâim olana ise araz denir. Meselâ renk arazdır, bir şeyle meydana çıkar.²⁰⁵⁸ Mevcûdât denilen âlem kitabı *cevher* ve ‘arazdan oluşur. Kur’ân kitâbı da harfler ve i’rabdan meydana gelir. Bu benzetmede harfler cevhere, ‘irab da araza tekâbül eder. Varlık mertebeleri de Kur’ân’daki vakf âyetlerine benzetilir. Nasıl ki âyet birkaç kelimenin bir araya gelmesi ile belli hüküm ve sıfatları taşıyan *ferdler* gibi ise mevcûdât da cevher ve ‘arazlardan oluşur.²⁰⁵⁹ Varlık mertebelerinden her biri diğerini de aynı zamanda kapsar. Bu, Kur’ân sûrelerinde ve âyetlerinde de böyledir. Her sûre farklı hüküm ve mertebedeki âyetlerden oluşur. Âlem kitabındaki her bir âlem de özel/müstakil bir sûre gibidir. Fâtihâ *evvel*’e İhlas *âhire* işârettir.²⁰⁶⁰ Âlem

²⁰⁵⁴ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 171; Gölpınarlı, *İmâm-ı Ali Buyruğu: Dîvân’dan*, Emek Yay., Ankara tsz., s.240-241; Şiirin şerhi için ayrıca bkz. Muallim Nâci, *Hikemü’r-Rufâi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1304/1886-1887, s. 11- 12; İnsan (küçük âlem), âlem (büyük insan) benzetmesinin felsefî kökeni ve İbnü’l-Arabî metafiziğinde nasıl yorumlandığına ilişkin bkz. Küçük, *Füsûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsân-ı Kâmil*, s. 36-37.

²⁰⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 201; [s. 75, b. 200]; Hüseyin Bey, *a.g. e.*, s. 119, b. 201.

²⁰⁵⁶ *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 139, b. 200.

²⁰⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 202; [s. 75, b. 201.]

²⁰⁵⁸ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 80; Araz için ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, 337-342.

²⁰⁵⁹ Lâhîcî, *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 140; Cevher ve araz konusunda bkz. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 37-38.

²⁰⁶⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 203; [s. 75, b. 202]; Lâhîcî, *Mefâtihu’l-İ’câz*, s. 140, b. 202.

kitabının besmelesine benzeyen ilk âyeti akl-ı külldür.²⁰⁶¹ Kur’ân’ın tamâmı icmâlen *besmele*de nasıl mevcut ise tüm varlık mertebeleri de *akl-ı küll*’de icmâlen vardır. Bu nedenle varlık mertebelerinin ilki olan akl-ı küll ile Kur’ân kitabının başlangıcı olan besmele ile arasında bir irtibat kurulur.²⁰⁶² Kitabın ikinci âyeti ise nur âyetine benzeyen *nefs-i külldür*. *Nefs-i küll* aydınlık bir *kandil* gibidir.²⁰⁶³ Nur âyeti olarak meşhûr olan “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûru içinde lamba bulunan bir fânus gibidir...”²⁰⁶⁴ âyetine işâret edilerek *nefs-i küll* nur âyetine benzetilir. Akl-ı küll kendinde hükümleri icmâlen bulunduran ehadiyyetin mazharı iken, *nefs-i küll* ilmî tafsilleri içeren vâhidiyyetin mazharıdır. Akl-ı küll besmeleye benzetilmişti. *Nefs-i küll* ise nur âyetinde söylendiği gibi bir lamba gibi icmâli tafsîle getirmiş ve âlem onunla münevver olmuştur fakat bu nurdan varlık mertebelerinden her biri kendi istidâdına göre münevver olur.²⁰⁶⁵

Kâinat kitabının üçüncü âyeti arş, dördüncüsü de kürsidir.²⁰⁶⁶ Kur’ânda yer alan *arş’a*²⁰⁶⁷ felek-i atlas ve felekü’l-eflâk da denir. Kürsî ise sekizinci felektir ki bunun da Kur’ânda ki mukâbili âyetü’l-kürsîdir.²⁰⁶⁸ Onlardan sonra Kuran’da *Seb‘u-l Mesânî*’ye benzetilen *gökler* (ecrâm-ı semâviyye) gelir.²⁰⁶⁹ Burada *seb‘a-semâvât* kestedilmektedir. Kur’ândaki *seb‘u’l-mesânî*²⁰⁷⁰’ye yani Fatihâ sûresine mukâbil âlemde *seb‘a-samevât*

²⁰⁶¹ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 204; [s. 75, b. 203]

²⁰⁶² *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 140-141, b. 203; “Hüseyin Bey akl-ı küll ile ilgili şu değerlendirmeleri yapar: “Hükemâya göre kudret-i Fâtıra’dan faâl olan ‘akl-ı küll’ meydâna gelmiştir. Akl-ı küll dahî münfa‘il olan ‘nefs-i küllü’ izhâr etmiştir. Binâberin ‘akl-ı küll’, Âdem, ‘nefs-i küll’, Havva menzilesindedir. Bu ikisinin faâl, münfa‘il olmasından ukûl, eflâk meydana gelmiş, eflâkın devrinden ‘anâsır, ‘anâsırdan da mevâlîd vücûd bulmuştur. Sûfiyye dahî bu husûsda hükemâ ile mütefiklerdir. Onlara göre ‘hüviyyet-i mutlaka’ lâ taayyün âleminden zâtının muktezâsı olarak tenezzül etmiş ve bu nüzûl ‘ilim, aşk, hakikat-i Muhammediyye’yi izhâr etmiştir. Hakikat-i Muhammediyye, mazhariyyetleri i‘tibâriyle ‘akl-ı küll’, ‘kalem’, ‘nûr’, ‘levh’, ve sair isimlerle tesmiye olunur. Hakikat-i Muhammediyye’den diğer esmâ ve sıfât âlemi zuhûr eder. Taayyün âlemi ise mertebe-i vahdettir.” Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 119, b. 204; *Saâdetnâme*’de de benzer şekilde nur âyeti hakkında açıklamalar yapılır. Bkz. *A.g.e.*, s. 203, b. 994-1000.

²⁰⁶³ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 205; [s. 75, b. 204.]

²⁰⁶⁴ Nûr, 24/35.

²⁰⁶⁵ Lâhîcî, *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 141, b. 204.

²⁰⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 206; [s. 75, b. 205.]

²⁰⁶⁷ Tâhâ, 20/5.

²⁰⁶⁸ Lâhîcî, *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 141, b. 205; Bakara, 2/255. Ayrıca Bkz. Mustafa Çetin, “Âyetü’l-kürsî”, *DİA*, IV, 244-245.

²⁰⁶⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 207; [s. 75, b. 206]

²⁰⁷⁰ Seb‘ul-Mesânî hem Kur’ân hem de Fâtihâ için kullanılan bir terkiptir. Bkz. Abdülhamit Birışık, “es-Seb‘u’l-Mesânî”, *DİA*, XXXVI, 261-261. İlgili âyet (Hicr, 15/87) hakkında *seb‘ul-mesânî* eksenli farklı yorumlar için bkz. Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 215, 244.

vardır.²⁰⁷¹ Zuhâl, Müşterî, Mirrîh, Şems, Zühre, Utarid, Kamer söz konusu yedi felektir.²⁰⁷² Âlem kitabında felekler âyetlerinden sonra anâsır gelir.²⁰⁷³ Anâsır-ı erbaa²⁰⁷⁴ ateş, hava, su ve topraktan müteşekkildir ki bunlar da Kur'ân'dan belli âyetlerin karşılığıdır.²⁰⁷⁵ Anâsırı mevâlid tâkip eder.²⁰⁷⁶ Cemâd, nebât ve hayvândan oluşan mevâlid-i selâse âyetlerinin ise efrâd ve envâ'ı sayılmayacak kadar çoktur.²⁰⁷⁷ En son inen ayet ise insandır. Bu suretle hem Kuran hem âlem insanla hatmolmuştur.²⁰⁷⁸ Ku'ân-ı Kerîm'in son âyeti²⁰⁷⁹ “مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” şeklinde nâzil olduğu gibi, âlem kitabının da nâzil olan son âyeti insandır.²⁰⁸⁰ Kur'ân ve insan benzerliğini bu şekilde işleyen Şebüsterî konuyu insanla bağlar: İllet-i gâî olan insan ile Kur'ân'ın son sûresi Nâs sûresi ve sûrenin son âyetinde geçen “en-nâs” kelimesi ile irtibat kurulur. Âlem'in de Kur'ân'ın da insanla hatmolunduğu veciz bir üslupla ifâde edilir. Âlem insana nispetle cüz'dür ve cüz', zuhûrda küll'den mukaddemdir. Tenezzülât mertebelerinin nihâyeti insan iledir. Varlık insan ile hatmolunmuştur.²⁰⁸¹

3.5. KEMÂL DÂİRESİNİN TAMAMLANMASI: SEYR Ü SÜLÛK

Bir tasavvuf terimi olarak *seyir/sefer* mukayyeden mutlaka, cehâletten ilme, kötü huylar ve yerilmiş hasletlerden güzel ahlâka, insanın kendi fânî varlığından Hakk'ın varlığına yönelmesini (seyr ilallâh) ifade ederken, *sülûk* tasavvuf yoluna girmiş, bu uğurda irâde beyânında bulunmuş kimseleri Allâh'a kavuşmaya hazırlayan mânevî eğitimin adıdır. Şu halde *seyr ü sülûk*, tasavvuf yoluna adım atan kişinin ilâhî âlemden beri gelen varolma serüvenini, bedenî-dünyevî-nefsânî unsurların bağlarından

²⁰⁷¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 141, b. 206.

²⁰⁷² İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 100.

²⁰⁷³ Beytin tercümesi Gölpınarlı'da yer almaz bu yüzden Hüseyin Bey'in tercümesini kullanıyoruz. Bkz. Hüseyin Bey, a.g.e, s. 121, b. 209; *Gülşen-i Râz*, nşr. Muvahhid, s. 75, b. 207.

²⁰⁷⁴ “İbnü'l-Arabî unsurların feleklerin hareketi sonucunda ortaya çıktığını söyler. Anâsır-ı erbaa İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslam ve Hristiyan felsefesinde tabîi varlıkların ilkesi sayılan dört maddedir.” Anâsır-ı erbaa konusunun antik Yunan düşüncesi, İslam Felsefesi, Kelam ve Tasavvuf'a dâir teorilerde ele alınışını özet olarak görmek için bkz. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 149-151.

²⁰⁷⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 142, b. 208.

²⁰⁷⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 208; [s. 75, b. 208]

²⁰⁷⁷ Hüseyin Bey, a.g.e, s. 121, b. 209; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 142, b. 208.

²⁰⁷⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 19, b. 209; [s. 75, b. 209]; Aynı mefhum *Saâdetnâme*'de de dile getirilir. Bkz. A.g.e, s. 193, b. 840.

²⁰⁷⁹ “Gerek cinlerden, gerek insanlardan (olan bütün vesvesecilerin şerrinden Allah'a sığınırım)”. Nâs, 114 /6.

²⁰⁸⁰ Hüseyin Bey, a.g.e, s. 121, b. 210.

²⁰⁸¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 142-143, b. 209.

kurtularak bu uğurda kat edeceği manevi dereceleri ifade eder. *Sülûk*, ilâhî hakikatleri elde etmenin yolu iken *sâlik* bu hakîketlere erme gayretinde olan kimsedir. *Sülûk*un başlangıcını insanın kendi ile Hak arasına giren perdelerin varlığının farkına varması ve o perdeleri aşmaya gayret etmesi oluştururken; nihâyetini aradan perdelerin kalkması (müşâhede) ile Hakk’a vuslatın gerçekleşmesi teşkil eder.²⁰⁸²

Abdullah Ensârî’nin yaptığı tasnife göre seyr ü sülûk yakaza/tevbe/tefekür ile başlayıp tevhidle sona eren mertebelerden ibârettir. Bu süreç, mânevî yolculuğu (seyr ü sülûk) yürümeye niyet etmek, Hakk’ın dışındaki her şeyden kalben uzaklaşmak (gurbet) ve fenâ yolunda tevhîdin hakîkatine ulaştıran tevhîdi müşâhede etmek ile tahakkuk eder.²⁰⁸³ Şebüsterî, *hilkatten* maksadın Hakk’a *vuslat* olduğunu şöyle anlatır:

“Ey Hakk yolunun *tâlibi*! Binlerce toprak zerresinden ancak bir zerre bitki, binlerce bitki, ağaç ve meyveden az bir bölümü hayvan olur. Bu hayvanlardan biri insana gıdâ olur. İnsanın binlerce cüz’ünden biri meni damlası olur. Binlerce nutfeden biri rahme naklolunur. Rahme ulaşmış binlerce nutfeden biri doğar ve binlerce doğandan biri bekâ bulur (yaşar). Binlerce bekâ bulandan biri İslam’ı kabul eder. Binlerce müslümandan biri iman eder. Binlerce *müridden* biri *tâlib* olur. Binlerce *tâlibden* biri *sâlik* olur. Binlerce *sâlikten* biri *vâsıl* olur. Bütün mevcûdâtın maksud işte o bir şahıstır.”²⁰⁸⁴

Şebüsterî tüm bu süreci *mebde* ve *meâd* kavramları ile izah etmeye çalışır. Bu çerçevede seyr-i nüzûlî *mebde*’e, seyr-i rücûî ise *meâd*’a karşılık gelmiş olur. Esas mesele kul ile Hakk arasında nurdan ve zulmetten oluşan *perdelerin kaldırılmasıdır*.²⁰⁸⁵ Fakat unutulmamalıdır ki her şeyi izhâr eden Hak olduğuna göre gerçekte hiçbir şey ona

²⁰⁸² Safi Arpaguş, *Mevlevîlikte Mânevî Eğitim*, Vefâ Yay., İstanbul 2009, s. 64; Seyr ü sülûk merkezli tanımlamalar için şu kaynaklara bkz. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, 127-128; Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 628-632; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yay., İstanbul 2007, III, 7-13.

²⁰⁸³ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 373.

²⁰⁸⁴ Şebüsterî, *Mir’âtü’l-Muhakkikîn*, s. 367-368.

²⁰⁸⁵ “Muhakkak Allah Teâlâ’nın nurdan ve zulmetten yetmiş bin hicâbı vardır.” Necmeddîn Râzî, *Mirsâdu’l-İbâd*, (nşr. Muhammed Emîn Riyâhî), (13. Bsk.), İntişârât-ı İlmî ve Ferhengi, Tahran 1387/2009, s. 101, 311 Benzer bir rivayet için bkz. Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire tsz., VI, 148, *Mir’âtü’l-Muhakkikîn*, s. 367-368; Hak ile âlem arasında bulunan hicablar hakkında bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma’rife*, s. 46; Irâkî, *Lemaât*, s. 91-94; Hadisle ilgili bir değerlendirme için bkz. Semih Ceyhan, “Tecellî”, *DİA*, XXXX, 241.

perde (hicâb) olamaz. İnsanın Rabbi'ni tüyetten mahcûb olması yani perdelenmesi ise kendi gafletinden ve mâsivâ ile meşgûl olmasından kaynaklanır.²⁰⁸⁶

Şebüsterî'nin seyr ü sülûk ekseninde söyleceği hemen her şey kavs-i nüzûl ve kasv-i uruc şeklinde özetlenebilecek bir aşama içinde ele alındığından dolayı bu kavramlarla ilgili şunları ifade etmek gerekir:

Sûfilere göre mutlak varlıktan tecellî sûretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner (*kavs-i nüzûl*). Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği noktaya ulaşır (*kavs-i urûc*). *Devir* adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir *daire* şeklinde tasavvur edilir. Vücûd-ı mutlak'tan ayrılan kâmil bir varlık ya hiçbir engelle karşılaşmaz ya da karşılaştığı engelleri çabuk aşar, devrini ve seyrini süratle tamamlayarak Hakk'a vâsıl olur. Fakat kâmil olmayan varlıklar çeşitli engellerle karşılaştıklarından iniş ve çıkıştaki seyirlerini çok yavaş gerçekleştirir, birçoğu yolda kalır.²⁰⁸⁷

Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra iniş geçen bir nesne, sırasıyla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek dört tabiat ve dört unsur seviyesine düştükten sonra tekrar yükselişe geçerek, sırasıyla madde, maden, bitki, hayvan, insan, insân-ı kâmil seviyesine çıkar. İnişte kastedilen yarım daireye 'kavs-i nüzûl', 'mebde', "tenezzül", "geliş", "gelme", "hubût" çıkışta katedilen diğer yarım daireye ise 'kavs-i urûc', 'kavs-i suûd', 'rücû', "terakkî", "dönüş", "gitme" ve 'meâd' gibi isimler verilir.²⁰⁸⁸ İnsanın Hz. Âdem'le birlikte dünyaya gelişi *nüzûl*, *hubût* ve Hz. Muhammed ile birlikte miraca yükselişi *urûc*, *suûd* olarak isimlenir. Tasavvuf şiirinde ruhun yükselişi manevi yolculuk biçiminde miraca benzetilir.²⁰⁸⁹

İslam dünyasında muhtemelen ilk defa İhvân-ı safâ tarafından başlatılan, İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî (ö.673/1274), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Nâsır-ı Hüsrev,

²⁰⁸⁶ İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 36.

²⁰⁸⁷ Bkz. Sadreddîn Konevî, *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Füsûs*, (çev. Ekrem Demirli), (3. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2009, s. 20-22; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Târîhi*, s. 150; Rızâ Tevfik, "Devriyyeler", *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri* (içinde), (haz. Abdullah Uçman), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 2001, s. 85 vd.; "Devriyyeler ve Hâşim Baba'nın Devriyyesi," *a.g.e.*, s.441-457; Salih Çift, "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, (2009), "İbnü'l-Arabî" özel sayısı- II, s. 262; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, s.442-444.

²⁰⁸⁸ Süleyman Uludağ, "Devir", *DİA*, IX, 231.

²⁰⁸⁹ M. Ayyıldız-H. Birgören, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s.527.

Feyz-i Hindî, Yûnus Emre, İsmâil Hakkı Bursevî başta olmak üzere pek çok mutasavvıf tarafından benimsenen ve ifade edilen devir nazariyesi genellikle, ‘biz Allah’a aitiz ve yine ona döneceğiz’ (Bakara 2/156) meâlindeki âyete dayanarak izah edilmeye çalışılmıştır. ‘İş O’ndan başladı yine O’na döner’ ifâdesi ise devir nazariyesini özetler.²⁰⁹⁰

Devir nazariyesinin İran ve Türk tasavvuf edebiyatlarının yanı sıra özellikle tekke, halk ve Bektâşî edebiyatlarına ait değişik nazım şekilleriyle ifade edilmesi ile devriyye denilen bir edebî tür meydana gelmiştir. Seyr-i nüzûliyi ele alan eserlere *ferşîyye*, seyr-i urûcîyi ele alan eserlere *arşîyye*, ikisini bir arada işleyenlere ise devriyye denir.²⁰⁹¹ Türk edebiyatında Üsküdarlı Hâşim Baba, Niyâzî-i Mısırî, Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi bu türde eser vermiş isimlerden bâzılarıdır. Fars edebiyatında ise Mevlânâ, Nâsır-ı Hüsrev, Fezy-i Hindî bu konuda manzûme yazarlardandır. Örneğin bu türde müstakil bir eser yazmasa da Azîzüddîn Nesefî gibi pek çok sûfide ise nüzûl ve urûc temasının kullanıldığı görülür.²⁰⁹² *Gülşen-i Râz*’da da devir nazariyesi sistematik bir bütünlükte olmasa da genel hatlarıyla ele alınır.²⁰⁹³ Türk edebiyatındaki devriyeler üzerinde olduğu gibi devriyye türünün Fars edebiyatındaki nümûneleri üzerinde de İbnü’l-Arabî’nin etkisini görmek mümkündür.²⁰⁹⁴

Daha çok ontolojik bir izah olarak görülen devir nazariyesini bir seyr ü sülûk metodu şeklinde ele almak da mümkündür. Dolayısı ile devr, rûhî tekâmül ve ahlâkî olgunlukla tahakkuk edecektir.²⁰⁹⁵ Kavs-i nüzûl ile başlayan devir kavs-i urûc ile devam eder ve sonunda insan mânevî *mîrâc*ını gerçekleştirip visâl-i Hakk’ı tahakkuk ederek tekrar başladığı yere dönmüş olur.²⁰⁹⁶

²⁰⁹⁰ Uludağ, *a.g.m*, s. 232.

²⁰⁹¹ Ayyıldız-H.Birgören, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.540-541.

²⁰⁹² Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 99, 100,102.

²⁰⁹³ Mustafa Uzun, “Devriyye”, *DİA*, 251-253; Türk edebiyatında yer alan devriyeler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Murat Özgökmen, *Türk İslâm Edebiyatında İlâhiler, Nefesler ve Devriyeler*, Selçuk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2009, s. 79-97.

²⁰⁹⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 340 (dipnot).

²⁰⁹⁵ Bilal Kemikli, “Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Gaybî’nin Devriyyesi”, *Dost İlinde Gelen Ses*, Kitabevi, İstanbul 2004, s. 50-51 vd.; Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun’ullâh-ı Gaybî’nin Devriyyesi”, *İslâmî Araştırmalar*, XIII(2), 2000, s. 217-226.

²⁰⁹⁶ Azîz Nesefî, *Zübdetü’l-Hakâik: Hakikatlerin Özü*, (çev. Seyyid Hâfız Muhammed Ayıntabî), (haz. M. Murat Tamar), (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 22-25; Kavs-i nüzûl ve urûc süreci ontolojik ve epistemolojik (seyr ü sülûk ve marifet/psikoloji) ekseninde şöyle açıklanır: “Sûfilerin vücûda yönelik metafizik tutumlarından biri de ontolojik vecihtendir. Onlar bunu, bir noktadan çıkıp yine aynı noktada biten bir vücûd çemberi (dairetü’l-vücûd) diyagramı üzerinde anlatırlar. Noktadan çıkan yarım daire kavs-

Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'ın pek yerinde yaptığı gibi seyr ü sülûk konusunda da *ma'kûl* olan bir durumu *mahsûs* üzerinden anlatma usûlünü benimser. Nitekim o seyr ü sülûk denilen mânevî ve insanın iç dünyasına ait yolculuğu dış dünyada yapılan yolculuğun unsurlarına benzetir.²⁰⁹⁷

3.5.1. Mahlûk'un Hâlık'a Vuslat İmkânı

Sûfilerce sâlikin Hakk'a ulaşması anlamında kullanılan vüsûlün (الوصول) imkânı tartışıl原因 bir husustur.²⁰⁹⁸ Hüseyinî-i Herevî'nin sekizinci sorusu *mahlûka* neden *vâsıl* dendiği ve onun *sülûk ve seyrinin* nasıl hâsıl olduğu hakkındadır.²⁰⁹⁹ *Mefâtîhu'l-Î'câz* müellifinin belirttiği gibi ilgili soruya verilen cevapta sülûk yolu ile menâzil ve merâhili katedip tevâhid ve vusûl menziline ulaşan vâsıl-ı Hakk'ın durumunu ve bu sürecin keyfiyetini ele alınır.²¹⁰⁰ Şebüsterî söz konusu soru çerçevesinde Hakk'a vuslatın halkiyetten (yaratılmışlıktan) ayrılmakla mümkün olabileceğini, insanın kendine yabancı (bî-gâne) olmakla, Hakk'a âşinâ olacağını söyler.²¹⁰¹ Şebüsterî'nin bu cevabı Harakânî'nin 'Allah'ı nerede gördün' sorusuna 'kendimi görmediğim yerde' şeklindeki cevâbını hatırlatır.²¹⁰² Esâsında Şebüsterî'nin bu soruya verdiği cevap suâle tam manasıyla mutâbık değildir.²¹⁰³ Fakat büsbütün soruyu yanıtsız da

i nüzûl adını alırken noktaya doğru giden diğer yarısı ise *kavs-i urûc* adını alır. Vücûd, bir dâiredir. 'Allah'ın ilk yarattığı şey akıl'dır' hadisine göre bu dairenin başlangıcı ilk aklın (el-Aklü'l-evvel) varlığıdır. Yaratılış (halk) ise insan nevi ile son bulmuş ve vücûd dairesi tamamlanmış, insan bu İlk Akılla ittisal etmiştir. Tıpkı dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi. İşte bu dairenin üzerinde alemin cinslerinden yaratılmış ne varsa, ta İlk akıl'dan -ki buna aynı zamanda Kalem de denir- en sonuncu mevcut olan insana kadar bu ikisi arasında her ne varsa hepsi yer alır. Allah'ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Binaenaleyh dairenin ortasındaki noktadan çıkan çizgilerin çemberin her noktasına müsavi olarak çıkması gibi Allah'ın da bütün varlıklara olan nisbeti tek bir nisbettir. Dâirenin kalkış noktası olarak sûfiyi (mertebe-i insan-ı kâmil) alacak olursak bunu dâirenin yukarıya doğru çıkan sol yarısı üzerinde gösteririz ki buna *kavs-i uruc* adı verilir. Bu kesretten vahdete doğru bir yolculuk, bir seyrdir. Dâirenin sağ yarısı ontolojiyi, sol yanı ise nefsin mertebelerini anlatır." Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufî Kitap, İstanbul 2009, s. 236-238.

²⁰⁹⁷ Mânevî yolculuk ile maddî yolculuğun sûfî muhayyilede ne tür benzerliklere kapı aralayabileceğine ilişkin tespitler için bkz. M. Nedim Tan, *Abdullah Ensari Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki yeri ve Sadmeydan'ı*, s. 141.

²⁰⁹⁸ Kavramın anlam alanı ve Hakk'a vuslat konusunda sûfilere ait görüşlerin bir özeti için bkz. Semih Ceyhan, "Vüsûl", DİA, XXXIII, 143-145.

²⁰⁹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 467; [s. 86, b. 465]; İlgili soru *Mefâtîhu'l-Î'câz* neşrine göre 11., Gölpinarlı tercümesine göre, 8. sorudur.

²¹⁰⁰ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 328, b. 467.

²¹⁰¹ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 468; [s. 86, b. 466.]

²¹⁰² Seyyid Yahya Yesribî, *İrfan Felsefesi*, s. 41.

²¹⁰³ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 147.

bırakmamaktadır. Hakîkate visâl, sâlikin halk ve halkıyyet olarak isimlendirilen ikilik zannı, mecâzî varlık ve taayyünden ayrılması ile mümkündür. Sâlik halk ile Hakk'ın arasında ayrılık sebebi olan kendi vehmî taayyününü ortadan kaldırarak bunu gerçekleştirebilir. Şebüsterî visâli, sâlikin kendiliğine bilküllîye bîgâne kalarak, sâlike âit taayyünlerin tecellî-i ehadîde mahv ve fânî olmasına yani *nümûd-ı vehmîn*in ortadan kalkmış olmasına bağlar. Fakat bunun gerçekleşmesi için, kâmil bir mürşidin rehberliğinde seyr ü sülûk yaparak fenâ-fillah ve bekâ-billah mertebesine ermek gerekir ki Hakk'a vâsıl olunabilsin. Aksi halde bal bal demekle ağız tatlanmayacağı gibi “benim bir varlığım yoktur” demekle *visâl-i Hak* gerçekleşmez.²¹⁰⁴

Şebüsterî ‘Mümkünün, üstündeki imkân tozunu silkelediği zaman Vacib’den başka bir şey kalmayacağını’,²¹⁰⁵ söyler. Toza benzetilen Mümküne âit taayyünlerin silkilmesi yani arındırılması ile Vâcib olan Hak’tan başkası kalmaz.²¹⁰⁶ Mümteni’i dışarıda bıraktığımız zaman varlık temelde mümkün ve Vâcib olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak mümkünün varlığı Vâcib’e dayanan, ârızî bir varlık kategorisidir. Şebüsterî’nin imkân tozu ile kastettiği şey *tevehhüm-i vücûddur*. Yani mümkünlerde varlık görme yanılgısıdır.²¹⁰⁷ Vâcib, mümkün ve mümteni’nin *bire* tebdîl edilmesi ile de irfan gerçekleşir.²¹⁰⁸

Hüseyinî’nin üzerinde durduğumuz sorusunun temelini mahlûkun nasıl olup da Hakk’a vâsıl olacağı oluşturur. Başka bir ifadeyle Hüseyinî vuslat makâmında mahlûk olmaktan söz edilip edilemeyeceğini sorgular. Hakk’a vâsıl olan *mahlûk* değildir, yani vâsıl olana mahlûk denemez şeklindeki bir açıklama yapan Şebüsterî, *vâsıl olan mahlûk değildir* diyerek vâsılın durumunun mahlûkluk üzerinden açıklanamayacağını söyler.²¹⁰⁹ Şebüsterî’nin *vâsıla mahlûk denemez* cümlesi şârihler temas etmese de Ebu’l-Hasan Harakânî’nin (ö.425/1033) ‘*sûfî mahlûk değildir*’²¹¹⁰ sözü ile esasta bir farklılık taşımaz. Çünkü Harakânî’nin ‘*sûfî mahlûk değildir*’ şeklindeki şatahat ifâdesini şerheden Necmüddîn Dâye Hakk’ın sıfatları ile sıfatlanan sûfiye mahlûk denemeyeceği

²¹⁰⁴ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 328-329, b. 468.

²¹⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 469; [s. 86, b. 467.]

²¹⁰⁶ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 329, b. 469.

²¹⁰⁷ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 148.

²¹⁰⁸ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 384, b. 471.

²¹⁰⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 471; [s. 86, b. 469.]

²¹¹⁰ Muhammed İbn Münevver, *Esrârü’t-Tevhîd: Tevhidin Sırları*, (çev. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 251.

böyle bir mertebeye erince zikir, zâkir ve mezkûrun bir alacağını söyler. O halde Şebüsterî'nin '*Hakk'a vâsıl olan mahlûk değildir*' sözü ile Harakânî'ye âit "*sûfî mahlûk değildir*" ifâdesi esasta bir paralellik arzeder.²¹¹¹ Mahlûk ve halk taayyün ve teşahhustan ibârettir. Taayyünler ortadan kalkmadıkça (*ref'-i taayyün*), vusûl gerçekleşmez. Şu halde Şebüsterî'nin de vurguladığı gibi vusûle ermek için *vâsıl*da mahlûkiyyetten eser kalmaması gerekir.²¹¹²

Şebüsterî'nin Hakk'a vusûl konusunda buraya kadar söyledikleri anlaşılır bir durum arzederken O, adem (adem-i izâfî) *visâl-i Hak* mertebesine nasıl yol bulabilir? Hakk'ın topraktan yaratılmış *insanla* ne münasebeti var?²¹¹³ diyerek meseleyi başka bir zemine çeker. Şebüsterî'nin 'nasıl olur da adem (adem-i izâfî) Hakk'a sülûk ve vusûl edebilir?' şeklindeki sorusu 'müdrîk ile müdreğ arasında irtibat olmamasına rağmen idrak nasıl mümkün olur?' 'Kesâfet ve zulmet alanı olan toprak (insan) ile latîf ve nûr-ı mutlak olan Rabbu'l-Erbâb arasında ne münâsebet vardır ki ârif ve vâsıl-ı Hak alabiliyor?' gibi benzer sorularla çoğaltılabilir.²¹¹⁴ O halde bu sorunun üstesinden nasıl gelinecektir? Sadreddîn Konevî'nin de söylediği gibi *bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez* kâidesi ile bu soruna bakıldığında Tanrı ile âlem arasında veyâ daha özel olarak Tanrı-insan arasında bir çeşit münâsebet bulunmalıdır ki, bilgi gerçekleşebilsin.²¹¹⁵

Adem (adem-i izâfî) mahza yokluk olduğu halde nasıl olur da Hakk'a vâsıl olur. Vücûd, hayat, ilim gibi şeylere tâbî' olan seyr ü sülûk Vücûd'un mukâbili olarak *adem*

²¹¹¹ Necmeddîn Dâye, *Şerhu Kavli'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Harakânî*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2061, 151^b-154^a vr; Eserin neşri için bk. "Risâletü'l-âşık ile'l-ma'sûk fî Şerhi Kelimâti 'es-Sûfî gayru mahlûk'", *Nevişte ber Deryâ -Ez Mîrâs-ı İrfânî-yi Ebu'l-Hasan-i Harakânî-*, (içinde), (nşr. M. Rızâ Şeffî Kedkenî), Tahran 2005, s. 439-481; Harakânî ve 'sûfî mahlûk değildir' sözü hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Halil Baltacı, "Necmeddîn-i Dâye'nin, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin; "Sûfî Gayru Mahlûk/Sûfî Mahlûk Değildir" Şathiyyesi Hakkındaki Yorumları", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (içinde), Kars 2012; M. Nedim Tan, "Harakânî'nin Tasavvuf Târihindeki Etkisine Bir Örnek: "Sûfî Yaratılmamıştır" Sözü ve Hâce Yusuf Hemedânî'nin Şerhi" *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (içinde), Kars 2012, Süleyman Uludağ, "Harakânî", *DİA*, XVI, 93-94.

²¹¹² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 330, b. 471.

²¹¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 472; [s. 87, b. 470]; Aynı sorun farklı bir ifâde ile yeniden dile getirilir: *ademin Hakk' vâsıl olması, seyr ü sülûkla dahi olsa mümkün değildir. Sen ademsin Yok olan mümkün nasıl olur da vâcibe ulaşabilir?*" *Gülşen-i Râz*, s. 40, b. 473-475; [s. 87, b. 471-473]; Ahmed Gazzâlî benzer bir manayı şöyle ifadelendirir: "Mâşuk, âşığa ömür billah âşinâ olamaz. Dostluğun (âşinâlık) özü aynı mertebede olmakta yatar; âşık ile mâşuk arasında böyle bir şey muhaldir; âşık bütünüyle hâk-i mezellet (bayağı bir toprak) ve mâşuk baştanbaşa âsumân-ı taazzüzdür (ulvî gök); nasıl dostluk olsun? Olsa bile bu "nefes" ve "vakt" in hükmüyle olur ki bu da geçicidir." Bkz. *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 66.

²¹¹⁴ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 330, b. 472.

²¹¹⁵ Daha geniş izahlar için bkz. Ekrem Demirli, *Konevîde Birlik ve Varlık*, s. 153 vd.

kategorisindeki insan tarafından nasıl tahakkuk edebilir? Bu konuda tereddüt içeren tüm sorular meselenin hakikatini anlamaya yöneliktir. Hakk'ın dışındaki varlıkların adem olduğunu ve seyr ü sülûkun vücûd, hayat, ilim gibi esaslara bağlı olduğunu anlayan kimse mâhlûkun vâsıl-ı Hak olmadığını fark eder. Netîcede seyr ü sülûk bir harekettir hareket de vücûda bağlıdır. O halde adem olan insan Vücûda tâbi‘ bir hareket olan seyr ü sülûk ve Hak tarafına gerçekleşen *vusûl*ü nasıl gerçekleştirecektir? Vâcib mümkün, mümkün de vâcib olmayacağına göre²¹¹⁶ bu sorun nasıl aşılacaktır? Şebüsterî'nin vurgulamak istediği husus Hakk'a mahlûkiyetin izleri üzerinde bulunduğu müddetçe vâsıl olunamayacağıdır. Bu sebeple gölge ve hayal konumundaki varlık terk edilmelidir. İnsan, nefy-i vücûd etmek sûretiyle Hakk'a vâsıl olabilir. Başka bir ifadeyle insan kendinde varlık gördükçe, kayd-ı imkan ile mukayyed oldukça Hakk'a vâsıl olamaz.²¹¹⁷

Sabûhî Ahmed Dede'nin ifadesiyle Şebüsterî, taayyün, kuyûd, niseb ve isneyniyyetin ortadan kalkıp bütün eşyânın vahdet rengine büründüğü bir mertebeye işaretle şöyle diyecektir: ²¹¹⁸ “Bir kere hayal önden kalktı mı, Hak'tan başka *dâr-ı deyyâr* kalmaz.”²¹¹⁹ Hakk'a vâsıl olunan bu mertebede *visâl*, *hayâli* terk etmekten (*ref‘-i hayâl*) ibârettir. Gözün önünden hayal kalktığına artık visâl gerçekleşir.²¹²⁰ Şebüsterî burada tasavvuf metinlerinde sıklıkla rastlanan ve Şiblî'ye nispet edilen “*evde ev sâhibinden başkası yok*”²¹²¹ şeklindeki ifadeye yer verir. Hakk'ın zâtî tecellisi mazharların fenâsını gerektirir. Hayal ve varlıksız bir görünüşten (nümûd-ı bî-bûd) ibâret olan mümkünlerin vücûdu mahv ve mürtefi‘ olduğunda ‘*Hakk'ın vechi dışında her şey fenâyâ gider*’²¹²² hükmü gereği vücûd sarayında (dâr) Hak'tan başka ev sâhibi (deyyâr) kalmaz. Böylece kesret ve taayyünât ber-tarâf olur *gerçek varlık* ortaya çıkar. Konunun sâlike bakan yönü ise sâlikin bir zandan ibâret olan mecâzî varlığının külliye ortadan kalkmasıdır.²¹²³

²¹¹⁶ *Mefâtihu'l-İ‘câz*, s. 331, b. 473-475.

²¹¹⁷ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 149.

²¹¹⁸ Abdulkadir Algül, *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyât-ı Sabûhî Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2007, s. 154.

²¹¹⁹ *Gülşen-i Râz*, nşr. Muvahhid, s. 88, b. 503.

²¹²⁰ Şebüsterî, s. 43, b. 505; [s. 88, b.505.]

²¹²¹ Bursevî'nin bu deyiş hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Envâr*, (haz. Naim Avan), (2.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 80; Konuk bu ifâdeyi Şiblî'ye atfederek değerlendirmelerde bulunur. Bkz. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 486.

²¹²² Rahman, 55/26-27.

²¹²³ *Mefâtihu'l-İ‘câz*, s. 343, b. 505.

Şebüsterî kurbîyetin gerçekleştiği sevgiliye vâsıl olma mertebesine ermeyi kendini terk etmeye (*bî-tû: sensizlik*) bağlar.²¹²⁴ O halde Hakka kavuşmak anlamına gelen visâl, vehmî taayyünlerin ortadan kalkması ile mümkündür. Başka bir ifade ile sâlik kendi mecâzî varlığını Hakk'ın hakîkî varlığında mahv etmek sûretiyle Hakk'a vâsıl olur.²¹²⁵

Şebüsterî'ye göre visâl mertebesinde mümkün mümkünlükten çıkıp vâcib olmaz. Çünkü *ne mümkün vâcib ne de vâcib mümkün* olabilir.²¹²⁶ *Mümkün* denilen şeyler Zorunlu Varlık'ın tecellisi ile mevcûd iken vücûb-ı vücûd (varlığının zorunluluğu) Hak için zâtî bir unsurdur.²¹²⁷ Vâcib vücûddur ve mümkün ademdir. Bu yönü ile Vâcib'in mümkün mümkünün de Vâcib olması muhaldir.²¹²⁸ Bu çerçevede Şebüsterî, ademin yüzünün dâimâ fenâya, vücûdun ise bekâya baktığını söyleyerek hakikatlerin değişmezliği prensibini hatırlatır.²¹²⁹ Taklîd, vehim ve hayalden geçip eşyânın hakikatine eren kimse hakikatlerin değişmeyeceği ilkesinden hareketle '*vâcib mümkün; mümkün de vâcib olur*' demez.²¹³⁰ tabi'atın hâsiyetini değiştirmek mümkün değildir.²¹³¹

3.5.2. Seyr ü Sülûkun Hakîkati

Allah'a dönüşü (*rücû'/avdet*) anlatan en önemli kavramlardan biri hiç kuşkusuz *miraç*tır. Miraç kavramının tasavvufî literatürün müşterek bir teması olmasının temel sebebi, tasavvufun maksadını teşkil eden tevhid ile miraç (urûc) arasında zorunlu bir

²¹²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 43, b. 504; [s. 88, b.504.]

²¹²⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 342-343, b. 506.

²¹²⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 43, b. 506; [s. 88, b.506]; Aynı vurgu *Saâdetnâme*'de bulunur. Bkz. *A.g.e*, s. 158, b. 113-115; Benzer şekilde Sinan Paşa şöyle der: (*Tazarrûnâme*, haz. Mertol Tulum,)

"Kul kul olur, Hak Hak olur anla

Sen mümkünü Vâcib olur sanma" (s. 68)

"Vâcib mümkün ve mümkün vâcib olmaz" (s. 292)

²¹²⁷ Söz konusu durum şu hadis ile de temellendirilir: "Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" Buhârî, *Kütüb-i Sitte*, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Stuttgart, 2001, Bed'u'l-Halk, 1 (3191)/ Tevhîd, 22/7418). Bu hadis, tasavvuf metinlerinde "*şimdi de öyledir*" mânâsına gelen "*el-ân kemâ kân*" ibâresi ile birlikte kullanılır. Bu ibâre kimi metinlerde Hz. Ali'ye kimisinde de Bâyezid Bistâmî'ye atfedilir. Bu konuda " Hak mevcûddur ve O'nunla berâber ezelen ve ebeden hiçbir şey mevcûd değildir" ifâdeleri için bkz. A. Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 77,78; İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, s. 53-54.

²¹²⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 344-345, b. 508.

²¹²⁹ *Hakku'l-Yakîn*, s. 312; *Gülşen-i Râz*, s. 43, b. 507; [s. 88, b.507]; Şebüsterî, *Saâdetnâme*'de de "hakikatlerin değişmezliği" ilkesini tekrar eder. Hakikatlerin değişmezliği ile aslâ Vâcib'in mümkün mümkünün de Vâcib olamayacağını söyler. Bkz. *a.g.e*, s. 158, b. 115-116.

²¹³⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 345, b. 509.

²¹³¹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 408, b. 511.

bağın varlığıdır. Varlığına *îman* edilen Allahın isim ve sıfatlarında birliğini de idrak etmek anlamındaki *tevhid*, tasavvufun maksadını teşkil ederken miraç veya urûc, yani insanın âlemden ve kendinden terakkî ederek İlâhi âleme *sefer* etmesi tevhîdi idrakin yegâne yolu ve yöntemi olarak görülmüştür. Bu anlamıyla miraç, esbap ve nefis perdelerini aşarak Allah'ı sıfat ve esmasında kâmil ve tam olarak idrak etmek anlamına gelir. Bu nedenle sûfler mirâcî, tevhidi idrak etmenin bir yolu olarak görmüş ve bunun için miraç kelimesini tahalluk (ahlaklanma) ve terakki (yükselme) ile özdeşleştirerek manevi ve ruhani bir miraçtan söz etmişlerdir. Binaenaleyh insan için tevhitten önemli bir mesele olmadığı gibi tevhide ulaşmanın 'urûc', yani beşerî vasıfların terbiye ve tezkiye edilmesinden başka yolu yoktur. İnsanlara miracın makuliyetini anlatabilecek en önemli örnek ise Hz. Peygamber'dir.²¹³² Cîlî'nin ifadesiyle Hz. Muhammed aleyhisselam'dan ibâret olan ve hem *Hakk'a* hem de *halka mukâbil* bulunan *İnsân-ı Kâmil*²¹³³ bu miracı gerçekleştirmiş ise pek tabi diğer onun vârisleri olan insanlık âilesinin diğer bireyleri arasındaki insan-ı kâmil adayları da bunu tahakkuk ettirebilirler. Şu halde Peygamber'in mîrâcî, sûfler için Allâh'ın huzûruna mânevî yükselişin ilk örneği olmuştur.²¹³⁴

Gülşen-i Râz şâiri, sâlikin *mirac* (urûc) yapmasının ve yoldaki duraklarda oyalanmamasının gerekliliğine yaptığı vurguların ardından bu süreçte taklitten tahkîke ermenin lüzûmuna değinir.

Hız. Peygamber nasıl mirac yapmışsa sâlik de O'nun ardına düşüp miraca varmalı ve Hakk'ın *âyât-ı kübrâsını* seyretmelidir.²¹³⁵ İki dünyâda da kemâlâta ermek Hız. Peygamber'e *mütâbaat* ile mümkündür. Zâten velâyet mertebesinin gereği enbiyâya mütâbaattır. Seyr u süûk yolunda en kâmil rehber Hız. Peygamber'dir. Sâlik, âyât-ı kübrâ şeklinde zikredilen ilâhî tecellîlere, fenâfillah ve bekâbillâha erişmek sûretiyle mîrac yaptığında erer. Mîrac, bâzen Hakk'ın cezbe ve inâyeti ile kimi zaman da kulun halktan inkıtâsı ve Hakk'a tam bir teveccühü netîcesinde müyesser olur. Mirac gece olmuştur ve yine gece olur çünkü insan gündüz halk ile ihtilat ve Hakk'tan da inkıta

²¹³² Ekrem Demirli, "Miraç ve Tevhid", *Zaman*, 02.08.2013; A.mlf., "Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç: Nüzûl ve Yükseliş veyâ Mevlid ve Miraç", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu-Bildiriler-*, (Ed.) Cengiz Gündoğdu, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 2013, I, 407 vd.

²¹³³ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Tolun), haz. Selçuk Eryadın v.dğr., s. 372.

²¹³⁴ Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 45.

²¹³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 197; [s. 84, b. 196.]

hâlinedir. Bu da urûcun gerçekleşmesine mânîdir. Fakat nâdir olsa da bâzen böylesi de mümkündür.²¹³⁶

Müellifimiz, miracın nasıl yapılması gerektiği hakkında “Ümmühânî’nin konağından çık da “beni gören muhakkak Hakk’ı gördü” de”²¹³⁷ ifadesine yer verir. Ümmühânî, Ebû Tâlib’in kızı²¹³⁸ Hz. Ali’nin kızkardeşi²¹³⁹ dolayısı ile Hz. Peygamber’in amcakızıdır. Hz. Peygamberin rûhânî ve cismânî olmak üzere farklı miraçları vardır. Cismânî olan mîrâcını Hz. Aîşe’nin evinden yapmış iken rûhânî olanı Ümmühânî’nin evinde vukû bulmuştur.²¹⁴⁰ İşte evliyânın urûcu da bu şekilde rûhânî ve misâlî beden ile yapılan mîrâç cümlesindendir. Şebüsterî’nin *saray-ı ümmühânî* ile kastı sâliklerin tabiat hânesidir. Yani tabiat ve hevâ evinin kayıtlarından mücerred olmakla Hz. Peygamber’in müşâhede ettiği ve Cemâl- Mutlak’ta fânî olduğu mânevî kemâle vâris olunabilir. O mîras da bekâ-billah ve “beni gören muhakkak Hakk’ı gördü”²¹⁴¹ hadîsinde ifâde edilen mertebedir.²¹⁴² Hâfız’ın dediği gibi “Tabiat sarayından dışarı çıkamayan hakikat sarayına sefer edemez.”²¹⁴³

Şebüsterî, sâlikin mirac yapmasını sadece tabiat hanesinden çıkmak ile sembolize ettiği saray-ı ümmühânîden çıkmakla yeterli görmez ayrıca sâlik miraca ermek için “iki âlemden de (kevneynden) de geçmeli ve kâbekavseyn yakınlığına (kurb’una) ulaşmalı, orayı yurt edinmelidir.”²¹⁴⁴ ‘Öyle ki, arada iki yay aralığı kadar bir mesâfe kaldı, hattâ daha da az’²¹⁴⁵ âyetinde de ifâde edildiği gibi Hazret-i Peygamber’in miraçta Hakk’a yakınlığı iki kavs mesafesi kadar yâhut daha yakındır. Sûfîlere göre iki kavs ile

²¹³⁶ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 136-137, b. 196.

²¹³⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 198; [s. 84, b. 197.]

²¹³⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhari Halimi, *el-Minhac fî Şuabi’l-İman*, (nşr. Hilmi Muhammed Fevde), Dârü’l-Fikr 1979, II, 229; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belazürî *Ensâbü’l-Eşraf*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Dârü’l-Ma’rife, Kahire 1959, I, 459.

²¹³⁹ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 80.

²¹⁴⁰ Hüseyin Vassaf, *Gülzâr-ı Aşk: Mevlid Şerhi*, (haz. Mustafa Tatçı vd.), Dergâh Yay., İstanbul 2006, s. 437-438, 459, 469, 478,479; Konunun tasavvuf estetiği açısından tasviri için bkz. Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarikat Kıyâfetleri*, (haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap, İstanbul 2007, s.20-21.

²¹⁴¹ Buhârî, Ta’bîr 10 (8083), Enbiya, 51; Müsned, Rü’ya, 2 (6058); Bu hadîs âşıkın mâşukta vâir olması konusunda değerlendirilir. Şuhûd için varlık zulmetinden kurtulmak gerekir. Hakk müşâhede edildiğinde de sâlikin benliği ortadan kalkar. Bkz. Fahrreddîn-i Irâkî, *Lemaât*, s. 149.

²¹⁴² *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 137, b. 197.

²¹⁴³ Hafız Şemseddin Muhammed Hâce Şirazi Hafız-ı Şirazi, *Divan-ı Gazeliyat-ı Mevlana Şemsüddin Muhammed Hâce Hafız-ı Şirazi*, (nşr. Halil Hatib Rehber), Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1389/2010, s. 195. (144. Gazel); Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 117-118, b. 198.

²¹⁴⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 199; [s. 84, b. 198]

²¹⁴⁵ Necm, 53/9; Âyetin İbnü’l-Arabî tarafından yapılmış tahlili için bkz. *Kitâbu’l-Ma’rife*, s. 263-264.

kastedilen, *vücûb* ve *imkân* kavslarıdır ki, *vücûb* ve *imkân* mertebelerine işârettir. Şu hâlde âyet-i kerîmenin ma'nâsı şöyle olur: “Hz. Muhammed’in (s.a.v) yakınlığı bir dereceye geldi ki, *Hakkı halkın butûnu, halkı Hakk’ın zuhûru* olarak gördü hatta bu makâmdan dahî geçti *ehadiyyet makâmına* erişti.”²¹⁴⁶ Şebüsterî’nin miraca ermek için salikin geçmesini söylediği *kevneyn*’den maksat ise gayb âlemi ve şehâdet âleminin her ikisidir. Sâlik, sûrî ve mânevî mertebelerin hiç birinde tevakkuf/duraksama göstermeden erişilmesi gereken yere ermesi gerekir. Bu yer makâm-ı ulûhiyyet ve vâhidiyyet de denilen *vücûb* ve *imkân*ın birleştiği yer olan *kâbekavseyn* başka bir deyişle Makâm-ı Muhammedî’dir. Bu makamda makâm-ı vâhidiyyete nâil sâlikin sıfât-ı cüz’îsi Hakk’ın küllî sıfatları, ilim ve irâdesi de Hakk’ın ilim ve irâdesinin ‘aynı olur.’²¹⁴⁷ *Kâbekavseyn* (yayın iki ucu) *kavs-i nüzûl* ve *urûcun* birleştiği yerdir. Burada vahdet-kesret, vücub-imkân bir yerde buluşur (*mecmau’l-bahreyn*: Rahmân, 55/19-20). Öylesine birbirine yaklaşırlar ki her iki uç neredeyse birleşir ve arada uzaklık kalmaz. Bu bir araya geliş ve yakınlık bir dâire oluşturur. Bu makâmın bâtını *ev-ednâ*’dır.²¹⁴⁸

Şebüsterî, mirac yapmanın netîcesinde kâbekevaseyne erişildiğinde Hakk’ın o kimseye dilediği her şeyi vereceğini ve eşyayı nasılsa öyle (kemâ-hiye) bildireceğini/göstereceğini söyler. Şu halde ilâhî sıfatlar ile muttasıf olduktan sonra Hakk, insana dilediğini verir. Ve bütün eşyâyı olduğu hal üzere (كما هي حقها) gösterir.²¹⁴⁹ “Sâlik bu makamda bütün ilâhî isim ve sıfatların hüküm ve eserlerini kendinde müşâhede edecek ve böylece “Allâhım eşyâyı bizlere olduğu gibi ve hakîkatî üzere göster”²¹⁵⁰ duâsını söyleyen Hz. Peygamber’in vârisi olup eşyânın hakîkatini nasılsa öyle görecektir ârif-i billah olacaktır.”²¹⁵¹ İbn Türke’nin de belirttiği üzere bu makam “ev ednâ” denilen makâma işaret eder.²¹⁵² Bu makam salt fenâ ve tüm farklılıkların silinmesi halidir.²¹⁵³

²¹⁴⁶ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 118, b. 199

²¹⁴⁷ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 138, b. 198.

²¹⁴⁸ Kâşânî, *Letâifu’l-A‘lâm fî İşârât-ı Ehli’l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 449. Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Şeceretü’l-Kevn*, s. 108-110; Mustafa Râsim Efendi, *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 879-880.

²¹⁴⁹ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 84, b.199; Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 118, b. 200.

²¹⁵⁰ Reşîdüddîn Meybûdî, *Keşfü’l-Esrâr ve Uddetu’l-Ebrâr*, (thk. Ali Asgar Hikmet), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1371/1992, I, 35/ V, 42; Bu duâ *Lemaât*’ta “Âşıkın mâşukun sıfatları ile sıfatlanması bahsinde yer alır”. Bkz. Irâkî, *Lemaât*, s. 152.

²¹⁵¹ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 138, b. 199.

²¹⁵² İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 98.

²¹⁵³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 200.

Müellifimiz, Hakk’a doğru sürekli bir sefer (yolculuk) içerisinde olmak gerektiğine temas eder. Aslında aşağıda yer alacak vurguların tümü insanın mirac yapmasının gerekliliği ile ilgilidir. Bu doğrultuda Şebüsterî, insanın önüne çıkan şeylere dalıp kalmaması gerektiğini, onlardan geçmenin lüzumunu dile getirir. Üstelik bunu *er* olmanın (erliğin) bir icabı sayar.²¹⁵⁴ Bunun yanında insan, seyr ü sülûk yolundaki mertebelerde bir an bile tevakkuf göstermemelidir.²¹⁵⁵ Seyr ü sülûk yolunda olan sâlik, Hakk ile kendi arasındaki menzilleri katederken sevgiliye kavuşma arzusu ile öyle mest olmalı ki gözü erişeceği menzilden başka bir şey görmemelidir.²¹⁵⁶

Hattâ İbrâhim peygamber gibi Hakk’ı taleb etmede, geceyi gündüze gündüzü de geceye eklemek gerekir.²¹⁵⁷ Görüldüğü üzere Şebüsterî sâlikin seyr u süluk yolculuğunda diğer peygamberleri de kendisine örnek alması gerektiği üzerinde durur. “Hz. İbrâhim’i²¹⁵⁸ bu noktada tercih etmesi ise O’nun uzun çabalarla Hakk’ı arayışıdır. İbrâhim aleyhisselâm baba ve atasının gittiği *taklit* yolu²¹⁵⁹ yerine *tahkîk* yolunu tercîh etmiş ve Hakk’ı gece gündüz talep etmekten geri durmamıştır.²¹⁶⁰ Hz.İbrâhim, yıldız, ay, güneş gibi mazharlardan hiç birine kapılmamış ve “ben batıp kaybolanları sevmem” demiştir.²¹⁶¹ Sâlik de Hz. İbrâhim böyle demelidir.²¹⁶² Hulvî’nin yorumu ile “zulmânî, rûhânî ve nûrânî perdelerden yüz çevirip makâm-ı itlâka ulaşmaya çalışmak gerekir. esmâ-i ilâhiyyenin sûretlerinde ufûl ve inkıraz vardır. Bir perdeden ibâret olan akıl (*ma’kûlât*) ve duyulardan (*mahsûsât*) geçilmeyince vahdet-i hakîkî müşâhede edilemez.”²¹⁶³

İnsanın kemâle erip tevhîd-i ‘ayânî mertebesine ulaşması (vusûl) *keşf* ile bu da mânevî bir yolculuk olan seyr ü sülûk ile mümkündür.²¹⁶⁴ Bu *seferde* (yolculukta) sâlik

²¹⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 187; [s. 74, b. 186.]

²¹⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 188; [s. 74, b. 187.]

²¹⁵⁶ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 127-128, b. 187.

²¹⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 189; [s. 74, b. 188.]

²¹⁵⁸ Ömer Faruk Harman, “İbrâhim”, *DİA*, XXI, 266-272.

²¹⁵⁹ “...biz babalarımızı bu inanç ve uygulama üzerine toolanmış bulduk, dolyısı ile biz de onların izini tâkip ediyoruz.” Zuhurf, 43/23.

²¹⁶⁰ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 128, b. 188.

²¹⁶¹ İlgili âyetler için bkz. En‘âm, 6/ 76-78.

²¹⁶² *Gülşen-i Râz*, s. 18, b. 191; [s. 74, b. 190.]

²¹⁶³ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. s. 180, b. 196.

²¹⁶⁴ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 204.

kendi varlığından Hakk'ın varlığına doğru *hareket* eder.²¹⁶⁵ Şebüsterî *vahdet hâlinin* sülûk netîcesinde tahakkuk edeceğini söyleyerek konunun pratik vechesine dikkatleri çeker.²¹⁶⁶

Şebüsterî, nefsiyle mücâdele ve cihad eden sâlikleri²¹⁶⁷ kanlara bulanmış erlere, nefsiyle cihâda girmeyen kimseyi kadınlar gibi evinden çıkmayan kişiye benzetir.²¹⁶⁸ Sâlikin nefis adında kendisinden hiçbir zaman emin olunmayacak bir düşmanı vardır. Ona karşı bir mücâdeleye girilmesi zarûrîdir. Fakat bu mücâdeleye girmeyen, nefsine muhâlefet etmeyen, taklit bataklığında kalarak himmet ayağını talep meydanına atmayan ve tabiat çukurunda kalan kimse ise evinden dışarı çıkmayan kadına benzetilir.²¹⁶⁹

Şeyh, insanın kudreti varken nefisle cihâde etmesi gerektiğini zira kudret elinden gittiği zaman (öldüğü zaman) iş iştten geçeceğini söyler.²¹⁷⁰ İnsanın seyr ü sülûk yolu ile kemâle ermesi, kendisine verilen ömür sermâyesi içinde gerçekleşmesi gerekir. Yâni tayin edilmiş bir vakti vardır. Âyette de geçtiği gibi insan öldükten sonra hakîkati görecektir ancak iş iştten geçmiş olacaktır.²¹⁷¹ Dolayısı ile eldeki ömür sermâyesi marifet-i ilâhîyi kazanma yolunda iyi değerlendirilmelidir.²¹⁷²

Şebüsterî, nefsinin esîri olmuş bir kimseye gönül âleminin *urûcları* (mîrâcı), müşâhedeleri hakkında bir şey söylenemeyeceğini ifade eder.²¹⁷³ Hâlbuki bütün âlem insan için yaratılmıştır. Eğer insan mirac etmezse O'ndan daha mahrûm kimse olamaz.²¹⁷⁴ “Ey âdemoğlu, eşyâyı senin için, seni benim için yarattım”²¹⁷⁵ şeklindeki

²¹⁶⁵ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 20a.

²¹⁶⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 39, b. 453; [s. 85, b. 450.]

²¹⁶⁷ “Senin, en kötü düşmanın iki yanın arasındaki (içindeki) nefisindir”. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 143 (412).

²¹⁶⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 184.

²¹⁶⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 125-126, b. 183.

²¹⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 179; [s. 74, b. 178.]

²¹⁷¹ “...ne olur, bizi dünyâya tekrar gönder de, hep doğru, sağlam, yerinde ve ıslâha yönelik işler yapalım. Çünkü artık gerçeğe kesinlikle inanmış bulunuyoruz.” Secde, 32/12.

²¹⁷² *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 168-170, b. 184.

²¹⁷³ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 180; [s. 74, b. 179]; Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 111, b. 180.

²¹⁷⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 17, b. 181; [s. 74, b. 180]

²¹⁷⁵ Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, V, 366; Hadisin şerhi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazînesi*, (çev. Mehmet Demirci), (7. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2009, s. 126.

kudsî hadiste de işâret edildiği gibi²¹⁷⁶ insanın aslî vazifesi marifet-i ilâhîdir. Ne varki nefse tâbî olmak sûretiyle insan büyük bir mahrûmiyet içindedir.²¹⁷⁷

3.5.2.1. Seyr ü Sülûkun Şartı: İnsanın Aslından Haberdâr Olması

Şebüsterî, müsâfir/sâlik olmanın temel şartı olarak yola düşmenin (seyr ü sülûk yoluna girmenin/hakîkat arayışına girmenin) ve aslından haberdar olmanın gerekliliğine vurgu yapar.²¹⁷⁸ Esâsında insanın aslından haberdar olması aslı ile ilgili bir marifete ermesini gerektirir.²¹⁷⁹ İnsanın aslından haberdar olması ise insân-ı kâmil olmakla yâni kendini nefyedip fenâfillâha ermekle mümkündür. Sâlik, sülûk yolu ile ulaştığı her mertebe ve makâmda *kendi hakîkatinden* biraz daha haberdâr (âgâh) olur.²¹⁸⁰ Şebüsterî'nin seyr ü sülûkun yahut insan-ı kâmil olmanın ilk şartını insanın aslından haberdâr olmak şeklinde nitelemesi girilecek yolculukta insanın farkındalık sahibi olması bağlamında *yakaza* kavramını hatırlar. Zira yakaza insanın mânevî yolculukta ilk durağıdır. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak *yakaza* insanın gaflet uykusundan uyanmasını, murâd-ı ilâhîye ayılmasını, hakikat yoluna böylece adım atmasını, insanın hakikate yönelmesini fade eder.²¹⁸¹

Şebüsterî, sâlikin ikinci vasfı olarak onun, yoldaki konakları çabucak geçmesini, dumandan arınmış sâfî ateş gibi varlığından arınmış olmasını zikreder.²¹⁸² Sâlik, şehvî, nefsânî ve cismânî engelleri aşan ve bunlardan geçebilen kimsedir. Çünkü sâlik böylece kendi hakîkati ve aslı olan Hakk ile arasındaki perde olan zulmet taayyünlerini aşabilir. Yoldaki konakları geçen sâlik, ateşin dumandan ayrılıp saf bir hâle geldiği gibi sâfiyet kazanır. Şebüsterî'nin ateş ile hakîkate, duman ile de taayyüne teşbihte bulunduğu görülür. Duman ateşin müşâhede edilmesine engel olduğu gibi taayyünler de hakîkate

²¹⁷⁶ Hüseyin Bey, a.g.e, s. 111, b. 181.

²¹⁷⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 124, b. 180.

²¹⁷⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 312; [s. 79, b. 312.]

²¹⁷⁹ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 124.

²¹⁸⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 204- 205, b. 312; Tasavvufî literatürde sefer/seyahat sembolizmi içinde seyr ü sülûkun ya da başka bir deyişle sûfinin rûhânî mîrâcının ele alındığı mühim iki eserden biri İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-İsrâ'*sı diğeri ise Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'idir. (Bkz. Çakmaklıoğlu, a.g.e, s. 523-526)

²¹⁸¹ M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî ve Sad Meydân'ı*, s. 235; Yakaza hakkında ayrıca bkz. Gevherî'n, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, X, 288-293; Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yay., İstanbul 2008, s. 75-76.

²¹⁸² *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 312; [s. 79, b. 313.]

yani Mutlak Varlığ'a erişmede aşılması gereken engellerdir.²¹⁸³ Şu halde sâlikin kendisi ile Hakk arasında perde olan şeyleri aşması ve onlardan geçmesi gerekir ki Hakk'a vâsıl olabilsin. Burada ise geçilecek şeyin yine insanın *kendisi* olması paradoksu ile karşılaşılır. Çünkü insanın hakîkate ermesi için *mevhum benliğinden* geçmesi gerekecektir.²¹⁸⁴

3.5.2.2. Seyr ü Sülûk Döngüsü: Kavs-i Nüzûl ve Kavs-i Urûc

Şebüsterî sâlik için seyr ü sülûktaki istikâmetin *imkândan vâcibe* doğru olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda yol alan sâlikin kusurlardan (şeyn) ve noksânlardan arınarak mânevî bir yolculuk gerçekleştirebileceğini (*seyr-i keşfî*) vurgular.²¹⁸⁵ Yani bu manevi yolculuk taklîd ve ta'lîm ile değil keşfen yapılır.²¹⁸⁶ Sâlikin imkân ve taayyünler ile vâcib arasında bulunan menzil ve merhaleleri geçmesinin adı *sülûktur*. Şebüsterî bu yolculuğu *seyr-i keşfî* olarak isimlendirir. Ancak yürünecek bu yolda, çirkin amellerden ve sözlerden uzak durulması esastır. Çünkü bunlar *vusûle* ve müşâhedeye mânidir.²¹⁸⁷

Şebüsterî, *seyr-i keşfî* olarak nitelediği bu yolculuğun ardından kemâle eren sâlikin insân-ı kâmil olacağını belirtir ve seyr ü sülûku *seyr-i nüzûlî* ve *seyr-i urûcî* çerçevesinde ele alır. İbnü'l-Arabî'nin genel görüşleri ile paralellik arzedecek şekilde Şebüsterî bir insanın kemale ermesi demek olan mi'rac veya terakkî yolculuğunun bütün yaratılış mertebelerini geçerek ilk taayyün mertebesine tekrar dönmesiyle gerçekleşeceği düşüncesi üzerinde durur.²¹⁸⁸

Sâlik, vahdet âleminde bu âleme nasıl geldiyse (*seyr-i evvel*) seyr ü sülûk ile ikinci seferde aksi istikâmete (*aks-i seyr: seyr-i urûcî*) gider, menzilleri aşı aşı nihayet insân-ı kâmil olur.²¹⁸⁹ Sâlik, âlem-i ıtlaktan takyîd mertebelerine ya da vahdetten

²¹⁸³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 205, b. 313. Kâşânî, seferi dörde ayırarak derecelendirir ve özetle seferin her türlü ilgi/alâkadan sıyrılarak varlığın zuhûr ettiği makâma yönelmek olduğunu ifade eder. Bkz. *Letâifu'l-A'lâm fi İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 302.

²¹⁸⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 205, b. 313; Bu konuda Mevlânâ'nın yaklaşımı için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 205-207.

²¹⁸⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 314; [s. 79, b. 314.]

²¹⁸⁶ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 125.

²¹⁸⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 205-206, b. 314.

²¹⁸⁸ Ekrem Demirli, "Yaratma", *DİA*, XXXXIII, 331.

²¹⁸⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 315; [s. 79, b. 315]; Chittick: "Kavs-i nüzûl ve kavs-i urûc olarak da isimlendirilen bu süreç aynı zamanda kâinâtın oluşumu (kozmogenezis) ve kıyâmetin kopmasını (eskatalogi) anlatır. Herşeyin tabîi bir seyr içinde ve mecbûren kendi aslına rûcû etmesi gerçeğine hitap ederken, gelenek aynı zamanda insanlara has bir şey olan, irâdî dönüşten bahseder. Hür irâdeyle dönüşü

kesrete doğru olan *seyr-i evvelin* aksine *seyr ilellah* ile bu sefer takyîdden itlâka doğru yeni bir seyir tâkip eder. Bu sefer ki güzergâhı kesretten vahdete doğrudur. Bu seyre, *seyr-i 'urûcî* (mîrac) ya da *seyr-i rücû'î* (rücû') denir. Mertebe-i itlâktan başlayıp *insan mertebesine* ulaşılan ilk seyrin aksine bu seyirde mertebe-i insânîden *insân-ı kâmil* mertebesine ulaşılır. Bu makâmın adı ise *fenâfillah*tır. Bu makam ikiliğin ortadan kalktığı, damlanın deryâ ile birleştiği (ittihâd) yerdir.²¹⁹⁰ Seyr-i evvel yani hakikat-i insanın a'yân-ı sâbite mertebesinden hâricî vücûda geliş *tecellî li'l-vücûd* olarak isimlenir. Bu gelişte/tecellî li'l-vücûdda insanın bir ihtiyârı ve şuuru yoktur. Bu geliş tekrar meâddan mebdee doğru bir dönüşü ihtiva eder. Bu seyr ü sülûka *tecellî-li'l-kulûb* denir. Bu dönüşte/tecellî li'l-kulûbta insan ihtiyar ve şuur sahibidir. Tecellî li'l-vücûdun nihayeti kesret iken, tecellî li'l-kulûbun nihayeti vahdettir. Şu halde birinci seyr vahdetten kesrete, ikinci seyr ise kesretten vahdete doğru yapılır. Birincisinde insan doğulurken, ikincisinde insan-ı kâmil olunur.²¹⁹¹

Seyr ü sülûku insanın kendi aslından haberdar olmasına ve gerekli menzilleri aşmasına bağlayan Şebüsterî, bu süreci ontolojik ve epistemeoljik bir daireye benzeyen *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* süreçleri ile açıklamaya devam eder. Buna göre gaye varlık (maksûd) olan insân-ı kâmilin bu varlığa gelirken başından pek çok şey geçmiştir.²¹⁹² İnsan *tenezzül* mertebelerinin sonuncusu olduğu gibi *terakkî* mertebelerinin de başlangıcıdır. İşte insan *seyr-i keşfî* ile *mebde'*ine *rücû* eder.²¹⁹³

Şebüsterî, *seyr-i nüzûlî* denilen ve son noktasını insanın teşkil ettiği bu varoluş (*tecellî li'l-vücûd*)²¹⁹⁴ sürecini *devriyelerde* rastlanabilecek bir çerçevede îzah edecektir.

“Denizden bir *buhar* çıkar, Hakk'ın emri ile *yağmur* olup ovaya (*sahrâya*) yağar. Güneşin *şu'âi* ta dördüncü kat gökten o ıslak toprağa vurur. Isınan toprakta su buğu olur, tekrar yücelere çıkar, aslına erişir. Su ile toprak havada karıştı mı yeşil, taze, nebatlar biter. *Nebât* da canlı mahlûklara gıda olur, *hayvan* şekline girer... Derken hayvanı insan yer, tekrar bir tebdîle uğrar hayvanken *insan* olur. Şekilden şekle girerek bir *nutfe* olur, *nutfeden* de yine *insan* meydana gelir. Nefs-i nâtıkanın nûru tene gelince, latîf bir cisim meydana gelir. Derken çocuk olur, gençleşir, olgunlaşıp akıl, fikir, bilgi

seçmek tahkîkin var oluş sebebidir ve *tahkîk* irâdî dönüşün diğer bir adıdır. Tasavvufî ıstilahta bu durum ölmeyen önce ölmek şeklinde ifade edilir.” Bkz. *Kozmos'taki Tek Hakikat*, s. 61.

²¹⁹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 206, b. 315.

²¹⁹¹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 125, 133.

²¹⁹² *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 79, b. 316.

²¹⁹³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 206-207, b. 316.

²¹⁹⁴ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 152.

ve tedbir sahibi olur. Sonra Hakk'ın katından eceli takdir edilir, temiz olan ruh temizlik âlemine, topraktan meydana gelen beden toprağa gider.”²¹⁹⁵

Şebüsterî'nin bu anlatısında esas dikkati çeken şey âlemin yaratılmasından maksadı olan ma'rifet-i ilâhînin (*tecellî li'l-kulûb/ seyr-i urûcî*) ancak insan ile hâsıl olduğudur.²¹⁹⁶ Bundan dolayıdır ki her varlık kendi mertebesinden terakkî ederek insanlık mertebesine çıkmak için çalışır. Böylece yaratılış kemâlini bulur. Ancak bu terakkî tedricen gerçekleşir.²¹⁹⁷

Şebüsterî;

“Âlemin bütün cüz'lerini *nebâta* benzer. Çünkü âlemdeki tüm cüzler hayât deryâsından bir katedir. Zaman geçince âlemin bütün cüzleri *bahr-i vahdete* tekrar ulaşır ve her şey aslına döner. Bütün zâhirî varlıklar, asılları olan *ademe* gider. Mevcut eğreti varlıkları ile kalamazlar.”²¹⁹⁸

Bitkiler nasıl yağmurun katreleri ile hâsıl olursa âlemin bütün cüz'leri de *vahdet-i hakîkî* deryâsından bir katre olmak hasebi ile *nebâta* benzer. Bütün mevcûdât, *tecellî-i şuhûdî* ile Hakk'ın zuhûrundan ibârettir.²¹⁹⁹ Âlemin cüz'leri zuhûr bulduğu gibi, nihâyete de erer. Bu süreç yokluktan varlığa, varlıktan da yokluğa doğru bir seyir takip eder. Her şeyin mebd'e'i de müntehâsı da tekrar geldikleri ve dönecekleri vahdet-i hakîkîdir.²²⁰⁰ Âlemin cüz'lerinden her biri zuhûr müddetinin sona ermesi ile birlikte ‘*Her şey helâk olucudur*’²²⁰¹ hükmü gereği, merkez ve mebd'e'-i aslîsi olan *ademe* gider.²²⁰²

Şebüsterî vahdeti kanlarla dolu deryâyâ (denize) teşbîh eder ve O deryâdan binlerce deli dalganın (mevc-i mecnûn) coşup durmakta olduğunu söyler.²²⁰³ Ayrıca deryâdan ayrılan yağmur damlasının nice isimler ve şekiller aldığını belirtir.²²⁰⁴ Burada Şebüsterî vahdeti deryâyâ benzetirken, vücûd, sebât ve bekâsı cihetiyle mevcûdât-ı

²¹⁹⁵ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 87, b. 484-492.

²¹⁹⁶ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 152.

²¹⁹⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 338, b. 490.

²¹⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 42, b. 494-496; [s. 87, b. 493-495.]

²¹⁹⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 339, b. 495; Deniz, deryâ ile Cenâb-ı Hakk'ın Vahdet, Vâhidiyyet, Ferd ve Ahad mertebesindeki henüz taayyün ve tecellîye geçmemiş varlığına remzen kullanılır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 157.

²²⁰⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 339, b. 496.

²²⁰¹ Kasas, 28/88.

²²⁰² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 340, b. 497.

²²⁰³ *Gülşen-i Râz*, s. 42, b. 497; [s. 87, b. 496.]

²²⁰⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 42, b. 500; [s. 87, b. 497.]

hâriciyyeyi dalgalara benzetir. Çünkü dalgaların varlığı kendinden olmadığı gibi sebatsızdır, kalıcı değildir.²²⁰⁵ Sonsuz bir denize benzetilen vahdet, mevcûdâtın fenâsının sür'atı nedeni ile kan dolu olarak nitelenir. âlem, sürekli ve sür'atli olarak fenâ, inkızâ ve *teceddüd-i taayyünât* üzeredir. Kesretin vahdete nisbeti, dalganın (mevc) denize (deryâ) olan nisbeti gibidir. Çünkü kesrete benzetilen dalgaların denize bağlı i'tibârî bir varlıktan fazla bir varlıkları yoktur. Dalgalar, sürekli olarak inkızâ ve teceddüd hâlinde dirler. Keserât-ı mevcûdâtta da aynı hükümler hâkimdir. Mecnun dalgalara benzetilen kesret de sâbit ve bir karar üzere olmadığından dîvâne gibidir.²²⁰⁶ Deryâdan hâsıl olan yağmur damlasının farklı şekil ve isimlere bürünmesi, aslında kendi seyrindeki mertebelerdeki durumuna bağlı olarak değişir. Böylece muhtelif mertebelerde muhtelif sûretlere bürünür. Dolayısı ile her bir mertebede bir özel bir görünümü (zuhûr-ı hâssı) vardır. Birçok isimle anılması da bundan dolayıdır. Esasta müsemmâ bir iken mertebelere bağlı olarak isimler değişir.²²⁰⁷ Buhar bulut, bulut yağmur, yağmur nebat (bitki), nebat insan olur.²²⁰⁸ Dolayısı ile aynı şeyin farklı isim ve şekillere nasıl büründüğünü anlamak için denizden buharlaşan suyun uğradığı mertebelerdeki aldığı şekil ve isimlere bakmak gerekir.²²⁰⁹ Şu halde asıl bir iken, *su'ûd* ve *nüzûle* bağlı olarak her bir mertebede farklı bir isimle ortaya çıkar.²²¹⁰ Başka bir deyişle, her mertebede farklı isimler olsa da hakîkatinde her yerde zuhûr eden hep Hak'tır.²²¹¹

Buhardan insân-ı kâmile kadar geçen süreçte aslında bir şeyin hareketi görülür, o da *katredir*. Bütün bu varlıklar o tek bir katreten meydana gelmiştir.²²¹² Fakat katre bir sûretten diğerine intikâl ettiğinden, başka bir ifâde ile *kevn ü fâsâda* uğradığından farklı isim ve şekillerde tekrar karşımıza çıkar. Oysa olan biten, *bir şeyin* farklı libaslara bürünmesinden²²¹³ kesretin her an vahdete rücû etmesinden ibârettir.²²¹⁴

²²⁰⁵ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 153.

²²⁰⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 340, b. 498.

²²⁰⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 340, b. 499; İbnü'l-Arabî ismi taayyün, müsemmâyı ise taayyün ile zuhûra gelen şey olarak açıklar. Bkz. Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s.52-53.

²²⁰⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 42, b. 499; [s. 88, b. 498.]

²²⁰⁹ Buhar/Bulut/ Yağmur/ Nem/ Toprak (çamur)/ Nebât/ Hayvan/ Nutfe/ 'Alaka/ Mudğa/ Sûret-i İnsânî/ İnsân-ı Kâmil. Bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 341, b. 500.

²²¹⁰ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 402, b. 502.

²²¹¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesi'ne Giriş*, s. 274; Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 66,150, 309.

²²¹² *Gülşen-i Râz*, s. 42, b. 500; [s. 88, b. 499.]

²²¹³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 341, b. 501.

İnsan, varlık mertebeleri ciheti ile vücûd dâiresindeki kavs-i zuhûrda *son noktadır*. Mukâbilinde ise *vahdet noktası* (başlangıç noktası) vardır.²²¹⁵ Ancak, Hulvî'nin de vurguladığı gibi vahdetten kesrete doğru olan tenezzülü bir noksanîyet (eksiklik) olarak görmek yanlıştır. Çünkü bu tenezzül, câmiyyet yönü gereğidir. Ayrıca tenezzül esmânın da bir lâzımıdır, esmâ kemâlini tenezzül ve kesret ile bulur.²²¹⁶ Şebüsterî insanın söz konusu tenezzülü bağlamında, *cemâd* halindeki durumundan kendisine ruh verilmesine (rûh-i izâfî/rûh-i insânî), cenînin anne rahminde geçirdiği aşamalara, hareket kâbiliyeti ve irâde sahibi oluşuna, doğumu, çocukluğu²²¹⁷ gibi hayatın çeşitli dönemlerdeki tezahürlerine temas eder.²²¹⁸ Sonrasında insanda gadab ve şehvet ortaya çıkar. Bunlardan da hırs, nekeslik (cimrilik) ve nahvet (kibir) hâsıl olur.²²¹⁹ İnsan, kendisinde yerilmiş sıfatların (sıfâthâ-yı zemîme) meydana çıkması ile şeytandan (dîv), yırtıcı hayvanlardan (ded²²²⁰) daha kötü bir hale gelir. İşte insanın bulunduğu bu nokta, Mutlak Varlığa nazaran en aşağı noktadır (nokta-i esfel). Çünkü bu nokta birlik noktasının (nokta-i vahdet) mukâbilidir. Bidâyetin yani vahdet noktasının mukâbilinde bulunan insan, kesretler ile mukayyed olup,²²²¹ tuzağa (dâm) tutulup kalırsa, bu hayvanî sıfatlarından kurtulamazsa azgınlık ve sapıklıkta hayvandan da aşağı olur.²²²²

Lâhîcî'nin yorumu ile: insan, tabîatında bulunan ve mezmum sıfatları netîce veren hayvânî sıfatlar tuzağına düşer ise ten hapsinden kurtulamaz ve rûhânî âlemlere açık bir hâle gelip *terakkî* edemez. Tabîat da denilen esfel-i sâfilînden (A'râf, 7/179) seyr ü sülûk etmeye güç yetiremez. Bu ise enbiyâ ve evliyâyâ ittibâ etmeye bağlıdır. İnsan bu ittibâ sayesinde kendi aslına *rücû'* eder. İnsan, isti'dât ve kâbiliyyeti ile marifet-i yakînî sâhibi olabilir. Fakat hevâsının peşinden giderse, esfel tarafına gider ve hayvanlardan da daha aşağı bir derekeye iner.²²²³

²²¹⁴ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 88, b. 500-501; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 153.

²²¹⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 213-214, b. 323.

²²¹⁶ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 272, b. 329.

²²¹⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 27-28, b. 317-319, [s. 79, b. 317-319.]

²²¹⁸ Lâhîcî bu beyit etrafında ayrıntılı açıklamalarda bulunur. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 210-211, b. 318.

²²¹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 28, b. 321; [s. 80, b. 321]; Şerhi için bkz. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 212, b. 321.

²²²⁰ Ded: (د) Yırtıcı hayvan. Bkz. Mehmet Kanar, *Farsça Türkçe Büyük Sözlük*, Birim Yay., İstanbul 1998, s. 278.

²²²¹ *Gülşen-i Râz*, s. 28, b. 322-324; [s. 80, b. 322-324]; *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 214, b. 324.

²²²² *Gülşen-i Râz*, s. 28, b. 325; [s. 80, b. 325]; *Dâmdan* murad sıfat-ı zemîmedir. *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 21a.

²²²³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 214-215, b. 325.

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında Şebüsterî'nin seyr ü sülûkun makâmât ve merâtibini gelmek ve gitmek şeklinde özetleyeceğimiz *seyr-i nüzûlî* ve *seyr-i urûcî* çerçevesinde ele aldığı görülür.

3.5.3. Sülûk Yolunun Tehlikeleri

Şebüsterî “sâlikin yürüyeceği yolun, her ne kadar çok sayıda tehlikeleri bulunsa da icmâlî olarak *iki adımdan* ibâret olduğunu söyler. O’na göre bu iki adımdan biri “hüviyyetin hâsından geçmek” diğeri de “varlık *sahrâsını* kat” etmektir.²²²⁴

Tarîkat büyükleri tâlib ile matlûb arasında yüz basamak (sad menzil/sad meydân/menâzilü’s-sâirîn) olduğunu kabûl ederler. Bu yüz menzilden her biri de on menzili müstemildir. ‘Kul ile Hakk arasında nurdan ve zulmetten bin perdenin olduğu’²²²⁵ ifâdesi de bununla alâkalıdır. Sâlik, tüm bu menzilleri kat’ etmezse şuhûd hâsıl olmaz. Denizin dibinden sâdece sözle bahsetmenin bir anlamı olmadığı gibi tevhîd yolu da ancak pratik olarak tecrübe edilebilir.²²²⁶ Şebüsterî, iki adım ifadesi ile sâlik ile Hakk arasındaki tüm mertebeleri özetler. Bu iki adım “*fasl* ve *vasl*” şeklinde de hülâsa edilebilir.²²²⁷ Ancak iki adım olan bu yolculukta sâliki bekleyen pek çok tehlike ve ayak kaydıran noktalar vardır. Bu *mühlikâtı* (insanı helâke götüren şeyler) tarîkat pîrleri ayrıntılı olarak ifâde etmişlerdir. Bunlar kısaca, ahlâk-ı zemîme, a‘mâl-i seyyie, ef‘âl-i kabîhadır ki bunların her biri, kulu Hakk’tan uzaklaştıracak şeylerdir. Bu iki adımlık yol kâmil bir pîrin terbiyesinde geçilmelidir. Bu yola girmeden önce “nefsini bırak öyle gel” hitabına kulak verilmelidir.²²²⁸ Sâlikin geçeceği iki adımdan ilki hâ-yi hüviyyet (هـ) olarak nitelenmişti. Hâ-yi hüviyyetten geçmekle, sâlikin Mutlak Zât’ın taayyünleri olan kesretten geçerek, kendi enâniyetinden fânî olarak sâlikin kesrette vahdeti müşâhede etmesi ve Hakk’ı bütün eşyâda esmâî tecellîleri ile müşâhede etmesi

²²²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 306-307; [s. 79, b. 306-307]; Türk tasavvuf şiirinde de sahrâ, serap, çöl ve meydan ile uçsuz bucaksız bir meydan gibi görünen kâinat, kesret âlemi, dünyâ kastedilir. Kesret âleminin dış yüzü ve görüntüsü, sahrâya benzer. Fakat onun bu görüntüsü serap gibi aldatıcıdır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 200.

²²²⁵ Hızır (a.s) âit olduğu ifâde edilen bu söz, Zünnûn Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir Kettânî tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Ruzbihan Baklî-yi Şîrâzî, *Meşrebü’l-Ervâh: Hezâr u Yek Makâm ez Makâmât-ı Ârifân*, (Tercüme ve Şerh: Kâsım Mîr Âhûrî), İntişârât-ı Âzâd-mehr, Tahran 1389/2010, s. 43.

²²²⁶ Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 170, b. 378-379.

²²²⁷ Fasl ve vasl hakkında Bkz. Serrâc, *el-Luma*, s. 349.

²²²⁸ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 200-201, b. 306.

kastedilir. İlk adım denilen bu mertebe, *ayne'l-yakîn* mertebesidir ki sâlik, basîret gözü ile cemâl-i vahdeti kesret aynalarında müşâhede eder. Seyr ü sülûkta ikinci adım ise, sâlikin, sahrâ-yı vücûdu, sülûk ve tasfiye ile geçmesi ve bütün menzilleri kat' eyleyip kendi varlığının ve bütün eşyâdaki ikiliğin vehim kaynaklı olduğunu, mevcûdâtı Mutlak Varlığ'ın taayyünleri olarak görmesidir. Netîcede sâlik bu makamda mahv ve fenâ bulur, bekâ ba'de'l-fenâ ile mütehakkık olur. Bu makâm ise mertebelerin nihâyeti olan *hakka'l-yakîn* makâmıdır. Seyr ü sülûk yapan âriflerin ulaştıkları son mertebe budur.²²²⁹

Şebüsterî, söz konusu iki adımdan sonra sâlikin hangi tecrübe ile karşılaşacağını şöyle ifadeye büründürür: “Bu meşhedde toplulukla cem' ve efrâd aynı şey olur. Çünkü *vâhid*, bütün sayılara sereyân etmiş ve onların *aynı* olmuştur.”²²³⁰ Şeyh'in ifadeleri şerhlerin yardımı ile şöyle anlaşılabilir: *Meşhed*, mahall-i şuhûddur. *Şuhûd* ise Hakk'ı Hakk ile görmektir. Yâni bu meşhedde, sâlik-i vâsıl kesret ve taayyünden ibâret olan mecâzî varlığından geçer. Her ne görürse gördüğü O'dur. Çünkü O hakîkatten başka var olan bir şey yoktur. Kesret ve taayyünler Mutlak Varlık'ın îtibarlarından ibârettir. Bunlar nispetlerin ihtilafları hasebi ile Hakîkat'in ârızlarıdır. Ancak tekessür-i i'tibârât ve sıfât, tekessür-i zâtı gerektirmez. Vâhid-i mutlakın kesret mertebelerine sereyânı sayı olan *birin* diğer sayılarda yer almasına benzetilebilir. Buradan hareketle diğer sayıların hepsinde bir'in var olduğu görülür. *Bir* her sayıda zuhûr ettiği gibi diğer sayılar da *bire* nispetle mazhardırlar. Dikkate değer nokta ise *birin* *zuhûr* ve *bürûza* rağmen kendi zâtında tekessür ve inkisâma uğramamasıdır. Yani *bir* her mertebede *birliğini* muhafaza etmektedir. Daha açık ifâdesi ile *bir* birliği üzere bâkîdir. Kesret ve izâfetler *birin* zâtı için *ârız*dır. Adetlerle sonsuz sayıda zuhûr eden, hakîkatte *birden* başka bir şey değildir. Bundan dolayı ârif-i vâsıl-ı kâmil, *bekâbillah* makâmında Hakk'ın zâtının kâinâtın bütün zerrelerinde sereyân ettiğini, tüm eşyânın Hakk ile kâim olduğunu, Hakk'ın *vâhid-i kesîr*²²³¹ ve *ferd-i câmi'* olduğunu görür.²²³²

²²²⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 201, b. 307; İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 123; İlme'l-yakîn, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* hakkında bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 179.

²²³⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 308; [s. 79, b. 308.]

²²³¹ Vâhid-i kesîr ile aynı mânâyâ gelecek şekilde ve konumuzla da bağlantısı bulunan *vâhid-i adedî* kavramının kapsamlı izahı için bkz. Seyyid Mustafâ Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 135-136.

²²³² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 202, b. 308; Aynı konu İbnü'l-Arabî'nin “*aded, vâhid sebebiyle zâhir olur*” görüşü çerçevesinde Avni Bey tarafından *Füsûsu'l-Hikem Şerhi*'nde etraflıca ele alınır. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 17-20; *Hakku'l-Yakîn*'de insanın hakîkati vâhid-i kesîr ve

Şebüsterî'ye göre eşyânın hakîkatine vâkıf olabilmek için, yalnız başına herhangi bir gerçekliği bulunmayan kesret âlemi terk edilerek fenâya (vâhdet âlemine) erilmeli sonrasında ise vahdet hâminden yeniden kesret dünyâsına dönerek, vahdeti âlemin her bir ferdinde müşâhede etmelidir (bekâ).²²³³ Ancak insanın, tüm bunları idrâk etmesi, katrenin deryâyâ ulaşması gibi Hakk'ta fenâ bulmasına bağlanmaktadır.²²³⁴ Bu gereklilikten hareketle Şebüsterî, tefekkürü tanımlarken de vurguladığı gibi ancak *cüzden külle* sefer eden kişinin bu sırrı anlayabileceğini yineler.²²³⁵ Onun bu ifadesi kendinden kendine seferin bir cevabıdır. Bir kimse taayyün ve teşahhus kayıtları olan *cüzden* kendini kurtarmağa kâdir olup kesret ve taayyünlerde zâhir olan *mutlak varlık* (hakîkat-i mutlaka-i vâhide) yani *küll* tarafına sefer ederek *bekâ ba'de'l-fenâ* ile mütehakkık olursa kendini bütün mertebelerde (neş'et), zuhurlarda müşâhede edebilir. Cem'î (kesreti) ayn-ı vahdette, vâhidi 'ayn-ı kesrette müşâhede eder. Ancak bu söylenen şey yani tevhîd-ı ayânî ve keşfin tahsîli, mânevî bir sefer (yolculuk) gerçekleştirmeden mümkün olmaz.²²³⁶ Bu *sırrı*, *kendinden kendine* ve *cüz'iden küllîye* (hakîkat-i *mutlakaya*) sefer eden kimse bilir.²²³⁷

3.6. İNSÂNIN TEKÂMÜL AŞAMALARI: ŞERİAT, TARİKAT VE HAKİKAT

Tasavvuf söz konusu edildiğinde gerek inanç gerekse ibadet alanına ait hususlarda kabuktan öze, sûretten manaya, zâhirden bâtına yahut salt bir kabulden zevkî bir tecrübeye yönelmenin aşamalarını ifade eden muhtelif tasnifler bulunmaktadır. Bu tasnifler “taklîd, ilim, zevk”, “ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakkâ'l-yakîn” ya da aşağıda üzerinde duracağımız gibi “şeriat, tarikat, hakikat” şeklinde olabilmektedir. Tüm bu

ferd-i câmî olarak zikredilir. Bkz. *A.g.e.*, s. 297; İbn Türke matematikçilerin biri sayı olarak kabul etmediklerini söyler ve sayıların bir olmadan ortaya çıkmayacaklarını belirtir. Bkz. İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 123; Chittick: “Vücûd sadece bir değildir. *Vahdetü'l-vücûd* terimi, sözlük anlamıyla gerçeğin mâhiyetine ilişkin yeterli bir tanım vermez. *Vücûd*, bâtın oluş ya da benzersizlik düzeyinde bir, tezâhürü ve benzerliğinden ötürü ise birdir; Allah kendi zâtında bir ve isimleri ile çoktur. Bu yüzden İbn Arabî Allâh'a “bir-çok” anlamına gelen “*el-vâhidü'l-kesîr*” şeklinde atıfta bulunur.” Bk. *Varolmanın Boyutları*, s. 244.

²²³³ İzutsu, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu”, s. 75; *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 309; [s. 79, b. 309]; *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 202, b. 309; Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 149, b. 310.

²²³⁴ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 203, b. 309.

²²³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 310; [s. 79, b.310.]

²²³⁶ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 203, b. 310; Abdurrahman Câmî de “*Cüz sensin Kül ise Hakk'tır*” diyerek. *Cüzden Küll'e* doğru sefer etmenin taayyünlerden Hakk'a doğru olması gerektiğini ima etmiş olur. Bkz. Nûreddîn Abdurrahman Câmî, *Levâih*, (nşr. Yann Rişar), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1373/1994, s. 59.

²²³⁷ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 150, b. 311.

tasnif ve tanımlamaların ortak noktasını oluşturan şey ise insanın tadrîcî olarak *tekâmül*, *terakkî* ve *urûcuna* ait aşamaların birlikte ve içiçe yaşanarak gerçekleşebileceğidir. Daha açık bir deyişle insan-ı kâmil olmak dînin hem zâhirine hem de bâtınına ait gerekleri aynı hassâsiyet ve özenle tahakkuk ettirmeye bağlıdır.²²³⁸ Sûfîlerce kâmil bir insan olmanın şeriat, tarikat ve hakîkate ait tüm mertebelerde bir mükemmelliyyetin tahakkuk ettirilmesine bağlanması da buradan ileri gelir.²²³⁹ İnsânın mâhiyeti üzerinde dururken de ifade edilmeye çalışıldığı üzere İnsan Rahmân'ın sûreti üzerine yaratılmıştır. Fakat Rahmân'ın sûreti üzere olmak biyolojik insan (el-insânü'l-hayvân) olmaya değil yetkin insan (el-insânü'l-kâmil) olmaya bağlıdır.²²⁴⁰

3.6.1. Kâmil İnsanın (Merd-i Temâm) Yol Haritası: Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Şebüsterî, insânın kemâle erme sürecini (insân-ı kâmil olmasını) şeriat-tarikat ve hakikat süreçleri ile de açıklar. “Kime tam ve kâmil insan (merd-i temâm) diyeyim?”²²⁴¹ şeklindeki soruya *Gülşen-i Râz*'da *şeriat*, *tarikat* ve *hakikat* şeklinde birbirini tamamlayan süreçler²²⁴² içerisinde açıklama getirilir. Her ne kadar tasavvufun varmak istediği hedef *hakikat* olsa da tasavvuf hakikate ulaşmak için gerekli şartlar olan şeriat ve tarikat vasıtalarını da ihtivâ eder. Hakikate şeriat ve tarikat sonunda varılacağı gibi, hakikate erdikten sonra da tekrar şeriat makâmına dönülmesi vurgulanır. Çünkü insanın kemâle ermesinin yolu budur.

Harîrizâde *şeriat-hakikat* ilişkisi hakkında şunları söyler: “Hakikat, şeriat'la mukayyed; şeriat ise, hakikat ile müeyyedir. O halde, her yönden, şeriat'ın tamamı, hakikat ve hakikat'ın tamamı da, şeriat'tır. Aksi takdirde, şeriat'sız hakikat zındıklık olur. Nitekim Abdülkâdir-i Geylânî şöyle demiştir: Şeriat'sız her hakikat zındıklıktır; zâhire ters düşen her bâtın da bâtıdır. Kuşeyrî de: Şeriat ubûdiyete sarılmak; hakikat ise rubûbiyeti müşahade etmektir. O halde, hakikat'la te'yîd edilmeyen her şeriat makbul

²²³⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 37-38 vd. Çakmaklıoğlu söz konusu ayrımlardaki birlikteliği eser boyunca derinliğine ve genişliğine irdeler.

²²³⁹ Aziz Neseffî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 68-69.

²²⁴⁰ Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 126-129.

²²⁴¹ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 311; [s. 79, b. 311.]

²²⁴² Kısaca Allâh'ın emirlerinin bütününe şeriat (Joseph Schacht, “Şeriat”, *İA*, XI, 429.) sûfîyi Allah'a kavuşturan yola ise tarikat denilir. (Louis Massignon-Tahsin Yazıcı (tâdil ve ikmâl), “Tarikat”, *İA*, XII/1, 1.) Hakikat ise tasavvuftaki karşılığı ile dînî hayâtın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olmak şeklinde özetlenebilir. (Mehmet Demirci, “Hakikat”, *DİA*, XV, 178.) Şeriat, tarikat, hakikat arasındaki münasebet biçimleri için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, I, s. 257-266;

olmadığı gibi; şerîat'la kayıtlı olmayan her, hakîkat da hâsıl olmaz. Şerîat Hakk'ın emriyle gelmiş, hakîkat ise Hakk'ın tasarrufuyla hâsıl olmuştur. Şu halde şerîat O'na kulluk etmen; hakîkat ise O'nu müşahede etmendir. Şerîat, O'nun emrini yerine getirmen; hakîkat ise kazâ ve kadere taalluk eden şeylerle, gizlediği ve açığa vurduğu şeyleri müşahade etmendir.”²²⁴³

Şebüsterî, doğrudan şeriat-tarîkat ve hakîkat kavramlarını açıklamaktan ziyade bu süreçleri insân-ı kâmilin kemâle erme sürecinde iç içe dâireler şeklinde telakkî eder ve ilgili aşamaları sembollerle vuzûha kavuşturmaya çalışır.²²⁴⁴ Onun bu istikametteki anlatıları bize şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerinin kendi içinde bir bütünlüğü ve ayrılmazlığı olduğunu gösterir.²²⁴⁵

Kâmil bir insan olmak, yüklenilen ilâhî hilâfet gereği bütün mertebelerin gereklerini yerine getirmekle mümkündür ve esâsen şeriat-tarikat ve hakîkat süreçlerini tahakkuk ettirmek her bir mertebeye hakkıyla riayetle mümkündür.²²⁴⁶ Şebüsterî, kâmil insanın *şeri'atı* kendisine iç elbisesi yapıp ona *bürünmesinden*; *tarîkatı* de dış elbisesi yapıp onunla süslendiğinden söz eder.²²⁴⁷

Şeriat, ıstılah olarak Hakk'ın peygamber aracılığı emrettiği dînin emirleridir. Akvâl, a'mâl ve ahkâma dayalı bu emirlere uymak dünyâ (me'âş) ve âhiret (me'âd) işlerinin intizâmının sebebidir. Bu bakımdan şeri'at, avâm ve havâss olmak üzere herkesi kuşatır, bütün ümmet şeri'at karşısında eşittir. İstılah anlamında *tarîkat*, sâliklerin yolculuğu demektir. Bu yolculuk ile sâlik uzaklığa âit menzilleri aşar,

²²⁴³ (Osman Türer, Harîrî-Zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: *Feyzu'l-Muğnî Min Sirri Hadîsi 'Men Talebenî, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnül-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10, sayı: 23, (2009), s. 41.)

²²⁴⁴ Şeriat-tarîkat ve hakîkat arasındaki ilişki biçimleri tasavvuf literatüründe bazen benzer bazen de farklı sembollerle ifade edilir. Bkz. Ahmet Ögke, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî'de “Dört Kapı-Kırk Makam” Anlayışının İzleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 18, (2001), s. 63-74; Rene Guenon, “İslam Tasavvufu”, (çev. Mustafa Tahralı), *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, cilt: 14, sayı: 1, s. 8-9; Himmet Konur, “Şeriat ve Tasavvuf”, *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 4, (1998), s.120.

²²⁴⁵ Niyâzî-i Mısri şeriatın yerini şöyle ifâde eder:

“Sarây-ı dîn esâsıdır şeriat
Tarîk-i Hak hüdâsıdır şeriat
Budur evvel kapı dergâh-ı Hakk'a
Ki yolun ibtidâsıdır şeriat
Dahi bununla hatm olur bu yollar
Bu râhın intihâsıdır şeriat”

(*Niyâzî Mısri Dîvânı*, haz. Kenan Erdoğan, (2. Bsk.), Akçağ Yay., Ankara 2008, s. 185.

²²⁴⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 246, b. 349.

²²⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 349; [s. 81, b. 349.]

hâdisten kadîme gidilen süreçte kurb makâmına *terakkî* eder. Burada, şeri‘at için insanın teni üzerine giyilen iç elbise (gömlek/şi‘âr) ve tarîkat için, iç elbisenin üzerine/dışına giyilen ve cübbe, ferecî anlamına gelen *desâr* kelimesinin tercih edildiği dikkate değer. Yaygın bir tanımlama biçimi olan şeri‘at *kışr/kabuk*, tarîkat *lubb/özdür* ile uyuşmuyor gibi gözükken bu yaklaşım aslında aynı durumu ifâde etmektedir. şîâr bedeninin zâhirini kapatan bir elbisedir ve bunun dindeki karşılığı ise şeri‘attır. Tarîkat ise kurb ehline has bir yol ve yöntemdir. Tarikatın üste giyilen elbise olması iç elbise olan şeriatın akabinde yer almasından dolayıdır. Dolayısı ile ikisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi vardır.²²⁴⁸

Şeriat, tarikat ve hakîkat bir güzergâh gibi aşamalı ve içiçe katmanlı bir süreçtir. Şeriatı tarîkat takip ederken, tarîkat yolculuğunun sonu *hakîkat* ile noktanır.²²⁴⁹ Şeriatı içe giyilen elbise (şîâr), tarîkatı dış elbise (*desâr*) olarak gören Şebüsterî, “*hakîkati* ise insân-ı kâmilin esas durağı olarak değerlendirir ve hakîkat makâmındaki insân-ı kâmilin kendi zâtında *küfür* ile *îmân*ı cem ettiğini belirtir.²²⁵⁰ Sâlik, fenâyâ erip bekâ-yı zât ile mütahakkık olduktan sonra yani bekâ ba‘de’l-fenâ makâmında, bütün esmâ ve sıfât-ı mütekâbilenin mazharı olarak kemâl bulur. Bu durum kâmil insanın küfür ve îmânın arasını cem‘ etmesi şeklinde ifâde edilir. Şebüsterî’nin küfür ile kastı *küfr-i hakîkî*dirki buradaki anlamı *fenâdan* ibârettir. Zîra küfür, lügat anlamı bakımından örtmek, gizlemek demektir. Fenâ da, mecâzî varlığın (*hestî-i mecâzî*) mahvı anlamına gelir. Şu halde buradaki karşılığı ile küfür, sâlikin gayriyet ve ikilik barındıran taayyünleri örtmesi, ortadan kaldırması anlamına gelir. *Îman* ise *bekâ* anlamına gelir. *îmân-ı hakîkî* Hakk’ın vahdâniyetini şâibe ve şeksiz kabûl etmek demektir ki bu da sâlike fenâ hâlinden sonraki bekâ ile müyesser olur.²²⁵¹

Şebüsterî, *şeri‘at-tarîkat-hakîkat* üçlüsü arasındaki ilişkiyi başka bir temsil ile daha anlatır. Bu temsile göre şeriat bâdemin yeşil kabuğu (post/kışır), hakikat bâdemin içidir (mağz/öz). Bu ikisinin arasındaki sert kabuk ise tarîkattır.²²⁵² Bu temsilde, şeri‘at ve tarîkat, hakîkati hâsıl eden ya da netîce veren bir süreç için zorunlu basamaklardır.

²²⁴⁸ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 246-247, b. 349.

²²⁴⁹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 247, b. 349.

²²⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 350; [s. 81, b. 350.]

²²⁵¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 247-249, b. 350; *Küfr* kelimesini sûfî metinlerdeki tezâhürlerine ilişkin bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 68-76.

²²⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 355; [s. 81, b. 355]; Şebüsterî’nin bu beyti *Mirâtu’l-Uşşâk*’a kaynaklık eder. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 181.

Şimdi, onun söz konusu bu ilişkiler ağını *bâdem* üzerinden nasıl anlattığının ayrıntılarına geçebiliriz:

Bâdem, içi henüz ham iken kabuğu (post) kırılırsa içi (mağz) bozulur.²²⁵³ Yani bâdemın içine ulaşmak için onun yetişmesini beklemek yani ona şeriat ve tarikat safhalarını tahakkuk ettirmek gerekir. Temsilde bâdemın yeşil kabuğu *şeri'attır*. Yeşil kabuğun altındaki sert kısım ise tarikattır. Sert kabuğu muhafaza eden yeşil kabuk olduğu gibi, özü yani hakîkati koruyan da sert kabuk ile remzedilen tarikattır. Dikkat edilirse dıştaki iki kabuk özün olgunlaşmasına vesîlelik etse de onların gerekliliği kaçınılmazdır.²²⁵⁴ Bu katmanlı anlayış, aslında salikin *makâmattan* bir makamda kalmamasını *ubûr* edip olgunlaşmasını, kemâle, hakîkate ermesini sembolize eder.²²⁵⁵

Yukarıda bâdemın henüz ham iken yeşil kabuğunun kırılmamasının gerekliliğine vurgu yapıldı. Bu da şeriat ve tarikat aşamaları atlanarak doğrudan hakîkate erilemeyeceğinin bir göstergesidir. Fakat bâdemın içi kıvâma erip olgunlaştığında kabuğu kırılır, içi ortaya çıkarılırsa bozulmaz. kabuksuz bâdem elbette daha iyidir.²²⁵⁶ Anlaşıldığı üzere bâdemın kabuğu vâsıtasıyla gerçekleşmesi beklenen kemâl bilfiil hâsıl olduğu zaman o vakit bâdem kışırırsız daha kâmindir. Çünkü o halde iken bâdemın kabuğu ayrıldığı zaman içi kolayca çıkar. Binâenaleyh kışırırsız (kabuksuz) olan bâdemın içi nasıl olgunlaşmaz ise, şerîatsız ve tarîkatsız olan hakîkat de olgunlaşmaz.²²⁵⁷

Sâlik, *seyr ü sülûk* yolunda şeriata riâyet etmezse yeşil kabuğu kırılan badem gibi bozulur. Fakat ârif, yakîn ile şeriattan hakikate (posttan mağza) eriştiğinde olgunlaşmış bir bâdemde kabuğun kendiliğinden kırılıp için (özün) ortaya çıktığı gibi hakîkat onda ortaya çıkar.²²⁵⁸ Şu halde, eğer zâhîrî ibâdetler tam olarak yerine getirilmezse ve kusurlu olursa mağz olan hakîkat de noksan olur. Sâlik bu vesîleyi yani *ibâdât-ı zâhîrîyi* terk

²²⁵³ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 353; [s. 81, b. 353.]

²²⁵⁴ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 300, b. 359; Aynı anlatım biçimi Türk tasavvuf şiirinde de kullanılan *ceviz* örneğinde de görülebilir: Yeni olgunlaşmış cevizin en dışındaki tadı acı olan yeşil kabuğu şariati, sert kabuğu tarikati, onun içindeki yenilebilir kısım ise marifet ve hakîkati simgeler. Bu benzetmede vurgulanan temel tema da şeriattan tarikat vâsıtasıyla hakîkat ve mârifete ulaşmadıkça dinin özüne kavuşulamayacağıdır. *Dört kapı* sembolü de aynı mana etrâfında kullanılır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 284-285; 287-288.

²²⁵⁵ *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Millî Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 2225/2, vr. 22a.

²²⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 354; [s. 81, b. 354.]

²²⁵⁷ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 164, b. 355-356.

²²⁵⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 357; [s. 81, b. 356-357.]

etmekle vusûle eremez.²²⁵⁹ Görüldüğü üzere seyr ü sülûkta kemâle eren sâlikin, post/kabuk mesâbesindeki şeri‘at ve tarîkat basamaklarını geçip hakîkate (mağz/çekirdek/öz) ulaşmasından söz edilmektedir. şeri‘at eksik bırakılsa tarîkata erişilemez o da eksik kalsa hakîkate ulaşamaz. Bu nedenle ârifin yakîne erişebilmesi, bu mertebeleri her birinin hakkını vererek geçmesine bağlanmıştır.²²⁶⁰

Şebüsterî, insân-ı kâmil olmanın gereği olarak²²⁶¹ sâlikin hakîkate (çekirdeğe/öze) erse de orada karar kılmayacağını artık aynı zamanda bir tohum olan bâdemın içinin bir kere daha kabuğa bürünüp ve eski canlılığını kazanarak âlemi nurlandırmak üzere yeni bir *devir* daha yapacağını söyler. Bunu da insân-ı kâmilin seyrini bir bâdem çekirdeğinin tekrar ağaç olmasına benzetir. Zira bu aşamada aynı tohum (dâne) bir kere daha belirir. Hakk’ın takdiriyle bire yüz verir.²²⁶² Hakîkat bâdemın çekirdeğine/mağza benzetilmişti. Eğer sâlik, yakîn ve keşf-i hakîkî mertebesine yâni öze/mağza/hakîkate ulaştıktan sonra istidat ve kâbiliyyetli olan tâlibleri irşad için post/kışır olan şeri‘at mertebesine dönerse, işte o zaman insân-ı kâmil bu şekilde bir devir daha tamamlamış olur.²²⁶³ Böylece kemâlini başkalarına sirâyet ettirir kâmil iken *mükemmil* olur.²²⁶⁴ Bu sirayet ile çekirdekten ağacın meydana gelmesi gibi yeni insân-ı kâmiller meydana gelir.²²⁶⁵ Kemal dâiresi böylece tamamlanır.²²⁶⁶ Görüldüğü üzere seyr ü sülûkun nihâyeti ancak onun bidâyetini teşkil eden şeriata ittibâ ile gerçekleşir.²²⁶⁷

Şebüsterî, *nokta-i âhirden* (taayyün-i insânî) *nokta-i evvele* (vahdet) erişen *sâlik-i mükemmilin* (başkalarını kemâle erdiren sâlik) bu dâireyi tamamladıktan sonra bir kere daha pergel gibi evvelki devrine başlayıp, ilk aştığı yolu tekrar aşmasından söz eder.²²⁶⁸ Zirâ sâlik tekrar o mesâfeleri aşıp bitirdi mi Hakk, onun başına *tâc-ı hilâfet* koyacaktır.²²⁶⁹ Görüldüğü üzere Şebüsterî, bütün seyr ü sülûk sürecini 1.nüzûl-urûc; 2.urûc/nüzûl şeklinde cereyan eden bir sürece göre yorumlar. İkinci devirde, sâlik

²²⁵⁹ *Mefâtîhu'l-İ‘câz*, s. 252-253, b. 356; Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 165, b. 357.

²²⁶⁰ Hulvî, *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 304, b. 363.

²²⁶¹ *Mefâtîhu'l-İ‘câz*, s. 257-258, b. 358.

²²⁶² *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 358-361; [s. 81, b. 358-361.]

²²⁶³ *Mefâtîhu'l-İ‘câz*, s. 258, b. 359; *Hakku'l-Yakîn*, s. 292.

²²⁶⁴ *Mefâtîhu'l-İ‘câz*, s. 259-260, b. 361.

²²⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 362; [s. 81, b. 362.]

²²⁶⁶ *Mefâtîhu'l-İ‘câz*, s. 260-261, b. 362.

²²⁶⁷ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 144

²²⁶⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 31, b. 363-364; [s. 81, b. 363-364.]

²²⁶⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 347; [s. 81, b. 347.]

kemâle erip *sâlik-i mükemmil* olduğu vakit, şeriata mutâbaat ile başlayan *Seyr ilellah* süreci tamamlanmış ve vahdet makâmına vusûl etmiş olur. Böylece *sâlik*, *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* dâirelerini birleştirmiş olur. *Sâlik* bu câmiyyeti hasebi ile mükemmil ve kâmil olur. *Sâlik*, neş'e-i insânîden *seyr-i rücûl* ile *nokta-i âhir* olan *vahdete* erer, sonra tekrar *nokta-i evvel* olan *taayyün-i insâniye* döner. kemâl-i hakîkatin zuhûru, şeri'at ve tarîkatın hükümlerine uymaya bağlıdır.²²⁷⁰ *Sâlik*, mertebe-i vahdet ve cem'den kesret ve fark makâmına döndükten sonra, tekrar başlangıçta olduğu gibi kemâlin vesîlesi olan ibâdet, sülûk, inkıyâd ve mütâ'baata koyulur. *Meaddan mebdee* geldiği aynı yolu bu kez *mebededen meada* doğru gider. Bu ise beyitte pergel metaforu ile anlatılır. *Sâlik* bir pergelin hareketi gibi vücûd dâiresini tamamlar. Artık bundan sonra *sâlik* için taayyün mertebeleri hicab değildir. Böylece nüzûl ve urûc devâm eder.²²⁷¹ *Sâlik*, telvin hâlinde kesret nedeni ile cemâl-i vahdetten mahcûbdur ve bu halde iken henüz *makâm-ı hilâfet* tahakkuk etmez. henüz hicab söz konusudur. Fakat *sâlik*, bu'd ve mesâfâtı kat' ederse, kesrette vahdeti görür. Ve bundan sonra, kesret ve fark sebebi ile vahdet ve cem'den muhtecip olmaz. Makâm-ı istikâmet ve yakîne erer. Vâris-i enbiyâ ve Allâh'ın yeryüzündeki halîfesi olur. '*Ben yeryüzünde bir halîfe var kılacağım*',²²⁷² hükmü gereği hilâfet tâcı *sâlikin* başına konulur.²²⁷³ Ayette de görüldüğü üzere halîfelik yer yüzü ile irtibatlı bir durumdur. Yani taayyünler dünyâsında tahakkuk edecek bir pâyedir. Ancak bu nüzûlün urûc ile sonra tekrar nüzûl edip istidatlı olan tâliblerin urûcu için çabalamakla olur. Hz. Peygamber'in yaptığı da budur.

3.6.2. Kemâl Dâiresinin Tamamlanması: Husûsî ve Umûmî Nübüvvet

Lügat anlamı haber vermek olan *nübüvvet* kelimesinin ıstılah manası ise Allah ile akıl sahibi olan kulları arasında dünya ve ahiret hayatıyla ilgili konularda yapılan elçilik görevidir.²²⁷⁴ Buna göre nebî ise Allah'tan haber getiren kimselere verilen bir isimdir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri dikkate alındığında nübüvvetin iki yönü bulunmaktadır. Buna göre nübüvvet biri "özel nübüvvet", "zâhir nübüvvet", "nübüvvet-i teşrîf", "şemsî nübüvvet" gibi isimlerle anılan "nebînin nübüvveti" diğeri ise "genel

²²⁷⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 261, b. 363.

²²⁷¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 261-262, b. 364.

²²⁷² Bakara, 2/30.

²²⁷³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 262, b. 365.

²²⁷⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî-Ğaribi'l-Kur'ân*, "nbe" mad., (thk.Mustafa Elbânî), Mektebetü Nizâr, II, 623.

nübüvvet”, “bâtın nübüvvet”, “kamerî nübüvvet” şeklinde isimlenen “velînin nübüvveti”dir. Zâhir nübüvvet yani nübüvvet-i teşrîî hâtemü’l-enbiyâ olan Hz. Muhammed ile noktalanmış iken bâtin nübüvvet olan velâyet inkıtâyâ uğramaz. Şu halde nübüvvetin söz konusu ikinci türü aslında velâyetin kapsamına girer. Bu bakımdan gerek İbnü’l-Arabî’de gerekse Şebüsterî gibi yorumcularında nübüvvet-velâyet ikilisini birbirinden ayırıştırarak açıklamak mümkün değildir. İbnü’l-Arabî velînin yani vârisin nübüvvetini kamer, nebî ve resûlün nübüvvetini ise güneş mesabesinde görür ki onun bu benzetmesi Şebüsterî’nin de esin kaynağı olmuştur.²²⁷⁵

İbnü’l-Arabî, nübüvveti, hakâyık-ı ilâhiyyeden ve Hak Teâlâ’nın zâtıyla, isimlerine ve sıfatlarına âid ma’rifetten ihbârdır (haber vermektir/ inbâ ve ihbâr) şeklinde tanımlar.²²⁷⁶ Haber vermek iki şekilde olur: Bunlardan birincisi; İster nebî, isterse velîden zuhûr etsin ma’rifet-i zât, ma’rifet-i sıfât, ma’rifet-i esmâdan haber vermektir. Buna *nübüvvet-i ta’rîfî* de denir. İkinci haber verme türü ise, risâlete mahsus olan ve şer’î hükümlerin tebliğine dâir olanıdır. Buna *nübüvvet-i teşrî’î* (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik) de denir. Nübüvvet-i teşrîî Hz. Peygamber ile son bulmuş iken *velâyetin lâzımı olan nübüvvet-i ta’rîfî* (velâyet) bâkîdir/faaldır. Bu açıdan velâyet, nübüvvet ve risâletten daha geneldir. Nübüvvet ise risâletten daha genel, velâyetten ise daha özel bir kavramdır. Çünkü her resûl nebîdir, her nebî resûl değildir; her nebî velîdir, her velî nebî değildir.²²⁷⁷

Mutasavvıflar velîliği *velâyet-i âimme* ve *velâyet-i hâssa* olarak ikiye ayırırlar. Genel velâyet anlayışına göre her mümin Allâh’ın dostu ve velî bir kulu iken, özel velâyet kararlı ve ihlâslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden başta peygamberler olmak üzere takva sahibi müminlere hastır. *Velâyet-i âimme* ve *velâyet-i hâssa*ya dönüştüğü nispette kıymet kazanır. Ebû Süleyman ed-Dârânî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi ilk dönem sûfîleri nübüvvet-velâyet ilişkisine değinmekle birlikte²²⁷⁸ nübüvvet-velâyet konusu, velâyeti tasavvuf felsefesinin mihveri ve vardığı kanaatlerin büyük kısmının esası haline getiren Hakîm Tirmizi’nin (ö. 295/898)²²⁷⁹ *Hatmu’l-Velâye* adındaki eseriyle birlikte tasavvufî

²²⁷⁵ Suad el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 499-506.

²²⁷⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma’rife*, s. 195.

²²⁷⁷ Bkz. Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 105. Krş. İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 147.

²²⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, XXXII, 25-26.

²²⁷⁹ Suad el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 676.

düşüncenin temel meselelerinden biri hâline gelmiş, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve tâkipçileri ile birlikte daha da geliştirilmiştir.²²⁸⁰ Bu çerçevede sûfîlerin temel görüşü nübüvvetin velâyetten üstün olduğu ancak bir nebînin kendi velâyetinin yine kendi nübüvvetinden üstünlüğü şeklinde özetlenebilir. Dolayısı ile umûmî manada mertebe bakımından bir nebînin velîden üstün oluşu konusunda sûfîlerin çoğunlukla görüş birliği ettiği görülür.²²⁸¹ Hal böyle iken sûfîlerin bu konudaki kanaatleri bir polemik unsuru haline getirilmiş ve İbn Teymiyye gibi kişiler sûfîleri velâyeti nübüvvetten üstün gördükleri gerekçesi ile tenkit etmişlerdir.²²⁸² Burada nübüvvet ve velâyet etrafında cereyan eden tafsilatlı tartışmalara yer vermek yerine *Gülşen-i Râz*'da nübüvvet ve velâyet meselesinin nasıl ele alındığına bakmaya çalışacağız. Zâten bu konuda Şebüsterî'nin ilgili meselede herhangi savunmacı bir tavra girmediği, bir tartışma odaklı açıklama yapmadığı, nübüvvet ve velâyet meselesini misallendirerek açıklama gayretinde olduğu görülür.

Şebüsterî velâyet ve nübüvvet konusundaki görüşleri ile İbnü'l-Arabî'yi yakından tâkip eder.²²⁸³ Başka bir deyişle, Şebüsterî'nin nübüvvet ve velâyet telakkîsi İbnü'l-Arabî'ye âit terminoloji ve doktrin dâiresinde şekillenmiştir. Bu çerçevede Şebüsterî'nin izahları çağdaşı diğer Ekberî muhakkik sûfîler Dâvûd el-Kayserî ve Kâşânî çizgisindeki gelenekle örtüşür.²²⁸⁴

Gülşen-i Râz'da velâyet ve nübüvvet konusu, Hüseyinî'nin “yolcu nasıl kişidir, yola giden kimdir? Kime tam ve kâmil kişi diyeyim?”²²⁸⁵ şeklindeki sorusuna verilen cevap içinde işlenir. Buradan hareketle Şebüsterî nübüvvet ve velâyet olgusunu bütün bir insanlığın kemâle doğru olan yolculuğunu dikkate alarak açıklar ve insanın kemâle erme süreci bağlamında tahlil eder.

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki özellikle Abdülkerîm el-Cîlî (v.882/1428) tarafından detaylı olarak işlenen *insân-ı kâmil* fikrinin başlangıç noktası da Tirmizî'nin

²²⁸⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, (2007), s. 214.

²²⁸¹ Örneğin bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 356, 357.

²²⁸² Çakmaklıoğlu, *a.g.m.*, s.215.

²²⁸³ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 163.

²²⁸⁴ Lewisohn, *a.g.e.*, s. 166.

²²⁸⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 27, b. 311; [s. 79, b. 311.]

ele alıp sistematik bir hale getirdiği hatm-i velâyet görüşü ile irtibatlıdır.²²⁸⁶ Bu bakımdan Şebüsterî'nin Cîlî'den önce velâyet-nübüvvet konusunu insân-ı kâmil ile ilişkilendirerek ele almış olması dikkate değer bir husustur.

3.6.2.1. Nebî'nin Güneşe Velî'nin Aya Teşbîhi

Velâyeti, nübüvvetten daha genel bir kategori olarak gören Şebüsterî,²²⁸⁷ nübüvvet-velâyet konusunu bir temsil ile anlatır. Bu temsile göre *nebî güneş iken velî ay* gibidir.²²⁸⁸ Şebüsterî'nin bu temsille anlatmak istediği şey, *Hakku'l-Yakîn*'de de vurguladığı üzere ay nûrunu güneşten aldığı gibi, velî'nin de kemâlini nebîden almasıdır. Nebî olmayan velînin velâyetinin mebdei nübüvvet iken, nebînin nübüvvetinin başlangıcı ise velâyettir.²²⁸⁹ Burada dikkat çeken kısım nübüvvetin mebdeinin velâyet olmasıdır. Yani bir nebînin kendisine âit velâyetinin kendi nübüvvetinden üstün olması durumudur. Bu çerçevede her nebî elbette velîdir ancak her velî nebî değildir ilkesi hatırlanmalıdır.²²⁹⁰ Nebî güneşe benzetilince onun ziyâsı zâtîdir yani kendindendir. Velî olan ayın ziyâsı ise ârızîdir/başkasına bağlıdır, yansıma yolu ile güneşten istifâde eder.²²⁹¹ Başka bir açıklamaya göre, ay güneşe ne kadar mukâbil olursa o kadar nûr istifâde eylediği gibi velî de Hz. Nebî'ye ne kadar mutâbaat kılsa o kadar kemâl bulur ve o kadar münîr (aydınlatici) olur.²²⁹²

Hakk'ın nebî ve resûl gibi ismi yok iken *velî* şeklinde bir ismi vardır (Bakara, 2/257; Şûrâ, 42/28) ve Hakk'ın velî ismi her zaman bâkî kalacaktır (Yûsuf, 12/101). Hakk'ın velî ismine mazhar olma ise her insana açık bir şekilde ahlâk-ı ilâhî ile ahlaklanma şartına bağlıdır. *Velâyet* ise sâlikin kendi nefsinden fenâ bulduktan sonra, Hakk ile bâkî olmasıdır, bundan sonra Hakk sâlikin *mütevellî*si olur. Böylece Hakk'ın koruması altına girer. Velâyet üç kısımdır: *Birincisi*; Nebî olmayan velî, Muhammed ümmetinin evliyâsı, *İkincisi*; resûl olmayan nebî, benî İsrâîl nebîleri -ki onlar Hz. Mûsâ'nın dîni üzere idiler-. *Üçüncüsü*; Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed gibi resûller. Resûl, nübüvvet ve velâyete; nebî, nübüvvet ve velâyete; velî

²²⁸⁶ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 363.

²²⁸⁷ B. A. Dar, "Mahmûd Şebüsterî, el-Cîlî ve Molla Câmi", 66.

²²⁸⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 29, b. 338; [s. 82, b. 373.]

²²⁸⁹ Bkz. *Hakku'l-Yakîn*, s. 292-293.

²²⁹⁰ *Mefâtihu'l-Î'câz*, s. 232, b. 338.

²²⁹¹ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 161, b. 339.

²²⁹² Ankaravî, *Mihâcu'l-Fukarâ*, s. 428.

ise sadece velâyetle sâhiptir. Sıralama böyle olmasına rağmen “*velâyetin nübüvvetten üstün olduğu*” hükmü nasıl anlaşılmalıdır? Burada söz konusu olan ve üstün tutulan velâyet nebîye âit velâyettir dolayısı ile nebînin kendi velâyetinin kendi nübüvvetinden üstün olması durumudur. *Nebînin velâyeti*, Hakk’a olan kurbiyeti cihetiyledir. Nebî’nin velâyeti Hakk’a bakan yön iken, nebînin nübüvveti halka bakan yöndür. Üstünlük de Hakk’a bakan yön olan velâyettir. Bundan dolayı nübüvvet munkatı’ iken, velâyet ebedîdir. “*Velî’nin nebî ve resûlden üstün olması*” sözü de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Yukarıdaki nebî güneşe velî ise aya benzetilmişti. Bunun nedeni ise nebînin nûrunun bizâtihî kendinden, velînin nûrunun ise nübüvvet kaynaklı olmasındandır. Nebîyi güneşe, velîyi aya benzeten Şebüsterî “nebî ile velînin “*lî-ma‘allah* makâmında birbiriyle karşı karşıya (mukâbil/in‘ikâs) geldiklerinden bahseder.²²⁹³ Onun bu yaklaşımı “Benimle Allah arasında bir vakit vardır ki, o vakitte ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebî aramıza giremez” hadîsine dayanır. Buna göre velî, *lî-ma‘allah* vaktinde nebînin mukâbili olur. Yani Allah’ın birliğini idrâk etme konusunda nebî ile aynı bilgiyi paylaşır. velâyette vahdet-i itlak hâkimdir. O mertebede isneyniyet ve gayriyet yoktur. Nebî ve velî gibi ikiliği gerektiren taayyünlerden o mertebede söz edilemez, bu mertebede vahdet rengi egemendir.²²⁹⁴ Başka bir deyişle velî ile nebînin (ay-güneş) birbirlerine mukâbil olmalarından maksat, yakınlık (gâyet-i kurb) anlamındadır. Velî, fenâfillah makâmında –ki buna *lî-ma‘allah* ile işâret edilmişti- nebînin velâyet menziline ulaşır. Böylece nebî ile velînin aralarında gayriyet ve ikilik aradan kalkar. *Bekâ ba‘del-fenâ* sonrasında ise birbirlerinden temâyüz ederler.²²⁹⁵

Şebüsterî, nebînin velâyetinin nübüvvetle zuhûr ettiğini belirtir.²²⁹⁶ Başka bir ifadeyle o nebînin nübüvvetine nebînin velâyetinin kaynaklık ettiğini vurgular. Buna göre nebîlerin velâyeti mahza ilâhî bir mevhibedir. Ancak nebînin velâyeti kemâle ermezse nübüvveti zuhûr etmez. Bundan dolayı “*velâyetin nihâyeti, nübüvvetin*

²²⁹³ *Gülşen-i Râz*, s. 29, b. 338; s. 82, b. 373; Şebüsterî’nin atıf yaptığı hadis için bkz. (مرسل لى مع الله وقت لا) el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 173 (2159); Meybûdî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 269; Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 173; Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 418; Hadis etrâfında Hüseyin Bey’in değerlendirmesi için bkz. *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 86-87.

²²⁹⁴ Mevlânâ, itlak makâmı için renksizlik tâbirini kullanır. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 155.

²²⁹⁵ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 232-235, b. 338; B. A. Dar, “a.g.m”, 66.

²²⁹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 29, b. 339; [s. 80, b. 340.]

bidâyetidir” denilir. Nebîye has olmayan velâyete ermenin yolu ise, riyâzet-i nefis, mücâhede, tasfiye-i kalb gibi şartlara bağlıdır.²²⁹⁷

‘*Velâyet* velîde gizlidir, fakat nebîde âşikar olarak görünür’²²⁹⁸ diyen Şebüsterî’nin bu ifadesi şöyle yorumlanır: “Nebî olmayan velî, kemâlât-ı mânevî ve velâyete, kesb ve sa’yın yanında bir mürşid-i kâmilin irşâdı ile erişir. Ancak velîden zuhûr eden hârikulâde haller ve kerâmetler halkın teveccühü, îtidalden inhirâf ve kurbiyete perde olmak gibi istenmeyen netîceleri berâberinde getirebileceğinden velîliğin gizli tutulması gerekir. Tasavvuf ehli, evliyâullâhın kerâmet izhâr etmemesini, eğer ihtiyar hârici sâdır olur ise de gizlemelerini tavsiye etmişlerdir. Hakk kendi dostları olan evliyâsını lâıyk olmayanlardan muhâfaza etmek ister. Bu durum ‘velîlerim kubbelerimin altındadır, onları benden başkası bilmez’²²⁹⁹ sözü ile anlatılır. ‘Kerâmetler ricâlin hayzıdır’²³⁰⁰ sözü de bu bağlamda sûfî metinlerinde geçer. Çünkü izhâr-ı kerâmetin ucb ve kibir gibi istenmeyen durumlara kapı açması muhtemeldir. Bundan dolayı da Şebüsterî “velâyetin velîde gizli oluşundan” söz etmiştir. “Nebîde velâyetin âşikar olması” ise nebînin Allah tarafından halkı davet için gönderilmiş olmasından kaynaklanır. Risâlet dâvâsı için ise mucize gereklidir. Mûcize de velâyetin bir eseri olarak zuhûr eder. Böylece velâyet nebîde âşikar olmuş olur. Şu halde nebînin kendi velâyet ve tasarrufunu izhâr etmesi zorunlu²³⁰¹ iken velînin kendi velâyetini âşikar etmek gibi bir yükümlülüğü yoktur.²³⁰²

3.6.2.2. Velînin Nebîye Mütâbaatı

Şebüsterî, nebî olmayan velînin velâyet ve kemâl mertebesine vüsûlünün nebîye mütâbaata, onun takipçisi olmaya bağlı olduğunu dile getirir. Buna göre velî, nebîye uyar da âdetâ ona hemdem olursa, velâyette de ona mahrem olur.²³⁰³ Hz. Peygamber’in

²²⁹⁷ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 235-236, b. 339.

²²⁹⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 29, b. 340; [s. 80, b. 340.]

²²⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ, Dâru’l-Ma‘rife*, Beyrut 2004, II, 1661; Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, s. 424; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 189,190, 333; Bursevî, *Kitâbu’n-Neftice*, (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), İnsan Yay., İstanbul 1997, I, 76.

²³⁰⁰ Bkz. Ferîdüddîn Attâr, *Esrârname*, (nşr. Şefîî Kedkenî), (5. Bsk.), İntişârât-ı Suhen, Tahran 1388/2009, s. 229, b. 3120.

²³⁰¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 237-238, b. 340.

²³⁰² İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 129.

²³⁰³ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 341; [s. 80, b. 341.]

‘Ali bendendir ben de ondanım’, ‘Ali ile ben aynı nurdan yaratıldık’ ifâdeleri bu bağlamda değerlendirilir.²³⁰⁴

Şebüsterî velînin nebîye mütâbaat sayesinde ‘Eğer Allâh’ı seviyorsanız’ makâmından “o halde bana tâbî olun ki Allah da sizi sevsin” makâmına erip ve o halvet sarayında Hakk’ın mahbûbu olup külliyyen Cenâb-ı Hakk’a meczûb olacağından söz eder.²³⁰⁵ Şu halde velâyet, Hz. Peygamber’in sözlerinde, fiillerinde ve amellerinde ona tâbî olma/mutâ‘aat şartına bağlanmıştır. Ancak velî böyle yapmak sûretiyle mahbûbiyet mertebesine (Allah da sizi sevsin makâmına /يحببكم الله) erebilir (Âl-i İmran, 3/31).²³⁰⁶ Zira velî nebîye hüsn-i mutâbaat sebebiyle *makâm-ı muhibbiyyet*den geçip *mertebe-i mahbûbiyyete* nâil olur. Tebeyyet vâsıtasıyla nebîden velîye bu makâm manen sirâyet eder.²³⁰⁷ Muhibb-i Hakk olan *velî*, mütâbaat-ı nebî ile “يحببكم الله” halvet sarayında mahbûb-ı Hakk olur ve Hakk tarafına cezbedilir. Velî bu sayede öyle bir kurbîyete erer ki, aradan ikilik kalkar ve ağıyâr yâr olur. Velî’nin mahbûbiyet makâmındaki durumuna *halvet-serâ/halvethâne* olarak işaret edilmesinin nedeni ise halvethâne mahremi dışında biri olmayacağı içindir.²³⁰⁸

Şebüsterî, velînin nebîye mana cihetiyle tâbî olup kemâle ermekle birlikte ‘âbidlik vasfını mana bakımından koruyacağını belirtir.²³⁰⁹ Yani velî *fenâfillah* makâmı olan *makâm-ı velâyet*e ulaştığında, velînin tâbiiyyet ve ubûdiyyet gerektiren taayyünü, tecellî-i ehadîde mahv ve müstehlek olur. O vakit sekr ve istiğrak hâli olduğundan tâbiiyyet ve ubûdiyyet sûret cihetiyle ondan kalkar. Fakat hakikat ve ma’nâ yönünden bakıldığında bu kemâl ve ittisâl mertebesine velînin haddizâtında zâten mutâ‘baat ve ibâdetleri sebebi ile ulaştığı anlaşılır. Çünkü sûret hasebi ile isneyniyet ve gayriyet bu makamda bi’l-küll mahv ve mütelâşî olur. Tâbî‘, metbû‘, ‘âbid ve ma‘bûd için en azından îtibârî bir gayriyetten başka bir şey yoktur. Fenâyâ erildikten sonra akıl meslûb olur. Sekr ve *bî-hûdî/kendinden geçme* durumu hâkimdir. Bu tâifeye *mezcûb-ı mutlak*

²³⁰⁴ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 238-239, b. 341; *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 286-290, b. 347.

²³⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 342-343; [s. 80, b. 342-343]; Beyitte iktibas edilen ayet şudur: (Ey Rasûlüm, onlara) de: “Eğer Allâh’ı seviyorsanız, o halde bana tâbî olun ki Allah da sizi sevsin.” Âl-i İmran, 3/31.

²³⁰⁶ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 240, b. 342.

²³⁰⁷ Ankaravî, *Mihâcu’l-Fukarâ*, s. 428.

²³⁰⁸ Kâşânî’nin halvet tanımı bu paralelde zikre değer: “Hakk ile gizlice konuşmak. Bu konuşmada ne bir melek ne de bir insan vardır. Meşhur halvet ise bu mânâyâ ulaşmayı sağlayan bir sûrettir.” Kâşânî, *Letâifu’l-A‘lâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 234; Hulvi de aynı tanımı İbnü’l-Arabîye atfen beytin şerhinde nakleder. Bkz. *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 290, b. 349.

²³⁰⁹ Şebüsterî, s. 30, b. 344; [s. 80, b. 344.]

denilir. Bu mertebede *teklîf* ortadan kalkar. *teklîf* akıla yapılır. Bu mertebenin ehli Hakk'ın mecnunlarıdır (mecnûn-i Hak). Meczûb-ı mutlak ehlini inkâr etmek doğru olmadığı gibi, onlara iktidâ/uyumak da doğru değildir. Muhakkik sûfilerin istilâhına göre bu tâifeye, kâmil demezler. Çünkü bu tâife sekr, fenâ ve cem' makamındadırlar. Aşağıda üzerinde daha detaylı olarak durulacağı üzere kemâl mertebesi ise "bekâ ba'del'-fenâ", "fark ba'de'l- cem'", "sahv ba'del mahv" ve "cem'u'l-cem'" dir. bu sayılanlar *makâm-ı Muhammedî*'dir ve kemali o temsîl eder. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî şöyle der: 'Tefrikasız cem' zındıklıktır, cem'ul-cem' ise tevhîddir.'²³¹⁰ Bu makamda, halk Hak ile kâim görünür.²³¹¹

Ankaravî'nin belirttiği gibi, "fark" halkla Hakk'tan muhtecib olmak ve min külli'l-vücûh bu âlemi, halk görüp ve gayr bilip Hakk'ı kem kılmak iken "cem'" Hakk'ı bilâ- halk müşâhede kılmaktır. "Cem'ül-cem" ise halkı maa'l-Hakk kâim bulmaktır.²³¹² Şebüsterî Hz. Peypamber'in makamının cem'u'l-cem' olduğunu söyler.²³¹³ Buna bağlı olarak Avni Bey, cem'u'l-cem' makamına "fark ba'de'l-cem'" ve "fark-ı sâni" ve "sahv ba'de'l-mahv" gibi isimlerinde verildiğini söyleyerek "kâmil için bundan a'lâ makam yoktur" der.²³¹⁴

Buradan hareketle velâyetin tamamlanmasının da fark mertebesinden cem'e erip fakat orada kalmayıp cem'u'l-cem ile kemâlini bulacağı meselesine intikâl edebiliriz.

3.6.2.3. Velâyetin Nihâyeti: İrşada Ehliyet

Şebüsterî, velînin başka bir deyişle *insân-ı kâmilin* kemâlini bulacağı *makâm-ı mahmûd*²³¹⁵ mertebesinin *bekâ ba'de'l-fenâ* olduğunu 'velî, başladığı yere tekrar döndüğünde kemâle erer' şeklinde ifadelendirir.²³¹⁶ Nitekim sûfiler tasavvuf ile hedeflenen gâyeye "fenâ sonrası *bekâ*", "mahv sonrası *sahv*" ile erileceğini vurgulayagelmışlerdir.²³¹⁷ Sâlik, şariat ve tarîkatın gereklerine uygun davranırsa seyr *ilallah*, seyr *fillah*, *fenâfillah* ve *velâyet* mertebelerine ulaşır. Böylece damla deryâda

²³¹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 241-242, b. 344.

²³¹¹ Ankaravî, "Mukaddime", *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 42.

²³¹² Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 490-491.

²³¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 5, b.21; [s. 68, b. 21.]

²³¹⁴ A. Avni Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 61.

²³¹⁵ *Hakku'l-Yakîn*, s. 309.

²³¹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 345; [s. 80, b. 345.]

²³¹⁷ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 325.

mütelâşî olur. Bu noktada *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i ‘urûc* birleşir. Ancak bu mertebe *kemâl* mertebesi değildir. salik makâm-ı istiğrâka vusûlden önce eşyâyı gayr olarak görür, bundan dolayı da tefrika makâmındadır. İstiğrak ve vusûl vaktinde ise kesreti ne hakîkî ne de îtibârî olarak görür. Cem‘ mertebesinde ise tâbî‘, metbû‘ ve ‘âbid arasındaki imtiyaz ortadan kalkar. Hakîkî kemâl ise kesret aynasında vahdet, vahdet aynasında kesreti müşâhede etmekle tahakkuk eder. Bu mertebede kesret vahdete hicâb olmadığı gibi vahdet de kesrete perde değildir. Dolayısı ile Hakk’da halk, halk da Hakk müşâhede edilir. İşte cem‘ ve fenâ makâmından daha üst bir mertebe olan farku’l-cem‘ ve bekâ makâmına gelinir. Böylece hilâfet ve halkı Hakk’a çağırmaya liyakat kazanılır. Yâni, velînin kemâli nebînin velâyet makâmına (makâm-ı velâyet-i nebîye) ulaşınca tamamlanır. Mütâbaaat ve ubûdiyetle *seyr ilellah* ve *seyr fillah* makâm-ı itlâk ve cem‘de son bulur fakat nâkışları kemâle erdirmek için, mertebe-i itlâktan tekrar başa yani taayyün ve tekayyüd mertebesi olan ubûdiyet ve mutâbaaat makâmına dönmek gerekir.²³¹⁸ Şu halde makâm-ı cem‘e eriştikten sonra, fark ve kesret mertebesine hidâyet ve irşad için tenezzül edilir ve gerçek kemâl de buradadır.²³¹⁹ Şebüsterî bu durumu şöyle ifade eder:

“Tam ve kâmil insan, o adama derler ki sultan iken kulluk eder. Yolları aştıktan, makâmına eriştikten sonra Hak, onun başına *hilâfet tâcını* koyar. Yok olduktan (fenâ) sonra tekrar var (bekâ) olur. Yolun sonuna kadar varır da sonra tekrar başladığı yere döner.”²³²⁰

İnsân-ı kâmil, ubûdiyet ve mütâbaaat gerektiren taayyün ve tekayyüd mertebesinden geçerek, kendinde fenâ (fenâ-yı hûdî) ve bekâbillah mertebesine ererek Hakk’ın sıfatları ile sıfatlanıp sultanlık/efendilik mertebesine erer. İnsân-ı kâmil, itlâk ve *sekr* mertebesinden tekayyüd mertebesi olan *sahva* -irşad edilmesi gerekenleri (müsterşidîn) irşad için- tenezzül eder ve sultan iken kul olur.²³²¹ Sâlik, seyr ü sülûk yolundaki mesâfeleri yâni kendisi ile Hakk arasında *bu‘d* (uzaklık) unsurları olan kesret ve taayyünlere âit kayıtları aşarak uzaklığı ortadan kaldırır ve *mebdee* (başlangıca) vusûl eder. Kendinden fânî olur, bekâ-yı ehadiyyet ile bâkî olur. Bu durum onun

²³¹⁸ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 242-243, b. 345.

²³¹⁹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 256.

²³²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 30, b. 346-348; [s. 81, b. 346-348.]

²³²¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 244-245, b. 346.

hilâfete lâıyk bir kıymet almasını sağlar. Nasıl *halîfe, müstahlifin sûreti üzere olursa*²³²² sâlik de bu makamda tecellî-i zât ile tahakkuk edip tüm ilâhî esmâ ve sıfâta da mazhar olur. Bu kurb makamında Hak sâlikin başına *hilâfet tâcını*²³²³ koyar. Bundan sonra sâlikin görevi irşad için ıtlak mertebesinden takyîd mertebesine inmektir. İnsanı halîfe yapan da işte bu yönüdür. Hakk'ın insana secdeyi emretmesi de²³²⁴ insanın halîfeliğine, gâye varlık oluşuna (*illet-i gâî*), ma'rifet için yaratılmışlığına işâret eder.²³²⁵

Şebüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin²³²⁶ *nihâyet* nedir? Sorusuna “insanın başladığı yere (*bidâyet*) dönmesidir (*rucû'*)” şeklinde verdiği cevabı hatırlatır ve bu deyişle konuyu irtibatlandırır.²³²⁷ Baştan beri görüldüğü üzere *medâric* ve *me'âric-i vücûd*, devrî bir biçimde cereyân eder. Vüvûd dâiresinde kavs-i nüzûlün başlangıç noktası, mebde' ve ehadiyettir. Müntehâ ise mertebe-i insâniyettir. Kavs-i 'urûcî ise kavs-i nüzûlî'nin aksi istikâmettedir. Kavs-i urûcîde, mertebe-i insânî mebde iken müntehâ makâm-ı ehadiyettir. Âriflere göre kemâlin nihâyeti ise makâm-ı cem', ıtlak ve fenâya vusûlden sonra, tekrar bekâ ve fark makâmına dönmektir. Zira ancak böylece yaratılıştan maksat olan *ma'rifet-i şuhûdî* gerçekleşmiş olur. Sâlik, henüz makâm-ı cem' ve tevhîd-i 'ayânîye erişmediği zaman, Hakk ve halkı gerektiği şekilde bilemez. Mertebe-i cem, esmâ ve sıfâtın birbirinden imtiyâz etmediği vahdet-i sırf mertebesi olduğundan, ârifin makâm-ı cem'den sonra makâm-ı farka gelmesi gerekir. İşte bu mertebede ârif, sadece tek bir hakikat ve tek bir zât görür. Bu mertebede Hakk da halk da lâıyk oldukları mertebede bilinirler. Tüm bunlardan dolayı *âriflerin/sâliklerin nihâyeti bidâyete rucû' ile olur* denilir. Burada geçen nihâyet ve bidâyet kavs-i 'urûcî ve kavs-i nüzûlîye işâret eder. Daha açıklayıcı bir ifâde ile kesretten vahdete, katreden

²³²² Aynı ifâdeye Avni Bey'de rastlanır. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 129.

²³²³ Tasavvufta tac, bir bütün olarak insana varlıktaki ontolojik konumunu, gayesini ve bu gayeye yönelmede izlemesi gereken ahlâkî sorumlulukları hatırlatan bir nesnedir. Bu konuda detaylı ve kuşatıcı bir tahlil için bkz. Semih Ceyhan, “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilafet Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25, (2011), s. 120 vd.; *Mesnevî*'de benzer bir kavram olarak *tâc-ı has* yer alır. Orada kastedilen anlam da aynı minval üzere şöyledir: ‘Onun için her bir nefesde bir mi'râc-ı hâs vardır. Onun tâcının başı üzerine yüz husûsî tâc koyar’: ‘Ve onun [insân-ı kâmilin] “tâc”ından murâd, bakâ-billâh mertebesine mahsûs olan tâc-ı izzettir. Ve ‘bu tâc-ı izzet üzerine konulan tâclar’dan murâd dahi Hakk’ın esmâ-i cemâliyye ve celâliyyesiyle vâki’ olan tecelliyât-ı mütenevvisidir.’ Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 477; *Tâc-ı izzet* için bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e*, s. 364.

²³²⁴ Hicr, 15/29.

²³²⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 245, b. 347.

²³²⁶ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 111.

²³²⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b.368; [s. 81, b. 366.]

deryâyâ doğru olan ve seyr ilellah ve seyr fillah mertebesine erildikten sonra mertebe-i fark ve taayyüne rücu‘dur/dönmehtir. Bu dönüŖte/rücu‘ yâni nihâyette sâlik âlemdeki her zerrede Hakk’ı müşâhede eder.²³²⁸ ‘Her Ŗey bize dönmehtir’²³²⁹ âyeti gereği seyrin bidâyete rücu‘ ile nihâye ereceği ifâde edilmektedir.²³³⁰

Görüldüğu üzere Ŗebüsterî, insanın kemâl dâiresini tamamlayıp velâyete ermesini baŖta nebîye uymaya ve fenâyâ erdikten sonra tekrar nübüvvetin bir gereği olarak insanları irŖad etmeye bağlar.

3.6.3. Hatm-i Velâyet ve Hatm-i Nübüvvet

Hakîm et-Tirmizî baŖta olmak üzere pek çok sûfî *hatm-i nübüvvet* inancından hareket ederek ‘*hatm-i velâyet*’ teorisini geliŖtirmiŖtir. Buna göre bir ‘*hâtemü’l-enbiyâ*’ olduğu gibi bir ‘*hâtemü’l-evliyâ*’ da olmalıdır. Bu noktada Hakîm Tirmizî’nin hâtem kelimesine “son” değil “mühür” anlamı verdiğini belirtmek gerekir. Böyle düşünöldüğünde hâtemü’l-evliyâ olan kiŖi bütün velîlerden sonra gelen tek bir velî değil, her dönemde var olan ve kutup olarak isimlenen kimsedir. Nübüvvet velâyetin zâhiri ve velâyet de nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvetin zahiri dinî hükümleri ve Ŗeriatı haber vermek, bâtını olan velâyet ise haber verilenleri bizzat yaŖamak ve bu Ŗekilde nefislere tasarrufta bulunmaktır. Her ne kadar tebliğ etme bakımından nübüvvetin zahiri tamamlanmıŖsa da ilâhî kemâlin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velîlerin tasarruf görevleri sürdüğünden nübüvvet velayet Ŗeklinde devam etmektedir.²³³¹

İbnü’l-Arabî’nin de vurguladığu üzere risâlet ve nübüvvet son Peygamberle nihâyet bulurken, velâyet ise ebedî olarak devam eder ve bir inkıtâyâ uğramaz.²³³² risâlet-i teŖrîî/nübüvvet-i teŖrîî halka taalluk ederken onun velâyet makâmı Hakk’a taalluk ederek O’nda bâkî bulunur.²³³³

²³²⁸ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 263-264, b. 367.

²³²⁹ Enbiyâ, 21/93.

²³³⁰ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 165-166, b. 368.

²³³¹ Metin Yurdağır, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, XVI, 479; Bkz. Hakîm Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ*, (çev. Hakîm Tirmizî), İnsan Yay., İstanbul 2006; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf AnlayıŖı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 353, 358, 361, 366; Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Ŗerhi*, I, s. 217-219, 225; Affî, *Tasavvuf: İslam’da Mânevî Hayat*, s. 271 vd.

²³³² Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Ŗerhi*, I, s. 211-212.

²³³³ Avni Konuk, *a.g.e*, I, s. 213-214.

Şebüsterî'nin hatm-i nübüvvet ve hatm-i velâyet meselesini bir daire temsili ile izah eder. Bu temsilde söylenenilen özet olarak şöyledir:

“Bu dairenin ilk yarım dairesini nübüvvet, ikinci yarım dairesini de velâyet teşkil eder. Dâire Hz. Âdem ile başlar ve onun tam karşısında bulunan noktada bulunan Hz. Muhammed ile sona erer. Hz. Peygamber nübüvvetin bütün kemâline sâhip son peygamber olmak manasına *hâtemü'l-enbiyâ*dır. Hz. Peygamber'le biten dâirenin diğer yarısı bu sefer nübüvvetin bâtını olan velâyet üzerinden devam etmeye başlar. Bu noktada her bir velî nübüvvet dâiresindeki bir peygambere karşılık geldiği gibi o peygamberin kemâline varistir. Nübüvvet yarım dâiresi *hâtemü'l-enbiyâ* ile noktalandığı gibi Velâyet yarım dâiresi de *hâtemü'l-evliyâ* ile tamamlanır. Her nebî bir peygamberin kemâline vâris olduğu gibi *hâtemü'l-evliyâ* da *hâtemü'l-enbiyânın* vârisidir. Velâyet kavramını adâlet ve itidal kavramı ile ilişkilendiren Şebüsterî *hâtemü'l-evliyâ* ile birlikte yeryüzünde adâletin (itidâlin) egemen olacağını söyler.”²³³⁴

Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu genel görüşlerin şerhlerden hareketle daha detaylı bir izahına geçebiliriz.

İnsanlığın târihi yine bir insan olan peygamber Hz. Âdem'le başlar. Bu noktadan hareketle insanlığın yolculuğunu dikkate alarak her bir peygamberi kendi ümmetinin kervanbaşına benzeten Şebüsterî, Hz. Muhammed'in ise bütün kâfilelerin başı olduğunu söyler. Şebüsterî ayrıca, Hz. Peygamber'in bu kervanın hem önünde hem de sonunda olduğunu söyleyerek bir taraftan *hakikat-i muhammediyyeye* diğer taraftan *hâtemü'l-enbiyâya* vurgu yapar.²³³⁵ Şebüsterî, Hz. Âdem'le zuhûr eden nübüvvetin kemâlinin

²³³⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 32-34, b. 369-394; Gölpınarlı bağlı olduğu mezhebî anlayış gereği Şebüsterî'nin bu konudaki kanaatlerini hülâsa ederken *hâtemü'l-enbiyâyı* mehdî olarak tercüme eder. Hâlbuki Şebüsterî mehdî kelimesini kesinlikle kullanmaz. Bkz. Gölpınarlı, “Açıklama” *Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 102.

²³³⁵ Bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s.4, b. 17-19; Kervancı başının kervanı idare etmesi gibi enbiyâ da ümmeti mâsivâdan men eder ve onları asıl güzergâhlarına ve hedeflerine iletmeye çalışıp Hakk'a davet ederler. (*Câm-ı dil-nüvâz*, s. 32, b. 17.) Çünkü hakikat yolculuğunun tüm menzil, merhale ve mânîlerini hakikati üzere bilenler, ancak zâtî kemalleri cihetiyle kâmil insan olan nebîlerdir. Bundan dolayı da onlar *kârbânın/kervanın sârbânı/kervancı* gibidirler. Enbiyânın *sârbâna/kervancıya* teşbîhinde bir incelik vardır: Sûfîlerin ıstılâhında *deve* (*bedene*) seyr ü sülûk yoluna girmeye işaret eder. Enbiyâ halkın hidâyeti için gelmişlerdir. *Hidâyet-i hakîkî* ise *mebdee* rücu'dan ibâret olup, *bedene-i nefsin* hevâyâ muhâlefet ve mevt-i ihtiyâr kılincıyla kurbân eden tâîfeye müyesser olur. Hakk'ın zât, esmâ ve sıfâtının mazharı olan ve ‘Allah’ ism-i küllîsinin en küllî mazharı olan *hâtemü'l-enbiyâ* (Ahzâb, 33/40) Hz. Muhammed'dir. Diğer enbiyâ ve evliyâların tümü ise, her ne kadar ‘Allah’ ism-i küllîsinin mazharı iseler de her birisi bu ismin bazı sıfâtına mazhardırlar. Allah isminin mazhar-ı tâmmı ise Hz. Peygamber'dir. (A. Avni Konuk,

peygamberlerin sonuncusu (*hâtem*) olan Hz. Muhammed'de ortaya çıktığını söyler²³³⁶ ve böylece Hz. Peygamber'in câmiyyet ve hâtemiyyetine vurgu yapar.²³³⁷ Nübüvvetin zuhûru bir dâireye benzetilirse, bu dâirenin *evveli*, *ortası* ve *sonu* vardır. Bu dâirede ilk nokta Hz. Âdem'dir. Yâni nübüvvet hakîkatine ilk mazhar olan Hz. Âdem'dir. Bütün nebîler bu dâire içinde mütâlâa edilir. Nübüvvetin kemâli, dâirenin son noktasında bulunan *hâtemü'l-enbiyâ* Hz. Muhammed ile dir. Sonda olması hasebi ile bütün sıfât ve kemâlin de mazharı O'dur. Çünkü Hazret-i Peygamber ilimde mukaddem olsa da amelde muahhardır. Bu da “*biz zaman bakımından sonra isek de hakikatçe ve mertebece önde olanlarız*”²³³⁸ hadîsi ile ifâde edilir. Bu câmiyyeti sebebi ile yaratılıştan maksat da O olmuştur.²³³⁹

Şebüsterî, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar olan nebîler silsilesini bir dâireye benzetmişti. Hz. Peygamber'den sonra da yeni bir dâire başlar ve bu daire velâyet üzerinden devâm eder. Şebüsterî bu düşüncüyü “noktanın ikinci bir defâ devr etmesi gibi Hz. Peygamber bu âlemden sefer edince velilik zâhir oldu”²³⁴⁰ şeklinde dile getirir. Nübüvvet hatmolunduktan sonra esrâr-ı hakikat, velâyet kanalı ile devâm eder ve *velâyet* zuhûr eder. Bundan dolayı, nübüvvet son bulduğunda, nübüvveti inzimâm etmeyen velâyet yâni *velâyet-i mahz* nübüvvet elbisesinden sıyrılır ve bâkî olur. Böylece velâyet seyyar bir nokta gibi, âlemde diğer bir devr yapar. Yani, önce nübüvvet elbisesindeki devrini tamamlayan velâyet, daha sonra evliyâlar ile diğer devrini tamamlar.²³⁴¹ Mevlânâ bu konuya şöyle temâs eder: “*İmdi, her bir devirde bir velî kâimdir; imtihân kıyâmete kadar dâimdir.*”²³⁴² *İmdi, ister nesl-i Ömer'den olsun ister Alî'den, hayy-i mutlak olan imâm o velîdir.*”²³⁴³

Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi, s. 56-58.); Son devir sûfî şâirlerden Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî (Efe) de Hz. Paygamber'e hitaben şöyle der: “Meded ey kâfile-i sâlâr-i rusul huz bi-yedî.” Efe'nin ifadesinde dikkat çeken husus Şebüsterî'de olduğu gibi peygamberlerin bir kervana, Hz. Peygamber'in de o kervanın reisine benzetilmesidir. Şüphesiz bu benzetmeyi kullanan daha başka şâirler de vardır. Ancak söz konusu deyişin yaygınlığına dikkat çekmek üzere bir örnek vermekle yetinilmiştir. Bkz. Hâce Muhammed Lutfî, *Hülâsâtü'l-Hakâyık*, (6.Bsk.), Efe Hazretleri Vakfı, İstanbul 2013, s. 490.

²³³⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 369; [s. 82, b. 367.]

²³³⁷ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 51.

²³³⁸ (نحن الآخرون السابقون) Buhârî, Vudû', 68 (238)/ Ta'bîr, 40 (7036); Müslim, Cum'a, 6 (2018); Nesâî, Cum'a, 1 (1367).

²³³⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 265-266, b. 368.

²³⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 370; [s. 82, b. 368.]

²³⁴¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 266, b. 369.

²³⁴² “Enbiyânın hikmet-i ba'si çoktur. Birisi de, imtihân-ibâddır. Hâlbuki asrımızda âlem-i sûrette bir peygamber yoktur. Ve peygamberin ehl-i sûrete hicâb olan taayyün-i beşerîsi bu âlemden intikâl etmiş

Şebüsterî, nübüvvetin kemâlini hâtemü'l-enbiyâda bulması gibi, velâyetin tam (küllî) olarak zuhûrunun da velîlerin sonuncusuyla (hâtemü'l-evliyâ) olacağını, âlemin devrinin onunla tamamlanıp kemâl bulacağını söyler. Bütün velileri, son velinin âzâları olarak niteleyen Şebüsterî hâtemü'l-evliyâyı küll, diğer velîleri ise cüz olarak tavsif eder.²³⁴⁴ Şu halde *hâtemü'l-evliyâ*, zâtî câmiyyeti hasebi ile bütün evliyânın mertebelerini câmîdir.²³⁴⁵ Hâtemü'l- evliyânın velâyeti *velâyet-i şemsiyye*, diğer velîlerin velâyeti ise *velâyet-i kameriyye* şeklinde isimlendirilir. Çünkü bütün nebîler, nübüvvet-i teşrîî nûrunu *hâtemü'l-enbiyâdan* aldıkları gibi, bütün velîler de velâyet nûrunu *hâtemü'l-evliyâdan* alırlar.²³⁴⁶

Şebüsterî'ye göre, *hâtemü'l-evliyânın hâtemü'l-enbiyâ* ile tam bir münâsebeti (nisbet-i tâmm) vardır. Bu yüzden umûmî rahmet (rahmet-i 'âmm) de *hâtemü'l-evliyâ* ile zuhûr edecektir.²³⁴⁷ *Hâtemü'l-evliyâ hâtemü'l-enbiyâ* ile *nisbet-i tâmmeye* nâil olduğu için “الولد سر ابيه” fehvâsınca rahmet-i Rahmân'ın zuhûruna vesîle olur.²³⁴⁸ *Nisbet-i sulbî*, *nisbet-i kalbî*, *nisbet-i hakk-ı hakîkî* şeklinde üç nispetten söz eden Lâhîcî, hâtemü'l- evliyânın Âl-i Muhammed (ehl-i beyt) den olması hasebi ile *nisbet-i sulbîsi* sâbit olduğunu söyler. Hâtemü'l- evliyânın kalbinin hâtemü'l-enbiyâyâ hüsn-i mütâbaatı sebebi ile tecelliyât-ı ilâhîye mazhar olması cihetiyle de *nisbet-i kalbîsi* vardır. *Lî-ma'allâhi vaktun* makâmına vâris olduğu için de *nisbet-i hakk-ı hakîkîsi*

olduğundan, şimdi meydanda böyle bir hicâb da kalmamıştır. Yalnız onun getirdiği kitâbın ahkâmını idrâk ve adem-i idrâk mes'elesi kalmıştır. Bu ise hicâb-ı sûrî değil, hicâb-ı ma'nevîdir diye bir suâl vârid olursa; Cenâb-ı Pîr bu beyt-i şerifte ona cevâben buyururlar ki: Her bir devirde o peygamberin makâmına kâim olan bir veliyy-i kâmil vardır ki, onlar sûret-i beşeriyede zuhûr edip, o peygamberin şeriatını te'yide hâdimdir. İmdi, onun sûret-i beşeriyesi de resûlün sûret-i beşeriyesi gibi muâsırlarının tahrîk-i hasedlerine sebep olur ve imtihân-ı ilâhî de bu vâsıta ile kıyâmete kadar zuhûra gelir ve o da zamânın “kutbu'l-aktâb”ıdır.” Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 228.

²³⁴³ Bu beyt-i şerifte, İmâmiyye ve Şîa ve Revâfız'ın fikirleri reddolunur. İmâmiyye, “İmâm-ı mutlak, evlâd-ı Alî'den (kerremallâhü vecchê) olmak lâzımdır” derler. Ve Şîa ve Revâfız ise Hz. Ömer (r.a.) efendimizin nesl-i âlîlerine buğz ederler ve Şîa, “İmâm- Kâim Muhammed b. Hasan Askerî olup, uzun ömürlüdür; kurb-ı kıyâmete kadar yaşayacaktır” derler. Hz. Pîr efendimiz bu akvâli reddedip buyururlar ki: “İmâm kutbu'l-aktâb olan veliyy-i kâmilidir. Ve her devirde, ister Hz. Ömer ve ister Hz. Alî nesl-i âlîlerinden olsun ve ister ensâl-i sâireden olsun, mutlakâ Peygamber'in kâim-makâmı olarak hayatta bulunur. Birisi intikâl ederse, yerine müteselsilen diğer biri kâim olur.” Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 228.

²³⁴⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 371-372; [s. 82, b.369-370.]

²³⁴⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 266-267, b. 370; Hâtemü'l-evliyâ, Hz. Peygamberin de buyurduğu gibi Muhammed Mehdî'dir. Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 168, b. 372; *Şerhu Câmi's-Sağîr*, Muhammed b. Abdurraûf, (nşr. Mustafa Muhammed İmâra), Kâhire 1383, II,222; *Keşfu'l-Hafâ*, (3. Bsk), Beyrut 1351, II, 288;

²³⁴⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 267-268, b. 371.

²³⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 373; [s. 82, b.371.]

²³⁴⁸ Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 169, b. 373.

vardır. Bu üçüncü nisbet ise diğer tüm nisbetlerden üstündür. Hâtemü'l-enbiyâ ile hâtemü'l-evliyâ arasında sayılan üç nisbet dolayısı ile *hâtemü'l-evliyâ*, *hâtemü'l-enbiyânın* hakîkati ve bâtınıdır. Hâtemü'l-enbiyâ *nasıl rahmeten li'l-âlemîn* ise *el-veledu sırrı ebîhi* hükmünce aradaki nisbet gereği hâtemü'l-evliyâ da *rahmet-i rahmânî* olan *rahmet-i âmma* mazhardır.²³⁴⁹

Şebüsterî, hâtemü'l-evliyânın tasarruf gücüne dikkat çeker ve mülk ve *melekût* âleminin *hâtemü'l-evliyâyâ* iktidâ edeceğini ve insanlık içinde halîfe olacağını belirtir.²³⁵⁰ İnsân-ı kâmil'in Allah isminin mazharı olduğunu Allah isminin bütün esmâ ve sıfâtı câmî olduğu daha önce ifade edilmişti. İnsân-ı kâmilî *tasarruf* sâhibi yapan da bu küllî isme mazhariyetidir. Zâten hilâfet, insân-ı kâmilin âlemde Hakk ile tasarruf sâhibi olması demektir. Hilâfet-i hakîkî, mecâzî varlıktan arınıp ikiliğin mahv ve fenâ bulup bekâ-yı ilâhî ile tahakkuk etmekle mümkün olur. Hâtemü'l-evliyâ "*lî-ma'allâhi vaktun*" makâmı olan fenâyâ erip Hakk ile bâkî olunca mülk ve melekût âlemi için feyiz vâsıtası olur. Kendisinde kuvve halinde bulunan kemâlât fiil hâline gelir. Âlemde esmâ-i ilâhiyye ile tasarruf etmeye başlar ve kendisinde hilâfet zuhûr eder. Diğer kâmil insanların hilâfeti ise istidatlarına göre hâtemü'l-evliyânın hilâfetinin mazharlarından ibârettir.²³⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin hakîkat-i muhammediyye ile kasdı şahs-ı Muhammedî değildir. Hz. Âdem'den Hz. Îsâ'ya kadar bütün peygamberler bu hakîkatin mazharları, mirasçıları ve taşıyıcılarıdır. Bu cihetle Hz. Peygamber'in nübüvveti aslında Hz. Âdem'in nübüvvetine tekaddüm eder. Hz. Peygamber'in *cevâmiu'l-kelim* olması da bu yönü ile anlaşılmalıdır. Yani O, diğer tüm nebîlerdeki hakîkatleri kendinde toplamıştır. Kur'ân da kelime anlamı itibariyle "toplayan" demektir ki son peygambere inen son ilâhî kitaptır.²³⁵² Şebüsterî söz konusu düşünceyi *merâtib-i enbiyâ* ve *merâtib-i evliyâ* çerçevesinde temsîlî bir anlatım ile resmeder.²³⁵³

"Güneşin nûru gecedan ayrıldığında sabah olur, gün doğar ve güneş en tepe nokta olan *istivâ* hâlini alır. Sonra çarh-ı devvârın devriyle güneş zevâl noktasına gelir, ikindi (*asr*) ve akşam (*mağrib*) olur. İşte bu örnekte olduğu gibi Hz. Peygamberin

²³⁴⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 268, b. 372.

²³⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 374; [s. 82, b.372.]

²³⁵¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 268-270, b. 373.

²³⁵² Muhsin Cihangirî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî*, s. 495-496.

²³⁵³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 271, b. 374.

nûru yüce bir güneş gibidir (*hurşîd-i a'zam*). O güneş, gâh Mûsâ'dan gâh Âdem'den görünür.”²³⁵⁴

Şebüsterî'nin ilgili ifadelerinden şu sonuçlar çıkarılabilir; *lâ-taayyün* mertebesinden ilk taayyün eden şey (*taayyün-i evvel*) rûh-ı a'zam ve 'akl-ı küll de denilen *nûr-ı Muhammedî*'dir. Bu hakikat hadiste “Allah tarafından yaratılanların ilki benim nûrumdur”²³⁵⁵ şeklinde ifâde edilir. *Hakikat-i muhammediyye* bütün isimleri câmî olan Allah isminin mazharı olduğu için, nasıl ki Allah isminden diğer bütün cüz'î ve küllî isimlere feyz erişirse, hakikat-i muhammediyye de bütün mevcûdâta feyz ulaştırır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber bir her yeri aydınlatan *hurşîd-i a'zama* benzetilir. Âlem nasıl güneşin nûrundan istifâde ediyor ise, enbiyâ ve evliyadan bütün kâmil insanlar da nûr-ı Muhammedî'den istifâde ederler. Buna göre vücûd dâiresinin merkezi *hakikat-i muhammediyye*dir. Bu nur, nübüvvet tamamlanmadan önce her bir peygamberin kendi istidadına göre zuhûr ederken, nübüvvetten sonra velâyet üzerinden devâm eder.²³⁵⁶

Şebüsterî, insanlık târihine bakıldığında her devirde *hakikat-i muhammediyyenin* bir *gölgesinin* zuhûr ettiğini dinin mîracı için *hakikat-i Muhammediye*'nin merdivenlik vazifesini gördüğünü vurgular.²³⁵⁷ nebîlerden her bir nebî hakikat ve ma'nâ cihetiyle *hakikat-i muhammediyyenin* mahall-i zuhurudur.²³⁵⁸ Yani her nebîde hakikat-i muhammediyyenin bir yönü kemal düzeyinde görülür. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e gelene kadar bütün peygamberler aslında bir mîrac yapmaktadırlar. Bu da dînin mîracıdır. Hz. Peygambere başka bir deyişle hakikat-i muhammediyyeye doğru yapılan bu mirac Hz. Peygamber'le tamamlanır. Diğer peygamberler ise bu mîraca çıkılan merdivenler gibidir.²³⁵⁹

²³⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 375-377; [s.82, b. 373-375]; Bu konuda Irâkî'nin ifâdeleri ile Şebüsterî'nin ifadeleri uyumluluk arzeder: “Eğerçi sûrette evlâd- Âdem'im, mertebe cihetinden behemehâl berterim. Zerrât-ı kâinât mazharım olduğuna taaccüb etme! Ben âsumân-ı zuhûrun güneşiyim.” Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dâir*, s. 28; Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât*, (nşr. Muhammed Hâvecî), İntişârât-ı Movlâ, (2. Bsk.), Tahran 1371/1992, s. 43-44.

²³⁵⁵ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 265-266 (827) Hadisle ilgili bir değerlendirme için bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *İbn-Meşîş Salavâtı ve Şerhi*, (haz. M. Nedim Tan), s. 177.

²³⁵⁶ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 272-273, b. 376.

²³⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 32, b. 378-379; [s.82, b. 376-377.]

²³⁵⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 273, b. 377.

²³⁵⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 274, b. 378.

Peygamberler zincirinin akışı güneşin hareketi dikkate alınarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in nübüvvet zamânı güneşin en yücede bulunduğu zaman olan *istivâ* vakti gibidir. Bu sebeple Şebüsterî şöyle der:

“Hz. Peygamber'in gölgesi yoktur. Zirâ O her türlü gölgeden (*zill*), her çeşit karanlıktan (*zulmetten*) arınmıştır (*mustafâ*). Ayrıca *istivâ* vaktinde yere dikilen şeyin önde, arkada, sağda ve solda gölgesi olmaz.”²³⁶⁰

Bu temsil şöyle açıklanır: Nasıl ki güneş irtifâ bakımından en yüksek dereceye ulaştığı zaman dilimi olan *istivâ* vaktinde, gölgesi olmaz ise, *hâtem-i nübüvvet* olan Hz. Peygamber'in zuhûru ile de nübüvvet nûru kemâlini yâni *istivâ* vaktini bulduğundan gölge ve karanlık kalmaz. zâhir ve bâtın bütün tavırlar Hz. Peygamber ile kemâline ermiştir. O'nun bütün sıftaları ifrat ve tefritten uzak olmak anlamında *i'tidâl* üzeredir.²³⁶¹

Şebüsterî tarafından “*istivâ*” ve “*i'tidâl*” aynı anlama gelecek şekilde yorumlanmaya devam edilir ve güneşin *istivâ* vakti ile remzedilen *hâtemü'l-enbiyâ* Hz. Muhammed'in ahlak, evsâf ve amelde sırât-ı müstakîm ve *i'tidâl* üzere oluşu ile ilişkilendirilir.²³⁶² Zira O, ‘*Emredildiğin gibi dosdoğru ol, doğrulukla hareket et*’²³⁶³ emrine göre dosdoğru hareket etmiştir.²³⁶⁴ “Dosdoğru ol” (فاسقم) emri de O'nun cem‘ ve cem‘u'l-cem‘den sonraki fark makâmına işâret eder ki hakîkî kemâl de bu makamdadır. Bu sebeple O, *makâm-ı fark ba‘de'l-cem‘* mertebesine göre hareket etmiştir.²³⁶⁵

İstivâ vaktinde (güneşin dosdoğru olduğu zamanda) güneşin nasıl gölgesi olmaz ise “dosdoğru ol” emrinin hakîkî muhatabı olan²³⁶⁶ Hz. Peygamber'in gölgesi yoktur. Gölgesi olamaz çünkü O, Hakk'ın gölgesidir (*zill-i ilâhî*).²³⁶⁷ Bu ifade şu anlama gelir: Hz. Peygamber zâtî tecellîye mazhurdur. o imkâna ait zulmetleri terk edip, nûr-ı zât ve sıfât ile kendini münevver etmiştir. Vücub ve imkân arasında berzah olan Hz.

²³⁶⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 380-381; [s.82, b. 378-379.]

²³⁶¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 274, b. 379; Şah Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen*, s. 213; Sadece bu da değil Hz. Peygamber'in bulunduğu mecliste onun nûrunun ziyâsı ile kimsenin gölgesinin yere düşmediği söylenir. Attâr, *Mantıku't-Tayr*, s. 67.

²³⁶² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 275, b. 380; İlgili âyetler için bkz. “Sen elbette gönderilmiş bir peygamberlerdensin, dosdoğru bir yol üzerinde.” Yâsîn, 26/ 3-4.

²³⁶³ Hûd, 11/112.

²³⁶⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 382; [s.82, b. 380.]

²³⁶⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 275-276, b. 381.

²³⁶⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 275-276, b. 381.

²³⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 383; [s.82, b. 381.]

Peygamber’de Hakk kâmilin zuhûr etmiştir. O halde Hz. Peygamber Hakk’ın nûrudur ve nûrun gölgesi olmaz.²³⁶⁸ Sinan Paşa’nın bu minvalde şu ifadeleri Şebüsterî’nin ifadelerinin şerhi gibidir:

“Hak ışığı güneş, yaratık gölgesidir
Gölgenin güneşte yok olduğu bellidir
Güneş göründükçe gölge gider
Hak gerekse varlığını al, gider
Kim yok etmezse varlığı gölgesini
Görmeyecektir o Hakk’ın ışığını
Bu sebeple Hazret-i Peygamber’in
Gölgesi yere düşmedi o önderin
Onun gerçi gölgesi yoktu ama
Gölgesinde huzur buldu dünya
Gölgede mânâ gölgesi olmak gerek
Çok sûret var da gölgesinden fayda yok”²³⁶⁹

Şebüsterî nübüvvet yolunun Hz. Muhammed’le tamamlandığına ve “Halkı Hakk’a çağırmaktayım”²³⁷⁰ ayetinin ona indiğine temas ederek”²³⁷¹ hatm-i enbiyâya vurgu yapar. Çünkü tevhide davet yolunun muntahâsı Hz. Peygamber ile hatm edilmiştir. Allah isminin mazharı olan nebînin halkı davet ettiği şey ise ism-i câmi‘ olan Allah’tır.²³⁷² Hz. Peygamber’in daveti *şeriat*, *tarîkat* ve *hakîkati* câmi‘ olan küllî bir davettir. Avâmı *şeriata*, havâssı *tarikata*, ehassu’l-havâssı ise *hakîkate* dâvet etmiştir.²³⁷³

Şebüsterî, hâtemü’l-enbiyânın diğer nebîleri üstünlüğü noktasında şöyle der: “Bütün mertebeler (merâtib), Hz. Peygamber’in ayağının altındadır. Topraktan yaratılmışların (*vücûd-ı hâkiyân*) varlığı onun gölgesidir.”²³⁷⁴ Bu şöyle açıklanır: Hâtem-i nebî olan Hz. Peygamber *tecellî-i zâtîye* mazhardı. Diğer nebîler ise *tecellî-i esmâî* ve *tecellî-i sıfâtîye* mazhar ve meclâdır. Evliyâ ve enbiyâdan bütün kâmillerin (*vücûd-ı hâkiyân*) mertebeleri, O’nun mertebesinin altındadır. Kâmillerin vücûdu, hakikat-i

²³⁶⁸ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 276-277, b. 382.

²³⁶⁹ Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, (haz. Mertol Tulum), s. 130.

²³⁷⁰ Beyitte lazfen iktibas edilen âyet için bkz. “... Allâh’a çağırıyorum...”, Yusuf, 12/1008.

²³⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 4, b. 20; [s. 68, b. 20]

²³⁷² Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 31-32.

²³⁷³ *Câm-ı dil-nüvâz*, s. 36, b. 21.

²³⁷⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 386; [s.82, b. 384.]

muhammediyye güneşinin mazharıdır.²³⁷⁵ Nasıl Hz. Peygamber Allâh'ın gölgesi ise kâmiller de onun gölgesi gibidir.²³⁷⁶

Hz. Peygamber'in bütün varlığa kaynaklık eden nûru *velâyet* gölgesi ile uzamış (*sâye-güster*) ve doğularla batılar bir araya gelmiştir. Ondan sonra da her gölgeyi mukâbil bir gölge takib etmiştir. Ümmetin içinden çıkan her bir âlim (*âlim-i billâh*), Hz. Peygamber'in zamanından önceki bir peygambere karşılıktır (*mukâbil*) ve o peygamberin sırrına mazhardır.²³⁷⁷ Hakikat-i Muhammedî nûru nübüvvetin meşrıkından zuhûr eder. Kendi zamânı olan nübüvvet güneşinin kemâle erdiği *istivâ* vaktine kadar gelir. Mağribden de *velâyet* nûru aynı şekilde zuhûr eder ve *istivâ* vaktinde o da kemâlini bulur. Netîcede *meşârik-i enbiyâ* ile *meğârib-i evliya* aynı hizada buluşur ve burası nübüvvet ve *velâyet* ciheti ile berzaktır. Böylece enbiyânın taayyünleri, evliyâda ortaya çıkar. 'Bu ümmetin âlimleri, benî İsrâîl'in nebîleri gibidir'²³⁷⁸ ifadesi bu meyanda zikredilmiştir.²³⁷⁹ Hakikat güneşinin seyr ve devri ile meşrık-ı nübüvvet tarafından başlayan süreç en yüksek noktaya ulaştığı *istivâ* vaktine gelene kadar her noktaya bir gölge ve taayyün ile zuhûr etmiştir. İstivâ vaktinde ise gölge yoktur kendisi vardır. İstivâ vaktinden sonra ise, *velâyet* zamanı güneşin inhitâtı olan kesret zamânıdır. *Velâyet* zamânında, her nebînin mukâbilinde, evliyâdan bir şahıs vardır.²³⁸⁰ Ümmet-i merhûmeden her âlim yani her velî, enbiyâdan birine nübüvvetde mukâbil ve o nebî ile kâimdir. Binaenaleyh gerek nebînin gerekse velînin gönlü ilâhî feyizleri kabûlde tamâmen yekdiğerine eşit olur.²³⁸¹

Velâyet, hâtemü'l-evliyâ ile kemâl bulur ve bu suretle ilk nokta, son nokta olur.²³⁸² Buna göre, son nokta denilen *hâtem-i velâyet* ile ilk nokta kabul edilen *hakikat-i muhammediyye* noktasında *velâyet* dâiresi tamamlanır.²³⁸³

²³⁷⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 278-279, b. 385.

²³⁷⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 326, b. 389.

²³⁷⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 387-389; [s.82, b. 385-387]; Şebüsterî'nin âlim ile evliyâyı kastettiğini 'Bu ümmetin âlimleri, benî İsrâîl'in nebîleri gibidir' (*Keşfü'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 63 (1744).) hadîsinden hareketle anlıyoruz. İsrâilîoğullarının nebîlerine verilen ilim kesbî değil vehbî idi. Şu hade âlim ile kastedilenin ilmi *ilm-i billâha* taalluk eder. (*Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 381-382, b. 388.)

²³⁷⁸ *Keşfü'l-Hafâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 63 (1744); İsmâil Hakkı Bursevî'nin hadis hakkındaki verdiği izahlar için bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş*, s. 182-183.

²³⁷⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 279, b. 386.

²³⁸⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 279-281, b. 387.

²³⁸¹ Hüseyi Bey'in izâhı Lâhîcînin tercümesinden ibârettir. Hüseyin Bey, *a.g.e*, s. 172, b. 389; Krş. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 281, b. 388.

²³⁸² *Gülşen-i Râz*, s. 33, b. 391; [s.82, b. 389.]

Âlem, *hâtemü'l-evliyâ* ile emniyete kavuşur, îmâna ulaşır. Âlemde küfrün yerini *adl-i hakîkî* alır.²³⁸⁴ Hâtemü'l-velâye *el-'Adl* isminin mazharıdır. Bu yönü ile zulm ve cevr *hâtemü'l-evliyâ* ile ortadan kaldırılır. Hâtemü'l-evliyâ zamânında bütün eşyâ (mevcûdât) tevhîd-i hakîkî eder. Mevcûdâtta bi'l-kuvve bulunan bütün kemâlât bi'l-fiil zuhûr eder. Küfr ve setr cehlin gereklerinden olduğundan *hâtemü'l-evliyâ* ile esrâr-ı tevhîd inkişâf eder. Bundan dolayı âlemde kâfir kalmaz. Adl-i hakîkî, şerî'at, tarîkat ve hakîkatin tümünün birden zuhûr etmesi ile olur. adâlet her sâhibine hakkını vermek demektir. Adâlet ile ilgili diğer bir kavram da *tesviye*dir. Tesviye zıtlık ve muhâlefet içeren şeylerin izâle edilmesi anlamına gelir. İlk tesviye, *hâtemü'l-enbiyâ* ile olmuştu, ikincisi ise *hâtemü'l-evliyâ* ile olur. Böylece tesviye de kemâlini bulur. Adâletin *hâtemü'l-evliyâ* ile sağlanmasının diğer bir yönü de *makâm-ı ehadiyyetü'l-cem'* ile tahakkuk etmesidir. Hâtemü'l-evliyâ *tevhîd-i zâtîye* sâhiptir. Hak, *hâtemü'l-velîde* zât, sıfât ve esmâ ile tecellî eder. O, kendi varlığından geçer ve kendi zât, sıfât ve ef'âlini Hakk'ın zât, sıfât ve ef'âlinde bulur. Böylece 'ayn-ı vahdet ve ârif-i Hakk olur.²³⁸⁵

3.7. BİLGİ VE VARLIĞIN SEMBOLİK DİLLE İFÂDESİ

Tasavvuf târihinde sûfilerce kullanılan dilin mahiyeti ve bu dilde kullanılan lafızlar bahsi oldukça kapsamlı bir konudur. Bu kapsama dair genel vurguları da göz ardı etmeden Şebüsterî'nin sûfilerce kullanılan dile ait görüşlerini ve *Gülşen-i Râz*'da yer alan tasavvufî *istiâre*lerin²³⁸⁶ anlam alanlarını çalışmamızın bu kısmında irdelemeye çalışacağız.

²³⁸³ Hüseyin Bey, *a.g.e.*, s. 172, b. 391; Söz konusu velâyet, *hâtem-i velâyettir* ki bu velâyet nübüvvetin bîatıdır. *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 282-285, b. 390.

²³⁸⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 34, b. 392-393; [s.82, b. 390-391.]

²³⁸⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 285-287, b. 391-393.

²³⁸⁶ Bir teşbih ve mecaz türü olan *istiâre* edebî sanatlardandır. İstiârede esas olan bir şeyi yerine geçebilecek bir başka şeyle adlandırmaktır. Burada kelimenin gündelik anlamı yerine ödünç alınan (müsteâr) anlam öne çıkar. Başka bir ifadeyle kelime sözlük anlamından yeni ve başka bir anlama aktarılır. Esâsında istiâre ile yapılan şey kapalı bir biçimde bir şeyi başka şeye teşbih etmektir. İstiârenin gerçekleşmesi için kelimenin yeni bir anlama nakli ile birlikte iki anlam arasında uygun bir ilginin olması da gerekir. Ayrıca istiârenin gerçek anlama yani kelimenin gündelik dildeki anlama delalet etmesinin de önünde bir engel (karîne) bulunmalıdır. Bir kelimenin gündelik dildeki asıl anlamını hiçbir şekilde akla getirilmeden kullanmak manayı ifade etmede önemli bir araç olarak görülmüştür. Teşbihte benzeyen ve benzetilen şeklinde iki unsur varken istiârede bunlardan yalnız biri kullanılır. Mecazda ise istiârenin aksine bir benzetme amacı bulunmaz. (İsmail Durmuş-İskender Pala, "İstiâre", *DİA*, XXIII, 315-318.) *Gülşen-i Râz*'da ele alacağımız büt, zülf, hat, hâl gibi mazmunlar klişeleşmiş birer mecaz olarak istiâre

Gülşen-i Râz'da Şebüsterî'nin üslûbu eserin bütününde gözlemlenebileceği üzere genel anlamda semboliktir. O, ele alacağı hangi mesele olursa olsun teşbihe, temsile, mecaza yahut başka bir anlam sanatına müracaat eder. Ancak şu farkla ki Hüseyinî'den gelen suallerin son üç sorusuna cevap olarak verilen ve *Gülşen-i Râz*'da sûfiyâne söylemin arkaplanına ilişkin bilgiler verilerek belli tasavvufî *istiâre*lerin (sembollerin, remizlerin)²³⁸⁷ ele alındığı kısmın, onun görüşleri içerisinde müstakil olarak ele alınması gerekli olan bir yönü vardır. Her ne kadar Şebüsterî, örneğin vahdet-kesret ilişkisinde olduğu gibi ele aldığı diğer konularda da bir takım sembollerden yararlansa dahi onun söz konusu son üç soru çerçevesinde yapmaya çalıştığı şey tamamen farklı bir alanın mevzûsudur. Şebüsterî'nin bu kısımda öne sürdüğü düsturlar ile diğer kısımda ortaya koyduğu ilkeler arasında gerek muhteva gerekse sembolik derinlik açısından bir takım paralellikler yakalayabilmek mümkünse de bu kısımlardaki temel kaygı özü gereği farklı olduğu için birbirinden ayrı olarak müzakere edilmelidir. Söz gelimi varlık konusu içerisinde ele aldığımız tecellî kavramı ile zülfün tecellî yönü arasında ilişki kurmak mümkünse de biz bu ilişki biçimlerine işaret etmekle yetinerek ilgili iki alanı farklı kategoriler içinde ele almanın daha doğru bir yöntem olacağı kanaatine göre konuları şekillendirmiş olduk. Zaten Şebüsterî'nin benimsediği sistematik, söz konusu son üç soruyu kendi içinde ve bir bütünlük içinde ele alması üstelik bu üç soruya geçmeden önce tasavvufî dilin mantığı üzerine oldukça ehemmiyet arzeden bir mukaddime ile konuya başlaması onun kurgusunun da tercih ettiğimiz minval üzere olduğu kanaatini pekiştirmiştir. *Mefâtîhu'l-İ'câz* müellifi de eserin son üç soruya cevap olarak oluşan kısmının hakikat ve *ma'ânî-yi ma'küleye* dâir keşf ve şuhûd erbâbının hissedilebilir sûretlerle ifâde edilen örtülü ta'birleri ile ilgili²³⁸⁸ olduğunu söylemekle bu bölümün müstakil bir yönünün bulunduğunu vurgulamış olur.

olarak tanımlanabilir. Çünkü Şebüsterî'nin son üç soru etrâfında ele aldığı lafızları genel anlamda istiâre esasına göre ele aldığını söyleyebiliriz.

²³⁸⁷ Sembol ve remiz kelimelerinin işâret, îmâ ve emânet gibi anlamları da bulunmaktadır. Tüm bu kelimelerle anlatılmak istenen şey anolojik münasebetten dolayı bir şeyi başka şey ile temsil etmektir. Tasavvuf söz konusu olduğunda ise remiz yahut sembolle yapılan şey soyut (mücerret) hakikatlerin somut (müşahhas) şeylerle temsil edilmesidir. Remiz ve sembol yerine, aralarında nüans bulunsa da bu nüanslara çok da dikkat edilmeksizin bazen istiâre, mecaz, temsil, teşbih, metafor gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Bu çerçevede bir kavram kargaşasının varlığından söz etmek dahi mümkündür. Nitekim bu alanda yapılmış çalışmalarda ilgili kavramlar bakımından bir birlikteliğin yakalanabildiğini söylemek zordur. Bkz. İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Ötüken Yay., İstanbul 2009, s.13-14.

²³⁸⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 464, 716.

Bu mukaddimenin ardından öncelikle sûfilerin söylemlerini belirleyen arkaplana dair *Gülşen-i Râz*'da neler söylendiğine ardından da *Gülşen-i Râz*'da yer alan muayyen tasavvufî istiârelerin hangi tasavvufî umdelerin ifade aracı olarak kullanıldıklarına geçebiliriz.

3.7.1. Sûfiyâne Söylem: Sembolik Dil

Sûfilerin dile ait görüşleri hakkında bir kanaate sahip olmak, öncelikle tasavvuf ıstılahlarının ortaya çıkışının (vaz' edilmesinin) arka planını ve berâberinde de onların sözlerinde ve metinlerinde yer alan remizlerle (sembollerle) anlatılmak istenen manayı bilmeyi gerektirir. Bu gerekçe, Şebüsterî'yi *Gülşen-i Râz*'da tasavvufa âit sembolleri doğrudan tanımlamaya geçmeden önce *usûle* (kâideler vaz' etmeye) dâir bir girizgâh yapmaya sevk etmiş olmalıdır.

Her ilim ve sanat dalının kendine özel terimleri vardır. Bir ilim dalı olarak tasavvufun da zaman içerisinde kendi özel ıstılahları oluşmuş ve tasavvuf ilminin mensupları da bir takım özel lafızlardan yararlanarak eserler telif etmişlerdir.²³⁸⁹ Tasavvuf ıstılahlarını sistematik olarak ele alan Kuşeyrî ve Hucvîrî, sûfilerin tasavvuf ıstılahlarını iki maksatla geliştirdiklerini vurgularlar: a) Anlaşılması zor konuların ehli tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamak, b) Ehil olmayan kimselerden tasavvufî sırları gizli tutmak.²³⁹⁰

Tasavvufî tecrübenin aktarımında temelde üç prensipten söz edilebilir ki sûfilerin “tasavvufî söylem” hakkındaki yaklaşımlarını şu prensiplerle açığa kavuşturabiliriz:

1. “İşârî ve remzî delâlet”: Sûfiler lafızların mânâlara işaret ettiğini fakat yine de lafızların manaları yeterince karşılamakta yetersiz olduğunu bu sebeple onlara ancak işaret ve remiz yoluyla delalet edilebileceğini söyler. Lafzî delâlette lafız mânâyı içerdiği ve gösterdiği halde işârî delâlette mânâ lafza

²³⁸⁹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 46; Aynu'l-Kudat Hemedânî, *Şekvâyü'l-Garîb*, (nşr. Muhammed Abdülcelîl), *Journal Asiatique*, January-March 1930, s. 42; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 153; Pûrcevâdî, *Can Esintisi: İslam'da Şiir Metafiziği*, (çev. Hicabi Kırılanc), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 424-425.

²³⁹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 147; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 517-518; Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, s. 191; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 384; Bu minval üzere Ankaravî şöyle der: “Cemî'-i kibâr nâ-mahrem ve ağıyardan esrâr-ı Hakk'ı istitâr etmişlerdir.” Bkz. *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 324.

delâlet ve işaret etmektedir. Bu bakımdan tasavvufî söylemdeki mantık bâtından zâhire, mânadan lafza doğru bir seyir içinde işler.

2. **“Paradoksal söylem”**: Sûfîyâne söylem genelde paradoksal bir mahiyete sahiptir. Bu da temelde Hakîkat’ın “evvel-âhir”, “zâhir-bâtın”, “vahdet-kesret” gibi iki uçlu yanından kaynaklanır. Dolayısı ile sûfîler arasında tedavülde olan çelişkili ifadeler temelde bir çelişki değil aynı gerçekliğin değişik bir yönünü ifadeden kaynaklanır.
3. **“Sembol ve analogi”**: Dış dünyada aşınası olduğumuz nesneler sûfinin tecrübelerini anlatmada kullandığı benzetme araçlarına dönüşür. Bu bağlamda sûfîler sayı ve harflerden, inanın uzuvlarına kadar mahsus pek çok şeyden hareketle ma‘kûlât denilen soyut gerçeklikleri açıklamaya çalışır.²³⁹¹

Tasavvufî kelime ve kavramlar söz konusu olduğunda bunların zihindeki değil kalbteki karşılıklarına odaklanmak gerekir. Çünkü kavramlar sadece belli bir noktaya dek iletişim imkanı verir. Sûfîler kendi aralarında bir iletişim zemini meydana getirme ve böylece sair ilimlerce oluşturulmuş lügatçenin kapsamından kendilerini tefrik etmek maksadıyla ilgili terminolojiyi inşa etmişlerdir. Burada ayırdına varılması gereken husûsî nokta ise hem sûfîlerce inşâ edilen lügatçenin her sûfinin mevcut tasavvufî birikimine bağlı olarak çeşitlenmesi²³⁹² hem de yaşanan hallerin isim ve kavramlara kaynaklık etmesidir.²³⁹³ Mevlânâ’nın ifadesiyle “sûfinin defteri harflerin mürekkeplerine ait karaltılardan ibaret değildir”.²³⁹⁴

Sülemî, tasavvufu dilin ve sözün erişemediği bir hakîkat olarak niteler.²³⁹⁵ Başka bir ifadeyle “hakîkatin ibtidâsı sözün tükendiği yerde başlar.”²³⁹⁶ Çünkü tasavvufî tecrübeyi nesnel olarak tahlîl edebilmek, sözcüklerle bu tecrübenin derinliklerine nüfuz edebilmek neredeyse imkânsızdır.²³⁹⁷ Tasavvufî tecrübe “tam olarak”/ “nasıl ise öyle” anlatılamadığı gibi tam olarak da anlaşılamaz.²³⁹⁸ Bunun sebebi tasavvufî bilgi yahut tecrübenin özü îtibârıyla diğer bilgi ve tecrübe türlerinden farklı olduğu gibi ifâde edilmiş

²³⁹¹ Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, s. 114-118.

²³⁹² M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Târihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, s. 138.

²³⁹³ M. Nedim Tan, *a.g.t.*, s.157.

²³⁹⁴ “*Defter-i sûfî sevâd-ı harf nîst*”, Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 61

²³⁹⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemî’nin Risâleleri-*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 11.

²³⁹⁶ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayâtı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul 1942, s. 83.

²³⁹⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 25.

²³⁹⁸ Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, s.108.

biçimi bakımından da taşıdığı farklılıktır. Zira sûfiler, yaşayıp müşâhede ettikleri halleri ve doğrudan kalblerine doğan hakikatleri sınırlı vasıtalar olan lafızlardan istifade ile ifade etmeye çalışırlar. Mâhiyeti gereği sûfîyâne tecrübenin gündelik dille ifade edilmesinde yaşanan güçlük, tasavvufta sembolizme dayalı bir dilin varlığını ortaya çıkarmıştır.²³⁹⁹ Zaruretlerin sevki ile ortaya çıkan bu durum tasavvuf edebiyatında hakikati mecaz ile örterek anlatmak şeklinde bir geleneğe dönüşmüştür.²⁴⁰⁰ Netîcede tasavvuf edebiyatı remiz ve sembollerle örülü bir dil zenginliğine sahip olmuştur.²⁴⁰¹

Şüphesiz estetik bir yönü de bulunan şiir, sembolizmin en iyi anlatım araçlarından biri olarak sûfilerce daima ilgi alanı olmuştur.²⁴⁰² Şiirde mecaz, bilgi verici bir özelliği sahip olarak, hakikatle buluşmayı sağlayan en azından ona işaret eden bir köprü görevi görür. Zaten bu sebeple mecaza “hakîkatin köprüsü” (el-mecâzü kantaratü’l-hakikat) denilmiştir.²⁴⁰³ Sembolik şiirleriyle metafizik ve irfânî bir türün önemli temsilcilerinden olan Ebu Saîd Ebu’l-Hayr, Senâî, Attâr, Mevlânâ, Hâfız gibi Şebüsterî de tasavvufî hakikatleri ifade aracı olarak sembollerini kullanan ve geliştiren sûfî şâirlerden biridir.²⁴⁰⁴

Gülşen-i Râz’da sûfilerin terminolojisinde tedavülde olan bazı lafızların hangi manaya/mânâlara *delâlet* ettiği ortaya konulur. Bu terminolojiyi üretmenin arka planında her ne kadar *nazarı kâsır olanların gözünden mestûr kalmak maksadı* var ise de²⁴⁰⁵ Şebüsterî sûfilerce kullanılan lafızların manalarının bilinip anlaşılması görüşündedir.²⁴⁰⁶ Avni Bey’in ifadeleriyle:

“Bu tâifenin [sûfilerin] ulûm ve maârifî, vicdâniyât ve zevkiyâtta olup, mücerred ıstılahlarını tetebbu‘ ve bunların hâlât ve makâmâtının istihsâli mucîb değil ise de, maânî lafızdan müstefâd olduğundan bâzen bu ibârât ve işârâtı bilmek

²³⁹⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabîde Ma’rifetin İfâdesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 9-10; Bkz. Takiy Purnâmîdârîyân, *Remz ve Dâstânha-i Remzî der Edeb-i Farisi*, (3.Bsk.), İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî, Tahran 1990, s. 43 vd.; İzutsu, “Aynü’l-Kudât Hemedânî’nin Düşüncesinde ‘Mistisizm’ ve ‘Çok-Anlamlılık’ Dilsel Problemi”, *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ramazan Ertürk), (2.Bsk.), Anka Yay., İstanbul 2002, s. 116; İbrâhim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 176 vd.; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’ân İlimleri Üzerine*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitabiyat, Ankara 2001, s.323.

²⁴⁰⁰ Yakup Şafak, “Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım Üzerine”, *Yedi İklim*, 59 (1995 Şubat), s. 10-14.

²⁴⁰¹ Semih Ceyhan, “Remiz”, *DİA*, XXXIV, 559.

²⁴⁰² Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İsam Yay., İstanbul 2009, s.8.

²⁴⁰³ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, s.166.

²⁴⁰⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, s.198-199.

²⁴⁰⁵ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 67.

²⁴⁰⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 5. b. 31-32; [s.68, b. 30-31.]

kâbiliyeti olan kimse için bu hâlâtı tahsîle bâis olur ve o kimse kemâlât-ı evliyâdan behre-mend olup âferîneşten maksûd olan şeyi istihsâl eder.”²⁴⁰⁷

Buna göre örneğin vahdetin yüzünü örttüğü için kesretin mahbûbun (sevgilinin) *zülf* ve *hattına*; aşk, zevk ve sekrin şarâba; sâlikin kalbinde meydana gelen ilâhî nurların şem‘e; Mutlak Varlığ’ın güzelliğinin tecellîsinin *şâhide* remzedildiği bilinmelidir ki sûfilerin metinlerinde geçen söz konusu lafızların ne anlama geldiği bilinsin ve bu manallardan istifade edilebilsin.²⁴⁰⁸

Sûfilerin kendi aralarında kullandıkları husûsî bir dilin (ve ıstılah) var olduğu bilinen bir husustur. Burada önemli olan şey neden böyle bir dilin varlığına ihtiyaç duyulduğu ve bu yeni dilin hangi esaslara göre vaz‘ edildiğidir. Zira onlar için gündelik dildeki karşılıkları ile kelimelerin yeterliliklerini yitirdiği tecrübeleri vardır.²⁴⁰⁹ İşte sûfiler, rûhânî yolculukları boyunca yaşadıkları hal ve makamları, ilâhî sırları, müşahedelerini, tecrübelerini dile getirmek isteyip de bunu gündelik ve alışılmış dilin sınırları dâhilinde ifade edemeyince, yaşadıkları özel tecrübeyi yeni birtakım kelimelerle ifade etme ihtiyacı duyarlar. Ancak bunu yaparken de yeni kelimeler üretmektense, günlük dilde kullanılan kelimelere mecâzi ve sembolik bir anlam yükleyerek²⁴¹⁰, yani bu doğal ve gündelik dilde tasarruflarda bulunarak²⁴¹¹ ıstılâhlar vaz‘ ederler.²⁴¹² Böylece onlar, dilin doğal alanının ötesinde başka bir anlamsal alanı göz önünde bulundururlar.²⁴¹³ Bu durumda sûfilerin metinlerinde geçen şarâb, zülf, ben, göz gibi hem *dış anlamı* hem de onların kastettikleri bir *iç anlamı* olduğunu ve iç anlamın dış anlama yüklenmiş yeni ve özgün bir anlam olduğunu görürüz. Öyleyse dış anlam (sözlük anlamı), iç anlamın (tasavvuf şiirindeki terminolojik anlam) anlaşılmasında bir anahtar/köprü görevi görecektir. Meselâ şarâb kelimesinin dış anlamı, insan üzerinde bıraktığı tesirler ile sûfinin şarab ile kastettiği şey ve o şarâbın insan rûhunda bıraktığı tesir arasında bir benzetme yönü bulunmaktadır. Aynı durum meyhâne, harâbât, şâhid gibi lafızlar için de geçerlidir.²⁴¹⁴ Gündelik dilde olumlu-

²⁴⁰⁷ Konuk, *a.g.e.*, s. 69.

²⁴⁰⁸ Konuk, *a.g.e.*, s. 67.

²⁴⁰⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (6. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2009, II, 851.

²⁴¹⁰ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 420-421.

²⁴¹¹ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s.225.

²⁴¹² Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 73.

²⁴¹³ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 225.

²⁴¹⁴ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s.223.

yüceltici kelime gruplarının karşısında bir de olumsuz-aşağılayıcı kelimeler bulunmaktadır. Birinci gruptaki kelimelere “harâbâtî kelimeler”, ikinci gruptaki kelimelere ise “muttakiyâne kelimeler” adı verilir. Harâbâtî kelimelerin meşhurları “harâbât, harâbâtî, rind, rindlik, kumarbaz, ayyaş, muğbeççe, pîr-i muğan, sâkî, şâhid, putperest, kâfir, mutrib, zünnâr” gibi kelimelerdir. Meşhur muttakiyâne kelimelerden bazıları ise, “zâhid, zühd, vâiz, mescid”dir. Bu iki kelime grubuna sûfî şâirlerin dilinde tamamıyla zıt bir anlam verildiği görülür. Bunun sebebi ise, muttakiyâne kelimelerin sûfîlerin maksatlarını yerine getirememesidir. Zirâ onlar bu mertebedeki kelimelerin anlamlarını mertebe olarak aşmışlardır. Onlar, doğal dildeki dini kelimelerin (zühd, mescid, vâiz gibi) taşıdıkları anlamların ötesindeki hakikatleri dile getirmek istiyorlardı.²⁴¹⁵ Bunu bir bakıma şariat, tarikat ve hakikat çizgisinde onların şariat ve tarikat mertebelerini aşarak hakikate intikâl etmelerine de bağlayabiliriz. Sûfî şairler muttakiyâne kelimeleri olumsuz bir değer olarak kullanmışlarsa, bu değerleri aşk ve rindlik mertebesi gibi daha üst değerlerle kıyasladıkları içindir.²⁴¹⁶ Üstelik sûfî şair açısından riyasızlık taşıyan kalenderlik ve rindlik, riya taşıyan zühdden üstün tutulur.²⁴¹⁷

Şebüsterî'nin tasavvuf ıstılahlarının vaz‘ ve delâletlerine dâir yaptığı açıklamalar oldukça orijinal bir niteliktedir. Bu açıklamaları ile o kanaatimizce, tasavvufun dili açısından özgün bir *usûl* sunar.²⁴¹⁸ Vaz‘-delâlet ilişkisinde *dâl* (:delâlet eden) yani lafız; *medlûl* (:kendisine delâlet edilen) yani ma'nâ ve delâlet (:lafız ile mana arasındaki münâsebet ya da bir şey hakkındaki bilginin başka bir şeyin bilgisine ulaştırması) şeklinde üç kavram vardır.²⁴¹⁹ Lafzın kendisi *dâl*, anlamı ise *medlûl*dür. Hakikat ve mecaz da mânâ ve lafız gibidir. Mecazın gerçekleşmesi için hakikî anlamdan mecâzî anlama nakil ve ikisi arasında *alâkanın* (münâsebet/ittisâl/ilinti) bulunması şarttır.²⁴²⁰ Lafız, vaz‘ oldunduğu anlamda ya da bu anlamın dışında kullanılması bakımından *hakikat* ve *mecaz* olarak ikiye ayrılır. Lafızlar *vaz‘-ı evvelde* (hakikat) belli bir şeye

²⁴¹⁵ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 250-251.

²⁴¹⁶ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 281.

²⁴¹⁷ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 252.

²⁴¹⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Mehdiyye Sâdât Müstakîmî, *a. g.m.*, s. 87, 96.

²⁴¹⁹ Mehdiyye Sâdât Müstakîmî, *a.g.m.*, s. 73; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1980, s. 126.

²⁴²⁰ “Delâlet, vaz‘î (mutâbakat), tazammunî ve iltizâmî şeklinde üçe ayrılır. Buna göre hakikat, vaz‘î delâletin; mecaz, tazammunî delâletin; kinâye ise iltizâmî delâletin kapsamına girer.” İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217-218; Cürcânî, *Ta‘rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1983, s.203; Hakikat: Bir kelimenin neye delâlet etmek üzere vaz olunmuşsa o manada kullanılması demektir. Bkz. *Edebiyat Lügati*, s. 49.

delâlet ederler. Zamanla aynı lafızlar delâlet ettikleri anlamlarla ilişkili olarak yeni anlamlara aktarılabilirler. İşte *vaz’-ı sâni* (mecaz) bu şekilde ortaya çıkmış olur.²⁴²¹

Şebüsterî ‘mâna’ ya da “hakikat” dediğinde O’nun bu kavramlarla kastettiği şey sadece edebî bir vurgu taşımaz.²⁴²² Şebüsterî’nin, lafızların *vaz’* ve delâleti yahut hakikat-mecaz konusunda söyleyeceği şeyler onun varlık anlayışı ile doğrudan alakalı olacaktır. *zâhir-bâtın*, *sûret-mânâ*, hakikat-mecaz arasında tam bir münasebet vardır.²⁴²³ Şebüsterî’nin varlık tasavvuruna ilişkin kısımda da söylediğimiz gibi O’na göre varlık (vücûd) birdir. Bir olan vücûd taayyünât, tecelliyât hasebi ile kesret elbisesine bürünür. Kesret denilen şey ise O’nun esmâ ve sıfatlarına âit tezâhürlerdir. Şebüsterî, lafızların da âlem-i misâlin yansımaları olduğunu söyler.²⁴²⁴ O, ruh (yüz), zülf (saç), hat (tüy), hâl (ben), çeşm (göz) ve leb (dudak) gibi mahsûs (hissedilebilir/ duyularla algılanabilir) şeylerden olan lafızlarla mânâların ifâde edilmesinde öncelikli sebep olarak tüm bu lafızların bilinen ve somut şeyler olmasını dile getirir.²⁴²⁵ Çünkü bir mevzûnun duyulmuş ve bilinmiş misaller üzerinden zihne yaklaştırılması daha kolaydır.²⁴²⁶

İslam metafizikçilerinde batı dillerinde genellikle “sembolizm” olarak tercüme edilen “temsîl”in önemli bir yeri vardır. Temsil ya da analogi farklı varoluş düzeyleri arasında bir şekilde benzerlik ilişkisi kurmaya dayanır. Temsil ile üst seviyedeki hakikatler anlaşılabilir bir hale getirilir. Kısacası temsil, bilinenin bilinmeyene ayna tutmasıdır. Nitekim sûfî şâirlece çokça kullanılan aşk, şarap, meyhâne, pervâne, mum gibi kavramlar hakikati ifade etmede remize dayalı dilin mazmunları olmuştur.²⁴²⁷ Şebüsterî de bu çerçevede gönül ehli olanların, mânâyı tefsîr edip açıklarken bir benzeriyle (*mânend*) *ta’bîr* ettiklerini belirtir.²⁴²⁸ Söz gelimi, tasavvufî aşk ve sekri, beşerî aşk ve sarhoşluk ile ilgili sözlerden başkası ile anlatmak mümkün değildir. Şu

²⁴²¹ Bu konuda örnekler de içeren geniş bir tahlil için bkz. Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, I(2), (2001), s. 80-111.

²⁴²² Bkz. Mehdiyye Sâdât Müstakîmî, *a. g.m.*, s. 72 vd.

²⁴²³ Nasrullah Hikmet, “Vaz’ ve delâlet-i elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 91-92.

²⁴²⁴ İlâhî Kumşei, “Önsöz” *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 28.

²⁴²⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 720; [s.97, b.720]; Lâhîcî, *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 468, 722.

²⁴²⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 538, b. 721.

²⁴²⁷ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 24-25, 27.

²⁴²⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 723; [s. 97, b. 723]; Şebüsterî’nin *ta’bîr* kelimesi bilinçli bir tercihe dayanır. Karşıdan karşıya geçmek anlamına gelen *ubûr/ta’bîr* (a-b-r) sûretten mânâyı, zâhirden bâtına, mecazdan hakikate, şekilden öze, kalden hâle yönelişi ifade eder. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Maârif, Kahire 1119, IV, 2782. Nitekim Kur’ân’da yer alan “*fa’tebirû*” (Haşr, 59/2) emri de gözle görünenden görünmeyene yönelişe bir çağrı olarak yorumlanır. Bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 56.

halde bu tür kelime ve ıstılahlar maksadı ifadeye yarayan araçlar konumunda görülmelidir.²⁴²⁹ Bu konuda İsmâîl Rusûhî Ankaravî'nin şu açıklamaları konumuza ışık tutar mahiyettedir:

“ (...) Allâh'ın çok velîleri, mânâlara ve hakîkatlere söz elbisesi giydirerek aklî olanları (ma'kûl) duyularla anlaşılabilir (mahsûs) seviyeye indirirler. Böylece, duyulara habs olup kalanlar ve tahmin ve kıyas perdesi ile örtülü olanlar, hakîkatlerden ve mânâlardan nasiplenmiş olurlar; ma'kûlâtı, remz ve işâretle anlatılan şeyleri (mermûzât) idrâk edebilirler. Şâyet onlar, alışılmış olana ve nefse uygun gelene zıt bir şekilde bu hususlarda söz söyleselerdi, ola ki anlaşılması ve kavranması zor olabilirdi. Bunun bir faydası da şudur: Eğer mânâlar ve hakîkatler maddî şekil olmaksızın (bî-libâs u sûret) ortaya konsa, ondan mana ehlinde başka kimse bir şey anlamaz. Fakat duyulara hitab eder şekilde ortaya konunca faydası umumi ve tam olur. Çoğunlukla nice şekil düşünleri, mânâları ve hakîkatleri sûret elbisesi içinde görüp, tabiatlarının gereği ona tam bir şekilde ilgi duyarak, sûret vâsıtasıyla manaya ulaşmışlardır. O bakımdan tasavvuf sahasının ekserî büyükleri, inci saçan sözlerini bu tarzda söyleyip sevgilinin zülfü, beni, goncası ve nazı, mey, meyhâne, bâde, peymâne, mestâne gibi söz ve ifadeler kullanmışlardır. Böylece nice kimseler şekilden manaya ulaşırken, niceleri de sırdan gâfil olurlar. Bu zümrenin çoğu kâmilleri, zâtî muhabbeti gerçekleştirmiş ve vahdet sufatıyla ahlaklanmışlardır. (...)”²⁴³⁰

Şebüsterî'ye göre manalar lafız elbisesine büründürülmeye çalışılsa da nihâyeti olmayan mânâ âleminin, engin bir denizin bir testiye sığmaması gibi lafızlara sığması mümkün değildir.²⁴³¹ Lafzın cesed, ma'nânın rûh; lafzın kadeh, ma'nânın şarap;²⁴³² lafzın desti mânânın denize²⁴³³ teşbih edilmesi manaların lafızlara sığmaması durumunu anlatır.²⁴³⁴ Şebüsterî buradan hareketle zevkten meydana gelen *ma'nâ*ları lafızlarla anlatabilmenin tam olarak mümkün olmadığına²⁴³⁵ ve o *halin* nasıl bir şey olduğunu ancak o *hale* sahip olanın bilebileceğine vurgu yapar.²⁴³⁶ Ahmed İlâhî bu gerçekliği “tavr-ı zevk, tavr-ı kâle muhâliftir” diyerek açıklar.²⁴³⁷ Çünkü keşf ve tasfiye ehlinde

²⁴²⁹ Bkz. Yakup Şafak, *Klasik Şiir Üzerine Yazılar*, Saye Yay., Konya 2003, s. 3-4.

²⁴³⁰ Ankaravî, “Mukaddime”, *Makāsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 51.

²⁴³¹ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 721; s.7, b. 54; [s. 69, b. 53]; Hulvî'nin yerinde üslûbu ile *zarf-ı lafza bahr-i ma'nâ sığmaz*. Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 538, b. 722; Ahmed Gazzâlî aynı durumu “*ifâdenin eli mânânın eteğine ulaşamaz*” şeklinde ifade eder. Bkz. *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 112.

²⁴³² Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 7-8; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 468, 723.

²⁴³³ Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, haz. Muzaffar Akkuş, s. 319.

²⁴³⁴ Nasrullah Hikmet, “Vaz' ve delâlet-i elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 96; Bu durum İbnü'l-Arabî tarafından “lafızların kalıplarının, manaları taşımaya yetmeyeceği” şeklinde ifade edilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenezzulu'l-emi' min âlemi'l-ervâh ilâ âlemi'l-eflâk*, (thk. Tâhâ Abdalbâkî Surûr-Zeki Atıyye), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1380/1961, s.116.

²⁴³⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 722; [s. 97, b.722]; Şebüsterî bu durumu *Saâdetnâme*'de ‘gönül zevki ibâreye gelmez’ şeklinde açıklar. *Saâdetnâme*, s. 161,170, b. 188,378.

²⁴³⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 8, b. 65; [s. 69, b. 64.]

²⁴³⁷ Ahmed İlâhî, *Şekâyiku'l-Hakâyık*, vr. 145^b.

zuhûr eden *ma'nâların* kaynağı zevk ve vicdandır. O mânâları tahsîl etmenin başka bir adı olan *irfân-ı hakîkî* ve *idrâk-i maânî* ise ta'lîm ve taallüm yolu ile değil, *keşf* ve *şuhûd* metodu ile elde edilebilir.²⁴³⁸ Klasik bir deyişle esrâr-ı hâl, *kıyl* ü *kâl* ile anlaşılır.²⁴³⁹

Şebüsterî ma'kûlâtın niçin mahsûsat ile (soyut şeylerin somut ile) temsil edilerek anlatıldığını şöyle açıklar:

“Çünkü duyularımızla (*mahsûsât*) anladığımız, bildiğimiz şeyler, mânâ âleminin gölgesi gibidir. Duyularımızla bilip anladığımız bu âlem çocuğa, mana âlemi de bu çocuğun dadısına [dâye: sûtanne/mürebî] benzer. Bu âlemde görünen (‘ayân olan) her şey, o âlem güneşinin *aksi* (yansıması) gibidir.”²⁴⁴⁰

Mânâ âlemi, gölge konumunda olan duyular âlemi (mahsûs) denilen sûrete göre *asıldır*.²⁴⁴¹ Gölge güneşin ışığı ile var olur, güneş ışığı yok iken gölgeden bahsedilemez. Bunun gibi, bütün âlem, ilâhî esmâ ve sıfât güneşinin nûru ile aydınlanır. Şehâdet âleminin (âlem-i mahsûs) bir çocuğa ma'nâ âleminin ise çocuk bakıcısı (dâye) gibi olması şehâdet âleminin terbiye ve kemâlinin ma'nâ âlemi ile olması ile alakalıdır. Daha da ötesi, var olan her şey mânâ âlemi iken şehâdet âlemi gölge ve hayalden, mecazî bir varlıktan daha fazla bir varlığa sâhip değildir.²⁴⁴² Şebüsterî'nin hayal konusundaki görüşleri içinde de açıklandığı gibi içinde bulunduğumuz duyular âlemi hakîkî âlemin (mânâ âleminin) nasıl bir gölgesi konumunda ise lafızlar da aynen bu şekilde gerçeğin yani mânânın/hakîkatin gölgesidir. Bir şeyin gölgesi varsa aslı ve hakîkati de vardır. Aynı durum mecaz için de geçerlidir. Hakîkatsiz bir mecaz tasavvur edilemez. Burada dikkate değer nokta Şebüsterî'nin lafızların vaz' ve delâleti konusunda niçin âlemin ontolojik konumuna atıf yaptığıdır. Bu sorunun cevabını dil-varlık arasındaki ilişkide aramak gerekir. İbnü'l-Arabî'de de görülebileceği üzere bahsettiğimiz iki alan birbirinden bağımsız değildir. Buna göre bu âlemdeki herşey -buna elbette lafızlar da dâhil- o âlemin gölgesi konumundadır. melekût âleminde ne varsa içinde bulunduğumuz şehâdet âleminde onların yansımaları vardır. Bu çerçevede âlem-i bâtın ya da vücûd güneşe (bâzen de nûra), âlem-i zâhir (adem) ise *akse* (yansımaya)

²⁴³⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 468, b. 724.

²⁴³⁹ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi*, s. 83, b. 65.

²⁴⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 60-61, b. 716,724; [s. 97, b. 724,716.]

²⁴⁴¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 469, b.724.

²⁴⁴² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 469, b.726.

benzetilir.²⁴⁴³ Abdurrezzak Kâşânî'nin de dediği gibi, varlık mertebelerinden her birinin hakikat ile bir irtibatı vardır. Dolayısı ile ma'nâ-yı mahsûs olan vaz'-ı sâni, hakikatin/vücûdun bir tenezzülüdür.²⁴⁴⁴ Ahmed Avni Bey vaz'-ı evvel ve vaz'-ı sâni hakkında bir misal vererek meseleyi şöyle vuzuha kavuşturur: “*esmâ-i melfûza-i ilâhiyye birtakım hakâyık-ı ilâhiyyeyi anlatmak için vaz' olunmuş birer ıstılâhtır ve o hakâyıkın her birisi yekdiğerinden başka olduğu için, esmâ-i melfûza dahi muhtelif ma'nâlara delâlet eder.*” Avni Bey'in bu prensibinden hareketle konuya yaklaşıldığında örneğin Hakk'ın Cemîl isminin vaz'-ı evvel, gündelik dilde kullanılan güzelliğin (cemîl/cemâl) ise vaz'-ı sâni olduğu görülür.²⁴⁴⁵

Şebüsterî, zülf, leb gibi *tevil* gerektiren sözlerin belli manaları anlatmak için söylendiğini²⁴⁴⁶ ve irfan sahibi olan kişinin, her sözü, ilk ne mana için konmuşsa (vaz'-ı evvel) o manada söyleyip, başka manaya almayacağını ifade eder.²⁴⁴⁷ İbnü'l-Arabî ve Şebüsterî'nin dile âit düşüncesinde önemli bir yeri olan *te'vîl* de esasında vaz'-ı sâni'nin (mecâzın) vaz'-ı evvel'e (hakikate) ulaştırılmasından başka bir şey değildir.²⁴⁴⁸ Oysa avam lafızların hakikî manalarından gâfildir. Mutlak varlık nasıl bedîhî olmasına rağmen şiddet-i zuhûru yani taayyünlerin çokluğu sebebi ile görülemezse, mana da lafız elbiselerine bürününce görülmesi zorlaşır.²⁴⁴⁹

Şebüsterî, söz ve mana arasında vech-i münâsebet/tenâsübe ne kadar riâyet edilse de²⁴⁵⁰ sözü, tamamıyla manaya benzetmenin (*teşbîh-i küllî*) imkânının olmadığını söyler.²⁴⁵¹ Ayrıca o “söz, manaya uymuyor diye âriflerin kınanmamaları gerektiğini

²⁴⁴³ Bkz. Nasrullah Hikmet, “Vaz' ve Delâlet-i Elfâz der Gülşen-i Râz”, s.88-89; İbnü'l-Arabî maddî âlemi mânevî âlemin gölgesi olarak gördüğünden te'vîl işleminin tabiattaki herşeye uygulabileceğini söyler. Buna göre her zâhir bir bâtına işâret eder. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.134.

²⁴⁴⁴ Nasrullah Hikmet, “Vaz' ve delâlet-i elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 94-95.

²⁴⁴⁵ Bkz. Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 19-20; Abdurrahman Câmî'nin de söylediği gibi sûret kelimesinin vaz'-ı evveli Hakk'a racidir. Âlemin ya da insân-ı kâmilin sûreti ise Hakk'ın sûretine izâfedir. Ali Ruzâ Fûlâdî, *Zebân-ı İrfân*, İntişârât-ı Suhen, Tahran 1389/2011, s.188-189.

²⁴⁴⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 725; [s. 97, b. 725.]

²⁴⁴⁷ *Gülşen-i Râz*, (çev. Gölpınarlı), s. 72, b. 879; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-İcâz*, s. 544, b. 884; Niyâzî-Mısırî'nin “sûfiler zümresi, taklîdî îmandan tahkîkî îmâna geçmişlerdir. Bu sebeple onlar eşyânın zâhirinden bâtınına, sûretinden mânâsına sefer etmişlerdir. Cümle eşyâyı aslında olduğu gibi görmüş ve bilmişlerdir. Bu sebeple çoğu sözleri mânâ âleminde gelir” (Niyâzî-i Mısırî, *el-Es'iletü ve'l-ecvibe*, haz. Nâzım Akkoyun, Rahmet Yay., İstanbul 1966, s. 21-23.) şeklinde ifâdesi de sûfilerin terminolojisini belirleyen alanın vaz'-ı evvel olduğunu anlatır.

²⁴⁴⁸ Nasrullah Hikmet, “Vaz' ve delâlet-i elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 94.

²⁴⁴⁹ Mehdiyye Sâdât Müstakîmî, *a.g.m.*, s. 92.

²⁴⁵⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 728; [s. 97, b. 728.] *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 542, b. 729.

²⁴⁵¹ *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 729; [s. 97, b. 729.]

söyler. Fakat ârif kendinde oldukça [bâ-hûdî] şeriatı aykırı söz söylemekten sakınmalı ve şeriatı uymalıdır.²⁴⁵² Şebüsterî, sûfîlerin *fenâ*, *sekr* ve *delâl* (*naz*) halinde olanların ruhsat sâhibi olduklarını belirtir. Çünkü ilâhî tecellîye mağlûb oldukları bu hallerde iken onların ihtiyârı yoktur. *Vecd* halleri ile hâllenmeyenler taklîd ile o sözleri söylerlerse kâfir olurlar.²⁴⁵³ Ahmed İlâhî, Hallâc-ı Mansûr'un "ene'l-Hak" ifâdesinin *fenâ*, Bâyezid-i Bistâmî'nin "subhânî mâ a'zame şânî" cümlesini *sekr*, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "leyse fî cübbetî sivallâhi" lafzını *delâl* hâli üzere söylediklerini belirterek üç duruma da örnek vermiş olur.²⁴⁵⁴

Hakikat hallerinin mecâzi olmadığını ifade eden Şebüsterî herkesin tarikat sırlarını anlayamayacağını, hakikat ehlinde saçma sözlerin sadır olmayacağını söyler. Fakat bu sözleri ya *keşif* yoluyla bilmek gerektiğini, bu mümkün değilse en azından onların sözlerini *tasdîk* etmek gerektiğini ekler.²⁴⁵⁵ Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'da yazdıklarına ve özellikle de sembollere ilikişkin söylediği şeylere gönül gözüyle yaklaşılmasının gerektiğini söyler. Zira inkârcı bir bakış ile bakıldığında güller diken kesilecektir.²⁴⁵⁶

Mecaz, asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânâyâ nakledilen lafız demektir.²⁴⁵⁷ Hakikat ise mânâsı mevzû-i lehinde (ne için vaz'edilmişse o amaçla) kullanılan lafza denir.²⁴⁵⁸ Bilindiği gibi hakikat ve mecaz tâbirleri aslında belagat terimleridir. Sûfîlerin bu tabirlere kazandırdıkları anlamlar bunların asıl anlamlarıyla ilgisiz olmasa da metafizik ve ontolojik bir boyut taşımaktadır.²⁴⁵⁹ *Gülşen-i Râz*'ın mecaz ve hakikat konusunda alışıldık tasnif ve tanımlamaların dışına geçildiği görülür. *Gülşen-i Râz*'da mecaz dediğimiz şeyin hakikat, hakikat dediğimiz şeyin ise mecaz olarak ele alındığını görürüz.²⁴⁶⁰ Şebüsterî'nin esas dikkat çektiği şey ise, sûfîlerin

²⁴⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 730; [s. 97, b. 730-31]; Mevlânâ lafız mana bütünlüğünü ancak Hz. Peygamber'in sağladığını söyler. Bkz. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 472, 733; Bkz. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, 375.

²⁴⁵³ *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 732-734; [s. 97, b. 732-734]; Lâhîcî, *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 472.

²⁴⁵⁴ Ahmed İlâhî, *Şekâyîku'l-Hakâyık*, vr. 146^b.

²⁴⁵⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 61, b. 735-736; [s. 97, b. 735-736.]

²⁴⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 81, b. 992-996.

²⁴⁵⁷ İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, 217.

²⁴⁵⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, (haz. Turgut Karabey-Mehmet Atalay), Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 78.

²⁴⁵⁹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 358.

²⁴⁶⁰ İzutsu, "Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* Adlı Eserinde "Nur-Zulmet" Paradoksu", s. 54-55.

kullandıkları lafızların mecâzî değil hakîkî olduklarıdır. Sözelimi, Hâfız'ın da dediği gibi 'mey hakîkattir mecaz değildir'.²⁴⁶¹

Izutsu bu paradoksal durumu nur sembolü ile açıklar: Sufî, nur dediğinde bununla bir mecazı değil hakîkati kasteder. sûfî öncelikle kesin olarak inanmaktadır ki, eğer dünyada *nur* olarak adlandırılmaya tam manasıyla lâyık bir şey varsa, bu şey, onun tecrübe ettiği rûhânî nurdur; fiziksel anlamdaki ışık değildir. Ona göre, fiziksel ışık, hatta yapay ışık şöyle dursun Güneş'in ışığı bile, gerçek olmayacak kadar zayıf bir şeydir. Onun *basiret* gözüyle gördüğü nur son derece güçlüdür. Bu nur, ikinci tür nur/ışık ile karşılaştırıldığında fiziksel ışığa sadece bir mecaz olarak *nur* denilebilir. Dolayısıyla dilsel bakımdan alışılmışın dışında bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Nitekim burada, bir kelimenin *literal* denilen anlamı mecâzî anlama dönüşmekte, normalde *mecâzî* kabul edilen anlamı ise onun *gerçek* anlamı olmaktadır. Bu özel bağlamda *nur* kelimesi, rûhânî nur için bir doğrudan işâret olarak, fiziksel ışık için ise bir dolaylı işâret olarak fonksiyon icra etmektedir. Öyle ise mistiğin kullandığı mecaz, kelimenin günlük anlamında bir mecaz değildir. Çünkü kelimelerin bu şekilde alışılmışın dışında kullanılmasında bir *gerçeklik* yatmaktadır. Mistiğin kullandığı *nur* mecazı dışarıdan bakan birine göre mecaz iken onu tecrübe eden sûfiye göre hakîkatin ta kendisidir. Dolayısı ile mistiğin ifâdesine yansıyan mecazları gündelik dilde kullanılagelen mecaz ile bir tutmamak gerekir. Diğer bir deyişle mistik, *nur* derken fenâ ve bekâ ile tecrübe ettiği somut bir gerçeklikten bahsetmektedir. Bu da gösteriyor ki sûfiyâne söylem dışarıdan sembolik olarak algılansa da içeride bir gerçekliğe sâhiptir.²⁴⁶²

Tasavvufî dilin teorisyenlerinden olan Aynu'l-Kudat el-Hemedânî başta olmak üzere sûfiler tasavvuf dilinin anlam alanını hakîkat, tasavvuf dışında kalan normal dilin anlam alanını ise mecaz olarak kabul ederler. Dolayısı ile her hangi bir kelime tasavvufî bir anlam taşıyacak biçimde kullanılırsa bu kelimenin kullanımı hakîkî yok eğer bu kelimedenden normal ve alışılmış anlam anlaşılırsa kullanımı mecâzîdir.²⁴⁶³ Kısacası, eğer

²⁴⁶¹ Kumşêî, "Önsöz" *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 30.

²⁴⁶² Izutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde "Nur-Zulmet" Paradoksu", s. 55-58. Alkan: "Tasavvuf bir sözü tek bir düzeyde alıp onu değerlendirmeye tâbi tutmaz. Sözü yorumlayanlar söze kendilerini de dâhil ederek farklı anlam düzeyleri ve kategorileri olacağı kabulü ile söze yaklaşırlar." Bk. Ercan Alkan, "Harakânî'nin "Rabbimden İki Şey/İki Sene İle Eksişim" Sözü'nün Tasavvuf Literatüründeki Yorumları", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 44, (2013/1), s.96.

²⁴⁶³ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 360.

kelime gözle görülür dünyâdaki şeylere delâlet ederse kullanımı mecâzîdir. Eğer rûhânî âlemdeki hakîkatlere delâlet ederse kullanımı hakîkîdir. Ancak tasavvufa ait tüm ıstılahların ve kelimelerin mecaz ve hakîkat kategorisi içine girmesi de söz konusu değildir.²⁴⁶⁴

Emîr Hüseyinî'nin *örf-i urefâda* (âriflerin örfünde/âriflerin ıstılahında) mütedâvil olan *kelime* ve *tabirler* hakkındaki soruları Şebüsterî tarafından önce *icmâlî* sonra da *tafsîlî* olarak cevaplanmıştır.²⁴⁶⁵ Rızâ Tevfik'in ifadesiyle “şuarâ-yı sûfiyeden olan Şebüsterî” *Gülşen-Râz*'ın bir bölümünde bu dilde kullanılan lafızları îzah etmiştir.²⁴⁶⁶ Bu kısım *Gülşen-i Râz*'ın son üç soru etrâfındaki cevaplardan oluşur (soru: 13-15/ 285 beyittik son kısmı (b. 714-999)).Hüseyinî'nin bu çerçevedeki sorularını hatırlamak gerekirse;

(13-)“*Mânâ eri* ibârelerinde *göze* (çeşm), *dudağa* (leb) **işâret** etmekle neyi murâd eder. *Makamlara*, *hallere* nâil olan *mânâ eri*, *yüz*, *saç*, *tüy*, *ben* ile neyi kasteder.”²⁴⁶⁷

(14-) *Şarâbın*, *mumun* [şem'], *güzelin* [şâhid] **mânâsı** ne olabilir? Meyhaneye düşmek, sarhoş olmak (*harâbâtî*) ne anlama gelir?²⁴⁶⁸

(15-) *Büt* (put), *zünâr* ve *tersâlık* (Hristiyanlık) gibi küfür kaynaklı ifadelerle **gerçekte kastedilen** nedir?”²⁴⁶⁹

Şebüsterî, Emîr Hüseyinî'den gelen *nâmenin* niteliği hakkında “*ashâb-ı işârâtın müşkil birkaç ibâresi*” şeklinde bir tanımlamada bulunmuştu.²⁴⁷⁰ Şu halde Hüseyinî'nin ortaya attığı temel mesele çeşm ve leb gibi *ibâre*lerle gönül erbâbının neye *işâret* ettiği.²⁴⁷¹ Başka bir ifâdeyle Hüseyinî'nin üzerinde durduğu merkezî konu mânâ erbâbının niçin sûret ehline âit kelimelerine sözlerinde yer vermeleridir.²⁴⁷² Bu noktada *ibâre* ile *işâret* şeklindeki ayrım yapılmış olması oldukça mühimdir. Çünkü mutasavvıflar *işâret* ile *ibâre* arasında bir ayrım gözetirler. *İşâret*, herhangi bir belirleme ve sınırlama söz konusu olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder; bunun

²⁴⁶⁴ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 361.

²⁴⁶⁵ Bkz. Nasrullah Hikmet, “Vaz' ve Delâlet-i Elfâz der Gülşen-i Râz”, s. 88.

²⁴⁶⁶ Abdullah Uçman, *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, MEB Yay., İstanbul 2001, s. 97.

²⁴⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 60, b. 714-715.

²⁴⁶⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 66, b. 800.

²⁴⁶⁹ Tercüme Hulvî'ye aittir. Bkz. *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 644, b. 862.

²⁴⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Samed Muvahhid), s. 68, b. 38.

²⁴⁷¹ “Neden oldu o çeşm ü leb işâret

Neye erbâb-ı dil eyler işâret” Bkz. Konuk, *Manzum Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 163.

²⁴⁷² Ahmed İlâhî, *Şekâyıku'l-Hakâyık*, vr.144^b.

en önemli neticesi anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir. *İbâre* ise anlamın tayin ve tahdid yoluyla elde edilmesidir. Bu ise anlamı sonsuza dek kapalı kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle *ibârede* esas olan lafız iken *işarete* manadır. *İbâreyi* esas alan bir yaklaşım sonsuz sayıdaki anlam düzeyine sâhip ilâhî hitapla çelişir. Sûfiler *ibâre-işâre* arasındaki ayrımı zâhirî anlam bâtınî anlam şeklinde de isimlendirirler. Zâhir, hitâbın insânî boyutta pozitif dildeki anlamı iken, bâtın, daha derin bir düzey olarak sûfî tecrübe sâhibinden başkasına kapalı olan bir yolla işaret edilen ilâhî düzeydir. İlâhî dil ya da hitap ile kastedilen elbette yalnızca Kur’ân değildir. ilâhî hitap Kur’ânda olduğu gibi tüm varlıklarda tecellî etmektedir. Allâh’ın âfâktaki (dış dünyâ) kelimeleri sınırsız olduğu gibi, Kur’ân’ın da kelimeleri sınırsız anlamlara işarete eder. Bundandır ki sûfiler pozitif dilin zâhirinden, hitâbın bünyesindeki ilâhî dilin bâtınına nüfûz etmeye çalışırlar.²⁴⁷³ Başka bir deyişle *ibâre* ilmi, dille ifade edilen ilim demektir. İşâret ilmi ise, kalbiyle Allâh’ın Rablığına, birliğine, celâline, kudretine, bütün niteliklerine ve fiilinin hakikatlerine işaret etmesidir.²⁴⁷⁴ Kısacası sözün zâhiri *ibâre*, bâtını ise işarettir.²⁴⁷⁵

Görüldüğü üzere Hüseyinî’nin soruların kökeninde de belli lafızlarla hangi mânâların işaret edildiği, bir sembol, remiz ya da mecaz olan söz konusu ifadelerle gerçekte/hakîkatte kastedilenin ne olduğu sorularak ilgili ifadelerin belli manalar ve hakikatleri remzettği belirtilmiş olur.²⁴⁷⁶ Şunu da ifade etmek gerekir ki Şebüsterî, Hüseyinî’nin sorularına bağlı olarak tasavvuf şiirinde kullanılan ancak belli bazı remizleri açıklamıştır. Fakat bu remizlerin yaygın ve öne çıkan remizlerden olduğu ve Şebüsterî’nin ilgili remizlerle bağlantılı olarak tâlî diyebileceğimiz semboller de açıklamalarının içine dâhil ettiği görülür. Esâsında Şebüsterî tasavvufî remizlerin bütününü açıklamak gibi bir gayretin peşinde değildir. O, Hüseyinî’nin de çerçevesini çizdiği gibi genel olarak sûfilerin niçin kutsal alana (dînî/sacred) ait konuları kutsal dışı (dünyevî/profane) lafızlarla ifade ettikleri üzerinde yoğunlaşır ve belli lafızlar üzerinden bu konudaki başka lafızlara da uyarlanabilecek bir *usûl* belirlemiş olur. Feyz-i Kâşânî, sûfilerin mecâzî lafızlarından her birini diğerlerinin kendisine kıyâs edileceği bir *usûl*

²⁴⁷³ Nasr Ebû Zeyd, *a.g.m.*, s. 17-19.

²⁴⁷⁴ Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadri ve’l-kalbi ve’l-fuâdi ve’l-lübbi: Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), (2. Bks.), Hayy Kitap, İstanbul 2009, s.52.

²⁴⁷⁵ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 331.

²⁴⁷⁶ Remiz kavramına dair bkz. Semih Ceyhan, “Remiz”, *DİA*, XXXIV, 558-560.

olarak görür.²⁴⁷⁷ Dolayısı ile şunu açıkça belirtmeliyiz ki her bir tasavvufî ıstılâhı anlamının yolu aslında bu ıstılâhlarla anlatılan büyük bütünü anlamaktan geçer. Bu çerçevede parça ve bütün hakkında bir fikir sâhibi olmadan tasavvufun mecazlar dünyâsı hakkında konuşmak yanıltıcı sonuçlara götürebilir.

Yukarıdaki üç sorudan ilkinde Allah, bir sevgiliye benzetilerek sevgilinin gözü, dudağı, yüzü, saç gibi uzuvlardan hareketle Allah hakkında bir tasavvur ortaya konulur. Buradaki temel ilke Allâh'ın sevgili (mâşuk/mahbûb) insanın ise âşık olmasıdır. Sorulardan ikincisinde ise âşığın mâşuka olan aşkı netîcesinde âşıkın ve mâşukun durumları şârâb, mum, güzel, meyhane gibi semboller üzerinden anlatılmaktadır. Son soruda ise, âşığın mâşuğa erişmek için yapması gerekenler zünnâr ve tersâ gibi sembolik ifadeler üzerinden işlenir.

Farsça yazılmış sûfiyâne şiirin en temel teması aşktır. Fakat sûfî olmayan şâirlerde bu temadan uzak kalamamışlardır. Bu şiirlerde hem âşığın nitelikleri, hemde mâşukun vasıfları çeşitli lafızlarla ifade edilmiştir. Ahmed Gazzâlî, âşığın sıfatları ile mâşukun sıfatlarında belirgin bir ayrıma gitmiş ve yapılan bu ayrım Şebüsterî de olduğu gibi pek çok sûfî şair tarafından benimsenmiştir. Maşuktan söz edilirken özellikle onun vücûdundan daha çok da yüzünde yer alan zülfünden, yanağından, beninden, gözünden ve sair organlarından bahis açılmıştır. Onların daha çok yüzü ve yüzdeki unsurları tercih etmelerinde her halde yüzün güzelliği yansıtan yönü olmalıdır.²⁴⁷⁸ Yüzde bulunan, yanak, ben, dudak, kaş, göz vücûdun en üstün ve şerefli uzuvları sayılmıştır. Bu sebeple aşktan söz eden şairler maşukun vücûduna ait diğer uzuvlar içerisinde daha fazla onun yüzüne ve yüzündeki uzuvlara yer ayırmışlardır.²⁴⁷⁹

Emir Hüseyinî, tasavvufî haller ve makamları tecrübe eden mânâ ehlinin bu çeşit profan (dünyevî/lâ-dînî) unsurları kullanmaktaki esas maksadının ne olduğunu ve bu lafızlarla tam olarak neyin kastedildiğini sorgular. Gerçekten de sûret âleminde yüz çevirip mânâ âlemine ulaşan tahkîk ve yakîn ehlinin ibârelerinde örneğin göze (çeşm), *dudağa* (leb) *işâret* etmeleri garip değil midir? Hissedilebilir sûretlere âit kayıtlar mertebesinden geçip mânevî makam ve hallere sâhip bir kimse yüz, saç, tüy ve ben gibi

²⁴⁷⁷ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 11.

²⁴⁷⁸ Pürcevâdî, *a.g.e*, s.132, 185.

²⁴⁷⁹ A.mlf, *a.g.e*, s. 164.

ibâreleri kullanmakla neyi hedefler?²⁴⁸⁰ Gâyesi dünyevî alakâ ve kayıtlardan kurtularak Hakk’a vâsıl olmak olan sûfî, seyr ü sülûk sonunda neden dönüp tekrar dünyevî tabirlerle ve lafızlarla kendi mânevî durumunu ifade eder? İçinde bulunduğu durumu dînî-irfânî temalarla anlatması gerekmez mi? Gerçekten de bir sûfî o kadar kelime ve lafız arasından niçin bu türlü profan lafızları tercih etme gereği duyar? Tüm bu soruların mantıklı bir açıklaması olmadığı takdirde bütün tasavvuf külliyyâtını dolduran tasavvufî mecazların varlığı büyük bir sorunsala dönüşür. Gölpınarlı bu konuda *Gülşen-i Râz*’da kullanılan zülf, şarâb gibi mecazların neden kullanıldığını şöyle açıklar: Çünkü mânevî zevk, ancak maddî örneklerle belirir. Ama bu sözlerin manayı anlayışa yaklaştırmak için, söylendiği de unutulmamalıdır. Cennet nimetlerinin dünyadaki nimetlerle temsil edilmesi de böyle bir durumdur. (Bakara, 2/25)”²⁴⁸¹ Lamiî Çelebi (v. 938/1532) ise sûfîlerin kullandıkları zülf, hâl, hat, kırışme, zünnâr, harâbât, piyâle, mey-perest gibi *müteşâbihât* (şu halde istiârî olmayan tasavvuf ıstılahlarına da muhkemât diyebiliriz) kabîlinden olan ve insanların aklını *teşvîşe* (karışıklığa), fitneye sevkedecek lafızlar kullanmalarını şöyle açıklar: Bu lafızları kullanmaktaki küllî maksat, *esrâr-ı cânı ve etvâr-ı nihânı erbâb-ı zevk u hâle ve ashâb-ı şevk u bâle sırran ve işâreten beyândır ve tevâyife-i cuhhâle ve firâk-ı dalâlden ve şirzime-i vebâlden sırr u kitmândır. muhatâbât-ı sıbyân ile ukalâya hitâb edilmez. (...)*”²⁴⁸²

Yukarıda *Gülşen-i Râz*’da tasavvufî mecazları açıklamaya zemin teşkil eden üç soruya temas etmiştik. Bu noktada sûfîlerin arasındaki remizli dilin kapalılıklarının açılmasına mektupların ne ölçüde bir katkı sağladığını *Luma*’da yer alan ve kimliği belirsiz bir sûfî’nin ifadeleriyle noktalayalım: “Kim bizim şeyhlerimizin rumuzlarına vâkıf olmak isterse, onların birbirlerine gönderdikleri mektuplara baksın. Çünkü onların rumuzları, tasniflerinde değil o mektuplardadır.”²⁴⁸³

²⁴⁸⁰ *Mefâtihu’l-Îcâz*, s. 464, b. 716-717.

²⁴⁸¹ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 184-185.

²⁴⁸² Hamit Bilen Burmaoğlu, *Lamiî Çelebi Dîvânı: Hayâtı, Eserleri ve Dîvânı’nın Tenkitli Metni*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1983, s. 60.

²⁴⁸³ Serrâc, *Luma*’, Mısır 1960, s.414’ten aktaran Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 7.

3.7.2. Gülşen-i Râz'da Tasavvufî Mecazlar ve Delâletleri

Bâyezid-i Bistâmî (v.234/848), Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/ 890?), Cüneyd-i Bağdâdî (v.297/909) gibi sûfilerin değişlerinde yer alan tasavvuf terimleri²⁴⁸⁴ H. IV-V/M.X-XI. asırda kaleme alınan Serrâc'ın (v.378/988) *el- Luma*'ı, Ebûbekir Gülâbâdî'nin (v.389/990) *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'u ve Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *Risâle*'si ve *Letâifu'l-İşârât* 'ı gibi eserlerde sistematik olarak ele alınsa da bu klasiklerde sûfî şairlerin kullandıkları zülûf, yanak, ben gibi maşukun vücûduna ait lafızların (*istiârî ıstılahlar*) açıklaması yer almaz. Bu eserlerde daha çok sûfilerin hallerine ve makamlarına ilişkin tasavvufî tabirler (*istiârî olmayan ıstılahlar*) açıklanır.²⁴⁸⁵ Tasavvufun ilk dönem klasikleri olan söz konusu eserlerdeki kavramlarla, daha ziyade Horasan'da ortaya çıkıp gelişen âşıkâne-sûfîyâne şiirde kullanılan zülf,

²⁴⁸⁴ Tasavvuf terimlerinin dönemlere ilişkin nasıl bir aşama takip ettiğine ilişkin Erginli'nin aktaracağımız şu değerlendirmesi dikkate değer: “Tasavvuf terimleri üzerine çalışmalar, İslâm Medeniyeti'nin ilk zamanlarından itibaren başlamış, günümüze kadar devam etmiştir. Başlangıçta zühd, verâ ve riyâzet ağırlıklı olan kavram ve terimlere, daha sonraki dönemlerde hâller ve makamlarla ilgili kavramlar ve terimler, sonraki aşamada fenâ-beka ve ilâhî aşkla ilgili kavramlar ve terimler, daha sonra da varlık düşüncesiyle ilgili kavramlar ve terimler eklenmiştir. Tasavvuf terimlerine toplu olarak bakıldığında, birbirine bağlı olarak şöyle bir tasnif yapabilmek mümkündür: 1. İlk grupta, belli bir bilinç ve farkındalık durumuna bağlı olarak amel ve tasfiyeye yönelik kavramlar yer alır. Bu süreç; madde, toplum ve benlik karşısında belli bir tavır geliştirmeyi gerektirir. Riyâzet, halvet, sabır, dünyaya değer vermeme, muhâsebe, tefekkür, tezekkür gibi konuları içine alan terimler, insan algı ve benliğini olumsuz etkilerden kurtarmaya yönelik gayretlerin ortaya çıkardığı terimlerdir. 2. İkinci grupta, iç değişime, duygu ve düşünce dünyasının düzene kavuşturulmasına yönelik terimler yer alır. Hâller ve makamlar, bu ahlâkî dönüşümün köşe taşlarını oluşturur. Bu çerçevede hâller, bu yola koyulan yolcunun elinde olmadan yaşadığı geçici mânevî durumları, makamlar ise kendi yapıp etmeleri sayesinde elde ettiği kalıcı mânevî dereceleri ifade eder. 3. Bu süreçlerin sonunda sûfî, ahlâkî dönüşümünü tamamlama noktasına gelir ve benliğinin olumsuz yönlerinden kurtulur. Gözünü daha yüksek hedeflere diker. Birer makam olarak fenâ ve beka gibi terimler, bir yönüyle bu sürecin ifadesidir. 4. Son aşamada sûfî, varlığın hakikatine vâkıf olma noktasına gelir. Bu noktada, hakîkî varlığın Allah olduğu gerçeğine tecrübe yoluyla ulaşır. Bu özel bilgi türü mârifet adını alır. Sonuçta sûfî, hakîkî varlık olan Allah'ı, isimleri, sıfatları ve fiilleri yoluyla tanıır, âlemdeki ahenge katılır. Bu noktada marifetin ya da aşkın ön planda olduğu noktasında ortaya çıkan farklı görüşler, tasavvuf düşüncesin düşüncesindeki çok renkliliğin bir boyutunu oluşturur. Tasavvuf, bütün bu süreçler sırasında, insan iç dünyasını tel tel çözümler yeniden inşâ etmeye çalışır, yıkar ve yeniden yapar. Bu yeniden inşâ sırasında da insan, benlik, ahlâk ve varlık konularına, alışılmış gündelik kalıplardakinden farklı, yeni tanımlar getirir. İşte bütün bu süreç ve tanımlar tasavvuf terimleriyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu dünyayı tanımak, tasavvuf terimlerine vâkıf olmayı gerektirir.” Erginli, “Önsöz”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (ed. Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 5, 6.

²⁴⁸⁵ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 137,411; Tasavvufî istiârelerin dışında kalan haller ve makamlar gibi diğer tasavvuf kavramlarının *ıstılahât-ı gayr-i istiârî* olarak isimlendirilmesi Necib Mâyil Herevî'ye âittir. Bkz. “Mukaddime”, *Reşfü'l-Elhâz*, s. 20.

şarâb, bâde gibi lafızlar da söz konusu klasik eserlerde işlenen kavramlardan bağımsız değildir.²⁴⁸⁶

Klasik tasavvuf dilinde kullanılan ve açıklanan havf, şevk, muhabbet, fenâ gibi ıstılahları sembolik lafızlar olarak değerlendirmiyoruz. Esâsında tasavvuftaki havf kelimesi gündelik dildeki korkmaktan farklıdır, ya da şevk duymak gündelik dilde insanın başka fâni bir nesneye, varlığa karşı beslediği duygu iken tasavvufta kelimenin taşıdığı içsel bir yön bulunur. Âşıkâne tasavvuf dilinde kullanılan şarâb, harabât, zülf gibi istiârî lafızları ise sembolik olarak değerlendiriyoruz. Zira buradaki durum klasik tasavvuf ıstılahlarından çok farklıdır. Bilindiği gibi bu kelimelere (yüz, göz, şarap, bâde vs.) hem genel geçer dilde hem de tasavvuf dışı şiirde müracaat edilir. Ne var ki söz konusu lafızlarla kastedilen mananın gündelik dildeki anlamı ya da sûfî olmayan şairler tarafından öncelenen anlamı ile sûfilerce kastedilen anlamı bütünüyle farklıdır. Klasik tasavvuf dilindeki ıstılahlar lafız ve anlam bütünlüğü taşıdıkları için bunları münferit olarak ele almak ve tanımlamak mümkünken, ikinci türdeki istiâreli lafızları bağlamdan (context) ya da ilişkili olduğu diğer lafızdan ayrı düşünmek oldukça zordur. Söz gelimi şarâb ile harâbât lafzını aynı kategori içinde ve birbiri ile ilişkili olarak ele almak zorunda kalırız.²⁴⁸⁷ Burada ayrıca *Gülşen-i Râz*'da yer alan tasavvufî ıstılahların ya da istiârelerin bütünüyle âşıkâne şiir eksenli olmadığını bunun yanında klasik dönem tasavvufunda yer alan kurb, bu'd, tefekkür gibi pek çok ıstılahı da yer verildiğini söylemek gerekir. Tasavvufî istiârelerin anlamlarının açıklanmasında klasik dönem tasavvuf ıstılahlarının bir zemin teşkil ettiğini fakat onun klasik dönem tasavvufuna ait tanımlara yeni boyutlar eklediğini vurgulamalıyız.

Tasavvufta haller ve makamları açıklamak üzere pek çok eser yazıldığı gibi belki bunlardan daha zor bir kelime grubunu teşkil eden istiârî lafızlar üzerine de gerek müstakil eserler gerekse eser içinde bölümler kaleme alınmıştır. *Gülşen-i Râz*'da ise müstakillen olmasa da söz konusu istiârî lafızları Hüseyinî'den gelen son üç soruya cevap olarak verilen kısmında ele alınır.

H.VII/M. XIII. asra kadar bâde, mey, şarap, harâbât, meyhâne, kadeh, zülûf, yanak, ben, göz gibi kelimeler sûfiyye ıstılahlarını içeren kitaplarda müstakillen ele

²⁴⁸⁶ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 424.

²⁴⁸⁷ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 440-442. Bkz. Aynu'l-Kudat Hemedânî, *Şekvâyü'l-Garîb*, (nşr. Muhammed Abdulcelîl), Journal Asiatique, January-March 1930, s. 62.

alınmamıştır. Ancak M.XIII. asır sonları ve M. XIV. asır başlarında sözünü ettiğimiz istiârî kelimeler aynen haller ve makamlarda olduğu gibi tasavvuf ıstılahları olarak ele alınmış ve açıklanmıştır.²⁴⁸⁸ *Gülşen-i Râz* da sözünü ettiğimiz dönemin sonlarına tekâbül eden bir eserdir. Bu aşamada söz konusu lafızların *Gülşen-i Râz*'dan önce kimler kanalıyla tasavvuf şiirine dâhil edildiği, hangi kelimelere ne tür manalar verildiği gibi suallerin takibinin yapılması tasavvuf edebiyatının temel konularından biridir. Bu konuda bazı tespitler yapabilmek mümkünse de hadiseyi bütün teferruatıyla tahlil etmek mümkün gözükmemektedir.

Sûfilerin kullandıkları zülf, saç, göz, yanak, ben, dudak gibi tabirler H.V./M.XI. asırdan önce de Farsça şiirinde yer almasına karşın bu döneme kadar metafizik ve tasavvufî bir anlam taşımıyordu. Fakat H.V./M.XI. asırla birlikte sûfiler söz konusu lafızların anlamlarında bir takım değişiklikler meydana getirip onları tasavvufun temel umdelerinin bir ifade aracı haline getirdiler. H.V./M.XI. asırda meydana gelen bu değişime muhtemelen Horasan sûfilere öncülük etmiştir. Zirâ H. IV./M.X. asrın ikinci yarısı ile H. V./M.XI. asrın başlarında kimi mahfil ve ekollerde mestlik rûhu ve kalenderlik, rindlik ve melâmetîlik meşrebi baskın gelerek Horasan tasavvufunda zühd merkezli yapı arka plana itilmiştir. Böylece Horasan tasavvufunda yeni bir hava esmeye başlamış âşıkâne şiirdeki tema ve tabirler söz konusu görüşlerin iletilmesinde araç haline gelmiştir. Şu halde harâbât, mey, zülf gibi lafızların sûfilerin âşıkâne şiir yazmalarına paralel şekilde manaları bakımından sabit hale gelmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu safhada ilk zikretmemiz gereken isim şüphesiz Ebû Said Ebu'l-Hayr'dır (v.440/1049). Ebû Saîd, maşukun zülf ve yanağı gibi kısmî bazı lafızlara işarette bulunsa da ilgili lafızlara ait tafsilatlı ve açıklayıcı bilgiler vermez.²⁴⁸⁹ Bu dönemde Ebû Said dışında daha başka sûfilerce de ilgili lafızlar kısmen tedâvüldedir. Söz konusu lafızlar eleştirel bir tarzda da olsa farsça bir tasavvuf klasiği olan *Keşfu'l-Mahcûb*'da Hucvîri (v.465/1072 [?]) tarafından ilk defâ resmî olarak gündeme getirilmiştir. Ne var ki Hucvîrî burada ilgili lafızların neye delâleten kullanıldığı hakkında hiçbir şey söylemez. Hucvîrî sadece “göz, yüz, yanak, ben” gibi lafızları barındıran şiirlerin semâ meclislerinde okunmaması gerektiğini söyler. Üstelik bu

²⁴⁸⁸ Pûrcevâdî, *a.g.e*, s. 412.

²⁴⁸⁹ Pûrcevâdî, *a.g.e*, s. 132-133, 135, 284, 414, 443.

lafızların yer aldığı şiirleri haram şiir kategorisinde değerlendirir.²⁴⁹⁰ Bir sûfî olan Hucvîrî'nin bu tavrının temel sebebi *Keşfu'l-Mahcûb*'u yazdığı dönemde tasavvufun henüz zâhidlik ve âbidlik atmosferinden aşk, coşku ve cezbe atmosferine geçişini sağlamamış olmasıdır. Hucvîrî'nin bir sûfî müellif olarak bu lafızların sema meclislerinde okunmasını tenkit etmesi, ilgili lafızların tasavvufa girdiğini gösterse de bir terim olarak genel geçer şekilde kabul görmediğinin de bir kanıtıdır. Ayrıca fars şiirinde yaygınlık kazanan ve İran'lı sûfîlerin seslendirdikleri tabirler konusunun, Farsça yazılmış bir eser olan *Keşfu'l-Mahcûb*'da gündeme getirilmesi ise doğal karşılanmalıdır.²⁴⁹¹

Ebû Said Ebu'l-Hayr, Ahmed Gazzâlî (v.520/1126), Aynülkudat Hemedani (v.1131), Hakîm Senâî (v.535/ 1140), Attar,²⁴⁹² Mevlânâ, Irâkî gibi tasavvuf büyükleri şiirlerinde aşk temasına ağırlık vermişler ve böylece ileride Şebüsterî'nin de içlerine dâhil olacağı bir ekol meydana gelmiştir. Bu isimler eserlerinde sembolik olarak nitelenen pek çok mazmuna yer vermişlerdir.²⁴⁹³ Ali Nihat Tarlan, Farsça tasavvuf sembolizmine başvuran büyük meşâyih arasında Senâî, Attâr, Mevlânâ, Irâkî ve Mahmûd Şebüsterî'yi sayar.²⁴⁹⁴

Sûfî şairlerce Fars şiirine H.V/M. XI. Yüzyıldan itibaren yeni bir ruhun üflediğini söyleyebiliriz. Bu ruh Fars diline sûfîler tarafından derin tasavvufî ve metafizik anlamlar yüklenmesi ile meydana gelmiştir. Sufilerce yapılan şey, sufi olmayan şairlerce kullanılan kimi lafızların, lafzın genel geçer anlamından çıkarılarak tasavvufî bir anlama intikal ettirilmesi idi.²⁴⁹⁵

Her hangi bir sembolün sadece tek bir manaya işaret etmesi düşünülemez. Çünkü tasavvufî terminolojide aynı remizlere bazen farklı mânâlar verildiği de görülür.²⁴⁹⁶

²⁴⁹⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 551; Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s.136-142.

²⁴⁹¹ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s.138- 140.

²⁴⁹² Örneğin Ferîdüddîn Attâr, *Muhtarnâme*'sinde ma'sûkun sıfatları bahsinde zülf, çeşm, ebrû, hat, hâl, leb, dehân, kad gibi unsurlardan bahseder. Bkz. Attâr, *Muhtarnâme*, (nşr. Muhammed Rızâ Şefî Kedkenî), (5.Bsk.), İntişârât-ı İlmî, Tahran 1389, s.251-276.

²⁴⁹³ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s.183.

²⁴⁹⁴ Bkz. Tarlan, "Mukaddime", Muhammed İkbal, *Esrâr ve Rumûz*, (çev. Ali Nihat Tarlan), Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 20.

²⁴⁹⁵ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s.295, 297.

²⁴⁹⁶ Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *DİA*, IX, 420; Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 111. Örneğin, Fars ve Türk edebiyatının müşterek remizlerinden biri olan sevgilinin yüzünde yer alan unsurlara âit sembolizme dâir müstakil bir eser kaleme alan Şâhidî İbrâhim Dede'nin *Gülşen-i Vahdet* isimli eserindeki remizlere karşılık olarak verdiği manalar ile- ileride de görüleceği üzere- *Gülşen-i Râz*'da ilgili remizlerin delâlet

Pûrcevâdî'nin de vurguladığı gibi, maşukun boyu, beni, yanağı gibi tabirler bir takım anlamlara delalet etmekle birlikte bu anlamlar tarih boyunca çeşitli değişimlere uğramıştır.²⁴⁹⁷ Hangi mecazın, istiârenin yahut mazmunun ilk defâ kim tarafından kullanıldığı, ne gibi anlam genişleme-daralma ve belki değişmelerine uğradığını tespit edebilmek geniş zamana yayılmış dikkatli okumalar netîcesinde ortaya konabilecek müstakil bir etüdün konusu olabilir. Bahsettiğimiz şey tasavvufun ilk altı yedi asrına âit manzum ve mensur metinlerin bu gözle taranması ile ortaya çıkarılabilecek bir neticedir. Ayrıca Arapça kaleme alınmış tasavvuf şiiri ile Farsça kaleme alınmış tasavvuf şiirinin de dile ait hususiyetler ve zenginlikleri dolayısı ile birbirlerinden farklılaşan yönleri de bulunmaktadır. Burada üzerinde duracağımız şey ise *Gülşen-i Râz*'ın son üç sorusundaki ıstılahları merkeze alarak bunların anlam alanlarını irdelemeye çalışmaktır. *Gülşen-i Râz*'ın yazıldığı XIII. asrın sonu ve XIV. asrın başlarına tekâbül eden dönemde tasavvuf ıstılahlarının artık değişken ve dinamik yapısının olgunluk dönemine eriştiği, istiârî lafızların tasavvufî anlamlarının bir yere dek şekillenmiş olduğunu söylemek gerekir. Fakat H.VIII/M.XIV. asırda Horasan'lı bir sûfî müellif ve şâir olan Emîr Hüseyinî'nin gönderdiği nâmede yer alan suallere Şebüsterî'nin didaktik bir şekilde cevap vermesi o dönem itibariyle dahi ilgili tasavvuf ıstılahlarında henüz yaşayan bir hareketliliğin, değişkenliğin hattâ bir takım şüphelerin var olduğunun kanıtı olabilir. Şüphe sâhibi ile kastımız ise Emîr Hüseyinî'nin bizzat kendisi değil tasavvuf yolunun mübtedî sâlikleridir. Bu çerçevede bu dönem, esasında öncesinin bir terkibi iken kendinden sonrasının da doğrudan etkileyicisi bir konumda olmuştur. Sözüünü ettiğimiz dönem olan XIII-XIV.asırlarda yoğun olarak tasavvuf lügatlerinin (tarif kitaplarının/özel sözlüklerin) kaleme alınması ve tasavvufî mecazların manâlarının açıklanması faaliyeti Fars tasavvuf şiirinde kullanılan mecâzî anlamlarının artık daha muhkem kısmen daha objektif ve sâbit bir hâle gelmesini sağlamışlardır.²⁴⁹⁸ Bu dönem sonrasında görebildiğimiz kadarı ile tasavvufa ait istiâreli lafızların delaletleri konusunda büyük tartışmaların yapılmamış olması, bu sahada kitap yazma geleneğinin azalması bahsettiğimiz hareketliliğin artık belli ölçüde de olsa yerini belli ölçüde de olsa sükûnete bıraktığını gösterir.

ettikleri saha nerdeyse tamamıyla farklıdır. Bkz. Şâhidî İbrâhim Dede, *Gülşen-i Vahdet: Yüz İle İlgili Tasavvufî Remizler*, (haz. Numan Külekçi), Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 34-35, 55-56.

²⁴⁹⁷ Pûrcevâdî, a.g.e., s. 132.

²⁴⁹⁸ Pûrcevâdî, a.g.e, 412-414,438; Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 27.

Pûrcevâdî'nin de vurguladığı gib M.XIII-XIV. asra gelindiğinde *Gülşen-i Râz* yazarı Mahmûd Şebüsterî gibi kimi şair ve yazarlar tasavvuf şiirinde yer alan tabirleri açıklayan eserler yazmışlardır. Bu eserleri yazmakla onlar, tasavvuf şiirinin belli bir biçiminin olduğunu yahut olması gerektiğini vurgulamışlar, bu tabirler söz konusu olduğunda muayyen anlamların mutlaka göz önünde bulundurulmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Görüldüğü üzere sûfilerce muhtelif anlamlar verilen çeşitli lafızların muayyen bir anlam dairesinde karşılıklarının verilmesi çabası da bizzat sufilerce gerçekleştirilmiştir.²⁴⁹⁹

M.XIII-XIV. asırlarda yoğun olarak tasavvufa âit istiâreli lafızları açıklayan tarif kitaplarının yani tasavvuf lügatlerinin yazıldığını söylemiştik. Zâten Hüseyinî'nin bu lafızları gündeme getirmesi ve Şebüsterî'nin de bunları açıklaması dönemin tasavvufî muhayyilesinin bu lafızlara aşina olduğunu gösterir. Örneğin şarâb, deyr, zünnâr, tersâ, tersâ-beççe, büt, zülf, rûh, harâbât, şâhid gibi *Gülşen-i Râz*'da izah edilen kimi müşterek istiâreli lafızlar Şebüsterî ile aynı bölgede bulunan muâsırı Hümâm-ı Tebrîzî (v.714/1314) gibi sûfî şâirlerin şiirlerinde kullanıldığı gibi²⁵⁰⁰ yine Şebüsterî ile çağdaş bir sûfî olan bir tasavvuf lügati olan *Evrâdü'l-Ahbâb ve Füsûsu'l-Âdâb*²⁵⁰¹ müellifi Ebü'l-Mefâhîr Yahyâ b. Ahmed el-Bâherzî (v.736/1335) tarafından da ele alınmıştır.²⁵⁰² XIV. asırda Tebriz bölgesinde yaşamış bir sufi müellif olan Şerefüddîn Hüseyin b. Ülfetî Tebrîzî'nin *Reşfu'l-Elhâz fî-Keşfi'l-Elfâz*'ında isimli tasavvuf lügatinde de²⁵⁰³ *Gülşen-i Râz*'da yer alan pek çok sembolle ilgili açıklama yer alır. Kuvvetle muhtemel M.XIII-XIV. asırda yazılmış olan *Mirât-ı Uşşâk*²⁵⁰⁴ isimindeki müellifi meçhul risâlede de *Gülşen-i râz*'ın son üç sorusunda yer alan istiârelere dâir açıklamaların yer aldığı ve ilgili istiârelere dâir bâzı açıklamalarda *Gülşen-i Râz*'dan da

²⁴⁹⁹ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 329.

²⁵⁰⁰ Hümâm-ı Tebrîzî, *Dîvân*, (nşr. Reşîd Ayvazî), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tebrîz, Tebriz 1351, s. 237-243; 267-281.

²⁵⁰¹ İki bölümden oluşan eserin ilk kısmı İrec Efşar tarafından neşredilmiştir. Bkz. *Evrâdü'l-Ahbab ve Fususu'l-Adab II*, (nşr. İrec Efşar), Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1966; Eserin tam metninin yazması için bkz. Ebü'l-Mefahir Yahya b. Ahmed el-Baherzi, *Evrâdü'l-Ahbab ve Fususu'l-Adab*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 000355, 204 vr.

²⁵⁰² *Evrâdü'l-Ahbâb* ve müellifi hakkında bkz. Rıza Kurtuluş, "Evrâdü'l-Ahbâb", *DİA*, XI, 535.

²⁵⁰³ Şerefüddîn Hüseyin b. Ülfetî Tebrîzî'nin *Reşfu'l-Elhâz fî-Keşfi'l-Elfâz*, (nşr. Necîb Mâyil Herevî), (2. Bsk.), İntişârât-ı Movlâ, Tahran 1377/1998. *Reşfu'l-Elhâz* müellifi XIV. asırda Tebriz bölgesinde yaşamış bir sufi müellif olması ve *Gülşen-i Râz*'da ele alınan pek çok kavrama yer vermesi ve benzer anlamlar yüklemesi dolayısı ile dikkate değer niteliktedir.

²⁵⁰⁴ Eser Evginii Eduardoviç Berthels (1890-1957) tarafından neşredilmiştir. Bkz. Bertels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, (çev. Siruz İzzedi), Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1977, s.165-238.

istişhad edildiği görülür.²⁵⁰⁵ Müellifi meçhul *Miftâhu'l-Fütûh* ve *Evliyâ-i Zencân* ismindeki Farsça manzum eserde de *Gülşen-i Râz*'daki bâzı müşterek ıstılah ve konulara yer verildiği görülür.²⁵⁰⁶ Şebüsterî ile Hümâm-ı Tebrîzî, Bâherzî, Ülfetî ya da *Mirât-ı Uşşâk* ile *Miftâhu'l-Fütûh* ve *Evliyâ-i Zencân* müellifleri arasında bir tanışıklığın olup olmadığı konusunda bir bilgiye sahip değilsek de ele alınan konuların ortak bir coğrafyayı, ortak bir târihi –M. XIII-XIV.asırlar- ve en önemlisi müşterek bir muhayyileyi adres gösterdiğini söyleyebiliriz.²⁵⁰⁷

XIV. asrın başlarından itibaren kaleme alınan ve sûfilerin kullandıkları sembollerin açıklamasına yer veren eserlerin hacim ve içerik olarak birbirlerinden farklı olduğu görülse de bu eserlerin çoğunun İbn Arabî tarafından temelleri atılan ekole has olan kelime ve ıstılahlardan yararlanılarak kaleme alındığını belirtmek gerekir.²⁵⁰⁸ Nitekim *Gülşen-i Râz*'da yer alan sembolik ifadelerinde Ahmed Gazzâlî, Hemedânî, Attâr gibi sufilerin izlerini görmek mümkünse de bunlardan daha fazla ve derin bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin onun açıklayacağı lafızlarda etkili olduğu görülür. Bu çerçevede Şebüsterî ile aynı paydada buluşturacağımız en yakın isim şüphesiz Fahreddîn-i Irâkî'dir. Çünkü Şebüsterî de Irâkî gibi İbnü'l-Arabî'nin önemli bir yorumcusudur ve her ikisi de tasavvufî istiâreleri İbnü'l-Arabî mektebine bağlı olarak kullanan sûfî şâirlerdendir. Fahreddin Irâkî (v. 688/ 1289) *Lemaât*'ında ve özellikle *Istîlâhât-ı Sûfiyye*'sinde²⁵⁰⁹ tasavvufî istiâreler açısından kaydadeğer bilgiler verir. Bir XIII. yüzyıl sûfî şâiri olan Irâkî ile onunla neredeyse aynı dönemlerde yaşayan Şebüsterî üslup ve muhtevâ açısından benzeşen pek çok yöne sahiptir.

Gölpınarlı'nın da vurguladığı gibi eserin son üç soruya cevap olarak verilen kısmı ile birlikte *Gülşen-i Râz* ilmî bir eser olma hüviyetini, şiir ve heyecan perdesi altında

²⁵⁰⁵ Örneğin “büt” istiâresinde *Gülşen-i Râz*'a atıf vardır. Bkz. *Mirâtü'l-Uşşâk*, s. 177.

²⁵⁰⁶ Nasrullah Pürcevâdî, *Pejûheşhâ-yı İrfânî*, Neşrinî, Tahran 1385/2006, s. 286, 292.

²⁵⁰⁷ Şerefüddîn Hasen b. Muhammed-i Râmî-i Tebrîzî (v. 795/ 1939 [?]) tarafından kaleme alınan *Enîsü'l-Uşşâk* isimli Farsça eserde de sevgiliye âit mazmunlar, teşbih ve istiâreler ele alınmaktadır. Eser, Farsça ve Türkçe klasik şiirin anlaşılması ve güzellik kavramının değerlendirilmesi açısından önemli bilgiler barındırmaktadır. (Bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Râmî”, DİA, XXXIV, 448-449). Abbas İkbâl-i Aştîyânî tarafından neşredilen eser (Tahran 1325), Turgut Karabey tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (*Enîsu'l-Uşşâk*: Klasik Doğu Edebiyatlarında Sevgiliyle İlgili Mazmunlar, Ecdad Yay., Ankara, 1994.)

²⁵⁰⁸ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s.292.

²⁵⁰⁹ Fahreddin Irâkî, *Istîlâhât-ı Sûfiyye, Dîvân-ı Irâkî* (İçinde), (nşr. Dilârâm Pür Ni'metî), Neşr-i Gülsâr, Tahran 1388/2009, s. 553-572; Tercümesi için bkz. Fahreddin Irâkî, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (1985), s. 345-361. (Irâkî, *Istîlâhât-ı Sûfiyye* adlı risâlesinde, husûsen tasavvuf şiirinde kullanılan ıstılahlar ve mezmunları kısaca açıklamıştır.)

gizlemeye başlar. Bu safha ile birlikte eser tam bir şiir haline gelir. Sevgiliden, sevgilinin gözünden, yüzünden, saçından, dudağından vs. bahseden Şebüsterî, bu kısımda *âşıkâne* terimlerin tasavvufî îzâhına başlar.²⁵¹⁰ Eserin bu son kısımlarında akıl, ilim ve temkinin yerini, vecd, heyecan alır.²⁵¹¹ Bu son kısımda, mecâzî terimlerin, tasavvuf ehli arasında gerçek (hakikat) sayılan manaları ele alınır.²⁵¹² Buradan hareketle Şebüsterî'nin hangi istiâreden hareketle ne gibi tasavvufî manaları ifade etmiş olduğuna geçebiliriz.

3.7.2.1. Çeşm, Leb, Zülf, Ruh, Hat, Hâl

Tasavvuf sembolizminde sevgilinin vücûdu, özellikle de sevgilinin yüzünde yer alan yüz, dudak, ben, göz, saç gibi mecazlar kendi içinde bir anlam dâiresi oluşturur. Bu gerekçeden hareketle olsa gerek Hüseyinî tüm bu unsurlara bir soru içinde yer verir ve Şebüsterî de bu lafızları bir grup olarak değerlendirir ve açıklar. Bu mecazlar gurubunun oluşmasında H.5/M. 11.asırdan itibaren Farça Tasavvuf şiirinde Horasan'da etkin olan melâmet meşrebi ile rindlik rûhuna eşlik eden âşıkâne coşkusu etkin olmuştur. Bu minvalde sevgiliye âit söz konusu mecazlar Fars şiirinde ilk defa Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın (v.440/1049) tarafından kullanılmıştır. Bu çerçevede Emîr Hüseyinî'nin de Horasan ehli bir sûfî olduğu dikkate alındığında onun da içinde bulunduğu havzanın geleneğine aşina olduğu görülür. Hüseyinî'den gelen sual çerçevesinde *Gülşen-i Râz*'da çeşm, leb, zülf, ruh, hat ve hâl gibi aynı anlam dairesinde bulunan remizli ifadelerin hangi manalara geldiklerine geçebiliriz.²⁵¹³

3.7.2.1.1. Çeşm ve Leb

Tasavvufî-edebî bir remiz-mazmun olan ve Fars edebiyatı ile Türk edebiyatında çeşitli anlamlarda kullanılagelen göz anlamındaki çeşm (چشم)²⁵¹⁴ Şebüsterî tarafından Hakk'ın basar sıfatını temsilen kullanılır.²⁵¹⁵ Ancak O, basar sıfatını temsil eden çeşm

²⁵¹⁰ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 184-185.

²⁵¹¹ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 209.

²⁵¹² Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 223.

²⁵¹³ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 131-136; Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 25.

²⁵¹⁴ Tahsin Yazıcı, "Çeşm", *DİA*, VIII, s. 276.

²⁵¹⁵ Tebrîzî, *Reşfu'l-Elhâz fî-Kesfi'l-Elfâz*, s.57; Irâkî, *Istulâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 352; Nizameddin Terini Kandahârî b. İshak Puşenci, *Kavâidü'l-Urefa ve Âdabu'ş-Şuarâ: Ferheng-i Istulâhât-ı ârifân ve şâirân*, (nşr. Ahmed Mücahid), İntişârât-ı Suruş, Tahran 1995/1374, s.6.

ile Hakk'ın kelâm sıfatını temsil eden *lebi* (dudak)²⁵¹⁶ birlikte ele alır. Hem gözü hem de dudağı Hakk'ın vasıflarına işaretten kullanan Şebüsterî,²⁵¹⁷ öncelikle *güzelin gözünün* (çeşm-i şâhid) ve dudağının bıraktığı tesire dikkat çeker ve göz ile dudağın husûsiyetlerine birbirine paralel şekilde şöyle temas eder:

“Güzelin (şâhid) *gözü* ile (çeşm) *hastalıklar, sarhoşluklar* (mestî) meydana gelmekte iken kırmızı *dudağından* (leb-i la'l²⁵¹⁸) *varlık* (vücûd/hestî) içinde *yokluk* (adem/nîstî) zuhûr eder. Güzelin *gözünden* gönüller sarhoş ve mahmûr bir hâle gelirken *dudağından* canlar örtünüp gizlenir. Gözden (çeşm) bütün gönüller derde düşüp kan yudumlarken, kırmızı (la'l) *dudaklar* hasta canlara şifâ olur. Âlem güzelin gözüne gelmez iken güzelin *dudağı* her an bir *lütüfta* bulunmakta bâzen de erlik edip gönülleri okşamakta, kimi zaman da çaresizlere çare bulmadadır. Bâzen de şuhlukla suya, toprağa *dudağıyla* can üfören sevgili bu üfürüşle göklere ateş salmaktadır.”²⁵¹⁹

Hakk'ın kelâm sıfatını temsil eden *dudak* (leb: لب) *nefes-i rahmânî*'ye ya da *âb-ı hayâta* benzetilir. Hakk'ın basar sıfatını temsil eden *çeşm* (göz) ile firâk derdine düşenler, dudak ile uzaklık hastalığına şifâ bulurlar. Gözün gereği/vazîfesi merhamet etmemek, istiğnâ, iltifat etmemek ve âlemi kendi yokluğu içinde bırakmak iken hayat veren dudak, yokluk içindeki âlemi feyz-i rahmânînin teceddüdü ile varlık makâmında saklı tutup vücûddan mahrûm etmez. Cana can katan dudak, yokluk diyârına feyz-i vücûd ifâza ederek onları yokluktan varlığa getirir.²⁵²⁰ Dudağın (leb) hayat veren yapısı Hakk'ın “ben ona rûhumdan üfledim” (Hicr, 15/29) ve kün emri²⁵²¹ ile ilgili âyetlerle ilişkilendirilir.²⁵²² Başka bir yoruma göre *lebin* cemâlî tecellî, *gözün* ise celâlî tecellî yönünü temsil ettiği dikkate alınmalıdır.²⁵²³ Buna göre âlemdeki varlık ve yokluk içindeki tebdîlât *lebin* cemâlî, *çeşmin* celâlî iledir.²⁵²⁴ Dudaktan kaynaklanan *rûh-ı izâfî* ile insan emânet yükünü yüklenmiştir. Hak rûhundan üflemesi ile²⁵²⁵ gayret (sevenin

²⁵¹⁶ Tebrîzî, *Reşfu'l-Elhâz fî-Keşfi'l-Elfâz*, s.77.

²⁵¹⁷ Ahmed İlâhî, *Şekâyıku'l-Hakâyık*, vr. 147^b.

²⁵¹⁸ Leb-i la'l: Butûn-ı kelâma derler. Bkz. *Reşfu'l-Elhâz*, s.77.

²⁵¹⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 62, b. 741-747; [s.98, b.741-747.]

²⁵²⁰ *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 479-481, b. 743-748; Mâşukun sıfatları: kudret, azamet, istiğnâdır. Aşığın sıfatları ise, mezellet, zaaf, hakirlik, fakirlik, çaresizliktir. Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 75.

²⁵²¹ Elvân-ı Şîrâzî, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 320; “...Bir işin olmasına hükmettiği zaman ona sadece “Ol!” der, o da hemen oluverir (olma yoluna giriverir).” Bakara, 2/117.

²⁵²² Klasik şiirde dudak, leb-i can-bahşdır. Bu yönüyle hem Hızır'a hem de İsa (a.s) teşbih edilir. Birincisi ab-ı hayat dolayısıyladır. Diğerinde ise, mesihin ölülere diriltme mucizesine telmih vardır. Bkz. Kaplan Üstüner, *Dîvan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yay., Ankara 2007, s. 269-273; Hayat sıfatı bütün mevcûdâta şâmilidir. Bkz. İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 36.

²⁵²³ Saînüddin Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 196; Ahmed İlâhî, *Şekâyıku'l-Hakâyık*, vr.148^a.

²⁵²⁴ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s.17.

²⁵²⁵ Bkz. Hicr, 15/29.

sevdiğini kıskanması²⁵²⁶) ateşi salmış ve felekler bu ateş ile dolmuştur.²⁵²⁷ Burada Hakk'a ait sıfatların birer tezahürü olan çeşm ve lebin âlemdeki yansımalarından daha çok sâlik üzerinde, daha çok da sâlikin gönlü üzerinde ne gibi değişimler meydana getirdiği öncelenen husus olmalıdır. Nitekim Ahmed İlâhî meselenin bu yönüne açıklamalarını kaydırarak mahbûbun kırmızı dudağından âlemin mestûr olmasını (gizlenmesini) ve gözünden herkesin derde düşmesini şöyle açıklar: Mahbûbun lutf kaynaklı tecellîleri karşısında –ki bunu dudak (leb) temsil etmişti- muhiblerin/sâliklerin gönülleri ismet, sıhhat ve selâmet perdeleri arkasında gizlenir. Ancak kahr kaynaklı göz ile aynı zamanda celâlini de gösterir.²⁵²⁸

Şebüsterî mihnet ve belâ tuzağına giriftâr etmenin çeşmin (göz) gereklerinden olduğunu²⁵²⁹ gamze (*yan bakış* ya da *göz ucuyla bakış*)²⁵³⁰ unsuru ile birlikte ele alır. Buna göre sevgilinin göz ucuyla bakışı (gamzesi) bir *tuzak* ve *yem* olmuş, o gamze yüzünden her bucakta bir *meyhane* kurulmuştur.²⁵³¹ Bu durum şöyle açıklanır: *Gamze*, sevgilinin işveli bir şekilde göz açıp kapaması anlamına gelen göz ucuyla bakıştır. Can alıcı olan *gamze* iltifat etmemekten kinâye iken,²⁵³² gözleri açmak gönül okşayıcılığa işârettir. Dolayısı ile her göz açış kapayıştta hem bir iltifat hem bir ceza vardır. Gözün her gamzesinde bir tuzak (*dâm*) ve bir yem (*dâne*) vardır ki o yemin kokusu ile âşıkların gönül kuşu belâ tuzağına tutulur.²⁵³³ Her köşenin *meyhâne* olması ise, âşığın her yerde O'nu yâd etmesi ve *tecellî-i âmdan* ibârettir. Mahbûbun tecellîsi âşıka hastır. *Mahbûb*²⁵³⁴ âşıkı gamze yemi ile tuzağa düşürür.²⁵³⁵

Şebüsterî, göz ile gamze, dudak ile bûse (öpme/öpücük) arasındaki ilişkiden yararlanarak ilâhî isimler muktezâsınca âlemin her nefeste var ve yok oluşunu

²⁵²⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.145.

²⁵²⁷ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 481, 749.

²⁵²⁸ Ahmed İlâhî, *Şekâyıku'l-Hakâyık*, vr.148^a.

²⁵²⁹ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 481, 749.

²⁵³⁰ Sevgili âşığı doğrudan muhatab almaz. O sadece göz ucuyla nazar eder. Bu da çoğu kez tazir ve tazib içindir. Yakînî şöyle der:

Gamzen cefâsı âşıka ayn-ı vefâ gelir

Bîmâre iltifâtı tabîbin devâ gelir, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 142; Üstüner, *a.g.e*, s. 288-290.

²⁵³¹ *Gülşen-i Râz*, s. 62, b. 748; [s.98, b.748.]

²⁵³² Mâşukun âşığa yönelik ilgi ve iltifatı ise nazar etmesi ile ölçülür. Bkz. Ahmed Gazzâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk*, s. 74.

²⁵³³ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 481-482, 750.

²⁵³⁴ *Mahbûb*, tasavvufta ekseriyâ Hak için kullanılır. Mahbûb yerine bâzen mâşûk bâzen de cânân kullanılır. Bkz. Irâkî, *İstilahât-ı Ehl-i Tasavvuf*, (çev. Nureddin Bayburtligil), s. 347,351.

²⁵³⁵ Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 556, b. 749.

‘sevgilinin *gamzesi* ile varlık âlemini yağma (*gâret*) ederken dudağın öpüşüyle (*bûse*) tekrar o âlemi *îmâr* etmesi ile ilişkilendirir.²⁵³⁶ İbn Türke’nin işaret ettiği üzere Şebüsterî’nin bu ifadelerinde (Enbiyâ, 21/104 ile Hıcr, 15/29) ayetlerine telmih vardır.²⁵³⁷ *Gamze* ile gözün (çeşm) levâzımı olarak istiğnâ (varsıllık) ve iltifât etmemeye işaret edilmişti. Hak, mümît, kakhâr, kâbız isimleri gereği, âlemin varlığını yağma ve talan ile yokluğa çevirir. Nefh-i rûh ve ihyâ sebebi olan *dudağın öpüşü* (*bûse*) ile de, hâlık, muhyî, latîf, bâsıt isimleri gereği, yağmalanmış âlemi yeniden *îmâr* ve *îcâd* ile varlığa getirir.²⁵³⁸

Şebüsterî göz/gamze ve dudağın/busenin birbirini tamamlayan husûsiyetlerinin anlatımını şöyle sürdürür:

“Gözünden (çeşm) kanımız kaynayıp durmakta (cûş etmekte) iken dudağından (*la’l/leb*) canımız hayran (*medhûş*)²⁵³⁹ kalmıştır. Göz ucuyla bakışı ile (*gamze-i çeşm*) gözü gönül çalmada (dil-rübûden) iken işveli dudağı (*işve-i la’l*), cânâ canlar katar. “Göz (çeşm) hayır demekte iken dudak (leb) peki demektedir. Göz, gamze ile âlemin işini bitirirken, dudak öpüşüyle (*bûse* ile) her an cân okşar. Göz ucuyla bakış (gamze) O’na (mâşuka), cân verme bize (âşıka) düşer. Öpüş sunma (*bûse*) O’na, *bûse* alma ve intizâr etme bize düşer.”²⁵⁴⁰

Sevgilinin gözünün (çeşm) *istiğnâsı* (varsıllığı) sebebi ile âşığın kanı dâimâ kaynar. Âşık, çeşmin levâzımı olan uzaklık (bu’d), mahrûmiyet (hırmân) ve adem-i iltifâtan (yüz vermeme) dolayı korkup titrer. Böylece sevgili, kırmızı dudağından visâl şarâbını âşığın can damağına sunar. Âşığın canı o şarâb ile dâimâ *medhûş* (mütehayyir), mest ve habersiz kalır.²⁵⁴¹ Sevgilinin sürekli hareket eden gözü (çeşm-i ayyâr) âşıkların gönlünü çeler (dil-rübâ) iken kırmızı dudağı can artırır ve kemâl mertebesine erdirir. Çünkü *çeşm* men ederken *leb* kabûl eder.²⁵⁴² Âşık-ı sâdık, vuslatı ister ve mahbûba kurbiyet arar. Buna mukâbil fitne arayan göz (çeşm) istiğnâ gösterir. Feyz-i rahmânîden kinâye olan *leb* (*dudak*), kendi kemâlinin lütfu ile âşığı uzaklık ve âvârelikten kabûle yaklaştırır ve mahrûm bırakmaz. Oysa *çeşm*in levâzımı kahr ve fenâdır.²⁵⁴³ Mahbûb, *gamze* ile âlemi mahv, fânî eylerken; *bûse* ile feyz-i vücûd ifâzâ ederek her nefeste can

²⁵³⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 62, b. 749; [s.98, b.749.]

²⁵³⁷ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 197.

²⁵³⁸ Lâhîcî, *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 482, b.751.

²⁵³⁹ Şem’inin tanımı ile “medhûş”, mütehayyir mânâsına gelir. Bkz. Ozan Yılmaz, *16. yüzyıl şarihlerinden Sudi-i Bosnevi ve Şerh-i Gülistan’ı: (inceleme-tenkitli metin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2008, II, s. 610.

²⁵⁴⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 63, b. 750-754; [s. 98, b. 750-754.]

²⁵⁴¹ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 482, b.752.

²⁵⁴² *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 482, b.753.

²⁵⁴³ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 482-483, b.754.

verir, varlık elbisesi giydirebilir. Yoğ iken var kılar. Öldürmek *çeşmin* levâzımını iken, ihyâ can bahşeden *lebin* levâzımıdır.²⁵⁴⁴ Yokluk ve varlık, çeşm ve lebin levâzımını olarak her lahza yeniden mevcûdât üzerinde vukû bulur. O'nun çeşminin bir gamzesi ve celâlî tecellîye âit cilvesi (kirişme²⁵⁴⁵)²⁵⁴⁶ ile âşıktan can verme, fânî olma, yokluğu kabûl etme durumu ortaya çıkar. Çünkü fâilin kemâli te'sîri ile kâbilin (te'sîri kabul edicinin) kemâli ise te'sîri kabûl etmek iledir.²⁵⁴⁷

Şebüsterî, yaratma ve haşri gözün bakış, dudağın üfleme özelliğinden hareketle ifade eder. Buna göre dudağın (lebin) *üfleme*siyle yaratılan âlem çeşmin bir *bakışı* (*ke-lemhi'l-basar*) ile haşrolur.²⁵⁴⁸ Şebüsterî çeşmin kıyâmete sebep olan yönünü “*Kıyamet'in kopması ise, ancak bir göz açıp kapama (ke-lemhi'l-basar) süresi, hattâ daha az bir zaman içinde olup bitiverir*”²⁵⁴⁹ âyetinden iktibasla anlatır. Hakk'ın basar ve celâlî tecellîsine âit bir cilve (kirişme) ile âlem haşr ve cem' olur. Büylece âlem, tefrika ve kesret makâmından cem' ve tevhîd menziline ulaşır. Âlemin bütün kesretleri, fânî ve mahv olur. Dolayısı ile imâtet (öldürme) ve haşr *çeşmin* levâzımındandır. *Nefh-i rûh*²⁵⁵⁰ denen hayat verme ise *lebin* levâzımını idi. Âlemin cânı olan insan nefh-i rûh ile peydâ ve zâhir olmuştur. Çünkü *kurbîyet* lebin levâzımındandır.²⁵⁵¹

Şebüsterî, mahbûbun durumu karşısında âlemin durumunu şöyle özetler:

“Mahbûbun gözüyle dudağını (*çeşm u leb*) düşününce bütün âlem şaraba tapmayı (*mey-perestî*)²⁵⁵² âdet (pîşe/san'at) edindi. Sevgilinin gözüne bütün varlıklar bile görünmezken nasıl olur da o göze *uyku* girer, nasıl olur da o göz *sarhoş* olur? Bizim varlığımız (*vücûdumuz*), tamamıyla sarhoşluktan (*mestî*), yahut uykudan (*hâb*) ibaret. Rablerin Rabbi olan Hakk'ın *toprak ile* (âlemle/insanla) ne münasebeti var? Hak, neden ‘*seni göze aldım, gözettim*’ dedi? Akıl bundan hayretlere (işgîft) düştü.”²⁵⁵³

²⁵⁴⁴ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 483, b.755.

²⁵⁴⁵ Kirişme: “Hakk'ın sâlike olan iltifâtını temsil eder. Bu kirişme ile sâlikin gönü bilküllüye Hakk'a cezbe edilir”. Bkz. *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 224.

²⁵⁴⁶ Lamiî Çelebi kirişmeyi “iltifât-ı Cemâl-i Mutlak” şeklinde tanımlar. Hamit Bilen Burmaoğlu, *a.g.e.*, s. 59.

²⁵⁴⁷ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 483, b.756.

²⁵⁴⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 63, b. 755; [s. 98, b. 755.]

²⁵⁴⁹ Nahl, 16/77.

²⁵⁵⁰ Hicr, 15/29.

²⁵⁵¹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 483-484, 757.

²⁵⁵² Mey, bütün mevcûdâtta sârî olan Mutlak Varlık anlamındadır. Bkz. *Reşfu'l-Elhâz*, s. 60.

²⁵⁵³ *Gülşen-i Râz*, s. 63, b. 756-759; [s. 98, b. 756-759.]

Şebüsterî'nin yukarıdaki ifadeleri şöyle açıklanabilir: Tecellî-i evvelde '*bilinmeyi sevdim ve âlemi yarattım*'²⁵⁵⁴ hükmü gereği *sâkîn*in (Hakk'ın) varlık şarâbını yokluk kadehine (câm-ı nîstî) dökmesini düşünen mevcûdât bu mestlik (sarhoşluk) sebebi ile mey-perest (şaraba tapan) olur. Bütün mevcûdât muhabbet meyi ve varlık ile mest olur. Âlemin varlığının Hakk'ın nazarında (*çeşminde/gözünde*) bir kıymeti yoktur. Çünkü âlemin varlığı bir *hayâl-i bâtıldır*. mümkünâtın varlıkları kendinden değildir. Vücûd-ı Vâcib (zorunlu varlık) olan Hak ise mümkünâtın sûretlerinde tecellî ve zuhûr eder. Toprak ile kastedilen mezellet hâlindeki mümkünlerin vücûdunun –özellikle insanın- Hakk ile ne münâsebeti olabilir?²⁵⁵⁵ sorusuna “Ey Musa, sana her ne yapıyorsa nezaretim ve inayetim altında yapıyordu”²⁵⁵⁶ âyetinden iktibasla cevap verilmiş olur. bu âyet topraktan gelen insana Allâh'ın verdiği kıymeti, insanın görülüp gözetildiğini, sevildiğini, dost edinildiğini çocukluğundan yaşlılığına kadar terbiye edildiğini ifade eder. Hakk'ın insanı göze alması ilâhî tecellîlere en kâmil mânâdaki mazhariyeti, marifet için yaratılmış olması, yaratılmışlar arasında en eşref olması gibi yönleriyle ilgilidir.²⁵⁵⁷

Buraya kadar anlatılanları bir tablo halinde özetleyerek, göz ve dudağın husûsiyetlerini aşağıda daha net bir şekilde görebiliriz:

²⁵⁵⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1988, , II, 132 (2016).

²⁵⁵⁵ *Mefâtihu'l-Î'câz*, s. 484-485, 758-760.

²⁵⁵⁶ Tâ-hâ, 20/39.

²⁵⁵⁷ *Mefâtihu'l-Î'câz*, s. 485-486, 761.

Tablo 3.1. Çeşm ve Leb

“Çeşm-Göz-(چشم)-Gamze, Gamze-i Çeşm”	“Leb-Dudak-(لب)-Bûse, Leb-i la’l, İşve-i Lâl”
*Basar sıfatı * Yokluğa götürme, celâl, kahr, yoğ kılma, imâte, kelemhî’l-basar (haşr), fenâ. *Çeşm-i şâhid’in (güzelin gözü) tesiri: gönül hastlalığı (bîmârî) ve sarhoşluk (mestî), gönüllerin derde düşüp kan yudumlaması. *Merhamet ve iltifat etmemek, istiğna, cezâ, firak, bu’d, hırman, mihnet ve belâ tuzağına giriftâr etmek. *Mümît, kakhâr, kâbız isimleri gereği yağma (gâret) ve talan.. *Gamze ile yağma (gâret) eder. *Çeşm men eder.	*Kelam sıfatı *Varlık verme, varlık içinde yokluk, âb-ı hayat, nefes-i rahmânî (Hicr,15/29), kün emri. * Kırmızı (la’l) dudaklar hasta canlara şifâ olur. *Cemâl, lütûf, var etme, ihyâ, mükâfât *Feyz-i rahmânî, feyz-i vücûd, kurbiyet *Hâlîk, muhyî, latîf, bâsıt isimleri gereği îmar ve îcâd. *Bûse ile ihyâ, îmar. *Leb, kabul eder.

3.7.2.1.2. Zülf ve Ruh

Kelime anlamı itibariyle zülf, mahbûbun saçı husûsen de yüzün iki tarafından sarkan saç bükümleridir.²⁵⁵⁸ Tasavvuf sembolizminde hiç kimsenin anlamasına izin verilmeyen Allâh’ın gaybî hüviyetine işaret etmek üzere kullanılan *zûlf*²⁵⁵⁹, yüz (ruh) ile birlikte kullanılır. Hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyet, Hakk’ın zâtı ve künhü anlamına gelir. Zülfün siyahlığı (karanlığı) ile Hakk’ın zâtının meçhûl oluşu (bilinemezliği) arasında benzerlik kurulur.²⁵⁶⁰

Şebüsterî’nin bu konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce zülfe dâir kısaca şunları söylemek gerekir: Zülf, mecâzî sevgilinin yüzüne dökülen saçtır ki sevgilinin yüzüne nikâb/hâil/perde olup âşığın, sevgilinin dîdârını görmesine mâni olur. Hakîkî sevgili olan Allah söz konusu olduğunda “zülf Hakk’ın celâl sıfatını”, ruh (yüz/rûy) ise cemâl sıfatını sembolize eder.²⁵⁶¹ Nitekim zülfün telleri mecâzî sevgilinin yüzünü örtüp yüzün âşık tarafından görülmesine mânî olduğu gibi hakîkî sevgilinin dahi cemâlini ve vechini

²⁵⁵⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 686; Klasik Türk Edebiyatında bir mazmun olarak zülfe dair bkz. Ahmet Tanyıldız, “Sevgilide Güzellik Unsuru Olarak Saç”, *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, vol: 4/2, (2009), s.975-992; Kürşat Şamil Şahin, “Sevgilinin Güzellik Unsurlarından Saç Ve Saçın Âşık Üzerindeki Etkisi”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol: 6/3, (2011), p.1851-1867.

²⁵⁵⁹ Ülfetü, *Reşfu’l-Elhâz*, s. 54; Irâkî, *İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 351.

²⁵⁶⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 398.

²⁵⁶¹ Hamit Bilen Burmaoğlu, *Lâmîî Çelebi Dîvânı: Hayâtı, Eserleri ve Dîvânı’nın Tenkitli Metni*, s. 59; İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 199.

zülû ile temsil eden celâl perdesi gizler. Zülû denilen celâl avâm için rû' yete engel teşkil etse de havâstan olanlar için bu engelin varlığı söz konusu değildir. Onlar, kurbiyyet ve vuslat hâsıl edip makâm-ı maksûda nâil olur ve *zülû-i yâr* altındaki canânın cemâlini müşâhede ederler. *zülû-i celâl* altında *hüsn-i cemâl* gizlidir. Nitekim kahrı ve gadabı altında lütuf ve rahmeti gizlidir.²⁵⁶²

Şebüsterî, çok açık bir şekilde zülûn celâli tecellîyi, ruhun (yüzün) ise cemâlî tecellîyi temsil ettiğini söyler. Zira O'na göre Hakk'ın esmâ ve sıfatları genel olarak lutf içeren cemâl ile kahr içeren celâl şeklinde ikiye ayrılır.²⁵⁶³ Zülû ile sembolize edilen celâl Allâh'ın kahr, gazab, izzet ve kibriyâsına delâlet eden isim ve sıfatları için kullanılan bir tasavvuf terimi iken, ruh (yüzü) ise sembolize edilen cemâl Allâh'ın lütfuna, ihsanına, rızâsına delâlet eden ve Hakk'ın mutlak güzelliğine ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimidir. Sâlik üzerinde celâl sıfatının tesiri ile korkma, sıkılma (heybet) meydana gelirken, celâl sıfatının tesiri ile ümitlenme, rahatlama, sevinme (üns) meydana gelir.²⁵⁶⁴ Kâşânî'nin de belirttiği gibi cemâl Hakk'ın bize kendisini açması iken, celâl kendini bizden münezzeh (bilinemezlik, izzet, perdelenme, selb) kılmasıdır. "Celâl, Hakk'ı bilmeden bizi men eden şeydir, çünkü hiçbir yaratılmış Mutlak Celâl'i bilme gücüne sahip değildir. Cemâl, Hakk'tan bize dönen bir şeydir, çünkü cemâl bizdeki bu bilgiyi, tenezzülleri, müşâhedeleri ve halleri bize veren şeydir."²⁵⁶⁵

Şebüsterî zülûn (زلف) sadece *celâlî tecellîyi* temsil eden yönü üzerinde durmaz. Bununla bağlantılı başka sembollere de başvurur. *Zülûn* ilk yönü biraz evvel temas edildiği gibi tayyünât perdeleri altında Vech-i Zât'ı (Zât'ın yüzünü) gizlemesidir.²⁵⁶⁶

Şebüsterî, sevgilinin saçlarına (zülû-i cânân) âit olan bahsin pek uzun olduğunu ve onun lâıyıkı ile anlatılamayacak bir *sır* yeri olduğunu söyler ve "benden o büklüm büklüm saçları (*zülû-i pürçîn*) sorup da delilerin zincirini (*zincîr-i mecânîn*) oynatma" der.²⁵⁶⁷ Gerçek birliği (hakikat-i vâhide) gizleyen mevcûdât nasıl maşukun cemâlini müşâhedeye engel ve perde ise *zülû* de sevgilinin yüzünün görülmesine engel ve perdedir. Hakk'ın hem zâhir hem de bâtın oluşu, Şebüsterî tarafından *sır* olarak

²⁵⁶² Engin Bedir, *a.g.t.*, s. 215-216.

²⁵⁶³ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 97, b. 718-719; Bkz. Nimetullâh Nahcuvânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Laleli, Nr. 1743, vr. 100^b; İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 163.

²⁵⁶⁴ Uludağ, "Celâl", *DİA*, VII, 240; A.mlf, "Cemâl", *DİA*, VII, 296.

²⁵⁶⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 186-187.

²⁵⁶⁶ Lâhîcî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 486.

²⁵⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, 63, b. 760-761; [s. 98-99, b. 760-761.]

nitelenir.²⁵⁶⁸ Hakk'ın zâtının *sır* yani nihân oluşu da zülfe ait bahsin sır olarak yorumlanmasının sebebi olabilir. Bahsin uzun olmasının sebebi ise Hakk'ı perdeleyen ve zülfe karşılık gelen taayyünlerin sınırsızlığı ile ilgili olmalıdır. Şebüsterî, âşıktan ma'şûkun *zûlf-i pürçîninin* sorulmaması gerektiğini söyler. Çünkü âşıklar Cemâl'in müşâhedesine mânî olan kesret ve taayyün hükümleri ile mukayyettirler. Tâliblerin gönül kuşu (*murg-i dil-i tâlib*) firâk ve iştîyak gamı ile bir tuzağa (*dâm-ı belâ*) tutulmuştur.²⁵⁶⁹

Şebüsterî sözü sevgilinin zülfü ile ilişkilendirerek boyunun düzgünlüğüne (*kadd-i râstî*) getirir.²⁵⁷⁰ Zuhûr âleminde esmânın hükümleri gâlip olduğundan *zûlf*, kesrete mazhurdur ve *cemâle* mazhar olan boyu (*kaddi*) örter ve gizler.²⁵⁷¹ Şu halde İbn Türke'ninde vurguladığı gibi burada kad (boy) ile kastedilen durum zât ve hakîkattir ki celâli temsil eden zûlf onu gizler.²⁵⁷² Ahmed İlâhî ise *kaddi* burada tamamen farklı bir manaya taşır ve *kaddin* istikâmeti temsil ettiğini söyleyerek hallerinde istikâmet sahibi muhiblerin mahbûbun tecellîsine mazhar olacaklarını belirtir.²⁵⁷³

Boyun (endâmın) aksine zülfün düz (*râstî*) olmaktan ziyade eğri (keç) olduğundan söz eden Şebüsterî, zülfün eğriliği yüzünden hakîkati arayan tâliplerin yolunun (*râh-ı tâlib*), zûlf gibi kıvrım kıvrım olduğunu (*der-pîç*), bütün gönüllerin, *zûlf* yüzünden zincirlere giriftar (*müsel*) olduğunu söyler. Dahası, bütün canlar zülfün kıvrımları (*pîç-i zûlf*) yüzünden ıstırablara uğramıştır (*mukalkal: bî-karar/müteharrik*). Her yandan yüz binlerce gönül zülfe takılmış, bir gönül bile o zülfün halkalarından kurtulamamıştır.²⁵⁷⁴ Zülfün kıvrımları (*pîç-i zûlf*),²⁵⁷⁵ yani taayyünlerin galebesi ile âşık ve tâlib vahdet makâmına ulaşamaz. Ancak bu zahmetli yol aşılsa, gönül murâdını bulabilir.²⁵⁷⁶ Başka bir ifadeyle âşıkların gönülleri ve canları zûlf sebebi ile kesret

²⁵⁶⁸ İzutsu bu konuda, söz edilen perde ile Mutlak'ın farklı iki şey olmadıklarını, perde denilen ne varsa Mutlak'ın dışı vuran tecellî ve tezâhürleri olduğunu hatırlatır. Görüldüğü üzere, perde hem gizliyor hem de paradoksal olarak âşık eder. Bkz. İzutsu, "Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu", s. 66.

²⁵⁶⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 486-487, 762-763.

²⁵⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 63, b. 762; [s. 99, b. 762.]

²⁵⁷¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 487, 764.

²⁵⁷² İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 199.

²⁵⁷³ Ahmed İlâhî, *Şakâyık-ı Hakâyık*, vr. 150^b.

²⁵⁷⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 763-756; [s. 99, b. 763-765.]

²⁵⁷⁵ *Mirâtü'l-Uşşâk*'ta *pîç-i zûlf* benzer şekilde tanımlanır: Celâli sıfatların zuhûrunun devâmı ile cemâl-i vahdetin setredilmesidir. Bkz. *Mirâtü'l-Uşşâk*, s. 182; Başka bir deyişle "pîç-i zûlf", ilâhî müşkülli temsil eder. Bkz. Irâkî, *İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 351.

²⁵⁷⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 487-488, 765.

tuzağına tutulmuştur. Zülf, âşıkların vuslata ermelerine mânî olduğu için, maşukun gönlü ızdırap ve elem içindedir.²⁵⁷⁷ Kesret kayıtlarının tuzaklarından her biri O'nun zülfünün halkalarından bir *halkadır*. Her gönül, onun halkalarından bir halkanın zinciri ile tutukludur (giriftârdır). Hevâ ve hevesten kurtulamayan her gönül kendi taayyününden kurtulamaz ve zülfün halkalarına giriftâr olur.²⁵⁷⁸

Zülfün mahbûbun yüzünü/cemâlini örten, saklayan, engelleyen yönü ile gizlemek ve gizleyen anlamlarına gelen küfr ve kâfir arasında lügavî yönden bir irtibat kurulur.²⁵⁷⁹ Buradan hareketle Şebüsterî: “Sevgili, zülfünü bir kere dağıtsa dünyada tek bir kâfir bile kalmaz. Eğer, (vahdet perdesini aralamayıp) hâli üzere terk eylese cihânda tek bir mü'min kalmaz.”²⁵⁸⁰ ifalarına yer verir. Bu ifadeler şöyle yorumlanabilir: Zülfün saçılması ile taayyün ve kesret perdeleri açılmış olur ve böylece bu perdeler arkasında gizli olan vahdet ortaya çıkar. Böylece âlemde *cemâl-i tevhîd-i ilâhî* müşâhede edilir. Netîcede âlemde tek bir kâfir kalmaz.²⁵⁸¹ Kesret hicâbının (perdesinin) aradan kalkması ile Hakk'ın vahdeti ortaya çıkar.²⁵⁸² Eğer Hak, taayyünât ve keserât-ı zulmeti ifade eden zülfünü olduğu hâl üzere bıraksa âlem küfür içinde dolar. Çünkü kesretin zulmeti vahdetin yüzünü külliyyen gizler. Zira zülf cemâlin görülmesine engel olduğu gibi kesretin zulmeti, vahdetin nûruna perde ve engeldir.²⁵⁸³ İbn Türke beyitten hareketle îmân-ı hakîkiye ermenin zât ve sıfât hicaplarının aradan kalkmasıyla erileceğine temas eder.²⁵⁸⁴

Şebüsterî, zülfün çenberinin (halkasının), fitne ve imtihan tuzağı (*dâm-ı fitne*) olduğundan ve *şuhluk*la başı bedenden ayırdığından söz eder. Fakat zülfün kesilmesinin bir gama sebep olmayacağını zira *gecenin* kısılması ile *gündüzün* uzayacağını belirtir.²⁵⁸⁵ Zülfün çenberi ifâdesi ile mevcûdât mertebelerinden oluşan *dâire-i kevnî* kastedilir. Söz konusu zülfün çenberi²⁵⁸⁶ bu yönü ile bir *fitne tuzağı* olarak maşuka vuslatı arzulayan âşıkların karşısına *şuhluk* içinde çıkar ve başı gövdeden ayırır. *Şuhluk*,

²⁵⁷⁷ Kısmî nüanslarla Lâhîcî'den aktaran Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s.568-570, b. 565.

²⁵⁷⁸ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 488-489, 767; Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 13-14.

²⁵⁷⁹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 488-489, 767.

²⁵⁸⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 766; [s. 99, b. 766-767.]

²⁵⁸¹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 489, 768; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 199.

²⁵⁸² *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 570, b. 767.

²⁵⁸³ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 489, 769.

²⁵⁸⁴ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 200.

²⁵⁸⁵ *Gülşen-i Râz*, çev. Gölpınarlı, s. 64, b. 768-769; *Gülşen-i Râz*, nşr. Muvahhid, s. 99, b. 768-769.

²⁵⁸⁶ Anlaşıldığı kadarıyla çenberden kasıd, sevgilinin yanağına dökülen saçın kıvrımlı kısmıdır. Yani uç kısmıdır ve bu kısım yüzde bir kavis çizmektedir. Bir çengeli andıran bu saç sevgili için bir tuzaktır.

ilâhî cezbeye ve tecellîye²⁵⁸⁷; *zülfin başı gövdeden ayırması* ise, vahdet tecellîsine âit nurların seyr ü sülûk ve riyâzet esnâsında sâlike zuhûr etmesine işârettir. Çünkü fitne tuzağı olan ve zülfin halkasına benzetilen kesret mahv olduğunda vahdet zuhûr edecektir.²⁵⁸⁸ Eğer ma‘şûkun zülfü kesilmiş ise gama, melâle ve perîşanlığa yer yoktur, aksine bu durum mutluluk vesîlesi olmalıdır. *gecenin kısılmasıyla gündüz uzar*. Bu ifâde şöyle açıklanır: *Gece ve zulmete benzetilen kesret ve taayyünler azaldığında, vahdet gündüzü ziyâdeleşir*. Bu durum, her bir taayyünün iki ciheti olduğunu gösterir. Biri kesrete bakan ciheti, diğeri de vahdete bakan cihetidir. Her bir taayyünün kesrete bakan ciheti mahv olduğunda, o taayyünün vahdet yönü zuhûr eder.²⁵⁸⁹

Şebüsterî, zülf tabir edilen kesretin geçilip vahdetin/cemâlin müşahedinin akıl aracılığı ile mümkün olmayacağını belirtir.²⁵⁹⁰ Çünkü akıl, *zülfe* benzetilen taayyünlerden dolayı tevhit-i hakîkiye yol eremez. Gerçek tevhide ermek için, aşk, muhabbet, terk, mâsivâdan tecrîd, mürşid-i kâmilin rehberliği ve Hakk’a teveccüh gereklidir.²⁵⁹¹

Şebüsterî yukarıda Hakk’ın hem zuhûrundan hem hafâsından bahsetmiş ve bunu bir *sır* olarak nitelemişti. Burada bu durumu zülfin durumu ile biraz daha açıklığa kavuşturur ve ‘sevgilinin zülfinün bir lahza bile istirahat (ârâm) etmediğini, sevgilinin zülfinün gâh *sabahı* (zuhûr) getirdiğinden, gâh *akşamı* (hafâ) ettiğinden’ söz eder.²⁵⁹² Mahbûbun zülfinün her an bî-kârâr olması, mevcûdât silsilesinin (zincirinin/halkalarının) varlığında sürekli olarak meydana gelen değişkenliğe (tebdîl ve tağyîr) işâret eder. Zülfin kararsızlığı ve sükûnet bulmaması sebebi ile zülf, vech-i vahdetten aralanır ve sabah olur yani *vahdet* görünüp ortaya çıkar. Zülfin bu kararsızlığı bâzen de *vech-i vahdeti* kapatır, gizler ve bundan dolayı akşam olur. Her iki anlam da sâlikin durumuna şöyle işâret eder. Kimi durumda vahdet nûru sâlikin gönlünde parlar ve her mazharda Hakk’ı görür; bâzen de kesretin hükümleri onda gâlib olur ve aslâ tevhit nûrunu müşâhede edemez. Dolayısı ile sabah ile Hakk’ın, mazharların sûretindeki zuhûru, akşam ile de mazharlardaki hafâsı kastedilmiş olur.²⁵⁹³

²⁵⁸⁷ Aynı karşılık tasavvuf lügatlerine kaynaklık eder. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 337.

²⁵⁸⁸ *Mefâtihu’l-Î‘câz*, s. 489-490, 770.

²⁵⁸⁹ *Mefâtihu’l-Î‘câz*, s. 490, 771.

²⁵⁹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 770; [s. 99, b. 770.]

²⁵⁹¹ *Mefâtihu’l-Î‘câz*, s. 490-491, 772.

²⁵⁹² *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 771; [s. 99, b. 771.]

²⁵⁹³ *Mefâtihu’l-Î‘câz*, s. 491, 773; Benzer vurgular için bkz. Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 14.

Şebüsterî'nin zülf ile sabah-akşam (zuhûr-hafâ) arasında kurduğu ilişki birbirine yakın kavramlar olan gece (*şeb*) ve gündüz (*rûz*) ile de anlatılır. Çünkü gece ile gündüz (*şeb* u *rûz*) hakîkî sevgilinin zülf ve yüzünün gereklerindendir: “Gerçek sevgilinin yüzü (*rûy*) ile saçlarından yüzlerce *gündüz*, yüzlerce *gece* meydana gelmektedir. O saçlar, böylece acayip (*bü'l-aceb*) oyunlar (*bâzîçehâ*) oynamaktadır.²⁵⁹⁴ Âdemin balçığı yoğrulduğunda (muhammer), güzel kokulu (ıtırılı) zülfün kokusu Âdem'e verildiğinden²⁵⁹⁵ İnsanın gönlü de zülf gibi bir an bile sâkin durmaz.²⁵⁹⁶ Zülfün yüzlerce gündüz ve gece meydana getirmesi durumu kesret vurgusunu bir kere daha gösterir. Zülfün türlü oyunlar oynaması ise mümin-kâfir; havf-recâ; kabz-bast gibi çift yönlü durumlara atıf yapar. Sâlik tüm bu ikili durumlarda hem celâli hem de cemâli müşâhede eder. Zâten Hakk'ın Âdemin çamurunu iki eli yoğurması da²⁵⁹⁷ iki zıt nitelik olan Cemâl ve Celâl'e işârettir.²⁵⁹⁸ Zaten insanı *kevn-i câmî* (zıtları kendinde toplayan varlık) yapan da bu yönüdür.²⁵⁹⁹ Âdemin toprağı (tıynet-i Âdem) âlemin hülâsâsıdır. Âdem'in toprağı yoğrulurken kesret silsilesi olan esmâ ve sıfât zülfünün kokusu kendisine verilmiştir. ‘Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı’²⁶⁰⁰ hadîsi bu mânâyı ifâde eder. Başka bir ifâde ile insan esmâ ve sıfât yönü ile câmî bir varlıktır. Esmâ ve sıfâta âit kesretler Şebüsterî tarafından ıtırlanmış bir zülfe benzetilir. *Zülf-i muattar* ifâdesindeki zülf kesret iken muattar hafâyâ işârettir. Çünkü zülf görünen kesrete, koku ise görünmeyen hafâyâ işaret eder. Mevcûdâtın tamâmı, esmâ ve sıfâtın tecellîleri ile ıtırlanmış ve bu koku her şeye sirayet etmiştir. İnsanın gönlü ise câmiyyeti itibariyle farklı bir konumdadır.²⁶⁰¹ Gönül, esmâ ve sıfatları câmî olması yönü ile insanın hülâsâsıdır. Gönül ile mahbûbun zülfü arasındaki ‘O her gün (her an) (ilâhî zât olarak sıfat ve isimleriyle) ayrı bir tecellîdedir’²⁶⁰² âyeti ile ilişki kurulabilir. Çünkü kesrete ya da başka bir deyişle esmâ ve sıfâta benzetilen zülfün kararsızlığı ve sürekli zuhûr edişi ile kalbin sürekli değişen durumu arasında bir paralellik vardır. Zâten kalbe bu ismin

²⁵⁹⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 772; [s. 99, b. 772.]

²⁵⁹⁵ Bkz. *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 576, b. 774; *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 773; [s. 99, b. 773.]

²⁵⁹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 64, b. 774; [s. 99, b. 774.]

²⁵⁹⁷ Necmeddîn Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd*, (nşr. Muhammed Emin Riyâhî), s. 25, 211, 282.

²⁵⁹⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 491-492, 774.

²⁵⁹⁹ Bkz. Ekrem Demirli, “Sûret”, *DİA*, XXXVII, 540-541.

²⁶⁰⁰ Buhârî, *İsti'zân*, 1 (6227); Müslim, *Cennet*, 11 (7342). (*Kütüb-i Sitte*, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, Stuttgart, 2001)

²⁶⁰¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 492, 775.

²⁶⁰² *Rahmân*, 55/29.

verilme nedeni kalbin tabiatıyla (*tekallüb*) doğrudan alakalıdır.²⁶⁰³ Meselâ, kalbin tenezzül-terakkî, medâric-me‘âric gibi değişken durumları zülfün kararsızlığı gibi hep devrîdir.²⁶⁰⁴

Tablo 3.2. Zülf ve Ruh

“Zülf (Saç- <i>زلف</i>) kesret”	“Ruh (Yüz, <i>روح</i>) vahdet”
*Celâl *Vech-i zâtı gizlemesi *Zülf-i cânân uzun bir bahistir ve o hem zâhir hem bâtın olmakla bir sır yeridir *Zülf-i purçîn (büklüm büklüm saçlar) *Zincîr-i mecânîn: âşıklar cemâlin müşâhedesine engel olan kesret ve taayyünlerin hükümleri ile mukayyedirler * Vechin müşâhedesine engel ve perde *Zülfün sonsuzluğu, taayyünlerin sonsuzluğu *Zülf, cemâle mazhar olan <i>kadd-i râstî</i> örter ve gizler. *Zülfün eğriliği yüzünden hakîkati arayan tâlibin yolu (râh-ı tâlib) da zülf gibi kıvrım kıvrımdır (<i>der-pîç</i>). *Bütün gönüller, <i>zülf</i> yüzünden zincirlere girtirdir (<i>müsel</i>). *Bütün canlar zülfün kıvrımları (pîç-i zülf) yüzünden ıstırahlara uğramıştır (<i>mukalkal</i>). *Bir gönül bile o zülfün halkalarından kurtulamamıştır. *Zülf (kesret ve taayyünler) âşıkların vuslata ermelerine mânî olduğu için, maşukun gönlü ızdırap ve elem içindedir. *Hevâ ve hevesten kurtulamayanlar zülfün halkalarına giriftâr olur. *Zülf sevgilinin yüzünü örttüğü için kâfirdir (örten /gizleyen) *Zülfün çenberinin (halkası/ <i>dâire-i kevnî</i>), fitne ve imtihan tuzağıdır (<i>dâm-ı fitne</i>). *Sevgilinin <i>zülfün</i>ün bir lahza bile istirahat (ârâm) etmez, sevgilinin zülfünün gâh <i>sabahı</i> (<i>zuhûr</i>) getirir, gâh <i>akşamı</i> (<i>hafâ</i>)’ *Zülfün sürekli hareket halinde oluşu âlemdeki tebdîl ve tağyîre işaret eder. *Zülfün kokusu Âdem’e verildiğinden İnsanın gönlü de zülf gibi bir an bile sâkin durmaz.	*Cemâl *Vech-i zât *Hakikat-i vâhide * Cemâl-i tevhîd-i ilâhî *Kesret hicâbının (perdesinin) aradan kalkması ile Hakk’ın vahdeti ortaya çıkar. *Kesretin zulmeti vahdetin yüzünü külliyyen gizler. *Zira zülf cemâlin görülmesine engel olduğu gibi kesretin zulmeti, vahdetin nûruna perde ve engeldir. *Kesret mahv olduğunda vahdet zuhûr edecektir. *Gecenin kısılmasıyla gündüz uzar, kesreti temsil eden zülfün kısılmasıyla vahdeti temsil eden yüz ortaya çıkar. *Zülften geçip ruha ermek akıl ile mümkün değildir. *Tevhîde ermek için, aşk, muhabbet, terk, mâsivâdan tecrîd, mürşid-i kâmilin rehberliği ve Hakk’a teveccüh gereklidir. *Zülf gece gibi ruh gündüz gibidir.

²⁶⁰³ Kalb hakkında bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma‘rife*, s. 56.

²⁶⁰⁴ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 492-493, 776.

3.7.2.1.3. Ruh ve Hat

Sevgilinin yüzünde bulunan ayva tüyü arapça bir kelime olan ve aynı zamanda çizgi, yazı, satır, hudut, tüy, süs gibi anlamlara da gelen خط (hat) ile ifade edilir.²⁶⁰⁵ Şebüsterî, yüz ile yüzdeki kıl olan ve ayva tüyü de denilen *hat* arasındaki ilişkiyi ele alır. Tasavvuf sembolizminde, ruh (روح: yüz) ile esmâ ve sıfâtın zuhûr mahalli olduğu için Zât-ı ilâhîye, *hat* ile de âlem-i ervâha âit taayyünlerine işaret edilmektedir.²⁶⁰⁶ *Hat*, Hakikat'ın rûhânî mazharlardaki zuhûrundan ibârettir. Çünkü Hakk'a en yakın mertebe olan âlem-i ervâh, zât mertebesinin etrâfındadır.²⁶⁰⁷ Başka bir ifadeyle *hat*, Hakk'ın vechinin taayyünü ve cemâl-i mutlakın tecellî ve zuhûruna denir.²⁶⁰⁸ Yüzün zât, yüzdeki tüylerin ise gayb âlemine işaret ettiği dikkate alınarak iki mertebe arasındaki ilişki, ruh ve *hat* arasındaki münâsebet üzerinden yorumlanır.²⁶⁰⁹ *Hat* ile ilgili tüm bu tanımlamaların ortak noktası Lâmiî Çelebi'nin de vurguladığı gibi *taayyün* kelimesi ile hülâsa edilebilir.²⁶¹⁰

Şebüsterî ruh ile *hat* arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

“Yüz (yanak: *ruh*), Hakk'ın güzelliğinin mazharıdır (mazhar-ı hüsn-i hüdâ). Yüzdeki tüyden (*hat*) murat ise onun cenâb-ı kibriyâsıdır. O'nun yüzü güzellikte bir *hat* çekti de “bizden başka güzel yoktur, bu çizgiden dışarıda bir güzel yüz (hûb-rû) bulunamaz” dedi. *Hattı*, can âleminin yeşilliği (*sebbezâr*) kesildi de ondan dolayı adına ebedilik yurdu (*dâr-ı hayavân*) dediler.”²⁶¹¹

Şebüsterî *ruhu* (yanak) Hakk'ın güzelliğine mazhar olması ile açıklar. Âlâh'ın cemâlî (güzelliği), zâtın bir gereği olan esmâ ve sıfât ile ortaya çıkar. *Hat* ile de cenâb-ı kibriyâ olan âlem-i ervâh-ı mücerrede kastedilir. Âlem-i ervâh mertebesi, gayb-ı hüviyet mertebesine en yakın mertebedir.²⁶¹² Mutlak hüsün ve cemâlin mazharı olan mahbûbun yüzü (*ruh*), güzellik, telâfet ve incelikte (nâziklik) bir *hat* (çizgi) çekmiştir. Hiç bir

²⁶⁰⁵ Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmanî*, (haz. Recep Toparlı), TDK. Yay Ankara 2000, s. 635; Eski türk edebiyatında *hat* mecazının kullanım alanlarına dair müstakil bir inceleme için bkz. Kürşat Kamil Şahin, “Klâsik Türk Edebiyatında Sevgilinin Ayva Tüyü/Hat”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt:5, sayı:23, (2012), s.386-408.

²⁶⁰⁶ *Mefâtihu'l-Î'câz*, s. 494, 779.

²⁶⁰⁷ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 15.

²⁶⁰⁸ *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 194.

²⁶⁰⁹ *Reşfu'l-Elhâz*, s. 77.

²⁶¹⁰ Hamit Bilen Burmaoğlu, *a.g.t.*, s.59.

²⁶¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 777-779; [s. 99, b. 777-779.]

²⁶¹² *Mefâtihu'l-Î'câz*, s. 494, 779.

güzellik çekilen bu hattı aşamaz. Yani kimse gayb mertebesini aşıp Zât'a eremez.²⁶¹³ Görüldüğü üzere Şebüsterî önce hat kelimesinin *çizgi* anlamından istifade eder. Ardından da yeni çıkan ayva tüylerinin açık *yeşil renkli* oluşundan, tâzeliğinden istifade eder.²⁶¹⁴ Buna göre tüy (*hat*) nasıl yüzde (*ruh*) biterse *Âlem-i ervâh tayyünleri* olan hat da *Zât'ı ilâhî dâiresinden* (yüzde-ruhta) meydana gelir. Bunun mânâsı, âlem-i ervâhın zât mertebesine olan yakınlığını ifâde etmektir. Çünkü mertebe-i ervâh, zuhûr mertebelerindeki ilk zuhûr mahallidir. Bu bakımdan *hat* ile ifâde edilen âlem-i ervâh, gayb-ı mutlak ile şehâdet-i mutlak arasında berzahdır. *Âlem-i ervâh* mertebesi taşıdığı bu hayat yönü ile çimenliğe benzetilmiş ve âlem-i ervâh *dâr-ı hayavân* diye de isimlendirilmiştir.²⁶¹⁵ *Hatt-ı sebz*'in berzah âlemine, *hatt-ı siyâh*ın gayb âlemine benzetilmesi de bununla ilgili olmalıdır.²⁶¹⁶

Şebüsterî, 'Sevgilinin zülfünün siyahlığı/karanlığı (zülf-i târîkî) ile *gündüzü* (kesreti) *gece* (mahv ve nîst) eylemek gerektiğini, sevgilinin yüzündeki tüylerden (*hat*:/âlem-i ervâh) *âb-ı hayatın* (çeşme-i hayavân/zât-ı mutlak) kaynağını talep etmek gerektiğini' vurgular. Sevgilinin yüzündeki tüyler (*hat*) nasıl *âb-ı hayat* içiyorsa sen de o nişânı olmayan makâma (makâm-ı bî-nişânî) var ve *Hızır* gibi âb-ı hayat iç!" der.²⁶¹⁷

Kesret âlemi zuhûr ve nümûd (görünüş) bakımından gündüz gibidir. Zülfün siyahlığı ile kesret gündüzü olan şehâdet âlemi geceye çevrilmeli yani mahv edilmelidir. Kesret mahv edilerek, *hat* ile işâret edilen gayb âlemi olan âlem-i ervâhta *âb-ı hayâta* benzetilen zât-ı mutlak talep edilmelidir. Zât-ı Mutlak'ın âb-ı hayâta (çeşme-i hayavân) benzetilmesinin sebebi ise Zât'ın hayâtın asıl kaynağı olması ve bütün esmâ, sıfât, ef'âl ve âsârın O'na âit olmasıdır. her şey O'nunla canlı ve zâhirdir. Sâlik, kesreti nefyedip tayyünâtı mahv ederek makâm-ı zât ve *bî-nişânî*yi bulur.²⁶¹⁸ Böylece Hızır gibi zulmet-i kesretten geçip vahdet makâmına erişir. Âlem-i ervâha âit taayyünlere işâret olarak kullanılan sevgilinin tüyü (*hattı*) Zât çeşmesine benzetilen *ruhdan* (yüzden) *âb-ı hayat*

²⁶¹³ *Mefâtîhu'l-Îcâz*, s. 494-495, 780.

²⁶¹⁴ Eski Türk edebiyatında bu çerçevedeki örnkeler için bkz. Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, (2.Bsk.), Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 191.

²⁶¹⁵ *Dâr-ı hayavân* için bkz. Ankebût, 29/64; İlgili diğer bir âyet ve tefsiri için bkz. Furkan 25/12; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Yay., İstanbul ty., V, 3576.

²⁶¹⁶ *Reşfu'l-Elhâz*, s. 77.

²⁶¹⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 780-781; [s. 99, b. 780-781.]

²⁶¹⁸ *Mefâtîhu'l-Îcâz*, s. 495-496, 782; Nişânsız, adsız, sansız anlamına gelen bî-nişân, tasavvufta çoğunlukla zât-ı kibriyâ ve lâ-taayyün mertebesi ile *fenâ* makâmını temsil etmek üzere kullanılır. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 77.

içerek yeşil kalır, canlılığını korur. *Hızır*'a ait sonsuz hayat, ölümsüzlük çeşmesi olan Zât mertebesine erişmekle mümkündür.²⁶¹⁹ İbn Türke İsfahânî âb-ı hayat ile mutlakın müşâhede edildiği makâmın kastedildiğini belirtir.²⁶²⁰

Şebüsterî, sevgilinin yüzü (rûy) ve yüzündeki tüyün (hat) manasını bilen kesretin vahdetten kaynaklandığını anlayacağını böylece sevgilinin yüzünden âlemin ahvalinin anlaşılacağını, sevgilinin yüzündeki tüylerden (hattından) müphem sırların okunacağını belirtir.²⁶²¹ Şu halde rûy ile vahdet kastedilirken, hat ile esmâ ve sıfatın mazharları olan kesret kastedilir.²⁶²² Hattın (tüyün) yüzde (rûy-vech) bitmesi gibi, kesret de vahdete bağlı olarak ortaya çıkar.²⁶²³ Âleme âit kesret ve tefrikaya işâret etmek üzere kullanılan *hat* vahdeti perdeler. Zülf de hat gibi *kesreti* ifade eden bir sembol olsa da *zülfün* şümûlu daha fazladır. Çünkü zülf hem âlem-i ervâh ve hem âlem-i şehâdet için kullanılırken *hat* yalnızca âlem-i ervâha âit taayyünler için kullanılır.²⁶²⁴

Müellifimiz, kâmil insanların vahdet ve kesreti müşâhede etmede farklı meşrebleri olduğunu “kiminin yüzünden tüyü (rûydan hattı) gördüğünü kendisininse tüyünü yüzünden gördüğünü söyleyerek” ifade eder.²⁶²⁵ Rûyun vahdeti, hattın kesreti ifade ettiği fikrinden hareketle bir kimsenin, sevgilinin tüyünü (hatt-ı mahbûb) onun güzel yüzünden (rûy-i hûb) müşâhede eylemesi, vahdetten kesreti görmesi şeklinde değerlendirilir. Bu mertebe zü'l-akl olarak ıstılâhî bir anlam kazanır. Zü'l-akl, halkı zâhir, Hakk'ı da bâtın gören kimsedir. Onun yanında Hak halkın aynası olur. Zîra aynada zuhûr eden suretler aynayı perdeler.²⁶²⁶ Şebüsterî ise ‘benim gönlüm onun yüzünü, tüyünde (hattında) görür’ diyerek, kesretten vahdeti müşâhede etmeye işârette bulunur ki ‘benim nezdimde halk âyine-i Hak’tır’ demektir. Bu makam da zü'l-‘ayn²⁶²⁷ kavramı ile ifâde edilir. Zü'l-‘ayn, Hakk'ı zâhir, halkı bâtın görmektir. Bu makamdaki

²⁶¹⁹ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 496, 783.

²⁶²⁰ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 202.

²⁶²¹ *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 782-783; [s. 99, b. 782-783.]

²⁶²² İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 202.

²⁶²³ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 496, 784.

²⁶²⁴ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 496-497, 785.

²⁶²⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 784; [s. 99, b. 784.]

²⁶²⁶ Lâhîcî'nin zü'l-akl kavramına dâir yaptığı tanımlama muhtemelen Seyyid Şerîf-i Cürçânî'den (ö. 816/1413) alıntıdır. Bkz. *Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 108; Cürçânî'ye âit bu ibârenin tercümesi Harîrizâde'ye âittir. Bkz. Osman Türer, “Harîrî-Zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: *Feyzu'l-Muğnî Min Sırrı Hadîsi 'Men Talebenî*”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, (2009), s. 48.

²⁶²⁷ “Zü'l-ayn” ve “Zü'l-akl ve zü'l-ayn” için bkz. Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 108; Ankaravî, *Makāsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*, s. 46.

kimse, Hak'tan başka bir şey görmez.²⁶²⁸ İbn Türke'nin deyimi ile Şebüsterî bu sözleri ile kendi kemâlini ifade etmiş olur.²⁶²⁹

Bütün hüsün ve cemâl âyetlerinin toplandığı bir kitaba benzetilen gerçek sevgilinin yüzü²⁶³⁰ (*ruhsâr*), *Seb'u'l-Mesânî* gibidir. Her bir harfi o manâlar denizindendir.²⁶³¹ Yüzdeki her kılın (*hat*) altında sır âleminde binlerce bilgi denizi gizlidir.²⁶³² Görüldüğü üzere, sevgilinin yüzü, bütün mânâ ve kemâli şâmil olarak Kur'ân'ın bütün âyetlerine âit mânâları toplayan Fâtihâ sûresine diğer bir adı ile *Seb'u'l-Mesânî*'ye benzetilir.²⁶³³ Zira sevgilinin yüzü (*ruhsâr*) yani Zât-ı Hak da aynı şekilde bütün esmâ ve sıfâtı şâmilidir. Fâtihâ iki defâ nâzil olmuştur ve yedi âyettir. Bundan dolayı Fâtihâ'ya *Seb'u'l-Mesânî* denilir. Zât'da tenezzül ve zuhûr i'tibârı ile 'ilm ve 'ayndan oluşan iki mertebede, yedi itibâr-ı küllîye sâhiptir. Yedi zâtî sıfat; hayat, ilim, kudret, irâdet, sem', basar ve kelamdır. Dolayısı Fatiha suresi ile Hakk'ın yüzünü (*ruhsâr*) ifade eden zât mertebesi ile benzerlik kurulur. Nasıl *Seb'u'l-Mesânî*'nin harflerinden her bir harfi Kur'ân'ın âyetlerinin bir sonu ve sınırı (sâhil ve gâyet) olmayan mânâsını kapsar ise, Vech-i ilâhî'nin her bir tecellîsi de sınırsızdır ve her bir tecellî diğer tüm tecellîleri aynı zamanda şâmilidir. Buna tasavvuf ıstılahında, *sırru't-tecelliyât*²⁶³⁴ denir. Ruhsâr (yüz) yani Hakk'ın Zât'ına benzetilen yüz ile *Seb'u'l-Mesânî* arasında kurulan benzerlik daha da detaylandırılır:²⁶³⁵ *Seb'u'l-Mesânî*'den her bir harf bir mânâ denizidir. Sevgilinin yüzünün (*ruhsâr*) her bir kılının (*hat*) altında sır ilimlerinden binlerce mana denizi gizlidir. Muy/kıl, zuhûr ve tecellîye işârettir. Vech-i ilâhînin sınırsız tecellîlerinden her bir tecellî diğer tecellîleri de aynı zamanda kapsar. O

²⁶²⁸ Krş. *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 53-54, b. 84.

²⁶²⁹ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 203.

²⁶³⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 497, b. 786.

²⁶³¹ *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 785; [s. 99, b. 785]; Şebüsterî, *Seb'u'l-Mesânî* hakkında *Saâdetnâme*'de de açıklamalarda bulunur. Bkz. *a.g.e.*, s. 205, b. 1015-1033.

²⁶³² *Gülşen-i Râz*, s. 65, b. 786; [s. 99, b. 786.]

²⁶³³ Bkz. Abdülhamit Birişik, "es-Seb'u'l-Mesânî", *DİA*, XXXVI, 261-261; Kur'ân-ı Kerim'de (Hicr, 15/87) geçen bir kavram olan "Seb'u'l-Mesânî" ifadesinde yer alan seb'a yedi, mesânî ikişer, ikilenmiş demektir. Hurûfilere göre, nasıl Kur'ânda yedi âyet var ise insan yüzünde de dört kirpik, iki kaş ve bir saç olmak üzere yedi hat vardır. Hurûfiler Kur'ân'ın özû olan Fâtihâ sûresinin insan yüzünde görülebileceğini söylerler. Bkz. Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 327.

²⁶³⁴ Bursevî *sırru't-tecelliyâtı* şöyle tanımlar: ' Küllü şey'i küllü şey'de müşâhede kılmaklıktır. Ve bu zevkin husûlü, ol zamanda olur ki, ahadiyyet-i cem'i beyne'l-istimâ müşâhede kıla. her ism, cemi' esmâyla muttasıf ve müttehiddir, mertebe-i ehadiyyette.' (Bkz. Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 613.)

²⁶³⁵ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 497-498, 787.

ilim denizlerinin dalgıçları tecelliyât-ı esmâ, sıfât ve zât mertebe ve makâmına ulaşan evliyâullahtır. Onlar, kendilerinden geçmiş, mahv ve fânî olmuşlardır.²⁶³⁶

Tablo 3.3. Ruh ve Hat

“Ruh (رُح)-Yüz”	“Hat (حُط)-Yüzdeki kıl,Ayva tüyü”
*Zât mertebesi *Zât âlemi *Yüz (yanak: <i>ruh</i>), Hakk’ın güzelliğinin mazharıdır (mazhar-ı hüsn-i hüdâ) *Hûb-rû: güzel yüzlü *Esmâ ve sıfâtın mahalli *Âb-ı hayat, zât-ı mutlak *Makâm-ı bî-nişânî *Âlem-i ervâha âit taayyünlere işaret olarak kullanılan sevgilinin tüyü (<i>hattı</i>) Zât çeşmesine benzetilen <i>ruhdan</i> (yüzden) <i>âb-ı hayat</i> içerek yeşil kalır, canlılığını korur. <i>Hızır</i>’a ait sonsuz hayat, ölümsüzlük çeşmesi olan Zât mertebesine erişmekle mümkündür. *Tüyünü (<i>hatt-ı mahbûb</i>) onun güzel yüzünden (rûy-i hûb) müşâhede eylemek, <i>kesreti vahdetten görmek: zü’l-akl</i> mertebesi (<i>halkı zâhir, Hakk’ı da bâtın gören kimsedir.</i>) *Yüzünü, tüyünde (<i>hattında</i>) görmek, <i>kesretten vahdeti müşâhede etmektir; zü’l-‘ayn mertebesi</i> (Hakk’ı zâhir, halkı bâtın) *Yüz, bütün hüsn ve cemâl âyetlerinin toplandığı bir kitab gibidir. (sevgilinin yüzü (<i>ruhsâr</i>) yani Zât-ı Hak da aynı şekilde bütün esmâ ve sıfâtı şâmindir.) *<i>Ruhsâr, Seb‘u’l-Mesânî</i> gibidir. Her bir harfi o manâlar denizindendir.	*Ervâh mertebesi *Gayb âlemi *Tüyden (<i>hat</i>) murat ise onun cenâb-ı kibriyâsıdır. *Hat: sebzezâr, dâr-ı hayavân *Âlem-i ervâh-ı mücerrede *Gayb-ı hüviyete en yakın mertebe *Yüze çekilen bu hat dolayısı ile kimse gayb mertebesini aşıp zât mertebesine eremez. *Tüy (<i>hat</i>) nasıl yüzde (<i>ruh</i>) biterse <i>Âlem-i ervâh tayyünleri</i> olan hat da <i>Zât’ı ilâhî dâiresinden</i> (yüzde-<i>ruhta</i>) meydana gelir. *Mertebe-i ervâh, zuhûr mertebelerindeki ilk zuhûr mahallidir. *Âlem-i ervâh, gayb-ı mutlak ile şehâdet-i mutlak arasında berzahtır. *Sevgilinin yüzündeki tüylerden (<i>hattından</i>) müphem sırlar okunabilir. *Zülf hem âlem-i ervâh ve hem âlem-i şehâdet için kullanılırken <i>hat</i> yalnızca âlem-i ervâha âit taayyünler için kullanılır. *Yüzdeki her kılın (<i>hat</i>) altında sır âleminde binlerce bilgi denizi gizlidir.

²⁶³⁶ *Mefâtihu’l-Î‘câz*, s. 498, 788.

3.7.2.1.4. Hâl

Hâl, insanın uzuvlarında husûsen yüzünde yer alan siyah bir nokta olan *ben* demektir. Dolayısı ile kelimenin hem *siyahlık*, hem de *nokta* olmak yönünden istifade ile bir anlam kazandığı görülür. Sûfilerin ıstılâhında *ben* (hâl) ile *vahdet noktası* kastedilir. Lâmiî Çelebi'nin deyişi ile hal “vahdet-i zâtiyedir ve merkez-i devâyir-i sıfâtiyyedir”²⁶³⁷ yani zâtî vahdet noktasını temsil eden hâl ile yine zâtın sıfatların merkezi oluşu anlatılır. Nokta gibi olan *ben* (hâl) ile bir taraftan Hakk'ın hafâsına (gizliliğine) hem de kesretin mebd'e ve müntehâsı oluşuna yapılan bir vurgu vardır.²⁶³⁸

Klâsik Türk Edebiyatı'nda da bir güzellik unsuru olarak sıkça kullanılan hâl (ben)²⁶³⁹ Şebüsterî'nin kullanımına benzer şekilde siyahlık, küçüklük ve yuvarlaklık yönünden noktaya benzetilir. “Nokta-i hâl” terkininde benin nokta olmasının yanı sıra “hâl” kelimesindeki “hı” harfinin noktasına işaret edilir.²⁶⁴⁰

Tasavvufta *nokta*, tüm çokluğun aslını ve hakîkî birliği sembolize eder. *Noktanın* harekete etmesi ile de *hat* (çizgi) meydana gelir. Nokta-dâire sembolizmini temas ederken de ifade ettiğimiz gibi, ucunda ateş bulunan bir çubuk, hızlı bir şekilde düz olarak harekete ettirildiğinde nokta halindeki ateş muttasıl bir çizgi halinde, dâire biçiminde harekete ettirildiğinde ise çember olarak algılanır. Hem hattın hem de çemberin varlığı vehme ve hayâle dayanır. Hakîkatte olan ise yalnızca noktadır. Buna göre çokluk, îtibârî, birlik ise hakîkîdir.²⁶⁴¹ Şebüsterî'nin yüzde bulunan *ben* yani siyah nokta (nokta-i hâl) ile kesretin mebd'e olan Mutlak Varlığ'a işaret etmesi²⁶⁴² ve *hat* ile de bu noktadan yani zât mertebesinde ayrılan ervâh mertebesine işaret etmesini bir arada düşündüğümüzde ikisi (hâl ile *hat*) arasında doğrudan bir münasebetin varlığı dikkati çeker.

²⁶³⁷ Hamit Bilen Burmaoğlu, *a.g.t.*, s.59.

²⁶³⁸ Gevherî'n, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, III-IV, s.42.

²⁶³⁹ Bkz. Aysun Eydur, “Klâsik Türk Edebiyatında Bir Güzellik Unsuru Olarak Hâl/Şâme”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol: 5/3, (2010), s.177-207.

²⁶⁴⁰ Hüseyin Ayan, *Cevrî-Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum 1981, s.264.

²⁶⁴¹ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, İstanbul 1300, I,26,31; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 279; Mahmut Kanık, “Nokta Hakkında”, Şuayb Şerefüddîn, *Îzâhu'l-merâm: Nokta ve Kalem* (içinde), (haz. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 2009, 61-70.

²⁶⁴² İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 203.

Yüzdeki siyah nokta olan *ben/hâl* sembolü ile varlıkları îtibârî olan kesretin mebdé' ve müntehâsının vahdet olduğuna işâret etmiştik. *Ben* (nokta-i hâl), siyahlığı nedeni ile *nokta-i zâta* (zât noktasına) benzetilir. Çünkü *nokta-i zâtta* zuhûr, idrâk ve şuur söner. Siyah ve zulmet hafâyı gerektirir.²⁶⁴³ Kısacası siyah ben, Hakk'ın zâtının gayb oluşuna işâret eder.²⁶⁴⁴ Hâl ile ilgili olarak nokta-i vahdet yerine nokta-i ehadiyyet karşılığı verilir.²⁶⁴⁵ Bu kısa açıklamalardan sonra sevgilinin yüzündeki siyah nokta (*ben/خال*) ile ilgili Şebüsterî'nin neler söylediğine geçebiliriz:

“Yüzün (*ruhun*) üzerinde bulunan ve *basît* (tafsîle uğramamış) olan ben noktası (*nokta-i hâl*) bütün varlığı çeviren dairenin hem aslı, hem merkezidir. İki âlem dairesini meydana getiren çizgi (*hat*), hâl/ben denilen vahdet noktasından (*nokta-i vahdetten*) hâsıl olmuştur. Âdem'in nefis ve kalb dairesi o *hattan* meydana gelmiştir. Kara bir noktanın (*nokta-i hâlin*) yansımasından/aksinden ibâret olan ve kanlarla dolu bulunan gönül/kalb, o *ben* yüzünden harâb ve perîşân bir hâle (tebâh) düşmüştür. *Benin* (*hâlin*) yüzünden gönlün hâli, ancak kanlara bulanmak olmuştur. Zira o menzilden dışarıya çıkmaya bir yol yoktur.”²⁶⁴⁶

İzlenebildiği üzere Şebüsterî *hâl* (*ben*) sembolü üzerinden vahdet-kesret ilişkisini ele almaya devam eder. O'nun bu konudaki kanaatlerini hatırlamak gerekirse: kesret vahdet ile kâimdir. Küllî'nin/vahdetin cüz'îde/kesrette zuhûru ise tecezzî ve taaddüd gerektirmez. Kendi zâtında *basît* ve kâmil olmakla birlikte O, bütün cüz'leri muhîttir.²⁶⁴⁷ Kesretin/itibarların zuhur mahalli olan *vech-i zât*, sevgilinin yüzüne (ruh) benzetilmişti. Sevgilinin yüzündeki bir nokta hâlindeki ben (hâl) ise *nokta-i vahdeti* tarif eder. Ben (hâl) ile kastedilen *nokta-i vahdet* basît olmasına rağmen mazharlarda sınırsız tecellî ve zuhûra sâhiptir. Fakat bu durum vahdette her hangi bir inkisâm (bölünme) ve taaddüde (çoğalma) sebep olmaz. Çünkü *ben* (nokta-i hâl), vücûd dâiresinin merkezidir. Bu *basît* noktanın *inbisâtı* mevcûdâtı meydana getirir.²⁶⁴⁸ Nokta-i hâl (ben) denilen hakîkatin insanda zuhûru ise şöyle açıklığa kavuşur: Gönül (dil), siyah bene (*nokta-i hâle*) benzetilen *nokta-i vahdetin* yansıması (aksi) olduğundan harâb ve perîşân bir haldedir. Esâsında kalbin aslı da siyah bir damla kandır. Sanavberî (çam kozalağı) şeklinde olan kalb o noktayı çevreler. Gönlün kan dolu olması ise, kalbin aslının bir kandamlası olması ile ilgilidir. Bu kandamlasına *suveydâ-yı dil* (*kalb*) de denir.

²⁶⁴³ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 15.

²⁶⁴⁴ Irâkî, *İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 357.

²⁶⁴⁵ Püşenci, *Kavâidü'l-Urefa ve Âdabu's-Şuarâ*, s.6.

²⁶⁴⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 66, b. 788-791; [s. 100, b. 788-791.]

²⁶⁴⁷ *Hakku'l-Yakîn*, s. 303, 306.

²⁶⁴⁸ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 499-500, b. 790.

Suveydâ-yı dil, nokta-i hüviyyet-i gaybiyeye teşbîh edilen *nokta-i hâlin* aksidir (yansımasıdır). Nasıl, bütün mevcûdâtın varlık ve hayat kaynağı o *nokta-i vahdet* (hâl) ise, insanın da hayat kaynağı ve kemâli kalbin içinde gizli olan bir damla kan iledir.²⁶⁴⁹ Sevgilinin *hâli* (beni) ile *mertebe-i utlâk* ve *gayb-ı hüviyyet* kastedilmişti. Gönlün (dilin) kanlara bulanmasının sebebi ise bu mertebeye ilim, idrak, şuur ve sıfatın yol bulamamasıdır. Mevcûdâtтан hiçbir şey vücûd dâiresinin ihâtâsından dışarıda değildir. Dolayısı ile muhat (kuşatılan) muhît (kuşatan) olamaz.²⁶⁵⁰

Gönül ile vahdet noktası olan ben (hâl) arasındaki ilişkiyi anlatmaya devam eden Şebüsterî şöyle der:

“Vahdette aslâ kesret yoktur. Vahdetin aslı iki nokta değildir. Şu halde *ben* (hâl) mi gönlümüzün aksi yoksa gönlümüz mü o güzel yüzdeki *benin* (hâlin) aksidir? O *benin* (hâli) aksinden gönlümüz mü meydana geldi yoksa gönlün aksi mi onda göründü? *Gönül* mü onun yüzünde, o mu gönülde? Şu müşkül sır bana gizli kaldı vesselam! Eğer bizim *gönlümüz* o *hâlin* (*benin* /*nokta-i vahdetin*) aksi olduysa, niçin halden hâle girer. *Gönül* gâh mahbûbun mahmûr gözleri (*çeşm*) gibi harâb; gâh saçları (*zülâf*) gibi ıstırlar içindedir.”²⁶⁵¹

Şebüsterî’nin ifadeleri şöyle anlaşılabilir: Vahdet-i hakîkîde (*nokta-i hâlde*), aslâ kesret ve ikilik yoktur; orada iki nokta tasavvur edilemez. Hem *dil* (gönül) hem de *hâlin* (ben) siyah bir nokta olduğu söylenmişti. Vahdetin kaynağı iki nokta olmayacağına göre bu noktalardan biri asıl diğeri yansıma (aks) olacaktır. Zât’a âit olan *nokta-i vahdet* seyr u nüzûlînin mebd’i iken, akis ve yansıma olan *nokta-i dil* seyr u urûcînin mebd’idir.²⁶⁵² Ancak yine de bu noktalardan hangisinin asıl, hangisinin akis olduğu sorunu netlik kazanmış değildir.²⁶⁵³ Bu konudaki sorun şöyle giderilebilir: nefsü’l-emirde, nokta-i vahdet olan *hâl* evleviyyet ve mebd’iyyet açısından asâleten evlâdır. Şebüsterî kalbin (gönlün) muhtelif halleri ile nokta-i vahdet (hâl: ben) arasında ilişki kurar: *vahdet-i hakîkîyi* ifâde eden nokta-i vahdet evleviyyet ve mebd’iyyeti açısından *nokta-i dilin* aslıdır. Dolayısı ile de *nokta-i dil*, nokta-i vahdetin aksidir. Şebüsterî, bu duruma rağmen neden *dilin* (gönül) muhtelif hallere sâhip olduğunu ve sürekli bir takallüb hâlinde bulunduğunu sorgular. Çünkü nokta-i vahdet bir hal üzere sâbit ise onun aksi (yansıması) olan dilin de (gönlün) sâbit olması gerekir. Fakat durum

²⁶⁴⁹ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 500-501, b. 791-792.

²⁶⁵⁰ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 501, b. 793.

²⁶⁵¹ *Gülşen-i Râz*, s. 66, b. 792-795; [s. 100, b. 792-797.]

²⁶⁵² *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 501-502, b. 794-795.

²⁶⁵³ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 594-596, b. 794-796.

beklendiği şekilde değildir. Çünkü kalb sürekli olarak takallüb ve ihtilâf hâlidir. Bunun sebebi ise kalbin Hakk'ın şuûnâtına mazhariyetidir. kalb (dil), ahvâlin takallüb ve ihtilâfından dolayı kimi zaman, şuhûd, huzûr ve cem'iyet-i vahdetin sarhoşluğu (mestû-yi cem'iyet-i vahdet) ile mahbûbun (sevgilinin) mahmûr gözü (*çeşm*) gibi tefrika ve kesrete giriftâr olmuş ve kimi zaman da, kararsız *zûlf* gibi ızdırab ve ıztırlarla kararsızdır.²⁶⁵⁴ Hülâsâ etmek gerekirse gönlün hâl ile temsil edilen Mutlak varlığ'ın aksi (yansıdığı yer) olması kalbin hallerinin hareketliliği/çeşitliliği ile çelişmez. Çünkü zâtı itibariyle bir değişmeye uğramayan Mutlak Varlık nasıl tecellî ve zuhurları yönü itibariyle sürekli olarak bir ihtilâf hâlinde, kalb de sâbit bir hal üzere değildir.²⁶⁵⁵

Kalbin hallerinin çeşitliliği üzerine Şebüsterî şöyle devam eder:

“Kalb, gâh sevgilinin aya benzer yüzü (*rûy*) gibi aydın (*rûşen*) kimi zaman da sevgilinin siyah beni (*hâl*) gibi karanlık içindedir. Kalb gâh *mescit* olmakta, gâh *kilise*; gâh *cehennem*, gâh *cennet* kesilmektedir. Kalb gâh yedinci kat gökten daha üstün, daha yüce bâzen de toprak yığınının altına düşmektedir. Kalb, zâhitlikten, (*zühdden*), takvadan (*vera'*) sonra dönüp yine *şarâbı*, mumu (*şem'*), güzeli/cânânı (*şâhid*) aramaktadır.²⁶⁵⁶

Kalb/gönül (dil), hallerin değişkenliği sebebi ile bâzen mahbûbun yüzünün *nûr-ı tecellîsi* ve *safâ-yı visâl* ile ay yüzlü dilberin yüzü gibi aydınlık ve parlak olurken; bâzen de, bu'd, hicrân ve hırmân zulmeti ile siyah ben (*hâl*) gibi zulmânî ve karanlık olur.²⁶⁵⁷ Kalbin bu değişken durumu *kazb-bast* şeklinde de anlaşılabilir.²⁶⁵⁸ Kalbin hallerinin değişkenliği bâzen mescid bâzen kilise, ya da bâzen cehennem bâzen de cennet olması ile de açıklanır. Lâhîcî şiir diliyle bunu şöyle ifade eder:

“Kalbte *mertebe-i Muhammedî* olan *mânâ* galebe çalarsa bu kalbin bu durumuna *mescid* ile işâret edilir.
Eğer kalbi *sûret* istilâ ederse, bu da *makâm-ı Mûsâ*'dır ve buna *kilise* (konişt) ile işâret edilir.
Kalbte *kesret hükümleri* ile *sıfât-ı nefsânînin* gâlib olması *cehennem* ile ifâde edilir.
Eğer *rûhâniyyet* ve melekî sıfatlar kalbte gelebe çalarsa da buna cennet ile işâret edilir.”²⁶⁵⁹

²⁶⁵⁴ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 502-503, b. 797-799.

²⁶⁵⁵ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 206.

²⁶⁵⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 66, b. 796-799; [s. 100, b. 798-801.]

²⁶⁵⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 503-504, b. 800.

²⁶⁵⁸ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 598, b. 799.

²⁶⁵⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 504, b. 801.

Kalbin bu iki yönü tedennî ve terakkî arasındaki değişkenliği ile ilgilidir.²⁶⁶⁰ *Kalb-i insânî* (latîfe-i Rabbâniye), câmiyyeti sebebi ile kimi zaman kötü ahlâk ve sıfatlardan arınmış olarak *a'lâ-yı 'illiyyîn* olan makâm-ı Mahmûd-ı Muhammedî'ye vusûl eder. Bâzen de şeytana uyarak kendisini nefis ve tabiatın istîlâ etmesiyle insan sıfatlarından mahrum olarak bu'd ve hırmân içinde baş aşağı, toprağın da altına (*esfel-i sâfiline*) düşer. Kalbin ahvâlinin değişikliği *telvîn*in bir gereğidir.²⁶⁶¹ Bu nedenle *temkîne* sa'y etmek gerekir.²⁶⁶² Kalb için terakkî ve tenezzülün sürekli söz konusu oluşu şöyle açıklanır: Söz gelimi bir kimse önce sâlih, zühd ve vera' sâhibi olabilir. Ancak daha sonra hevâ-yı nefis ve tabi'atın galebesi ile zühd ve vera' onda kalmaz ve zâhir (sûrî) anlamlarıyla şarab, mum ve güzele dönerek tenezzül etmiş olur. Terakkî ise şöyle olur: Sâlik önce riyâzet-i nefis, tâat ve ibâdete kendini verir. Böylece zühd ve vera' ile muttasıf olur. Sülûkun şartlarını yerine getirdikten sonra mânevî anlamlarıyla **şarab**, **mum/şem'**, **güzel/şâhidi** talep eder. Netîcede, tecellî (**şarab**), nûr-ı ma'rifet (**mum/şem'**) ve müşâhede-i mahbûba (**güzel/şâhidi**) ulaşır. Bu da kalbin içinde bulunduğu bir halden daha a'lâ bir hâle tedricen terakkî etmesi demektir. Zâhirden bâtına, sûretten ma'nâya yönelir. Bir mertebede kalmaz ve o mertebeye mukayyed ve kâni' olmayıp *hel min mezîd* (daha yok mu) (Kâf, 50/30) der.²⁶⁶³

²⁶⁶⁰ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 598, b. 800.

²⁶⁶¹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 504, b. 802.

²⁶⁶² *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 598, b. 801.

²⁶⁶³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 504-505, b. 803.

Tablo 3.4. Hâl

“Hâl (خال)-ben, nokta-i hâl”
* Yüzdeki siyah nokta, ben. * Hâl ile varlıkları itibârî olan kesretin mebdî ve muntehâsının vahdet olduğuna işâret edilir. (Feyz-i Kâşânî) * Nokta-i hâl, siyahlığı nedeni ile <i>nokta-i zât</i> (zât noktasına) benzetilir. (Feyz-i Kâşânî) * Siyah ben, Hakk’ın zâtının gayb oluşuna işâret eder. (İrâkî). * Nokta-i hâl, nokta-i zât, nokta-i ehadiyet, nokta-i basît. * Yüzün (<i>ruhun</i>) üzerinde bulunan ve <i>basît</i> (tafsîle uğramamış) olan ben noktası (<i>nokta-i hâl</i>) bütün varlığı çeviren dairenin hem aslı, hem merkezidir. (Şebüsterî). * İki âlem dairesini meydana getiren çizgi (<i>hat</i>), hâl/ben denilen vahdet noktasından (<i>nokta-i vahdetten</i>) hâsıl olmuştur. (Şebüsterî). * Kara bir noktanın (<i>nokta-i hâlin</i>) yansımasından/aksinden ibâret olan ve kanlarla dolu bulunan gönül/kalb, o <i>ben</i> yüzünden harâb ve perîşân bir hâle (tebâh) düşmüştür. (Şebüsterî). * <i>Benin</i> (<i>hâlin</i>) yüzünden gönlün hâli, ancak kanlara bulanmak olmuştur. Zîra o menzilden dışarıya çıkmaya bir yol yoktur. (Şebüsterî). * <i>Vech-i zât</i>, sevgilinin yüzüne (ruh) benzetilmiştir. Sevgilinin yüzündeki bir nokta hâlindeki ben (hâl) ise <i>nokta-i vahdeti</i> tarif eder. Ben (hâl) ile kastedilen <i>nokta-i vahdet</i> basît olmasına rağmen mazharlarda sınırsız tecellî ve zuhûra sâhiptir. (Lâhîcî) * Sevgilinin <i>hâli</i> (beni) ile <i>mertebe-i ıtlâk</i> ve <i>gayb-ı hüviyyet</i> kastedilir. Gönlün (dilin) kanlara bulanmasının sebebi ise bu mertebeye ilim, idrak, şuur ve sıfatın yol bulamamasıdır. (Lâhîcî) * Vahdet-i hakîkîde (<i>nokta-i hâlde</i>), aslâ kesret ve ikilik yoktur. (Şebüsterî) * Zât’a âit olan <i>nokta-i vahdet</i> seyr u nüzûlînin mebdî’i iken, akis ve yansıma olan <i>nokta-i dil</i> seyr u urûcînin mebdî’idir. (Lâhîcî) * Kalb, gâh sevgilinin aya benzer yüzü (<i>rûy</i>) gibi aydın (<i>rûşen</i>) kimi zaman da sevgilinin siyah beni karanlık içindedir.

3.7.2.2. Şarâb, Şem‘, Şâhid, Harâbât ve Harâbâtî

Gülşen-i Râz’ın ondördüncü sorusu ile birlikte²⁶⁶⁴ *şarâb*, *şem‘* (mum), *şâhid* ve *harâbâtî* lafızlarının ne ma’nâya geldikleri, bu lafızlardan maksatlarının ne olduğu sorulur.²⁶⁶⁵

Şarâb, kadeh, mest, meyhâne, pîr-i muğan ve sâkî gibi kelimeler bir anlam dâiresi ve bir grup oluştururlar. Şarabın aşk anlamında kullanılışına dâir ilk örneğin Bâyezid Bistâmî’ye (v.234/848) âit olduğu söylenir. Şarâb kelimesine Fars şiirinde mecâzî bir anlam yüklenmesi, tasavvuf dilinin oluşum sürecinin yaşandığı H.3-4/M.9-10. Asırlara kadar gider. H.7/M.13. Asırdan itibaren ise tasavvuf literatüründe şarâb ve onunla grup

²⁶⁶⁴ *Mefâtîhu’l-İ‘câz* neşrine göre onyedinci sorudur.

²⁶⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 66, b. 800; [s. 100, b. 802.]

oluşturan diğer lafızların gerçek anlamı literal anlamına öncelenir olmuştur. Başka bir deyişle sûfî şarîhlerin maharetiyle kimi istiârî lafızların tasavvufî anlamı gerçek anlamına galebe çalmıştır.²⁶⁶⁶ *Gülşen-i Râz*'da da şarâb, şem', şâhid, harâbât ve harâbâtî remizleri Hüseyinî'nin sorusunda aynı soru içinde yer alır ve Şebüsterî tarafından birlikte değerlendirilir.

3.7.2.2.1. Şarâb, Şem' ve Şâhid

Şebüsterî, şarâb, şem' ve şâhid ile kastedilen şeyin mânânın ta kendisi olduğunu ve o mânânın her sûrette tecellîsi olduğunu söyleyerek ilgili lafızlara giriş yapar. Ona göre “*Şarâb* (شراب) ve *şem'* (شمع) irfan nuru ve zevki iken; *şâhid* kimseden gizli olmayan güzeldir. Başka bir deyişle “*şarap* sırça kandil (*zücâce*), *şem* lamba (*misbâh*), *şâhid* (*güzel*) ise ervâh nurunun parıltısı (*fürûğ-ı nûr-ı ervâh*) gibidir.”²⁶⁶⁷ Şebüsterî'nin bu sözleri şerhe dayalı bir okumaya tabi tutulduğunda şu sonuçlar çıkarılabilir: Şebüsterî şarab-şem-şâhid üçlüsü arasındaki derecelenmeyi nur âyetinde geçen *zücâce-misbâh-nur* üçlüsü ile açıklar.²⁶⁶⁸ Bu teşbihi tercih nedeni ise âyetteki sıralama da dikkate alındığında görüleceği üzere zâtın doğrudan idrak edilemeyeceği ve perde konumundaki tecellîlerle (esmâ-sıfât tecellîleri) marifetin gerçekleşebileceği ile ilgilidir.²⁶⁶⁹ Söz konusu terimler aşağıda üzerinde durulacağı üzere farklı anlam alanlarına sahiptir.

Şarâb, gerçek sevgilinin cilvesi ile ansızın âşık olan sâlikin kalbinde yüz gösterip, sâliki mest eden bir zevk, vicdan ve haldir. Başka bir deyişle *tecellî*dir.²⁶⁷⁰ Tasavvufî remizleri İbnü'l-Arabî ekolüne ait görüşlerle açıklayan *Mir'âtu'l-Uşşâk* müellifi de Şebüsterî'nin kastettiği gibi meyın tanımında tecellî şarâbı, tecellî bâdesi gibi tanımlara yer verir.²⁶⁷¹ Şarab'ın *zücâce* ile ifâde edilmesinin nedeni *zücâce*'nin hissî mazharların

²⁶⁶⁶ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 287-294, 345; Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s.25.

²⁶⁶⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 67, b. 801-803; [s. 100, b. 803-805.]

²⁶⁶⁸ “Allah, göklerin ve yerin Nûru'dur. O'nun nûru, şöyle bir misalle anlatılabilir: İçinde lamba bulunan bir *fanus*; lamba kristal bir *cam* içinde; kristal de sanki inciden bir *yıldız*...” (Nur,24/35.) *Nur âyeti* olarak da bilinen bu âyet etrâfında geniş bir literatürün varlığını belirtmekle iktifa edelim. Kur'ân'daki en meşhur müteşabihlerden biri olan âyet hakkında İmam-ı Gazalî'nin *Mişkâtü'l-Envar* isimli bir eser yazdığını, yine Molla Sadra'nın âyet hakkında müstakil bir tefsir yazdığını belirtmek gerekir.

²⁶⁶⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 509, b. 810.

²⁶⁷⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 507-508, b. 806; İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 57.

²⁶⁷¹ “Mey: İlâhî tecellîlere denilmekte olup, bu tecellîler meşrebin (istidadın) genişliği/vüsati ölçüsünde fiil, sıfat ya da zât tecellîsi şeklinde ortaya çıkar.” *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 230.

sûreti olması ile ilgilidir ki Hak âlem-i misâlde, henüz şuhûd mertebesine ermemiş mübtedî sâliki *te'nîs*²⁶⁷² için sûretlerde zâhir olur. Buna *tecelliyât-ı ef'âlî* derler.²⁶⁷³ Bu tecelliyi sûfî istilâhında *te'nîs* şeklinde isimlendirirler.²⁶⁷⁴

Arapça olan “şarâb” ve “hamr” kelimelerinin H.III/M.IX ve H.IV/M.X asırlarda tasavvufî bir anlam kazandırılarak sûfilerce kullanıldığı görülür. Elbette bu kelimelerin kullanımı Bâyezid-i Bistâmî (v.261/875) ile temsil edilen sekr ekolünün bir uzantısı idi. Zirâ sufilere göre “sekr” tıpkı şarâb içmenin ve sarhoşluğun insanda neden olduğu durum gibi bir tesir meydana getiriyordu. Zira sekr esnâsında âşığın kendinden geçmesi, beşerî sıfatlardan arınması söz konusudur. Fenâ da insanı kendinden geçiren mânevî şarâbı içmenin bir netîcesi olarak değerlendirilmiştir. Önceleri Serrâc ve Kuşeyrî’de Arapça olarak geçen “sekr” ve “şarâb” lafızları M. XI. Asırdan itibaren Farsça yazan sufilerce “bâde” ve “mey” olarak karşılanır olmuştur.²⁶⁷⁵ Attar, Mevlânâ, Sâdî gibi Farsça’da tasavvufu şiirle ifade eden sûfilerde görülebileceği gibi aşk tek bir hakîkattir. Aşk, alemin bütün varlıklarına sirâyet eden bir anlamdır. Bun sûfîlerin şiirlerinde geçen aşk varlık ve nur ile eşdeğer bir statüyü ifade eder. Varlık ve nurda olduğu gibi aşkın da çeşitli tezahürleri ve dereceleri vardır. Aşk her aşamada ve her varlıkta kendine özgü bir nitelikle ortaya çıkar. Aslında aşkın farklılığı, aşkın mahiyetinden değil âşığın mahiyetinden yani istîdat ve kapasitesinden kaynaklanır. Bütün varlıklar içerisinde aşka en fazla mazhar olan varlı ise insandır. Zira insanın aşk hikâyesi bu dünyaya gelmeden başlamıştır. İnsan ezel gününden itibaren yaratıcısına âşık olmuştur. Bu aşkın etkisiyle insan bu dünyada da ilâhî cemâli/güzeliği arar.²⁶⁷⁶ Tasavvufî şiirde insanın yaratıcısına duyduğu ilâhî aşkı anlatmak için kullanılan “seven/sevilen” sembolizmi ve terminolojisinin yanısıra sıkça başvurulmuş sembollerin başında *sarhoşluk*la ilgili olan *şarab*, *mey*, *bâde* ve *mestlik* gelir. Bu çerçevede Türk, Arap ve Fars edebiyatında en çok kullanılan tasavvufî sembol denilebilir ki *şarab*tır.²⁶⁷⁷ Aşk’ın şarab ile temsil edilmesinin sebebi ise aşk ve şarâbın insanda meydana getirdiği tesirlerin birbirine çok

²⁶⁷² “Alıştırma ve ısındırma anlamına gelen *te'nîs* sülûkun başında müridi yola ısındırmak için duyulur mazharlarda gerçekleşen tecellî ve zuhûrdur. Sâlike gözüken ilk tecellîler fiil tecellîleri olduğu için, (te’nîse) fiil tecellîleri de denilir.” Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 117.

²⁶⁷³ *Feyz-i Kâşânî*, câm’ın tecelliyât-ı ef’âlî olarak tabir edildiğini söyler. Bkz. *Risâle-i Mişvâk*, s. 19.

²⁶⁷⁴ *Mefâtihu'l-I'câz*, s. 508, b. 807.

²⁶⁷⁵ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 288-289.

²⁶⁷⁶ Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 176, 178.

²⁶⁷⁷ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 149.

benzemesinden dolayıdır.²⁶⁷⁸ Mahbûb-ı hakîkiye duyulan aşk ve muhabbeti temsil eden şarâb, Hak ile celvet hali netîcesinde insanda meydana gelen sekre (sarhoşluğa) neden olur.²⁶⁷⁹ Sekr, seyr ü sülûk esnâsında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini (bî-hûdî) ifade eden bir terimdir.²⁶⁸⁰

Şem‘ (mum), şuhûd sâhibi ârifin *gönlünü aydınlatan/gönlünü yakan (efrûht)* irfan/marifet nuru²⁶⁸¹ yani kalbe âit irfandır.²⁶⁸² Başka bir deyişle, Allâh’ın nûrudur²⁶⁸³ ki sâlikin gönül kandilinde parlar.²⁶⁸⁴ Zücâce’nin kalbe teşbihi de aynı çizgide değerlendirilmelidir.²⁶⁸⁵ Şem‘in **misbâha** benzetilme nedeni ise, tecellînin misbâhın vikâyesi (koruma) ile olmasındandır.²⁶⁸⁶ Şebüsterî ile çağdaş bir sûfî olan Safiyyüddîn Erdebîlî de sûfîlerin şem ve şâhid ıstılahlarını çokça kullandıklarından bahsederek Şem‘in kişinin kalbinde yakılan îmân ve tevhîd ışığı olduğunu söyler.²⁶⁸⁷ Burada dikkatimizi çeken şey şem‘ ile remzedilen ilâhî nûrun sâlikin kalbini yakmasıdır. Böylece sâlikin gönü Hakk’ın nûru (şem‘) ile münevver olur.²⁶⁸⁸

Şâhid (güzel yüzlü/mahbûb/sevgili) ise *mahbûb-ı hakîkî* (gerçek sevgili) olan Hak’dır.²⁶⁸⁹ Hakk’ın (*şâhidin*) hiç kimseden gizli olmadığı ifâdesinden anlaşılan ise Hakk’ın *gâyet-i zuhûr* üzere olmasıdır.²⁶⁹⁰ Hâfız’ın da çokça yer verdiği bir imge olan *şâhid*, seyredilme makâmında bir seyredenin varlığına gereksinim duyar. Âşık, mâşuğu seyretmeye meftûn olmazsa mâşuka şâhit denemez.²⁶⁹¹ Şâhide bakmak, nazar etmek ise şâhidin her biri Allâh’ın cemâlinin şâhidi olmasından ileri gelir.²⁶⁹²

²⁶⁷⁸ Bu konuda detaylı bir mukayese için bkz. Ankaravî, *Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi’t-Tâiyye*, s. 50-52.

²⁶⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, 1012.

²⁶⁸⁰ Abdullah Kartal, “Sokr”, *DİA*, XXXVI, 334.

²⁶⁸¹ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 507-508, b. 806.

²⁶⁸² *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 210.

²⁶⁸³ Irâkî, *Istılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 353.

²⁶⁸⁴ *Reşfu’l-Elhâz*, s. 64.

²⁶⁸⁵ *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 202.

²⁶⁸⁶ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 508, b. 807.

²⁶⁸⁷ Serap Şah, *a.g.t.*, s. 159.

²⁶⁸⁸ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, 1043.

²⁶⁸⁹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 57.

²⁶⁹⁰ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 507-508, b. 806; Irâkî’ye göre şâhid ile kastedilen şey tam olarak tecellîdir. Irâkî, *Istılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 353; Kuşeyrî’ye göre ise şâhid insan kalbinde hazır ve mevcûd olan sey mânâsına gelir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.180; Tasavvufun târihi seyri içinde şâhid hakkında yapılan yorumların ayrıntılarına dair bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, II, 205-208; Şâhid, Farsça’da gündelik dilde yeni yetmiş, sakalı henüz bitmemiş ve çoğunlukla meyhanelerde şehvetperest müşterilere garsonluk yapan oğlanlara denir. Bkz. Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 202.

²⁶⁹¹ Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 192.

²⁶⁹² Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, s. 234; Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 334.

Şebüsterî şâhid kavramı çerçevesinde *şâhid-bâzî* terkibine temas eder. Buna göre *şarâb* ve *şem*‘ hazır olunca artık güzeli seyretmekten (*şâhid-bâzî*: Allâh’ın cemal sıfatının tecellîlerini varlıkta temâşâ etmek) gâfil olmamak gerekir.²⁶⁹³ *Şarâb*, *şem*‘ ve *şâhid* olarak ta’bîr edilen *esmâî*, *sıfâtî* ve *zâtî* tecellîlerin müşâhede velâyetin bâkî olması gibi bâkîdir. Şu halde gaflet perdesini kaldırıp, cemâl-i mahbûbu müşâhede lezzeti olan olan *şâhid-bâzî*’den²⁶⁹⁴ gâfil olmamak ve mahbûbun cemâlinin tecellîlerinin tâlibi olmak gerekir.²⁶⁹⁵

Şebüsterî *şarâb* kavramı çerçevesinde *şarâb-ı bî-hûdî* (sekr verici şarap) terkibine dikkat çeker ve ‘insan kendinden alıp mahvedecek şarabın yani insanı kendinden geçiren şarabın (*şarâb-ı bî-hûdî*) bir kere içilmesi ile mecâzî varlığın elinden (*dest-i hod*) kurtulunabileceğine dikkat çeker. Söz konusu meyin içilmesi ile insan kendinden kurtulmuş ve katre olan varlığı deryâya erişmiş olacaktır.²⁶⁹⁶ Tecellî-i zâtîye (Şâhid’e) ermek, sekr veren şarabı (*şarâb-ı bî-hûdî*) içmekle (şûrb) yani *fenâ* ve *mahv* ile gerçekleşir. İnsanı kendinden geçiren şarap içilip fenâyâ erildiğinde, insan kendine âit tayyünlerden sıyrılır ve âşık ile ma’şûk arasındaki hicablar kalkar. Böylece firâkın mihneti gider, asıl gâye olan sevgilinin cemâli yüz gösterir. Çünkü kendinden fenâ olanın sonu Hak ile bekâyâ ermektir.²⁶⁹⁷

İlâhî aşk ile sarhoş olanlar için *şarab*, ma’şûkun cemâlini müşâhede etmek anlamına gelir. Çünkü şarab nasıl insanın aklını başından alırsa Hakk’ın cemalinin müşâhede de insanı mest eder.²⁶⁹⁸ Şebüsterî “*şarab-ı tahûr*” tabirine yer verir ve *şarâb-ı tahûrun (mey-i sâfî)*²⁶⁹⁹ vech-i bâkî câmından içilen bir şarab olduğunu ve o şarabın sâkîsinin ‘Rableri onlara tertemiz şarab (*şarâb-ı tahûr*) içirir’ (İnsan, 76/21)²⁷⁰⁰

²⁶⁹³ *Gülşen-i Râz*, s. 67, b. 806; [s. 101, b. 808.]

²⁶⁹⁴ “Şâhid-bâzî” kavramı hakkında bkz. Sîrûs Şemîsâ, *Şâhidbâzî der Edebiyât-ı Fârisî*, İntişârât-ı Firdevs, Tahran 1381.

²⁶⁹⁵ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 509, b. 810.

²⁶⁹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 67, b. 807-808; [s. 809-810.]

²⁶⁹⁷ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 509-510, b. 811.

²⁶⁹⁸ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 512, b. 814.

²⁶⁹⁹ Mey-i sâfî de tecellî-yi sıfâtîyi remzeder. Bu meyin özelliği kalb aynasını sûretlere âit kirlerden arındırmasıdır. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 230.

²⁷⁰⁰ “...ve onlara Rableri tertemiz bir şarap sunmaktadır. Ki hem temiz, hem de hiçbir keder ve leke bırakmayacak şekilde son derece temizleyici bir şaraptır. Bu şarap biri kâfur katkılı, diğeri zencefil katkılı iki türün ikisinden de üstün ve doğrudan doğruya âlemlerin Rabbî tarafından içirilen, hiçbir katkı katılmamış, mutlak bir şekilde saf ve temizlik vasfıyla seçkin tertemiz bir içki. Bu, Hakk’ın cemaline kavuşma neşesidir. ... İbn Fârid’in “Hamriyye kasidesi”de bu mânâ üzere yazılmıştır. Mesela “Tâiyye” sindeki şu beyit ile de bunu kastetmiştir: “Bana içirdiler de, “şarkı mırıldanma” dediler. Oysa bana

hükmü gereği Hak olduğunu söyler. O temiz şarab içilmelidir çünkü mestîlik zamânında o meyin temizliği ile (şarâb-ı tahûr) varlık kirlerinden (*levs-i hestî*) arınılır.²⁷⁰¹

Şebüsterî insanın ‘mey içmekle (horden/şürb) humûd/serdî (soğukluk/ateşin sönmesi) hâinden kurtulabileceğini, hattâ kör kütük sarhoş olmanın (bed-mestî), ayık olmaya (nîk-merdî) yeğlenmesi gerektiğini söyler.²⁷⁰²

Muhabbet ve aşk, mahbûbun cemâlini müşâhedeye ulaşmak için vesîledir. Soğukluk (*serdî*)²⁷⁰³ olarak nitelenen aşksızlık ise, kuru zâhidlerin (zühhâd-ı huşkun/kaba sofuluğun) lâzımıdır. Şu halde kötü/körkütük sarhoşluk (bed-mestî), ayıklık (nîkmerdî) olarak nitelenen sûret kayıtlarına bağlı kalmaktan çok daha iyidir.²⁷⁰⁴

Şebüsterî:

“Sevgilinin yüzünden (rûy) meye bir ışık (pertev) vurdu mu onda nice kabarcıklar (hubâb) meydana gelir. Cihan da can da o meydeki kabarcıklara benzer. O şarabın hava kabarcıkları, Hakk’ın velilerine kubbeler gibidir.”²⁷⁰⁵

Sevgilinin yüzünden (Zât-ı Hakk’ın vechinden) meye düşen ışıktan kasıt ‘bilinmeyi sevdim’²⁷⁰⁶ şeklinde de ifâde edilen *muhabbet-i zâtî*dir. Çünkü zât deryâsı muhabbet rüzgârları ile dalgalanır. Hubb-i zuhûr ve izhâr sebebi ile bütün *ilmî sûretler zuhûr* gösterir ve *vucûd-ı aynîye* çıkarlar. Başka bir deyişle ilim hânesinden ayn sahrâsına çıkarlar. Taayyünât ve kesret, hakikat denizi üzerindeki kabarcıklar (hubâb) gibidir. var olan tek şey vardır o da deryâdır. Kabarcıkların vücûdu ise, varlıksız bir görünümdür.²⁷⁰⁷ Cihân denilen *âlem-i eşbâh* ile cân denilen *âlem-i ervâh* zât denizi

içirdiklerini Huneyn dağlarına içirselerdi dağlar şarkı söylerdi”. Hikâye olunduğuna göre, Bâyezid-i Bestami’ye bu âyeti sormuşlar. Demiş ki: "Allah onlara tertemiz bir şarap sundu. Onlardan başka şeylerin sevgisini temizledi." Sonra da şöyle demiş: Yüce Allah’ın bir şarabı vardır ki, onu kullarının en erdemlileri için saklamıştır. Bu şarabı onlara doğrudan doğruya kendisi içirir. İçtiler mi coşarlar, coştular mı uçarlar, uçtular mı ererler, erdiler mi ayrılmazlar. Onlar "Sadakat meclisinde, kudreti sonsuz bir hükümdarın huzûrundadırlar." (Kamer, 54/55) sırrına ermişlerdir.” Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Yay., İstanbul, s. 5510-5512.

²⁷⁰¹ *Gülşen-i Râz*, s. 67, b. 811-812; [s. 101, b. 813-814]; Attar bu durumu “Elest kadehinin sâkîsi ‘sekâhum’ (İnsan, 76/21) deyince biz yokluğun ardından âşık olarak var olduk.” şeklinde ifade eder. Bkz. *Dîvân-ı Attâr*, (nşr. Takî Tefazzulî), (3. Bsk.), Tahran 1363, s. 495.

²⁷⁰² *Gülşen-i Râz*, s. 67-68, b. 813-816; [s. 101, b. 815-818.]

²⁷⁰³ Serdî/soğukluk: Cezbelenme ve coşma hâline germî (ısınma, muhabbetten kaynaklanan harâret) dendiği gibi bu hâlin ortadan kalkmasına da serdî (soğuma) denir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 314.

²⁷⁰⁴ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 512-513, b. 817.

²⁷⁰⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 68, b. 817-818; [s. 101, b. 819-820.]

²⁷⁰⁶ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 132 (2016).

²⁷⁰⁷ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 514-515, b. 821.

üzerindeki kabarcıklar gibidir. “*Evliyâm kubbelerim altındadır ve onları benden başkası bilemez*”²⁷⁰⁸ ifadesinde de geçtiği üzere evliyâlar taayyün-i insânî perdesi altında nasıl gizli ise vahdet deryâsı da tayyünât kabarcıkları altında öylece gizlidir.²⁷⁰⁹

Mevcûdâtтан her bir zerre kendi isti’dât ve kâbiliyyetine göre muhabbet-i fitrî meyi ile mesttir ki Şebüsterî’nin bunu şöyle ifade eder:²⁷¹⁰

“Akl-ı küll o şarâbla hayrân olmuş, kendinden geçmiş (medhûş)²⁷¹¹; nefs-i küll ona kulağı küpeli bir köle olmuştur. Bütün âlem, o şarabın bir meyhanesine (*hum-hâne*) benzer. Her bir zerrenin gönlü, o şaraba kadeh (*peymâne*) kesilmiştir. Akıl sarhoş, melek sarhoş, can sarhoş, hava sarhoş, yer sarhoş gök sarhoştur. Felek, muhabbet şarabı ile düşe kalka koşmakta, dönmekte (şaşırmış gezmektedir); hava, gönlünde onun bir kokusunu duymayı ummaktadır. Melekler, o saf şarâbı pak bir testiden (kûze-i pâk) içmişler ve bir yudumcağız (*cur’a*)²⁷¹² tortusunu (*dürdî*) da yeryüzüne saçmışlardır. İşte unsurlar (anâsır), o bir yudumcuk (*cur’a*) saf şaraptan sarhoş olmuş ve gâh suya gâh ateşe düşmüşlerdir.”²⁷¹³

Temelde varlıkların aşk bâdesi ile sarhoş oluşlarını vurgulayan Şebüsterî, yukarıdaki ifadelerinde bütün zerreleri Hak aşkının kadehi olarak vassfeder ve aynı zamanda hepsini gönül sahibi olarak değerlendirir. Bu durumda gönül sâhibi olduklarına göre âşık da olabilirler. Şebüsterî âlemde hiçbir şeyin aşktan ayrı ve ilgisiz olmadığını dile getirir. Buna göre her her şey aşkla ilgilidir ki bu *evrensel aşk*²⁷¹⁴ olarak tanımlanabilir. Melekler, yeryüzü, gökyüzü aşk şarâbından sarhoş olurlar. İnsana verilen şarâb bile meleklerin şarap içtikleri testidendir. Ancak şu farkla ki, bu şarâbın saf kısmını melekler içmiş, kara toprağa dökülen tortusunu ise insan içmiştir.²⁷¹⁵

Muhabbet şarâbı ile mest olan insanın durumu ise müstakil olarak ele alınmaya değer niteliktedir:

²⁷⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, (thk. Muhammed Saîd Muhammed), Dâru’l-Beyânî’l-Arabî, Beyrut 2005, IV, s. 418.

²⁷⁰⁹ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 515, b. 822.

²⁷¹⁰ *Mefâtîhu’l-İcâz*, s. 515, b. 822.

²⁷¹¹ Hâline mağlûb olmuş ve kendinden geçmiş sâlikin durumunu ifade eder. Bu hâlete hâlet-i istihlâk ve izmihlâl de denir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 241; *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 227.

²⁷¹² Gerçek anlamı şarabın kadehte kala son damlası olan *cur’a* tasavvufta bütün zerrelere erişen tecellî-i vücûdiye denir. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 187, Sülûk esnâsında sâlikin takındığı sıfatların ve hallerin isimlerine de *cur’a* denir. Bkz. Irâkî, *İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 353.

²⁷¹³ *Gülşen-i Râz*, s. 68, b. 819-824; [s. 101, b. 821-826]; Krş. Nizâmî, *Hüsrev u Şirin*, (thk. Vâhid Destgerdî), Tahran 1313, s.33-34.

²⁷¹⁴ Evrensel aşk, sadece insanın değil bütün yaratıkların âlemin yaratıcısına karşı duydukları aşktır. Bu aşk, insan dâhil bütün canlı varlıkları, gökleri, yıldızları, melekleri kapsayan aşk olduğu için evrensel aşk (cosmic love) olarak isimlendirilir. Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 391.

²⁷¹⁵ Nasrullah Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 406-407; Irâkî aynı meyanda şöyle der: “Şarap kadehini boşalttıklarında kara toprağa da bir yudum saçtılar.” Irâkî, *Dîvân*’dan nakleden Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 410.

“ toprağa düşen o bir yudum şarabın (*cur‘a*) kokusundan insan baş göstermiş ve o insan feleklere kadar yücelmiştir. O şarâbın aksiyle pörsümüş beden (ten-i pejmürde) *can* kesilmiş; onun parlaklığıyla donmuş can (*cân-ı efsürde*) ruh (revân) hâline gelmiştir. O şarap yüzünden daima başı dönmekte olan cihan halkının hepsi de yerinden yurdundan olmuştur.”²⁷¹⁶

İnsan en aşağı mertebe olan topraktan iken *rûh-i izâfîye* mazhar olup,²⁷¹⁷ emâneti yüklenmiştir. Böylece hilâfete ve kendisine secde edilmeye (mescûd) lâıyk olmuştur. İnsanı halîfe yapan şey Âdem’in toprağının dökülen o mey ile yoğrulmuş olmasıdır. Şarâb-ı tecellî ya da vech-i bâkî denilen bütün isim ve sıfatlar ancak insân-ı kâmilin gönül zarfına sığmıştır.²⁷¹⁸ Muhabbet-i zâtî meyinin hakikat-i insânî *zücâcesinde* yansıması ile pejmürde olan ten can/hayat bulmuştur. O meyın sûret, harâret ve parlaklığından *efsürde*²⁷¹⁹ olan can da şekv ve aşk kemerini bağlayıp ruh olmuştur. Kadem-i sa‘yini taleb yoluna koymuş ve aslî merci‘ine rücû‘ya (dönmeye) heves etmiştir. Böylece sürekli olarak, gerçek sevgilinin cemâlinin şevki ile taleb sahrâsında başı dönmüş bir halde *esîr-i belâ* ve *taab* (meşakkat) olmuştur.²⁷²⁰ Halk-ı âlem işte bu muhabbet meyinden dolayı başları dönmüş bir halde mahbûb-ı hakîkîyi ararlar. Öyle bir taleb ve yanma içindedirler ki, kendilerini mahbûba ulaştıracak (visâl) bir reh-nümâ (yol gösterici) bulmak için kendi menzil ve mekânlarını, yerlerini yurtlarını terk ederler. Onlar Mevlâ’nın cemâl-i bâ-kemâlini müşâhede için dünyâ ve ukbâ lezzetlerini terk ederler.²⁷²¹ Sâlikin tüm bu arayış ve yönelişi *kesb-i kemâl* içindir.²⁷²²

Şebüsterî, her tâifenin hattâ her ferdin kâbiliyyet ve isti‘dâd açısından muhtelif ve mütefâvit olması üzerinde durur. Muhabbet-i zâtî meyi karşısında ehl-i zevk ve vîcdânın da zevkleri (ezvâkı) muhtelifir.²⁷²³

“Birisi, o şarabın tortusunun (dürd) kokusuyla akıllanmış (âkil); diğeri onun saf rengini söylemiştir (nâkil). Birisi, *yarım yudumdan* (*cur‘a*) *sâdık* olmuş; diğeri *bir sürâhî* ile *âşık* olmuş. Bir başkası da, *hum*, *hum-hâne*, *sâkî* ve *mey-hârı* bir defâda tamâmı ile içmiştir. Birisi de hepsini içmiş de ağzı açık kalmış. İşte O, *deryâ-dil* seçkin rinddir ki varlığı (*hestîyi*) tamâmıyla içmiş de *ikrârdan inkârdan* da geçmiştir. *Kuru zâhitlikten* (zühd-i huşk) de saçmasapan ve aslı olmaz sözlerden

²⁷¹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 68-69, b. 825-827; [s.101, b.827-829.]

²⁷¹⁷ Hicr, 15/29. Ayrıca ilgili diğer âyet için bkz. Bakara, 2/31-34.

²⁷¹⁸ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 518-519, b. 829.

²⁷¹⁹ Bürûdetin (soğukluk), yâni tabiata âit hükümlerin gâlip olduğu haldir. Bkz. *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 171.

²⁷²⁰ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 519, b. 830.

²⁷²¹ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 519-520, b. 831.

²⁷²² *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 622, b. 829.

²⁷²³ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 520.

(tâmât) de kurtulmuş ve *meyhane pirinin eteğine* (dâmen-i pîr-i harâbât) sarılmıştır.”²⁷²⁴

Şebüsterî’nin yukarıdaki ifâdeleri şöyle yorumlanır: *Akıl* ehli muhabbet şarâbının kokusunu almış iken *nakil* ehli muhabbet şarabının saf rengini görmüştür. Hukemâ-yı felâsife Hakk’a akıl ile erişmeye çalışırlar ancak aklın istidlalleri ma’rifettullah konusunda yeterli değildir. Bundan dolayı da, *bâdenin* kokusunu duymaktan öteye gidemezler. Nâkil, yani nakil ehli olan zâhir ulemâsı ise, *bâdenin* saf renginden yani dış görünüşünden/zâhirinden bahsederler. Bu tâife kendilerine enbiyâ ve müctehidlerce ulaştırılmış nakli akla önceler ve bununla da amel ederler. İkinci gurubun durumu mücerred akılla Hak yolunda gidenlere göre elbette daha evlâdır. Fakat sorun şudur ki, her iki tâife de zevk ve vicdandan mahrum oldukları için hakîkatin renk ve kokusundan daha fazlasını bulamazlar. Netîcede hakîkat-i hâle de ulaşamazlar.²⁷²⁵ Akıl ve nakil ehlinden sonra sözü zevk ve vicdan sahiplerine getiren Şebüsterî onların arasında da bir derecelenmeden bahseder.²⁷²⁶ Erbâb-ı ezvâk, renk ve koku mertebesini temsil eden nakil ve akıldan zevk ve vicdan sâhibi olmaları yönü ile daha üstündürler. Zevk erbâbından kimisi muhabbet-i fitrî meyinden yarım yudum ile *sâdık* ve *sâbit* olup sıdk ve ihlas yolunda hakkın râzı olacağı ameller ve güzel ahlak üzere yaşarlar ki bu tâife *tecellî-yi ef’âliye* mazhardır. Bu mertebe *muktesidân*, *nucebâ* ve *ebrârın* mertebesidir. Ehl-i ezvâktan diğeri ise, sâdıktan daha üstündür ki muhabbet-i fitrî meyinin bir sürâhîsinden *âşık* olmuştur ve sûrî kayıtlara aldırış etmez olmuştur. Bu ise *tecelliyât-ı sıfâtî* ve *tecelliyât-ı esmâî*²⁷²⁷ ile mest olan *budelâ*, *umenâ* ve *evtâdın* makâmıdır.²⁷²⁸ Evliyâ içinde meşrebi diğerlerinden daha üstün olan *aktâb* ve *efrâd* ise, kâbiliyyet ve isti’dâtlarının vüs’ati nedeniyle, ef’âl, esmâ ve sıfâta âit bütün kesret mertebelerin kayıtlarından serbest ve vârestedirler. Onlar makâm-ı ıtlâk-ı zâtîye ulaşmışlardır. Zâten tecellî-i zâtî şarabının lâzımı da isneyniyyetin ortadan kalkıp fenâ-fillah ve bekâ-billah ile mütehakkık olmaktır. *Hum* (şarap küpü: a’yân-ı keserât), *Hum-hâne* (meyhâne: âlem-i lâhût),²⁷²⁹ *Sâkî* (:hubb-i zuhûr ve izhâr i’tibârıyla Zât); *Mey-hâr*’ın (mey içen)

²⁷²⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 828-832; [s. 101, b.830-835.]

²⁷²⁵ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 520, b. 832.

²⁷²⁶ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 19.

²⁷²⁷ Feyz-i Kâşânî, “hum”un tecelliyât-ı esmâî ve sıfâtîye işâret ettiğini belirtir. Bkz. *Risâle-i Mişvâk*, s. 19.

²⁷²⁸ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 520, b. 833.

²⁷²⁹ *Irâkî, Istulâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 353.

hepsini bir defâda içenler mest-i ezel ve ebeddirler.²⁷³⁰ Bir diğeri, hum, hum-hâne, sâkî ve mey-hârın cümlesini içmiş ve ağzını açıp هل من مزيد²⁷³¹ (daha da yok mu?) demiş ve daha fazlasını talep etmiştir. Bu duruma hayret edilir ve bu mertebenin sâhibi, rind, ser-efrâz (seçkin) ve deryâ-dil olarak nitelenir. Çünkü mertebe-i ıtlâk-ı zâtî bütün mertebelerden daha geniştir. Burada, *insân-ı kâmilin* karşılığı olarak kullanılan deryâ-dil *rind* olarak karşılanır. Tecellî şarâbı herkesin isti'dâdına göre dökülürken, *insân-ı kâmil* kâbiliyet ve isti'dâdı sebebi ile bu tecellîyi bir bahr-i muhît gibi daha fazla ihâtâ etmiştir.²⁷³² Âlemin mecâzî varlığını bir defâda, külliyyen meşreb ve isti'dâdının vüs'atine göre içmiştir. Vücûd levhasında, varlığa (mevcûda) âit taayyün ve nakışlardan geçmiştir. Kimsenin inkârından ve ikrârından pervâsı yoktur. Çünkü benlik, ikilik ve gayriyet tevehhümünden kurtulmuştur. Dolayısı ile kendi varlığı aradan kalkmış Vücûd-ı Mutlak ile kâim olmuş, saf şarâbı içmiştir.²⁷³³ Mestî (sekr) hâlinde, enâniyet ve varlık kayıtlarından kurtulur. İkiliğin bir fer'i olan *zühd-i huşk* ve *tâmât*tan fâriğ olmuştur. *Zühd-i huşk*, kişiyi mânevî hallere erdirmeyen sûrete bağlı zühddür.²⁷³⁴ *Tâmât*, insanları aldatmak için kendini göstermek, halka kendini satmak ve etkileyici sözler söylemek anlamındadır.²⁷³⁵ *Pîr-i harâbât*²⁷³⁶ın *dâmenine tutunmak* ise, rüsûm ve âdetten (*zühd-i huşk* ve *tâmât*) kurtulup ve hepsini *terk* edip *pîr-i harâbât*ın yani bir *mürşid-i kâmilin* eteğine tutunmaktır.²⁷³⁷ Çünkü bu kemâlât mürşid-i kâmilde vardır. Mürşid-i kâmilin (*pîr-i harâbât*) irşad ve hidâyeti ile mürid âdet ve rüsûmu terk eder.

²⁷³⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 521, b. 834.

²⁷³¹ Kâf, 50/30.

²⁷³² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 521-522, b. 835.

²⁷³³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 522, b. 836.

²⁷³⁴ *Zühd-i huşk* (kuru zühd) yerine bâzen de *zühd-i bârid* tamlaması kullanılır. İkisi de aynı anlamda kaba ve ham sofuluk, şekilcilik, merâsimcilik gibi anlamlara gelir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 396; “Kuru zühd içinde kalb gözü açılmaz ve maksûda vâsıl olunmaz”. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, X, 427; Tasavvufa ait klasik ve mensur eserlerde *zühd* kavramı genellikle dünyâyâ ait ilgi ve bağlardan âzâde olmak anlamına gelirken, âşıkâne-sûfiyâne şiirde gönlü cennet nimetlerine bağlamak anlamına gelir. Bkz. Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 257.

²⁷³⁵ Avni Bey de yaklaşık aynı çeçevede *tâmâtı* tanımlar. Üslûbuna binâen alıntılıyoruz. ““Tâmât”, ıstılâhât-ı sûfiyyede avâmı teshîr etmek için kemâlât ızhâr etmek ve kendisini göstermek ma'nâsınadır.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XII, 16.

²⁷³⁶ Pîr-i muğan, pîr-i deyr, pîr-i meyhâne, pîr-i hummâr, pîr-i harâbât, deyr-i ışk, humhâne-i vahdet gibi terimlerin hepsi aynı manaya remzen kullanılır. Bkz. el-askerî, *Mir'âtu'l-İşk*, s.164; Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, s. 370-371.

²⁷³⁷ Etek tutmak, intisâb etmek ve bir mürşide bağlanmak anlamına gelir. Yunus şöyle der: Kendü bilişyle kişi hiç irişe menzile/ Allâh'a iremez kalur er eteğin tutmayan. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 129; Mesnevî'de şöyle geçer: “Terk-i hevâ ateşini dikene vur, *elini iyi işli yâre (yâr-i nîkû) vur!*”: “Yâr-ı nîkû” dan murad, mürşid-i kâmil olmak dahi münâsibdir. Ya'ni “Terk-i hevâ ateşini diken gibi olan nefsinde dök, iyi işli olan insân-ı kâmilin dâmenini tut,” demek olur.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, 114; Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 22.

Mürşid-i kâmilin rehberliği ile fakr ve fenâyâ ulaşılır. Mürşid-i kâmilin eteğine tutunmakla, kemâl mertebelerinde istikâmet, hallerde süreklilik kazanılır. Telvîn mertebesinden geçilir ve temkîn makâmına erilir.²⁷³⁸

Tablo 3.5. Şarâb, Şem‘ ve Şâhid

Şarâb, شراب	Şem‘, شمع	Şâhid, شاهد
* İrfan nuru ve zevki * Sırça kandil (zücâce) * Şarâb, gerçek sevgilinin cilvesi ile ansızın âşık olan sâlikin kalbinde yüz gösterip, sâliki mest eden bir zevk, vicdan ve haldir. (Lâhîcî.) * Tecelliyât-ı ef‘âlî *‘insan kendinden alıp mahvedecek şarabın (<i>şarâb-ı bî-hôdî</i>) içilmesi ile mecâzî varlığın elinden (<i>dest-i hod</i>) kurtulmak ve şâhide ermek mümkündür. (Şebüsterî.) * “<i>şarab-ı tahûr</i>” (<i>mey-i sâfî</i>) vech-i bâkî câmindan içilen bir şarabtır. O şarabın sâkîsi ‘Rableri onlara tertemiz şarab (<i>şarâb-ı tahûr</i>) içirir’ (İnsan, 76/21) hükmü gereği Hak’tır. O temiz şarab içilmelidir çünkü mestîlik zamânında o meyin temizliği ile (<i>şarâb-ı tahûr</i>) varlık kirlerinden (<i>levs-i hestî</i>) arınılır. (Şebüsterî.) *insanın ‘mey içmekle humûd/serdî (soğukluk/ateşin sönmesi)(aşksızlık/kuru zühd) hâlinde kurtulabilir, hattâ kör kütük sarhoş olmak (bed-mestî), ayık olmaya yeğlenmelidir. *Sevgilinin yüzünden (rûy) <i>meve</i> bir ışık (pertev) vurdu mu onda nice kabarcıklar (hubâb) meydana gelir. Cihan da can da o meydeki kabarcıklara benzer. O şarabın hava kabarcıkları, Hakk’ın velilerine kubbeler gibidir. (<i>Gülşen-i Râz.</i>)	* İrfan nuru ve zevki * Lamba (<i>misbâh</i>) * Şuhûd sâhibi ârifin <i>gönlünü aydınlatan/gönlünü yakan (efrûht) irfan/marifet nuru</i> (Lâhîcî) *Tecelliyât-ı sıfâtî	* Kimseden gizli olmayan güzel, (Şebüsterî) Hakk’ın <i>gâyet-i zuhûr</i> üzere olmasıdır. (Lâhîcî) * Ervâh nurunun parıltısı (<i>fîrûğ-ı nûr-ı ervâh</i>)/nûr. * Tecellî-yi zâtî * şarâb ve şem‘ hazır olduğundan şâhid-bâzî’den gafil olmamak gerekir. (Şebüsterî)Şâhid-bâzî cemâl-i mahbûbu müşâhede lezzeti (Lâhîcî)

²⁷³⁸ *Mefâtihu’l- İ‘câz*, s. 523-524, b. 837.

3.7.2.2.2. Harâbât ve Harâbâtî

Harâb kökünden türeyen ve meyhane anlamına gelen harâbât yanında harâbâtî gibi aynı kökten türeyen daha başka kelimeler de vardır.²⁷³⁹ Meygede, humhâne gibi kelimeler de harâbât ile aynı anlama karşılık gelecek şekilde kullanılır.²⁷⁴⁰ Meyhâne, tekke ve gönül anlamlarına da gelen *harâbât*ın mevcûdîyeti fânî kılıp, nefsânî arzuları tahrip, süflî duyguları imhâ, nefsânî eğilimleri harâb etmenin yanı sıra Allâh'ın kakhâriyet tecellîsi karşısında mahv ve fânî olmak gibi farklı delâletleri olduğu görülür.²⁷⁴¹ Harâbât kelimesi hicrî VI. asırdan itibaren tasavvufî bir anlam kazanmıştır.²⁷⁴² Nitekim Aynu'l-Kudat el-Hemedânî harâbâtı ruh âlemi, harâbâtîyi ise kendi nefsânî varlığından, cismânî âlem ile dünyevî kalıptan fânî olup aşıklık mertebesine ulaşmış kişi olarak tanımlar.²⁷⁴³

Gülşen-i Râz'da *harâbât/meyhâne* (خرابات), vahdet-i sırf, vahdet-i zâtiye ve ıtlâk-ı baht, makâm-ı lâhût, hazret-i vahdet²⁷⁴⁴ olarak da karşılanan vahdet makâmına işâret olarak kullanılır. Ayrıca harâbâtın tasavvuf metinlerinde geçen Hakk'ın tecellîleri karşısında mahv ve fânî olmak; sıfât-ı beşeriyyeden fânî olmak gibi anlamlarının da üzerinde duracağımız bağlama uygun bir açıklama olduğunu ifade etmeliyiz.²⁷⁴⁵ *Harâbâtî* (خراباتی) yani meyhâne eri²⁷⁴⁶ ise, vâcib ile mümkünin sıfât ve fiillerini ayrı görme kaydından kurtulmuş âşık ve *lâ-ubâlî* sâlikî remzeder. *Harâbâtî*, bütün eşyânın sıfât ve ef'âlini, sıfât-ı ilâhî ve ef'alde mahv olmuş bildiği gibi kendine ve başkalarına hiçbir sıfat nisbet etmez. Harâbât'ın *ibtidâsını*, fiillerin ve sıfatların fenâsı, *intihâsını* ise her şeyin zâtının Hakk'ın zâtında mahv ve *muntamıs*²⁷⁴⁷ olduğu fenâ-yı zât makâmı teşkil eder ki âyette bu makâma şöyle ifâde edilir: ‘...bütün işler, neticede varır O’nda

²⁷³⁹ İskender Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 233.

²⁷⁴⁰ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 255.

²⁷⁴¹ Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 158; *Harâbât* ve *harâbâtîye* klasik türk edebiyatından verilen örnekler için bkz. Ahmet Talat Onay, *a.g.e.*, s. 191-192.

²⁷⁴² Gevherîn, *Şerh-i Isulâhât-ı Tasavvuf*, IV-V, 70.

²⁷⁴³ Hemedânî, *Temhîdât*, s. 340'tan nakleden Pürcevâdî, *a.g.e.*, s. 373, 35. dipnot.

²⁷⁴⁴ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 21; *Mirâtü'l-Uşşâk*, s. 193, 231.

²⁷⁴⁵ Gevherîn, *Şerh-i Isulâhât-ı Tasavvuf*, IV-V, 65.

²⁷⁴⁶ Er sadece ricâl için kullanılmaz. Örneğin Attar, “Râbia gibi Hak eri ol” der. Bkz. *Mantıku't-Tayr*, s. 80, 296; *Er*, aşk meydanında seve seve canını fedâ etmeyi göze almış âşıktır. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 296, *Er* kavramı için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 124.

²⁷⁴⁷ Tams'ın ism-i fâilidir. Tams: “Silmek, yok olmak, ortadan kalkmak. Sâlikî sıfatlarından eser ve belirti kalmaması”. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 343.

biter...' (Hud, 11/123).²⁷⁴⁸ Özetle harâbâtî, vücûd-i izâfisini vücûd-ı mutlakta fâni kılan,²⁷⁴⁹ insân-ı kâmindir.²⁷⁵⁰ Harabâtî olmak ayn-ı tevhîd ve ıskât-ı izâfâtır.²⁷⁵¹

Şebüsterî, *harâbâtî* olmanın gereği hakkında şöyle der: “*harâbâtî* olmak *kendinden geçmek* ve kurtulmakla olur. bir kimse zâhî (pârsâ) bile olsa benlik iddiası (hûdî) *küfürdür*.”²⁷⁵² Şu halde harâbâtî olmak, sâlikin kendinden kurtulması demektir. Sâlik, kendinden geçme ameliyesini rûsûm, âdât ve kesret hükümlerine âit kayıtları terk etmekle gerçekleştirebilir. Kişinin sıfat, fiil ve varlığı kendinden görmesi ise küfürdür. Çünkü *küfür*-کفر; Hakk’ı, kendine ve başkalarına âit taayyünler ve varlıklarla örtmektir (*setr*). Bunun anlamı ise, Hakk’ın dışındaki varlıklara, varlık, sıfat ve fiil nispet etmektir ki böylece Hak örtülmüş olur. İnsanın kendi tabîi ve şehvî arzularına yüz çevirmesi anlamına gelen *zâhidlik* (پارسایی- *pârsâyî*) *zâhidin* (pârsâ) kendini görmesine sebep olursa, o henüz küfür (*setr*) makâmından geçememiş demektir. Çünkü söz konusu zâhid, Hakk’ı kendinde gizlemiştir (*setr*). Bu ise *harâbâtî*lerin sıfatı olamaz.²⁷⁵³

Şebüsterî, kelimenin litaral anlamından hareketle harâbâtî olmanın, tamâmıyla harâbolmak, mahvolmak (harâb ender-harâb) olduğunu söyler. Harâbâtî olanın nazarında âlem, bir *ser-âbdan* ibârettir.²⁷⁵⁴ *Hârâb ender harâb olma*taki ilk harâb, mahv-ı sıfât ile olur, sonrasındaki harâb ile ise fenâ-yı zât gerçekleşir. Böylece sâlik, kendini ve âlemin varlığını görmez olur. Çünkü harâbât sahrâsı olan makâm-ı vahdette, âlem ve âdem serap gibi hayalden ibâret bir varlığı olan varlıksız bir görünüş (nümûd-ı bî-bûd). O’na göre Vücûd’un (Hak) dışındakiler hayaldir.²⁷⁵⁵ Başka bir yoruma göre harâb-ı evvel, fenâ-yı ef’âlî; harâb-ı sâni ise fenâ-yı sıfâtı ifade eder. Bu ikisinden sonra da harâbât olan âlem-i zât gelir.²⁷⁵⁶

²⁷⁴⁸ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 524.

²⁷⁴⁹ *Mirâtü’l-Uşşâk*, s. 193.

²⁷⁵⁰ Kavramın anlam alanı için bkz. Gevherî, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, IV-V, 65-72.

²⁷⁵¹ İbn Tûrke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 210.

²⁷⁵² *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 833; [s. 102, b. 836]; Ahmed Gazzâlî, âşğda düşen şeyin kendisi olmaktan çıkıncaya kadar kendinden geçmek olduğunu söyler. Bkz. *Sevânihü’l-Uşşâk*, s. 56; Pürcevâdî: “Zâhidlik mertebesinde küfür (örtme) benliği vardır. Zâhidin kendini görmesi, maşukun yüzünün görünmesine engel olur.” Bkz. *Can Esintisi*, s. 271.

²⁷⁵³ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 525, b. 838.

²⁷⁵⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 837; [s. 102, b. 840.]

²⁷⁵⁵ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 526-527, b. 842.

²⁷⁵⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 630, b. 840.

Şebüsterî, harâbât'ın yani vahdet makâmının nişân ve alâmetinin 'Birlik (tevhîd) izâfî şeylerin hepsini terk etmektir (et-tevhîdu ıskātu'l-izâfât)²⁷⁵⁷ olduğunu belirtir. Çünkü sûfî, tevhîd makâmında öyle bir dereceye ulaşır ki o makamda Hak'tan başkasını görmez, kendini ve mâ-sivâyı unuttur. Bu makamda Hakk'a izâfe edilen ve mâ-sivâ olan her şey sûfiden sâkıt olur.²⁷⁵⁸ Tevhîdin hakîkatini ifâde eden ıskât-ı izâfât²⁷⁵⁹ (اسقاط اضافات) olarak kısaltılan "tevhîd, izâfetleri terk etmektir" cümlesi Hakk'ın dışındaki bütün nispet ve izâfetleri hazf etmenin gerekliliğine;²⁷⁶⁰ maddî ve dünyevî ilgi ve kayıtların olumsuzlanmasına atıf yapar. Zira kayıtların yükü altında yaşayan kimseler insanlık hakîkatinden uzaklaşırlar.²⁷⁶¹ Bu yönüyle 'ıskât-ı izâfât', varlığa dâir tüm ilgileri, bağları yerinden etmek, ortadan kaldırmak demektir. İlk sûfîlerde 'ıskât-ı yâât', yâni Arapça'da iyelik bildiren 'yâ' harfine âit bütün kullanımları terk etmek şeklinde anlaşılmıştır.²⁷⁶² Şu halde ıskât-ı izâfât (izâfî olan her şeyi terk) Hakk'ın dışındakilere sıfat ve vücûd vermemektir. Hak, tecellî ve zuhûr itibâriyle mazharlarda bütün eşyânın 'aynıdır. Cümle eşyâ Hak ile mevcûd olduğu gibi Hak olmaksızın bütün eşyâ ma'dûmdurlar. Ne zaman ki, izâfetler ıskât edilirse, eşyânın hadd-i zâtında ma'dûm olduğu görülür. İşte bu durum 'tevhîd, ıskât-ı izâfât' şeklinde ifâdelendirilir. Çünkü makâm-ı vahdette, gayriyete yer yoktur.²⁷⁶³ Ahmed Avni Bey, Hakk'ın zâtını ifâde eden Vücûd mertebesine munkatau'l-işârât dendiğini bu mertebede bilcümle işârât-ı esmâ ve sıfâtın munkatı' olduğunu ve et-Tevhîdü ıskātu'l-izâfâtın (Tevhîd izâfetlerin kaldırılmasıdır) bu mertebede vâki' olduğunu söyler.²⁷⁶⁴

Gülşen-i Râz'da harâbâtın diğer bir husûsiyeti şöyle dile getirilir: "Eşi-örneği olmayan âlemden olan harâbât, lâ-ubâlî aşıkların makâmıdır. Harâbât, can kuşunun

²⁷⁵⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 834; [s. 102, b. 837.]

²⁷⁵⁸ Seyyid Sadık Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I-II, 326.

²⁷⁵⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen (*Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 180) ıskât-ı izâfât tabiri nispet ve izâfetleri yok sayma, fâil olarak yalnızca Hakk'ı görme ve her şeyi O'na bağlama gibi anlamlara gelir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 190; "Tevhîd her türlü izâfeti iptâl etmektir, hükmünce sâlike lâzım olan geçici nispetler ve kıymetsiz şeyleri Hakk'ın fiillerinde yok edip, O'nun irâdesinde yok olmaktır. Aksi halde şirkten kurtulmak mümkün değildir." Bkz. Cengiz Gündoğdu, "Mevlâna (ö. 672/1273)'nın Şathîyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: III, sayı: 8, (2002), s. 39.

²⁷⁶⁰ Bkz. İlâhî Kumşei, *Gülşen-i Râz: Bâğ-ı Dil*, s. 127.

²⁷⁶¹ Pürcevâdî, a.g.e., s. 55.

²⁷⁶² Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 32; Nedim Tan, *Sâfî'nin Kenz-i İhlâs'ının Tahkîk ve Tahlîli*, MÜSBE, Yüksek Linsans Tezi, İstanbul 2006, s. 121.

²⁷⁶³ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 525, b. 839.

²⁷⁶⁴ Konuk, "Mukaddime", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 5.

yuvası (*âşiyân-ı murğ-i cân*) ve lâmekân âleminin eşiğidir (*âsitân-ı lâ-mekân*).²⁷⁶⁵ Şebüsterî'nin bu ifadesi şöyle şerh edilir: *Harâbât*, makâm-ı vahdet olduğundan, eşkâl ve nukûşun (sûretlerin) mahv ve fenâ mertebesidir. *Harâbât*ın emsalsiz bir âlemde olması ise (جهان بی مثالی), hissî, hayâlî, bütün sûretlerden münezze olma anlamındadır. Çünkü tevhit makâmında gayriyet tevehhümü ve ikilik dalâlettir, muhaldir. *Harâbât* makâmı, sûrî ve mânevî hiçbir kayıt ile mukayyed olmayıp canı ile oynayan ve hiçbir şeye aldırış etmeyen, hiçbir şeyden çekinip korkmayan âşıkların makâmıdır (makâm-ı cân-bâzân-ı *lâ-ubâlî*²⁷⁶⁶dir). Onlar, korkusuzca bütün taayyünlerden geçerler ve hiçbir menzilde duraklamazlar.²⁷⁶⁷ *Seyr-i urûcî* mertebelerinin sonu, *makâm-ı vahdet* tir yani harâbâtır. Makâm-ı vahdet olan harâbât, insanın ruh kuşunun yuvası ve gerçek menzil yeridir. Tevhîd-i sıfât, tevhit-i zâtînin eşiğidir. Eşik geçilmeden hâneye girilmez. Irâkî şöyle der:²⁷⁶⁸ ‘*Harâbâtın esrârını mest olanlardan başkası bilemez. Ayık olan kimse, bu perdede ne sır olduğunu ne bilir! Harem-i aşkın mahremi olmak istersen meyhânede otur çünkü Ka’benin yolu çok uzundur.*’²⁷⁶⁹ Harâbât denilen makâm-ı vahdet aynı zamanda âşıkların kâbesidir (*ka’betu’l-uşşâk*).²⁷⁷⁰

Şebüsterî, *harâbât*ın haddi ve nihâyetinin olmadığını, başlangıcının ve sonunun kimse tarafından görülmediğini söyler. Nitekim *harâbât*ın içinde yüz yıl koşup durulsa da kişi ne kendini ne de bir başkasını görebilir.²⁷⁷¹ Yukarıda *harâbât*ın emsalsiz bir âlem olduğu söylenmişti. Burada ise *harâbât* ile temsil edilen ıtlâk-ı vahdet-i zâtînin (*harâbât*) sınır, nihâyet, başlangıç ve sonunun olmadığı dile getirilir. Çünkü makâm-ı ıtlakta, bütün i’tibarlar mahv ve mütelâşîdir. Bu makam ilim ve ‘ayn (görme) ile ihâtâ edilmekten münezzehtir. Makâm-ı vahdet ve ıtlakta, taayyün ve teşahhusa yer yoktur. Attar bu minval üzere şöyle der:²⁷⁷² ‘*Allâh’ın zâtı hakkında insanlığın bilgisi, acziyetle karışıktır. Çünkü O ne açıklanır ne de vasfedilir (ne işâret ne de beyâna gelir). Halkın O’nun hakkındaki bilgisi, sadece zandan (hayalden) ibârettir. O’ndan haber vermek*

²⁷⁶⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 69, b. 835-836; [s. 102, b. 838-839.]

²⁷⁶⁶ “*Lâ-ubâlî*” korkmam ve çekinmem ma’nâsına gelir. Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 268.

²⁷⁶⁷ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 525-526, b. 840.

²⁷⁶⁸ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 526, b. 841.

²⁷⁶⁹ Irâkî, *Dîvân*, s. 154.

²⁷⁷⁰ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 630, b. 839.

²⁷⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 69-70, b. 838-839; [s. 102, b. 841-842.]

²⁷⁷² *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 527, b. 843.

*muhal*den öte bir şey değildir.²⁷⁷³ Çünkü bitmek, tükenmek, ihata edilebilmek mahsûsât (duyulur) âlemine âit bir olgudur.²⁷⁷⁴

Makâm-ı vahdetin sâdık ve kendinden geçmiş âşıkların yeri olduğu *Gülşen-i Râz*'da şöyle ifade edilir:

“Bir bölük halk, orada ayaksız ve başsız (bî-pâ bî-ser) koşup durmada; onlar ne mümin, ne kâfirdirler. Kendilerini unutturan şarabı (*şarâb-ı bî-hôdî*) içmişler, kendilerinden geçmişler (ser-girifte/başı ağrıyan) ve bütün hayırları da şerleri de bırakmışlardır. Onlardan her biri, dudaksız damaksız bir şaraptan içmiş de ardan da namustan da (şöhretten de) vazgeçmişlerdir.”²⁷⁷⁵

Görüldüğü üzere Şebüsterî harâbât ehlinin nitelikleri üzerinde durur. Kendisine harâbâtı yer ve menzil edinen bir guruh denilen lâubâlî rindler, kendilerini mahv ve fânî kılmışlardır. Onlar, sâhip oldukları her şeyi vahdet kumarhânesinde kaybetmiş ayaksız ve başsızlardır (*bî-ser u pâ*²⁷⁷⁶). Onlar için evvel ve âhir olmadığı gibi, ezel ve ebed de onlara birdir. Ne mü'min ne de kâfirdirler çünkü onlar varlık ve tayyünlerini fânî kılmışlardır. Küfür ve îman ise varlık ve taayyün sâhibi olanların bir fer'idir. Dolayısı ile taayyünsüzlükleri sebebi ile küfür ve îman ile mahkûm olmazlar.²⁷⁷⁷ Ayaksız ve başsız bu tâife, kendilerini unutturan şarabı (*şarâb-ı bî-hôdîyi*) içip mahv ve fenâ bulmuşlardır. Baş ağrısı (ser-girifte) içinde bu mestîlikte kendi varlıklarından geçmişler ve cümle hayır ve şerri terk edip, kendilerinden ve âlemden fâriğ olmuşlardır. Çünkü hayır ve şer, varlığın lâzımı olan şeylerdir. Oysa fenâ mertebesinde bütün kayıt ve taayyünler mahv olmuştur.²⁷⁷⁸ Bu mertebenin ehli tecellî-yi zâtîye mazhar olmuşlardır²⁷⁷⁹ ve onlar bu rabbânî tecellîlerle meşguldürler.²⁷⁸⁰ Başsız ve ayaksız harâbâtîler gürûhundan her biri, dudaksız ve damaksız bir şarab içmişlerdir. makâm-ı nîstîde (fenâ hâlinde) varlık ve taayyünün levâzımı olan dudak ve damak mahv

²⁷⁷³ *Mantıku't-Tayr*, s. 35, b. (105-106)

²⁷⁷⁴ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 632, b. 841.

²⁷⁷⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 70, b. 840-842; [s. 102, b. 843-845.]

²⁷⁷⁶ Mest olmuş kimse için *bî-ser u pâ* ifâdesi *Mesnevî*'de de yer alır. “O sarhoş olarak bî-ser ü pâ giderdi; gitmekte elden ayağı tanımaz idi.” Şerhi için bkz. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VI, 206-207.

²⁷⁷⁷ *Mefâtihu'l-Îcâz*, s. 527, b. 845.

²⁷⁷⁸ *Mefâtihu'l-Îcâz*, s. 528, b. 846.

²⁷⁷⁹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 632, b. 844.

²⁷⁸⁰ İbn Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s. 210.

olmuştur.²⁷⁸¹ Ayrıca söz konusu şarab, şarâb-ı mânevî olduğundan dudak ve damağa ihtiyaç da yoktur.²⁷⁸²

Şebüsterî, harâbât ehlinin mestlik ve bî-hûdî (sekr) hâlinde²⁷⁸³ şath u tâmmât, halvet ve kerâmet gibi şeylerin hepsini bir şarap kokusuyla (*bûy-i dürdî*) elden çıkardığını, fenâ zevkiyle (*zevk-i nîstî*) sarhoş bir halde yere yıkıldığını; *asâ*, *rekve* (su kabı-keşkül), *tesbîh* ve *misvâk*ın cümlesini bir şarâb tortusuna (*durdî*) rehin edip hepsinden arındığını söyler.²⁷⁸⁴

Sûfîlerin örfüne göre sâliklerin *vecdî* kuvvet kazandığında, yani onların isti‘dâtlarını aştığında, elde olmadan o vakitte onlardan bâzı sözler sâdır olur. Zâhir ehli, işittiği bu sözleri nâhoş ve çetin bulup bundan dolayı şatahat ehlini ta‘n ve inkâr eder. Sâlike ârız olan bu haller aslında bizzat istenen ve hedeflenen bir durum değildir. Gerçekte hedeflenen şey, vusûl-i tâmm ve ikiliğin ortadan kalkmasıdır. Aynı şekilde sâlike, halktan inkıtâ ve inzivâ anlamına gelen *halvet* esnâsında müşâhede-i envâr-ı mütelevvine meşhûd olur. *Kerâmet* ise, gaybdan haber vermek, keşf-i zamîr (gizli şeyleri bilmek), keşf-i kubûr gibi hark-ı âdet yâni olağan üstü hallerdir. Kerâmet, sülûk esnâsında sâlike ulaşan netîcelerden biridir.²⁷⁸⁵ Harâbât ehli ise anlatılan bütün haller ve mertebeleri, *şarâb-ı mahv* ve *şarâb-ı bî-hôdinin* tortusunun kokusu ile elden çıkarır ve hepsini terk eder. Şarâb-ı nîstînin tadı ve zevki ile mest, bî-hud (sekr) ve bî-şuûr olur. Kendini ve her şeyi, fenâ ve mahv kılarak murâdına erişir. Mestî ve bî-hûdî (sekr) hâlinde sûrî kayıtlar, âsâr ve alâmetler unutulur.²⁷⁸⁶

Şebüsterî, harâbât ehlinin *mahv* ve *istiğrak* makâmından *sahv* hâline döndüğü zaman, o hâlin mestîlik ve sekrinin bakiyyeleri sebebi ile su ile toprak içinde düşe kalka ıstırap içinde ve kendinden geçmiş bir şekilde olduğuna temas eder. O’nun gözlerinden yaş yerine kan akmaktadır.²⁷⁸⁷ Çünkü söz konusu hâlin lezzetinin geçip mahcûb (perdeli) olması nedeni ile harâbât ehli *teessûf* ve *tahassür* içindedir. Bundan dolayı da, gözünden kan damlar; tazarrû ile ağlayıp sızlar. Attâr, *telvîn* makâmındaki sâlikin bu

²⁷⁸¹ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 528, b. 847.

²⁷⁸² *Hulvî, Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 634, b. 845.

²⁷⁸³ *Mefâtîhu’l-İ‘câz*, s. 529.

²⁷⁸⁴ *Gülşen-i Râz*, s. 70, b. 843-845; [s. 102, b. 846-848.]

²⁷⁸⁵ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 528-529, b. 848.

²⁷⁸⁶ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 529, b. 849.

²⁷⁸⁷ *Gülşen-i Râz*, s. 70, b. 846; [s. 102, b.849.]

durumunu²⁷⁸⁸ ‘Balık, denizden çıkıp çöle düşünce, ola ki denize ulaşırım diye durmadan çırpınır. Asıl memleketine hemen varmak için, yanma ve yakılma içinde sürekli çırpınır’²⁷⁸⁹ şeklinde dile getirir. Şebüsterî ise bu durumu “sarhoşluğun sonunda meydana gelen baş ağrısı-sersemlik (humâr)” şeklinde değerlendirir.²⁷⁹⁰ “Sarhoşluktan sonra ârız olan baş ağrısı ve sersemlik ma’nâsına gelen humâr”²⁷⁹¹ hâlinde, mahbûbun izzet perdesi ile perdelenmesi (ihticâb), kesretin vahdetin yüzünü örtmesi söz konusudur. Telvîn makâmı olarak da isimlenen bu makamda²⁷⁹² vusûl makâmından kahren dönüş söz konusudur.²⁷⁹³

“Harâbât ehli gâh sarhoşluktan (ser-hôşî) naz âleminde şâtırlar (*şâtırân/şuttâr*) gibi başını yüceltmede (gerdun-efrâz); gâh yüz karalığından (rû-siyâhî) yüzünü duvara dönmede; gâh kızıl bir yüzle (*surh-rûyî*) dâr üstünde (ber-i ser-dâr/ darağacı/îdam sehpâsı)²⁷⁹⁴ görünmededir. Gâh sevgilisinin iştîyâkıyla *semâ’*a girmede; gök gibi *ayaksız ve başsız* dönüp durmakta; gâh çalgıcıdan (*mutribden*) duyduğu (*sema’*) her *nağmeyle* ona *o âlemden bir vecd*, bir hal gelmededir. *Can semâ’ı*, sestten, harften ibâret değildir. Her perdede bir sır gizlidir. O şarâbı içip bu *semâ’*a giren harâbâtî, esrârı iştirmek için şu *on katlı hırkayı* başından sıyrıp atmış, her *renkten* (nakil), her *kokudan* (akıl) soyunmuş, çıkmıştır.”²⁷⁹⁵

Görüldüğü üzere hârâbât ehli kimi zaman da *şarâb-ı bî-hôdî* (insanı kendinden geçiren şarab) içer ve o hâlin zevkinden kaynaklanan mestî ve sarhoşluk sebebi ile *naz*,²⁷⁹⁶ tena’um ve tefâhur âleminde şâtırân (*şuttâr*)²⁷⁹⁷ gibi başlarını yukarı kaldırarak yeldire yeldire sevinç ve neşe içinde yürürler. Çünkü telvîn’in muktezâsı bâzen makâm-ı fark ve bâzen de mertebe-i cem’de olmaktır.²⁷⁹⁸ Kimi zaman, makâm-ı cem’den kesret ve tefrika âlemine tenezzül vâsıtasıyla, yüz karalığı, bud’ (uzaklık), hirmân

²⁷⁸⁸ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 530, b. 851.

²⁷⁸⁹ *Mantiku’t-Tayr*, (çev. Mustafa Çiçekler), s. 318 (b. 3370-3369.); *Mantiku’t-Tayr*, (nşr. Kedkenî), s. 386.

²⁷⁹⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 58, b. 700; [s. 96, b. 700]; Gölpınarlı, Humâr’ın elest bâdesi ile ilişkilendirilerek, insan rûhunun bu âleme gelmeden içip sarhoş olduğu ezeli aşk şarâbı nedeniyle bu dünyada humâr halinde olması ve bu humârı gidermek için unuttuğu elest sözleşmesini hatırlayarak k yeniden aşk badesi içmesinin gerekliliğine ilişkin Ahmed Gazzâlî, Fahreddin Irâkî gibi sufilere ilkin görüşlerin analizi için bkz. Pûrcevâdî, *a.g.e.*, s. 290, 340.

²⁷⁹¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, V, 597.

²⁷⁹² Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhat’i-Fünûn ve’l-Ulûm*, I, 725; Gevherîn, *Şerh-i Istılâhat-ı Tasavvuf*, IV-V, 173.

²⁷⁹³ Irâkî, *Istılâhat-ı Ehl-i Tasavvuf*, (çev. Nûrettin Bayburtlugil), s. 353.

²⁷⁹⁴ Yaygın kullanım ber-dâr şeklindedir. Örneğin bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 389-393.

²⁷⁹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 70, b. 847-852; [s. 102, b. 850-855.]

²⁷⁹⁶ Bursevî, nâz ü niyâz için makâm-ı üstür der. Bkz. *Istılâhat-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1106.

²⁷⁹⁷ Şuttâr, aşk ve cezbe ile Hakk’a ermeye çalışanlardır. Şuttâr yolu ‘ Ben şişeyi vudum taş, nâmus u ârı neyerim’ anlayışına sâhip olanların yoludur. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 328.

²⁷⁹⁸ *Mefâtîhu’l-İ’câz*, s. 530, b. 852.

(mahrûmiyet) ve ademiyyet zulmetine giriftâr olup yüzünü taayyûn ve mecâzî varlık duvarına çevirir. Bâzen de tefrika ve taayyûnât mertebesinden cem‘ ve vahdet âlemine urûc ve terakkî ile Hallâc-ı Mansûr gibi tecellî-i zâtî şârâbının sûreti olan surh-rûyî (kızıl yüzlülük) ile melâmet, ta‘n, inkâr *dârına*²⁷⁹⁹ (darağacı) giriftâr olur.²⁸⁰⁰

Bâzen de o, istiğrak ve fenâ hâlinde kendine gelir ancak henüz sekr ve bî-hôdî mertebesindedir. Bundan dolayı da kendini zaptedemez ve semâ‘, vecd, şevk ve visâl-i cânân ile çarh-ı felek gibi *ayaksız ve başsız* (bî-ser u pâ)²⁸⁰¹ bir halde karâr ve sükûn bulmaksızın ıstırab içinde döner durur.²⁸⁰² *Başsız ve ayaksız*, mest olan o harâbâtî, semâ‘ meclisindeki *mutrib*²⁸⁰³ den yani *mürşid-i kâmil*den²⁸⁰⁴ her nağme ve âhenk işittiğinde, ona tecellî ve zuhûrun bir muktezâsı olarak bir vecd ve hâl gelir. tecelîler, her an yeni bir yaratmadan dolayı (Rahman,55/29) süreklilik arzeder. Böylece harâbâtî, mahbûbun cemâlini her seferinde yeni bir cilve ile görür. Ehl-i Hakk ve erbâb-ı hâle göre semâ‘ın gerekleri ses, harf ve âhenk değildir onların semâ‘ının can semâ‘ıdır²⁸⁰⁵ ayrıca her semâ‘ bir değildir.²⁸⁰⁶ Hâl ve kemâl erbâbının can ve rûh semâ‘ı, mutribden işitilen ses ve harften ibâret değildir. her perde ve âhenkte gizli ve açık sırlardan bir sır,

²⁷⁹⁹ *Dâr*; darağacı ve îdam sehpaı demektir. Dâr denince tasavvuf metinlerinde genellikle Hallâc-ı Mansûr akla gelir ki bundan dolayı *dâr-ı Mansûr* şeklinde bir kullanım da literatürde yer etmiştir. Dâr-ı mansûr ile fenâ makâmı, canı fedâ etme sözünün verildiği meydan anlaşılır. Yunus *dâr* kavramını şöyle kullanır: *Çünkü ben bunda geldim, ben onu bunda buldum/ Mansûr’am dâra geldim uş küil oldum tozarem*. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 99.

²⁸⁰⁰ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 531, b. 853.

²⁸⁰¹ Melâmilerin, canlarından geçip, kendilerini tümüyle Hakk’a vermiş olduklarını ifade eder. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.75.

²⁸⁰² *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 531, b. 854.

²⁸⁰³ Âgâh kılan, vâkıf kılan, haberdâr eden. Varlık meyhânesine âit halleri söyleyen. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.258; *Mirâtu’l-Uşşâk*, s. 228.

²⁸⁰⁴ Mutrib ile mürşid-i kâmil kastedilir. O, ma‘rifet ve aşk nameleri söyler. Bu nameler sâliklerin kulağına erişir. Bu sözlerden her bir söz o sâlikleri makâm-ı nîstîye (fenâyâ) ulaştırır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, II,1565.

²⁸⁰⁵ *Mefâtihu’l-İ‘câz*, s. 531-532, b. 855.

²⁸⁰⁶ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 638, b. 854; Tan: “*Semâ’* bir yaygıya benzer, üzerinde herkesin oturmasına karşılık, kimin onda ne bulup gördüğü bilinmez. Hak’tan gelen vâridi duymak anlamına gelen *semâ’*, sâliki mârifetle hayat bulmaya iletir. Ancak her kabiliyetin *semâ’*dan nasibi farklıdır. Bir kısmının *semâ’*dan nasibi ses ve ahenk, bir kısmının nasibi mânâ ve tahakkuk, diğer bir kısmının nasibi ise onun mânâsı ile işâreti arasında bir latîfedir. *Semâ’*dan nasibi ses ve ahenk olanlar, baş kulağı, iyiyi kötünden-faydalıyı zararlıdan ayıran temyîz vasıtası ve âhengin verdiği tabîî hareketle ona yönelmişler; *semâ’*dan ötürü huzur bulmuş, gamdan kurtulmuş ve mâsivâ ile meşguliyetten sıyrılmışlardır. *Semâ’*dan nasibi mânâ ve hakikat olanlar, can kulağı, sırları sezmeye müsait bir nazar letâfeti ve Hakk’a muhtaçlık vesileliğiyle fayda aramışlar; *semâ’* da onlara deritten yana rahatlığı ve hikmetten yana inceliklerin idrâkini hediye bırakmıştır. *Semâ’*dan nasibi mânâ ile işâret arasında olanlar, ölü bir nefis, iştiyâkla susuz bir kalb ve şûlelenmiş bir nefesle ona yönelmişler; böylelikle onlar için *semâ’*dan ötürü bir *ünsiyet* esintisi, bir ezeli hatıra ve ebedî mutluluk hâsıl olmuştur.” M. Nedim Tan, *Abdullah Ensari Herevi’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sadmeydan’ı*, s.432.

hallerden de bir hal vardır. O esrârın ortaya çıkması (ibkârı) mahremlerin dışındakiler için söz konusu değildir. Zira bu sırlar kendilerini ehil olmayanlara göstermezler. Her semâ' yapan, elini nefsin hevâsından çekip, semâ yapamaz. Çünkü samâ'ın esrârını idrâk etmek, havâss-ı zâhîrî ve bâtinînin ötesine geçmeyi gerektirir.²⁸⁰⁷ Harâbâtî, her perdedeki gizli esrârı aşk ve muhabbet kulağı ile duymak için, havâss-ı aşere-i zâhîrî ve bâtinîye benzetilen on katlı hırkayı çıkarır ve atar.²⁸⁰⁸ Görüldüğü üzere hırka, sadece bir tarikat alâmeti olarak anlaşılmaz. Burada hırka zâhîrî vücûda delâlet eder ve hırkayı çıkarmak beşerî rûsûmu terketmek olarak karşılanır.²⁸⁰⁹ Semâ'da harâbâtî, bütün renk (nakil), koku (akıl), riyâ, varlık, kendini görme (hod-nümâyî) ve kendini satmadan (hod-furûşî) muarrâ ve mücerred olur. Onun bu durumunda aslâ tasannû yoktur, mahza ihlas vardır. Çünkü tekrar ifade etmek gerekir ki harâbâtîlerin makâmı, mertebe-i ıtlâk, mertebe-i vahdet ve mertebe-i lâ-tayyündür.²⁸¹⁰

Şebüsterî, harâbât ehlinin vasıfları hakkındaki kanaatlerini şöyle noktalar:

Harâbât ehli o saf (süzülmüş/mürevvık) şarapla bütün siyah, yeşil ve mâvi renkleri yıkamış, arıtmıştır. Sûfî, o saf şarâbdan (mey-i sâf) bir kadeh (peymâne) içmiştir de bütün vasıflardan (evsâf) sâfî olmuştur. Cânla bu pislik yerlerini (hâk-i mezâbil) geçmiş, buraları tertemiz [pâk] aşmış, gördüklerinin (müşâhedelerinin/hâlinin) yüzde birini bile söylememiştir (kâl). Şarâb satan erlerin eteğine (dâmen-i rindân-ı hummâr) sarılmış, şeyhlikten de dervişlikten de bîzâr olmuştur! Şeyhlik nedir, dervişlik (müridlik) de nedir? Bu ne bağdır (kayd)? Burası, zühd ve takvâ yeri midir; bu ne delilik? Eğer büyüğe (mih), küçüğe (kih) yüz tutar, büyüklükle, küçüklükle mukayyet olursan puta (bût) tapman, zünnâr kuşanman, hristiyan (tersâ) olman daha iyidir.²⁸¹¹

Harâbâtî, siyah renge benzetilen ecsâm-ı kesîfenin zulmet ve kesâfetini; yeşil ve mâviye benzetilen ervâh taayyünlerinin hepsini, vücûd levhinden arındırıp mahv eylemiştir. Çünkü tecellî-i zâtî şarâbı taayyün ve kesretin kirlerinden musaffâ ve pâktır. Şu halde tecellî-i zat, taayyünât, sıfât ve ef'âlin mahv olmasını iktizâ eder.²⁸¹² Sûfî, taayyün ve kesret kirlerinden arınmış mey-i sâfî olan tevhîd-i zâtîden bir peymâne (kadeh) içmiş; içtiği bir kadeh ile de kendinden geçmiş (fenâ) ve sûfî olmuştur. Beşerî

²⁸⁰⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 532, b. 856.

²⁸⁰⁸ Gölpınarlı, çıkarılması gereken on katlı hırkayı şöyle tafsîl eder: “ Görmek, işitmek, tatmak, koklamak, dokunmaktan ibaret olan beş zâhîrî duygu ile anlamak, vehmetmek, hayal kurmak, düşünmek, bellek olan beş bâtinî duygu.” Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 193.

²⁸⁰⁹ *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 194; Irâkî, *İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 355.

²⁸¹⁰ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 532, b. 857.

²⁸¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 70-71, b. 853-858; [s. 102, b. 856-861.]

²⁸¹² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 532-533, b. 858.

vasıflar, insânî taayyünler, cismânî, rûhânî kayıtlar ve keserât-ı ekvânîden *sâfi* ve pâk olmuştur. Çünkü fenâyâ ermek, sıfât-ı tabîî, şehvât-ı nefsânî ve me'lûfât-ı cismânîden tezkiye-i nefis etmeye bağlıdır.²⁸¹³ O, makâm-ı ubûdiyette sıdk ve ihlasla, sıfât-ı zemîmeden arınmıştır. Böylece keşf ve şuhûd mertebesine ermiş, şuhûdî lezzetler, mânevî haller ve kemâlâta mazhar olmuştur. Fakat mestî ve bî-hodluk (kendisizlik)²⁸¹⁴ sebebi ile gördüklerinin yüzde birini dahi söyleyemez, ahvâlini setreder bir haldedir.²⁸¹⁵ Hâlini kâle dökemeyen harâbâtî, başsız ve ayaksız harâb bir haldedir. Harâbât-ı ıtlâk-ı vahdette bulduğu lezzetin gâyetinden dolayı rindân-ı hummârın eteğine tutunur. Rindân-ı hummâr, ona yokluk şarâbını (şarâb-ı nîstî) verir varlık nakdini (servetini) (nakd-i hestî) alırlar. Şebüsterî'nin *rind* ile kastı, taayyünât ve keserâtın ahkâm, nuût ve avsâfından muarrâ olup, hepsini mahv ve fenâ rendesi ile kendinden uzaklaştırıp hiçbir şeyle mukayyed olmayan kimsedir. Harâbâtî, şeyhlik ve mürîdlik mertebesinden, ahkâm ve rüsûmdan bîzâr olmuştur. O, hayret makâmında, '...benimle görür, konuşur, tutar ve yürür',²⁸¹⁶ hadîsi ile anlatılan mertebededir. İtlâk-ı vahdetin zuhûrunun şiddetinden, kesret hükümlerini yerine getiremez. Vâsıl-ı kâmil, *makâm-ı ma'rifet olan istiğrak vaktinde* eğer ilim ile bağlı kalırsa mahcûb olur. Ameller, âdâb ve rüsum bir yana mertebe-i vahdet ve ıtlâkda kesret ve taayyünlere yol yoktur.²⁸¹⁷ Şeyhin mürîdin nefsinde ihlasla tasarruf edip, hidâyet yoluna delâlet etmesi şeyhliğin gereklerindendir. Harâbât ehli ise, kesret ve tayyüne âit bütün kayıtlardan halâs olmuştur. Makâm-ı ıtlak ve vahdette kendinden geçmiştir. Her durumda da şeyhlik ve mürîdlik onun hâline göre bir *kayıd*dir (*bağ*). Zühhd, takvâ, tâ'ât ve ibâdetler mestîliğe nazaran rîyâ ve delilik(*şiyd*)dir. Çünkü vahdet ve ıtlâk makâmında kesret, temyîz ve tefrikaya yer yoktur.²⁸¹⁸ Şeyhin görevi, mürîdi kesretten kurtarmaktır. Oysa harâbât ehli için zâten

²⁸¹³ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 533, b. 859; Şebüsterî *sâfi* kelimesini sıklıkla kullanır. Burada ise *sûfi* ile *sâfi* birlikte kullanır. Bu birlikteliğe içinde bî-ser ü pânın da geçtiği bir örnek de Ankaravî'den verelim:

"Geh âbid ü geh zâhid ü geh nâsîh ü sır-gû,
Geh sûfi vü geh sâfi vü geh bî-ser ü pâyız!" (Rusûhî)

²⁸¹⁴ Bursevî, *bî-hodluk* kavramını kendisizlik olarak karşılar. Bkz. *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 287.

²⁸¹⁵ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 533, b. 860.

²⁸¹⁶ Buhârî, Rekâik, 38; İbn Mâce, Fiten, 16, *Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, s. 244 (7833); Abdürrezzak b. Hemâm, *Musannef*, XI, s. 192 (20301); İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, s. 14 (1); Beyhakî, *Zühdü'l-Kebîr*, s. 273 (702).

²⁸¹⁷ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 533-534, b. 861.

²⁸¹⁸ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 534-535, b. 862; Pürcevâdî: "Zâhid de rind de maksada ulaşma şartının âzâde olmaktan geçtiğini bilir. Zâhid, dünyâyâ sırt çevirse de âhirete bağımlıdır. Fakat rind, bu bağımlılığı ortadan kaldırmış, hem dünyâdan hem de âhiretten geçmiştir. Rindliğin özü aşktır. Zühdün hakikati ise

kesret söz konusu değildir.²⁸¹⁹ Eğer kesret ve tefrika âleminin âdât ve rûsûmunun kayıtlarına esîr olup küçüğün büyüğün önünde birini küçük, diğeriini büyük bilirse, birine âsî diğeriine mûtî olunursa biri mü'min biri kâfir sayılırsa, vahdete gelmek daha iyidir. Şebüsterî bunu, “puta (*büt*) tapman, *zûnnâr* kuşanman, *tersâ* olman daha iyidir” şeklinde ifade etmişti. Bu ifâdedeki sembollerden *büt* (put) ile vahdet; *Zûnnâr* bağlamak ile hizmet, tâ‘at, sülûk, riyâzet; *Tersâyî* ile de tecrîd ve tefrîdin ihtiyâr edilmesi ile makâm-ı ıtlâk-ı vahdete vusûl etmek kastedilir.²⁸²⁰

cennete ulaşmak için dünyâyı terktir. Zâhidin mertebesi halk âlemi iken, rindin mertebesi mekekût, aşk ve velâyet âlemdir.” *Can Esintisi*, s. 265.

²⁸¹⁹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 642, b. 860.

²⁸²⁰ *Mefâtihu'l- İ‘câz*, s. 535, b. 863.

Tablo 3.6. Harâbât ve Harâbâtî

“Harâbât/meyhâne (حرابت)”	“Harâbâtî (حراباتی) meyhâne eri/ehli”
*Vahdet makâmı, makâm-ı itlâk, mertebe-i lâ-tayyün. *Vahdet-i zâtiye ve itlâk-ı baht, makâm-ı lâhût, hazret-i vahdet (<i>Risâle-i Mişvâk</i>, <i>Mir’âtu’l-Uşşâk</i>), âlem-i zât (Câm-ı dil-nevâz) *Harâbât’ın yani vahdet makâmının nişân ve alâmeti “et-tevhîdu ıskâtu’l-izâfât’tır (<i>tevhîd izaî şeylerin hepsini terk etmektir</i>) (<i>Gülşen-i Râz</i>) *Eşi-örneği olmayan âlemden olan <i>harâbât</i>, lâ-ubâlî aşıkların <i>makâmıdır</i>. Harâbât, can kuşunun yuvası (<i>âşiyân-ı murğ-i cân</i>) ve lâmekân âleminin eşiğidir (<i>âsitân-ı lâ-mekân</i>) (<i>Gülşen-i Râz</i>) *Harâbât haddi ve nihâyeti bulunmayan bir âlemdir. (<i>Gülşen-i Râz</i>)	*Harâbâtî olmak kendinden geçmek ve kurtulmakla olur. (<i>Gülşen-i Râz</i>.) *Harâbâtî olmak, tamâmıyla harâbolmak, mahvolmaktır (harâb ender-harâb). Harâbâtî olanın nazarında âlem, bir ser-âbdan ibârettir. (<i>Gülşen-i Râz</i>.) *Bir bölük halk, orada (<i>harâbât</i>’ta) ayaksız ve başsız (bî-pâ bî-ser) koşup durmada; onlar ne mümin, ne kâfirdirler. Kendilerini unutturan şarabı (<i>şarâb-ı bî-hôdî</i>) içmişler, kendilerinden geçmişler (ser-girifte/baş ağrıyan) ve bütün hayırları da şerleri de bırakmışlardır. Onlardan her biri, dudaksız damaksız bir şaraptan içmiş de ardan da namustan da (şöhretten de) vazgeçmişlerdir. (<i>Gülşen-i Râz</i>.) *Harâbât ehli şath u tâmmât, halvet ve kerâmet gibi şeylerin hepsini bir şarap kokusuyla (<i>bûy-i dürdî</i>) elden çıkarır, yokluk zevkiyle (<i>zevk-i nîstî</i>) sarhoş bir halde yere yıkılır; <i>asâ</i>, <i>rekve</i> (su kabı-keşkül), <i>tesbîh</i> ve <i>misvâk</i>ın cümlesini şarâb tortusuna (<i>durdî</i>) rehin edip hepsinden arınırlar. (<i>Gülşen-i Râz</i>.) *Harâbât ehli <i>mahv</i> ve <i>istiğrak</i> makâmından <i>sahv</i> hâline döndüğü zaman, o hâlin mestîlik ve sekrinin bakiyyeleri sebebi ile su ile toprak içinde düşe kalka ıstırab içinde ve kendinden geçmiş bir hale gelir. O’nun gözlerinden yaş yerine kan akmaktadır. *Harâbât ehli gâh sarhoşluktan (ser-hôşî) naz âleminde şâtırlar (<i>şâtırân/şuttâr</i>) gibi başını yüceltir (<i>gerdun-efrâz</i>); gâh yüz <i>karalığından</i> (<i>rû-siyâhî</i>) yüzünü duvara döner; gâh <i>kızıl bir yüzle</i> (<i>surh-rûyî</i>) <i>dâr</i> üstünde (ber-i ser-dâr/ darağacı/îdam sehpsı) görünür. Gâh sevgilisinin iştîyâkıyla <i>semâ</i>’a girer; gök gibi <i>ayaksız ve başsız</i> dönüp durur; gâh çalgıcıdan (<i>mutribden</i>) duyduğu (<i>sema</i>’) her <i>nağmeyle</i> ona <i>o âlemden bir vecd</i>, bir hal gelir (<i>Gülşen-i Râz</i>.)

3.7.2.3. Büt, Zünnâr, Tersâ, Tersâyî, Deyr, Büt-i Tersâbeççe

Gülşen-i Râz'ın onbeşinci ve son sorusunda²⁸²¹ “Bu mahalde, *büt* (put), *zünnâr* ve *tersâlık* (Hıristiyanlık) cümle küfürdür; eğer böyle değilse söyle nedir?”²⁸²² denilerek kemâl ve hâl erbâbının sözlerinde ve metinlerinde yer alan *büt*, *zünnâr* ve *tersâyî* gibi islam dışı lâfızlardan maksadın ne olduğu sorulur. Şebüsterî de bu soruya, Hakk'ın dışında mevcûd kabul etmeyen *muvaḥhid* sûfî tâifesinin meşrebine göre cevap verir.²⁸²³

3.7.2.3.1. Büt

Türkçe'ye put şeklinde geçen ve aslı Buddha ismine dayanan Farsça but/büt kelimesi dînî bir terim olarak “şuur sahibi olduğuna inanılan sûret ve heykel, tamamen ya da kısmen bir dînî yapı içerisinde ibadet nasnesi haline getirilmiş maddî obje, Allah dışında ilah edinilen nesnelerin genel adıdır.”²⁸²⁴ Put/büt/sanem, tasavvufta mecâzen, ma'bûd-ı hakîkî ve esmâ ile sıfatları, vahdet, Hakk'ın mazharı olan mecâzî güzel, sevgili, maksûd, matlûb, rûhî hakikatler, pîr, mürşid-i kâmil, insân-ı kâmil gibi birbirinden farklı müsbet anlamlara karşılık olarak kullanıldığı gibi, kişiyi Allah'tan uzaklaştıran, nefis-i emmâre gibi olumsuz anlamlar da da kullanılır.²⁸²⁵ Şebüsterî'nin *put/büt/sanem* ve bununla ilgili olarak *kâfire/küfre* dâir açıklamaları İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki izahları ile paraleldir.²⁸²⁶ Şebüsterî'nin bu konudaki ifadeleri *dinlerin aşkın birliği* şeklinde de kavramlaştırılır.²⁸²⁷ O, *putun* anlamının, aşk ve birliğin (vahdetin) mazharı²⁸²⁸ olduğunu söyler. Burada *aşk* ile kastedilen Fahreddîn Irâkî'nin de belirttiği gibi *vahdet-i mutlakadan* ibârettir.²⁸²⁹ Bir yoruma göre *büt* (put) ile kastedilenin güzeldir. Güzeli ise ancak Allah'tır. Bütün güzellikler de onun güzelliğinin eseridir. Hakk'ın isimlerinden biri de *el-Cemîl*'dir.²⁸³⁰ Görüldüğü üzere büt yani put ile

²⁸²¹ İlgili soru *Mefâtîhu'l-İ'câz* neşrinde onsekizinci sorudur.

²⁸²² *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 644, b. 862; *Gülşen-i Râz*, nşr. Muvahhid, s. 103, b. 862.

²⁸²³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 536, b. 864.

²⁸²⁴ Ahmet Güç, “Put”, *DİA*, XXXIV, 364.

²⁸²⁵ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 308; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 307.

²⁸²⁶ Bu konu etrâfında Lewisohn'un tahlili için bkz. Lewisohn, *a.g.e.*, 268-308; a.mlf., “The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistarî: The Unity of Religion in Shabistarî”, s. 379-406.

²⁸²⁷ Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikâyeye”, *a.g.e.*, s.199.

²⁸²⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 71, b. 860; [s.103, b. 863.]

²⁸²⁹ Bkz. Irâkî, *Lemaât*, s. 32-50.

²⁸³⁰ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 206.

kastedilen temelde, asıl maksûd ve hakîkî matlûb olan Hak'tır.²⁸³¹ Şebüsterî, puttan maksadın, güzel ve mutlak güzelliğin sahibi olan Hak olduğunu söylemekle kalmaz. Aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, insan eliyle yapılmış olan putların dahi Hakk'ın mazharlarından bir mazhar olduğunu ve o puta yönelişin de Hakk'a yöneliş olacağını ifade ederek İbnü'l-Arabî'nin "saneme (puta) tapan Samed'e (Allâh'a) tapar" sözü ile aynı çizgide buluşur.²⁸³² Zira İbnü'l-Arabî, Allâh'a ibadet eden herkesin teorik düşüncesiyle yarattığı bir surete sahip olması gerektiğini düşünür. Bu surette Hakk'ı arar ve bu sûrette O'na yönelir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî "herkes putperesttir" der.²⁸³³

Bilindik anlamıyla Hakk'ın dışında kendisine tapılan her şeye put denildiği ifade edilmişti. Hattâ sûfiler sülûk esnâsında sâliki Hakk'tan alıkoyan herşeye put derler.²⁸³⁴ Kâfirlerin taptıkları putlar, mecâzî aşk ile ifrat derecesinde muhabbet beslenen sevgililer, makam, izzet, para da buna dâhildir. Fakat bu sayılan şeyler Hakk'ın bir mazharı olarak görülür ve öylece sevilirse, başka bir deyişle mazharlardaki isimler ve sıfatlar Hakk'ın esmâ ve sıfatları olarak görülürse, o putlar âriflerin putları (*büt-i ârifân*) olur. Onlara tapmak, Hakk'a tapmak olur. Bu durumda bütün mevcûdât Hakk'ın sûreti Hak da her şeyin rûhu olur. Sûfiler bu sebeple, 'her ne gördüysem ondan önce ve onunla Hakk'ı gördüm'²⁸³⁵ demişlerdir. Bâzen de büt/put mürşid-i kâmil ve zamânın kutbu için kullanılır. Çünkü mahbûb-ı hakîkî olan Hak, kâmil insanda esmâ ve sıfâtıyla tecellî eder. Bu câmiyyeti onu put olarak kendisine tapılan/secde edilen kılar. Böylece kâmil insan bütün cihetlerden kâinâtın kiblesi olur.²⁸³⁶

Gülşen-i Râz'dan ilgili beyitlere de yer veren Köstendilli Süleyman Şeyhî, *büt* hakkında şu açıklamalarda bulunur:

"Ma'lûm ola ki *put* deyu küffârın taptığı esnâma derler. Ve ba'zen *ma'sûka* dahî *haml* olunur. Fe-*emmâ* sûfiyye put deyu *mazhâr-ı dildâre* ve *hüsn-i yâre* remz eylerler. put dahî, sâyir mazâhir misillü bir mazhardır ki lâ yedurr velâ yenfa'dır. Fe-*emmâ* nâs beyninde mezmûmiyyet-i küffârın ol sûretleri ilah ittihaz edip

²⁸³¹ *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 177; Irâkî, *İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, s. 354.

²⁸³² Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 209; Konunun İbnü'l-Arabî tarafından ele alınışı hakkında ayrıntılı bir okuma için bkz. (*Füsûsu'l-Hikem*: Nuh Fassî-Hârun Fassî); Türk Tasavvuf şiirinde de sanem, kendisine tapılacak kadar güzel olan sevgili için kullanılır. Bütün âlem Sanem'in vechidir. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 171.

²⁸³³ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Süfî: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.14.

²⁸³⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhât-i'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II,1097.

²⁸³⁵ Bu sözün farklı söyleniş biçimleri için bkz. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-a'lâm bi-işârâti ehli'l-ilhâm", *Resâil*, Dâru Sadr, Beyrut 1997, s. 96-97; Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât: Aşk Metafizîği*, s. 97-98.

²⁸³⁶ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 23.

veyahud ol sûret-i bâtilı Hakk’a isnâd eylediklerinden ötürüdür. Ve illâ put dahî masnû‘âtta bir sun‘-ı ilâhî ve mazhâr-ı pâdişâhîdir. Ve illâ *küffâr* dahî mazâhir-i sâire misillü i‘tibâr edip Hakk’a isnâd eylemeleri onların dahî i‘tibârları mahalle münâsib olurdu.”²⁸³⁷

Keşf ve şuhûd ehli sûfiler nezdinde, mevcûdâtın bütün zerreleri o hakîkatin (aşkın- vahdet-i mutlakın) mazhar ve meclâsıdır. Her şeyin sûretinde tecellî ve zuhûr eden o’dur. Bu sebeple Şebüsterî ‘burada put burada aşk ve vahdetin mazharıdır’ demiştir. Burada denilmesinden maksat ise, erbâb-ı kemâlin meşrebine göre bu böyledir demektir. Onlar *bütü*, Zât-ı Mutlak olan aşkın mazharı olarak görürler. Çünkü *bütün* sûretinde Hak zâhir olur. Bu i‘tibâra göre, erbâb-ı kemâl *büte* müteveccihdir. Dolayısı ile her bir mazhara bir *bütdür* denilebilir. Çünkü mahbûb-ı Hakîkî putun sûretinde peydâ olmuştur. Bu nedenle, tüm zerreler O’na müteveccihdir.²⁸³⁸

Şebüsterî’nin küfür, putperetslik ve İslam ile ilgili ifadelerine yer vermeden önce İbnü’l-Arabî düşüncesine göre küfrün ne anlama geldiğini görmek gerekir: “İbnü’l-Arabî’de *küfr* (كفر) kelimesinin, akîdevî çerçevenin dışında ve ilk anda akla gelen dînî anlamının ötesinde bütünüyle sözlük anlamından hareketle anlam kazandığı görülür. Bu doğrultuda *kefere-örttü*, *kâfir-örten* şeklinde karşılanır. O halde her hangi bir şeyi, örten, gizleyen, setreden de kâfir olur. Küfür ikinci aşamada, İbnü’l-Arabî’nin Tanrı’nın tek varlığı (vahdet) ve sûretlerin çokluğu (kesret) fikriyle uyumlu bir şekilde dînî ve metafizik bir renk kazanır. Buna göre, Hakk’ı örten her sûret O’na perdedir (setredici/örtücü). Bunun doğal bir netîcesi ise, yaratılmışların sûretleri vâsıtası ile Hakk’ı gizleyen kimsenin kuşkusuz kâfir olmasıdır.”²⁸³⁹

Şebüsterî, küfür, tevhîd, putperestlik, küfr-i hakîkî, islâm-ı mecâzî gibi put ile ilgisini kurduğu kavramlara ilişkin şöyle der:²⁸⁴⁰

“*Küfür* de varlıkla (*hestî*) kâim *din* de; onun için *tevhîd*, puta tapmanın (*büt-perestî*) ta kendisidir. Mâdemki eşyâ vücûdun mazharlarıdır, nihâyet put dahi o cümleden birisidir. Ey âkıl olan âdem! İyi düşün ki, put vücûd cihetinden bâtil değildir. Bil ki, Hak Teâlâ putun hâlikıdır. *İyiden her ne sâdır oldu ise iyidir*. O makâmda ki vücûd ola, mahz-ı hayırdır. Eğer onda şer var ise o gayrdandır. Eğer müslüman bilse idi ki, “put nedir? Bilir idi ki, din *putperestlik*tedir ve eğer müşrik

²⁸³⁷ Engin Bedir, *a.g.t.*, s. 217-220.

²⁸³⁸ Engin Bedir, *a.g.t.*, s. 219.

²⁸³⁹ Suad el-Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-Sûfi: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 435-436; Küfr kelimesinin lügavi anlamı için bkz. İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddin, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1997, XII, 118-123.

²⁸⁴⁰ Tercüme Ahmed Avni Bey’e âittir. Avni Bey, Nuh Fassi’nı şerhe başlamadan önce neredeyse fasta anlatılanların tamâmını (*Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 257-314.) özetleyen *Gülşen-i Râz*’daki söz konusu ifadeleri *Füsûs Şerh*’inde iktibâs eder bkz. A.g.e, I, 258.

puttan âgâh ola idi, dîninde dalâlete düşer miydi? O, puttan ancak zâhir halkı gördü. Bu sebeble şerîatta *kâfir* olur. Eğer sen dahi, onda gizli olan Hakk'ı görmez isen, şerîatta sana da *müslüman* demezler. Gerçek küfür (*küfr-i hakîkî*), kime yüz gösterirse (âşikâr olursa) o kimse mecâzî müslümanlıktan (*İslâm-ı mecâzî*) usanır (bîzâr olur).²⁸⁴¹

Şebüsterî Hakk'ı tevhîd etmekle putperestliğin aynı şey olduğunu ifade etmişti. Buna göre eğer büt, hakikat bakımından gayr bilinirse şirk olur ve tevhîd-i hakîkîye erilemez. Çünkü âlem, Hakk'ın tecellîlerinin yansıdığı bir alandır.²⁸⁴² Bütün mevcûdât ve keserât, Hak'tan ibâret olan Vücûd-ı Mutlak'ın mazhar ve meclâlarıdır. Her şeyin sûret ve nakşında zuhûr ve tecellî eden Hak'tır. Zorunlu olarak, mazharlardan her biri de kâfirlerin kendisine ibâdet ettiği *bütdür* (put). “Rabbin sâdece kendisine ibâdet etmenize hükm (emir) etti”²⁸⁴³ hükmü gereği, her şey Hakk'a kulluk eder. “Her ne tarafa yönelerseniz yönelin, Allah'a yönelmiş olur, O'nu karşınızda bulursunuz”²⁸⁴⁴ âyeti gereği de Hakk'a giden yollar inhisar altına alınamaz. Mahlûk ve mevcûd olan her şey, “bu kâinatı boş yere, sebepsiz, gayesiz yaratmadın”²⁸⁴⁵ âyeti muktezâsınca, haktır (bâtıl değildir).²⁸⁴⁶ İnsan, gökler ve yerin yaratılışı konusunda tefekkürde bulunur²⁸⁴⁷ hükmü gereği de, akıl sâhibi bir kimse teemmül ettiğinde, mazhariyet vâsıtasıyla varlık bakımından *bütün* bâtil olmadığını bilir. Çünkü Hak, abes işlemez. Her mevcûdun yaratılmasında yüzlerce hikmet ve fâideler vardır. Bir kimse bu hikmetleri anlamazsa, inkâr da etmemelidir. Çünkü Hak'tan kötü (bed) sâdır olmaz.²⁸⁴⁸ Putun hâlıkı Hak'tır. Hak'tan sâdır olan her şey de iyidir. Çünkü iyiden ancak iyi sâdır olur. O'ndan aslâ kötülük sâdır olmaz. Kötülük insandan sâdır olur. Hakk'a nispet edilecek şey ancak iyiliktir, mahz-ı hikmettir.²⁸⁴⁹ Her sûrette görünen vücûd, mahz-ı hayırdır. Eğer vücûdda kötülük ve şer görünse, o şer gayr olan ademdendir. Hukemâ, muhakkikler ve ulemâ nezdinde vücûd mahz-ı hayırdır. Put da vücûd cihetiyle, kötü olmaz. *Saâdetnâme*'de bu

²⁸⁴¹ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 103, b.865-873.

²⁸⁴² *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 537, b. 866.

²⁸⁴³ *İsrâ*, 17/23.

²⁸⁴⁴ *Bakara*, 2/115.

²⁸⁴⁵ *Âl-i İmrân*, 3/191.

²⁸⁴⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 537, b. 867; Lâhîcî'nin bu ifadeleri Tehânevî'nin *Keşşâf*'ından da izlenebilir. Burara Tehânevî *Keşfu'l-luğât*'tan nakille benzer şeyleri söyler: Özetle: “Put (sanem), sâliklerin istilâhında, *Vücûd-ı Mutlak*'ın mazharlarından ibarettir ki onlar da haktır/Hakk'tandır. O halde, put hakikat cihetiyle Hakk'tır, bâtil değildir.” Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II, 1098.

²⁸⁴⁷ İlgili âyet için bkz. *Âl-i İmrân* 3/191.

²⁸⁴⁸ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 537-538, b. 868; Bu çerçevede Azîz Neseffî'de benzer şeyleri ifade eder. Bkz. *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. Avni Konuk), s. 93.

²⁸⁴⁹ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 538, b. 869.

konuda şöyle denilir:²⁸⁵⁰ “Hayır, vücûddan; şer ademdendir.”²⁸⁵¹ Bu söz kalemî (tedrîse dayalı) bir söz değil, kademî (keşf kaynaklı) bir sözdür. Ey azîz, Hakîm’den kötülük gelmez. O’nun yaptığı her şey hikmetlidir. Her zerrenin taayyün perdesi arkasında, Vahdet-i Hak güneşi gizlidir.”²⁸⁵² Tevhîd ve dîne kâmil olup putu inkâr eden müslüman eğer putun hakîkatte ne olduğunu, kimin mazharı olduğunu bilseydi, elbette hak dînin *putperestlik* olduğunu anlardı. put, Mutlak Varlık olan Hakk’ın mazharıdır. Öyleyse *put, hakikat bakımından Hak’tır*. Müslümanlık da hakperestliktir. Şu halde putperestlik hakperestliğin ta kendisidir. Netîcede, din putperestliktir. Putperestliği küfür saymanın sebebi, putun hakîkatine ıttılâ edememekten kaynaklanır.²⁸⁵³ Puta ibâdet eden müşrik de eğer putun hakîkatinin ne olduğunun farkında olsaydı ve bilseydi ki put Hakk’ın mazharıdır ve Hak onun sûretinde zuhûr etmiştir ve bundan dolayı da, mescûd, ma’bûd ve müteveccehun ileyhtir (kendisine teveccüh edilen); bu durumda kendi dîninde hatâya düşmezdi. Yani taptığı putu bu kez inkâr ederdi. Dolayısı ile putperesttin puta tapma nedeni, putun zâhirine teveccüh etmesidir: Puta tapan müşrik, putun taayyün ve teşahhus olan zâhirinden gayrısını görmez. Bu sebeple, yani nazarının sûret ve zâhir ile münhasır kalmasından dolayı, kâfir olur. Eğer, putperest putun hakîkatine vâkıf olsaydı kâfir olmazdı, müslüman olurdu. Çünkü putperesttin kâfir olma nedeni, putun sûret-i halkıyyetine bakmasıdır.²⁸⁵⁴ Bir müslüman da, eğer puta tapan müşrik gibi, putun sadece sûretini görür ve putun taayyün perdesi arkasında Hakk’ın gizli olduğunu

²⁸⁵⁰ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 538, b. 870.

²⁸⁵¹ Vücûd’un hayrın, ademin ise şerrin karşılığı olduğu *Hakku’l-Yakîn*’de de geçer. Bkz. *a.g.e.*, s. 299; Bu kabul ekberî mektebe bağlı diğer sûfilerde de görülebilir. Mesela bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s.176-177; Câmî, *Levâih*, s. 101-102.

²⁸⁵² Şebüsterî, *Saâdetnâme*, s. 198-199, b. 924, 932; Şebüsterî ayrıca “ Hayır ve nûrun varlığını kadîm; zulmet ve şerrin ise muhdes ve adem olduğunu ifade ederek hayır ile vücûdu şer ile de ademi eşleştirir ve bizzat şerrin olmadığını, vücûda sâhip hiçbir şeyin kötü olmadığını söyler.” Bkz. *Saâdetnâme*, s. 172, b. 435-436.

²⁸⁵³ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 538-539, b. 871; “Allah, bütün ibâdetlerin özü ve hakîkatidir. Putperestler, âlemin her parçasına nüfûz eden varlığa ibâdet ederler.” Bkz. Reynold Nicholson, “Sûfiler”, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004, s. 96; Avni Bey, *Füsûs Şerhi*’nde İbnü’l-Arabî’nin “Hakk’ın niseb-i kesîresi ve vücûh-ı muhtelifesi vardır” cümlesini “Hak, kâffe-i a’yân-ı mevcûdâtta, onların isti’dâdları hasebiyle mütecellidir ve her biri bir ismin hükmünü ve niseb-i ilâhiyyeyi izhâr eder ve kezâ her birisi vücûd-ı mutlak-ı Hakk’ın tenezzülâtından hâsıl olma bir sûrettir. Binâenaleyh vücûd-ı mutlakın birer vechidir” şeklinde şerh ederek *Gülşen-i Râz*’dan yukarıda geçen ‘*Bilir idi ki, din putperestliktir ve eğer müşrik puttan âgâh ola idi, dîninde dalâlete düşer mi idi?*’ beyti alıntılar. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsusu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 112-114, 228, 257-258.

²⁸⁵⁴ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 539, b. 872-873.

anlamazsa, şeriatla ona da müslüman denmez kâfir denir. Çünkü putun sûretinde zâhir olan Hakk'ı gizlemiş, setretmiştir. Böylesi müslümanlıktan da bî-zâr olunur.²⁸⁵⁵

Şebüsterî *küfr-i hakîkî* ve *islâm-ı mecâzî* kavramlarından bahsetmiş ve *küfr-i hakîkî* ortaya çıktığında, *islâm-ı mecâzî*den bîzar olunduğunu belirtmişti. O'nun *İslâm-ı mecâzî*'den kastı vücûd-ı Mutlak ve vücûd-ı mümkünâtı birbirinden ayrı görmektir. *Küfr-i hakîkî* ile anlatmak istediği şey ise bir kimsenin nezdinde keserât ve taayyünlerin gizlenmesidir.²⁸⁵⁶ Başka bir ifadeyle *küfr-i hakîkî*, vahdet ve ittihâd âlemidir ki bu makamda kesret ve tefrikaya âit ahkâm örtülür, setredilir.²⁸⁵⁷ Feyz-i Kâşânî, küfr-i hakîkîyi ikiye ayırır: *Küfr-i hakîkî-i hâssâ*, kesret ve taayyünlerin varlığını, Hakk'ın varlığında gizlemektir. Bu âriflerin küfrüdür (küfr-i ârifân). Bu durum *İslâm-ı hakîkî*dir. Bu duruma âyetle şöyle işaret edilir: 'O'nun vechi dışında *her şey helâk olucudur*' (Kasas, 28/88). *Küfr-i hakîkî-i âmme* ise Hakk'ın varlığını ağyârın varlığında gizlemektir.²⁸⁵⁸

Aynu'l-Kudat el-Hemedânî küfrün ve îmânın hakîkati üzerinde ayrıntılı olarak durur.²⁸⁵⁹ Azîz Neseî' de de küfrün/örtmenin iki kısma ayrıldığı görülür: “

(...) Örtmenin biri odur ki, o örtme sebebiyle Hudâ'yı görmezler ve bu mübtedîlerin küfrüdür. Ve bu küfr-i mezmûmdur. Ve örmenin biri odur ki, o örtme sebebiyle Hudâ'nın gayrini görmezler ve bilmezler ve bu müntehîlerin küfrüdür. Ve bu küfr-i mahmûddur (...)"²⁸⁶⁰

Şebüsterî, “her putun derûnunda gizli bir can olduğu gibi küfür altında da îman gizlidir” der.²⁸⁶¹ Ardından da ‘*Ve in min şey'in*’ âyetinden hareketle küfrün de daima Hakk'ı tespih etmekte” olduğunu söyler.²⁸⁶² Şebüsterî'nin bu ifadeleri şöyle açıklanır: Görünür her ten, sûret ve taayyünün gerisinde bir can, rûh ve hakikat gizlidir. Her küfür taayyününün altında da bir îman gizlidir. Küfür ve putun altında can ve îman gizli olmasından anlaşılan şey ise şudur: Zorunlu Varlığın vücûdu (Vücûd-ı Vâcibu'l-Vücûd) her sûrette tecellî eden taayyünde gizli ve örtülüdür.²⁸⁶³ Müellifimiz, eşyânın tesbîhi

²⁸⁵⁵ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 539-540, b. 874.

²⁸⁵⁶ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 540-541, b. 875.

²⁸⁵⁷ *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 223.

²⁸⁵⁸ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 26.

²⁸⁵⁹ Hemedânî, *Temhîdât*, (nşr. Afif Useyran), İntişârâtı-Menûçehrî, (8. Bsk.), Tahran 1389, s.204-254.

²⁸⁶⁰ Azîz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s.91.

²⁸⁶¹ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s.103, b. 874.

²⁸⁶² *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 872; [s.103, b. 875.]

²⁸⁶³ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 541, b. 876.

konusunda “hiçbir şey yoktur ki O’nu hamd ile berâber tesbih (tenzîh) ediyor bulunmasın...”²⁸⁶⁴ âyetine dikkat çeker. Yukarıda geçen “Küfür de daima Hakk’ı tespih etmektedir” denirlirken küfür, eşyâ-yı mevcûde yerine kullanılmıştır. Şu halde bütün eşyâ Hakk’ı tesbîh ve tenzîh etmektedir. Mevcûd yerine niçin küfür kelimesi kullanıldığı sorusu ise, eşyânın Hakk’ı tesbîhinin âyetinde de söylendiği (İsrâ, 17/44) gibi herkesin anlayamaması (herkese örtülü olması) ile ilgilidir. *Eşyâdan her bir şey, ilâhî isimlerden bir ism-i hâssın mazharıdır. O şeyin rûh ve hakîkati o isimdir ki o ismin mazharıdır. O isimle Hakk’ı tesbîh eder. Bundandır ki bütün mevcûdât Hakk’a bir isimle nâzırdır.* Put ve küfür hakkında ehl-i zâhirin pek de öyle kolay kabûl etmeyeceği bu yorumların onlar için neye tekâbül ettiğini Şebüsterî iyi bilir.²⁸⁶⁵ O, söylediklerinin şeriatın zâhirine uzak düştüğünü ve her kesin fehminin bunları anlamaya güç yetiremeyeceğini hattâ bunları anlamayan câhil bir kesim tarafından da ta’n ve inkâra uğrayacağını bilmiş gibidir.²⁸⁶⁶ Şebüsterî, bu sözleri anlamaktan uzak bulunan insanları bırakıp, onlara hakikat ve ma’nâları izhâr etmek için mübâlağa etmemek gerektiği konusunda “...(Ey Rasûlüm,) sen “Allah” de ve sonra bırak onları...” (En’âm, 6/91) âyetini iktibas ederek Allah ism-i câmi’ini onlara oku, esmâ-i cüz’iyye ahkâmına giriftâr olmuşları da terk et²⁸⁶⁷ anlayışı içinde hareket eder.²⁸⁶⁸

Bir inanç ifâdesi olan *tevhîdi*, *vahdet-i vücûd* öğretisi çerçevesinde ele alan Şebüsterî’nin bu perspektifi, put hakkındaki görüşlerine de yansımış gibidir.²⁸⁶⁹ Bu minval üzere o şöyle der:

“Putun güzel yüzünü (ruh) kim bezedi, ona o güzelliği kim verdi. Hak istemeseydi kim puta tapardı ki? O yaptı, O dedi, O oldu. İyi yaptı, iyi dedi, iyiydi. Bir gör, bir söyle, bir bil. İmânın aslı da bununla kaimdir, fer’i de!”²⁸⁷⁰

²⁸⁶⁴ İsrâ, 17/ 44.

²⁸⁶⁵ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 541-542, b. 877.

²⁸⁶⁶ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 542, b. 878.

²⁸⁶⁷ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 542, b. 878.

²⁸⁶⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 873; [s.103, b. 876.]

²⁸⁶⁹ Lale Bahtiyar, *Sûfi: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, İz, İstanbul 2006, s. 14.

²⁸⁷⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 874-876; [s. 103, b. 872-879]; Hâce Abdullah el-Ensârî de “tevhîd, bir demek, bir görmek ve bir bilmektir” der. Bkz. *Menâzil*, Kâhire 1908, s.52; *Tabakât*, (nşr. M. Server Mevlâyî), Tahran 1362/1983, s. 215; Beyitte geçen mefhum hakîkatin evrenselliği çerçevesinde İbrâhim Hakkı tarafından “Bir iste bir oku bir öğren bir anla/ “Sivâllâhi vallâhi zıllun zâ’il” şeklinde ifâde edilirken (Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dîvan*, haz. Numan Külekçi - Turgut Karabey, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum 1997, s. 72.); Benzer ifadeler Cumhûriyet dönemi ulemâsından Bediüzzaman Said Nursî tarafından Molla Câmi’den yaptığı bir iktibasla şöyle üsluba bürünür: “Fıtrat-ı aşkla yoğrulmuş gibi sermest-i câmi-ı aşk olan Mevlânâ Câmi kesretten vahdete yüzleri çevirmek için, bak ne güzel söylemiş: یکی خواه و یکی خوان و یکی جوی یکی دان و یکی بین و یکی گوی (Abdurrahman Câmi, *Heft Evreng, Yusuf u Züleyhâ*, 3. Kısım, *İsbât-ı Vâcibu’l-Vücûd*.) 1-Yâni: Yalnız biri iste, başkaları istenmeye değmiyor. 2- Biri

Bunu ben söylemiyorum Kur'ân'dan "*Rahmânın yaratışında tefâvüt/uygunsuzluk yoktur*" âyetini işit."²⁸⁷¹

Putun yüzünde görünen güzellik ancak Hak'tandır. Eğer Hak istemeseydi kimse putperest olmazdı. *Putun* hâlıkı, musavviri, müzeyyini Hak'tır. Putperestlik de Allâh'ın irâdesi ile olur. Olan her şey, Hakk'ın kazâ ve takdîri ile olur. Hakk putun sûretinde zâhir oldu. "*Sevgilinin yaptığı her şey sevilir*" esâsına göre, o yaptı ise iyi ve güzel yapmıştır. O söyledi ise güzeldir, iyidir. Çünkü O, putun sûretinde tecellî etmiştir. "O, yaptıklarından sorumlu tutulmaz. (Enbiyâ, 21/23.) Nazar-ı şuhûda, Hak'tan başka bir şey gelmemelidir. Küfür olsun İslam olsun, her nazar edilen şeyin sûretinde Hakk görülmelidir. Hak'tan başka mevcûd-ı hakîkî olmadığı dil ile ikrâr, kalb ile tasdîk edilmelidir. Çünkü var olan O'dur. Biri görmek, *tevhîd-i ef'âle*; biri söylemek, *tevhîd-i sıfâta*; biri bilmek, *tevhîd-i zâta* işârettir. İmân'ın aslı ve fer'i böylece tamamlanır. Çünkü Hakk'ın ma'rifeti, *bütün akâid-i dîniyye ve ma'ârif-i yakîniyyenin aslu'l-usûlüdür*. "Hakk'ın yaratmasında, tefâvüt yoktur" (Mülk, 67/3) âyeti ile *tecellî-i rahmânînin* bütün eşyâda müsâvî olduğuna atıf yapılır. Çünkü 'O'nun feyzi (rahmeti) bütün eşyâyı kuşatmıştır' (A'râf, 7/156) hükmü gereği iyi-kötü, küfür-islam, kâfir-mü'min hepsi bu tecellîden nasiplenme konusunda müsâvîdir. Cümlesinin yaratılışı Hak'tandır. Tefâvüt ise, *tecellî-yi rahîmî* de denilen *tecellî-yi esmâîdedir*.²⁸⁷²

çağır, başkaları imdada gelmiyor. 3-Biri taleb et, başkalar lâyet değiller. 4- Biri gör, başkalar her vakit görünmüyorlar, zeval perdesinde saklanıyorlar. 5- Biri bil, mârifetine yardım etmeyen başka bilmekler faidesizdir. 6- Biri söyle, O'na ait olmayan sözler mâlâyanî sayılabilir. Evet, Câmî pek doğru söyledin. Hakikî mahbûb, hakikî matlûb, hakikî maksûd, hakikî mabûd; yalnız O'dur... Çünkü bu âlem bütün mevcûdâtıyla muhtelif dilleriyle, ayrı ayrı nağamatıyla zikr-i İlâhının halka-i kübrâsında beraber" Lâ ilâhe illâ hu" vahdâniyyete şehadet eder."Lâ uhibbu'l-âfilîn"ın açtığı yaraya merhem sürüyor ve alâkayı kestiği mecâzî mahbûblara bedel, bir Mahbûb-u Lâyezâlî'yi gösteriyor. (Said Nursi, *Sözler*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1993, s.198.)

²⁸⁷¹ *Gülşen-i Râz*, s. 72, b. 877; [s. 103, b. 880.]

²⁸⁷² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 543-544, b. 879-882.

Tablo 3.7. Büt

“Büt, بٲ Put”
* Put, aşk ve birliğin (vahdetin) mazharıdır. (<i>Gülşen-i Râz</i>) *<i>Tevhîd</i>, puta tapmanın (<i>büt-perestî</i>) ta kendisidir. Mâdemki eşyâ vücûdun mazharlarıdır, nihâyet put dahi o cümleden birisidir. Ey âkıl olan âdem! İyi düşün ki, put vücûd cihetinden bâtıl değildir. Bil ki, Hak Teâlâ putun hâlıkıdır. (<i>Gülşen-i Râz</i>) *Sen dahi, onda (putta) gizli olan Hakk’ı görmez isen, şerîatta sana da <i>müslüman</i> demezler. (<i>Gülşen-i Râz</i>) hak dîn <i>putperestlik</i> tir. *<i>Put</i>, <i>hakikat</i> bakımından <i>Hak’tır</i>. Müslümanlık da hakperestliktir. (Lâhîcî) *<i>İslâm-ı mecâzî</i>: vücûd-ı Mutlak ve vücûd-ı mümkünâtı birbirinden ayrı görmektir. (Lâhîcî) * <i>Küfr-i hakîkî</i> : bir kimsenin nezdinde keserât ve taayyünlerin gizlenmesidir. (Lâhîcî)

3.7.2.3.2. Zünnâr

Hristiyan râhiplerin dînî bir alâmet ve nişan olarak bellerine bağladıkları uçları sarkık, kalınca, sert ipten yapılmış kuşak olan zünnâr (زنار), tasavvufta sâlikin hizmete baş eğmesi, hizmet kuşağını beline dolaması ve tecerrüd yoluna girmesini remzeder.²⁸⁷³ Zünnâr tasavvuf erbâbınca *kemer*, *şedd*, *tîğ-ı bend*, *elifî nemed*, *palheng*, *gayret kuşağı* gibi isimlerle de zünnârda olduğu gibi esas vurgu *hizmet* etmektir.²⁸⁷⁴ *Gülşen-i Râz*’da da zünnâr kavramın aynı anlam dairesinde karşılandığı ve fakat ilaveten detaylandırıldığı görülür. Bu çerçevede Şebüsterî *zünnâr kuşanmanın* (akd-i zünnâr/ besten-i zünnâr)²⁸⁷⁵ hizmete bağlanmanın (akd-i hidmet) nişan ve alâmeti olduğunu belirtir.²⁸⁷⁶ Görüldüğü üzere Şebüsterî’nin tercih ettiği *hizmet* kelimesi sadece dar anlamıya bir tarikat terimi olarak bir şeyhin hizmetinde bulunmayı²⁸⁷⁷ değil zünnâr bağlamak sûretiyle Mahbûb-ı Hakîkî’ye hizmet ve tâatte bulunmak anlamına gelir.²⁸⁷⁸ Başlıbaşına akd/akit (عقد) kelimesi de zaten bağlılığı ifade eder.²⁸⁷⁹ Köstendilli’nin

²⁸⁷³ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 311.

²⁸⁷⁴ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 206-209; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, *Tarikat Kıyafetleri*, (haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap, İstanbul 2006, s. 121; Türk tasavvuf şiirinde zünnârın farklı kullanım alanları için bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 205-206.

²⁸⁷⁵ *Gülşen-i Râz*, nşr. Muvahhid, s. 103, b. 882; Lâhîcî, *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 544, b. 883.

²⁸⁷⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 71, b. 860; [s. 103, b. 863.]

²⁸⁷⁷ Tasavvufî bir terim olarak hizmetin anlamları için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.171; A.mlf, “Hâdim”, *DİA*, XV, 23-24; Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IV-V, 62-65.

²⁸⁷⁸ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 536-537, b. 865.

²⁸⁷⁹ Akit: “Kulun, Allah’la kendisi arasında kalmak üzere *kalben* bir *taahhütte* bulunması, bir akit yapması ve niyet etmesidir. Aynı şey *dille* yapılırsa buna *ahd-ahdetme* denir. Avam, dille yaptıkları akitlere bağlı kalmakla, havâs ise buna ek olarak kalble yaptıkları akitlere de bağlı kalmakla

deyişi ile zünnâr “rızâ beline hizmet kemerini bağlayıp gayret kemendin himmet koluna perk edip ubûdiyyet ve racûliyyetten kinâyettir.”²⁸⁸⁰ Abdurrahman el-Askerî’nin tespiti ile: “Mestân-ı ilâhî, hallerine münâsib rumûz ı ıstılâhât edip derûn-ı dilden itâati ve kemâl mertebede irâdeti *akd-i zünnâr* ile ta‘bîr eylemişlerdir.”²⁸⁸¹ Aynı şekilde *Gülşen-i Râz*’dan etkiler taşıyan bir eser olan *Gülzâr-ı Mânevî*’de de zünnâr kuşanmak Şebüsterî’nin verdiği anlam içerisinde şöyle açıklanır:

“Kuşan zünnâr önünde eyle hizmet
Bulasın sen de İsâ gibi rif‘at
Kuşan zünnâr dedüğü bularun
Kapuda hidemet it terk eyle ârun”²⁸⁸²

*Akd-i zünnâr*ın (zünnâr kuşanma) hizmete bağlanmaya nişâne olduğunu ifade eden Şebüsterî, bunu erliğin ve ‘...ahdimi yerine getirin ki ben de size olan va‘dimi yerine getireyim...’ (Bakara, 2/40) emrinin bir gereği olarak görür.²⁸⁸³ Çünkü Allah ezeli mîsakta ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sormuş, kullar da “Elbette”, “şâhidiz!” demişler’ (A‘râf, 7/172) böylece herkes Hakk’ın hükümdarlığını, kendilerinin ise kulluğunu (ubûdiyyet) kabûl etmiştir. Şu halde Allah, Rab olarak kendi ahbine vefâ göstereceğini söylemekle birlikte fakat bunun karşılığında (ıvaz olarak) insanlardan da kulluk, hizmet ve tâatte bulunmayı beklemektedir. Zâten, yaratılıştan maksat da Hakk’a kurbiyet ve ma‘rifettir. Sâlikler, âşıklar zümresi gibi hizmet zünnârını bağlanarak Hakk’a ibâdetle bulunulunca da Hakk’ın ‘ben de size olan va‘dimi yerine getireyim...’ (Bakara, 2/40) emrine muhâtab olunur.²⁸⁸⁴

Şebüsterî Hakk’a tâat ve hizmet edebilme *netîcesinin*in hâsıl olması için *ilim* ve *amelden* oluşan iki *mukaddimeye* ihtiyaç olduğunu söyleyip ilim ile amel arasındaki kopmaz ilişkiye temas ederek *zünnâr*ın anlam alanı çerçevesinde tasavvufî hayâtın pratiklerine dâir tespitleri sıralamaya başlar.²⁸⁸⁵ O’na göre ilim atına (*rehş*) binilip, ibâdet *çevganiye*yle meydandan saâdet topunu (*gûy*) kapmak gerekir. Bütün mahlûkât arasında ancak insan *ma‘rifet* için yaratılmıştır. Elde edilen ma‘nevi haller (*ahvâl*), göz

yükümlüdürler. Akitlere bağlı kalınız (Mâide/1) meâlinde âyetten hareketle sûfiler bu türlü yorumlar yapmışlardır.” Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 33.

²⁸⁸⁰ Engin Bedir, *a.g.t.*, s. 219.

²⁸⁸¹ Abdurrahman el-Askerî, *Mir‘âtü’l-Işk*, s. 170-171.

²⁸⁸² İbrâhim Tennûrî, *Gülzâr-ı Mânevî*, s. 46, b. 1032-1033.

²⁸⁸³ *Gülşen-i Râz*, s. 72-73, b. 878, 880; [s. 103, b. 881,883.]

²⁸⁸⁴ *Mefâtihu’l- İ‘câz*, s. 545, b. 885.

²⁸⁸⁵ *Mefâtihu’l- İ‘câz*, s. 545, b. 885.

nuru (*kurretü'l-ayn*) olan çocuk gibidir. Bu çocuğun babası ilim; anası da ibâdetdir. Şüphe yok ki çocuk, babasız dünyâya gelmez. Dünyada Mesîh ise bu konudaki tek istisnâdır.²⁸⁸⁶ Şebüsterî'nin bu yaklaşımı şöyle açıklanır: *Amelsiz ilim, meyvesiz yeşil bir ağaca benzer*, dolayısıyla da faydasız, belki zâyi'dir. *İlimsiz amel ise bâtil ve muhâldir*. İlim atı/bineği ile kastedilen *ferâiz* ilmidir. Bu ilim, tarîkat ve şeriatta vâcibdir. İbâdet ve tâat çevganı ile saâdet-i ebedî topu yani *ma'rifetullah* ve kurb-i Hakk kazanılmalıdır.²⁸⁸⁷ İnsan yaratılmışlar arasında yaratılış nedeni ile ayrıcalıklı bir yere sâhiptir. Çünkü insan, ezel ahdine vefâ gereği, ilim ve amel vesîlesiyle, ma'rifet ve kurb-i Hak için yaratılmıştır (Zâriyât, 51/56). Mahlûkât içinde *emâneti* taşıyabilecek kâbiliyetteki yegâne varlık da insandır. İnsandan başkası makâm-ı vahdete vusûl ve tahakkuk edemez. *İlim ve amelinin bir araya gelmesi ile mânevî haller (ahvâl-i ma'nevî) doğar*.²⁸⁸⁸ Bu durum "*İlim (Baba)+Amel (Anne)=Ahvâl (Çocuk, Göz Aydınlığı)*" şeklinde formüle edilir. Bunu biraz açıklamak gerekirse, erbâb-ı kemâlin göz aydınlığı olan haller (ahvâl) *netîcesini* elde etmek için iki *mukaddime* olan ilim ve amel birlikteliği zorunludur. Bu çerçevede ilim baba, amel anne mesâbesindedir. İkisi bir araya geldiklerinde de netîce olan mânevî haller (ahvâl-i mânevî) hâsıl olur. '*Yaptıkları bütün bu makbul işler karşılığında onlar için göz ve gönül aydınlığı olarak hangi beklenmedik nimetlerin saklı tutulduğunu kimse bilemez*' (Secde, 32/17) hükmü gereği haller (ahvâl) amellerin bir karşılığıdır. Amel ise ilimsiz olmaz. O zaman bu üç durum zincirleme olarak şöyledir: *İlim-amel-haller*. Fakat ilim olmadan amel ile ahvâl (haller) netîcesini elde etmek nâdirattandır.²⁸⁸⁹ Bu durum baba olmadan annenin çocuk doğurması gibi bir durumdur. Buna göre baba mesâbesinde bulunan ilim olmadan anne mesâbesindeki amel yalnız başına halleri (ahvâl-i) hâsıl etmez. Nâdir olarak ise bu durum sözgelimi Hz. İsâ'nın (Mesih)²⁸⁹⁰ babasız dünyâya gelmesi gibi olabilir.²⁸⁹¹

²⁸⁸⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 73, b.881-884; [s. 104, b. 884-887.]

²⁸⁸⁷ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 545, b. 886; Gûy oyun topu, çevgan ise top oynamada kullanılan ucu eğri sopa anlamına gelir. Bkz. Kaplan Üstüner, *a.g.e.*, s. 317.

²⁸⁸⁸ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 545-546, b. 887.

²⁸⁸⁹ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 546, b. 888.

²⁸⁹⁰ Gölpınarlı, şerhinde Mesih kelimesinin etimolojisi hakkında şunları söyler: " Hakk'ın emri ile babasız olarak dünyaya gelen (Âl-i imrân, 3/59) İsâ peygamber Kur'ânda Mesîh diye anılır. Mesh, Arapça'da, elle bir şeye dokunup sıvazlamak, elini bir şeyin üstüne sürüp çekmek manalarına gelir. İsâ peygambere, bereketler ve kutluluklar manen, meshedilmiş bulunduğundan, suçlardan temizlendiğinden, anasından yağla meshedilmiş olarak doğduğundan, doğduğu vakit şeytandan korunması için Cebrâil'in kanadıyla meshedildiğinden, yetimlerin başını eliyle okşadığından, fazla gezdiğinden, hastalara eliyle meshedip

Şebüsterî, ilim-amel bütünlüğünden uzak olan *meşâyih-i resmiyyenin* kerâmetten maksatlarının kendini beğenme ve gösteriş vesîlesi olduğunu ve bu durumun Hakikat yolunda bir engel olduğunu anlatır: ²⁸⁹²

“Türrehâtı, ²⁸⁹³ *şath u tammâtı*, nur hayâlini, *kerâmet* vesîlelerini bırak! Senin *kerâmetlerin*, *Hak-perest* olmaktadır. Bundan başka her şey *riyâdan*, *kibirden*, ‘*ucbdan*, kendinden varlık görmekten ibarettir. Bu makamda *fakra* âit olmayan her şey, *istidrâc* ve *mekrden* başka bir şey değildir. Baksana Şeytan’dan da binlerce *kerâmet (hark-ı âdet)* ²⁸⁹⁴ *zuhûr* etmekte. İblîs, gâh duvardan gelir, gâh damdan; gâh gönlüne girer, oturur, gâh vücudunda gezer dolaşır! Senin gizli hallerini (ahvâl-i pinhân) hep bilip seni *küfre*, *fıska* ve *isyâna* sokar. İblis, sana imam oldu, sen de ona uydun; uydun ama onun bu yaptıklarını nereden yapacaksın? Kerâmetlerin *kendini göstermek (hod-nümâ)* içinse sen Firavun’sun, bu dava da Tanrılık davasıdır! Hak ile âşinâlığı olan kişi, kendini göstermeye kalkışmaz. Sakın, kendini halkın gözünde olma illetine giriftar etme!” ²⁸⁹⁵

Görüldüğü üzere Şebüsterî, tâat ve ibâdetin dolayısı ile zünnâr bağlamanın *hâlisân li-vechillâh* olması üzerinde durur. Kibir, riyâ ve kendinde varlık görme ise Hakk’a erme yolundaki başlıca engellerdir. Sâlik bu engellere takılırsa Hakk’ın marifetine eremez. Evliyâullâh, hallerin (ahvâl) gizlenmesini tavsiye etmişler ve kerâmetlerin kişinin kendi ihtiyârı dâiresinde izhâr edilmesine de cevaz vermemişlerdir. Çünkü onlar, sâlikten sâdır olup da onun kibir ve enâniyetine sebep olan her şeyi tarikat yolunda bir *zehr-i kâtil* (öldürücü bir zehir) olarak görmüşler ve bu türlü şeylerden ictinâb etmek gereği üzerinde durmuşlardır. ²⁸⁹⁶ Hattâ sûfîler, *kevnî kerâmeti* hayz-ı ricâl olarak değerlendirmişlerdir. ²⁸⁹⁷ İbâdet, sülûk ve riyâzet yolunda sâlikte ortaya çıkan bazı haller sâlikte enâniyet, başka bir ifadeyle *istidrâc* sebebi olabilir. *Mekr*; Allâh’ın kendisine muhâlefet edip emirlerini dinlemeyen kuluna nimet üstüne nimet vermesi ve edepsizliğine rağmen durumunu olduğu gibi korumasıdır. Yani, kul Hakk’a muhâlefet

iyileştirdiğinden, körlerin gözlerini eliyle meshedip iyileştirdiğinden Mesîh denmiştir.” Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 211.

²⁸⁹¹ *Mefâtihu’l-Îcâz*, s. 546, b. 889.

²⁸⁹² *Mefâtihu’l-Îcâz*, s. 546.

²⁸⁹³ “Türrehât” cadde hâricindeki ince yol ma’nâsınadır. İstiâre tarîkıyla saçma ve ma’nâsız sözlere itlâk olunur. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 115; Avâm, türrehâtı “saçma sapan” ta’bir ederler. *A.g.e*, IX, 366; Şathiyyât-ı meşâyih de türrehât denilir. Bkz., *a.g.e*, XI, 331;

²⁸⁹⁴ İbnü’l-Arabî ve sûfîler –yukarıda da görüldüğü gibi Şebüsterî -*harku’l-âde* [âdetin aşılması] terimini kullanırlar, *ref’u’l-âde* [âdetin kalkması] veya izâle terimini kullanmazlar. Şu halde burada söz konusu olan, düzeninin kendisiyle ilişkisiz görünen bir sebebin katkısıyla aşılmasıdır. Bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 412.

²⁸⁹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 73-74, b. 885-894; [s. 104, b. 888-897.]

²⁸⁹⁶ *Mefâtihu’l-Îcâz*, s. 547, b. 891.

²⁸⁹⁷ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 153; Ayrıca Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), (6. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2009, II, 852.

etmesine rağmen sûrî ve mânevî nimetlerin devâm etmesi ve bu durumun o kimsede kibir, riyâ, nahvet sebebi olmasıdır.²⁸⁹⁸ Mekre uğrayan bu kimse, ibâdet ve tâatin zevk ve safâsından mahrum olduğu gibi, bu halde iken kendini mukarreblerden zannetmesi de onun adına ayrı bir kayıp sebebidir.²⁸⁹⁹ Bu yüzden sûfiler, kendilerinden zuhûr eden kerâmetlerin mekr-i ilâhî olmasından hep endîşe ederler.²⁹⁰⁰ Çünkü kerâmet ve *hark-ı âdet* nefsü'l-emirde kurbîyetin kemâline delîl olan bir etken değildir. *Kuvve-i vâhimenin* sûreti olan *İblis*, Hakk tarafından tard edilmiş ve lanetlenmiştir. Fakat bununla berâber binlerce *hark-ı âdet* İblis'ten sâdır olabilir. Şeytân insana türlü yollardan vesvese vererek (Arâ'f, 7/17) onu fâsid amellere mübtelâ kılar. Çünkü şeytan insanın hallerini bilir. Fakat bu *hark-ı âdetine* rağmen Şeytan'ın matrûd ve mel'ûn olduğu unutulmamalıdır.²⁹⁰¹ *Hark-ı âdet* izhâr edip halkı kendine celbederek onları idlâl ve iğvâ eden Şeytan'ı kendine imam ve rehber yapan bir kimse ona tâbî' olur. Fakat *tâbî' metbu'un önüne geçemez*. Yani insan *hark-ı âdet* konusunda tabî olduğu şeytanı geçemez.²⁹⁰² Kerâmet ve *hark-ı âdet*lerden maksat insanın kendini göstermesi ve onları kendine bağlaması ise bu durum Firavunluk²⁹⁰³ ve Tanrılık iddiasından başka bir şey değildir. Fakat kerâmet ve *hark-ı âdet*, emr-i ilâhî ile dînin emrini tervîc için olursa ucb ve kendini gösterme (riyâ) sebebi olmaz. Burada devreye '*ameller niyetlere göredir*'²⁹⁰⁴ kâidesi girer. Fakat ihtiyâr ve hevâ-yı nefis ile kerâmet izhârı elbette memnûdur.²⁹⁰⁵ Hattâ Hz. Peygamber'in riya ile şirki eşdeğer gören ifadeleri vardır.²⁹⁰⁶ Hakk'a âşinâlığı, kurbîyeti ve ma'rifeti olan bir kimse, Hakk'ın dışındaki her şeyin adem olduğunu *bilir* ve *görür*. Elbette böyle bir kimsenin kendini görmek/göstermek (hodnümâyî) gibi bir amacı olmaz. *Hak ile âşinâlığı olan kendine bîgânelik içindedir*. Öyle ise bir kimsenin kendi ihtiyârı ile kerâmet izhâr etmesi, Hakk'a olan bîgâneliğine

²⁸⁹⁸ Lâhîcî'nin mekr tanımı büyük oranda *Fütûhât*'taki mekr tanımından alınmış gibidir. Krş. *Fütûhât-ı Mekkiye*, (çev. Ekrem Demirli), IX, 331; Mekk, Kul hakka itaatsizlik hâlinde bile, nîmetlerin sürmesi, edepsizliğe rağmen haller ihsân edilmesi, bir sınır ve durak olmaksızın kerâmet ve delillerini izhâr etmesi, Bkz. Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârât-ı Ehli'l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, s. 538; Ayrıca bkz. Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 454.

²⁸⁹⁹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 547-548, b. 892.

²⁹⁰⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 241; Kerâmet-istidrâc ilişkisi için ayrıca bkz. A.mlf., *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, s. 99-101.

²⁹⁰¹ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 548, b. 892-894.

²⁹⁰² *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 549, b. 896.

²⁹⁰³ Fir'avn (Firavun) hakkında izahlar için bkz. Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 211-212.

²⁹⁰⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Muhibbuddin Hatîb), Muhamemd Fuad Abdülbâkî, Matbaatü's-Selâfiyye, Kâhire 1979, Bed'ül-vahy, 1/ İman, 41/ Nikâh, 5.

²⁹⁰⁵ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 549, b. 897.

²⁹⁰⁶ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 213.

delildir. Bu durum onun için bu'd (uzaklık) ve redd sebebidir. *Meşâyih-i resmiyyenin*, kerâmet izhârı ve hark-ı âdet ile maksatları halkı kendilerine çekmek içindir.²⁹⁰⁷ Şebüsterî burada irşâd üslûbu ile meşâyih-i resmiyyeye şöyle seslenir: “Senin kerâmet ve hark-ı âdet izhâr etmenin nedeni, gönlünün yüzünün halka dönük olması ve bu vesîleyle, onların sana inanıp mürîd olmalarını sağlamak içindir. Fakat zinhâr sen bu illete kendini kaptırma. Çünkü halkı kendine çekmek olan bu illet kibir ve riyâ ile sonuçlanır. Bu ise mânevî hastalıkların en kötüsüdür.”²⁹⁰⁸ Bir şahsın yüzü halk kapısında olursa, Hakk’ı örtmüş olur. *Hakikat* bakımından bu *küfür* gibidir.²⁹⁰⁹

Şebüsterî şöhret peşinde koşan yalancı şeyhleri şiddetle tenkit eder ve dönemindeki durumdan müşahhas isimler vermeden şikâyetle bulunarak tasavvuf yolundaki sâliklere tavsiyelerde bulunur. Şebüsterî’nin bu yöndeki ilk tavsiyesi avâm ile olan ilişkinin düzeyinin ne olması gerektiğinde düğümlenir. O, avâm ile duranın *meshe uğrayacağını*, *Hakk’ın tevhîd yolundan fesh olacağını*;²⁹¹⁰ Hakk’ı bilmezlerle (avâm) düşüp kalkmanın Hak yolunun yolcusunu *fitrat-ı aslîden* mahrûm bırakacağını ve insanlıktan baş aşağı düşüreceğini belirtir.²⁹¹¹ O’nun bu yaklaşımı şöyle açıklanır: *Avâm-ı nâs* ile mücâlese ve muhâsebe edilirse, *sohbetin te’sîri* sebebi ile mertebe-i insânîden, mertebe-i hayvânîye tenezzül (mesh) olunur.²⁹¹² Hattâ bununla da kalmaz, mertebe-i hayvânîden de tenezzül edilir, *fesh* neûcesinde nebât/cemâd mertebesine inilir ve insânî kemâlâtan mahrûm kalınır. Eğer, isti’dâd-ı fitrî ve kemâl-i insânîden mahrûm ve behresiz kalmak istenmiyorsa, avâm-ı nâs ile muâmele yapılmamalıdır. Aksi halde ansızın, fitrat-ı aslî olan yüksek mertebeden ve kemâl-i insânîden başaşağı esfel-i

²⁹⁰⁷ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 549-550, b. 898.

²⁹⁰⁸ *Mefâtîhu’l-Îcâz*, s. 550, b. 899; Aynı konunun Lâhîcî’nin de bu beyit çerçevesinde atıfta bulunduğu Mesnevî’deki görünümü için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, IX, 376.

²⁹⁰⁹ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 664, b. 897.

²⁹¹⁰ Konuk, *Manzum Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 185, b. 895; Gölplınlı’nın serbest ve îzahlı tercümesi ise şöyle: ‘Tanrı’yı bilmezlerle düşer kalkarsan meshe uğrar, hayvanlaşırsın. Hatta meshin de yeri mi burası? Büsbütün insanlıktan çıkar, hayvan ve nebat bile olmaz da unsurlar âlemine düşersin’, Bkz. *Gülşen-i Râz*, s. 74, b. 895; [s. 104, b. 898.]

²⁹¹¹ *Gülşen-i Râz*, s. 74, b. 896; [s. 104, b. 899.]

²⁹¹² ‘Mesh: Kelime olarak bir şeklin başka bir şekle, bir durumun başka bir duruma çevrilmesi demektir. İstilah olarak ise, Hakk’ın kapısından kovulanların kalblerinin meshedilmesi anlamına gelir. Önceleri, kalbleri Hakk’a yönelik iken, daha sonra meshe uğramış ve yüz çevirerek nefsanî hazlara bağlanmıştı.’ Serrâc, *el-Luma’*, s. 361; Câfer es-Seccâdî, *a.g.e*, s. 317; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 244-245; Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 257-259.

sâfilîne düşülebilir. Yaratılıştan maksat olan marifet avâm ile müsâhabe ve mücâlesinin inkitâ ve terkine bağlıdır.²⁹¹³

Şebüsterî, dönemindeki bir kısım câhil insanların Deccâl'in²⁹¹⁴ ardından giden eşeği Habbâs gibi onlara uyup peşlerinden gittiklerini söyler. Bu çerçevede rehberliğin bilgisizlere düştüğünden ve bu nedenle halkın durumunun kötüleştiğinden yakınır. Câhil ve liyakatsiz şeyhlerin yine kendileri gibi câhillere rehberlik yapmasını ahir zaman alameti olarak görür.²⁹¹⁵

Şebüsterî, körler ve sağırın çoban kesildiğini, din ilimlerinin/ulûm-i dîn göğce çekildiğini; insanlar arasında *rıfk* (yumuşaklıkla muâmele), *hayâ* kalmadığını, hiç kimsenin *cehâletten* utanmadığını dile getirerek bu durumdan yakınır. Bu durumu âlemin bütün ahvalinin tersine dönmesi olarak değerlendiren Şebüsterî, kimi liyâkatsiz şeyhlerin sırf babası iyi diye vaktin şeyhi olduğunu söyleyerek devrindeki tasavvufî hayat adına yapılan yanlışlara dikkat çeker.²⁹¹⁶

Şebüsterî, kimi müridlerin sırf babası iyi adamdı diye câhillikte kendisinden daha câhil olan kimseleri kendilerine şeyh olarak kabul etmelerini tenkit eder. Zira iyiden kötüyü tefrik edemeyen câhil bir şeyh²⁹¹⁷ cahil müridini nasıl manevi olarak terbiye edebilecektir? Fakat Şebüsterî kimi Şeyh çocuklarının babasının kemaline varis olabilme ihtimâlinin de var olabileceğine dikkat çeker ve bu durumu “nur üstüne nur”²⁹¹⁸ diye tarif eder. Re'yyinde isâbet, bahtında saâdet olan bu tür bir çocuğu da *Çocuk babasının sırrıdır*²⁹¹⁹ hükmü gereği meyve gibi ağacın sırrının hulâsâsı olarak görür. Fakat iyiden kötüyü, kötünden iyiyi ayırt edemeyenlerin şeyhlik yapamayacaklarını yineleyerek *mürîdliğin* de din ilimlerini öğrenmenin, gönül çerâğını

²⁹¹³ *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 550-551, b. 900-901.

²⁹¹⁴ Deccâl ile ilgili ansiklopedik malumat için bkz. Kürşat Demirci, Zeki Sarıtoprak, ‘Deccâl’, *DİA*, IX, 67-72; Deccâl, Hz. Peygamber’in haber verdiğine göre âhir zamanda ve tek gözlü (a’ver) olarak zuhûr edecektir. Tek gözlü olması ise, onun mânevî gözünün kör olmasına işârettir. Bâtın gözü kör olanlar da, sûret, resm ve âdete riâyette halkı aldatır ve yoldan çıkarırlar. Şebüsterî, meşâyih-i resmiyyeyi de Deccâl’in bir nümûnesi olarak görür. Çünkü câhil ve nâkıs şeyhler de avâmı, idlâl etmek paydasında Deccal ile aynı misyonu icrâ ederler. *Mefâtihu'l- İ'câz*, s. 553, b. 905; *Deccâl*, türk tasavvuf şiirinde de halkı şaşırtan kişiyi sembolize eder. Bkz. Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 208.

²⁹¹⁵ *Gülşen-i Râz*, s. 74, b. 898-903; [s. 104, b.901-906.]

²⁹¹⁶ *Gülşen-i Râz*, s. 74-75, b. 904-907; [s. 104, b.907-910.]

²⁹¹⁷ Şebüsterî, “لا يعرف الهر من البر” ‘iyiyi kötünden ayıramayan’ şeklindeki Arap atasözüne gönderme yapar. Bkz. Emil Bedî‘ Yâkub, *Mevsûatü Emsâli'l-Arab*, Beyrut 1415/1996, s. 460.

²⁹¹⁸ Nûr, 24/35.

²⁹¹⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 451; Hadisin şerhi bağlamında bkz. Mustafa Râsim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 437.

nurla yakıp aydınlatmakla mümkün olabileceği üzerinde durur ve bunun bir şeyhin gözetiminde yapılmasının gerekliliğine dikkat çeker.²⁹²⁰

Şebüsterî, dönemindeki liyâkatsiz şeyhlerin durumundan yakınlıkla câhil ve liyâkatsiz şeyhlerle aynı paydada bulunmaktan duyduğu rahatsızlığı dile getirir ve kimse tarafından tanınmamak (*humûl*) arzusunu dile getirir ve *şöhretten* kaçır. Şebüsterî'ye göre *humûl*, *şöhretten* daha iyidir.²⁹²¹ Arapça bir kelime olan *humûl* (*خمول*)²⁹²², tasavvuf terimi olarak, “bir kimsenin kendisini halkın nazarından düşürmesi ve ismini ve resmini meçhûl bırakarak *şöhretten* tevakkûsı demektir.”²⁹²³ Ebû Tâlib el-Mekkî de *humûl* *şöhretin* zıddı bir kavram olarak kullanarak *humûl* hallerin en fazîletlisi olarak niteler.²⁹²⁴ Avni Bey'in beyte getirdiği manzum çeviride de *humûl* ile ilişkisinden dolayı *melâmete* vurgu yapar.²⁹²⁵ Azîz Nesefî, âzâd ve hür olan insanı şöyle tarif eder: “insân-ı kâmil-i âzâd odur ki, onun için sekiz şey (kemâlde) ola: iyi akvâl, iyi ef'âl, iyi ahlâk ve maârif ve terk ve uzlet ve kanâat ve **humûl**. Her kim bu sekiz şeyi kemâle erdirtirse kâmil ve âzâddır ve bâliğ ve hürdür.”²⁹²⁶ Ankaravî'nin söylediği gibi, “*humûl* ve bî-nâm olmak, tarîkat-i evliyânın rûkn-i a'zamıdır.”²⁹²⁷ Mevlânâ'nın “Çünkü halk arasında *şöhret sâhibi* olmak, insanı dünyâyâ öyle sağlamca bağlar ki, bu bağ, demir zincirden de beterdir” şeklindeki ifadesi de *humûl* ile ilgili hatırlanması gereken prensiplerdendir.²⁹²⁸

Şebüsterî, bu konuda son olarak ibâdetlerin âdet hâline getirilmemesi tavsiyesini dile getirerek ibâdet ile âdetin bir arada bulunmayacağını söyler.²⁹²⁹ Tabibler, bir ilacın âdet hâline getirilip sürekli kullanıldığında artık vücûdun o ilaca olan bağıışıklığı nedeni ile hastalıkları defedemediğini söylerler. Bu sebeple ibâdetler de bir âdet gibi yapılmamalıdır.²⁹³⁰ Âdet hâline getirilmiş namaz, oruç, nâfileler, zekât ve hac

²⁹²⁰ *Gülşen-i Râz*, s. 75, b. 908-915; [s. 105, b.911-918.]

²⁹²¹ *Gülşen-i Râz*, s. 75, b. 918; [s. 105, b.921.]

²⁹²² Kapalılık, açık olmama, gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık*, İstanbul 1995, s.249.

²⁹²³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 233.

²⁹²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, Kâhire 1961, I, 266-267.

²⁹²⁵ Konuk, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, s. 189, b. 918.

²⁹²⁶ Azîz Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 71.

²⁹²⁷ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 97.

²⁹²⁸ Şerhi için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I,465; Şârih-i Mesnevî Şem'î'nin *humûl* hakkındaki yorumları için bkz. Şeydâ Öztürk, *a.g.t.*, s. 405-407.

²⁹²⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 76, b. 922-923; [s. 105, b.925-926.]

²⁹³⁰ *Mefâtihu'l-İ'câz*, s. 563, b. 927.

ibâdetinden beklenen netîce olan *kurb-i hakîkî* gerçekleşmez ve bunlar hakîkî ma‘rifete sebep olmazlar. Hattâ âdet hâlini almış bu ibâdetler bâzıları için, Hak’tan uzaklaşma sebebi bile olur.²⁹³¹ “İbâdet âdetleri bozmaktır” ve “ibâdetle âdet bir yerde olmaz ” deyişleri de aynı muhtevânın yansımasıdır.²⁹³²

Tablo 3.8. Zünnâr

“Zünnâr, زُننر zünnâr bağlamak (akd-i zünnâr, besten-i zünnâr)”
*Akd-i zünnâr (zünnâr bağlamak), hizmete bağlanmaktır (akd-i hidmet), himetin nişânıdır. (<i>Gülşen-i Râz</i>) *Zünnâr bağlamak: Mahbûb-ı Hakîkî’ye hizmet ve tâatte bulunmak anlamına gelir. (<i>Mefâtîhu’l-Î‘câz, Lâhîcî</i>) * Zünnâr: “Rızâ beline hizmet kemerini bağlayıp gayret kemendin himmet koluna perk edip ubûdiyyet ve racûliyyetten kinâyettir.” (<i>Lemeât-ı Nakşbend, Köstendilli Süleyman Şeyhî</i>). * Abdurrahman el-Askerî: “Mestân-ı ilâhî, hallerine münâsib rumûz ı ıstılâhât edip derûn-ı dilden itâati ve kemâl mertebede irâdeti <i>akd-i zünnâr</i> ile ta‘bîr eylemişlerdir.” * Kuşan zünnâr önünde eyle hizmet Bulasın sen de İsâ gibi rif‘at Kuşan zünnâr dedüğü bularun Kapuda hidemet it terk eyle ârun (İbrâhim Tennûrî, <i>Gülzâr-ı Mânevî</i>) * Zünnâr bağlamak ‘...ahdimi yerine getirin ki ben de size olan va‘dimi yerine getireyim...’ (Bakara, 2/40) emrinin bir gereğidir. (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>) * Zünnâr <i>ilim</i> ve <i>amelden</i> (ibâdet) oluşan iki <i>mukaddimenin netîcesidir</i>. (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>)

3.7.2.3.3. Tersâyî <Tersâ, Deyr, Tersâbeççe>

Lügat anlamı itibariyle *tersâ* Hz. İsâ’nın dini üzere olan Hıristiyan iken *tersâyî* Hıristiyanlık demektir.²⁹³³ *Deyr* ise, Hıristiyan râhiplerinin ibâdet mahalli olan kilisedir.²⁹³⁴ Tasavvuf ıstılâhı olarak *tersâ*, nefse âit sıfât-ı zemîme ve nefs-i emmâreden kurtularak sıfât-ı hamîde ile sıfatlanan kimselere yani mürşid-i kâmile, muvahhid kimselere denir. Bu kimseler mertebe-i rûha terakkî ederler. Tersâyî ise tecrîd ve tefrîdi

²⁹³¹ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 563-564, b. 928.

²⁹³² Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 215.

²⁹³³ Hasan Enverî, *Ferheng-i Füşûrde-i Suhen*, İntişârât-ı Suhen, Tahran 1382/2003, s. 595.

²⁹³⁴ Hasan Enverî, *a.g.e.*, s. 1092.

remzen kullanılan bir semboldür.²⁹³⁵ Kâinâta âit sûretlerden, nisbet ve izâfetlerden Hakk’a teveccüh etmeyi anlatır.²⁹³⁶ Deyr/kilise de, âlem-i ıtlâkı sembolize eder.²⁹³⁷

Şebüsüteri, tersâ olmayı tecrîd ehli olmakla özdeşleştirerek bu çerçevede tersâyî, deyr ve tersâ-beççe gibi sembollere de yer verir.

Şebüsterî, “tersâyî” kelimesini her şeyden *tecrîd* ve *taklîd* boyunduruğundan (*ribka-i taklîd*) kurtulmak olarak; *deyri* (kilise-دير) ise vahdet âlemi ve bekâyı olarak tanımlar. Deyr aynı zamanda Simurg’un konağıdır. *Tecrîd*in temsilcisi olarak da *Ruhu’l-kuds* denilen Hz. Îsâ’yı görür.²⁹³⁸

Şebüsterî’nin seyr ü sülûk açısından önemli bir kavram olan ve kısaca kalbi cümle mâsivâdan arındırma anlamına gelen *tecrîdî*²⁹³⁹ Hristiyanlığa (tersâyî) benzetmesi dünyevî engeller (*avâik*) ve alâkalardan (*alâikten*) *tecrîd*in Hz. Îsâ’da gâlip oluşu ile açıklanabilir. Buna göre *tersâyî* ile remzedilen bütün kayıtlardan (kuyûd ve taklîd) kurtulmadıkça deyr ile simgelenen *âlem-i ıtlâka* başka bir deyişle *tevhîd-i hakîkîye* erilemez. Şu halde *taklîd*den geçip *takhîke* ermek için *tecrîd* gerekir. Tersâların mabedi nasıl deyr ise tecrîd ehli olan *mücerred*lerin mabedi de Simurg’un yuvasına benzetilen *makâm-ı vahdet-i zâtî*dir.²⁹⁴⁰ Vahdet-i zâtî mabedi olan deyr, bütün kesret kirlerinden münezzeh ve mukaddes bir can kilisesidir (*deyr-i cân*). Başka bir deyişle *deyr* olarak simgelenen vahdet-i zâtî makâmına ermek *simurg* ve *ankânın bekâ* yuvasına varmaları gibidir. Simurg’un Simurga ulaşip onda bekâ bulması ise fenâyâ bağlıdır. Hz. Îsâ’yı da bekâyâ erdiren bu makâma vusûlüdür.²⁹⁴¹

Şebüsterî, insandaki ilâhî cevhere vurgu yaparak şöyle der;

²⁹³⁵ Pûşenci, *Kavâdidu’l-Urefâ*, s. 83; Bâherzî, *Evrâdu’l-Ahbâb*, s. 245; Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, III-IV, 50.

²⁹³⁶ *Mir’âtu’l-Uşşâk*, s.184.

²⁹³⁷ Bâherzî, *Evrâdu’l-Ehbâb*, s. 245.

²⁹³⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 76, b. 924-926; [s. 105, b. 927-929.]

²⁹³⁹ Şebüsterî’nin tecrîd eksenli bu açıklamalarının İbnü’l-Arabî’nin söz konusu yaklaşımı ile paralellik arzettiği görülür. Bkz. Semih Ceyhan, “Tecrîd”, *DİA*, XXXX, 248-249; Mustafa Râsim Efendi, *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 308-309; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 347; Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, IX, 161.

²⁹⁴⁰ *Mefâtihu’l-İcâz*, s. 564-565, b. 929.

²⁹⁴¹ *Mefâtihu’l-İcâz*, s. 565, b. 930; Şeyh Bedreddîn Hz. Îsâ’nın bedenlen ölümü ile ilgili şöyle der: “Îsâ (a.s.) rûhiyle diri, cesed-i unsurîsiyle meyyittir. Velâkin rûhullah olup rûhâniyyet üzerine gâlib olduğu için, hükmen-li’l-gâlib, ölmedi, dediler. Yoksa cesed-i unsurîsi ölmek muhâldir.” Bkz. Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn, *Vâridât-ı Bedreddîn*, (çev. Mûsâ Kâzım Efendi), (haz. Mehmed Serhan Tayşi), MVT Yay., İstanbul 2010, s. 23.

“Sende *Allah*’tan gelen bir cân var. *Rûhu’l-kudsten* bir nişân var. Nâsut âlemine mensûb olan nefisten (nefs-i *nâsût*tan) kurtulursan *lâhût* âleminin kutlu kapısına varırsın. Melek gibi her şeyden *mücerred* olan kişi, *Rûhullah* gibi dördüncü kat göğe (dördüncü feleğe) yükselir.”²⁹⁴²

O’nun bu ifadeleri şöyle şerh edilir: Ruh sâhibi bir varlık olan insandaki bu rûhun menşei ilâhîdir (Hıcr, 15/29). İnsanın, kendinde kuvve hâlindeki bu ilâhî cevheri ortaya çıkararak, makâm-ı vahdete vusûl edebilmesi için²⁹⁴³ *nâsût* âlemi denen beşeriyetten sıyrılıp (tecrîd) *lâhut* denilen hakikat-i vahdete ermesi gerekir.²⁹⁴⁴ -Süryânî Hristiyanlar’ın kullandıkları “*nâsût*” ve “*lâhût*” tâbirleri ilk defa tasavvuf terminoljisinde Hallâc-ı Mansûr (v.309/922) tarafından kullanılmıştır.²⁹⁴⁵ *İnsan* eğer nefs-i *nâsût*tan kurtulursa (tecrîd) Hz. Îsâ gibi, hayât-ı ebedî ile muttasıf olur ve makâm-ı vahdet-i zâtîye erer. rûhun, ulvî âlemlere terakkî ve urûcuna, nefsânî ve tabîî sıfatlar mânîdir.²⁹⁴⁶ Nefsânî sıfatlardan melekler gibi mücerred olan kimse, Hz. Îsâ’nın mahalli ve menşei olan dördüncü feleğe urûc eder ve orası onun menzili olur.²⁹⁴⁷ Nefs-i insânî’nin merâtib-i ‘aliyyeye yükselmesi’nin (irtikâsı) Hz. Îsa ve mücerredlik üzerinden temsîlî anlatımı ile konuya ele alan Şebüsterî, Hz. Îsâ’da olduğu gibi nefs-i nâtika-i insânînin âlî mertebelere yükselmesini ve sâlikin urûc ve terakkîsine mânî olan şeyleri terk ve tecrîde bağlar.²⁹⁴⁸

Şebüsterî süt emen çocuğun anasının yanında beşiğe mahbûs olduğuna fakat o çocuk yürüyüp gezmeye kudret kazandıktan sonra erkekse babasına yoldaş olabileceğine dikkat çeker. İbnü’l-Arabî’de²⁹⁴⁹ ve ekberî diğer sûfîlerde²⁹⁵⁰ olduğu gibi unsurları (anâsır) aşâğılık analara (ümm-i süflî), yüce gökleri de (âbâ-yı ulvî) babalara benzeten Şebüsterî insanı da unsurların ve feleklerin çocuğuna teşbih eder. Zira Îsa peygamberin, göğe çıkarken “*Ben, yücelere, babama gidiyorum*” demesi bundandır. Şu

²⁹⁴² *Gülşen-i Râz*, s. 76, b. 926-928; [s. 105, b. 930-932.]

²⁹⁴³ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 565-566, b. 932.

²⁹⁴⁴ Genellikle, Hakk’a ve insanın ilâhî, rûhî, mânevî, bâtinî yönüne lâhût; insanın maddî, beşerî, bedensel ve zâhirî yönüne ise nâsût adı verilir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 271.

²⁹⁴⁵ Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *DİA*, XV, 379.

²⁹⁴⁶ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 566-567, b. 933.

²⁹⁴⁷ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 567, b. 934.

²⁹⁴⁸ *Mefâtîhu’l-Î‘câz*, s. 569.

²⁹⁴⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma‘rife*, s. 158; Suad el-Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-Sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 634-635.

²⁹⁵⁰ Meselâ Bursevî âbâ ve ümmehâtî şöyle tanımlar: “Ukûl, nüfûs ve tabâyia abâ ve eflâk ve enücm ve anâsıra ümmehât derler. Yani, ecrâm-ı ulviyye abâ ve anâsıra ümmehât derler ki, mürekkebât olan mevâlid-i selâse bu besâitten tevellüt eder.” Bkz. *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 98.

halde her bir insan babasının canını taşıdığı için bu yoldaki diğer yoldaşlarının yürüyüp yücelere ulaştığı gibi, babasına doğru yürümelidir.²⁹⁵¹

Şebüsterî'nin temsîli anlatımında söylemeye çalıştığı şey şunlar olmalıdır: Henüz anne sütü içen çocuk nasıl annesinin yanında beşikte mahbûs bir halde ise *nefs-i nâsûtî*den halâs bulmamış bir şahıs da bu çocuk gibidir. Nefs-i nâsûtî, esfel-i sâfilîn olan *anâsır* annesinin *beden* beşiğinde mahbûstur. Kemâlât-ı ma'nevî elde etmek için bülûğ/olgunluk mertebesine erişmeyi beklemesi gerekecektir.²⁹⁵² Çünkü çocuk, bâliğ olunca iyiyi kötünden temyîz etmek olan rüşdün eseri ortaya çıkar ve *vatan-ı me'lûfât*tan sefer etmeye güç yetirebilir. *Sefer-i mânevî* ise tabiat konumundaki anadan peder mesâbesindeki âlem-i ulvîye doğru yapılır.²⁹⁵³ Toprak, su, hava ve ateşten oluşan anâsır-ı erbaa, insanın annesi gibi aşağı bir mertebededir. İnsanın babası ise, âbâ-yı ulvî olan felekler gibidir. Felekler yukarıda, anâsır ise aşağıdadır. İnsan ise bu her ikisinin (anâsır ve felekler/ anne ile baba) izdivâcî ile doğar. Eflâk, te'sîr ve tasarrufu sebebi ile baba (peder) olarak, anâsır ise teessür ve kabûl edicilik yönü ile anne (mâder) olarak isimlendirilmiştir.²⁹⁵⁴ Peder (baba) hükmünde olan felekler terakkî ve urûc ma'nâsına gelen 'isrâ'nın yöneldiği hedeftir. Hz. Îsâ da, yukarılara teveccüh etmiştir. Gökyüzüne urûcundan önce de '*Ben babama ve sizin semâvî babanıza gidiyorum*'²⁹⁵⁵ demiştir.²⁹⁵⁶ Îsâ peygamber nasıl yukarı âlem olan pederi (babası) tarafına teveccüh etti ise, insan da bedenî alâka ve avâikten mücerred olup baba tarafı olan *âlem-i ulvîye* teveccüh etmeli; nefis ve tabi'at sarayından çıkıp ve âlem-i ulvîye yönelmeli, esfel-i sâfilîne giriftâr olmamalıdır. makâmât-ı ulvîye vusûl etmek, âlem-i süflîden kat'-ı taalluk etmeye bağlıdır.²⁹⁵⁷

²⁹⁵¹ *Gülşen-i Râz*, s. 76, b. 929- 933; [s. 105, b. 933-937.]

²⁹⁵² *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 569, b. 935.

²⁹⁵³ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 569, b. 936.

²⁹⁵⁴ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 569-570, b. 937; Hulvî bu beyit için farklı bir yorum dener. Fakat yaptığı yorum makul olmaktan uzaktır. Bkz. *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 686, b. 935.

²⁹⁵⁵ İbâre şöyledir: "انى ذاهب الى ابي و ابيكم السماوى" Hz. Îsâ'nın bu sözü İncil'de şöyle geçer. Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul 2001, Yuhanna Bab:14/12, s.110.

²⁹⁵⁶ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 570, b. 938.

²⁹⁵⁷ *Mefâtîhu'l-Î'câz*, s. 570, b. 939.

İnsanın hareketinin babalara/feleklere doğru olmasının gerekliliğinin ardından Şebüsterî²⁹⁵⁸ bu çerçevede *sülûk âdâbına ve sâliklerin tavırlarına* dâir şunları ilâve eder:

“Uçar kuş olmak istersen bu pis dünyayı *kerkesin* (akbaba) önüne at! Bu gaddâr dünyayı alçaklara (dûn-ân) ver çünkü ölü eti (murdâr/cîfe), köpekten başka bir hayvana verilmez.”²⁹⁵⁹

Şu halde insan eğer uçan bir kuş olmak ve âlem-i ulvîye gitmek isterse ‘*el-habîsâti li’l-habîseyni*’ (Nûr, 24/26) hükmü gereği, cîfe ve murdar cihânı ehl-i dünyâ olan atmaca gibi cîfe yiyenlerin önüne atmalı ve dünyâyı terk etmelidir. “*dünyâyı terk etmek bütün ibâdetlerin başıdır.*”²⁹⁶⁰ “*Dünyâ bir leştir, tâliblileri de köpeklerdir*” hükmü gereği, murdâr dünyâ ona tâlib olanlara lâyıktır.²⁹⁶¹

Şebüsterî, tecerrüd eksenli açıklamalar yaparken tecerrüd yolunda şeriâtın emirlerinden (*hukûk-ı şer’*) de taviz verilmemesi gerektiğinin altını çizer.²⁹⁶² Çünkü vahdet âlemi olan tecerrüde yönelirken hiç kimsenin şer’î hakkını zâyî etmemek gerekir. Zâhirde *şer’î hukûk* edâ edilirken, bâtında ise tecerrüd ile herşeyden alâka kesilmelidir. Hukûk-ı şer’ ile tecerrüd bir arada götürülmelidir. Böylece asıl maksad olan ahvâl ve kemâlât-ı mânevîden mahrûm olunmamalıdır.²⁹⁶³ Şeriâtın hükümleri, sûret âleminin nizâmını sağlar. Bunu ise, kemâlât ve mânevî haller takib eder. Fakat şeriata riâyet edilmediğinde sûret de mânâ da fesâda uğrar. Şu halde dinden beklenen gâyeye ermek için şeriattan gâfil olmamak gerekir.²⁹⁶⁴ Dînin, akrabânın, rufekânın hukukunu

²⁹⁵⁸ *Saâdetnâme*, s. 192, b. 867.

²⁹⁵⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 77, b. 934-935; [s. 106, b. 938-939.]

²⁹⁶⁰ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 570-571, b. 940; Sâdî (ö. 1291-4) bu konuda şöyle der: ‘Tavuklar gibi, evin kapısında ne zamana kadar eziyet çekeceksin? Neden uçan güvercin gibi seyahat etmiyorsun. Sâdî, *Külliyât-ı Sâdî*, (nşr. Muhammed Ali-yi Furûğî), Tahran 1369/1990, s. 720; Ya’kûb Han Kaşgarî aynı minvâl üzere şöyle der: “Sen müşg-tıynet olduğun hâlde cehilden dolayı cîfe aramaktasın. Hatâir-i melekût, senden zîb ü zînet bulurlar. Sen tab’ u hevâ mezbelelerinde niçin pûyân oluyorsun? Sen gülşen-i vuslattan toprağa düşmüş bir gülsün; hırs ve hased külhanı miyânında ne koşuyorsun? Ey Alâî, eğer kendini terkedersen, sana bir nefes onun meclis-i hâssına yol verirler”. Ya’kûb Han Kaşgarî, *Tavzîhu’l-Beyân*, s. 277’den aktararak tercüme eden Konuk, *Fûsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 325.

²⁹⁶¹ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s.571, b. 941.

²⁹⁶² *Gülşen-i Râz*, s. 78, b. 948-950; [s. 106, b. 952-954.]

²⁹⁶³ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 575, b. 954.

²⁹⁶⁴ *Mefâtîhu’l- İ’câz*, s. 575, b. 955.

gözetmek gerekir ancak bununla berâber, umûr-ı dünyevî ve uhrevîden maksadın ma'rifet ve kurb-i ilâhî olduğu da unutulmamalıdır.²⁹⁶⁵

Tecerrüd ile bağlantılı olarak Şebüsterî, nefse ve hevâya muhâlefetin (*hilâf-ı nefis*) bütün tâat ve ibâdetlerin aslı olduğunu ve kurtuluşun ise nefsin hilâfına hareket etmede olduğunu söyler.²⁹⁶⁶

Tecerrüdün diğer temel bir ilkesinin de *terk-i nâmûsa* bağlı olduğunu ifade sadedinde erbâb-ı kemâlin *put* (büt), *zünânâr*, *hristiyanlık* (*tersâyî*), *çandan* (*nâkûs-tefrikaya işarettir*)²⁹⁶⁷ maksadın kişinin adını, sanını, varını, varlığını terk etmeye yani *terk-i nâmûsa*²⁹⁶⁸ işaret olduğunu söyler.²⁹⁶⁹ Şebüsterî'nin *nâmus* ile kastı ise *makam* ve *mansıb* sâhibi olmaktır.²⁹⁷⁰ Görüldüğü üzere Şebüsterî tecerrüd adına ne varsa hepsini terk kavramı ile özdeşleştirir. Terk ve tecerrüd ile vuslat arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu ima eder.

Tecerrüd yolundaki sâlikin önemli niteliklerinden biri de *sıdk* ve *ihlâsa* bağlı olmasıdır.²⁹⁷¹ Gerçek tecerrüdün insanın kendini kendinden kurtarması ile gerçekleşeceğini söyleyen Şebüsterî'ye göre hakikî îmana da tam bir tecerrüd ile erilebileceğini vurgular. Çünkü içteki nesif *kâfir*ken sadece görünüşte müslüman olmaya (*İslâm-ı zâhir*) râzı olmamak gerekir. “Her an yeni baştan imanını tazele!” diyerek peşpeşe “Müslüman ol, Müslüman ol, Müslüman” diyen Şebüsterî nice *îmanın küfürden doğduğunu* ve *îman* meydana getiren *küfrün, küfür olmadığını* söyler.²⁹⁷² O'nun bu yaklaşımı şöyle şerh edilir: Hak yoluna sülûk etmek için öncelikle, bütün

²⁹⁶⁵ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 575-576, b. 956; Lâhîcî bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî ile ilgili bir mankıbe anlatır: ‘ Naklederler ki annesi onu mektebe göndermişti. “Bana, anne ve babana teşekkür et” (Lokman, 31/34) meâlindeki âyete gelince hocasından bu âyetin anlamını sordu. Hoca, âyetin anlamını anlatınca gönlünü etkiledi. Defterini elinden bıraktı, izin alıp eve gitti. Annesine, Hak teâlânın hem sana hem de hizmet etmemi emreden bir âyetine rastladım. Ben nasıl iki evde kethüdâ, iki kapıya kul olabilirim? Bu âyet canıma tak etti. Ya Allah'tan niyâz et bütününü senin olayım veyâ beni bağışla hep O'nun olayım. Annesi, ‘seni Allah'ın işine verdim ve kendi hakkımı da sana bağışladım’ dedi.” Bkz. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (çev. Süleyman Uludağ), s. 172.

²⁹⁶⁶ Şebüsterî, s. 78, b. 955; [s. 106, b. 959.]

²⁹⁶⁷ Nâkûs için bkz. *Reşfu'l-Elhâz*, s. 68; Uludağ: “Nâkûs (çan): Sâlikin tevbe edip ibâdet ve zühde yönelmesini sağlayan uyanış (intibâh). Sâliki gaflet uykusundan uyandıran hak cezbesidir. Tefrika makamını hatırlatır.” *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 270.

²⁹⁶⁸ *Nâmus*, halktan makam ve hürmet ummaktır. Lâhîcî, *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 582, b. 968.

²⁹⁶⁹ *Gülşen-i Râz*, s. 78, b. 956; [s. 106, b. 960.]

²⁹⁷⁰ *Mefâtîhu'l- İ'câz*, s. 579, b. 962; Avni Bey'de *nâmûs* kelimesinin anlamları arasında şöhreti sayar. Bkz. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, II, 115.

²⁹⁷¹ *Gülşen-i Râz*, (nşr. Muvahhid), s. 106, b. 961.

²⁹⁷² *Gülşen-i Râz*, s. 78, b. 958-961; [s. 106-107, b. 962-965.]

hicabların (perdelerin) kaynağı durumundaki, kendinde varlık zannı ve benlikten (*hestî-pindâr* ve *hôdî*) kutulmak gerekir. Nefs-i insânî, itmînân ve sükûn mertebesine ermedikçe, telbîs ve mekr tehlikesi insana sürekli vesvese verir. İşte nefisten kaynaklanan kötü amel ve sıfatlar karşısında sürekli (her an) bu hayâlât-ı fâside ve i'tikâdât-ı bâtilânın nefy ve men' edilmesi; yeniden *îman* ve *tasdîk* gerekir.²⁹⁷³ Bu duruma âyetle 'ey *îman edenler îman edin*' denilerek işâret edilir.²⁹⁷⁴ Nefsin karakteri (cibilliyeti), kötülük, fenâlık (şerâret), küfür ve adem-i inkıyâd üzeredir. Nefs, insanı dâimâ küfür sebebi olan dinin emirlerine muhâlefet etme tehlikesine atar ve gizli bir kâfir olarak sürekli insana yoldaşlık eder. Dolayısı ile insana sadece görünürde müslüman olma durumu yetmez. Çünkü kâfir nefis sayısız mekr ve hîleleri ile insanları münâfık, zındık ve kâfir yapabilir.²⁹⁷⁵ Ma'rûf (bilinen) gayr-ı mütenâhî olduğundan marifetin de nihâyeti yoktur. Bundan dolayı sâlik içinde bulunduğu makamdan daha üsttekine vusûl etmelidir. Bu da her an yeni bir *îman* gerektirir. Mübâlağa yolu ile üç defâ *müslüman ol*, diyerek islâmın sadece zâhirinde kalmamak gerektiği, her an yeni bir *îmana* ermenin gerekliliği vurgulanır.²⁹⁷⁶ Tevhîd-i hakîkiye karşılık gelen *bût*, Allâh'a tâat ve ibâdet için hizmet akdi bağlamak anlamına gelen *zunnâr*, alâik, avâik, rüsûm, âdât ve taklîdden tecrîde işâret eden *tersâyî* netîcesinde –ki hepsi görünürde küfre âit unsurlardır- *îman* doğar. Bunlar görünürde küfür olsa da hakîkatte küfür değil bilakis islâmın kemâl düzeyde yaşanmasıdır.²⁹⁷⁷

Şebüsterî son olarak şöyle der:

“Riyâyı (halk görsün diye amel işlemek), süm'ayı (halk övsün ve şöhetim olsun diye amel işlemek) ve *nâmusu* (halktan makam ve hürmet ummak) bırak. *Hırkayı* çıkar at; *zunnâr* kuşan. Pîrimiz gibi *küfürde* tek ve eşsiz ol. *Ersen* gönlünü bir *ere* ver! *İkrârdan* da *mücerred* ol, *inkârdan* da. Gönlünü, tamamıyla bir Hristiyan oğluna (*tersâ-zâdeye*/tersâ-beççe) teslim et!”²⁹⁷⁸

²⁹⁷³ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 580, b. 964.

²⁹⁷⁴ *Câm-ı Dil-Nüvâz*, s. 700, b. 962.

²⁹⁷⁵ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 580-581, b. 965.

²⁹⁷⁶ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 581, b. 966; *Gülzâr-ı Mânevî*'de “Getir her lahza her dem tâze *îmân* / Müsliman ol müsliman ol müsliman” ifadeleri yer alır. Bkz. Tennûnî, *Gülzâr-ı Mânevî*, s. 44, b. 992.

²⁹⁷⁷ *Mefâtîhu'l-İ'câz*, s. 581-582, b. 967.

²⁹⁷⁸ Şebüsterî, s. 78-79, b. 962-964; [s. 107, b. 966-968]; Şebüsterî'nin söz konusu ifâdeleri Bâherzî'nin *tersâyî* hakkındaki açıklamaları ile oldukça benzer. Bâherzî de *tersâyî* ile ilgili olarak örf, âdet, isim ve resme âit mükellefiyet kayıtlarından halâs olmaktan, cümleyi Hakk'tan ve Hak ile görmekten, dîn-i Îsâ ve rûh-ı Mesîhe can vermekten, nefis ve aklın kayıtlarına kurtulmaktan, keşf-i hakâyika ermekten söz eder. Bkz. *Evrâdu'l-Ahbâb*, s. 245.

Görüldüğü üzere tecerrüde giden yollardan biri de riyâ, süm‘a ve nâmusu terk etmektir. Bunun için kendini göstermeye sebep olan *hırkayı* çıkarmak; hakk’a hizmet akdini temsîl eden *zünnârı* da kuşanmak gerekir. Böylece kibir, riyâ ve nâmustan korunulmuş olur ve cemâl-i mutlakı şuhûd mertebesine erilir. Temkîn ehli olan kâmiller için şöhret ve *humûlün* bir farkı yok iken telvîn ehli olan sâlikler için gerekli olan şey taayyünsüzlük ve humûldür. Nefsin hîlelerini men etmek mürşid-i kâmil vâsıtasıyla olur.²⁹⁷⁹ *Tersâ-zâde* ile remzedilen pîr-i mükemmil ve mürşid-i kâmilin²⁹⁸⁰ özelliği ise kendi zamânının en kâmilî olmasıdır. Beyitte geçen *küfürde eşsiz olmak* iki anlama gelir: “1. Puta tapmak, zünnâr bağlamak, Hıristiyan olmak, çan çalmak, Hanîfî ve râhib olmak, harâbâtî olmak, şarâb-şem ve şâhidi taleb etmek gibi küfre âit bütün özellikleri taşımak. Sâlik sayılan bu şartları taşımadığı takdirde irşâdı tamamlanmış olmaz. 2. Bütün taayyünât ve keserât-ı mevcûdâtı hattâ kendi varlığını ehadiyyet-i zât-ı ilâhî denizinde mahv ve fânî kılmaktır. Bekâ-yı Hak ile bâkî, ferdiyet tecellîsi ile mütehakkık olmaktır. Böylece sâlik, vahdetin ‘aynı olur ve küfürde eşsiz hâle gelir.” Pîrin hidâyet ve irşâdı olmadan kemâl mertebesine erilemez. Eğer bir kimse merd (er) ise, gönlünü bütün kemâlât ile süslenmiş, tecellî-yi ferdiyet ile mütehakkık olmuş, makâm-ı cem‘u’l-cem‘e ermiş, sahv ba‘del mahva ulaşmış, böylece de mütemekkin ve mustakîm olmuş bir merde (ere/tersâ-zâde) vermesi gerekir.²⁹⁸¹ Mürşid-i kâmilin *tersâ-zâde* olarak isimlendirilmesinin nedeni ise, kemâlin, tecerrüd ve inkıtâyı temsil eden tersâlık sıfatının kâmillerden *vilâdet-i mânevî* (mânevî doğum/ eski bir deyişle belden değil yoldan gelme) yolu ile taşınmasından dolayıdır. Bu kemâl bâtınen taşınır ki bu silsile Hz. Peygamber’e ulaşır. *İlm-i verâseti* bu silsilenin dışında elde etmek mümkün değildir.²⁹⁸²

Abdurrahman el-Askerî *tersâ-beççe* kavramı hakkında şöyle der:

“Tersâ-beççe, insân-ı kâmil ki câmi‘-i âyât-ı kübrâ ve mazhar-ı esmâ-yı küllî ve matla‘-ı esrâr-ı uzmâdır. Nûr-ı Nebî çehresinde lemeân ve cilvegerdir. Âşıkân-ı sâdikân ve mestân-ı meczubân ve ârifân-ı ehlullâh ve kâmilân-ı

²⁹⁷⁹ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 582, b. 968; Hâfız ise zâhidlerin hırkalarının altında zünnâr bağlı olduğunu söyler. Ona göre hırka nasıl ki zühde âit bir lanse aracı ise hırka altındaki zünnâr da dünya sevgisinin ve gafletin bir alametidir. Görüldüğü üzere aynı sembol farklı bir bağlama çekilmiştir. Bkz. Pürvcevâdî, *Can Esintisi*, s. 276.

²⁹⁸⁰ *Gevherîn, Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, III-IV, s. 50.

²⁹⁸¹ *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 583, b. 970.

²⁹⁸² *Mefâtîhu’l- İ‘câz*, s. 584, b. 970; Söz buraya intikâl edince Lâhicî, kendi tarikat silsilesine ve Muhammed Nurbahş’ın verdiği irşad icâzetine yer verir. Bkz. *a.g.e*, s. 585-587.

memâlik-i Fars [-Şebüsterî'den haberdar olduğuna göre muhtemelen onu da kastediyor olmalıdır-] tersâ-beççe diye ıtlâk etmişlerdir. Evvelâ tâlib-i sâdika ol nûrdan ihsân olur. Ol nûra bâzı ârifân nûr-ı tecellî demişlerdir.”²⁹⁸³

Şu halde *tersâ-zâde* ya da *tersâ-beççe* ile mürşid-i kâmilin/insân-ı kâmilin kastedilir ve²⁹⁸⁴ *tersâ-beççe* olmak tecrîdin yani *tersâ* olmanın bir netîcesi olarak ortaya çıkmış olur.²⁹⁸⁵

Tablo 3.9. Tersâyî, Tersâ, Deyr ve Tersâbeççe

Tersâyî, Hristiyanlık	Tersâ Hristiyan	Deyr Kilise	Tersâbeççe Hristiyan Çocuğu
*Tersâyî, kalbi cümle mâsivâdan arındırma anlamına gelen tecrîd ve tefrîdi (terakkî, terk, irtikâ) remzen kullanılan bir semboldür. (Puşencî, <i>Kavâidu'l-Urefâ</i>)	*tersâ, sıfât-ı zemîme ve nefis-i emmâreden kurtularak sıfât-ı hamîde ile sıfatlanan kimse yani mürşid-i kâmilidir. (Puşencî, <i>Kavâidu'l-Urefâ</i> , Bâhzerzî, <i>Evrâdu'l-Ahbâb</i>)	* <i>Deyr</i> (kilise-دير) vahdet âlemi ve bekâ makâmını temsil eder. Deyr aynı zamanda Simurg'un konağıdır. <i>Tecrîdin</i> temsilcisi ise <i>Ruhu'l-kuds</i> denilen Hz. İsa'dır. (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>)	* <i>Ersen</i> gönlünü bir ere ver! <i>İkrârdan</i> da <i>mücerred</i> ol, <i>inkârdan</i> da. Gönlünü, tamamıyla bir Hristiyan oğluna (<i>tersâ-zâdeye</i> /mürşid-i kâmil) teslim et! (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>)
*“tersâyî” her şeyden <i>tecrîd</i> ve <i>taklîd</i> boyunduruğundan (<i>ribka-i taklîd</i>) kurtulmaktır. (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>)	*Nâsut âlemine mensûb olan nefisten (nefs-i <i>nâsût</i> tan) kurtulan (<i>tecrîd</i>) <i>lâhût</i> âleminin kutlu kapısına varabilir. (Şebüsterî, <i>Gülşen-i Râz</i>)	*âlem-i <i>ıtlâka</i> ve <i>tevhîd-i hakîkî</i> yi temsil eden deyre ermek taklidden tahkîke ermekle o da <i>tecrîd</i> ile yani <i>tersâyî</i> likle mümkündür. (Lâhîcî)	* Abdurrahman el-Askerî : “Tersâ-beççe, insân-ı kâmil ki câmi'-i âyât-ı kübrâ ve mazhar-ı esmâ-yı küllî ve matla'-ı esrâr-ı uzmâdır. Nûr-ı Nebî çehresinde lemeân ve cilvegerdir. Âşıkân-ı sâdikân ve mestân-ı meczubân ve ârifân-ı ehlullâh ve kâmilân-ı memâlik-i Fars [-Şebüsterî'den haberdar olduğuna göre onu da kastediyor olmalıdır-] tersâ-beççe diye ıtlâk etmişlerdir. Evvelâ tâlib-i sâdika ol nûrdan ihsân olur. Ol nûra bâzı ârifân nûr-ı tecellî demişlerdir.” (<i>Mirâtu'l-ışk</i>)
* <i>tersâyî</i> , alâik, avâik, rûsûm, âdât ve taklîdden <i>tecrîde</i> işâret eder. (Lâhîcî, <i>Mefâtîhu'l-İcâz</i>)			

²⁹⁸³ Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtu'l-ışk*, s. 159.

²⁹⁸⁴ Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, s. 26.

²⁹⁸⁵ *Mirâtu'l-Uşşâk*, s. 183-184.

SONUÇ

Tasavvuf târihi açısından Gazzâlî bir geçiş noktası, ondan öncesi *mütekaddimîn*, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ile başlayan yeni dönem *müteahhirîn* dönemi şeklinde değerlendirildiğinde Şebüsterî müteahhirîn dönemi sûfilerinden biri olarak görülebilir. Böyle bir kategori bize Şebüsterî'nin söylediklerinin ve dolayısı ile *Gülşen-i Râz*'da ifade edilen anlamların aslında oldukça muahhar diyebileceğimiz bir tarih aralığını işaret ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim içinde yaşadığı coğrafyayı da dikkate aldığımız vakit Şebüsterî'den önce Hucvîrî, Ahmed Gazzâlî, Aynu'l-Kudat el-Hemedânî, Abdullah el-Ensârî, Hakîm Senâî, Ferîdüddîn Attâr, Sâdî-i Şîrâzî ve Fahreddîn-i Irâkî gibi sûfilerce tasavvufun anlam dünyasına ilişkin pek çok konunun detaylı olarak ele alındığını belirtmek gerekir. Şu halde *Gülşen-i Râz* kendinden önceki mirasın önemli bir neticesi olmakla birlikte, üzerine yazılan onlarca şerhi ve geride bıraktığı etkileri göz önünde bulundurduğumuzda tasavvufun müteahhirîn dönemi klasikleri arasında zikredilebilir.

Şebüsterî'nin yaşadığı dönem (XIII. asrın son çeyreği ile -XIV. asrın ilk çeyreği), tasavvufun teorik olarak kendini ifade kabiliyetine eriştiği, tarikatların teşekkülünün tamamlandığı bir tarih aralığıdır. Şebüsterî'nin yaşadığı dönemde ve bölgede tasavvufun gerek teorik gerekse pratik alandaki hareketliliği hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Moğollar her ne kadar yaptıkları zulümlerle bütün bir bölge halkına büyük zorluklar yaşatmışlarsa da Moğol ananelerine dayanan bir devlet olan İlhanlılar devrinde, bölgede yaşayan sûfilerin himâye edilip desteklendiklerini görüyoruz. Şebüsterî ise içinde bulunduğu siyasi çevre hakkında bize hiçbir şey söylemediği gibi, herhangi bir himaye gördüğünden de söz etmez.

Şebüsterî, klasik telif metodlarından olan soru-cevap (*es'ile-ecvibe*) neticesinde ortaya çıkmış *Gülşen-i Râz*'ı vesilesiyle çokça ismi duyulan bir şahsiyet olmasına karşın aynı ölçüde hayatına dair malumat sahibi olduğumuz bir kimlik değildir. O'nun hayat hikâyesi hakkında bilinenler Tebriz bölgesinde doğup orada vefat ettiği, ilmî ve tasavvufî birikimini geliştirmek üzere pek çok seyahatte bulunduğu, tasavvufî eserler telif etmenin yanında insanları irşad faaliyetlerinde bulunması gibi sınırlı bilgilerden ibarettir. Öyle görünüyor ki Şebüsterî, sanki dönemindeki kişiler ve tarihi kayıtlar itibarıyla görmezden gelinmiştir. O'nun hayatı hakkında elimize çok az bilginin

ulaşması, çok tutarlı bir gerekçe olmasa da genç yaşta vefat ettiğine ve melâmî neşvesine bağlanmıştır. Müellifimizin tarikatı hakkında ise söyleyebileceğimiz en iyi tahmin onun Kübrevî-Sühreverdî geleneğe bağlı melâmî meşreb bir derviş olduğudur. Belli bir tarikatın sürdürücüsü olmayışını da kimliğinin meçhul oluşuna sebep olarak zikredebiliriz.

Şebüsterî, eserlerinde kendi tasavvufî tecrübelerinden, tarikatından, zikrinden vs. bahsetmez. Şeyhleri hakkında ayrıntılı bilgi vermese de anlaşıldığı kadarıyla Şebüsterî, ilk gençlik dönemlerinde Tebriz’de Şeyh Emînüddîn’den eğitim aldıktan sonra Şebüster’e dönmüş orada seyr ü sülûkta rehberi olan Bahâeddin Yakub Tebrizî’nin müridi olmuştur. Bir bakıma Emînüddîn onun entelektüel yönünün şekillenmesine katkı sağlarken, Bahâeddin mânevî yönünü beslemiştir. Şebüsterî’nin, her ne kadar bir tarikat teşekkülü içinde yer alıp almadığını bilmesek de eserlerinin muhtevâ ve üslûbu arifliği hakkında çok önemli detaylar içermektedir.

Mahmûd Şebüsterî, başta ilk dönem sûfîleri olan Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi isimlerin yanında sünnî tasavvufun bir netîcesi olan Gazzâlî; tasavvuf şiirinin ve sembolizminin etkili ismi Attar; nazarî tasavvuf için dönüm noktası olan İbnü’l-Arabî gibi sûfîleri kendine kaynak edinen bir isimdir. Şebüsterî, kendinden önce geliştirilmiş kavramları kullanmıştır. Ancak onun, bazı kavramlara yeni anlamlar yüklediği de görülür. O’nun ürettiği yeni bir kavramın olduğunu söylemek ise ihtiyatlı olmayı gerektirir. Şebüsterî’nin bir geleneğin diliyle konuşması, kendine değin intikâl etmiş tasavvufî litaretürün bir hülâsâsını sunması onun özgün olmadığı manasına gelmez. Onun söylediği pek çok mesele öncesinde tartışma konusu olmuş ise de Şebüsterî, meseleye farklı pencerelerden bakma, yeni çözümler ve değerlendirmeler üretme konusunda bir tavrın da sahibi olmuştur. O, Kelam, Felsefe, Mantık vs. ilimlerde sâhip olduğu bilgi birikimini tasavvufun konu ve metodlarına bağlı olarak sentezlemiş ve istidlâl metodu ile hakîkate ermeyi öngören düşünce ekollerine karşı tenkitlerde bulunmuştur. Hakîkate erişmede öngördüğü metodu dikkate aldığımızda Şebüsterî, tam anlamıyla bir sûfî olarak konuşur. Başka bir ifadeyle O, diğer dînî ve felsefî ilimlerden faydalanmakla birlikte esas olarak bir sûfî bakış açısıyla tasavvufun meselelerini müzakere etmiştir.

Şebüsterî büyük bir şâir sayılmasa bile etkili bir sûfî ve ârifdir. O, kısa süren yaşamı içerisinde *Saâdetnâme*, *Hakka'l-Yakîn* gibi önemli telif eserler bırakmıştır. Fakat sûfî müellif ve şâirimize asıl şöhretini temin eden ve onu yaşadığı asırdan günümüze taşıyan eseri kuşkusuz *Gülşen-i Râz*'ıdır. İlginç bir yazılış hikâyesi bulunan *Gülşen-i Râz*, esasında Emir Hüseyinî'nin suallerine cevaben kaleme alınmak niyetiyle başlasa da netîce itibarıyla tasavvufun varlık, bilgi, ahlak gibi temel konularının yanısıra tasavvufî dilin ortaya çıkış gerekçeleri ve tasavvufî remizler gibi tasavvufun problematik alanlarına dâir pek çok meseleye bünyesinde *küllî* bir perspektif ile yer vermiştir.

Emîr Hüseyinî'den gelen nâmede yer alan sorular Tebriz'de Şebüsterî'nin de içinde bulunduğu bir mecliste okunup bu suallere cevap verilmesi istendiğinde bütün gözlerin *Gülşen-i Râz*'ı nazmedecek olan Şebüsterî üzerinde temerküz etmesi hem içinde bulunduğu muhit içinde yaygın bir şöhretinin bulunduğu hem de ilmî ve irfânî seviyesi ile muhitin üstünde bir duruşa sahip olduğuna işaret eder.

Bin beyitte tasavvufun hemen her konusuna neredeyse temas ettiğinden olsa gerek bir *elfiyye* türü görünümü kazanan *Gülşen-i Râz* nazmedildiği devirden itibaren gerek kaleme alındığı coğrafyada gerekse içinde yaşadığımız Anadolu'da pek çok şerhe konu olmakla tasavvufî şerh geleneğinin muharrik unsurlarından biri olmuştur. Tesir sahası sadece şerhlerle mahdut olmayan eser, gerek tercüme ve nazireleri ile gerekse muhtelif eserlerde iktibas edilmek sûretiyle daima istifade kaynağı olmuştur. Şifahî kültüre de kaynaklık eden eser, câmî dersleri başta olmak üzere entelektüel muhitlerin sohbet halkalarında dakik tasavvufî mevzûların izahı sadedinde daima müracaat edilen bir *el kitabı* olmuştur. Manzûmenin bu denli yaygınlığında tasavvufa ait meselelerin talimindeki pratikliğinin, fonksiyonel, ezberlenmeye ve tadrîs edilmeye elverişli bir ders kitabı hüviyetinde olmasının büyük bir payı olmalıdır. Tasavvufun temel umdelerini sehl-i mümtenî bir tarzda yaklaşık bin beyte sığdırabilmesi, başka bir ifadeyle tasavvufun hemen tüm mevzûlarını nazmın imkânıyla buluşturması eserin en temel başarısı sayılmalıdır.

Bu çalışma ile birlikte ulaştığımız bir netîce de *Gülşen-i Râz*'ın içerdiği terminolojik (ıstılâhî) zenginlik ve çeşitliliktir. Hiç şüphesiz Hüseyinî'nin soruları eserin kavramsal dağarcığına bir zemin teşkil etmişse de, bu noktada esas hüneri sergileyen

Şebüsterî olmuştur. Eserin bu cihetten taşıdığı değer gerek şerhlerde, gerekse *Gülşen-i Râz*'ın kaynaklık ettiği tasavvuf lügatlerinde tezahür etme imkânı bulmuştur.

Didaktik bir üslûbun öncelenmesine ve konuları izah sadedinde pek çok sembolik anlatıya yer verilmesine rağmen *Gülşen-i Râz*'ın en azından günümüz okuyucusuna bir şerh yardımı olmaksızın söyleyeceği şeyler oldukça sınırlıdır. Eser, bu veciz ve belki karmaşık yanı dolayısı ile gelenek içinde pek çok şerhe konu olmuştur. Tarikatler üstü bir mahiyet kazanarak farklı sûfî çevrelerce şerh ve tercüme edilen manzûme pek çok sûfî müellif ve düşünür tarafından da tasavvufî mevzûların îzahı sadedinde daima referans alınmıştır.

Gülşen-i Râz'ın yorumlanmaya, açıklanmaya ihtiyaç duyan yönü bu çalışmanın temel amacını teşkil eder. Bunu yaparken eserin en etkili şerhlerinden olan *Mefâtîhu'l-Î'câz* başta olmak üzere diğer şerhlerinden ve *Gülşen-i Râz* ile aynı doktrin dairesinde buluşabilecek tasavvufî kaynaklardan yararlanılmıştır. Her ne kadar *Gülşen-i Râz*'ı bir tasavvuf klasiği olarak nitelese de kendisi de bir sûfî şâir olan ve geride tasavvuf ilmine ait önemli eserler bırakmış Hüseyinî'den gelen suallere cevap mahiyetinde yazılan manzum ve oldukça kısa bir metinden söz ediyoruz. Bin beyte varan eserde ilgili sorulara cevap verilmekle beraber Şebüsterî'nin soruları aşan, cevapları genişleten, derinleştiren farklı bir kurgusu var. Onun bu vesileyle tasavvufun konuları ve metodu çerçevesinde pek çok meseleye dahil olup ilke düzeyinde fikir beyan ettiği görülür.

Bu çalışma sonucunda vardığımız önemli bir tespit de şudur: *Gülşen-i Râz*'ı tahlil etmek üç esası göz önünde bulundurmayı gerektirir: I. Hüseyinî'den gelen nâmede yer alan sorular, II. Şebüsterî'nin bu sorulara verdiği cevaplar, III. doğrudan (klasik gelenekte şerhlerle) ve dolaylı yoldan (paralel tasavvufî metinlerle) *Gülşen-i Râz*'a dâir yapılan açıklamalar. Bu üç alanı birbirinden ayırtırmak neredeyse imkânsızlaşır. Çünkü Şebüsterî'nin söyledikleri Hüseyinî'nin suallerinden bağımsız olmadığı gibi şâirlerin beyitlere getirdikleri yorumlar da *Gülşen-i Râz*'dan –istisnaları bulunmakla birlikte- ayrı değildir. Buna bağlı olarak *Gülşen-i Râz*'da yer alan düşünceleri direkt ve sadece Şebüsterî'nin fikirleri olarak değil söz konusu üçgen içerisinde anlamını bulan bir süreç içinde okumak gerekir. Bu süreçte Şebüsterî, kimi zaman Hüseyinî'nin sorusundaki maksatları aşmış olabileceği gibi, şâirler de beyitlere getirdikleri yorumlarla bazen Şebüsterî ile aralarındaki makası genişletmişlerdir. Kanaatimizce, meydana gelen bu

durumu belli bir düşüncenin tahrife uğraması olarak değil, söz konusu fikrin derinleşmesi, zenginleştirilmesi ve anlam dağarcığının daha üst bir noktaya taşınması olarak yorumlamak gerekir. Zâten tasavvuf edebiyatında ağırlıklı bir yekun teşkil eden şerhlerin icrâ ettiği en mühim fonksiyon da doğrudan hemhâl olunmasında güçlük çekilebilecek bu tür metinlerle bir ünsiyetin yolunu açmak, bu eserleri anlama kapasitesini artırmak ve daha üst bir merhaleye taşımaktır.

Gülşen-i Râz'ın bu gün dahi öneminden bir şey kaybetmeyişi'nin temel sebebi Emîr Hüseyinî'nin sorularının bütün bir düşünce târihinin ilgi alanına girmiş temel sorunlar cümlesinden olmasıdır. Bu sebeple Hüseyinî'nin suallerinin içeriğini ve dolayısı ile onlara verilmiş cevaplar olan *Gülşen-i Râz*'ın muhtevâsını salt tasavvufun anlam dünyasına hapsetmek her halde iki sûfiye karşı da bir haksızlık olur. Söz konusu *klasik* sorular Şebüsterî tarafından kendi dönemine intikâl etmiş ilmî ve irfânî mirasa yaslanarak cevap bulmuştur. Hem sorular hem de cevapların beşer târihinde insanlığın sürekli ilgi alanı içine girebilecek konular olması dolayısı ile eser hem o güne hem bu güne hitap edebilecek bir dirilik taşır. Klasikleri klasik yapan şeylerden biri de söylemeye çalıştığımız bu yönleridir. Zira insan, “kendisinin nasıl ve niçin varolduğu”, “nereden gelip nereye doğru gittiği”, “kendisini vâir kılanın kendisinden ne istediği”, “O’nun nasıl bir varlık olduğu”, “O’nu nasıl bilebileceği”, “O’nun hakkında bilgi edinme kaynakları” gibi değişmeyen sorularına klasikler vasıtasıyla cevap bulmaya devam edecektir.

Şebüsterî sünnî tasavvuf geleneğinin içinden konuşur fakat onun belirgin vasfı İbnü’l-Arabî tarafından sistemleştirilen *vahdet-i vücûd* fikri etrâfında teşekkül eder. Ele aldığı en temel mesele Allah-insan ilişkisinin mâhiyetidir. Her ne söylerse bu ilişkiler ağında anlam kazanır. O’nun ekberî mektebe bağlı bir sûfî oluşunu Hak için Mutlak Varlık ifadesini kullanması ve *a’yân-ı sâbite* teorisini temel alması gibi pek çok örnekle açıklayabiliriz. “Vahdet-i vücûd” ise Şebüsterî’nin düşüncesini en iyi özetleyebileceğimiz temel kavramlardan birisidir. Bu çerçevede onun ele aldığı seyr ü sülûk ve marifet konularının yanı sıra tasavvufî mecazlara ilişkin söylediği hemen her şey *vahdet-i vücûd* anlayışından beslenir.

Gülşen-i Râz'ın muhtevâsından hareketle Şebüsterî'nin temel konulardaki görüşlerini genel çizgileriyle şöylece özetleyebiliriz. *Gülşen-i Râz*'da etüt edilen birinci

temel konu varlık meselesidir. Bu çerçevede varlığın bir olduğu onun da Hakk'ın vücûdu olduğu, Hakk'ın dışındaki varlıklar olan kesretin varlığının îtibârî oluşu üzerinde durulur. Şebüsterî bu minvalde âlemin varlığının bir hayal olduğunu “nümûd-ı bî-bûd” (varlıksız bir görünüş) terkîbiyle ifadelendirir. Bu terkipte onun söylemeye çalıştığı şey mümkünlerin varlıklarının ödünç alınmış bir varlık olmasıdır. Yani kadîm varlık karşısında muhdes varlıkların kendinden, müstakil bir varlıkları yoktur. Gölge konumundaki kesretin, taayyünlerin varlığı Mutlak Varlığ'ın tecellîlerinden, zuhûrundan ibârettir.

Gülşen-i Râz'da sistematik olarak bir varlık mertebeleri anlatısı yer almaz. Ancak Hakikat-i Muhammediyye, kenz-i mahfî, “âlem-i ervâh, âlem-i şehâdet”, “âlem-i emr, âlem-i halk” ve insân-ı kâmil gibi çeşitli mertebelerden yerine göre söz açılır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramları olan a'yân-ı sâbite, halk-ı cedîd, nefes-i rahmânî, tenzih-teşbih gibi muhtelif kavramlarla varlık meselesi ele alınır. Bu meyanda O'nun varlık konusuna dair pek çok sembolik unsura da yer verdiği görülür. Şebüsterî'nin varlık anlayışında Mutlak Varlık, kendini esmâ ve sıfatları yönü ile aşikâr ederken, zâtı yönüyle bilinemezliğini daima korur. Bu da Hakk'ın bir taraftan aşkın ve tenzihi yanını diğer taraftan içkin ve teşbîhî yönünü oluşturur. Eser boyunca Şebüsterî tenzih ve teşbihi sürekli dengede götürmeye çalışır.

Tevhidi, daha çok vücûdî tevhid bağlamında ele alan Şebüsterî gerek Hallâc-ı Mansûr'un “ene'l-hak” ifadesini gerekse Harakânî'nin “sûfî mahlûk değildir” sözüne benzer bir ifade olan ve kime ait olduğunu tespit edemediğimiz “vâsıl mahlûk değildir” ifadesini tevhîdin vücûdî bir tezâhürü olarak ele alır. Vahdet bilincinin izâfî benlikten sıyrılarak, Mutlak Ben'de fânî olmakla gerçekleşeceğini söyler. Fakat burada kalmaz, gerçek kemâlin fenânın ardından bekâ ile yani fark-ı sâni ve sahv ba'de'l-mahv da denilen mertebede tahakkuk edeceği üzerinde durur. O, tevhîde ermenin mânîleri bağlamında insan ile Hakk arasındaki perdelerin varlığına sözü getirir ve insanın benliğinin insanı Hakk'a ulaşmaktan alıkoyan en kalın perde olduğunu söyler. Bu çerçevede *nefy-i vücûd* (Hakk'ın dışındaki varlıkların nefyi) ve *ıskât-ı izâfât* (Hakk'ın varlığına izafe edilen tüm varlıkların aradan kalkması) etmekle Hakk'a vuslatın gerçekleşeceğini, insanın kendi varlığından soyunmakla vahdet bilincinin tahakkuk edeceğinin altını çizer. Seyr ü sülûk yoluna girmeyi Vâdi-i Eymen'e gelmekle temsil eder ve “innî enellâh” sadâsının böylece duyulabileceğini söyler. Her ne kadar sâlikin

Hakk'ın tevhîdi konusunda bir gayreti söz konusu olsa da Şebüsterî bu gayretle birlikte gelen ilâhî teyidin marifeti elde etmedeki önemli fonksiyonuna değinir.

Şebüsterî, gerek vahdet-i vücûd anlayışı gerekse tevhîdin vücûdî yönü olarak değerlendirdiği fenâ ve bekâ anlayışında hulûl ve ittihâdî açık ifadelerle reddeder. Zira iki varlığın bir varlık haline gelmesi, birinin diğerine nüfuz etmesi anlamına gelen hulûl ve ittihâd ona göre asla mümkün değildir. O, Allah kula hulûl etti, ya da kul ile Allah ittihâd etti gibi ifadeleri sapıklık ve dalalet olarak niteler. Çünkü esâsında varlık birdir. O da Hakk'ın varlığından ibarettir. Varlıkta ikilik tevehhüm edilemez. Bu çerçevede Şebüsterî bir olan hakîkati iki olarak görenleri şaşıya benzetir.

Şebüsterî'nin gerek ontolojik gerekse epistemolojik anlayışında Allah ne kadar merkezi bir yerde ise insan da o denli bir ilgi konusudur. Zira insan yaratmanın objesi olduğu kadar, marifetin de kendine bir sorumluluk olarak yüklendiği bir halîfedir. İnsanın Hakk'ın en kâmil mazharı oluşunu, varlık mertebelerinin insanla tamamlandığını, insanın yüklendiği emânete de vurgu yaparak ele alır. Bu doğrultuda âlem-insan ve Kur'an arasındaki benzerliklere temas eder ve insanın nefsini bilmek yolu ile Hakk'ı bileceği temasına ağırlık verir.

Şebüsterî'nin düşüncesinde tefekkür bir seyr ü sülûk prensibi olduğu kadar aynı zamanda bir marifet yöntemidir. Buna göre tefekkür *Gülşen-i Râz*'da afakî tefekkür ve enfûsî tefekkür olarak ikiye ayrılır. Dolayısı ile tefekkürün nesnesi âlem ve insandır. Âlem ve insan ise özünde Hakk'ın esmâ ve sıfatlarından ibarettir. Hakk'ın Zât'ı ise tefekkürün nesnesi olamaz. O, ancak esmâ ve sıfatları vasıtasıyla bilinebilir. İnsan ise âlemde dağınık halde bulunan esmâ ve sıfatı kendinde toplayan kuşatıcı (câmî) bir varlıktır. Bu bakımdan kendini bilen Rabbi'ni bilir.

Şebüsterî, marifete erme konusundaki yaklaşımları ile sufî gelenekle örtüşür. O, felsefe ve kelam ehlinin marifet konusundaki metodlarının yetersizliğine değinerek hakîkatin aklın ötesinde keşf ve şuhûd yöntemi bilinebileceğinin üzerinde durur.

Seyr ü sülûk, *Gülşen-i Râz*'daki en temel konulardan bir diğeridir. Seyr ü sülûku tefekkür kavramı üzerinden tanımlayan Şebüsterî, bu süreci seyr-i nüzûlî ve seyr-i urûcî kavramlarıyla ilişkilendirir. Bu çerçevede Şebüsterî, seyr ü sülûku insanın miracı olarak yorumlar. Buna göre vahdet noktasından ayrılan ve şehadet alemine gelen (nüzûl eden) insan tekrar geldiği yoldan geriye dönerek (terakkî ederek) Hakk'a doğru bir mirac

gerçekleştirmelidir. Fakat seyr ü sülûk bu noktada tamamlanmaz. İnsan, miracını tamamladıktan sonra nâkısırları irşad için yeniden bulunduğu hale dönmelidir. Bu çerçevede Şebüsterî Harrâz ve Cüneyd-i Bağdâdî’de görüldüğü gibi fenâ sonrasında gelen bekâ ile gerçek kemâlin gerçekleşeceğini vurgular.

Her ne kadar Hakk’ı bilmenin gerekliliği üzerinde durulsa da *Gülşen-i Râz*’da Hakk’ın marifetinde insanın erebileceği son noktanın ancak hayret olacağı belirtilir. Çünkü Hakk’ı gerçek manada ancak Hakk’tan başkası bilemez.

Şebüsterî’nin düşüncesinde insân-ı kâmil olmanın da önemli bir yeri vardır. O, kâmil insan olmayı şeriat-tarikat ve hakikat süreçlerini tamamlamaya bağlar. Ardından hakikat mertebesine eren bir sâlikin tekrar şeriat mertebesine dönerek nâkısırları seyr ü sülûk ettirmesinin zorunluluğuna dikkatleri çeker. Seyr ü sülûku bütün bir insanlık tarihinin serüveni olarak ele alan Şebüsterî kâmil insan olmayı da *hatm-i nübüvvet* ve *hatm-i velâyet* görüşü ile ilişkilendirir. Buna göre Hz. Peygamber hakikat-i Muhammediye cihetiyle ebu’l-ervâhtır (ruhların babasıdır). Hz. Âdem ise ebu’l-beşerdir. Hz. Âdem’le başlayan nübüvvet Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Ancak velâyet kanalı kesintisiz devam eder. Nebîyi güneşe, velîyi aya benzeten Şebüsterî Hakîm Tirmizî ve İbnü’l-Arabî gibi bu konuda önemli teoriler geliştiren sûfilerle uyumlu görüşler ortaya koyar.

Gülşen-i Râz’ın son kısımlarında sûfiyane söylemin usûlüne ilişkin önemli prensipler paylaşılır. Buna göre sûfinin kelâmını belirleyen şey öncelikle onun içinde bulunduğu hâlidir, makâmıdır. Şebüsterî’nin dile ait düşünceleri onun varlık ve marifet anlayışı ile doğrudan bir alâkaya sahiptir. Ona göre taayyünler alemi nasıl Mutlak Varlığın yansımaları ise lafızlar da hakikatin gölgelerinden ibarettir. Müellifimiz, mana alemine ait hakikatlerin içinde bulunduğumuz alemde benzer şeylerle anlatılabileceği üzerinde durur. Bu çerçevede çeşm, leb, zülf, ruh, hâl, şarâb, şem, şahid, harâbât, harâbâtî, büt, zünnâr, tersâ, tersâyî, deyr, büt-i tersâbeççe gibi lafızlar ekseninde tasavvufun varlık, seyr ü sülûk, marifet ve aşk gibi konularını işler. Bu lafızlarla sûfilerin ne murâd ettiği üzerinde durur. Bunun yanında söz konusu lafızlarla ilişkili başka lafızlara da temas eder. Bu noktada Şebüsterî’nin gerek usul gerekse lügatçe düzeyinde ortaya koyduğu veriler oldukça orjinaldir. Bu bakımdan tasavvuf

edebiyatında önemli bir yeri olan tasavvufî mecazlara ilişkin yapılacak tespitlerde *Gülşen-i Râz*'ın merkezî bir husûsiyeti bulunmaktadır.

Bu çalışma ile birlikte Farsça kaleme alınmış manzum tasavvufî eserlerden biri olan *Gülşen-i Râz* farklı cihetleriyle tanıtılıp bir tahlîli yapılmaya çalışılmasına rağmen bu konuyla ilgili devam edecek ileri çalışmalarla eser ertâfindaki literatüre ait boşlukların doldurulacağını belirtmemiz gerekir. Bu meyanda başta *Gülşen-i Râz*'ın yazılmasının vesilesi Horasan'lı sûfî Emîr Hüseyinî-i Herevî'nin kapsamlı bir monografisinin ortaya çıkarılmasının gerektiği kanaatindeyiz. Ardından eserin pek çoğu itibarıyla henüz incelemeye tabi tutulmamış şerhlerinin tahkik, tercüme ve tahlil edilmek suretiyle gerek metnin anlaşılması gerekse şerhler arasındaki mukayeseler için yeni imkânlar hazırlayabileceklerini ummaktayız. Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* ile muhtevâ cihetiyle pek çok ortaklığı bulunan *Hakku'l-Yakîn*'inin şerhlerinden hareketle müstakil bir incelemesinin yapılması da gerekmektedir. Yine bu minval üzere önemli bir İbnü'l-Arabî tâkipçisi olarak değerlendirilebilecek Şebüsterî'nin bu cihetinin müstakillen ve mukayeseli olarak irdelenmesinin ekberî literatüre önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Son olarak *Gülşen-i Râz* gibi gelenekte önemli bir iz bırakmış eser üzerine günümüz okuyucusuna hitap edebilecek açıklamalı tercümelerinin ve anlaşılır yorum denemelerinin metnin hitap edeceği kitleyi genişleteceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Acar, Abdurrahman, “Şark-İslam Klasikler Tercümeleri Hakkında Bazı Gözlemler”, *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve müzîlû'l-ilbâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/2000, I-II.
- Afîfî, Ebu'l-Âlâ, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde A'yân-ı Sâbite ve Mu'teziledeki Ma'dûmât”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, 259-271.
- _____, *et-Ta'likât âlâ-Füsûsi'l-Hikem* (3. Bsk.), (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1975.
- _____, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, (Çev.: A. Kartal, E. Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Aga Büzürg-i Tahranî, *ez-Zerîa ilâ tasânifi's-Şia*, (2. Baskı), Dârü'l-Edva, Beyrut 1983/1403, XIII.
- Ahmed b. Musa, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, Süleymaniye, Reşid Efendi, nr. 000412; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 00000951/1.
- Ahmedî, *İskender-Nâme: İnceleme ve Tıpkıbasım*, (haz. İsmail Ünver), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983.
- Aksarâyî, Kerîmuddîn Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev.: Mürsel Öztürk), TTK., Ankara 2000.
- Akün, Ömer Faruk, “Divan Edebiyatı”, *DİA*, 389-427.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBBKİDBY, İstanbul 1993, III.
- Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 498-506.
- _____, “Ahmed Teküder”, *DİA*, II.
- _____, “Erken Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Yansımaları”, *Nakşibendilik* içinde, (haz. A. Cüneyd Köksal), (2. Bsk.), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, 111-134.
- _____, “Golşan-e Râz”, *Encyclopedia Iranica*, New York 2003, XI, 110-111.

_____, “Muhammed Pârsâ”, *DİA*, XXX, 563-565.

_____, “Bahâeddin Zekerîyyâ”, *DİA*, IV, 462-463.

Algül, Abdulkadir, *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyât-ı Sabûhî Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007.

Ali Emîrî, “Kırım”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, 1/3, 1334, 41-49.

_____, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, “Kırım Edebiyatı ve Fâtih Sultan Mehmed Han Hazretleriyle Vükelâ ve Vüzerâ ve Şuarâsının Mevlânâ Kırîmî Hazretleriyle Muâşereleri,” 1/3, 1334, 49-52.

Alkan, Ercan, “Hacı Bayrâm-ı Velî’nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaâtı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:14, Sayı: 31, 2013, 57-73.

_____, *Letâifü'l-İlâm Fî İşâreti Ehli'l-İlhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2002.

Alkış, Abdurrahim, *Abdurrezzak Kâşânî ve Şerhu Füsûsu'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2008.

Almaz, Hasan, *Bakü'den Anadolu'ya Yansıyan Işık Halveti Pir Seyyid Yahya Şirvani Hayatı ve Eserleri* (2. Bsk.), Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007.

Altun, Mustafa, *Sî-nâme-i Hümmâmî: İnceleme-Metin-Dizin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1995.

Anay, Harun, “Devvânî”, *DİA*, IX, 257-262.

Ankaravî, İsmâil Rüsûhî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz. Safî Arpaguş), Vefa Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi -Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye-*, (haz. Mehmed Demirci), Vefa Yayınevi, İstanbul 2007.

Arberry, Arthur John, *Classical Persian Literature* (2. Bsk.), George Allen & Unwin Ltd., London 1967.

Arefeoğlu, Gökhan, *Hulvî'nin Gülşen-i Râz Lâhicî Şerhi Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2005.

Arpaguş, Safî, *Mevlevîlikte Mânevî Eğitim*, Vefâ Yayınları, İstanbul 2009.

- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Askerî, Abdurrahman, XV. XVI. Asır Bayrami Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, (haz. İsmail E. Erünsal), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, Ankara 2003.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Târihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ateş, Süleyman, "Kurb", *DİA*, XXVI, 432-433.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Esrâr-nâme* (5. Bsk.), (nşr. Şefî Kedkenî), İntişârât-ı Suhen, Tahran 1388/2009.
- _____, *Mantıku't-Tayr* (4.Bsk.), (Çev.: Mustafa Çiçekler), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Çev.: Süleyman Uludağ), *Kabalcı Yayınevi*, İstanbul 2007.
- Aydın, İbrahim Hakkı, "Kenz-i Mahfî", *DİA*, XXV, 258-259.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi* (8.Bsk.), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999.
- Aynî, Mehmed Ali, "Gülşen-i Râz'a Dâir: Rızâ Tevfik Bey'e", *İntikâd ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1923/1339, 18-20.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (3.Bsk.), Kubbealtı, İstanbul 2008, I-III.
- Azamat, Nihat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", *DİA*, XI, 518-520.
- _____, "Nâsır-ı Hüsrev", *DİA*, XXXII, 395-397.
- Âzer, Lutf Ali Beg, *Ateşkede-i Âzer*, el-Matbaa-i Fethü'l-Kerim, Bombay 1299/1920.
- Azîz Nesefî, *İnsân-ı Kâmil* (2. Bsk.), (Çev.: A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat), Gelenek Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Zübdetü'l-Hakâik: Hakikatlerin Özü*, (3. Bsk.), (Çev.: Seyyid Hâfız Muhammed Ayıntabî, haz. M. Murat Tamar), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Bahadıroğlu, Mustafa, "İbrâhim Zâhid-i Geylânî", *DİA*, XXI, 359-360.
- Bâharzî, Ebu'l-Mefâhir Yahyâ, *Evradi'l-Ahbab ve Fususü'l-Adab II*, (nşr. İrec Efşar), Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1966.
- Bahtiyar, Lale, *Sûfî: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Baldırzâde Selîsi, Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, (haz. M. Hızlı-M. Yurtsever), Arasta Yayınları, Bursa 2000.

- Baltacı, Halil, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mirsadü’l-İbad”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, 2010, 163-177.
- Barkçın, Savaş Şafak, *Ahmet Avni Konuk: Görünmeyen Umman*, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- Başaran, Orhan, *İdrîs-i Bitlîsî’nin Heşt Bihişt’inin Hâtimesi, -Metin-İnceleme-Çeviri-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2010.
- Bedir, Engin, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri: İnceleme ve Metin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2010.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbü'l-Eşraf I*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1959.
- Beliğ, İsmail, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, (nşr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), İstanbul 1998.
- Bertels, Eduardoviç, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, (çev. Siruz İzedi), Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1977.
- Bilgili, Ali Sinan, “Tebriz”, *DİA*, XXXX, 219-222.
- Birişik, Abdülhamit, “es-Seb‘u’l-Mesânî”, *DİA*, XXXVI, 261-261.
- Bitlîsî, Hüsâmeddîn, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Akseki Halk Ktp., nr. 00164; Süleymaniye, Pertev Paşa, nr. 000606.
- Browne, Edward Granwille, *A literary History of Persia: The Tartar Dominion (1265-1502)*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, III.
- Bruijn, J. T. P. DE, “Mahmūd Shabistārî”, *The Encyclopedia of Islam*, (EI), E.J. Brill, Leiden 1991, VI, 72-73.
- _____, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to The Mystical Use of Classical Persian Poems*, Curzon Press, Richmond 1997.
- Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (nşr. Muhibbuddin Hatîb), Muhamemd Fuad Abdülbâkî, Matbaatü’s-Selefiyye, Kâhire 1979.
- Buniyatov, Ziya Musa, “Azerbaycan”, *DİA*, IV, 317-322.

- Burckhardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1290.
- _____, *Kitâbu'l-Envâr* (2. Bsk.), (haz. Naim Avan), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Kitâbu'n-Netîce*, (haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, I-II.
- _____, *Lübbü'l-Lüb*, (haz. Muhammed Bedirhan), Hayy Kitap, İstanbul 2010.
- _____, *Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş: Varlığın Dili*, (haz. Nedim Tan), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, *Tuhfe-i Ömeriyye*, (haz. M. Ali Akidil), Üç Tuhfe: Seyr-i Sülûk, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), (3.Bsk.), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Calvino, Italo, *Klasikleri Niçin Okunmalı?* (3. Bsk.), (Çev.: Kemal Atakay), YKY, İstanbul 2012.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahman, *Levâih*, (nşr. Yann Rişar), İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1373/1994.
- _____, *Nefahâtü'l-Üns*, (çeviri ve şerh: Lâmiî Çelebi; haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), Marifet Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Nefahâtü'l-Üns*, (nşr. Mehdi Tevhîdî Pur), Tahran 1336/1958.
- _____, *Ney'in feryadı: Nay-nam*, (çeviri ve şerh: Hoca Neşet Efendi, haz. Üzeyir Aslan), Sufi Kitap, İstanbul 2007.
- Can, Şefik, *Mevlânâ: Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri*, (8. Bsk.), Ötüken, İstanbul 1985.
- Cebecioğlu Ethem, (Ed.), *Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Matbaası, İstanbul 2010.
- _____, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5. Bsk.), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Cengiz, Muammer, "Manzum Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Gülşen-i Raz", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XIII(30), 2012, 61-86.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Belâgat-ı Osmâniyye*, (haz. Turgut Karabey-Mehmet Atalay), Akçağ Yayınları, Ankara 2000.

- Ceyhan, Semih, “Niyâzî Mısırî Hazretleri ve Vahdet-i Vücûd”, *Keşkül*, Sayı: 21, 2012, 82-88.
- _____, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005.
- _____, “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşaki’nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilafet Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25, 2011, 113-172.
- _____, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 327-328.
- _____, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 456.
- _____, “Tecellî”, *DİA*, XXXX, 241-243.
- _____, “Tecrîd”, *DİA*, XXXX, 248-249.
- Ceylan, Ömür, *Böyle Buyurdu Sûfî: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, (2.Bsk.), Kapı Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Chardin, Jean, *Voyages de monsieur Le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de L’Orient II*, Jean Louis de Lorme, Amsterdam 1711.
- Chittick, William C., *Kozmos’taki Tek Hakikat*, (Çev.: Ömer Çolakoğlu), Sûfî Kitap, İstanbul 2010.
- _____, *Hayâl Alemleri*, (2. Bsk.), (Çev.: Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- _____, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, (Çev.: Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Varolmanın Boyutları*, (3. Bsk.), (Çev.: Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Chittick- Wilson, William C. -Peter Lamborn, “Lemaât’ın Tasavvuf Felsefesi”, *Aşk Metafizigi* (içinde), (çev. Ercan Alkan), Hayy Kitap, İstanbul 2012, 54-79.
- Chodkiewicz, Michel, *Sâhilsiz Bir Umman*, (2. Bsk.), (çev. Atila Ataman), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Cihangirî, Muhsin, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî: Çehre-i Berceste-i İrfân-ı İslâmî*, (6. Bsk.), İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1390/2012.
- Cîlî, Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, (2. Bsk.), (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2002.

- Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1983.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabîde Ma'rifetin İfâdesi*, (2.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007.
- _____, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, "Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI(15), 2005, 191-223.
- _____, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 10, 2003, 299-329.
- _____, *Hüsamettin Bitlisi'nin Kitâbu'n-Nusûs İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998.
- Çelebi, Ali Asgar, *Mebâni-i İrfan ve Urefâ*, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran 1377/1999.
- Çelebi, Âsaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, (2.Bsk.), Hece Yay., Ankara 2006.
- Çelebioğlu, Amil, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, 239-240.
- _____, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, XXI, 485-489.
- Çıpan, Mustafa, "Şâhidî İbrâhim", *DİA*, XXXVIII, 273-374.
- Çiçek, Yakup, "Harîrîzâde", *DİA*, XVI, 192-193.
- Çiçekler, Mustafa, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 320-322.
- _____, "Sâ'dî-i Şîrâzî", *DİA*, XXXV, 405-407.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- _____, "Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IX(23), 2009, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı - II, 257-279.
- Daftary, Ferhad, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, Cambridge University Cambridge 1990.
- Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen: Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Pervîz Abbas Dâkânî), İntişârât-ı İlham, Tahran 1377/1998.

- Damar, Abdullah “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII(17), 2006, 161-189.
- Dâniş, Hüseyin, “Edebiyât-ı Sûfiyye”, *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I(3), 295-305.
- Dar, B. A., “Mahmud Şebüsterî”, (çev. Lamii Güngören), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, M.M. Şerif, (Ed.) (Türkçe çevirinin editörü: Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 63-67.
- Dâye, Necmeddîn Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd*, (13. Bsk.), (nşr. Muhammed Emîn Riyâhî), İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1387/2009.
- _____, *Şerhu kavli's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Harakânî*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2061.
- Demirci, Kürşat, Zeki Sarıtoprak, ‘Deccâl’, *DİA*, IX, 67-72.
- Demirci, Mehmet, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *DİA*, X, 222.
- _____, “Hak”, *DİA*, XV, 151.
- _____, “Hakikat”, *DİA*, XV, 178-179.
- _____, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *DİA*, XV, 179-180.
- _____, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi, İstanbul 2008.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005.
- _____, “Nifferî”, *DİA*, XXXIII, 81-82.
- _____, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yay., (haz. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2012, 253-291.
- _____, “İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2007, 229-247.
- _____, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:19, 2008, 25-44.
- _____, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu'tekad” ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI(14), [Mevlânâ Özel Sayısı], 2005, 347-364.

- _____, “Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı’ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, (Ed.) Fahri Kayadibi, Yalın Yay., İstanbul 2008, II, 67-72.
- _____, “Tasavvuf İbnü’l-Arabî ile Birlikte Metafizik Bir Çerçeve Kazanmıştır”, *Tasavvuf Seni Çağırıyor* (içinde), (2. Bsk.), (Ed.) Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul 2012, 189-204.
- _____, “Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre’de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 21, 2009, 25-50.
- _____, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXXII, 431-435.
- _____, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18, 2007, 27-48.
- Devletâbâdî, Azîz, *Suhenverân-ı Âzerbaycân*, İntişârât-ı Müessese-yi Târîh ve Ferheng-i İran, Tebriz 1355/1976, I.
- Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, (çev. Necati Lugal), Ankara 1965.
- Deyhim, Muhammed, *Tezkire-i Şuarâ-yı Azerbaycan: Tarih-i Zindegî u Âsâr I*, Tebriz 1986.
- Dînânî, Gulâmhuseyn İbrâhîm, *Akıl Defteri Aşk Âyet- I*, (Çev.: Talip Çetinkaya), İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Durmuş, İsmail, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217-220.
- Durusoy, Ali, “Kesret”, *DİA*, XXV, 310-311.
- Düzen, İbrahim, *Azîz Neseî’ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991.
- Ebü’l-Atâhiye, *Dîvânu Ebi’l-‘Atâhiye*, (2. Bsk.), Beyrut 1888.
- Eliade, Mircea (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, The Macmillan Co, New York 1987, XIII, 194-195.
- Emiroğlu, İbrâhîm, *Sûfî ve Dil*, (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Ensârî, Hâce Abdullah, *Menâzilü’s-Sâirîn*, (Çev.: Abdurrezzak Tek), Emin Yay., Bursa 2008.
- Enverî, Hasan, *Ferheng-i Füşürde-i Suhen*, İntişârât-ı Suhen, Tahran 1382/2003, I-II.

- Eraydın, Selçuk, “Ahmed Avni Konuk Hayâtı ve Eserleri”, Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içinde), (3. Bsk.), (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eryadın), İFAV, İstanbul 1999, 15-27.
- _____, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet İlmi Dergi* [Diyanet Dergisi], XXV(4), 1989, Özel Sayı, s. 131-143.
- Erdebilî, İlâhî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1376/1997.
- Erdem, İlhan, *Türkiye Seçukluları İlhanlı İlişkileri (1258-1308)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995.
- Erkal, Abdülkadir, *Divan Şiiri Poetikası: XVII Yüzyıl*, Birleşik Yay., Ankara 2009.
- Eşrefeoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, (3. Bsk.), (haz. Abdullah Uçman), İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Farsakoğlu Eroğlu, Ayşe, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi’nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf Kültürü*, Işık Akademi Yay., İstanbul 2010.
- Ferşad, Arabî, “Tecellî-yî Kur’ân û Hadîs der Gülşen-i Râz”, *Edeb û İrfân*, sayı:5, 1389/2011, 93-106.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *İslâm Târihi*, (haz. Rızâ Nur), İstanbul 1974.
- Firûzanfer, Bediüzzaman, *Ehâdîs u Kasas-i Mesnevî*, (4. Bsk.), (çev. Hüseyin Davudi), Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1387/2009.
- Fûlâdî, Ali Rızâ, *Zebân-ı İrfân*, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1389/2011.
- Furat, Ahmed Subhi, “el-Cüneyd el-Bağdâdî”, *İslâm Düşüncesi*, I(3), 1967, 150-156.
- Gafarov, Anar, *Nasîruddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Gani, Kâsım, *Bahs der Âsâr u Efkâr u Ahvâl-i Hâfız*, Kitabfuruş-i Zevvar, Tahran 1354/1976.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız Mine’d-Dalal: Daâletten Hidâyete*, (Çev.: Ahmet Subhi Furat), Şamil Yay., İstanbul 1972.
- _____, *İhyâu Ulûmi’d-dîn*, (thk. Muhammed Saîd Muhammed), Dâru’l-Beyânî’l-Arabî, Beyrut 2005, IV.
- _____, *Meâricu’l-Kuds: Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (Çev.: Serkan Özburun), (3.Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2010.

- _____, *Miškâtü'l-Envâr*, (nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî), Kâhire, 1383/1964.
- Gevherîn, Seyyid Sadık, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, İntişârât-ı Zevvâr Tahran, 1388/2009, I-X (Beş Mücellet.)
- Glünz, M., "Sufism, Shi'ism and Poetry in Fifteenth- Century İran: The Ghazals of Asiri-Lahiji" *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, (Ed.) Lisa Golombek, Maria Subtelny, E. J. Brill, Leiden 1992, 195-200.
- Göçgün, Önder, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Gökbulut, Süleyman "Necmeddîn Kübrâ'nın Risâle-i Sefîne'si ve Tesviyetü'l-İmâd Adlı Şerhi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 28, 2011, 57-96.
- _____, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî, "Önsöz", Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* (içinde), (çev. Abdülbâkî Gölpınarlı), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, III-XXII.
- _____, *Gülşen-i Raz Şerhi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1972.
- _____, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (2.Bsk.), İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983.
- _____, *Tasavvuf* (3.Bsk.), Elif Kitabevi-Milenyum Yayınları, İstanbul 2004.
- Görgün, Tahsin, "İslâmî Tefekkür Geleneği ve Önemi", *Bilimname*, Sayı: VI, 2004/3, 87-115.
- _____, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenâri", *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, (Ed.) Tevfik Yücedoğru vd., Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2010, 177-188.
- Gündoğdu, Cengiz, "Mevlâna (ö. 672/1273)'nın Şathîyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, III(8), 2002, 27-46.
- Güngör, Zülfikar, "Tahirü'l-Mevlevî'nin "Hallâc-ı Mansûr'a Dâir" Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXIX, 1999, 581-597.

- Ahmet Gürbüz, *Harabede Define: Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul 2003
- Gürer, Dilaver, “Ebû Bekir Şiblî”, DİA, XXXIX, 125-126.
- Gürer, Dilaver, Hz. Yûsuf’un Gördüğü Rüyanın Fusûsu’l-Hikem’deki Yorumu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IX(21), [İbnü’l-Arabî Özel Sayısı], 2007, 39-56.
- Güzel, Sahre, *Nüzhetü’l-Ervah Adlı Eserin Latin Alfabesine Aktarımı ve Dil Hususiyetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2008.
- Habibabadi, Mirza Muhammed Ali Muallim, *Mekârimü'l-Âsâr: Der Ahvâl-i Ricâl-i Devre-i Kacar II*, İntişârât-ı Kemal, İsfahan 1362/1983.
- Hâirî, Abdülhüseyin, “Sefîne-i Tebrîz: İki Kapak Arasındaki Kütüphane”, trc: Ali Ertuğrul, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VIII(19), 2007, 351-400.
- Hakîkat, Abdürrefi’, *Târih-i İrfân ve Ârifân-ı İrânî*, İntişârât-ı Kumeş, Tahran 1370/1992.
- Hakîm, Suad, *el-Mu‘cemu’s-Sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, (Çev.: Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Halîmî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Buhari, *el-Minhac fî Şuabi'l-İman*, (nşr. Hilmi Muhammed Fevde), Dârü'l-Fikr 1979, II.
- Hanif, N., “Şebüsterî”, (Ed.) N. Hanif) *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Midlle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn, *Rûşen-i Dilnüvâz*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 002753.
- Haşrî Tebrîzî, Muhammed Emin, *Ravza-i Ethâr ya Mezârât-ı Tebrîz*, (nşr. Azîz Devlet-âbâdî), Tebriz 1373/1994.
- Hayyâmpûr, Abdürresul, *Ferheng-i Sühanverân*, Şirket-i Sihâmi, Tebriz 1340/1961.
- Herevî, Emîr Hüseyinî, *Genc-nâme*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870.
- _____, *Kenzü’r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870.
- _____, *Manzûmehâ-yı İrfânî-yi Emîr Hüseyinî-i Herevî: Kenzü’r-Rumûz, Zâdû’l-Müsâfirîn ve Sînâme*, (nşr. Muhammed Turâbî), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1370/1992.

- _____, *Nüzhetü'l-Ervah*, (Çev.: Mehmed Said), Mahmud Bey Matbaası, Dersâdet 1320.
- _____, *Nüzhetü'l-Ervah*, (nşr. Necîb Mâyil Herevî), İntişârât-ı Zevvâr, Meşhed, 1392/1972.
- _____, *Sırâtü'l-müstakîm*, Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, nr. 154.
- _____, *Sînâme (Mantiku'l-Uşşâk)*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870.
- _____, *Tarabu'l-Mecâlis*, (nşr. Seyyid Ali Rızâ Müctehidzâde), Kitâbfurûşî-yi Bostan, Meşhed 1352/1974; (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870.)
- _____, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 4870.
- _____, *Şerh-i Hâl u Âsâr-ı Emîr Hüseyinî-yi Gûrî Herevî*, Vizâret-i İttılâât u Kültür, Kâbil 1344/1966.
- Heyet, "Mahmûd Şebüsterî", *Türk Ansiklopedisi, Millî Eğitim Basımevi*, Ankara 1976, XXIII, 187.
- Heyet, *Dâiretü'l-Maârif-i Teşeyyü'*, (Ed.) Ahmed Sadr Hac Seyyid Cevâdî vd., Neşr-i Şehid Said Muhibbî, Tahran 1381/2002, IX, 519 vd.
- Hitchins, Keith, "Hâdi-i Sebzevârî", *DİA*, XV, 12-13.
- Hidâyet, Rıza Kulı Han, *Mecmaü'l-Fusahâ*, (nşr. Mezahir Musaffa), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1339/1961.
- _____, *Tezkire-i Riyazü'l-Ârifîn*, Tahran 1305/1926.
- Hikmet, Nasrullah, "Vaz' ve Delâlet-i Elfâz der Gülşen-i Râz", *Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî*, sayı: 57, 1387/2008, s. 87-96.
- _____, *Metafizik Hayal der Gülşen-i Râz-ı Şebüsterî*, (2.Bsk.), Müessese-i Te'lîf, Tercüme ve Neşr-i Âsâr-ı Hünerî-i Metn, Tahran 1389/2010.
- Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Heyet), İz Yay., İstanbul 1993, I-III.
- Hökelekli, Hayâtî, "Fıtrat", *DİA*, XIII, 47-48.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (2. Bsk.), (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Hulvî, Cemâleddîn Mahmûd, *Câm-ı Dil-Nüvâz*, (haz. Sait Okumuş), İnsan Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Lemazât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, (haz. Mehmet Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (haz. Cengiz Gündoğdu), Ataç Yay., İstanbul 2006.

- Hüseynzade, Qadir, “Şeyx Mahmud Şebüsterinin *Gülşeni-Raz* Eserinde Tefekkürün Tatbîkî Târifi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, sayı: 15, 2011, 239-248.
- Irâkî, Fahreddin, *Lemaat: Aşka ve Âşıklara Dair*, (Tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan), İlk Harf Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Istılâhât-ı Sûfiyye, Dîvân-ı Irâkî* içinde, (nşr. Dil-ârâm Pûr Ni‘metî), Neşr-i Gülsâr, Tahran 1388/2009, s. 553-572 [Fahreddin Irâkî, *Istılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf*, (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1985, 345-361.]
- _____, *Külliyat-ı Irâkî: Divan*, (4. Bsk.), Said-i Nefîsî, Kitabhâne-i Senâi, Tahran 1959.
- _____, *Lemaât: Aşk Metafiziği*, haz. Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul 2012. (Irâkî, *Lemaât*, (2. Bsk.), (nşr. Muhammed Hâvecî), İntişârât-ı Movlâ, Tahran 1371/1992.)
- Ivanow, Wladimir, “An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, sayı: 8, 1932, 69-78.
- Izutsu, Toshihiko, “Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde ‘Mistisizm’ ve ‘Çok-Anlamlılık’ Dilsel Problemi”, *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (2.Bsk.), (Çev.: Ramazan Ertürk), Anka Yayınları, İstanbul 2002, 113-133.
- _____, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (4. Bsk.), (Çev.: Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- _____, “İslam'da Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı”, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (Çev.: İbrahim Kalın), (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2003, 15-40.
- _____, “Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (2.Bsk.), (çev. Ramazan Ertürk), Anka Yay., İstanbul 2002, 53-80.
- İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, (6. Bsk.), (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Şifâu's-Sâil: Tasavvufun Mâhiyeti*, (2. Bsk.), (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1998.

- İbnü'l-Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*, (çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş), haz. Ercan Alkan, İlk Harf Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Füsûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), Kabalcı, İstanbul 2006.
- _____, *Füsûsu'l-Hikem*, (nşr. Ebü'l-A'la Afifi), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1946.
- _____, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006-2012, I-XVIII.
- _____, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (nşr. Ahmed Şemseddin), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- _____, *Marifet Kitabı: Kitabu'l- Ma'rife*, (2. Bsk.), (Çev.: Hüseyin Şemsi Ergüneş, haz. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Hazînesi*, (Çev.: Mehmet Demirci), (7. Bsk.), İz Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, (Çev.: M. Es'ad Erbîlî, haz. Ercan Alkan), Hayy Kitap, İstanbul 2011.
- _____, *Şeceretü'l-Kevn: Varlık Ağacı*, (çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, haz. Ercan Alkan- Osman Sacid Arı-M. Nedim Tan), İz Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, (tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı), İz Yay., İstanbul 1992.
- _____, *Tenezzulu'l-emlâk min âlemi'l-ervâh ilâ âlemi'l-eflâk*, (thk. Tâhâ Abdulbâkî Surûr-Zeki Atıyye), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1380/1961.
- _____, *Zübdetü'l-Fuhûs fi Nakşi'l-Füsus*, (tercüme ve şerh: İsmail Ankaravi), Metin Matbaası, İstanbul 1328.
- İbrâhim Tennûrî, *Gülzâr-ı Mânevî*, (haz. Mustafa Demirel), Çağrı Yay., İstanbul 2005.
- İkbal, Muhammed, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd: Yeni Gülşen-i Raz*, (Çev.: Ali Nihad Tarlan), B. Kervan Matbaası, İstanbul 1959.
- İlâhî, Ahmed, *Şakâyiku'l-Hakâyik li-Sultânî'l-Halâyık*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474.
- İmâm-ı Rabbânî, *Maârif-i Ledünniyye: Ariflerin Halleri*, (Çev.: Necdet Tosun), Sûfî Kitap, İstanbul 2006.

- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, (14. Bsk.), (Çev.: Ruşen Sezer), YKY, İstanbul 2009.
- İsferâyânî, Nureddin Abdurrahman, *Kaşifü'l-Esrar*, (nşr. Hermann Landolt), Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1980.
- İslâmbolî, Yahyâ b. Sâlih, *Tarikat Kıyâfetleri*, (haz. M. Serhan Tayşi-Mustafa Aşkar), Sûfî Kitap, İstanbul 2007.
- İslamoğlu, Abdulmecit, *Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîki: İnceleme-Metin*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Jahn, Karl, “Doğu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi: Tebriz”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV(3-4), 1971, 29-33.
- Kâkâî, Kâsım, “Râz-ı Gülşen-i Râz”, *Faslnâme-i Hirednâme-yi Sadra*, yıl:15, sayı: 57, 1388/2009, 64-79.
- _____, *Gıyâsuddîn Mansur Deştigî ve Felsefe-i İrfân*, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Hüner, Tahran 1389/2010.
- _____, *Hestî, Işk ve Nistî*, İntişârât-ı Hermes, Tahran 1389/2010.
- Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Fehmî ve Şebisterî'den Şem' ve Pervâne*, (2. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yay., İstanbul 2011.
- Kara, Mustafa, ‘İstılâhâtü's-sûfiyye’, *DİA*, 209-212.
- _____, “Dâvûd et-Tâî”, *DİA*, IX, 48-49.
- _____, “Osmanlı Dönemi Sûfileri ve Tasavvufî Düşüncenin Renkleri”, *İslâmî Araştırmalar*, XII(3-4), 1999, 269-272.
- _____, “Son Yüzyılda Tasavvufun Sosyal Hayâtımızda Yeri,” *Dergâh: Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, XXII(258), 2011.
- _____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (7. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2006.
- _____, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yay., İstanbul 2005.
- Karadağ, Cağfer, “Teceddüd-i Emsâl”, *DİA*, XXXX, 239-241.

- Karadayı, Osman Nuri, *XIX. Yüzyıl Aşık Şiirinde Tasavvuf*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2009.
- Karaismâiloğlu, Adnan, “Hâtif-i İsfahânî”, *DİA*, XVI, 467-468.
- _____, “Kâsım-ı Envâr”, *DİA*, XIV, 542-543.
- _____, “Şebüsterî”, *DİA*, XXXVIII, 400-401.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200 - 1550)*, (2. Bsk.), (Çev.: Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008.
- Karlığa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 149-151.
- _____, “Gazzâlî-Eserleri”, *DİA*, XIII, 518-530.
- _____, “Henry Eugenié Corbin”, *DİA*, VIII, 67-69.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî: Hayâtı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- _____, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009.
- Kartal, Ahmet, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ı ile Elvân-ı Şîrâzî’nin Gülşen-i Râz Tercümesi’nin Mukâyesesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri*, III, 2003, 121-173.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Letâifu’l-A’lâm fî İşârât-ı Ehli’l-İlhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Te’vîlât-ı Kâşâniyye*, (Çev.: Ali Rıza Doksanyedi, haz. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1988, I-III.
- Kâşânî, Feyz, *Risâle-i Mişvâk*, (nşr. Hasan Behmenyar), Tahran 1325/1946.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn* II., (nşr. Şerâfeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941.
- Kayserî, Dâvûd, *Mukaddemât: Füsûsu’l-Hikem’e Giriş*, (Çev.: Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor: Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1990.
- Kemikli, Bilal, “Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Gaybî’nin Devriyyesi”, *Dost İlimden Gelen Ses*, Kitabevi Yay., İstanbul 2004, 43-57.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin, *Ravzatü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân*, (nşr. Ca’fer Sultan el-Karrâî), Tahran 1349/1970, II.

- Kılıç, Ali İhsan, “Ahmed Bîcân, el-Müntehâ –Füsûsu’l-Hikem Üzerine Bir Araştırma, haz. Ayşe Beyazıt, İnsan Yay., İstanbul 2011, 590 s.”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, 2012, s. 253-256.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufî Kitap, İstanbul 2009.
- _____, *Tasavvufa Giriş*, Sufî Kitap Yay., İstanbul 2012.
- Kırîmî, Ahmed b. Ataullah el-Hanefî, *Gülzâr-ı dem-sâz der şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 001914.
- Kirmânî, İmâd-İ Fakîh, *Tarîkatnâme*, (nşr. Rükneddin Hümayun-ı Ferruh), İntişârât-ı Esâûr, Tahran 1374/1995.
- Kiyani, Muhsin, *Târîh-i hankâh der İran*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1369/1990.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, (Çev.: İhsan Durdu), Ufuk Yay., İstanbul 2011.
- Kocatürk, Sadettin, “İran’da İslamiyetten Sonrak Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderiye Tarikatı İle İlgili Bir Risale” *AÜDTCF Dergisi*, XXVIII(3-4), 1970, 215-231.
- Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İsam Yay., İstanbul 2009.
- Konevî, Sadreddin, *el-Müraselat: Sadreddin Konevî ve Nasiredin Tusi Arasında Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002.
- _____, *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri’l-Mahsûs: Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- _____, *İ’câzu’l-Beyân: Fâtihâ Sûresi Tefsiri*, (4. Bsk.), (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Miftâh-ı Gaybi’l-Cem’ ve’l-Vücûd: Tasavvuf Metafiziği*, (3. Bsk.), (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn: Kırk Hadis Şerhi*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2002.
- Konuk, Ahmed Avni, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (haz. Cengiz Gündoğdu), İlk Harf Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme Şerhi*, I-IV, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 1999.

- _____, *Gülşen-i Râz Tercümesi*-manzum çeviri-, (haz. Turgut Karabey), Fenomen Yay., Erzurum 2007; (İstanbul Belediyesi, Osman Ergin Yazmaları, nr. 224.)
- _____, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I-XIII, (haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vd.), Kitabevi Yay., İstanbul 2004-2009.
- Konukçu, Enver, “Cihan Şah”, *DİA*, VII, 536.
- Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (5. Bsk.), Akçağ, Ankara 2009.
- _____, *Anadolu’da İslâmiyet*, (2. Bsk.), (haz. Mehmet Kanar), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (10. Bsk.), Akçağ Yay., Ankara 2007.
- Kum, Naci, “Yalvaçlı Ahmet Galip Keskin”, *Isparta Gazetesi*, 11(121-122), Isparta 1941.
- Kurnaz-Tatçı, Cemal-Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001.
- Kurt, Yaşar, Ni‘metullah b. Mahmûd”, *DİA*, XXX, 132-133.
- Kurtuluş, Rıza, “Evrâdü’l-Ahbâb”, *DİA*, XI.
- _____, “Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ”, *DİA*, XXVII.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm, *er-Risâle*, (3.Bsk.), (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- Kutluer, İlhan (vd.), *Gazzali Konuşmaları*, (haz. M. Cüneyt Kaya), Küre Yay., İstanbul 2012.
- _____, “Düşünme”, *DİA*, X, 53-57.
- _____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Küçük, Hülya, “Sırr-ı Şems Veyâhud Şems-i Sırr”, *Şems: Güneşle Aydınlananlar*, Nefes Yay., İstanbul 2010, 461-466.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Mevlânâ’ya Göre Mânevî Gelişim: Benliğin Dönüşümü ve Miracı*, İnsan Yay., İstanbul 2009.

- Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ, *Dîvân-ı Eş'âr u Resâil-i Şemseddîn Muhammed Esîri-yi Lâhîcî*, (nşr. Berât Zencânî), Müessesesi-i Mütâlaât-ı Dânişgâh-ı Mcgill, Tahran 1357/1978.
- _____, *Esrâru's-Şuhûd*, (nşr. Seyyid Ali Âl-i Dâvûd), Müessesesi-i Mütâlaât u Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1368/1989.
- _____, *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, (4. Bsk.), (nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlkî-İffet Kerbâsî), İntişârât-ı Zevvâr, Tahran 1381/2003.
- Lewis, Franklin, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, (Çev.: Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), Kabalcı Yay., İstanbul 2010.
- Lewisohn, Leonard, "Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Muhammed Şîrîn-i Mağribî", Muhammed Şîrîn-i Mağribî, *Dîvân-ı Muhammed Şîrîn-i Mağribî* (içinde), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1993, 9-20.
- _____, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*, Curzon Press, Richmond 1995. [Leonard Lewisohn, *Ferâsû-yi Küfr u Îmân-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, (Çev.: Mecdüddîn-i Keyvânî), İntişârât-ı Merkez, Tahran 1379/1999.]
- _____, "Shabistari's Garden of Mysteries: The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry", *Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination*, vol: 10, 1989, 177-207.
- _____, "The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistari: The Unity of Religion in Shabistari, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, (Ed.) Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimetullahi Publications, London 1992, 379-406.
- _____, "The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistari: The Unity of Religion in Shabistari, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, (Ed.) Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimetullahi Publications, London 1992, 379-406.
- _____, "Vahdet-i Müteâlî-yi Yekperestî ve Bütperestî der Tasavvuf-i Şebüsterî" *Mîrâs-ı Tasavvuf*, (Ed.) Leonard Lewisohn, (Çev.: Mecdüddîn Keyvânî), (2.Bsk.), Neşr-i Merkez, Tahran 1389, 467-503.
- Lubis, Muhammad Bukhari, *The Ocean of Unity : Wahdat al-Wujud in Persian, Turkish and Malay Poetry*, (2. Bsk.), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 1994.

- Lukashev, Andrey, “Mahmud Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz Eserinde Fırkalaşma Probleminin Ontolojik Temelleri”, *Doğu ve Batı: Ortak Mânevî Değerler Bilimsel Kültürel İlişkiler- Profesör Aida İmanquliyeva’nın Doğumunun 70.Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu Makaleleri* (9-11 Ekim 2009-Bakü), İnsan Yay., İstanbul 2010, 585-588.
- Lutfî, Hâce Muhammed, *Hulâsâtu’l-Hakâyık*, (5. Bsk.,) Damla Yay., İstanbul 2011.
- Maânî, Ahmed Gülçîn, “Gülşen-i Râz ve Şurûh-ı Muhtelif-i Ân”, *Nüşahâ-yı Hattî*, cilt: IV, (Ed.) Muhammed Tâkî- İrec Efşâr, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1344/1965, 53-124.
- Macit, Muhsin, *Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah ve Türkçe Şiirleri*, Grafiker Yayınları, 2002.
- Mahremî, Tatavlahı, *Tercüme-i Tarabü’l-Mecâlis*, Süleymaniye Ktp. Nuruosmaniye nr. 4084.
- Massignon, Louis, *Essays on the origins of the technical language of Islamic mysticism*, (Çev.: Benjamin Clark), University of Notre Dame, Notre Dame 1997.
- Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, Beyrut 1983, III.
- Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî: Bursa Dergâhları* I-II, (haz. M. Kara-K. Atlansoy), Uludağ Yay., Bursa 1997.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu’l-Kulûb fî Muâmeleti’l-Mahbûb*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1997, I-II.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî”, *DİA*, XXXIX, 306-308.
- Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, (5. Bsk.) (Çev.: Ahmed Avni Konuk), haz. Selçuk Eryadın, İz Yay., İstanbul 2004.
- Meybûdî, *Keşfu’l-Esrâr*, (4. Bsk.), (nşr. Ali Asgar Hikmet), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1361/1982, I-X.
- Mısırî, Niyâzî, *Dîvân*, (2. Bsk.), (haz. Kenan Erdoğan), Akçağ Yay., Ankara 2008.
- _____, *el-Es’iletü ve’l-ecvibe*, (haz. Nâzım Akkoyun), Rahmet Yay., İstanbul 1966.
- Minorsky, Viladimir, “Tebriz” *İA*, İstanbul 1979, XII, 86-87.
- _____, “Karakoyunlu Cihan Şah ve Şiirleri”, (Çev.: Mine Erol), *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sayı: II, Ankara 1970, 153-180.
- Muallim Nâci, *Esâmî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1308.

- _____, *Hikemü'r-Rufâi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1304.
- Muhâsib, Gulam Hüseyin (Ed.), *Dairetü'l-Maarif-i Fârisî*, İntişârât-ı Franklin, Tahrân 1356/1977, II.
- Murtazavî, Menûçehr, "Tasavvuf Der Devre-i İlhâniyân", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, sayı: 42, 1336/1958, 297-337.
- Muslu, Ramazan, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Mir'âtü's-Şühûd fî Beyânî Vahdeti'l-Vücûd", *Tasavvuf İlmî ve akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Sayı: 23, 2009, 303-323.
- Mutahharî, Murtazâ, *Temâşâgehi Râz*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahrân 1358/1980.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, DağarcıkYay., İstanbul 1995.
- Muvahhid Samed, "Seyrî der Cihân-ı Endîşe-i Şebüsterî", *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî* içinde, (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahrân 1365/1986, 15-55.
- _____, "Nigâhî be Zindegânî u Âsâr-ı Şebüsterî", *Mecmûa-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsteri* içinde, (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahrân 1365/1986, 2-14.
- _____, *Mahmûd Şebüsterî: Sirâyende-i Gülşen-i Râz*, (2.Bsk.), İntişârât-ı Tarh-ı Nov, Tahrân 1386/2007.
- Müderriş, Muhammed Ali, *Reyhânetü'l-Edeb*, (2. Bsk.), Çaphane-i Şafak, Tebriz 1347/1969.
- Müellifi Meçhul, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Milli Kütüphane-Ankara, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr: 06 Hk 2225/2.
- Münzevî, Ahmed, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârisî*, Müessesesi-i Ferheng-i Mıntika, Tahrân 1969.
- Müstakîmî, Mehdiyye Sâdât, "Tahlîl-i Mes'ele-i Ma'nâ Der Gülşen-i Râz", *Faslnâme-i İlmî*, sayı: 11, 1386/2008, 71-99.
- Müstakîmzâde, Süleymân Sadeddîn, *Hâllü Eşkâli Beyti min Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 000625/30.
- Müstevfî, Hamdullah, *Nüzhetü'l-Kulûb*, (nşr. Guy Le Strange), Luzac and Company, Leiden 1915.

- Müşar, Hanbaba, *Fihrist-i Kitabhâ-yı Çâpi-yi Fârsi*, (2.bsk.), Çaphâne-i Erjeng, Tahran 1353/1974, IV.
- Nablûsî, Abdülganî, *el-Kavlu'l-Metîn fî Beyânı Tevhîdi'l-Ârifîn*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2003.
- Nahcuvânî, Ni'metullah, *Hidâyetü'l-İhvân*, (Çev.: Orkhan Musakhanov), İlk Harf Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 000168; Süleymaniye Ktp.,Laleli, nr. 000174.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Farsça Konuşan Dünyada İbnü'l-Arabî", *İbnü'l-Arabî Anısına: Makaleler*, (2.Bsk.), (Çev.: Tahir Uluç), İnsan Yay., İstanbul 2007, 171-175.
- _____, "Sûfilikte Şiirden Hikâyeye", *Tasavvufî Makâleler*, (Çev.: Adnan Aslan), (2. bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007, 191-207.
- _____, *İslam Sanatı ve Mâneviyatı*, (Çev.: Ahmed Demirhan), İnsan Yay., İstanbul 1992.
- _____, *Makaleler II*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), (4. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Nazarî, Behman Seyyid, "Şurûh-ı Gülşen-i Râz-I", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahran, sayı: 3-4, 1368/1988, 258-279.
- _____, "Şurûh-ı Gülşen-i Râz-II", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî*, Dânişgâh-ı Tahran, sayı: 1-2, 1368/1989, 250-276.
- _____, *Şeyh Mahmud Şebüsterî ve Gülşen-i Râz Metni*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü Fars Filolojisi ve Pakistan Kültürü Anabilim Dalı, İstanbul 1982.
- _____, *Şeyh Mahmûd Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî, 1384/2006.
- Nefîsî, Said, *Târîh-i Nazm u Nesr der İran ve der Zebân-ı Fârisî*, (2.Bsk.), Kitabfurûş-i Furûğî, Tahran 1984, I-II.
- Nevâyî, Ali Şîr, *Mecalisü'n-Nefâis*, (nşr. Ali Asgar Hikmet), Çaphâne-i Bank-ı Millî-yi İran, Tahran 1323/1944.
- _____, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, (haz. Kemal Eraslan), TDK, Ankara 1996.

- Nicholson, Reynold, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (Çev.: Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 2004.
- Nifferî, *Kitâbü'l-Mevakîf*, (nşr. Arthur John Arberry), Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1934.
- Nizami, K.A., "Hüseynî Sâdât el-Gûrî", *DİA*, XIX, 24.
- Nurbahş, Cevad, *Ferheng-i Nurbahş I-IX*, Khaniqahi-Nimetullahi Publication, London [t.y.].
- _____, *Sûfî Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, (Çev.: Nezahat Holsan), Kurtuba Kitap, İstanbul 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu (Devlet ve İslamlaşma)", *DİA*, III, 111-116.
- _____, *Babâiler İsyânı*, (4. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2009.
- Ocakoğlu, Hatice, *Harîrizâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridâtı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi: 1-100. varaklar arası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2009.
- Oğlanlar Şeyhi, İbrâhim, *Müfîd ü Muhtasar*, (haz. Bilal Kemikli), Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- Okudan, Rifat, "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, 2003/2, 139-164.
- Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IX(23), 2009, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı – II, s.75-89.
- _____, "Tasavvuf Düşüncesinde 'Sır' Kavramı ve Marmaravî'nin 'Keşfü'l-Esrâr' İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 2000, 225-262.
- _____, "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şerîat, Tarîkat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî'de "Dört Kapı-Kırk Makam" Anlayışının İzleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, VII(18), 2001, 63-74.
- _____, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.
- Öktay, Nesrin, *Muhammed Esad Dede ve Mesnevî Şerhi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2008.

- Ömer İbn Fârız, *Dîvân*, (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire 2004.
- Öngören, Reşat, “Ebü’n-Necîb Sühreverdî”, *DİA*, XXXVIII, 35-36.
- _____, “Ahmet Avni Konuk”, *DİA*, XXVI, 180-182.
- _____, “Mektup”, *DİA*, XIX, 21-23
- _____, “Miftâhu’l-Gayb”, *DİA*, XXX, 16-17.
- _____, “Sa‘deddîn-i Hammûye”, *DİA*, XXXV, 389-391.
- _____, “Sühreverdiyye”, *DİA*, XXXVIII, 42-45.
- _____, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, (2. Bsk.), İz Yay., İstanbul 2003.
- Özcan, Abdülkadir, “İdrîs-i Bitlisî”, *DİA*, XXI, 485.
- Özdemir İmamoğlu, Sema, “Dâvûd Kayserî’ye Göre Sûfinin Bilgisi ve İlm-i İlâhî”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 51, 2012, 147-154.
- _____, Sema, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2011.
- Özgökmen, Murat, *Türk İslâm Edebiyatında İlâhiler, Nefesler ve Devriyeler*, Selçuk Üniversitesi. SBE, Konya 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Merâğa”, *DİA*, XXIX, 162.
- _____, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 225-229.
- _____, “Olcaytu Han”, *DİA*, XXXIII, 345-347.
- _____, “Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî”, *DİA*, XXXV, 19-21.
- _____, *Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay, İstanbul 2009.
- Özkan, Mustafa, “Elvân-ı Şîrâzî”, *DİA*, XI, 67-68.
- _____, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1995.
- Öztürk, Şeydâ, *Şem’î’nin (15.-16.yy Mesnevî Şerhi: İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2007.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, Sidre Yayınları, İstanbul 1988.
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1983, I-III.
- Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, (3. Bsk.), Akçağ Yay., Ankara 1995.
- _____, “Kün”, *DİA*, XXVI, 552-553.
- Paşa Ziya, *Harâbât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291/1875, 339-370.

- Potter, Lawrence G., “Moğollar Sonrası İran’da Sufiler ve Sultanlar”, (Çev.: Hanifi Şahin), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XII(28), 2011, 215-243.
- Pûr, Ali Basîrî, *Tashîh-i İntikâdî-i Şerh-i Gülşen-i Râz be-Nâmi Hadîkatü’l-Maârif ez-Şücâuddîn Kürbâlî bâ-Mukaddime-i Ta’likât ve Fihristhâ*, Dânişgâh-ı Beyne’l-Milelî-yi İmâm Humeynî, Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, Kazvin 1384/2006.
- Pûşencî, Nizameddin Terini Kandahârî b. İshak, *Kavâidü’l-Urefa ve Âdabu’ş-Şuarâ: Ferheng-i Istilâhât-ı Ârifân ve Şâirân*, (nşr. Ahmed Mücahid), İntişârât-ı Suruş, Tahran 1374/1995.
- Pûrcevâdî, Nasrullah, “Risâle-i Mişvâk: Halkâî ez-Yek-i Zîncîr-i Edebî u İrfânî”, *Mâârif Dergisi*, sayı:1, 1366/1987, 3-22.
- _____, *Can Esintisi: İslam’da Şiir Metafiziği*, (Çev.: Hicabi Kırlangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998.
- _____, *Pejûheşhâ-yı İrfânî*, Neşrinî, Tahran 1385/2006.
- Rahîmiyân, Saîd, “Mukâyese Akâyid-i Şebüsterî ve Hüseyinî-i Herevî Der Gülşen-i Râz ve Kenzü’r-Rumûz”, *Zebân ve Edeb-i Fârsî*, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat ve Ulûm-ı İnsânî, Dânişgâh-ı Tebrîz, sayı: 204, 1387/2008, 47-84.
- _____, *Âferîneş ez-Manzar-ı İrfân*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Ân-ı Kitâb, Tahran 1389/2011.
- Râsim Efendi, Mustafa, *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İz Yay., İstanbul 2008.
- Rıhtım, Mehmet, *Seyyid Yahya Bakuvi ve Halvetîlik*, Qismet Yayınevi, Bakü 2005.
- Rıza Tefvîk, *Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye*, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr. 001909/A, 7 yk.
- _____, *Rızâ Tefvîk’in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, (haz. Abdullah Uçman), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 2001.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum II*, British Museum, London 1966.
- Ruzbihan Baklî, Şîrâzî, *Meşrebü’l-Ervâh: Hezâr u Yek Makâm ez Makâmât-ı Ârifân*, (Tercüme ve Şerh: Kâsım Mîr Âhûrî), İntişârât-ı Âzâd-mehr, Tahran 1389/2010.
- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, (Ed.) Karl John vd., Dordrecht 1968.

- Safâ, Zebîhullah, *Târîh-i Edebiyât Der İran*, (5.Bsk.), İntişârât-ı Firdevsî, Tahran 1366/1987, III/II. [Safâ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyat der İran: İran Edebiyatı Târîhi*, (Çev.: Hasan Almaz), Nüsha Yayınları, Ankara 2005, II.]
- Sâhibu'l-Cevâhir, Abdülaziz, *el-Tırâz fî-Tercümeti Gülşen-i Râz*, Tahran 1351/1396.
- Saîdî, Gül Baba, *Ferheng-i Câmi'-i Istilahat-ı İrfani-yi İbn Arabi*, (2. Bsk.), İntişârât-ı Zevvâr, Tahran 1387/2008.
- Salâhî Uşşâkî, Abdullah, *Tercüme-i Mirâtu'l-Muhakkikîn*, İsmâil Hakkı Litoğrafyası Destgâhı, İstanbul 1281/1865, 95-106.
- Saraç, Yekta “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Târîhi*, (Ed.) Talat Sait Halman vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 2006, II, 121-132.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım, “Bir Şerh Dört Şârih: Eşrefoğlu'nun Kasîde-i Hayrân Şiirinin Şerhleri ve Bu Şerhlerin Âidiyeti Meselesi” *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 29, 2012, 1-42.
- Schacht, Joseph, “Şeriat”, *İA*, XI, 429.
- Schimmel, Annemarie, “Shabestari”, *Dictionary of Oriental Literatures: West Asia and North Africa*, (Ed.) Jiri Becka- Jaroslav Průšek, George Allen & Unwin Ltd, London 1974, III, 170.
- _____, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (2. Bsk.), (Çev.: Ergun Kocabıyık), , Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- _____, *Ve Muhammed O'nun Elçisidir*, (Çev.: Ekrem Demirli), Kabalcı Yay., İstanbul 2011.
- Sebzevârî, İbrâhim, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Pervîz Abbas Dâkânî), Neşr-i İlm, Tahran 1386/2007.
- Seccâdi, Seyyid Cafer, *Ferheng-i Istilahat ve Ta'birat-ı İrfani*, (3.bsk.), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1983. [Seccâdi, Seyyid Cafer, *Ferheng-i Istilahat ve Ta'birat-ı İrfani: Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Uygur), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.]
- Selim-i Divane, *Vuslata Davet: Burhânu'l-Ârifîn, Miftâhu Müşkilâtü's-Sâdikîn, Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, (haz. İsa Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, (Çev.: Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yayınevi, İstanbul 1996.
- Sevgi, Ahmet H., “Efdalüddîn-i Kâşânî”, *DİA*, X, 453-455.

_____, “Gülşen-i Râz”, *DİA*, XIV, 253-254.

_____, “Mantıku’t-Tayr”, *DİA*, XVIII, 29.

Sinan Paşa, *Tazarrûnâme*, (haz. Mertol Tulum), Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara 2011.

Söğüt, Engin, *İsmail Hakkı Bursevî’nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Linsan Tezi), Marmara Ü.S.B.E., İstanbul 2007.

Spuler, Bertold, “İlhanlılar”, *İA*, MEB, V/II, 969-970.

_____, *İran Moğolları*, (Çev.: Cemal Köprülü), TTK, Ankara 1957.

Süleyman Şeyhî, Köstendilli, *Bahrü’l-Velâye: 1001 Sûfî*, (haz. Sezai Küçük-Semih Ceyhan), Mavi Yayıncılık, İstanbul 2007.

Sümer, Faruk, “Abaka”, *DİA*, I, 8.

Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî I-IV*, (haz. Mustafa Keskin vd.), Sebil Yayınevi, İstanbul 1997.

Şafak, Yakup, “Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım Üzerine”, *Yedi İklim*, sayı: 59, 1995, 10-14.

_____, *Klasik Şiir Üzerine Yazılar*, Saye Yayınevi, Konya 2003.

Şah, Serap, *Safvetü’s-Safa’da Safiyüddin-i Erdebili’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2007.

Şâhidî, İbrâhim Dede, *Gülşen-i Vahdet: Yüz İle İlgili Tasavvufî Remizler*, (haz. Numan Külekçi), Akçağ Yayınları, Ankara 1996.

Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2010.

Şahinoğlu, M. Nazif, “Alâüddevle-i Simnânî”, *DİA*, II, 345-347.

_____, “Attar”, *DİA*, IV, 95-98.

Şebüsterî, Mahmûd, *Gulshan-ı Raz*, (tr. Edward Henry Whinfield), Published by Trübner-Co., Ludgate Hill, London 1880.

_____, *Gülşen-i Râz*, (Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yayınları, İstanbul 1993.

_____, *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku’l-Yakin, Mir’atü’l-Muhakkikin, Merâtibü’l-Ârifin*, (nşr. Samed Muvahhid), Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1365/1986.

_____, *Tercüme-i Minhâcu’l-Âbidîn*, Ordu İl Halk Kütüphanesi, nr. 000882.

- Şeker, Şemsettin, “Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Cami Derslerinin Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(22), 2012, 174-203.
- _____, *Ders ile Sohbet Arasında: Ondokuzuncu Asır İstanbul’unda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayını, İstanbul 2013.
- Şensoy, Sedat, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 555.
- Şentürk-Kartal, Ahmet Atilla-Ahmet, *Eski Türk Edebiyatı Târîhi*, (4. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 2010.
- Şerbetçi, Azmi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, XVI, 487-488.
- Şeyh Bedreddîn, Simavna Kadısı Oğlu, *Vâridât-ı Bedreddîn*, (Çev.: Mûsâ Kâzım Efendi, haz. Mehmed Serhan Tayşi), MVT Yay., İstanbul 2010.
- Şeyh Gâlip, *Hüsn ü Aşk*, (5. Bsk.), (haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), Dergâh Yay., İstanbul 2006.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri*, Nüsha: *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2001, 80-111.
- Şîrâzî, Elvân, *Gülşen-i Râz Tercümesi: İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkıbasım*, (haz. Muzaffer Akkuş), Niğde Üniversitesi Yay., Niğde 2004.
- Şîrâzî, Hâfız, *Divan-ı Gazeliyat-ı Mevlana Şemsüddin Muhammed Hâce Hafız-ı Şîrazi*, (nşr. Halil Hatib Rehber), Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1389/2010.
- Şîrâzî, Ma’sûm Ali Şah, *Tarâiku’l-Hakâik*, (nşr. Muhammed Cafer Mahcûb), Kitâbfürûşî-yi Bârânî, Tahran 1339/1960.
- Şîrâzî, Muzafferuddîn, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymâniye, Ayasofya, nr. 001912.
- Şirinov, Agil, *Nasiruddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2007.
- Şîrvânî, Mirza Zeynelabidin, *Riyazü’s-Siyaha*, (nşr. Asgar Hamid Rabbânî), İntişârât-ı Sa’dî, Tahran 1334/1955.
- Şîrvânî, Seyyid Yahyâ, *Şifâü’l-Esrâr: Sûfî Yolunun Sırları*, (haz. Mehmet Rıhtım), Sûfî Kitap, İstanbul 2011.
- Şüsterî, Nûrullah, *Mecâlisü’l-Mü’minîn I-II*, (3. Bsk.), (nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), Kitâbfürûş-ı İslâmiyye, Tahran 1365/1987.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *Râz-ı Dil: Şerhî Ber Manzûme-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Ali Saâdet Perver, İhyâ-i Kitab), Tahran 1383/2005.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1983, III.
- Tabîbzâde, Mehmed Şükrî Efendi, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi, Azîz Mahmûd Hüdâyî Bölümü, nr. 1098.
- Tâhir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2009.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Cengiz ve Hülâgu Mezâlimi*, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul 1322.
- _____, *Edebiyat Lügati*, (2.Bsk.), (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- Tahralı, Mustafa, "Füsûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* (İçinde), (3. Bsk.), İFAV, İstanbul 2002, s. 9-38.
- _____, "Füsûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler", Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (içinde), (3. Bsk.), İFAV, İstanbul 1999, I, 29-62.
- _____, "İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsi'nin Yorumu", İbnü'l-Arabî, *Nurlar Hazînesi* (içinde), (Çev.: Mehmet Demirci), İz Yay., İstanbul 1990, 11-42.
- _____, "Mânâ Dilini Bilen Ârif Muhâlifleri Uzlaştırır, Birleştirir", *Tasavvuf Seni Çağırıyor* (içinde), (5. Bsk.), (Ed.), Ercan Alkan, Hayy Kitap, İstanbul 2012, 209-210.
- _____, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III* (içinde), (2. Bsk.), İFAV, İstanbul 2000, 44-56.
- Takeshita, Masataka, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, Tokyo 1987.
- Tan, M. Nedim *Abdullah Ensari Herevi'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sadmeydan'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2013.
- _____, *Sâfi'nin Kenz-i İhlâs'ının Tahkik ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Linsans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2006.

- Taşköprîzâde, *eş-Şekāiku'n-Nûmâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985.
- Tavakkolî, Hasan, *İdris-i Bitlisi'nin Kanun-i Şahenşâh'isinin Tenkitli Neşri ve Türkçe'ye Tercümesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1974.
- Tebrizî, Hümam, *Divan*, (nşr. Reşid Ayvazî), Müessesesi-i Tarih ve Ferheng-i İran, Tebriz 1351/1972.
- Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm I-II*, (thk. Refîk el-Acem, Ali Dahruc), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Tek, Abdurrezzak, "Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 2007, 211-240.
- _____, *Abdüllatîf Kudsi: Hayâtı, Eserleri ve Görüşleri*, Emin Yay., Bursa 2007.
- _____, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi*, Emin Yay., Bursa 2012.
- _____, *Tasavvufî Mertebeler: -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Emin Yay., Bursa 2008.
- Temelli, Mehmet, *Mahmûd Şebüsteri: Hayâtı, Görüşleri, Üç Risâlesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2003.
- _____, "Şebüsterî'nin Tasavvuf Düşüncesinde "Ben" in Mâhiyeti", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 3*, (Ed.) Hasan Basri Öcalan, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa 2004, 101-111.
- Terbiyet, Muhammed Ali, *Dânişmendân-ı Âzerbaycan*, (2.Bsk.), Kitabhâne-i Firdevsî, Tebriz 1314/1935.
- _____, "Şayh Mahmûd-i Şebistarî", *Mecelle-i Armağan*, sayı: 9, 601-610.
- _____, "Şeyh Mahmûd Şebüsterî", *Makâlat-ı Terbiyet*, (haz. Hüseyin Sıddik), Dünya-yı Kitab, Tahran 1976, 55-65.
- Tholuck, Friedrich August Deofidus, *Ssufissmus sive theorsophia persarum pantheistica*, Berlin 1821.
- Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-Evliyâ*, (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965.
- Tokmak, A. Naci, "İran-Edebiyat", *DİA*, XXII, 416-424
- _____, "Evhadüddîn-i Merâğî", *DİA*, XI, 520.

- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, (6. Bsk.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Hezec", *DİA*, XVII, 302-304.
- Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. Asırlar]*, (3. Bsk.), İnsan Yay., İstanbul 2007.
- _____, "Osmanlı Dönemi Sûfîlerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni'metullah Nahcivânî'nin Şerh-i Gülşen-i Râz'ı", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 22, 2005, 103- 110.
- _____, "Sır", *DİA*, XXXVII, 115.
- _____, "Şîrîn-i Mağribî", *DİA*, XXXIX, 192-193.
- _____, "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, 248-249.
- Tosyalıoğlu, Betül, *Emanet Risaleleri ve Tasavvuf'ta Emanet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010.
- Turan, Abdülbaki, "Elfiyye", *DİA*, XI, 27-28.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.
- _____, "Latîfe", *DİA*, XXVII, 27.
- _____, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.
- _____, "Teselsül", *DİA*, XXXX, 536.
- _____, "Harîrî-Zâde'nin, Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî Min Sırrî Hadîsi 'Men Talebenî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009, 37-51.
- Türke, Sainüddin Ali b. Muhammed İsfahani, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, (nşr. Kâzım Dezfilyan), Neşr-i Âferîn, Tahran 1375/1996.
- Uçman Abdullah, *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, MEB Yay., İstanbul 2001.
- Uluç, Tahir, *İbnü'l-Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Devir", *DİA*, IX, 231-232.
- _____, "Abdürrezzak Kâşânî", *DİA*, XXV, 5-6.
- _____, "Ma'rifet-i Nefs", *DİA*, XVIII, 56-57.
- _____, "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA*, V, 238-241.
- _____, "Ene", *DİA*, XI, 232.
- _____, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, 377-381.

- _____, “Hankah”, *DİA*, XVI, 43.
- _____, “Harakānî”, *DİA*, XVI, 93-94.
- _____, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54-56.
- _____, “Sefer”, *DİA*, XXXVI, 298-299.
- _____, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, 127-128.
- _____, “Tevhîd”, *DİA*, XL, 21-22.
- _____, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, Dergâh Yay., İstanbul 2009.
- _____, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (4. Bsk.), Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul 2001.
- _____, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, I-III, İstanbul 2006-2007,
- Uslu, Recep, “Herat”, *DİA*, XVII, 217.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yedi Veren Yay., Konya 2001.
- Uzun, Mustafa, “Devriyye”, *DİA*, 251-253.
- Ülfetî, Şerefüddîn Hüseyin b., *Reşfu'l-Elhâz fî-Keşfi'l-Elfâz*, (2. Bsk.), (nşr. Necîb Mâyîl Herevî), İntişârât-ı Movlâ, Tahran 1377/1998.
- Ülken, Fatih, *Elvân-ı Sirâzî'nin Gülsen-i Râz Tercümesi-İnceleme Metin-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2002.
- Ülken, Hilmi Ziyâ, *Türk Tefekkür Târihi* II, Matbaa-i Ebüzzîya, İstanbul 1934.
- Üstüner, Kaplan, *Dîvan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2007.
- Vassaf, Hüseyin, *Gülzâr-ı Aşk: Mevlid Şerhi*, (haz. Mustafa Tatçı vd.), Dergâh Yay., İstanbul 2006.
- _____, *Sefîne-i Evliyâ* I-V, (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul 2006.
- Vaux, Carra de, “Şerh”, *İA* Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1979, XI.
- Vicdânî, Sadık, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarikatler ve Silsileleri*, (haz. İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Weber, Alfred, *Felsefe Târihi*, (5.Bsk.), (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998.
- Whinfield, Edward Henry, “Introduction”, *Gulshan-ı Raz* (İçinde), (Çev.: Edward Henry Whinfield), Trübner&Ludgate Hill, London 1880, II-XVI.

- Yavuz, Hilmi, *Denemeler*, Boyut Yay., İstanbul 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Adem”, *DİA*, I, 356-357.
- Yazıcı, Tahsin, “İmâd-İ Fakîh”, *DİA*, XXII, 168-169.
- _____, “Çeşm”, *DİA*, VIII, s. 276.
- _____, “Şebisterî,” *İA*, Millî Eğitim Bakanlığı, XI, 373-374.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfan Felsefesi*, (2. Bsk.), (Çev.: Kenan Çamurcu), İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Yetik, Erhan “Hayret”, *DİA*, XVII, 60-61.
- _____, “İzzeddin el-Kâşî”, *DİA*, XXIII, 555.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV, Ankara 2000.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 2001.
- Yıldız, Alim, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, Sivaslılar Vakfı, İstanbul 2003.
- Yılmaz, Ahmet, “Müstakimzade Süleyman Sâdeddin”, *DİA*, XXXII, 113-115.
- _____, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.
- Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989.
- Yılmaz, Hasan Kamil, “Cezbe”, *DİA*, VII, 504.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.
- Yılmaz, Ozan, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, *TALİD*, sayı: V/9, 2007, 278-296
- _____, *16. Yüzyıl Şarihlerinden Sudi-i Bosnevi ve Şerh-i Gülistan'ı: (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Yılmaz, Yavuz, *Müstakimzâde'ye Göre Bazı Manzûmelerin Şerhi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushiye*, (haz. Umay Günay-Osman Horata), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
- Yurdağür, Metin, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, XVI, 477-479.

- Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1994.
- _____, “Ebû Said Bahadır Han”, *DİA*, X, 218-219.
- _____, “Gazan Han”, *DİA*, XIII, 429-430.
- _____, “Hülâgû”, *DİA*, XVIII, 473-475
- _____, “İlhanlılar”, *DİA*, XXII, 102-105.
- Zatî, *Dîvân*, (haz. Mehmet Çavuşoğlu- M. Ali Tanyeri), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987, I- III.
- Zebîhî, Ma’sûme, *Te’sîr-i Füsûsu’l-Hikem ber Gülşen-i Râz*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dânişgâh-ı Âzâd, , Tahran 1380/2001.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin, *Custucû der Tasavvuf-i İran*, (9. Bsk.), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1388/2009.
- _____, “Gilani, Shams al-din Muhammed B. Yahya”, (Ed.) N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002.
- _____, “Seyrî Der Gülşen-i Râz”, *Nakş Ber Âb*, (6.Bsk.), İntişârât-ı Suhen, Tahran1388/2011, 256-294.
- _____, “Şi‘r-i Sûfiyye Ba‘de ez Mevlânâ”, *Cüst u Cû Der Tasavvuf-i İran*, (9. Bsk.), Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1388/1999, 309-336.
- _____, *Erziş-i Mîrâs-ı Sûfiyye*, (14. Bsk.), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1389/2011.
- _____, *Ez güzeşte-i edebi-yi İran*, İntişârât-ı Beyne’l-Mileli el-Hüda, Tahran 1375/1997.
- Zerrûk, Ahmed, *Kavâidü’t-Tasavvuf: Tasavvuf’un Esasları*, (Çev.: Muhammet Uysal), Endülüs Kitap, İstanbul 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Muammer Cengiz
Doğum Yeri ve Tarihi	Çeltik/Konya-05.05.1983
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi-2004.
Y. Lisans Öğrenimi	Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü-2007.
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce-Farsça-Arapça.
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	Atatürk Ün. Bilimsel Araştırmalar Projesi.
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
İletişim	
E-Posta Adresi	muammer.cengiz@atauni.edu.tr
Tarih	23.06.2014