



**KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN
ŞEYHÎ EFENDİ HAYATI ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Birol YILDIRIM

**Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. İsa ÇELİK
2016
Her Hakkı Saklıdır**

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

Birol YILDIRIM

KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. İsa ÇELİK

ERZURUM-2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

...../...../20....

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "*Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun 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.

[Tarih ve İmza]

[Öğrencinin Adı Soyadı]
BİROL YILDIRIM



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. İsa ÇELİK danışmanlığında Birol YILDIRIM tarafından hazırlanan bu çalışma .11. / .02 / 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. İsa ÇELİK :

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ahmet ÇELİK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Murat KÜÇÜKÜĞURLU

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
KISALTMALAR DİZİNİ.....	VIII
ÖNSÖZ.....	X

GİRİŞ

I- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	1
II. SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE OSMANLI DEVLETİNİN GENEL DURUMU	6
A. İdarî ve Askerî Durum.....	6
B. İlmî ve Edebî Durum	9
C. Tasavvufî Durum	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖSTENDİLLÎ SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN HAYÂTİ İNTİSÂBİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. HAYATI	21
1.1.1. Doğum Yeri ve Tarihi	21
1.1.2. İsmi Unvânı ve Mahlâsı	24
1.1.3. Ailesi	26
1.1.4. Çocukluğu Gençliği ve Yetiştigi Muhîti	31
1.1.5. Tahsili	33
1.1.6. Evliliği ve Çocukları	34
1.1.7. Aldığı İdarî Görevler	34
1.1.8. Vefâtı	37
1.2. TASAVVUF YOLUNA İNTİSÂBİ	39
1.2.1. Mensup Olduğu Tarîkatı	41
1.2.2. Tarîkat Silsilesi.....	43
1.2.3. Mürşidleri	44
1.3. ŞAHSİYETİ	49
1.3.1. Tasavvufî Şahsiyeti	49
1.3.2. Halifeleri.....	57

1.3.3. Edebî Şahsiyeti	61
1.4. ESERLERİ.....	80
1.4.1. Kütüphanelerde Tespit Edilen Eserleri.....	82
1.4.1.1. Lemeât-ı Nakşbendiyye	82
1.4.1.2. Divan.....	83
1.4.1.3. Zübde-i Nefehâtü'l-Üns.....	84
1.4.1.4. Mir'âtü'l-Muvahhidîn.....	85
1.4.1.5. Mektûbât-ı Erbaîn.....	86
1.4.1.6. Terkîbât-ı Erbaîn.....	87
1.4.1.7. Te'vîlât-ı Hadîs-i Erbaîn.....	88
1.4.1.8. Kûtü'l-Uşşâk.....	90
1.4.1.9. Medâr-ı Sâlikân	91
1.4.1.10. Etvâr-ı Hâcegân	92
1.4.1.11. Usûlü'l-Vusûl	93
1.4.1.12. Nîkâtü'l-Hikem.....	94
1.4.1.13. Mecmau'l-Maârif.....	95
1.4.1.14. Bahrü'l-Velâye	96
1.4.1.15. Hulâsatü'l-Esrâr.....	98
1.4.1.16. Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-Îlâhiyye.....	98
1.4.1.17. Risâle-i Tâlia.....	99
1.4.1.18. Risâle-i el-Metâlî	99
1.4.1.19. Subhetü'l-Levâiyh	99
1.4.1.20. Sakk-ı Şeyhî.....	100
1.4.1.21. Kitabu Mecmûatü's-Sanayi	104
1.4.1.22. Hikâye-i Hoca Saîd.....	105
1.4.1.23. Mine'l Hikâyet-i İbn-i Bureyk Cild-i Sâni	105
1.4.1.24. Şerh-i Kelâm-ı Kibâr	106
1.4.1.25. Şerh-i Kelâmi'l-Vâsitî	106
1.4.1.26. Şerh-i Kelimât-ı Bedri'd-dîn.....	107
1.4.1.27. Şerh-i Kelâm-ı Câfer-i Sâdık	107
1.4.1.28. Risâle-i Tasavvuf.....	108
1.4.1.29. Şerh-i ez-Ba'z'ı Makalât-ı Kibâr-ı Meşâyih.....	108

1.4.1.30. Şerh-i Nûnân.....	109
1.4.1.31. Risâle-i Hakâik-i Aşk	109
1.4.2. Kaynaklarda Zikredildiği Halde Bulunamayan Eserleri	110

İKİNCİ BÖLÜM

SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. SEYR Ü SÜLÛK	119
2.1.1. Seyr ü Sülûk Yöntemleri	125
2.1.1.1. Mârifet Nûru	125
2.1.1.2. Riyâzât Yolu	126
2.1.1.3. Riyâzât Yolu Mârifet Nûru	127
2.1.1.4. Sülûk-i Müstetir	129
2.1.1.5. Seyr ü Sülûk Ehli	135
2.1.2. Seyr ü Sülûk Menzilleri	159
2.1.2.1. Şerîat	159
2.1.2.2. Tarîkat	161
2.1.2.3. Mârifet	173
2.1.2.4. Hakîkat	179
2.1.3. Seyr ü Sülûk Akabe/Engelleri	183
2.1.3.1. Kibir	183
2.1.3.2. Şehvet	186
2.1.3.3. Hevâ	188
2.1.3.4. Telvîn	190
2.1.3.5. Dünya Sevgisi	193
2.1.3.6. Riyâset	196
2.1.3.7. Cem’-Fark	197
2.1.3.8. Sekr-Sahv	200
2.1.3.9. İlham-Vârid	202
2.1.3.10. Kerâmet	204
2.1.3.11. Havâtır	206
2.1.3.12. Vesvese	210
2.1.4. Sâlik ile İlgili Hasletler	211

2.1.4.1. İhlâs.....	211
2.1.4.2. İhsân.....	212
2.1.4.3. Vera'-Takvâ.....	213
2.1.4.4. Tevbe	215
2.1.4.5. Tevekkül	216
2.1.4.6. Rızâ.....	224
2.1.4.7. Fakr	226
2.1.4.8. Zühd.....	236
2.1.4.9. Edeb	237
2.1.4.10. Cezbe	244
2.1.4.11. Aşk.....	245
2.1.4.12. Muhabbet	257
2.1.4.13. Havf-Recâ.....	265
2.1.4.14. Kabz-Bast	266
2.1.4.15. Kurb-Bu'd.....	267
2.1.4.16. Temkîn.....	275
2.1.4.17. Üns.....	276
2.1.4.18. İlim ve Mârifet.....	277
2.1.4.19. Zikir	292
2.1.4.20. Râbîta.....	305
2.1.4.21. Murâkabe	311
2.1.4.22. Muhâsebe	312
2.1.4.23. Muâyene	312
2.1.4.24. Tecellî	312
2.1.4.25. Hürriyet.....	313
2.1.4.26. Fenâ-fillâh/Bekâ-billâh	314
2.2. TASAVVUFA DAİR ELE ALDIĞI DİĞER KONULAR	319
2.2.1. Vahdet-i Vücûd ve Maiyyet-i Zâta Dair Görüşleri	319
2.3. MÜLHİDLER VE MUTAASSIPLARLA MÜCÂDELESİ.....	356
2.3.1. Mutaassıb Ulemâ.....	357
2.3.2. Mülhidler	360
2.3.3. Zâhir Ehlinin Evliyâullâha Düşmanlık Sebepleri.....	368

2.3.4. Evliyâullahın Hoşgörüsü	369
2.3.5. Süleyman Şeyhî'nin Zâhir-Bâtın Ehli Arasındaki Anlaşmazlıklara Dair Tespitleri ve Çözüm Önerileri	370
2.3.6. Zâhir ve Bâtın Ehli Arasında Süregelen Anlaşmazlık Örneği: Kadızâdelîler ve Sivâsîler	375
SONUÇ	383
KAYNAKÇA	390
EKLER	422
ÖZGEÇMİŞ	440



ÖZET

DOKTORA TEZİ

KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ HAYATI ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Biol YILDIRIM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsa ÇELİK

2016, 440 sayfa

Jüri: Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Ahmet ÇELİK

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK

Yaptığımız bu doktora çalışmasına konu olan Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, XVIII. asrın sonlarıyla XIX. asrın başlarına denk gelen (d. 1163/1750 1235/1819-20) yılları arasında Bulgaristan'ın Köstendil şehrinde yaşamış âlim, şâir, hukukçuluk ve yöneticilik vasıflarına da sahip, çok yönlü bir Osmanlı müellifidir. Aristokrat ve zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İki yaşında babasını kaybetmiştir. Köstendil'de âyanlık yapan ağabeyi Çelebi İbrâhim Efendi'nin himayesinde büyümüştür. Elimizdeki bilgilere göre medrese eğitimi kendi imkanları ile Köstendil'de tamamlamıştır. Aynı zamanda ikinci mürşidi de olacak olan ağabeyi Çelebi İbrâhim Efendi vasıtası ile bir Nakşbendî şeyhi olan Şâmizâde Mustafa Efendi'ye intisap etmiştir. Mürşidlerinin gözetiminde kısa sürede ve başarılı bir şekilde seyr ü sülûkunu tamamlayarak tarikatına ve mürşidine çokça bağlı bir şeyhi olarak temâyüz etmiştir. Daha mürşidi hayatta iken irşad görevi alan Süleyman Şeyhî Efendi, yaklaşık yetmiş yıllık ömrünün büyük bir kısmını bu tarikat çerçevesinde irşad görevine hasretmiştir.

Hayata tevhîd-i vücûdî/vahdet-i vücûd penceresinden bakmayı tercih eden müellifimiz, evrendeki tevhîdi en derin bir şekilde hissetmiş olacak ki, bu hissiyatını dillere pelesenk olabilecek "*Yevm-i cedîd ve rızk-ı cedîd*" vecîzesi ile ifade etmiştir.

Biri kayıp, iki divana sahip olan müellifimiz yaşadığı çağın edebî anlayışına uygun olarak vasat düzeyde bir şiir ortaya koymuştur. Daha çok nesir alanında başarılı olmuştur. Telif eserler açısından kısır ve buhranlı bir dönemde yaşayan Süleyman Şeyhî Efendi, Sofyalı Bâlî Efendi'den sonra Bulgaristan'da yetişmiş en velûd ikinci müellif olarak düşünce dünyamızda yerini almıştır. Tasavvufî konular başta olmak üzere birçok alanda eser vermiştir.

Süleyman Şeyhî Efendi, çağının sorunlarına bigâne kalmamıştır. İki aşırı ucu temsil eden tasavvuf cephesinin mülhidleri ve zâhir ehlinin mutaassıpları arasında sürüp giden anlaşmazlığa bir çözüm bulmak, her iki gurubu da orta bir noktada buluşturmak için çok çaba harcamış, sorunun çözümü için şerîatin merkezi ve belirleyici konumuna sürekli dikkat çekmiştir. Özellikle mektuplaşmalarından anlaşıldığı kadarıyla bulunduğu yöredeki mânevî atmosferin tam merkezinde yer aldığı anlaşılan müellifimiz, derin bir sosyal sorumluluk anlayışı ile çevresindeki halkın her meselesi ile ilgilenmiştir. Bu bağlamda aslî görevi olan mürşidlik ve müderrisliğinin yanında, salgın hastalıklar esnasında fedakâr bir sağlık görevlisi hissiyatı ile kendi sağlığını tehlikeye atma pahasına o dönemin imkansızlıkları içinde birçok hastalığa nerede ise o dönemde tek çare olan hastalara okuyarak onların şifa bulmasına vesile olmuştur.

İki ayrı görev ile devlet hizmetinde bulunmuştur. Bunlardan birincisi, Köstendil'de bir müddet aile mesleği olan âyanlık ve mütesellimlik yapmasıdır. Muhtemelen bu dönemde Köstendil ve çevresinde bazı imar faaliyetlerine vesile olmuştur. Fakat seyr ü sülûk sürecini olumsuz etkileyen bu dünyevî görevini kısa sürede terk ederek kendisini tamamen irşad ve tedris hizmetine adanmıştır. Diğer bir görevi ise, İstanbul mahkemelerinde bir müddet çalışmasıdır. Derin bir fıkıh ve Arapça bilgisi gerektiren bu görev kendisine hukuk formasyonu kazandırmıştır. Bu görevinin bir semeresi olarak da "*Sakk-ı Şeyhî*" isimli eserini kaleme almıştır.

Süleyman Şeyhî Efendi, maddî ve mânevî hizmetleri karşılığında Köstendil ve çevresinde yaşayan her kesim insandan büyük saygı görmüştür. Geride sadaka-i câriye türünden olarak "*Bahrü'l-Velâye*", "*Lemeât-ı Nakşbendiyye*", "*Sübhatü'l-Levâiyh*" ve "*Sakk-ı Şeyhî*" gibi bazıları oldukça önemli ve meşhur olan birçok eser ve birçok halife ve Köstendil'de kendisinden sonra da oldukça aktif bir şekilde irşad görevini ifâ eden bir dergâh ve medrese bırakarak ebedî âleme göçmüştür.

Anahtar Kelimeler: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Bahrü'l-Velâye*, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, Tasavvuf, Tarikat, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i Vücûd, Nakşbendiyye Tarikatı.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

LIFE, WORK AND SUFISM INTERPRETATION OF SÜLEYMAN ŞEYHİ EFFENDİ FROM
KYUSTENDİL

Biolol YILDIRIM

Advisor: Prof. Dr. İsa ÇELİK

2016, 440 pages

Jury: Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Ahmet ÇELİK

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU

Assist. Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK

Süleyman Şeyhi Effendi from Kyustendil, as the subject of our thesis, was an Ottoman author and a Sufi, scholar, man of letters, lawyer and local administrator who lived in Kyustendil city of Bulgaria between late 18th and early 19th century (1163/1750 1235/1819-20)

He was the son of a noble and wealthy family. His father passed away when he was at the age of two. He grew up under the auspices of his older brother Chalabi İbrahim Effendi, who served as the chief of Kyustendil. According to the information currently available to us, he completed his madrasah education at Kyustendil by his own means. He joined Şamizade Mustafa Effendi, who was a Naqshbandi sheikh, by means of his brother Chalabi İbrahim Effendi who became his second teacher in time. He successfully completed his *seyr-ü sülûk* (special training of a religious order) under the supervision of his teachers in a short time and distinguished himself as a Naqshbandi sheikh devoted a lot to his order and teacher. Süleyman Seyhi Effendi, who received the position of guiding people to the true path when his teacher was still alive, devoted the majority of his almost seventy years long lifetime to guiding people to the true path within the framework of this order. Our author, who experienced the life through the window of *waḥdat al-wujūd* (unity of being) deeply felt the unity and renewal existent in the universe and expressed this feeling of his through this expression which has become a piece of common use: “*yevm-i cedit and rızk-ı cedit*” (a new day and a new livelihood).

Our author, who had two divans one of which is lost, penned a mediocre poetry in accordance with the literary understanding of his era. He was more successful in prose. Süleyman Şeyhi Effendi, who lived in an era infertile and stressful in terms of original copyright works, took his place within our world of thought as the second most productive author grew up in Bulgaria after Bali Effendi from Sofia. He produced works in primarily Sufism and numerous other fields.

Süleyman Şeyhi Effendi was not indifferent to the problems of his era. He struggled a lot to find a solution to the ongoing dispute among the representatives of two extreme ends –the heretic of Sufism and the radical of external interpretation- and bring together these two at a common point and he drew attention to the central and decisive position of the Sharia for the solution of the problem. Our author, who is understood particularly from his correspondence to be right at the centre of the spiritual atmosphere of his region, paid attention to any problem of the people around him with a deep understanding of social responsibility. In this regard, he served as a means to cure the patients by applying the recital of religious prayers as almost the only method against many diseases due to the impossibilities of the era by exposing his own health to danger bearing the spirit of a self-sacrificing medical during epidemics in addition to his main responsibilities of guidance to the true path and lecturing.

He served as a public officer at two different positions. One of them was that he served as the chief and tax collector at Kyustendil, which was the profession of his family. He probably led some public work activities within the town during this period. However, he quitted this worldly duty after a short while due to its negative impact on the process of special training of the religious order and devoted him completely to guidance to the true path and lecturing. Another responsibility of him was to work at the courts of Istanbul for a while. This position, which required a profound knowledge, provided him a mission of law. He produced his book titled “*Sakk-ı Seyhi*” as a fruit of this duty.

Süleyman Şeyhi Effendi was highly respected by people from all walks of life living in and around Kyustendil in return for his material and spiritual services. He passed away bequeathing as a perpetual charity more than forty work such as “*Bahrü'l-Velâye*”, “*Lemeât-ı Nakşbendiyye*”, “*Sübhatü'l-Levâiyih*” and -some of which are very important and renowned-, many successors and a dervish lodge which guided people to the true path quite actively following his departure.

Keywords: Süleyman Şeyhi Effendi from Kyustendil, *Bahrü'l-Velâye*, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, Sufism, Religious order, İbnu'l-Arabî, Waḥdat al-wujūd, Naqshbandi order.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜB	: Ankara Üniversitesi Basımevi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ay.	: Aynı Yazar
b.	: Bin, ibn.
Bkz.	: Bakınız
Bl.	: Bölümü
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
Der.	: Derleyen
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
DTCF	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
Ed.	: Editör
Ef.	: Efendi
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İ.B.B	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜK.	: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
k.s.	: Kuddise sırruh
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: Milâdî
Matb.	: Matbaası
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MK.	: Millet Kütüphaesi
No/Nu	: Numara
Nşr.	: Neşreden
OMAD	: Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi

s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
Sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar Arası
TAED	: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TDK.	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
Ty.	: Türkçe Yazmalar
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefatı
vd.	: Ve devamı
VGMA	: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi
vr.	: Varak
Yay.,	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi

ÖNSÖZ

Ezelden ebede doğru yol alan insanoğlunun hayat seyrini incelediğimizde “*Kavs-i nüzûl*”¹ ve “*Kavs-i urûc*”² şeklinde özetlenebilecek iki temel aşamadan ibaret olduğunu anlarız. Kavs-i nüzûl çizgisi insanın varoluş serüveninin ruhlar aleminden dünya hayatına kadar olan kısmını kapsar iken; kavs-i urûc boyutu ise dünya hayatını da içine alarak ebed çizgisinde devam eden kısmını ifade etmektedir. İşte sonsuza uzanan bu seyr ü seferin³ sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için tam bu noktada âlem-i bâtından gelen İslâm dininin bâtinî boyutu olan tasavvufî anlayış ve bu anlayışın en derin kavrayış biçimi olan vahdet-i vücûd neşvesinden doğan derin tefekkür, bu hayat çizgisine en sağlıklı istikameti çizebilecek potansiyele sahiptir.

İnsanın fani olan dünya hayatını sağlıklı bir şekilde tamamlaması için peygamberlik müessesesi sona erdikten sonra, bütün bir İslâm ahlâkının ete kemiğe bürünmüş tezahürleri olan Allah dostları üzerlerine düşen rehberlik görevlerini her dönemde bi-hakkın yerine getirmişler, bu noktada canla başla mücadele etmişlerdir. Onların temsil ettiği tasavvufî düşüncenin toplumdaki etkinliği, Osmanlı Devleti’nin hüküm sürdüğü dönemde zirveye çıkmıştır. Bu dönemde tasavvufî düşüncenin teorikten pratiğe dönüşmüş hali olan tarikatlar, imparatorluğun her köşesinde teşkilatlanmışlar, dönemin sivil toplumunu onlar inşa etmişlerdir. Bu faaliyetten tezimize konu olan Süleyman Şeyhî Efendi’nin yaşadığı coğrafya Balkanlar da en etkin bir şekilde nasibini almıştır. Özellikle de bir kısım ulemânın bazı gerekçelerle tasavvufî düşüncenin toplumda etkin olmasına karşı çıkmasına rağmen, bu anlayış toplumla buluşmuştur. Toplumun kâhir ekseriyetini oluşturan geniş halk kitleleri “*Yûnusça*” hatta yer yer “*Fuzûlîce*” bir neşve ile ortaya konmuş etkilere rağbet gösterirken; entelektüel kesim ise Muhyiddîn İbnu’l-Arabî, Mevlânâ gibi zâtlardan feyiz-yâb olmuşlardır. Sonuçta bu mânevî neşve, bütün bir toplumu sarmıştır. Bu anlayış gelen her yeni nesile aktararak günümüze kadar gelmiştir.

(1750-1820) yılları arasında yaşamış olan Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, en azından belli bir dönemden sonra tevhîd-i şühûdî/vahdet-i şühûd anlayışının hâkim

¹ Arapça, iniş yayı anlamına gelen bir tamlama. İlâhî vücûddan ayrılan nurun anâsır-ı erbaa olarak ifade edilen toprak, hava, su ve ateşten müteşekkil olan dört unsura geçişini ifade eder. Buna mebde/başlangıç, temel, esas da denir.

² Anâsır-ı erbaadan oluşan bu âlemden Allah’a doğru yükselişi ifade eden bir kavramdır.

³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 301-302.

olduğu Tarîkat-ı Âliyye-i Nakşbendiyye'nin Müceddidiye kolunun samimi bir müntesibi olmakla birlikte, varlık âlemine “*Ekberî irfân*”⁴ şeklinde ifade edilen “*tevhîd-i vücûdî/vahdet-i vücûd*” penceresinden bakmayı tercih ederek birçok konuda yaptığı gibi sıradışı bir tavır sergilemiştir.⁵

Süleyman Şeyhî Efendi bu şekilde her iki düşünceyi de şahsında birleştirerek Sofyalı Bâlî Efendi'den sonra Bulgaristan'da yetişmiş en velûd ikinci müellif olarak düşünce ve gönül dünyamızda, etkin bir şahsiyet olarak yerini almıştır. Birçok alanda kaleme aldığı külliyyât çapındaki eserleri ile insanlığa önemli mesajlar vermiş, en azından bulunduğu bölgede mânevî önder olarak yer alarak etrafına feyiz ve muhabbet saçmıştır. Mihverinde bulunduğu toplumu, mülhid ve mutaassıpların etrafta kol gezdiği bir dönemde, İslâm'ın mu'tedil mesajı etrafında tutmaya gayret göstermiştir.

Birçok zât gibi müellifimizin hayatı da karanlıkta kalmıştır. Fakat kendi eserlerinde hayatı ve eserleri hakkında verdiği kısa bilgiler, terâcim kitaplarında ve bir şuarâ tezkiresinde bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış kısa bir hayat hikâyesi ve bir kısım eserleri hakkında verilen bilgiler, onun geçmişten günümüze kadar adı unutulmadan gelmesini sağlamışlardır. Meseleyi bugün itibariyle değerlendirdiğimizde tarih sayfalarına yansımamasına rağmen, çevresinde oldukça itibar görmüş ve “*Azizlerimiz*” diye saygıyla andığı mânevî büyüklerinin menkıbelerini her fırsatta aktarmış böylesi bir gönül adamının mânevî hatırasının hakkıyla yaşatılmamış olmasını, ilk akla gelen talihsizlik olarak ifade etmek yerine, kaderin bir cilvesi olarak değerlendirmek, müellifimizin ruhaniyetini daha memnun edecektir.

Biz inanıyoruz ki külliyyâtında yer alan kayıp eserleri bulundukça, halîfelerinin, yoğun bir iletişim halinde olduğu mektup dostu olan ulemâ ve meşâyih-i kirâmın varsa eserleri, anıları ortaya çıktıkça Süleyman Şeyhî Efendi'nin parlak yaşantısının ayrıntıları da belirginlik kazanacak, böylelikle eserleri ile olduğu kadar yaşantısı ile verdiği mesaj da yerini bulmuş olacaktır.

⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin ortaya koyduğu irfânî gelenek. Bkz., Semih Ceyhan, “*Köstendilli Süleyman Şeyhî*,” *DİA*, Ankara 2010, TDV, XXXVIII, 108.

⁵ Engin Selçuk, “Balkanlar’a Uzanan Bir Köprü: Nakşî Divan Şairleri A Bridge to the Balkans: Naqshi Divan Poets,” *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, Yıl 1, Sayı 1, Kasım 2014, 1-15; *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)*, Volume1, Issue 1, November 2014, 1-15, 11; Mehmet Ünal-Nûrettin Çalışkan, 17-18. Yüzyıl Balkanlarda Divan Sahibi Şairlerin Tarikat Bağlantıları, Erişim Tarihi: 12 Eylül 2015, <http://www.dunyadinleri.com/tr-tr>.

İnancımıza göre, söylenmiş veya yazılmış her söz vakti gelince ezeli takdirde tayin edilmiş olan muhatabıyla buluşacaktır. Öyle ise nice mânevî eğitim safhalarından geçerek, Allah Teâlâ'ya giden yolda insanlara rehber olarak gönderilmiş bir mürşid-i kâmilin söz ve yaşantısıyla, eserleriyle verdiği mesajın heba olması mümkün değildir. Eninde sonunda kısmetlisini bularak hedefine varır. İşte bu amacı gerçekleştirmeye matuf olarak, müellifin kütüphanelerin tozlu raflarında kalmış eserlerindeki saklı fikirlerini, eserlere yansıyan hayat çizgisinin ayrıntılarını, insanlık âlemiyle buluşturmamızın yararlı olacağı kanaatine vardık.

Süleyman Şeyhî Efendi hakkında günümüzde yapılan çalışmalar konu ve kapsamı gereği onun tasavvufî görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymada yetersiz kalmıştır. Onun en meşhur eseri olan “*Bahr’ül-Velâye*”, hayatı ve eserleri üzerine yoğunlaşan bir doktora tezi, bir veya birkaç eserinin transkripsiyonu şeklinde olan beş adet yüksek lisans tezi, birkaç makale, Balkanlarla ilgili çalışmalarda özellikle de Köstendil bahsi ele alınırken hakkında verilen genelde birbirinin aynı olan bilgiler, *Bahrü'l-Velâye* adlı eserine bilimsel çalışmalarda yapılan bolca atıflardan ibarettir. Müellifin *Sakk-ı Şeyhî*, adlı eseri konu ile ilgili bir makalede geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Uzun süren tez konusu arayış sürecimde yaptığım istişâreler esnasında Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç Bey “*Şu risâleler tam incelenmedi şunların içeriğini ortaya koyarak bu işi bitir*” manasında bir ifadeyle müellif üzerine genel bir çalışma görevini bize tevdi etti. Ben de Danışman Hocam Prof. Dr. İsa Çelik Bey’in de onayı ile bu konuyu çalışmaya karar verdim. Öncelikle sıkı bir kütüphane araştırmasına girişerek müellifin kütüphanelerde bulunan eserlerini toplamaya başladım. Bir yandan da bu konuda daha önce akademik çalışma yapmış arkadaşlardan ulaşabildiklerimle fikir alış verişinde bulunarak, konunun ana çerçevesini ortaya çıkarmaya çalıştım.

Süleyman Şeyhî Efendi hakkında yaptığım bu çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Usul gereği giriş bölümünde Süleyman Şeyhî Efendi’nin yaşadığı dönemde genel anlamda Osmanlı Devleti’nin, idarî, askerî, dinî, ilmî, fikrî, edebî ve tasavvufî yönden içinde bulunduğu durum hakkında bilgi verdik. Bu genel bilgileri verirken, Süleyman Şeyhî Efendi’nin ve çevresinin vuku bulan olaylarla bir ilgisi varsa bu ilgiye vurgu yapmak amacı ile müellifi olayın çerçevesine yerleştirerek resmi birlikte vermeye çalıştık. Buna örnek olarak devlet düzeninin bozulmuş olmasını anlatırken

müellifimizin babasının karıştığı bir yolsuzluk nedeni ile, müessif bir sonla bitmiş yaşam öyküsünü aktarmamızı verebiliriz. Bunun yanında bir nebze de olsa müellifimizin yaşadığı coğrafya olması hasebiyle Balkanlar ve Köstendil hakkında da bilgi verdik.

Birinci bölümde Süleyman Şeyhî Efendi'nin hayatı, eserleri, ilmî, edebî ve tasavvufî şahsiyetini inceledik. Bu incelememiz esnasında kendi eserlerinden ve onun hakkında bilgi veren kaynaklardan onun hayatı ve kişiliği hakkında bir kısmı yanlış olduğu anlaşılan, sınırlı miktarda bir bilgi edinsek de öğrenim hayatı, ömrünün son dönemini nasıl geçirdiği, kütüphaneler ve değişik kaynaklarca ona atfedilen bazı eserlerin gerçekten de ona ait olup olmadığı konusunda net bir kanaata ulaşamadık. Bu bağlamda eserleri farklı kategorilerde ele aldık. Birkaç eserin İst. Üniv. Yazma Eserler Kütüphanesi tarafından müellifimize atfedildiğini tespit ettik. Bu yanlışlık kütüphane tarafından düzeltildi. Ayrıca bizim tarafımızdan bulunan eserleri belirttik. Süleyman Şeyhî hakkında verilen yanlış bilgilere dikkat çektik.

Yeni bir bilgi olarak bir müddet İstanbul mahkemelerinde çalıştığını tespit ettik ve burada ifa ettiği görevi ve bu görev vesilesi ile yazdığı “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eseri ve “*Sakk*” kavramı hakkında etraflıca bilgi verdik. Böylelikle müellifimizin hukukçu kişiliğini ortaya çıkardık. Bunun dışında Köstendil ve çevresinde oluşmuş geniş ve seçkin muhiti hakkında kısa da olsa bilgiler verdik. Müellifin vefatından sonra da Köstendil'deki hatırasının canlı bir şekilde yaşadığını göstermek için, dergâhının su yollarının tamir edilmesi ve dergahta yapılan bazı faaliyetlerin masraflarının karşılanması için yapılan bir bağışın belgesini tespit ederek tezimize aldık.

İkinci bölümde elimizde olan eserlerinden yaptığımız çıkarımlara bağlı olarak çalışmamızın asıl amacı olan tasavvufî görüşlerini verdik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla oldukça özgün bir kişiliğe sahip müellifimizin “*Şuhûs-i selâse*”, “*Âhiret anlayışı*”, “*Fakr anlayışı*” gibi konularda genel geçer anlayışa göre farklı olduğunu düşündüğümüz görüşlerinin altını çizdik. Onun tefekkür dünyasının bir ürünü olarak *Nikâtü'l-Hikem* adlı eserinden “*Hikemî nükteler*” şeklinde isimlendirebileceğimiz oldukça orijinal düşünceler sunduk. Şeyhî'ye ait çok fazla eser olduğu ve nüshalar arasında metnin anlamını değiştirecek önemli farklar olmadığı için, nüsha farklılıklarını dikkate almadık. *Mecmau'l-Maârif* ve *Hulâsatü'l-Esrâr* adlı eserleri yeniden varaklandırdık.

Tezimde kaynakçada verdiğim nüshaları kullandım. Süleyman Şeyhî'nin zaman zaman yaptığı gibi, günümüz okuyucusuna yabancı bazı kavramların anlamlarını verdim.

Çalışmam esnasında sonu hoşnutlukla biten, bana yeni ufuklar açan bazı zorluklarla da karşılaştım. Örneğin Şeyhî'nin eserlerini çözümlemeye başladığımda, oldukça gizemli bir dil ve uslûpla yüzleştim. Ağırlıklı olarak vahdet-i vücûd anlayışının bir ürünü olan metinler, Türkçe olmasına rağmen sanki bilmediğim bir dilde yazılmış gibiydiler. Altı yedi ay boyunca yaptığım tüm okumalardan bir sonuç alamadım. Karşımda iç içe geçmiş birçok mertebeden oluşan şematik bir yapı vardı ve bu şematik yapıyı bir türlü çözemiyordum. Meseleyi tez danışmanım olan Prof. Dr. İsâ Çelik Hocam'a açtım. Az çok felsefe ve edebiyata aşina olmama rağmen bu eserlerden hiçbir şey anlamadığımı ve konuyu değiştirmek istediğim söyledim. İsa Hocam da vahdet-i vücud konusunu çalışmış olan Ebu'l-A'lâ el-Afîfî'nin de benzer bir tecrübe yaşadığını ve bununla ilgili bir de makalesinin⁶ olduğunu belirtti. Doğrusu o güne kadar bu makaleden haberdar değildim. Hemen Afîfî'nin söz konusu makalesini okudum. Hocası kendisine metinleri anlamasa da tekrar tekrar okumasını tavsiye ediyordu, o da bu yöntemi uygulayarak konuya vakıf olmuştu. İsa Hocam'ın tavsiyesi ile ben de aynı yöntemi uyguladım ve kavramları anlamaya başladım. Dahası İsa Hocam “*Bitmeyecek tez yoktur*” diyerek büyük bir cesaret verdi. Bu ifadeyi rahmetli Alia İzzet Begoviç'in Bosna savaşı başlarken halkını cesaretlendirmek için söylediği “*Barişla sonuçlanmayacak hiçbir savaş yoktur*” vecizesi ile birlikte değerlendirdim. Bu düşünce yaptığım zorlu çalışmada benim için büyük bir cesaret kaynağı oldu.

Bu zorlukların yanında oldukça duygusal anlar da yaşadım. Süleyman Şeyhî Efendi'nin yedeğinde mertebeden mertebeye tırmandım durdum. “*Âmâk u Hayal*”⁷ tadında olan bu mânevî serüven, ilme'l-yakîn ve hayal dünyasında da olsa yani bana tezkiye ve tasfiye anlamında bir yük yüklemese de beni oldukça yordu. Anlamakta en fazla zorluk çektiğim mertebe olan mârifet mertebesinde oldukça ürperdim. Nice sâlikin ayağını kaydıran bu mertebeyi anlamaya çalışırken adeta buz tutmuş çağlayanlara tırmanıyormuş hissi yaşadım. Bildiğimiz bir örnek olarak, Abdülkâdir Geylânî

⁶ Bkz., Ebu'l-Ala el-Afîfî, “İbnü'l-Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, (Terc. Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, (9), Bursa, 2000, 697-714.

⁷ Bkz., Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Âmâk-ı Hayal Hayalin Derinliklerine Yolculuk*, Kaknüs Yay., İstanbul 2016.

Hazretleri'nin şeytanın seslenişine aldırmayarak başarı ile geçtiği bu mertebede ayağı kayarak ilhâd gayyalarına yuvarlanan sâliklerin acı sonları içimi ürpertti. Ahâdiyyet mertebesinden vâhidiyyet mertebesine tecellî-i ilâhînin zuhûru gözlerimi kamaştırdı. Hayal âleminde bu yüce mertebelerde gezinirken ıssızlık düzeyinde bir yalnızlık hissettim.

İşte bu duygular içinde bu çalışmayı tamamlamayı nasip eden Yüce Allah'a hamd, ve Sevgili Peygamberimize, âline, ashâbına, etbâna salât ve selâmlarımı sunarım. Daha sonra sadece doktora dönemimde değil bütün bir yüksek öğrenimim sürecinde bana maddî ve mânevî her türlü katkıyı sunan, dualarını eksik etmeyen Prof. Dr. İsâ Çelik Hocam'a, bu konuyu çalışmamı öneren Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç Bey'e konu ile ilgili ilk bilgileri veren ve yaptığı çalışma ile Süleyman Şeyhî Efendi'nin gizemli dünyasına giden yolu açan Prof. Dr. Ali Yılmaz Bey'e, tezimi titizlikle okuma zahmetinde bulunan Prof. Dr. Mehmet Törenek Hocam'a Doç. Dr. Selami Şimşek Bey'e, Doç. Dr. Semih Ceyhan Bey'e, Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniversitesindeki "*Risâle-i Hakâik-i Aşk*" adlı eserin bir dijital kopyasını temin etmemizde bize yardım eden Yrd. Doç. Dr. Sâcit Uğuz ve Yrd. Doç. Dr. Yakup Karataş Bey'e, yine her zaman yakın ilgisini hissettiğim Yrd. Doç. Dr. Yavuz Yıldırım Bey'e, Süleyman Şeyhî Efendi hakkında yüksek lisans tezi hazırlamış olan Engin Bedir, Haticetü'l-Kübra Öksüz ve diğer değerli meslektaşlarıma, Köstendil'in güncel durumu ile ilgili olarak değerli bilgiler vermesi ve çalıştığım konu ile ilgili Bulgarca makaleler temin edip Türkçe'ye çevirmesi hasebiyle "<http://bulgaristanalperenleri.blogspot.hot.mail.com>" adresinden güzel hizmetler sunan Basri Zilabid Çalışkan dostuma ayrıca burada isimlerini sayamadığım, fakat birçok yardımlarını gördüğüm diğer hoca ve arkadaşlarıma şükranlarımı iletirim.

Erzurum-2015

Birol YILDIRIM

GİRİŞ

I- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Süleyman Şeyhî Efendi'nin hayat hikayesine geçmeden önce yararlandığımız kaynakların kısa bir dökümünü yapmakta fayda görüyoruz. Öncelikle şunu belirtelim ki -İmam Gazâlî Hazretleri'nin “*El-Münkızu mine'd-Dalâl*” “*Dalâletten Hidâyete*” adlı otobiyografik eserini istisna tutarsak- bizim klasik kültürümüzde o dönemde yaşayan toplumun ve şahısların yaşantılarına dair ayrıntılı bilgiler veren anı yazarlığı diyebileceğimiz bir tür gelişmemiştir. Buna mutasavvıf müelliflerin tevazûları gereği çok fazla kendilerinden bahsetmedikleri, kendilerini anlatmak yerine müşidlerini anlattıkları, bütün faziletleri müşidlerine atfettikleri, bu tevâzu ile bazen yazdıkları eserlere kendi imzalarını bile atmaktan imtinâ ettikleri gerçeğini de ilave edersek, bu konularda araştırma yapan bir araştırmacının karşılaşıacağı zorluklar açığa çıkar.

Bizim çalışmamıza konu olan Süleyman Şeyhî Efendi de bu edeb ve erkâna uyarak müşidleri ve dostları hakkında eserlerinde epeyce malumat vermesine rağmen kendisi ile ilgili çok az bilgi vermiştir. Kendisi hakkında verdiği bilgiler de çoğunlukla büyükleri ile verdiği bilgilerin satır aralarında yer almıştır. Bu bilgilerden en derli toplusu *Bahrü'l-Velâye*'nin son bölümünde yazdığı kısa tercüme-i hâl/otobiyografide yer almaktadır. *Bahrü'l-Velâye*'nin bu bölümünde Köstendil ve çevresinde yaşamış ve kendisini derinden etkilemiş, o zamana kadar tanınmamış, terâcim kitaplarında yer almamış bazı zâtlar ve halîfeleri hakkında verdiği bilgiler onun seçkin muhiti ve etki kaynakları açısından önemlidir. “*Lemeât-ı Nakşbendiyye*” ve “*Terkibât-ı Erbaîn*” ve “*Kûtu'l-Uşşâk*” adlı eserlerinde gördüğü rüyalarından bahseder, “*Mektûbât-ı Erbaîn*” halîfeleri, dostları, müridleri hakkında bilgi verir. Eleştirel şiir ve yazılarında ise neye ve kime karşı olduğunu nazara verir. Bu eleştirilere genelde tasavvuf cephesinin mühlidleri ve “zâhid” metaforu ile ele alarak şiddetle eleştirdiği, ama en sonunda celâl tecellisi olarak görüp hoş karşıladığı zâhir cephesinin mutaassıpları ve biraz da bu uyumsuzluktan doğan toplumdaki yozlaşma ve gerilim konu edilir. “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eserinde ise İstanbul mahkemelerinde aldığı görevle ilgili bilgi verir.

Süleyman Şeyhî Efendi'nin hayatı ile ilgili bir başka önemli kaynağımız da menâkıp ve terâcim kitapları ve bir şuarâ tezkiresidir. Bu bağlamda, Ömer Rıza

Kehhâle'nin, *M'ucemü'l-Müellifin*, İsmail Paşa el-Bağdâdî'nin, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin* ve *Âsâru'l-Müellifin*, Süleyman b. Halil İzzî'nin, *İzzî Tarihi*, Şemdanîzâde'nin, *Mür'it-Tevârih*, Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri*, Abdullah Develioğlu'nun, *Büyük İnsanlar (3000 Türk ve İslâm Müellifi)* adlı eserleri ile Bursalı Mehmed Tâhir'in *Sırat-ı Müstakîm/Sebilü'r-Reşad* dergisinde müellif hakkında yazdığı bir makaleyi verebiliriz.

Terâcim kitaplarında kısa bir hayat hikâyesi ve bazı eserleri ile yer alan müellifimiz iddialı bir şâir olmaması hasebiyle ne kendi döneminde yazılan şuarâ tezkirelerinde, ne de sonradan yazılan antolojilerde yer almamıştır. Ancak çok sonraki bir tarihte, İnnehanzâde Mehmed Nailî Tuman (v. 1958) “*Tuhfe-i Nâilî*” adlı eserinde onun hakkında kısa bir bilgi vermiştir.¹

Şeyhî'nin Köstendil'deki dergahına Hacı Mesrur Ağa tarafından (1844-1845) yapılan beş yüz kuruşluk bir bağışın belgesi, Süleyman Şeyhî Efendi'nin Köstendil'deki manevî tesirinin, vefatından sonra da yaşadığını göstermesi bakımından oldukça büyük bir öneme hâizdir. Söz konusu belgeye göre, Şeyhî'nin dergâhının su yollarının tamir edilmesi, dergâha yeni çeşme yapılması, bazı günlerde dergahta bulunan müridânın, postnişin eşliğinde bir miktar evrâd ve ezkâr okuyarak Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'nden başlamak üzere Üveys el-Karanî, Süleyman Şeyhî Efendi ve Köstendil'de medfûn bulunan meşâyih-i kirâmın ruhlarına bağışlamaları karşılığında yevmî/günlük yirmişer para, dergahta kalan fakir dervişâna da günlük onar para verilecektir. Artan para ise başka hayır işlerinde kullanılacaktır. Daha sonraki dönemde de bu gelir Süleyman Şeyhî Efendi'nin nesline bırakılacaktır.²

¹ Bkz., İnnehanzâde Mehmed Tuman Nailî, *Tuhfe-i Nâilî*, (I-II), Yazma, Türk An Ktp. Nu: 1959-B-151-2, II, 521; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 21, 159; Yılmaz, “Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü” Erişim Tarihi: 15/12/2015, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9920.pdf>.; Şeyhî'nin özellikle de edebî kişiliğinin gözden kaçmış olması, sadece iyi bir şâir olmaması ile açıklanamaz. Ömrünün kahir ekseriyetini geçirdiği Köstendil'in İstanbul'dan çok uzak olması, yaşadığı bölgede birçok askerî ve siyâsî kargaşanın hakim olduğu bir dönem ve bölgede yaşamış olmasının da bunda önemli bir etkisi olduğu akla gelmektedir. Kanaatimize göre müellifimiz de dahil Köstendil'e ait değerlerin gündeme gelmemiş olmasının bir başka nedeni de şudur: Köstendil ile isim benzerliği bulunan Romanya'nın Dobruca bölgesinde bulunan, Karadeniz kıyısındaki en büyük liman şehri Köstence, daha gelişmiş ve büyük olduğundan, tarihi gelişimine baktığımızda en erken gelişen Osmanlı merkezlerinden olan Köstendil'i gölgelemiştir.

² (Bkz., *Osmanlı Vakıfları, Vakfiyeler Bulgaristan, Ottoman Waqfs in the Balkans Waaf Deeds Bulgaria*, I, (Haz. Halit Eren, Önder Bayır, Mustafa Oğuz, Zekai Mete, Ed. Halit Eren) Ircica, İstanbul 2012, 335-337; Belgenin aslı ve transkripsiyonu, Çalışmamız Ek. 13)

Yararlandığımız güncel kaynaklar ise genellikle terâcim kitaplarındaki kısıtlı bilgileri hiçbir tahlile tâbi tutmadan olduğu gibi aktaran ansiklopedik eserler, müellif hakkında yapılan akademik çalışmalar ve onu doğrudan ve dolaylı olarak ele alan yerli ve yabancı bazı makalelerdir.

Süleyman Şeyhî hakkında yapılan akademik çalışmalar şunlardır: 1. Ali Yılmaz, *Köstendilli Şeyhî'nin Hayâtı, Eserleri ve Bahrü'l-Velâye'nin İncelenmesi*, Ankara, 1989, (456 sayfa).³ 2. Mustafa Kundakçı, *Köstendilli Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, Sakarya Üniversitesi S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2003, (400 sayfa). 3. Kazım Aydemir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kûtu'l-Uşşâk ve Hulâsatü'l-Esrâr'ın Tahlili*, Marmara Üniversitesi S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 1998, (376 sayfa). 4. Mustafa Ejder, *Köstendilli Mollazade Süleyman Şeyhî Efendi'nin Mir'âtü'l-Muvahhidin Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 1989, (400 sayfa). 5. Gönül Doğan, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Nikâtü'l-Hikem Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, Marmara Üniversitesi S.B.E., Yüksek Lisans Tezi, 2008, (298 sayfa), 6. Haticetü'l-Kübra Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbâin, Terkîbât-ı Erbâin ve Te'vilât-ı Erbâin İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2010, 7. Sabit Topchiyski, *Bulgaristan Topraklarında Doğan ve Yetişen Mutasavvıflar*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bitirme Tezi, 8. Bursalı Mehmed Tahir, “Süleyman Efendi: Köstendilî Mollazade Süleyman Şeyhî Efendi”, *Sırat-ı Müstakîm, Sebilü'r-Reşad*, VI, Sayı: 145. İstanbul 2 Haziran 1327, Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1995, IX, 21-24; Ali Yılmaz, “Tanınmayan Bir Evliyâ Tezkiresi: *Bahrü'l-Velâye*”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, Mayıs-Haziran, İstanbul 1987, 70-73, 9. Hasan Kamil Yılmaz, “Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu*. Sofya: 21-23 Nisan 2000, 319-338, 10. Semih Ceyhan, “Köstendilli Süleyman Şeyhî”, *DİA*, Ank., 2010, XXXVIII, 109-110; 11. Köstendilli Süleyman Şeyhî, <https://tr.wikipedia.org>, 12. Engin Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek

³ Alim Yıldız, “İlahiyat Fakülteleri Türk İslâm Edebiyatı Bilim Dallarında Yapılan Çalışmalar / Studies in the Departments of the Turkish İslâmic Literature of the Theology Faculties in Turkey”, 549-588, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (9), 2007, 555; Ümit Tokatlı-Necati Avcı, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Bölümünde Yapılan Doktora Tezleri (1975-1985 Yılları Arası)*, ulakbim.gov.tr, 232-233.

Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2010), 13. Engin Bedir, “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi ve Eseri Lemeât-ı Nakşbendiyye” *Bülten İlam*, Yıl: 5, Sayı:12, İstanbul 2011, 27-30, 14. Engin Bedir, *Tasavvufî Tecrübe İçinde Rüya Bilgisinin Yeri* “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi’nin Görüşleri”, Erişim Tarihi: 21 Nisan 2013, <http://haceganhanedani.com/.../>, 15. Feyza Işık, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Sübhatü’l-Levâyih Adlı Eseri (Metin İnceleme)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2011, 16. Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası”, *Türkiye Araştırmaları Dergisi (TALİD)*, 379-416, III, (5), 2005; Niyâzi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri (Ansiklopedik Bilgiler)*, Bizimyurt Yay., İst., 1999, 216-222.

Son olarak sevinerek şunu da belirtelim ki Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalında Burhanettin Coştan tarafından “Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Usulül-Vusul’ü (İnceleme-Metin)” isimli bir yüksek lisans tezi yapılmaktadır.

Süleyman Şeyhî Efendi’nin Etkilendiği Kişi ve Kaynaklar: Müellifimiz kendilerinden etkilenip bazılarını kaynak göstererek görüşlerini aktardığı yazar ve düşünürler müellifin fikrî altyapısını anlamada, bizim için önemli bir veri kaynağı olmuştur. Bu zâtlar şunlardır: Mevlânâ Hüseyin b. Ali Es-Sâfi (v. 940/1533), *Reşahâtü Ayni’l-Hayât*, Nakşî-i Akkirmânî (v. 1062/1651-52), *Aynü’l-Hayât*, Şeyh Evhadü’d-Din Hâmid El-Kirmânî, (d. 1164-v. m. 1234/h. 635), Şeyh Mahmûd-i Şebüsterî (v. 750/1320), *Gülşen-i Râz*, Şeyh Muhyiddin İbnu’l-Arabî (v. 560-630/1165-1240), *Füsûsu’l-Hikem*,⁴ Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî (v. 596-672/1200-1273), *Mesnevî*, İsmâil Hakkı Bursevî (v. 1063-1137/1652-1728), *Şerh-i Muhammediyye*, Niyazî Mısırî (1027-1105/1618-1694) *Divan*, Yazıcızade Muhammed (v. 855/1451) *Divan*, Necmüddîn-i (Dâye) (v. 654/1256) *Mirsâdü’l-İbâd*, Naîmâ (1065-1158/1655-1716) *Tarih*, Âşık Paşa (v. 733/1332-33), Şeyh Kemâlü’d-dîn Abdu’r-Rezzâk el-Kâşî (v. 730/1330), Âşık Paşa (v. 733/1332-33) Eşrefoğlu Rûmî (v. 874/1469), Müstakimzâde,⁵ Tokâdî Mehmed

⁴ Sirôzî Eş-Şeyh Sâlih Efendi’ye gönderdiği mektupta özel ilgi duyduğu makâmât-ı hazret-i pîri göndermesini ister. Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 5b.

⁵ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 177-179; Engin Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya 2010, 40.

Efendi (d. 1664-v. 1745),⁶ Müfdî Abdurrahman, Ebüssuûd Efendi, Kemâlpaşâzâde,⁷ Ömer el-Fârız,⁸ Nizamoğlu,⁹ Şeyh Bedreddîn.¹⁰

Şiirlerinde Nakşî Akkirmânî (v. 1062/1651-52) ve Niyâzî Mısırî (k.s.) (1027-1105/1618-1694)¹¹ başta olmak üzere İran şairlerinden meşhûr Hafız-ı Şîrâzî (v.792/1390); Türk mutasavvıf şairlerinden, Şeyh Elvân-ı Şîrâzî (v. 1426), Yazıcıoğlu Muhammed (v. 855/1451), Yunus Emre (v. 720/1320?), Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî (v. d. 30 Eylül 1200- v. 17 Aralık Konya 1273), Rûhî Bağdadî (v. 1605-06)'den, yoğun bir şekilde etkilenmiştir.¹² Mevlânâ,¹³ Yûnus Emre¹⁴ ve Yazıcıoğlu Muhammed'in¹⁵ beyitlerinden örnekler sunmuştur. Niyâzî Mısırî ve Nakşî Akkirmânî'nin bazı gazellerini ve beyitlerini şerh¹⁶ etmiştir. Bunun yanında Hâfız-ı Şîrâzî'nin "*Mecmûatü'l-Maârif*" isimli eserinden bazı beyitleri seçip şerh ederek, "*Kasr-ı Şîrâz*" diye isimlendirmiştir.¹⁷ Rûhî Bağdadî'nin dört gazelinin tahmîsine *Divan*'ında yer vererek ondan etkilendiğini göstermiştir.¹⁸ "*Kût'ul-Uşşak*" adlı eserini ise Hafız'ın bir beytine yapılan yanlış yorumu düzeltmek için yazdığı malumumuzdur. Bunlara ilâveten bir şiirinde "*Âşık Ömerce*" bir gazel yazdığından bahsederek halk şairlerine de kulak verdiğini ispat etmiştir.¹⁹

⁶ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 2242/2, vr. 33a-33b; Mehmed Emin Tokâdî Hazretleri için bkz., https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehmed_Emin_Tokadi.

⁷ Şeyhî, *Kût'u'l-Uşşak*, vr. 95a.

⁸ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 26b.

⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 166b.

¹⁰ Şeyhî, *Mektûbat* vr. 5b-6a.

¹¹ Niyâzî Mısırî şiirlerini şerheden 17 kişiden biridir. Ayrıca Nakşî-i Akkirmânî şiirlerini de şerhetmiştir. Mustafa Erdoğan, *Edebiyatımızda Şerh Gelenegine Genel Bir Bakış*, Erişim Tarihi: 10 Eylül, 2015, Turkoloji.cu.edu.tr/.../Mustafa_erdogan_serh_gelenegi.pdf, 6-7.

¹² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 160.

¹³ Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, vr. 30b.

¹⁴ "Hiç kendi kendine kaynar mı kazan, Çevresine âteş eylemeyince" Şeyhî, *Mektûbât*, vr. 24a; Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin* IV, 137, 152/3.

¹⁵ Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, vr. 47a.

¹⁶ Şerh kelime olarak, açıklama, açma, genişletme, izah etme gibi anlamlara gelir. (Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügatî, Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maarif Matbaası, İst., 1943, III, 217-218.) İstilahî olarak ise şerh, muhtelif ilim dallarında yazılmış bir metnin sırlarını, ince dikkat gerektiren ifade ve nüktelerini izah eden eserler anlamına gelir. (Carra de Vaux, "Şerh", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB., İst., 1979, XI, 429; Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi, İst., 2000, 19. Bkz., İsa Çelik, "Tasavvufî Şerh Edebiyatı Bağlamında Mesnevî Şerhlerinden Kırk Beyit Yorumu Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme", 33-56, *A. Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, Erzurum 2004, 33.)

¹⁷ Şeyhî, vr. 23a; Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Lemeât-ı Nakşbend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 35.

¹⁸ Yılmaz, 160-161.

¹⁹ Âşık Ömer (1630-1707), halk şâirlerinin en okur yazarlarından biridir. Türk divan şâirlerini sever ve anlar olduktan başka az çok Farsça bildiği, Mevlânâ'nın *Mesnevisi* ile Hafız'ın *Divanı* da okuduğu

II. SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE OSMANLI DEVLETİNİN GENEL DURUMU

Süleyman Şeyhî Efendi’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerine geçmeden önce müellifimizin yaşadığı XVIII-XIX. asırlar Osmanlı devletinin idarî, askerî, dinî, fikrî, ilmî, edebî ve tasavvufî durumu hakkında bilgi vermeyi bir gereklilik olarak görüyoruz.

A. İdarî ve Askerî Durum

Süleyman Şeyhî Efendi 1750-1820 yılları arasında yaşamış bir Osmanlı mutasavvıfı ve ilim adamıdır. Yaşadığı dönem XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIX. asrın başlarına denk gelmektedir. Süleyman Şeyhî Efendi’nin yaşadığı bu devir, Osmanlı Devleti’nin içte ve dışta, siyâsî ve askerî birçok olayla karşılaştığı, bir takım yeniliklere ve değişikliklere sahne olduğu bir dönemdir.

XVIII. asır Osmanlı Devleti’nin duraklamadan gerilemeye evrildiği bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1699’da yapılan Karlofça Anlaşması ile²⁰ devlet, ilk defa toprak kaybetmiş; bundan sonra Rusya, Avusturya ve İran’la çeşitli savaflara girmiştir. İçeride isyanlar, ayaklanmalar, devlet büyüklerinin, hatta padişahların öldürülmesi gibi, birçok kaotik olayla karşı karşıya kalınmıştır.²¹ Bütün bu olumsuzluklar devleti malî, idarî, askerî ve ilmî bakımlardan zayıflatmaya başlamıştır.²²

XVIII. asrın ikinci yarısındaki ilk önemli savaş, 1182/1768 gerçekleşen Osmanlı-Rus savaşıdır. İmparatorluğa ilk önemli darbeyi vuran bu savaş Küçük Kaynarca Anlaşması²³ ile sonuçlanmış, Kırım’a bağımsızlık verilmiştir. Dahası Avusturya ve

anlaşılmaktadır. Divan şâirleri bile onu kah ciddiye alan kah küçümseyen mısralar söylemişlerdir. 17. yy.’ın birçok tezkiresinde adı geçmektedir. Âşık Ömer, şiirlerinin büyük kısmını divan, gazel ve müstezat şekillerinde ve aruz vezni ile yazdığı ve şiirlerinde bol bol yabancı kelime kullanmıştır. Kabaklı, II, 827-828; Mustafa Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Divan’ının Tenkitli Metni*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi S. B. E., Sakarya 2003, 28.

²⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK. Basımevi, Ankara 1983, III/1, 585-595; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, (Şeyhî Süleyman Efendi), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 13.

²¹ Bütün bu olaylar için bkz., İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, Türkiye Yay., İstanbul 1972; Yılmaz, 13.

²² Bkz., Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü’l-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)*, (Sadeleştiren Notları ve Açıklamaları Ekleyen, Neşet Çağatay), TTK Yay., Ankara 1979-1980, III, 95-144, Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 13.

²³ Bkz., Mustafa Nûri Paşa, 73-78; Yılmaz, 14.

Rusya ile yeni yeni savařlar²⁴ çıkmış, devlet kan kaybetmeye devam etmiştir. Asrın başından beri zayıflamakta olan devlet, daha da zayıflamıştır.

XIX. asrın başlarında ise, Fransızların 1213/1798’de Mısır’ı işgali ile çıkan savaş, Osmanlı-Rus ve Osmanlı-İngiliz anlaşmaları, bunları müteakiben, (1804/1817) yılları arasında gerçekleşen Osmanlı-Rus savaşı ve akabinde yapılan Bükreş Anlaşması, Osmanlı Devleti’nin bu dönemde karşılaştığı en önemli askerî ve siyâsî olaylardır.²⁵

XVIII. asrın ikinci yarısı ve XIX. asrın başlarında Osmanlı Devleti’nin, karşı karşıya kaldığı bir problem de Fransız ihtilalinin tesiri ile ortaya çıkan milliyetçilik hareketleridir.²⁶ Bu zaman diliminde Avrupalı gezginler Balkanlar’ın Osmanlı içinde kendine has coğrafi, toplumsal ve kültürel bir vasma sahip olduğu bilinci ile XVIII. asrın sonlarından itibaren bölgeyi Osmanlı’dan koparmanın çabası içine girmişlerdir. Böylelikle batılıların gözünde, Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa ve Asya’daki toprakları ile bir bütün olduğu imajı yıkılmıştır.²⁷ Bu anlayış doğal olarak Balkanlarda ulus-devletlerin kuruluşu ile sonuçlanacak sancılı bir sürece kapı açmıştır. Balkanlarda ulus-devletlerin kuruluşu, Balkan halklarının sadece siyâsî açıdan Osmanlı hâkimiyetinden ayrılmalarına değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan da Osmanlı nüfuzundan çıkmalarına, Osmanlı geçmişi ile bütün bağlarını koparmalarına dolayısıyla da Osmanlı mirasının tasfiyesi ile senkronize bir Avrupalılaşma sürecinin gerçekleşmesine işaret eder. Öyle ki Osmanlıyı bölgeden bütün etkileri ile tasfiye etmek adeta Avrupalılaşmanın ön koşulu sayılmıştır.²⁸

Bu derin bilinç ve art niyetle hem batılıların harekete geçmeleri, hem de milliyetçilik akımının tesiriyle (1804-1817) yılları arasında Sırp isyanları patlak vermiş,

²⁴ Uzunçarşılı, IV/1, 519-595.

²⁵ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman şeyhî*, 14.

²⁶ Yılmaz, 14.

²⁷ Nicolae Lorga, *Les voyageurs Français Dans L’Orient Européen*, Paris: Boivin, J. Gamber, 1928, 112. (Maria Todorova’dan naklen) Maria Todorova, *Balkanlar’ı Tahayyül Etmek Imagine the Balkans*, (ev. Dilek şendil), Oxford Universty Press, İletişim Yay., İstanbul 2010, 135.

²⁸ Aşkın Koyuncu, “Bulgaristan’da Osmanlı Maddî Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908), Elimination of the Ottoman Material Cultural Heritage in Bulgaria (1878-1908)”, 197-243, Erişim Tarihi: 09 Eylül 2015, www.academia.edu/..., 199; Maria Todorova, “Balkanlar’daki Osmanlı Mirası”, L. Carl Brown (Ed.), *İmparatorluk Mirası, Balkanlarda ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası*, (ev. Gül Çağalı) Güven İletişim Yay., İstanbul 2000, 75, 86.

akabinde de (1815-1830) yılları arasında Yunanlılar isyan etmiştir. Daha sonra da Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa bu isyan furyasına katılmıştır.²⁹

Konumuzla yakın ilgisi olan Bulgaristan ise, Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlaması ve Çarlık Rusyası'nın da desteğiyle, Balkanların tümünde olduğu gibi Bulgaristan'da da ulusal kurtuluş hareketi alevlenmiş³⁰, (1877/1878) yıllarında gerçekleşen 93 harbi olarak ün yapmış harpten yenilgiyle çıkan Osmanlı Devleti, Bulgaristan'ı 1878 yılında içişlerinde bağımsız prenslik olarak, 1908 senesinde ise tam bağımsız devlet olarak tanımıştır.³¹

Osmanlı Devleti'nin çeşitli vilayetlerinde çıkan bu isyanların yanında devletin merkezinde de isyanlar çıkmıştır. Bunların başlıcaları Kabakçı Mustafa (ö.1808) ve 1223/1808'deki Alemdar Mustafa Paşa (1179-1223/1765-1808)'nin isyanlarıdır.³² Merkezî idarenin zayıflaması ile Anadolu ve özellikle de Rumeli'de, âyanlar keyfi idareleri ile halkı ezerek başka isyanlara sebep olmuşlar, devletin başına çeşit çeşit gâileler açmışlardır.³³

Bu dönemin bir başka özelliği de Osmanlı Devleti'ni içine düştüğü bu durumdan kurtarmak için yenilik yapma düşüncesinin ortaya çıkması, bu düşünce ile bir takım ıslahat çalışmalarına girişilmesi, bu gerileme ve çöküşü durdurmak için çareler aranmasıdır.³⁴ Bu çabalar içinde akla ilk gelen savaşlarda sürekli yenilgiler alan ordunun ıslah edilmesi düşüncesi olmuştur. Bu düşüncenin ilk ürünü, asırlardır devleti ayakta tutmakla birlikte artık iyice yozlaşmış olan Yeniçeri Ocağı'na³⁵ alternatif olarak III. Selim zamanında, Nizam-ı Cedit ordusunun kurulması olmuştur.³⁶ Fakat bu kez de

²⁹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 14.

³⁰ Şeyhî'nin eserlerine asayişin bozulması ise şu iki olayla yansımıştır. Samakovî Kadı el-Hâc Memiş Efendi'nin, Niş niyabetinden/kadı vekilliği dönüşünde eşkıyalar tarafından yolu kesilmiş ve soyulmuştur. Kadı Efendi durumu müellifimize bildirmiş, o da ona maddî ve mânevî yardımda bulunmuş ve bu olaya vahdet-i vücûd perspektifinden bakarak durumu bir celâl tecellisi olarak görerek tesellî bulmasını tavsiye etmiştir. (Şeyhî, İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad Bl., Nu: 213/1, Mektûbât-ı Erbaîn, vr. 9b-10a.) Diğer bir örnek ise yeterli savunma önlemi olmayan Köstendil'in sık sık eşkıyaların tacizine uğramasıdır. Bu durum müellifimizin gördüğü mânevî bir rüyaya konu olmuştur. Sonuçta onun öncülüğünde kasaba etrafına hendekler yapılarak sorun çözülmüş, kasabayı taciz eden Deli Kadri eşkıyası bertaraf edilmiştir. (Şeyhî, Mektûbât-ı Erbaîn, vr. 39a-39b.)

³¹ Erişim Tarihi: 01. 01. 2016, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bulgaristan>.

³² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 15.

³³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 436, 615; Yılmaz, 15.

³⁴ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, AÜİF. Yay. Ankara 1982, 140-150; Yılmaz, 15.

³⁵ Bkz., Uzunçarşılı, IV/1, 619-625.

³⁶ Enver Ziyâ Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, Nizâm-ı Cedîd*, TTK. Yay. Ankara 1946, 29 v.d.

yeni orduya karşı çıkanlar ayağa kalkmış, düzeni sağlayacağı umut edilen bu ordu, başka karışıklıklara neden olmuştur.³⁷

Islahatlar sadece orduda yapılanlarla sınırlı kalmamış, yenilikçi devlet adamları padişahları ikna ederek ordu dışında da bir takım yeniliklerin yapılmasını sağlamışlardır. Bu gayretin en bariz örneği XVIII. asrın başında yaşanmış olan Lâle Devri'dir. Yeni bir hayat tarzına kapı aralayan bu dönemde Vezir-i Azam Damat İbrahim Paşa (1073-1143/1662-1730)'nın himaye ve teşviki ile ilmî ve edebî alanda verimli çalışmalar yapılmış, ilk defa matbaa kurularak neşriyat faaliyetlerine başlanmıştır. Bu ıslahat çalışmalarını yürütenler Sultan III. Mustafa, Sultan I. Abdülhamid, Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud'dur.³⁸

B. İlmî ve Edebî Durum

XVIII. asırda Osmanlı Devleti siyâsî gücünü iyiden iyiye kaybetmesine, mâlî, iktisâdî birçok sıkıntı içinde olmasına rağmen ilim ve kültür hayatı ile edebiyat siyâsî çöküntüden fazla etkilenmemiş, yıkıcı bir darbe almamıştır. XVIII. asır edebiyatı genel olarak XVII. asır edebiyatının devamı olarak gelişimini sürdürmüştür.³⁹ Bu dönemde dilin ve edebiyatın merkezi İstanbul olmakla beraber, Edirne, Bursa gibi uzak beldelerde ve birçok Balkan şehirlerinde, edebî hayat canlı ve hareketli bir şekilde sürüp gitmiştir.⁴⁰

XVIII. asırda İran şiiri Türk edebiyatçıları üzerindeki etkisini kaybetmiştir. Bunun nedenleri İran edebiyatının eski büyük ustalarını yetiştirememiş olması ve İran ile Osmanlılar arasında sürüp giden savaşlar nedeniyle iki toplum arasında ortaya çıkan husumettir.⁴¹ Buna rağmen divan edebiyatı, devletin duraklayış ve gerileyişinin tam olarak farkına varmadan, genellikle geçen asırlarda klasikleşmiş sanat çizgilerini taklit ederek; halk edebiyatı ise, halkın hayatını derinden etkileyen mevcut sosyal problemleri, daha çok dile getirerek yoluna devam etmiştir.

³⁷ Yılmaz, 15.

³⁸ Yılmaz, 16.

³⁹ İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007, 20.

⁴⁰ Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (Fasikül 1-16), MEB, Devlet Kitapları, İstanbul 1977, Fasikül 10, 744; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 16.

⁴¹ Ahmed Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, (I-III), Türkiye Yayınevi, İstanbul 1973, II, 395; Yılmaz, 17.

Devrini yavaş yavaş kapatarak tarihteki yerini almak üzere olan divan edebiyatının XVIII. asrın ikinci yarısının, şöhret bulan başlıca şairleri; Koca Ragıp Paşa (1698-1763), Haşmet (v. 1768) Fitnat Hanım (v. 1780) ve Şeyh Galip (v. 1757-1799), Nahifî (v. 1643?-1778), Sünbülzade Vehbî (v. 1809), Enderunlu Fâzıl (v. 1810)'dır.⁴²

XV. asırdan itibaren yer yer kullanılmaya başlayan sade dil, XVIII. asırda mahallîleşme cereyanı ile paralel olarak, Türk şiirinde ve özellikle de nesirde yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.⁴³ Bundan dolayı nesir dili, geçen asırlara göre oldukça sadeleşmiştir. Yer yer eski üslûp devam etse de devrin tarih, tezkire ve seyahâtname türlerinde eser veren birçok yazarı, eskiye göre daha sade bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Bu asırda Avrupa ile temasların artması sebebiyle, müsbet ilimlere ait eserler artmış, buna karşılık, dinî ve hukukî sahadaki eserlerin sayısı azalmıştır. Yazılan eserlerde te'liften ziyade, tefsir ve hadis ilmine dair mütâlaalar ile bazı dinî, hukukî ve felsefî eserlere hâşiye, şerh ve tâlikat veya gramer eserlerinin izahından ileri geçmemiştir. Fakat te'lif eser anlamında bazı tarih kitapları ve tezkireler yazılmıştır.⁴⁴

XIX. asırdaki edebiyatımız ise yukarıda anlatılan XVIII. asır edebiyatının devamı olmaktan başka bir özellik gösteremediği gibi, XIX. asrın başları, divan edebiyatının bitiş devri olarak tarihe geçmiştir. XIX. asır boyunca divan tertip edenler olmuş ise de artık, yapılabilecek her şey yapılmış, söylenebilecek her söz söylenmiş olduğundan, taklitten ve nâzirecilikten öteye geçilememiştir.⁴⁵ Bir edebiyatın son temsilcileri olarak bu dönem ediplerinden dikkate değer olanları; Enderunlu Vâsıf (v.1824), Keçecizade İzzet Molla (v. 1765-1829), Akif Paşa (v. 1787-1845) ve Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (v. 1786-1859)'dir.⁴⁶ Padişahlardan II. Mustafa (1664- 1703) "Cihângir"; III. Selim (1761-1808)'de "İlhâmî" mahlâsı ile şiirler yazmışlardır.⁴⁷

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre XIX. asrın ilk yarısına Türk şiiri, bir devrin sonu ve çözülme manzarası ile girer. Eski zevkin kendine has olan vakûr edası, hatta bütünlüğü kaybolmuş, ağır hatta bazen bayağıya kaçan bir realizm, hamlesini

⁴² Yılmaz, 17.

⁴³ Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, TDK. Yay., Ankara 1960, 76-79; Yılmaz, 17.

⁴⁴ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 17-18.

⁴⁵ Yılmaz, 18.

⁴⁶ Yılmaz, 18-19.

⁴⁷ Bkz., Rüşdü Şardağ, *Şâir Sultanlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1982, 239-241; Yılmaz, 19.

yöneltecek ve dağınık parçalarını bir düzenin etrafında toplayacak ana fikirden mahrum bir yerlilik zevki, insanı insan yapan değerlerin yerini bazı modalardan alması ile ortaya çıkan bir “sansüalizm” dönemin şiirine hakim olmuştur.⁴⁸ Bununla birlikte Tanpınar’a göre şiirdeki bu durgunluğa rağmen, toplumda meydana gelen yeniliklere paralel olarak dönemin şiiri de yeniliklere açık olmuş, bu vasfını XIX. asrın ilk kırk yılında korumuştur.⁴⁹ Bu kaotik dönemde bütün sorunlara rağmen edebî faaliyetler şöyle veya böyle devam etmiş, her edebî dalda yenişair ve yazarlar yetişmiştir.⁵⁰

Konumuzla ilgili olması hasebi ile şunu belirtelim ki Osmanlı toplumundaki edebî faaliyetlerde müellifimizin yaşadığı Balkan coğrafyası çok önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan genel anlamda Balkanlar özelde ise Bulgaristan yetiştirdiği şair ve yazarları bakımından oldukça velûddur. Nitekim Osmanlı döneminde yetişen seksen beş şâir Bulgaristan sınırları içinde doğmuştur. Ayrıca kaynaklarda sadece “*Rumelilidir*” diye adı geçen şairlerin de önemli bir bölümü Bulgaristanlıdır. Diğer Balkan ülkeleri de yetiştirdiği edebiyatçıları açısından aynı oranda zengindir. Bu zenginliğin temelinde ilk dönem Osmanlı devletinin genelinde olduğu gibi adeta bir akıncı ocağı olan Rumeli’de akıncı beylerinin, devlet adamlarının şairleri himaye ve teşvik etmiş olmaları vardır. Sonraki dönemde ise Avrupa’dan gelen basın yayının coğrafi yakınlığı nedeniyle ilk olarak Rumeli’de neşv ü nemâ bulması yatmaktadır.⁵¹

Rumeli topraklarında yetişen şairlerin ortak denebilecek özelliği hangi düşüncede olursa olsun bu topraklarda yaşamış tasavvuf kültüründen esinlendikleridir. Bu özellik Cumhuriyet döneminde yaşamış Yahya Kemâl gibi Balkan kökenli şairlerde de kendisini göstermiştir.⁵²

C. Tasavvufî Durum

Asr-ı saâdet döneminde teorik olarak hayata geçirilmiş olan tasavvuf, VI./XII. asırdan itibaren tarîkatlar şeklinde kurumsallaşarak İslâm dünyasının her köşesinde

⁴⁸ Ahmed Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1949, 39. Yılmaz, 19.

⁴⁹ Tanpınar, 61vd.

⁵⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 20.

⁵¹ Mustafa İsen, “Balkanlarda Türk Edebiyatı”, (Der. Erhan Türbedar), *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*, 224-253, Asam, Ankara 2003, 224-226.

⁵² Mustafa Kara, *Balkanlarda Türk Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış*, 224-286, (Der. Erhan Türbedar, *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*), Asam, Ankara 2003, 267, 270-271.

belirgin bir şekilde yaşanmaya başlanmıştır. İlk olarak Müslümanların fetihlerle oluşan maddî refahın sonucu sekülerleşmesine/dünyevîleşme bir tepki olarak zühd hareketi şeklinde ortaya çıkan tasavvuf hareketi, özellikle İslâm dünyasının bunalımlı dönemlerinde kitlelere mânevî bir tesellî kaynağı olmuştur.⁵³

Meseleye bizim toplumumuz açısından bakar isek, dîn-i mübîn-i İslâm ile ilk tanışmaları sûfî dervişler vasıtası ile olan Türk milletinin geniş coğrafyalarda teşkil ettiği Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşlarında, bu devletlerin cihanşümûl çapta gelişip büyümesinde, İslâm dininin Anadolu ve Balkanlarda yayılmasında sûfî dervişlerin önemli rolü olmuştur.⁵⁴

Müellifimizin yaşadığı, Osmanlı Devletinin gerileme ve yıkılış süreci olan XVIII. ve XIX. asırda da varlığını ve etkinliğini sürdüren tasavvuf akımının devlet içindeki genel görüntüsü şöyledir: XVIII. asırda Osmanlı toplumunda etkin olan tasavvufî akım ve ekoller Kâdirîlik, Halvetîlik, Nakşbendîlik, Mevlevîlik, Celvetîlik, Bektâşîlik, Bayrâmîlik, Sa'dîlik, Rifâîlik ve Bedevîlik olarak görülmektedir.⁵⁵ Bu tarîkatlara mensup dönemin bazı önemli zâtları; Hasan Sezâî Efendi (v. 1151/1738), Mehmed Emin Tokâdî (v. 1159/1745), Müstakimzâde Sâdeddîn Efendi (v. 1202/1787), İsmâîl Hakkı Bursevî (v. 1137/1724), Kâdirî tarîkatı mensubu olan Erzurumlu İbrâhim Hakkı Efendi (v. 1186/1772) Aziz Mahmud Hüdâyî (v.1038/1628)'dir.

XVIII. asırda etkin olan mutasavvıflar, padişahlar başta olmak üzere devlet adamları ve zâhir ulemâsı ile iyi geçinmişler devletin bu buhranlı döneminde topluma önemli katkılar sunmuşlardır.⁵⁶

XIX. asırda ise Osmanlı Devleti'nde her biri yüze yakın tekkeye sahip Kâdirîlik, Nakşîlik ve Mevlevîlik daha etkin olurken, diğer tarîkalar da varlıklarını sürdürmüştür. Bu asırda tasavvuf camiasını etkileyen iki önemli olay vuku bulmuştur. Bunlardan birisi Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında lağvedilmesi ile birlikte bu ocakla yakın ilişkisi olan Bektâşî tekkelerinin kapatılmasıdır. Diğerisi ise Nakşbendîliğin Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî (v.1778/1826)'ye nisbet edilen Hâlidîlik kolunun kuruluşu ve bu kolun etkinlikleridir.⁵⁷

⁵³ Bkz., Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî, Hayatı, Eserleri, Tarîkatı*, İstanbul 1990, 13-15; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, İstanbul 1998, 361.

⁵⁴ Metin İzetî, *Balkanlarda Tasavvuf*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, 71-88.

⁵⁵ İzetî, 87.

⁵⁶ İzetî, 91-94; Bkz., Ramazan Muslu, *XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, İstanbul 2003, 456-547.

⁵⁷ İzetî, 95.

XIX. asrın padişahları da kendilerinden öncekiler gibi sûfilere karşı mültefit tavırlarını sürdürmüşlerdir. Bu padişahlar içinde –müellifimizin vefatından sonra tahta çıkmış olsa da- tasavvuf erbâbına karşı tutumu açısından en dikkat çeken padişah hiç şüphesiz Sultan II. Abdulhamid Hân’dır. Şâzeliyye tarîkatı mensubu olan Sultan Abdulhamid, bozulan devlet idaresinin ıslâhında mutasavvıflardan etkin bir şekilde istifade etmiştir. Diğer kurumlar gibi bozulan tekke nizamını ıslah için bir kontrol mekanizması gibi çalışacak Meclis-i meşâyih kurmuştur.⁵⁸

Tasavvuf cereyanı açısından Osmanlı Devleti genelinde durum bu merkezde iken, Şeyhî’nin yaşadığı coğrafya olan Balkanlar’da ise kısaca şöyle bir seyir izlemiştir. Balkanların İslâm dini ve tasavvufu tanıması Selçuklular döneminde gezgin din adamı konumunda olan ve kendilerine “Baba” denilen Sarı Saltuk (v. 1264) ve dervişlerinin, Balkanlar’a yerleşmesi ile başlamıştır.⁵⁹ XIII. ve XIV. asra tekâbül eden Osmanlı hâkimiyetinde ise, bölgede farklı temâyüllerin bir arada mezcedildiği ve farklı tarîklerin faaliyetlerini sürdürdüğü yoğun bir tasavvufî hareketlilik halinde devam etmiştir.

Şeyhî’nin mensup olduğu Nakşbendîlik, XV. asırda Ubeydullah Ahrar’ın (v. 1490), Anadolu’ya gönderdiği Molla İlâhî veya Abdullah Simâvî (v. 1491) olarak bilinen zât ve halîfelerinin Anadolu’da olduğu kadar Rumeli’de de faaliyete başlaması ile bölgede yayılmaya başlamıştır.⁶⁰

Nakşbendiyye’nin Müceddidî kolu ise, Murad Buhârî (v. 1848)’nin⁶¹ vefâtından altmış yıl sonra Bosna’ya intikâl etmiştir. Ancak Nakşbendîliğin Bosna’da ilk ortaya çıkışı daha erken dönemde olmuştur. Nitekim Saraybosna’da ilk Nakşî tekkesi 1463’de, şehrin alınmasından hemen sonra Rumeli Beylerbeyi İskender Paşa tarafından kurulmuştur. Müceddidî tekkelerinde zikrin cehrî olarak icrâ edilişi, âdâb ve erkânın ise Kâdirî, Rifâî, Halvetî ve Bektâşî âdâb ve erkânına göre ayarlanması⁶² o dönemde tarîkatların Rumeli’de iç içe yoğun olarak yaşandığının bir göstergesi olmuştur.⁶³

⁵⁸ İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 25; Hasan Kâmil Yılmaz, “Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar”, *Maverâ Dergisi Tasavvuf Özel Sayısı*, 8 (92-95), 1984, 99.

⁵⁹ Georges Castellon, *Balkanların Târîhi (14-20. Yüzyıl)*, (Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu), İstanbul 1993, 142; Muzafer Tufan, “Balkanlarda Bin Yıllık Türk Kültürü”, *Tarih Boyunca Balkanlardan Kafkaslara Türk Dünyası Semineri*, İstanbul 1996, 12.

⁶⁰ İzeti, 72-81.

⁶¹ Bkz., İsa Çelik, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinin Tercüme ve Şerhleri”, Sayı: 19, 71-93, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2002, 87.

⁶² Hamid Algar, “Nakşbendiyye”, *DİA*, TDV, İstanbul 2006, XXXII, 335-343.

⁶³ İzeti, 83.

Vahdet-i vücûd anlayışı ise Rumeli’de Abdullah İlâhî tarafından yayılmıştır.⁶⁴ Nakşebendîlik, Osmanlı’nın bölgeyi terk etmesinden sonra da bölgede varlığını devam ettirmeyi başarmış on bir tarîkattan biri olarak kayda geçmiştir.⁶⁵

Süleyman Şeyhî Efendi’nin Yaşadığı Dönem ile İlgili Değerlendirmeleri:

Yaşadığı dönemde her alanda gerilemekte olan Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu olumsuz duruma kayıtsız kalamayan müellifimiz, özellikle de maneviyat alanındaki “*Kaht-ı ricâl*” kaynaklı yozlaşmayı, şiddetli bir şekilde eleştirmiş, çözüm önerileri sunmuştur. Yönetim alanındaki yozlaşmanın bir ucu müellifimizin kendi ailesine kadar uzanmıştır. Örneğin kendi babası ve bazı kardeşleri şöyle veya böyle bir takım usulsüzlüklere bulaşmıştır. babası idam edilmiştir.

Süleyman Şeyhî Efendi eleştirilerini en fazla şiir dili ile ifade etmiş, İstanbul’daki padişahı da imâ eder tarzda devletin ücra bir kasabası olan Köstendil’e kadar her birimdeki yozlaşmayı cesurca ve acı bir dille eleştirmiştir Aşağıdaki şiir bunun güzel ve mufassal bir örneğidir:

Muhabbet olmayan ellerde ‘adn olsa safâ yoktur
Bu ellerde tavattun etmeye aslâ rızâ yoktur⁶⁶

Ne hazz olsun gönül nâdân u câhil imtizâcından
Behişt olsa derûn-i ehl-i zevke âşinâ yoktur

Acebdır hod-perestler kaplamış etrâf u eknâfi
Tükendi nakd-i ömrüm nâzikâne bir edâ yoktur

Bezmd e tıfl-ı ebced-hân⁶⁷ değilken bir nice güm-râh
Onun fevkinde ‘âlem içre bir müşkil-güşâ yoktur

Garaz baştan çıkarmak âlem-i ma’nâda derk ettim
Kamusu müstenidler ‘abde güya kibriyâ yoktur

⁶⁴ İzeti, 72-81.

⁶⁵ Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, “Les orders Mystiques Dans l’İslâm Cheminements et Situation Actuelle” *İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, Osmanlı Sonrası Dönemde Güneydoğu Avrupa’daki Müslüman Tarikatlar, (Fransızcadan Terc. Osman Türer), Sûf Yay., İstanbul 2004, 119.

⁶⁶ Şeyhî, *Divan*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Yazma, T.1784, vr. 12b.

⁶⁷ Okula yeni başlamış çocuk

Sunarlar birbirine mest ü irabı el-hazer câmin
İçinde anladım kim mazhar-ı def-i belâ yoktur

Bir iki tıfl-ı mektep top u çevgân-ı belâ oynar
Nazar ettim bezmde hiç ses anlar bir baba yoktur

Girişmiş hod-be-hod birbirlerin tezlil ü tekdire
Bular zann eylemişler ba'dezâ kahr-ı Hudâ yoktur

Dediler zahma bir merhem gerek ammâ Süleymânî
Dedim ey kavm bölük bu derde n'ide bir devâ yoktur

Ümid ü bim⁶⁸ ile tahrike düşdü birbirin 'âlem
Garazlar cümlemin ma'lumu ortada hafâ yoktur

Bu bir basit kederdir cümlemin var bunda parmağı
Sakin zannetme ki bunda sana var da bana yoktur

Egerçi 'azl u nasbi dehr-i dünûn müştereklerdir
Birin banıp birin yedik çekersin bunda lâ yoktur

Hemân maksûd-i câh-i saltanattır câhilin ammâ
Kıyâs eyler safadır onda gayr bir cefâ yoktur

Sekiz tarihtir Köstendil'in tuğyânın fehm ettim
Bu nahs-i kevkeb-i 'âlemde bir bûy-i vefa yoktur

Karin olma dilâ gel ihtiyâr-ı inziva ile
Şu bezmin ki içinde âşinâ vü meh-likâ yoktur⁶⁹

⁶⁸ Korku.

⁶⁹ Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 13a.

Müessir olma ashâb-ı nüfusun bi-meâlinden
Garaz erbabının sohbetlerinde hiç bekâ yoktur

Ne denli terk-i câh-ı saltanat ettimse âlemde
Bu asr-ı şer ü şûrandan yine bir dem rehâ yoktur

Dimağında kamunun lezzet-i hubb-ı riyâsettir
Şunu bildim ki hiçbir içlerinde bi-hevâ yoktur

Heves-kâr olma ‘ayş u ‘işret-i gülzâr-ı ihvâna
Bu bezmin gülşeninde sâam eser bâd-ı sabâ yoktur

Acep gördüm şu kavmi söz kabul etmez muannidler
Bilindi içlerinde galiba bir muktedâ yoktur

Çü gördük bunların akvâl u etvâr-ı perişânın
İrağ ol şol bezmden muktedir bir reh-nümâ yoktur

Tenâzula dedim tahrib-i râhat etmeniz Allah
Dediler bu hukuk icrâsıdır bunda nizâ’ yoktur

Dedim ıslâh-ı cürmün nizâ’-ı ma’lum-i ‘âlemdir
Dediler iki cânibden bize sulha rızâ yoktur

Tefekkür eyledim bunlara bir kez Hâkk nazar ettim
Me’âl anlar söz işler içlerinde bir ağa yoktur

Şular kim hırs u hızlan içre kalmışdur ma’âzâllâh
Bu kâvm içre meğer ashâb-ı zühd ü ittikâ yoktur

Nasihattir muradım sözlerim çün Hak rızâsı çün
Ne denlü ta’n u teşni’ eylesem asla hatâ yoktur

Bu kâra hiç heves eyler mi dür-endiş olan ‘âkil
Onulmaz beyninizde bilirim bir mâcerâ yoktur

Şu beyti ile padişahı da işin içine katacak şekilde devlet bürokrasisini eleştirmiştir:

Dediler pâdişâhdır beynimiz temyiz eden âhir
Sitânbulda dedim bir iş görür bâd-ı hevâ yoktur

Bana terk-i diyâr ettirmeniz Allâh için olsun
Karin olmak hatâdır tab’ımızda hiç atâ yoktur⁷⁰

Tutuştı memleket encâmını hayr eylesin Allâh
Sakin zann etmesinler böyle da’vâda kaza yoktur

Bular kardaş u kardaş oğludur sâir tıfıldır
Bu asr içre vefa bildim ki kardaş kardaşa yoktur

Lisân-ı hâl ile bu mısraı ğurrâbi söylerler
Meded şimden geri senden bana benden sana yoktur

En yakınlarının durumu onu öyle üzmektedir ki vatanını terk etmekten başka rahat edecek bir yol bulamamaktadır:

Karındaşım torunum ortada dil bahr-i hayrette
Vatan terkinden özge anladım rahat bana yoktur

Çekildim bir kenara Hakka tefvîz eyledim emri
Bu emrin çâresi âhir rızâdan ma’âdâ yoktur

Egerçi ibtidâsı bir nizâ’-ı lafzidir ammâ
Netice bilmezem zira iş elde ba’dezâ yoktur

⁷⁰ Şeyhî, *Divan*, İÜK., vr. 13b.

Egerçi sim ü zerdir iş gören ‘âlemde bi-şüphe
Veli zann etmeniz te’sir-i âh-ı bed-du’â yoktur

Meğer bu kavim içinde münkârızmış ‘âkıbet endiş
Bilindi hâl ü ‘ukde muktedir bir pişvâ⁷¹ yoktur

Duâlar müstecâb olmadı fitne yatmadı âhir
Vilâyetle meğer bir kâmil ashâb-ı duâ yoktur

Kıyâs-ı nefis edip taklîl eder her nutkunu Şeyhî
Hudâ şâhid durur ki sözlerimde hiç riyâ yoktur

Selâset ü belâgatle takayyüt etmedim aslâ
Edâ-yı tab’-ı tezyin etmeye vakt-i safa yoktur⁷²

Bununla yetinmeyen müellifimiz, kendisi ile benzer endişeleri dile getiren iki Allah dostunun tarihsel belge niteliğindeki üç mektubunu “*Mektubât-ı Erbaîn*” isimli eserine ilave ederek toplumun içinde bulunduğu hâl-i pürmelâlini, karşı karşıya kaldığı ifsat tehlikesini tarihi süreç içinde net bir şekilde ortaya koymuştur: Söz konusu mektuplardan ikisi müellifimizin hemşehrîsi ve onun gibi vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan Sofyalı Bâlî Efendi Hazretleri’ne ait olup Balkanlar’daki mülhid ve zındıkların faaliyetlerini bildirmek amacı ile birisi devrin padişahına, diğeri Rüstem Paşa’ya hitaben yazılmıştır. Üçüncü mektup ise Bosnalı Gâibî Efendi tarafından Süleyman Paşa’ya hitaben yazılmıştır.

Şeyh Bâlî Efendi, Râfîzî’lerin İran’da nasıl neşv ü nemâ bulduğunu, burada işledikleri melânetler hakkında devlet kademesini uyarmak onları ve onların tarihi lideri Şah İsmail hakkında bilgi vermek ve kızılbaş tâifesi hakkında yapılması gerekenleri noktasında meseleyi izah etmek maksadı ile Rüstem Paşa’ya hitaben yazmış olduğu mektubuna, duaların kabul olma şartı ile ilgili nefis bir değerlendirme yaparak başlar.

⁷¹ Rehber.

⁷² Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 14a.

Daha sonra da Rafizîlerin ortaya çıkış sürecini ve onların tarihî lideri olan Şah İsmâîl hakkında bilgi verir.⁷³

Şeyh Bâlî Hazretleri benzer içerikte olan diğer bir mektubunu da padişaha gönderir. Mektubunda öncelikle “*Hâfiz-ı dîn-i mübîn ve hâris-i sünen-i seyyidi’l-mürselîn, ve serdâr-ı zî-kadr ve padişâh-ı ulü’l-emr*” olarak vasıflandırdığı padişaha “*habl’il-metîn ve şer’i mübîn*” olan dine karşı küffâr ve mülhidlerden bir saldırı vaki olduğunda o saldırıyı defetmenin onun görevi olduğunu hatırlattıktan sonra asıl konuya girer.

Mektuba göre, Şeyh Bedreddin el-Hamevî el-Mehdî el-Maslûb’un neslinden gelen “*Dâll ve mudill ve muhtell ve mahall-i ser-dâr-ı melâhide-i bed-kerdâr ve ser-çeşme-i zenâdika-i dalâlet-i âsâr, kâtı’-ı habl-i metîn, şer’-i mübîn, dâfi’-i din ve dalâlet-i âyîn ser-leşker-i gümrâhân ve ser-hiyeli ehl-i bagy-i tuğyan Çelebi Halîfe denilen hod-perest*” bir kişi, Dobruca⁷⁴ ve Deli Ormân⁷⁵ yöresinde mülhidâne faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu mülhidlerin çalışmaları sonucu yöredeki camide beş vakit namazı bırakın, cuma namazı bile kılınmaz olmuştur. Bu mülhidin faaliyetleri sadece Dobruca vilâyetine mahsus olmayıp her yanı sarmıştır.⁷⁶

Bosna/Gradişka’da bulunan Kutbü’l-Ârifin Gâibî Efendi ise mektubunu 1097 yılında Ankurus seferi niyeti ile Belgrad sahrâsına inip kendisinden dua istemek maksadı ile Gâibî Efendi’ye elçi ve hediyeler gönderen Süleyman Paşa’ya hitaben yazmıştır. Gâibî Efendi işlenen zulümler nedeniyle hediyeleri geri gönderip dua talebini sert ifadelerle reddeder. Gâibî Efendi zâlimin husûl-i murâdâtı için duâ etmenin kişinin

⁷³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 27b-29b; Bâlî Efendi, *Duanın Kabûlü Hakkında Risâle*, Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad 213/1, vr. 28a-31b; Sofyalı Bâlî Efendi, *Padişah’a Arzuhâl Mektubu*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu: 818, vr. 81a-82; Halil Celep, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvuf Anlayışı, Sofyalı Bali Efendi’s Understanding of Mysticism”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal of the Institute of Social Sciences*, Sayı Number 12, Sonbahar Autumn, Ankara 2013, 99-126, 103.

⁷⁴ Kuzeydoğu Bulgaristan’da bir bölgenin adıdır.

⁷⁵ Kuzeydoğu Bulgaristan’da bir ormanın adıdır.

⁷⁶ Şeyhî, vr. 29b-30b; Sofyalı Bâlî Efendi, *Padişah’a Arzuhâl Mektubu*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu: 818, vr. 81a-82; Celep, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvuf Anlayışı”, 103; Mektuplar ile ilgili bkz., ay., *Sofyalı Bâlî Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı Ankara 2012, 102-106, 155; Tufan Gündüz, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Safevîlere Dair Rüstem Paşa’ya Gönderdiği Mektup” *Türk Kültürü ve Hacı bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010 / 56, 203-210; Konunun daha geniş tahlili için bkz., Hacı Bayram Başer, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bali Efendi (v. 1553) Örneği”, 1-11, Erişim Tarihi: 03/11/2015, <https://www.academia.edu/>, 5-6.

imansız can vermesine sebep olacağını belirterek meselenin ciddiyetine dikkat çeker. Zira Şeyh Efendi'ye göre Memâlik-i Osmâniyye zulümle dolu olup, kırılmamış bir gönül kalmamıştır. Bu zulüm ortadan kalkmadan duanın bir geçerliliği yoktur.

Şeyh Efendi eleştirilerini padişahın ziyade devlet bürokrasisi üzerinde yoğunlaştırır. Görüşlerini izah etmek için Osmanlı yönetimi ile Abbasiler arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre Abbâsî ve benzeri devletlerin hükümdarlarının her biri bir ayıpla ma'yûptular. Fakat onların vükelâsı ve ulemâsı âhiret-endiş olduklarından hükümdarlarının hatalarını kapatabiliyorlardı. Osmanlı yönetiminde ise durum tam tersidir. Vükelâsına ve ulemâsına güvenen padişah şer'-i şerîfe uygun hatt-ı hümayunlar göndermektedir. Fakat yöneticiler bu kanunları bozarak "*Pâdişâhımızın murâdı budur*" diye padişaha bir de iftira atmaktadır. Düşmanın bizim ordumuz üzerine galip gelmesinin nedeni de, bürokrasinin kanunların tahrif edilerek ülkenin kötü yönetilmesidir.

Bu durumda nass-ı kat'i ve hadîs-i şerîf ile âmil olur kimse kalmamıştır. Bürokrasi rüşvet kapısını ardına kadar açmış olup, şer'-i mutahharaya gelince mansıb diye satılır olmuştur. Kötü yönetim Osmanlı ülkesinin külliye tahrir olmasına sebep olduğu gibi, dört bir yandaki küffârı ayağa kaldırarak birçok kale ve kasabanın düşman eline geçmesine neden olmuş, bu beldelerdeki Müslümanlar çoluk çocukları ile esir olmuş, İslâm mabetlerine çanlar asılmıştır. Onları kurtarmanın farz-ı ayn olduğunu ise hiç kimse düşünmemektedir. Hâlbuki halk, âlem-i ibâdullahtır. Halkın muhafazasını kimse umursamazken bu yöneticilerin maiyetindekilerden birine birisi yan gözle baksa onu öldürmekle bile tesellî olmazlar. Farz ve sünnet hususlarında asamm ve âmâ olan gözler ihtisâm ve rüşveti duyunca açılmaktadır. Bu kötü yöneticiler Hak kelâmı duymaktan nefret eder hale gelmiştir.

Şeyh Efendi'ye göre, Hak Sübhânehû ve Teâlâ'nın emr-i şerîfinden içtinâb ve nehye imtisâl/uymak ancak bu kadar olur. Bunlar hevâlarına tâbî' olmakta o kadar ileri gitmişlerdir ki, sanki Cibrîl-i Emîn kendilerine ruhsat babından özel ıtaknâmeler getirmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Allah'tan ümit kesilmez. Zira sabahı olmayan hiçbir akşam görülmemiştir.⁷⁷

⁷⁷ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 30b-31b.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖSTENDİLLÎ SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN HAYÂTİ İNTİSÂBİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

1.1.1. Doğum Yeri ve Tarihi

Süleyman Şeyhî Efendi’nin Bulgaristan’ın Köstendil⁷⁸ beldesinde doğduğuna dair, elimizdeki tek delil İnnehan-zâde Mehmed Nâilin “*Tuhfe-i Nâili*” adlı eserindeki

⁷⁸ Köstendil, Bulgaristan’ın Yugoslavya sınırına yakın bölümünde başkent Sofya’nın yetmiş km. kadar güney-batısında, Osagova dağının Hisarlık kolunun kuzey-doğu tarafında uzanan ovanın güney bölümünde, Struma nehrinin Banska kolu üzerinde 560 m. yükseklikte kurulmuş tarihi bir şehirdir. Önemli bir tarım merkezi olmasının yanında ilıcalarının çokluğu ile de meşhurdur. (*Encyclopaedia Britannica*, London, 1953, XIII, 531; *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1975, XXII, 300; *Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi*, III, 1512. Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 37. Eski bir sancak merkezi olan şehir, kuruluşundan günümüze kadar Chiustendil, Kustendil, Ulpianum, Justiniana, Secunda, Velebusdus (Niyazi Kurt, *Bulgaristan’da Osmanlı Şehirleri, Köstendil/ Küstendil* 185.) şeklinde isimler olarak günümüze gelmiştir.

Şehrin isminin menşei ile ilgili iki görüş vardır. Bunlardan birincisine göre Köstendil’i kurduğu söylenen Prens Kostantin’in isminden esinlenerek kasabanın ismine “Köstendil” denilmiştir. (Bu görüşü savunanlar için bkz., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara, 1982, 190; Osman Nuri Peremeci, *Tuna Boyu Tarihi*, İstanbul Resimli Ay matbaası, İstanbul 1942, 117vd., 148vd.) İkincisi ise ‘kösten’ kelimesinin anlamına göre yapılan izahtır. ‘Kösten’ eski Türkçe’de ılıca demektir. (Yeni Tarama Sözlüğü, Ankara 1983, 147.) Bu kasaba da sahip olduğu çok sayıdaki kaplıca hamamı sebebiyle bu ismi almıştır. (Evliyâ Çelebi (1611?-1682), *Seyahatname*, İst., 1315, V, 556; Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-numâ (Neşrî Tarihi)*, I-II, TTK Yayınları, Ankara 1949, 1957 I, 267; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 38.) Süleyman Şeyhî Efendi ise yaşadığı şehri, “kazâ-i Köstendil”, “diyar-ı Köstendil” olarak ifade etmektedir. (Şeyhî, DTCF Ktp. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, Nu: 570, *Lemaât*, vr. 8a, 29a.)

Köstendil, Murat Hüdâvendigar (763-791/1362-1389) zamanında 768/1366 yılında Edirne’nin başkent ilan edilmesinden sonra Evranoz Bey ve Halil Hayreddin Paşa komutasındaki Osmanlı orduları tarafından 773/1372 tarihinde işgal edilerek senelik vergiye bağlanmıştır. (Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmâniye*, (I-II), Karabet Matbaası, 1309-1312, I, 172.) Yıldırım Bayezid’in oğlu Çelebi İbrahim tarafından 795/1393’de tam olarak Osmanlı hakimiyeti altına alınmıştır. (Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 38-39).

Anadolu’nun birçok bölgesinden göç alarak (Gelen göçmenlerle ilgili bkz., Muharrem Bayar, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşunun 700. Yılında Rumeli’ndeki Türk Varlığı Evlâd-ı Fâtihân” 257-275, *Türk Kültürü*, Sayı: 445 Yıl, XXXVIII, AÜB, Ankara Mayıs 2000, 264, 266, 270); 1400’den kısa bir süre sonra kasaba, bir Türk-müslüman şehir merkezi haline gelir. Osmanlı tahrirlerine göre 16. yy’da Köstendil tam bir İslam şehri hüviyetine bürünür. 1573 yılında köstendil nüfusunun yüzde seksen beşi müslüman. 1519 dan 1573’e kadar müslüman mahalle sayısı 6’dan 21 çıkar. (Dobrina Jeleva-Martins, Yuliy Firkov, “Gradoustroystvena evolütsia na grad Köstendil/Köstendil Şehrinin Kentsel Gelişimi, 244-273, *İstoria na Balgarskoto Gradoustroystvo XIX-XX vek (Bulgaristan’da Kentsel Gelişim Tarihi XIX-XX. Yüz Yıl)*, 2009, 247.) 10 adet vakfın faaliyet gösterdiği Köstendil (Bkz., Sadi Bayram, “Bulgaristan’daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri.” *Vakıflar Dergisi*, 20, 1988, 475-482, 475; Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, II, 279-304, Ankara, 1942.)

Şehrin kültür dünyamıza katkısı şimdiki bilgilerimize göre yetiştirdiği iki şairle, (Bkz., Mustafa İsen, “Kültür Tarihi Açısından Priştine ve Bu Şehir Doğumlu Divan Şairleri”, AÜB, *Türk Yurdu*, Sayı: 342, Yıl, XXIX Ekim 1991, 618-622, 620) Muhammed Şem’i Efendi isimli meşhur bir hattat olmuştur. (Memişoğlu, *Bulgaristan’da Türk Kültürü*, 82; Hilal Kazan, “Balkanlarda Hat Sanatı”, *Balkanlarda İslâm Medeniyeti*, Uluslararası 3. Sempozyum Tebliğleri, Bükreş-Romanya, 1-5 Kasım 2006, Ircica, İstanbul 2011, 507-517.)

Etrafı meyve bahçeleriyle çevrelenmiş olan Köstendil, zaman içinde Osmanlı eserleri ile süslenir. Ahşap malzemeye yapılmış ve kiremitle kaplanmış evleri, camileri, çarşı, tekke ve zaviyeleri, medrese ve kütüphaneleri, su medeniyetimizin en güzel örneklerinden olan kaplıcaları, han, hamam ve daha önemlisi baralar her yanı kaplar. (Baralar kaplıca sularının sokaklardaki havuzlar vasıtasıyla halkın ayağına kadar getirilmesidir. (Peremeci, *Tuna Boyu Tarihi*, 148-149.) Sıcak suyun bu şekilde yerleşim birimlerine dağıtılarak kullanımı günümüz koşullarında bile daha yeni gelişen bir hizmet alanıdır. (Şehirdeki Osmanlı eserleri için bkz., Evliyâ Çelebi, Muhammed Zıllî b. Derviş, *Seyahat-nâme*, (I-X), İkdâm Matb., İstanbul 1314-1315, V, 566-567; Hüseyin Memişoğlu, *Bulgaristan’da Türk Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 145, Seri: I, Sayı: A. 28, Ankara 1995, 47, 50-51; Ali Kılıcı, “Köstendil’de Osmanlı Eserleri”, *Vakıf ve Kültür Dergisi*, Yıl: 2, 1(4), İlkbahar, Ankara 1999, 10-12; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri*, *Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV, 4, 5 ve 6. Kitap, 141; Niyazi Kurt, *Bulgaristan’da Osmanlı Şehirleri*, *Köstendil/ Küstendil* 187. Medreseler için bkz., M. Süreyya, 148; Orlin Sabev, “Bulgaristan’da Osmanlı Medreseleri”, *Balkan Çalışmaları Enstitüsü/Bulgaristan; Türkler Ansiklopedisi*, XVI./11, (Editörler, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Sâlim Koca), Yeni Türkiye Yay. ts, 465-466; Memişoğlu, *Bulgaristan’da Türk Kültürü*, 77-78.) Bir köprüler şehri olan Köstendil’deki köprüler ile ilgili bkz., Mustafa İsen, *Balkanlarda Osmanlı Mirası Gezi Rehberi*, A turizm Yay., İstanbul 2005, sayfa numarası yok; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri Ortaçağ’dan Osmanlı Devri Sonuna Kadar*, TTK Basımevi, Ankara 2002, 123-125.) Köstendil’deki kaplıcalar için bkz., (Haz. Hasan Basri Öcelan, “Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını”, *Uluslararası Sempozyum*, Uludağ Üniv., Yay., Bursa (26-28 Ekim) 2001, 226.)

93 harbinden sonra hızla Bulgaristan’da Osmanlı maddî kültür varlıklarının tasfiyesi sürecine girilir. Bâbîâlî ve Osmanlı komiserlerinin çabalarına ve protestolarına rağmen Osmanlı dönemini hatırlatan çok sayıda cami, mescit, minare, medrese, hamam, mezarlık, tekke, türbe, han, kervansaray ve benzeri birçok eser Bulgar belediyeleri tarafından şehirlerin yeniden inşası ve planlanması gerekçeleri ile yıkılır. Bu süreçte özellikle camiler hedef alınır. Şehirlerdeki camilerin çoğu yıkılırken bazıları kilise, müze, okul, hastane, matbaa, depo ve cephaneliğe dönüştürülür. Örneğin Sofya’da savaştan önce mevcut olan kırk dört camiden yalnızca bir tanesi ayakta kalır. Sonuç olarak, Osmanlı sonrası Bulgaristan şehirlerinin fiziksel görünümü tamamen değişir. (Koyuncu, “Bulgaristan’da Osmanlı Maddî Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908), Elimination of the Ottoman Material Cultural Heritage in Bulgaria”, 197-198.)

Bernard Lory’nin ifadesiyle “Deosmanizatsiya”/“Osmanlılıktan ve Osmanlıya ait şeylerden uzaklaşma”nın (Bernard Lory, *Sıdbata na Osmanskoto Nasledstvo, Bilgarskata Gradska Kultura, 1878-1900*, pre. Lilina Yanakieva, Amisitia, Sofiya 2002, 7, 8.) Bulgaristan sathındaki gerçekleşmesi ise, salt bir modernleşme sorunu olmaktan ziyade, din taassubu, ulusçuluk ve ulus-devlet modelinin telkin ettiği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Bulgaristan’da gerçekleşen bu tasfiye sürecinde meşruiyetini Osmanlı mirasının tasfiyesinden almış olan dinsel, etnik, kültürel önyargılar ile yeni ve özgün bir ulus-devlet oluşturma iştiağı, daha etkin olmuştur. Bu süreçte Osmanlı geçmişinin yadsınması, inkârı, karalanması ve izlerinin silinmesi hareketi yeni bir kimlik, yeni bir toplum, yeni bir ulus ve yeni bir devlet inşasının temeli olarak kullanılmış özellikle de dil ve din farklılığı geçmişle kopuş sürecini hızlandırmıştır. Bu anlamda ilk olarak şehirlerin yeni bir vecheye kavuşması için Osmanlı’nın maddî kültür mirasını temsil eden çok sayıda Osmanlı eseri ivedilikle yıkılmıştır. Nitekim, A. İşirkov geçmişin izlerini silmek için yapılan bu yıkımın Sofya ile ilgili boyutunu şöyle dile getirmiştir: “Yunanlıları bizim eserlerimizi tahrip etmiş olmaları yüzünden kınamak için yeteri kadar kelime bulamayan bizler, kendimiz, Türk eserlerini fanatik bir çılgınlıkla yıktık” (A. İşirkov, *Grad Sofiya: Prez XVII vek*, Tsarska Pridvorna Peçatnitsa, Sofiya 1912, 2; Petâr Mijatev, *Les Monuments Osmanlis en Bulgarie*, Roczink Orientalistyczny, XXIII/1, 1959, 7-28, “Bulgaristan’daki Osmanlı Anıtları”, (Çev. Yaşar Yücel), *Belleten*, I, Sayı 196, Ankara 1986, 291.)

Bu tahribattan müellifimizin doğduğu şehir olan Köstendil de nasibini alır. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşıyla elimizden çıkan şehirde zaman içinde Osmanlı döneminden kalan birçok âbidevî yapı tahrip edilir. Bugün sadece Derviş Banya İlcası, XV. asırdan kalan bir kule Binası, yerel arkeoloji müzesine dönüştürülmüş olan Feridun Ahmed Bey Camii ile şehrin en önemli eseri olmakla birlikte yıkılmakta olan Fatih Camii muhafaza edilmektedir. (İsmail , *Bulgaristan’da Osmanlı Belgeseli*(*Balkanlarda Osmanlı*

ifadesinden ibarettir.⁷⁹ “*Tuhfe-i Nâilî*” dışındaki eserler onun sadece Köstendilli olduğunu belirtmekle yetinmektedirler.⁸⁰ Dolayısıyla Nâilî dışında Şeyhî’nin nerede doğduğuna dair net bilgi veren şimdilik başka bir kaynak yoktur. Fakat ailesinin hayat hikayesine bakarak bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Örneğin onun doğduğu yıllarda babası Osmanlı sarayında görev yapmaktadır.⁸¹ Bununla birlikte, babasının ailesini de İstanbul’a götürüp götürmediği net değildir. Müellifin babası Hasan Efendi, yakın dostu meczûp Şatır Efendi’yi zaman zaman beraberinde İstanbul’a götürmektedir.⁸² Bu durum, Hasan Efendi’nin İstanbul’da bekar kaldığını, zaman zaman Köstendil’e gidip geldiğini akla getirmektedir.

Müellifin doğum tarihi ile bilgiler ise şöyledir: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi *Bahru’l-Velâye* adlı eserinde (h.1163/1750) yılının ortalarında dünyaya geldiğini ifade etmiştir.⁸³ Şeyhî’nin yanında doğal olarak müellifimizden bahseden birçok yazar da kendi bilgileri ölçüsünde onun doğumunu gösteren bir takım tarihler vermişlerdir. Bunlardan aşağıda sunacağımız delillere binaen kesin olarak doğru kabul edilen 1163/1750 tarihine en yakın olanı 1749 yılı olarak verilmiştir.⁸⁴ Fakat müellifimizle ilgili ilk araştırmayı yapan Ali Yılmaz’a göre, doğruya en yakın olarak verilen bu

Medeniyeti Belgeseli I: Bulgaristan) Anadolu Basın ve yayıncılık, Gebze, ts, 90, 91; Koyuncu, “Bulgaristan’da Osmanlı Maddî Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908), Elimination of the Ottoman Material Cultural Heritage in Bulgaria (1878-1908)”, 240.) olup acil tamire muhtaçtır. (Kılıcı, “Köstendil’de Osmanlı eserleri”, 10-12.); Petar MİJATEV, Les Monuments Osmanlis en Bulgarie, Rocznik Orientalistyczny, XXIII/1, 1959, 7-28, “Bulgaristan’daki Osmanlı Anıtları”, (Çev. Yaşar Yücel), *Belleten*, (II), 196, TTK Basımevi, Ankara Nisan, 1986, 294, 310, 311. (Makalenin ekinde Köstendil’e ait 51 adet fotoğraf vardır.)

Bugünkü izlenimlere göre şehir bütün kasvetli haline, Türk nüfusunun azalmış olmasına, (Muhsin Durucan, *Bir Sevdadır Balkanlar*, D Yay., İstanbul 2009, 41.) ibadete açık bir caminin bile olmamasına rağmen, kısmen korunmuş tarihi dokusuyla hala daha bir Anadolu kasabası izlenimi vermektedir. Bütün yıkımlara rağmen tüm Rumeli’de olduğu gibi Köstendil’de de şehrin taşına toprağına sinmiş Osmanlı ruhu tamamen sökülüp atılamamıştır. (Ali Kılıcı, *Köstendil’de Osmanlı Eserleri*, 9-10. Bkz., Yayına Haz, H.Yıldırım Ağanoğlu, *Uluslararası Sempozyum “Köprüler Kurduk Balkanlara” International Symposium “We Established Bridges to the Balkans”*, İBB Kültür A.Ş., İstanbul 2008, 208-210.) Şehirle ilgili genel bilgiler için bkz., Machiel Kiel, *The Encyclopaedia Of İslâm (New Edition)*, Vol: 5, 1979, Leiden, 534-535; Kiel, “Köstendil”, *DİA*, XXVI, 277-279, 2002.

⁷⁹ İnehanzâde, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 521.

⁸⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/1342, I, 88; İsmail Paşa El Bağdâdî, *Hediyetü’l-’Arifin Esmâü’l-Müellifin ve Âşâru’l-Müellifin* (I-II), MEB İstanbul 1951-1955, I, 407; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin Terâcimü Musannıfı’l-Kütübi’l-Arabiyye*, (I-XV), Beyrut ts, IV, 259; Abdullah2 Develioğlu, *Büyük İnsanlar, (3000 Türk ve İslâm Müellifi)*, Yaylacık Mtb., İstanbul 1973, 462; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 41.

⁸¹ Yılmaz, 41.

⁸² Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru’l-Velâye: 1001 Sûfi*, (Haz. Sezâi Küçük, Semih Ceyhan), Mavi Yayıncılık, İstanbul 2007, 689. Bundan sonraki dipnotlarımızda geniş bir şekilde yaralandığımız bu eseri kısaca “Bahr” olarak; *Bahr*’in yazma nüshalarını da “*Bahru’l-Velâye*” olarak vereceğiz.

⁸³ Şeyhî, *Bahrü’l-Velâye*, (Yazma), Almanya-Berlin Devlet Ktp., Nu: 1683, vr. 202a; Yılmaz, 36.

⁸⁴ Bkz., Nâilî, II, 521; Yılmaz, 36.

tarihlendirmede bile bir yıllık sapma vardır. Çünkü h.1163 yılının 21 Sâfer'inden itibaren m. 1750 yılı başlamaktadır.⁸⁵ Bazı eserlerde ise büyük bir sapmayla oldukça yanlış olarak 1143/1730 yılı verilmiştir.⁸⁶

Şeyhî'nin 1163/1750 yılında doğduğunu gösteren delillerimiz şöyledir: Müellifin “*Birâder-i ekberim*” dediği Çelebi İbrâhim 1193/1779 yılında kırk iki yaşında vefat etmiştir. Bu durumda Çelebi İbrahim'den küçük olan Süleyman Şeyhî Efendi'nin Çelebi İbrâhim'in doğum tarihi olan 1149/1736-1737 yılından çok sonraki bir tarihte doğmuş olması gerekir.⁸⁷ Onun h.1163/1750 doğduğunu kesinleştiren bir başka delil ise, “*Hicret-i nebeviyye'nin bin yüz altmış üç tarihi evsâtında dünyaya gelip binyüz seksen civârında tarîkât-ı 'âliyye-i Nakşbendiyye'ye intisâp...*”⁸⁸ ifadesi ile (h. 1178 veya 1179) yılında on beş on altı yaşlarında⁸⁹ tarîkata girdiğini belirtmesidir. Bahr'in bütün nüshalarının ittifakını da göz önüne alırsak müellifimizin (h.1163/1750) ortalarında doğduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

1.1.2. İsmi Unvânı ve Mahlâsı

Çalışmamıza konu olan bu zâtın asıl adı “*Süleyman*” olup “*Mollazâde*” lâkabı, “*Şeyh*” ve “*Köstendilî*” unvânı, “*Nakşbendî*” ise nisbesidir. “*Mollazâde*” lâkabı ailesinden intikal etmiştir. Edebiyatımızda birçok şair ve yazarın kullandığı “*Şeyhî*”⁹¹ müellifimizin şiirlerinde bu mahlâsı kullanmıştır. Köstendilli unvânını yaşadığı, vefat ettiği ve topraklarında medfûn olduğu yer olan Köstendil'den, Nakşbendî nisbesini ise mensup olduğu Nakşbendiyye tarîkatından almıştır.⁹²

⁸⁵ Faik Reşit Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, 78, Ankara 1974; Yılmaz, 36.

⁸⁶ El Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-'Ârifîn*, I, 407; Kehhâle, IV, 259, Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 36.

⁸⁷ Yılmaz, 36-37; Bkz., Semih Ceyhan, “Köstendilli Süleyman Şeyhî,” *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII 109-110; Wikipedia, Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2015, <https://tr.wikipedia.org/>; Yılmaz, “Köstendilli Süleyman Şeyhî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1995, IX, 21-24.

⁸⁸ Şeyhî, *Bahr*, vr. 202a; Şeyhî, *Bahr*, 728.

⁸⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 43b; Şeyhî, *Terkibât-ı Erbaîn*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2710/2, vr. 31b.

⁹⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 36; Bkz., Mustafa Kara, *بلکانلرن کئل صلتلر*, *Balkanların Gönül Sultanları, Sultans of Heart in Balkans Suvereni Srca Balkana Sovranet e Zemrave te Balkanit, Балкански Султани на Срџама* Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2010, 58.

⁹¹ Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 28-34.

⁹² Geniş bilgi için bkz., Yılmaz, 25-35.

M'ucemü'l-Müellifin sahibi Ömer Rıza Kehmâle müellifimiz için er-Rûmî nisbesini de kullanmıştır.⁹³ Süleyman Şeyhî Efendi şeyh olması ve çevresindeki halk nezdindeki itibarı dolayısıyla “Efendi” unvânına da lâyık olmuştur. Fakat o “Şeyhî” mahlâsı ile meşhur olmuştur.⁹⁴

Müellif hem kendisi, hem de başka yazarlar tarafından birçok asıl ismine eklenen birçok vasıfla anılmıştır. Şeyhî yazdığı eserlerde kendisini “Gudvetü'l-Ârifîn eş-Şeyh Süleymân Şeyhî Nakşbendî Köstendilî el-Nakşbendî”,⁹⁵ “Mollazâde Şeyhî eş-Şeyh Süleymân-ı Köstendilî”, “Mollazâde Şeyhî Süleymân-ı Köstendilî”,⁹⁶ “Şeyh Süleymân-ı Köstendilî”,⁹⁷ “Şeyhî Süleymân-ı bî-dermân”,⁹⁸ “Şeyhî Süleymân-ı Nakşbendî el-Köstendilî”,⁹⁹ “Şeyhî Süleymân Hâk-i Pây-i Pîrân-ı Bî-serûpâ”,¹⁰⁰ “Şeyhî Süleymân-ı Köstendilî”,¹⁰¹ “Hazreti Şeyh Süleymân el-Muhallâs bi-Şeyhî-i Köstendilî”,¹⁰² “eş-Şeyh Şeyhî Süleymân Efendi-i Nakşbendî”,¹⁰³ “Şeyh Süleymân Efendi el-Köstendilî”,¹⁰⁴ ve tevazusuna binaen “Âşık-ı Dîlfikâr Şeyhî bi-Kesbikâr ve Günâhkâr”,¹⁰⁵ “Şeyh Süleymân-i Köstendilî (aslahallâhu hâlehû)”,¹⁰⁶ “Şeyhî-i hâkister”,¹⁰⁷ gibi ifadeler ile takdim etmiştir.

Kendisinden bahsedilen belge ve eserlerde ise; “Kutbu'l-ârifîn gavsü'l-vâsilîn merhum es-Seyyîd eş-Şeyh Şeyhî Efendi kuddise sırruh”,¹⁰⁸ “Köstendilî Mollazâde Şeyhî Efendi”,¹⁰⁹ “Şeyhî”,¹¹⁰ Şeyhî Köstendilî, “Mollazâde Şeyh Süleymân-ı Şeyhî

⁹³ Kehmâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, IV, 259; Yılmaz, 35.

⁹⁴ El-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 407; *Keşfü'z-Zünûn Zeylî*, I, 83, İstanbul 1972; Kehmâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, IV, 259; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462; Yılmaz, 35.

⁹⁵ Şeyhî, *Divan*, New-Jersey-Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniv. Türkçe Yazmaları, Nu: New Series Ottoman Turkish Texts 1658, İstinsah târihi: 1266/1849, vr. 1b.

⁹⁶ Şeyhî, *Bahr*, 49.

⁹⁷ Şeyhî, vr. 202a; Yılmaz, 25.

⁹⁸ Şeyhî, *Bahr*, vr. 204b.

⁹⁹ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 15a.

¹⁰⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 1b.

¹⁰¹ Şeyhî, *Şerh-i Kelimât-i Bedrid-dîn-i Simâvî*, vr. 101a.

¹⁰² Yılmaz, 26

¹⁰³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 134a; Yılmaz, 26.

¹⁰⁴ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, vr. 1b.

¹⁰⁵ Şeyhî, *Usûlü'l-Vusûl*, vr. 1b.

¹⁰⁶ Şeyhî, *Bahr*, 728.

¹⁰⁷ Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 22-23.

¹⁰⁸ *Balkanlar'da Osmanlı Vakıfları, Vakfiyeler Bulgaristan, Ottoman Wagfs in the Balkans Waaf Deeds Bulgaria*, I, (Hazırlayanlar, Halit Eren, Önder Bayır, Mustafa Oğuz, Zekai Mete, Editör: Halit Eren), Ircica, İstanbul 2012, 335-337, Belgenin aslı için bkz., III, 1161, (VGMA, Defter nr. 5811, 163.)

¹⁰⁹ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 88; Bursalı Mehmed Tahir, “Süleyman Efendi: Köstendilî Mollazade Şeyhî Efendi”, *Sırat-ı Müstakîm: Sebîlü'r-Reşad*, İstanbul 2 Haziran 1327, VI, (145), 233.

¹¹⁰ Kehmâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, I, 259.

Efendi”,¹¹¹ “Süleymân Şeyhî Efendi Köstendîlî Mollazâde”,¹¹² gibi birçok vasıfla tanıtılmıştır.¹¹³ Bütün bu farklı isimlendirme ve vasıflandırmalar onun çok boyutlu bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar onun hangi yönünden etkilenmiş ve onu nasıl algılamış iseler ona göre vasıflandırmışlardır.

1.1.3. Ailesi

Süleyman Şeyhî Efendi’nin babasının adı “Hasan” olup hem kendisi “*Bahrü’l-Velâye*” isimli eserinde “*Pederim Hasan Efendi*” diye babasının adını birkaç defa zikretmiş,¹¹⁴ hem de onun hakkında bilgi veren eserlerde baba adı “*Hasan*” olarak verilmiştir.¹¹⁵

Kaynaklarımızda adı “Köstendilli Hasan Efendi” olarak geçen bu şahsın¹¹⁶ cizye kâtibi olduğu belirtilmekle birlikte bu görevi nerede ve ne zaman yaptığı ile ilgili detaylı bir bilgi yoktur. Fakat Köprülü Mustafa Paşa’nın sadaretinden itibâren (1101-1102/1689-1691), cizye evrakı, maliye hazinesinde düzenlenerek mühürlü bohçalar içinde ilgili yerlere gönderildiğinden dolayı Osmanlı sarayında görev almadan önce bu görevde bulunmuş olduğu düşünülebilir. Gerçi Osmanlı saray ve taşra teşkilatında, “*cizye kâtipliği*” diye bir görev yoktur. Fakat yukarıda bahsedilen işle uğraştığı için tarihçilerimiz onu bu şekilde isimlendirmiş olabilirler.¹¹⁷

İzzî’nin verdiği bilgilerden anladığımız kadarıyla Hasan Efendi bu görevinden başka, Rumeli cizyelerini ve devletin bazı gelirlerini toplama görevini üstlendiği gibi, İstanbul cizyedarı ve baş bakı kulu¹¹⁸ olarak da görev yapmıştır.¹¹⁹

¹¹¹ el-Bağdâdî, *Hediyyütü’l-Ârifîn*, I, 407.

¹¹² Verzeichnins *Divan’ının in Deutschland Türkisch Handschriften*, Band XIII-5, 158, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden 1981; (Ali Yılmaz’dan naklen), *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 27.

¹¹³ Şeyhî, *Bahr*, vr. 202a.

¹¹⁴ Bkz., Şeyhî, *Bahr*, vr. 186a-186b.

¹¹⁵ Yılmaz, 41.

¹¹⁶ Şem’dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür’it Tevârih* (I-III), (Neşr. M. Münir Aktepe), İstanbul Üniv.Edebiyat fak. Yay. İstanbul 1976-1978 I, 164, 168; İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, IV/1, 333; Yılmaz, 44.

¹¹⁷ Yılmaz, 42; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (I-III), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, I, 303; Yılmaz, 42.

¹¹⁸ Baş bakı kulu: Eskiden şimdiki maliye müfettişlerinin gördükleri işleri yapan bakı kullarının başlarına verilen addır. Tanzîmattan sonra baş müfettiş ünvânını almıştır. Bkz., M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul I, 160.

¹¹⁹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 43.

Yine İzzî'nin iddiasına göre Hasan Efendi I. Mahmud zamanında (1143-1168/1730-1754) başbakı kulu iken, darüssaade ağası olan ve sadrazamları bile istediği zaman tayin ettiren, istediği zaman türlü entrikalarla azlettiren Hâfız Beşir Ağa'nın taifesinde yer alarak bu ekibin yaptığı kötülöklere iştirak etmiştir. Başlangıçta sarayda büyük bir itimat ve itibar sahibi olan Beşir Ağa, altı sene kadar süren (1159-1165/1746-1752) ağalığı esnasında aralarında Köstendilli Hasan Efendi'nin de bulunduğı ekibiyle birlikte bir takım devlet işlerinde, halka zulüm ve haksızlık yapmak, rüşvet almak gibi birçok kötölöklere imza atmıştır. Hasan Efendi ise Anadolu ve Rumeli'de yapılan bu zulüm ve haksızlıklarda Hafız Beşir Ağa'nın en büyük yardımcılarından biri olmuştur.¹²⁰ Sonunda Beşir Ağa ve ekibi tarafından yapılan bu yolsuzluklar Pâdişâh I. Mahmud'a ulaşmış, Pâdişâh da yaptırdığı teftiş sonucunda Beşir Ağa ve adamlarını idam ettirmiştir.¹²¹

Süleyman Şeyhî Efendi (1165/1752) yılında gerçekleşen bu olayı “*Bahrü'l-Velâye*” isimli eserinde şöyle anlatır: Sultan Mahmud hilâfete geçeceği günlerde kızlar ağası Beşir Ağa'ya o haftaya denk gelen cuma selamlığını Beşir Ağa'nın camisinde yapacaklarını dolayısıyla hazırlanmalarını söyler. Beşir Ağa kendi camisinin olmadığına bakarak Pâdişâhın niçin böyle bir emir verdiğini anlamaya çalışır. Bu arada hazinedarlık dairesinde Süleyman adında bir gençle karşılaşır. Beşir Ağa bu gence padişahla geçen diyalogunu anlatarak ne yapması gerektiğini sorar. O da padişahın kastının Arap Camii olduğunu söyler. Bunun üzerine Beşir Ağa da Arap camiini cuma selamlığına hazırlar. Pâdişâh da Beşir Ağa'ya muradının gerçekten de Arap camii olduğunu fakat bunu kendisine kimin işaret ettiğini sorar. Çünkü padişaha göre Beşir Ağa bu ferasetten yoksundur. Beşir Ağa da bu fikri Süleyman adlı bir gencin söylediğini belirtir. Bunun üzerine padişah Beşir Ağa'ya bu yetenekli genci himayesine alarak terbiye etmesini ister. Beşir Ağa da bu genci kendisine hazinedar tayin eder. Fakat Süleyman zamanla bozularak yolsuzluk yapmaya başlar. Süleyman'ın te'sirinde kalan Hasan Efendi de yolsuzluğa bulaşır. Rumeli mukâtaat ve aklâmı Hasan Efendi eli ile Anadolu iltizâmâtı Muhammed Efendi isimli birinin tasarrufuna akıtılarak çokça servet ve mal toplarlar. Bunun üzerine bu yaptıkları sebebiyle tutuklanarak Dersaadet Ağası Beşir Ağa, Hasan Efendi ve Muhammed Efendiler idam edilirler.

¹²⁰ Süleyman b. Halil İzzî, *Tarih*, İstanbul 1199, II, 276 vd; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 333vd.

¹²¹ İzzî, *İzzî Tarihi*, II, 278-279; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 334; Yılmaz, 43-44.

Şeyhî'ye göre idam sürecinde ilk başta Beşir Ağa ve adamları idam edilmiş, babası Hasan Efendi ise iyi niyeti, hayr ü hasenâtı ile meşhur olduğundan kırk elli gün hapsedilmiştir. Bu süreçte Rumeli'nin birçok yerinden onun iyi haline dair muhzirler gelmiştir. Fakat devlet kademesindeki rekabet davası ile kurtuluşu mümkün olmamıştır. Şeyhî'nin ifadesine göre Hasan Efendi 1165/1752 yılı, Ramazan ayının yirmi yedinci günü, kadir gecesinde iftar vaktinde şehâdet şerbetini içmiştir.¹²² Şem'dânî-zâde ise, Şeyhî'nin aksine Hasan Efendi'nin de diğerleri ile aynı anda asıldığını savunur.¹²³ Şatır Baba adındaki bir meczûp Hasan Efendi'yi manen kurtarmaya çalışsa da başarılı olamamıştır.¹²⁴

Annesi: Müellifin annesi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Amcası: Şeyhî'nin küçük bir anekdotla varlığından söz ettiği amcası hakkındaki tek bilğimiz, bu zâtın Şâmîzâde Mustafa Efendi'nin şeyhi olan Şeyh Seyyâhûn Evliyâ Muhammed Efendi'den duyduğu bir bilgiyi Şeyhî'ye aktarmasıdır. Buna göre Şeyh Seyyâhûn Evliyâ Muhammed, Efendi doksan altı bin kimsenin kalbine Muhammedî mayayı ilka edip inabet verdiğini söylemiştir.¹²⁵

Kardeşleri: Şeyhî'nin "*Bahrü'l-Velâye*" isimli eserinden Çelebi İbrahim Efendi, Emin Ağa ve Abdullah Ağa olmak üzere üç kardeşi olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁶ Üç kardeşin en büyüğü, Çelebi İbrâhim Efendi'dir.¹²⁷ İkinci kardeşi Emin Ağa ise Süleyman Şeyhî Efendi'den büyük olup,¹²⁸ Köstendil'de âyanlık ve idarecilik yapmıştır. Âyanlığı esnasında, tımar ve zeâmet sahipleri ile İstanbul'dan gönderilen idareciler yerli halka karşı birlik oluşturarak zulüm yapmaya kalkışmışlardır. Bu yüzden de yerli halkla aralarında anlaşmazlık çıkmıştır. Emin Ağa bu mücadelede yerli halkla beraber olmuş ve bu görevlileri İstanbul'a şikâyet giden heyete öncülük etmiştir. Örneğin Köstendil'e tayin edilen bir idareci yerli zorbalarla birleşerek halka zulüm ve haksızlıklar yapması üzerine, bu birliktelikle şikâyet edilerek başka bir yere sürülmesi sağlanmıştır. Başka bir zaman da Aynı şekilde Köstendil'deki tımar ve zeâmet sahipleri ile Emin Ağa arasında anlaşmazlık çıkmış, Köstendil halkı Emin Ağa'dan yana olmuş ve zorbalı el birliği ile

¹²² Şeyhî, *Bahr*, vr. 186a-186b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 44-45.

¹²³ Şem'dânî-zâde, *Mürî't-Tevârih*, I, 168; Yılmaz, 45.

¹²⁴ Şeyhî, *Bahr*, 690.

¹²⁵ Şeyhî, 671.

¹²⁶ Şeyhî, *Bahr*, vr. 187a.

¹²⁷ Şeyhî, vr. 187a.

¹²⁸ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 35a.

tepelenmiştir.¹²⁹ Ancak, bu zât Hıristiyan halktan topladığı silahlara el koyduğu için padişah fermanı ile cezalandırılmıştır.¹³⁰ Zorbalarla girdiği mücadelede Emin Ağa'ya Süleyman Şeyhî Efendi,¹³¹ Derviş Hüseyin¹³² ve Abdullah Köstendilî adındaki meczûplar da manen destek olmuşlardır.¹³³ Emin Ağa eli kalem tutan bir kişi olup, Nakşî Risâlelerini tahrir etmiştir.¹³⁴

Süleyman Şeyhî Efendi'nin 1226/1811 yılında yazdığı “*Terkibât-ı Erbaîn*” isimli eserinde, Emin Ağa'dan “*merhûm*” diye bahsetmesinden kesin tarihi bilinmemekle birlikte, 1226/1811'den önce ölmüş olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁵

Süleyman Şeyhî Efendi'nin üçüncü kardeşi Abdullah Ağa hakkında ise müellifimizin ifadelerinden anladığımız kadarıyla biraz kıskanç olmasından başka bir bilgimiz yoktur.¹³⁶ Şeyhî'nin doğumundan iki sene sonra babaları idam edildiğine göre, Abdullah Ağa müellifimizden büyük de küçük de olabilir. Sırası gelince onun da Köstendil'de âyanlık yapmış olması muhtemeldir.¹³⁷

Ailenin Köstendil'deki Konumu: Aile bireylerini bu şekilde tanıttıktan sonra şimdi de ailenin Köstendil'deki konumuna bakalım: Süleyman Şeyhî Efendi'nin mensubu bulunduğu Mollazade ailesi,¹³⁸ Köstendil'de halk arasında itibarlı ve mahallî

¹²⁹ Şeyhî, vr. 25a. Şeyhî, *Bahr*, vr. 178a-178b. Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 50.

¹³⁰ Ahmet Refik, *Türk İdaresinde Bulgaristan*, Devlet Matb., İstanbul 1933, 62-63; Yılmaz, 47.

¹³¹ Fakat şunu belirtmeliyiz ki müellifimiz yaptığı bir mezâlîm husûsunda kardeşi Emin Ağa'ya karşı infihal halinde olduğundan birkaç gün kardeşinden küser. Ancak gördüğü üç rüyada mürşidi Mustafa Efendi'nin ve Çelebi Efendi'nin uyarısı üzerine kardeşine yardım eder. Bu durum onun adaletsizlik kim tarafından yapılırsa yapılsın razı olmadığını gösterir. (Bkz., Şeyhî, vr. 36b.)

¹³² Şeyhî, *Bahr*, 672-675.

¹³³ Şeyhî, 693-695.

¹³⁴ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 35b.

¹³⁵ Şeyhî, vr. 36b; Yılmaz, 47.

¹³⁶ Şeyhî, *Bahr*, 691-693.

¹³⁷ Yılmaz, 47.

¹³⁸ Süleyman Şeyhî Efendi'nin ailesi “*Mollazâde*” lakabıyla tanınmıştır. Ondan bahseden yazarlardan biri olan Nâilî Şeyhî'nin babasından “*Köstendilli Mollazâde Hasan Efendi*” diye bahsetmektedir. (İnehanzâde, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 521; Yılmaz, 47-48); Köstendil'deki bir cami, “*Mollazâde Hasan Efendi Camii*”, bir mektep te “*Mollazâde Hasan Efendi Mektebi*” adını taşımaktadır. (Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupada Osmanlı Mimarî Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV, 4, 5. ve 6. Kitap, Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1981, 1982, 64. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere Şeyhî Efendi'ye mollazâde lakabı yakıştırıldığı gibi müellifimiz ağabeyi ve ikinci mürşidi olan Çelebi İbrahim'in vefatı üzerine kaleme aldığı şiirin tarih beytinde ağabeyi için de “*Mollazâde*” lakabını kullanmaktadır: “Verdi tecrîd ile İbrâhîm-i Edhem'den nişân

Mollazâde Çelebi Efendi Şeyh-i Hâcegân” (Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, vr. 58b.) Bunlara ilâveten

Celvetî tarîkatı meşâyihından Usturumcevî Hulûsî Efendi de Çelebi İbrahim'in vefatına düştüğü tarihte mollazâde ifadesini kullanarak farklı bir ağızdan ailenin mollazâde lakabına vurgu yapmış olur.

Nûri ‘ayn-ı Monlazâde ya’nî Çelebi Efendi

Pâk-damen zât idi ol mazhar-ı sırr-ı Hudâ (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 58a; Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman*

idareyi elinde bulunduran ve birçok ırgatın çalıştığı çiftlik, mal-mülk sahibi, varlıklı¹³⁹ ve misafirperver bir ailedir.¹⁴⁰ Babası¹⁴¹ ve ağabeyi Çelebi İbrahim köle,¹⁴² konak¹⁴³ ve mezra¹⁴⁴ sahibidir. Koyun sürüleri ve başka hayvanları da olup, emrinde çalışan çobanları vardır.¹⁴⁵ Bunlara ilâveten müellifimizin de saray¹⁴⁶ ve çiftlik sahibi¹⁴⁷ olduğundan bahsetmesi, ailenin külliyetli bir mal varlığına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁴⁸ 1262/1846 tarihinde doğan ve 1300/1883 yılında Köstendil müftüsü olan mollazâde Mehmed Ârif Efendi'nin de okumuş olduğu¹⁴⁹ ailenin adıyla kurulmuş “altmışlı” bir medrese olan Köstendilli Mollazâde Hasan Efendi medresesinin¹⁵⁰ olması ailenin gücünü gösteren başka bir delildir.

Köstendil'de âyanlık, mütesellimlik yapmış olduğunu bildiğimiz aile fertlerinin Emin Ağa, Abdullah Ağa gibi unvânlara sahip olmaları ailenin hem yöneticilik vasfını hem de halk arasındaki itibarını ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Fakat şunu belirtmeliyiz ki birkaç istisna dışında bu aile ellerinde bulunan maddî ve idarî gücü hiçbir zaman suistimal etmemiş, her zaman halkın hakkını hukukunu koruyan bir konumda olmuştur. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Emin Ağa'nın halkın ve Allah dostlarının desteği ile halka zulmeden zorbalarla mücadelesi buna en güzel örnektir.

Bu iddiamız karşısında akla Şeyhi'nin babası Hasan Efendi'nin kendisini ölüme götüren görev suistimali¹⁵² ve Emin Ağa'nın Hristiyan halktan topladığı silahlara el koyup padişah fermanı ile cezalandırılmış olması akla gelir.¹⁵³ Bu iki münferit olay ailenin halk nazarındaki olumlu imajına zarar vermemiştir. Nitekim birçok insan Hasan Efendi'yi idamdan kurtarmak için çaba harcamıştır.

Şeyhî, 48.)

¹³⁹ Yılmaz, 48.

¹⁴⁰ Şeyhî, *Bahr*, vr. 178a, 188b, 191b; Yılmaz, 50.

¹⁴¹ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 23a-23b.

¹⁴² Şeyhî, vr. 23b.

¹⁴³ Şeyhî, *Bahr*, vr. 187a.

¹⁴⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 11b, 37b.

¹⁴⁵ Şeyhî, vr. 49b.

¹⁴⁶ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 32a.

¹⁴⁷ Şeyhî, vr. 26a.

¹⁴⁸ Yılmaz, 49.

¹⁴⁹ Sâdık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, (I-V), Medrese Yay. İstanbul 1980, III, 104 (1980-1981); Yılmaz, 49.

¹⁵⁰ Orlin Sabeve, “Bulgaristan'da Osmanlı Medreseleri”, Erişim Tarihi: 03/11/2015, <https://www.tarihtarih.com/?...&/Bulgaristanda-Osmanli-Medreseleri/-/>.

¹⁵¹ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 25b. Yılmaz, 50.

¹⁵² Şeyhî, *Bahr*, vr. 186a-186b.

¹⁵³ Ahmet Refik, *Türk İdaresinde Bulgaristan*, 62-63; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 47.

Son dönemde ailenin iki ferdinin, yani Çelebi İbrahim ve Süleyman Şeyhî Efendi'nin tasavvuf yoluna intisâp etmesi ile aile farklı bir misyon/görev daha üstlenmiş, Köstendil ve çevresindeki mânevî önderlik de bu itibarlı aile tarafından temsil edilir olmuştur.¹⁵⁴

1.1.4. Çocukluğu Gençliği ve Yetiştği Muhîti

Müellifin çocukluğu ile ilgili en net bilgi, ilâhî takdir tarafından adeta peygamberi sünnete ittibâ ettirilircesine daha iki yaşlarında iken babasının vefat ettiği için, ilk çocukluk dönemini gelecekte mürşidi de olacak on yedi yaşındaki ağabeyi Çelebi İbrahim'in sıkı denetim ve himayesinde geçirmiş olmasıdır.¹⁵⁵ Şeyhî'nin hatıralarına bakılırsa yetim olmasına rağmen gayet eğlenceli bir çocukluk dönemi geçirdiği anlaşılmaktadır. Her kış, kar, buz, soğuk dinlemeden ağabeyleri ile birlikte sürekli avlarına çıkmaktadır.¹⁵⁶ Yazın ise hem ağabeylerinin, hem de aile dostlarının çiftliklerine giderek hoşça vakit geçirmektedir.¹⁵⁷

Süleyman Şeyhî Efendi ailesinin konumu nedeniyle hem yönetici kesimden, hem de tasavvuf ve ilim ehlinden oluşan seçkin bir muhitte yetişmiştir. Çocukluk ve gençlik döneminde yönetici çevresi hakkında bilğimiz olmamakla birlikte, bu dönemde birçok tasavvufî şahsiyete sahip kişilerle tanışma imkanı bulduğunu ifade etmiştir. Örneğin adaşı olan Şeyh Süleyman'ı daha çocuk iken görmüştür.¹⁵⁸ “*Hanım Şeyhi*” olarak meşhur olan Şeyh Muhammed el-Köstendilî'nin ise evini, tekkesini ve Şeyhî'nin kendisi daha yedi yaşında iken, bu zâtın (1170/1756-57) yıllarında gerçekleşen vefatını hatırlamaktadır.¹⁵⁹ Yine gösterdiği kerâmetle Emin Ağa'yı hapisten kurtardığını bildiğimiz bir ara Çelebi İbrahim'in evinde bir seneden fazla kalan Derviş Hüseyin adlı meczûbun birçok kerâmetlerine şahit olmuştur.¹⁶⁰ Kayabeşe isimli meczûp bir zâtla ve¹⁶¹ müellifimizin yönetici olduğu dönemde korkutucu davranışları nedeniyle ailesinin

¹⁵⁴ Yılmaz, 48-57.

¹⁵⁵ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 53a-54a.

¹⁵⁶ Şeyhî, vr. 49b-50a.

¹⁵⁷ Şeyhî, vr. 53b-54a.

¹⁵⁸ Şeyhî, *Bahr*, vr. 184a; Şeyhî, 685.

¹⁵⁹ Şeyhî, 686-688.

¹⁶⁰ Kendisini mecnûnlukla gizlemiş olan bu şahsın hallerini anlatan bir kitap olduğu bildirilmiştir. (Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 672-675.)

¹⁶¹ Şeyhî, *Bahr*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 224a-225a; Şeyhî, *Bahr*, 691-693.

şikâyeti üzerine Palanga Kalesi'nde hapsine karar verdiği Abdullah Köstendilli ismli bir mecûnla da birçok sohbet ve diyalogları olmuştur.¹⁶²

Bunlara ilâveten halîfelerinden biri olan Şeyh Osman Nevrekobî¹⁶³ ve gençliğinde bir miktar kavâid okuduğu Müderris Şeyh Mustafa Efendi¹⁶⁴ ve yöredeki Nakşbendî şeyhlerden olan Şeyh Saîd Efendi ile aralarında bazı diyaloglar geçmiştir.¹⁶⁵ Sûfiye tâifesinin asfiyâ ve muttakîlerinden olan Rüstem Halîfe Bursevî (v. 917/1511) Hazretleri ile münasebeti olmuştur. Bu zât müellifimizin göz ağrısına Hızır (a.s.)'ın kendisine önerdiği üzere müekked sünnetlerden sonra muavvizeteyn/felak-nas sûrelerini okumasını salık vermiştir. Bu tavsiyeyi uygulayan Şeyhî göz ağrılarından kurtulmuştur.¹⁶⁶

Bunlara ilâveten, Köstendil ve çevresinde yaşayıp vefat etmiş ama hatıraları ve kerâmetleri en canlı bir şekilde yaşamakta olan, türbeleri, yardım isteyen, adak adayan ziyaretçiler ile dolup taşan birçok zâtın da ruhâniyetlerinden istifade etmiştir. Babasının yakın dostu olan Şatır Baba,¹⁶⁷ bir meczûp olan Derviş Hüseyin¹⁶⁸ Şeyh Hasan¹⁶⁹ Şeyh Haydâr,¹⁷⁰ birçok kerâmetini gördüğü Dede Sultan,¹⁷¹ Şeyh Îsâ Uşşâkî,¹⁷² Şeyh Hüseyin,¹⁷³ Torlak Baba,¹⁷⁴ Abdullah Yenicevî,¹⁷⁵ Köstendilî Ablak Hasan Efendi diye de bilinen Şeyh Hasan Efendi,¹⁷⁶ yine Köstendil'de kabri en fazla ilgi gören ve müellifimizin de birçok himmeti ile müşerref olduğu Şeyh Rıdvan Efendi Köstendilî, Şeyh Ahmed el-Köstendilî,¹⁷⁷ Şeyh İbrahim el Köstendilî¹⁷⁸ Vâizzâde Şeyh Mustafa Efendi Köstendilî,¹⁷⁹ Şeyh Seyyid Muhammed,¹⁸⁰ yöredeki önemli bir Kâdirî şeyhi olan Şeyh Selim el-Kırîmî (k.s.) -ki müellifimizin görüşlerine çokça değer vererek sözlerini

¹⁶² Şeyhî, *Bahr*, 693-695.

¹⁶³ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, 191b. Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 698-702.

¹⁶⁴ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 35b.

¹⁶⁵ Şeyhî, *Bahr*, 700.

¹⁶⁶ Şeyhî, 493-494.

¹⁶⁷ Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 689-691.

¹⁶⁸ Şeyhî, 178a vd; Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, 688-689.

¹⁶⁹ Şeyhî, 675.

¹⁷⁰ Şeyhî, 680-681.

¹⁷¹ Şeyhî, 682-683.

¹⁷² Şeyhî, *Bahr*, 683.

¹⁷³ Şeyhî, 683.

¹⁷⁴ Şeyhî, 697-698.

¹⁷⁵ Şeyhî, 702-703.

¹⁷⁶ Şeyhî, 684.

¹⁷⁷ Şeyhî, 685.

¹⁷⁸ Şeyhî, 685-686.

¹⁷⁹ Şeyhî, 686.

¹⁸⁰ Şeyhî, 702.

en uzun şerh ettiği bu zâtın da- birçok kerametlerini görmüştür.¹⁸¹ Zâhir ve bâtın bütünlüğünü yakalayarak kemâle ermiş olan Şeyh Hüseyin Hamdî Kisrevî¹⁸² Şeyh Muhammed Ahîskavî,¹⁸³ Nakşbendî şeyhlerinden olan ve müellifimizin kendisinden alıntılar yaparak bu görüşleri uzun uzun şerhettiği Hoca Ahmed Sadık,¹⁸⁴ ilm-i zâhir ve ilm-i bâtında eşsiz olan, güzel ahlâkı ve takvâsı ile temâyüz etmiş olan Şeyh Abdüsselâm¹⁸⁵ gibi zâtların müellifimizin üzerinde önemli etkileri olmuştur.

1.1.5. Tahsili

Bursalı Mehmed Tahir'e göre müellifimiz, ilk ve orta derecedeki eğitimini memleketinde tamamlamış, mederese tahsilini de İstanbul'a gelerek zamanın ünlü âlimlerinden "*tekmi'l-i nüsa*"¹⁸⁶ eylemiştir.¹⁸⁷ Zira o günün şartlarında, İstanbul'a gitmeden Bulgaristan'ın Köstendil ve Sofya şehirlerinde böyle bir tahsil alma imkanı vardır.¹⁸⁸ Süleyman Şeyhî Efendi hakkında ilk çalışmayı yapan Dr. Ali Yılmaz'a göre onun mederese eğitimini İstanbul'da tamamladığını savunan Bursalı Mehmed Tahir'den başka bir kaynak olmadığı gibi bu ihtimâli zayıflatan bazı deliller de vardır. Bu delillerden birisi Şeyhî'nin "*Bahrü'l-Velâye*" adlı eserinde Köstendil meşâyihından olan Müderris Eş-Şeyh Mustafâ Efendi'den bir miktar kavâid öğrendiğini ve *Fütuhât-ı Mekkiyye*'yi birlikte mütâlaa ettiklerini belirtmesidir.¹⁸⁹ Ayrıca müellifimizin ifadelerinden onun 15-16 yaşlarından itibaren hep Köstendil'de olduğu kısa süreli seyahâtları dışında beldesinden ayrılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Fakat müellifimizin bir

¹⁸¹ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, Süleymâniye Kütüphanesi; H.Hüsnü Pasa 579/1, ts., vr. 192a-194a; Şeyhî, *Bahr*, 705-709; İsa Çelik, *Selîm-i Divâne, Vuslata Davet, Burhânu'l-Ârifîn Miftâhu Müşkilât'is-Sâdikîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004; ay. "Makedonya'da Bir Kadiri Şeyhi: Kırımlı Selim Baba", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 83, Erişim Tarihi: 20 Eylül 2015, dergipark.ulakbim.gov.tr/ihya/.

¹⁸² Şeyhî, *Bahr*, 705.

¹⁸³ Şeyhî, 710.

¹⁸⁴ Şeyhî, 710-728.

¹⁸⁵ Şeyhî, 703-705.

¹⁸⁶ "*Tekmi'l-i nüsa*" kavramı bir kişinin mederesedeki bütün dersleri bitirerek mederese tahsilini tamamlamasını ifade eder. (Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat* (Eski ve Yeni Harflerle Yayına Haz. Aydın Sami Güneyçal), Aydın Kitabevi Yay., Ankara 2008, 1015.)

¹⁸⁷ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 88; *İstanbul Kitaplıklarındaki Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, Fas., I-II, Maârif Matb., İstanbul 1943-192 742; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 59-60.

¹⁸⁸ Hasan K. Yılmaz, "Bulgaristan'da Yetişen Müellif ve Mutasavvıflar", Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015, <http://bulgaristanalperenleri.blogspot.com.tr/2010/10/01/archive.html>.

¹⁸⁹ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 35b.

¹⁹⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 60.

müddet İstanbul mahkemelerinde çalışmış olması bu iddiayı tartışmalı hale getirmektedir.

Şeyhî'nin Köstendil'de eğitim aldığına dair bir başka delil ise 15-16 yaşlarında iken ağabeyi Çelebi İbrâhim'in gösterdiği bir ibareyi anlayacak düzeyde olmadığını belirtmesidir.¹⁹¹ Yine tarîkata intisâp ettiği ilk gençlik yıllarında mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi ile aralarında geçen bir hatırasını anlatırken, “Bizler dahi ol esnâda bazı tavârihât tahrir ü istinsahına meşgul idik” demesi, müderris Şeyh Mustafa Efendi ile boş vakitlerinde *Fütühât-ı Mekkiyye*'yi baştan sona mütâlâa ettiklerini ve özellikle de kavâid okuduğunu belirtirken¹⁹² üstatlarına karşı duyarlılığı mâlûm olan müellifimizin medrese hayatından ve medresedeki hocalarından hiç bahsetmemesi onun İstanbul'a babasının görevi nedeni ile daha küçük yaşlarında gitmiş olup, bu arada kısa süreli bir eğitim almış olsa bile hem ilk tahsilini, hem de yüksek tahsilini büyük ölçüde Köstendil'de kendi çabaları ile özel dersler alarak tamamladığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹⁹³

1.1.6. Evliliği ve Çocukları

Süleyman Şeyhî Efendi'nin bazı ifadelerinden¹⁹⁴ 1200/1785 yılları arasında evlenmiş olduğu tahmin edilmektedir. Bu evlilikten Mustafa Ârif adında bir oğlu¹⁹⁵ ve Sofya müftüsü olarak görev yapmış olan Mevlânâ Abdurrahman Efendi ile evli bir kızı olmuştur.¹⁹⁶ Şeyhî'ye gördüğü bir rüyada, oğlu Mustafa Ârif'in “Mûseviyyi'l-meşhed” yani Mûsâ (a.s.)'in makamına mazhar olduğu müjdelenmiştir.¹⁹⁷

1.1.7. Aldığı İdarî Görevler

Aldığı idarî görevlere geçmeden önce şunu belirtelim ki, çalışmamızın giriş bölümünde de bir nebze değindiğimiz gibi, Süleyman Şeyhî Efendi, devlet idaresindeki bozukluklardan şikâyetçi olup, adalet ilkesinin zedelenmesi konusunda oldukça hassastır. Örneğin bu hassasiyetine binaen, yaptığı bir mezâlimden dolayı kardeşi Emin

¹⁹¹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 43b.

¹⁹² Bkz., Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 35b.

¹⁹³ Yılmaz, 59-61.

¹⁹⁴ Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 61-63.

¹⁹⁵ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 164b.

¹⁹⁶ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 188b.

¹⁹⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 50a.

Ağa'ya küsmüştür.¹⁹⁸ Tarihi belli olmamakla birlikte Köstendil istihkâmlarının yapılmasına madden ve manen öncülük etmiş¹⁹⁹ bazı tekkelerin tamir ve inşaatı ile ilgilenmiştir.²⁰⁰

a-Âyanlık

Şeyhî'nin aile mesleği olan âyanlık yaptığı eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Âyanlık vazifesi kardeşten kardeşe intikal ettiği için ağabeyi Çelebi İbrahim'in vefatından sonra bu vazifeyi üstlenmiştir.²⁰¹

b-Mütesellimlik

Müellifimiz ayânlığının yanında bir de reisliğinden bahsetmektedir.²⁰² Buna binaen Abdullah Köstendilli adlı meczup, gençliğinde anne ve babasını korkutmuş onlar da yetkili bir kişi olan müellifimize gelerek oğullarının öldürülmesini istemiştir. Fakat bu suç için ölüm cezasını ağır bulan Şeyhî, bu kişiyi ölüm cezası yerine Palanga Kalesi'ne sürgün etmiştir.²⁰³ Buna benzer bir başka başvuru da Selânik sâkinlerinden el-Hâc Ahmed Efendi tarafından yapılmıştır. Ahmed Efendi, gazâ amacıyla Sofya taraflarına giden oğlunun geri dönmesi için, Şeyhî'nin nasihat etmesini ister. Zira gencin annesi oğlunun ardından gece gündüz ağlamaktadır. Süleyman Şeyhî Efendi gereğinin yapılacağını belirttikten sonra keskin bir zekâ ve derin bir felsefenin ürünü olan bir anlayışla babayı şöyle teselli eder: Şeyhî'ye göre Âdem babamız anasız babasız doğdukları için maalesef biz insanlarda genetiksel olarak ebeveyn kıymeti bilme gibi bir özellik zayıf kalmıştır. Gençlere zaman tanımak gerekir. Yaşları ilerledikçe onlar da olgunlaşacaklardır. Bu görüşünü şu beyitlerle pekiştirir:

Nedir hikmeti ki piser-i vâlidîne

Gece gündüz kendin etse atâ, minnet etmez

¹⁹⁸ Bkz., Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 36b.

¹⁹⁹ Bkz., Şeyhî, vr. 39a.

²⁰⁰ Şeyhî, *Mektûbât*, vr. 15a.

²⁰¹ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 31b-32a, ay. *Lemeât*, vr. 52b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 65; Tuncay Bülbül, Filiz Kılıç ortaklaşa yazdıkları makalede müellifimizin cizye kâtibi olduğunu yazmışlardır ki bu bilginin yanlış olduğu açıktır. (Tuncay Bülbül-Filiz Kılıç, "Bulgaristan Doğumlu Divan Şairleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 43, 2007, 49-66.

²⁰² Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 187b.

²⁰³ Şeyhî, *Bahr*, 693.

Ki bu mihnet, âbâd-ı dehr-i harâbe
Beni sen düşürdün diye râğbet etmez²⁰⁴

Ali Yılmaz'a göre Şeyhî'nin Abdullah Kötendilî ile ilgili tasarrufu, onun âyanlıktan daha yetkili bir makamda olduğunu göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatında reislik gibi bir müessese yoktur.²⁰⁵ Şeyhî'nin yargılama yapmasından dolayı ilk akla gelen kadı olma ihtimali de çok zayıftır. Çünkü kendisi o tarihte âyanlık yapmaktadır ve kadıların tayin ve terfi şekilleri ile ilgili uygulamalar ortadadır. Öyleyse Şeyhî'nin verdiği bu karar, idarî bir tasarruftan ibarettir. Çünkü ortada formâl bir yargılama olmayıp ne delil istenmiştir, ne şahit dinlenmiştir. Buna binaen müellifimiz kadı olmadığı için belediye başkanı da değildir. Çünkü o tarihte beledî hizmetler kadılar tarafından yürütülmektedir. Öyleyse bütün bu izahlardan sonra Şeyhî'nin reisliğinin mütesellimlik olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen mutasarrıf olmadığı için vali adına Kötendilî'yi idare etmekle görevlendirilmiştir.²⁰⁶

c- Adlî Memuriyeti

Müellifin “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eserinden anladığımız kadarıyla yaptığı bir başka görev de, İstanbul mahkemelerinde kendi ifadesiyle “Fenn-i sakkde yedi tûl sahibi olan” üstadların hizmetinde bir müddet çalışmış olmasıdır.²⁰⁷ Bu bilgiyi destekleyecek bir delil de Şeyhî'nin Âsitâne-i aliyye/İstanbul'da bulunan Samânîzâde tekke-nişîni Eş-Şeyh İbrâhim Efendi'ye gönderdiği mektubunda dâr-ı adl-i Konstantiniyye'de “*hem-civârimız*” diye ifade ettiği Numan Efendi adlı bir şahıstan söz etmesidir.²⁰⁸ “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eserini de bu görevi esnasında kaleme almıştır.

²⁰⁴ Şeyhî, *Mektubât*, vr. 23b-24a.

²⁰⁵ Ali Yılmaz, *Kötendilli Süleyman Şeyhî*, 53-54.

²⁰⁶ Yukarıdaki makamların izahı şöyledir: Ağa: Eskiden yüksek mevki sâhipleri için kullanılan bir tabir olmakla birlikte yeniçeri ocağı zâbitlerine de ağa denmekteydi. Ayrıca, her hânenin ve her yerin büyüğü, hademe ve şûbenin mümtaz takımına verilen isimdi. (M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 21.) Burada Şeyhî'nin ağalıktan kastı âyanlıktır. Bir ihtimal de ağalık sözünü halkın aile fertlerine konumları itibarıyla ağa demelerinden dolayı müellifimiz bu unvânı kullanmıştır. (Bkz., Yılmaz, 65.)

²⁰⁶ Âyan: Biri halk mümessilliği vazîfesi görenler, diğeri âzası devlet tarafından seçilen meclis âzası hakkında olmak üzere iki makamda kullanılan bir tabirdi. Vergilerin ve memleket masraflarının tevzi ve tahsilinde valilerle kadılar âyanlarla münâsebet içerisinde olup halkın zengin ve nüfûz sâhibi kimselerinden seçilmekteydi, (Pakalın, I, 120.)

²⁰⁶ Mütesellim: Tanzimattan evvel vâli ve mutasarrıfların uhdelerinde bulunan sancak ve kazaların idâresine memur edilenler hakkında kullanılan bir tabirdir. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 639.)

²⁰⁷ Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.5, vr. 1b.

²⁰⁸ Şeyhî, *Mektubât-ı Erbaîn*, vr. 12b.

Süleyman Şeyhî Efendi ağabeyi Çelebi İbrahim'in 1191/1777 yılında vefatından sonra üstlendiği resmî görevlerden bitkin hale gelmiş, mürşidi Mustafa Efendi'nin vefatı dünyevî işlere karşı muhabbetsizliğini daha da artırmıştır. Bir müddet sonra da bu vazifeden el çekmiştir. Mürşidlerinden ayrılmak ona öyle bir ıstırap vermiştir ki kendisinde cünûn hâli baş göstermiştir.²⁰⁹ Bir başka nedeni ise vilâyeti idare sevdası kendisini “*Kurb-i hazret ve tarîk-i Hak'tan ba'id kılıp, dalâlet-i nefis ile iklîm-i nedâmet ve hasârata kurbîyyet peydâ eylemiş*” olmasıdır. Bu olumsuz durumdan büyüklerinin himmeti ile kısa sürede kurtularak muhabbetullahı avdet eder.²¹⁰ Müellif, bu süreçten sonra geriye kalan hayatına bir şeyh, bir müellif ve bir müderris olarak devam etmiştir. Süleyman Şeyhî Efendi bu bağlamdaki faaliyetlerini varlığından kesin olarak haberdar olduğumuz dergâhında ve Mollazâde Medresesi'nde²¹¹ sürdürdüğü düşünülmektedir.²¹² Şeyhî'nin aktif hayattan çekilişinin nedenleriyle ilgili olarak özellikle bazı şiirlerinde önemli ipuçları vardır.

Sonuç olarak Şeyhî, adeta sâlik için çizdiği seyr ü sülûk rotasıyla bazı bölümleri kesişen bir süreç yaşamıştır. Zira ona göre sâlik sülûkun başlangıcında halveti tercih etmeli, sonra mârifet tahsili için ziyaretlerde bulunmalı, daha sonra da her şeyden uzaklaşmalıdır.²¹³

1.1.8. Vefâtı

Terâcim/biyografi kitaplarında Süleyman Şeyhî Efendi'nin vefatı ile ilgili iki farklı tarih verilmektedir. İsmail Paşa el-Bağdâdî ve Ömer Rıza Kehhâle, onun ölüm tarihini 1232/1816 olarak vermekte iken,²¹⁴ İnnehan-zâde Mehmed Nâilî, 1235/1819

²⁰⁹ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 31b-32a.

²¹⁰ Müellifin tam bu sıralar gördüğü bir rüyada, ağabeyi ve mürşidi Çelebi İbrahim Efendi Şeyhî'nin düştüğü bu olumsuz durumun nedenini izah eder. Süleyman Şeyhî Efendi gençliğinde bir ara mürşidine muhalefet ederek sohbetleri terkeder. Fakat bir müddet sonra mürşidinin bir dostu vasıtası ile muhalefetini izale ederek dergaha geri döner. Çelebi İbrahim Efendi bu hatayı küliyyen affeder. Fakat ilâhî takdirde Şeyhî'ye böyle bir ceza takdir edilmiştir. Çelebi İbrahim Efendi Şeyhî'nin uğradığı bu sıkıntıdan manen haberdar olarak affedilmesi için devriye girmiştir. Fakat Şeyhî'nin bu durumdan kurtulmak için gayret göstermesi gerektiği için bu girişim sonuçsuz kalmıştır. (Bkz., Şeyhî, *Lemeât*, vr. 52a-53b.)

²¹¹ Bkz., Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, III, 104.

²¹² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 68.

²¹³ Şeyhî, *Bahr*, 235.

²¹⁴ Bkz., el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârif 'in*, I, 407; Katip Çelebi, *Keşfi'z-Zünûn Zeyli (İzahu'l-Meknun-fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübü ve'l-Fünûn)* İstanbul, 1971-1972, I, 83, 93, 167 ve 512; II, 245, 453 ve 462; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, IV, 259; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 73.

olarak vermektedir.²¹⁵ Kaynak eserler bu bilgileri, sadece tarih olarak yazmakta; fakat verdikleri bu tarihlerin doğru olduğunu ispatlayacak bir delil göstermedikleri gibi, herhangi bir açıklama da yapmamışlardır. Yalnızca İnehanzâde Mehmed Nâilî, *Keşfü’z-Zünûn Zeyli*’nde 1232/1816 gösterilmesinin²¹⁶ yanlış olduğunu söylemekte, fakat niçin yanlış olduğunu, 1235/1819 tarihinin neye göre doğru olduğunu belirtmemektedir.²¹⁷

Keza belki de bir baskı hatası olarak²¹⁸ *Osmanlı Müellifleri*’nde, Süleyman Şeyhî Efendi’nin ölüm tarihi (1335/1916-17) olarak gösterilmiştir ki bu da bariz bir yanlışlıktır. Nitekim aynı eserin, sadeleştirilerek yeni harflerle yapılan son baskısında bu yanlışlık düzeltilmiştir. Onu esas alan bazı kaynaklar bu yanlışlığı fark etmiş olacaklar ki 1235/1819-20 yazarlar.²¹⁹ Bu yanlışlığı aynen nakledenler de olmuştur.²²⁰ “*Osmanlı Müellifleri*” örneğinde görüldüğü gibi kaynaklardaki bu ihtilaf, müellifimizin isminin geçtiği diğer son dönem eserlerine de yansımıştır. Bunlardan bazıları 1232/1817²²¹ bazıları ise 1235/1819-20²²² tarihini esas alarak eserlerine yansıtmıştır.²²³

Kendi eserlerinden sadece, el yazması “*Divan*”ının başındaki boş sayfada (v. 1235/1823) şeklinde milâdî karşılığı yanlış olarak verilmiş bir not bulunmaktadır.²²⁴ Bu notun kime ait olduğunu ve müstensihinin kim olduğu, nüshanın son bölümü eksik olduğu için bilinmemektedir.

1815’e kadar diğer eserlerini yazan²²⁵ müellifimiz, son eseri olarak da “*Bahr*”i yazmıştır.²²⁶ Bu eserin ikinci cildini de yazmaya niyetlenmiş²²⁷ fakat ömrü buna vefâ etmemiştir. Bu durum müellifin (1816-1817)’de vefat etmiş olacağını düşündürse bile hastalık gibi bir nedenle de bu niyetini gerçekleştirememiş olabilir.

²¹⁵ İnehanzâde, *Tuhfe-i Nailî*, II, 521.

²¹⁶ Bkz., İsmail Paşa El-Bağdâdî, *Keşfü’z-Zünûn Zeyli (İzahu’l-Meknun-fi’z-Zeyli alâ Keşfi’z-Zunun an Esâmi’l-Kütübü ve’l-Fünûn)* I-II, M.E.B. Devlet Kitapları, İstanbul 1971, 1972, I, 83, 93, 167, ve 512; II, 245, 453 ve 462.

²¹⁷ Yılmaz, 73-74.

²¹⁸ Yılmaz, 74.

²¹⁹ Bkz., *İstanbul Kitaplıklarındaki Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, 239.

²²⁰ Bkz., Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 441.

²²¹ Abdulkâdir Karahan, *Türk-İslâm Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve şerhleri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1954, 254.

²²² *İstanbul Kitaplıklarındaki Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, 743; Abdülhakî Gölpinarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, (I-III) MEB Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1971-1973, II, 300; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462.

²²³ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 74.

²²⁴ Bkz., Şeyhî, *Divan*, İstanbul Üniversitesi, Kth, Ty, Bl. Nu: 1784, vr. 1a,

²²⁵ Şeyhî, *Bahr*, vr. 202a, Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 75.

²²⁶ Bkz., Şeyhî, *Bahrü’l-Velâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. Nu: 5791, vr. 199a.

²²⁷ Şeyhî, *Bahrü’l-Velâye*, vr. 202a.

Bütün bu mülâhazaların neticesinde, Şeyhî'nin vefat tarihi olarak (1819-1820) en kuvvetli ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ondan bahseden eski ve yeni eserlerin çoğunluğu da bu tarihi tercih etmişlerdir.²²⁸

Süleyman Şeyhî Efendi, vefatından sonra Köstendil'de, kendi yaptırmış olduğu dergâhın bitişiğinde inşa edilen türbeye defnedilmiştir.²²⁹ Fakat Bulgaristan bağımsız devlet olduktan sonra müellifimizin kabrinin bulunduğu dergâh yıkılarak başka bir binaya dönüştürüldüğünden dolayı kabri de kaldırılmıştır.²³⁰

1.2. TASAVVUF YOLUNA İNTİSÂBI

Süleyman Şeyhî Efendi'nin aile fertleri Çelebi İbrâhim'in tarîkata intisâbına kadar baba mesleği olan idarecilikle meşgul olmuş olup, “*Bir mürşide intisap edip bağlanma anlamında*” tasavvuf mesleğine ilgi gösterdiği tespit edilememiştir. Hatta ailenin en büyük evladı ve yörenin en etkili kişisi olan Çelebi İbrahim Efendi, müellifimizin orijinal ifadesiyle “*Tâife-i ricâlden ve erbâb-ı safâdan hevâyâ rağbet ve münkîr-i tarîkat...*”²³¹ olarak bilinen biri kişidir. Fakat diğer aile bireylerinin birçok Allah dostu ile sıcak ilişkisi vardır.

Aile bireylerinin Allah dostlarıyla ilişkilerinden örnek verecek olursak, Şeyhî'nin babası Hasan Efendi'nin Şatır Baba adlı meczûp zâtla çok yakın dostluğu vardır. Yine Şeyhî'nin amcası, Şâmîzâde Mustafa Efendi'nin mürşidi olan Şeyh-i Seyyahûn Evliyâ Muhammed Efendi'nin doksan altı bin kişinin kalbine Muhammedî mayayı ilkâ ettiğine dair bir sözünü Süleyman Şeyhî Efendi'ye aktarmıştır. Derviş Hüseyin'in üç kardeşle özellikle de Emin Ağa ile yakın dostluğu, hatta vali ile olan mücadelesinde ona himmet ettiği bilinir. Bu dostluktan başka, Emin Ağa'nın Nakşî Hazretleri'nin risâlelerini kendi

²²⁸ Yılmaz, 75-76; Bazı kaynaklar vefatını (1246/1830-31) şeklinde oldukça yanlış vermiştir. (Bkz., Turan, “Bulgaristan’da Osmanlı Kütüphaneleri From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18.-19. Centuries, 288; *From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18.-19. Centuries*; S. Kenderova –Z. Ivanova,” Kepikeç Sayı: 10, 283-292, 2010, 288.

²²⁹ İnehanzâde, *Tuhfe-i Nailî*, II, 521; Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, I, 190; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462. Süleyman Şeyhî Efendi'nin bir dergâhı ve dergâhın bitişiğinde bir türbesi olduğunu müellifimizin vefatından sonra dergâhın su yollarının tamir edilmesinden, türbenin bitişiğine bir çeşme yapılmasından kesin olarak haberdarız.

²³⁰ Yılmaz, 76; İlam’da yönetici olarak çalışan ve Köstendil’i çok iyi bilen ve Köstendil’deki tarihi eserler hakkında araştırma yapan Basri Zilabid Çalışkan günümüz Köstendil’inde Süleyman Şeyhî Efendi’ye ait hiçbir hatıranın bulunmadığını belirtmiştir.

²³¹ “İleri gelenlerden, zevk ü hevâsına düşkün, tarîkat yolunu inkâr eden bir kişi” Şeyhî, *Lemeât*, vr. 10a.

kalemiyle tahrîr edecek bir birikime sahip olması bilinen bir gerçektir.²³² Fakat bilebildiğimiz kadarı ile kesin olarak ailenin tasavvuf yoluna intisâb eden ilk ferdi, ailenin en büyük evladı olan Çelebi İbrâhim Efendi'dir.²³³

Çelebi İbrahim Efendi'nin hayatındaki bu radikal değişim ve tasavvuf yolundaki çabaları, Köstendil halkını derinden etkilediği gibi, doğal olarak iki yaşında babasını kaybederek ağabeyinin himayesine girmiş olan küçük Süleyman'ı da derinden etkilemiştir. Çünkü müellifimiz ağabeyi ile çok yakın bir ilişki halinde olup, ağabeyi onu bir an bile yanından ayırmamakta, gittiği her meclise onu da götürmekte, onun her haliyle yakından ilgilenmektedir. Fakat bu aşırı ilgi müellifimizi gençliğin verdiği toylukla zaman zaman sıkırmakta, hatta sohbet meclislerinden bile kaçırmaktadır. Şeyhî'nin bu başlangıç günlerinde zaman zaman beşeriyet gereği heva-yı nefesine uyarak tarikat görevlerini ihmâl ettiği, eski alışkanlıklarından kurtulamayarak eski ve yeni hayatı arasında bocalamalar yaşadığı²³⁴ görülmektedir. Kendi ifadesi ile Şeyhî, 1179 yılında on altı yaşında gerçekleşen ilk intisâbında bir hafta içinde mürşidi ve tarikatı ile gönül bağına kurar. Fakat bu bağlılık tahavvün ve tekâsul sebebiyle zâil olur. Fakat bu mânevî 1196 yılında tekrar kurulur.²³⁵ Nitekim kendi ifadesiyle “Âdâb-ı tarikat ve huzûr-i pîr-i hakikat” bilincinden uzak olduğu böyle bir anında kendisinde oluşan hacâlet ve infîâlden dolayı mürşidinin meclisinden uzaklaşır. Fakat Hâce Hazretleri'nin dostlarından biri vasıtası ile tekrar mürşidinin sohbetleri ile müşerref ve onun iltifatlarına mazhar olur.²³⁶

İşte böyle bir atmosferde Çelebi İbrahim vasıtası ile tasavvufî tecrübe ve mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi ile tanışma imkanı bulan müellifimiz, bazı eserlerinde geçen kendi ikrârlarından anlaşıldığı kadarı ile on beş on altı yaşlarında seyr ü sülûk sürecine başlamış olur. *Terkibât-ı Erbaîn*'de geçen “On altı yaşında tarikat-ı âliyye-i Nakşbendiyye'ye intisâb edip...”²³⁷ ifadesi buna açık bir delildir. Yine bir gün Hâce Çelebi İbrahim Efendi bir mecmua kenarındaki “Güneş doğdukta yıldızlar ber-karâr durabilir mi?” şeklindeki bir ibareyi Şeyhî'ye göstererek bundan ne anladığını sorar.

²³² Şeyhî, *Terkibât*, vr. 35b.

²³³ Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, vr. 10b-11b; Ali Yılmaz'ın mollazade ailesinin Çelebi İbrahim'e kadar tasavvufî muhitte uzak olduğu ve tasavvufla alakası olmadığı ile ilgili görüşü (Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 70, 79, 82, 85), yukarıda verdiğimiz bilgilere göre tartışmalı bir tespittir.

²³⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 38a-40a.

²³⁵ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 103b-104a.

²³⁶ Şeyhî, vr. *Lemeât*, 52a.

²³⁷ Şeyhî, *Terkibât-ı Erbaîn*, vr. 31b; Şeyhî, *Lemeât*, vr. 43b.

Şeyhî kendisinin tasavvuf yolunda genç bir mübtedî, ilim ve irfânda yetersiz olmasına rağmen bu ibareyi mürşidinin takdirini alacak şekilde yorumladığını belirtir. Bu olay da onun genç yaşında tarîkat yoluna intisâp ettiğini gösteren bir başka açık ifadedir.²³⁸

Süleyman Şeyhî Efendi tarîkata girdiği zamanki halini her ne kadar da “*sergerdân/başboş*” değerlendirse de aslında boşa vakit geçirmeyip bazı tarih kitaplarının tahrir ve istinsahı ile meşgul olmaktadır.²³⁹ Nitekim genç yaşta tarihe duyduğu bu ilginin bir ürünü olarak “*Târih-i Köstendil*” isimli bugün kayıp olan eserini vücûda getirecektir.

1.2.1. Mensup Olduğu Tarîkatı

Müellifin, hem “*Lemeât-ı Nakşbendiyye*” gibi kendi eserlerinden, hem de ondan bahseden kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Nakşbendiyye tarîkatına²⁴⁰ mensup,²⁴¹ fazîlet sahibi bir zât olduğu açık bir gerçektir. Samimi bir müntesibi olan ve her fırsatta diğer tarîkatları yermeden bu yolun yüceliğini anlatan müellifimiz Nakşbendiyye tarîkatını hep “*Tarîkat-ı aliyye*” vurgusu ile dile getirmiş, “tarîkat” deyince akla Nakşbendîlik gelecek şekilde bu vurguyu sık sık yapmıştır. Bu bağlamda hemen her eserinde takipçi ve taliplerine Hakk’a tek vuslat yolu olarak Hâcegân tarîkini tavsiye etmiştir. Bunu yaparken de herkesin kendi mezhep ve tarîkatını savunmasının doğal olduğunu, bu titizliğinden dolayı kimsenin kendisinden “*rencide-i hâtır*” olmamalarını

²³⁸ Şeyhî, vr. 44a.

²³⁹ Bkz., Şeyhî, vr. 22a-22b; Bkz., Çalışmamız, Kasr-ı Şirâz’ın yazılış öyküsü.

²⁴⁰ Nakşbendiyye Tarîkatı: Tarîk-i Nakşbendiyye mensupları her türlü riyâ ve riyâsetten ârî, âfât-ı şöhret ve ihtiyâr-ı külfetten mâsûn ve beri olarak “*Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle...*” (72. A’râf, 205) nass-ı kerîmiyle müşerref ve “*Onlar, ne ticâret ne de alışverişin kendilerini Allah’ı anmaktan alıkoymadığı insanlardır*” (24. Nûr, 37) kelâm-ı latîfiyle muazzez ve mükerrerdirler. İbâdetleri mahfî; zikir, âyin ve etvârları “zikru’l-kalbi’l-hafî”dir. Onların halvetleri “halvet der encümen” ve “hûş der dem”, seferleri, “sefer der vatan”, nazâr der kadem”, edeb ve tavırları her zaman “yâdkerd” ve “nigâhdâşt”, seyr ü sülûkları “bâzgeşt” ile “yâddâşt”, muhâsebe-i ezmân ile “vukûf-i zamânî” “zacr-i nefis” ve “haps-i nefes” ile “vukûf-i adedî”, “riâyet-i ferdî” ve bi’z-zât âgâhlık vechi ve “vukûf-i kalbî” ile huzûr ve şühûd saâdetine nâil olmuşlardır. Bu yolda her şeylerini fedâ eden Nakşbendî müntesipleri râbîta bütün bir vakitlerini mücâdele def-i havâtır-ı müteferrika, nefy-i ağıâr, zikir ve fikre müdâvemet ve murâkabe ve teveccühle geçirirler. (Şeyhî, İstanbul Sül. Ktp. Birinci Serez Bl., Nu: 1515. *Mir’ât*, vr. 66b.)

²⁴¹ Bağdadî, *Hediyyetü’l-Ârifin*, I, 407; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*, IV, 259; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 88; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 77; M. Kiel, *The Encyclopaedia Of İslâm (New Edition)*, vol 5, 1979, Leiden, 535; Engin Selçuk, “Balkanlar’a Uzanan Bir Köprü: Nakşi Divan Şairleri”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, Yıl: 1, Sayı: 1 Kasım 2014, 1-15, *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)*, 1 (1), November 2014, 1-15. Issn 2148-5704.

ummaktadır.²⁴² Bu anlayışla, en güzel şiirlerinden bazılarını da Nakşbendiyye tarîkatına mensup olduğundan duyduğu övüncü dile getirmek için yazmıştır:

Gulâm-ı şâh-ı kasr-ı ârifân-ı Nakşbendiz biz
Türâb-ı hâk-i râh-ı sâlikân-ı Nakşbendiz biz

Teveccüh etmişiz râh-ı Huda'ya zâr u dem-beste
Hayâl-i rabt-ı kalb-i vâsılân-ı Nakşbendiz biz

Bu âyin-i letâfet bizlere mahsusdur ancak
Gönül gülzâr içre bülbulân-ı Nakşbendiz biz

Nukûş-i mâsivâdan olmuşuz âzâde vü lâkayd
Cemâl-i pîr ü perver 'âşıkân-ı Nakşbendiz biz

Hakîkatta biz iskât-ı izâfat etmişiz billâh
Şerîat üzre hatm-i hâcegân-ı Nakşbendiz biz

Tarîki 'urvetü'l-vüskâ budur hable'l-metin ancak
Esir-i silk-i hüsn-i kâmilân-ı Nakşbendiz biz²⁴³

Bir diğer dörtlükte ise şöyle der:

Biz Nakşbendîyiz bizde kalb-i selîm olur
Bizden tulû' edenler elbet halîm olur
Âlemde kin ü adâvet nedigin bilmeziz
Rûz-i cezâda bu nutka şâhid âlim olur²⁴⁴

²⁴² Şeyhî, *Etvâr-i Hâcegân*, vr. 65b.

²⁴³ Şeyhî, *Divan*, İÜK, 46a.

²⁴⁴ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 34a.

1.2.2. Tarîkat Silsilesi

Müellifimiz tarîkat silsilesini *Lemeât-ı Nakşbendiyye* isimli eserinde Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e kadar dayandırmakta, bir şema halinde vermektedir. Mevcut şemada yer alan isimler daireler içinde yer almaktadır. Herkes tarafından tanınan büyük zâtlar ortadaki büyük daireler içinde yer alırken, küçük daireler içinde ise onların bilinen halîfeleri yazılmıştır. Yoksa her biri bir diyara giderek oralarda kök salmış bu zâtların hepsi hakkında bilgi vermek mümkün değildir. Şeyhî'ye göre “*silsile-i zeheb*” olarak isimlendirilmiş olan bu altun halka, kimin boynuna geçse onu Hakk'a vâsıl eder.²⁴⁵

Süleyman Şeyhî Efendi'nin tarîkat silsilesi, “*Lemeât-ı Nakşbendiyye*” adlı eserinde şu şekilde yer almıştır:

1. Hazreti Muhammed (s.a.v.)
2. Ebû Bekir Es-Sıddîk
3. Hâce Selmân el-Fârisî
4. Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir Es-Sıddîk (v. 102/720-21)
5. Cafer-i Sâdık (v. 148/765)
6. Ebû Yezîd-i Bestâmî (v. 160-234/776-77-848-49)
7. Hâce Ebu'l-Hasan el-Harakânî (v. 425/1034)
8. Hâce Ali el-Fârmadî (v. 477/1084-85)
9. Hâce Yusuf el-Hemedânî (v. 440 veya 441/1048-49-1050)
10. Abdülhâlık el-Gücdüvânî (v.575 veya 585/1179-80 veya 1189)
11. Hâce Ârif Rîvegîrî (v. 715/1315)
12. Hâce Mahmûd İncîr-i Fağnevî (v. 715 veya 717/1315 veya 1317)
13. Hâce Ali Râmîtenî (v. 715/1315)
14. Hâce Muhammed Bâbâ Simmâsî (v. 755/1354)
15. Hâce Emîr Külâl el-Buhârî (v. 772/1370-71)
16. Hâce Muhammed Bahâüdîn en- Nakşbendî (718-791/1318-1390)
17. Mevlânâ Ya'kûb Çerhî (v. 851/1447)
18. Hâce Ubeydullâh Taşkendî (v. 806-895/1403-04 -1490)
19. Hâce Zâhid Muhammed (v. 936/1529-30)

²⁴⁵ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 61b-63a; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 92.

20. Hâce Derviş Muhammed (v. 970/1562-63)
21. Hâce Maḥdûm-ı Âzam (v. 918-1008/1512-1599)
22. Hâce Muhammed Bâkî (v. 1013/1601)
23. Hâce Ahmed Fâruk (v. 971-1034/1563-64-1624-25)
24. Fırâkî Muhammed Bedreddîn.
25. Şeyh Hâce Seyyâhûn Evliyâ Muhammed.
26. Şeyhe's-Şuyûh Hâce Mustafâ Şâmî (v. 1193/1779)
27. Hâce Çelebî İbrahim Köstendîlî (v. 1777)
28. Şeyhî Süleyman el-Köstendîlî (v. 1820)²⁴⁶
29. Mevlânâ el-Hacc Mustafa Üskûbî²⁴⁷

Müellifimizin, “*âşıkların habl'il-metîni*” olarak ifade ettiği²⁴⁸ bu silsile, “*Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*”²⁴⁹ adlı eserinde de yer almıştır.²⁵⁰ İmam Rabbânî'den sonra gelen Fırâkî Muhammed Bedrûddîn hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Şâmîzâde Mustafa Efendi, Seyyâhûn Evliyâ Muhammed, Fırâkî Muhammed Bedreddîn vasıtası ile İmam Rabbânî'ye ulaşan sağlam bir Müceddidiyye silsilesidir.²⁵¹

1.2.3. Mürşidleri

Daha çocuk denebilecek yaşta tarîkat yoluna intisâp eden müellifimiz, ilk tasavvufî deneyimlerini ağabeyi Çelebi İbrahim Efendi ile birlikte yaşamış olmakla birlikte, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin asıl mürşidi ağabeyi ve ikinci mürşidi konumunda olan Çelebi İbrahim Efendi'nin de intisâp etmiş olduğu Şâmîzâde Mustafa Efendi'dir. Fakat “*Osmanlı Müellifleri*” adlı eser Süleyman Şeyhî Efendi'nin mürşidini Ali Efendi olarak vermiş olup, bu bilgi yanlıştır. Bu yanlış bilgi bu eseri esas alan birçok yazarın eserlerine de yansımıştır.²⁵² Çünkü müellifimiz, “*Lemeât-ı*

²⁴⁶ Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşendiyye*, vr. 64a-78b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 93-96. Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin “Lemeât-ı Nakşend” Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 23.

²⁴⁷ Bu kişi Engin Bedir tarafından Kütahya nüshasında tespit edilmiştir. (Bkz., Bedir, 23.)

²⁴⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 63a.

²⁴⁹ Bkz., Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 56a-57b, 82b-83a.

²⁵⁰ Müellifimizin İstanbul Üniversitesi Ktp.Ty. Numara 9231'deki “*Kitâb-i Tâlia fî Esrâr-i'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye*” adlı eserinin başlangıcının üst kısmına sonradan kopya kalemle müellifimizin Şeyh Bâlî Efendi'nin halîfesi olduğuna dair bir bilgi notu yazılmıştır ki bu bilgi yanlıştır. (“*Kitâb-i Tâlia fî Esrâr-i'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye*”, vr. 1b; Yılmaz, 90.)

²⁵¹ Selami Şimşek, *Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, Buhâra Yayınları, İstanbul 2012, 214; Ali Yılmaz sehven Ahrâriyye kolu olduğunu ifade etmiştir. (Bkz., Yılmaz, 96.)

²⁵² Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 190; Bursalı Mehmed Tahir'i esas alan şu eserler müellifimizin

Nakşbendiyye” adlı eserinin birçok yerinde²⁵³ ve “*Bahrü’l Velâye*” isimli eserinde gerçek mürşidinin bahsi geçen “*Şâmîzâde Mustafa Efendi*” olduğunu açıkca belirtmiştir.²⁵⁴

Süleyman Şeyhî Efendi’nin verdiği bilgilere göre Hâce Mustafa Şâmîzâde Efendi’nin tasavvufî tanışması şöyle gerçekleşmiştir: Hâce Evliyây-ı Muhammed Seyyâhûn (k.s.) Hâkîmzâde Ali Paşa (1100-1172/1689-1758)’nın maiyetinde memur olarak Rumeli’deki görev yerine giderken bir müddet Köstendil’de konaklamış ve bu vesile ile Hâce Evliyâ Hazretleri Hâce Mustafa Hazretleri’ne bir iki gün misafir olmuştur.²⁵⁵ Doksan altı bin biçâreyi ilâhî feyiz ve muhabbetle feyizlendiren²⁵⁶ Hâce Evliyâ (k.s.) bu sohbetler esnasında Hâce Mustafâ Şâmî (k.s.) Hazretleri’ne zikri hafiyû’l-kalbi telkin ve mâye-i hakîkât-i Muhammediyye’yi sîne-i safâlarına ilkâ edip, hilâfet vererek âlemin dertlerine derman kılarlar.²⁵⁷

Şâmîzâde Mustafa Efendi vefatına yakın aşağıdaki mısraları okuyarak adeta dostları ile vedalaşmış, kısa bir süre sonra da vefat etmiştir:

Çamlıbel’i aştığımı duymuşlar
Kıratımın sekişinden bilmişler
Bu er gelen Köroğlu’dur demişler
Bilin beyler ben Köroğlu kendiyem²⁵⁸

mürşidini yanlış olarak vermişlerdir, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler)*, 8, Dergâh Yay., İstanbul 1998, 149; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları*, VII, Ankara 2007, 660; *Türk Ansiklopedisi*, XXX MEB Basımevi, Ankara 1981, 92; *Meydan Larousse, Büyük Lügat Ansiklopedi*, Sabah Gazetesi Armağanı, XVIII, 380; Niyâzi Hüseyin Bahtiyar ise, müellifimizin mürşidini Ali Efendi olarak yanlış vermiş olmakla birlikte Şâmî-zâde Mustafa Efendi’nin de adını zikretmiştir. (Niyâzi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri (Ansiklopedik Bilgiler)*, 216-222, Bizimyurt Yay., İst., 1999, 221.)

²⁵³ Şeyhî, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, vr. 3b, 7a, 18b.

²⁵⁴ Şeyhî Bahr, vr. 189a; İhsan Işık, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Elvan Yay., Ankara 2006, VIII, 3352.

²⁵⁵ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 8a-8b.

²⁵⁶ Şeyhî, vr. 9b.

²⁵⁷ Şeyhî, vr. 8b-9b.

²⁵⁸ Rubainin Şeyhî tarafından yapılan nefis şerhi şöyledir: “...Çamlıbel’den murâd cibâl-ı taayyünât-ı kevnîyye ola. Zira elsine-i nâsta bili’tibârî her gühün yücelikte intihâi gâyeti olan mahallerine der. Pes demek olur ki şîrâne ve delîrâne cibâl-ı taayyünât-ı kevnîyye-i sûriyye ve ma’neviyyeden geçtiğim ve ol geçmeyin muktezası hâli, bir hâlden bir hâle ve bir âlemden bir âleme göçmek ve geçmek olduğun bildiler ve duydular. Kıratımın sekişinden bildiler. Yani Rabbine dön hitâbından râdiye olan nefis-i mutmainneye ruh-i mardîyye-i kutsiyyeleri ‘(İyi) kullarımın arasına gir, cennetime gir’ devlet-i saâdetine nâil olmak için suvârolup enfâs-ı kutsiyye-i’ayn-i şevk-i zikriyyeleri esb-i nefsiyyelerinin şiddet-i zevkiyle vusliyyesinden cibâl-i taayyünât ve sahrâ-i mürekkebât ve ‘unsuriyyât harekete gelip zemîn-i ecsâd ve zemân-ı ecrâmiyyeye şiddet-i enfâs-ı kudsiyyesi taayyün-i esb-i kahramâniyye gibi avâlim-i süflîyye ve

Süleyman Şeyhî Efendi tasavvufî ıstılahların izahı yanında, “Azîzlerimiz” diye andığı mürşidlerini de anlatmak için yazdığını ifade ettiği²⁵⁹ “*Lemeât*” adlı eserinde hem asıl mürşidi olan bu zâtın hayat hikâyesi ve fazîletlerinden, hem de tasavvufla tanışmasına vesile olan ağabeyi ve ikinci mürşidinin hayat hikâyesi, fazilet ve kerâmetlerinden²⁶⁰ uzun uzadıya bahsetmiştir. Bu kerâmetlerden iki tanesi şöyledir:

Gençliğinde avcılığa müptelâ olmuş müellifimiz, kışın en soğuk günlerinde bile dağda, ormanda bin türlü sıkıntıya katlanarak avcılık yapar. Fakat bir gün Hâce Çelebi Hazretleri Şeyhî’ye şaka yollu “*Bu sene-i mübârekede size şöylece himmet ettim ki şikârın birden fazla olmaya*” buyurur. Şeyhî de o yıl ne kadar uğraşsa da bir avdan fazla av avlayamaz.²⁶¹

Şeyhî benzer bir tecrübeyi de mürşidi Mustafa Efendi ile yaşar. Satranca mübtelâ olduğu bir sırada onu ziyarete gelen Hâce Mustafa Efendi Hazretleri, halkın küçük günâhları önemsemediğini, hâlbuki küçük günâhların büyük günâhlardan daha tehlikeli olduğundan yakındır. Çünkü halk çoğunlukla ya büyük günâhlardan uzak durmakta ya da bu günâhları işlese bile kısa süre sonra tevbe etmektedir. Fakat halk küçük günâhları pek önemsemediklerinden bu önemsememe onları büyütür. Çoktan çok kılarak mahşer yerinde kişinin hüsrana uğramasına neden olur. Mustafa Efendi bu görüşünü bir de şu somut örnekle anlatır: Çok büyük ırmakların taşarak etrafını yıktıkları çok az görülmüştür. Çünkü halk bunlara karşı tedbir alır. Ama birçok küçük dere ve ırmak, halk küçük görerek onlara karşı tedbir almadıkları için ansızın taşarak etraflarını tahrip ederler. İşte küçük günâhlar da bu küçük derelere benzer. Müellif mürşidinin bu sözlerinin nedenini kendisinin o sıralar satranca müptelâ olmasına bağlar. Mürşidi Şeyhî’nin satrancı küçük günâh görmesini manen keşfederek üstü kapalı bir şekilde onu uyarmıştır. Bu uyarı üzerine Süleyman Efendi satranç alışkanlığına tevbe eder ve bu tevbenin verdiği heyecan ve sevinçle şu beyitleri yazar:

ulviyyeye velvele ve gûlgûle bıraktığından ve kûdürât-ı kevnîyye ve tab’iyyeden sâfi ve ‘ârî olan esb-i sefid-i pür-safâsının şiddet-i darb-ı kadem seyrinden deyip bildiler. Ve dediler ki bu gelen Kôr oğludur. Yani mülk-i melekûtten gözlerin kapayan murâd-ı müfrâd-ı mülk ü melekûta nazarı taalluk etmeyen zâtın terbiye-i ma’nevîyesinden hâsıl olan veled-i mânevîsidir ki merd-i cihân ve dilber-i ‘âlemiyândır dediklerinden mısra-i âhir keenne kendi taraflarından onların zanların tasdik ve kavillerin te’yîd için vâkı’ olmuştur. İyi anla, Allah en iyisini bilir.” (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 26b-27b.)

²⁵⁹ Şeyhî, vr. 3b-4a.

²⁶⁰ Şeyhî, vr. 35b-61b.

²⁶¹ Şeyhî, vr. 51b-50a.

Dert ehlinin dermânıdır derdine dermân istemek
 ‘Îd-i visâl fermânıdır cânını kurban istemek

Bilmem ubudiyyet midir âyâ rububiyyet midir?
 Dilde huzuriyyet midir seyrinde seyrân istemek

Vechin şehâ ümmü’l-kitâb dil matlaından âfitâb
 Mazhardan olur feth-i bâb andandır ummân istemek

Âşıkların put yâridir meyhaneler kahvâridir²⁶²
 Mecnûn olanlar kârıdır küfr içre îmân istemek

Şeyhî eriş meyhâneye aklın değış divâneye
 Tesbihi ver peymâneye cam içredir cân istemek²⁶³

Müellif, gördüğü kerâmetlere ilâveten, büyükleri ile yoğun bir rüya iletişimine de girmiştir. Bu rüya²⁶⁴ iletişimi müridliğinden mürşitliğine kadar seyr ü sülûkunun her aşamasında devam etmiş, mânevî yolculuğuna yön vermiştir. Nitekim “*Terkîbât-ı Erbaîn*” adlı eserinde belirttiğine göre cezbeyle eriştiği sırada her iki mürşidini de kaybetmiş manen yetim ve makâm-ı hayrette sergerdân kalmıştır. Sıkıntılarını paylaşacak, onu anlayacak kimse de bulamamıştır. İşte böyle bir fetret döneminde birçok müşkilini rüya yolu ile halletmiştir.²⁶⁵ Nitekim oldukça istifade ettiği bu rüya ve vâkıalardan bir kısmını seçerek “*Terkîbât-ı Erbaîn*” ve “*Lemeât*” adlı eserinde bizlere aktarmıştır.

Müellifimize gösterilen rüyaların kâhir ekseriyeti “tebşîrî rüya”lar olup, genelde iki mürşidi ile hasbihal halinde geçmektedir.²⁶⁶ Bunlara ilâveten gördüğü dört rüyasında Cenâb-ı Hakk’ın tecellî ettiği gösterilmiştir.²⁶⁷ Bir rüyasında kendisi Peygamber Efendimiz olarak gösterilir. Bu rüyada kendi müridelerinden birisi Fâtıma annemiz

²⁶² Âşıkların buluşma yeri.

²⁶³ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 17b-19a.

²⁶⁴ İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi* I-III, (Mütercim: Ahmed Cevdet Paşa, Haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2008, III, 97-100.

²⁶⁵ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 39b-40a.

²⁶⁶ Şeyhî, vr. 34a-35b, 36a-39a; Şeyhî, *Lemeât*, vr. 59a-60b.

²⁶⁷ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 34a.

tarafından şeytanın tasallutundan kurtarılır. Yine birçok rüyasında Peygamber Efendimiz ve Çâr-ı Yâr-i Güzîn Efendilerimiz kendisine gösterilerek onlarla şereflenmiştir.²⁶⁸ Gösterilen bir başka rüyada kendisini Şâh-ı Nakşbend Muhammed b. Muhammed Bahâüddîn Hazretleri olarak, Şâh-ı Nakşbend Hazretleri'nin yanında bulunan zâtı ise Hâce Abdullâh Taşkendî Hazretleri olarak görür. Devrin kutbunun kendisine saygı gösterdiği şeklinde bir başka rüya daha gösterilir.²⁶⁹ Gösterilen bir rüyada ise kendisine Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-Arabî Hazretleri'nin rütbesine erdiği müjdelendir.²⁷⁰ Bir rüyasında ise Şeyhu'l-Ekber (k.s.) olduğunu düşündüğü bir zât gösterilir.²⁷¹ Bir rüyasında kendisine *Gülşen-i Râz* sâhibi Şeyh Tüsterî ve Hâfız Şirâzî (k.s.) gösterilmiştir. Bu rüyada Hâfız Şirâzî Hazretleri'nin, müellifin yazdığı *Divan* için “*Mâşâallâh Hâfız-ı sâni olmuş bu divân*” iltifatında bulunur.²⁷² Gördüğü diğer rüyalarında; Cibrîl-i Emîn, İsmâil Hakkı Efendi, Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.),²⁷³ Hazreti Mevlânâ²⁷⁴ ve de gösterilir.²⁷⁵

Süleyman Şeyhî Efendi mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi'nin tanıdığı halîfeleri hakkında bilgi vermiştir. Tanımadığı halîfeler hakkında ise yanlışa düşmemek için bilgi vermemiştir Tanıdığı hilâfet arkadaşları şunlardır:

1. Hâce Mustafa (k.s): Bu zât İştîp'te kısa zamanda hüsn-ü kabul görerek yörenin ma'nevi sultanı olmuştur. Sözü fiillerine mutabık olması hasebiyle belde halkının teveccühünü kazanmıştır. Şeyhî'nin çâr-yâr-i güzîn/dört halîfe efendilerimizi, hanesine teşrif eder şeklinde gördüğü bir rüyada Hazreti Ali (r.a.), Mustafa Efendi'nin şeklinde görünmüştür.²⁷⁶

2. Hâce Çelebi İbrahim Efendi (v. 1191): Bu zât müellifimizin ağabeyi ve ikinci mürşidi olup, onun yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Allah yolunda tâcını, tahtını terk etmesinden dolayı asrın İkinci İbrahim Edhem'i olarak vâsfedilmiştir. Hâce Çelebi (k.s.) (h.1191) senesinin Şabân ayında teheccüd vaktinde Hakk'a yürümüştür.²⁷⁷

²⁶⁸ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 32a-34a.

²⁶⁹ Şeyhî, vr. 35b-36a.

²⁷⁰ Şeyhî, vr. 34b.

²⁷¹ Şeyhî, vr. 35b.

²⁷² Şeyhî, vr. 35a.

²⁷³ Şeyhî, vr. 35b.

²⁷⁴ Şeyhî, vr. 34b.

²⁷⁵ Şeyhî, vr. 35a.

²⁷⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 28a-28b.

²⁷⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 29a, 57a-59a.

3. Seyyid Muhammed Şâkir: Bu zât, Şam'lı olup, hoş sesli bir Kur'ân hâfızıdır. İyi bir tâcir ve seyyah'tır.²⁷⁸ Sa'dî tarikatına mensup Şeyh Ali Efendi'nin vefat edip, hangâhlarının boş kalması üzerine Hâce Hazretleri, Seyyid Şâkir Efendi'yi bu dergâha görevlendirmiştir. Her halinde itidal üzere olan bu zât, Süleyman Şeyhî Efendi'nin çok yakın bir dostudur.²⁷⁹

4. Hâce Saîd Efendi: Zamanın âlimlerinden olup, hikmet ve hey'et ilmi okumuş, ayrıca usulüne göre iyi bir kavâid eğitimi almış ilim sahibi bir şahsiyettir. Çeşitli eserler telif etmiştir. Hâce Hazretleri'nin vefatından sonra onun Semkûd²⁸⁰ diyarında çokça olan dostlarını birkaç kez ziyaret ederek onların çoğunun kendisine intisap etmesini sağlamış, buna ilâveten belde halkından da birçok müridi olmuştur.²⁸¹

1.3. ŞAHSİYETİ

1.3.1. Tasavvufî Şahsiyeti

Süleyman Şeyhî Efendi ile ilgili olarak onun ilmî, edebî ve tasavvufî şahsiyetini kendi eserlerinden, ondan bahseden eserler ve hakkında yapılmış çalışmalardan yararlanarak bilgi vermeye çalıştık. Bu yönleri ile ilgili olarak pek çok bilgiye ulaşırken birkaç küçük bilgi de şemâiline ve yaşamındaki ayrıntılara dair bulduk. İyileşmesi için okuduğu bir hasta, “*Nefesin te'sîr etmemesine rağmen bir de siyah sarık sarıyorsun*” diye kendisini kınamıştır. İşte bu bilgiden hareketle müellifimizin siyah sarık sardığını anladık.²⁸² “*Vücûdî olmayıp ademî mi olsun?*” cümlesini “*Vücûdî olmayıp ademî olsun?*” şeklinde ifade etmesinden Balkan ağzı ile konuştuğunu çıkardık.²⁸³ Yine “*Bahr*”de verdiği bilgiye göre gözlerinden rahatsız olduğu, bir zâtın önerdiği sûreleri okuyarak iyileştiğini anladık.²⁸⁴

Şeyhî'nin şahsiyetinin en önde gelen tarafı hiç şüphesiz bütün bir hayatını içine alan mutasavvıf kişiliğidir. Çünkü Süleyman Şeyhî Efendi küçük yaşta tasavvuf

²⁷⁸ Şeyhî, vr. 29a.

²⁷⁹ Şeyhî, vr. 29b.

²⁸⁰ Beldenin neresi olduğunu tespit edemedim.

²⁸¹ Bkz., Şeyhî, vr. 30a-32b; Saîd b. Mustafa el-Köstendîlî'nin *Tenbîhü'l-İhvân* isimli bir el yazması eseri İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü Nu: 3116'dır; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 91.

²⁸² Şeyhî, *Terkibât*, vr. 32b.

²⁸³ Şeyhî, *Bahr*, 700-701.

²⁸⁴ Şeyhî, 493-494.

mesleğine intisap ederek seyr ü sülûkunu tamamlamış bir tarîkat şeyhidir. Mürşidi, silsilesi, müridleri ve halîfeleri vardır. Eserlerinin tamamına yakını tasavvufî bir muhtevaya sahiptir. Müellifimizin eserleri üzerinden bu külliyetli çalışmayı yapmamıza bizi iten sebep de onun tasavvufî görüşlerini toplumun nazarına vermektir.²⁸⁵

Tevâzusu gereği kendisinin zarûreten hilâfete geldiğini belirten Şeyhî'ye göre bu göreve en lâıyk olan kişi, mürşidinin nazar-ı kimyâsına mazhar olmuş ağabeyi Hâce Çelebi Hazretleri'dir.²⁸⁶ “Şart-ı hilâfet-i müstahlife müşâbehet-i tâmdan ibârettir”²⁸⁷ diyen Şeyhî'ye göre Çelebi Efendi'de hilâfet şartları bütün boyutları ile tamam olmuştur. Fakat Çelebi Efendi'nin vefatı ile birlikte²⁸⁸ mürşidi Hâce Mustafa Şâmî Hazretleri, “Sizi halkı târik-i Hakk’a da’vet etmeye me’mur eyledik”²⁸⁹ buyurarak daha hayatta iken müellifimize hilâfet görevi takdim etmiştir. Müellifimiz bu ulvî göreve getirilişini nesir diliyle “Bu kesîru’l-cürm ve kalîlu’l-fehm Şeyhî bîdermânî hilâfete adem-i istihkâkım zâhir ve vechen mine’l-vücûh gayr-i ehliyetim bâhir iken himmet iksîr ve inâyet-i kesîrlerinden nâşî cem’-i ehibbâ ile da’vet-i ‘ibâda ta’yîn ve hilâfet-i hâssalarına tevkîl eylediler”²⁹⁰ şeklinde ifade ederken,

Tab’ımızda gerçi yoh tavr-ı selef

Lîk olduk ‘aşk ile hayru’l-halef²⁹¹

beytiyle de şiir diline dökmüştür. Bursalı Mehmed Tâhir ise bu olayı “Tarîkaten nail-i mertebe-i hilâfet irşad-i sâlikine başladı”²⁹² şeklinde kayıt altına almıştır.

Kenz-i vücûd içre’ aceb mahfî iken olduk ıyân

Geldik bulup bildirmeye hubb ile hubbullâh bihüm²⁹³

Mahşer-i ‘arz-ı hânkâhıdır sanmaz meydânıdır

Mürde diller etmeye ihyâya şûr²⁹⁴ olmuşuz²⁹⁵

²⁸⁵ Bkz., Evliyâ Çelebi, V, 567, Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 97.

²⁸⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 32b.

²⁸⁷ Şeyhî, vr. 33a.

²⁸⁸ Şeyhî, vr. 33a.

²⁸⁹ Şeyhî, vr. 25b.

²⁹⁰ Şeyhî, vr. 33a.

²⁹¹ Şeyhî, *Divan*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum Eserler, T.239, vr. 36b.

²⁹² Bursalı Mehmed Tahir, “Süleyman Efendi: Köstendilî Mollazade Şeyhî Efendi”, *Sırat-ı Müstakîm* (Sebilü’r-Reşad), VI, (145), 233.

²⁹³ Onlara sevgiyle Allah sevgisini bildirmeye geldik. (Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 9a.)

²⁹⁴ Gafletten uyandırmak.

²⁹⁵ Şiirin vezni bozuktur. Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 48b.

İrşad görevine geliş amacını yukarıdaki beyitlerle dile getiren müellifimiz, daha hilâfetin ilk yılında mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi ve “*Azîz-i sâniim ve karındaşı-ı vâlâ-güherim*” dediğı Çelebi İbrahim Efendi’yi kaybettiğinden dolayı bir nevi büyük bir fetret dönemi yaşamış, hatta kendisinde “*şâibe-i cünûn*” ihtimâli belirmiştir. Bu olumsuz hâlet-i rûhiye içinde idarî bir görev olarak ifâ ettiğı âyanlıktan nefret eder hale gelmiştir. Bu halden azizlerin ve şeyhlerinin ruhaniyetine sığınarak ve tarîkatın âdâbını yerine getirerek kurtulmuştur. Bundan dolayı onlara karşı olan hürmet, minnet ve bağılığı daha da artmıştır.²⁹⁶

İrşad görevinin başlangıcında tıpkı mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi gibi²⁹⁷ kendisi de elinde olmayan nedenlerle bir takım zorluklarla karşılaşmıştır. Örneğın yaşı çok genç ve henüz evlenmemiş olduğundan ilk yıllarında pek rağbet görmemiş, bu yıllarda ancak bir iki sâliki olmuştur. Hatta Hâce Mustafa ve Hâce Çelebi Hazretleri’nin müridleri ve dostları bile ona karşı soğuk davranmışlardır. Bize göre böylesi bir soğukluk doğaldır. Çünkü bu kişiler henüz o büyük zâtlardan ayrılmış olmanın acısını içlerinde hissetmektedirler ve irşad makamına yeni geçmiş, tabiri caizse henüz rüşdünü ıspatlamamış Şeyhî’ye karşı şüphe içindedirler. Hatta bu şüphe müntesipler arasında tefrikaya bile sebebiyet verir. Müridler arasındaki bu kargaşanın yanında, Halvetî şeyhlerinden Mustafa Efendi de Şeyhî’ye muhâlefet etmektedir. Fakat bu bunalımlı dönemde mürşidleri üç rüya ile Şeyhî’nin imdadına yetişirler. Gördüğü bu rüyalardan sonra dergâhı kadın erkek müridlerle dolup taşar.²⁹⁸

Süleyman Efendi bütün tevazusuna rağmen tam bir yetkinlikle mürşidlik görevine gelmiştir. Müridlerine eğer sözlerini dinlerlerse erenler tarafından refaha çıkarılacağına kefil olabilecek kadar kendine güven sahibidir. Yetkin bir mürşid-i kâmindir.²⁹⁹ Başarılı bir seyr ü sülûk süreci geçirmiş olup, sekr ve sahv hallerini yerli yerinde yaşamış ve cem’ü’l-cem’ mertebesine ermiştir. Mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi kendi oğlunu “*çille-i tarîkata gerdân koşma*” yani tarîkat dersi verme görevini Şeyhî’ye tevdi etmiştir. Bu olay Şeyhî’nin mürşidinin gözündeki seçkin yerini gösterir.³⁰⁰

²⁹⁶ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 32a-32b.

²⁹⁷ Şeyhî, vr. 9b-10a.

²⁹⁸ Şeyhî, *Lemaât*, vr. 60b-61b; ay., *Terkibât*, vr. 36b-37a.

²⁹⁹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 16b-17a.

³⁰⁰ Şeyhî, *Lemaât*, vr. 33b-34a.

Her ne kadar mülhid ve zındıkları şiddetle eleştirse de yanlış bile yapsalar tüm tarikat mensuplarına karşı oldukça hüsn-ü zan sahibidir. Nitekim izinsiz ders çektiren bir kişiden kendisine şikâyetle bulunan Sofyalı Şeyh Ömer Müstakîm Efendi'ye toplumda fitne çıkmaması için onu dışarıya karşı savunmasını ister. İzinsiz ders çektirmesi yanlış olmakla birlikte o kişi tarîkata karşı olsa tarikat işleri ile uğraşmaz. Bu durumda Ömer Efendi ona olumlu bir tavır alırsa bu kişi bu olumlu tavırdan utanarak hatasından vazgeçecektir. Eğer yanlışında ısrar ederse “*Gayyûr*” ve “*Müntakîm*” isimlerinin mazhar-ı âzamı ve efdali olan ehlullah gerekeni yapacaktır.³⁰¹

Süleyman Şeyhî Efendi'nin irşad faaliyetlerine geçmeden önce onun hizmet alanının merkezi olan Köstendil'deki tasavvufî altyapıyı ele alalım. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki tasavvuf ve tarikat hayatının Köstendil'de hangi tarihten itibaren etkili olmaya başladığı net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Evliyâ Çelebi “*Seyahat-nâme*” adlı eserinde Köstendil'de beş adet tekkenin olduğunu belirtmektedir.³⁰² Ekrem Hakkı Ayverdi ise çeşitli kaynakları tarayarak hazırladığı “*Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*” isimli eserinde Köstendil'de on bir adet tekke ve zaviye olduğunu tespit etmiştir.³⁰³ Evliyâ Çelebi tekke ismi vermemiş, Ekrem Hakkı Ayverdi ise bu tekkelerin sadece isimlerini tespit edebilmiş, bunun dışında bir bilgi ve bulguya ulaşamamıştır. Bu bilgiler ışığında Köstendil'de tasavvufî düşüncenin eskiden beri var olduğu düşünülse bile Şeyhî'nin de mensubu olduğu “*Mollazâde*” ailesinden Çelebi İbrahim Efendi ve Süleyman Şeyhî Efendi'nin Şâmî-zade Mustafa Efendi'ye intisâp ederek tasavvuf yoluna gönül vermelerine kadar bu anlayışın pek de etkin olmadığı anlaşılmaktadır.³⁰⁴

Bizim tespitlerimize göre Anadolu'dan gelen Türkmen aşiretlerinin yerleştiği bu beldedeki tasavvufî anlayış, Şâmîzâde Mustafa Efendi, Çelebi İbrahim Efendi ve Süleyman Şeyhî Efendi'den önce genelde türbe ziyareti, türbelerden dilek dileme, kurban kesme, mum yakma gibi geleneksel bir formdadır.³⁰⁵ Şeyhî'nin bildirdiğine göre o dönemde Alaybey camiinde medfûn bulunan Şeyh Âmâ Dede şehrin tek ziyaretgâhıdır.³⁰⁶

³⁰¹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 8b-9a.

³⁰² Bkz., Evliyâ Çelebi, V, 567, Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 97.

³⁰³ Bkz., Ayverdi, IV, 141; Yılmaz, 97.

³⁰⁴ Ayverdi, IV, 64; Yılmaz, 98.

³⁰⁵ Şeyhî, *Bahr*, 685-686, 696.

³⁰⁶ Evliyâ Çelebi, V, 566-567); 39-40.

Köstendil’de etkin bir tasavvuf hayatının olmamasının bir delili de Şâmîzâde Mustafa Efendi’ye uzun süre kimsenin intisâp etmemesidir. Yine alışılmışın dışında Sa’dî tarîkatının vefat eden Şeyhî Ali Efendi’nin yerine Şâmîzâde Mustafa Efendi’nin kendi halîfesi Şeyh Şâkir Harzretleri’ni görevlendirmesi,³⁰⁷ ayrıca Halvetî şeyhi Mustafa Efendi’nin başka bir tarîkata mensup olmasına rağmen onunla yakın ilişkileri,³⁰⁸ hatta onu kendi halîfelerinden sayması olsa olsa bir zaruretin gereğidir.³⁰⁹ Yoksa genel geçer tasavvufî anlayışa pek uygun değildir. Bir başka delil ise, bildiğimiz kadarıyla Köstendil’de müellifimiz dışında mutasavvıf bir yazarın yetişmemiş olmasıdır.

Öyleyse Köstendil’e Nakşîlik yolu ile etkin bir tasavvufî anlayış Şâmîzâde Mustafa Efendi ile birlikte girmiş, Çelebi İbrahim Efendi bu anlayışı yerleştirmiştir. Süleyman Şeyhî Efendi ise bu anlayışı devam ettirmiş ve yaygınlık kazandırmıştır.³¹⁰ Köstendil şehri, özellikle Süleyman Şeyh Efendi zamanında Nakşbendiyye Tarîkatı’nın merkezi konumuna gelmiştir.³¹¹ Şeyhî’nin faaliyetleri Köstendil ve çevresi ile sınırlı görünse de onun gayretlerinin Nakşîliğin Balkanlarda yayılmasında ve kökleşmesinde de etkisi olmuştur.³¹² Müellifimizin hayatını sürdürdüğü XVIII. ve XIX. asırlarda biri Halvetî,³¹³ biri de Sa’dî tarîkatına mensup³¹⁴ iki şeyh bulunmaktadır.³¹⁵ Bu dönemde şehirde özellikle Halvetî ve Nakşbendî tarîkatlarının hakim olduğu aktif bir tasavvufî hayat yaşanmaktadır.³¹⁶

İşte böyle bir inanç altyapısı üzerinde hizmete başlayan Süleyman Şeyhî Efendi’nin Köstendil ve çevresindeki te’siri çok boyutlu olmuş, sadece şeyhlik ve müderrislik faaliyeti ile sınırlı kalmamıştır. Zira o mürşidlik görevi yanında yöneticilik de yapmıştır. Bu özelliği kendisini farklı bir konuma yerleştirmiştir. Çünkü tarihte hem yöneticilik hem mürşidlik yapan böyle bir zât pek nadirdir.³¹⁷ Fakat yönetici olması

³⁰⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 29b.

³⁰⁸ Şeyhî, *Terkibât*, vr. 20b.

³⁰⁹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 99.

³¹⁰ Yılmaz, 99.

³¹¹ Çelep, *Sofyalı Bâlî Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 20.

³¹² Bkz., Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları (İrfan ve Tasavvuf Dizisi), İst., 2004, 316-319.

³¹³ Halvetî Şeyhî Mustafa Efendi için bkz., Şeyhî, *Terkibât*, vr. 20b, 22b.

³¹⁴ Sa’dî Şeyhi Şeyh Ali Efendi için bkz., Şeyhî, *Lemeât*, vr. 28b.

³¹⁵ Yılmaz, 98.

³¹⁶ Machiel Kiel, “Köstendil”, *DİA*, 2002, XXVI, 279.

³¹⁷ Krş. Âbidin Paşa bir mutasavvıf olarak valilik yapmakla birlikte mürşidlik yapmamıştır. (İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*.)

ailesinden gelen bir ayrıcalık olup, bu görevi benimsemeyerek kısa sürede terk etmiştir. Bunun yanında halkın her sorunu ile ilgilenmiştir. Örneğin icazetindeki ruhsatına binaen tâun ve humma gibi hastalıklara okuma ruhsatı olduğundan,³¹⁸ salgın hastalıkların yaygın olduğu böyle bir dönemde hastalara okuyarak,³¹⁹ onların iyileşmesine vesile olmuştur.³²⁰ Müellifimiz bu işe kendini öyle adamıştır, halk kendisine öyle bir teveccüh göstermiştir ki, bir ara bu hastalığın kendisine de bulaşacağından korkmuştur.³²¹ Bunun yanında sihre³²² ve göz ağrısı gibi hastalıklara dua tarzında çareler önermiştir.³²³

Köstendilli Abdullah isimli meczûb bir zâtın, “*Mushaftaki elif*”e benzettiği Süleyman Şeyhî Efendi,³²⁴ yaşadığı bölgede oluşmuş olan maniviyat atmosferinin tam merkezinde yer alarak, Köstendil ve çevresinde çok önemli te’sirleri olmuştur. Bu te’sirin izini sürebileceğimiz elimizdeki veri kaynakları mektupları başta olmak üzere *Bahrü’l-Velâye* gibi eserlerinde verdiği bilgiler ve seyahatleridir.

Süleyman Şeyhî Efendi, hem bir mürşid-i kâmil, hem yerel bir yönetici olarak İstanbul,³²⁵ Edirne,³²⁶ Devince,³²⁷ Dupniçe,³²⁸ Ohri,³²⁹ İştib,³³⁰ Koçani,³³¹ Nevrekop,³³² Palanka,³³³ Samakov,³³⁴ Selânik,³³⁵ Siroz,³³⁶ Üsküp,³³⁷ Yanya,³³⁸ Yenice-Taşlık

³¹⁸ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 36a-36b.

³¹⁹ Şeyhî, vr. 36a-36b.

³²⁰ Veba duası için bkz., (Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 90b-93b.)

³²¹ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 36a.

³²² Şeyhî’ye göre bir kimse sihre mübtelâ olarak, bir türlü çare bulamassa yedi Nakşbendî fıkarasını, ihyâ gecelerinin birinde cem’ edip, yatsı namazından sonra halka olup, sihre uğrayanı ortaya alarak bu kişinin bu belâdan kurtulması niyetiyle bir gecede gecenin başında ortasında ve sabaha karşı üç kere hatm-i hâcegân-ı şerîf okurlarsa bu durum bu minval üzere üç gece devam eder. Şeyh de dua edip hastaya üfürür ise, hasta biiznillâh şifa bulur. Bunun yanında mürid hangi müşkil işinde usulüne uygun olarak ihyâ gecesi düzenleyerek himmet istese himmet ve yardımın seyf-i kâtî’ olarak yetiyeceğinden şüphe etmemelidir. (Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 109a-109b.)

³²³ Şeyhî, *Bahr*, 493.

³²⁴ Şeyhî, 693.

³²⁵ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 12b-13a.

³²⁶ Şeyhî, vr. 8a-8b.

³²⁷ Şeyhî, vr. 14b-15a.

³²⁸ Şeyhî, vr. 12a-12b, 16b-17b.

³²⁹ Şeyhî, vr. 22a-22b.

³³⁰ Şeyhî, vr. 1b-2a.

³³¹ Şeyhî, vr. 24b-25a.

³³² Şeyhî, vr. 6a, 13b-14b, 15b-16a.

³³³ Şeyhî, vr. 17b-18a.

³³⁴ Şeyhî, vr. 9b-10a, 20a-20b.

³³⁵ Şeyhî, vr. 23b-24a, 25a-26b.

³³⁶ Şeyhî, vr. 5b-6a.

³³⁷ Şeyhî, vr. 15a-15b, 16a-16b, 11b-12a, 21b-22a, 3b-4b.

³³⁸ Şeyhî, vr. 21a-21b.

Karyesi,³³⁹ Sofya,³⁴⁰ Niş³⁴¹ ve Meyakova'da³⁴² bulunan müridânı ve dostları ile mektuplaşmıştır. Şeyhî'nin mektup ağında sadece kendi müntesipleri ve tasavvuf ehli yoktur. Bu halkada Kâdirî, Halvetî, Sa'dî tarîkatına mensup birçok şeyh ve âlim,³⁴³ müfdî ve müderris efendiler,³⁴⁴ devlet adamları³⁴⁵ vardır.

Bu mektupların içeriğine baktığımızda çok değişik konularla karşılaşırız. Kitap alışverişi,³⁴⁶ dostlarına duyduğu hasretin en ince bir dille ifadesi,³⁴⁷ misafir daveti,³⁴⁸ karşılıklı olarak gönderilen hediyelerin bildirilmesi,³⁴⁹ bir tekkenin inşaatı ile ilgili sıkıntının tasavvufî ahlâk içinde çözülmesini önermesi,³⁵⁰ evladı kendilerini bırakıp giden bir anne babayı keskin bir zeka ürünü olduğu anlaşılan ifadelerle tesellî etmesi.³⁵¹ Mürşidleri vefat etmesi hasebiyle kendisinden yardım isteyen müridleri onların sahipsiz kalmayacağını belirterek teskin etmesi.³⁵² Onlara bazen görevli ataması.³⁵³ Yine zora düşen muhiplerine meseleye vahdet-i vücûd perspektifinden bakarak uğradıkları sıkıntıları celâl tecellîsi olarak görmelerini tavsiye etmesi. Buna örnek olarak yolda eşkiyalar tarafından soyulan ve detayını açıklamadığı “*Dıramalı Kâtib*” diye bir meselesi olan başka bir dostuna yaptığı tavsiyeleri gösterebiliriz.³⁵⁴ Müridlerin sorularına verilen cevaplar, seyr ü sülûk çizgisinde karşılaştıkları sorunlara yapılan çözüm önerileri,³⁵⁵ halîfe ve görevlilere yapılan tavsiyeler,³⁵⁶ kendi kafasına takılan sorulara cevap araması.³⁵⁷

Müellifimiz bu meselelere ilâveten sorulan sorular üzerine aşağıda sıraladığımız tasavvufî kavramları da izah etmiştir: Levn kavramı,³⁵⁸ letâif-i hamse,³⁵⁹ abd ve

³³⁹ Şeyhî, vr. 10b-11b.

³⁴⁰ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 4b-5a, 8b-9a, 10b-11b.

³⁴¹ Şeyhî, vr. 9a-9b, 18a-18b.

³⁴² Şeyhî, vr. 19a-19b.

³⁴³ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 77b; *Terkîbât*, vr. 9a, 18a, 24a; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 99.

³⁴⁴ Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 21b-22a, 16a-16b, 15a-15b, 3b-4b, 6a-8a, 12a-12b, 7a-7b.

³⁴⁵ Şeyhî, vr. 22a-22b, 25a-27a.

³⁴⁶ Şeyhî, vr. 5b, 24a-24b.

³⁴⁷ Bkz., Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 8a, 18a-18b.

³⁴⁸ Şeyhî, vr. 5b-6a, 24a-24b.

³⁴⁹ Şeyhî, vr. 10a-11a.

³⁵⁰ Şeyhî, vr. 15a.

³⁵¹ Şeyhî, vr. 23b-24a.

³⁵² Şeyhî, vr. 10b-11b, 13a-13b.

³⁵³ Şeyhî, vr. 16a-16b, 21b-22a.

³⁵⁴ Şeyhî, vr. 5b-6a.

³⁵⁵ Şeyhî, vr. 25b-26b.

³⁵⁶ Şeyhî, vr. 8b-9a, 13b, 14a-14b-15a, 16b-17a, 22a-22b.

³⁵⁷ Şeyhî, vr. 7a-7b.

³⁵⁸ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 2a-3b.

mütekellimin kim olduğunun tevhidî bir bakışla izahı, “ene’l-Hak”,³⁶⁰ “in’ikâs” ve “insibâğ”, “nisbe” ve “bar” kavramlarının izahı,³⁶¹ “vahdet-i vücûd” ve “maîyyet-i Zât” kavramlarının izahı,³⁶² rüya ve zuhûrat yorumu,³⁶³ zikir ve fikir kavramının karşılaştırılması,³⁶⁴ nigahdaştan muradın ref’i havâtır mı def’-i havâtır mı olduğu ve havâtırla mücadelenin gereği,³⁶⁵ zikirde abdest vesvesesi,³⁶⁶ Nakşîlik ve diğer tarîkatlar arasındaki ibtidâ ve intihâ meselesi,³⁶⁷ râbîta,³⁶⁸ dervîşlik.³⁶⁹

Süleyman Şeyhî Efendi’nin te’sirlerinin izini süreceğimiz ikinci ipucumuz mektupları onun seyahatlarıdır. Tasavvuf mesleğinde mektupları “*Seyahat edin ki sıhhat bulasınız*”³⁷⁰ hadîs-i şerifi gereği, nâkıs müridler için önemli bir eğitim ve ferahlık, kâmiller içinse uzaktaki müntesiplerini ve diğer insanları irşad vesilesi olan seyahat etme geleneği müellifimizin hayatında da yerini almıştır. Bu konu ile ilgili elimizdeki sınırlı bilgiler şunlardır: Bursalı Mehmed Tâhir onun yüksek tahsil için İstanbul’a gittiğini belirtmiştir.³⁷¹ Bu bilgi net olmamakla birlikte “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eserinden elde ettiğimiz bilgiler müellifimizin tahsil için olmasa da memuriyet amacı ile İstanbul’da bir müddet bulunduğunu kesinleştirmiştir.³⁷²

Bunun dışında bir müddet Sofya’da kalmıştır.³⁷³ Şeyhî’nin Sofya seyahatı uzun süreli bir göçten ziyade, Sofya müftülüğü yapmış olan Mevlânâ Abdurrahman Efendi ile evli olan kızını ve müridlerini ziyaret amaçlı yapılmış, uzun süreli bir seyahat olduğu düşünülmektedir.³⁷⁴

Bu seyahatlarına dair elimizdeki bir bilgi de Dupniçe Tekkesi’nde postnişîn-i Nakşbend olan Nûrî Efendi’ye yazdığı mektupda kiraz mevsiminde o taraflara geleceğini ifade etmiş olmasıdır. Bu seyahatın gerçekleşip gerçekleşmediği belli

³⁵⁹ Şeyhî, vr. 3b-4a.

³⁶⁰ Şeyhî, vr. 4b-5b.

³⁶¹ Şeyhî, vr. 6a-7a.

³⁶² Şeyhî, vr. 11b-12a.

³⁶³ Şeyhî, vr. 14b, 17a-18a, 22b-23b, 25a-26b.

³⁶⁴ Şeyhî, vr. 15a-15b.

³⁶⁵ Şeyhî, vr. 15b-16a, 20a-21a.

³⁶⁶ Şeyhî, vr. 16a.

³⁶⁷ Şeyhî, vr. 19a-21b.

³⁶⁸ Şeyhî, vr. 21b-20a.

³⁶⁹ Şeyhî, vr. 21a-21b.

³⁷⁰ Suyûtî, *Câmiü’s-Sağîr*, No: 1289.

³⁷¹ Bkz., Tâhir, I, 88. Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 68.

³⁷² Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, vr. 1b.

³⁷³ Şeyhî, *Bahrü’l-Velâye*, vr. 164b.

³⁷⁴ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 69.

değildir.³⁷⁵ Fakat yaşadığı Balkan coğrafyasının her köşesinde birçok dost, muhib ve müridi olan müellifimizin zaman zaman bu beldelere irşad gezileri düzenlemiş olması doğaldır.

Son olarak şunu da belirtelim ki: Süleyman Şeyhî Efendi, tasavvuf boyutu kadar baskın olmasa da ilmî bir formasyona da sahip olduğu açıktır. Hayatını anlatırken değindiğimiz gibi, eğitimini medresede alıp almadığı kesin olmamakla birlikte³⁷⁶ özel olarak Arapça dersleri aldığı ve bazı tasavvufî eserleri mütâlaa ettiği, çocukluğundan beri iyi bir okuyucu olduğu bilinen bir gerçektir. Onun âlim kişiliğinin en önemli delili “*Sakk-ı Şeyhî*” adlı eserini tanıtırken izah ettiğimiz gibi, yüksek düzeyde Arapça ve dinî bilgilere sahip olmanın şart olduğu şer’î bir mahkeme olan İstanbul’daki hangisi Osmanlı mahkemelerinde görev almış olmasıdır. Bir başka delil ise zâhirî ilimlere verdiği değerdir. Süleyman Şeyhî Efendi bu ilmî potansiyelini mütesellimlik görevini sonlandırdıktan sonra Köstendil’deki Mollazâde medresesinde ders vererek değerlendirdiği düşünülmektedir. Fakat bu konuda elimizde kesin bir bilgi yoktur.

1.3.2. Halifeleri

Müellifimiz, *Lemeât-ı Nakşbendiyye* isimli eserinin Ankara nüshasında vermiş olduğu kendi tarikat silsilesi şemasında, kendisinden sonra gelen üç dairenin içine aşağıdaki üç ismi yazmıştır. Bunlar: Hâce Mustafa el-Köstendîlî, Hâce Muhammed el-Mağribî, Hâce Osman el-Nevrokobî’dir.³⁷⁷ Şeyhî, kendisinden sonra gelenlerin bu silsileye ilave edilmesi temennisi ile aynı sayfa ve müteakip sayfada boş daireler bırakmış, ancak buralara yukarıdaki üç isim dışında herhangi bir isim yazılmamıştır.³⁷⁸ Şimdi bu zâtları elimizdeki bilgiler doğrultusunda tanıyalım:

1. Hâce Mustafa el-Köstendîlî: Şeyhî’nin *Bahrü’l-Velâye*’de verdiği bilgilere göre, bu kişi hem zâhirî ilimlerde kendisini çok iyi yetiştirmiş bir müderris, hem de Halvetî tarikatına mensup bir zâttır. Ömrünün sonlarında tasavvufa meylederek Muhyiddîn İbnu’l-Arabî (560-630/1165-1240) Hazretleri’nin *Fusûsu’l-Hikem* adlı

³⁷⁵ Şeyhî, *Mektubât*, vr. 22b-23a.

³⁷⁶ Maddî açıdan zengin bir aileye sahip olan ve belki de yetim olduğu için oldukça nazik büyütülmüş olan Süleyman Şeyhî Efendi’nin medrese tahsilini de özel olarak ücretli hocalar vasıtasıyla aldığı pekala düşünülebilir.

³⁷⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 78a; Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin "Lemeât-ı Nakşbend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 24.

³⁷⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 77b-78a.

eserini defalarca okuyup, tetkik etmiştir. İbadetine oldukça titiz, âlim ve fâzıl olan bu zât, seksen yaşında vefat etmiş olup, müellifimizden oldukça yaşlıdır.³⁷⁹

2. Hâce Muhammed el-Mağribî: *Bahrü'l-Velâye*'de anlatıldığına göre “*Veyselzâde*” diye tanınmış olan bu zât, seyyiddir. Karasu Yenice’sinin Taşlık Köyü’nden olan bu kişi, halîfe olarak görevlendirildiği yerde oldukça etkili olup rağbet görmüştür. Nitekim Yenice’de Rifâî tarîkatı şeyhi olan Hâce Ahmed Efendi’ye bile te’sîr etmiştir.³⁸⁰ Çünkü Hâce Ahmed Efendi, müellifimize yazdığı bir mektupta Hâce Muhammed el- Mağribî’den “*Baba*” olarak bahsetmiş, onun gönlüne girmiş olmaktan duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir.³⁸¹

Bu zât hakkında şöyle bir anekdot vardır. O dönemde Yenice mutasarrıfı olan bir kişi bu zâtın eski haline bakarak “*Kayıkçı Veyselolu şimdi şeyh olmuş*” diyerek onu sürekli küçümser. Fakat halkın rağbeti ve özellikle kendi damadı ve hazinedarının bile ona intisap etmesinden etkilenererek en sonunda kendisi de Veysel Efendi’ye yardım eder hale gelmiştir.³⁸² Süleyman Şeyhî Efendi’den önce vefat etmiş olup, vefat tarihi belli değildir.

3. Şeyh Osman-ı Nevrekobî: *Lemeât-ı Nakşbendiyye*’de ismi geçmiş, *Bahrü'l-Velâye*’de de birçok menkıbeleri ile tanıtılmış önemli bir zâttır. Şeyh Osman zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra Nakşbendiyye tarîkatına intisap etmiş, ancak kendisine intisâp ettiği mürşidin vefatı üzerine, Şeyh Şakir isimli bir Halvetî şeyhine bağlanmıştır. Fakat bir müddet sonra Şeyh Şakir’in de vefatı üzerine, Edirneli Şeyh Abdülkadir Efendi vasıtası ile Kâdirî tarîkatına intisâp etmiştir. Bu zâtta tasavvuf terbiyesini tamamlayarak, “*tekmîl-i zât ve sıfat*” edip hilâfet görevi ile Nevrokop’ta irşad görevine başlamıştır.

Şeyh Osman Efendi, bir seyahat esnasında bir Nakşbendî şeyhine³⁸³ misafir olur ve birlikte “*Lemeât*” okurlar. Bu okumaların etkisi ile kendisinin ilk intisabının Nakşbendî tarîkatına olduğunu hatırlayarak, tekrar eski tarîkatına geri dönüp dönemiyeceğini düşünür. Rüyasında kendisine, bunun mümkün olduğunun bildirilmesi üzerine, ev sahibi şeyh efendi vasıtası ile Nakşbendî tarîkatına yeniden intisâbı

³⁷⁹ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 189b, 190a.

³⁸⁰ Şeyhî, *Bahr*, 116.

³⁸¹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 13a-13b.

³⁸² Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 192b.

³⁸³ Bu ev sahibinin açığa vurmasa da Şeyhî olması da mümkündür.

gerçekleşir. Bundan sonra da Nakşbendiyye ve Kâdiriyye tarikatlarının âdâb ve erkânını beraberce sürdürür.³⁸⁴

Müellifimize göre Şeyh Osman Efendi zâhirî ve bâtını mamur, hâl ve kerâmetleri ile meşhurdur. İlm-i tevhîd, tasavvuf ve mârifetullahda döneminin bir numarasıdır. Vahdet-i vücûd ve maiyet-i zât ve sıfat konusunda parmakla gösterilir. Müellifimiz ilm-i tevhîd ve tasavvufta ömründe böyle yetkin birisini görmediğini ifade etmektedir.³⁸⁵

Süleyman Şeyhî Efendi'nin Şeyh Osman'a hilâfet vermesine, Şâmîzade Mustafa Efendi'nin diğer bir halîfesi olan Şeyh Saîd karşı çıkmıştır. Sebep olarak da onun tekkeyi bulmak için başka birisinin kılavuzluk yapmasına ihtiyaç duymasını göstermiştir. Şeyh Saîd'in anlayışına göre kalb gözü açık olan birisinin bu konuda başkasına muhtaç olmaması gerekir. Süleyman Şeyhî Efendi ise bunun bir beşeriyet hali olduğunu dolayısıyla da mânevî bir noksanlığa yorumlanamayacağını ifade ederek Şeyh Osman'a hilâfet verilmesinde bir sakınca görmez.³⁸⁶

Nüktedanca bir kişiliye sahip olan Şeyh Osman Efendi, vahdet-i vücûd anlayışında yetkinliği ile öne çıkmış, bu yönü ile zaman zaman da zâhir ehlinin tepkisini üzerine çekmiş müellifimizin çok değer verdiği bir şahsiyettir. Bir gün bir mutaassıb fakih Osman Efendi hakkında âlim ve fâzıl bir zât olduğunu fakat mezhebinin “vücûdî” olduğunu belirtince Şeyhî: “*Vücûdî olmayıp ademî mi olsun?*” deyince fâkih susup kalır. Yine bir molla Şeyh Osman Nevrokobî onun Allah'ı gördüğünü söylediğini duyduğunu bunun doğru olup olmadığını sorar. O da duyduğunun doğru olduğunu Allah'ı görüp durduğunu söyler. Molla nasıl gördüğünü sorduğunda Şeyh espirili bir dil ile arkasına doğru eğilip başını havaya kaldırarak; “*İşte böyle görürüm*” der. Bunun üzerine molla onu küfür ile itham ederek kızgınlıkla çekip gider. Molla bir vesile ile meseleyi müellifimize aktarır. Şeyhî de “*Küllî şey'in hâlikun illâ vecchêhû*”,³⁸⁷ “*Fe eynemâ tüvellû fesemme vecchullâh*” “*Her ne tarafa dönerseniz Allah'ın vechi oradadır*”³⁸⁸ gereği her ne tarafa bakılırsa Allah'ın vechi orada olduğundan Osman Efendi'nin latife yaparak bu âyet-i kerîmelerin mânasını aktarmış olduğunu söyler. Bu

³⁸⁴ Şeyhî, *Bahr*, 698-699.

³⁸⁵ Şeyhî, 700.

³⁸⁶ Şeyhî, *Bahr*, vr. 191b; Şeyhî, *Bahr*, 700.

³⁸⁷ (28. Kasas: 88)

³⁸⁸ (2. Bakara: 115.)

izahtan çok memnun olmuş olan Fakih Gânizâde Efendi artık hiçbir şeyhe itiraz etmemiştir.³⁸⁹

Bahr'dan anladığımız kadarıyla ölüm tarihi belli olmayan bu zât, Süleyman Şeyhî'den önce vefat etmiştir. Osman Efendi'nin kabri Nevrokop'ta olup müellifimizin verdiği bilgiye göre halkın yoğun ilgisine mazhar olmuştur.³⁹⁰ *Lemeât-ı Nakşbendiyye*'in Kütahya nüshasına göre ise Süleyman Şeyhî Efendi'nin halifeleri şunlardır:

1. Hâce Bekir Efendi
2. Hâce Muhammed Efendi Semûhevî
3. Şeyh Muhammed Bekçevî
4. El-Hâcc İbrâhim Nevrekobî
5. Hâce Mustafa Üskübî
6. Hâce Muhammed Mağzî
7. Hâce Osman Nûr Velî
8. Şeyh Ali Nevrokobî
9. Şeyh Kemter
10. Şeyh Sihri
11. Şeyh Osman Bazar İsmâil Efendi
12. Şeyh Durmuş Efendi
13. Mevlânâ el-Hacc Mustafa Üskübî³⁹¹

Bu nüshadan anladığımız bir başka gerçek ise, Süleyman Şeyhî Efendi'nin kendisinden sonra Köstendil'de görev yapmak üzere Mevlânâ el-Hac Mustafa Üskübî'yi hilâfetle görevlendirmiş olduğudur.³⁹² Bunların dışında *Mektûbât*'tındaki bazı ifadelerden hareketle müellifimizin halîfesi olduğunu düşündüğümüz zâtlar şunlardır:

1. Dupniçe Tekkesi'nde postnişîn-i Nakşbend Nûri Efendi³⁹³
2. Sirozî Eş-Şeyh Salih Efendi³⁹⁴

³⁸⁹ Şeyhî, *Bahr*, 700-701.

³⁹⁰ Daha geniş bilgi için bkz., Şeyhî, 698-702.

³⁹¹ Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin "Lemeât-ı Nakşbend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 26.

³⁹² Bu kişi sadece Kütahya nüshasında yer almaktadır. (Bedir, 26.)

³⁹³ Şeyhî bu zâtı "*Tekye-i sadâkatın bî kusuru bizim Hâce Ef.*" şeklinde övdüğü için halifeleri arasında saydık. Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 22b.

³⁹⁴ Şeyhî, vr. 5b; *Mektûbâtın* diğer nüshasında bu zâtın isminin karşısında, sayfa kenarındaki çıkma notta "*halife-i Şeyhî, Pîr Baba Tekyesindendir*" şeklinde bir not bulunmaktadır. Bundan dolayı da bu zâtı da

3. İştîp'li Mumcuzâde Bekir Efendi³⁹⁵

4. Derviş Abdulkâdir³⁹⁶

5. Ağvânî Hâce Muhammed Efendi: Hakkında elimizde bir hayli bilgi olan bu zât, Koçani kasabası'nda görevlidir ve anlaşıldığı kadarıyla görev yerinden şikâyetçidir. Süleyman Şeyhî Efendi'nin bu zâta gönderdiği mektupta “*Gülizâr-ı şerîatın bağbânı, bizim Hâce Muhammed Ağvânî*” şekline hitap etmesi ve uğradığı sıkıntılara sabretmesi noktasında yaptığı tavsiye ve uyarılar, onun müellifimizin halîfe veya zâkiri olduğunu imâ eder tarzdadır.³⁹⁷

Mektûbât'tan öğrendiğimiz kadarıyla bunların dışında bölgede Şeyhî'nin sıkı bir irtibat halinde olduğu birçok Nakşbendî şeyhi ve postnişîni mevcuttur. Çünkü bahse konu olan eserde mektupların başlarında, bazı kişilerin isimleri ile beraber, Nakşbendiyye şeyhi veya postnişîni olduğu yazılıdır. Nakşbendî olmayanların ise mensup oldukları tarîkatlar isimlerinin başına yazılmıştır. Onun müntesibi olmasa da ismi geçen zâtların da Şeyhî'ye derin bir bağlılıkları olduğu açıktır.³⁹⁸

Müellif, bunca halîfe atamasına ve oldukça etkin ve yetkin bir zât olmasına rağmen, ayrı bir tarîkat şubesi kurmamıştır. Nakşbendiyye tarîkatının Müceddidiyye kolunun usul ve âdâbına göre irşad faaliyetini sürdürmüştür.³⁹⁹

1.3.3. Edebî Şahsiyeti

Süleyman Şeyhî Efendi, tasavvufî kişiliği, müderrisliği ve yöneticiliği yanında tertip ettiği iki divanla edebiyat alanında da kendisini göstermiştir. Şiirlerinin yanında nesir tarzındaki eserlerinde de belirgin bir uslûp ortaya koymuştur. Biz de çalışmamızın bu bölümünde müellifin edebî kişiliği bağlamında manzum ve mensur eserlerindeki muhteva ve uslûbu ele alacağız.

halifeleri arasında saydık. (Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 116.)

³⁹⁵ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 16a, vr. 21b-22a.

³⁹⁶ Müellifimiz bu zât üzerinden Edirne'de Nakşbendiyye şeyhi olan Eş-Şeyh el-Hâc Süleyman Efendi ile irtibat kurmuştur. (Şeyhî, vr. 8a.)

³⁹⁷ Şeyhî, vr. 24b-25a.

³⁹⁸ Şeyhî, vr. 9a, 13b, 17b-18a, 24a; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 117.

³⁹⁹ Yılmaz, 117.

a- Şiirlerindeki Muhteva ve Uslûbu

Yazı hayatında daha çok nâsirliği ile meşhur olmuş olan müellifimiz, teknik açıdan zayıf olsa da yaşadığı çağın standartlarına göre vasat düzeyde bir şiir ortaya koyarak birçok mutasavvıf şair gibi, şiirin sihirli dilini özellikle de tasavvufî hissiyatına, yaşadığı çağa yönelttiği eleştirilerine bir vasıta kılmıştır.

Şeyhî, yazdığı şiirler yanında klasik edebiyatımızın çokça kullandığı bazı şiirsel mefhum, mazmun, simge ve imgeleri açıklayarak,⁴⁰⁰ bu alana olan derin vukûfiyetini göstermiştir. Böylelikle şiirine adeta kavramsal bir alt yapı oluşturmuş, şiire bilinçli bir giriş yaptığını ortaya koymuştur.⁴⁰¹

Süleyman Şeyhî Efendi'nin şiirleri şekilsel olarak ele alındığında şu özelliklere rastlanır: Nazım şekilleri üzerinde çok fazla değişiklik yapan müellifimiz, kafiye ve rediflerinde büyük oranda türkçe kafiye ve redifleri tercih etmiştir. Kafiye ve redifleri genellikle tam kafiye ve rediftir. Şiirlerinin tamamını aruz vezni ile yazan Şeyhî, vezni kullanışında başarısızdır.⁴⁰² Aruz vezni ile yazdığı şiirlerde kusurlu olsa da uyak ve redifleri başarılı bir şekilde kullanmıştır.⁴⁰³ Divan şiirinde kullanılması mutad olan edebî sanatlara da klasik usulüyle yer vermiştir.⁴⁰⁴ Belki de şekilcilığe değer vermemesinin bir ürünü olarak tercî-i bendlerin ana konusu aşk olmamasına rağmen, aşka dair bir tercî-i bend yazarak sıra dışı bir tavır ortaya koymuştur.⁴⁰⁵

Ben vefâ ettikçe şehnâzım cefâsın artırır
Hikmetin bilmem nedir gayra vefâsın artırır⁴⁰⁶

Vaslına şeydâlanıp mestâne ibrâm eyleme
Bir gül-i terdir hicâbından hafâsın artırır

⁴⁰⁰ Bkz., Şeyhî, *Sübha*, vr. 73b-74a; Şeyhî, *Lemeat*, vr. 112a-117b.

⁴⁰¹ Yılmaz, 159; Engin, Selçuk, “Balkanlar’a Uzanan Bir Köprü: Nakşî Divan Şairleri A Bridge to the Balkans: Naqshi Divan Poets”, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, Yıl 1, Sayı 1, Kasım 2014, *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)*, Volume: 1, Issue: 1, November 2014, 1-15, 11,13; Filiz Kılıç, “Kültür Tarihimizde Filibe ve Filibeli Divan Şairleri” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 43, 2007, 67-80.

⁴⁰² Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 32.

⁴⁰³ Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri (Ansiklopedik Bilgiler)*, 222.

⁴⁰⁴ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 168.

⁴⁰⁵ Kundakçı, 22.

⁴⁰⁶ Şeyhî, *Divan (MK.)*, vr. 14b.

Ben değil âlem lebin mecnûnu olmuşken
Dostum günden güne dâr-ı şifâsın artırır⁴⁰⁷

Dergehinde ney gibi feryâd u zâr ettikçe dil
Şeyhî-i hâkistere⁴⁰⁸ cevri ü cefâsın artırır⁴⁰⁹

Müellifin şiirde kullandığı dil, klasik divan edebiyatı dilinden farklı bir özellik göstermemektedir. Genel bir değerlendirme ile ne çok sade, ne de çok ağır ve ağıdalıdır. Fakat zaman zaman dili sadeleşir ve ağırlaşır. Şiirlerinde epeyce bulunan Arapça ve Farsça tekil kelime, mürekkep kelime ve tamlamaları kimi yerde Türkçe kelimelerin arasına serpiştirilerek kullanılmıştır. Fakat bazı şiirleri neredeyse tamamen Arapça ve Farsça kelimelerden oluşmaktadır. Şeyhî, bu tarz şiirlerinde çok başarılı olamamıştır. Bu tarz şiirlerine güzel bir örnek olarak şu beyitlerini örnek verebiliriz:⁴¹⁰

Gulâm-i şâh-ı kasr-ı ârifân-ı Nakşbendiz biz
Turâb-ı hâk-i râh-ı sâlikân-ı Nakşbendiz biz⁴¹¹

Devrinin dil özelliklerine genel olarak uyumlu davranan şâir, yer yer Âzerî şîvesi ve eski Anadolu Türkçesi'nde kullanılan kelimeleri de kullanır.⁴¹²

Öndülün almaz bu sırr içre segirden her bir at
Binde bir 'âşık bulunmaz 'aşka buldurmuşsun şâd⁴¹³

Menem derviş Şeyhî âsitân-ı zümre-i irfan
Penâhım müstemendim şâh-ı kasr-ı ârifândır

Celâl-i nârına yanmış söyünmüş derd-mendim ben
Cemâlin nûruna yansın yakılsın vech-i Mevlâdan⁴¹⁴

⁴⁰⁷ Beytin vezni bozuktur.

⁴⁰⁸ Ateşin külü

⁴⁰⁹ Şeyhî, *Divan* (İÜK.), vr. 33b.

⁴¹⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 168-170.

⁴¹¹ Şeyhî, *Divan*, (MK.), vr. 22b.

⁴¹² Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 31.

⁴¹³ Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 6a.

Kendisini “*Nazm-ı edâ-yı aşka dûş olmuş, nazmı feyz-i zîb ü zînet eylemiş, suhan-perver, safâ-güster*” bir şâir olarak nitelendirerek şiirini “*nazik ve revnaklı*” olarak övse de⁴¹⁵ herhangi bir Türk şâiri ile kendisini kıyaslamaz. Aksine;

“Bu bahr-i şüğl-i hengâm içre deprettim kalem güyâ
Getirdim ben de küstâhâne bu nutk-i perîşanı”⁴¹⁶

diyerek büyük bir tevazû gösterir. Bunun nedeni şiirde kendisini iddialı görmemesinden ve şiiri bir şöhret ve rekabet aracı olarak kullanmamasından olabilir. Şeyhî aşağıdaki beytinde ise;

Ne tanzir ü ne temsil eylemektir maksadım illâ

Nigâh-ı çeşm-i irfan iltifat-ı hubb-ı ihvânı”⁴¹⁷ buyurarak sanat kaygısı taşımadığını ifade eder.

Selâset ü belâgatle takayyüd etmedim aslâ

Edâ-yı tab’-ı tezyin etmeye vakt-i safa yoktur⁴¹⁸

diyen Şeyhî döneminden o kadar şikâyetçidir ki belâgatla uğraşacak dinginliği elde edebileceği bir vakt-i safâ/mutluluk vaktine sahip değildir. Yalnız müşdidinin üç halifesinden biri olan Şâkir Efendi’ye kendi şiirlerine bakarak şiir tâlim etmesini söyler. Biz müellifin bu tavrını Kundakçı’nın aksine,⁴¹⁹ Şeyhî’nin kişilik yapısını, tasavvufî ahlâk ve geleneği göz önüne alarak bir rekabetten ziyade bir latife olarak kabul etmeye daha meyilliyiz. Söz konusu şiirin bahsimizle ilgili kısmı şöyledir:

Ehl-i taba söyledim berceste bir kaç nev-gazel

Şi’iri ta’lim etsin Şâkir divânımdan benim⁴²⁰

Tertib-i gazel etme değil Şeyhi muradın

Bu vech ile nev-bâ' iş o lügati rakâmımdır⁴²¹

⁴¹⁴ Beytin vezni kusurludur. Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 59b.

⁴¹⁵ Kundakçı, *Köstendilli Sülyman Şeyhî’nin Divan’ının Tenkitli Metni*, 27.

⁴¹⁶ Şeyhî, *Divan*, (MK.), vr. 38b.

⁴¹⁷ Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 11a.

⁴¹⁸ Şeyhî, *Divan*, (MK.), vr. 40a.

⁴¹⁹ Kundakçı, 28.

⁴²⁰ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 58a.

beyti ile şiir yazmadaki amacının “*tertîb-i gazel*” olmadığını belirten müellif, şiir yazmadaki amacını ise, aşağıda nât-ı şerifinden alınmış mısralara veciz bir şekilde ortaya koymuş, bugünkü modern şiirin diliyle ifade edersek, adeta şiirdeki “*poetika*”sını⁴²² sergilemiştir:

Nâmı ki, yok sözde, o güftâr abes
Medhine sarf olmayan eş’âr abes
Gerçi kim evsâfının a’dâdı yok
Olmaya bir söz ki, anın adı yok⁴²³

Bu mısralardan anladığımız kadarıyla müellifimize göre Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in sayısız özelliklerinden bahsetmeyen bir söz düşünülemez. Ona göre adeta her söz bir anlamı ile Peygamber Efendimiz’in bir vasfını anlatmaktadır ve anlatmaya mecburdur. Fakîr-i derdmend olan Şeyhî’nin asıl gayesi ise, cemâlullâh ile müşerref olmaktır:

Gönüller olsun taallukdan muarrâ
Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab
Bizi bizliğimizden kıl müberrâ
Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab

Yüce dergâhına kıldım temenni
Umarım fazl u lütfundan tesellî
Gönül bâireng olup bulsun tecelli
Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab

Îlâhî! Ben fakîr-i derd-mendi,
Gubâr-ı pâ-y-i pîr-i Nakşbendî
Gider bu mücriminden çar bendi
Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab

⁴²¹ Şeyhî, vr. 40a.

⁴²² Osmanlı tasavvuf şirinin poetikası için bkz., Mahmud Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İnsan Yay., İst., 2004.

⁴²³ Şeyhî, *Divan*, MK, vr. 1b.

Esîr-i sahn-ı evhâm u cefâyuz
 Tabâyı' merkezinde bî-safâyuz
 Selâmet Hazretinden mültecâyuz
 Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab

Dilim bahr-i hüviyyetden çeker hû
 Gönül, Şeyhî, talebkârı gül-i bû
 Visalin, nideyim, eyler cân arzu
 Cemâlinle müşerref eyle yâ Rab⁴²⁴

Onun en ilgi çeken şiirleri, ilâhî aşkla mecazî aşk arasındaki gidiş gelişleri ifade eden şiirleri olmuştur. İkircikli bir yapıya sahip bu şiirlerde aşk, aşkın ızdırapları, âşık-mâşuk arasında geçen cıvıltılar yoğun olarak işlenmiştir. Fakat şâir bir noktadan sonra her türlü mecazî aşkı bir kenara atarak ilâhî aşka dönüş yapabilmiş şiiri asıl mecrasına akıtabilmiştir. Dolayısıyla onun bu beşerî aşkı ifade eden şiirleri bile son tahlilde tasavvufî ve dinî bir vecheye bürünerek, Allah'a vâsıl olma sürecindeki sancılarını ifade eder olmuştur.⁴²⁵ Bu bağlamdaki duygu ve düşüncelerini ifade etmek için divan edebiyatının tasavvufi muhtevalı şiirlerinde yaygın olarak işlenen bütün konuları işlemiş; “vuslat”, “gurbet”, “hicran”, “firak”, “hasret”, “fenâ”, “beka”, “muhabbet”, “şarab”, “saki”, “meclis-i mey”, “meyhane”, “kadeh”, “sekr”, “cem”, “zâhir ehlinin hali”, “şem ü pervâne,” sevgilinin “zülfüne takılma,” sevgilinin “fıtne saçması” gibi divan edebiyatının klasik imgelerini, motif ve mazmunları, teşbih ve istiareleri, mesel ve kıssaları yaygın olarak kullanmıştır.⁴²⁶

Müellifin gerek sade bir dil kullanarak “*Yûnusça*”⁴²⁷ yazdığı, sade bir dil kullanmasa bile “*Fuzûlîce*” bir neşvede dile getirdiği gönül mızrabını titreten şiirleri arasında çok güzel örnekler vardır. İnancımıza göre bu zâtın eserleri yayınlanıp halkla buluştuğunda özellikle bu mısralar adeta dillere pelesenk olacaktır. Bu bağlamda seçtiğimiz örnekler şöyledir:

⁴²⁴ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 23b-24a.

⁴²⁵ Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 18.

⁴²⁶ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 161-162; Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 26, 27.

⁴²⁷ Mustafa Tatçı, “İslâmî Türk Edebiyatına Tesiri Bakımından Yûnus Emre”, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (Haz. Yalçın Yaman), 29-30 Nisan, İstanbul 2011, 97-163, Sütun Yayınları, İzmir 2012, 118-119, 135-136.

Gönül feryâd eder ağlar seher gâh
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah
 Harab olsun benim min haşyetillâh
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah

Menem 'âşıkların kemter gedâsı
 Menem merdân-ı meydânın cüdâsı
 İrişdi sem'ine Hakk'ın nidası
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah

Temevvüc eylemiş çün lutf u cüdun
 Bana benlik değil illâ vücûdun
 Sana senden değil midir sücûdun?
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah

Terânî, len terânî, ber-ma'ânî
 Budur âşıkların ancak imanı
 Terâdır terk edince bâş u cânı
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah

Şehâdetdir, şehâdet, tarfatu'l-'ayn
 Şehâdetdir, şehâdet, kâbe kavseyn
 Şehâdetdir şehâdet, Şeyhî kevineyn
 Mina'llahi ila'llahi ma'allah⁴²⁸

Gönülde yanınca Hakk'ın çerağı
 Kesilir ondan her uğrayanın ayağı⁴²⁹

Biz Nakşbendîyiz, biz de kalb-i selîm olur
 Bizden tulû' edenler elbette halîm olur⁴³⁰

⁴²⁸ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 63b-64a.

⁴²⁹ Şeyhî, *Bahr*, 716.

⁴³⁰ Şeyhî, İÜK., vr. 34a.

Yine mürşidinin düşmanı bile dost gören hoşgörüsünden etkilenererek yazdığı tevhide vurgu yapan aşağıdaki beyitleri oldukça dikkate değerdir:

Ne edeyim Ya Rabbenâ cümle irâdet sendedir
Vermedin bir zerre kuvvet gayra kudret sendedir

Zâhirinden söyleyen sen dinleyen sensin şehâ
Zâhir ve bâtın senindir ‘îş ve ‘işret sendedir

Nahnu akrabu fikhına akreb olduğu içindir bize
Gayrı yok kurbdan müberrâsın hüviyyet sendedir

Çarşuyu kesret içre açtı hikmet bir dükkân
Vezin eden sensin teraziü meşîyyet sendedir

Zâhirindir bu cihân her âlemin sen cânısın
Reânî⁴³¹ yoktur ara yerde ayn-ı ru’yet sendedir

Pertev-i nûr-itecellî kurdu bir nev bârigâh
Hem müşebbeh hem münezzeh fasl-ı vuslat sendedir

Ne edip ne zann edip Şeyhî deyû söylediğim
Hep senindir hep senin bu nutk u sohbet sendedir.⁴³²

Şiirlerinde çoğunlukla konu bütünlüğü olmayan müellifimizin naat-ı şerîfleri, şeyhe intisâbın önemi, tarîkata intisâp edenlere tavsiyeleri, Nakşbendî olduğunu belirttiği ve tarîkat silsilesini methettiği gazelleri bu kuralın dışındadır.⁴³³ Dinî şiirlerinde klasik şairlerimizin yaptığı gibi âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflere telmihde bulunmuştur:

⁴³¹ Gören

⁴³² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 21b.

⁴³³ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 162.

Okundu levh-ı nakşı külle yevmin hüve fî şe'nin
Ki her ân içre bir halk-ı cedîdullâh ider peydâ⁴³⁴

Men arefe nefsehû fekad ‘arefe Rabbhû⁴³⁵
Nefsine ârif olan zâtında buldu cenneti⁴³⁶

Diğer XIX. asır şâirleri gibi klasik geleneği sürdüren müellif, çağdaşları gibi gelenek, gündelik hayat, din ve dinî ilim dalları, masal, destan, efsane ve menkıbeler, astronomi, astroloji, tabâbet tarih ve benzeri konulara dair de örnekler vermiş, klasik ilimlerden ve geleneksel inançlardan söz etmiştir:⁴³⁷

Görse bu gayretimi kûh-ı belâda
Ferhâd sergüzeştin unuttur görse ne yollar açılır⁴³⁸

Felâtûn-veş hünerde etse izhâr-ı yed-i tûlâ
Melâmet taşına her gûşeden âlem tutar onu⁴³⁹

Neşve-i bezm-i ezel sundu ebed hâsıyyetin
Mûsâ vü Fir'avunu etti vâhidü'l-kahhâr mest⁴⁴⁰

Kâbe-i Beytû'l-Mukaddes hicret-i Şâh-ı Rasûl
Rûz u şeb seyr ü sefer mest ü mâr mest ü gâr mest⁴⁴¹

Şerîat bir sûtûn-ı hayme-i ehl-i selâmettir
Onunla ehl-i ibkâ eylemişler mâ-i Hızır peydâ⁴⁴²

⁴³⁴ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 19b.

⁴³⁵ “Nefsini bilen kişi Rabbini bilir”, Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 262.

⁴³⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 62b.

⁴³⁷ Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 25.

⁴³⁸ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 30b.

⁴³⁹ Şeyhî, vr. 12a.

⁴⁴⁰ Şeyhî, vr. 8a.

⁴⁴¹ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 7b.

⁴⁴² Şeyhî, vr. 3b.

Hayat hikâyesinden iyi bir eğitim aldığına inandığımız Şeyhî, gramer bilgisini de şiirlerinde değişik teşbih ve mecazlarda ustalıkla kullanmıştır:⁴⁴³

Harf-i cerdir kim muzâf olur okuma
Şeyhiyâ her ne denli kadr-i merfû olsa da meksûrdur⁴⁴⁴

Şeyhî'nin şiir üslubunun en önemli özelliklerinden biri de atasözü, deyim ve halk söyleyişlerine bol bol yer vermesidir. Bunlardan bazıları bugün de kullanılmaktadır:

İşim Allaha kalmış kangı bir derdim diyem Şeyhî
Demem ümmîd-i esbâb ile rûz u şâma kalmıştır⁴⁴⁵

Başını top eyle merdâne ayağın hûna bas
Sohbet-i yârandan geç halka-i Mecnûna bas⁴⁴⁶

Başını hırkaya çek⁴⁴⁷ münkirle etme ihtilât
Şeyhiyâ ger ister isen zahm-ı hançerden halâs⁴⁴⁸

Hasmın karınca ise merdâne dur demişler
Meğer akraba mûr u mâr imiş bildim⁴⁴⁹

Dayanma hande-rûy-ı gayra dil-ber âb-ı seldir bu
Dediler seyl gider elbette kum kalır meseldir bu⁴⁵⁰

Neler doğar demişler doğmadan gün bir meseldir bu
Bu şeb gün doğmadan gün gibi doğdu dilde bir meh-rû⁴⁵¹

⁴⁴³ Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 26.

⁴⁴⁴ Şeyhî, *Divan*, (MK.) vr. 21b.

⁴⁴⁵ Şeyhî, *Divan*, (İÜK), vr.45a.

⁴⁴⁶ Şeyhî, vr. 51a.

⁴⁴⁷ Başını hırkaya çekmek demek, deviş olarak dünyevî bağılıklarından arınmak demektir. (Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılab Yay., İstanbul 2004, 149.)

⁴⁴⁸ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 51b.

⁴⁴⁹ Şeyhî, vr. 57b.

⁴⁵⁰ Şeyhî, vr. 63a.

Şiir diliyle müntesiplerine tavsiyelerde bulunmuştur:

Ne cefâ çek, ne safâ kaydına düş âlemde;
Ne sevin varlığına, yokluğuna ne âh it

Rızk için çekme ta'ab, eyleme ahvâle şitâb
Sûretin taht-ı rızâ, gönlünü âlî-şâh it.⁴⁵²

Eger aşk ise derman derdine gel bu devâdan geç?
Ve ger akl ise kaddin dinledim gel bu hevâdan geç⁴⁵³

Müellifin şiirindeki en önemli hususiyetlerinden biri de divan edebiyatında olumsuz bir imge olan “Zâhid” metoforu üzerinden mutaassıb ulemâyı eleştirdiği beyitleridir. Bu beyitlere şu örnekleri verebiliriz:

Şeyhî, hodbinliğinden dolayı ilâhî sırları pek de anlayamayan vâize nasihatlarda bulunur:

Zâhid-i hodbin ele atmış hevâsın ittihâz
Sinemin bağında sensin gayrı yoktur râsihât⁴⁵⁴

Kalbi safı eylemez sûret-perestlik zâhidâ
Girmeden tâ nâr-ı ‘aşka şu’le vermez mahzurât⁴⁵⁵

Hâlin gören zâhidlerin İblis eder ta’rîz-i Hak
Tahmîd-i Hak, tebşîr-i Hak der olmadım ehl-i şikem⁴⁵⁶

Bize göre fikrî derinlik yönünden en iyi işlenmiş şiiri ise hiçbir fiilde zâhirde kalmayarak mutlaka işin hakîkat boyutuna geçmek gerektiğini veciz bir şekilde anlatan aşağıdaki “garaz” kafiye beyitleridir.

⁴⁵¹ Şeyhî, *Divan*, (MK.), vr. 37a.

⁴⁵² Şeyhî, vr. 10a.

⁴⁵³ Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 26b.

⁴⁵⁴ Derin bilgi sahibi, Şeyhî, *Divan*, (İÜK.), vr. 6a.

⁴⁵⁵ Şeyhî, vr. 7a.

⁴⁵⁶ Şeyhî, vr. 9a.

Bilmek istersen nedir sırr-ı şerîattan garaz
Çille-i mîm u elif râ ile hizmetten garaz

Kâf ve şın ve râ'dan almak maksat ancak lazım bâ
Cennet-i hûrî midir bu dîn-i milletten garaz

Geç bu sevdâdan dil'i nefse hevâdar eyleme
Bu mudur ârif işin fikr et tarîkattan garaz

Pak edip zâtın sivâdan aşklandır iğtisâl⁴⁵⁷
Zâhirin sudan “geçirmek mi” tahâretten garaz

Kâf içinde ayn nûn ve kâf eliftir ey gönül
Lâ'yı fâ'yı geç budur illâ hakîkattan garaz

Âlem-i lâhûti gör seyr-i sefer et der-vatan
İl görüp dil öğrenip rif'at mi gurbetten garaz

Hâtırı seyrân eder âlemde olmuş haps-i ten
Halvetî rûhândır rabbânî halvetten garaz

Mûtû kable en temûtu evvel çık bu dehr-i deyrdan
Verme dil izhâr birdir bil bu kesretten garaz

Fakr u fahrî ihtiyar et olmaya zerre sivâ
Fakr-ı suver mi ne sandın sûfî kılletden garaz

Aşk-ı pâk-ı zât-ı mutlaktır şarâb-ı pehlivân
Âb-ı engür câm-ı fûlfül sanma işretten garaz

⁴⁵⁷ Yıkamak, arındırmak

Kıl u kâl cenk u cidâl kârı değildir dervişin
Kesb-i irfân hasbihâldir aynı sohbetten garaz

Ya sabâvet, ya buluğ-ı tâm ya hayz-ı ricâl
Budur ancak re's-i ülfet terk-i külfetten garaz

Var ise evvel ya âhir yok mu zâhid-i sâbikûn
Böyledir şekk etme câna iki tilletten garaz

Nefs-i emmarın gibi hasmı kaviyle kıl cihâd
Halk ile dâim itişmek mi şecâatten garaz

Hâsıl ola bûy-ı sırra sırrı “innî câilûn”
Post-ı sûri hırka ü tesbih mi hilâfetten garaz

Mârifettir cümleden maksûd olan ey tîre-dil
Felsefî dehrî mi olmak ilm-i hikmetten garaz

Cümle vârin râh-ı Hak'ta aşkla eyle nisâr
Bu durur ben bildiğim budur sehâvetten garaz

Zen gibi mağlub-ı nefis olmak yaraşmaz âkile
Kahramanlıktır bu meydan içre gayretten garaz

Aç gözün postun yüzer bir gün o kassâb-ı ecel
Sen peşin ser ten sermektir hamiyetten garaz

Bunca yıllar ey gönül akla uyup yanışladın
Âşkılık vuslat değil mi ayn-ı ibretten garaz

İrci'î emrin işit anla hitab-ı hazreti
Abd-i hâs olmak sezâdır sırr-ı da'vetten garaz

Cennet-i sûrî değil yârin kelâm-ı cenneti
Hadd ü hâli hâl edinmektir icâbetten garaz

Sîne çâk itmek gerek şimşir-i zikr-i yâr ile
Hiss-i hayvânî değildir âdemiyyetten garaz

Gel bu davâdan ferâgat et gönül taklidi koy
Halka izhâr-ı kerâmet mi velâyetten garaz

Aç gözün pâk et uzun tahkîke gir haktır sözün
Hazz-ı nefsânî değildir Şeyhî vuslattan garaz⁴⁵⁸

b- Nesirdeki Uslûp ve Muhtevası

Çok velûd bir yazar olan müellif, Türk edebiyatındaki tasavvufî mensur eserlerin belli başlı dallarında kalem oynatmıştır. Bir tasavvuf öğreticisi ve eğiticisi olan müellifimizin eserlerindeki muhteva incelendiğinde eserlerinin çoğunun konusu tasavvuftur. O ele aldığı her eserinde doğrudan doğruya tasavvufun kendisini anlatmıştır. Tasavvuf ve tarîkatlar ile ilgili eser kategorilerinden olan âdâb, evliyâ tezkireleri, menâkıb kitapları, tasavvufî terimleri açıklayan eserler olmak üzere üç ana grupta⁴⁵⁹ eser vermiştir. Örneğin en meşhûr eseri olan *Bahr* bir tezkire kitabıdır. Yine ikinci derecede önemli eseri *Lemeât*, bağlı olduğu müşidlerini ve onların halîfelerinin hayat hikâyelerini anlatması ile hem bir menâkıbnâme kitabıdır hem de değişik tasavvufî terimleri açıkladığı çok boyutlu, zengin içerikli bir eserdir. Diğer eserlerinde de Nakşbendiyye tarîkatının esaslarını, âdâb ve erkânını enine boyuna izah etmiştir.⁴⁶⁰ Bunlarla da yetinmeyerek hukuk, fıkıh, kelam, akaid, tarih, dallarında eserler vermiştir.

⁴⁵⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 88b-90a.

⁴⁵⁹ Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Giriş I, TDK Yay. Ankara 1984, I, 121; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 177.

⁴⁶⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 177.

Süleyman Şeyhî Efendi *Bahrü'l-Velâye* ve *Zübdetü Nefahâtî'l-Üns*'le kazandığı tezkirecilik vasfı yanında, bir de şârihlik yönüyle ön plana çıkmıştır. Çalışmamızın “Eserleri” bölümünde görüleceği gibi onun sırf şerh olan kısa risâleler şeklinde dört adet kitabı vardır. “*Te'vilât-ı Erbaîn*” ise başlıbaşına bir kırk hadis şerhidir.⁴⁶¹ Bunun yanında, birçok eserinin içinde de âyet-i kerîme, hadîs-i şerîf ve kelâm-ı kibar ve rubâîleri şerh etmiştir. Bunlardan en güzeli mürşidinin vefatına yakın söylediği bir rubâîye yaptığı şerhtir.⁴⁶² Yunus Emre Hazretleri'nin;

“Bindim erik dalına anda yedim üzümü.

Bostan ıss-ı kakıyup, der ne yersin kozumu”⁴⁶³

meşhur mısralarına yaptığı şerh de oldukça dikkate değerdir.⁴⁶⁴ Ayrıca Şeyhî'nin on beş-on altı yaşlarında iken, ağabeyi Hâce Çelebi İbrâhim'in bir mecmuanın kenarında yazılmış olan “*Güneş doğdukta yıldızlar ber-karâr durabilir mi?*” ibaresini kendisine göstererek bundan ne anladığını sorduğunda bu ibareye gençliğinde ve yaşlılığında yaptığı şerh de derinlikli ve mufasssaldır.⁴⁶⁵

Müellifimiz eserlerini kendine has güçlü bir metodoloji ile inşa etmiştir. Ele aldığı bir kavramın öncelikle ne olduğunu belirtir. Eğer tarif etmek gerekir ise tarif eder. Daha sonra da genelde kurduğu uzun cümlelerle konuyu izah eder. O anlattığı konuları yeri geldikçe âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerle desteklemektedir. Bazen ayet ve hadislerin Arapçasını vererek tercüme etmekte, yeri geldiğinde tefsir etmektedir.⁴⁶⁶

Süleyman Şeyhî Efendi, alıntılarını genellikle görüşlerini desteklemek için yapmaktadır. Yaptığı alıntıyı bazen müellifi ile birlikte eserin ismini de vererek, bazen sadece müellifini vererek, bazen da sadece eserin ismini zikrederek belirtmektedir. Buna dair bazı örnekler şunlardır: “*Pes bu mahalle münâsib Reşahâtü 'Ayni 'l-Hayât'ta mezkûrdur ki...*”, “*Bu makâma münâsib kutbu'l-budelâ Hazreti 'Âşık Paşa kaddesa'llâhu sırrahu'l-'azîz hazretlerinin ebyât-ı pür-'ibretlerinden*

⁴⁶¹ Yılmaz, 184.

⁴⁶² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 26b-27b.

⁴⁶³ Yûnus Emre, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, II, 428, 407/1.

⁴⁶⁴ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 14b.

⁴⁶⁵ Bkz., Şeyhî, *Lemeât*, vr. 43b-49b.

⁴⁶⁶ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 181.

ba'zıdır...⁴⁶⁷ “Nitekim bu ma'nâyı mü'eyyid kutbu'l-aktâb Hazreti Mevlânâ Mesnevî Şerîfînde buyurur...”

Bazen de anlattığı bir konunun geniş açıklamasının bulunduğu esere işaret eder: “Bu ‘ibârât-ı pür-sâdetin ma'nâ-i latîfesi Reşahatü’Ayni’l-Hayat’ta ‘ala’t-tafsîl mezkûrdur ki...⁴⁶⁸ Bir başka alıntılama yöntemi ise ele aldığı konuya direk bir nakille başlamasıdır: “Şeyh Kemâlû’d-dîn, ‘Abdû’r-Rezzâk-ı Kâşî kendi ıstılahatında zikretmiştir ki...⁴⁶⁹

Süleyman Şeyhî Efendi, nesir tarzı eserlerinde genelde sade bir dil kullanmış, eserlerini anlaşılır kılmak için eserlerin mukaddime ve methiye kısımları hariç, edebî sanatlara fazlaca yer vermemiştir.⁴⁷⁰ Bunun sebebi ise çevresindeki her kültür düzeyinden insana tasavvufî düşüncüyü en kolay yoldan aktararak onların Hakk’a vâsıl olmalarını sağlamaktır.⁴⁷¹ Örneğin *Bahr*’de müellifimiz kendi başından geçen veya başkasının yaşadığı hâdiseleri naklederken, sade ve net ifadeler ve kısa cümleler kullanmıştır.⁴⁷² Fakat özellikle bir konuyu anlatırken, dili nisbeten ağırlaşmakta; Arapça, Farsça kelime ve terkipler artmaktadır. Ancak bu kelime ve terkipler, onun dilinin sadeliğini bozacak oranda değildir. Bunların çoğu, dilimizde ve Türkçe eserlerde kullanılmakta olan kelime ve terkiplerdir.⁴⁷³ Oluşturduğu bazı metinler kıvrak bir zeka ürünü olup ironik bir üslûpla yazılmıştır. Espirili bir dil kullanılmış, kelime oyunları yapılmıştır.⁴⁷⁴

⁴⁶⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 104b.

⁴⁶⁸ Yılmaz, 179; Şeyhî, *Lemeât*, vr. 97b; Mevlânâ Ali B. Hüseyin Es-Safi, *Reşahat (Hayat Pınarından Can Damlaları)*, (Çev. Mustafa Özsaray), Semerkand Yayınları, 2006.

⁴⁶⁹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 180; Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri (Ansiklopedik Bilgiler)*, 222.

⁴⁷⁰ Yılmaz, 184.

⁴⁷¹ Yılmaz, 182.

⁴⁷² Yılmaz, 183.

⁴⁷³ Yılmaz, 182.

⁴⁷⁴ Müellifimizin İştibâ Şeyhi Müderris Ahmed Efendi’ye gönderdiği mektup buna güzel bir örnektir, “Selâmun kavlen min rabbi’r-Rahîm. İzzetlû birâderim Ahmed Efendi. Hâlin vaktin hoş mudur, nicesin ve kimsen var mı? Yoksa kimsesiz misin? Başındaki siyiller sindi mi? Ve yolun bulup baştan başa düş olup baş oldu mu? Ve helva sohbetinin lüccî tükenip, turşu harcı kuruldu mu? Ve sızıntılar derilerek dere oldu mu? Ve değirmen devre girip ve deveciyle konuşup kapıyı büyüttünüz mü? Yoksa hâlâ beşi bire ve biri beşe darb edip, kara cümle kıvâmı üzere misiniz? Ve Hakk’ı koyup halka doğru doğrulduğunuz doğru mu? Ve Hak olup, Hak yerini buldu mu? İştib’in âb u havası başınızın yâresine hoş geldi mi? Gelmediyse hoş geldiniz, tebdîl-i hava için halktan Hakk’a avdete da’vet ve da’vete icâbet gerektir. Câmi’lerin kayımlığı hizmeti kıvâm bulup ve karâr kıldı ise karar kılın. Ve eğer karaya vurduysa, siz dahi karayı beyaza bozun Halkı ve Hakk’ı bir edip, birlik ile ikide duran ve işâret eden işâreteden alırsınız, veririz. Bir avuç ömrümüz var, kime minnet edelim. Hayy’layalım Hû’ylayalım. Hayy’ı Hû’yu bir edelim. Bilelim birleşelim, bilişelim, bilişmeden kalalım. Gayrıda durup gayr’ı görmeyelim. Alalım verelim, alışveriş

Müellifimizin nesirdeki bir başka özelliği de, nokta ve virgülle kesilmesi gereken cümleleri “ve” bağlacı ile birbirine bağlayarak neredeyse bir sayfayı bulan uzun cümleler kurması, bir konuyu bitirmeden başka bir konuya geçmesi, dolayısıyla da yer yer okuyucuyu sıkacak ve dikkatini dağıtacak düzeyde metinler ortaya koymasındır. Fakat ses ve mâna açısından birbirine uyumlu ve yakın anlamlar ifade eden kelimeleri peş peşe sıralayarak en uzun cümlelerini bile akıcı kılmayı başarmış ve kelime dağarcığının ne kadar zengin olduğunu göstermiştir.⁴⁷⁵

Nesir tarzındaki eserlerinde dikkati celbeden bir başka husus da, Türkçe bir cümlede içinde doğrudan doğruya “*Sarâhaten bi'l-muvâcehe, kesîrû'l-cûrm, ebediyyûl-ecrâm*” gibi Arapça ibareler kullanmasıdır. Bu ibarelerin bir kısmı yaygın olarak, bazıları ise nadiren kullanılmaktadır.⁴⁷⁶

Şeyhî'nin bir başka yöntemi ise anlaşılması güç soyut kavramları somut örneklerle açıklama yoluna gitmesidir. Örneğin “*Yakîn*” kavramını mutasavvıflar arasında meşhur bir örnek olan denizi algılama istiaresi ile anlatmıştır. Başka bir yerde ise gönlü ifsâd eden “*fıkr-i fâside*”yi göze kaçan çöp, bir damla mürekkebin bir bardak suyu siyaha boyaması, ufacık kıvılcımın bir vilâyeti yakması gibi örneklerle anlatma yoluna gitmiş, bunlar gibi bir “*sû-i hayal*”in nice güzel halleri berbat edeceğini ifade etmiştir. Yine seyr ü sülûk sürecini nefis mertebeleri bağlamında başından sonuna kadar evlilik aşamaları ile karşılaştırarak anlatmıştır. Ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ından yaptığı bir alıntı ile, sâliklerin aşk ateşi ile yanma noktasındaki isti'datlarını yaş ve kuru odun çeşitleri ile karşılaştırmıştır.

Müellifimizin göze çarpan bir başka özelliği ise başta *Bahr* olmak üzere birçok eserinde tenkit ve tahlillere yer vermesidir. Fakat o öyle bir hoşgörüyü sahiptir ki nefisini bilip, Allah'ı bulmanın alâmetini “*Yetmiş iki millete bir göz ile bakıp, cümle halk ile*

*etmeyelim. Fark'ı fark edip, cem'ile farkı cem' edelim. Ondan sonra vâri var, yok'u yok bilip ikisinin de hakkını edâ edelim. Yoksa birin ikrâr birin inkârla merdum olan, ebedî olarak inkârdan rehâ bulmaz. Öyleyse vücûd ile ademin hükmünü yerli yerince icrâ edelim ve adem âyinesinde vücûd ispât edelim. Ve vücûd mir'âtinde adem izhâr edelim. Mea hâzâ, ademi adem ve vücûdu vücûd olduğun bilip ikrâr edelim ve nokta-i ğaynı, ayn üzere koyup gayr'ağayna itibâr edersek, kayırmaz ve karar tutmaz. Bidâyeti nihâyete ve nihâyeti bidâyete sarf etmiş oluruz. Ba'dehû, ne bidâyet ve ne nihâyet ve ne himmet ve ne kerâmet hevâsında gezeriz. Benim rûhum bir küme karga kazmasıyla bülbül nefhası nazma geldi. Gittiği gibi gelmeli benim karındaşım. Eğer taraf-ı ahvâlimizden suâl buyrulur ise, şimdilik var ile yoku bir edip ve birinde duramayıp, ne adem ile ma'dûm ve ne vücûd ile mevcûd ve ne ikisindendir. Ve ne ikisi ile mâmûr. Belki cümlesi mefkûd ve cümlesiyle mevcûdüz ve's-selam. Yâ ze'l-celâl-i ve'l-ikrâm. Hû.” (Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 1b-2a.)*

⁴⁷⁵ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 183-184.

⁴⁷⁶ Yılmaz, 183.

barışıp”⁴⁷⁷ “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır”⁴⁷⁸ sırrına ermek olduğuna inanmaktadır. Bu bakış açısı ile Ebû Muhammed Mihrâz’ın “*Sevgilinin yaptığı her şey sevgilidir*” hakikati gereği Hakk’ın yarattığı kulları hor görmeyi, onları sevmemeyi Cenâb-ı Hakk’a yöneltilmiş bir itiraz olarak görür. Bu bakış açısı ile “*Bâtılı hakikati/özü itibari ile üzere inkâr etmeyiniz. Bâtılın da Yaratan’ın zuhûratından birisi olması gereği bâtili bile inkâr etmez*”⁴⁷⁹ sırrına binaen, bâtilin kaynağı olan cehaleti bile tenezzüllât mertebelerinden bir mertebe görerek değer verir. Özü itibariyle zâhir-bâtın, mecâz-hakikat ayrımı yapmaz. İşte bu perspektif ile en ağır dille eleştirdiği mevzularda bile Celâl ve Cemâl tecellîsini düşünerek muhaliflerini mutlak hakikat dairesinin dışına çıkarmaz.⁴⁸⁰ Buna bir örnek vermek gerekirse salgın hastalıklardan kaçmak mı, yoksa kadere boyun eğip olduğu yerde kalmak mı gerekeceği hususunu tartıştığı bir nüktede, hastalık mahallini terk etmemek gerektiğini söyleyenleri eblehler olarak ilan ederek şiddetle eleştirdikten sonra, bir gerekçe üreterek onları haklı görecektir bir yol arar. Ona göre ulemâ böyle bir görüş ortaya atmakla zenginler hastalık mahallini terk ederken, yurtlarını terk etme imkanına sahip olmayan fakirleri tesellî etmeyi amaçlamış olabilirler.⁴⁸¹

Şeyhî, vahdet-i vücûd geleneğinin önceki temsilcileri gibi içinde bulunduğu kendine has mânevî hissiyat içinde kafirlerin bile ebedî cehennemde kalmasına razı olmaz. Eleştirdiği muhaliflerini genellikle ilâhî sırlardan mahrum olduklarından ma’zur görür. Çünkü ona göre mahcup ve mahcur olan ma’zurdur.⁴⁸² Özü itibariyle ne bir kerih madde, ne de sapkın bir varlık vardır.

Şimdi de özellikle *Bahr* başta olmak üzere birçok eserinde yer alan bu tenkit ve tahlillerine örnekler verelim: IV. Murad’ın hocası ve şeyhi, Nakşbendî meşâyihinden Avnî Efendi’nin padişahın emriyle şûhûs-i selâseyle ilgili yaptığı yorumu yanlış bularak şûhûs-i selâseyi “mübtedî, mutavassıt ve müntehî sâlik” olarak değerlendirmiştir. Yine Hafız’ın:

⁴⁷⁷ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 27b.

⁴⁷⁸ (2. Bakara: 115)

⁴⁷⁹ Şeyhî, *Bahr*, 243-244.

⁴⁸⁰ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 68a.

⁴⁸¹ Şeyhî, vr. 81b-82a.

⁴⁸² Şeyhî, vr. 67a-67b.

“Tû hod hicâb hodî Hâfız ezmiyân ber-hîz
Nikâb perde nedârend nigâr ve dilber-i mâ”

Anlamı:

Sen hod kendiliğin hicâbını ortadan kaldır
Bizim nigâr ve dilberimiz nikâb ve perde tutmaz

beytini yanlış tahlil eden Keşânî Zihnî Efendi’yi keskin bir zeka ürünü olan ironik bir dille şöyle eleştirmiştir: “Efendi beyt-i mezkûra nâzır olduklarında hâli’z-zihn bulunmuşlardır. Zira hâşiyede zihinden hâriç biraz ta’rîfler ibrâz buyurmuşlar ki, maksûddan baîd ve zihnî keşân keşân perîşân eder. Eğerki bazı ta’bîrâtı usûl-i esmâ ve sıfata ve mes’ele-i tevhîd-i zâta mutâbık ise de mev’hûm-ı beyte ve nefsi’1-emre mugâyir ta’bîrât ile zihni perîşân eylemişler” dedikten sonra, mezkur beyti enine boyuna tahlil ederek Hâfız’ın çok değerli bir zât olmasına rağmen cemiyet-i esmâya malik olmadığını izah eder. Bu konuda da kendine has bir kıtas ortaya koyar. Ona göre Hâfız’ın cemiyet-i esmâ mertebesine çıkamamış olmasının en önemli delili, Divanı baştan sona aşk bahisleri ile dolu olmasına rağmen, bu metinler arasında Efendimiz (s.a.v.)’i methetmeyi edebe aykırı bularak bu konuda sükût etmiş olmasıdır.⁴⁸³

Şeyhî’ye göre onun menzili cem’ mertebesi olup, ya birinci tâife gibi cem’de kalmış veya ikinci taife gibi fenâ-yı küllî ile şevk-i huzûr zevk-i cemâlde ve bahr-i vücûd, kemâl hâlinde mahv ve müstağrak olup kalmıştır. Fakat müellifimiz son tahlilde onun sözlerindeki kemale bakarak “Söz konuşan kişinin sıfatıdır ve senin kemâlin kelâmının altındadır” hakikati gereği mertebe-i sânde kâmil bir insan olduğu kanaatine varır.⁴⁸⁴

Bahrü’l-Velâye’de yaptığı birçok tahlilden en barizi ise şudur. Bir civân mert çölde muzdarip bir hâlde “Îlâhî, eğer beni selâmetle buradan kurtarırsan asla bir daha seni zikretmeyeceğim” der. Civân mert çölden kurtulur ve birisi onu evine götürerek yemek yedirir. Derviş doyuncaya kadar yiyerek vefat eder. Şeyhülislâma göre civân mert eğer yaşayıp Hakk’ı zikretmese, şerîat boş yere olmuş olurdu. Eğer zikretse, verdiği sözü tutmamış olurdu. O sözünde sâdık ve sözünü bilinçli bir şekilde söylemiştir. Bunu kendisinin Hakk’ı yâd etmesi “Hak için âr olur”, diye böyle yapmıştır. Müellifimizin

⁴⁸³ Şeyhî, vr. 19b.

⁴⁸⁴ Değerlendirmenin geneli için bkz., Şeyhî, vr. 17b-23b.

yaptığı tahlile göre ise dervişin esas kastı bu sıkıntıdan kurtulursa, bundan sonra Allah Teâlâ'yı benliğini ortadan kaldırarak zikredeceğine ahdetmesidir.⁴⁸⁵

1.4. ESERLERİ

Eserlerini tanıtmadan önce şunu belirtelim ki, müellifimiz hakkettiği ilgiyi bugüne kadar görmemiş olmasına rağmen, şu andaki bilgilerimiz itibariyle Bulgaristan'da yetişen mutasavvıf müellifler arasında Bursalı İsmail Hakkı'dan sonra en velûd mutasavvıf müellif olarak ilim tarihimizdeki yerini almıştır.⁴⁸⁶ Eserlerinin tamamını Türkçe yazmıştır. Bildiğimiz kadarıyla, Osmanlı müellifleri arasında eserlerinin tamamını Türkçe yazanların sayısı azdır.⁴⁸⁷

Mutasavvıflar kitap okumak kadar kitap yazmaya da önem vermişlerdir. Bu zâtların yazdığı eserlerin çoğu da günümüze kadar gelmiştir.⁴⁸⁸ Süleyman Şeyhî Efendi de, sâlikin seyr ü sülûkunda tasavvuf kitaplarının varlığının önemini kavramıştır ve bu eserlere çok büyük önem atfetmiştir. Çünkü ona göre bir takım nedenlerle her sâlike insân-ı kâmil meclislerine katılmak nasip olmaz. Nasip olsa da o meclislere giremez. İşte bu noktada ehlullahın yazdığı eserler sâlikin imdadına yetişir. Bundan dolayı da ehlullâh müdevven kitaplar çeşitli temsil ve tabîrler, muvâfık ve mutâbık tarifler, rumûz, işâret ve îhâmlar kullanarak risâleler oluşturmak sûretiyle mârifet-i nefis ve ilm-i tevhîdî kâh tasrîh ve tahkîk ederek îzâh etmişler; kâh remiz, işâret ile te'sis ve telbîs edip ayân etmişler, bazen da önce tasrîh ile ayân akabinde de telbîs ile gizleme yoluna gitmişleridir. Kısacası biz nâkıs ve mübtedîleri aydınlatmak için bin bir zorluğa katlanarak tasavvufî konuları her mertebedeki sâlikin anlayacağı şekilde ele almışlardır.⁴⁸⁹

Küçüklüğünden beri bir kitap sevdalısı tabiri caizse adeta “*Bir kitap aşığı*” olan müellifimiz, bu bilinç ve birikimle bizlere külliyât çapında bir eserler manzumesi armağan etmiştir. Müellifimizin *Bahr*'de ismi geçen eser sayısı on dokuzdur. Hâlbuki

⁴⁸⁵ Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 338-339.

⁴⁸⁶ Hasan Kamil Yılmaz, “Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu*, Sofya 21-23 Nisan 2000, 331, 319-338; Machiel Kiel, 279; Mustafa Kara, “Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış”, 1-26, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (2), 2001, 12.

⁴⁸⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, “Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015, <http://bulgaristanalperenleri.blogspot.com.tr/2010/10/01/archive.html>.

⁴⁸⁸ Hasan Basri Öcalan, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü* (XVII. Yüzyıl), Gaye Yay., Bursa, 2000, 242.

⁴⁸⁹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 11a-11b.

kaynaklarda kendisine atfedilen eser sayısı otuz ikiye kadar çıkabilmektedir.⁴⁹⁰ Fakat şunu da göz önüne almak gerekir ki, onun kendi zikrettiklerinden bazıları kaynaklarda geçmediği gibi, kaynakların herhangi birinde geçip de diğerlerinde geçmeyen eserler de vardır. Böylelikle Süleyman Şeyhî Efendi'ye atfedilen eser sayısı otuza yaklaşmaktadır.⁴⁹¹

Biz de çalışmamız sırasında İstanbul Üniv. Yazma Eserler Kütüphanesi'nde müellifimize atfedilen beş adet eser tespit ettik. Buna ilâveten önceki çalışmalarda kayıp olduğu bildirilen “*Usûlü'l-Vusûl*” adlı eserini ise Taksim Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Bölümü'nde bulduk. “*Risâle-i Hakâik-i Aşk*” adlı eserini de ABD'den temin ettik. İstanbul Üniv. Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulduğumuz beş eserden “*Cennetü'l-Mücâhidin*” yazarının ve “*Tercüme-i Şerh-i Risâle-i Ömer Neseî fi'l-Akâid*” şeklinde isimlendirilmiş olan *Neseî Akâidi*'nin müterciminin müellifimiz olmadığı anlaşılmıştır. Kalan üç eserin ise yazarı belli değildir. Müellifimize ait olduğuna dair hiçbir işaret yoktur.

Bahr'den anladığımız kadarıyla kendisine hilâfet verilen tarih olan (1193/1779) tarihinden, vefatından dört beş yıl öncesine tekabül eden 1230/1815 tarihine kadar eser vermeye devam etmiştir. Bu tarihlendirmeye göre, müellifimizin yazarlık ve şâirlik hayatını kendi tasnifine göre (1193-1200; 1200-1210; 1210-1220; 1220-1230) şeklinde dört zaman diliminde ele almak mümkündür. Bu tarihlendirmeden anlaşılabileceği üzere müellifimiz, h.1193 ile 1231 tarihi arasında geçen yirmi sekiz yıllık ömrüne kayıp eserleri ile birlikte külliyyât çapında eserler sığdırarak te'lif faaliyetleri açısından kısır sayılabilecek bir dönemde velûd bir yazar, şâir ve mutasavvıf düşünür olarak kendisini göstermiştir.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 88.

⁴⁹¹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 185.

⁴⁹² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 185.

1.4.1. Kütüphanelerde Tespit Edilen Eserleri

1.4.1.1. Lemeât-ı Nakşbendiyye

Süleyman Şeyhî Efendi'nin önemli eserlerinden biri olan *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, *Bahrü'l-Velâye*'de belirtildiğine göre⁴⁹³ onun ilk telif ettiği eserdir. Kaynaklarda *Lemeât* hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Müellifimiz eserin ismini “...İsmine *Lemeât-ı Nakşbend* tesmiye olunmuştur”⁴⁹⁴ şeklinde ifade etmiştir. Bu isim bazı kaynaklarda aynen yazıldığı halde⁴⁹⁵ çoğunlukla “*Lemeât-ı Nakşbend*” şeklinde yazılmıştır.⁴⁹⁶ *Lemeât*'ın Ankara ve İstanbul nüshalarının giriş sayfalarında ise eserin ismi *Lemeât-ı Nakşbendiyye* şeklinde kaydedilmiştir.⁴⁹⁷

Şeyhî bu eserini 1197/1779 yılı Safer ayının sonlarına doğru tamamladığını belirtmektedir. Ankara Üniversitesi DTCTF Ktp. nüshasındaki müellifin bu ferağ kaydı/ eseri yazmayı tamamlama bilgisi, İstanbul Üniv. Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü'ndeki ve Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'ndeki nüshada bulunmamaktadır.⁴⁹⁸

Müellifimiz, tasavvufi ıstılahları açıklamak maksadı ile yazdığı⁴⁹⁹ bu eseri, “...*Kitab-ı Lemaat-i Nakşbendiyye ki azizim Şeyh Mustafa Hazretleri'nin makamıdır...*” buyurarak eserin, mürşidinin yaşantısının bir yansıması olduğunu ima etmiş, bu ifadesiyle eseri günümüzdeki anlamı ile mürşidine armağan etmiştir.⁵⁰⁰ Bu bakımdan, kavramsal izahlara ilâveten her iki mürşidinin menkıbelerini de anlatmıştır. Bu vesileyle kendisi hakkında da gündelik hayatından ve tarikat hayatından da epeyce bilgi vermiştir. Bunlara ilave olarak kendisine kadar gelen Nakşbendiyye silsilesini ve çok çeşitli rüya tabirlerini ele alarak eserini bir hayli genişletmiştir. Üç bab, on beş fasla ayrılmış bu eser, bu haliyle bir menâkıbname, bir silsilenâme, bir ıstılahat kitabı ve bir

⁴⁹³ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 202a; Bahr, 186.

⁴⁹⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 3a.

⁴⁹⁵ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 202a; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 462; Yılmaz, 188.

⁴⁹⁶ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 22b; el-Bağdâdî, *Keşfü'z-Zünûn Zeyli*, II, 410; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 88; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 407; Yılmaz, 188.

⁴⁹⁷ Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 58.

⁴⁹⁸ Şeyhî, *Bahr*, vr. 191a; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 190, Bedir, 58.

⁴⁹⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 3a.

⁵⁰⁰ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 214a.

tabirname olma özelliklerinin tümünü taşımaktadır. Bu bakımlardan, dinî-tasavvufi edebiyatımız içinde önemli bir yer işgal etmektedir.⁵⁰¹

Nüshaları:

1. Ankara Üniversitesi DTCTF Ktp. Yazma Eserler Bl., Muzaffer Ozak I, Nu: 570, vr. 193. Bu nüshada vr. 191b-193a. arasında yazarı belli olmayan, *Necâtü'l-Mütehayyirîn* isimli bir risâle vardır.
2. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 200. vr. 60.
3. İstanbul Üniv. Ktp., Ty. Bl., No 297.7, vr. 76.⁵⁰²
4. Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp. Nu: 262. Vr. 95⁵⁰³

1.4.1.2. Divan

“...İkiyüz ile ikiyüz on tarihi beyninde müretteb bir Divan, (...) ve on tarihinden yirmi tarihi beyninde (...) müretteb tekrar Divan ve manzum *İşknâme*, Divan’a ilave olunmuş idi.”⁵⁰⁴ ifadelerinden yola çıkan Ali Yılmaz’a göre şair birincisi h. 1200 ile 1210 yılları arasında, ikincisi de 1210 ile 1220 tarihleri arasında olmak üzere, iki divan tertip etmiştir.⁵⁰⁵ Fakat müellifimizin divanı üzerine 2003 yılında Sakarya Üniversitesi S.B.E.’nde tenkitli metin çalışması yapan Mustafa Kundakçı bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre şairin tek bir divanı vardır. Burada yanıltıcı olan şey, Millet Ktp. Nüshası ile kayb olduğu düşünülen İstanbul Üniv. Ktp. nüshası ayrı divanlar olarak algılanmıştır. İstanbul Üniv. Kütüphanesi’ndeki nüshasının sonuna eklenmiş olduğu düşünülen “*İşknâme*” adlı manzum eseri de bu nüsha ile birlikte kaybolmuştur.⁵⁰⁶

Tezimizin birçok bölümünde müellifin *Divan*’ından örnekler verdiğimiz, bu vesile ile içeriğine değindiğimiz için burada eserin mâhiyetine değinme gereği duymadık. Bizim divan konusundaki katkımız, “*Risâle-i Hakâik-i Aşk*”la aynı mecmua içinde bulunan nüshasını Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmalar bölümünden ülkemize getirterek incelemek olmuştur.

⁵⁰¹ Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin "Lemeât-ı Nakşebend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 57.

⁵⁰² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 186-194.

⁵⁰³ Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin "Lemeât-ı Nakşebend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 57-63; Engin Bedir, “*Köstendilli Süleyman Şeyhî, Efendi ve Eseri Lemeât-ı Nakşebendiyye*”, *Bülten İlam*, Yıl: 5, Sayı: 12, İstanbul 2011.

⁵⁰⁴ Yılmaz, 195; Şeyhî, *Bahr*, vr. 202a; Şeyhî, 729.

⁵⁰⁵ Yılmaz, 195.

⁵⁰⁶ Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 56.

Nüshaları:

1. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 894.35-1/1784, 70 vr.
2. Millet Ktp. Ali Emîrî Efendi Manzum eserler, Nu: T. 239, 39 vr.
3. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nu: 758, 52 vr.
4. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Nu: T811, 54 vr.
5. İstanbul Süleymaniye Ktp., İzmirli İ. Hakkı Bl., Nu: 1249, 64 s.
6. Süleymâniye Ktp., Celâleddin Ökten Bl., Nu: 573, 63 s.
7. New-Jersey-Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniv. Türkçe Yazmaları, Nu: New Series Ottoman Turkish Texts 1658, İstinsah târihi: 1266/1849, vr. 1a-128b.

1.4.1.3. Zübde-i Nefehâtü'l-Üns

Süleyman Şeyhî Efendi bu eserin mukaddimesinde belirttiği üzere tasavvuf yoluna girişinin başları sayılabilecek, 1200/1786 ile 1210/1796 yılları arasında, *Nefehâtü'l-Üns*'ten hayat hikâyelerini okuduğu tasavvuf büyüklerinden, fazlaca etkilenmiş⁵⁰⁷ onların daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak maksadı ile küçük bir eser haline getirmek istemiştir. Bu amaçla söz konusu eseri özetleyerek bu zübdeyi meydana getirmiştir.

Müellifimizin yazarlık denemesinin ilk mahsülü olan *Zübde-i Nefehâtü'l-Üns*, *Nefehâtü'l-Üns*'ün yazarı olan Lâmiî Çelebi (v. 938/1531) tarafından, “*Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîh-i Kulûbü'l-Müşâhidîn*” ismi altında Anadolu Türkçesi ile yapılan ilk tercümesi esas alınarak meydana getirilmiştir.⁵⁰⁸

Nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl. Nu: 579/2. *Zübde-i Nefehâtü'l-Üns* bu mecmuada *Bahru'l-Velâye* ile aynı cilt içinde bulunur. 201b-232a vr. arasında yer alır. Toplam 31 varaktır.

⁵⁰⁷ Bkz., Süleyman Şeyhî Efendi, İstanbul Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl., Nu: 579/2, *Zübde-i Nefehâtü'l-Üns*, vr. 201b, 202a.

⁵⁰⁸ Levend, I, 440; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 199.

2. Ankara Ünv. DTCF Ktp. Yazma Eserler Bl., Nu: 2477/2. *Zübde-i Nefehâtü'l-Üns'ün* bu nüshası vr. 173b-201a arasında yer alır. *Bahru'l-Velâye* ile aynı cilt içinde bulunur. Eser 28 varaktır.⁵⁰⁹

1.4.1.4. Mir'âtü'l-Muvahhidîn

Eserin asıl adı olan *Mir'âtü'l-Muvahhidîn*, müellifin ismi gibi asıl metinde geçmemekte, sadece ferağ kaydında belirtilmektedir. Üstelik İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. ve İstanbul Süleymaniye Ktp., Serez Bl.'deki ve İstanbul Ünv. Kth. Ty. Bl. nüshaların ismi kataloglarda “*Burûk'u'l-Âşikân ve Sülûkü'l-Merdân*” olarak geçmektedir. İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. ve İstanbul Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl. nüshalarının metin başlıkları ise “*Burûk'ul-Âşikân* ve “*Sülûku'l-Merdân li-Şeyhî Süleymân el-Müsemma bi Mir'âtü'l-Muvahhidîn*” şeklindedir. Eserin ismi *Mir'âtü'l-Muvahhidîn* olarak geçtiği halde “*Burûk'ul-Âşikân* ve “*Sülûku'l-Merdân*” isminin nereden geldiği bilinmemekte, müstensihler tarafından verildiği düşünülmektedir.

Müellif, 1220/1805 ile 1230/1815 yılları arasındaki döneme denk gelen 1224/1809 yılında yazdığı bu eserin yazılış amacını şöyle izah etmiştir: “*Mübtedî-i tâlib ve müstaid-i âşık ve kâbilin fehmine mutâbık ta'bîrât ile tefhim ve ba'zı icmâlî tafsil ve tercüme ve fehme suhûlet hâsıl olacak ibârât ile ta'bîr ve ol vesîle ile bir esâr ibdâ' ve bu vecihle bir mecmûa-i nâfia ihtira' edip, hayır ile yâd olmaya vesîle ve yâdigâr ve Fârisî ve Arâbî lisanlarından bî-behre ümmî-yi muhib ve âşık ve mârifetullaha tâlib ve râgıb zevâta bir güzâr olup, eserden müessire ve mazhardan zâhire intikâl edip, rütbe-i hayvâniyyetten halâs ve mertebe-i insâniyyette hâss u ehassu'l-havas ola.*”⁵¹⁰

Eser, vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde, Allah'ın zât ve sıfatları ile ilgili bazı terimlerin ve değişik tasavvufî ıstılahların açıklandığı, bazı peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı bir kitaptır. Mustafa Ejder tarafından 1998'de Marmara Üniversitesi S.B.E.'nde yüksek lisans tezi olarak çalışılmış olan eserin yazılış gayesi tasavvufî ıstılahların kolay anlaşılmasını sağlamak; bazı kelime, nükte ve tabirleri izah etmek ve bütün bunların neticesinde hayırla anılmak olarak verilmiştir. Şeyhî'nin genel uslûbuna uygun olarak eserde konu bütünlüğü olmayıp muhtevâ oldukça dağınıktır.

⁵⁰⁹ Eserin tanıtımıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Yılmaz, 198-205.

⁵¹⁰ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 113b-114a.

Nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Ktp., Serez Bl., Nu: 1515, 114 vr.
2. İstanbul Üniv. Ty. Bl., Nu: 297/7, 186 vr.⁵¹¹
3. İstanbul Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 297/7, 70 vr.⁵¹²

1.4.1.5. Mektûbât-ı Erbaîn

1226/1811 hamsininde yani kış mevsiminde yazılmış bu eser her şeyden önce müellifimizin yöresinde kurduğu ilişkiler ağını göstermesi açısından çok önemlidir. Biri dışında, diğer mektuplar Türkçe yazılmıştır. Eser, müellifimizin kendi halîfe, zâkir ve müridleri başta olmak üzere, başka tarîkat mensupları, müfdî gibi ulemâ sınıfından insanlara gönderdiği ve onlardan aldığı cevabî mektuplardan oluşmaktadır. Mektupların içeriği genelde sorulan sorulara cevaplar ve çözüm önerilerinden oluşmaktadır. Fakat Şeyhî sadece sorulan sorulara cevap vermekle kalmamış, yetkin gördüğü kişilere kendisi de soru sorarak cevap almıştır. Bunun yanında kitap alışverişi, tekke inşaatı, mürşidi vefât etmiş bir topluluğa halîfe tayini, sıla-i rahmi unutan dostlara nazik davetler gibi çok çeşitli konular yer alır. Müellifimiz her yazdığı mektubuna dua, saygı ve sevgi ifadeleri ile başlar, yine aynı güzel temenni ve dualarla bitirir, onlara olan hasretini dile getirmeyi ihmal etmez.⁵¹³ Hasretle dolu olduğu dostlarının onun hâl ve hatırını sorması karşısında memnûniyetini beyitlere döker.⁵¹⁴

Eser özellikle başka tarîkat yetkililerinden ve ulemâ sınıfından aldığı ve onlara gönderdiği mektuplar, bulunduğu yöredeki mânevîyat ortamında Şeyhî'nin saygın konumunu ortaya koymaktadır. Eserin isimi her ne kadar da *Mektûbât-ı Erbaîn* olarak ifade edilmiş ise de Şeyhî uslûbundaki dağınıklığını ve belki de “şunu da ekleyeyim” kaygısını bu eserde de göstermiştir. Dolayısıyla da kırk iki mektuptan oluşan bir muhtevaya ulaşmıştır. Müellif, bazı mektupların akabine gelen cevapları da eklediğinden sayı daha da artmıştır.

⁵¹¹ Söz konusu nüsha “*Mecmûatü'r-Resail*” şeklinde adlandırılmıştır

⁵¹² Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 207-214; Bkz., Mustafa Ejder, *Köstendilli Mollazade Şeyhî Efendi'nin Mir'âtü'l-Muvahhidin Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, 1-3.

⁵¹³ Bkz., Şeyhî, Mektûbâtındaki hitap, dua ve selamlaşmalar.

⁵¹⁴ “Hastanın bir kez eğer hâlin sorar ise ol Nigâr
Yüz yıl, ol ümid ile bîmâr olur bu dil-i zâr.” Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 9a.

Nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad Bl., Nu: 213/1, vr. 1b-27a. *Mektûbât-ı Erbaîn*’in bu nüshası bu mecmuada bulunan eserlerin birincisidir.
2. İstanbul Üniv. Kth Ty. Bl., Nu: 3460/7, vr.134b-185a arasında 51 vr. olarak yer almıştır. Bu nüshanın bulunduğu mecmua kataloglarda *Mir’âtü’l-Muvahhidîn* olarak kayıtlı olup, içinde Süleyman Şeyhî Efendi’nin yedi eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden yedincisi de *Mektubât-ı Ebaîn*’in bu nüshasıdır.
3. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Nu: 297/7, vr. 19-44a.
4. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297/7, vr. 1-45.

1.4.1.6. Terkîbât-ı Erbaîn

Süleyman Şeyhî Efendi, bir rüya koleksiyonu olan bu eserinde tarîkata intisabından itibâren, eseri yazmış olduğu 1226/1811 yılına kadar yaşadığı sıkıntıları, başından geçen çeşitli olayları, gördüğü rüyaları, rüya vasıtası ile büyüklerinden aldığı işaretlerle müşküllerini nasıl hallettiğini anlatır. Söz konusu eser bir ta’birnâme niteliği taşımamakla birlikte, rüya ile ilgili pek çok izahları içerir.⁵¹⁵

Eserde geçen rüyaların çoğu müellifimizin iki mürşidi ile olan mânevî iletişimi üzerinedir. Bunların dışında Allah Teâlâ’nın tecellîsinden Peygamberimize, diğer tasavvuf büyüklerine kadar birçok mânevî rüya görmüştür. Gördüğü rüyalara ilâveten “*Lemeât-ı Nakşbendiyye*”, “*Terkibât-ı Erbaîn*”, “*Mektûbât-ı Erbaîn*” adlı eserlerinde rüya yorumu üzerine geniş bir müktesebât ortaya koymuş, bu müktesebâtı geleceğe aktararak başta tasavvuf ehli olmak üzere insanlığın istifadesine sunmuştur.

Bu eser de *Mektûbât-ı Erbaîn* adlı eseri gibi müellifin hayatına ışık tutması açısından oldukça önemlidir.

⁵¹⁵ Haticetü’l-Kübra Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, ’nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te’vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2010, 29-31.

Nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2710/2, (15a-32a) arasında yer alan 17 varaktır. Bu nüsha *Te'vîlât-ı Erbaîn* isimli eserle aynı cilt içinde bulunmaktadır.
2. İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad Bl., Nu: 213/3. (31b-43a) 12 varaktır. *Mektûbât-ı Erbaîn* ile aynı mecmua içindedir.
3. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469/6, (vr. 112b-133b) arasında yer almakta olup 21 varaktır. *Mir'âtü'l-Muvahhidîn* ismiyle kayıtlı olan mecmuanın içinde altıncı sırada yer almaktadır.
4. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7, vr.1-12.
5. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 297.7, vr. 46-63.

1.4.1.7. Te'vîlât-ı Hadîs-i Erbaîn

Bir kırk hadis koleksiyonu olan eser, Süleyman Şeyhî Efendi tarafından “*Ümmetinden kim dini hususlarla ilgili hadislerden kırk tanesini hıfzederse, Allah onu kıyamet gününde fakihler ve Âlimler içinde haşreder*”⁵¹⁶ hakikati gereği kırk hadis derlemenin sevabına nail olmak maksadı ile (1805-1815) yılları arasında yazılmıştır. Böylelikle Türk edebiyatında önemli bir yeri olan kırk hadis toplama, tercüme ve şerhetme geleneğine müellifimiz de uymuştur. Zira Süleyman Şeyhî Efendi'nin izinden gittiği Kelâbâzî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, Şihâbüddîn Ömer Es-Sühreverdî ve Sadreddîn Konevî gibi mutasavvıflar da hadîs-i şerîf şerhetmişlerdir.⁵¹⁷

Eserdeki hadisler her nasılsa -belki de müellifimizin biçime önem vermemesinin bir sonucu olarak- kırk hadîse ulaşamayarak otuz dokuz hadiste kalmıştır. Bunun yanında eserde hem seçilen hadîs-i şerîflerin uzunluk kısalığına dikkat edilmemiş, hem de konu bütünlüğü gözetilmemiştir. Fakat şerhedilen hadîs-i şerîflerin tasavvufî

⁵¹⁶ İsmâil b. Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1933, II, 246; Muhammed b. Abdullah, Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, (Thk. Muhammed Nâsiruddin el-Albânî), Dimaşk 1961, Kitâbü'l-İlim, I, 86; Bkz., Abdulkâdir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul Üniv. Ede. Fak. Yay. İstanbul 1954; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 233.

⁵¹⁷ Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkebât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, 18; Ayrıntılı bilgi için bkz., Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul 1990, 48.

mahiyette olmasına dikkat edilmiş, yapılan şerhlerde özellikle vahdet-i vücûd perspektifi gözetilmiştir.

Abdülkadir Karahan “İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri” isimli eserinde *Keşfu’z-Zunûn Zeyli*’nin 1945 tarihli baskısına dayanarak eseri incelemeyen Süleyman Şeyhî Efendi’nin *Terkibât-ı Erbaîn* adlı eserinin manzum bir kırk hadis kitabı olduğunu zannetmiştir.⁵¹⁸ Hâlbuki Süleyman Şeyhî Efendi’nin kırk hadis şerhinin ismi *Te’vilât-ı Hadîs-i Erbaîn*’dir. Görüldüğü üzere bu eser manzum değildir. Muhtevâdaki hadîs-i şerîfler tasavvufî olarak şerhedilmiştir. Hâlbuki Karahan’ın tespit ettiği manzum kırk hadis şerhi otuz beş hadis ihtiva eder ve tasavvufî bir özellik taşımaz. Her iki eserdeki hadîs-i şerîfler de birbirinden farklıdır.⁵¹⁹

Nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2710/1, 14 vr. *Terkibât-ı Erbaîn* ile aynı cilt içinde yer alır.
2. İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad Bl., Nu: 213/4, Bu nüsha da *Mektûbât-ı Erbaîn* ve *Terkibât-ı Erbaîn* ile aynı mecmua içinde bulunmaktadır. vr. 23b-53a 30 vr.
3. İ.B.B.Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Nu: 297/7, vr. 63b-77a.
4. İ.B.B.Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297/7, vr. 13-20.⁵²⁰

⁵¹⁸ Abdülkadir Karahan, “İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri”, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları. Nu: 587. İstanbul 1954, 255; Abdülkadir Karahan, “Türk Edebiyatında Kırk Hadîs”, TDV, Ankara 2002, XXV, 473.

⁵¹⁹ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 282-284; Sadık Cihan, “Şeyhî ve Hadîs-i Erbaîn Tercümesi”, 5-28, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , Sayı: 9, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Matbaası, Samsun 1997, 5-6; Ali Yılmaz ve Sâdık Cihân’ın geniş ve açık izahlarına rağmen Abdülkadir Karahan’a dayanan aşağıdaki birçok yazar aynı yanlış tekrarlamışlardır. Bunlar; Hasan Aksoy, “Hazreti Peygamber ile İlgili Edebî Türler”, 182-206, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı Türk İslâm Edebiyatı, Anadolu Üniversitesi Yayınları Açık Öğretim Fakültesi Yayını) Nu:1107, Eskişehir, Ocak 2013, 198; Rukiye Aydoğdu, *19. Yüz Yıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde*-(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2008, 23; Aydoğu, 19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, I. *Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyumu*, 03-05-Ekim 2013, *Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane Üniv. Yay., (Editörler: İhsan Günaydın, Ali Kuzudişli, Adem Çatak), Ankara 2014, 67; Alim Yıldız, “Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercüme ve Necip Fazıl’ın 101 Hadis Tercümesi, Kahramanmaraş Sempozyumu”, Erişim Tarihi, 15 Eylül 2015, eskisite.kahramanmarasbb.com/images/stories/.../22, 232; Bahrü’l-Velâye’nin tercümesinde ise Hadîs-i Erbaîn Tecüme-i Manzûmesi şeklinde isimlendirilmiştir ki bu da yanlıştır. Bkz. Şeyhî, Bahr, 41.

⁵²⁰ Haticetü’l-Kübra Öksüz tarafından yukarıdaki üç eseri kapsayan bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.

1.4.1.8. Kûtü'l-Uşşâk

Bu eserin yazılış öyküsü şöyledir: Bir gün müellifimizin muhiplerinden birisi kendisine müracaat ederek Hâfız-ı Şîrâzî (v.792/1390)'nin

“Tû hod hicâb hodî Hâfız ezmiyân ber-hîz
Nikâb perde nedâred nigâr ve dilber-i mâ”⁵²¹

beytini, Keşânî Zihni'nin şerh ettiğini şu şekilde şerh ettiğini belirtir. Zihni Efendi'ye göre beytin birinci mısrasında Hâfız acz izhâr etmiş; ikinci mısrasında yer alan “*Dilber-i mâ*” ifadesi ile de kemâl derecesini ifade eden “cemiyet-i esmâ”ya mâlik olduğuna işaret etmiştir. İşte bunun üzerine Zihni Efendi'nin bu görüşlerine katılmayan müellif kendi görüşlerini izhâr etmek için “*Kûtü'l-Uşşâk*” adını verdiği bu eserini yazmaya başlamıştır.⁵²² Bu yazılış öyküsüne binâen ‘*Kûtü'l-Uşşâk* bir beytin verdiği şevk, heyecan ve izah etme isteği ile husûle gelmiş bir eserdir’ diyebiliriz. Konu bütünlüğü olmayan eser, Süleyman Şeyhî Efendi'nin birçok eseri gibi sohbet havası içinde yazılmıştır. Söz konusu eser, *Bahr*'de h. 1200 ile 1230 yılları arasında yazdığı eserler içinde zikredilmektedir.⁵²³ Tahminen 1813-1814 yılları arasında yazıldığı düşünülmektedir.⁵²⁴

Kâzım Aydemir tarafından 1998'de Marmara Üniversitesi S.B.E.'nde yüksek lisans tezi olarak çalışılmış olan eser bir mukaddime, üç tavır ve bir hâtimedden meydana gelmektedir. Eserin mukaddimesinde zâhir ve bâtın ilimleri ve bu ilimlerin mensupları üzerinde durmuştur. Öncelikle her iki grubun da istismarcılarını şiddetle eleştirmiş, akabinde zâhir ulemâsının hakkını verdikten sonra tasavvuf ehlinin üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Meseleyi daha da iyi izah etmek için, Osmanlı döneminde ulemâdan Vâni Efendi'nin çizgisinde olan zâhidler ile Şemseddîn Sivâsî'nin şahsında sûfiler arasında yaşanan mücadeleyi *Nâimâ Târihi*'nden alıntılarla anlatmıştır. Bu alıntı eseri oldukça zenginleştirmiştir.⁵²⁵

Eserlerin tanıtımı için bkz., Öksüz, 46-48; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 215-239.

⁵²¹ “Hâfız sen kendi kendinin hicâbısın, aradan çekil.

Bizim dilberimizin, sevgilimizin perde ve örtüsü yoktur” Beytin kaynağına ulaşamadım. (Şeyhî, *Kûtü'l-Uşşâk*, vr. 2a.)

⁵²² Şeyhî, *Kûtü'l-Uşşâk*, vr. 1b.

⁵²³ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 202.

⁵²⁴ Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 243.

⁵²⁵ Kâzım Aydemir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kûtü'l-Uşşâk Ve Hulâsatü'l-Esrâr'ın Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S. B.E., İstanbul 1998, 21.

Süleyman Şeyhî Efendi eserin “*tavr-ı evvel*” bölümünde kendisine âit bir mesneviden sonra, Hâfız-ı Şîrâzî’nin bir beytini tercüme ve şerh ederek konuya başlamaktadır.⁵²⁶

Eserin “*tavr-ı sâni*” bölümünde, aşk ve muhabbet, muhib ve mahbûb kavramlarını vahdet-i vücûd perspektifinden en geniş anlamı ile ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca birçok nükte ele alınarak izah edilmiştir.

“*Tavr-ı sâlis*” bölümünde ise daha çok kelâmî bir bakış açısı ile vebâ ve taûn gibi hastalıklarının sirayeti ve bu hastalıklar karşısında nasıl bir duruşa sahip olmak gerektiğini âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfler ışığında izah edilmiştir. Konu ile ilgili hem zâhir ulemâsının görüşleri, hem de sûfîlerin bakış açıları ortaya konduktan sonra yer yer sosyolojik ve psikolojik tahliller de katarak bütün bu verilerin ışığında izah edilmiştir.

Nüshaları:

1. İstanbul Sül. Ktp., Serez, Nu: 1515, vr. 115.
2. İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl. Nu: 2462, vr. 98.⁵²⁷

1.4.1.9. Medâr-ı Sâlikân

Müellifin 1813 veya 1814’de yazdığı düşünülen olgunluk ve ustalık dönemi bir eseridir. Konuların derli toplu ve tertipli bir şekilde ele alınmış olması eserin değerini artırmıştır. İçerik açısından *Lemeât-ı Nakşbendiyye* ile oldukça benzeşmektedir.

Bir mukaddime, üç fâsıla ve bir hâtimedden oluşan⁵²⁸ eserde yoğun bir şekilde Nakşbendî tarikatının büyüklerinin eserlerinden özellikle de büyüklerinden Tokâdî Mehmed Efendi Hazretleri’nin Nakşbendiyye tarikatına dair ıstılahât ve etvârî izah eden bazı risâlelerinden oldukça istifade etmiştir.

⁵²⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 19b; Benzer bir tavrı Mehmed Âkif Ersoy’da da görüyoruz. Akif, dostu olan Bursalı Hafız Emin’ e mevlidlerde okusun diye yazmış olduğu “Na’t”ları mevlidlerden sonra yırtıyordu. Ona göre, şiiri Peygambere yetişemezdi; Hazreti Peygamber’e na’t yazılamazdı. Hatta Akif, Peygamberimize hürmeten “makta” beyitlerine adını yazmazdı. Bkz., İsa Çelik, “Çağdaş İki İslâm Şairi: Muhammed İkbal ve Mehmed Âkif: Şiirlerindeki Ana Tema ve Motifler Açısından Müşterek Unsurlar Üzerine Bir İnceleme”, 151-192, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Sayı: 22, Erzurum 2004, 162; Mithat Cemal, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1986, 179.

⁵²⁷ Eserle ilgili olarak bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 240-246. Aydemir, 20-22.

⁵²⁸ Yılmaz, 251.

Eserin yazılış gayesi, diğer eserleri ile aynı amaca matuf olup, sâliklere seyr ü sülûk yolunda rehberlik edecek bir eser bırakmaktır. Bu amaca binaen Tokâdî Mehmed Efendi'nin risâlelerinde geçen Nakşbendiyye tarîkatına mahsus kavramları yeni bir mecmuada belki yeni bir anlayış ile bir araya getirmiş, Nakşbendî tarîkatının usûl ve fîrûna âit esaslarını, bu tarîkatın kolları arasındaki farklı görüşleri, farklı âdâb ve erkânı izah etmiştir.⁵²⁹ Müellifimiz eserin başında muhtevayı toplu olarak vermiştir.⁵³⁰ Eserin sonunda yer alan on iki maddelik nasihatleri çok önemlidir.⁵³¹

1.4.1.10. Etvâr-ı Hâcegân

Süleyman Şeyhî Efendi “*Medâr-ı Sâlikân*”ın bir özeti olan bu eserini, hâlisâne bir niyetle Nakşbendî Tarîkatı'na intisâp etmek ve bu yola girmek isteyen tüm tâliblerin istifade etmeleri, yolun usul ve âdâbını öğrenmeleri için yazmıştır. Müellifimiz bu amaçla ıstılahları açıklamış, yolun tehlikelerine karşı sâlikleri uyarmıştır. Bunları yaparken de birçok eserinde olduğu gibi hayırla anılmayı ummuştur. Şeyhî'ye göre bu eserden istifade eden bir sâlik, dünya gâilesinden kurtularak gerçeği görür hale gelebilir.⁵³²

Bursalı Mehmed Tâhir, yukarıda ayrı ayrı zikredilen bu iki eserin tek bir eser olduğunu savunmuştur. Ali Yılmaz ise *Medâr-ı Sâlikân* ile *Etvâr-ı Hâcegân*'ın iki ayrı eser olduğunu belirtmiş bu görüşünü de çeşitli delillerle ispat etme yoluna gitmiştir.⁵³³ Bize gelince Süleyman Şeyhî Efendi'nin kayıp eserlerinden biri olan “*Ûsûlü'l-Vusûl*” isimli eserini bulduktan sonra bu eserlerin ayrı eserler olduğunu kesin olarak tespit ettik. Çünkü “*Medâr-ı Sâlikân*” ve “*Etvâr-i Hâcegân*” isimli eserler genelde aynı mecmualarda birlikte yer aldığı gibi, “*Medâr-ı Sâlikân*” müstakil bir eser olarak “*Ûsûlü'l-Vusûl*”ün akabine de eklenmiştir. Çünkü tarîkat âdâbı ile ilgili olan bu üç eser birbirini tamamlayıcı mahiyette olup aralarında konu bütünlüğü vardır. Bu bakımdan aynı mecmua içinde peş peşe yer almış olmaları onların ayrı eser olmalarına engel değildir.

⁵²⁹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 33a-33b.

⁵³⁰ Eserli ilgili bkz., Yılmaz, 247-251.

⁵³¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 57b-64b.

⁵³² Şeyhî, *Etvâr-i Hâcegân*, vr. 66b Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 256-257.

⁵³³ Yılmaz, 255.

Her İki Eserin Nüshaları:

1. Medâr-ı Sâlikân, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 2242/2, 32b-64b, 33 vr.
2. Etvâr-ı Hâcegân, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 2242/3, vr. 65b-83b, 18 vr.
3. Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları, 297.7, 38 vr.
4. Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları No: 1266 H. vr. 63b-82b,
5. Medâr-ı Sâlikân, Diyarbakır İl Halk Ktp, No: 21, Hk 616 XI-43.vr.⁵³⁴
6. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Bl. Yz K001218/01, 1266 H. vr. 63b-82a.

1.4.1.11. Usûlü'l-Vusûl

Yazarın ismi eserin mukaddimesinde “*Âşık-ı dîlfikâr Şeyhî bi kesbikâr ve günâhkâr*” şeklinde geçmektedir. Ayrıca müellifimiz âdâb alanında yazılmış böyle müstakil bir eserin varlığından *Medâr-ı Sâlikân*⁵³⁵ adlı eserinde bahsetmiştir. Bizden önceki yapılan çalışmalarda kayıp olarak verilen eser⁵³⁶ Atatürk kitaplığında yapılan yeni bir tasnif ve düzenlemeyle ortaya çıktı. Eserin Ankara nüshasını ise bu eser üzerine yüksek lisans tezi yapmakta olan Burhanettin Coştan tespit etmiştir. Gazeteci-Yazar Murat Bardakçı'nın da ifade ettiği gibi yazılı evrâkın kaybolmadığı ülkemizde kütüphanelerde yapılan yeni tasnif ve düzenlemelerle müellifimizin diğer eserlerinin de depolarda bulunacağı ümidindeyiz.

Müellif bu eserini de, bu yolun sâliklerinin istifade edip onunla Hakk'a vâsıl olmaları ve müellifimizi hayırla yâd edip, onun ruhunu şâd etmeleri amacına matuf olarak yazmıştır. Böylelikle “*Hayru'n-nâs men yenfeu'n-nas*” sırrından müstefid olmuş olacaktır.

⁵³⁴ Öztürk, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkibât-ı Erbaîn ve Te'vilât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, 49.

⁵³⁵ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 61b.

⁵³⁶ Yılmaz, 280; Doğan, Gönül, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Nikâtü'l-Hikem Adlı Eseri İnceleme ve Metin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2008; 12; Aydemir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kûtu'l-Uşşâk Ve Hulâsatü'l-Esrâr'ın Tahlili*, 19; Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divan'ının Tenkitli Metni*, 95; Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, 55.

“*Usûlü’l-vusûl*” olarak ismlendirilen bu eser bir mukaddime, üç fasıl bir hâtimedden oluşmaktadır: Fasl-ı evvel, sâlik-i sâdıkın nefesine lâzım olan ef’âl ve etvârı beyânındadır. Fasl-ı sanî, dervîşin şeyhi ile olan edebi beyanındadır. Fasl-ı sâlis, şeyhin dervîşi ile lazım olan muâmelesi beyanındadır. Hâtime ise, genel anlamda bütün tarîkatların özel anlamda ise Nakşbendiyye tarîkatının seyr ü sülûkunu beyan eder.⁵³⁷

“*Usûlü’l-Vusûl*” adlı eserin bu nüshası *Medâr-ı Sâlikân* adlı eserle aynı mecmua içinde yer almaktadır. Her iki eser arasında beş sayfalık bir boşluk vardır. Eserin ilk varlığında⁵³⁸ Hazreti Ali Efendimiz ve on iki imam efendilerimizin isimleri yer almaktadır. İmam Ali Rıza Efendimiz’in ismi sıralamada yanlış yere yazıldığından üzeri çizilerek sıralamadaki yerine yazılmıştır. Eserin yazılış tarihi ve müstensihî belli değildir. Fakat aynı mecmuada bulunan ve *Usûlü’l-Vusûl*’den sonra yer alan *Medâr-ı Sâlikân*’ın sonuna h. 1266/ m. 1849-1850 tarihi düşülmüştür.

Nüshaları

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları, Nu: vr. 1b-60b.

1.4.1.12. Nîkâtü’l-Hikem

Süleyman Şeyhî Efendi’nin (1815-1817) arasında ömrünün son yıllarında yazdığı düşünülen bu eseri, okumuş olduğu kitap ve risâlelerden edindiği bilgilerin ışığ altında, aklına gelen bazı müşkil meselelerin halledilmesi ve anlaşılır hale gelmesi için yazmıştır. Müellifimizin asıl maksadı tarîkata yeni girenlerin bu müşkil meseleleri anlayarak seyr ü sülûk sürecinde teşvişe düşmemeleridir.⁵³⁹

Şeyhî konuya insân-ı kâmil kavramını anlatarak başlamakta ve dört nükte halinde şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikat mertebelerinin anlamlarına dair açıklamalar ile devam etmektedir. Uzun hâtimedde ise yine çeşitli nüktelerle beraber, ehl-i sünnet akidesine uygun olan sûfiliğin dinî ve ilmi izahı, kader ve insanın iradesi, insanın kendini ve Allah’ı bilmesi, rüya ve öldükten sonra dirilme konularına geniş açıklamalar yapılmaktadır. Şeyhî’nin eserde yer alan nüktelerinden en ilginç ve sıra dışı olanı,

⁵³⁷ Şeyhî, *Usûlü’l-Vusûl*, vr. 2a.

⁵³⁸ Şeyhî, vr. 1a.

⁵³⁹ Şeyhî, *Nîkâtü’l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510. vr. 1b-2b.

kadınların dünyada ezildiğini, bundan dolayı ahirette erkeklerle aynı cezaya çarptırılmayacaklarını savunduğu nüktesidir.

Nüshaları:

1. İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510, 103 vr.
2. İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2563, 126 vr.
3. Almanya Nüshası, Tübingen Devlet Kitaplığı Arşivi, 1402, 88 vr.
4. Ankara Üniv. DTCF. Ktp. Yazmalar Bl., M. Con. 371/2. 147 vr.
5. Tercüman Gazetesi Türkçe Yazma eser Ktp., Nu: Y 302, 69 vr.⁵⁴⁰

6. Almanya nüshası: Tübingen Devlet Kitaplığı Arşivi, 1402. (Tübingen Depot der Staatsbibliothek), 88 vr.

1.4.1.13. Mecmau'l-Maârif

Eserin yazılış tarihine dair bir bilgi ve işaret olmadığı gibi yazılış gayesi de net olarak verilmemektedir. Ancak eserin başlangıcında ıstılahları bilmenin önemine değinmesinden ıstılahlara vakıf olmayan bir sâlikin bu yolda Rabbini ve nefsinin bilemeyeceğini, hatta bir tasavvufî kavramı bilmemesinin bile her şeyi temelden kusurlu kılacağını belirtir.⁵⁴¹ Bu ifadelerinden bu eserin tasavvufî ıstılahları izah etme gayesi ile yazıldığını söylemek mümkündür.

Eserin müellifimize aidiyetini gösteren bilgiler *Hediyyetü'l-Ârifin*'de Şeyhî'nin böyle bir eserinin olduğu belirtilmesi, *Osmanlı Müellifleri*'nde ise “*Mecmau'l-Ârif*” diye bir eser ismi vermesidir. İşte bu eserin “*Mecmau'l-Maârif*” olduğu düşünülmektedir. Ali Yılmaz'ın eserdeki konuların dağınık bir şekilde ele alındığını belirtmesinin aksine,⁵⁴² eser oldukça sistemlidir. Konular müstakil başlıklar halinde ele alınmıştır.

Nüshaları:

1. İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2549, 113 vr.
2. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 923/2, vr. 25b-43b. Kitâb-ı Tâlia ile aynı defter içinde yer almaktadır.

⁵⁴⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 257-264; Doğan, 12, 14.

⁵⁴¹ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7, vr. 1b.

⁵⁴² Yılmaz, 274-276.

3. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 151b-198a.
4. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 90-117.
5. İstanbul Üniv. Ktp., Ty. No: 297.7, 54 vr. Bu nüshadan sonra “*İrfanü’l-Âşıkîn alâ Burhâni’s-Sâlikîn*” adlı eser yer almaktadır.⁵⁴³

1.4.1.14. Bahrü’l-Velâye

Müellifimiz eserin sonunda “*Kitâb-ı Bahri’l-Velâye ve Şems-i Hidâye*” şeklinde bir ifade kullanmış olmakla birlikte⁵⁴⁴ “*İsmi Bahrü’l-Velâye olundî*” diyerek eserin ismini belirtmiştir.⁵⁴⁵ Eserin ismi, başka kaynaklarda da bu şekilde geçmiştir.⁵⁴⁶

İçerik itibariyle biyografik bir eser olan *Bahrü’l-Velâye*, Süleyman Şeyhî Efendi’nin konu, hacim ve muhteva bakımından en önemli ve en son yazdığı eserdir. eseridir. En fazla atıf yapılan eseridir. Müellifimiz bu eseri fikrî, kültürel ve mânevî birikiminin kemale erdiği bir dönemde şimdiki bilgilerimize göre, en son eseri olarak kaleme almıştır.

Bahse konu olan eser, içeriğinden de anlaşılacağı üzere müellifimiz hakkında en derli toplu bilgiyi sunan otobiyografisini saymaz isek biyografik bir eser olup, *Zübdet-i Nefahati’l-Üns* adlı eserinin tamamlanmış hali gibidir.

1231/1816 yılında kesin olarak tamamlandığı anlaşılan eserin yazılış gayesi, aşağı yukarı diğer eserlerinin yazılış gayesi ile aynıdır. Şeyhî bu eseri yazmakla tasavvufî konuları çevresindeki kitleye en kestirme ve en kolay biçimde aktarmak, böylelikle onları Allah’ın lütfuna ve evliyâullâhın himmetine vâsıl olmalarını sağlamayı amaçlamıştır. Böylelikle kendisini “*Bir rûy-i siyeh fakîr-i pür taksîr*”⁵⁴⁷ olarak ifade eden Şeyhî’nin kendisi de bahse konu ettiği evliyâullâhın ruhaniyeti ile haşır neşir olarak “*Yaşadığınız gibi ölürsünüz...*”⁵⁴⁸ hadîs-i şerîfinin sırrına mazhar olacaktır.⁵⁴⁹

⁵⁴³ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 274-279.

⁵⁴⁴ Şeyhî, *Bahr*, vr. 202b.

⁵⁴⁵ Şeyhî, vr. 1b.

⁵⁴⁶ Bkz., Yılmaz, 287.

⁵⁴⁷ Yüzü kara günâh yüklü bir fakir.

⁵⁴⁸ (Aclûnî, *Keşfu’l-Hafa*, II, 384)

⁵⁴⁹ Şeyhî, *Bahr*, 201b-202a.

Müellif bu eseri yazarken kutbiyyet makamına ulaşmak, kalbleri ihyâ etmenin sırrına ermek gibi birçok ilâhî müjdeye nâil olmuştur.⁵⁵⁰

Eserin muhtevasına gelince Süleyman Şeyhî Efendi, bu eserde, 1001 sûfinin hayat hikâyesini anlatmak istemiştir. Fakat müellifimizin biçime önem vermeyen tavrı burada da kendini göstermiş numaralandırmadaki tekrarlar nedeni ile 1001 rakamı 1014'e ulaşmıştır.

Tezkiretü'l-Evliyâ, Reşehatü Ayni'l-Hayât ve Nefehâtü'l-Üns gibi kaynak eserlerden istifâde ederek yazılan söz konusu eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Cafer-i Sâdık, Veysel Karânî ile başlamakta, Şeyh İbrahim b. Sarraf ile bitmektedir. İkinci bölüm, *Nefehât*'ın son bölümündeki kadın velîlere ayrılmıştır. Üçüncü bölümde, *Tezkiretü's-Şuarâ, Şakâik-i Numâniyye* ve *Şakâik Zeyli*'nden seçilen kişiler anlatılmaktadır.

Genel görünümü itibari ile derleme olan eserin dördüncü ve son bölümünde ise kendi de dahil, Köstendil ve çevresinde yaşamış, evliyâullahı tanıtmıştır. Bu bölümdeki bilgiler bütünü ile Süleyman Şeyhî Efendi'nin te'lifidir ve belki de unutulup gidilecek, hayatları ve bize verdikleri mesajlar karanlıkta kalacak birçok zâtı bize tanıtmaları açısından eser çok önemlidir.⁵⁵¹ Eseri önemli kılan bir başka özellik ise, zaman zaman müellifin, "*Fakir derim ki, egûlu, Allahu âlem, gâlibâ, yani, biz deriz ki, ben derim ki*" gibi ifadelerle başlayan tasavvufî mahiyette tenkit, tahlil, düzeltme, ilave etme şeklinde gelişen izahlarda bulunmasıdır.⁵⁵²

Nüshaları:

1. İst. Üniv. Kth Ty. Bl., Nu: 92, 314 vr.
3. İstanbul Sül. K tp. Hacı Hüsnü Paşa Bl., Nu: 579/1, 201 vr.
4. İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 5428 190 vr.

⁵⁵⁰ Şeyhî, vr. 202a-202b.

⁵⁵¹ Şeyhî, *Bahr*, 43; Ayhan Seliman, Сүпеймаһ Иллейхи И Негобият Труд, 1001 СуФий'', 237-246, 1. *Annual of The Higher İslâmıc Institute Yüksek İslâm Enstîtüsü Yıllığı*, Sofya 2011, 237.

⁵⁵² Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 56, 68, 70, 77, 84, 86, 87, 90, 93, 96-100, 104-105, 107-110, 115-116, 118, 124, 126-127, 133-134, 139, 143-144, 151-154, 157-158, 161-165, 174, 178-180, 182-183, 187, 191-194, 196, 198, 202, 204-205, 207-209, 211-212, 214, 216-217, 224, 227-231, 235-247, 253, 257-269, 271-273, 277-279, 283-287, 289, 293, 299, 303, 309-313, 316-324, 326-327, 335-336, 338-340, 342, 344, 354-355, 359-360, 362-363, 365, 367-368, 371, 378, 382-383, 386, 390-391, 393- 395, 400-403, 407-408, 410-411, 418-420, 435-436, 448-450, 455, 459, 465-467, 472, 475-478, 483-484, 486, 491-493, 503, 514-515, 517-518, 527-528, 531, 534, 540-541, 544, 551, 555, 559-560, 567, 578-579, 581-584, 591, 609, 655, 668-670, 706-728.

5. Süleymaniye Ktp. Hacı.Hüsnü Paşa No: 579, 200 vr.
6. Süleymaniye Ktp., 4528, 189 vr.
7. İstanbul Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., 2549, 113 vr.
8. Ank., Üniv. DTCF Ktp., Ty., Bl., İsmail Saib, I, No: 2477, vr. 172.
9. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, 244 vr.
10. Almanya, Berlin Devlet Ktp., Nu: 579/1 (207 vr.)⁵⁵³
11. Eserin bir nüshası da, Bulgaristan'ın 120. Kuruluş yıl dönümü münasebeti ile hazırlanan Mayıs 1988 yılında Sofya'da düzenlenen El yazmaları ve Eski Matbu Kitaplar Sergisi'nde sergilenmiştir.⁵⁵⁴

1.4.1.15. Hulâsatü'l-Esrâr

Süleyman Şeyhî Efendi'nin, kaynak eserlerinin hiçbirinde kaydı olmayan ve aslına ulaşılamayan bu eser Kâzım Aydemir tarafından Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç Bey'den fotokopi olarak temin edilerek 1998'de Marmara Üniversitesi S.B.E.'nde yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmamızda çokça yararlandığımız eserde, tevhîd ve ilhâd, mârifet-i nefis, mârifetullah, küfr-i hakîkî, vâsilûn, mukarrebûn, î mân, muhabbet, mahbûb-i sûrî, mahbûb-i hakîkî, nefis, rûh, zât ve vücûd gibi vahdet-i vücûdun temel kavramları belli bir düzen içinde açıklanmaktadır. Eser kırk varaktır. “*Risâle-i Metâlî*”, “*Risâle-i Tâlia*”, “*Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-İlâhiyye*” şeklinde bu eserin farklı nüshaları konumuda üç eser daha vardır.

1.4.1.16. Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-İlâhiyye

Müellifin hiç bahsetmediği bu eseri, bazı kaynaklar kendisine atfetmiştir.⁵⁵⁵ Eserin içinde bulunan şiirlerin ikisinde “Şeyhî” mahlâsı kullanılmıştır.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 285-370; Yılmaz, “Tanınmayan Bir Evliyâ Tezkiresi: Bahrü'l-Velâye”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, Mayıs-Haziran, İstanbul 1987, 70-73.

⁵⁵⁴ S. Kenderova-Zorka İvanova, *From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria-Catalogue of Exhibition of Manuscripts and Old Printed Books*, Sofia, May 1999, 37; Turan, “Bulgaristan'da Osmanlı Kütüphaneleri, (From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18.-19. Centuries”, 287-288.

⁵⁵⁵ Bkz., Tâhir, I, 88; el-Bağdâdî, I, 407.

⁵⁵⁶ Şeyhî, *Kitâb-ı Talia*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Serez Bl. vr. 22a, 23b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 265.

Nüshaları:

1. İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 297/7, 40 vr.
2. Mısır Millî Ktp. Türkçe Yazmaları, No: S 4630, Kahire-Mısır⁵⁵⁷

1.4.1.17. Risâle-i Tâlia**Nüshaları**

1. İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 297/7, 80 vr.
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 102b-150b.

1.4.1.18. Risâle-i el-Metâlî**Nüshaları:**

1. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 24-53.
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr.1-89.
3. İstanbul Üniversitesi Kth. Ty. Bl. Nu: 923/1, 24 vr.

1.4.1.19. Subhetü'l-Levâyah

Süleyman Şeyhî Efendi'nin en sistematik, pratik anlamda istifadeye en yatkın eserlerinden biri de hiç şüphesiz “*Subhatü'l-Levâyah*”⁵⁵⁸ adlı eseridir. Bu önemli eser bir mukaddime ve iki bölümden oluşur. Birinci bölüm esmâü'l-hüsânın kişide taalluk, tahalluk ve tahakkuk boyutu ile gerçekleşmesinin izahından ibarettir. Süleyman Şeyhî Efendi bu bölümü oluştururken, öncelikle *Istilâhât-ı İmâm-ı Kaşânî* (k.s.) Hazretleri'nin risâlesinden ilgili bölümü aynen tercüme eder. “İntehâ” kelâmıyla tercümeyi bitirir. Bundan sonra, enbiyâ ve evliyâullahın himmet ve inâyetini umarak, onlara duyduğu güvenden cesaret alarak kendi kalbine gelen manayı derceder. Araya böyle bir fâsıla

⁵⁵⁷ Öztürk, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, 50.

⁵⁵⁸ Eserin isminin anlamı için bkz., Şeyhî, *Subhetü'l Levâyah*, İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461., vr. 103a-104a; Feyza Işık, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin Sübhatü'l-Levâyah Adlı Eseri (Metin İnceleme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2011, 13-14.

koyma amacını, kendi perişan sözleri ile evliyâullahın yüce sözlerinin karışmasını önlemek olarak açıklar.⁵⁵⁹

İkinci bölümde yer alan otuz üç adet tasavvufî kavramı ise sûfiye ıstılahından seçmiş, kavramların değişik manalarını ortaya koymak için birçok ıstılâhât-ı sûfiyye risâlelerinden, özellikle de *Menâzilü's-Sâirîn'den* tercüme etmiştir. Kendisi de “ba’zı muvâfık ve mutâbık elfâzı” ekleyerek söz konusu kavramları izah etmiştir. Bundan sonra da doksan dokuz lâyihayı açıklar.⁵⁶⁰

Nüshaları:

1. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No: 297.7, vr. 78-138.
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, 105 vr.
3. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7, 104 vr.
4. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 1524/11.⁵⁶¹

1.4.1.20. Sakk-ı Şeyhî

Eserin tanıtımına geçmeden önce, araştırmacılar için önemli bir tarihsel belge niteliğinde olmakla birlikte, hakkında çok az çalışma yapılmış⁵⁶² “sakk” kavramından bahsetme ihtiyacı hissettik. İslâm toplumlarında daha ilk dönemlerden itibaren mahkemelerde hukukî ihtilafların çözülmesi ve hukukî ilişkilerin kayda geçirilmesi işlemlerine önem verildiği görülmektedir. Bu çerçevede, bu işlemlerin teorisini ortaya koyan muhâkeme usulüne dair bölüm başlıklarına fıkıh kitaplarında yer verildiği gibi konu ile ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır.⁵⁶³ Yine hukukî ilişkilerin kayda geçirilmesinin tüm kadılar tarafından eksiksiz ve sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, her bir konuya dair düzenlenecek belgede yer verilmesi gereken unsurların belli bir

⁵⁵⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 3b-4a.

⁵⁶⁰ Şeyhî, vr. 53a-53b.

⁵⁶¹ Işık, *Köstendilli Süleyman Şeyhî, 'nin Sübhatü'l-Levâiyh Adlı Eseri (Metin İnceleme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 3.

⁵⁶² Halit Ünal, “Şurût-Sukûk: İslâm Hukukunda Belge Tanzîmi”, *Diyanet Dergisi*, XXII, (3), 1986.

⁵⁶³ İbn-i Sema (h. 233), Hassaf (h. 261) ve Ebû Hazim'in (h. 292) *Edebu'l-Kâdî* isimli eserleri örnek olarak verilebilir. Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 379-416, III, (5), 2005, 379.

tertipte ele alındığı şurut kitapları yazılmıştır.⁵⁶⁴ Kadıların hüküm verirken başvuracakları kaynak olarak fıkıh kitaplarının yanı sıra fetva kitapları telif edilmiştir.

Bu uygulamalarla ilgili olarak Osmanlı dönemine baktığımızda Osmanlı müelliflerinin hukukî belgeleri kayda geçirme geleneğini çok gerilere götürdükleri görülmektedir. Hacibzâde, *Sadru's-Şerîa*'nın *Hassaf* şerhine atıfla Abdullah b. Şübrûme'nin h. 120'de Kûfe kadısı olduğunda sicil ve vesîkaları kayda geçirme geleneğini başlattığını, bu geleneğin onun sünnet-i seniyyesi olduğunu, Ebû Hanife ve diğer mezheb imamlarının bu sünneti ondan aldıklarını ve bütün ümmetin sicillere yazılan belgelerle amel edileceği hususunda icma ettiklerini ifade etmektedir. Hatta bu ilim sayesinde hakların korunacağı, münazaaya engel olunacağı ve şüphelerin izale edileceğinden bahsederek bu ilmin ilimler arasındaki yüksek derecesine işaret ettikten sonra, *“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen, veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Allah katında adaletle daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günâh yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günâhkârca bir davranış olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir”*⁵⁶⁵ âyet-i kerîmesini delil olarak göstermek sûretiyle bu ilmin kökenini Kur'an'a dayandırmaktadır. Örnek olarak

⁵⁶⁴ Bu tür eserlere örnek olarak da Bekkar b. Kuteybe'nin (h. 270) *Kitabu's-Şurûr*, *Hassaf* (h. 261) ve Tahavî'nin (h. 321) *Şurûtu's-Sağîr* ve *Şurûtu'l-Kebîr* verilebilir. Kaya, 379.

⁵⁶⁵ Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'deki en uzun âyet-i kerîmeyi *“akçeli işler”* diyebileceğimiz alacak vereceklerin yazılması ile ilgili olarak inzâl etmesine rağmen, bu hassas konuyu günümüz müslümanlarının gözden kaçırdığı görülmektedir. *“Hâfıza-i beşer nisyân ile mâlûl”* olduğundan, alışverişler kayda geçirilmediği zaman boçların ödenip ödenmediği konusunda unutkanlıklar yaşanmakta, bunun sonucunda da taraflar arasında birçok anlaşmazlık çıkmakta, dostluklar bozulmakta, güven ve itimad duygusu zedelenmektedir; (2. Bakara: 282)

tezimize konu olan Süleyman Şeyhî Efendi de böyle bir hissiyatla hareket etmiş olacak ki eserinin birinci babına teberrüken Hazreti Ali Efendimiz'in kölesi Kamber'i azat etmeleri vesilesi ile düzenlediği itaknâme'yi alarak işe başlamıştır. Bu yazılı gelenek, meseleye böyle derin ve mânevî bir perspektifle bakan Osmanlı toplumunda şartların değişmesine paralel bazı değişikliklere uğrasa da yazılan birçok eserle devam etmiştir.

Sakk kelimesi sözlükte, “*vurmak, kilitlemek ve yazılan şey*” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu sukûk, sıkâk, esûk şekillerinde gelir. Bazılarına göre kelimenin aslı Farsça'daki “*çek*” kelimesi olup Arapça'ya sakk olarak geçmiştir. Kimilerine göre ise kelimenin aslı Arapça olup “*sakke*” fiilinin mef'ûlü anlamındadır.⁵⁶⁶

Sakk'ın ıstilahî mânası ise bazı eserlerde şu şekilde verilmiştir: Sakk, hakim'in dava edilen hadiseye ve bu husustaki hükmüne dair tanzim etmiş olduğu vesîkadır.⁵⁶⁷ Hakim tarafından tanzim olunan ilam ve hüccetlerin lafız ve ibarelerine sakk denir.⁵⁶⁸ Bundan bahseden ilme “*ilm-i sak*” denir. Bir fıkıh tabiri olan sakkin çoğulu “*sukûk*”tur.⁵⁶⁹

Süleyman Şeyhî Efendi de eserinin dibacesinde diğerlerinden farklı bir sakk tanımı yapmıştır. Ona göre sakk, murafaa/duruşma esnasında davacı ve davalının ifadelerini şer'e tatbik ederek yazmaya denir.⁵⁷⁰ Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde yazılan bazı eserlerde ise sakk kavramı tatbikat ve tatbikata dair numune anlamında kullanılmıştır.⁵⁷¹

Ebüs-suûd Efendi sakklerin çoğunun Arapça olması hasebiyle hakimlerin iyi Arapça bilmelerini söylemekle birlikte sakklerin büyük çoğunluğunun Türkçe tutulduğu anlaşılmıştır. Sakk mecmualarında hüccet, ilam, maruz, emir, ferman, mahdar, murasele, mekâtib, nakil, kitabü'l-kâdî ile'l-kâdî, tevcîh-i cihâd, tezkire, dibâce, imza, elkâb gibi belgelerde müdayenât, nasb-ı vâsî, nakl-i şehâdet, vürûd-i nakl, farz-ı nafaka, istihkak, gabn-i fâhiş, hıyârât, vekâyi bey-ne'l-verese, sübût-i deyn, ikrâr-ı deyn, ispât-ı hürriyet, nukûle tarzında konular yer almıştır.

⁵⁶⁶ Âsım Efendi, “Sakk”, *Kamus*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1888, III, 1094.

⁵⁶⁷ Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen, İstanbul ts., VIII, 205.

⁵⁶⁸ Ali Himmet Berki, “Sakk, Sebk”, *İstilah ve Tabirler*, Doğu Matbaası, Ankara 1966.

⁵⁶⁹ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, III, 96.

⁵⁷⁰ Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, vr. 2a; Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası”, 381.

⁵⁷¹ Şevki, *Sakki Adli Hukukî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327, 5; M. Nûri Okçuoğlu, *Ceza Tatbikatı (Sakki Adli)*, Akın Matbaası, Ankara 1949.

Üst düzey ilmiye sınıfınca tekrar tekrar gözden geçirilmiş bu eserler, mahkemedeki kadı'nın herhangi bir mesele hakkında vereceği hükmü bulmasına yardımcı olduğu gibi, aynı mesele hakkında tüm mahkemelerde içtihad birliği/ortak hüküm verilmesini sağlamıştır.

Sakk mecmualarını kaleme alan görevlilerin uzun yıllar mahkemelerde görev yapmış, ilim ehli kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Bu görevlilerin bir kısmı kadılık görevine kadar yükselmiş olmakla birlikte söz konusu eserlerin dibâcelerinden anlaşıldığı kadarıyla çoğunlukla mahkemelerde naib ve kâtip olarak görev yaptıkları anlaşılmaktadır.⁵⁷² Süleyman Şeyhî Efendi'nin ise hangi konumda ve hangi İstanbul mahkemesinde görev yaptığı tespit edilememiştir.

Bu kavramsal izahlardan sonra şimdi de müellifimizin *Sakk-ı Şeyhî* adlı mecmuasını tanıtalım. Süleyman Şeyhî Efendi “...İstanbul'da bulunan mahkeme-i şeriflerde fenn-i sakkde yedi tûl sahibi olan üstazlardan telemmüz edip hizmetlerinde bulunduğu zaman diliminde vaki olan suveri cem' edip sekiz bab üzerine tahrîr edip...”⁵⁷³ ibaresinden anladığımız kadarıyla *Sakk-ı Şeyhî* adlı mecmuasını, mahkemelerde görev yaptığı esnada kayda geçirilen belgelerin sûretini toplayarak oluşturmuştur. Süleyman Şeyhî Efendi, eseri yazış amacını, istifade edildikçe dua ve hayırla yadedilme beklentisi ve mahkeme görevlilerinin aldıkları ücretleri hak edecek şekilde en uygun hükümleri vermeleri amacı ile ortaya koymuştur. Müstensihî Hafız İsmail Şaranîzade olan eserde tüm belgelerin yer aldığı ayrıntılı bir fihrist vardır. Sosyal duyarlılığı fazla olan müellifimiz, halkın kâhîr ekseriyetinin Arapça bilmemesinden dolayı belgeleri Türkçe tertip etmiştir. Müellifimiz, esere, Hazreti Ali'nin kölesini azad eylediğinde yazdığı itakname/köle azat etme belgesi ile başlamıştır. İlam, hüccet, maruz, murasele, tezkire, mahdar, imza, mekâtib ve elkab gibi unsurlardan oluşan eserdeki belgelerin genelde uzun olması dikkat çekmektedir. Eserde nakillere yer verilmemiştir. Mecmuanın bölüm başlıkları ise şöyle tanzim edilmiştir: 1. Talak, hul', nafaka, nasb-ı vasi; 2. Davanın envai, sulh, ibra, hıyar-ı bulûğ ile fesh-i nikah, şufa, tahmîl-i şehadet ile sübût-i deyn; 3. Bey', hibe, ikale, tefviz-i arazi, dekakin ve menzil, mukayada, bey'bi'l-vefa, is-tiğlal; 4. Vekalet, kefalet, havale, ikrar-ı deyn, taksit, tecil,

⁵⁷² Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası”, 379-388.

⁵⁷³ Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, vr. 1b.

iflas, sair ikrarlar; 5. Keşif, icare, tevcih-i imamet, tevcih-i vakıf menzil 6. Nakil ve vürud-ı nakil; 7. Vakıf, istibdal.⁵⁷⁴

Süleyman Şeyhî Efendi, Şanîzade ve Debbağzade hüccet, ilâm ve nakillerin dışındaki belgeleri diğer bölüm başlıkları gibi ayrı birer başlık altında ele almıştır. Hacibzade, Baldırzade gibi müellifler ise bu meselelere mukaddimeye yer vermiştir.⁵⁷⁵

Müellifimizin fıkıh alanında yazdığı bu eser, onun ilmî derinliğini göstermesi ve karanlıkta kalmış tahsil, meslek ve İstanbul’da geçen hayatı ile ilgili yeni bilgiler sunması açısından önemlidir. Eserin müellifimize ait olduğu kesin olup, dibacesinde ismi geçmektedir.⁵⁷⁶

Nüshaları:

1. Sakk-i Şeyhî, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.5, 190 vr.
2. Mecmua-i Sakk-i Mahkeme-i İstanbul, İ.B.B., Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları, 297.542, vr. 27-147.⁵⁷⁷

1.4.1.21. Kitabı Mecmûatü’s-Sanayi

İstanbul Üniv. Nadir Eserler Kütüphanesi tarafından müellifimiz adına kaydedilen eserin müellifimize ait olduğuna dair elimizde bir delil yoktur. Eserin mukaddimesi Şeyhî’nin tarzından uzaktır. Böyle bir eseri yazmak müellifimizin eğitim durumu ve konumu açısından oldukça zayıf bir ihtimaldir. Bu bakımdan yanlışlıkla müellifimizin adına kaydedilmiş olması akla daha yatkındır. Yazar, eserde ele aldığı yüz yetmiş bir hüneri, bir mukaddime, kırk bâb, yüz otuz dört fasılda ele almıştır.⁵⁷⁸

Eserin mukaddimesinde âlemde hünerden latîf bir şey olmayıp şecere-i hünerin semeresinin devlet olduğunu belirtir. Ehl-i hüner çok değerli ve nadir olduğu için padişahlar onlara değer vererek onları yanlarına alırlar. Yazara göre bir arpa boyu hüner

⁵⁷⁴ Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, vr. 1b-2a; Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası”, 407.

⁵⁷⁵ Kaya, 389.

⁵⁷⁶ Şeyhî, *Sakk-ı Şeyhî*, vr. 1b; Müellifimizin ismi bazan kütüphane kayıtlarında oldukça farklı şekillerde verilmiştir. Örneğin bazı kayıtlarda babasının ismi Hüseyin olarak geçer. Bazı kaynaklarda ise doğum tarihi oldukça yanlış verilmiştir. İşte bu cümleden hareketle *Sakk* mecmuaları üzerine yazdığı makaleden oldukça müstefid olduğumuz Süleyman Kaya Bey’in ifadelerinden anladığımız kadarı ile Mollazade Süleyman Şeyhî Köstendili ile Süleyman b. Hasan’ın farklı kişiler olduğunu düşünmüş gibidir. Araştırmacıların buna dikkat etmesi gerekir. (Bkz., Kaya, 407.)

⁵⁷⁷ Bu nüsha bu kütüphanenin kaydında “*Mecmua-i Sakk-i Mahkeme-i İstanbul*” şeklinde geçer.

⁵⁷⁸ Şeyhî, *Mecmûatü’s-Sanayi*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., IUNEK-TY243, vr. 3a.

bile sebebi devlet olup kendisi de bütün fenler de say-i belîğ eylemiştir.⁵⁷⁹ Kitapta inci dizmek, lâl ve yâkut dizmek, billûr dizmek, inciye cilâ vermek, altın halletmek, zümrüt ve zeberced dizmek, kemik boyamak gibi birçok ilginç hüneler ele alınmıştır.⁵⁸⁰ Eserin 3a ile 69b varakları arasında sayfa başında altmış yedi cümleden oluşan spot tavsiyeler vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: “*Acele etme, sabret. Muhakkak ki sabrın sonu selâmet ve hayırdır*”⁵⁸¹ “*Zulümle iflah olunmaz, işlerinde âdil ol*”⁵⁸²

Nüshaları:

İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., IUNEK-TY243, 86 vr.

1.4.1.22. Hikâye-i Hoca Saîd

Eser iki hikâyeden müteşekkildir. Birinci hikâye sekiz yüz doksan yedi tarihinde Mısır’da yaşamış bir hocanın hayat hikâyesinden bahseder. Bu hikâye vr. 1b-20a arasında yer alır. İkinci hikâye ise Sultan Murad Han zamanında yaşamış olan Tıflî Efendi adında âkil bir musâhibin hayat hikâyesini anlatır. Bu hikâyede vr. 20b-47b arasında yer almaktadır.⁵⁸³

Nüshaları:

İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.7, 47 vr.

1.4.1.23. Mine’l Hikâyet-i İbn-i Bureyk Cild-i Sâni

Bir eserin ikinci cildi olduğu anlaşılan eserdeki İbn-i Bureyk hikâyesi iki rivayet halinde yer almıştır. Eser bu hikâyeyi okuyanın, yazanın, dinleyen Allah’ın rahmeti ile yarlıgaması dileği ile biter.⁵⁸⁴

Nüshaları:

1. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., No:297.7, vr.1b-46a.

⁵⁷⁹ Şeyhî, vr. 1b-3a.

⁵⁸⁰ Şeyhî, vr. 2a-3b.

⁵⁸¹ Şeyhî, vr. 4a.

⁵⁸² Şeyhî, vr. 23a.

⁵⁸³ Bkz., Şeyhî, *Hikâye-i Hoca Saîd*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.7.

⁵⁸⁴ Bkz., Şeyhî, *mine’l-Hikâyet-i İbn-i Bureyk Cild-i Sâni*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 297.7.

1.4.1.24. Şerh-i Kelâm-ı Kibâr

Süleyman Şeyhî Efendi'nin 1200/1786 yılları arasında yazmış olduğunu belirttiği bu eser, en küçük risâlelerinden biridir. Eser Hazreti Ebû Bekir Efendimize atfedilen “*Subhâne men lem yec’ali’l halka ileyhi sebilen illa bi’l aczi min mârifetihi*” “*Mahlûkât için, Zâtını bilmekteki acizlikten başka, kendisine ulaşan bir yol yaratmamış olan Allah’ı tesbih ederim*” kelâm-ı kibârını şerhetmek amacı ile yazmıştır. Şeyhî bu kelâm-ı kibardan hareketle mârifetullahı erme yollarını izah etmiştir.⁵⁸⁵

Nüshaları:

1. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469. Bu nüsha söz konusu mecmuada bulunan eserlerin ikincisi olup, vr. 88b-90b arasında yer almaktadır.⁵⁸⁶
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, Nu: 297.7, vr. 94-96a.

1.4.1.25. Şerh-i Kelâmi'l-Vâsîf

Şerh-i Kelâm-ı Vâsîf küçük bir risâledir. Meşhur bir mutasavvıf olan Ebû Bekir Vâsîfî'nin: “*În künte kâimen biğayrike fe ente fe inne bilâ cem’ ve tefrikatin*” “*Eğer sen başkası ile kâim isen, cem ve tefrikasız olarak yoksun demektir*” kelâm-ı kibârının tasavvufî bir şerhinden ibarettir. Eserin yazılış gayesi belli değildir. Bursalı Mehmed Tâhir, bu eseri müellifimize atfetmiştir.⁵⁸⁷ Ayrıca şerhin sonundaki şiirde “*Şeyhî*” mahlası vardır.⁵⁸⁸

Nüshaları:

1. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469’da *Mir’âtü’l-Muvahhidîn, Şerh-i Kelâm-ı Kibâr, Terkibat-ı Erbaîn ve Mektûbât-ı Erbaîn* adlı eserlerinin ve şerhlerinin bir arada bulunduğu mecmuanın, 91b-95a. varakları arasında yer almaktadır.
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin yazmaları, Nu: 297.7, vr. 96a-99a.

⁵⁸⁵ Şeyhî, *Şerh-i Kelâm-ı Kibâr*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469, vr. 88b-90b.

⁵⁸⁶ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 205-207; Bu eserin varak sayısı Ali Yılmaz, tarafından sehven 185 olarak verilmiştir. (Bkz., Yılmaz, 207.)

⁵⁸⁷ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 191; Yılmaz, 269-271.

⁵⁸⁸ Şeyhî, *Şerh-i Kelâmü’l-Vâsîf*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl.: Nu: 3469, vr. 95a.

1.4.1.26. Şerh-i Kelimât-ı Bedri'd-dîn

Diğerlerine nazaran hacimlice olan bu şerh eser, müellifimizin Şeyh Bedreddîn Simâvî'nin "*Vâridât*" isimli eserinden alıntılanmış olan "*Allah'ı hakkıyla bilselerdi, bazı fertler dışında O'na kimse ibâdet etmiş olmazdı. Fakat Allah kalblerini mühürledi de heva ve heveslerini kendilerine ilah edindiler. Bu şekilde olmasında bir hikmet vardır*"⁵⁸⁹ kelâm-ı kibarının hikemî, tasavvufî bir tarzda izahından ibarettir. Eserin 1811 senesinin ramazan ayında yazıldığı düşünülmektedir.

Nüshaları:

1. *Şerh-i Kelâm-ı Vâsıtî*'nin de yer aldığı İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469'daki içinde mecmua içinde vr. 95b. ile 101a. arasında yer almaktadır.
2. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7, vr. 99-112b. Nüshanın sonunda müellifimizin mahlâsının geçtiği bir şiiri vardır.⁵⁹⁰

1.4.1.27. Şerh-i Kelâm-ı Câfer-i Sâdık

Cafer-i Sâdık Hazretleri'nin "*Men arefe'l-fasle nine'l-vasli ve'l-hareketi min's-sukûni fe-kad beleğa meblağal karâri fi't-tevhîdî...*" "*Kim faslı vasıldan, hareketi sükûndan ayırdederse, tevhidde sükûna ulaşmış olur*" sözünün tasavvufî bir neş'ede şerhinden ibarettir. Müellifimiz bu kelâm-ı kibâr kapsamında fasl, vasl, hareket ve sükûn kavramlarını tevhîdî bir bakış açısı ile izah etmiştir. Eserde müellifimizin ismi geçmemekle birlikte Osmanlı Müellifleri bu eseri Şeyhî'ye atfeder.⁵⁹¹ Ayrıca eserin sonunda bulunan şiirde de Şeyhî mahlâsı geçmektedir.⁵⁹²

Nüshası:

1. İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469'da bulunan mecmuada *Şerh-i Kelimât-ı Bedreddîn* sonra gelmekte olup, 95b ile 111b vr.'ları arasında yer alır.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Şeyhî, *Şerh-i Kelimât-ı Bedri'd-dîn*, İstanbul Üniv.Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469, vr. 95b-101a; Bkz., Şeyh Bedreddîn, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, (Haz. H. Rahmi Yananlı), Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013. 114-115.

⁵⁹⁰ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 271-273.

⁵⁹¹ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 191.

⁵⁹² Şeyhî, *Şerh-i Kelâm-ı Câfer-i Sâdık*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469, vr. 111b.

⁵⁹³ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 273-274.

1.4.1.28. Risâle-i Tasavvuf

Dört varaklık olan bu risâle, temel olarak dünya sevgisi ile mücadeleyi anlatmış, fakr çeşitlerini değişik boyutları ile izah edilmiştir.

Nüshası:

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7, vr. 75b-77b.

1.4.1.29. Şerh-i ez-Ba'z'ı Makalât-ı Kibâr-ı Meşâyih

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalarında *Şerh-i Ba'z-ı Gazaliyyat* şeklinde kayıtlı olan bu eser tâlik bir mecmuanın 77b-92a varakları arasında yer almaktadır. Söz konusu mecmuada müellifimizin *Mektûbât-ı Erbaîn, Terkibât-ı Erbaîn, Te'vilât-ı Erbaîn, Şerh-i Nûnân* gibi eserleri de yer almaktadır. Mecmuanın kapağında müstensih Mustafa'nın bir notu vardır. Müstensih söz konusu notta kerâmetlü Süleyman Şeyhî Efendi'nin te'lifâtından olan üç adet risâle-i celîlesini kendi hattı ile kaleme aldığını dile getirmiştir. Amacı bu risâleleri okuyan ihvanâtın kendisini hayır dua ile anmalarıdır. Eserin bulunduğu mecmuanın yazılış tarihi 1284 Cemaziyelevvel ayı olup, mecmuanın sonunda Sivastopol'un fethine dair Cerîde-i Havâdis'ten yapılan bir alıntı vardır. Bu alıntıda Sivastopol zaferine tarih düşülmüştür.

Eser 23'er satırlı 15 varak içerisinde üçü Nakşî biri ise Şeyhî mahlaslı şairlere ait dört gazelin şerhini ihtivâ etmektedir. Eserin şârihi meçhuldür. 15, 9 ve 11 beyitlik Nakşî gazellerinin matla'ları şunlardır:

Kâf u nûnûn menşe'inden kopdu çün emr-i Hüdâ

İndi dört harf içre cânâ düşdü Hak'tan çün cüdâ

Bugün râh-ı Hudâ içre giderken bilmiş ol ey cân

Derûn-i sînede cânâ açıldı bir aceb meydân

Nedir mi'râc-ı Hazret, gör ne söyler bu sühendânı

Çıkıp dil ism reminden gidermekdir bu elvânı

Sekiz beyitlik Şeyhî gazeli de şu beyitle başlar:

Nideyim âvâre gönlüm şimdilik sevdâ-heves
Leşker-i ferhâd ile kâkûl-i yâr sevdâ-heves

Bursalı Mehmed Tâhir'in Nakşî maddesinde belirttiği üzere, şerh edilen üç gazelin sahibi olan Nakşî'nin bazı mutasavvıflarca şerh edildiğini söylediği bir gazeline yer verir Fakat "Söyler" redifli bu gazel söz konusu yazmadaki gazellerden biri değildir.⁵⁹⁴ Yine aynı eserin Köstendilli Mollazâde Süleyman Şeyhî Efendi maddesinde ise, Süleyman Şeyhî Efendi'nin bazı Mısırî ve Nakşî gazellerini şerh ettiği belirtilmektedir.⁵⁹⁵ Fakat bu şerhler bugün itibarıyla kayıptır. Eğer yazmadaki bu şerhler kayıp olan Nakşî ve Mısırî gazellerinin şerhi ise dördüncü gazelin Süleyman Şeyhî Efendi'ye ait olma ihtimalini ortaya çıkarır ki bu da söz konusu gazeli tasavvufî şiir geleneği içinde bu yönü ile fevkalâde önemli olan üç manzumenin arasına kattığı gibi müellifimize de bu gelenek içinde önemli bir konum verir. Tespit edildiği kadarıyla kendi şiirini şerhetmiş diğer üç mutasavvıf şâir İsmâil Hakkı Bursevî, Mürîdzâde Mustafa Aczî Ağa ve Süleymâniyeli Abdurrahman Efendi'dir.⁵⁹⁶ Şerhin sonunda Şeyhî mahlâsı kullanılmamıştır. Şeyhî'nin şiirlerinin sonunda mahlâsını kullandığı bilinen bir gerçektir.

Nüshası:

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7, vr. 77b-92a.

1.4.1.30. Şerh-i Nûnân

Nûn harfinin tasavvufî mânasına dair bir beytin şerhidir.

Nüshası:

İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7, 92b-93a.

1.4.1.31. Risâle-i Hakâik-i Aşk

Şeyhî'nin *Divan*'ı ile aynı nüsha içinde yer almaktadır. *Divan*'dan sonra yedi sayfa boşluk vardır. "*Risâle-i Hakâik-i Aşk*" ise dokuz varaktan müteşekkildir. Risâleden sonra iki sayfa boşluk vardır. Risâlenin son sayfasında müellifimizin

⁵⁹⁴ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 161.

⁵⁹⁵ Tâhir, I, 190.

⁵⁹⁶ Bkz., Ömür Ceyhan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yay., İstanbul 2007, 43-44.

mahlâsını içeren bir şiir vardır. Elimizdeki nüsha, h. 1264 m. 1847-1848 yılında kendisini “*Nâib-i Köstendil*” olarak tanıtan Derviş Reşid istinsâh etmiştir.⁵⁹⁷

Nüshası:

1. New Jersey-Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniv. Türkçe Yazmaları, Nu: 1658, New Series Ottoman Turkish Texts 1648/2, İstinsah Tarihi: 1266/1849, vr. 136a-144b.

1.4.2. Kaynaklarda Zikredildiği Halde Bulunamayan Eserleri

Rus işgali ve Bulgar ayaklanması sırasında önemli bir kütüphane olan Köstendil kütüphanesindeki eserlerin bir kısmının Bulgaristan milli arşivine bir kısmının da Rusya’ya götürüldüğü bilinen bir gerçektir. Biz çalışmamız esnasında Balkan kökenli arkadaşlarla daha erişime yeni açılmış olan Bulgaristan milli arşivi başta olmak üzere Balkan ülkelerindeki milli arşivlerde yaptığımız araştırmalarda müellifimize ait eser bulamadık. Köstendil Kütüphanesi’ndeki kitapların taşınması kapsamında burada bulunması muhtemel olan müellifimizin bazı kayıp eserlerinin alınarak Rusya’ya götürülmüş olduğu düşünülebilir. Zira Köstendil’deki kitaplar 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra birkaç aşamada Sofya Milli Kütüphanesi’nin Şarkiyat şubesine taşınmıştır. Bu eserlerden bir kısmı Rusya’ya da götürülmüştür.⁵⁹⁸ Fakat meselenin Rusya bölümü bize karanlık kalmıştır. Bu kısa girizgâhtan sonra şimdi de kayıp eserlerini sunalım.

1.4.2.1. Risâle-i Şerîf-i Celâliyye

1.4.2.2. Es’iletü’l-Esrâr

1.4.2.3. İşknâme

1.4.2.4. Nebezâtü’l-İrfân

1.4.2.5. Târîh-i Köstendil

⁵⁹⁷ Şeyhî, “*Risâle-i Hakâik-i Aşk*” vr. 144b.

⁵⁹⁸ Eserlerin akibeti ile ilgili bkz., Hüseyin Memişoğlu, *Bulgaristan’da Türk İslâm Kültürü ve Sanatı*, İBB., İstanbul 2007, 90. (Memişoğlu’ndan naklen) Zorka İvanova, “Köstendil Kütüphanesi”, *Ümit Eğitim ve Kültür Dergisi*, Sayı: 28, Sofya 1999, 18-19; Bkz., Boris Nedkov, *Orientalistikata v Sofiyskata Narodna Biblioteka, Otpeçatık ot Godošnik Bibliografškiya Institut*, Sofiya 1947, 6.)

1.4.2.6. Risâle-i Vesâyâ⁵⁹⁹

1.4.2.7. Mecdâu'l-Esrâr

1.4.2.8. Mecdâu'l-Ârif

1.4.2.9. Usûlü'd-Dîn

1.4.2.10. Kasr-ı Şîrâz: Şeyhî'nin bu kayıp eseri ile ilgili de bilgi verelim. *Gülşen-i Râz* tercümesi XV. asır Osmanlı sahası mesnevî edebiyatının dikkat çeken edebî mahsûllerinden biridir.⁶⁰⁰ Rıza Tevfik'in de belirttiği üzere⁶⁰¹ “*Gülşen-i Râz*” Osmanlılarda büyük bir rağbet görmüş, birçok sûfî bu eserden değişik beyitleri alıntılarla yorumlamıştır. *Gülşen-i Râz*'ın etkisi görülen eserlerden birisi de Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin *Lemeât-ı Nakşbendiyye*'sidir.⁶⁰² Süleyman Şeyhî Efendi'nin bu eser ile tanışması, mürşidi vasıtası ile tarîkate girdiği gençlik yıllarına kadar gitmektedir. Müellif gençliğinde bir takım tarih kitaplarının tahrîri ile uğraştığı bir gün mürşidi Şâmîzâde Mustafa Efendi (v. 1193/1780) hanesine teşrif eder. Genç müridinin bu tür tahrirat ve tasdiratla uğraştığını görünce, bu işlerin boşa vakit geçirmek olup⁶⁰³ kendisine fayda vermeyeceğini belirttikten sonra Şeyhî'ye hitaben “*Sana bir tasavvuf kitabı vereyim ki tahrîrinden faide-i külli hâsıl ola*” der. Müellifimiz bu teklifi can-ı gönülden kabul eder. Mustafa Efendi bu diyalogdan sonra evine giderek birkaç saat sonra Şeyh Elvân-ı Şîrâzî'nin “*Gülşen-i Râz*” tercümesini gönderir. Süleyman Şeyhî Efendi bu eseri büyük bir heves ve dikkatle okur. Fakat bütün gayretlerine rağmen eseri pek de anlayamaz. Birkaç sayfa tahir eder ve eseri öylece

⁵⁹⁹ Lemeât'ın İstanbul Üniv.Ktp. Ty. Bl.'ndeki nüshasının arkasında Mevlânâ Hüseyin Mansur el-Hallâc, Abdü'l-Hâlık Gücdüvânî ve Abdülkâdir-i Geylânî Hazretleri'nin vasiyetnâmeleri bulunmaktadır. Müstakil bir eser olmamakla birlikte bu eserin Şeyhî'nin *Risâle-i Vesâyâ*'sı ya da ondan seçilmiş parçalar olabileceği düşünülmektedir. (Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 280.)

⁶⁰⁰ Muammer Cengiz, *Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Mahmûd Şebüsterinin Gülşen-i Râz Mesnevîsi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2014, 118; “Manzum Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Gülşen-i Râz”, *Tasavvuf*, İstanbul, 2012, sayı: 30, ss. 61-86; Şeyh Mahmûd Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, (Manzum Terc. Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz., Turgut Karabey), Fenomen Yay., İstanbul 2007.

⁶⁰¹ Cengiz, *Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Mahmûd Şebüsterinin Gülşen-i Râz Mesnevîsi*, 95; Rıza Tevfik, *Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiyye*, Osman Nûri Ergin Yazmaları, nr. 001909/A, 7 yk.

⁶⁰² Cengiz, *Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Mahmûd Şebüsterinin Gülşen-i Râz Mesnevîsi*, 119; Engin Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin “Lemeât-ı Nakşbend” Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2010, 40, 103, 207, 218.

⁶⁰³ Müridin belli bir makama çıkıncaya kadar ilmiyal bilgileri dışındaki bilgilerle uğraşmasına izin verilmez. (Bkz., Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, (Çev. Mehmet Talha Odabaşı), Mavi Yay., İstanbul 2006.)

bırakır. Durumu utancından mürşidine de haber veremez. Hâce Hazretleri'nin vefatından bir iki sene sonra bu mesele aklına gelir. Kitabı tekrar tahrir etmek ister. Bu sefer de eseri bulamaz. Müellifimizin mürşidinin tavsiye ettiği bu esere duyduğu iştiaak uykularını kaçıır. En sonunda manen mürşidine müracaat eder. Nihayet o günün gecesinde mâna âleminde eserin ismi ve bulunduğu mahal kendisine haber verilir. Üstelik *Gülşen-i Râz* sâhibi Şeyh-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî Hazretleri birlikte zuhûr ederek onunla epeyce bir müddet sohbet ederler. Şeyhî bu rüyadan sonra kitabı bulunduğu yerden alarak tahrîre başlar. *Gülşen-i Râz*'dan bazı beyitler seçerek şerh eder. Bu şerhi “*Kasr-ı Şîrâz*” diye isimlendirir.⁶⁰⁴ Müellifimizin kaleme aldığını bizzat belirttiği, fakat başka kaynakların bahsetmediği bu eser bugün kayıptır.⁶⁰⁵

1.4.3. Bizim Tespit Ettiğimiz Eserler

1.4.3.1. Usûlü'l-Vusûl

1.4.3.2. Kitâbu Mecmûatü's-Sanâyi

1.4.3.4. Mine'l-Hikâyât-ı İbn-i Bureyk Cild-i Sâni

1.4.3.5. Hikâyet-i Hoca Saîd

1.4.3.6. Risâle-i Hakâik-i Aşk

1.4.4. Sehven Müellifimiz Adına Kaydedilip Daha Sonra Düzeltlen Eserler

1.4.4.1. Cennetü'l-Mücâhidîn

Söz konusu eser İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. tarafından müellifimize maledilmiş iken, 2014 yılının yaz tatilinde yaptığımız kontrolde eserin gerçek sahibi olan Şeyh Mustafa adına kaydedildiğini gördük. Şeyh Mustafa tarafından hayırlı bir eser bırakmak, özellikle de eserin on birinci makalesinin konusu olan ricâlullâhın bazı hallerini beyan etmek amacı ile yazılmış olan eser (h. 1097) yılında ramazan ayının başında tamamlanarak “*Cennetü'l-Mücâhidîn*” olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu risâle bir mukaddime, on bir makale üzerine tertip edilmiştir.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 22a-23b.

⁶⁰⁵ Kayıp eserlerle ilgili geniş ve sağlıklı bilgi için Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 279-281.

⁶⁰⁶ Şeyh Mustafa, *Cennetü'l-Mücâhidîn*, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. 297.8, vr. 4a-5b.

Nüshası:

İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. 297.8, 32 vr.

1.4.4.2. Tercüme-i Şerh-i Risâle-i Ömer Nesefî fi'l-Akâyid

Müellif, ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolunun itikâdî esaslarını herkesin bilmesinin farz olduğu için bu eseri tercüme ettiğini belirtir.⁶⁰⁷ Eserin kapağında 1788 tarihi yazılıdır. Eserde mütercim ismi geçmemektedir.

Nüshası:

İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.4, 81 vr.

1.4.4.3. Hilye-i Nebeviyye⁶⁰⁸**1.4.4.4. Hadîs-i Erbaîn Tercüme-i Manzûmesi⁶⁰⁹**

⁶⁰⁷ Ömer Nesefî, *Tercüme-i Şerh-i Risâle-i Ömer Nesefî fi'l-Akâyid*, İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.4, vr. 1b.

⁶⁰⁸ Bkz., Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 281.

⁶⁰⁹ Yılmaz, 281-284.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ’NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Dîn-i Mübîn-i İslâm’a dair bir mistisizm¹ olarak târif edilebilecek tasavvuf çokça tanımı yapılan kavramlardan biridir. Bu anlamda iki binden fazla tanımı yapılmıştır.² Müellifimizin yaptığı değerlendirmelere geçmeden önce bu tanımlardan birkaçını aktaralım: Tasavvuf ilmi, millet-i İslâmiyyede mevcut olan şer’î ilimlerden biri olup, ehl-i tasavvufun yolu sahâbe ve tabiinden beri bir hidâyet yolu olarak kabul görmüştür. Tasavvuf dışta ve içte şerâatin âdablarını yerine getirmektir.³ Bu yolun esası zühd ü takvâ ile halktan uzaklaşmak ve Hak cânibine teveccüh ve inâbe ile ibâdet ü tâ’ata muvâzebetten ibârettir. Sahâbeden beri selef-i sâlihinde mevcut olan bu bu hâl, daha sonra mutasavvıflarca yaşatılır olmuştur. Bu yolun esâsı, imâna mukârin olan ibâdet ve ihlâsıdır. Bu yolda sâlikte çıkan hâl ve sıfatlar bu iki unsurun semeresi olarak meydana gelir. Onlardan da başka hâller zuhûr ederek mârifete erene kadar sürer gider.⁴ Bazılarına göre tasavvuf, ihtiyârı terk etmektir. Bazılarına göre ise itirazdan yüz çevirmektir.⁵ Tasavvuf, kişinin zâhiren ve bâtinen şerîat edebi ile edebilenmesi ve ilâhî ahlâk ile ahlâklanmasıdır.⁶ Tasavvuf, Hakk’a karşı sadâkatli, halka karşı güzel ahlâklı olmaktır.⁷ Tasavvuf, şerîat’ın en üst düzey olan ihsân makamında yaşanmasına verilen isimdir.⁸ Ebu’l-Hüseyn en-Nûri’ye göre tasavvuf, nefsin bütün zevklerini terk etmektir.⁹ Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre ise tasavvuf, içinde sulh ve sükûn olmayan bir

¹ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 263; Öztürk, *Kurân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 69; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matb., Samsun 2000, 179; Ayrıca konu ile ilgili bakınız: Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yayınları, Konya 1997, 10vd; İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 353.

² İsa Çelik, 355.

³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 135.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi* III, 85-86.

⁵ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerf Cürcanî, *Kitâbü’t-Târifât*, ts, 59; *Tarifât*, 61.

⁶ İbnü’l-Arabî, *Mu’cemu Istilâhât-i’s Süfiyye*, (Çev. Seyfullah Sevim), İBB Yayınları, Kayseri 1997, (Mukddemât İçerisinde) 71; Muhammed A’lâ b. Ali et-Tehanevî, *Kitabu Keşşâfî Istilâhâtî’l-Fünûn*, I-II, (Tashîh Muhammed Vecih Abdulhak-Gulam Kadir, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu Kalkuta, 1862; I, 840; Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Kelimâtî’s-Süfiyye er-Reddî alâ İbn Teymiyye*, Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1402/1981, 326.

⁷ Halid Ahmed Nizâmî, “The Qadiriyyah Order”, İslâmîc Spirituty, (Editör Seyyid Hüseyin Nasr), New York, 1991, II, 6; Dilaver Gürer, *Abdülkâdir-i Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsân Yayınları İstanbul 2003, 186.

⁸ Nâkib Attas, *İslâm Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*, (Çev. Mahmud Erol Kılıç), İnsân Yayınları, İstanbul 1995, 233.

⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfiyye*, Dâru’l-Kitâbi’n-Nefis, Halep, 1986, 166.

harptir.¹⁰ Tarikât-ı Âliyye-i Kâdiriyye'nin Hâlisiyye Şubesi'nin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî'ye göre tasavvuf, kıl u kâl değildir, ancak o açlığa sabır, dünyayı terk, şehvetleri kesmektir.¹¹ Zamanımızın Kadirîyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi'ne mensup bir mürşid-i kâmil olan Hâfız Mustafa Özgür Hazretleri'nin kendine has tanımına göre tasavvuf ilmi, şerîatın iddia makamı, olağanüstü halleri bilme ve yaşama makamıdır.¹²

Kâtip Çelebi'ye göre tasavvuf, kısaca kemâle erme yollarını gösteren bir ilimdir.¹³ İlm-i tasavvuf, “*kâl*”den ziyade “*hâl*”den¹⁴ ve yüce hakikat ilimlerinden bahseden yüce bir meslektir.¹⁵ İlm-i taavvuf için ilmi'l-kulûb, ilm-i meârif, ilm-i esrâr, ilm-i bâtın, ilm-i ahvâl ve ilm-i muâmelat da denilir.¹⁶

Bir tanıma göre tasavvuf, kişinin zâhiren ve bâtinen şerîat edebi ile edebilenmesi¹⁷ ve ilâhî ahlâkla ahlâklanmasıdır.¹⁸ Ehlullah'a göre tasavvuf bir ahlâktır. Kim ahlâk bakımından öndeyse tasavvufta da öndedir.¹⁹ Tasavvuf, şerîatın en üst mertebesi olan ihsân makamında bir hayat yaşamaktır.²⁰ Ebû Amr Dîmeşkî'ye göre ise tasavvuf, varlığın noksanlığını görebilmek, noksanlardan münezzeh olan Cenâb-ı Hakk'ı müşâhede edebilmek için de eksik olan her şeyden yüz çevirmektir.²¹ Tasavvufun özü

¹⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, (Thk. Abdülhalim Mahmûd b. Eş-şerîf), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, I-II, ts., II, 453.

¹¹ İsa Çelik, “Kâdirîyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî (Sheikh Abdurrahman Halis Kerkuki The Founder of Khalisiyya Branch Of Qadiriyya Order)”, 159-184, (TAED), 15 (38), Erzurum 2008, 169.

¹² Hafız Mustafa Özgür, *Kâdirî Yolu (Gerçekte Yaşayanlar ve Yaşatanlar)*, Milsan Basın San. A.Ş., İstanbul 2011, 48.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (Haz. Şerâfettîn Yalılıkaya-Rıfat Bilge), I-II, MEB., İstanbul 1071, I, 413-414.

¹⁴ Süfilere göre hâl, bir çaba veya zorlama olmaksızın kalbe gelen şeydir. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 247.

¹⁵ Ali Seydî, *Resimli Kâmus-i Osmânî*, I-II, Matbaa ve Kütüphane-i Cihân, İstanbul 1330/1912, I, 287.

¹⁶ Ebû Nasr-es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma' fî't-Tasavvuf*, (Thk. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbâkî Surûr), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, Mısır 1380/1960, 457; *İslâm Tasavvufu*, (Çev. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996/1417, 372; Mahmud Abdurrauf el-Kâsım, *el-Keşfu an Hakikati's-Sûfiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Amman 1413, 9.

¹⁷ İbn Arabî, *Mu'cemu Istilahâtî's-Sûfiyye*, 71; Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Kelimâtî's-Sûfiyye er-Reddû alâ İbn Teymiyye*, Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1402/1981, 326.

¹⁸ Muhammed A'lâ b. Ali, *Kitâbu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn*, I-II, Tashîh, Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadir, ez-İntişârât-ı Hayyâm ve Şürekâu, Kalkûta 1862, I, 840.

¹⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I-XVIII, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2006-2012, VIII, 22.

²⁰ Nakib Attas, *İslâm Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi*, 353.

²¹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 117-118; Yaşar Nûri Öztürk, “Tasavvuf (Târifler)”, *Hareket*, 7 (79), (Temmuz 1972), 23-25; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011, 24-25;

Allah Teâlâ'ya sıdk ile teveccüh edebilmektir.²² İmam Gazâlî Hazretleri ise uzun ve zahmetli bir arayıştan sonra ulaştığı tasavvuf yolunu “*Allah’a giden yolların en güzeli olarak*” tarif etmiştir. Ona göre bu yolun yolcuları olan sûfiler ise en güzel ahlâka sahip olarak Allah yolunda en ön safta yerlerini almışlardır.²³

Tarihsel süreç içinde birçok eser yazılarak tasavvuf ıstılahının geliştirilip ortaya konulmasıyla birlikte, ilm-i şeriat; fukahâ ve ehl-i fetvâ ve nefis mücadelesi ile ilgili olarak yepyeni bir anlayış ve literatür ortaya koyan tasavvuf ehli olarak iki sınıf şeklinde teşekkül etmiştir.²⁴

Sûfiye ıstılahını “*Müsemma bi'l-cevâhiri'l-esrâr*” olarak tanımlayan Süleyman Şeyhî Efendi tasavvuf kavramını,²⁵ “ilm-i tasavvuf”, “ilm-i ledün”, “ilm-i ilâhî”, “ilm-i ilhâm”, ilm-i râsihûn”, “ilm-i rabbâniyyûn”, “ilm-i bâtın”, “ilm-i tevhîd”, “ilm-i esmâ”, “ilm-i hakikat”, “vâridât-ı Hak” ve “mârifetullâh” kelimeleri ile dile getirmiştir. Bu ilim bütün ilimlerin gayesi olup, vahdet-i vücûd ve mâiyyet-i zât sırrını beyân ve mârifet-i nefis ve mârifetullâhı ayân eder.²⁶

Osmanlı'dan Cumhuriyete yakın dönemimizin önemli simalarından biri olan Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi (m. 1868-1956)²⁷ ise şiir diliyle tasavvufu şöyle tanımlamıştır:

Tasavvuf sâf-ı dilden Hazret-i Allah'a dönmektir

Tasavvuf ıstılahâtı ile sanma öğrenmektir

Tasavvuf emr-i billâh ile dâim olmak elbettir

Yalnız sanma elfâz-ı ibârât beğenmektir

İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 353.

²² İbn Arabî, *et-Tetbîrâtü'l-İlâhiyye, fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye, Tedbîrât-i İlâhiyye Tecüme ve Şerhi*, Ahmed Avni Konuk, (Haz. Mustafa Tarhalı), İz Yayıncılık, İstanbul 1992, 24.

²³ İmam Gazâlî, *Hakikata Giden Yol (el-Münkız Mine'd-Dalâl)*, Gazâlî Risâleleri, (Çev. Ali Kaya), Semerkand Yayınları, İstanbul 2008, 146-47.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 86.

²⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 74b.

²⁶ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 15b.

²⁷ Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz., Birol Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatu'l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2003.)

Doğar havf-i Hudâ'dan ilm-i hikmet kalb-i âgâhe
Gönülde inzivâ eyler mehabbete dökünmektir²⁸

Tasavvuf yoluna girmenin bedeli, insanın ruh ve canını bu yolda feda etmesidir.²⁹ Kalbin rezâilden tahliye ve fezâile mahal olmasıdır. Şeyhî'nin yaptığı tanımlama ve tavsife göre, tasavvuf lafzındaki harflerin hurûfî yorumu da bu noktaya çıkar. Bu anlamda “Ta” tahliyeye, “Sad” safâ-yı kalbe, “Vav” “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediği vakit, ‘pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz’ dediler. (Bunu) kıyamet günü ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz diye (yapmıştık)”³⁰ kavı-i şerîfindeki ahd-i mîsâka, “Fâ” fenâyâ işaret eder.³¹ Bir başka hurûfî değerlendirmeye göre, tasavvuf kelimesindeki lafz-ı “Tâ” tevekküle, “Sâd” sabra, “Vâ” veraya, “Fâ” fütüvvete işaret eder.³²

Bazılarının “Mevt-i irâdî” olarak tarif ettikleri³³ tasavvufun bir tanımı da ahlâk-ı ilâhiyye ile mütehallık³⁴ ve muttasıf olmaktır.³⁵ Yine Cüneyd’in târifinden esinlenerek bir târif yapan müellifimize göre tasavvuf, şerefli bir ahlâk olup, ancak şerefli kişilerde tezâhür eder. Hakk’ın kemâline mazhar olan şahıs vasıtası ile Hak kendi zâtının kemâlini tasavvufta izhâr eder. Bu izhâr Hakk’ın şerefli zâtının tecellîsine istidâdı olan kişinin kalb aynası saflaşınca zuhûr eder.³⁶ Tasavvuf ilmi, mârifet-i nefis, mârifetullah ile ilme’l-yakîn, ayn-e’l-yakîn, hakka’l-yakîn, bidâyet, vasat ve nihâyete nâzır bir ilimdir.³⁷ “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti”³⁸ ve “O’na tarafımızdan bir ilim öğretmiştik”³⁹ nazm-ı kerîmelerinde bu ilme işâret vardır.⁴⁰

Tasavvuf, nefsini ubûdiyyete sarf, kalbini rubûbiyyete taalluk ve nazarını da tamamen Hakk’a yöneltmektir. Tasavvuf sâlikin kalbinde Haktan gayrı bir şey bırakmadığı gibi kendi varlığını da ortadan kaldırmasıdır.⁴¹ Tasavvuf öyle bir ilimdir ki

²⁸ Birol Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatu’l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, 29; Bkz., Hâce Muhammed Lütfî, *Hulâsatü’l-Hakayık*, Damla Yayınevi, İstanbul 2006, 150.

²⁹ Şeyhî, *Bahr*, 192.

³⁰ (7. A’râf, 172)

³¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 42b.

³² Şeyhî, vr. 43a.

³³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 19a.

³⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 42a.

³⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 19a.

³⁶ Şeyhî, *Bahr*, 105.

³⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 43b.

³⁸ (2. Bakara: 31)

³⁹ (18. Kehf: 65)

⁴⁰ Şeyhî, *Hulâsât*, vr. 15b.

⁴¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 42a.

kâinâtın sırlarına ancak onunla ulaşılır. Esmâ, sıfat, ledün ve bâtın ilmi ancak tasavvufta bulunur.⁴²

Tasavvuf mesleğine mârifet nûru da denir. Zira bu yolun ilmi olan ilm-i ledün, tâlim ve kesb ile hâsıl olmayıp vehbî bir ilimdir. Bu ilim ancak bir mürşid-i kâmile intisâp, teslim⁴³, sülûk ve cezbe ile tâlibin kalbine ilhâm olur. Bu ilme hâl ve zevk, tarîk⁴⁴ ve riyâzât da denir.⁴⁵ Muhyiddîn İbnu'l-Arabî Hazretleri bütün bu tanımları “*Tasavvuf, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır*” vecizesi ile özetlemiştir.⁴⁶

Sûfî: Tasavvufun ana öznesi olan sûfî, sabah ve akşamın olmadığı ân-ı dâime ermiş kişidir.⁴⁷ Sûfî, sıfat ve sûretten uzaktır.⁴⁸ Yokluğu elde eden sûfiye gerçek varlık ihsân edilir. Bu varlığa sahip olan sûfî, yokluğa ererek bâtınında gerçek varlığa sâhip olduğu için artık başka varlığa ihtiyacı kalmaz.⁴⁹ Nitekim bu bağlamda Şeyhî şöyle der:

İşkât olup subh u mesâ ümmü’l-kitâb oldun ise
Bâtın-ı ‘âlem ân-ı vâhiddir dönen gündüz gecem⁵⁰

Tasavvuf tarihinde üç ayrı isim, üç ayrı tasavvuf yolcusuna alem/isim olmuştur: Bunlar, “sûfî”⁵¹, “mutasavvıf” ve “mustasvıf”tır. Birinci taifede yer alan, sûfîlerin maksatları visâl olduğundan dolayı onlara “*Vusûl sahibi*” denir. İkinci grupta yer alan mutasavvıflar bu yolun usul ve erkânı ile bi-hakkın/hakkını vererek meşgul olduklarından dolayı onlara “*Usûl sahibi*” denir. Üçüncü grupta yer alan mustasvıflar ise manayı idrâk edemediklerinden dolayı onlara da “*Fodulluk sahibi*” denir.⁵²

⁴² Şeyhî, vr. 42b.

⁴³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 133-134.

⁴⁴ Kâşânî, 349.

⁴⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 11a.

⁴⁶ İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 355.

⁴⁷ Şeyhî, *Bahr*, 127.

⁴⁸ Şeyhî, 198.

⁴⁹ Şeyhî, *Bahr*, 299.

⁵⁰ Şeyhî, *Divan*, (İÜK), 8a.

⁵¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 338.

⁵² Ali b. Osman Cüllâbî, el-Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, (İngilizce’den Arapça’ya tercüme: İsmâil Mâzî Ebu’l-Ğarâim, Thk. İbrahim Düsûkî), Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, Kahire 1974; *Keşfü’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, 115-116; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, AÜB., Ankara 1975, 165-166, İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 356.

2.1. SEYR Ü SÜLÛK

Seyr kelimesi, Arapça'da “gezme”, sülûk ise “yola koyulmak ve yolu yürümek” demektir. Seyr, sefer ve sülûk eş anlamlı kelimeler olup, ıstılahtaki kullanışları arasında ufak tefek farklar vardır. Bunların hepsi de ruhanî ve mânevî bir harekete dair ıstılahlardır.⁵³ Söz konusu kavramların tasavvuftaki anlamı ise şöyledir: Seyr, sâlikin cehaletten ilme, kötü huylardan güzel huylara, kendi varlığından geçerek Hakk'ın varlığında fanî olmak için harekete geçmesidir.⁵⁴ Sülûk ise Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan mânevî ve ruhî yolculuk ve ahlâkî eğitimin adıdır.⁵⁵

İbnü'l-Arabî Hazretleri'ne göre sülûk ehli dört kısımdır. Rabbiyle sülûk eden, nefsiyle sülûk eden hem rabbiyle hem nefsiyle sülûk eden ‘sâlik olmayan sâliktir.’ Bu sâlikler mertebe mertebedir. Bir kısmı O'ndan O'na giderken bir kısmı da O'ndan O'na ve O'nda gider. Bir kısmı ise O'ndan O'na O'nunla gider. Bir kısmı O'ndan ve O'na ve O'nda olmaksızın sülûk eder. Bir kısmı ise O'ndan ve O'na ve O'nda olmaksızın sülûk eder. Bunlardan bir kısmı yolculuk etmesizin sülûk edendir. Bir kısmı ise yolcudur. Bunun anlamı her yolcu sâliktir. Fakat her sâlik yolcu değildir.⁵⁶ Yolcu, sülûkunun kendisini amaçladığı ve amaçlamadığı şeylerden yolculuk ettiren kişidir. O fikriyle, inancıyla, ve ameliyle yolculuk yapan insandır.⁵⁷

Şeyhi'ye göre seyr ü sülûk, telkîn-i mâye ile başlayan mârifetullâh ile nihayete eren, bu iki uç nokta arasında da sayısız mertebe ve bu mertebelerden zuhûr eden halleri olan bir süreçtir.⁵⁸ Bu anlamda ilme'l-yakînden hakka'l-yakîne varıncaya kadar sâlikin kat edeceği eni sonu olmayan tevhîd ve ikân mertebelerinden ibarettir.⁵⁹ Bu yolda her mertebenin kendine has bir hükmü, hâl ve zevki vardır.⁶⁰ Bu mânevî yolculuğun anlamı,

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 349; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, 104-105; Ahmed Abdurrahim, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmîzî ve Masâdurûh mine's-Sunneh*, Kâhire, 1988, 23; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, III, 287; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 188.

⁵⁴ M. Ali Aynî, 105; Mâhir İz, *Tasavvuf*, 180.

⁵⁵ Bkz., Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 51; Tahânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, II, 676; Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Süfiyye*, Kâhire 1992, 171.

⁵⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 337-341.

⁵⁷ İbn Arabî, VIII, 341-346.

⁵⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 30a.

⁵⁹ Fakat çalışmamızda sık sık vurgulanacağı üzere burada seyr ü seferden kasıt mâna menzillerini katetmektir. Yoksa fiziki anlamda bir mesâfe ve bir menzil katetme söz konusu değildir.

⁶⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 63a.

Hak yolunda devâm ve istikrâr,⁶¹ tebdil, tezhîb-i ahlâk, ref'-i hicâb, kesb-i ilim, mârifet ve kendi zâtının hudûs ve kıdemini, vücûd ve ademini kemâli ile bilmektir.⁶²

İmâm Rabbânî Hazretleri'ne göre seyr ü sülûka girmekten maksat, sâlikin istidlâl darlığından keşif alanına çıkması ve icmalden tafsîle erişebilmesi için şer'an itikad edilmesi gereken şeylere karşı yakîninin artmasıdır. Bu yola girmekle fıkıhın hükümlerini uygulamak kolaylaşır. Nefs-i emmarenin bu yöndeki baskısı ortadan kalkar.⁶³

Müellifimize göre ise seyr ü sülûkun amacı öncelikle kesrette vahdet/şühûd-i mücmel fi'l-mufasssal saâdetine vâsıl olmak, daha sonra da vahdette kesret/şühûd-i mufasssal fi'l-mücmel makamına ermehtir.⁶⁴ Bir başka ifadeyle sâlikin ilmini “ayn” kılmasıdır.⁶⁵ “*Tevhîd, izâfetlerin ortadan kalkmasıdır*” hakikati gereği sâlikin özünü kaplayan beşerî vücûddan kaynaklanan eniyyet ve isneyniyyet duygusunu izale etmesidir.⁶⁶

Seyr ü sefer sürecinin başlangıç noktası, dimâğı ve sînesi, “Nûr”, “Cebel-i tûr”, zâtı ise devâmlı olarak şühûd ve huzûrda olan insân-ı kâmilin “Beytullâh”, “Hazinetullâh”, “Kâbetullâh”, “Beytü'l-ma'mûr” ve “Kitâb-ı mestûr” olan kalbine⁶⁷ girerek bu mübarek kalbte seyr ü sefer etmek maksadına binâen mürşide irâde⁶⁸ ve inâbe⁶⁹ getirmekle başlar.⁷⁰

⁶¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 53b.

⁶² Şeyhî, vr. 63b.

⁶³ İmâm Rabbânî, *Mektubât*, 447. Mektup, 210.

⁶⁴ Sâlikin bu erişimi elde etmesi için sâlikin farkdan cem'e urûc ve cem'den fark-ı sâni ve cem'u-l cem'e urûc ederek hayvanî vasıflardan halâs bularak şeref-i insâniyyet ile ihtisâs bulmuş olması gerekir. (Şeyhî, *Mektubât-ı Erbaîn*, vr. 23a.)

⁶⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 63a.

⁶⁶ Şeyhî, vr. 63b.

⁶⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 30a.

⁶⁸ *İrâde kalbin kendi arzusuyla ruhun gıdâsını istemesidir. İrâde nefsin isteklerinden vazgeçerek Allah Teâlâ'nın emirlerine uymak ve O'ndan râzı olmaktır. Istılâhî anlamı ise hakikat davetçilerine icâbeti gerektiren kalbdeki muhabbet ateşinden bir kor, bir ateş parçasıdır.* (Cürcanî, *Tarîfat*, 16-17.) Bir başka tanımlamaya göre ise irade kendi murâdından nefsinin habsedip evâmîr-i ilâhî ve rızâ-i Bârî'de ve kazâ-i Rabbânî'de teslîm ve ikbâl olup, kişinin nefsi için Allah Teâlâ Hazretleri'nin murâdına bağlı olmadan bir şey istememesi ve iki cihânda Hak'tan başka murâdı olmamasıdır. Özetle irade, mürid ve murâdın mahvıdır. Zira bunların üçü de vücûd ister. “*Senin varlığın bir günâhtır ve başka hiçbir günâhla kıyâs edilmez*” (İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul Mektebetü Eser/Eser Kitabevi), 1969, I, 333.) *fehvasınca kişinin kendisine vücûd atfî ise en büyük günâhtır. Öyleyse kul öncelikle kendisine vücûd atfını mahv etmelidir. Çünkü beşerî vücûd sâkıt ve mahv olunca ârifde irâdet, mürid ve murâd varlıkları tamamıyla ref' ü def' olur. Zira gerçek irâdet Hakk'ın ve gerçek murâd da murâdullahtır.* (Şeyhî, *Sübha*, vr. 52b; İrâde için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 50-51.)

⁶⁹ İnâbe, kalbi şüphelerin karanlıklarından çıkarmaktır. İnâbe, her şeyi terkederek her şey kendisinin olan

Cennetin ve bekâbillahın yolu, evliyâullahın hazînetullâh ve beytullâh olan gönlünden geçer. Şeyhî bu konuyu izah etmek için “*Fedhulî fî ibâdî vedhulî cennetî*” âyet-i kerîmesini kendine has bir uslûpla tefsir eder. Ona göre “*Fedhulî fî ibâdî*” “*Kullarımın arasına gir*”den kasıt nefsin kulu olmayıp, fenâfillâh olarak Hakk’ın gerçek kulları arasına gir demektir. “*Ve’dhulî cennetî*” “*Cennetime gir*” den maksat ise “*Cennete dâhil olarak, bekâbillâh makamına er*” demektir. Fakat cennete girmek için “*Ve’dhulî fî ibâdî, bel fî kulûbi evliyâ-i*” “*Kullarım arasına gir yani velîlerimin kalbine gir*” sırrının gerçekleşmesi gerekir. Bunu gerçekleştiren bir sâlik ise, Hakk’ın cennetine dahil olmuş olarak, gerçek saâdete ermiş demektir.

Evliyânın kalbine girmek iki türlü olup birincisi bidâyet⁷¹ hâlidir. Sâlik bir velînin eteğine yapışıp, ona intisap edip, ibâdet, hizmet ve muhabbet ile çalışır. Şeyh Efendi de onda kabiliyet ve isti’dâd müşâhede ederek gayret ve sadâkati oranında ona muhabbet eder. İkincisi, nihâyet⁷² hâli olup, sâlik bu mertebede mürşidinin sırrına vâsıl olur. Ahlâkını değiştirip, kalbini tasfiye ve nefsini tezkiye ile şeyhin kalbine girer. Yani şeyhin sırrına ve makâmına dahîl olur. Bu durumda “*Fedhulû fî i’bâdî -ey fî kulûbi ibâdî /Kullarım arasına gir-yani kullarımın kalbine*” sırrı bu mertebede gerçekleşir. Âdem’in sûreti, Hakk’ın sıfatlarının mazharı olmuş olur. Bu durumda insan “*Halakallahü âdeme alâ sûretihî-ey alâ sûreti esmâ ve sıfâtihî*”/“*Âdemi kendi sûretinde yarattı*”⁷³ yani “*Esmâ ve sıfatının sûretinde) yarattı*” hadîs-i şerîfinin sırrına ermiştir. Bunun anlamı bu mertebeye ermiş kişinin “*Mazhar-ı sırr-ı zât-ı mutlak*” olması demektir. “*Ve nefahtü fihî min rûhî-ey min emri Rabbî (Ona kendi ruhumdan üfledim - yani Rabbin emrinden*”⁷⁴ âyet-i kerîmesi de bu sırta işaret eder.⁷⁵

Zâta dönmektir. Bir başka tanımlamayla gafletten zikre, yalnızlıktan insanlarla dostça yaşamaya dönmektir. (Cürcanî, Tarifat, 30.) Şeyhî’ye göre ise inâbe, Halktan yüz çevirip Hakk’a ikbâl ile bir mürşidden mâye alıp onu Hakk’a vuslatta vasıta ve maksûdunun husûlüne vesile kabul edip onun yümn-i himmet/himmetin bereketi ile teveccühünü dürüst bir şekilde Hakk’a yöneltip zâhir ve bâtın mürşidi vasıtası ile Hakk’a dönmektir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 58a; İnâbe için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 87-88.)

⁷⁰ Şeyhî, *Hadis-i Erbaîn*, vr. 51b-52a.

⁷¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 105-106.

⁷² Kâşânî, 561-562.

⁷³ (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Dâru İbn-i Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1423/2002, İsti’zan, 1; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1412/1991, Müslim, Birr, 115.)

⁷⁴ (15. Hicr: 29)

⁷⁵ Şeyhî, *Bahr*, 733.

Bu yola giren sâlik, öncelikle şunu bilmelidir ki seyr-i fillâhın nihâyeti ve seyr-i ani'llâhın gâyeti yoktur.⁷⁶ Bu durumda sâlik hangi mertebeye vâsıl olsa bir üst mertebenin harâret ve âteş-i galebesi onda galeyân eder. Bu durum sâlikin arayışı devam ettiği müddetçe devam eder.⁷⁷ O Hakk'a doğru yol alırken telvînden temkîne,⁷⁸ kabzdan basta⁷⁹ evrilir durur. Bu süreci gâh halk ile, gâh Hak ile inbisât halinde geçirir.⁸⁰ Böylelikle buluğa ererek erler ve erenler safına katılır.⁸¹

Şeyhî'ye göre zılliyyetine ârif olarak benlik külfetinden kurtulan bir sâlik için “*Deryâda semekiyyetine ve semâda melekiyyetine seyr ü sefer lâzım değildir.*”⁸² Şeyhî sâlikin bidayetten nihayete kadar olan seyr ü sülûk sürecini aşağıda yer alan değişik ifadelerinde kendine has veciz uslûbu ile geniş bir şekilde izah eder.⁸³ Aşağıdaki beyitlerinde ise “*Levh-i merdân içre isminin yâd olması*”nı isteyen tâlibleri bu kutlu yola davet eder:

İster isen sana Hak'tan var ola
Gir erenler silkine dil-şâd ola

⁷⁶ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 51b-52a.

⁷⁷ Şeyhî, vr. 52a.

⁷⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 65a-66a.

⁷⁹ Şeyhî, vr. 64a-65a.

⁸⁰ Şeyhî inbisât kavramını şöyle tanımlar: “*Ve inbisât mea'l-halk şoldur ki halk ile inbisât hüsn-i halk ve mahlûktan uzlet etmeyip tevâzu' ve ihtirâm ve inbisât ile hüsn-i muâşeret ve müsemma-i ism-i Basî'ti her zerrede bis'ât-ı nûr-ı şems ve her katrede ihâta-i zât-ı bahr-i nazarı münbasit olmaktır. Ve inbisât mea'l-Hak şoldur ki havf galebe edip recâya mâni' olmaya azâbdan korktuğun gibi atâsın me'mûl ve matlûb edesin. Ve Basî't ismi mazhariyyetiyle Hak ile inbisâtıdır. Vallahu a'lem bi's-savâb*” (Şeyhî, vr. 88b.)

⁸¹ Bulûğ racûliyyet ve ahkâmı tasarruftur. Buluğa eren sâlik, kabzan, bastan, lutfan ve kahran kalblere, esmâ ve sıfâta mâlik, mutasarrıf ve hâkimdir. Nefs ü hevâsına mâliktir, nefsin itmi'nânına hall ve akde kâdirdir. O nefs-i râm ve akl-ı tâm olarak ile fâildir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 76a.)

⁸² Şeyhî, vr. 63b.

⁸³ “*Âşık-ı sâdık başlangıç olarak mertebe-i şerîatta hizmetin edâ edip mertebe-i tarîkata kadem koyup ve tarîkat ahkâmını bî-tamâmihâ icrâ edip ve ikisinin dahî kabın soyup hurşîd-i mârifete urûc eyleyip lübb-i maârif ile karnı doyup onda bir zamân tevakkuf ettikten sonra gayret-i kabiliyyeti onda dahî tevakkufa tahammül etmeyip kadem-i himmet ve gayretin fezâ-yı hakîkata vaz' ve himmet-i mürşid ile mârifet-i hakîkiye vâsıl olup, akabe-i küfrü ubûr ve devlet-i serây-ı hakîkatte huzûr eyledi*” (Şeyhî, *Nikât*, vr. 10a.) Yine başka bir ifadesinde, “*Zira ehl-i şer' iken fark-ı evvelde idi. Mârifete vâsıl olana değin tarîkatta dahî farkıyladır. Mârifete kadem basınca hiç fark kalmaz. Onun için ne mecâz ve ne hakikat fark kalmaz ve aslâ gayri görmez ki fark yani halk ile Hakk'ı fark ede. Halkı adem-i sırfa ihâle ve vücûdu yalnız Hakk'a havâle eder. Ve vücûdun vücûda kabiliyyet-i ilmîleri olup ve “adem-i mahz” ve “mümteni'u'l-vücûd” olmadıklarına nazar etmez. Ama himmet-i mürşid ve feyz-i inâyet-i reşîd ile makâm-ı hakikat olan hakka'l-yakîne duhûlü müyesser olur. O vakit sır-ı mezkûra ârif olarak yine cümleyi ehl-i şer' ve avam misillü eşyâ-yı mümkinede her taayyünü mertebesi mertebesince fark ederler. Muktezâ-yı verâsetlerini tamâm-ı istikamette edâ edip giderler. Ammâ evvelki fark ki ehl-i rûsûm ve avâmın gaflet ve cehl ile idi, öyle değildir. Bu fark cem'den sonra fark-ı sânidir. Ve fark-ı ba'de'l-cem' ve âhadiyyetü'l-cem'hâsılı istilâhât-ı süfiyyelerde mezkûrdur*” buyurur. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 10b.)

Nice yıl yansın yakılsın can u ten
Tek bu nefs-i şomdan âzâd ola

Müştehiyyât-ı behâyimden güzer
Kıl ad ser-keş emrine münkâd ola

Zikr-i Hak olsun enisi rûz u şeb
Bu harâbat içre dil âbâd ola

Terk-i ağyar et dil-resin Şeyhiyâ
Levh-i merdân içre ismin yâd ola⁸⁴

Bu yola giren sâlik, öncelikle şunu bilmelidir ki büyükler bir kimseyi bu yola kabul ettiklerinde bırakmazlar, reddetmezler. Eğer bırakacak, reddedecek olsalardı onu kabul etmezlerdi. Kabul ettikleri sâlikleri makamına göre terbiye ve tedib ederler.⁸⁵ Sâlik bu yolda ciddi bir çaba harcarsa, Hak Teâlâ ona öyle bir idrâk ve bilgi ihsân eder ki, Hakk'ın her an kendisi ile beraber olduğunu bilir. Her ne kadar arada bir gaflete düşüp Hakk'ı unutmuş olsa da Hakk'ın her an kendisi ile birlikte olduğundan hiçbir zaman şüphe etmez.⁸⁶ Zira Şeyhî'ye göre, meydân-ı şerîatta hîn-i sabâvetten/çocukluğundan beri “Gaddin-i dâl kılan/yani çocukluğundan beri şerîat hayatı içinde yaşayarak bu yolda yaşlanan, “*Harf-i dâl*” gibi bu yolda beli bükülen ve pûte-i tarîkatta/tarîkat potasında vücûd-i beşerîyesini/beşerî vücûdunu hâl ve derya-i hakîkatte kendini/kendiliğini yani benliğini mahv ü sarfeden/fâni kılan, bir kimsenin Allah katında mahbûb olması muhakkaktır.”⁸⁷

Müellifimize göre seyr ü sülûk sürecinde sâlikin başarılı ya da başarısız olmasını belirleyen bazı unsurlar vardır. Bunların en belirleyici olanı sâlikin isti'dâdının hazret-i ilmiyye ve a'yân-ı sâbiteden yaptığı taleptir. Sâlik bu talebi oranında feyz-i akdesten

⁸⁴ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 63b.

⁸⁵ Şeyhî, *Bahr*, 284.

⁸⁶ Şeyhî, 402.

⁸⁷ “*Pes şol kimse ki meydân-ı şerîatte hîn-i sabâvetten berû gaddin-i dâl ve pûte-i tarîkatta vücûd-ı beşerîyesin hâl ve derya-yı hakîkatte kendini mahv ü sarf eyleye. Öyle olan merdân-ı hüddâda her beden ve her zîşt-hûb olması muhakkaktır.*” (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 103a.)

feyz-i mukaddese yansıyan feyiz doğrultusunda bir hayat tarzı, dünya görüşü, inanç ve iman hali ortaya koyar.⁸⁸

Sâlikin bu yolda başarısını belirleyen bir başka unsur da talibin bu yolun bilincinde olup olmadığıdır. Eğer tâlib, neyi talep ettiğini bilirse, talebini gerçekleştirmek için fedâ ettiği şeyleri ve sülûkta yaptığı çileler gözüne çok görünmez. Fakat tâlibin, sülûkunun sonundaki mutluluğu sülûkun başında bilmesi zordur.⁸⁹ Kabiliyetli sâlikler kendilerine uygun bir yolu seçerek “*şuhûs-i selâse*”nin⁹⁰ ötesi olan havass-ı kâmiller menziline geçmeye, hatta ona bile iltifat etmeyerek hassu’l-havas olan ehas ve ekmelîn menziline azmederler. Çünkü varlıktan kurtulamayarak fenâfillah mertebesinin altında kalan sâlik, mecâzen mü’min bâtinen müşrik olup, şirk-i hafîden kurtulamamıştır. Bu mertebede havas bile şirk-i hafîde olması hasebiyle bu mahalde avam ile eşittir. Çünkü havas, mârifet, irfan, keşf ü kerâmet ve kemâlâtına rağmen onda da bir miktar enâniyet kalmış olması hasebiyle şirk-i hafî sâbit ve bâkîdir. Öyleyse havas mertebesinin bile ötesine iltifat etmek lâzımdır.⁹¹

Kemale erme yolunda diğer belirleyici hususlar ise “*Cezbe, Rahmânın cezbesindendir*” hakikati gereği “*cezbe*”, “*Ey îmân edenler! Allahû Tealâ'dan korkun.*

⁸⁸ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 28b; Süleyman Şeyhî Efendi bu görüşünü çok değer verdiği Şeyh Bedreddîn Hazretleri'nin “*Vâridât*” adlı eserindeki odun çeşitleriyle ilgili istiâresiyle anlatma yoluna gider. Mâlûmu olduğu üzere bazı odunlar tam kuru, bazıları orta düzeyde kuru, bazıı da tam yaştır. Tam yaş olan odun ateşe atıldığında uzun bir zaman zarfında tutuşur. Orta düzeyde yaş olan vasat bir zamanda tutuşur, tam kuru olansa kısa zamanda tutuşarak yanar. Fakat yaş odun bile bir müddet yandıktan sonra içindeki rutubet uçup giderek sonuçta o da yanıp ateşin rengine boyanır. Ashâb-ı sülûk da bunun gibi farklı farklı özelliklere sahip olup, aşk ateşiyle tutuşma ve yanma süreleri isti'dât, kabiliyet, gayret, farz ve sünnete teşebbüsle seyr ü sülûk zikir ve fikre müdâvemet, ihlas, tam teslimiyet, sağlam i'tikad gibi etmenlere göre değişir. Eninde sonunda aşk ateşiyle tutuşup yanan sâlik de kalbindeki sivâ ve gayrı izâle ederek mârifetullahı elde etmek sûretiyle ilâhî aşkın rengiyle/sıbgatullâh boyanır. Orta düzeyde ve tam kuru olan odunlar nasıl çabucak tutuşuyorsa, daha çocuklukta velîlik kabiliyetine sahip olan sâlikler de Allah'ın lütfuyla himmet-i pîrle bir üfürmede aşk ateşiyle tutuşarak bu makama ermeye hazırdırlar. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 28b-29a; Bkz., Şeyh Bedreddîn, *Tercüme-i Vâridât-i Bedreddîn*, (Terc. Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi), 70-71; *Şerh-i Vâridât-ı Bedreddîn Tercümesi*, (Arapça Şerh Eden: Muhammed Nûrû'l-Arabî, Osmanlı Türkçesine Çev. Ali Ufkî Efendi), 216, *Vâridat Tercümesi ve Şerhi*, 70-71, 216; Sadreddîn Konevî Hazretleri ise feyiz alma kabiliyetlerine göre sâlikleri sırasıyla yağ, kibrit, kuru odun ve yaş odunun ateşte tutuşma dereceleriyle karşılaştırmıştır. (Krş., Sadreddîn Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 238-239.)

⁸⁹ Şeyhî, *Bahr*, 96.

⁹⁰ Bazı zâtlar şuhûs-i selâseyi şerh etmiş kimisi cennet, cehennem ve a'râf olarak değerlendirmiştir. Bazıları kâfir, münâfık ve mü'mine haml etmiştir. Sultân IV. Murâd'ın hocası ve şeyhî olan Avnî Efendi padişah hazretlerinin emriyle bu ibâreyi müstakil bir risâlede şerh etmiş, şuhûs-i selâseyi mevâlid-i selâse olarak yorumlamıştır. Şeyhî bu yorumların hiçbirini gerçeğe uygun bulmamıştır. Ona göre şahs-ı selâseden murâd mübtedî ve mutavassıt ve müntehî sâliklerdir. (Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 13a-13b.)

⁹¹ Şeyhî, vr. 13a.

O'na yaklaşmaya vesile arayın. Yolunda cihad edin ki, felah bulasınız”⁹² âyet-i kerîmesi gereği “*râbıta yapılmaya lâıyk bir mürşide intisâp*” “*Allah'ın adıyla, en iyi bilen ilim sâhibinin ilmi, her şeyin üzerindedir*” gereği “*kâmillikle yapılan irfânî sohbetler*” yani ilm ü irfân ve âyet-i kerîmesi gereği “*mücâhede-i nefis*” olmak üzere dört unsurun bir araya gelmesidir. Bu dört unsuru bir araya getiremeyen kişiye meczûp, sâlik, ârif ve mücâhid denebilir. Fakat kâmil denmez.⁹³

2.1.1. Seyr ü Sülûk Yöntemleri

Peygamber Efendimiz'in buyurduğuna göre, “*Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri adedince*”⁹⁴ gereği Hakk'a vuslat yolları sayısızdır. Müellifimiz bu kapsamda bazı seyr ü sülûk yöntemlerini izah eder.

2.1.1.1. Mârifet Nûru

Ashâb-ı mukârebenin şeref-yâb oldukları saâdetlerdir.⁹⁵ Kitab okuyarak ve semâ ile hâsıl olan mârifeti ifade eder.⁹⁶ Mârifet nûru sâhiplerinin, mücâhede ve takvâlarına cezbe ve irfanları gâlib olduğundan, mârifet-i nefis ve mârifetullâha dair kazanımları dikkate değerdir. Maksûd ve matlûblarını nûr-i mârifet ile bulurlar. Hayât-ı zâtiyye-i ebediyye ve bekâ-i nûriyye-i ilâhiyye ile hay ve bâkî kalırlar.⁹⁷ Mârifet nûruna sahip olan bir sâlik, zekâ, aşk ve muhabbet ile kısa zamanda zılliyyetine vâkıf olarak, enâniyet akabelerini geçerek, müzâhame-i sivâ ve gayriyyetten kurtularak, âlem-i ıtlak ve hazret-

⁹² (5. Mâide: 35)

⁹³ Şeyhî, *Mektûbât*, vr. 31b.

⁹⁴ Müellifimiz bu hadîs-i şerîfe tevhîdî bakış açısıyla getirdiği yoruma göre “*Biadedi enfâsi'l-halâyıkdan murâd*”, kesretten kinâye olarak kullanılmıştır. İlâhî tarıklar lâ gâye ve bî-nihâyedir. Bu bağlamda zerrelere kadar bütün mümkünât isti'dâdları ve “*Herkesin yöneldiği bir yön vardır*” hakikati gereği kendilerine münâsib ve hallerine muvâfık bir yol üzerinde Cenâb-ı Hakk'a doğru yönelen birer râh-ı râstî üzeredirler. Bu bağlamda “*Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a âidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz*” hakikati gereği her nefesin nefes sâhibinden herhangi bir infisâl ve ittisâle uğramadan kesintisiz devam ettiği gibi, mümkünâtın da Hak'tan seyirleri infisâlsız Hakk'a vusûlü ittisâl ve i'tibâriyetsiz gerçekleşir. Bu devinim Hak'tan Hakk'a doğru gerçekleşen bir zuhûr ve butûn; hurûc ve duhûl sürecidir. Başka bir ifadeyle “*Yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler*” gereği her an gerçekleşen bir mahv ve ispat, ifnâ ve icâd sürecidir. (Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 43b-44a.)

⁹⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 20a.

⁹⁶ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a.

⁹⁷ Şeyhî, vr. 48b.

i zât-ı mutlaka vâsıl olurlar. Onlar ruhsat yönünden rindâne bir tarzda yaşarlar. Eşi'a-i aşk ve muhabbet ile dosta giderler. Bu yolun mensuplarına “muğârabe ehli” de denir.⁹⁸

Mârifet nûru istikametindeki bir seyr ü sülûkta sâlik, tembellik etmeksizin bir taraftan mücâhede ve takvâ, bir taraftan da kâmillerin ilminden, irfanından, sohbetinden ve kitaplarından faydalanmaya önem vermelidir.⁹⁹

2.1.1.2. Riyâzât Yolu

Etvâr ve sülûk-i müşâreke¹⁰⁰ de denilen, riyâzât yoluna gelince bu yolda yürüyenlerin mârifetleri yalnız riyâzât, perhiz ve mücâhedenin ürünüdür.¹⁰¹ Şeyhî'ye göre, riyâzât yolu ehli, mahcuplara emr-i tefrîd ve sırr-ı tevhîdî anlatmak için, usûl, furû' seyr ü sülûk, mücâhede, takvâ, perhiz, mücâhede, sıyâm, kıyâm, uzlet, riyâzât gibi kavramların gereğini yerine getirirler. Fakat bu yolculuğun başarılı olması için, bid'atler, ruhsatlar ve hasetlerden kaçınmak, azîmet yolunu tutmak gerekir.

Riyâzât yolu “Şarkîler” yolu olup, vahdet sarayının haremine vâsıl olmada uzun ve zorlu bir yoldur. Bu vuslata eren sâlikin sırrında göz görmedik, kulak işitmedik, beşerin hatırına gelmedik zevk ve haller hâsıl olur.¹⁰²

Riyâzât yolu mürşid-i kâmilin gönlünde yer edinerek mârifetullahı kabule uygun hale gelmektir. Bu kabul gerçekleştikten sonra mücâhede, takvâ, perhiz, zikir ve fikir gibi âdâb-ı tarîkatın gereklerini yerine getirmekle mârifet-i nefis ve Hak ilminin nûru sâlikte parlar. Bu sırta kitap okuyarak erilmez. Ancak riyâzât ve tam bir istikametle erilir.¹⁰³ Bundan dolayı bu yola “riyâzât nûru” denir. Fakat her iki yöntemde de perhiz ve riyâzâtın dahli olmalıdır.¹⁰⁴

⁹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 102a.

⁹⁹ Şeyhî, *Bahr*, 722.

¹⁰⁰ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 20a.

¹⁰¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a-48b.

¹⁰² Şeyhî, *Sübha*, vr. 102a.

¹⁰³ Şeyhî, *Bahr*, 722.

¹⁰⁴ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a.

2.1.1.3. Riyâzât Yolu Mârifet Nûru

Üçüncü yol ise, “*Tarîk-i vusûl riyâzât yolu ile mârifet nûrudur*” gereği her ikisinin de birlikte tatbik edildiği sentez bir yöntemi içerir.¹⁰⁵ Bu üçüncü yol, hem mezkûr mücâhede ile gönlün saffet ve tezkiyesine ikdam, hem de kâmillerin kitap ve risâlelerinden ihsân ve ehl-i kemâlin kelâmından mârifet tahsîline ihtimam göstermeyi gerektirir.¹⁰⁶

Şeyhî’ye göre, riyâzât ve mücâhede yolu ile hedefe on yıl veya daha fazla zamanda ulaşılan bir mertebeye, nûr-i mârifet ile bir yılda erişilir. Müellif, riyâzât yolunun ne kadar uzun bir yol olduğunu şu örnekle anlatır; Birisine evinde değerli mücevherattan oluşan bir define olduğunu, fakat bu defineyi çıkartmak için definenin yerini, içeriğini, çıkartma yöntemini bilen bir mağribîye ihtiyaç olduğu söylenir. Definenin sahibi bir mağribî bulur, ancak mağribî ile lisanları farklı olduğu için anlaşılamazlar. Bunun üzerine define sahibi ya mağribîyi evlendirir veya kendisi bir mağripli hâtûn ile evlenir. Bu evlilikten bir çocuk olması beklenir. Doğan çocuk hem babasının hem de annesinin lisanını öğrenerek aralarında tercümanlık yaparak definenin çıkarılmasını sağlar.

Bu temsili tasavvuf istilahına aktarırsak karşımıza şu unsurlar çıkar: Burada evlenenler nefis ve rûh olup, onlardan doğan çocuk ise veled-i kalbdır. Hazinesdeki gümüş nefis-i emmâre olup, bu nefsin sahibi İslâm ve îkân yönü ile gümüş olmakla birlikte hevâ ve şehvât-ı nefsiyyesine uyarak boş şeylere meyleder. Hâlis gümüş, levvâmedir, sahibi pişmanlık ile nefsinin kınayıp, tevbe ve istiğfâr ile arınır. Altın, nefis-i mülhîmedir. Bu mertebede sâlikin hâlâ şehvât-ı nefsâniyyeye meyli vardır. Hâlis altın mutmainnedir. Onun için kinden, nefretten ve hileden temizlenmiş kötü fiillerden uzaklaşmıştır. Zümrüt ve yâkut râziyye ve marziyye, elmas ise mertebe-i nefis-i sâfiyedir.

Şeyhî mârifet nûruyla hedefe varmayı da şu örnekle anlatır: Define sahibi ya bir mağribî ve bir tercüman bulup, o definelerin çıkartılmasını sağlar veya tercüme edilmiş uygun bir kitabı tedârik ederek onun rehberliğinde evin her tarafını kazıp defineyi çıkarır. Buradaki tercümân kâmilleri, söz konusu kılavuz kitap da ehlullahın yazdığı yol gösterici eserler, sülûkten maksat ise mârifetullâhtır. Mârifetullâhtan murâd ise onun

¹⁰⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 102a.

¹⁰⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 84a.

mâhiyetine ârif olup, kişinin kendisinin yokluğunu ve Hakk'ın varlığını, kendinin ademiyetini ve Hakk'ın vücûd-i vahdâniyetini, kendinin fenâsını, Hakk'ın bekâsını şekillerden beri olarak bilmektir.

Bu yola göre yedi defîne yedi esmâ usûlü olup, bunlar kalb, rûh, sır, hafî, ahfâ, fuâd ve lübbdür.¹⁰⁷ Bunların her biri bir âlemdir ki, birçok menâzil ve maârifî kapsar. Her bir menzil çeşitli riyâzât ve mücâhedeleri gerektirir. Her mertebenin mücâhededesi kişinin mertebesine, ilmine ve irfânına göre farklıdır. Mesela; halktan alakayı kesmek, oruç tutmak, namaz kılmak, terk-i dünya, ümmî mübtediye göre çok uygundur. Zira onun içinde kötü ve donmuş maddeler birikmiştir. Onları izâle edip, gönlü onlardan temizlemek ve nefisini şehvetlerden arındırmak, dünya sevgisini ve nefis ü hevâsına olan meylini yok etmek için bir süre nefsi ve bedeni bazı şeylere mecbur kılmak gerekir. Bunun neticesinde nefis tavusunun serkeşlikleri itaate dönüşür.

Sâlike bu erişimden sonra farklı bir yöntem uygulamak gerekir. Zira nefis önceki mücâhadelere alışarak bu sefer de riyâ, şöhret ve riyâset âfetlerine dûçar olup, enâniyet davâlarına kalkışıp, kendisinde fazîlet, büyüklük ve taassub damarları harekete geçer. Bu mertebe önceki mertebeden daha önemli ve tehlikelidir. Burada sâlik mürşidin himayesine daha çok muhtaçtır. Birçok şeyh bu mertebede sâlikin nefisini kırmak ve nefsi bu tür taleplerden uzak tumak için insanların kınayacağı bazı işlerle onları imtihan ederler. Bundan sonra da fenâ âlemlerine ulaştıracak mücâhadelere me'mûr ederler. Bu mertebenin mücâhededesi genellikle, ruhânî ve mânevîdir. Sûrî mücâhedeye artık fazla ihtiyaç kalmaz. Nefs-i emmâre bu mertebede riyâzet ve mücâhedeye maruz kalmış ve çaresiz itaat etmiştir. Fakat bu aşamada ülfet ve ünsiyet ederek riyâ ve şöhretten bir lezzet almaya başlar. Halkın teveccühünden dolayı o tarafa meyleder. Halkın teveccühünden, âlimler ve sâlihler yanında beğenilmekten hoşlanır. Fakat şöhretten aldığı bu lezzetlerin kolay kolay nefsânî olduğunu bilemez. Bu sebeple ona başka bir mücâhede îcâb eder. Bu durumda zühdden bile zühd gerekir. Bu mertebede *“Sâlik iki kere dünyadan bîzâr olmadan Hakk'a vâsıl olmaz”* gereği halkın ilgisine dikkat etmelidir. Yoksa şöhret ve şân yolu ile nefis yine onu fesâda düşürür ve şöhret âfetine dûçar eder. Bu durumda onun bir kez daha dünyadan bîzâr olması gerekir. Bu bîzârlık hali ise nefse en ağır gelen şey olan halkın nazarında küçük düşmekle gerçekleşir.

¹⁰⁷ Söz konusu kavramları çalışmamızın “Letâîf” başlığı altında ele aldık.

Nitekim,

“Hakk’a makbûl olmak ister

Halka menfûr olmadan”¹⁰⁸

mısraları bu gerekliliği anlatsa gerekir.

Bazı âşıklar nefsi ıslaha başkaca bir yol bulamayınca bahse konu olan hale ulaşmak için melamet yolunu seçmişler böylece hem nefislerini kırmışlar hem de kendilerini gizlemişlerdir. Fakat bu zorlu işler, ibâdet ve mücâhede ile dervişin kendi başına yapacağı bir iş olmayıp ancak bir mürşidin himayesinde gerçekleşebilir. Çünkü meşâyih-i izâm dervişin kalbine önce bu hali yerleştirir daha sonra da sağlıklı bir gönül zemininde diğer tedariklere başlar. Nitekim bir kale önce düşmandan kurtarılıp içine muhafız yerleştirilir ise fethedilmiş sayılır. Daha sonra kalenin içindeki diğer tedbir ve tedarik yerine getirilir. Bu anlamda mürşid önce Muhammedî mayayı, gönül kalesinin muhafızı yapar. Sonra da gönlün salâhı için ne gerekiyorsa onu yapar. Böylece gönül, vücûd şehrinde hükmünü icrâ ve hizmetini edâ edecek konuma gelir.

Özetle, sâlikte cezbe-i ilâhî zuhûr edinceye kadar, her mertebede bir çeşit mücâhede ve her makamda bir türlü perhiz ve mu’âmele tercih edilir. Sonra da sâlikin terbiyesinde mürşidin zorlaması kalkar ve zorluk ve derd-i mihnet sâlike kalır. Bu makâmda mürşid sâlike aslâ yardımcı olmaz. Kişi kendi başına derdi, muhabbeti ve cezbese ile aşk mertebesini bulur. Fakat sâlikin mânevî hallerine sahip olması gerekir. Böylece sâlikin, mahvı sahva, sekri şuûra dönüşür. Makâm-ı cem’den mertebe-i cem’u’l-cem’e erer. Bu durumda mânevî saltanatı maddî saltanatını da içine alarak derece-i irşâdında mukîm, makâm-ı istikâmette müstakîm olarak imâm ve seyyid olur.¹⁰⁹

2.1.1.4. Sülûk-i Müstetir

Müellifimiz mürşidi vefat etmiş veya yolu gurbete düşmüş olan müridlere ise matlubu kendi içinde aramak anlamına gelen “*sülûk-i müstetir*” yolunu tavsiye etmiştir. Bir şekilde mürşidinden uzak kalmış mürid evliyâullahın kabirlerini ziyaret ederek

¹⁰⁸ Şeyhî, *Bahr*, 726; Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 142.

¹⁰⁹ Şeyhî, *Bahr*, 722-724.

onların ruhâniyetlerinden yardım talep etmelidir. Sâlikin, şeyhi kâmil, kendi teveccühü de dürüst ise maksuduna erer.

Sülûk-i müstetîrin zıddı sülûk-i müstatîl¹¹⁰ olup, gayr ehlinin seyr ü sülûkuna denir. Birincisi “*Yakının yakını*” iken, ikincisi “*Uzağın uzağı*”dır. “*Ve nahnü akrabu ileyhi min habli ’l-verîd*”¹¹¹ gereği mahbûbu uzakta aramak uzaklık, yakında aramak ise yakınlık olup vuslat alametidir.¹¹²

Kendisine uygun olan sülûk yolunu seçen sâlikin, bir de şu unsurlarla buluşması gerekir:

a- Sağlam Bir Mürşid-i Kâmile İntisâb Etmek

Her beldeye ulaşmak için bir yol olduğu gibi, belde-i visâl ve medîne-i maksûd ve şehir-i mahbûbun yolu da meşâyıh-ı muhlisîn ve siddîkinin gönlünden geçer.¹¹³ Zira Cenâb-ı Hak her işi bir sebebe bağladığı gibi insanın da bütün hallerini, mârifet ve kemâlini insân-ı kâmile, insân-ı kâmilî de enbiyâullâha havâle etmiştir.¹¹⁴ İnsân-ı kâmil bölümünde özelliklerini ele aldığımız gerçek bir mürşid-i kâmil, usta bir hekime benzer. Usta bir hekim nasıl ki kendisine gelen hastayı hastalığına ve bünyesinin direnci ve durumuna göre tedavi ederse, mürşîd de mânevî hastalıklarla me’lûf olarak kendisine gelen kişileri aynı şekilde tedavi eder. Bir başka benzetmeye göre ise mürşîd bir komutana benzer. Komutan savaşta nasıl önderlik ederse mürşîd de tâlibe nefsine karşı mücadele de öncülük eder.¹¹⁵

Hakk’ın rızasını tahsile aday olan kişi, öncelikle âdâb-ı şerîat ve sünnetin ahkâmını kemâl-i teşebbüs ile icrâ ettikten sonra sadece şerîatın emirlerine uymakla vuslata eremeyeceğini anlar. Bunun üzerine Hakk’ın rızasını tahsil etmek, fiil ve amellerinde kemâle ulaşmak için ihlâsı yakalama hevesine kapılır ve bir tarîkat-ı âliyeye girmek arzusuyla mürşid-i kâmil aramaya başlar. Sâlikin bu arayışına erenler kıbelinden/cihet kendisini Hakk’a ulaştıracak “*delîl-i sûrî*” olan bir mürşid-i kâmil tayin edilerek veya “*delîl-i mânevî*” olan aşk hassası ihsan edilerek karşılık verilir.

¹¹⁰ Sülûkta hangi noktaya ererlerse ersinler, Hakk’ı onun ötesinde aramaya devam eden seyr ü sülûk ehli.

¹¹¹ (50. Kâf: 16)

¹¹² Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 46b.

¹¹³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 19a.

¹¹⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 3a-3b.

¹¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, “Şeyh veya Mürşid”, *Altınoluk Dergisi*, (Mayıs 1995), Sayı: 111, 32-33; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 227.

Sâlik de bu iki rehber eşliğinde çalışarak isti'dâd ve kabiliyeti ölçüsünde maksûd ve matlûbuna erer.¹¹⁶

Hakk'a ulaşmaya vesile ve vasıta olarak tayin edilmiş mürşid-i kâmil, "*Teslîm-i küllî*" ile teslimiyet, muhabbet ve kusursuz bir hizmet, ta'zim ve saygı duygusu içinde kendisine bağlanan müridin¹¹⁷ bâtinî küdurâtını¹¹⁸ mücâhade, takvâ, perhiz, zikir, Hakk'a teveccüh, tasfiye ve tezkiye ile temizleyerek, değişik ibâdetler ve zikirlerle gönlünü tenvîr ederek, "*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız*"¹¹⁹ sırrına erişirmek sûretiyle onu ahlâk-ı ilâhiyye ile muttasıf kılar. Dünyâ sevgisini sâlikin kalbine akıtan mecrâlara sed ve bend çeker. Dahası tabiat, şehvet ve enâniyet da'vâlarını sâlikin kalbinden izâle ederek, mârifetullâhı hâsıl eden mârifet-i nefis ve imân-i hakîkîye ulaştırıp, nihâî mertebe olan hakikat mertebesine ve fenâfillâh ve bekabillâh saâdetine ulaştırır. Kısacası bütün bu yüce erişimler için seyr ü sülûk gibi ırak ve zorlu bir yola çıkan kişiye kılavuzluk eder.¹²⁰

Süleyman Şeyhî'ye göre, bir kişi bir şeyhe intisâp ve irâdet getirmeden, yüz yıl ömrünü ibâdet ve tâatla geçirse, "*selâmet-i nefse*" erse de, Hakk'a eremez ve Hakk'ın cemâl-i bâ-kemâlini aslâ göremez. Zira Hakk'a vuslat sebebi olan mârifetullâh defnelerinin tılsımı, cemâl ve visâl hazinelerinin anahtarı mürşid-i kâmilin dest-i irâdetinde emânetullâh olarak saklıdır.¹²¹ Buna binaen Allah dostlarının öncülüğünde ilm-i bâtını tahsil eden bir sâlik, "*Hakâyık-ı âlem*" ve "*Hakikat-i sırr-ı bâtını benî Âdem*" sırrına erer. Bunun aksine bir mürşidin elinde seyr ü sülûktan geçmemiş bir kimse ne kadar takvâ sahibi olsa da, mârifetullahtan nasiplenemez ve meyvesiz ağaç gibi kalakalır. Bu kişi gördüğünü Hak ile göremediği için, sadece gündüzü gördüğü gibi zâhir ve âşikar olanı görür.¹²²

Ebû Abdullah İdî Hazretleri'nin "*Devlet ve saâdet şu kimseye ki Hüdâ Teâlâ'ya Hüdâ'dan başka vesîlesi olmaya*" sözünü müntehiye yorumlayan müellifimize göre sultânın huzûruna çıkmak isteyen bir kişi nasıl ki sultânın yakınlarından birinin aracılığına hatta zincirleme hâlinde bir "*Mukarrebler silsilesi*"ne muhtaç ise, Hakk'a

¹¹⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 5a-5b.

¹¹⁷ Şeyhî, vr. 3b-4a.

¹¹⁸ Kederler.

¹¹⁹ Kaynağını bulamadım.

¹²⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 5b-6a.

¹²¹ Şeyhî, vr. 5b.

¹²² Şeyhî, *Bahr*, 284.

vâsıl olmak isteyen mürid de Hakk'ın mânevî yakınları, vezirleri konumunda olan mürşid-i kâmillerin -onların Hakk'a bağlı birer vesile olduklarını unutmadan ve onlara Hakk'ın varlığı dışında müstakil bir varlık atfetmeden- sıdk u hulûs ile eteğine yapışmalıdır.¹²³ Fakat aşkla yapışmalıdır. Zira bu süreçte sâlikin en önemli gereksinimi ve enerji kaynağı aşktır. Aşk olmayana mürşidin faydası olmaz. Fakat aşkı olup mürşidi olmayanı, aşk bir mürşide îsâl/ulaştırmak eder. Bu kabiliyette olan sâlikin mürşide zahmeti yoktur. Mürşidin zahmeti, sâlikin gönlüne cezbe ilkâ/atmak edene kadardır. Cezbeye vâsıl olduktan sonra, isti'dâdlı/kabiliyetli ve cezbesi kavî/güçlü sâlikin önü alınmaz. Mürşidin rolü bu noktada sona erer.¹²⁴

Sonuç olarak bir mürid, Kur'ân ve sünnet yolundan ayrılmadığı takdirde ve kendisine gerçek bir mürşid bulup ona tâbi olduğunda Allah Teâlâ'ya kavuşmak onun için kolay olur. Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurur: *“O kimseler ki yolumuzda çaba harcarlar, elbette onlara yollarımızı gösteririz.”*¹²⁵ Hikmet ehlinden bir zât şöyle buyurmuştur: *“Bir kimse talebini ciddi yapar ise bulur.”*¹²⁶ Fakat şunu da bilmek gerekir ki, kâmil bir pîre biat ettikten sonra, tarîkat edeblerine uymayan müridleri mürşidler, Allah Teâlâ'nın izniyle gönüllerinden kovarlar. Kovuluşun sebebini anlayamayan bu tür gâfil sâlikler ise nefislerine uyarak çıkıp gider.¹²⁷

b. Tahliye-i Beden

Tahliye, bir şeyi bir şeyden hâli kılmak anlamına gelir. Buna örnek olarak kalbi mâsivâdan arındırma ameliyesi örnek verilebilir.¹²⁸ Şeyhî'ye göre tahliye-i beden, sâlikin seyr ü sülûke girerek bir mürşide iktidâ edince ona şerîat-ı garrâ ve emr ü nehyi yüklenerek rızâullâha uygun hareket etmeye ihtimâm göstererek beşerî vücûdunu her türlü menhiyattan ve meâsîden/günâh tahliye etmesidir. Bu tahliye beş zâhirî duyusunu sırası ile şer'a, fetvâya ve takvâya muhalif şeylerden koruması daha, sonra da emel ve taallümle onlardan bedenini *“bilâ ta'b”*/tabii duygularını bertaraf ederek tahliye

¹²³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 6a; Şeyhî, *Bahr*, 263.

¹²⁴ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 46b-47a; Râsim Efendi de aynı görüştedir. Mürşidin zahmeti sâlikî cezbeyle getirene kadardır. Ondan sonra zahmetten kurtulur. Sâlik artık kendi kendine yol alır. (Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 464.)

¹²⁵ (29. Ankebût: 69)

¹²⁶ Uzgur (Özgür), 177.

¹²⁷ Muhammed Sâdık, *Risâle-i Terbiyenâme*, (Haz. Aytekin Yıldız), Büyüyen Ay, İstanbul 2014, 159-160.

¹²⁸ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)* 310.

etmesidir. Bu tahliye o kadar kesin bir şekilde yapılmalıdır ki, bu tür menhiyat sâlikten bir daha sudûr etmemeli, hatta sudûr etme endişesine bile mahal verilmemelidir.¹²⁹

c. Tasfiye-i Kalb

Tasfiye, Arapça'da arındırma, saflaştırma demektir. Tasavvuf lisanında ise insanın yaratılışındaki saflığa ermesine denir ve tasfiye-i nefis kavramı ile ifade edilir.¹³⁰ Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'ne göre göğsün açılıp, kalbin genişleyerek varlık sultanına menzil olabilmesi için, taklit ve tahmine götüren her şeyden temizlenmeli, kişiyi kesrete sevk edebilecek unsurlar gönülden boşaltılıp atılmalıdır.¹³¹ İmam Rabbânî Hazretleri'ne göre, kalbî hastalıkların başı, Hak'tan başka şeylere ilgi ve alaka duymaktır. Bu ilgilerden kurtulmadıkça selâmete ermek muhaldir. Gönülde dünyevî alakaların Hakk'ın sevgisine ağır basması, en büyük hayâsızlıktır.¹³²

Müellifimize göre, sâlik ve tâlib için önemli bir mesele de, tarîkatın başlangıç ve ortasında kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesi ile meşgul olarak kitap bile okumaması talebini gönlünde aramasıdır. Tasfiye-i kalb sâlikin kalbini kudûrât-ı kevnîye ve nukûş-i mümkün/dünyevî keder ve bağılıklar tefrikasından ve nefsanî hâtıraların hücumundan, reddedilmiş vasıfların kalıntılarından arındırmasıdır.¹³³

d. Tezkiye-i Nefs

Tezkiye, lügatte, arıtmak, temizlemek anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise, nefsi yerilen ahlâktan, övülen ahlâka yükseltme çabasına tezkiye denir.¹³⁴ “*Nefsini arıtan felâha erdi*”¹³⁵ âyet-i kerimesi bu gayrete işaret eder. Şeyhî'ye göre, sâlik-i sâdıkın ve âşık-ı muvâfıkın yani kabiliyetli sâlikin, nefsinin tahliye ve tasfiyeden sonra sivâ¹³⁶, gayr ve gayriyetten mücellâ, eniyet/benlik ve isneyniyetten/kesret sâf ve

¹²⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 102b.

¹³⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, 696.

¹³¹ Kutb-ı Rabbânî Seyyid Şerif Şeyh Abdülkâdir Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî (470-561/1077-1166), *Geylânî Tefsiri (Âl-i İmran Sûresi'nin Hâtimesi)* I-VI, (Tahk. Muhammed Fâdıl Geylânî, Terc. Heyet), Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012, I, 390.

¹³² İmam Rabbânî, *Mektubât*, 284. Mektup, 109.

¹³³ Şeyhî, *Bahr*, 277-278; Muhammed b. Abdullah Hânî, *Âdâb*, 1982.

¹³⁴ Cebecioğlu, 719.

¹³⁵ (91. Şems: 9)

¹³⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 306.

müzekkâ kılıp yani arındırıp, gönül âyinesini her türlü beşerî ilgi ve alâkalardan temizlemek sûretiyle kalben tevhide ermiş olmaktır.¹³⁷

e. Tecrîd

Kalbden Allah'tan başkasını ve dünyayı gidermektir.¹³⁸ Tecrîd, kalbden gayr ve sivâyı ref' ederek mâsivâdan kalb ve sırrı arındırmak olup, üçe ayrılır:

a. Tecrîd-i Ef'âl: Her fiilin fâilinin Hak olduğunu bilerek hiç bir fi'li gayrıdan görmeyip sırrını ef'âl-i gayrıdan tecrîd etmektir.

b. Tecrîd-i Sıfat: Evsâf-ı ilâhiyeyi gayrıdan tecrîd etmek sûretiyle insanın evsâf-ı ilâhiye ile muttasıf olduğunun bilincinde olarak bunun aksi düşüncelerden sırrını arındırmaktır.

c. Tecrîd-i Zât: Sâlikin Hakk'ın ve kendisinin ayrı olduğu zehabından kurtulmasıdır.¹³⁹

d. Himmet

Çoğulu "himem" olan bu kavram, lügatte, gayret, emek, çalışmak gibi anlamlara gelir. "*Himmet-ür- ricâl, taklau'-ül-cibâl*" "*Becerekli insanların himmeti, dağları yerinden söker*" buyurularak himmetin gücü ortaya konulmuştur.¹⁴⁰ Şeyhî'ye göre himmet, Cenâb-ı Hakk'a küllî bir teveccühtür. "*bilâ garaz velâ 'ivaz*" / başka bir amaç taşımadan taat ve ibâdete kalbin taalluku/ilgi duyması, yönelmesidir. Hakk'a yönelip halktan yüz çevirmek sûretiyle tahsîl-i kemâl ve iştiyâk-ı vuslata cemâl ve kuvvet-i yakîn ile aşkın istîlâsıdır. Ona göre, himmetini yüce tutan âli himmet sâhibi bir kişi, Hak'tan gayrı hiçbir makâma kâni olmayarak nazar ve himmetini salt ahadiyyet ile nefs-i zâta yöneltir.

Himmet sıdkın ibtidâsı ile kalbin tecrîd edilmesi, safâ-yı ilhâm ile himmetlerin cem'idir. Her insanın kıymeti himmeti kadardır. Eğer kişinin himmeti dünyâyâ masruf/sarfedilmiş ise, onun kıymeti yoktur. Himmeti rızâ-yı Bârîyi tahsilde yoğunlaşmış ise yüce bir mertebeye erişir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "*Kuşun*

¹³⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 102b.

¹³⁸ Cürcanî, *Tarifat*, 56.

¹³⁹ Şeyhî, vr. 89a; Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 127-129.

¹⁴⁰ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 371.

kanatlarıyla uçtuğu gibi insan da himmetiyle uçar”¹⁴¹ buyurarak himmetin önemine değinmişlerdir.

“*Attiğin zaman da sen atmadın fakat Allah attı*”¹⁴² gereği ashâb-ı himmet mertebe-i kurb-i nevâfil sâhipleri olup, nefsinde ve halkda bir nesnenin husûlû kastedilince o işin olmasına içten teveccüh ederler. Cenâb-ı Hak da onları maksatlarına erdirir. Himmetin nihayeti fenâ-i küllî katında bekâ-ı zât-ı ahadiyyet ile nefsin himmetinden himmetin irtifâdır. Fakat burada şunu bilmek gerekir ki bu itâ ve ihsân, sadece o zâtın himmet ve talebinden dolayı gerçekleşmemiş olup, ezeli ilimdeki ezeli takdirde, ve a’yân-ı sâbitede bu şekilde sübut bulması ile de ilgilidir. Aksi halde kaderin tagayyür ve ilmullâhın tahavvülü gündeme gelir ki bu da Allah Teâlâ’nın şânına yakışmaz. Bu durumda himmet sahibi zât işin olmasında sadece bir âlettir. Çünkü kazâ-i ilâhî feyz-i mukaddes aşamasında kadere tâbi, feyz-i akdesde ise kader ve kazâyâ tâbidir.¹⁴³ Şeyhî, “*Abdü’l-Aliyy*” ism-i şerîfinin kendisinde tecellî ettiği bir sâlikin himmetinin yüce olması gerektiğini öngörür.¹⁴⁴

2.1.1.5. Seyr ü Sülûk Ehli

Şeyhî’ye göre genel anlamı ile seyr ü sülûk¹⁴⁵ ehli olan sâlikler¹⁴⁶, bidâyet, vasat ve nihâyete erene kadar onların ilimleri “ilm-i tasavvuf”, kendileri de “mutasavvifîn” olarak kabul edilir.¹⁴⁷ Fakat mertebelerine göre mübtedî, mutavassıt müntehî olmak üzere üç grupta ele alınır; Mübtedî talipler “*Öyleyse sakın yetimi ezme*”,¹⁴⁸ mutavassıt sâlikler “*Sakın isteyeni azarlama*”¹⁴⁹, müntehî ârifler ise “*Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat*”¹⁵⁰ hitabına mazhar olurlar.¹⁵¹

¹⁴¹ Kaynağını bulamadım.

¹⁴² (8. Enfâl: 17)

¹⁴³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 46a-47a.

¹⁴⁴ Şeyhî, vr. 15a. Bkz., Kaşânî, 568-569.

¹⁴⁵ Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 304.

¹⁴⁶ Kaşânî, 289.

¹⁴⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 43b.

¹⁴⁸ (93. Duha: 9)

¹⁴⁹ (93. Duha: 10)

¹⁵⁰ (93. Duhâ: 11)

¹⁵¹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 4b-5a.

Ahmed Yesevî Hazretleri'ne göre, müptedîler ve mutavassıtların sudûru, müntehîlerin zuhûru dört şarta bağlıdır: Birincisi mekân, ikincisi, zaman, üçüncüsü ihvân, dördüncüsü rabt-ı sultandır.¹⁵²

Şeyhî'ye göre de, her sâlike şerîat gereği zaman, mekân ve ihvân; tarîkat gereği iman, iz'ân ve irfân gereklidir.¹⁵³ Nitekim Yanya şehrinden Mağribî Muhammed Efendi'nin mektubuna verdiği cevapta, sâlikin zamân, mekân ve ihvân-ı lâzime-i hâlden olduğunu dile getirdikten sonra; “*Fakat mâdem ki zamanla, teehhül ve tavattun/vatan edinme olunmuş, zamân sana uymazsa sen zamâna uy zira tavr-ı hakîmâne ne senden kimse incinsin, ne sen bir kimseden incin anlayışını gerektirir*” tavsiyesinde bulunur.¹⁵⁴

Bu genel girişten sonra şimdi de tasavvuf ehlinin ibtidâsından intihasına kadar mertebelerine ve söz konusu mânevî yolculuğun seyrine göre aldığı isimlere bakalım:

a-Tâlib: Lügatte, isteyen, anlamına gelir.¹⁵⁵ Şeyhî'ye göre ise iki âlemde Hak'tan gayrı matlûbu olmayandır.¹⁵⁶

b-Mürîd: Lügatte, irâde ve talep eden, isteyen ve arzulayan anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstılâhında ise irâdesi olmayan, irâdsinden soyutlanan, irâdesini kullanmayan, kendisine göğün kapıları açılmak suretiyle bu isimle vâsıllar arasına katılıp Hakk'a vâsıl olan kimsedir.¹⁵⁷ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Hazretleri'ne göre mürîd, ancak Allah'ın dilediğini dileyen kimsedir.¹⁵⁸ Şeyhî'ye göre ise, mürîd, iki âlemde Hak'tan gayrı murâdı olmayan kişi olup, alâmeti ise mürşidin murâdı ve mürîdi olmaktır.¹⁵⁹

c-Derviş/İbnu'l-Vakt: Farsça'da yoksul, fakir anlamına gelen derviş,¹⁶⁰ dilenci, dünyadan yüz çeviren, kendini Allah'a veren kişi demektir. Dervişlik ise tarîkata mensubiyeti ifade eder. Fakat gerçek derviş, tarîkat kuralı gereği kimseden bir şey istemez. Tarîkat mensuplarının çoğu fakir olduğu için dilenci gibi vasıfların atfedildiği

¹⁵² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Sad. Orhan F. Köprülü), DİB. Yayınları, Ankara 1976,100; Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 277.

¹⁵³ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 84b.

¹⁵⁴ Şeyhî, vr. 21a-21b.

¹⁵⁵ Cürcanî, *Tarifat*, 145.

¹⁵⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 53b.

¹⁵⁷ İbn Arabî, *Istilahatu Şeyh Muhyiddin İbn Arabî*, (Thk. Bessâm Abdolvahhab el-Câbî, Beyrut, 1990; 53-54; Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, 262-263; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 195.

¹⁵⁸ Cürcanî, *Tarifat*, 207.

¹⁵⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 53b.

¹⁶⁰ Mehmed Kanar, *Kanar Farsca Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2008, 641.

düşünülmektedir.¹⁶¹ Şeyhî'ye göre derviş fakir ve kendiliğinden geçen kişidir. Dervişlik ise başı yokluk sonu varlık olan mânevî bir yolculuktur. Yokluktan kasıt, senliğin yokluğu, varlıktan kasıt ise, Hakk'ın varlığıdır.¹⁶² Bir zât devişliği “*Gönül bir âyinedir ve âlem-i mülke nâzırdır. Dervişlik o âyineyi âlem-i melekûta çevirmektir*”¹⁶³ şeklinde tanımlamıştır.

Dervişlik, elenmiş ve üzerine su serpilmiş toprak gibi olmaktır. Bu durumda ne basanın ayağı incinir, ne de toprakta bir değişme olur. Dervişe düşen başta şerîata riâyete önem vermektir. Dahası zâhirde hüsn-i hulk ile, bâtında Hak ve zikr-i zât-ı mutlak ile birlikte olarak sülûkunu rindâne, hâkimane, âkilane ve teennî ile yürütme sevdasında olmaktır.¹⁶⁴

Tasavvuf yoluna giriş amacına göre ihtiyârî ve ızdırârî olmak üzere iki tür derviş vardır. İhtiyârî/gönüllü, muttaki/takvâ sahibi dervişin Allah demesi ile müzevvir/yalancı ve dolandırıcı, hilekâr, nân/ekmeğin kulu olan ve “nân”a vâsıl olmak ve dâne/tahıl elde etmekten başka bir amacı olmayan ızdırârî yani maddî zaruret ve acziyetlere binâen bu yola girmiş dervişin, Allah demesi arasında dağlar kadar fark vardır. Hazreti Mevlânâ'nın buyurduğu gibi ihtiyârî dervişin Allah demesi leylek gibi candandır. ızdırârî dervişin Allah demesi ise kartal gibi nândandır.¹⁶⁵

d-Ârif ve Mu'terif: Ârif,¹⁶⁶ bilen, vakıf, tanıyan, anlayışlı, kavrayış mükemmel, irfan ve mârifet sahibi anlamlarına gelir. Allah Teala'nın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşahade ettirdiği kimselere ârif denir. Arifin çoğulu, ârifün ve urefa, müennesi ise ârifedir. Ârif, tanıyan ve farkında olan demektir. Türkçe'de ise, mârifet ve irfan kullanılmaktadır, fakat mârifet irfandan daha meşhurdur.¹⁶⁷ Ârif,

¹⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 215-217.

¹⁶² Şeyhî, vr. 53a.

¹⁶³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 80a.

¹⁶⁴ Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 21a-21b.

¹⁶⁵ Nân: Ekmek demektir. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 162b-163b.)

¹⁶⁶ Çoğulu ârifün/urefâ olan (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 117.) Ârif kelimesinin İngilizce'deki karşılığı “*Knowing*” sözcüğüdür. (Bkz., *Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük, İngilizce, Fransızca, Almanca Karşılıklar Terimler Deyimler Atasözler*, I-X, Ansiklopedik Yayınları, İstanbul 1982, I, 146.)

¹⁶⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1-XIV, Bcyrut, ts. IX. 236; Hüseyin b. Muhammed Rağib el-İsfehâni. *el-Müfredât fî Garibü'l-Kur'ân*, İst. 1986, 496; Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1304-1305/1886-1887, III. 676; Nicholson, Reynold Allin, *The Mystics of İslam (İslâm Sûfîleri)*, (Çev. Mehmet Dağ ve Diğerleri), Ank. 1978, 67; Ebü Abdîrrahman es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri Tasavvufun Ana ilkeler* (Çev. Süleyman Ateş), Ank. 1981, 29; İsmail Hakkı İzmirli, “Ârif”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, Asâr-i İlmiyye Ktp. Neşriyatı, İst. 1360/1941, 473; Muhammed Emin, *Tarikatu's-Sevâb*, Haşim Matbaası, İst. 1323, s. 10 vd; M. Kemal Atik, *İslâmî Kavramlar*, Ank. 1997, 68.

görünüşte bilen kişi anlamına gelen âlimle aynı anlama geldiği zannedilse de, âlimden farklı bir anlama sahiptir. Âlimin sahip olduğu ilim, belli bir çabanın/kesbî ürünü olarak elde edilirken, ârifin sâhip olduğu irfân tekellüfsüz olarak vehbî zevk ve vicdan vasıtaları ile elde edilir.¹⁶⁸ Mu'terif ise teemmül, tefekkür ve tekellüfle bu mânâyı derç eden kişidir.¹⁶⁹

Mârifet ehline isim olarak verilen ârif,¹⁷⁰ Hak Teâlâ'nın zât, sıfat, esmâ ve ef'âlinin esrârına vâkıf olan kişidir.¹⁷¹ Ârif gönlünü tamamen Hakk'a verendir.¹⁷² Şeyhî'ye göre, mârifetle konuşmak isteyen ârif-i billâhın susması çok, konuşması azdır. Onun düşüncesi berrak ve derindir. Cismi madde âleminde olsa da, ruhu melekût ve misal âlemini seyrederek. Halktan ziyade Hak'la meşgul olur. Gösterişten kaçınır. İşaret almadıkça kerâmet göstermez. Gösterince de kendisine pay çıkarmayarak Cenâb-ı Hakk'tan bilir.¹⁷³ Ârif-i kâmilin bir özelliği de, kesret halinde vahdetten, vahdet halinde de kesretten hâli olmaz. Yani dünya ve âhiret dengesini korur. Hiçbirini ihmal etmez.¹⁷⁴

Cafer b. Muhammed b. Nasîr el-Huldî el-Havvâs (v. 348/959), ârifi “*Eğer onlar onlarsa onlar değildir*” şeklinde tanımlamıştır. Şeyhî'ye göre bu ilginç tanımdan kasıt, âriflerin geçici varlıklarından kurtulduklarından dolayı ortada gözükmediklerini ifade etmektir.¹⁷⁵ Çünkü ârifibillah olanlar kendiliklerini yokluk denizine atmışlar ve kendiliksiz ve ikilikten ârî olarak ayn ile kıdem bahrine yetmişlerdir. Sahip oldukları izâfî vücûd ilâhî niseb ve sıfatlardır.¹⁷⁶ Bu itibarla âriflere işaret edilerek “Onlar” denilmez.¹⁷⁷ İbnu'l-Arabî Hazretlerine göre Şeytanın huzurda olan mûmine yaklaşması şöyle dursun, içinde ârif-i billah olan eve girmeye cesaret bile edemez. Evde bulunan

¹⁶⁸ Kâşânî, 363; Celal Yıldırım, *Beyazîd Bestamî ve İslâm Tasavvufunun Özü*, Demir Kitabevi, İstanbul ts., 197.

¹⁶⁹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 27a.

¹⁷⁰ İsmâil Hakkı İzmirli, “Ârif”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, Asar-ı İlmiyye Ktp. Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941, 473.

¹⁷¹ Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 767.

¹⁷² Şeyhî, *Bahr*, 151.

¹⁷³ Yıldırım, *Beyazîd Bestamî ve İslâm Tasavvufunun Özü*, 197.

¹⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî Gizli Hazine*, (Çev. Abdulkâdir Akçiçek), Bahar Yayınları İstanbul 2000, 150.

¹⁷⁵ Şeyhî, *Bahr*, 229.

¹⁷⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 56b.

¹⁷⁷ Şeyhî, *Bahr*, 229.

ârif ister uyusun, ister uyanık bulunsun, şeytan için eşittir. Zira ârif-i billah uyumuş da olsa kalbi huzurdadır.¹⁷⁸

e-Efrâd: Kutbun nazarından hariç olan ricâlullâha denir.¹⁷⁹ Şeyhî de benzer görüştedir. Kutbun tasarrufunda olmayan yüce bir tâifedir. Bu zâtlar, kendilerinden bî-haberdirler.

f-Ümenâ ve Melâmiyyûn: Emîn kelimesinin cem'i olan ümenâ ebdâl-i seb'â demektir. Ümenâ ricâlü'l-gaybdan kırk kimseye denir.¹⁸⁰ Melâmiyyûn ise ümenâ gibi bâtinî hallerini gizleyen kişilerdir.¹⁸¹ Fâsıklar kabahatlerini halktan gizlediği gibi, bunlar da amellerini halkın vukûfundan gizlemeye çalışırlar.

g-Harâbat Ehli: Harâbat Arapça bir kelime olup, sıkıntılı ve harabelik yerler anlamına gelir. Sûfî maddî ve nefsî yönünü yıkmış olduğundan dolayı ona bu tabir atfedilmiştir.¹⁸² Şeyhî'ye göre ise zâhirini ve beşeriyetini harap etmiş kişi demektir.

ğ-Rindî: Farsça'da kayıtsız, laubali, dünyayı takmayan, gününü meyhânede geçiren, dünyayı umursamayan gibi anlamlara gelir.¹⁸³ Şeyhî'ye göre ise, zâhirde kendini avamdan ayırmayıp bütün a'mâl-i tâattan kat'-ı nazar eden kişidir.¹⁸⁴

h-Kalender: Farsça'da dünyayı umursamayan derviş, dünyadan elini eteğini çekmiş, dünyayı umursamayan kişi gibi anlamlara gelir.¹⁸⁵ Kalenderiyye tarîkatına mensup kimselere kalender dendiği gibi, Bektâşîlerde henüz taç giymemiş dervişe de kalender denir.¹⁸⁶ Kalender kuyûdât-ı mâsivâdan ilgisini kesen kişidir.¹⁸⁷

ı-Velî: Müellif Herevî'nin sistemine göre "velâyât" kısmında ele alınan vakt,¹⁸⁸ safâ,¹⁸⁹ sürûr¹⁹⁰, sır,¹⁹¹ nefis,¹⁹² ğaybet,¹⁹³ temkîn¹⁹⁴ gibi kavramları kullanmıştır.

¹⁷⁸ İbn Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye, Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 389.

¹⁷⁹ Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 76; Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 212.

¹⁸⁰ Kaşânî, 78-79; Rasim Efendi, 225.

¹⁸¹ Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 1088.

¹⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 328.

¹⁸³ Kanar, *Farsca Türkçe Sözlük*, 717; Cebecioğlu, 595-596.

¹⁸⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 74a-74b.

¹⁸⁵ Kanar, 1079.

¹⁸⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 424.

¹⁸⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 74b.

¹⁸⁸ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 82; Kaşânî, 589.

¹⁸⁹ Herevî, 83-84.

¹⁹⁰ Herevî, 84-85.

¹⁹¹ Herevî, 85-86.

¹⁹² Herevî, 86-87.

Lügatte, ilk bahar yağmurundan sonra yağın yağmur, dost, yâr, sevgili, ermiş, pek yakın, kurb-i yakîn ile mutlak yakın olan,¹⁹⁵ takip etmek, arkası sıra gelmek¹⁹⁶ gibi anlamlara gelir. Velî Allah Teâlâ'nın isimlerinden olup, Allah Teâlâ ve mü'minler arasında velîlik ve mevlâlık ilişkisi vardır.¹⁹⁷

Velî kelimesinin çoğulu olan evliyâ, hayatını riyâzet ve mücâhedelerle ibâdet ve tâata sarf eden, bu yüzden de kendisinden gaybtan haber vermek, sırları keşfetmek gibi haller zuhûr eden zâtlar için kullanılan bir tabirdir. Evliyâullah ise, din ve itikad boyutu ile Allah Teâlâ'ya mânevî yakınlık hâsıl eden sâlihler verilen bir isimdir.¹⁹⁸ Sûfiler tarafından rubûbiyyet ve mahabbet anlamında kullanılan¹⁹⁹ velâyet tabiri, nefsinden fânî olduğunda kulun Hak ile hareket etmesi ve “Allah müminlerin Velîsidir”²⁰⁰ âyet-i kerîmesinin sırrına ermesi olup, dört çeşit velâyet vardır.

Bunlar: 1. Velâyet-i Uzmâ: Peygamberimizin velâyeti 2. Velâyet-i Kübrâ: Diğer peygamberlerin velâyeti 3. Velâyet-i Vustâ: Evliyânın velâyeti 4. Velâyet-i Sugrâ: Diğer mü'minlerin velâyetidir.²⁰¹

Velî kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de velî şeklinde otuz üç, ait zamiri ile birlikte kırk bir, çoğulu olan evliyâ otuz dört, ait zamîriyle birlikte ise kırk dört yerde geçmektedir. Bunlara ilâveten yüz yetmiş dört yerde de mevlâ şeklinde kullanılmıştır.²⁰²

¹⁹³ Herevî, 89-90.

¹⁹⁴ Herevî, 90-91.

¹⁹⁵ Muhammed b. Yakup Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1991, I-IV, IV, 583; Cürcanî, *Tarifat*, 247; İsmail b. Hamad Cevherî, *es-Sihâh*, I-IV, Beyrut, 1983, VI, 2528-2529; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 566; Hasan, Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları İstanbul 1995, 126; Celâl Kırca, “Evliyâ”, *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997, 230.

¹⁹⁶ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügatî Türk Dillerinin İhtikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maârif Matbaası, İstanbul 1943. IV, 644; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I-IV, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1304-1305/1886-1887, IV, 1223; Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 204.

¹⁹⁷ İsfahânî, 837; Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, XV, 406-407; Bkz., Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmed Dağ), Kırkambar, Yayınları İstanbul 1998, 102-103; Robert L. Cohn aslı Arapça olan velî kelimesinin İngilizce'ye genelde “Saint” şeklinde çevrilmiş olduğunu ve söz konusu kavramın Kur'ân-ı Kerîm'de geçen takvâ sahibi Allah dostlarını ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir. (Bkz., Robert L. Cohn, “Sainthood” (Evliyâ), *The Encyclopedia of Religion*, XIII, London 1987, 1-6; Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 204.

¹⁹⁸ Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 573.

¹⁹⁹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 326.

²⁰⁰ (Âli İmrân: 68)

²⁰¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 754.

²⁰² Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984. 766-768; Celal Kırca, “Evliyâ”, *İslâmî Kavramlar*, 230.

Peygamberlerden farklı olarak ilhâma muhatap olan velî, peygamberin izinden gitmek zorunluluğuyla mükelleftir.²⁰³

Süleyman Şeyhî Efendi'nin söz konusu kavramla ilgili görüşleri şöyledir: Velî, hâlinde fenâyâ ermiş ve Hakk'ın müşâhedesinde bâkî olmuş kişidir.²⁰⁴ Velîlik ise, Hakk'ın velî kulunu televvünden halâs ederek makâm-ı kurbun nihâyetine ve temkine vâsıl edip, kendisine dost edinmesi ve bu kulu isyan ve hezliyattan koruyarak meblağ-i ricâle îsâl ederek/ulaştırarak cemâl-i bi'l-kemâl ile yüce mertebelere vâsıl edip keşf ü kerâmet ile müşerref kılmasıdır.²⁰⁵ Velâyete gelince, kulun her durumda Hakk'a teveccüh etmesi ve nefsinden fânî olarak Hak ile kâim olmasıdır.²⁰⁶

Süleyman Şeyhî Efendi'ye göre velîler şu özelliklere sahiptir:

1. Velîler, *“Allah bir kulu sevdiği zaman Cebrâîl'i çağırır. Ve ona “Ben filan kimseyi seviyorum. Sen de sev” buyurur. O da onu sever. Sonra Cebrâîl semâyâ nidâ eder: ‘Allah filan kimseyi seviyor. Siz de onu sevin.’ Ve semâ ehli de onu sever. Sonra arza onun için bir kabûl konur”*²⁰⁷ hadîs-i şerîfi gereği Hakk'ın sevdiği ve câhillere hariç bütün mahlukâta sevdirdiği kullardır. Onlar bu özellikleri ile el-Vedûd ism-i şerîfi ile taalluk, tahalluk ve tahakkuk ederek gerçek anlamda Abdülvedûd unvanına sahip olmuşlardır.²⁰⁸

2. Velîler mertebeleri oranında ilim ve mârifetle ihyâ-yı kulûba kâdirdirler. Hatta Îsâ (a.s.)'ın kalbine mazhar olanlar²⁰⁹ Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'nin yaptığı gibi

²⁰³ De Lacy, O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), AÜB, Ankara 1971, 128; Velî kavramı için bkz., Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 204-216.

²⁰⁴ Şeyhî, *Bahr*, 151.

²⁰⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 75b-76a.

²⁰⁶ Şeyhî, vr. 47a.

²⁰⁷ (Buhârî, Enbiyâ: 19; Müslim, Fezâil, 199.)

²⁰⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 18a.

²⁰⁹ İki tür hayat olup bunlardan biri hayât-ı mânevî diğeri ise hayât-ı sûrîdir. Hayât-ı sûrî hayât-ı mânevîden efdal olduğu gibi hayât-ı sûrî ashâbı ise hayât-ı ma nevî ashâbından etemm ve efdaldır. Çünkü hayât-ı sûrîye mazhar olan zât hayât-ı ma'nevîye kâdirdir. Fakat böyle olması hayât-ı ilmiye-i ma'nevîyeye kâdir olanın hayât-ı sûrîye de kâdir olması gerekmez. Zira hayât-ı sûrî âmm/genel, hayât-ı ilmî ise hâssır. (Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 49a.) Bilindiği üzere hayât-ı eşbâh ve ebdân serîu'z-zevâl ve kalîlu'z-zamândır. Fakat kalbî ve rûhî bir hayatı ifade eden ma'nevî hayâta zevâl ve fenâ târî olmaz. Hayât-ı eşbâh rûh bedenden ayrılana dek sürerken, hayât-ı ervâh ruh bedenden ayrıldıktan sonra daha mücellâ, musaffâ ve zamandan kat be kat soyutlanır. Çünkü hayât-ı ten rûh ile hayât-ı rûh ise mârifetullah iledir. Ten bir zaman sonra geldiği yer olan hâke toprağa rücû' eder. (Şeyhî, vr. 45b.) Bu ihyâ iki şekilde gerçekleşir: genelde zâtlar ispât-ı vücûd ve harikülâde haller ve burhân göstermek için sergilerler. Nitekim Eşrefzâde (k.s):

“Çürümüş tenlere bir kez eğer dersem bi-iznî kum

ölüleri bile diriltebilirler.²¹⁰ Fakat ihyâ-yı sûrîden ise ihyâ-yı mânevî eşreftir. Zira o ebedî bir diriliş olup hilkat-ı âlem ve Âdem'den maksûd da “Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz,”²¹¹ kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nûr verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu? Fakat kâfirlere, yaptıkları, böyle süslü gösterilir”²¹² hakikati gereği ilim ile hayât-ı mânevîyi elde etmektir.²¹³ Bundan dolayı onlar madum olup hayvanda da bulunan, ölü ve diriliği mecâzî olan bedenin diriltilmesinden ise, aslında mevcûd-i hakîkî ile mevcûd ve hayat-ı ebediye ile diri olmakla birlikte hicâb-ı kevnîye ile mahcup ve perde-i beşeriyet ile mestur ve kendisinden ve Rabbinden gâfil olduğundan meyyit olarak kabul edilen gönlün ilim ve mârifet ile ihyâ edilerek ebedî hay ve bâkî kılınması yani diriltilmesini tercih ederler.²¹⁴

3. Evliyâullâh “Kur’ân’ın bir zâhirî, bir bâtını ve bir de batn-ı bâtını vardır, ta yedi bâtına kadar”²¹⁵ hadîs-i şerîfinde belirtilen ledünnî boyutuna varistirler. Bu kudsî mânaya varis olan Allah dostlarının sözlerinin de zâhir ve bâtını ve bâtın-ı butûnu vardır. Çünkü Cenâb-ı Kibriyâ onları mazhar-ı esmâ, sıfat ve zât-ı pâk-i mutlak kılmış olması hasebiyle, Peygamber Efendimiz’in velâyet-i hâssasına tam ve kâmil bir verasetle vâris olmuşlardır. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz’den zuhûr eden mâna ve maârifin onlarda da zuhûr etmesi beklenir. Bu verâset sistemi, mecaz âleminde bile kusursuz bir şekilde işlemekte iken hakikat mirasının ortada kalarak emin ellerde gelecek nesillere tevârûs etmemesi düşünülemez.²¹⁶

4. Velînin mütevellisi Cenâb-ı Hak olup onun bütün işlerini üstlenir. Ona velâyet bağışlar.²¹⁷ Velîye düşen görev, telvînden halâs ve sâf olarak makâm-ı kurbun gâyetine

Yalın ayak, başı açık durular, kamûsu üryân” (Şeyhî, vr. 49a-49b.) Asıl ihyâ ise insân-ı kâmil başlığı altında anlattığımız gibi rûhun dirilişidir. (Şeyhî, vr. 46b.)

²¹⁰ Allâme, Muhammed b. Yahya, et-Tâdifî, *Cevherden Gerdanlıklar, Hazreti Abdulkâdir-i Geylânî’nin Menkıbeleri*, (Çev. Naim Erdoğan), Âlem Yay., ts., 134.

²¹¹ Şeyhî “Ölü iken dirilttiğimiz” şeklinde ifade etmiştir.

²¹² (61. el-En’âm: 122)

²¹³ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 48b.

²¹⁴ Şeyhî, vr. 46a-46b.

²¹⁵ Bkz., Dilaver Selvi, “Her ayetin bir zahiri bir bâtını vardır” Hadisindeki Zahir ve Batin Kavramları Üzerine Değerlendirmeler” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11 (2), 2011, 7-41; Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiü’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* (Tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin-i Türkî) 1/22 Riyad 2003.

²¹⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 135a.

²¹⁷ Şeyhî, *Bahr*, 151.

ve temkine ulaşmak, bunun için de nefsinin isyan ve hazelandan “kemâl” ve “meblağ-i ricâle” ulaşana kadar korumaktır.²¹⁸

5. Bazı kibâr-ı evliyâ ledünnî âlemlere dalarak, fenâ-i küllî ile “zuhûr-i zât” vakitleri hâsıl olur.²¹⁹

6. Bazı evliyâullah “Gayyûr” ve “Müntakîm” isimlerinin mazhar-ı âzamı/en mükemmel ve en efdâl tecellisi olup, evrende tasarruf sahibi muktedirlerdir.²²⁰

7. Süleyman Şeyhî Efendi’nin ifadesiyle “*sâhib-i nefis velîlerin meşârib ve merâtibi*” avam gibi birbirlerine muhalif ve muhtelif, mezhepleri müttetik ve müttehiddir.²²¹ Buna binaen velîlerin kimi fakir, kimi zengin, kimi halktan alakasını kesmiş, kimi makâm mevki sahibi, kimi ubudiyet, kimi hürriyet, kimi haşyet, kimi ünsiyet makâmında, kimi nâz, kimi niyâz, kimi vahdet, kimi kesret, kimi ahâdiyyet, kimi vâhidiyyet, kimi mahf-i fenâ, kimi sûret-i da’vâ, kimi ayn ile ayn-ı deryâ, kimi ayndan geçip ilim ile söyleşir olmuştur. Onun için kimi halk ve Hakk’ın dertleri ile sabûr, kimi keyfiyâtta intikamcı ve kıskanç, kimi halîm ve selîm ismiyle mahkûm, kimi mütekebbir ve azîm sıfatı ile muttasıf ve me’mûr olmuştur. Onlardan kimi Hakk’ın sabûr ismi ile mütecellî ve ona mazhâr²²² olup, halkın ezâ ve cefâlarına ve sevgilinin belâ ve ibtilâlarına sabretmiş, kimi kemâl-i cemâl-i gayyûr ismi ile hallendiği için bu gibi hallerin zuhûrunda kıskanç olmuştur.²²³

Şeyhî’ye göre evliyâullah arasındaki bu yüzeysel farklılıkların sebebi şudur: Bir velî, “abâdile”²²⁴ kavramı kapsamında esmâ-i ilâhiyyeden hangi isme mazhar olmuş yani hangi isimle taalluk, tahalluk ve tahakkuk etmişse o ismin mânâsına uygun olarak davranış sergiler.²²⁵ Yine kademine mazhar oldukları nebînin meşreb ve tavrından, dahası²²⁶ mişkatından feyizlendikleri kutuptan aldıkları hâl ve davranış biçimi de onların

²¹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 47a.

²¹⁹ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 94a.

²²⁰ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 9a.

²²¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 28a.

²²² Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 522-524.

²²³ Şeyhî, *Bahr*, 731.

²²⁴ Esmâ-i hüsnâdan birinin tecellisine mazhar olmuş kimseleri ifade etmek için kullanılır.

²²⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 1b-2a.

²²⁶ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 28b.

mizaçlarını biçimlendirir.²²⁷ Yoksa hepsinin de “*Tahallekû bi ahlâkillâh/Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmak*” vasfı ile muttasıf ve me’mûr oldukları açıktır.²²⁸

Evliyâullah, Hakk’ın eminleri, sâdıkları, muhibleri ve mahbublarıdır. Her nüktesi maarîf nüktesi, her sözlü ârif sözüdür. Bulutlardaki rahmet ve yerdeki bereket onların himmetleridir. Âlemin celâl ve cemâli, insanlığın halleri, zevkleri ve kemâli onların teveccühüdür.²²⁹ Âlemin nizamı onların varlığına, insanlığın kemâl ve intizamı onların himmetine bağlıdır. Onlar “*Ekâlim-i seba*”²³⁰ nın kutupları, “*Rub’u meskûn*”²³¹ un direkleri ve her beldenin koruyucularıdır. Maddî ve mânevî âlemin

²²⁷ Bilindiği üzere enbiyâ-yı izâm, fâhr-i âlem Muhammed Mustafa (s.a.v.)’nin mişkâtından/kandil feyz aldıkları gibi veliler de vaktin kutup ve gavsının mişkâtından feyz iktisâb ederler. Diğer velilerin feyiz kaynağı olan bu kutuplar ise mutlak anlamda Rasûlullâh (s.a.v.)’in sırrına mazhar olmuş olarak yeryüzündeki görevlerini icrâ ederler. Meselâ, kutb-ı iklim-i seb’a, kutb-ı garb ve şark, kutb-i cenûb ve şimâl ve kutb-i aktâb-ı medâyin ve bilâd ve aktâb-ı bihâr ve cezâyir. Fakat bunların herbiri Rasûlullâh (s.a.v.) Hazretleri’nin kademi üzere değildir. Fakat “gavs” da denilen ve her asırda ancak bir tane bulunabilen kutbu’l-aktâb mutlaka fâhr-i kâinât aleyhi etemmü’s-salât ve ekmeli’t-tahiyyât hazretlerinin kalbi üzerine olmalıdır. Ve mec’mû’-ı evliyâyâ feyz-i kemâl onun kalbinden dağıtılır ve cümlesi ondan feyziyâb olurlar. Fakat ümenâ ve bûdelâ gibi evliyâyâ kutbun müdâhalesi yoktur. Onlar kâinât işleri ve mahlukâtın halleriyle ilgilenmekle me’mûrdurlar. Onların cümlesi kutbu’l-aktâbın taht-ı tasarrufundadırlar. Görevleri kâinâtın işlerini idâre etmek ve mahlukâtın halleriyle hemhâl olmak olan bu zâtlar dolaylı olarakta olsa kutbu’l-aktâba bağlıdır ve görevlerini onun mârifetiyle yürütürler. Müellifimiz bu durumu “*Seb’â-i seyyâre*” ya da “*Müdebbirât-ı seb’a*” denilen felekler sisteminin levh u kalem ve kürsî ve arş-ı âzamın taht-ı tasarrufunda olmasına benzetmektedir. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 3a.) Evliyâullahın evrendeki fonksiyonuna örnek olarak ricâlû’lgaybın ilginç bir görevine değinmek istiyoruz.

Ricâlû’l-Gaybın tanımı *sözlükte* “*erkek, mert ve yiğit*” anlamlarındaki racûl kelimesinin çoğulu ricâl ile gayb kelimelerinden oluşan ricâlû’l-gayb tabiri Farsça’da merdân-ı gayb, merdân-ı Hudâ, Türkçe’de gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar şeklinde ifade edilir. Ricalu’l-gayba Arapça’da mestûrûn, mektûmûn, ahfiyâ/örtülü, gizli ve saklı olanlar gibi isimler de verilir. Ricâlullah kavramı ricâlû’l-gaybdan daha geniş kapsamlı olmakla birlikte ricâlû’l-gayb yerine de kullanılmaktadır. Tasavvufî düşüncede dünyayı idare ettikleri kabul edilen süfiler topluluğuna verilen bir isim olan ricalu’l-gayb terimi, gayb adamları, gayb erenleri mânasına gelmektedir. Tasavvufî irfanda bu, mânevî halleri gizli olan ve Allah Teâlâ’nın temsilcileri olarak görülür. Dünyayı yöneten, böylece kendi kozmik ve insanî fonksiyonlarını icra eden kimselere işaret etmektedir. Ricâlû’l-gayb kavramı, arzda ve semada yerlerini Hakk’tan başka kimsenin bilmediği, alçak sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakârla yürüyen, kendisine rastlayanlara selam verip geçen ve huşû içinde yaşayan veliler zümresini ifade ederken, bir başka anlama göre de, bilgilerini ve rızıklarını şehâdet âleminde değil, gayb âleminde alan veliler topluluğunu ifade etmektedir. Yine ricâlû’l-gayb tabirinin, cinlerden mü’min ve dindar bir zümreyi anlatmak için kullanıldığı belirtilmektedir. (Ahmet Atlı, *Tasavvufî Ricâlû’l-Gayb*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara-2011.)

Şeyh Mustafa “*Cennetü’l-Mücâhidîn*” adlı eserindeki “*ricâlû’l-gayb*” makalesinde konuyu çok farklı bir boyutta ele alır. Ona göre bu tâife gavs-ı âzam ile her rûz-i furûzede kâbe-i mükerremede sabah namazlarını edâ edip âleme yayılırlar. Her rûz-i furûzede âlemin bir yerinde olup onların cihetini bilebilen bir kimse onlara arkalarını dönerek kâfirle savaşa veya bir kaleyi muhâsara etse veya başka bir işle uğraşsa mutlaka zafere erer. (Şeyh Mustafa, *Cennetü’l-Mücâhidîn*, vr. 4b.) Fakat bunun için öncelikle ricâlû’l-gaybın konumunu tespit etmek gerekir. Şeyh Mustafa bu görüşünü Osmanlı ordusundan verdiği somut örneklerle açıklar. (Bkz., Şeyh Mustafa, vr. 31a-32b.)

²²⁸ Şeyhî, *Bahr*, 731.

²²⁹ Şeyhî, 731.

²³⁰ Yedi iklim.

²³¹ Dünyanın kara olan dörtte birlik kısmı.

nizamından onlar sorumludur. Bir memleketin nizamı bozulmuşsa o belde halkının kötülüklerinden dolayı onların gözünden düştüğü içindir.²³²

Evliyâullah “*serâirü’l-esrâr*” sahipleri olarak Hakk’ın kubbeleri altında²³³ halkın nazarından mestûr kılınmıştır. “*Benim Allah ile öyle bir vaktim olur ki, o zaman hiç bir melek-i mukarreb ve nebiyy-i mürsel o derece Hakk’a takarrub edemez.*”²³⁴ Onların sözleri nice sırlarla yüklüdür. Her okudukça yeni anlamlar çıkar. Onların anlaşılması onların eserlerini okuyan kişilerin muhabbeti oranındadır.²³⁵

Kendisinin ehlullahın işittiğini işitmekten âciz olduğunu, onların hâl ve sözlerine sahip olmadığını bildiğini, sadece ve sadece onların görüşlerinden haberdâr olmaya çalıştığını ve onlara olan sevgisine bel bağladığını belirterek tevazu göstermeyi ihmal etmeyen müellifimizin tavsiyesi, “*Kişi sevdiğiyle berâberdir*”²³⁶ hadîs-i şerîfenden hareketle mahşerde onlarla beraber olmak için evliyâullâhı sevmektir.²³⁷ Pişman

²³² Şeyhî, 732.

²³³ “*Velîlerim benim kubbelerimin altındadır. Onları benden başkası bilmez.*” Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn: el-İmlâ an İşkalâti’l-İhyâ*, (Tahric Ebu’l-Fazl Ziyâüddîn Abdürrahim b. Hüseyin Irakî) Dârü’l-Hayr, Beyrut 1997, IV, 418. Ahmet Yüksel Özemre’ye göre bu hadîs-i şerîf gereği Peygamberlerin velâyetlerinden ve miraçlarından bahsetme konusunda izinleri olmasına rağmen evliyâullâhın bu konuda izinleri yoktur. Ahmet Yüksel Özemre, *Toma’ya Göre İncil, ya da Hazreti İsa’nın 114 Hadîsi*, Kaknüs İnceleme ve Araştırma, İst., 2002, 217.

²³⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 85b-86a; Hadîsin sıhhati hakkında bkz., Aclûnî, II, 173-174, Aclûnî, “Bu hadîsi Kuşeyrî *Risâlesinde* zikretmiştir” demektedir; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yay., Ankara 2000, 79-80. Âbidin Paşa, bu hadîs-i şerîften üç şey hissedilir der: Birincisi Fahr-i Kâinat Efendimizin yüce ruhanî kemalleri, diğeri, sadece kendilerine ait olan şiddetli aşkları, bir diğeri ise, her Peygamber için bir vakit ve hususî bir tecellî vardır ki, onu yalnız Hak Teâlâ Hazretleri ile o Peygamberin kalbi bilir. Hazreti Mevlânâ ‘nın beyitte “*La yesaan*” değil de “*La yesaa finâ*” diye çoğul sigasıyla ifadesi, Peygamberimizi (s.a.v) takdis etmek için veya bu Peygamberimizin (s.a.v) kendi ağızlarından ifade edilince hem nübüvvet hem velayet nokta-i nazarından söylenerek ümmeti içerisindeki evliyâ-i kirâmı dahi bu yüce şereften hisseyab kılmıştır. (İsa Çelik, “Tasavvufî Şerh Edebiyatı Bağlamında Mesnevî Şerhlerinden Kırk Beyit Yorumu Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 23, 33-56, Erzurum 2004, 52-53; Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî Şerif*, I-VI, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1324 VI, 353-354.)

²³⁵ Şeyhî, *Bahr*, 732.

²³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Çağrı Yayınları İstanbul 1981/(1401), Edeb, 96; İmam Ebu’l-Huseyn Müslim, *Sahîh-i Müslim*, (I-III), Çağrı Yay., İstanbul 1981/(1401), Birr, 165.

²³⁷ Bu sevginin en yüksek derecesi evliyâullâhı sevmek ve onların yolundan gitmektir. Fakat onları uzaktan tanımanın bile şefaati sebebi sayılacağı bildirilmiştir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.) buyurduğuna göre Cenâb-ı Hakk bir kuluna, “*Falan mahalde benim kulum danışmendimi bilir misin ve falan ârifî anlar mısın?*” kişi o kulu bilirim ve anlarım deyince Cenâbı Hakk “*Yürü şimdi seni o kuluma bağışladım*” buyurarak o kulu affedecektir. Buna binâen Ebû Abbas Ata (k.s.) hazretleri “*Eğer kâdir olamassan Allah dostlarının muhabbet eteğine yapış*” buyurmuştur. Zira onları sevenleri sevmek de bir nevi evliyâullâhı sevmek demektir.

Evliyâyâ duyulan sevginin en düşük derecesi ise onların hikâyelerini dinlemektir. Bu durumda kişi hiç değilse eksikliklerini görerek itiraf eder. Böylelikle bir nebze de olsa ucup ve riyadan kurtulur. Bu bağlamda Ebû İsmâil Abdullâh Ensârî (k.s.) vasiyetinde Allah dostlarının her birinden bir söz ezberlenmesini buna da güç yetiremeyenlerin onların isimlerini ezberlemelerini bunu yapanların nasipse

olmamak için onları tanıyıp hürmet göstererek bu irfanın şeref-i saâdetleri ile mükerrer ve müşerref olmaktır.²³⁸

Süleyman Şeyhî Efendi, bu değerlendirmelerine ilâveten evliyâullahla ilgili iki tartışmaya katılarak görüşlerini serdetmiştir. Bunlardan birincisi velînin kendisinin velî olduğunu bilip bilemeyeceğine dair olan tartışmadır. Bu konuda bazıları “*Ehl-i velâyet velâyetini görmez, eğer velâyetini görürse velî olmaz. Yani velînin kendiliği kalmaz, eğer kendiliği kalmış ise velî olmaz*” buyurmuşlardır.²³⁹

Bazı zâtlara göre ise, velî velâyetini bilirse ondan havf u hazer zâil olarak emniyet duygusu hâsıl olur. Emniyet duygusu hâsıl olan kimsenin de ubûdiyyeti zâil olur. Bu görüşe katılmayan müellifimize göre velîde havf ve hüznün zâil olduğu “*Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de*”²⁴⁰ âyet-i kerimesi ile sabittir. Fakat havf işin sonunda zâil olsa bile velînin kemâl-i istikâmet üzere yürümesi emr-i mukarrer olup, “*Sana yakîn*”²⁴¹ *gelineye kadar Rabbine ibâdet et*”²⁴² ve “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*”²⁴³ âyet-i kerîmelerine göre ubûdiyyetin bekâsı zâhir

onlarla birlikte olacaklarını söyler. Bir başka tavsiyesinde ise her gece meşâyih sözlerini duyan kişinin evliyâullahla gönülden muhabbet edeceğini, onları inkâr etmeyeceğini belirtir. Yine bir tavsiyesinde Hakk dostlarından birini tanıma şansını bulan bir kişinin onu kabul etmemesi üzerine o zâtın gözünden düşer. Bu da en büyük günâh olarak o kişinin defterine kaydedilir. Bu gözden düşme mahcupluk alametidir. Şu da bilinmelidir ki bir kişinin Hakk dostu olarak kabul ettiği şahıs gerçek bir Hakk dostu olmasa bile sâlikin niyeti sahih olduğu için ona bir zarar târî olmaz. (Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 54b-55b.); Bu düşüncüyü ispat edebilecek anlamlı bir örnek olarak bkz., Ali Işık, *Mevlevî Mektupları* (Halil Can’ın 7-11 Şubat 1959 tarihli mektubu), Karaman Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2010, 85-87.)

Gönlünde sûfiler tâifesine muhabbet beslemeyen kimseyi ruhsuz beden gibi gören Şeyhî’ye göre yukarıda anlatıldığı gibi Allah dostlarını sevip onların gönüllerine girmek yerine kuru kuruya muhalefet etmenin kişiyi cehenneme götüreceğini bilmek gerekir. Nitekim Emîr Kûlâl’ın dördüncü oğlu olan Emir Ömer “*Öküzün başı kesileceği zaman bu tâifenin harmanına salıverin, merdivenin yakılacağı zaman bu tâifenin duvarına dayayıverin, isterseniz altı üstüne gelsin bu tâifeye husûmet ettirin*” şeklindeki sözünü değerlendiren Şeyhî’ye göre, öküzün boğazlanmasının sebebi, bu hâcegân tâifesinin harmanına girmesidir. Bir merdivenin ateşte yanmasının sebebi, bu tâifenin duvarına dayanmasıdır. Bir kimsenin cehennemde yanmasına sebep olacak şey ise, hâcegân tâifesine husûmet etmesidir. (Şeyhî, *Bahr*, 378.) Fütuhî Hazretleri ise ehlullâhı sevmenin değerini şöyle dile getirir:

Fâsığa buğzetmek

Oldur Hakk’a kulluk etmek

Sâlihe muhabbet etmek

Ondan efdâl amel var mı? (Fütuhî Baba, *Tuhfetü’l-Mecâlis*, Özel Koleksiyon, vr. 48b.)

²³⁸ Şeyhî, *Bahr*, 733.

²³⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 47a.

²⁴⁰ (10. Yunus: 62.)

²⁴¹ Âyet-i kerîmedeki “yakîn” kavramından kasıt, ister mevt-i ızdırârî olsun ister ihtiyârî olsun ölüm olduğu belirtilmiştir. (Şeyhî, *Sübha*, 47b.)

²⁴² (15. Hicr: 99.)

²⁴³ (11. Hûd:112.)

olup, mevt-i tâbiye kadar²⁴⁴ velâiden ubüdiyet²⁴⁵ hiçbir durumda zâil olmaz. Aksine velâyetin kemâli ubüdiyyetin kemâline delâlet eder. Ubüdiyyet ancak âlem-i ıtlakta/mutlaklık âleminde tefennün eylemek/mahâret veya tecennün/aklın zevâli ile/aklı kaybetmekle zâil olur.²⁴⁶

Şuhûs-i selâsenin ötesine urûç etmiş/geçmek ve bütün kevnî kayıtlardan hurûç etmiş olarak/azâdlık âlem-i ıtlakta özgür ve küllî bir itmînân bulmuş bir halde, *“Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de”*²⁴⁷ âyet-i kerîmesinin sırrına mazhar olmuşlardır. Ehassü’l-havas mertebesinde olan bu zâtlar, ubûdet²⁴⁸ boyutu ile dîn-i gâm, şerîat ve ubüdiyyete ihtimâm göstermek onlara mahsûs olduğu gibi, en mükemmel bir şekilde emr ü nehyin icrâsını da onlar yerine getirir. İşte bu zâtlar, kulluk vechi üzere en ufak bir kusura ruhsat vermeden gayret ve ciddiyetle zâhiren ve bâtinen bu yolda sâbit kadem/sağlam adımları ve râsih-dem/ derin bilgileri ile yol almışlardır.²⁴⁹

Şeyhî’nin değindiği bir başka mesele de oldukça ilgi çeken bir tartışma olan velâyetin nübüvvetten efdal olup olmadığıdır. İslâm tarihinde tasavvuf açısından nübüvvetten bahsedilirken akla ilk gelen isim müellifimizin de izinden gittiği İbnu’l-Arabî Hazretleri (v. 638/1240)’dir. Bu zât, kendisinden önce yaşamış ve ilk sûfî

²⁴⁴ Şeyhî’ye göre üç çeşit ölüm vardır. Bunlardan birincisi “Ecelleri geldiğinde, ne bir ân erteleyebilirler, ne de öne alabilirler” mevt-i ızdırârîdir. İkinci ölüm mevt-i ihtiyârî olup, sâlikin seyr ü sülûkle izafî varlığını mahvederek *“Ölmeden evvel ölünüz”* hadîs-i şerîfinin sırrına ermesidir. Üçüncüsüye *“O, her gün yeni bir iştedir”* (55. Rahmân: 29) sırrı gereği her nefes ölüp dirilmek olup, bu durum feyz-i ilâhînin her nefes teceddüd ve tekerrür etmesi ile gerçekleşir. Bu mahv ve icâd bütün eşya, insan ve âlem için geçerli iken, mevt-i ızdırârî hayvânât ve nâkıs insan için olan ölüm, mevt-i ihtiyârî ise kâmil ehl-i havassın kârıdır. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 155b-156a.)

²⁴⁵ Ubüdiyyet: Kulluk anlamına gelir. Ahitleri yerine getirmek, hadleri koruyup gözetmek, mevcûda razı olup, kaybedilene sabretmektir. (Cürcanî, *Tarîfat*, 150.) Havassın şerîat gereği olan ibâdetleri samimî bir kalple ihsân mertebesinde Hakk’a sıdk-ı hulûs ile yerine getirmesidir. Ubüdiyyet havassın muktezâsı şerîat olan ibâdetiyle bile an samimî’l-kalb ihsân mertebesinde Hakk’a sıdk-ı hulûs ile ubüdiyyet ettikleridir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 93b.) Ubüdiyyet, tedbîri hayru’l-basîre tefvîzdır. Ve kusûrunu görmektir. Ubüdiyyet alâmeti da’vâ ve şekvâyı terktir. (Şeyhî, vr. 52a.) Ubüdiyyet, *“beyne’l-hayf ve’r-recâ”* arasında dengede durmak *“Rahmetimizi umarak ve azabımızdan korkarak bize dua ederler”* (21. Enbiyâ: 90) âyet-i kerîmesi bu hassas dengeye işaret eder. (Şeyhî, vr. 47a.) Sâlik tekellüfî terk ile tevekkül ve hubb-i mevlâ ile rubûbiyyeti ubüdiyyetini görmeğe mâni’ olmalıdır. (Şeyhî, vr. 52a.) İbâdet, mertebe-i avam için gâyet tezellül düzeyini ifade ederken, ubüdiyyet sülûkda sıhhat-i hulûs ile sıdkı amaçlaması için havassa müteallik bir vasıftır. (Şeyhî, vr. 52a-52b.)

²⁴⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 47b.

²⁴⁷ (10. Yûnus: 62)

²⁴⁸ Ubûdet, mertebesi ehassa mahsûs olup, onların nefisleri fikdânıyla ibâdet etmeleridir. Bu mertebe fark ile cem’, âbid, ma’bûd ve ibâdetin bir olduğu rûte olup, sıfâtı zâtına ve zâhiri bâtına ubûdet etmekten ibârettir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 94a.) Ubûdet, müellifimizin bir diğer ifadesine göre ehassü’l-havas için olup, onların ubüdiyyetleri mertebe-i ahadiyyetü’l-fark ve’l-cem’ ile nefisleri Hak ile kaim ve kendilikleri ademiyetiyle dâima müşâhede halindedir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 52b.)

²⁴⁹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 77a-77b.

düşünürlerden olan Hakîm Tirmizî (v. 285/898)'nin nübüvvet ve velâyetle ilgili görüşlerini esas almıştır.²⁵⁰ Onun bu konudaki görüşleri zaman zaman oldukça tepki çekmiş, şiddetli tartışmalara neden olmuştur.²⁵¹

İbnu'l-Arabî Hazretleri'nin dünyasında velî varlığın aslî yapısı olup, insân-ı kâmilin zirvesidir. Şu bilinmelidir ki velî, rasûl ve nebî kavramını da içeren en geniş kavramdır. Velî Allah Teâlâ'nın isimlerinden biridir. Allah Teâlâ kendisini nebî ve resul olarak nitelendirmemiştir. Ama velî olarak nitelendirmiştir.²⁵²

Şeyhî'ye göre ise, velâyet Hak ile iştigâl, nübüvvetse halk ile iştigâldir. Velâyet Hak birliği, nübüvvet ise halk birliğidir. Velâyet mâna²⁵³ ve bâtın, nübüvvet ise zâhir ahkâmıdır. Velâyet gayra müstenid olmadığı halde, nübüvvet velâyete istinâd eder. Velâyet evvel ve hâss, nübüvvet ise âhir ve âmmıdır. Her nebî mutlaka velîdir. Fakat hiçbir velî nebî değildir. Bir nebînin velâyeti nübüvvetinden efdaldır ama nebî kendi şahsında mündemiç olan velâyet ve nübüvveti ile velîden efdaldır. Zira nebîler hem nübüvvet nûruna, hem de velâyet nûruna sahiptir.

Bütün bu bilgiler ışığında bilinmesi gereken en önemli şey, her nebînin velî olduğu ama hiçbir velînin nebî olmadığıdır.²⁵⁴ Velâyetin nübüvvetten efdal kabul edilmesinin velâyetin hâss, nübüvvetin ise âmm olmasına bağlamak mümkündür.²⁵⁵ Fakat şunu iyi bilmek gerekir ki velâyetin nübüvvetten üstünlüğü bir peygamberin şahsındadır. Yoksa bir velînin velâyeti bir nebînin nübüvveden nasıl üstün olabilir?

i-Şeyh: Lügate, yaşlı, ihtiyar, pir, bey, önder, kabile başkanı anlamlarına gelmektedir.²⁵⁶ Tasavvufta ise şerîat, tarîkat, mârifet ilimlerinde kemâle ulaşmış,

²⁵⁰ Bkz., Hâkim Tirmizî, *Veliliğin Sonu Hatmu'l Evliya (Velayet - Nübüvvet Tartışması)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

²⁵¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 119; S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, 105.

²⁵² Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Tah. Ebu'l-A'lâ Afîfî, Beyrut 1980, I, 136; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'unda Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, 345-346.

²⁵³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 99b.

²⁵⁴ Şeyhî, vr. 100a.

²⁵⁵ Şeyhî, *Kûtu'l Uşşâk*, vr. 49a; Velî Kavramını “Velâ-Berâ” çizgisinde geçmişten günümüze tarihsel boyutu ve farklı ve geniş bir perspektiften ele alınışı ile ilgili bkz., Rafeq Hamood Naji Qasem, *Kur'an'da Velayet ve Beraetin Hükümü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2016.

²⁵⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 396; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 455; Krş., Mehmet Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri Sözlüğü*, III, 346.

tâlibleri irşâd etme ehliyet ve liyakâtına sahip, rehber ve delil olabilecek kişidir.²⁵⁷ Şeyhler, nasıl ki kendi dönemlerinde peygamberler Hakk'ın vekilleri oldukları gibi onlarda yaşadıkları dönemde âlemde Hakk'ın vekilleridir. Aradaki fark peygamberler şerîat koyarken onlar şerîat koyamazlar. Sadece onu korumakla yükümlüdürler.²⁵⁸

Şeyhî'ye göre, şeyh dervişi yok etmeğe kadir olandır.²⁵⁹ Müellif şeyhin toplumdaki önemini “*Nebî ümmetine nasılsa şeyh de kavmine öyledir.*”²⁶⁰ hadîs-i şerîfini Beyazid-i Bistami Hazretleri'nin “*Men la şeyhu lehu la imane lehu*” Cüneyd-i Bağdâdî “*Şeyhi olmayanın Şeyhi şeytandır*” ifadelerini aktararak anlatmak istemiştir. Bu görüşlere ehl-i zâhirin “Bize delil olarak Kur'an ve sünnet yeter” itirazlarına müellif eyvallah demekle birlikte, Fakat nasıl ki kimya kitapları okumakla kimyager olunamayacağı gibi, “*Nefsi tasfiye ve tezkiyeden ibâret olan ilm-i bâtın*” da üstadsız, rehbersiz olarak pratiğe dökülemez. İmân-i mecâzî ve cennet-i ef'âl şerîat ile hâsıl olabilecek iken; imân-i hakîki, cennet-i sıfât ve zâta bir mürşidin rehberliğinde tarîkat ve hakikat sırrına erilmeden ulaşılamaz.²⁶¹

j-İnsân-ı Kâmil: İnsanın ontolojik yapısına ilişkin sorunun (m.ö 585)'lerden beri insanlığın fikir dünyasını meşgul ettiği bilinen bir gerçektir. Bu meşguliyetin odak noktasını insanın nasıl mutlu olacağı düşüncesi oluşturmuştur. Fakat bütün bu arayış ve düşüncüler sadra şifa bir çözüm ortaya koyamamıştır. En bütüncül ve net çözümü ise insân-ı kâmil nazariyyesini ortaya koyan sûfiler geliştirmiştir.²⁶²

Biz de çalışmamızın bu bölümünde, Süleyman Şeyhî Efendi'nin görüşlerini esas almak kaydı ile ondan önce ve sonra gelen mutasavvıf ve düşünürlerin görüşleri doğrultusunda insan ve insân-ı kâmil nazariyesini ele alacağız.

Cürcânî tarafından hayvân-ı nâtık/konuşan canlı²⁶³ anlamına gelen insan kelimesi, Arapça “*ins*” kökünden türetilmiştir. Sözlükte, beşer, insan topluluğu anlamına gelen

²⁵⁷ Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 319; Muhammed A'lâ b. Ali Tehanevî, *Kitâbu Keşşâfu Istilahâtı'l-Fünûn*, I-III, Dâru Sadır, Beyrut ts, II, 736; Hıfî, *Mu'cemu Mustahalati's-Süfîyye*, 143. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 195.

²⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 297.

²⁵⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54a.

²⁶⁰ Suyûtî, *el-Leâlî*, I, 153-154; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafî*, II, 17 (h. no: 1576); Bkz., Ahmet Yıldırım, 202.

²⁶¹ Şeyhî, *Usûlü'l-Vusûl*, vr. 3a.

²⁶² İsa Çelik, *Tasavvufî Düşünce ve İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları İstanbul 2010, 21-23.

²⁶³ Cürcânî, *Tarifat*, 30.

ins, daha ziyade insan topluluğunu ifade etmekte olup, bu türün her ferdi kapsar. Kadın erkek hepsine birden insî/enesî yahut insan denilmektedir.

İnsân kelimesinin anlamı ile ilgili olarak iki iddia gündeme gelmiştir. Birinci iddia kelimenin aslı “unutmak” anlamına gelen nesy, nisyan olduğu şeklindedir. Bu fikirde olanlar İbn Abbas’a nisbet edilen “*İnsan ahdini unutmaması sebebiyle bu ismi almıştır*” şeklindeki rivayete dayanırlar. İkinci iddia ise insan kelimesi “üns” masdarı ile irtibatlandırılmıştır. Alışmak, uyum sağlamak anlamına gelen üns, Türkçede ünsiyet olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda “teennüs” insan olmak anlamına gelirken, “isti’nâs” kelimesi ise “Cana yakın olma, vahşî hayvanların evcilleşmesi” demektir. Çünkü “enes” vahşetin zıddıdır. Ayrıca “*İnsânü’l-ayn*” tabirinin “*göz bebeği*” anlamına gelmesi bir başka dikkate değer husustur.²⁶⁴ Üns kelimesindeki bir başka çağrışım ise, insanın sosyal bir varlık olması ile ilgilidir.²⁶⁵ Bütün bu izahlardan anlaşıldığı üzere kökeni hakkında ihtilaf olan²⁶⁶ insan kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de değişik versiyonları ile toplam üç yüz otuz yedi defa geçmiştir.²⁶⁷

İnsân-ı kâmil niteleyen kemâl kavramı ise, sözlükte bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması anlamına gelmektedir. Istilahî olarak ise bu sığata sahip olan bir kişinin zât, vücûd ve sıfat bakımından yetkin olma halini ifade etmektedir.²⁶⁸ Şeyhî’ye göre kâmil, kendinde kemâli bilmeyen kişidir, kemâl ise kâmilde zâtın zuhûr etmesidir.²⁶⁹

İlk dönem sûfîleri insân-ı kâmil kavramını kullanmamışlardır.²⁷⁰ Söz konusu kavram başlangıçta daha çok kâmil mü’min anlamında kendine yer bulmuş iken,²⁷¹ Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922)’un “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı*”²⁷² hadîs-i

²⁶⁴ İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah*, (Thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Daru’l-Kütübü’l-Arabî, Mısır, ts., III, 904-906; Hüseyin b. Muhammed Rağıb, el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, 34; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrü’l Kur’âni’l-Azîm*, Daru’l-Marie, Beyrut ts., III, 167; İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, 11.

²⁶⁵ İsfahanî, *el-Müfredât*, 34; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1970, II, 148; VI, 10-17; İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 320; Çelik, 11.

²⁶⁶ Çelik, 12.

²⁶⁷ Muhammed Fuad, Abdûlbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1984, 115-116, 818vd; Çelik, 15.

²⁶⁸ Mütercim, Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, el-Matbaatü’l-Osmâniyye, I-IV, İstanbul 1305, IV,75; Çelik, 18.

²⁶⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54a.

²⁷⁰ Atlı, *Tasavvufî Ricâlu’l-Gayb*, 52.

²⁷¹ Çelik, 27.

²⁷² Buharî, İsti’zan, 1; Müslim, Birr, 115.

şerîfine dayanarak, Allah'ın kendi nefsinde, kendisi için tecellî ettiğini söylemesi ile söz konusu kavram, tasavvuf istilahına girmiştir. Hallâc'a göre bu tecellî ile Allah, kendi isim ve sıfatlarının tümünü ihâta eden sûreti vücûda getirmiştir.

Hallâc'ın bu anlayışından etkilenen İbnü'l-Arabî (v. 638/1240)'nin insân-ı kâmil düşüncesine göre âlem, Âdem yaratılmadan önce ruhsuz olup, cilasız bir aynaya benzemektedir. Âdem yaratılması ile birlikte bu cilasız aynanın cilası ve ruhu olmuştur. Ona göre ilâhî isim ve sıfatların, bütün kemallerini aksettiren insanın cismi, büyük âlemin cisminden küçük olsa bile, o büyük âlemin tüm hakikatlerini kendinde toplamıştır. Allah'ın bütün isimlerini bilen, maddî ve mânevî tüm kemal mertebelerini ihâta eden tek varlık, insân-ı kâmilidir. Bu kâmil insanın aslı Hazreti Muhammed (s.a.v.)'dir. Ancak bu ilâhî öz, Peygamber Efendimiz'in tarihî şahsiyeti değil, henüz Âdem balçık halinde iken peygamber olan Hazreti Muhammed (s.a.v.)'dir. Daha özlü ve kavramsal bir ifade ile “Hakikat-ı Muhammediyye”dir. İnsan-ı kâmil, varlığın ve yaratılışın gayesidir. Zira ilâhî irade ancak onun vasıtası ile tahakkuk edebilir. Buna binaen sûfilere göre, insân-ı kâmil olmasaydı Allah Teâlâ hakkıyla bilinemezdi.²⁷³

Bâyezid-i Bestâmî (v. 234/848), Hallâc-ı Mansûr (v. 309/922), İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm Cîlî (v. 805/1402) gibi tasavvufun önde gelen sûfilerinin, Kur'ân âyetlerinden ve hadîs-i şerîflerden ilham alarak²⁷⁴ geliştirdikleri insân-ı kâmil düşüncesi, tasavvuf tarihinin en önemli konularından biridir.²⁷⁵ Sözlük anlamından farklı ve daha şumullu bir muhtevaya sahip olan kavram, mutasavvıfların ve müellifimizin eserlerine şöyle yansımıştır.

²⁷³ İbnü'l Arabî, *Ahadiyyet Risâlesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler*, (Çev. Mahmut Sadettin Bilginer), Senâ Matbaası, İstanbul 1983, 42; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 309-310; Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, 30-31; Atlı, 52-53.

²⁷⁴ Bu âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerden bir kısmı şöyle verilmiştir. Âyet-i kerîme örnekleri: “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*” (İsrâ: 17. İsrâ: 70), “*Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti...*” (2. Bakara: 30), “*Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti...*” (2. Bakara: 31), “*Biz insanı en güzel biçimde yarattık*” (95. Tin: 4), “*O, göklerde ve yerde bulunan her şeyi kendinden bir lütuf olarak sizin hizmetinize vermiştir...*” (45. Câsiye: 13) Mehmet Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 330-274; Konu ile ilgili bazı hadîs-i şerîfler ise şöyledir: “*Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim*” veya “*Âdem ruh ile ceset arasında iken ben peygamberdim*” (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 129; Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Muştehira ale'l-Elsine*, Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979, 327. “*Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı*” Buhârî, İsti'zan, 1; Müslim, Birr, 115; “*Sen olmasaydın bu kâinâtı yaratmazdım*” El-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, Beyrut 1352, 164), “*Ben yaratılışta peygamberlerin ilki, peygamber olarak gönderilme bakımından sonuncuyum*” (Aclûnî, II, 129; Sehâvî, 327; Atlı, 53; İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, 9.)

²⁷⁵ Atlı, 53.

Lügatte, yetkin insan, kâmil insan ma'nâlarına gelen "insân-ı kâmil", kavramının ıstılahtaki anlamı, Allâh'ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel şekilde kendisinden tecellî ettiği insan demektir. Bir başka açıdan da insân-ı kâmil hakikat-i Muhammediye anlamına gelir.²⁷⁶ İnsân-ı kâmil, ilâhî, kevnî, küllî ve cüz'î bütün âlemleri kendinde toplamış insandır. O ilâhî ve kevnî kitapları kendinde toplayan bir kitaptır. Rûhu ve aklı yönünden ümmü'l-kitâb, kalbi yönünden levh-i mahfûz, nefsi yönünden ise mahv ve ispat kitabıdır. Bu değerli, şerefli ve tertemiz sayfalara ancak zulmânî perdelerden arınmış olanlar dokunabilir ve o sırları idrâk edebilirler.²⁷⁷

İnsân-ı kâmil, rehber, delil, kılavuz ve yol gösteren anlamına geldiği gibi, şeyh, mürşid-i kâmil, pîr, eren, velî kelimeleri ile de eş anlamlıdır.²⁷⁸ İnsân-ı kâmil, "Beşerî iradeyi yaratıcının iradesinde eritmek" anlamına gelen fenâfillâh mertebesine eren insana denir.²⁷⁹

İslâm'da ekmel örneği ve prototipi Cenâb-ı Peygamber olan insân-ı kâmil,²⁸⁰ birleştirici bir mertebeye sahip olup, İsm-i Âzam makamındadır. Nasıl ki İsm-i Âzam diğer isimleri kendi bünyesinde topluyor ise insân-ı kâmil de onun gibi, mülk, melekût, ceberût ve lâhût âlemlerini kendi bünyesinde toplar.²⁸¹ Kâmil kullar bulundukları âlem ve beldelerde Hakk'ın halîfeleri, Hazreti Muhammedin kardeşleri,²⁸² onun ilminin, hallerinin ve makâmının vârisleri, kalbinin oğulları, lübbünün nazar mahallidirler.²⁸³ Şunu da bilmek gerekir ki Peygamber Efendimiz "Asaleten", diğer kâmiller ise "Vekâleten" insân-ı kâmildir.

"İnsân-ı Kâmil" isimli meşhur eserin yazarı olan Abdülkerîm el-Cîlî (v. 805/1402), insân-ı kâmilin mânevîyatı ve gönül âlemi ile arş, kürsî, sidre-i münteha ve levh-i mahfuz gibi mânevî değerlere karşılık geldiğini; maddî yapısı, aklı, nefsi, idrâki

²⁷⁶ Selâmi Şimşek, *Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri Kenzü'l-Esrâr ve Divanı*, Buhara Yayınları, İstanbul 2005, 158; Cürcanî, *Tarifat*, 30; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Turgut Ulusoy), Hisar Yayınları İstanbul ts, 13.

²⁷⁷ Cürcanî, 30.

²⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 338.

²⁷⁹ Yaşar Nûri Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslâm'da Rûhî Hayat*, İfâv Yayınları, İstanbul 1989, 120; Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 227.

²⁸⁰ Necmettin Şahiner, *Kâmil Mürşidin Portresi, Ahmet Yüksel Özemre ile Sohbetler*, Furkan Yayınları, İstanbul 1998, 88.

²⁸¹ Bkz., Muhyiddîn İbnü'l Arabî, *Özün Özü, Lübb'l-Lüb*, (Çev. İsmail Hakkı Bursevî, (Sad. Abdulkâdir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul 2000, 54-56.

²⁸² Sadreddîn Konevî, *İlâhî Nefhalar, en-Nefahâtü'l-İlâhiyye*, (Terc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İst., 2004, 262.

²⁸³ Konevî, 271.

gibi hassaları ile de yıldızlar, gök katları, ay gibi kâinatın değişik katmanlarına mukabil olduğunu uzun uzun anlatmıştır. Ona göre insân-ı kâmil öyle bir kutuptur ki, vücûd sema'ları devresini onun üzerinde tamamlar. O daima birincilik makamının sahibidir. Bu durum hiçbir zaman değişmez. İnsan-ı kâmilin değişik libaslara bürünebilme kabiliyeti vardır.²⁸⁴ Hangi libasa bürünmüşse o şekline itibar edilir. Asıl insân-ı kâmil, Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v.)'dir. Bütün insân-ı kâmiller onun terbiyesinden geçerek insân-ı kâmil olmuşlardır. İnsan-ı kâmil, içinde bulunduğu duruma göre isim alır. Peygamber Efendimiz (s.a.v) onların makamlarını yüceltmek, yoldan kaymalarını önlemek için devrin en kâmil insanında tecellî eder. Zira insân-ı kâmiller zâhirde Peygamber Efendimizin halîfeleri, bâtında ise Peygamber Efendimiz onların hakikatidir.²⁸⁵ İnsan-ı kâmil, kâinatın özü ve ruhu mesabesinde olup, varlığın kendisi ile ayakta durmasına vesiledir. O, varlık âleminin etrafında döndüğü mihver/kutuptur. Kesrette vahdet, vahdette kesret sırrına ulaşmış olup, zâhirde halk, bâtında ise Hak ile beraberdir. Hakk'ın haber vermesi ile gaybın sırlarına vâkıf olduğu gibi, varlıklar üzerinde tasarruf sahibidir. Ancak bu tasarruf yetkisini Hakk'ın izni ölçüsünde kullanır. Önemine binaen sık sık vurguladığımız gibi, insan-ı kâmil sıfatını, insanlık tarihinde en zirve noktada temsil eden şahsiyet ise, Hazreti Muhammed (s.a.v.)'dir. O, Hakk'ın kâmil mânada tecellî ettiği bir ayna konumundadır.²⁸⁶

İnsân-ı kâmil kavramı Süleyman Şeyhî Efendi'nin eserlerinde de önemli bir yer teşkil etmiştir. İnsân ve nâs kavramı arasındaki farka dikkat çekerek işe başlayan

²⁸⁴ Cîlî bu görüşlerini şöyle izah eder. Önemine binâen aynen alıyoruz: “İnsan-ı kâmilin aslî ismi, Muhammed; künyesi, Ebu'l-Kâsım; vasfı, Abdullah; lakabı, Şemsüddîn'dir. Başka elbiseleri itibarıyla da isimleri vardır. Her zamanda, o zamanın elbisesine göre isim alır. Hazreti Muhammed (s.a.v.)'i insân-ı kâmil olarak temsil eden zât ile birlikte bulundum, şeyhim Şerafüddîn İsmâîl el-Cebertî'nin sûretinde idi Ben biliyordum ki o, Hazreti Peygamber (s.a.v.) idi Ama şeyhimin sûretinde idi. Bu benim (hicrî) 796 yılında Yemen'in Zebîd şehrinde vukû bulan müşahedemdir. Bu işin sırrı şudur ki, Hazreti Muhammed (s.a.v.) her sûrette tasavvura kâdirdir.” Bkz: Abdülkerîm b. İbrahim el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, (Thk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, 210; Atlı, 57-58.

²⁸⁵ Bkz., el-Cîlî, 210-212.

²⁸⁶ Osman Türer, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ocak 2001,14; Kâmil insanda bulunması gereken özellikler için bkz., Birol Yıldırım, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2000, 32-34; Mahmud Sâmî Ramazanoğlu, *Mükerrrem İnsân*, (Neşre Haz. Ömer Kirazlı), Erkâm Yayınları İstanbul ts., 60-79. İnsân-ı kâmil olmanın şartları için bkz., Birol Yıldırım, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, 34; Sâmî, 26, 34, 35, 39, 81.

müellifimize göre, sıfat-ı insâniye üzere olanlar ünsiyetten müştâk olurken, geri kalanlar nisyândan türemiştir.²⁸⁷

Şeyhî'ye göre insanın hakikati “ayn”da, sâir eşyanın hakikati “ilim”de kalmıştır. Her ne kadar da bütün mümkinâtın özü ilâhî hakikat üzere olsa da insanın ruhu “*Ben ona rûhumdan üfledim*”²⁸⁸ âyet-i kerîmesi ile müşerref olarak nefha-i sırr-ı ilâhî ile fiile gelmiş iken, bu ilahî hakikat sâir eşyada ancak bi'l-kuvve düzeyinde tezâhür etmiştir. Ayrıca terakkî ve tenezzül sadece insana mahsûs olup, melâike bile yaratılışları gereği bir makamda sâbit kalmışlardır. Çünkü terakkî ve tenezzül ancak fiile gelen hakikatin üzerine ârız olan sûrette görülebilir.

İnsan, Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarının tam anlamı ile yansıdığı bir aynadır. Aynada görülen sûret aslına uygun olarak tezâhür eder. Bu anlamda aynanın hiçbir dahli yoktur. Ayna kendisine güzeli güzel, çirkin çirkin gösterir. İşte bu durumda insan ve eşya celâle mazhar olmuş ise celâl, cemâle mazhar olmuş ise cemâl tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda saîd, mazhar-ı cemâl, şakî de mazhar-ı celâl'dir. Ve her ikisi de emr-i rabbânî ve evsâf-ı sübhânî olup, gerçekte tek bir mertebede buluşurlar. Onların her biri takdir edilen isti'dâd ve kabiliyetleri doğrultusunda hareket ederler.²⁸⁹

Nüsha-i câmia ve mecmûa-i kâmile-i şâmile olan ademoğlu, zannedildiği gibi zâhirî su ile topraktan oluşmuş et ve kemikten bir taayyün, bâtını da ahlât ve tebâyi' ile mürekkeb bir mikdâr havas ile müretteb basit bir mânaya sahip olarak doğmuş, büyümüş, kocamış, kurumuş, düşmüş ölmüş bir varlık değildir.²⁹⁰ Cenâb-ı Hak, bütün vasıfları ile insanda zuhûr etmiş ve bu ilâhî zuhûr nedeniyle insân-ı kâmil “*Ve lekad kerremnâ benî Âdem*”²⁹¹ ile taçlanmış, merâtib-i mahlukât insân-ı kâmil ile hitâma ermiştir.²⁹²

İnsan, “*Halkiyyet*” boyutu ile fâni olmakla birlikte “*Hakkiyyet*” boyutu ile ezeli, ebedî, dâim ve bâkîdir. Sûreten mir'ât-ı Hakk'a ayna, ma'nen de Zât-ı mutlak'ın cemâlinin aksidir. Fakat ne yazık ki Cenâb-ı Hakk'ın dâima nâzır olduğu bu kudsî ayna,

²⁸⁷ Müellifimiz rüyada bir ârifin insan cesedi görmesini bu zâtın sıfat-ı nâsiyyetini helâk etmiş olmasına bağlar. Böyle bir rüya mübtedîye göre sıfat-ı insâniyenin helâkı, müntehiye göre ise nisyânın helâkı anlamına gelir. Bkz., Şeyhî, *Lemeât*, vr. 141a-141b.

²⁸⁸ (15. Hicr: 29)

²⁸⁹ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 46a-47b.

²⁹⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 60a-60b.

²⁹¹ (17. İsrâ: 70)

²⁹² Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 32b-33a.

insanların çoğunda mâsivâ tozuyla kaplanarak Hakk’a mazhar olma özelliğini kaybetmiştir. Sadece gönül aynaları gayr ve sivâdan sâfî ve pâk, gubâr-ı hubb-i dünyâdan hâli ve tab-nâk olan ehlullah Hakk’ın muhib ve âşıkları olmuşlardır. Hak Sübhânühû ve Teâlâ Hazretleri de onların gönüllerinde bütün boyutları ile ve sürekli olarak tecellî etmiştir. Müellifimize göre aynaya sıkça bakan bir kişi, aynayı görmek için değil de kendi güzelliğini görmek için bakar. İşte Cenâb-ı Hakk’ın da özellikle en mükemmel, en arınmış gönle sahip insân-ı kâmil mir’âtına nazar etmesi, kendi zâtınâ olan teveccühünden kaynaklanır.²⁹³

Enbiyâ-yı izâm dönemi, hâtemü’l-enbiyâ ile hatm olarak enbiyâ katındaki “emr-i hilâfet-i Rabbânî” son bulmuş akabinde de hiçbir kesintiye uğramadan bu ümmet-i merhûmeye vücûd-i evliyâ bir inâyet olarak ihsân edilmiştir. İnsân-ı kâmilin vücûdu bu âlemde, “illet-i gâiye-i mârifetullâh”/elde edilmeye çalışılan mârifetullâhın bir neticesidir. Onun varlığı insân-ı nâkıs ve avamlar için “*Înâyet-i bi-gâyet-i zâtullâh*”/Allah’ın sonsuz zâtının yardımudur. İnsân-ı kâmiller “*Vâris-i enbiyâ-yı izâm*”/enbiyâullâhın vârisleri ve “*Delîl-i râh-ı hidâyet-i âvâm*”/avama hidâyet yolunu gösteren bir delil olarak sırrından feyizlendikleri enbiyâ ve vaktin kutbundan aldıkları feyiz ve muhabbeti halka saçan kimselerdir.²⁹⁴

“*Bismillah*” kelimesini “*Ey li’l-insân-ı kâmil*”/“*Allah’ın adıyla*”²⁹⁵ şeklinde tefsir eden Şeyhî’ye göre insân-ı kâmilin kalbi, ism-i âzâm;²⁹⁶ vücûdu, kimyâ-yı saâdet, iksîr-i âzam ve kibrît-i ahmerdir. Her nâ-puhte/ham insan, insân-ı kâmile yaklaşmak sûretiyle olgunlaşarak, kalbi nûr-i mârifet ile pürnûr, beden ülkesi ahlâk-ı ilâhiyye ile ahlâklanarak ma’mûr olur ve hamlıktan kurtularak olgunlaşır.²⁹⁷

²⁹³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 60a-60b.

²⁹⁴ Şeyhî, vr. 2b.

²⁹⁵ Şeyhî, *Bahr*, 732.

²⁹⁶ İsm-i Âzam: Bütün isimleri cem’ eden Allah ismidir. (Cürcanî, *Tarîfat*, 21.) Çok ihtilaflı olan bu konunun aslını kimse açıklayamamıştır. Konuyu her kâmil bir ibâre ile tahkîk etmiştir. Fakat ism-i âzâmın ism-i celâl olan lafzâtullah olduğu üzerinde ittifak vardır. Zira lafzâtullah esmâ ve sıfatı bünyesinde cem’ ettiği için ism-i câmi’dir, bundan dolayı ismullah hazret-i ilâhiyye ve hazret-i zât-ı mea cemî’-i esmâ ve sıfat ıtlak edilir.

Müellifimiz ise bu konuda diğer zâtlarla aynı fikirde değildir. Ona göre ism-i âzam insân-ı kâmilin kalbidir. Zira insân-ı kâmil ism-i zât olup esmâ ve sıfat onda tecellî etmiştir. Ayrıca nasıl ki ism-i âzama mâlik olanın bütün sıkıntıları hallolursa aynı şekilde kalb-i kâmile vâsıl olanın da bütün dünyâ ve âhîret müşkilâtı hallolur. Zira kalb-i kâmil zübde-i mümkinât ve nekâve-i kâinâttır. Bunun en önemli delili ise bismillah kavlini tefsir eden müfessirlerin “*Bismillah ey bi’l-insânî’l-kâmil ve ekûlu ey bi’l-kalbi’l-kâmil*” şeklinde tefsîr etmeleridir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 72b-73a.)

²⁹⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 5a.

İnsân-ı kâmil, “Suları acı ve tatlı olan) iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Ama aralarında birbirlerine karışmalarını önleyen bir engel vardır (Bir tarafın tuzlu suyu diğer tarafın tatlı suyuna karışmamaktadır”²⁹⁸ nazm-ı kerîmine uygun olarak bahr-i vücûb ile bahr-i imkan arasında bir berzahdır.²⁹⁹ Çünkü insân-ı kâmil, Hazreti ahadiyyet ile hazreti vâhidiyyeti cem’ etmek sûretiyle, Hakk’ın bütün esmâ ve sıfatına mazhar olarak mir’ât-ı câmia olmuştur. Mir’âtü’l-hazreteyn, mir’ât-ı ilâhî ve mir’ât-ı hazretiyye kavramları ile ifade edilen mânevî sırra ermiştir.³⁰⁰ Hazreti Peygamber (s.a.v.) sûretü’l-Hak,³⁰¹ olup, ahadiyyet ile vâhidiyyetin onun mânevî şahsında birleşmesi ile gerçekleşmiştir. Efendimiz Hazretleri’ne bundan dolayı “Sâd” ismi verilmiştir. İbn-i Abbâs (r.a.) “Sâd” isminin mânası hakkında “*Sâd Mekke’de bir dağdır. Arşu’r-rahmân onun üzerindedir*” buyurmuşlardır.³⁰² İnsân-ı kâmil ise vâhidiyyet makâmında tenezzülât-ı ilâhiyye ile tahakkuk etmek anlamına gelen zıllullâhtır.³⁰³ İnsân-ı kâmil bütün esmâ ve ilâhî sıfatların kendisinde hakâyıkı ile tahakkuk ettiği anlamında sûretullâhtır.³⁰⁴ İnsân-ı kâmil, lisânü’l-Hak olup, mütekellim ismi şerîfine mütehakkık olmağa mazhar düşmüş insandır. Tekellüm sıfatı bu zât vasıtası ile hükmünü icrâ ve hak kelâm ile hakkını edâ eder.³⁰⁵ İnsân-ı kâmil, zü’l-akl ve zü’l-ayn sahibidir.³⁰⁶

²⁹⁸ (55. Rahman: 19, 20)

²⁹⁹ Bilindiği üzere berzah olan bir unsur iki taraftan özellikler taşımakla birlikte ikisinden de değildir. (Şeyhî’nin berzâhı örneklerle izahı için bkz., Şeyhî, vr. 75b-76a.)

³⁰⁰ “*Mir’âtü’l-hazreteyn şoldur ki cem’î esmâ ve sıfât-ı Hakk’a mazhar olan insân-ı kâmidir. Hazret-i ahadiyyet ile hazret-i vâhidiyyeti cem’iyle mir’ât-ı câmia olmuştur. Zira imkân ile vücûbu câmi’ mir’ât-ı Hak mea cemî-i esmâ ve sıfat insân-ı kâmil mir’ât-ı hazreteyindir.*” (Şeyhî, *Sübha*, vr. 93a-93b.)

³⁰¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 332.

³⁰² Şeyhî, vr. 94b.

³⁰³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 92a.

³⁰⁴ Şeyhî, vr. 94b.

³⁰⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 94b.

³⁰⁶ Zü’l-akl, halkı zâhirde görmek, Hakk’ı bâtında görmektir. Bu vasfa sahip zât katında Hak halkın âyinesi gibidir. Çünkü mir’ât akseden sûrete nazaran mestûrdur. Zü’l-ayn ise, Hakk’ı zâhiren, halkı ise bâtinen görmektir. Bu sûrette halk Hakk’ın mir’âtı olur. Zira Hak mevcûddur ve meşhûddur ve halk ise bâtın gibi ma’dûm olup, adem ile mestûrdur. Çünkü bir şey vücûdu olmayınca ona meşhûd denemez m’adûmda. Zira başka bir şeyin örteceği vücûd yoktur. Zü’l-akl ve zü’l-ayn Hakk’ı halka mir’ât ve halkı Hakk’a mir’ât müşâhede etmektir. Bu Vasfa sahip kişi bir boyutuyla Hakk’ı bir boyutuyla halkı müşâhede eder. Ona halk ve Hak şey-i vâhid görünür. Bu şühûd düzeyine “kesrette vahdet ve vahdet kesret” denir.

“Halkta Hakk’ın aynı vardır eğer gözün varsa

Hak’ta da halkın aynı vardır eğer aklın varsa

Ve eğer aklın ve gözün varsa

Şekilde Bir’in aynından başka bir şey görmezsin” kıtasında da dile getirildiği gibi, bu meseleyi ancak “*Vera’-i tûr-i akıl*” çözer. Şeyhî, *Sübha*, vr. 95b; Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 253.

Meşâyih-i izâm ve mazînne-i kirâm olan insân-ı kâmiller, enbiyâ-yı izâmın bâtınına denk gelen³⁰⁷ mârifetullah, ve ulûm-ı rabbânîyeye “*Yine ona katımızdan bir ilim öğretmiştik*”³⁰⁸ nazm-ı kerîmine mazhar olarak Kurân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerin bâtînî mânasına tasfiye-i kalb, tezkiye-i nefis ile her kaziyenin bâtınına âlim ve ârif olarak vukûf saâdeti ile müşerref olmuştur. Diğer velîler de isti’dâd ve kabiliyeti oranında “*Batn-ı evvel, batn-ı sâni, batn-ı sâlis ilâ mâşâallah...*” ve Allah’ın takdiri oranında bu ilimden kısmetini almışlardır.³⁰⁹

Hâdî ismine mazhar ve hayât-ı ilmiyye-i ma’neviyye ihsan edilmiş insân-ı kâmiller,³¹⁰ insanların ihtiyaç duyduğu bu kılavuzluk görevini yerine getirmek için ulaştıkları yüce mertebeyi terk ederek “*Dönüş, başlangıçtır*” fehvâsınca, seyr-i anî’llâh ve seyr-i billâh ile şerîat ile hakîkati, ı’yân ile imanı, kesrette vahdet ve vahdette kesret müşâhedesini kemâl-i istikamet ile cem’ etmiş olarak “*Mü’minler ölmezler, bilâkis, fenâdan bakâya göç ederler*”,³¹¹ “*Başlangıç ve dönüş, O’ndan Ona’dır*”, “*Muhakkak ki Allah’dan geldik, dönüş yine O’nadır*”³¹² sırrına binaen bidâyetten nihâyete dönüş sürecine girerler. Bu süreçte kâmil mü’minin seyri, ibtidasından intihasına kadar “minallah”, “meallah”, “ilallah” şeklinde gerçekleşir.³¹³

Hak’tan halka dönüş sürecini tamamlayan kemâl-i istikâmet sahibi bu zâtların bundan sonraki görevleri vâris-i enbiyâ-i izâm olarak halkı Hakk’a da’vet, terbiye ve avamı irşâddır. Onlar yeryüzünde gerçek bir halife olarak din kuvveti ile ve ibâdetle bütün mahlûkata serverlik, rehberlik, mürşidlik, imâmlık ve muktedâlık yapma yetkisine sahiptirler.³¹⁴ Bu irşad görevini yapan istikâmet sahibi zâtların makamları “Makâm-ı ıtlak”³¹⁵ olmasına rağmen kendilerini “ehl-i rûsûm”³¹⁶ olan avamdan kesinlikle ayırmazlar.³¹⁷

³⁰⁷ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 2b.

³⁰⁸ (18. Kehf: 65)

³⁰⁹ Şeyhî, vr. 3a-3b.

³¹⁰ Şeyhî, vr. 49a.

³¹¹ Kaynağı bulunamadı

³¹² (2. Bakara: 156)

³¹³ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 51b-52a.

³¹⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 12a.

³¹⁵ Kayıtsızlık makâmı

³¹⁶ Şekilci

³¹⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 10a-10b.

Onlar bu kutsî vazifelerinde “*Öyleyse yetimi sakın ezme*”³¹⁸ nass-ı kerîminde mübtedî, ümmî ve mârifet-i nefs ve mârifetullahtan gâfil ve kabiliyet yetimlerine gaflet ve cehaletlerinden dolayı unf ü kahr/sertlik ile muâmele etmemişlerdir. “*El açıp isteyen de sakın azarlama*”³¹⁹ sırrına binaen tâlib-i sâili tenhîr etmeyerek “*Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de (insanlara) iyilik et*”³²⁰ emr-i şerîflerinin gerektirdiği âdâbla irşad görevlerini yerine getirmişlerdir.³²¹

Onlar, bu zorlu irşad görevini üstlenmeleri hasebiyle “*Âlimin uykusu ibâdet*”³²² hadîs-i şerîfî gereği uykuda mâna âlem ile meşgul olurken, yakaza³²³ hallerinde ise me’mûriyetleri gereği halkın terbiye ve irşadı ile meşgul olmuşlardır.³²⁴

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki insandaki ilâhî öz, sayısız mertebelerden geçerek insana gelmiş, insandan da çeşitli mücahedeler sonucu mazhar-ı âzam, mir’ât-ı etem/Allah’ın tecellî ettiği en mükemmel sûret, zât, olan insân-ı kâmil mertebesine ermiştir.³²⁵ Tasavvuf düşüncesinde çok önemli ve geniş bir yeri olan, insan-ı kâmil, maddî ve mânevî tüm kemâl mertebelerini içine alan, Allah’ın isim ve sıfatlarını kemâl derecesinde temsil eden, âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu olan mânevî bir şahsiyettir. Bu anlamda insân-ı kâmil, Hazreti Muhammed (s.a.v.)’in mânevî hüviyeti, ruhu ve nûru olan “*Hakikat-ı Muhammediyye*” veya varlık âleminin onun etrafında döndüğü “*Kutbu’l-aktâb*”dır. Bu mânevî şahsiyet, tarihin her döneminde zamana göre değişen isim ve sûretlerde peygamber ve velî olarak zuhûr eder. Nitekim tarihi bir şahsiyet olarak da Hazreti Peygamber, insân-ı kâmil anlayışının zirvesinde bulunur ve o, gerçek insân-ı kâmidir.³²⁶ Diğer peygamberler ve veliler ise Hazreti Peygamber’e vekâletenkemâlatını izhâr ederek görevlerini icrâ etmişlerdir.

³¹⁸ (93. Duha: 9)

³¹⁹ (93. Duha: 10)

³²⁰ (28. el-Kasas: 77)

³²¹ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 3a-3b.

³²² Aclunî, II, 329, 2865.

³²³ Kaşânî, 596.

³²⁴ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 42b-43a.

³²⁵ Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 32b-33a.

³²⁶ Atlı, 58.

2.1.2. Seyr ü Sülûk Menzilleri

2.1.2.1. Şerîat

Müellifimize göre tasavvuf ehli genel olarak insanları bilgi ve bilinç düzeylerine göre şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikat olmak üzere dört mertebede değerlendirmişlerdir. Bu mertebelerden üçü katedilmesi gereken mertebeler iken, nihayî mertebe olan hakikat mertebesi ise kendisine ulaşılması gereken nihâyî bir hedeftir.³²⁷

Şeyhî, seyr ü sülûk açısından, şerîat mertebesinde kalmış birçok insanın tarîkat ile başlayan seyr ü sülûka girmemeleri, hatta böyle bir mânevî yolculuğa çoğunlukla karşı olmaları dolayısıyla da irfânî bilgidен mahrum olmaları nedeniyle ve şerîat mertebesinin bütün ehl-i İslâm'ı kapsayan ve şer'-i şerîf ile me'mûr kılan genel bir mertebe olduğu için bu mertebeyi tarîkat ile başlayan ve özel bir anlam ifâde eden seyr ü sülûk mertebelerinin dışında tutarak her bilgi ve bilinç düzeyindeki Müslümanlar için genel geçerliliğine vurgu yapmıştır. Bunun en bâriz ispatı taalluk, tahalluk ve tahakkuk şeklinde gelişen mânevî gelişim sürecini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde ilerleyen sâlikin irfânî boyutunu tarîkat mertebesinden başlatmasıdır.³²⁸

Bu anlayışla şerîat ehlini ve makâmını genel geçer bir konuma yerleştiren Şeyhî, bu dört mertebeyi detaylı bir şekilde ele almış, sâlikin mertebeden mertebeye geçişini veciz bir şekilde dile getirmiştir. Şimdi bu genel girişten sonra bu dört kavramı müellifimizin görüşlerini esas alarak izah edelim.

Şerîat sözlükte açık yol, hayatın kaynağına giden yol ve kanunlar mânasına gelir. İstılâhî mânası ile şerîat; Allah'ın emri âyet-i kerîme, hadîs-i şerîf gibi dinin temel esaslarına dayanan din kurallarının bütününe şerîat denir.³²⁹ “Her birinize bir şeriat ve yol verdik”³³⁰ âyet-i kerimesi şerîat ve tarîkata işaret eder.

Şerîat kulluğa sınıksıkı sarılma doğrultusunda verilen emirlerdir.³³¹ Şerîat, dîn-i mübîn-i İslâm'ı ifade eden en muhtevalı kavram olup, insan hayatını tanzim eden dinî

³²⁷ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 26b-27a.

³²⁸ Şeyhî, vr. 23b-24a.

³²⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İfav Yayınları, İstanbul 2004, 308.

³³⁰ (5. Maide: 48)

³³¹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I-II, (Thk. Abdülhalim Mahmûd b. Eş-şerîf), Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, I-II, ts., I, 261; *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1978, 177.

değerlerdir. Allah Teâlâ'nın rahmânî feyizlerine mazhâriyet demek olan şerîat avam, havas bütün insanlara hitap eder.³³² Klasik döneme ait litaratürde biri geniş, diğeri dar anlamda olmak üzere şerîat kavramı iki anlamda kullanılmıştır. Geniş anlamda şerîat, Allah Teâlâ tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütününe denir. Dar anlamda kullanıldığında şerîat tabiri ile yalnız değişime konu olabilen hükümler akla gelir.³³³

Ahkâm-ı ilâhînin özünü icrâ ve kemâl-i inkıyâttan ibâret olan şerîat ehli demek, sâlikin zâhirini bezeyip ilâhî emirlere imtisâl ve nehiylerden kemâl derecesinde ictinâb edip, zâhirî duyularını menhiyat ve kubhiyat/nehiylerden ve kötülüklerden koruyarak her uzvunu gerekli ve me'mûr olduğu alanda kullanmak,³³⁴ teslimiyet ve ittikâ duygusu içinde, yani olumsuz fiillerden kaçınmak sûretiyle seyr ü sülûk çizgisinde istikrarlı bir şekilde ilerlemek,³³⁵ bir başka ifade ile ilâhî hükümlere sarılmak ve yasaklardan kaçınmaktır.³³⁶

Şeyhî'ye göre şerîatta öyle bir sırr-ı azam saklıdır ki onun zâhirine herkes erse de, bâtinî boyutunu ancak enbiyâ ve kibâr-ı evliyâullâh algılayabilir. Nitekim bazı kibâr-ı evliyâ bâtinî sırlara ermek için dua etmiş duaları kabul olup bazısına bir lahza, bazısına birkaç saat, bazısına birkaç keşf ayan olmuştur. Fakat bu zâtlardan bazıları, bu sırr-ı âzamı taşımaya güç yetirememişlerdir. Bunun üzerine bin bir dua ve niyaz ederek basîretlerinin tekrar bağlanmasını istemişler, böylelikle helâk olmaktan kurtulmuşlardır.

Şerîat öyle yüce bir mertebedir ki, dünyevî mertebeler ve uhrevî dereceler ancak Peygamberimizin bütün söz, fiil, amel ve davranışlarını içeren ve halkın dünyevî ve uhrevî işleri onda hitam bulan şerîat ahkâmı ile elde edilir. Tarîkat, mârifet ve hakikat sırlarına şerîat ile erişilir. Âlem ve Âdem şerîatsız olmaz. Bundan dolayı "*İnneddine indallahil İslâm...*" "*Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa*

³³² Çelik, *Selîm-i Divâne, Vuslata Davet, Burhânu'l-Ârifîn Miftâhu Müşkilât'is-Sâdıkîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsilîn*, 51.

³³³ T. Türkan, "Şerîat", *DİA*, TDV Yay. İstanbul 2010, XXXVIII, 572-573; Mehmet Sâki Çakır, "Alvarlı Muhammed Lutfî Divânında Şerîat-Tarîkat-Mârifet-Hakikat Kavramları", 195-201, (Editör: Cengiz Gündoğdu), *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, I-II, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2013, 197.

³³⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 81a.

³³⁵ Şeyhî'nin nefis ifadesi ile şerîat, "*Harekât-ı nâ-seza ve ef'âl-ı hîz u naçizelerden imsâk ederek, dâmen-i mazhar-ı levlâke*", *dest-i inkiyâd ve pençe-i teslimiyyetin berk edip ol hazretin sülkiyle münselik olmaktır*. Şeyhî, vr. 81b.

³³⁶ Şeyhî, *Bahr*, 709.

düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir”³³⁷ hakikati gereği şerîatin emir ve yasaklarına teslim olmak gerekir.³³⁸ Sâlikin şerîat hayatında noksanlık varsa tarîkat, mârifet ve hakîkatin kokusunu bile alamaz.³³⁹ Zirâ tarîkat, mârifet ve hakîkat şerîatta mündemiçtir. Buna ilave olarak dört mertebe arasında sıkı bir iç içelik vardır. Şerîatsız tarîkat, tarîkatsız mârifet, mârifetsiz hakîkat olmaz. Fakat şerîat bunlar olmaksızın olur. Ahkâm işleri din ve iman ancak şerîat ile berk olur, sabitlenir.³⁴⁰

Bu bağlamda zâhirî nâ-pâk olanın bâtını pâk, zâhirî emr-i şerîata uygun olmayanın bâtını pâk olmaz. Bunun için de sâlik gücü yettiğinde emr u nehye imtisâl, âdâb-ı sünnete kemâl-i riâyete kulluğunu icrâ edip, zâhir ve bâtını libâs-ı şer'-i Muhammedî ile donatarak âfet ve belâlardan vücûdunu korumalıdır.³⁴¹

Şeyhî'ye göre dilini gıybetten ve fuhşîyyâtta hâsılı şer ve şerre sebep olacak kelimelerden koruyan bir kişi şerîat dairesine girmiş olur. Yine bir sâlik, nefis-i levvâme mertebesine erişerek günâhlarını görüp nedâmetle nefisine levm etme aşamasına gelmiş ise, Cenab-ı Hak bu kişiyi şenâatten/kötülük geçirip tâlib olduğu murâda nâil ve ber-murâd eyler.³⁴²

2.1.2.2. Tarîkat

Lügatte, yol, hâl, gidişat ve durum gibi anlamlara gelen³⁴³ tarîkat, tasavvuf ıstılahında Allah Teâlâ'ya ulaştıran yol anlamına gelir.³⁴⁴ Tarîkat, Allah Teâlâ'nın yoluna girmiş derviş ve sâliklerin ameller, riyâzet, ve akâid-i mahsûsaya tâbi çeşitli menziller ve makamlar katetmesidir.³⁴⁵ Kendine has kuralları ile tarîkat özel, şerîat ise geneldir.³⁴⁶ Tarîkatın en mühim şartlarından biri de vera' ve takvâ makamına riâyet

³³⁷ (3.Âli İmrân:19)

³³⁸ Şeyhî, Bkz., *Mecmau'l-Maârif*, vr. 21b-23a.

³³⁹ Muhammed Sâdık, *Risâle-i Ma'rîfetü'n-Nefs, Nefs Bilgisi*, (Haz. Aytekin Yıldız), Büyüyen Ay, İstanbul 2014, 194.

³⁴⁰ Şeyhî, Bkz., *Mecmau'l-Maârif*, vr. 21b-22a.

³⁴¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 3b-4a.

³⁴² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 81b.

³⁴³ Abdülvahhâb Öztürk, *Ansiklopedik Kur'an-ı Kerim Sözlüğü*, Şâmil Yay., İstanbul 1995, 299.

³⁴⁴ Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfî Istılâhâtı'l-Fünûn*, I, 919-920; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 687.

³⁴⁵ es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed Cürcanî, *Kitabü't-Târifât*, 59; *Tarifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, (Terc. ve Şerh eden: Arif Erkan), Bahar Yay., İstanbul, 1997, 141; Hüseyin Kâzım Kadrî, *Türk Lügati Türk Dillerinin İştikâkı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maârif Matbaası, İstanbul 1943, III, 412.

³⁴⁶ R. Öngören, “Tarîkat”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2011, XXXX, 95.

ederek nefse muhalefet etmektir. Haramlardan sakınmanın yolu ise gereksiz mübahları terk etmek sûretiyle olur.³⁴⁷ Dolayısıyla hangi tarîkatta nefse muhalefet fazla ise Hakk’a ermeye en yakın yol odur.³⁴⁸

Tarîkat, iki nesneden ibarettir. Bunlardan biri müridin hizmeti, diğeri ise şeyhin nefesidir. Tarîkatların cümlesi edebden ibaret olup, Peygamber Efendimiz’in fiillerine tarîkat, bu fiilleri icrâ edenlere de ehl-i tarîkat denir.³⁴⁹

Müellifimize göre sûfiye ıstılahında tarîkat, menzil katetmek ve makâmatta terakkî, bir başka deyimle takvâ ile amel etmek olup, şerîattaki ruhsat kavramının tarîkatta yerini takvaya bırakmasıdır.³⁵⁰ Tarîkat, şerîat hükümlerini tam olarak yerine getirdikten sonra mücâhede ve takvâ ile nâfileleri ifâ etmektir. Yokluk vadilerinde bir mürşidin gözetiminde zikir, fikir, ubûdiyyet ve tedbîl-i ahlâk için gayret göstermektir.³⁵¹

Şeyhî’ye göre tarîkat, Hakk’a giden bir yol olup, bu yolun yolcusu ise maksûd-i tarîk-i Hakk’a tâlib ve râgıp/istekli olan sâliktir.³⁵² Tarîkattan maksat, sâlikin kalbini bütün kevnî çirkefliklerden pâk ve âsûde etmeye gayret göstermektir. Örneğin bir kişi bir kötü fiile mübtelâ iken o kötü fiile tevbe ederek emr-i ilâhîyye ittibâ ederse şerîat ehli olur. Bununla birlikte o kötü fiil kişinin aklından geçebilir. Buna engel olamaz. Eyleme dökülmeyen bu düşünme hali şer’an günâh da sayılmaz. Fakat tarîkatta durum değişir. Sâlikin tarîkata ehil olmaya şâyeste/lâyık olabilmesi için bir günâhın işlenmesinden şer’atta ne kadar kaçınması gerekiyor ise, tarîkatta de o oranda o kötü fiilin niyetinden bile kaçınması gerekir. Onun orijinal ifadesi ile tarîkat, sâlikin her türlü efkâr-ı fâsideyi yani bozuk fikri “Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. Ama O, sizin kalblerinize ve amellerinize bakar”³⁵³ hadîs-i şerîfi gereği derûnundan uzaklaştırmaya gayret göstermesidir.³⁵⁴ Sırr-ı tarîkat kişinin her halinin zât-ı mutlak için olması olup, sırr-ı tarîkat, sırr-ı muhabbetullâha vuslattır. Şer’at gibi tarîk-i Ahmedî/Muhammedî yol ve sırr-ı bâtın-ı Muhammed olan bu sırr-ı havassı Peygamber

³⁴⁷ İ. Rabbânî, *Mektubât*, 286. Mektup, 738.

³⁴⁸ İ. Rabbânî, 286. Mektup, 739.

³⁴⁹ Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 736; Çelik, *Selîm-i Divâne, Vuslata Davet, Burhânu’l-Ârifin Miftâhu Müşkilât’is-Sâdıkîn Âdâbu Tarîki’l-Vâsılîn*, 54.

³⁵⁰ Şeyhî, Bkz., *Mecmau’l-Maârif*, vr. 27b-28a.

³⁵¹ Şeyhî, *Bahr*, 709.

³⁵² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 82b.

³⁵³ Müslim, *Birr*, 33; İbn Mâce, *Zühd*, 9.

³⁵⁴ Şeyhî, *Lemeât*, 83b.

Efendimiz (s.a.v.) ümmetine tâlim ve telkin etmiştir. Mârifet ve hakîkate ancak tarîkat ile vâsıl olunur.³⁵⁵

Müellifimize göre tarîkata intisapta şerâta nazaran daha bir gönüllülük olup işin içine hevâ-yi nefis, havf ve tama duygusu karışmaz. Bundan dolayı sâlik, tahliye-i beden, tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefis ile olur. Bu derûnî gelişme ve değişmeler çoğunlukla zâhire taalluk eden şer'î amellerle gerçekleşmez. Fakat tarîkat ahkâmı her ne kadar zâhirî amellerle ilişkili olsa da, asıl misyonu gönüldeki küdürâtı ve nefsin enâniyetinden doğan zulmânî, nûrânî perdeleri izâle etmek/gidermek ve sâliki “*Kurb-i nevâfil*” mertebesine erdirmektir.³⁵⁶

Tarîkat ehli, mertebesi itibariyle her ne kadar mârifetullâhtan, mânevî yakınlık ve ittihaddan habersiz ve gâfil olsa da, mâiyyet ve kurbiyyet öykülerini duydukça, bunlardan rûhânî zevk ve lezzet alarak, bu lezzetle ötelere varma sevdâsına düşer. Onlar bir kısım mutaassıblar gibi, mukarrebleri ve onların sözlerini inkâr etmezler. Tam aksine onlara ikrâm ve ihtirâm ederler. Böylelikle kendilerinde aşk, visâl ve cemâl hevâları yavaş yavaş zuhûr etmeye başlar. Ayrılık hasreti, enâniyet karanlığı içinde mahcur ve mahsûr kalmanın can acıtıcı psikolojisi ile ve çoğunlukla kabz hâline mahkûm bir şekilde ızdırap çekerler. Bu durum “âlem-i mârifet”in yüz göstermesi ile zâil olmaya, kabz hâli bast hâline dönüşmeye “*Yerin başka bir yere dönüştürüleceği o günde...*”³⁵⁷ âyet-i kerîmesinin sırrı zuhûr etmeye başlar.³⁵⁸

Letâif: Tarîkat denilince hiç şüphesiz akla bu mânevî yolculuğa mahal olan letâif-i ruhâniyye unsurları gelir. Letâif-i ruhâniyye kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ ve nefis gibi kavramlar tasavvuf psikolojisinin temel taşları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sözlük anlamı olarak latîfe, ibareye sığmayan, zihinde beliren ince anlamları ifade eden her şey anlamına gelir.³⁵⁹ İnsandaki ilâhî cevhere işaret eden bir tasavvuf terimi olarak latîfe ise, nefis-i nâtika ve hakikât-ı insan anlamına gelir.³⁶⁰ Latîfe kelimesinin çoğulu letâif olup, kalbe bağlı duygulara verilen genel bir isimdir.

³⁵⁵ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 23b.

³⁵⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 4b-5a.

³⁵⁷ (14. İbrahim: 48)

³⁵⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 6b-7a.

³⁵⁹ Cürcanî, *Tarifât*, 194; İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istilâhât-i's Sûfiyye*, 67.

³⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtî'l-Mekkiyye* I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut, IV, 240; Osman Türer, “Latîfe”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 110.

Letâif kavramına özünü veren “Latîf” ism-i şerîfi esmâ’ül-hüsînâdan olup, Kurân-ı Kerîm’de yedi yerde geçmektedir.³⁶¹ Bu kavram lütüfkâr anlamına geldiği gibi, “Gözler O’nu idrâk edemez. O gözleri idrâk eder. Latîftir. Habîrdir”³⁶² âyet-i kerîmesinde geçtiği gibi gözle görülmeyen ama her şeyden haberdar olan anlamına da gelir.³⁶³

Sûfiler “Halk ve emir ona aittir”³⁶⁴ âyet-i kerîmesinden esinlenerek kâinatı emir ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Emir âlemi, Hak tarafından sebepsiz olarak halkedilmiş olup, ona melekût âlemi de denir. Halk âlemi ise bir sebebe bağlı olarak yaratılmış olup şehâdet âlemi de denir.³⁶⁵ Emir âleminden olanlar insanî kalb, Rabbânî ruh, sır, hafî, ahfâdan müteşekkildir. Halk âlemi ise toprak, su, hava, ateş ve nefistir.

Emir âlemine “havâs-ı hamse-i bâtına”/içteki beş duyu denirken, halk âleminden olanlara ise “havas-ı hamse-i zâhire”/dıştaki beş duyu denir. Latîfelerin en yüksek mertebesi olan “ahfâ” Cenâb-ı Hak ile irtibatlı iken; en aşağı mertebede yer alan “nefs”in ise beden ile irtibatı vardır.³⁶⁶ Emir âleminden olanlara “âlî mertebeler”, halk âleminden olanlara ise “süflî mertebeler” denir.³⁶⁷

İnsan işitmek, görmek, koklamak, dokunmak ve tatmak gibi zâhirî duyu organlarına; hiss-i müşterek, kuvve-i vehîme, kuvve-i mütefekkiye, kuvve-i mütehayyile ve kuvve-i hâfıza gibi hislere sahiptir.³⁶⁸ Bunun yanında mertebe ve mahalline göre

³⁶¹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cem’ü’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 647.

³⁶² (6. El-En’âm:103)

³⁶³ Abdürrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, 475.

³⁶⁴ (7. A’râf: 54)

³⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Mu’cem’u Istîlâhât-i’s Sûfiyye*, 70; Hamdi Efendi, *Hasbihâlû’s-Sâlik, fî Akvâli’l-Mesâlik*, Âlem Mat., İstanbul 1318, 8.

³⁶⁶ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Câmiu’l-Usûl*, ts, 222; Khalifa Abdul Hakim, *İslâmic İdeology*, The Institute of İslâmic Culture, Lahore, 1961, p.141; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, (Sad. H. R. Yananlı), Akabe Yayınları, İstanbul 1985, 199.

³⁶⁷ Osman Türer, “Latîfe”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1995, XXVII, 110; İsâ Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhâniyye”, *Mârîfe Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 2, Güz 2009, 84-85.

³⁶⁸ Ehl-i sünnetten bazı kelimciler hiss-i bâtinîyi “hiss-i müşterek”e hasretmişlerdir. Mutasavvıfların bazıları da hiss-i bâtinîyi akıl, kalb, ruh, sır ve hafî olarak tasnif etmiştir. Şeyhî’ye göre bütün bu târifler birbirinden uzak ve birbirine zıt olmayıp “biri hâl, diğeri mahâl” olacak kadar birbirleriyle iç içe ve birbirine mutâbıktır. İşin aslı her kuvvet ve a’zâ hiss-i müşterekten hisselenirler. Meselâ kulağın işittiği kelâmı anlaması, gözün gördüğü nesneyi idrâk etmesi burnun kokladığı kokunun neye ait olduğunu fark ederek o şeyin zevkine ermesi hep hiss-i müşterekle ilgilidir. Hatta hiss-i müşterek uyku halinde bile kişiye sirayet edebilir. Mesela uyuyan kişi bir meclisteki bağrıışmaları uykuyla uyanıklık arasındayken duyabilir. Fakat mânasını anlayamaz. Yine uykuda olan kişi gözlerinin açık olması da ona görüntü sağlamaz, yani bakar ama göremez, gördüklerini işittiklerini hafızasına kaydedemez. Çünkü o anda hissi manen meşguldür. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 92b-93b.)

nefis, rûh, dil, sırr, hakikat, vücûd, cân, zât gibi isimler alarak farklı formlara bürünen bâtinî âlemlere sahiptir.³⁶⁹

Şeyhî'ye göre, insandaki mânevî evreni anlamak için güneş sistemine bakmak gerekir. Çünkü evrendeki düzenin bir benzeri de insanda mevcuttur. Örneğin çarh-i âzam ve felekler nasıl ki devrederek çevresine tesir ediyor ve hüküm sürüyorsa bu bağlamda güneş ve ay bütün evrene can, renk ve tat veriyorsa hatta bu gezegenler insanın huy, ahlâk ve duygularına bile te'sir ediyor ise, vücûd ülkesinde güneşin evrendeki konumuna denk gelen kalb ve yıldızlar mesabesindeki insanın diğer kuvveleri de inkılabları ile insanın mânevî dünyasına te'sir eder. Bu bağlamda aşk-ı ilâhîden tevhîd-i hakîkî nûru kulle-i kâf-ı bedende/beden evreninde mânend-i ankâ/ankâ benzeri baş gösterip zuhûr eder. Âlem-i nâsut/insanlık âlemi pür-nûr ve mâ'mûr edip, ezkâr-ı ilâhîden/ Hakk'ın zikriyle esmâr-ı irfân-ı nâmütenâhiyyeye/nihayetsiz bir irfâna kıvam ve devam verir. Buna ilâveten akl-ı meâd/âhiret aklı da zulmet-i tene nûr-u hidâyetten tulu' edip/doğmak kulların söz, fiil ve ubûdiyyetine renk ve lezzet verir.^{370<}

Kalb

Lügatte, çevirme, döndürme, değiştirme bir şeyin altını üstüne getirme gibi anlamlara gelen kalb,³⁷¹ göğsün sol tarafına konmuş, konik biçimindeki cismanî kalble ilişkili olan latîf/ruhsal bir hassadır. Nefs-i nâtika olarak da adlandırılmıştır. Ruh³⁷² onun bâtını, hayvânî nefis onun bineğidir. Kalb insanda bilen, idrâk eden, muhâtab ve mutâleb/talep eden, azarlanan bir hassadır.³⁷³ İnsandaki bütün mânevî hassaların ortak adı olan kalb, sırr-ı hakîkatin mecâzisine tekâbül eder.³⁷⁴ Kalb, biyolojik, duygusal, ahlâkî ve dinî hayatın kaynağıdır.³⁷⁵ Sûfî psikolojisine göre kalb bizim derin zeka ve irfanımızı içerir. Kalb bu anlamda “*gnosis*”in yani mârifetin mekânıdır.³⁷⁶

³⁶⁹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 25b.

³⁷⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 107a-11b.

³⁷¹ Mîr Muhammed Nu'mân, *Risâle-i Sülûk*, (Nşr. Gulam Mustafa Han), Karaçi 1969, 7, 10, 11; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, 308.

³⁷² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 274-277.

³⁷³ Cürcanî, *Tarifat*, 182.

³⁷⁴ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43b.

³⁷⁵ Meslin Michel, “Heart”/(Kalb), *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, VI, London 1987, VI, 234-237.

³⁷⁶ Robert Frager, *Sûfî psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalb, Nefis ve Ruh*, Gelenek, Mayıs İstanbul 2004, 30.

Şimdi de bu mânevî hassaların müellifimizin eserlerine nasıl yansıdığına bakalım: Süleyman Şeyhî'ye göre, “*Lahm-ı sanevberiyü’ş-şekl/çam kozalağı*” şeklinde et parçasından ibaret olan kalb denilen hassaya süveydâ-yı kalb denir. Tarîkat yoluna girmiş sâlikin, kalp, rûh, sır, hafâ, ahfâ, hafâ-ender-hafâ bir başka ifadeyle letâif-i hamse denilen merâtibi kat’ etmek şeklinde gerçekleşen mânevî seyri, kalbden başlar, kat’ü’l-merâtibden sonra, yine kalbe döner.³⁷⁷

Kalb denilen bu mânevî hassaya bu ismin verilmesinin nedeni, kalbin nefis ve rûh arasında gidip gelmesinden kaynaklanmıştır. Zira bu hassa nefsin galeyânı zamanı nefse tâbi olur. Rûhun etkisi ağır bastığında ise rûha dönüşür. Yani sâhibinin mertebesine göre şekil alır. Fakat kalb hassası bu etkilerden uzak olarak değerlendirildiğinde, özü itibariyle “Arşullah, beytullah ve hazînetullah”dır. Özellikle ârifin kalbi o kadar geniştir ki dünyâ ve içindekiler oraya konsa ârif farkına bile varmaz.³⁷⁸ Bir cevher-i nûrânî olan kalb, avâriz-ı kevnîyeden/dünyevî tortulardan mücerred olup arındığında³⁷⁹ sırr-ı rabbânîye mahâl olur.³⁸⁰ Cenâb-ı Hak, Peygamber Efendimiz’in dilinden “*Ben (izz-ü Celâl’im hakkı için) yerlere ve göklere sığmadım. Fakat mü’min kulumun kalbine sığdım*”³⁸¹ kudsî hadîs-i şerîfi ile bu akıl almaz, kitaplara sığmaz sırrı vecîz bir şekilde ifâde etmiştir.³⁸² İnsâniyyet işte bu kalb hassası ile gerçekleşir.³⁸³

Yukarıda sayılagelen mânevî özelliklere sahip olan kalb üç mertebedir. Kalbin birinci mertebesi dünyâda şehvât ile tahavvül eder. İkinci mertebesi derecât ve kerâmât ile ukbâya tahavvül eder. Kalbin üçüncü mertebesi ise üns ve münâcât ile sidretü’l-müntehâya tahavvül eder.³⁸⁴ Sâlikin bu ulvî tahavvülleri gerçekleştirebilmesi için, öncelikle tam bir teveccühle mazhar-ı sırr-ı ilâhî olan gönüle teveccüh etmelidir. Nasıl ki kâbe-i muazzama tavaf edilmeden hac ibâdeti yapılmış sayılmıyor ise, gönül kâbesi de tavaf edilmeden “*hakîkâtü’l hakâyık*” olan maksûda erilemez.³⁸⁵

³⁷⁷ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 3b-4a.

³⁷⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48a.

³⁷⁹ Şeyhî, vr. 47b.

³⁸⁰ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43b.

³⁸¹ *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbas Ammâ İştêhere Mine’l-Ehâdis ala Elsineti’n-Nâs*, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire, ts, I-II, 1351, II,195.

³⁸² Şeyhî, *Sübha*, vr. 48a.

³⁸³ Şeyhî, vr. 47b.

³⁸⁴ Şeyhî, vr. 47b.

³⁸⁵ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43b-44a.

Müellifimiz bu kadar hakikatin mündemiç olduğu kalbin konumunu somut bir örnek olarak ağaç ve tohum ilişkisinden yola çıkarak açıklar; Ona göre âlem bir ağaca benzetilirse Âdem bu ağacın meyvesi, kalb ve gönül bu meyvenin çekirdeği gibidir. Meyvenin çekirdeği ağacın tamamında mevcuttur. Fakat ağacın çekirdeğinde olan hâl ve kemâlât ağaçta yoktur. O küçücük tohuma bakıldığında koca bir ağaç, hatta bir orman dolusu ağaç müşâhede edilir. İşte insanın gönlü de maârif ve kemâlât ağacının çekirdeğine benzer.³⁸⁶ Bu mânevî tohum “*Rûhü'l-kuds*” semerâtı nefhâlarından bir çekirdek olarak kalıb-ı Âdem’e bizâtihi Allah (c.c) tarafından ekilmiş ve ona sayısız lezzet, hâl, maârif, kemâlât, evsâf ve tasarrufât bahşedilmiştir. İster âlim, ister câhil, ister mü'min, ister kâfir olsun insan türünün tamamı bu tohumun bereketi ve kemâlâtı ile müşerreftir. Bu noktada tohumun cevherinde tefavüt/farklılık yoktur. Tefâvüt onun bir takım mertebeleri geçerek kuvveden fiile gelip gelmemesindedir. Bu da her şahsın isti'dâdı ve ilm-i ezeli'deki talebiyle ilgili bir durumdur.³⁸⁷ Yani meseleye tevhidî bir bakış açısı ile bakıldığında, ârif ve gâfilin kalbi aynı ilâhî öze sahiptir. Aradaki fark ârifin kalbi kuvveden fiile gelmiş iken, gâfilin kalbi kuvvede kabz-ı ilâhî ile munkabızdır ve nefs-i emmâre ile zulmettedir. Avam bu gaflet hali ile “*Kimin kalbinde Allah'tan başkası varsa iki cihânda Allah ona düşman olur*” hükmüne uğramak bahtsızlığına düşmüştür.³⁸⁸

Kalbin diğer bir adı olan gönül manâ-yı âdem olup, “*Cümle-i vücûddandır*”³⁸⁹ Sırr-ı ilâhî olduğu âşikâr olan ruh, emr-i rabbi,³⁹⁰ emr-i ilâhî olup “*Cümle-i vücûddandır*.”³⁹¹ Aynı şekilde her varlığın bâtını, her sûretin hakikati ve hakkiyyet tarafı olan sır,³⁹² Âdem'in sırrı olup, “*Cümle-i vücûddandır*”³⁹³ Sır öyle bir hakikattir ki her sûret onun üzerine ârız olmuş, her tâlib ve muhib, sırrını sırrında sırrıyla bilmiş, bulmuş ve sevmiştir. Yine sır³⁹⁴ öyle bir kuvvettir ki her şey onunla husûle gelir. Ve sır yine sırla bulunur. Hakk'a ancak sır vâsıl olur. Zira “*Rabbimi Rabbimle bildim*.”

³⁸⁶ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 7b.

³⁸⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 31b-32a.

³⁸⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48a.

³⁸⁹ Şeyhî, vr. 54a.

³⁹⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 39b.

³⁹¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54a; Ruhun cüzleri vardır. Bunlardan birincisi, nûrlardan zevk almaktır. İkincisi tahârettir. Üçüncüsü cüz'ü temyizdir. Dördüncüsü, basîrettir. Beşincisi, gaflete düşmemektir, Altıncısı, sirâyet/yayma, nüfuz etmedir. Abdülaziz Debbağ (k.s.), *El-İbriz*, 153-162.

³⁹² Şeyhî, *Sübha*, vr. 83b.

³⁹³ Şeyhî, vr. 54a.

³⁹⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 293-300.

Rabbimi Rabbimle gördüm” hakikati gereği Hakk’a muhib ve tâlib olan sırrdır. Hak Hak ile sevilir, Hak Hak ile aranır, bilinir ve bulunur.³⁹⁵

Başka bir latîfe olan hafî, mâna-yı Âdem olup, o da “*Cümle-i vücûddandır*” Aynı şekilde ahfâ bâtnın batnı olup, “*Cümle-i vücûddandır*.”³⁹⁶

Nefis

Nefis, lügatte, rûh, can, hayat, kişi, bir şeyin varlığı, kendisi, asıl, maya, cevher anlamlarına gelir.³⁹⁷ Sûfiler nefis sözü ile kulun kötü ve illetli vasıfları ile yerilen huy ve fiillerini kastederler.³⁹⁸ Nefis, hayat, his ve iradeli hareket kudretini taşıyan latîf bir cevherdir. Hayvanî rûh diye adlandırılmış olan nefsin, bedeni aydınlattığı kabul edilir. Ölüm sırasında ışığı içinden ve dışından kesilir. Uyku anında ise sadece bedenin dışından kesilir. Bu durum uyku ile ölüm arasındaki fark ve ilişkiyi ortaya koyar. Ölüm küllî kesilme, uyku ise kısmî kesilmedir.

Nefis cevherinin bedenle ilişkisi üç şekilde düzenlenmiştir. Eğer nefsin ışığı bedenin bütün cüzlerine ulaşmışsa, sâlik yakaza/uyanıklık halini elde etmiş demektir. Eğer nefsin ışığı bedenin dışından kesilmişse bu uyku halidir. Tamamen kesilmiş ise bu durum ölümdür.³⁹⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de nefis kavramı, zâtullah, insan rûhu, kalb, sadr, insan bedeni, bedenle beraber ruh, kötülüğü emreden nefis, zât, cins olmak üzere sekiz ayrı anlamda kullanılmıştır.⁴⁰⁰ Böyle düşünmekte de haksız değildirler. Çünkü nefsin en büyük tehlikesi övgüyü celbetmektir. Kendisine yönelik övgü sürdükçe, ağır ibâdetleri bile yüklenerek yapar. Fakat kendisine yönelik övgüler kesilince bu kişi ibâdetleri bırakır. Nefis takvâ ile denenmedikçe o nefsin sahibi ebrâr zümresi gibi konuşur durur. Fakat bunun delilleri kendisinden istenince şirki, riyâsı ve kibri ortaya çıkar. Ne kadar irfan

³⁹⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 83b.

³⁹⁶ Şeyhî, vr. 53b.

³⁹⁷ İsfehânî, 764; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 233 vd; Âsım Efendi, II, 1031; Kadri, IV, 532; Özön, 567; Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 358; M. Kemâl Atik, “Nefis”, *İslâmî Kavramlar*, 575; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri İstılâhât-i Sofiyye fî Vatan-i Asliyye*, 209; Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, 199.

³⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 222; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 309; Suhreverdi, *İrşâdu’l-Murîdin*, 12;

³⁹⁹ Bkz., Cürcanî, *Tarifat*, 239-240.

⁴⁰⁰ Ethem Cebecioğlu, “Nefs”, *İslâm Dergisi*, Sayı: 130, Haziran, 1994, 54; Nefis kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de müştakları ile birlikte 295 yerde geçer. Bkz., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr İbn Kayyım, *Kitabu’r-Rûh*, (Thk., Muhammed Şerif Sukker), Beyrut, 1991, 462-463; Abdûlbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 710-714; Regis Blachere, “Nefis kelimesinin Kur’an’da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar”, (Çev. Sadık Kılıç), *AÜİFD*, Erzurum 1982, V, 189-196.

sahiplerinin sıfatına bürünse de, er geç yalancı olduğu anlaşılır. Hasılı nefis imtihana tâbi tutulmadıkça her türlü güzel sıfata bürünür. Fakat küçük bir imthanla gerçek yüzü ortaya çıkar.⁴⁰¹

Şeyh Sâdık Efendi; emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne olarak dört temel mertebeden ibaret kabul ettiği nefis mertebelerinin her birini bir şehir olarak tasavvur eder. Sâliki de bu şehirler arasında yolculuk yapan bir kişi olarak görür.⁴⁰²

Müellifimiz, nefis kavramını hem zâtî boyutu ile hem de mertebeleri açısından ele almıştır. Nefs-i zâtî bağlamında “*Biz ona şah damarından daha yakınız*”⁴⁰³ âyet-i kerîmesini değerlendiren Şeyhî’ye göre kişiye nefsinden daha yakın bir şey yoktur. Hatta insanın nefs-i zâtî Hakk’ın gayrı değildir.⁴⁰⁴ Fakat buradaki nefisten kasıt, nefs-i emmâre ve mutmainne gibi mertebelerden ibaret olan nefisten ziyade, insanda mündemiç olan ilâhî özdür. İşte bu sırra eren zât, Hakk’ı, âlemi ve Âdem’i, âlem ve Âdem’de mevcûd olan bütün mümkün mevcûdatın mâsivâullah olmamakla birlikte gerçekte mevcûd olmadığını, mevcûd-i hakîkînin yanında ma’dûm-i sırf, mecâzî/nisbî/göreceli bir varlığa sahip olduğunu bilir.⁴⁰⁵

“Kim ki, aslını saya saydığın bilür
Ölmeden dirilmeden fariğ olur”⁴⁰⁶

beyti bu gerçeği ifade eder.

Şeyhî’ye göre, gayr-i zâlik/benzersiz bir cevher olan, şerîki ve nâziri olmayan nefis ve rûh,⁴⁰⁷ beden mülkündeki padişaha benzerler. Biri küfrün sultanı, diğeri de İslâm’ın sultanıdır. Küfür hakim olursa memleketi ifsât ederek kilise ve meyhanelerle doldurur. İslâm padişahı hakim olursa ülkeyi cami, mescid, hayır ve hasenatlarla tezyin eder. Kısacası nefis bedene hakim olursa ahlâk-ı rezâil, ruh hakim olursa ahlâk-ı hamîde hükümünü icra eder.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Abdulkadir-i Geylânî, *Gunyetü’-t-Tâlibîn*, (Çev. Abdulkadir Akçiçek), Sağlam Yay., İstanbul 1991, 1112-1113.

⁴⁰² Muhammed Sâdık, *Risâle-i Mahbûb, Nefsin Şehirleri*, (Haz. Yusuf Turan Günaydın), Büyüyen Ay, İstanbul 2013, 37, 41-102.

⁴⁰³ (50. Kâf: 16)

⁴⁰⁴ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 93b.

⁴⁰⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 6b.

⁴⁰⁶ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 61b.

⁴⁰⁷ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 26b.

⁴⁰⁸ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 49b.

Nefis mertebeleri: Avam, kemâlin hilâfî şeylere meyletmesinden dolayı meşâyih-i kirâm nefis ve ruh hassasını mertebelere ayırarak birer ıstılah ile hüsn-i usûl/güzel usûller koymuşlar ve bu usûlleri “*Bâis-i vusûl*” yani Hakk’a vuslata sebepleri olarak, Hakk’ı arayanların nazarına vermişlerdir.⁴⁰⁹

Bu bağlamda nefs-i emmâre mertebe-i avama, nefs-i levvâme sâlih olan mübtedî sâlike, nefs-i mülhime ise mutavassıt sâlike denk düşmektedir. İleri düzeyde bir mertebe olan mutmainne makamı ise, ârif ve müntehîlerin makamı olarak karşımıza çıkar. Bu mertebeler kalıcı olmayıp sâlik çalıştıkça bir üst mertebeye çıkar, gayret göstermez ise tenezzül ederek bir alt mertebeye düşer.⁴¹⁰

Şeyhî’nin çok önemli bir tespitine göre yola sıdk u hulûs ile çıkan bir kişi, potansiyel olarak maksûda nâil olmuş hükmündedir. Bundan dolayı bazı sâliklerin daha nefs-i emmare mertebesinde iken lehçesinde “*İrfânî sözler*” müşâhede edilmesi doğaldır. Fakat sâlik nefs-i emmarede olduğu için bu durum kalıcı olmaz. Nitekim sâlike bulunduğu mertebe gereği galabe-i nefis ü hevâ hakim olunca bu ârifâne durum ortadan kalkar. “*Ed-diddân lâ yectemi’ân*”/“*İki zıt şey bir arada bulunmaz*” kavli bu gerçeği veciz bir şekilde ifade eder.

Müellifimize göre tasavvuf âleminde sıkça kullanılan “*Nefsi öldürmek*”, “*Vücûdu ifnâ etmek*” gibi deyimler benzer anlamlar içerir. Nefsi öldürmek demek nefis ile mücâhede ve nefse muhâlefet ederek nefsin hevâsını izâle etmektir. Bunun için de nefse galebe çalmak sûretiyle nefsin meyl-i tabisini terkettirip Hak cânibine teveccühünü perk ettirmek/sabitlemek gerekir. Nefs-i emmârede olan mübtedî sâlikin öncelikle baştan aşağı mübtelâ ve me’lûf olduğu nefsanî tortulardan arınarak nefis zulümâtından kurtulup nefs-i mutmainne olması gerekir. Sâlik bu çizgide ilerlerse yakîn-i zâtiye kadem basarak Hak’tan ayrı kendine ait bir vücûda sahip olmadığını yakîn-i küllî ile bilerek “*Fenây-ı fenâ*” etmiş olur. Bu durumda nefis yok olmamış sadece bir arınma sürecinden geçmiştir. Müellifimize göre nefsin fenâsı mümkün olmadığı gibi, onu yok edecek kimse de yoktur.⁴¹¹ Sâlikin nefsiyle vereceği bu mücâhede ve mücadelesinde en önemli

⁴⁰⁹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 26a.

⁴¹⁰ Şeyhî, vr. 6b.

⁴¹¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 25b-26b.

azığı “Sabreden zafere ulaşır”⁴¹² ve “Sabır, mutluluğun anahtarıdır”⁴¹³ hadîs-i şerîfleri gereği sabırdır.⁴¹⁴

Bu konuda şunu bilmek gerekir ki, insanın mâna dünyasını ifade eden havas, kuvâ, vücûd, zât, nefis ve rûh gibi farklı kavramlarla dile getirilen mertebelendirme ve isimlendirmeler denizin dalgaları mesabesinde olup, dalgalar denize garkolup gittiği gibi onlar da hakikat-i Hak ve sırr-ı zât-ı mutlaka gark olur gider. Nefis ve rûh ve insanda bulunan diğer letâîfin şerîki ve nâziri yoktur.⁴¹⁵ Örneğin nefis-i emmâre denilen nefis-i zât ve nefis-i nâtika olup, mertebesi icabı emmâre ismini alır. Yine akıl avam menziline akl-ı meâşken, fukarâ-i muhlisîn menziline akl-ı meâd, insân-ı kâmil mertebesinde akl-ı tâm, ekmel ve ehass makâmında akl-ı küll ve akl-ı evvel ismini alır. Bu kaziye insanlar arasında da geçerlidir. Her insan aynı ilâhî özü taşımasına rağmen aralarındaki meslek, mertebe ve meşreb farklarından dolayı çırak, kalfa, hoca, müderris müfdî gibi farklı isim ve sıfatlar alırlar.⁴¹⁶ Süleyman Şeyhî Efendi’nin bu konudaki geniş izahları şöyledir: “*Bunların cümlesi birdir. İbârâtı münâsebetiyle mahalli mahallinde başka başka mânalara haml ile ta’bîr olunur. Zîrâ, kâlib-ı insân vücûd-i hasse-i zillîyle bir taayyün ve sûret-i mevhûme-i ma’dûmeden ibârettir. Ve mezkûr vücûd-i mevhûm-ı mecâzinin sırrı ve hakıyatı ki bir mertebede nefis ta’bîr olunur. Bir mertebede rûh, bir mertebede dil, bir mertebede sırr, bir mertebede hakıyat ve vücûd ve cân ve zât vesâire. Cümlesi bir vücûddur. Her biri başka başka mevcûd ve vücûd değildir. Meşâyih-i izâmın, nefis hakkında buyurdıkları ta’bîrât ki nefse muhâlefet ve nefis ile mücâhede ve nefsi helâk etmek misilli sözleri mertebe-i avâmda kemâlin hilâfi olan nesnelere gönlün meylîne arzû-yi nefis i’tibâr buyurup, dört ve ba’zıları yedi mertebe tertîb ve sülûku o mertebelerle terkîb etmişler. Ve rûha dahî beş ve ba’zı ona dahî yedi derece i’tibâriyle rabt-ı merâtib ve üslûb-ı mezkûr üzere zabt edip, birer ıstılâh ile hüsn-i usûl koymuşlar. Ve bâis-i vusûl ittihâz etmişlerdir. Yoksa her bir taayyünde hâkim ve müdebbir bir olur ki vücûd ta’bîr olunur. Bu sûrette elsine-i meşâyihde meşhûr olan nefis ile mücâhede ve nefsin helâk etmek, vücûdunu ifnâ ve fenâyı dahî fenâ ve bakâ-i ba’de’l-fenâ ve bu misilli ta’bîrlar, âmî mübtedîlere vahdet-i*

⁴¹² Aclunî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1933, I-II, Aclunî, II, 257.

⁴¹³ Aclunî, II, 21.

⁴¹⁴ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 50a-50b.

⁴¹⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 26b.

⁴¹⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54a-54b.

vücûd ve ma'rifet-i vücûda eshel-i tarîk ile intikâl için, durûb-i emsâlden ibâret birer vechle î mâ ve işaretlerdir. 'Öyle ise nefis ile mücâhede ve nefsi helâk etmeye sa'y ile diye meşâyih-in tenbîh ve ikdâmları nedir?' diye suâl olunursa cevâb: 'Nefs ile mücâhede ve muhâlefet ve nefsi öldürmek cümlesi nefsin hevâsını izâle ve nefse galebe ve kemâl-i mücâhede ile nefsin meyl-i tabîisini terk ve cânib-i Hak teveccühünü perk ettirmektedir. Vücûdu fenâ etmek dahî böyledir. Zîrâ bunların cümlesi bir nesnedir. Nitekim ânîfen zikri sebkât etti. Bir zât bir vücûddan gayrı birisi, bir kimesne, bir mevcûd yoktur. Kimini mahv ve izâle ve kimini telef ve helâk eyleye. Ammâ böyle olunca 'Meşâyih-i izâmın bu maddedeki kavilleri beyhûde ve sehv ve hatâ mıdır?' denilirse; bu ta'bîr dahî mahallinde vâkıya mutâbık ve merâtibinde usûle muvâfıktır. Meselâ, bir avâm-ı mübtedî seyr ü sülûk ve tahsîl-i zevk ve hâl-i dâiyyesiyle bir mürşid-i kâmile teslim ve irâdet getirir. Mürşidi dahî ona kâbiliyyeti muktezâsı mücâhede ve perhiz vesâire ta'lîm eder ki bundan akdem-i mübtelâ ve me'lûf olduğu reddiyâtı izâle ede. Zîrâ ol vakit, onun misilli kimesnelere ashâb-ı nefis-i emmâre ta'bîr ederler. İşte nâ-marazî nesneler ki nefis ve tabiat ve hevâ ve şehvet gibi şeylerle me'lûf ve mübtelâ ede. Onlardan geçip salâh-ı hâl ve ma'rifet-i kemâle erişip, kalbini çirk-âb-ı nefis ve hevâdan ve kesret ve gayr ve sivâdan hâli ve pâk ve nûr-ı ma'rifet-i rabbâniyye ile mücellâ ve tâbnâk ede. Ya'nî nefis ta'bîr ettikleri mertebeden halâs ve haddir. Ve mertebe-i salâh-ı hâl ile derece-i hüsn ve kemâle güzer eyledikte nefsin helâk etti, i'tibâr ederler. Yâ'nî ahkâm-ı mertebe-i nefsten halâs oldu. Nefs-i mutmainne oldu. Kezâlik kendi mevhûm olan vücûd-ı zillisini ilm ve ma'rifet ve irfan ile ma'dûm olduğunu yakıyn ilmi ve aynı ile bildi. Ve yakıyn-i zâtiye kadem bastı. Ya'nî kendi vücûdunu ve varlığını mahv etti. Ve kendi enâniyyeti olmadığı yakıyn-i küll ile bildi. Ve fenâyı fenâ etti, ta'bîr olunur. Yoksa nefis, zâtından gayrı bir nesnedir. Ve ne helâk olmak kabildir. Kezâlik ne de müstakil bir vücûd ve varlığı vardır. Ve ne fenâyı kabil bir şeydir, ne kendi vardır. Ve ne bir nesne izâle ve helâk ve fenâ edecek kimse vardır. Cümlesi ya'nî havâss ve kuvâ ve vücûd ve zât ve nefis ve rûh vesâire hakıykat-i Hak ve sırr-ı zât-ı mutlakdır. Mahsûl-i kelâm ve netice-i merâm nefis ve rûh ve gayr-i zâlik bir cevherdir ki şeriki ve nazîri yoktur. Nefs-i emmâre dediğin nefis-i zât ve nefis-i nâtıkadır. Merâtibinde ahkâmıyla ta'bîr olunur. Bu misâl cümle-yi kâti'dir. Meselâ deryâ uçtan uca telattum ve emvâciyla deryâdır. Ve mecmû-ı taayyünüyle birdir. Deryâ-yı mezkûrun derûnunda helâk ve fenâ ve fenâ-yı fenâ edecek ve enâniyyeti giderip mahv edecek ne var? Ne kendi ve kendi

varlığı vardır. Henüz kendi yok, ve mahv ve helâk olacak dahî yok. Kim kimi fenâ ve izâle ediyor, var varı izâle edemez. Onun çünkü mevcûd, ma'dûm olmaz. Yok dahî izâle edemez kim kimi ede. Bu ta'bîrlerin cümlesi tenâkustur. Amma mübtedî âşık ve tâliblere ta'rîf ve ta'bîr ecli için bu misilli ibârâta muhtâc olunduğundan kimi zikr-i mahal-i irâde-i hâl ve kimi zikr-i hâl-i irâde-i mahal ile fehme akrab ve intikâle enseb olarak mübtedî ve mutavassıt ve müntehi kâmillerin merâtib ve menâziline göre kelimât ve her biri tahtında olanlara ve sa'y mikdârı takrir eylerler. Tâ ekmel-i kâmile varınca makâlleri makamlarına muvâfık, tefhim edegelmişlerdir. Binâen alâ hâzâ müntehi indinde tenâkus olduğu bedîhîdir. Felâ-cerem âkıbet-i hâlden, hâlden hâle mütenâkıs makâlât ve ibârât ile sûretten mânaya ve mecâzdan hakıykata ve ma'rîfet-i kemâle nâil olurlar. Kâbiliyyetleri zîrâ nihâyet ma'rîfet-i ilm ile mütehakkık olmaktır ki, deryâ bir sır ve bir hakıykat ve bir vücûddur. Mâ-adâ emvâcın gayriyyet ve sûret ile kesret görünmesinden ve gafıl ve câhil mertebesinde olan zâtın deryâdan gayrı zan ve gümân etmesinden mâ-adâ bir nesne yoktur.”⁴¹⁷

Bütün bu değerlendirmenin hülâsası, sâlikte nefis düzleminde ortaya çıkan hâl ve gidişât geçici olup, “subh-ı sâdık”ı müjdeleyen “subh-ı kâzib”e benzer. Kabiliyetli sâlikin bir gün mutlaka “Ten kâfından cân ankâsı” zuhûr ederek onu nefis zulûmâtından aydınlığa çıkaracaktır.⁴¹⁸

2.1.2.3. Mârifet

Arapça'da bilgi anlamına gelen mârifet,⁴¹⁹ felsefede “mâhiyyet” kavramına karşılık gelir. Ustalık, hüner,⁴²⁰ bilme, daha çok da mârifetullâh anlamında kullanılmaktadır.⁴²¹ Mârifet, Hakk'ın gayrını yok bilmektir. Bunun anlamı ve ölçüsü Hak'tan gayrisinin onun gözünde bir hardal tanesi kadar değerinin olmamasıdır. “Allah de; ötesini bırak” kelâm-ı şerîfi bu gerçeği özlü bir şekilde anlatır.⁴²²

Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşılacağı üzere genel anlamda irfânî bilgi anlamında kullanılan mârifet kavramı, aynı zamanda taasavvufi hiyaraşideki dört

⁴¹⁷ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 25b-27a.

⁴¹⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 82a-82b.

⁴¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 486.

⁴²⁰ Sâmi, 1373.

⁴²¹ Sülemî, 123.

⁴²² Ahmed er-Rifâî, *Onların Âlemi, Haletü Ehli'l-Hakîkati Maallah*, (Çev. Abdulkâdir Akçiçek), Bahar Yay., İstanbul 1996, 70.

mertebeden üçüncüsünün adıdır.⁴²³ Biz kavramın bilgi boyutunu “bilgi ve irfan” bölümünde ele aldığımız için burada daha çok mertebe boyutu ile ele alacağız.

Süleyman Şeyhî’ye göre mârifet, sâlikin zâtında mânevî haller zuhûr ederek vahdâniyyet-i Hakk’ı eşyada ve şahsında müşâhede etmektir.⁴²⁴ Şerîat ve tarîkatin gereğini yapan sâlikte öyle bir nûr-i mârifet ve şeref-i sırr-ı vahdet ortaya çıkar ki, bu letâfet onu öncelikle mârifet mertebesine daha sonra da kısmetinde varsa hakîkat mertebesine eriştirerek vuslata erdirir.⁴²⁵ Mârifet mertebesini daha iyi anlayabilmek için iman, küfür, şirk,⁴²⁶ cem’ ve fark, tevhid ve ilhâd gibi kavramları ve bunların hakîkî ve mecazî anlamlarını iyi bilmek gerekir.

⁴²³ Cebecioğlu, 486; Müellifimiz mârifet mertebesine çok önem vermiştir. Bunun da nedeni yaşadığı dönemde tasavvuf ehli arasında mülhid ve zındıkların çok olması bu kişilerinde aslında yüce bir mertebe olan mârifet ehlinin hallerini taklit ederek halkı kandırmaya çalışmalarıdır.

⁴²⁴ Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 28a.

⁴²⁵ Şeyhî, *Bahr*, 709-710.

⁴²⁶ İman kavramı, mecazî ve hakîkî olmak üzere ikiye ayrılır: Bu bağlamda avamın îmân-ı mecazî olup başka ilahları nefyederek hem halkı, hem Hakk’ı ispât etmek demektir. Mecâzî iman Hakk’ı başka ve halkı başka ve halkı mevcûd ve zâtıyla kâim ve Hak’tan ayrı olarak müstakil bir vücûdu olduğuna inanıp ve bu i’tikâd ile Hakk’ın vahdâniyyetine i’tikâd etmektir. Böyle bir inanca sahip olan kişi hem eşyaya vücûd atfeder, hem de vahdet-i zâtı ikrâr eder. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 67a.) Mârifet te denilen îmân-ı hakîkî, Hakk’ı bilmek olup, vahdâniyyet-i Zât’a ikân-ı küllî kazanmak ve ferdâniyyet-i hazrete mecâzdan sonra yakîn, taklidden sonra da tahkikle yaklaşmaktır. Bu düzeydeki bir iman ve mârifet terakkî ve tenezzül kabûl etmez ve şeytanın vesveseleri mecazî iman gibi ona te’sir edemez. Ve ona bir daha şek âriz olmaz. Zaten bu mertebede Şeytan îmân-ı hakîkinin kuvâ-yı zâtıyyesi ve mazhar-ı sıfat-ı dalâliyyesi, küfür Hakk’ın yesâr-ı celâliyyesi, imansa yemîn-i cemâliyyesi konumundadır. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 58b.) İmâni hakîkî İslâm-ı yakînî olup, kâffe-i eşyanın ademîyyetini ikrâr etmek sûretiyle vücûdlarını nefy ve Hakk’ı ispât ederek eşyaya yalnızca mevhum ve itibari bir varlık atfeden bir iman mertebesidir. Mü’min-i hakîkî nefsinin ve Rabbini bilip yakîne ermiş ve halk ile Hakk’ı ve Hakk ile halkı görebilen kişidir. (Şeyhî, vr. 92b.)

Bu iki iman düzeyini karşılaştırmalı olarak ele alırsak îmân-ı mecazî şerîat ahkâmı kapsamında değerlendirilirken, îmân-ı mânevî, îmân-ı hakîkî olarak ifade edilen iman ise tarîkat, mârifet, hakîkat kapsamında değerlendirilir. İmân-ı mecazî iman esaslarına delillerle inanmak olup, buna îmân-ı sûrî de denir. Bu iman kategorisi îmân-ı hakîkinin aksine inkâr, şüphe, gayriyet ve isneyniyet duygularıyla dolu olup, sahibi kendisini Hak’dan ayrı gördüğünden dolayı şirk-i hâfiye dûçar olmuştur. Fakat bu gayrilik inancı iman ve küfür ayrımının olmadığı küfür ve imanın birbirine mütekâbil iki unsur olduğu hakîkat mertebesine göre şirk olup, şerâat mertebesine göre şirk değildir. (Bkz., Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 13b-14b.) İmân-i hakîkî ehlinde “Mü’minler ölmezler, bilâkis, fenâdan bekâya göç ederler” sırrı zâhir olur. Burada kasdedilen mü’minler “Ölmeden evvel ölümler” (Aclunî, II, 291.) esrârını sırrında hâsıl ederek fenâ-fî’llâh ve bekâbillâh saâdetine nâil olmuş, “Ey iman edenler, iman edin” hitâbıyla müşerref olarak imanı mecazîden sonra îmân-ı yakînî ile mükerrrem olmuş, fenâ fi’llahdan bakabî’llah menziline, dâr-ı yakînden ıtlâka, dâr-ı ademden dâr-ı vücûda, dâr-ı şühûddan dâr-ı guyûba, dâr-ı süflîden, dâr-ı ulviye; dâr-ı beşerîyyetden dâr-ı ulûhiyyete intikal etmiş olanlardır. Kemâle ermiş olan bu mü’minler, mevt-i ihtiyârî ile ölmek sûretiyle “Lâ-yemûtüne” sırrına mazhar olmuşlardır. (Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 52a-52b.) Müslim de iki nev’dir. Biri yalnız Müslim ki münâfıktır. Ve biri mü’min ve müslimdir. Ve mü’min dahi oldur ki mü’min müslimdir. Müslim âmmdır, mü’min hâssdır. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 92a-92b.) Küfür, sözlükte bir nesneyi bir nesne ile örtmeye denir. Kâfire Hakk’ı bâtil ile örttüğünden dolayı kâfir denir. Hattâ çiftçiye de tohumu toprak ile örttüğünden dolayı kâfir denir. (Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 13a.) İmânî anlamda kâfirse Hakk’ı inkâr ve setr eden kişidir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 92a.) Küfr-i mecazî ise farklı milletlerin Peygamber Efendimiz’i inkârı olup, (Şeyhî, vr. 67a.) Hakk’ı halk ile örtmektir. (Şeyhî, vr. 92a.) Küfr-i hakîkî ise hem küfür ve iman i’tibârını hem de ve tekayyüdü kuyûdât-ı kevnîyyeyi terk edip

Mârifet mertebesi, “*mezâlik-i akdâm*”⁴²⁷ türünden tehlikelerinden dolayı akabe⁴²⁸ olarak ifade edilmiş olmakla birlikte, “*Bir şehri-i âzam ve nûr-i muazzam*” olarak sarây-ı Ahmedî ve velâyet-i hassa-i Muhammedîyeye verâset-i tâmmeye ile vâris olan “*Mazhar-ı rûşen-i evliyâ-i kümmele mahsus*” bir mertebedir.⁴²⁹ “İstihlâk”, “istiğrâk”, “sekr”, “mahv” ve “hayz-ı ricâl” gibi haller bu mertebede gerçekleşir.⁴³⁰ Yine sâlik mahbûbuna nisbet rütbesini ve kadrini onunla bildiği “*Leyle-i kadr*”⁴³¹ tecellisine bu mertebede erer.⁴³² İttisâl-i mânevî bu mertebede hâsıl olur. Bu mertebe ehlinin gözündeki perdeler zulmânî olmayıp nurânîdir. Onun için bu nûrânî perdelerle perdelenmişlik herkesin eline geçmez.⁴³³ Çünkü mârifet ehli ilim mertebesinde de olsa nefsin ve Rabbisini bilmiş, kalb aynasından gayr ve sivâyı silmiş ve ibtidâ-i insâniyyet makâmının birinci basamağına adım atarak şirk-i hafîden kurtulup tevhîd ehline pîşrev/önder olmuştur. Fakat havas ve ehasdan dûn olarak asıl maksûd olan fenâ ve fenâ-yı fenâdan nasiplenememişler ve enâniyet kalıntılarından kurtulamamışlar böylelikle de şirk-i hafîden tam anlamıyla arınamamışlardır. Dolayısıyla da vasat bir düzey olan tahalluk ve nihâyeti ifade eden tahakkuk saâdetine ermekten mahrum kalarak ilim ve mârifetin

ıtlak mertebesinde serhadd-i intihâya ermeye denir. (Şeyhî, vr. 67b.) Halkı Hak ile örtmek olan (Şeyhî, vr. 92a.) küfr-i hakîkîden kasıt küfr-i galîz mânasında değildir. İslâm-ı mecâzîden âlî, İslâm-ı hakîkîden dûn olan bu mertebe vâsıta-i beyne'l-İslâmeyn olup, cem mertebesini ifade eder. (Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 12b.) Küfr-ü hakîkî ehlinin bütün mahlukâtı Hak ile örttükleri için küfr-i hakîkî denir. Küfr-ü hakîkiye girip İslâm-ı mecâzîden çıkmak şuhûs-ı selâsenin mâ-verâsına iltifat etmektir. Şuhûs-ı selâsenin ötesine geçen ise artık ne mü'min ne de kâfirdir. O mutlâku'l-a'nândır. Yani kayıtsızlık âlemine ermiştir. Şuhûs-ı selâseyi geçemeyense mecâzen mü'min olup, gerçekte şirk-i hafîden halâs olamamıştır Bu mertebe ehli şirk-i hafî şâibesi olan İslâm-ı mecâzîden geçerek tevhîde ermiştir. Eğer kabiliyeti varsa cemu'l-cem mertebesine geçerek imân-ı hakîkiye erebilir. (Şeyhî, vr. 12b.) Müşrik de iki çeşit olup, bunlardan birisi şirk-i celi olup, bunların kimi âteşe, kimi şemse, kimi putlara Hak diye taparlar. Şirk-i hafî ehli ise halka ve mâsivâyâ vücûd-i müstakil atfedendir.

Münâfık da iki nevi olup, bunlardan biri peygamber aleyhisselam hazretlerinin zamanında onu dil ile ikrâr ve kalb ile inkâr edenlerdir. Diğer çeşit münâfık ise her nesneyi zâhîrde ikrâr, bâtında inkâr edenlerdir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 92a.) Özetle müşrik halkı görendir. Münâfık Hakk'ı inkâr edendir. Kâfir Hakk'ı setr edendir. Müslim-i gayr-ı mü'min münâfıktır. Mü'min-i mecâzî müslimdir. Mü'min-i hakîkî ise halk ile Hakk'ı ve Hak ile halkı bir görendir. (Şeyhî, vr. 92b.)

⁴²⁷ Mârifet mertebesinde sâlik ilhâda sürükleyecek “*Ayak kaydırıcı*” haller.

⁴²⁸ Süleyman Şeyhî bu kelimeyi sâlikin seyr ü sülûk esnasında karşılaşacağı mânevî engeller anlamında kullanmıştır.

⁴²⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 85b-86a.

⁴³⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 7a.

⁴³¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 476.

⁴³² Leyle-i kadr, makâm-ı mârifette sâlikin ibtidâ aynü'l-cem' ve bülûğa vâsıl olmasının ilk vakti, kalb semâsının inkişâfı, zulûmât-ı beşeriyette nûr-i mârifet-i ferdâniyyet ile kalb semâsının kapısının açılmasıdır. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 73a-73b.)

⁴³³ Bkz., Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 26b.

bidâyetinde kalakalmışlardır. Fakat ashab-ı firaktan yüce bir mertebededirler. Çünkü bilgi düzeyinde de olsa Rablerini ve nefislerini bilmişlerdir.⁴³⁴

Kısacası mârifet mertebesindeki kemalât sayılamayacak kadar çok olup, bu mertebede mârifet-i nefis ve mârifetullah hâsıl olur. Fakat içinde barındırdığı bazı tenakuzlar ve sâlikte enaniyet duygusunun henüz tam anlamı ile giderilememiş olmasından dolayı hakikat mertebesine nazaran nâkıstır. Ashabı hakikat barındırdığı nâkısalar ve tehlikeler dolayısıyla mârifet mertebesi ehline temkinli yaklaşırsa da bu mertebe, şeriat ve tarikat erbabının ulaşmak için hasret çektiği yüce bir makamdır.⁴³⁵ Bu makamda sâlik için usret/zorluk ve külfet yoktur. Zira mârifet ehlinin gönülleri kibrî-i ahmer ve mânend-i kimyâdır.⁴³⁶ Öyle ki bir hasîs nesne onların gönülleri ile temas edince derhal nefis ve zer-i hâlis/saf altın olur.⁴³⁷ Mertebelerine göre âşık ve sâdık olan bu zâtlar müdde-i âşıklar/âşıklık iddiasında bulunanlarla, kıyâs edilemez.⁴³⁸ Bunların cümlesi de hakkânî olup fark ehlinin aksine enâniyet, gayriyet, şirk-i hafî ve hayvâniyetten kurtularak insâniyet derecesine ermişlerdir.⁴³⁹

Bir başka adı da mertebe-i cem’ olan bu makâm ehlinde halkı tamâmen ortadan kaldırarak Hakk’ı ispat etmek anlamına gelen “*teşbih-i sırf*” seviyesi, tam anlamıyla zuhûr etmiştir. Ara bir mertebe olan teşbih-i sırfın bir öncesi aslı gayriyet olan “*fark-ı evvel*” ve “*tenzih-i sırf*”tır. Bu mertebenin bir sonrası ise en yüce mertebe olan “*fark-ı sâni*”, “*cem’ül-cem*” gibi isimler alan hakikat mertebesidir.⁴⁴⁰

⁴³⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4b-5b.

⁴³⁵ Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 25b-26a.

⁴³⁶ Kimyâ, olana kâni’ olmayana tâmi’ olarak mevcûda kanâat edip mefkûdu istemeyi terktir. Nitekim Hazreti Ali (k.v.) “Kanaat bitmez, tükenmez bir hazinedir.” Zira kimyâ ankâ gibi ismi mevcûd, kendisi mefkûddur. Olsa bile elde edilmesi çok çabaya bağlıdır. Fakat kanâat öyle bir kimyâdır ki ismi ve cismi mevcûd ve amel-i mesârifden sâfi kenz-i vâfidir. Kimyâ-yı saâdet, faziletlerle muttasıf olarak rezâilden bedeni tahliye, kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye etmektir.

Kimyây-ı avam, dünyevî ve cismanî haz ve lezzetleri, uhrevî ve rûhânî haz ve lezzetlere tebdil ve meyl-i fenâ-yı mümkünâtı ikbâl-i bekâ-yı âhirete tahvildir. Kimyâ-yı havas, kalbin gayrıdan ve halktan tahlîs ve tecrid edilmesi ve kalbde Hakk’ın tevhîd ve tefridinin te’sîs edilmesidir. Kimyâ-yı ehass, tevhîd ve tecridden sonra tarafeyni cem’ederek Hakk’ı halkta, halkı da Hak’ta müşâhede edip her ikisinin hükümlerini yerli yerince icrâ ederek istikrâra ulaşmaktır. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 83a; Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 46470.)

⁴³⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 86a.

⁴³⁸ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 87a.

⁴³⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 77b-78a.

⁴⁴⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 77a.

Câfer-i Sâdık Hazretleri'ne göre sâlik, faslı⁴⁴¹ vasıldan,⁴⁴² hareketi⁴⁴³ sükûndan⁴⁴⁴ ayırt ederse tevhidde yani mârifette sükûna ulaşmış olur. Müellifimize göre ise bu kelâm-ı kibârın sırrına eren kişinin tevhîd ve mârifetullahdan söz etmesi caizdir.⁴⁴⁵

Hakikat mertebesinde dîn, şeriat ve tarikat mertebesinde üstün olan, mârifet mertebesi her iki taraftan özellikler taşıdığından dolayı “*vâsıta-i beyne'l-İslâmîn*”, “*makâm-ı berzah*”, olarak da ifade edilmiştir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla sâlik bu mertebeye hangi yolla ererse ersin, mertebesi berzaktır.⁴⁴⁷

Bu berzâh olma özelliği ile mârifet mertebesinin tarikat ile olan münasebeti şudur ki sâlik henüz sülûkunu tek mil etmenmiş/tamamlamamıştır. Kendisinde nefis ve enaniyet kalıntıları hala bâkîdir. Bu mertebeyi nihâi mertebe zanneden sâlik, nur-i mârifet ile mağrur olarak akabe-i küfürde kalır, nefis tavusunu ibahât/mübahlar sahrasında otlağa salar.⁴⁴⁸

Mârifet mertebesinde sâlikin asıl görevi vahdet yüzünden hicâb-ı kesreti ref' ederek kesrette vahdet⁴⁴⁹ müşâhedesine ermektir. Bu durum, sâlikin seyr ü sefer ile

⁴⁴¹ Sûfiye ıstılahında faslın iki anlamı vardır. Birincisi Hakk'ın gayrinden infisâl olup sâlikin değişik mertebelerin hükümlerini icrâ ederek yükselmesidir. Örneği sâlikin başlangıçta hayvanî ve şehevî duygulardan, dünyevî lezzetlerden zecr-i nefis ile ayrılması bir üst mertebeye ittisal olup, bu infisâl nihayeti gerektiren bir ittisâldir. İkincisi, fâil-i hakikî taayyünü ile akvâl ve efâl-i halâyık, ekdâr ve iltifât-ı gayriden infisâldir. Üçüncüsü, nefis, akıl, havas, kan, itikat ve mâsivânın vücûdundan usul ve fûru infisâldir. İkinci mânası, Hakk'dan infisâl olup “Enallâh seyr-i minallâh”tır. Taayyün-i evvel itibariyle Hakk'ın makâm-ı ehâdiyyetten merâtib-i tenezzülât telbisiyle vâhidiyyet mertebesidir. Yani insanî özün vâhidiyyet mertebesinde beşeriyet sûretine bürünerek cehl, gayriyet ve enâniyet ile mahcup ve mayub olarak Hakk'dan infisâldir. (Şeyhî, *Şerh-i Cafer-i Sadık*, vr. 101b-102a; Bkz., Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 436-437.)

⁴⁴² Vasl, yani imtisal iki anlama gelir. Birincisi salâh-i hâl ve işlerinde itidal üzere olarak perhiz, ubûdiyyet, takvâ ve şeriatı icrâ ve tarikatta seyr ederek Allah Teâlâ'nın ahlâkı ile ahlâklanmak sûretiyle olan ittisâldir. İkincisi Hak'tan “Enallâh”la infisâlden sonra yukarıda bahse konu olan hallerle hallenmek sûretiyle “*Ve inna ileyhi râciûn*” gereği ayrılık ve hicr ateşinden kurtularak seyr-i ilallâhla fenâfillâha vâsıl ve zâtıyla zâtında zâtına ittisâldir. Bu makamdan murad, “*Men arefe'l-fasli mine'l-vusûl*” sırrına ermektir. (Şeyhî, *Şerh-i Cafer-i Sadık*, vr. 102a; Kaşânî, 586-587.)

⁴⁴³ Hareketin iki mânası vardır. Birinci mânası fasılda münderiç olan “seyr-i minallâh”ta “*Ve minhu bedea...*” sırrıyla gavs-i nüzûla taayyün olunan harekettir. İkinci mânası ise “*Ve ileyhi yeûd*” gereği mertebe-i madumun intihâsından gavs-i urûç ile seyr-i ilallâha vusûl ve fenâfillâh mertebesinde mertebe-i vusûlün nihayetine hareket etmektir. Hareket ehâdiyyet-i zâttır. (Bkz., Şeyhî, vr. 102a-102b.)

⁴⁴⁴ Sükûnun iki mânası vardır. Birincisi hareketin nüzûlünden önceki hâl, ikincisi ise hareketin urûcundan sonraki hâldir. (Şeyhî, vr. 102b.)

⁴⁴⁵ Şeyhî, vr. 101b.

⁴⁴⁶ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 26a; Berzâh için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 107-109.

⁴⁴⁷ Şeyhî, *Bahr*, 709; Bilindiği üzere iki nesne arasında yer alarak her ikisinden de özellikler taşıyan şeye berzah denir. (Bkz., Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 26a.)

⁴⁴⁸ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 25b.

⁴⁴⁹ Genel anlamda vahdette kesret, kesrette vahdet demek irfânın teklîf-i rûhânî, şeriatın ise teklîf-i cismânî olmasıdır. (Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 31b.) Kesrette vahdet Hakk'ı halkta müşâhede etmek, vahdette kesretse halkı Hak'ta müşâhede etmektir. Yani kesrette vahdet bütün eşyada hakâyık-ı

bütün kevnî taayyünâtta bir hakikat ve bir vücûd müşâhede edeceği bir mertebeye ulaşmasıdır. Bu mertebeye ermiş zât, bütün kesret âlemini vücûd-i hakikînin gölgesi, esmâ ve sıfatın mezâhir-i mütekâbilesi/tekâbül eden evrendeki tezâhürleri olarak görür. Burada eserden müessire doğru bir yönelim olup “*mücmel fi'l-mufasssal*” denilen şühûd söz konusudur.⁴⁵⁰

Âşığ-ı dil teşne/aşka susamış olan⁴⁵¹ isti'dâdlı/kabiliyetli zâtlar ise, bu menzilin nihâi bir menzil olmadığını bilerek hakikat mertebesine ermeye gayret gösterir. Bunun için de şeriat, tarikat ve mârifet âdâbını icraya önem verirler. Özellikle de şeriat ahkâmını bi-hakkın/hakkını vererek yerine getirip istikâmet üzere merâtib-i erbaanın saltanatını sürdürürler.⁴⁵²

ilâhiyenin sari, eşyanın da o hakikat ile mevcûd ve müteayyin ve o hakikatin de elvân-ı eşya ile gizlenmiş olduğu gerçeğidir. Eşyada sari olan bu hakikatta adem ve inkisâm târî olmaz, bozulmaz, solmaz, ölmez ve onun sırrını kimse bilemez. O cümle eşyada bir hakikat olup, her bir taayyünde başka başka tezâhür etmez. Cümlesinde bir vücûd ve bir hakikat ve bir sırdır. Taayyünâtın taaddüdünden ona taaddüd ve sûretin tehâlûfünden ona teğâyür erişmez. Öyle bir nûrdur ki ne doğar, ne dolunur. Ne artar ne eksilir. Öyle bir kuvvettir ki ne gider ne gelir. O öyle bir vücûddur ki ne nûrdur ve ne hakikattir ne kuvvettir, ne sırdır. İşte bu kesret-i taayyünât ve bu vefret-i tasavvurâtta vahdet-i zât-ı Hakk'ı mülâhaza ve müşâhede etmeye kesrette vahdet denir. Konuyu bir örnekle anlatmamız gerekirse, denizin dalgasını değil de denizi görmek kesrette vahdete ermek demektir. Nazarı hâsıl olmuş olup muvahhid ve vâsıl denir. Bu zâtlar kesret-i eşyanın cümlesinde sırr-ı vahdet-i zâtı bilâ şeksiz ve şüphesiz bilirler ve görürler. Ve yine zâhirde kesret, bâtında vahdet üzere yürürler. Mertebelerine nihâyet olmayıp, yakinden yakine yani ilme'l-yakinden hakka'l-yakine varıncaya kadar mertebe farkları çoktur. Her mertebenin kendine has hükmü, hâli ve zevki vardır. Bu mertebelerin katedilmesinden kasıt, sâlikin irfânın artarak ilminin “ayn” olmasıdır.

Vahdette kesret demekse halkı Hak'ta müşâhede etmektir. Bu mertebe öncekinden âlî olup, ehass ve ekmelin hâlidir. Bu durum müessirden esere ve eserden müessire intikâl gibidir. Yani başlangıçta ârif nefisine ve rabbisine ârif olarak her şeyi Hak'tan ve kâffe-i mümkinâtı Hak ile kâim görüp cümle eşyada zât-ı Hakk'ı müşâhede ederek kesreti iskât ve yalnız vahdeti ispat ettiğinden kesrette vahdet mertebesine vâsıl olur. İrfân düzeyinin terakkisiyle de vahdette kesrete irtihâl eder. Öncekisi makâm-ı cem'in, ikincisi ise mertebe-i cem'u'l-cem'in hâli olup, birincisine “*Şühûd-i mücmel fi'l-mufasssal*” ikincisine ise “*Şühûd-i mufasssal fi'l-mücmel*” denir. Mücmelden murâd vahdet, mufasssaldan murâdsa kesrettir. Fakat vahdette kesret sâhibi eşyayı Hak ile görüp, Hakk'ı eşya ile görmez. Bu mertebede Hak halka mir'ât eşyaya âlet olur ki bu mertebe kurb-ı ferâiz mertebesidir. Kesrette vahdeti müşâhede eden ise kurb-ı nevâfilde olup, onun indinde halk Hakk'a mir'ât ve Hak halka âlet olur. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 62b-64a.)

Kesrette vahdetin kesretin bir başka anlamı da bazı esmâ ve sıfatın tecellîyâtıyla zuhûr ve taayyün eden yakine veya cismânî, rûhânî ve nûrânî nesnelerin şühûduna basar ve basiret kesbetmek veya ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakînle mütehakkik olmak sûretiyle “*Şühûdü'l-Hak bi'l-halk*” ve “*Şühûdü'l-halk bi'l-Hak*” olarak Hakk'ı halkta, halkı da mir'ât-ı Hak'ta görmektir. Bunlardan birincisine “*Mücmel fi'l-mufasssal*”/kesrette vahdet; ikincisine ise “*Mufasssal fi'l-mücmel*/vahdette kesret” müşâhadesi denir. (Şeyhî, vr. 43b-44a.)

⁴⁵⁰ Şeyhî, vr. 82a-82b.

⁴⁵¹ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 25b.

⁴⁵² Şeyhî, vr. 26a.

2.1.2.4. Hakikat

Hakikat, gerçek mânasına gelen Arapça bir kelimedir.⁴⁵³ Sözlük anlamı olarak bir şeyin aslı ve esası, mahiyeti, gerçek, doğru, anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise mâsivânın zıddı anlamında kullanılmaktadır. Buna göre Hak'tan gayri her şey mâsivâ iken, bunların dışında kalan hakikat Hakk'a aittir. Bu anlamda mâsivâ hakikat ile kul arasında perdedir.⁴⁵⁴

Hakikat kavramı, îmân-ı hakikî, küfr-i hakikî, hakikatü'l-hakâyık, hakikat-i Muhammediyye, hakâyık-ı eşya ve hakikat-i insaniye gibi kavramların bir neticesi olarak ortaya çıkmış olup, bu kavramlar kullanıldığı yere göre farklı anlamlar kazanmakla birlikte genelde aynı anlama gelir.⁴⁵⁵ Hakikat kavramının cem' sigasıyla "*Hakâyık*" şeklinde çoğul kullanılmasının sebebi, Hakk'ın ilâhî özünün, taayyüne⁴⁵⁶ bürünerek sûret-i esmâ/sayırsız eşyayla varlık düzleminde yansımış olmasındandır. Fakat bu sayısız sûretler nisbî bir vücûda; tecezzî ve inkisâm kabul etmez/ayrılmaz, bölünmez, parçalanmaz tek bir hakikate sahiptir. Bu duruma en güzel örnek deniz ve dalga arasındaki ilişkidir. Denizin dalgaları ne kadar denizden ayrı görülse de deniz durulunca dalgalar denizin derinliklerinde kaybolur gider. Yani bağrından ayrıldığı bütüne geri döner.⁴⁵⁷

Hakikat kavramının sûfiyye ıstılâhâtındaki anlamı ise "*Sûret ve taayyüne hâmil olan zât-ı muayyen*" demektir. Yani taayyunât-ı mümkünenin, hakâyık ile mevcûd ve onunla kâim olmasıdır. Bunun bir başka izahı ise "evvel" mertebesinde Hakk'ı bilâ halk müşâhade etmektir.⁴⁵⁸

Şeyhî'ye göre hakikat denilen öyle bir mertebedir ki "*Sûretin bi'l-fîl ve sîretin bi'n-niyye harekât-ı nâ-sezâ ve havâtır-ı nâ-pesendîdelerden tahlîs ve temyîz edip ne o hâtırânın zuhûr ve ibrâmı ve ne gönle ilhâcı ve ne onları def' ile mukayyet olmaktır.*" Bu veciz ifadeye göre, hakikat mertebesine ermiş zât için havâtırın etkisi yoktur.⁴⁵⁹ Her şeyin mâna ve bâtınına ve nefsü'l-emrine ve sıhhat ve zâtına hakikat denildiğinden

⁴⁵³ Cebecioğlu, 313.

⁴⁵⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 314.

⁴⁵⁵ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 27b.

⁴⁵⁶ Taayyün çeşitleri için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 136-139.

⁴⁵⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 42b-43a.

⁴⁵⁸ Şeyhî, vr. 2a; Bkz., Kâşânî, 216-222.

⁴⁵⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 86a-86b.

dolayı tüm mertebeler bu mertebede mündemiçtir.⁴⁶⁰ Hakikat kavramının zıddı mecâzdır. Sûfîyye ıstılahında hakikat vücûd, mecâz ise ademdir. Fakat son tahlilde her türlü ayrılık gayrılığı aradan kaldırmaya meyilli olan müellifimize göre zâhir ve mecaz bile özü itibari ile hakikattir.⁴⁶¹

Şeyhî'ye göre bütün bu kavramsal izahlara rağmen hakikat nüktesi beyâna sığmaz, ayâna gelmez ve ibâreler onu ta'rîfden âciz kalır. Onun ta'rîfî ve tabirî ancak zevk-i hâli ve vicdânî olarak yapılır. Zaten hakikat tabire gelse hakikat olmaktan çıkarak mecâz olur. Bundan dolayı bu ulvî kavramın sırrına ancak "*Kantar-i hakikat*" olarak tanımlanan mecâz köprüsünden başka bir yoldan geçilmez.⁴⁶²

Bu ulvî makâma çıkmak isteyen bir sâlik, öncelikle şerîat gereği menhiyyât sayılan hallerden zâhirini hıfzetmelidir. Daha sonra da tarikat gereği sîretin de o makûle niyetlerden hıfza çaba sarfetmelidir. Bu şekilde her türlü menhiyattan arındıktan sonra sâlikin dâire-i hakikate kadem basması mümkün ve müyesser olur.⁴⁶³

Âlem-i ıtlak/mutlaklık âlemi olan bu nihâî dereceye eren zât, artık ne mü'min ne de kâfirdir. Hiçbir kayıt ve mecâzla mukayyed değildir. Onun özel bir i'tikâd ve mezhebi yoktur. Her mezheb, dîn ve i'tikâdla bir ve berâberdir. Enâniyet uykusundan uyanmış olan bu zât her renge boyanır ve her dîn ve millete inanır. Fakat bununla birlikte ilim ve irfân olan mârifete dayanır. Su gibi rengi ve örneği yoktur. Kabına göre şekillenir. Fenâfillah bahrinde müstehlek ve eğer bekâbillaha ubûr etti ise bâtını her ne kadar istiğrâk ve istihlâkta ise zâhiren kemâl-i istikâmet ile fark-ı evvele yani nihâyetten bidâyete avdet ederek, ibâdullâhı Allah'a davet, terbiye ve irşad ile nice kimseleri vâsıl-ı zât-ı hazret etmeye vesile ve vasıta olurlar.⁴⁶⁴ Bu mertebe ehlinin müşahedesı, "vahdette kesret" müşahedesidir. Bu müşahadede müessirden esere intikâl şeklinde bir şühûd söz konusu olup, "*mufassal fi'l-mücmel*" olarak ta'bîr edilir.⁴⁶⁵

Şeyhî'ye göre, Hakk'ın bilgisinde gerçekte fark yoktur. Ancak cem' ve cem'u'l-cem' mertebesinde fark vardır. Zira bu mertebe ilim ve şerîat mertebesidir. İlim ve şerîat ise hükümler ve yasaklar içerir. Hükümün gereğini yerine getirme emir ve

⁴⁶⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 12b.

⁴⁶¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 67a-67b.

⁴⁶² Şeyhî, *Nikât*, vr. 11b.

⁴⁶³ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 86a-86b.

⁴⁶⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 13b.

⁴⁶⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 82a-82b.

yasakları edâ etmekledir. Şayet edâ edilmez ise şerîatın anlamı kalmaz.⁴⁶⁶ Onun için hakikat ehli ahadiyyetü'l-cem' ve cem'u'l-ahadiyyet ile tarafeyni câmi' olarak, "Öyleyse emrolunduğun gibi (istikamet üzere) dosdoğru ol"⁴⁶⁷ sırrına binaen şerîat ile hakikati, ayân ile imanı, ilim ile aynı, sûret ile mânâyı cem' etmek saâdetine mazhar ve muktedir olup, mahlukât ile meşguliyetleri Hak ile ittihâdlarına engel değildir. Onlar libâs-ı şerîat/şerîat elbisesi ile mülebbes ve münevver ve vâris-i enbiyâ-yı izâm ve yeryüzünde halîfe-i hakîkî ve bütün mahlukâta muktedâ ve imâm olmuşlardır.⁴⁶⁸ Onlar, bütün eşyanın esmâ-i ilâhiyyeye mazhâr olduklarını bilerek Celâl ve Cemâl, Hidâyet ve Dalâl doğrultusunda me'mûriyetlerini icrâ ettikleri bilinci ile âlâ ve ednâya yek nazar ederler. Çünkü onlara göre varlıklar ilm-i ezelîde ortaya çıkan isti'dâdlarının istid'a/talep ettikleri ef'âl ve ahvâlin mecbûru ve mahkûmudur. Dolayısıyla ednâ olan da bu takdîrin bir sonucu olarak ednâ olmuştur.⁴⁶⁹ İşte bu bilinçte olan hakikat ehli, Celâl ve Cemâl, Hidâyet ve Dalâlet ta'dâtı merâtibine riâyet ederek, makâm-ı fark ve cem'i ba'de'l-ifrâz, cem'u'l-cem' intihâsı ile her iki taraf için gerekli olan hükümleri, yerli yerince icrâ edip, kâh ilim ile makâm-ı istikâmette fark-ı ba'de'l-cem'/fark-ı sâni ile rü-nümâ; kâh ayn ve ledünnî ile mertebe-i vahdet-i sıfta ahadiyyet-i zât-ı hazret ile rûşenâ olur. Bir başka ifadeyle ahadiyyetü'l-cem' ve cem'u'l-ahadiyyeti, ilim ile aynı, iyân/derin görüş ile imanı, şerîat ve hakikatı cem' ederek her biri bulunduğu mertebeye göre, en lâıyk biçimde ve en etemm/tam ve en mükemmel bir riâyet ile bu yüce mertebenin ahkâmını edâ ve icrâ ederler.⁴⁷⁰ Bu mertebeye yükselen sâlikler sekr hallerinde çıkarmış oldukları şerîat elbisesini giymiş olarak mahlukâtın karşısına çıkarlar.⁴⁷¹

Kâmil zâtların Hakk'ın zâtında sahv ve şuûr ile mütemekkin olduğu "Ba'de'l-mahv-ı sahv" da denilen hakikat makamı, makâm-ı nihâyet olup, bunun fevkinde olan mertebe, mertebe-i ilâhî ve sidretü'l-müntehâdır.⁴⁷² İstidâdı gereği bu ekmel makâma

⁴⁶⁶ Şeyhî, *Bahr*, 205.

⁴⁶⁷ (11. Hûd: 112)

⁴⁶⁸ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 21a.

⁴⁶⁹ Şeyhî, vr. 16a-16b.

⁴⁷⁰ Şeyhî, vr. 16b.

⁴⁷¹ Bkz., Şeyhî, *Nikât*, vr. 12a.

⁴⁷² Bkz., Sidretü'l Müntehâ: Ne halktan hâlî ne de halk ile dolu olan ve ne sırf vahdet ile ne sırf kesret ile mukayyed olan ve bu haliyle arşın üzerinde mutlak bir âlem olarak tarif edilen lâ halâ ve lâ melâ'nın intihâsı olup bundan öte hiçbir ibare, i'tibâr, kesret, sûret ve taayyünâtın söz edilemez. Burası bütün mertebe, menzîl, ve makâmâtın sonu ve bütün izâfetlerin iskâtıdır. Cibrîl-i Emîn bile bu menzile çıkamamıştır. Sâlikin mertebesi i'tibârıyla lâ halâ makâm-ı kesret, lâ melâ ise makâm-ı vahdettir.

ermesi takdir edilmiş zât, maksadına nail olmuş olarak, mertebe-i câmi'iyet-i Kur'ânı bulur.⁴⁷³ Seyr-i beşeriyet ve ulûm-ı tâlibiyyet onda gâyet bulur.⁴⁷⁴ Mertebe-i beşer bu makâmı son bulur.⁴⁷⁵ Bu mertebede “*Lâ sabah ve lâ mesâ*” hükmü geçerli olup, gece ve gündüz gibi zaman kavramı olmayıp “*ân-ı dâim*”⁴⁷⁶ geçerlidir. Bu mertebede gam ve sevinç daima birdir ve bâkîdir. Ebedde/sonsuz başlangıçta tasa yoktur. Tasa sonsuz bitimde ki, bu da kişinin mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağını bilmesinden kaynaklanır. Aynı şekilde mutluluk da ezeldedir. Ebed, ezele tâbidir ve ebedde olacak olan her şey olmuştur. Ezel de ebede tâbidir. Bu durumda tasalanma niyâz ehlinin, mutluluk ise nâz ehlinindir. Ne tasa ne mutluluk hâli ise cem'u'l-cem' ehlinindir. Bu mertebede ârif zeytin gibidir. Ne doğu ne batı makâmındadır. Bâyezîd-i Bistâmî Hazretlerinin “*Bir zaman güldüm ve bir zaman ağladım. Şimdi ise ne güler ne de ağlarım*”⁴⁷⁷ kelimâ-i kibârı tam da bu gerçeği dile getirir. Aşağıdaki beyitte bu anlamı ifade eder:

Ârif ne şâd olur bu cihânda, ne gam çeker
Câhil hemîşe şâd olayım der, elem çeker⁴⁷⁸

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Dört mertebe hakkında yaptığımız bu kategorik değerlendirmeye rağmen aslında bu mertebeler arasında sıkı bir iç içelik vardır. Şerîat ile hakikat arasındaki bu sıkı ilişki en bariz şekilde ibâdetlerde görülür Müellifimiz de bu bağlamda, savm, salât, hac, zekât ve kelime-i şehâdetten ibaret olan İslâm'ın beş şartını/furûzât-ı hamseyi “*Mebâdiü'n-nihâyât*” olarak ifade ederek, bunları şerîat ve hakikat boyutları ile değerlendirmiştir.⁴⁷⁹ Ona göre ibâdetlerin⁴⁸⁰ sûreti şerîat, bâtinî mânası ise hakikattir.⁴⁸¹ Örneğin kelime-i şehâdet “*Lâ mevcûde ilallâh*” gereğince sivâyı iskât ve Hakk'ı ispattır.⁴⁸² Bir başka ifadeyle nefy ü ispatın nihayetine ererek önce bütün bir kesret âlemini nefyetmek daha sonra da

Öncekisi mertebe-i fark, sonrası ise mertebe-i cem'dir. Lâ halâ velâ melâ cem'u'l-cem' olup, tenzîh ile teşbîhi, ahadiyyet ile vâhidiyyeti cem' eder. Bundan dolayı bu mertebe ne makâm-ı kesret ne de mertebe-i vahdettir. Her ikisini birleştirdiği için makâm-ı cem' ve ıtlaktır. Sidretü'l-müntehâ makâm-ı intihâ olup, merâtib-i esmâ ve sıfâtta ondan ileri mertebe yoktur. Ayrıca berzah-ı kübrâ olup bütün seyr ü sefer, hayr u şerr ve makâm-ı mertebe-i beşer onda nihayete erer. Seyr-i minallah bu noktada seyr-i meallah olur. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 81b-82a.)

⁴⁷³ Şeyhî, *Bahr*, 709-710.

⁴⁷⁴ Şeyhî, *Hadis-i Erbaîn*, vr. 51b.

⁴⁷⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 28a.

⁴⁷⁶ Gün, ay, yıl, saat, dakika, saniye gibi zaman ayrımlarının olmadığı mutlak ilâhî zaman birimi.

⁴⁷⁷ Şeyhî, *Bahr*, 311.

⁴⁷⁸ Şeyhî, 310.

⁴⁷⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 96a-96b.

⁴⁸⁰ Şeyhî, *Bahr*, 708.

⁴⁸¹ Şeyhî, 709.

⁴⁸² Şeyhî, *Sübha*, vr. 52b.

sûret-i eşyada cilveger olan zât-ı vâhidi ispattır.⁴⁸³ Yine abdestte kişinin elini, yüzünü ve ayaklarını yıkaması ve başını mesh etmesi şerîattır. Bunların hakîkatine gelince, kişinin elini yıkamasının anlamı, Hak'tan gayrıdan el çekmektir. Yüzünü yıkamasının anlamı, gayriden yüz çevirmek sûretiyle onu temizlemektir. Ayağını yıkamasının anlamı, onu gayra basmakdan pâk ve hıfzetmektir. Başını meshetmesinin anlamı, zihninden bütün gayr ve sivâyı silmektir.⁴⁸⁴

Şeyhî meseleyi bir de “*Ebrârın hasenâtı, mukarrebûn için seyyiâtı*”⁴⁸⁵ hadîs-i şerîfi bağlamında merâtib boyutu ile almıştır. Hadîs-i şerîfe göre, ebrârın gayriyet duygusu içinde yapılan ibâdet ve hasenâtı şirk-i hafîyi müştemil olmasından dolayı mukarrebînin seyyiâtı mesâbesindedir. Çünkü eniyyet ve isneyniyet duygusu içinde yapılan ameller, mukarrebler katında seyyiâtdır. Nitekim buyurulmuştur ki “*Lezzet-i tâat ile şirk berâberdir*” Bundan dolayı âbidin, ibâdetini görüp beğenmesi şirk ve gayriyetin gereği ortaya çıkar. Aşağıdaki beyit bu gerçeği özlü bir şekilde nazara verir:

Şol amel kim meserret-i dildir.

Bir günahdır ki özrü müşkildir.

Öyleyse mukarrebler katında makbul bir amelimizin olmasını istiyor isek, sûretde âbid ve ma'bûd, zâkir ve mezkûru bir i'tibâr ederek, sıfâtı zâta ve zâhiri bâtına katarak ibadet etmek gerekir.⁴⁸⁶

Dört mertebeye dair yaptığımız bu izahları Kâdirî meşâyihinden Kırımlı Selim Efendi'nin şu veciz ibare ile bitirelim: “*Şerîat bir ağaçtır, tarikat dallarıdır, mârifet yaprakları, hakikat meyveleridir, Kur'ân ise hepsini cem' eder.*”⁴⁸⁷

2.1.3. Seyr ü Sülûk Akabe/Engelleri

2.1.3.1. Kibir

İslâm ahlâkına göre kötü huylardan biri sayılan kibir, kişinin kendini büyük ulaşılmaz görmesi, böbürlenmek gibi anlamlara gelir.⁴⁸⁸ Kibir sevgisizliğin, haksızlığın

⁴⁸³ Şeyhî, vr. 96b.

⁴⁸⁴ Şeyhî, *Bahr*, 707.

⁴⁸⁵ Aclunî, *a.g.e.*, c. I, s. 357.

⁴⁸⁶ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 48b-49a.

⁴⁸⁷ Aclunî, II, 6, (Hadis no: 1532); Şeyhî, 706.

⁴⁸⁸ Er-Râzî, 482; İbrahim Mustafa, 773; Öztürk, Yaşar Nûri Öztürk, *Kur'ânın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul 1994, 258; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 453.

ve zulmün göstergesidir.⁴⁸⁹ Eğer bir kimse kibir, bencillik ve ahlâk-ı zemîme sahibi ise en düşük derekeye tenezzül etmek sûretiyle maddî ve mânevî tuzaklara düşer.⁴⁹⁰

“*Kalbinde zerre miktârı kibir olan Cennet’e giremez*”⁴⁹¹ hadîs-i şerîfini tevhidî bir anlayışla tefsir eden müellifimize göre, hadîs-i şeriften kasıt, ‘kendinde zerre miktârı varlık bakiyyesi/kalıntısı olan Hakk’a vâsıl olamaz’ demektir. Bunun anlamı kişinin nefsi, enâniyet tehlikelerinden mutmain olmayınca ve “derece-i abd-i mahz”a ermedikçe “*İyi kullarımın arasına katıl. Cennetime gir.*”⁴⁹² sırr-ı tahtına dahil olamaz. Bu enâniyyet ve varlık duygusu kendisinden mürtefî olunca o zaman kendisinde bir hakîkî varlık peydâ olur ki bu kibir olmayıp, kibriyâ-yı Hak’dır. Bu zât, artık evsâf-ı ilâhiyye ile muttasıf olmuştur. Nitekim aşağıdaki ifadesinden bu mertebede olduğu anlaşılan Cüneyd-i Bağdâdî Hazretleri’ne “*Ne güzel âdem olursun, mütekebbir olmasan*” derler. O da cevâben “*Ben mütekebbir değilim. Tahkîk-i Hakk’ın sıfat-ı kibriyâsı bende zâhir olmuştur*” buyurur.⁴⁹³

Kibir gibi zemmedilmiş kötü bir huy da riyâdır. Görmek anlamına gelen “rü’yet” kökünden türemiş olan riyâ, gösteriş, iki yüzlülük ve samimiyetsizlik gibi anlamlara gelir.⁴⁹⁴ Terim olarak ise, Allah Teâlâ’nın rızâsı için yapılması gereken ibâdet ve güzel davranışları insanlara göstermek ve kendisini insanlara beğendirmek için yapmaktır.⁴⁹⁵ Riyâ kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de isim ve fiil olarak beş yerde geçer.⁴⁹⁶ Riyâkârlık insanı tuzağa düşüren, dinî içinden yıkarak insanlığı kaos ve onursuzluğa mahkum eden bir numaralı illetir.⁴⁹⁷ Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tarafından küçük şirk olarak nitelendirilen⁴⁹⁸ riyâ, haram kılınmış olup, riyâ ehlinin, âyet-i kerîme,⁴⁹⁹ “*Sizin için en fazla korktuğum, riyâ ile gizli şehvettir.*” hadîs-i şerîfi⁵⁰⁰ ve “*Ameli korumak amelden*

⁴⁸⁹ Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 263.

⁴⁹⁰ Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, I-VI, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1324/1906, V, 95.

⁴⁹¹ Aclunî, II, 372.

⁴⁹² (89. Fecr: 29-30.)

⁴⁹³ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, 49b-50a.

⁴⁹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 596; Selahaddin Polat, “Riyâ”, *İslâmî Kavramlar*, 606.

⁴⁹⁵ Selahaddin Polat, “Riyâ”, *İslâmî Kavramlar*, 606; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 308-309.

⁴⁹⁶ Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, 450.

⁴⁹⁷ Öztürk, 451.

⁴⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Dâru Sadır, Beyrut 1313 V, 428; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 309.

⁴⁹⁹ (107. Maun: 6)

⁵⁰⁰ (Heysemî, III, 201. Krş. İbn-i Mâce, Zühd, 21; Hâkim, IV, 366/7940; Ebû Nuaym, Hilye, 1, 268)

daha zordur” gibi kelâm-ı kibarlar ile⁵⁰¹ Allah Teâlâ tarafından sevilmiyeceği önemle dile getirilmiştir.⁵⁰²

Kısacası hem kibir, hem de riyâ insanı felakete sürükleyen iki büyük kusurdur.⁵⁰³ Şeyhî’ye göre, sâlik kibir ve riyâdan korunmak için zaman zaman kendisini bazı testlere tâbi tutmalıdır. Bu testlerden birisi eleştirilere karşı nasıl tepki verdiğidir. Örneğin birisi kendisine gösteriş için ibâdet ettiğini söylediğinde⁵⁰⁴ kızıyor ise bilsin ki riyâ-yı hafîdedir. Eğer bu sözlerden rahatsız olmazsa, sâlik halinde sadıktır. Yine sâlik bir kimsenin ezâ ve cefâsına uğrayıp ona açıktan karşılık verirse veya içinden ona karşı düşmanlık ve öfke duyar, münâkaşaya girerse bilsin ki kibr-i celîdedir. Eğer dışa vurmayarak sadece içinden öfkelenirse kibr-i hafîye işaretir.⁵⁰⁵

Sâlikin riyâ ve kibirden kendini koruması için, öncelikle zâhirî hâl ve ibâdetlerine bakıp, onlara gereğinden fazla değer vererek hîle-i nefis ve mekr ü şeytandan gâfil olmamalıdır.⁵⁰⁶ Zira öyle zaman olur ki kabahatten kaçmak ayn-ı kabahat, ibâdetten geri kalmak ayn-ı ibâdet olur. Bundan dolayı sırf riyâdan kaçınmak için bazı evliyâullâh, avam yanlış anlasa da zaman zaman zâhire aykırı hareket etmişlerdir. Çünkü nefis ve şeytanın iğvâ ve ilhâhları sâlikin peşini bırakmayarak hâline ve ef’âline göre her aşamada karşısına çıkar. Sâlik “*emmârelik ve levvâmelik*” sıfatından kurtulsa bile şeytanın iğvâ ve ilhâhları/hileleri bu defa da mücâhede ve vera’ kılığına bürünerek karşısına çıkar. Sâliki kendisine “*Falan adam mücâhid ve müttakîdir*” dedirtmek amacı ile mücâhede ve vera’ taraflarına sevk ederek, riyâ sıfatını ona giydirmeye çalışır. Bu nedenle ehlullah, zaman zaman halka ters gelecek türlü türlü fikirler ortaya atarak, ibâdetlerini gizleyip kendilerine ehl-i riyâ dedirtmemek için çaba harcamışlardır.⁵⁰⁷

⁵⁰¹ İmam Gazâlî, *İhyâü Ulûmid-Dîn*, III, (Terc. Mehmet A. Müftüoğlu, Yeniden tetkik ve tashih eden A. Fikri Yavuz), Tuğra Neşriyat, İstanbul 1990, 615.

⁵⁰² Gazâlî, *İhya*, III, 620.

⁵⁰³ Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 309.

⁵⁰⁴ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 128a-128b.

⁵⁰⁵ Şeyhî’ye göre, ehl-i kemâl bir haksızlığa uğradığında bu haksızlığı tolere etmek için şu düşüncelerle hareket etmelidir: Öncelikle fâil-i hakîkiyi Hak olarak bilerek bu câhil kişiden sâdır olan fiili de Hak’tan bilerek bu kabih eylemde bile bir hikmet aramalı “*Men âmene bi’l-kaderi emine mine’l-kederi*” gereği, “*Âsûde-i dil ve emn-i celilde bîkâl ve kîl*” olmalıdır. Ayrıca bu musibeti tembelliğine ve kusuruna atfederek bir ikaz olarak görmeli ve tevbe istiğfâr etmelidir. Saldırgan kişiyi ise helâk olmuş ve ölmüş olarak kabul edip ona şefkat göstermeli, ıslâhı için Hakk’a dua etmelidir. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 128b-129a.)

⁵⁰⁶ Şeyhî, vr. 83b.

⁵⁰⁷ Şeyhî, vr. 84a-84b.

Şeyhî'ye göre, her sâlikin sülûkunun başlangıcında bahse konu olan bu hallerden hâlî olması/korunabilmesi çok nadirdir. Fakat sıdk u hulûs bereketi ile bu engelleri aşmak mümkündür. Zira taklîd tahkîkin, riyâ ihlâsın kapısıdır.

İşin aslı nefis ve şeytanın mekr ü tezvir/hile ve yalanlarına son yoktur. Bundan dolayı sâlik nefis ve şeytanın hîle-i şer'iyye ve gizli tuzaklarından emîn ve gâfil olmamalı dâima dikkat ve basîret üzere hareket etmelidir. Böyle yaptığında himmet-i pîr ve inâyet-i Celîl zuhûr ederek kendisini bütün bu tehlikelerden himâye-i samedî/ilâhî koruma altında korumuş olur.⁵⁰⁸

2.1.3.2. Şehvet

Çoğulu “şehevât” olan bu kelime istemek ve arzu etmek, şiddetli arzu ve arzuyu celbeden şey anlamına gelir.⁵⁰⁹ İlk etapta cinsel istekleri akla getiren şehvet, nefsin kendisine uygun olanı elde etmek isteyerek harekete geçmesidir. Diğer bir ifadeyle nefsin bir şeyi aşırı derece severek onu şiddetle arzu etmesidir.⁵¹⁰

Müellifimizin konu ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir: Hevâya tâbi olarak ortaya çıkan şehvet duygusu, şehvet-i celî ve şehvet-i hafî olmak üzere ikiye ayrılır: Şehvet-i celî yemek, içmek, güzel giyinmek, hâb-ı gaflet türünden şehvetlerdir. Şehvet-i hafî ise; riyâzet, ibâdet ve tâatla zuhûr eden hazz-ı nefsanî olup, insanlar arasında şöhrat ve rif'ate neden olabilecek her şey bu guruba girer.⁵¹¹

Süleyman Şeyhî, şehvet bağlamında özellikle çok yeme üzerinde durmuştur. Onun dünya nimetlerini tüketmekle ilgili görüşleri fakr anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Şeyhî'ye göre, çok yemenin, çok içmenin hoş karşılanmamasının nedeni, insanda hayvânî sıfatları geliştirmesi, kessl/tembelliğe mübtelâ etmesidir. Çok yemek ve çok içmek oluşturduğu kesâfetle ma'siyete sebep olduğundan sâlikler nehyedilmiştir. Fakat mücerred olarak yemek, içmek zemmedilmemiştir. Bir lokma ki tesiri nûr-i Celâl ola ve yiyen kişide nice hüsn-i hisâl/güzel hasletler meydana getire ve güzel fiilleri artıra, o lokma elbetteki yiyene helâldir.⁵¹² Hakk'ın ihsân ettiği helâl yemeklerden yeterli miktarda yemek sûfiler için bir kusur değildir. Zira bu yemekler ilâhî bir

⁵⁰⁸ Şeyhî, vr. 84b-85a.

⁵⁰⁹ Celal Kırca, “Şehvet”, *İslâmî Kavramlar*, 648.

⁵¹⁰ Cürcanî, *Tarifat*, 132.

⁵¹¹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 128a.

⁵¹² Şeyhî, vr. 126b-127a.

vergidir.⁵¹³ Benliğinden kurtulmuş kişi ne yerse yesin, ne giyerse giysin nûrdur. Nûrdan ise ancak nûr sâdır olur.⁵¹⁴ Buna binaen meşâyih-ı kirâmın çoğu, yiylene ve lokmaya değil lokmanın helallik ve haramlığına ve yiyen kişide meydana getirdiği te'sîre bakmışlardır. Eğer lokma taat-ı Hüdâ ve rızâ-yı Hak için yeniyorsa ve lokma haram değilse ve kişiyi ibâdet ve taata götürüyor ise bunu israf olarak görmemişlerdir. Zaten haram olan ve israf üzere yenilen taamdan taat-ı Hakk'a meyl ve rağbet hâsıl olmaz. Bu bağlamda yenilen lokma, yiyen bir kişide olumlu bir te'sîr yapmıyor ise ve rızâ-yı Hak için yenmiyorsa o lokmada harâm şâibesi vardır. Çünkü helal yiyecekten isyana meyil doğmaz.⁵¹⁵ Gene de sâlik, hayvanî rûhuna güç vermeyecek ve benliğini izâle edecek şekilde az yemeli, elbisesini nefsin azdırmayacak şekilde giymeli, son nefesinde kendisine lazım olacak amelleri yapmaya gayret etmelidir ki son nefesinde fenâ mertebesine ermek gibi elde edilmesi güç amellere muhtaç olmasın.⁵¹⁶

Açlık olgusunun nefis terbiyesinde ne kadar önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Şeyhî'nin bu konudaki görüşleri ise şöyledir: Sâlikin nefsi nefis-i mutî' olmadan ruh ile izdivâcî müyesser olmaz ve tahliye-i beden ve tezkiye-i nefis gerçekleşmez. Onun orijinal ifadesiyle nefis ejderhâsını Musa'nın pençe-i kahrına/kahr pençesine giriftâr eylemeden o nefis âsâ-yı Musâ olup, iptâl-i sihr-i sâhîran olmaz. Yani sihirbazların sihrini iptâl edemez. Ve ten sahrasında âb-ı hayât-ı câvidânı revân olmaz. Yani beden sahrâsında ölümsüzlük suyu olup akmaz Kahr-ı nefsin ise sıyâm ve kıyâm ile gerçekleştiği insanlar arasında meşhûr ve merğub bir gerçektir. Bu durumda "*Mahkûm-ı nefis ve mağlûb-i şehvât-ı hayvânî ve esir-i tabîat-ı unsûrî*" olan bir sâlikin nefsin terbiye etmek için zecr-i beden ve ekl-i şürpte imsâk/perhiz ile açlık zincirine vurulması ve pençe-i siyâma giriftâr olması ehem ve elzemdir. Çünkü oruç nefsi ilzâm eder, yani nefsi susturur. Açlık ise nefse kıvam verir.⁵¹⁷

Şeyh Mustafa Niyazî "*Risâle-i Müstâkîm*" adlı eserinde bildirdiğine göre ramazan dışında tutulan oruçlar, piyâde dervişleri te'dîb etme noktasında nefse dayak yemek gibi ağır gelir.⁵¹⁸ Fakat burada mühim olan husus, sâlikin orucuyla mağrûr, kıyâm ile mefrûh/övünmek olarak nefsin bin türlü hîle ve mekrîne giriftâr olmamasına dikkat

⁵¹³ Şeyhî, *Bahr*, 262.

⁵¹⁴ Şeyhî, 344.

⁵¹⁵ Bkz., Şeyhî, *Lemeât*, vr. 126a-127b.

⁵¹⁶ Şeyhî, *Bahr*, 344.

⁵¹⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 127a-127b.

⁵¹⁸ Şeyhî, vr. 127a.

etmesidir. Çünkü riya ve şöhret-i nâs bir tür “*gıdâ-yı mahfî*”/gizli gıda olup nefsi şımartmada yemek ve içmek gibi zâhirî gıdalardan daha tehlikelidir. Üstelik açık şehveti tespit edip onunla mücadele etmek kolay iken, gizli şehveti tespit edip, onunla mücadele etmek daha zordur. Gizli şehvet, gündüzü oruçla, geceyi namazla geçirmekle, az yemek, az içmekle izâle edilemez. Çünkü gizli şehvetin ana kaynağı, nefsin hilelerinden habersiz bir şekilde yapılan zâhirî perhiz ve sûreten tutulan oruçtur.⁵¹⁹

Netice olarak her durumda i'tidâle riâyet etmek gerekir. Kıyâmda, menâmda, sıyâm ve taâmda/ibâdet, uyku, oruç ve yemekte i'tidâl üzere olmak, avam ve havas herkes katında makbul bir hâldir.⁵²⁰

2.1.3.3. Hevâ

Necmüddîn-i Dâye Hazretleri'nin “*Mirsâdü'l-İbâd*” adlı eserinde buyurduğuna göre, nefsin iki zâtî sıfatı olup, diğer tüm sıfat-ı zemîme bu ikisinden doğar. Bu sıfatlardan birisi hevâ, diğeri ise gazaptır.⁵²¹ Hevâ, şerîatın daveti olmadan nefsin lezzet duyduğu şehvetlere meyletmesidir.⁵²² Öfke ve kızma anlamına gelen gazap ise kendisinden göğüs için rahatlama hâsıl olması için kalb kanının kabarıp kaynaması esnasında meydana gelen değişimdir.⁵²³ Bu iki sıfat anâsır-ı erbaanın hassiyeti/özellik olup, nefsin kadîm yârları ve cehennem mâyesidirler. Tamuya/cehennem girenler bu sıfatlarla cehenneme girerler.⁵²⁴

Zühre yıldızının⁵²⁵ te'siriyle insanlarda ortaya çıkan hevâ sıfatı; kimine sıfat-ı reddiye, kimine sıfat-ı hamîde, kimine sebep-i sakâr/cehenneme girme ve kimine de

⁵¹⁹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 127b-128a.

⁵²⁰ Şeyhî, vr. 126a.

⁵²¹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 102a-102b.

⁵²² Cürcanî, *Tarifat*, 250.

⁵²³ Cürcanî, 167.

⁵²⁴ Şeyhî, vr. *Lemeât*, 102a-102b.

⁵²⁵ Âriflere göre yıldızların devri kırk yılda tamamlandığından, “*Kemal-i insan cehl-i sâle muhtâçtır*” gereği insanoğlunun da kalbi de kırk yaşında kemale erer. Güneşin tesiri mala, mülke ve şöhrete düşkünlük şeklinde ortaya çıkar. Şeyhî'ye göre bütün bunlar övünme alâmetleri olup, şems gibi halka kendini izhâr etme sıfatının bir tezahürüdür. Ayın insan vücûduna olan tesiri ay sürekli hareket halinde olduğu için sabâvet halinde telvîn üzeredir. Utaridin tesiri san'at, ilim ve kitâbet dallarında olup, ayrıca bu yıldız Allah Teâlâ'nın izniyle yazıcı bir özelliğe de sahiptir. Zühre feleği kişiyi nefis-i hevâyâ meylettirir. Puta ve resme muhabbet göstermek bu yıldızın tesiriyle olur. (Şeyhî, vr. 100b-101a.) Felek-i merîhin insana tesiri cenk ve cidâl, fitne ve fesâd şeklinde olup, savaş aletleri, savaş, kavga ve döğüş, vurma kesme ve kan dökme gibi eylemler şeklinde yansır. Felek-i müşterî ise insana akl-ı tâm ihsan ederek onu mahlukâta faydalı kılarken, felek-i zühalin tedbîr ve tesiri âleme ve insana zişt, zulmet, bed ve nikbettir. Bu tesir merdi sâhib-i derd yapar, genci ihtiyarlatarak şekl-i cebîne sokar. Kürsî ve felek-i sevâbit de

bâis-i vakâr olarak yansır. Kısacası hevâ herkese şâmil olup, bütün insanlara te'sir eden bu yıldızın etkisiyle kiminde sıfat-ı zemîme hırs ve hıkd/kin ve hased olarak peydâ olur. Kiminde ise meyl-i himmet, aşk ve muhabbet olarak zuhûr eder.

Hevânın meylî “*Yanî ol-yıldız hakkı için*”⁵²⁶ hakikati gereği aşağıya doğrudur. Nitekim Hazreti Risâlet Efendimiz'in mi'râctan dönüp yöneldiği istikamet aşağıya doğru olup meyl ettiği suyun ve toprağın özelliğidir.⁵²⁷

Kişi için, hevâ sıfatı ile yararlı şeyleri kendisine çekerek onun üzerinde tasarruf etmesi, yücelme vasfına sahip olan gazap sıfatı ile de bu “*Âlem-i kevn ü fesâd/ varoluş ve yokoluş*” dünyasında kendisine zararlı olan şeyleri defetmesi için çok gereklidir. Çünkü ister aşağı ister yukarı yöne doğru olsun, sâlik seyr ü seferinde hevâ ve gazap sıfatlarına muhtaçtır. Çünkü bu sıfatların kişide noksan olması nefis ve beden noksanlığını gerektirir. Bunların fazla olması ise akıl ve iman noksanlığına neden olur. Öyleyse sâlikin yapacağı şey, kendi vücûdunun bâkî kalması için bu iki sıfatı terbiye ederek hadd-i i'tidâl/itidâl çizgisinde tutmasıdır. Çünkü nefsi terbiye etmek ancak bu şekilde olur. Bu i'tidâl çizgisini belirleyecek olan da şerîat kanunlarıdır. Dolayısıyla sâlik, bu duygularını şerîat sınırları içinde tutarsa nefis ve beden selâmette kalır, akıl ve iman yükselir. Örneğin gazap bu ölçüler muhâfaza edilerek yücelere meyledince insan başını dik tutar, sahibini gayret, himmet, şecâat ve sehâvet sahibi yapar.⁵²⁸ Gazabı olmayan sâlikin sa'y ve vecdinde eser zâhir olmaz. Çünkü gazap gayrete tahvîl olarak sâlikde gayretullah zâhir olur. O gayret ile sâlik yüce derecelere vasıl olur.⁵²⁹

Hevâ ise yücelere meylettiğinde aşk ve muhabbete dönüşür. Müellifimize göre eğer insanda hevâ duygusu olmasa hiç kimse Hakk'a erişemez, mârifetullahtan nasibini alamaz ve cehalet içinde kalakalır.⁵³⁰ Yine hevâsı olmayan bir tâlibin cezbe, muhabbet ve aşkı olmaz. Cezbe ve aşkı olmayan sâlikden ise asla bir şey olmaz. Bu durumda

denilen felekü'l-burûcun görevi ise hayât ve bütün ervâhın âmadan karargâhları olan felekül-burûca rucû etmelerini sağlar. Arş-ı âzamda denilen felekü'l-eflâktan ise bütün felekler ve cisimler, nîk ü bed, hayır ve şer zuhûr eder. Yani bütün âlem ve ademe gelen hayır ve şer felekü'l-âzam vasıtasıyla gelir. Şeyhî konu ile ilgili olarak Âşıkpaşazâde'nin uzunca bir şiirini de aktarmıştır. (Şeyhî, vr. 103b-107a.)

⁵²⁶ (53. Necm: 1)

⁵²⁷ Şeyhî, vr. 102a-102b.

⁵²⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 102b-103b.

⁵²⁹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 49b.

⁵³⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 103a-103b.

zâhid, bârid mertebesinde/ilâhî muhabbetin sıcaklığından mahrum bir şekilde bir şey elde edemeden kalakalır.⁵³¹

Kişide hevâ duygusunun yetersiz olması irfânsızlık, muhabbetsizlik ve cehâlete alamet, gazap duygusunun yetersiz olması ise; gayret, hamîyyet, şecâat ve sehâvet yokluğuna işaret eder. Hevânın olumsuz anlamda gâlibiyeti ise kişide hayâsızlığın, dünya hırsının, hıkd u hased ve sıfat-ı behâyim/hayvânî sıfatların baskın olduğunu gösterir. Gazâbın gâlib olması ise, zulüm, şekâvet ve yırtıcı hayvanların sıfatlarının kişide mevcûd olduğunu gösterir.

Öyleyse bu iki sıfat, i'tidâl üzere korunup, hayra sebep olmasına çalışılmalı, yerine göre her birinin hakkı verilmelidir.⁵³² Çünkü bu iki duygu i'tidalde tutularak onlardan istifade edilirse, seyr ü sülûk ameliyesi ile hevâ muhabbete, gazap gayrete,⁵³³ akl-ı meaş aklı meâda, kısaca rezâil cinsinden olan her şey tedricî olarak fezâile dönüşmeye başlar. Bunun sonucu olarak nefis ve avânesi/yardımcıları zayıflar. Ruh ve avânesi güçlenir. Böylelikle rûh, nefis ve avânesine karşı koyacak gücü kendisinde bulur. Emmâre makamındaki nefis mutmainneye erer. Vücûd ülkesi ruh denilen âdil sultânın hükmü altında âsûde olur.⁵³⁴

2.1.3.4. Telvîn

Telvîn, lügatte, renk verme, boyama demektir.⁵³⁵ Tasavvuf literatüründe ise, genel anlamda temkînin mukâbili olarak kullanılır. İstikâmet yolunu inceleme ve araştırma makamıdır. Kul yolda olduğu müddetçe sürekli halden hâle geçtiğinden dolayı telvîn ehli sayılır. Fakat bu genel anlayışın aksine Muhyiddîn İbnu'l-Arabî “*O her an yeni bir işte, yeni bir tecellî ve yaratma halindedir*”⁵³⁶ âyet-i kerîmesine dayanarak telvîni âyet-i

⁵³¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 49a-49b.

⁵³² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 103b.

⁵³³ Sâlikin öfkesi ve hışmı bile kıskanmayı gerektirir. Eğer kişi avam ve câhillerden ise kıskanmasına gazap ve hışım, muhabbetine hevâ denir. Ancak nefsi fenâ haline ulaşmışsa kıskanmasına gayret denilir. Gayret söz konusu olduğunda şeytan kaçır. Fakat fenâ mertebesine ulaşmamış sâlike şeytan eli erişir. (Şeyhî, *Bahr*, 362.)

⁵³⁴ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 49b; Bkz., Necmüddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, Tahran 1353; Tasavvuf Yolu, (Çev. Halil Baltacı), İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İst. 2013.

⁵³⁵ Şemseddîn Samî, *Kâmus-ı Türkî*, Kapı yayınları, İstanbul 2004; (Önsöz, Ömer Faruk Akgün), İstanbul 2004, *Kâmus-ı Türkî*, 436.

⁵³⁶ (55. Er-Rahmân: 29)

kerîmedeki değişik tecellilere mazhar olmak anlamında en yüce makam olarak kabul etmiştir.⁵³⁷

Şeyhî'ye göre telvîn, mübtedî sâlikin hâli olup, onun her suda bulanması, her havada dolanması, her boyaya boyanması, yani temkîn mertebesine erinceye kadar istikrarsızlık içinde kalmasıdır.⁵³⁸ Müellifimizin bu konuyu ele almasının nedeni, Dupniçevî Şeyh Mustafa Efendi'nin uzun zaman kendisini ziyaret etmemesidir. Şeyhî, Mustafa Efendi'ye yakıştıramaz ise de sâliki ihvanat meclislerinden soğutan şeyin “*elvân-ı erbaa*” akebesi olduğundan, Mustafa Efendi'nin de bu hastalığa dûçar olduğunu düşünerek bu halin meydân-ı merdânın dayanağı olamayacağını belirterek konuyu enine boyuna ele alır. Şeyhî'ye göre dört çeşit levn vardır:

Levn-i Evvel: Tedrîcî olarak sâliki ihvanattan soğutan ve onlara karşı muhalefete sürükleyen bir unsurdur. Tasavvufî anlamda ayn-ı muhâlefet/muhalefetin ta kendisi olan bu durum özellikle de cemiyet ve cemaat, sevgi ve muhabbet, ülfet ve irfân mektebi olan Nakşbendî tarîkatı mensuplarına hiç yakıştıramamakta ve şu dörtlüğü terennüm etmektedir:

Yeme tenhâ sükkeri
Gel vird ile terkîb kıl
Zevki terkîbindedir
Terkîb ile tertîb kıl

Levn-i Sâni: Dünyevî meşgalelere dalarak, ahkâm-ı maîşet derdi ile me'lûf olarak ihvân meclislerinden uzak kalmak, ihvanâtı ziyâreti terk etmek, onların davetine rağbet göstermemek şeklinde tezahür eder. Levn-i sâniye kapılan sâlik, dünyevî gâilelerden başkasını düşünemez olur. Hâlbuki herkesin rızkı taksim edildiği halde “*Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler*”⁵³⁹ hakikati gereği “*Yevm-i cedîd ve rızk-ı cedîd*”⁵⁴⁰ kaidesi işlediği halde bu kadar rızık gâilesine düşmek, tasavvuf ehline yakışmaz. Bu noktada sâlike ehem ve elzem olan, her halde varına var, yokuna yok,

⁵³⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 150-151; H. Kamil Yılmaz, *Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, 525; Bkz., Cürcanî, *Tarifat*, 65. ,

⁵³⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 65a-65b.

⁵³⁹ (50. Kâf: 15)

⁵⁴⁰ Şehî, *Mektubât-ı Erbâin*, vr. 2b.

açına aç, tokuna tok olmaktır. Aşağıdaki dörtlükte ifade edildiği gibi zaten tedbîrin takdîre te'sir etmediği, edemiyeceği bilinen bir gerçektir:

Gelmeli olsa kişiye devlet
Verilir, bir kıl ile bî-zahmet
Gitmeli olsa eylemek tedbîr
Çekmez onu nice bin zincir

Levn-ü Sâlis: Terk u tecrîd, ihtiyâr-ı inzivâ ve halvettir. Bilindiği üzere Nakşbendî tarîkatının on bir ilkesinden birisi de “Halvet der encümen”dir. Bu ilke “*Be-zâhiren bâ-halk ve be-bâtinen bâ-Hak*” yani zâhiren halkla, bâtinen de Hak’la olmayı gerektirir.

Levn-ü Râbi’: Sâlikin cem’ mertebesinin halleriyle hallenmesi hasebiyle halktan ilgisini kesmesi, gerçek hayattan kopma durumudur. Bu hâl “*Makâm-ı şeyhûhat ve rütbe-i irşad ile me’mûr olan*” kâmil zâtların hali değildir. Çünkü irşad makamındaki kâmillerin dîde-i akl-ı meâd/âhirete dönük olan akli ve çeşm-i irşâd/irşad nazarları hem mânevî hem de maddî âlem ve sahva/uyanıklık haline nâzır olmalıdır. Çünkü onların harâret-i yârân ve ihvânı tesellîye taalluk eden işlerde yüce himmetlerinin her an hâzır ve nâzır olması ehem, da’vet-i ebrâra katılmaları elzemdir.

Bu kavramsal izahlardan sonra, müellifimiz, mürşidi ve ihvanatla uzun süre irtibâtını keserek bu konunun açılmasına neden olan Mustafa Efendi’den vücûdu zinde ve fırsat elde iken ihvanat meclislerinden uzak kalmayarak inâyet-i yezdânı elde etmesini ister. Zira fırsatı kaçırmak kâr-ı irfân değildir. Öyleyse geçerli bir özrü yoksa aşağıdaki faydalara binaen ertelemeyen Kösendlî’e bir ziyarette bulunmalıdır. Konunun sâlikler açısından önemli olması nedeniyle Süleyman Şeyhî Efendi’nin dilinden bu faydaları da aktaralım:

Mustafa Efendi’nin bu ziyaretten birinci istifâdesi, şeref-i tarîkat-ı âliyye ile müşerref olmasına sebep olan “*Kible-i âşıkân ve ka’be-i harem-i hâcegân, pîr-i rûşen-i zamîr*” olan Şeyh Şâmî Hazretleri’nin nurlu kabirlerini “*Eğer işlerinizde hayır diliyorsanız kabir ehlinde yardım dileyiniz.*”⁵⁴¹ hadîs-i şerîfi gereği ziyaret ederek ondan manen faydalanacaktır. Çünkü insan bir takım beşerî zarûretlerden ve manen

⁵⁴¹ Ali el-Kârî, *Şerh-i Müsned-i Ebî Hanîfe*, Beyrut 1985, I, 227.

tenezzülden hâli değildir. İkinci istifadesi, “*Vatan sevgisi imandandır*”⁵⁴² hakikati gereği bu ziyaretle sıla-i rahim görevini ifâ etmiş olacaktır.

Üçüncü istifadesi ise bu ziyaretle ihvanâtla hem-meclis olup hubb-i zâtı/ilâhî sevgiyi tecdîd/yenileme imkanı bulacaktır. Zira ehlullah ile hem-meclis olmak “*Bizim sohbetimizle geçen zamânın kazâsı mümkün değildir*” kelâm-ı kibârında belirtildiği gibi özellikle de sâlik için ihmal edilmeyecek kadar önemli bir gereksinimdir.⁵⁴³

2.1.3.5. Dünya Sevgisi

Cihân, âlem, kainât gibi anlamlara da gelen⁵⁴⁴ dünya kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de 115 defa geçmiştir. Kelimenin kökeniyle ilgili iki görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüş, dünya kelimesi, “*yakın olmak*” anlamına gelen “*düniv*” kökünden türemiştir. “*En yakın olmak*” olmak anlamına gelen ednâ kelimesinin müennesidir. Bir diğer görüş ise, dünya kelimesi “*alçaklık, kötülük*” anlamına gelen “*denâet*” kökünden türemiştir. Bu anlamıyla kavram, insanın ölümden önceki hayatı, bu hayatta ilişki kurduğu varlıklar, insanın dünyaya ilgisi ve onunla kurduğu ilişki boyutuyla bir tasavvuf ve ahlâk terimi olmuştur.⁵⁴⁵ İnsanı kendisine kul yapma tehlikesi olan⁵⁴⁶ dünya, belâ ve cefâ yeridir. Büyüleyici, gaddâr ve vefâsız olduğundan ehl-i irfânın nefretini ve gazabını üzerine çekmiştir.⁵⁴⁷

Değerlendirmelerinden anlayacağımız üzere müellifimiz, dünya kavramını İbnu’l-Arabî Hazretleri’nin görüşleri doğrultusunda ama kendine özgü bir perspektif ile değerlendirmiştir. Fakr anlayışında olduğu gibi, dünyaya bakışında da mürşidi Mustafa Efendi’nin de önemli etkisi olmuştur.⁵⁴⁸

Şeyhî’nin dünya varlığına dair en özlü değerlendirmesi ise şöyledir: “*Zira, dünya nedir ki ondan ictinâb oluna. Eğer dünya bir lokma olup dervişin ağzına verseler azdır.*”

⁵⁴² Muhammed Nâsiruddin el-Albânî, *Sahîhu Süneni Tirmizî*, I, (İhtisar: Muhammed Züheyr Saviş), Riyad 1988, Ürdün 1997, I, 232.

⁵⁴³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 2b-3b.

⁵⁴⁴ Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1984, 262-263; Kur’ân-ı Kerîm’deki anlamlarıyla ilgili bkz., Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, 95-96; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 270.

⁵⁴⁵ Celâl Kırca, “Dünya”, *İslâmî Kavramlar*, 195.

⁵⁴⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an’da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul 1997, 187.

⁵⁴⁷ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme*, (Sad. Faruk Meydan), Bedir Yay., İstanbul 1980, 270; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 270.

⁵⁴⁸ Bkz., Çalışmamız, fakr bölümü.

Zira, Hakk'ın mahbûb ve makbûl kulları lââyık değildir ki, muhtaç olalar. Belki, âlemin onlara muhtaç olması revadır."⁵⁴⁹

Müellifimize göre dünya bir deniz, sâlikin gönlü de bir gemi mesâbesindedir. Nasıl ki gemiye su dolması tehlikeli ise sâlikin kalbine dünya sevgisi dolması da o oranda tehlikelidir. Dünya sevgisi ile kirlenmiş bir gönüle muhabbetullah girmez, girse de zâil olur.⁵⁵⁰ Bunun için erenler "*Sen dünyaya gir, dünya senin gönlüne girmesin*" buyurmuşlardır.⁵⁵¹

Dünya insan hayatını o kadar etkileyen bir unsurdur ki varlığı zarar olduğu gibi yokluğu da belâdır.⁵⁵² Fakat olmasından ise olmaması daha yegdir. Zirâ "*Ed-dünya helâlûha hesâbü'n, harâmuha azâbun*" "*Dünyanın helâl varlığı hesabı, haramı ise azâbı gerektirir*"⁵⁵³ buyurmuştur. Bir rivayete göre, Süleyman (a.s.) zenginlik ve saltanatından dolayı diğer peygamberlerden beş yüz yıl sonra cennete girecektir.⁵⁵⁴

Şeyhî'ye göre aslolan dünyaya duyulan muhabbetin ölçüsüdür. "*Dünyâ sevgisi, tüm kötülüklerin başıdır*"⁵⁵⁵ hadîs-i şerîfi gereği dünyâyı Hak'tan gayrı bilerek, sevmek bütün kötülöklere neden olan başat/temel bir günâh olarak kabul edilmiştir.⁵⁵⁶ Örneğin çok zengin bir kişinin gönlünde dünya sevgisi yoksa⁵⁵⁷ o kişi fukarâdan sayılır. Aksine madden çok fakir olan bir kişinin kalbinde dünya sevgisi varsa o kişi ehlullâh katında ehli dünyadan sayılır.⁵⁵⁸ Yine "*Ey âdemoğlu! İhtiyacından fazla olan malını sadaka olarak vermen senin için iyi; vermemen kötüdür. İhtiyacına yetecek kadarını elinde tutmandan dolayı ayıplanmazsın. İyiliğe, geçimini üstlendiklerinden başla. Veren el, alan elden üstündür (unutma)*"⁵⁵⁹ hakikati gereği veren elin alan elden üstün el olduğu bilinir. Fakat eli sıkı bir zengin hiçbir şey vermediği için onun eli üstün el olmaz. Alan el ise verenden alandır. Bu anlamda Hakk'ın eli ile alan kâmiller verenden daha fazî-

⁵⁴⁹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 8a.

⁵⁵⁰ Şeyhî, *Risâle-i Tasavvuf*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7, vr. 1b.

⁵⁵¹ Şeyhî, vr. 1b.

⁵⁵² Şeyhî, vr. 1b.

⁵⁵³ Kaynağını bulamadım.

⁵⁵⁴ Şeyhî, vr. 1b. Şeyhî'nin aktardığı bu hadîs-i şerîfin kaynağını bulamadım. Fakat "*Müminlerin fakirleri zenginlerinden beş yüz yıl önce cennete gireceklerdir*" (Tirmizî, 37/Zühd, 37, (IV, 498-499, h. no:2351) şeklinde bir başka hadîs-i şerif vardır.

⁵⁵⁵ Aclunî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 34a.

⁵⁵⁶ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 49a.

⁵⁵⁷ Şeyhî, *Risâle-i Tasavvuf*, vr. 1b.

⁵⁵⁸ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 49a.

⁵⁵⁹ (Müslim, Zekât 97. Tirmizî, Zühd, 32.)

letlidirler. Fakat işin aslına bakılırsa alan da kendi eliyle almaz. Ancak Hakk'ın eli ile almış olur.⁵⁶⁰

Tasavvuf ehline düşen, dünyâyı bir vehm ü hayâl ve gölge varlık bilerek âlemde fâil, mutasarrıf ve mevcûd-i hakîkî olarak Hakk'ı kabul edip, kendisini ma'dûm ve bütün bu taayyünatın da Hakk'ın kayyûmiyeti ile kâim olduğu bilincine ermesi gerekir.⁵⁶¹

Müellifimiz “*Enbiyâ ve evliyâyı Hak'tan gayrı bilerek sevmenin hükmü nedir?*” şeklinde zihinlerde oluşabilecek muhtemel bir soruyu “*Enbiyâ ve evliyâ muhabbeti gayrıyı ref' ve dünyânın fenâsı ve Hakk'ın bekâsı ilmini îrâs eder*” şeklinde cevaplar.⁵⁶² Ebû Abdullah el-Mağribî (v. 299/912), “*Dünyâdan daha insaflı bir şey görmedim. Eğer sen ona hizmet edersen, o da sana hizmet eder. Ondan uzaklaşıp Hakk'ı talep edince de senden kaçır ve onun tasası gönlüne girmez. Her kim ki samimiyetle dünyâdan uzaklaşırsa onun şerrinden emin olur ve belâlarından kurtulur*”⁵⁶³ buyurarak meseleye ilginç bir bakış açısı getirmiştir.

Müellifimize göre insanların dünyayı bu kadar çok sevmesi aslında gizli bir hikmete binaendir. Allah Teâlâ dünyânın imârına ve nizâm-ı âleme hâlel gelmemesi için bütün varlığa dünya sevgisini musallat etmiştir. İşte bu sevgiyle hareket eden çoğu insan, mâişet gâilesine dalarak gönülleri gaflet, hicâb-ı zulmânî, jenkâr-ı havâtır/zulmânî perdeler, gönül pası ve şehvât-ı nefsânîyye ile kaplanarak “*...İşte bunlar behâim (hayvan sürüleri) gibi, hattâ daha şaşkınlırlar*”⁵⁶⁴ hükmü gereği Hakk'ın huzûr, şühûd ve zılliyyetine vâkıf olma devletinden mahrum kalmıştır.⁵⁶⁵

Süleyman Şeyhî'nin insanı özellikle de tasavvuf ehlini dünya karşısında ezdirmeyen bu sıradışı anlayışı, kendisinden çok sonra gelen Muhammed İkbal (1877-1938)'de de görülmektedir. Muhammed İkbal, mutasavvıf şairler arasında yaygın olan, ilâhî aşk uğruna her iki dünyadan da geçme anlayışını doğru bulmaz. O her iki dünyayı hatta bilinmeyen dünyaları bile ele geçirme arzusundadır. Ona göre insan tasavvufun

⁵⁶⁰ Şeyhî, *Bahr*, 450.

⁵⁶¹ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 49a.

⁵⁶² Şeyhî, vr. 49a.

⁵⁶³ Şeyhî, *Bahr*, 115.

⁵⁶⁴ (71. A'râf: 79)

⁵⁶⁵ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 61a-61b.

törpülediğini iddia ettiği öz benliğine sahip olursa sahip olduğu üstün nitelikleri sayesinde bu evreni tasarrufu altına almaya güç yetirebilir.⁵⁶⁶

2.1.3.6. Riyâset

Lügatte, reislik, başlık, baş olma, başkanlık⁵⁶⁷ anlamlarına gelir Şehvetin bir başka boyutu da riyâset/baş olma sevdâsıdır. Müellifimiz riyâset sevgisini tasavvuf büyüklerinin görüşlerini aktarıp onları da şerh etmek sûretiyle avam, havas, ehassu'l-havas mertebelerine göre değerlendirmektedir. Ebu'l-Hüseyin Şîrvânî Sağîr Hazretleri'ne göre, sûfilik evrâd ile olmaz, irade ile olur ve siddıkların dimağından en son çıkan şey riyâset sevgisidir. Şeyh Saîd Fergânî'ye göre ise, burada riyâsetle kastedilen şey, mahlûkât arasındaki riyâset olmayıp, Allah Teâlâ katındaki şefaât makâmının elde edilmesini arzu etmektir.⁵⁶⁸

Konuyu bu görüşler üzerinden değerlendiren Şeyh'ye göre avama nisbet edilen riyâset, siddıkların şânından değildir. Havassın riyâset sevdası ise üç mertebede tezâhür eder: Vasat düzeydeki havassın riyâset sevdâsı tasavvuf yolundaki tâlibleri irşad makâmıdır. Havasstan nihâyete erenlerin riyâset sevdâsı şefaât makâmıdır. Havassın havassına nisbet edilen riyâset sevdası ise, kibriyâ sıfatları ile ittisaf makâmına, Hakk'ın mütekebbir ismiyle tahakkuk etmeye dairdir. Bu makâmda “*Siddıkların kalbinden en son çıkacak şey riyâset sevdasıdır*” sözünü “*Siddıkların kalbinde en son zuhûr edecek şey riyâset sevdasıdır*” şeklinde anlamak gerekir.⁵⁶⁹ Çünkü siddıklarda Hakk'ın kibriyâ sıfatı ve mütekebbir ismi tahakkuk eder ve onlar bu isim ve sıfatla ahlâklanırlar.⁵⁷⁰

Bazı zâtlara göre ise “*hubb-ı riyâset*”ten murâd “*makâm-ı irşad*”, bazılarına göre ise “*makâm-ı şefaât*”tır. Bir rivayete göre ise “*kibriyâ-yı Hak*”tır. Bu görüşte olanlar, “*Siddıkların kalbinden en son çıkacak şey riyâset sevdasıdır*” kelâmındaki “*çıkacak*” kelimesini zâhirî anlamı ile te'vîl ederek siddıkların kalbinde en son zuhûr edecek şeyin “*kibriyâ-yı Hak*” olacağı sonucuna varmışlardır. Bu görüşe göre, Hakk'ın “el-

⁵⁶⁶ Krş., İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, 110-111; Bkz., Celal Soydan, *Urduca Manzum ve Mensur Eserleri Işığında Allame Muhammed İkbâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 1999, 434.

⁵⁶⁷ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 895.

⁵⁶⁸ Şeyhî, *Bahr*, 267.

⁵⁶⁹ Şeyhî, 267.

⁵⁷⁰ Şeyhî, 268.

Mütekebbir” ismi ile tahalluk ve tahakkuk eden, “*mütekebbir bil-kibriyâ-yı Hak*”tır.⁵⁷¹ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî Hazretleri bu makamda olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.⁵⁷²

Şeyhî’nin bir başka değerlendirmesine göre ise hubb-i riyâset ile kastedilen “*Merâtib-i âlî*”dir. Çünkü sıddıklar intihâ-yı merâtibi de kalblerinden çıkararak intihâ-yı gâyete vâsıl olup merâtib ve menâzil kayıtlarından kurtulurlar. Bunun anlamı ârif menâzil ve merâtib sürecinde kurbdadır. Fakat seyr ü sülûkunu seyr-i ilallâh ile tekmîl ettiğinde hubb-i riyâseti kalbinden ihrâc ederek “*Kâb-ı kavseyn*” den “*Makâm-ı ev ednâ*”ya vâsıl olmuş olur.⁵⁷³

2.1.3.7. Cem’-Fark

Konuya geçmeden şunu belirtelim ki müellif Herevî’nin sisteminde “nihâyât” kısmına denk gelen cem⁵⁷⁴, tevhîd⁵⁷⁵, tefrîd⁵⁷⁶, tecrîd⁵⁷⁷, telbîs⁵⁷⁸, tahkîk⁵⁷⁹, mârifet⁵⁸⁰, vücûd⁵⁸¹, fenâ⁵⁸², bekâ⁵⁸³, kavramlarını ele almıştır.

Cem’ ve fark, mârifet mertebesini anlamak için izah edilmesi gereken iki önemli kavramdır. İbn Haldun’un “keşf halinde müride vahdet tevehhümü âriz olmasına makâm-ı cem’ denir”⁵⁸⁴ şeklinde tanımladığı cem’, meşâyihin ıstılahında farkın mukabili olarak kullanılan bir kavramdır. Cem’, sâlikin fenâ-fillâh mertebesidir. Cem’ul-cem ise sâlikin bekâ-billâh mertebesi ile muttasıf olmasını ifade eder. Bu mertebeye eren kişi, bütün mahlûkat ve mevcudatı Hak’la kaim görür. Kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede eder.⁵⁸⁵

⁵⁷¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 7b-8a.

⁵⁷² Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 49b-50a.

⁵⁷³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 44b.

⁵⁷⁴ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 109.

⁵⁷⁵ Herevî, 110-111.

⁵⁷⁶ Herevî, 108-109.

⁵⁷⁷ Herevî, 108.

⁵⁷⁸ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 106.

⁵⁷⁹ Herevî, 105.

⁵⁸⁰ Herevî, 102-103.

⁵⁸¹ Herevî, 107.

⁵⁸² Herevî, 104.

⁵⁸³ Herevî, 105.

⁵⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*,: *Osmanlı Tercümesi*, III, 91.

⁵⁸⁵ İsmail Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ ve Hüccetü’s-Semâ’*, Rızâ Efendi, Matbaası, İstanbul 1286/1869, 277-278.

Cürcânî'ye göre fark kişiye nisbet edilen, cem' ise soyulup alınandır. Fark, mânaların, lütuf ve ihsânın ibtidâsı gibi beşeriyet haline uygun olan tezâhürlerdir. Cem' ise Hak Teâlâ cânibinden vârid olan hallerdir. Kul için her ikisi de gereklidir. Çünkü tefrika ehli olmayan kimsenin kulluğu yoktur. Cem' sahibi olmayan kişinin ise irfanı yoktur. Cürcânî'ye göre cem' ve tefrika hallerine şunlar örnek verilebilir. Kulun: *"Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz"*⁵⁸⁶ *"Ancak Sana kulluk ederiz"* demesi tefrikayı ispattır. *"Ancak Sen'den yardım dileriz"* ifadesi ise cem'i istemesidir. Tefrika şapka yok iradenin başlangıcı, cem' ise sonucudur.⁵⁸⁷ Sühreverdî'ye göre Hakk'ın fiillerini görmek tefrika, sıfatlarını görmek cem', zâtını görmek ise cem'-ul-cem'dir.⁵⁸⁸

Bir başka değerlendirmeye göre, cem', farkın mukâbili olup, sâlikin fenâfillah mertebesine ermesini ifâde eder.⁵⁸⁹ Cem'in ilk mertebesi himmeti, irade, fikir ve kaygıyı bir noktaya teksif etmektir. Kul sadece Allah Teâlâ ile olduğu zaman cem' hâsıl olur.⁵⁹⁰ Cem' asıl, tefrika fer'dir. Asıllar ancak fer'lerle yani kökler dallarıyla tanınır. Kökler ise dalları sağlamlaştırır.⁵⁹¹ Bir hadîs-i şerîfte *"Bir kimse bütün kaygılarını tek bir kaygı yani âhiret kaygısı haline getirirse, öbür kaygılarına Allah kefil olur. Bir kimsenin fikri ve kaygısı dağınık hale gelirse o kimse hangi vadede helâk olursa olsun Allah buna aldırılmaz"*⁵⁹² buyurulmuştur.

Daha özet bir ifadeyle; Hakk'ın fiillerini görmek tefrika, sıfatlarını görmek cem', zâtını görmek ise cem'-u'l-cem'dir.⁵⁹³ Hazretü'l cem' ise tevhîd-i sıfat makamı olup, halk aynasında Hakk'ın zâhir olma halidir. Şer'at makamı olan hazretü'l cem' de halk zâhir, Hak bâtındır.⁵⁹⁴

Şeyhî'ye göre ise cem' kavramı sûfiye ıstılâhında, *"Ru'yeti'l-Hak bilâ halk"* yani Hakk'ı halksız görmek şeklinde tanımlanmış olup, farkın aksidir. Bu mertebe ehli

⁵⁸⁶ (1. Fatiha: 5)

⁵⁸⁷ Cürcânî, *Tarifat*, 76.

⁵⁸⁸ Ebû Hafs Ömer Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut, 1983, 525.

⁵⁸⁹ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ ve Hüccetü's-Semâ'*, Rızâ Efendi, Matbaası, İstanbul 1286/1869. 227-228; İsmâ Çelik, *Vuslata Davet: Burhânu'l-Ârifin Miftâhu Müşkilât'is-Sâdikîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsilin Selîm Divâne*, İnsan Yay., İstanbul 2004, 48.

⁵⁹⁰ Kelebâzî, 142-143; İsmâ Çelik, 48.

⁵⁹¹ Ebû Nasr-es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma' fi't-Tasavvuf*, 216.

⁵⁹² İbn Mâce, *Zühd*, 2, (II, 1375.)

⁵⁹³ Ebû Hafs Ömer Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1983, 525.

⁵⁹⁴ Harîrîzâde Dervîş Muhammed Kemâleddîn, "Medâr-ı Vâhidiyyet ve Mekez-i Ehâdiyyet", (Sad. Osman Türer), *AÜİFD*, Sayı: 9, Erzurum 1990, 325; Sâfer Baba, *Tasavvuf Terimleri Istılâhât-i Sofiyye fi Vatan-i Asliyye*, Heten Keten Yay., İstanbul 1998, 35.

kesret-i halâyıktan iskât-ı nazar ederek yalnız vahdet-i zât-ı Hakk'a teveccüh eder. Cem sırf mertebe-i teşbîh, fark-ı evvel ise sırf mertebe-i tenzîh olup, avamın hâli ve havassın makâmıdır. Bu bağlamda havas avama göre irşad makamındadır.

Kısacası cem', Hakk'a halksız işâret, cem'u'l-cem' Hak'da külliyyen istihlâkdir. Fark ise, halka Hak'sız işâret ve ubûdiyyettin müşâhededir. Bu da halkı ve kendi varlığını müşâhede anlamına gelir. Müellifimiz cem' kavramını birkaç kategoride ele alınır:

Cem'-i Tefrikatü'l-Âmme: Fark-ı tenzîh kemâl-i ubûdiyyet ve imtisâl-i ahkâm-ı şerîattan ibâret olduğu gibi cem'-i teşbîh ile ubûdiyyet ve ispat-ı cem' ve ahkâm-ı şerîatı iskât hâlâtı zuhûr eylediğinden cem'-i tefrikatü'l-âmme ile iskât, ispât-ı cem' ve ahkâm-ı şerîatın hükümlerini icrâ etmeyi dilemektir.⁵⁹⁵

Cem'-i Tefrikatü'l-Hâssa: Havassın bütün tefrikası havâtır-ı müteferrika ve murâdât-ı muhtelifeyi murâd-ı ilâhiyyeye hasr, hayâl, hâtıra ve murâdât-ı nefsi zâta teveccüh ile bütün tefrîkayı cem' etmektir.

Cem'-i Tefrikatü Ehassü'l-Havas: Tefrika ve kesret müşâhedât-ı kesret-i taayyünâtta şühûd-i vahdet-i zâta münhasır kılmak sûretiyle nûr-i şühûdun cem'idir.⁵⁹⁶ Mertebe-i mârifeti geçen sâlik âlem-i hakîkate erip bu makâmın da hakkını verdikten sonra bidâyete yani fark-ı sâniye dönerek halkı mir'ât-ı Hak'da, Hakk'ı da mir'ât-ı halkda cem' ettiğinden cem'u'l-cem' ve bu mertebede sekr ve istiğrak halinde olmayıp dirâyet ve kemâl-i şuûr ile istikâmet üzere olduğundan sahu'l-cem' ve kesrette vahdet ve vahdette kesret müşâhededir bu mahallin hasbîhâli olduğundan bu mertebeye "*Cem'u'l-vahdet*" de denir. Bu mertebe ehli kemâl-i istikâmet ile halkı irşad ve imâmete me'mûriyyeti hasebiyle şerîat ile hakikati, ayân ile imanı, tenzih ile teşbihi cem' etme kabiliyetine sahiptir.⁵⁹⁷ Cem'ül-cem' halkı hakla kaim kılmak müşâhedesinden ibarettir. Bu zâtlar gölgeyi gölge sahibiyle kâim olarak görür. Bu durumda halkı Hak'la, Hakk'ı halkla birlikte müşâhede etmiş olurlar. Fakat bu

⁵⁹⁵ Şeyhî'ye göre, bütün bu ifade ve izahlardan kasıt, iskât-ı şerîat ile ispât-ı ahkâm-ı şerîat etmektir. Yani sâlik, mârifet mertebesindeki sekr hallerinde şeriat âdâbı açısından bocalasa da hakikat mertebesinde tam anlamıyla şeriat ahkâmına uymasındır. Şeyhî, *Subhe*, vr. 89b.

⁵⁹⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 89a-90a.

⁵⁹⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 81a.

müşâhede mâiyetsiz olarak gerçekleşir. Çünkü reel bir varlığı olmayan ademle vücûdun, vücûdla ademin birlikte taayyün etmesi imkansızdır.⁵⁹⁸

Ahadiyyetü'l-Cem': Ne ıtlak, ne takyid i'tibârı, ne tenzîh, ne teşbîh, ne iskât, ne ispata i'tibâr etmektir. Bunun anlamı şudur. Ahâdiyyette hazret-i vâhidiyyet cem'iyetini, vâhidiyyette ise zât-ı ahâdiyyet indirâcının iktizâ etmesidir.⁵⁹⁹

2.1.3.8. Sekr-Sahv

Arapça'da sarhoşluk demek olan sekr, kalbe gelen vâridin etkisiyle sâlikin ihtisastan sıyrılıp gaybete düşmesidir.⁶⁰⁰ Sekrin zıddı olan sah v ise Arapça'da uykudan uyanmak, bulutsuz gün gibi anlamlara gelir.⁶⁰¹ Sahvin ıstılâhî anlamı ârif kişinin kendisini kaybetmesinden ve duyu organları devre dışı kaldıktan sonra ihsâsa/duyarlılığına geri dönmesidir.⁶⁰² Sahv, mânevî sarhoşluktan ayılmak anlamına geldiği gibi böyle bir sarhoşluğa düşmeden daima ayık olmak, temkin, huzur ve şuur halinde bulunmayı ifade eder. Sekrin temsilcisi Bâyezid-i Bistâmî (k.s.), sah v, temkin ve huzur halinin temsilcisi ise Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hazretleri'dir.⁶⁰³

Müellifimize göre sekr, kuvvetli bir vâridle gerçekleşen gaybet hali olarak tanımlamıştır.⁶⁰⁴ Ehlullâh sekri biri Hak ile sekr, biri de cehl ile sekr olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Buna göre Hak ile sekrde olan istikâmet ile sah vda, cehl ile sekrde olan dalâlet ile sah vdadır.⁶⁰⁵

Şeyhî'ye göre ise sah v, ilim şuuru olup, şerîat yolunda kemâli istikâmet üzere yürümek, kendine gelmektir. Şuûr ise, kendini bilmek ve şerîat ahkâmına riâyet etmektir.⁶⁰⁶ Sah v aklın, nûr-i kuds ile safâsı, aynı zamanda hâlin safâsıdır. Muhabbet kuvvetiyle şevk u sürûr-i visâl-i mâşuk ile vaktin sıfatıdır. Ahâdiyyetü'l-cem' ve farkla

⁵⁹⁸ Şeyhî, *Şerh-i Vasitî*, vr. 93a.

⁵⁹⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 97a; Cem' kavramı ile ilgili bkz., 188-190.

⁶⁰⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 303; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 626.

⁶⁰¹ Kâşânî, 327; Cebecioğlu, 613.

⁶⁰² Cürcanî, *Tarifat*, 137.

⁶⁰³ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216.

⁶⁰⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 51a.

⁶⁰⁵ Şeyhî, vr. 51b.

⁶⁰⁶ Şeyhî, vr. 58a.

safâ-yı aşk ve zevktir.⁶⁰⁷ Sahv, mahv, şuûr ve zühûlden efdal olmakla birlikte mahv ve zühûl, başlangıçta sâlike bir tebşirdir.⁶⁰⁸

Birbirinin zıddı olan sekr ve sahv kavramları arasındaki ilişki şöyle tezahür eder. Sekr, makâm-ı cem', istiğrâk ve istihlâk hâli iken, sahv makâm-ı cem'ül-cem, şuûr ve idrâktir. Fakat her ikisi de galebe-i muhabbet ve aşk-ı zât-ı pâktir. Bunlardan biri gark, biri necât, biri fenâ ve memat, diğeri bekâ ve hayattır.⁶⁰⁹ Sahv, güçlü bir vâridle gaybetten şuûra ve hisse rucû' etmek iken; sekr ise havf ve recâ arasındaki tereddüt, amel ve iskât, hikmetle kader, tecellî ve istitâr arasındaki hayret, bunlara ilâveten hüsn-i sıfat, celâlet-i zât ve fenâi'z-zevât ve bekâi'z-zât arasındaki hayrettir.⁶¹⁰

Şarâb-ı aşk-ı ilâhî ile sarhoş olan âşıklar sekr halinde, “*Sırrın galebesiyle sır ortadan kalktı*” hakikati gereği sırlarını ifşâ edip, lisânlarından “*Ben Hakk'ım*”, “*Cübbemin altında Hak'tan başkası yoktur*”, “*Yüce şânımı tenzih ederim*”, “*Fakir Allah'tan başkasına muhtaç değildir*” gibi sözler sâdır olabilir.⁶¹¹ Aşığın zevk hâlinin galebe çalması ile sekr hâlinde lisânından sudûr eden bu tür söz ve fiiller genelde bülend-i hakâyık ve keşf-i esrâr-ı dakâyık olduğu gibi, bazan da şerîat-ı garrâya aykırı olarak da zuhûr edebilir.⁶¹² Şeyhî'ye göre, bu zâtlar sözlerinden ma'zûrdur. Onun için de mezkûrdur. Yani bu türden sözleri hesaba katılmaz.⁶¹³

Mahv

Sarhoşlukta olduğu gibi aklın devre dışı kalması, kişinin aklın süzgecinden geçmeyen sözler söylemesidir.⁶¹⁴ Şeyhî'ye göre mahv, fenâ-i küllî, zühûl/kendinden fâriğ olma, idâre ve şuûrun selbidir. İstiğrâk vakti ve gaybûbet vakti vücûd bahrinde müstağrâk, visâl zevki ve keyfiyet-i zevk-i hâl ile bîhûş ve medhûş olmak yani kendinden geçmektir.⁶¹⁵ Bir başka tanımlamaya göre ise “*İbâdetlerin başı, âdetleri*

⁶⁰⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 51a-51b.

⁶⁰⁸ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 16a.

⁶⁰⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 51b.

⁶¹⁰ Şeyhî, vr. 51a.

⁶¹¹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 79b-80a.

⁶¹² Şeyhî, *Sübha*, vr. 57b.

⁶¹³ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 80a.

⁶¹⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 491-495; Cürcanî, *Tarifat*, 205.

⁶¹⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 58a.

terktir” gereği rûsûm cinsinden yani görünüşte olan/içi boş âdetleri bütününü ile ref’ etmektir.⁶¹⁶

Zühûl

Zühûl, kendinden fâriğ olmak, idâre ve şuûrunu kaybederek istiğrâk ve gaybûbet vakti vücûd bahrinde müstağrâk ve visâl zevkiyle bîhûş ve medhûş olmaktır.⁶¹⁷ Mahv, istiğrak, istihlâk ve gaybûbet kavramları halet-i sekri hatta sekrin de ötesinde bir anlam ifade eder. Zira, bu mertebelerde bazen keşf-i esrâra bile liyâkât olmayıp, sükûn hâlinde, sükût ve meskût olma durumları bile olabilir.⁶¹⁸

Hayz-ı Ricâl

Hayz, lügatte, akmak anlamına gelir. Şerîatta ise hasta veya yetişkin bir kadının adet görmesidir.⁶¹⁹ Mutasavvıflar bu tanımlamaya farklı bir anlam yükleyerek tasavvuf ıstılahına katmışlardır. Buna göre hayız görebilecek yetişkinliğe ermiş kadınlar evlat sahibi oldukları gibi, sâlikler de cezbe-i mürşidin etkisi ile cezbeyle gelerek matlûba vâsıl olabilirler.⁶²⁰

Şeyhî’ye göre ise, hayz-ı ricâl, sâlikin ledünnî nisbetin galebesi ile kendisinden emr ü nehyin iskâtından sonra “ayn”dan “ilm”e, “ledün”den şerîata dönerek sâlikin tekrar şerîat âdâbını kusursuz olarak icraya devam etmesidir. Sâlik, mahv halinden, sahv ve şuur haline geçince şerîat ahkâmını icraya devam eder. Öyleyse kadınların özel hallerinde bazı şerîat hükümlerini terketmeleri nasıl ma’zûr görülüyorsa, evliyâullahın da mahv ve sekr hallerindeki şerîate aykırı gibi görünen bazı davranışları hoş karşılanmalıdır.⁶²¹

2.1.3.9. İlhâm-Vârid

Kur’ân-ı Kerîm’de tek bir âyette⁶²² geçen ilhâm kavramı, sözlükte “*lehm*” kökünden türemiş olup, “*elheme*” yutturmak demektir. Tasavvuf ıstılahındaki anlamı ise “*Allah’ın doğrudan veya melek aracılığı ile iyilik telkin eden bilgileri insanın*

⁶¹⁶ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 82a.

⁶¹⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 58a.

⁶¹⁸ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 80b.

⁶¹⁹ Cürcanî, *Tarifat*, 91.

⁶²⁰ Râsim Efendi, 464.

⁶²¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 57b-58a; Bkz., Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 80b.

⁶²² (91. Sems: 8)

kalbine ulaştırması” anlamına gelir. Yaygın olmamakla birlikte ilhâm kelimesinin yerine havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşif, tecellî ve vârid kelimeleri az da olsa farklı anlamlar yüklenerek kullanılmıştır.⁶²³ İlk devir sûfileri ilhâmı sadece itikadî konularda dikkate alırken, daha sonra gelen sûfiler bu bilgi kaynağını bütün dinî konularda dikkate almışlardır.⁶²⁴

Şeyhî’ye göre ilhâm, esrâr-ı gaybiyyeye ayn-ı basîret ile muttali’ olarak, şeksiz ve şüphesiz âlem-i misâlde bir emrin kalbe ilkâ olmasıdır. Bir başka ifadeyle sem’-i Hak ve basar-ı Hak, tefhim veya vahiy gibi şeksiz ve şüphesiz bir yol ile bir işin hakikatının sâlikin kalbine inmesidir. İlhâma medâr olan zât, kendisine vürûd eden iş hakkında “Bilâ şüphe velâ şekk görür ve işitir gibi” bilgi sahibi olur.⁶²⁵

Burada önemli olan şey, gelen ilhâmın şerîata uygun olmasıdır. Çünkü kalbe nefis, şeytan, ruh, melek, akıl ve yakîn olmak üzere altı kaynaktan ilhâm gelebilir. Dolayısıyla mü’minin, kalbine gelen ilhâmın râhmânî olabileceği gibi şeytanî ve nefsânî de olabileceğini hesaba katarak iyi tetkik etmesi elzemdir.⁶²⁶

Vâridât, lügatte, “gelirler” anlamına gelen Arapça bir sözdür. Sûfiye ıstılâhında ise kulun kastı ve dahli olmaksızın ilhâm yolu ile kalbe gelen mânâ, akla gelen şey anlamına gelir. Buna vârid-i Hak da denir.⁶²⁷ Kavramın tanımındaki bu anlama binâen Şeyh Bedreddîn’in konuşmalarından oluşan esere “*Vâridât*” adı verilmiştir.⁶²⁸

Şeyhî’nin konu ile ilgili değerlendirmesi ise şöyledir: Vârid, bir emrin hakayık ve meârifden mücerred mevhibe-i ilâhî ile kalbe yansımalarıdır. Onda asla kesbin dahli yoktur. Bunlar bir tür keşf olup, tasfiye ve tezkiyeden sonra kalb-i safâya ilka olur. Fakat kalb, küdürât-ı kevnîyeden sâfî olmadan ilhâm ve vâriden asla nasîbini alamaz.⁶²⁹

⁶²³ Yusûf Şevki Yavuz, “İlhâm mad.”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 98; Ahmet Çelik, *Tarihî Süreçte Bâtınî ve İş’ârî Yorum*, Aktif Yay., Erzurum 2008, 98-101.

⁶²⁴ Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 79; Ahmet Çelik, 99; Kadi Abdullcebbar, *el-Muğnî*, (nşr. İbrahim Medkûr), Mısır, ts, XII, 96.

⁶²⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 95b-96a.

⁶²⁶ Gürer, 226-227; Aralarında benzerlik olan ilhâm ve i’lâm birbirinden farklıdır. İlham, bildirmek anlamına gelen i’lâmdan daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü il’âm bazen kesb, bazen da tenbih yoluyla olur. (Cürcanî, *Tarifat*, 28.)

⁶²⁷ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Târihî Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, Kubbealtı İstanbul 2011 III, 3340.

⁶²⁸ Kâşânî, 576; Cürcanî, *Tarifat*, 247.

⁶²⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 96a.

2.1.3.10. Kerâmet

Arapça “ke-ra-me” kök harflerinden türeyen kerâmet kelimesi “değerli, üstün, güzel” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen el-kerâmu ve Yüce Allah’ın da sıfatı olan el-Kerîmu “cömertlik, eli açıklık, fazîlet ve kendi alanında değerli” gibi anlamlara gelir.⁶³⁰ Peygamberlik da’vâsında bulunmayan bir şahıstan hârikulâde/olağanüstü bir olayın zuhûr etmesidir. Bu olağanüstü hâl iman ve sâlih amelle birlikte olmazsa istidrâc, peygamberden sudûr ederse mûcize olur.⁶³¹

Ehl-i sünnet inancının temel kaynağı olan Nesefî akîdesine göre evliyâullâhın varlığı ve onlardan sâdir olan kerâmetler haktır. Bu kerâmetler kısa sürede uzun mesafeleri katetmek, ihtiyaç halinde yiyecek içecek çıkarmak, suda yürümek, havada uçmak şeklinde gerçekleşir. Evliyâ canlı ve cansız varlıklarla konuşur. Bu kerâmetler Peygamberlerin mûcizelerinin bir devamı olarak ümmetin sâlih kişilerinden sudûr eder.⁶³² Erenler, varlık ve benliğe sebep olacağından kerameti hoş görmeyerek, “*Keramet hayz-ı ricâldır*” demişlerdir.⁶³³

Buyurulduğuna göre, kerâmet satan bir kimse kabul gördüğünde o kişi aldanıştadır. Kerâmet satın almak ise bir tür basitliktir. Bu durum, zâhidler ve abdâlların hoşuna gider. Sûfî ve ârif olan ise kerâmetten ulu olup, o kerâmetin kerâmetidir.

Müellifimize göre, kerâmet satın almaktan kasıt, kendisine bir kerâmet bahşedilmemişken, başkalarının kerâmetini kendisine mâl etmektir.⁶³⁴ Bu bağlamda Şeyh Ebu’l-Abbâs b. Saffânî Hazretleri’nin kerâmet perdesine takılıp kalmaktansa Hakk’ın dîdârında yok olmayı istemesini ifade eden sözünü değerlendiren Şeyhî’ye göre, makâm ve kerâmetlere takılıp kalmak kişiye perdedir. Bu itibarla yok olmak perdelerde takılıp kalmaktan daha iyidir.⁶³⁵

⁶³⁰ Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, (Thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut, 1997, 707; Bkz., Mehmet Kubat, “İslâmî Öğretide Kerâmet”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), Ocak – Nisan, 2013, 40-70.

⁶³¹ Cürcanî, *Tarifat*, 187.

⁶³² Bkz., *Nesefî Akâidi*, vr. 63b-65b.

⁶³³ Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 184.

⁶³⁴ Şeyhî, *Bahr*, 217.

⁶³⁵ Şeyhî, 320-321.

Bazı zâtlar “*Kim ki kerâmet izhâr eder, müddeîdir, ve kimde de velâyet zâhir olur o velîdir*” demişlerdir.⁶³⁶ Velî kerâmeti değil istikâmeti seven kimsedir. Zira kerâmet nefsin arzusudur, nefis ise istikâmet istemez.⁶³⁷

Bu izahları daha iyi anlamak için Şeyhî’nin aktardığı iki kerâmet örneği verelim. Bunlardan birincisi evliyâullahın başka yerlerdeki müridleri ile görüşmeleri olup, bu görüşme iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisinde “*tayy-i mekân*” ya da “*tayy-i arz*”dır. Tayy-ı mekân, kişinin zâtı olduğu yerde sâbit iken, misâlî sûreti dilediği yerde bulunur ve dilediği kimselere görünür. Tayy-i arz ise, kişi misâlî sûretini bulunduğu yerde sâbit kılıp, bedeniyle dilediği yerde varlığını izhar etmesi şeklinde olur.⁶³⁸

Şeyhî’nin ele aldığı bir başka kerâmet örneği de bazı evliyâullâhın diledikleri dostlarını zimmetlerine alarak ecelleri geldiği halde yaşatmalarıdır. Müellifimize göre bu kerâmet iki şekilde gerçekleşir: Birincisinde kişinin ömrü sona ermiştir. Fakat mürşidinin hayâtı ile kâim ve onun kıyâmı ile dâim olarak yaşamaya devam eder. Mürşidin bu kişinin ömrünün devâmına müteallik olan nazarı kesilmediği müddetçe, sâlikin hayatı mürşidinin zımnında sürer. Fakat mürşidin o kişinin hayâtına taalluk eden sûrî ve misâlî nazarı sehven veya kasden kesilir ise o kişi hemen vefât eder. Mürşid, sâlike kendi ömründen ömür vermiş ise mürşidin ömründe bir azalma olmaz, Birlikte aynı ömrü yaşar giderler. Önemli olan mürşidin nazarının sehven veya kasden kesilmemesidir.

Şeyhî’ye göre bu durum nâsa muhalif değildir. Zira onun eceli gelince bir nefes daha alabilmesi bile muhaldır. Bundan sonra yaşadığı ömür kendi ömrü olmayıp himayesinde olduğu zâtın ömründen bir ihsandır. Doğal olarak bu durum de bu şekilde takdire bağlanmıştır. Bu takdirin sonucunda da bu şekilde gerçekleşmiştir.

İkincisi ise mürşidin müride “*Zaman içinde zaman ve tûl-i devrân*” bahşetmesi ile gerçekleşir. Çünkü bazı zâtlar Allah Teâlâ’nın izni ile Hazret-i Îsâ (a.s.)’ın kalbine mazhar düşmüş olup, dilediklerini hayât-ı ilâhi ile diri kırlarlar ve onlara feyz-i hayatlarından hayat ihsân ederler. Kerâmât-ı evliyâ hak olduğuna göre bu tür olağan dışı

⁶³⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 47a-47b.

⁶³⁷ Şeyhî, *Bahr*, 151.

⁶³⁸ Şeyhî, 108.

şeylerin vukû bulması doğaldır. Bu tür şeyleri Allah Teâlâ'nın dostlarına çok görmek ise mürüvvetsizlik olup uygun değildir.⁶³⁹

2.1.3.11. Havâtır

Hâtır, kalbe doğan hitabdır. Ya da üzerinde kul amel etmeksizin vârid olandır. Rabbânî, melekî, nefsânî ve şeytanî olmak üzere dört çeşit hâtır vardır.⁶⁴⁰

Hâce Ubeydullah Taşkendî Hazretleri'ne göre, havâtırın mânası mutlaka hiçbir nesnenin akla gelmemesi değildir. Aksine akan bir nehrin yüzündeki çer çöpün nehrin akışına engel olmadan akıp gitmesi gibi gelen hataratın da sâlikin bâtınî nisbetlerine engel olmaması/maneviyatla ilişkisini kesmemesidir. Hâce Abdulhâlik Gucdüvânî (k.s) Hazretleri'ne göre âşıkın gönlüne gam, havâtır gelir, gider. Fakat gönülde eyleşmeyen havâtır sâlikin bağını kesmez. Nitekim Hâce Abdulhâlik Gucdüvânî Hazretleri kendisinin de gönlüne zaman zaman havâtırın geldiğini, fakat kendisine zarar vermediğini şu beyitle dile getirir:

Çün bigâyet tiz şod îyn cû-revân
Ğam ne pâydâr der-derûn-ı âşıkân

Tîz akar gayette çûn nehr revân bî-karâr
Ğam onun için âşıkın kalbinde olmaz pâydâr

Bu sözü tasdik babından olarak Alaaddîn Attâr Hazretleri de hatarattan sakınmanın çok müşkil olduğunu, kendisinin yirmi yıl onunla mücadele ettiğini ama gönlünde karar kılmadığını belirtir. Ona göre de aslanan, havâtırın gönüle yerleşmemesi için mücadele etmektir. Yoksa havâtır gönülde yerleşerek feyiz kanallarını kapatır.⁶⁴¹

Benzer görüşleri savunan müellifimize göre de önemli olan havâtırın “*Müteferrika ve nukûş-ı kevnîyyenin gönülde münkeşif olması*” yani dünyevî alakaların gönülde kök salarak neş vü nemâ bulması şeklinde tarif edilen hicâp haline

⁶³⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 99a-100a; *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 50b; İnsanların kerâmetle ilgili tutumları için bkz., İmam Yâfiî, *Ravzur Riyâhîn Evliyalardan Dinî Hikayeler*, Pamuk Yay., İstanbul 2008, 54-62.

⁶⁴⁰ Cürcanî, *Tarifât*, 96; Bkz., Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, 131; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 212; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2009, 306.

⁶⁴¹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 87a-87b.

gelmemesidir.⁶⁴² Yoksa tahayyül kuvvetindeki gizli bir hassadan ibaret olan havâtır, sâlikin zihnine bilâ ihtiyar gelip suyun yüzündeki çer çöp gibi akıp giderse zararı olmaz.⁶⁴³ Zaten sâlik âşıklık mertebesine çıkmış ise onun kalbi hızlı akan bir nehir olup, o nehirde gam ve hâtıra pâydâr olamaz.⁶⁴⁴

Öyleyse sâlikin özellikle de sülûkun başlangıcında dikkat etmesi gereken husus, zikir esnasında havâtırın gönülde istikrârından kaçınmasıdır. Çünkü bilinçli olarak hataratın gönülde yerleşmesine göz yummak “*zîkr-i nisyan*” benzeri “*isyan*” düzeyinde bir durum ortaya çıkarır. Zira gaflet ile yapılan zikir, kasvet-i kalbi îrâs eder. Havâtır gönlü istilâ etmek sûretiyle zikrin akacağı mecrâları kapatarak zikri te’sirsiz kılar. Bu şekilde yapılan zikir boşa vakit geçirmek demektir.⁶⁴⁵

Havâtırla mücadele için Allah Teâlâ’nın Abdülkuddûs ism-i şerifi ile taalluk, tahalluk ve tahakkuku gerçekleştirerek safiyete ermek,⁶⁴⁶ çokça zikirle meşgul olmak gerekir.⁶⁴⁷ Ayrıca bu kötü düşüncelere en küçük müsâmaha göstermenin cüz’ü küll yaparak, kuvveden fiile gelip, sonunda sâlikin hicrân ve hüsrânına sebep olacağını bilmek gerekir. Zira onun orijinal ifadesiyle gönle akseden bir küçük “*Sû-i hayâl nice hüsn-i hâli sevâd ve berbât*” etmeye yeter. Ehlullah’a göre, fikr-i fâsidenin gönül âlemine verdiği zarar göze kaçan küçücük bir çöpün verdiği acı ve rahatsızlığın büyüklüğü, bir damla mürekkebin bir bardak suyu siyaha boyaması, küçük bir kıvılcımın bir vilâyeti yakması kadar etkilidir.⁶⁴⁸

Havâtır akabesi sâlikleri çokça meşgul etmiş olacak ki müellifimize bu konuda birçok mektup gelmiş, o da gelen mektupları cevaplayarak müntesiplerini aydınlatmıştır. Örneğin Samakovlu Memiş Efendi’nin mektubuna yazdığı cevapta;

Vermezler kolayca âşıka visâli

Tâ silmeyince dilden bu kîl ü kâli⁶⁴⁹

⁶⁴² Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 15b.

⁶⁴³ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan*, vr. 39a.

⁶⁴⁴ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 15b; Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan*, vr. 39a.

⁶⁴⁵ Şeyhî, vr. 20b.

⁶⁴⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 5b-6a.

⁶⁴⁷ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan*, vr. 39b.

⁶⁴⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 83b.

⁶⁴⁹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 20a.

beyti gereği her işin başlangıcında bir takım zorlukların olmasının doğal olduğunu, fakat bu zorluğun istikrarlı bir devamlılıkla suhûlete/kolaylık tebdîl olacağını kaydeder.⁶⁵⁰

Yine Nevrekop post-nişîni Nakşbendî Şeyhi olan Ali Efendi'ye gönderdiği mektupta ise nigah-daştan kastın, ref'i havâtır olmayıp def'i havâtır olduğunu belirtir. Çünkü ona göre kuvvâ-yi hamse bâtinî olup ortadan kaldırılamaz. Yabılabilecek şey gelen havâtırın gönle yerleşmesine engel olmaktır.⁶⁵¹

Palanka'da post-nişîn olan Nakşbendî Hâce Ali'ye gönderdiği mektupta ise, zikrin gönülde yerleştikçe sâlikte bazı mânevî hallerin zuhûrunun normal olduğunu belirtir. Fakat müellifimiz “*el-Hazer el-hazer*” vurgusuyla bu zâtı uyararak bu hallerin hayâlât-ı nefsânî ve vesâvis-i şeytan türünden olabileceğini aklından çıkarmayarak mezkûr hilelerle memkûr/kirlenmiş olmaktan kaçınarak her halinde Allah Teâlâ'ya sığınmasının mühim olduğunu belirtir.

Müellif konuyu bir de müşahhas bir örnekle izah etme yoluna gider. Bu bağlamda Şeyh Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'nin meşhûr bir menkıbesini anlatır. Abdülkâdir Geylânî (k.s.) Hazretleri sahrâda ibâdet eder iken tecellî-i Zât-ı Bârî zuhûr ederek etrafındaki ağaç ve taşların ona secdeye vardıklarını görerek hayret eder. Bu arada kulağına gelen bir ses “*Yâ Abdülkâdir hâzır ol tecellî edeceğim*” der. O anda yeni bir hâl zuhûr ederek gök, sahrâ, nebât ve hayvânların da secde ettiklerini görür. Şeyh hazretleri bu duruma daha da şaşırır. Üç kez bu durum tekrarlandıktan sonra, şeytan, aslî sûretine girerek “*Yürü Yâ Abdülkâdir Geylânî! ilmin berekâtıyla necât buldun*” deyince Geylânî Hazretleri kendisine secde eden varlıkların şeytanın adamları olduğunu anlar.⁶⁵² Çünkü bunlar haram olan şeylerin kendisine helal kılındığını söylemişlerdir.⁶⁵³

Şeyhî'ye göre büyük zâtlarda zuhûr eden bu türden olağanüstü hallerin, bizim gibi mübtedî, nâkıs ve gâfillerde gerçekleşmesi zor olsa da, eğer böyle bir durum ortaya çıkarsa enâniyet ve nefsin hilesinden emîn olmak için, bunlarla övünmek ve gururlanmaktan kaçınmak gerekir. Sâlik bu tür zuhûratları kendi kemâlinden değil de,

⁶⁵⁰ Şeyhî, vr. 20b.

⁶⁵¹ Şeyhî, vr. 15b.

⁶⁵² Şeyhî, vr. 17b-18a.

⁶⁵³ Muhammed b. Yahya, et-Tâdifî, *Cevherden Gerdanlıklar, Hazreti Abdülkâdir-i Geylânî'nin Menkıbeleri*, 76-77; Bkz., Muhammed Sâdık'ül-Sâdi, *Hazreti Abdülkâdir Geylânî'nin Menkıbeleri/Gaybın Dili*, (Haz. Bekir Uluçınar), Uluçınar Yayınları, İstanbul 1981, 157-158.

lâyık olmadığı halde kendisini seyr ü sülûkta teşvik etmek amacı ile ilâhî bir ihsan olarak verildiğini düşünmeli ve kemâle ermek için râbıtaya yapışıp, pîrini vesile kılarak, ihsân-ı ilâhîyi gözlemekten, inâyât-ı Rabbânîyi yani ilâhî lütufları beklemekten geri durmamalıdır.⁶⁵⁴ Havâtır akabesi, havâtır-ı şeytanî, havâtır-ı nefsanî, havâtır-ı ruhânî ve havâtır-ı Hakkânî olmak üzere dörde ayrılır:

Havâtır-ı Şeytanî: Şeytanın ilkâ ettiği her türlü mel'ânetin ilkası şeklinde olan havâtır türüdür.

Havâtır-ı Nefsanî: Dünya sevgisi, riyâ, şöhrat, ahlâk-ı rezâil cinsinden havâtır olup, bu havâtırda şeytanla nefis müşterektir. Fakat şeytanî havâtırla nefsanî havâtır arasında çok önemli bir fark vardır: Şeytan bir kötülüğü ilka ettiğinde isteği yerine gelmezse, başka bir kötülükle hücum eder. Nefis ise bir kötülüğü yaptırana kadar kişiye telkin eder durur.⁶⁵⁵

Havâtır-ı Rahmânî: Rahmet-i rahmâna mazhar olacak söz ve fiillerin gönüle ilka olmasıdır. Havâtır-ı hakkanî hâtıra-i rahmâniye yardım eder. Tıpkı havâtır-ı nefsanînin havâtır-ı şeytanîye yardım ettiği gibi rahmânî havâtır da ruhânî havâtıra yardım eder. Her iki tarafın da duygu ve düşünce planında askerî ve yardımcısı çoktur. Örneğin havâtır-ı şeytanî ve nefsanîye hubb-i dünya, hubb-i riyâset ve riyâ, evlâd-ı iyâle aşırı düşkünlük, ahlâk-ı rezail, tabî hazlar ve benzeri sayısız negatif duygu yardım eder.⁶⁵⁶

Havâtır-ı Hakkânî: Sâlike âli dereceler kazandıracak olan sıdk u hulûs, kesb-i meârif gibi hallerin ilkâ edilmesidir. Bunun yardımcıları ise ruh, akıl, ferâset, idrâk ve benzeri hassalardır. Fakat en güçlü yardımcısı ahlâk-ı hamîdedir. Fakat ruhun nefse galip gelmesi önemlidir. Yoksa bu yardımcıları nefse tâbi olur. Bu durumda sâlik, sadece ahlâk-ı hamîde ile nefse ve şeytana ve onların avânesine karşı koyamaz. Çünkü birçok cismânî ve ruhânî kuvvetler, zâhirî ve bâtınî hassalar hem şeytanî hem de rahmanî cihete yardım ederler ve her iki tarafın halleriyle telezzüz edebilirler. Fakat ruhun yardımcılarından olan akıl ve ahlâk-ı fezâil asla nefse tâbi olmazlar. Fakat hubb-i dünya ve hevâ u şehvât, ahlâk-ı rezâil nefsin en kuvvetli yardımcılarıdır. Bu şeytanî unsurlar da asla ruhaniyete asla meyletmezler. Fakat hevâ ve şehvet iki vecihle salaha meyleder. Birincisi zamanla kişinin vücûdunda ortaya çıkan zaafı olur. Bu durumda şehvet

⁶⁵⁴ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 18a.

⁶⁵⁵ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-i Hâcegân*, vr. 48b.

⁶⁵⁶ Şeyhî, vr. 48b-49a.

hevâya tâbi olur. Diğer vecih ise dünya sevgisi zamanla kuvvet tahsil eder. Onun ıslahının tek ilacı ise seyr ü sülûk ameliyesine girmektir.⁶⁵⁷

Yukarıda izah ettiğimiz gibi, menşei itibariyle dörde ayrılan havâtır, mücadele şekli ve mertebesi açısından ise ikiye ayrılır. Nefy-i hatarât ve onunla mücâhede tarîkat; def-i hatarât ise hakikat mertebesine işarettir.⁶⁵⁸ Sâlikin gönlü mârifetullâh ile aydınlandığında def-i' havâtır meselesinden azâde olur. Zira, bu mertebedeki sâlik ikilikten kurtulduğu için, her şeyi hatta havâtırı bile “*Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır*”⁶⁵⁹ penceresinden görür.⁶⁶⁰ Zaten tevhîd mertebesinin zirvesi havâtır-ı gayriyi bile gayrı görmemektir.⁶⁶¹

2.1.3.12. Vesvese

Kelime olarak işkil, şüphe, kuruntu gibi anlamlara gelir. Vesveseli kişiye ise vesvesedâr denir.⁶⁶² Tasavvuftaki anlamına gelince “*Visvâs*” da denilen vesvese, içe doğan şeytanî düşünceler demektir.⁶⁶³ Müellifimizin bu meseleyi ele almasının sebebi Samakovlu Memiş Efendi’nin zikir esnasında abdest vesvesesi ile ilgili sorduğu soruya cevap vermektir. Memiş Efendi danıştığı ulemânın verdiği cevaplardan tatmin olmamış olacak ki konuyu müellifimize sorma gereği duymuştur. Zira ulemâ verdiği cevapta zikir esnasında zuhûl vâki olarak, abdestin bozulduğu şüphesine düşüldüğünde bu durumda abdestin yenilenmesi gerektiğini söyler. Şeyhî’ye göre bu cevap yanlıştır. Fakat asıl yanlış, ulemânın meseleyi bilmemeleri değil, özellikle de bilmediklerini bilmemeleridir. Ona göre bu meseleye “*Kitâb-ı mültekâ*”dan değil, “*Kitâb-ı müntehâ*”dan⁶⁶⁴ bakılmalıdır. Müellifimize göre bu durumda abdesti yenilemeye gerek yoktur. Çünkü bu ve benzeri durumlar vecd ve istiğrâk ve zühûl kabilinden olup, uyku ve hâb-ı gaflet değildir. Sâlikte zikir esnasında değişik şekillerde zuhûr eden bu ve benzeri haller farklı mertebelerin bir gereğidir. Fakat bu haller avamdan titizlikle

⁶⁵⁷ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 49a.

⁶⁵⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 88a.

⁶⁵⁹ (2. Bakara: 115)

⁶⁶⁰ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 20b-21a.

⁶⁶¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 39b; (Havâtır konusunda bkz., İsa Çelik, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, Sayı: 1, 1-16.)

⁶⁶² Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 1149.

⁶⁶³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 759.

⁶⁶⁴ Ahmed Bican’ın “*Kitabu’l-Müntehâ*” adlı bir eseri vardır. Sanki meselenin hallini bu eser üzerinden tasavvîfi havâle etmiş gibidir. (*Kitabu’l-Müntehâ* hakkında bilgi için bkz., Âmil Çelebioğlu, “Ahmed-i Bican,” *TDV*, 1989, II, 50.)

gizlenmeli ve sadece mürşide açılmalıdır. Bu müşkil meselelerde müderris ve müfdîlerin verebilecekleri sağlıklı bir cevapları yoktur. İlm-i nahv ve ilm-i sarf değil de “mahv-ı sırf” olan bu bahislerde ancak vecd ve kemâl ehlinin sözü geçer.⁶⁶⁵

2.1.4. Sâlik ile İlgili Hasletler

2.1.4.1. İhlâs

Müellifimiz, Herevî'nin sistemine göre muâmelât türünden olarak; ihlas, tevekkül⁶⁶⁶, teslîmiyet⁶⁶⁷, gibi kavramları ele almıştır. İhlâs⁶⁶⁸, sözlükte taatlarda gösterişi terk etmek demektir. İstılahta ise, kalbin saflığını bozan şeylerden kalbi arındırmaktır. Kulun ameli için başka şahit istememesidir. İhlâs kul ile Allah Teâlâ arasında bir perde olup, onu ne melek yazabilir, ne şeytan bozabilir. İhlas ile sıdk arasında şöyle bir ilişki vardır: Sıdk asıl, ihlas ferdî ve sıdk tâbidir. İkisi arasındaki bir fark da ihlâs ibâdet başladıktan sonra ortaya çıkar. Sıdk ise, ibâdetin temelinde vardır.⁶⁶⁹ Hikmet ehlinin bir zât, ihlâslı kimseyi, kötülüklerini gizlediği gibi iyiliklerini de gizlice yapan kişi olarak târif etmiştir.⁶⁷⁰

Samîmiyet, gönülden bağlılık demek olan ihlâs, riyânın zıddı olup, kalbin sâfiyetine hâlel getirecek düşüncelerden kalbi korumaktır. İhlâs amel-i sâlihînin temel şartı olması hasebiyle Allah Teâlâ, “*Her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse, yararlı bir iş yapsın ve Rabbına yaptığı ibâdete kimseyi ortak etmesin*”⁶⁷¹ buyurmuştur.⁶⁷²

Müellifimiz ise ihlâs kavramını “*El-muhlisûne alâ hatari'l-azîm*” “*İhlâs sahipleri büyük bir tehlikededir*”⁶⁷³ hadîs-i şerîfine yapılan yorumları aktararak izah eder. Hâce Süleyman isimli bir zâta, hadîs-i şerîfte geçen “*hatar-ı azîm/büyük tehlike*”nin ne olduğunu sorarlar. O da buradaki “*hatar-ı azîm*”den murâdın, ihlâs sahiplerinin

⁶⁶⁵ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 16a.

⁶⁶⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 33-34.

⁶⁶⁷ Herevî, 36-37.

⁶⁶⁸ Herevî, 31.

⁶⁶⁹ Cürcanî, *Tarîfat*, 15.

⁶⁷⁰ ‘Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn, Gâfillerin Uyanışı*, (Terc. Hüseyin Arslan, Ali Tülü), Medine Yay., İstanbul 2010, 18.

⁶⁷¹ (18. Kehf, 110.)

⁶⁷² Geniş bilgi için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 43-44; Hasan K. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 171-172.

⁶⁷³ Kaynağını bulamadım.

makâmlarının yüce olmasından dolayı korku içinde olmaları gerektiği anlamına geldiğini belirtir. Zira güneş en fazla kendisine yakın olana te'sir eder.

Şeyhî'ye göre, başka zâtlar ise bu hadîs-i şerîfîn mânasını şöyle değerlendirmişlerdir: İhlâs sahipleri yani halihazırda ihlâsı tamamlayıp ihlas sahibi olmaya ya da halas olmaya devam edenler nefsin engellerinden, şehvetlerden, benlik kayıtlarından ve beşerî varlıklarından kurtulunca büyük bir tehlike içinde olurlar. Ancak ihlâsı tamamlayarak kurtulanların kudret ve menzil sahibi olması câizdir.⁶⁷⁴

2.1.4.2. İhsân

Müellif Herevî'nin sisteminde “evdiye” kısmına denk gelen ihsân⁶⁷⁵, hikmet⁶⁷⁶, ilhâm⁶⁷⁷, himmet⁶⁷⁸ kavramlarını ele almıştır. İhsân, lügatte, yapılması gereken hayrı ve iyiliği yapmak anlamına gelir. Şerîatta ise “*Sen O’nu görmeden de Allah’ın seni görüyormuş gibi ibâdet etmendir*”⁶⁷⁹ hadîs-i şerîfinin gereğini yerine getirmektir. Tasavvuf ıstılâhında ise basîret nûru ile rubûbiyyet hazretini müşâhede üzere kulluğu gerekli kılmaktır. Bunun anlamı Allah’ı ancak sıfatlarının perdeleri arkasından görür. Zâtı/özü itibarıyla göremez. Çünkü Allah Teâlâ müşâhede makamında değil, ruh makamındadır.⁶⁸⁰ İhsândaki rû’yet yakînen olup, hakikaten değildir.⁶⁸¹

Sâlik bu mertebeye ancak inâyet-i ilâhiyye gereği isti’dâd-ı ezeliyesinde takdir edilmiş ise bir mürşid-i kâmile intisâp edip onun himmetine uğrayarak daha sonra i’tikâdını tashih ve müşkilâtını hallettikten sonra, fırka-i nâciye akâidi üzere, mukallid ve hevâ ehlinin söz ve fiillerinden itikadını titizlikle koruyarak şerîat-i Nebeviyye ve sünen-i Mustafâviyye’ye teşebbüs ve kâmil bir ubûdiyyet ve mücâhede ile mesâlik-i silsile-i Nakşbendiyye ve tarikat-i âliyye-i Bahâiyye’ye dâir olan ezkâr ve efkâra devam ederek “*Cezbe Rahmân’ın cezebâtındandır*” hakikati gereği elde ettiği sahîh zevkler ve

⁶⁷⁴ Şeyhî, *Bahr*, 366-367.

⁶⁷⁵ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 60-61.

⁶⁷⁶ Herevî, 62-63; Kâşânî, 222-224.

⁶⁷⁷ Herevî, 66.

⁶⁷⁸ Herevî, 69-70.

⁶⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İst (I-V), İst 1992, Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih i Müslim*, I-IV, İst 1992; Müslim, İman 1.

⁶⁸⁰ Cürcanî, *Tarifat*, 14.

⁶⁸¹ Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 42-43; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 387.

sarih lezzetlerin bir sonucu olarak, hicâb-ı kevnîye/dünyevî perdelerin zulümâtından aydınlığa çıkarak erişebilir.⁶⁸²

Müellifimize göre bunca şeytanî vesveselere rağmen kulun ihsân derecesinde durabilmesi, ancak Cenâb-ı lâ-Yezâl ve bi-Zevâl'in sebepli sebepsiz inayetiyle mümkün olmuştur.⁶⁸³

2.1.4.3. Vera'-Takvâ

El çekmek, uzak durmak gibi anlamlara gelen vera', haram ve yasak olan şeylere düşmemek için şüphelilerden bile sakınmak, güzel amellere sınıksız sarılmaktır.⁶⁸⁴ Bir başka ifadeyle kalbe girip çıkanların Allah ve Rasûlü'nün sevdiği şeyler olmasına dikkat etmek demektir. Onurlu bir makam olan⁶⁸⁵ vera', zühdün başlangıcı sayılır. Çünkü vera' şüpheliyi, zühd ise ihtiyaçtan fazlasını terk etmektir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçmeyen bu kavram *"Vera' ehli ol, insanların en âbidi olursun"*,⁶⁸⁶ *"Veradan daha kolay ve sağlam bir yol görmedim"*,⁶⁸⁷ *"Dininizin aslı veradır"*,⁶⁸⁸ *"Helal bellidir, haram da bellidir. Bu ikisinin arasında şüpheli olan şeyler vardır. Bu şüpheliler Allah Teâlâ'nın koruluğudur. Çünkü koruluk etrafında koyun otlatanın sürüleri koruluğa dalabilir"*⁶⁸⁹ gibi pekçok hadis-i şerîfde yer almakta ve genelde haram ve şüpheli şeylerden sakınmak anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹⁰ Tasavvufî makâmları ilk tasnif eden müelliflerden olan Abdullah el-Ensârî, verayı üç derecede inceler.⁶⁹¹

Şeyhî'ye göre ise vera', şüpheli şeyleri terk etmektir. Kalbini ifsâd eden tama' ehli, islâh eden ise vera'ehlidir. Vera' vera'-ı zâhir, vera'-ı bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Vera'-ı zâhir ancak Hak'la harekete geçer. Bâtınî vera' ise sâlikin kalbine Hak'tan gayrisinin girmemesidir.⁶⁹²

⁶⁸² Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 48a.

⁶⁸³ Şeyhî, vr. 47b.

⁶⁸⁴ Kâşânî, 146-147; Cürcanî, *Tarifat*, 245.

⁶⁸⁵ Serrâc, *el-Lûmâ'* 44.

⁶⁸⁶ İbn Mâce, *Zühd*, 24.

⁶⁸⁷ (Buharî, *Büyük*, 3

⁶⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadis*, Kahire 1965, V, 174-175)

⁶⁸⁹ (Müslim, *Müsakat*, 107-108)

⁶⁹⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 159; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, 755.

⁶⁹¹ Bkz., Abdullah el-Ensârî, *Menazillu's-Sairin*, Kahire 1962, 24.

⁶⁹² Şeyhî, *Sübha*, vr. 52b-53a.

Vera' kavramı ile benzer bir anlama sahip olan takvânın lügatteki mânası bir nesneyi, kendisine eza ve zarar verecek şeylerden korumaktır. Bu fiilin masdarı vikâyedir. Vikâye ise koruma, içine alma demektir. Buna göre takvâ, nefsi kendisinden korkulan şeyden koruma ve güven içine alma anlamına gelir.⁶⁹³ Semennûdî'ye göre takva, az konuşmak, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasakladığı şeylerden sakınmak sûretiyle Allah'a itaat etmek anlamına gelir.⁶⁹⁴

Şeyhî'ye göre ise takvâ, kişinin kendisini Hak'tan uzaklaştıran şeylerden uzak durmasıdır. Takvâ zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirî takva şer'î hudûdu korumak iken, bâtinî takvâ tam bir hulûs hali ve hâlis niyyettir. Müellifimize göre muttakînin konuşması Hakk'ın konuşması, susması ise Hakk'ın susmasıdır.⁶⁹⁵

İmam Rabbânî Hazretleri'ne göre, tarîkatın en mühim şartlarından biri de vera' ve takvâ makamına riâyet ederek nefse muhalefettir. Haramlardan sakınmanın yolu ise gereksiz mübahları terk etmek sûretiyle olur.⁶⁹⁶ Bu anlamda hangi tarîkatta nefse muhalefet fazla ise Hakk'a ermeye en yakın yol odur.⁶⁹⁷ Zira insanoğlu nefsi ile savaştadır. Nefsini kınayan, ona muhalefet eden kurtulmuş, nefsinin hevâsına uyan ise helâk olmuştur. Nefis rahatlığı, tembelliği emreden, yemeyi içmeyi arzulayan bir korkaktır. O her türlü güzelliğin düşmanı olup, tefekküre karşıdır. Şeytanla birlikte bir ömür boyu zayıf noktalarımızdan bizi zorlayacak olan bu iki düşmana karşı tevhit azığı ile azıqlanmamız gerekir.⁶⁹⁸

⁶⁹³ İsfahânî, *el-Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (Çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul 2007, 1584.

⁶⁹⁴ Mehmet Şirin Ayış, *Muhammed b. Hasan Es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdabı ile İlgili Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. S.B.E., Erzurum 2014, 219; Muhammed b. Hasan Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikîn ve Delâletü's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 002460. vr, 42b; Semennûdî, *el-Âdâbu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarîkata's-Sâdâtî'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, Nu: 218, vr, 79b.

⁶⁹⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 53a.

⁶⁹⁶ İmam Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, I, (Çev. Abdükâdir Akçiçek), Merve Yay., İstanbul ts, 738. Mektup, 286.

⁶⁹⁷ İmam Rabbânî, 739. Mektup, 286.

⁶⁹⁸ Hafız Mustafa Özgür, *Hakk'a Giden Yolda Yürümek*, (I-II), Milsan Basın San. A.Ş., İstanbul 2013, 202.

2.1.4.4. Tevbe

Müellif, Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*, adlı eserinde yaptığı tasnife göre “bidâyet”⁶⁹⁹ kısmına giren tevbe,⁷⁰⁰ muhâsebe⁷⁰¹, inâbe⁷⁰², riyâzât⁷⁰³, semâ⁷⁰⁴ kavramlarını da ele almıştır.

Tevbe, günâh işlemeyi en güzel şekilde terk etmektir. Bu özür dilemenin en etkili yoludur. Çünkü özür dilemenin üç şekli vardır. Birincisi, özür dileyenin ‘*Ben yapmadım*’ demesidir. İkincisi, ‘*Şundan dolayı yaptım*’ demesidir. Üçüncüsü, ‘*Hata yaptım ve artık bu hatadan geri döndüm, vazgeçtim*’ demesidir. İşte bu sonuncusuna tevbe adı verilmektedir.⁷⁰⁵ Çoğulu “tevb” olan tevbe kelimesinin üç anlamı vardır. Bunlar günâhı itiraf, günâhtan pişmanlık ve günâhtan vazgeçmektir. Tevbe kalbden ısrar düğümünü çözmekle Allah’a dönme, sonra da Rabbin bütün haklarını yerine getirmektir. Tevbenin ileri bir düzeyini ifade eden ve “tevbeler tevbesi” anlamına gelen nasuh tevbesi, kalb ile pişmanlık, dil ile istiğfar, bedenle vazgeçmek olup, günâhtan hiçbir eser bırakmaz. Tevbeyi geciktirmek haramdır.⁷⁰⁶

Tasavvufi kavramların ilki sayılan tevbe, öncelikle psikolojik bir olay, bir iç tecrübedir. Kelimelerin tevbede önemi yoktur. O bir şuur hali, bir iç değişme, bir iç oluşturma. Tevbe sadece günâhları bırakmak olmayıp, geçmişi telâfi etmeyi de gerektirir. Çünkü işlenen günâhlar “*Hayır! Bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalblerini kirletmiştir*”⁷⁰⁷ âyet-i kerîmesi gereği kalb aynasını kirletir.⁷⁰⁸ Fakat tevbenin sonucunda kul “*Tevbe eden hiç günâh işlememiş gibidir*”⁷⁰⁹ hadîs-i şerîfinin sırrına ererek geçmişi de adeta resetlemiş/silmiş olur.

Müellifimiz ise tevbe kavramını izah etmek için “*Perhiz yeğdir darıdan*” sözünü değerlendirir. Bir kimse hazımsızlık ilâcı kullandığından dolayı çok yerse, onda bir

⁶⁹⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 105-106.

⁷⁰⁰ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 9-11.

⁷⁰¹ Herevî, 13.

⁷⁰² Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 12-13.

⁷⁰³ Herevî, 17-18.

⁷⁰⁴ Herevî, 18.

⁷⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 278, 279; Yunus Kaya, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yayınları, 2011, 104-122.

⁷⁰⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 156-163; Cürcanî, *Tarifat*, 67-68.

⁷⁰⁷ (83. El-Mutaffifin: 14)

⁷⁰⁸ Bkz., H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 162-164

⁷⁰⁹ İbn Mâce, *Zühd* 30.

müddet sonra mide fesâdı ortaya çıkar. Mide fesâdından kurtulmak için de yemek yer, sağlığına kavuşur. Ancak tekrar çok yemeğe muhtaç olur. Sonunda o yemek ona hastalık olur. Tevbe de aynen bunun gibidir. Bir kimse günâh işler, sonra bu günâhından tevbe eder. Sonra tekrar günâh işler ve tekrar tevbe eder. Sonunda ettiği tevbe işlediği günâhtan daha fazla günâh kazandırır.⁷¹⁰

2.1.4.5. Tevekkül

Lügatte, güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme, havâle etme anlamlarına gelir.⁷¹¹ Allah katında olana güvenmek, insanların elindekinden ümîd kesmek⁷¹² anlamına gelen tevekkül, işini gördürmek için birini vekil tayin etmek, işini birine havale etmek, kalbinde vekile güvenmesi demektir.⁷¹³ Serrâc (v. 378/988)'a göre tevekkül rızayı gerektiren bir hâldir.⁷¹⁴ “*Kararını verdiği zaman da artık Allah’a güven*”⁷¹⁵ âyet-i kerîmesi ve “(Önce) *deveni bağla sonra tevekkül et*”⁷¹⁶ hadîs-i şerîfi tevekkülü özlü bir şekilde anlatır.⁷¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de türevleri ile birlikte yaklaşık seksen ayette zikredilen tevekkül, kişinin hareketlerini tabî-ilâhî kanunlara uydurduktan sonra Allah’a dayanıp güvenmesidir.⁷¹⁸ Yapılan hurûfî bir değerlendirmeye göre ise tevekkül kelimesindeki dört harfin mânası şöyle izah edilmiştir:

(Tâ): Allah’tan başkasına itimat etmeyi terk etmektir.

(Vav): Vera’ya işaret olup, Allah’tan başkasına veda etmektir.

(Kâ): Allah yolunda kanaatin yeterli olduğuna işarettir.

(Lâm): Sahibinin kalbinin yumuşaklığına işarettir.⁷¹⁹

Abdulkâdir Geylânî Hazretleri’ne göre, gerçek mânası, bütün işleri Allah Teâlâ’ya bırakıp; seçme, yönetim, takdir gibi bütün külfetlerden kurtulmak olan tevekkül,

⁷¹⁰ Şeyhî, *Bahr*, 401.

⁷¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 488.

⁷¹² Cürcanî, *Tarifat*, 67.

⁷¹³ H. Kâmil Yılmaz, 174.

⁷¹⁴ Serrâc, *el-Luma’ İslâm Tasavvufu*, 51.

⁷¹⁵ (3. Âl-i İmran: 159)

⁷¹⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Serve et-Tirmîzi, *es-Sünen*, Beyrut 1987, Kıyâme, 60.

⁷¹⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 164; Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği*, Ekev Yay., Erzurum 2002, 140.

⁷¹⁸ Hasan Kamil Yılmaz, 174.

⁷¹⁹ Hacı Murat Bıçakçı, *Cemâl-i Halvetî ve Şerh-i Hadîs-i Erbaîn’i*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Erzurum 2001, 32.

tevekkül, teslim ve tefvîz olmak üzere üçe ayrılır: Tevekkül yolun başında, teslim ortasında, tefvîz ise yolun sonunda gerçekleşir. Tevekkül avam müminlerin, teslim hâs zâtların, tefvîz ise hassın da hassı olan zâtlara aittir.⁷²⁰

Tevekkül eden kimse “*Kim ki Allah’a tevekkül ederse onun zannı Allah’adır*” va’d-ı ilâhîsi ile sükûnet bulur. Teslim olan kimse, Rabbin kendisini bildiği gerçeğiyle yetinir. Tefvîz sahibi ise, Yüce Allah’ın hükmüne râzı olur.

Sehl b. Abdullah Tüsterî’ye göre, Cenâb-ı Hak, tevekkül ehline gaybı keşf, müşâhede ve kurb-i Hak olmak üzere üç haslet bahşetmiştir.⁷²¹ Cîlî’ye göre ihsân makâmında tevekkül şarttır. Çünkü Allah’ın kendisini gördüğü bilincinde olan bir kişiden, bütün işlerinin tasarrufunu Allah’a havale etmesi beklenen bir durumdur.⁷²²

Müellifimizin konu ile ilgili değerlendirmeleri ise şöyledir: Tasavvuf kelimesindeki “*Ta*” harfine karşılık gelen tevekkül,⁷²³ ne kesb, ne de terk-i kesb olmayıp, Hakk’ın va’d ve takdiriyle kalbin sükûn bulmasıdır. Tevekkül, huzûr vaktinde tevekkülü unutmaktır. Tevekkül, bütün işlerin aslını Hakk’ın ilminde bilip, herhangi bir talep ve ihtiyaç bildirmeyi gerekli görmemek bunun için tevekkül etmekten bile utanmak, her türlü talep ve tevekkülden ârî olarak Hakk’ın atâ ve ihsânını ummaktır. Tevekkül, maddî ve mânevî sebepleri terk olmayıp, Allah ve Rasûlü’nün istediği oranda sebeplere sarılmak daha sonra da sonuç ne olursa olsun teslîmiyetle karşılamaktır.⁷²⁴ Tevekkül, gerek umûr-ı dünyâ ve gerek merâtib-i âhirete dair işlerde kulun görevi “*Her derdin devası ve her hastalığın şifâsı vardır*”⁷²⁵ hakikati gereği öncelikle memûr olduğu mikdâr sebeblere teşebbüs ve ilticâ ile Hakk’ın inâyetine temessük ve tevekkül etmektir.⁷²⁶

Müellife göre asıl tevekkül ma’nen talep olup, işini tevekkül hassasından ümîd ve talep etmektir. Tevekkülün alâmeti, bir nesnenin husûlünden mahzûz yani elde edilmesinden memnun, yokluğundan ise müteallim olmamak yani üzülmemektir. Konu

⁷²⁰ Abdulkâdir Geylânî (k.s.), *Gunye*, 1128.

⁷²¹ Feridüddîn Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, Seha Neşriyat, İstanbul 1983, 96.

⁷²² Abdülkerîm b. İbrahim el-Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil fî Ma’rifeti’l-Evâhir ve’l-Evâil*, (Thk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

⁷²³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 43a.

⁷²⁴ Şeyhî, vr. 49a-49b.

⁷²⁵ Ebû Davûd, Tıb, 1.

⁷²⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 94a.

ile ilgili bir başka önemli husus da kişinin mertebesine uygun bir tevekkül anlayışına sahip olmasıdır. Bir üst mertebenin tevekkül anlayışına nazar eden yalancıdır.⁷²⁷

Tevekkülü bir kaç boyutta ele alan Şeyhî'ye göre, sûrette tevekkül, kadere inanmak olup avamın tevekkülüdür. Havassın tevekkülü ise iradenin terki olup bu terk her şeye şâmilidir.⁷²⁸ Tevekkülün zirvesi, imkanlar oranında ve memur olduğumuz kadar sebeplere sarılmak sûretiyle Cenâb-ı Hakk'ın kahrından lütfuna, celâlından cemâline ilticâ etmektir. Fakat sebeplere sarılmaya, imkan yoksa müsebbibu'l-esbâba yapışarak rabt-ı kalb edip makâm-ı rızâ ve teslimde sâbit kadem ve râsih-dem yani kararlı ve bilinçli olarak⁷²⁹ Cenâb-ı Rezzâk'ın eninde sonunda bir sebep halk ederek bizi maksûdumuza erİştireceğini düşünmektir. Fakat bu ifadedden sebeplere sarılmama anlamı çıkarılmamalıdır.⁷³⁰ Çünkü tevekkül konusunda ittifak edilen husus, bir kişi bütün esbâbı/sebepler terk edip, ihtiyârını kullanmadan işi tamamı ile kazâ ve kadere ihâle ederse a'mâl-i şer'iyyenin cümlesi iskât olup, ilhâda giriftâr olmuş olur. Böylesine sorumsuzca davranan bir kişi amel ve sa'y sebepleri olarak va'z edilen nasları inkâr etmiş demektir.⁷³¹

Sebeplere sarıldıktan sonra sonuç hâsıl olmamış ise, hâris olmamak gerekir. Zira bu fâni dünyada kişiye lâzım olan, setr-i avret ve sedd-i ramak/asgarî, ölmeyecek kadar miktar olup, bunların ötesindeki talepler, avamın dünyâ sevgisinden kaynaklanır.⁷³² Bu bağlamda hedefine ulaşamayanlar üzülmeyerek “...Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz”,⁷³³ “Hayır Allah'ın seçtiğindedir ve menfaat

⁷²⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 49b.

⁷²⁸ Şeyhî, *Bahr*, 157.

⁷²⁹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 84a-84b.

⁷³⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 97b.

⁷³¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 93a.

⁷³² Şeyhî, *Nikât*, vr. 97b.

⁷³³ (2. Bakara: 216); Bu meseleyi iyi anlamak için “teodise” “kötülük” kavramını bilmek gerekir: Kötü kavramı Arapça'da sû'i ve şerr sözcükleri ile karşılanır. (Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*. Çağrı Yayınları, İstanbul 2005, 1190.) Şerr, sû'i kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü sözlüklerde şerr, sû'i, fesad ve zulüm kavramları ile karşılanmaktadır. Kısacası sözlüklerde şerr, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamı ile tamamen iyinin yani hayrın zıddı bir pozisyondadır. Tanımları da hayr kavramından hareketle yapılmıştır. (Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. Furkan Yayınları, İstanbul 2001, 15-17.)

“Kötü” kavramının Türkçe sözlüklerdeki kelime anlamına baktığımızda amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan, zarar, acı ve rahatsızlık veren, zararlı etkiye bulunan, ahlâkî bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan, mutluluğa, ideallere, amaca ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum gibi karşılıkları olduğunu görürüz. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, 574-578.) “Kötülük” ise doğadan gelen ya da

bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşuma daha genel bir çerçevede verilen addır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 83; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 574-578.)

Söz konusu kavramın Batı dillerindeki karşılıklarına baktığımızda İngilizcede *bad condition*, *malicious or evilaction*, *wrong*, *harm*, *badness*, *wickedness* sözcükleriyle karşılandığı görülür. Ancak konumuzla daha çok alakalı olan *ahlâkî* ve metafiziksel kötülük anlamında “*evil*” ya da “*evil action*” kavramları kullanılmaktadır. Sözcüğün Almancadaki karşılıkları olarak ise *bösheit*, *schlechtheit*, *schlechtigkeit*, *das böse*, *häßlichkeit*, *laster*, *niederträchtigkeit*, *tücke*, *Übel* kullanılmaktadır. *Bösheit* sözcüğü *ahlâkî* ve metafiziksel kötülük anlamında kullanılmaktadır. (Nurten Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, Erişim Tarihi: 18 Eylül 2015, www.flsfdergisi.com/sayi5/81-100, 83.)

Kötü ve kötülük metafiziksel, ahlâkî ve fiziksel kötülük olmak üzere üç ayrı kategoriden söz edilebilir: Metafiziksel kötülüğün anlamı, bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması, yani varlığı itibariyle eşyanın yetkin olmaması ya da eksik olmasıdır. Bu tür kötülük diğer kötülüklerin temeline yerleştirilmiştir. Leibniz’e göre, fiziki ve ahlâkî kötülükler metafizikî eksikliğin bir sonucudur. (Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, 27.)

Fiziksel kötülük ise, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlar insanın eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüktür. Aynı zamanda doğal âfetler ve onların akabinde insana dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektiirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğar iken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürlere yanında, çöller, buzlarla kaplı alanlar ve avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar bu kapsamda bir kötülük sayılır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 84; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 28.) Bu kötülükler, Tanrı’nın kullarını cezalandırması veya evrenin kozmik uyumuna zarar vermeden gerçekleşen kaçınılmaz doğal olaylardır. (Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19.)

Ahlâkî kötülük olarak bilinen kötülük ise; soykırım, işkence, cinayet türünden kötülükler olup, insanlar tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilir. Örneğin insanın insanı öldürmesinin sonucunda ortaya çıkan, yani insanın ahlâkî ödevlerine karşı gelmesinden doğan bir kötülük bu türdendir. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 84; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 574-578.)

En sade bir ifadeyle, “*Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı*” görüşü ekseninde dolaşan kötülük problemi, tarihi açıdan oldukça eskilere gitmektedir ve bu meseleye her din ve felsefî düşünce kendince bir cevap aramıştır. Hinduizme göre dünya, bütün kötülükleri ile birlikte bir mayadır veya bir yanılsamadan ibarettir. Düalizmin en dramatik bir biçimde görüldüğü antik Zerdüştlükte, birbirine zıt iyi ve kötü Tanrılar düalizmi vardır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyette ise monizm ve düalizmin özgül bir bileşimi veya monoteizm biçimindeki nihai bir metafiziksel monizm içinde ahlâkî bir düalizm eğiliminin kendine özgü bir terkibi vardır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 85-86; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 13.)

Meseleye dinlerin yanında felsefeciler de duyarsız kalmamıştır. Felsefe tarihinde problemi mantıksal bir delil olarak ilk defa formüleştirdiği düşünülen Epiküros (ö. m.ö. 270) şöyle bir yaklaşım getirmiştir: Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırılabir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırılabir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırılabir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyor ise, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı’nın şanına yakışmaz. Eğer ortadan kaldırılabir fakat kaldırmak istemiyor ise, Tanrı’nın kıskanç olması gerekir ki böyle bir beşerî özellik de Tanrı’ya yakışmaz. Diğer bir ihtimal olarak eğer Tanrı kötülükleri ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırılabir ise, bu vasfa sahip bir varlık hem kıskanç hem güçsüz olup, bu varlığa artık Tanrı denemez. Tanrı için en uygun ve sadece O’na mahsus olabilecek olan vasıflar ise kötülükleri hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırılabir güce sahip olmasıdır. Tanrı bu vasıflara sahip ise kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da Tanrı kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır? (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 86; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 11-12; Bkz., Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 330.)

Epiküros’tan yüzyıllar sonra gelen David Hume, (*Doğal Din Üzerine Diyaloglar*, David Hume, *Din Üstüne*. (Çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, 209.) adlı eserinde Philo’ya söylediği şu sorular ile kötülük problemini ele alır: Ona göre, Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Bu durumda O güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Bu durumda o iyi niyetli değildir. Tanrı hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl olmaktadır? (David Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*, David Hume, *Din Üstüne*. (Çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, 209). Hume’un ardından gelen çağdaş filozoflardan J. L. Mackie “*mantıksal kötülük problemi*” adını

verdiği bu klasik probleme özgün bir katkıda bulunmuştur. Ona göre Tanrı ile kötülüğün bir arada olması imkansızdır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 87.)

Platon'a göre Tanrı iyilik ve adaletin ta kendisi olup, O'nda kötülük ve adaletsizliğin gölgesi bile bulunmaz. Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 87; Platon, *Diyaloglar(Theaitetos)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 176 b-c.) Ona göre “Her insan kendini sever, böyle olması da gerekli ve doğrudur” yerleşik anlayışında dile getirildiği üzere bütün kötülüklerin en büyüğü birçok insanın ruhunda yaratılıştan vardır. Herkes bu kötülüğü hoş görüp ondan bir kaçış yolu aramaz. Bütün yanlışlarımızın nedeni, her zaman insanın kendini fazla sevmesidir. (Platon, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, 731e.) Platon'dan sonra gelen Plotinos ise, maddenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar etmiştir. (Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2002, 154; Plotinus, *Enneadlar*, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.) Onun ortaya koyduğu bu görüş, daha sonra gelen pesimist/ kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir. (Aydın, *Din Felsefesi*, 154.)

Ortaçağ'da Batı Hristiyan düşüncesine teodise tarihi açısından bakılınca karşımıza çıkan en önemli kişilerden biri Augustinus'tur. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 88; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, *Kötülük ve Theodise*, 15-90.) Ona göre Tanrı insanı kendisinde hiçbir günâh olmaksızın yaratarak onu kötülüklerden arındırılmış bir dünyaya yerleştirmiştir. Ama insan Tanrı'nın verdiği bu özgürlüğünü bilerek kötüye kullanmış ve günâha düşmüştür. Bazı insanlar bu nedenle ancak Tanrı'nın lütfu ile affedilecek, diğerleri cezaya tâbi tutulacaktır. Bu durum da Tanrı'nın hem iyiliğini hem adaletini ortaya çıkaracaktır. Hristiyanlığın düşünüş teorisi olarak ifade edilebilecek bu anlayış; Augustinus, Thomas Aquinas, Luther ve Calvin gibi Hristiyan düşünürleri etkileyerek günümüze kada gelmiştir. Bu düşünürlere göre de insan kendi günâhı yüzünden düşünüş yaşamış ve kötülükle yüz yüze kalmıştır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 88-89.)

İslâm fikir tarihinde ise bu problem, “İyilik/hayr ve kötülük/şer nedir?” “İkisi arasında nasıl bir münasebet vardır?”, “Kötülük insanın fiiline mi bağlıdır, yoksa yaratılıştan bir cevher olarak mı konulmuştur?” gibi sorular çerçevesinde derinlemesine tartışılmıştır. Kötülüğün varoluş amacına ilişkin Kur'an-ı Kerim'in ele aldığı iki husustan biri ‘ceza’ diğeri ‘imtihan’dır. Kur'an'a göre, başımıza gelen felaketler; ya şerle imtihanın bir unsuru, veya kötülüklerimizin cezalarıdır. (Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*. Akçağ Yayınevi, Ankara, 1985, 309.)

Kötülük problemi, Farâbi, Ebu'l-Ala El Ma'arri, İmam Gazâli gibi filozoflar tarafından ise şöyle ele alınmıştır: Farabi'ye göre asıl önemli olan hayır ve nizam olup, kötülüğün eşyaya dahli sadece arızidir. Farabi'nin bu görüşlerinin temelinde onun sudûr nazariyesi yatmaktadır. Bu nazariyeye göre her şey “Bir”den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudur eder. Bu sudûr ilâhî rızaya uygun olduğu için “iyi”dir ve “adaletli”dir. (Aydın, *Din Felsefesi*, 153-158.) Bu durumda kötülük, maddenin ilâhî nizamı tam olarak kabul edip yansıtmak bir kuvvete sahip olmamasından doğmaktadır. Öyleyse varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım âfetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 89-90; Aydın, *Din Felsefesi*, 153-156.)

Kötülük problemini kuşkucu ve felsefi bir biçimde ele alan Ebu'l-Ala El Ma'arri'ye göre ise bir kişi Allah Teâlâ'nın iyilikten başka bir şey murad edip etmediğini sorabilir. Kötülük ise iki şeyden biri olabilir: Allah Teâlâ onu ya biliyordur, ya da bilmiyordur. Eğer onu biliyorsa, iki şeyden biri olabilir: ya onun olmasını murad ediyordur veya etmiyordur. Bu durumda biri Allah Teâlâ'nın iyilikten başka bir şey murad edip etmediğini sorabilir. Kötülüğe gelince iki şeyden biri olabilir: Allah Teâlâ onu ya biliyor, ya da bilmiyordur. Eğer onu biliyorsa, iki şeyden biri olabilir: ya onu murad ediyor veya etmiyordur. Velhasıl bu sorular uzar gider. Bir sonuca ulaşılamaz. (Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 34.)

İmam Gazali Hazretleri ise önce bir durum değerlendirmesi yapar. Daha sonra da kötülük problemini ızh eder. Ona göre, merhametli bir insanın bile felakete uğramış, belâya maruz kalmış, sıkıntıya düşmüş, birini görür görmez eğer gücü yetiyorsa hemen yardıma koşacağı doğaldır. Allah (c.c.) merhametlilerin en merhametlisi olduğu ve her belâyı savuşturabilecek, her yoksulluğu ve kederi önleyebilecek, her hastalığı ve zararı ortadan kaldıracak bir kudrete sahip olduğu da bilinen bir gerçektir. Fakat dünya, hastalıklar, meşakkatler ve felaketlerle dolup taşmaktadır. Sanki Allah Teâlâ kullarını bu felaketler ve belâlar ile baş başa bırakmış gibidir. (Gazali, *İlahi Ahlâk: el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmâillâh'il-Husna*, (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınevi, İstanbul 1989, 131.) Bu tespitten sonra Gazali, “Leysel imkânü ebdeü min mekân” diyerek her türlü kötülüğe rağmen ilâhî adaletin her tarafı kuşattığını ifade eder. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 90.)

Hakk'ın ihtiyâr ettiği üzeredir", sırrına binaen⁷³⁴ elde ettiği olumsuz sonucu bile hayra yormalıdır. Hedefine ulaşan kul ise, elde ettiği bu nimeti "sebeb"den ziyade "müsebbibu'l-esbâb"dan⁷³⁵ bilerek şükretmelidir.⁷³⁶

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere dünyevî gayelere ulaşmada aşırı hırslı olmamak gerekiyor iken uhrevî gayelere ulaşma çabasında durum bunun tam tersi olmalıdır. Zira makâm ve mertebeye nihâyet ve gayet olmayan âhiret işlerinde bu anlamda bir tevekkül geçerli değildir. Bu noktada sâlik kesb-i derecât ve tahsîl-i rızâ-yı

Gazalî Hazretleri'nin bu görüşü 17. yüz yıl filozoflarından Leibniz'de de görülmektedir. Leibniz'e göre her türlü kötülüğe rağmen, ilâhî adalet, âlemde tecellî etmiş, Tanrı mümkün dünyalar içinde en iyisini seçmiştir. ki, teodisenin anlamı da budur. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 90-91.) Voltaire, Leibniz'in bu görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. (Necla Ramazanoğlu, *Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu (Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1983, 47.) Fakat soruna kendisi de bir çözüm de getirememiştir. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 91.) 17. asırda Pascal, Michel de Montaigne ve arkadaşlarına pesimizm/kötümserlik hakim olur. 18. yüzyılın Diderot, Paul Henr Thirdy d'Holbach gibi aydınlanma düşünürleri, Voltaire'in ve Hume'un şüphecî tutumlarından da etkilenecek Ortaçağ sonrası devam etmekte olan baskın Hristiyanlık inancının etkilerini silmeye çalışmışlardır. Ancak Hristiyanlığın sarsılması ile birlikte bu düşünürler teodise sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü ilk günâh dogması yıkılmıştır, ancak kötünün varlığı, nedeni ve kaynağı açıklanamamıştır.

Voltaire'in çözmeye kalkışıp da bir kördüğüm olarak bıraktığı kötünün varlığı sorunu, 19. asırda Schopenhauer'ın kötümserlik felsefesinin özünü oluşturmuştur. (Necla Ramazanoğlu, 1-36.) Ona göre mutluluk diye bir şey yoktur. Hayat özü itibarıyla bir dertler ve ıstıraplar yumağıdır. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 92.)

19. yüzyıl'da Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche de meseleye kafa yormuştur. Kierkegaard ve Nietzsche sorunu "nihilizim/hiççilik"le ilişkilendirerek ele alırken Schopenhauer ise kötülük probleminin teodise anlayışıyla çözülemeyeceğini belirtir. Ona göre kötülük problemi asla tam olarak ortadan kaldırılamaz. Ancak yaşama isteğinin yönlendirmesi ile ona sanat, ahlâk ve sevgi yolu ile tahammül edilebilir. (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 93; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*. (ed. E. F. Payne), I-II, New York, 1966, II, 591.) Bu düşüncenin oluşması ile birlikte problem ilk çıkış noktasından kopar. Çünkü ilk çıkışında mesele teorik anlamda ele alınmış ve Tanrı ile kötülük arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Ancak 19. yy ile birlikte varoluşsal anlamda kötülük problemi buna maruz kalan tek tek bireyler arasındaki ilişki haline dönüşmüştür. Bunun en iyi örneği Albert Camus'da görülmektedir. Kötülüklerin varlığına ve insanlar tarafından bolca ve şiddetli bir biçimde tecrübe edilmesine bağlı olarak Tanrı'yı reddeden Albert Camus'a göre, Tanrı'nın yönettiği bir evrende kötülüğün olması imkansızdır. Örneğin ölüm, bir kötülüktür ve kötülük bize azap verir. Oysa haklı olan asla öldürmeyendir. (Albert Camus, *Düşüş*. (Çev. Yalçın Tura), Varlık Yayınları, İstanbul 1993, 94.) Bunun anlamı Tanrı'nın olmadığıdır. Bu noktadan hareket eden Camus, kötülük problemini çok basit bir varoluşsal ikilem ile ifade eder: "Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülüktür sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir." (Kiriş, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, 93-94; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 34; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayıncılık, Erzurum 1995.)

⁷³⁴ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 85a-85b.

⁷³⁵ *Sebeplerin sebebi olan müsebbibü'l-esbâb Hakk sübhânehû ve teâlâ hazretleri olup, Cenâb-ı Hakk hem mâni' ve hem mu'tî olup sebep ve vasıtaya ihtiyâcı yoktur. Çünkü o hem müsebbibü'l-esbâb, hem de sebeptir. Bir yüzden şefa'at eden, bir yüzden kabul edendir. Özetle ehl-i tevhîd katında şefa'at eden, şefaati kabul eden terbiye ve irşad eden, irşad olan ve zâhirde irşâda kabiliyetli olmadığından irşad olamayan cümlesi bir hakikattir. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 99a.) Bu bağlamda bir kısmı açık, bir kısmı gizli olan sebeplerin cümlesi mecaz olup, Hakk Teâlâ dilerse esbâbda hükmün icrâ eder, dilerse sebepleri devre dışı bırakır. (Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 87b.)*

⁷³⁶ Şeyhî, vr. 85a.

zâtı elde etme yolundaki gayretlerini hırsla sürdürmeli, himmetini yüce tutarak alt derecelere kanaat getirmemelidir. Sınırsız nimetlerin sınırsız çaba ve istekler gerektireceğini bilerek hareket etmelidir. Bu değerlendirmelerden anlaşılan, kişi dünya nimetlerine karşı duyulan hırstan men edilmiştir. Rızâ-yı ilâhî'nin kazanılması noktasındaki hırs ve tutkulu isteklilik ise teşvik edilmiştir.⁷³⁷

Enbiyâ ve evliyâullah, avamın aksine her konuda olduğu gibi, sebep ve müsebbibü'l-esbâb dengesini kurmada zirve noktasını yakalamışlardır. Onlar bu konuda ne ma'zûr, ne mutaassıp, ne esrâr ve esbâbdan gâfil olmayıp kazâ ve kadere ârifitler. Çünkü esbâb, müsebbib, müessir ve eserin ne olduğunu gönül gözüyle görmüşlerdir. Hep emir ile hareket eden bu zâtlar, başlarına gelen sıkıntılara karşı karârda ve firârda bilâ ihtiyâr bir tavır takınmışlardır. Onların ne firârları avamın hayâl ettiği firârdır. Ne de karârları halkın i'tikâd ettiği bir karârdır. Örneğin Eyyûb (a.s.) uzun bir zaman tevekkül ve makâm-ı rızâda beklemiştir. Fakat hastalığının şifasının dua vasıtası ile gerçekleşeceğini anlayınca *“Başıma bu dert geldi. Sen merhametlilerin en merhametlisin”*⁷³⁸ diye dua etmiş, bunun üzerine Eyyûb (a.s.)'a ayağını yere vurup, çıkan suyla da yıkanması emredilmiş, O da denileni yaparak şifa bulmuştur.⁷³⁹

Zekeriyyâ (a.s.)'ın kafirlerin saldırısından korunmaya çalışması, Cenâb-ı Hakk'ın celâl tecellîsî sadedinde Hazreti İbrâhim (a.s.)'ın Nemrût'dan, Hazreti Mûsâ (a.s.)'ın Fir'avn'dan Hakk'ın cemâline sığınmaları, Peygamber Efendimiz'in müşriklerden Medîne'ye hicretleri, hicret yolculuğunda müşriklerin tasallutundan iki aciz varlık olan örümcek ve güvercinle korunmuş olması, savaşta müslümanların küffâr gâlib olduğu zaman taktik icabı geri çekilmeleri, hep bu yönde gerçekleşmiş kazâlardır. Onlar kendilerine sunulan *“Kahretme”* gücünü kullanmayarak sebeplere sarılmışlardır.⁷⁴⁰

Yaşadığı döneminde altı defa tâun salgını geçirmiş olan müellifimiz, bu büyük salgınlardan oldukça etkilenmiş olacak ki *“Bir yerde vebâ çıktığını duyarsanız oraya girmeyiniz, bulunduğunuz yerde vebâ çıkmışsa oradan ayrılmayınız”*⁷⁴¹ *“Cüzzamdan arslandan kaçtığınız gibi kaçınız”* ve *“Bir kavim memleketlerinde veba (hastalığın)dan*

⁷³⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 97b.

⁷³⁸ (21. el-Enbiyâ: 83)

⁷³⁹ Şeyhî, Bkz., *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 88a-89a.

⁷⁴⁰ Şeyhî, vr. 81a-81b.

⁷⁴¹ Muhammed b. İsmâil, *Sahîhü'l-Buhârî*, (I-VIII) Beyrut 1991, İstanbul 1981, Buhâri, Tıbb 30, 13; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, I-V, Kahire 1957, İstanbul 1981 Selâm, 92(2218)

şikâyet edince Efendimiz (s.a.v.): “Orayı bırakınız” başka bir rivayette ise “Orayı değiştiriniz, Zira hastalığa yaklaşımda helak vardır”⁷⁴² hadîs-i şerîfler perspektifinden meselenin geniş bir değerlendirmesini yapmıştır.⁷⁴³

Şeyhî’ye göre, yukarıda anlatıldığı gibi peygamberler bile zor zamanlarında “Senden (yine) Sana sığınırım”⁷⁴⁴ kelâm-ı şerîfi ve “Gücü yetmediğinde, tâkâtî kalmadığında hicret etmek gönderilmişlerin (peygamberlerin) yollarıdır”⁷⁴⁵ gereği hareket ederek Hakk’ın kahrından lütfuna, celâinden cemâline ilticâ etmişlerdir. Bu durumda bizim gibi zavallı insanların da başımıza gelen belâların sebebi ne olursa olsun, başkasına sığınmak yerine esbâb-ı kahr ve celâlden esbâb-ı lütuf ve cemâle ilticâ etmesi gayet doğaldır.⁷⁴⁶

Müellifimize göre seferde namazı eksik kılmak, orucu bir başka güne ertelemek nasıl ki Hakk’ın ikrâmına icâbet, bunun aksi ise edebe aykırı bir davranış ise, insanın belâlardan kaçması da Hakk’ın ikramına bir icabet aksi ise edebe aykırıdır.⁷⁴⁷

Aslına bakılırsa “Belâdan firar veya karar” konusunda kesin bir hüküm yoktur.⁷⁴⁸ Belâdan kaçan da, kaçamayan da türlü sebeplerle Hakk’a sığınmış olup iki tarafın tavırları da, rızâullahı muhalif değildir.⁷⁴⁹ Bu durumda tahvîl-i mekâna imkanı ve gidecek yeri olanlar ve tâûndan korkanlar “Firrû ve tühavvilû” emr-i şerîflerine temessûken kaçarlar. İmkânı olmayanlar ise korksalar bile “Felâ tahricû minhâ firâran” kelâm-ı şerîfi ile tesellî bularak yerlerinde otururlar. Fakat her iki kesim de rabt-ı kalbe muhtaçtır. Zira ecel bir an bile tekaddüm/öne geçme ve taahhur/gecikme etmez.⁷⁵⁰ İnancımız, emr-i Hak olmadan bir sineğin bile kanadını harekete kudreti olmadığı noktasındadır. Her şeyin gerçek fail-i hakîkîsi Allah Teâlâ’dır. Fakat bu anlayıştan hem cebr anlayışı çıkarılmamalı, hem de bu durum istismar edilmemelidir. Örneğin bir kişi bir adamı öldürüp ‘Onu ben öldürmedim, Allah Teâlâ öldürdü, ben

⁷⁴² Ebû Davud Es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tıbb 24, (3923)

⁷⁴³ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 80a-95a.

⁷⁴⁴ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü’t-Tirmizî* I-V, İstanbul 1981. Tirmizî, Daavât 123, (3561); Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, I-VIII, Beyrut 1992; *Nesâî*, Kıyâmu’l-Leyl 51, (3, 248-249)

⁷⁴⁵ Kelâm-ı Kibâr

⁷⁴⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 81b.

⁷⁴⁷ Şeyhî, vr. 86a; (*Yolcunun namazı ile ilgili olarak bkz.*, Hâfız Mustafa Özgür (Uzgur), *Bilemediklerimiz Soramadıklarımız-I İbadetler*, (Yayına Hazırlayan: M. Salih Kumaş), Emin Yay., Bursa 2015, 88-92.

⁷⁴⁸ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 81b.

⁷⁴⁹ Şeyhî, vr. 89b-90a; Bkz., İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VII, 135-141.

⁷⁵⁰ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 82a.

öldürmeseydim de ölecekti' diyemez. Böyle bir anlayışla âlemde hiçbir düzen kalmaz.⁷⁵¹

Burada şunu belirtelim ki bazı ulemânın aksine sıkı sıkıya sebeplere sarılmayı öneren müellifimiz, bu görüşünü kendi hayatında bil-fiil tatbik etmiştir. Mürşidlik icazetinin içinde salgın hastalıklara okuma izni olması hasebiyle salgın hastalık dönemlerinde hastalara okumak için yoğun bir çaba harcamış, fedakâr bir sağlık görevlisi edası ile kendisini bu işe adanmıştır. Nefesi iyi gelmiş olacak ki salgın hastalıklar zamanında okuması için halk o kadar yoğun bir şekilde kendisine teveccüh etmiş ki bir ara kendisine de hastalık bulaşacağından korkmuştur.⁷⁵² Vebaya karşı uzunca bir dua ve bazı yöntemler önermiştir.⁷⁵³

Müellifimiz mutad olduğu üzere, salgın hastalıklardan firara izin vermeyen ulemâyı önce sert bir şekilde eleştirmiş, daha sonra da tevhîdî bakış açısı ile ve kendisinin en belirgin ilkelerinden biri olan “*Mahcursa ma'zurdur*”⁷⁵⁴ gereği sosyopsikolojik, beşerî bir takım sebepler üreterek onları mazur görmenin yollarını aramıştır. Ona göre ulemânın bu karşı koyuşunun nedeni taassubdan ya da yer değiştirme imkanı olmadığından dolayı oluşan öfkelerinden dolayıdır. Ya da kaçmaya imkanı olmayanlara bir tesellî sebebi oluşturmak içindir.⁷⁵⁵

2.1.4.6. Rızâ

Müellif, Herevî'nin sisteminde “ahlâk” kısmına denk gelen rızâ⁷⁵⁶, tevâzû⁷⁵⁷, sabır⁷⁵⁸, inbisât gibi kavramları ele almıştır. Sözlükte hoşnutluk, memnun olmaklık⁷⁵⁹ anlamına gelen rızâ kavramının tasavvuf ıstılahındaki mânası, kaza acısı ile kalbin sevinmesidir.⁷⁶⁰ Bir başka tanıma göre, hüküm-i ilâhî karşısında kulun itirazsız boyun eymesidir.

⁷⁵¹ Şeyhî, vr. 86b-87b.

⁷⁵² Şeyhî, *Terkibât*, vr. 36a.

⁷⁵³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 91b-92b.

⁷⁵⁴ Yani bir kişi ilâhî hakikatlardan perdeli ise, onun hatalı değerlendirmeleri hoş görülür.

⁷⁵⁵ Şeyhî, vr. 81b.

⁷⁵⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 39-41.

⁷⁵⁷ Herevî, 46-47; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 164-165.

⁷⁵⁸ Herevî, 38-39.

⁷⁵⁹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 891.

⁷⁶⁰ Cürcanî, *Tarifât*, 111.

Rızâ mertebesi, tasavvufî makamların en üstünü olarak kabul edilip iki anlamda ele alınmıştır: Kavramın birinci anlamı, kulun “*Rableri katında onların mükâfatı, içlerinden ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat Rablerine derin saygı duyanlara mahsustur*”⁷⁶¹ gereği Allah’dan râzı olmasıdır. İkinci anlamı ise “*Ey itmi’nâna ermiş nefis, dön Rabbine; sen O’ndan, O senden râzı olarak...*”⁷⁶² âyet-i kerîmesi gereği Allah Teâlâ’nın da o kuldan râzı olmasıdır. Rızâ ile sevgi arasında sıkı bir ilişki olup, seven sevdiğinin her yaptığından hoşlanır ve râzı olur.

Horasan ve Irak mutasavvıfları rızânın hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Horasan mutasavvıfları rızânın tevekkülün sonu ve makam olduğunu, kulun çabaları ile elde edildiğini Irak mutasavvıfları ise rızânın hâl olduğu ve kesbî olarak kula ihsan edildiğini savunmuşlardır. İşin aslı her iki düşüncede doğru olup rızânın başı kesbî, sonunun da vehbî olduğudur.⁷⁶³

Müellifimize göre ise rızâ, abde musîbet isabet ettiğinde olana olduğu gibi râzı olmaktır. Rızâ-i hükm-i Bârî’de yanî kaderin şîvesinde kalbin sükûnu, şiddet-i kazâda kalbin sürûrudur.⁷⁶⁴ Rızâ, kulluk sarayı, sabır ise onun kapısıdır.⁷⁶⁵ Şerîatin hudutlarına, emr ü nehyin şiddetine, nefis ü hevâyı sınırlayan hükümlere râzı olmaktır. Hatta âlemin sıkıntıları ile müteallim olmak bir yana, kadere nazaran mahbûbun cefâsına râzî olmanın da ötesine geçerek, cefâyı safâ olarak görmektir. Şeyhî’ye göre Rabbinden râzî olan kul ne güzeldir.⁷⁶⁶

Mevlânâ Alâeddîn Âbîzî (v. 892/1487) Hazretleri’nin “*Ağzına helva verenle, ensene sille vuran arasını ayıran kişi, tevhidin anlamında kusurludur*”⁷⁶⁷ sözünü değerlendiren Şeyhî’ye göre bu söz herkese şâmil olmayıp kişinin mertebesine göre anlam kazanır. Sâlik rızâ ve teslimiyet mertebesinde iken Mevlânâ Alâeddîn Âbîzî’nin

⁷⁶¹ (96. el-Beyyine: 8)

⁷⁶² (89. el-Fecr: 27-28)

⁷⁶³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 267-268; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 177-179.

⁷⁶⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50b.

⁷⁶⁵ Şeyhî, *Bahr*, 151.

⁷⁶⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50b.

⁷⁶⁷ Kaynağını bulamadım

buyurdıkları söz üzere olması gerekir. Ancak sıfattan zât mertebesine intikâl edenler, bununla mukayyet değillerdir. Onların söz ve fiillerinde kendilerinin bir dahli yoktur.⁷⁶⁸

2.1.4.7. Fakr

Müellif, Herevî'nin sistemine göre “usûl” kısmına denk gelen fakr⁷⁶⁹, ğinâ⁷⁷⁰, edeb⁷⁷¹, yakîn⁷⁷², üns⁷⁷³, zikir⁷⁷⁴, irâde⁷⁷⁵ gibi kavramları ele almıştır. Tasavvuf ehli tarafından önemle ele alınan fakr kavramı, sözlükte yoksulluk, fakirlik, ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, maddî ve mânevî bakımdan muhtaçlık gibi anlamlara gelip⁷⁷⁶ çoğulu “fukûr”dur. Fakirin kelime anlamı ise, yoksul, aciz ve sıkıntı içinde olan kimse demektir. Çoğulu fukarâdır.⁷⁷⁷ Tasavvuf ıstılâhında fakr yokluk olmayıp, kişinin mevhûm varlığından kurtularak fenâfillâha mazhar olmak anlamına gelen bir tabirdir.⁷⁷⁸ Fakr, şerefli bir makam olup bu şerefe atıfta bulunmak için mutasavvıflara fukarâ denir. Zira onlar gönüllerini mal mülk sevgisinininden arındırmışlardır. Fakrin hakikati, kulun Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Fakrin şekli bütün sebeplerden uzaklaşmak, en belirgin özelliği ise, fakirin yoklukta feryat etmemesi, eline geçeni başkasına vererek başkalarını kendi nefesine tercih etmesidir. Fakir bu dünyanın peşinde boş yere koşmaktan yüz çevirerek, hakikatinin yani varoluşunun sırrını soruşturandır.⁷⁷⁹ Fakir, her şeyden vazgeçerek, Allah Teala'nın rızâ ve inâyetini araştıran sûfidir.⁷⁸⁰

İsmail-i Ankaravî (1041-1631) Hazretleri'ne göre ıstılâhî olarak fakr, sâlikin hiçbir şeye mâlik olmadığı gerçeği ile yüzleşerek nefsinden ve maddî varlığından uzaklaşarak her şeyin sahibinin ganî olan Cenâb-ı Hak olduğu bilincine ererek kendisini sadece O'na muhtaç hissetmesidir. Bu şuura eren sâlik, eşyanın esaretinden kurtularak

⁷⁶⁸ Şeyhî, *Bahr*, 408.

⁷⁶⁹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 56.

⁷⁷⁰ Herevî, 57.

⁷⁷¹ Herevî, 52-53.

⁷⁷² Herevî, 53-54.

⁷⁷³ Herevî, 54-55.

⁷⁷⁴ Herevî, 55-56.

⁷⁷⁵ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 52.

⁷⁷⁶ Cyprian Rice, *O. P., The Persian Sufis*, George Allen Unwin Ltd., London, 1964, p.44.

⁷⁷⁷ el-Firuzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhîr*, II, 115; Celal Kırca, “Fakr-Fakir”, *İslâmî Kavramlar*, 236.

⁷⁷⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 437-441; Selim Kırımî, *Burhânu'l-Ârifîn*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 2679, vr. 11b.

⁷⁷⁹ Abdulkâdir Es-Sûfî, *Yüz Basamak*, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982, 9.

⁷⁸⁰ Cyprian Rice, *O. P., The Persian Sufis*, p.44.

gerçek zenginliğe kavuşmuş olur.⁷⁸¹ Ahmed Avni Konuk (1357/1938)'a göre ise fakr, kişinin Cenab-ı Hakk'a olan aşırı aşkı sebebiyle kendi nefsinden geçip, Hak'la bâkî olmasıdır.⁷⁸²

Fakr terimi, Kur'an-ı Kerim'de bir yerde, fakir kelimesi, beş yerde, fukarâ kelimesi ise, yedi yerde geçmekte olup, yoksul ve muhtaç olan veya fakrın eş anlamlısı olarak muhtaç olma anlamında kullanılmıştır.⁷⁸³ Kur'an'da yer alan fakirlik, genelde maddî ve mânevî ihtiyaç anlamında kullanılmıştır. Çünkü mânevî anlamda bütün insanlar fakir ve Allah Teâlâ'ya muhtaç olup, zengin olan yalnız Allah'tır. Bu anlamdaki fakrın, insanın temel niteliklerinden biri olduğu hususunda görüş birliği vardır.⁷⁸⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de bu konu ile ilgili olan âyet-i kerîmelerden birkaçı şöyledir: *“Sadakalarınızı nefislerini Allah yolunda vakfetmiş fakirlere verin ki, onlar yeryüzünde dolaşmaya muktedir değillerdir. İstemekten çekindikleri için, hallerini bilmeyenler onları zengin sanırlar.”*⁷⁸⁵ Ayıntabî Mehmed Efendi (1111/1699)'ye göre burada kastedilen fakirlerden murad, suffa ehli veya genel olarak nefislerini Allah Teala'nın taatına vakfeden fakirlerdir.⁷⁸⁶ *“Ey insanlar, siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise, gani (zengin) ve övgüye layıktır.”*⁷⁸⁷ Tasavvufî anlamdaki fakr kavramının asıl Kur'ânî dayanağı ise *“Allah ganîdir, siz ise fakirlersiniz”*⁷⁸⁸ âyet-i kerîmesi olmuştur. Fakr kavramı zaman içinde bu âyet-i kerîmedeki anlamıyla, bilhassa Allah Teâlâ'ya muhtaç olan ve her şekilde ona tevekkül eden⁷⁸⁹ sûfî anlamında kullanılmıştır.

Söz konusu kavram Kur'ân-ı Kerîm'in yanında, hadis kitaplarında da yerini almıştır.⁷⁹⁰ *“Allah mümin olan fakir ve iffetli kulunu sever”*,⁷⁹¹ *“Fakirler cennete*

⁷⁸¹ İsmail-i Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ ve Hüccetü's-Semâ*, 208; Erhan Yetik, İsmail-i Ankaravî, İşaret Yayınları, İst., 1992, 212.

⁷⁸² Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İFAV Yayınları, İst., 1989, II, 80.

⁷⁸³ Muhammed Fuad Abdulkakî, *el-Mu'cemul-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst, 1984, 524-525.

⁷⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, 132, 132-134.

⁷⁸⁵ (2. Bakara: 273)

⁷⁸⁶ Ayıntabi Mehmed Efendi, *Tıbyân Tefsiri*, I-IV, Sağlam Kitabevi, İst., 1980, I, 193.

⁷⁸⁷ (35. Fatır: 15)

⁷⁸⁸ (47. Muhammed: 38)

⁷⁸⁹ D. B. Macdonald, “Fakir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1979, IV, 449.

⁷⁹⁰ Bkz., A. J. Wensinck, *Mu'cemul-Müfrehes li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I-VIII, Matbaatu Brill, · Leiden, 1965, VII, 186 vd.

⁷⁹¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünen*, Daru İhyai't-Turâsîl Arabî, 1-11, 1395, Zühhd, 5.

zenginlerden önce gireceklerdir.”⁷⁹² İmam Rabhanî (1034/1624), bu hadîs-i şerifte geçen fakirin, dinin emirlerini yerine getiren ve yasaklarından da kaçınan sabırlı fakirler olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁹³ Bu bağlamda şu hadîs-i şerîfler de rivayet edilmiştir: “Cennetekilerin çoğu fakirlerdir”⁷⁹⁴, “Cennete bakıverdim; içindekilerin çoğunun fakir olduklarını gördüm”,⁷⁹⁵ “Eğer beni seviyorsan bir destek ve koruyucu olarak fakirliği benimsemeye hazırlan; çünkü fakirlik beni sevenler için hedefine doğru koşan ve önüne gelen her şeyi sürükleyip götüren selden daha sür’atli (bir iletici)dir.”⁷⁹⁶ Peygamberler arasında en fakir peygamber olarak bilinen Hz. İsa (a.s) fakr konusunda şöyle buyurmuştur: “Fakr, dünyada meşakkat, ahirette sevinç; zenginlik ise, dünyada sevinç, ahirette meşakkattir”⁷⁹⁷

Aslına bakılırsa âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerde bizzat zenginlik veya fakirlik övülmemiştir. Övülen veya yerilen fakirlik ve zenginliğin insana yüklediği bir takım sorumlulukların yerine getirilip getirilmemesi ile ilgilidir. Bu anlama uygun olarak zenginliği öven bazı hadisler şöyledir: “Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir lokma yememiştir”,⁷⁹⁸ “Doğru sözlü ve güvenilir tâcir; peygamberler, sıddıklar ve şehitlerle birlikte haşrolunacaktır”⁷⁹⁹ “İyi bir mal, iyi bir insan için ne kadar güzeldir”⁸⁰⁰ “Veren el alan elden üstündür”⁸⁰¹ “Fakirlik övünç vesilemdir, bununla diğer peygamberlere iftihar ederim”⁸⁰² hadîs-i şerîfindeki fakirlikten maksat, mücerred fakirlik değil, kâmil bir mürşidin önderliğinde kendi fiil, sıfat ve zâtının bir hakikati olmadığını anlayarak, bekâbillâh mertebesine erişen kişide görülen fakr-i mânevî ve

⁷⁹² Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahih*, (Thk. Ahmed Muhammed Fakih), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts, Zühd, 37, İbn Mace, Zühd, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 111, 224.

⁷⁹³ Ahmed b. Abdulahad el-Fârûkî es-Serhendî (İmam-ı Rabbânî), *el-Mektubât*, I-III, Demir Kitapevi, İst., 1963, III, 38. Mektup, 53,

⁷⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, I-VI, Daru İbni Kesîr, Dimeşk, 1414 Rikâk, 16; Ahmet b. Hanbel, II, 168, IV, 443, V, 259.

⁷⁹⁵ Tirmizî, Zühd, 37.

⁷⁹⁶ Tirmizî, Zühd, 36.

⁷⁹⁷ Ziyâuddîn Nahşebî, *Silku's-Sulûk Ariflerin Yolu*, (Çev. Mustafa Çiçekler-Halil Toker), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, 123.

⁷⁹⁸ Buhârî, Buyu, 15.

⁷⁹⁹ Tirmizî, Buyu, 4.

⁸⁰⁰ Buhârî, *Edebü'l-Müfret*, (Thk. Halid Abdurrahman), Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1996, 97.

⁸⁰¹ Buhârî, Zekât, 18.

⁸⁰² Hadîsin sıhhati için bkz., İsmail b. Muhammed *el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-libâs, amma'steherâ alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, II, 87, Hadis No: 1835; Aclûnî, Hâfız İbn Hacer'in bu hadis için “Batıl ve mevzudur” dediğini hatırlatır; Bkz., İsa Çelik, “Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla Nazar-ı İslâm'da Fakr”, 194.

fakr-ı hakîkîdir. “*Fakirlik tamamlandığında sadece Allah kalır*”⁸⁰³ kelâmı da aynı anlamı teyit eder. Yoksa Peygamber Efendimiz’in ihtiyaçlarından dolayı açlıktan karınlarına taş bağlaması, Eyyup (a.s.)’ın gizli bir hikmete binaen karşılaştıkları imtihanları abartarak, diğer peygamberler hakkında da onların kutsî hallerine yakışmayacak bir takım zayıf sözler neşrederek, ümmet-i Muhammedi zâhirî fakirlik ve meskenete sevk etmek acınacak bir durumdur.⁸⁰⁴

İbnü’l-Arabî Hazretleri’ne göre zenginlik, Hakk’a ait zâtî bir sıfattır. “*Allah zengin ve övülendir*”⁸⁰⁵ âyet-i kerîmesinde övülen Hak’tır. Peygamberimiz ise “*Zenginlik mal (araz) çokluğuyla değil gönül zenginliğiyledir*”⁸⁰⁶ buyurarak zenginliği mala tahsis etmiştir. Kulun zenginliği Allah sayesinde nefsin âlemlere muhtaç olmamasıdır. Çünkü insanın âlem karşısındaki zenginliği geçersizdir. O sadece maldan müstağnî kalabilir. Âlemden müstağnî olan tek varlık, zatı yönüyle Cenâb-ı Hak’tır. İnsan âlemdeki birçok eşyayı kullanmak zorundadır. İnsanın onları kullanmayacak derecede zengin olması düşünülemez. Dolayısıyla insan âlemden kendi başına müstağnî kalamaz. Ancak el-Ğânî’ye muhtaç olarak müstağnî kalabilir. Bu nedenle hadîs-i şerîf, zenginliği mala tahsis etmiştir. Âlemden müstağnî olan, zatı yönüyle sadece Allah’tır. İnsan ise El-Ğânî’ye muhtaç olarak âlemden müstağnî olabilir. Zenginlik ve izzet ancak Allah sayesinde elde edilebilir. Fakat bu iki özellik Allah’ın huzuruna çıkılmaz. Kul bu iki niteliği bırakarak zelîl ve hakîr bir şekilde O’nun huzuruna yönelmelidir. Çünkü Hakk’ın mertebesi kendinden kaynaklanan bir gayrete sahip olup, bu mertebeye izzet sahibini veya zengini kabul etmez.⁸⁰⁷

Şeyhu’l-Ekber Hazretleri’ne göre fakir diye Allah’a nispet edilmek, zengin diye nispet edilmekten üstündür. Çünkü zenginlik, Hakk’ın zatı ile yaratıkları arasındaki ilişkiyi kaldıran bir özelliktir. Her talep, bir münasebet ve ilişkiye kapı aralar. Çünkü mevcut olan arzulanmaz. Dolayısıyla talep yokluğa/maduma ilişebilir. Fakirlik başkalarında bulunmayan bir özellik diğerlerinden ayrılır. Bu özellik; onun hem madumun, hem de mevcûdun özelliği olmasıdır. Mümkün yok iken bir tercihe muhtaç

⁸⁰³ Bu kelam hadis olarak geçmekle birlikte sûflerin sözlerindendir. (Bkz., Ruzbihan Baklî, *Şerh-i Şathiyyat*, (Nşr. H. Corbin, Tahran), 1981, 580; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetevâ*, (Tertib, Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî), Dâru Âlem’il-Kütüb, Riyad, 1991, 1-XXXVII, XI, 116.)

⁸⁰⁴ Çelik, “Bursalı Mehmed Tahir’in Yorumuyla Nazar-ı İslâm’da Fakr”, 195-196.

⁸⁰⁵ (31 Lokman: 26.)

⁸⁰⁶ Buharî, Rikak 15; Müslim, Zekat 130, Tirmizî, Zühd 40; İbn Mace, Zühd 9.

⁸⁰⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 18-21.

olduğu gibi var olduktan sonra da, varlığını sürdürmek ve korumak için muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün hem yokluk hem varlık halinde fakirliği sürdürür. Öyleyse fakirlik hüküm bakımından makamların en genişidir. Fakirlikten elde edilen, salt Allah'a muhtaçlık olup, onunla Allah övülür. Bu muhtaçlık insanı mutlu eder ve kulu Allah'a yaklaştırır.

Mümkün varlıklar arasında en yoksun olan hükümdarlardır. Askerlere ve Hükümdar olmak için asker ve bürokratlara ihtiyaç duyarlar. Hükümdar olduktan sonra da, iktidarlarını sürdürmek için birilerine muhtaç oldukları gibi, mülke ve iyi işleyen bir yönetim sistemine de muhtaçtırlar.⁸⁰⁸

Mutasavvıfların yaptıkları bütün bu izahlara göre fakr; dünyadan, bütün mâsivâdan geçmek, hiçbir şeye gönül vermeyerek, sahip olunan şeyleri Hakk'ın rızasına sunmak ve onun yolunda sarf etmektir. Dahası sâlikin sahip olduğu maddî ve mânevî bütün varlığının, Cenab-ı Hakk'ın bir lütfu olduğunu kabul etmesi, dünya malına bağlanmaması, nefse karşı olan alakayı kesmesi, onu besleyen bütün mecraları kapatması ve her şeyin tasarrufunun Hakk'ın kudret elinde olduğu gerçeğini idrak etmesidir.⁸⁰⁹

Süleyman Şeyhî Efendi'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, bir yanlış anlamayı düzeltmek için şunu belirtelim ki, mutasavvıflar sadece ferdî anlamda bir fakirlikten bahsetmişlerdir. Hiçbir zaman devletin ve cemiyetin fakirliğini savunmamışlardır. Ferdî anlamda fakirlikten ise mal yoksunluğu kastedilmemiştir. Allah'a muhtaçlık anlamına gelen bir fakirliğe işaret edilmiştir. Bunu da ancak tasavvufta ileri bir mertebeye ulaşmış zâtlar gerçekleştirebilir. İslâm dini yoksulluğu hoş görmez. Çünkü maddî yoksulluk zilleti getirir.⁸¹⁰

Süleyman Şeyhî Efendi en fazla etkilendiği İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin çizgisinde fakat kendine has bir üslupla “*Dünya dervişin karşıs birında ezilip döküleceği, onu terkedecek kadar dikkate alabileceği kadar korkulacak bir şey değildir*” şeklinde özetlenebilecek en azından üslup bakımından oldukça özgün denebilecek bir “Fakr” anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışın temelinde onun aristokrat kesimden olan ve zengin

⁸⁰⁸ (İbn Arabî, VIII, 16-17.)

⁸⁰⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İst., 1994, 182-183.

⁸¹⁰ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1978, 391; İsa Çelik, 193.

ve saray sahibi bir zât olmasının te'sirleri olabileceği gibi, başta mürşidi olmak üzere Hüseyin el-Mansûr,⁸¹¹ *Nefahât* sahibi gibi zâtların da önemli etkisi olmuş olabilir.

Şimdi öncelikle bu etkinin fikrîsel köklerine inelim. Şâmîzâde Mustafa Efendi, başlangıçta klasik anlayışa göre bir fakr anlayışına sahip olup, kendi ifadesiyle “*Cânîb-i ma'şuktan gelen her şeye âşıkın katlanması gerekir*” diyerek beşerin gücünü aşan durumlara katlanmıştır. Fakat bir arefe günü çocuklarına bayramlık alamadığı için hanımından ağır bir sitem işiterek bu durumdan oldukça müteessir olur. O zamana kadar maddî fakirliği ile övünen bu zât, bu olaydan sonra beşerin Hakk'ın celâl tecellîlerine dayanamayacağına kâni olarak Hakk'ın ikram ve in'âmını talep eder.⁸¹² Yeme, içmede dostlarından geri kalmayan bu zât, “*Me'kûlât ve meşrûbâtta hiçbir maraz/maddî ve mânevî rahatsızlık yoktur. Hatta besmele ile bed' edip şükür ve hamd ile hatm eylesin*” ve yine “*Bu in'âmât-ı ta'âm*” it'âm için halk olup halka ihsan olunmuştur. *Nimetin yiyip şükrün yerine getirmen gerek*” buyurarak şu mısraları okumuştur.

Derviş, kazan ye yedir
Bir gönül ele götür
Bin kâbeden yeğdir
Bir gönül imareti⁸¹³

Müellifimizin önemli ilhâm kaynaklarından biri olan *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserde belirtildiğine göre ise, ziraatla uğraşan bir kimse daha önce yüz kile/ölçek buğday elde ederken, derviş olduktan sonra çalışmayı ihmâl ederek, elde ettiği ürün miktârını doksan kileye düşürürse, eksik olan on kile için cezâlandırılır. Zira, çiftçilik görevinde gevşeklik göstererek mahlûkâtın kursağından on kile eksiltmiş olur.⁸¹⁴

İşte bu anlayışlardan beslenmiş olan Şeyhî'nin fakr anlayışı şöyle şekillenmiştir: Ona göre fakr, ma'dûmu terkederek, mevcûdu taleptir. Fakrın sıfatı yoklukta sükût,

⁸¹¹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 7b.

⁸¹² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 13a-13b.

⁸¹³ Şeyhî, vr. 15a; Şeyhî'nin bu şiiri Yunus Emre'nin aşağıdaki mısralarına çok benzemektedir.

Yunus Emre dir hoca

Gerekse bin var hacca

Hepisinden iyice

Bir gönüle girmektir (Yûnus Emre, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin* I-VI, (Haz. Mustafa Tatçı) H Yayınları, İst 2008, II, 114, 91/5.

⁸¹⁴ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 8a; Bkz., Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, (Terc. Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), Marifet Yay., 1998.

varlıkta bezl ve îsâr/cömertliktir.⁸¹⁵ Fakr, zâhirî terk ve tecrîd olmayıp, sâlikin kalbini ve sırrını tecrîd ve tenkîh/arındırmaktır. Fakr, adem-i aslîye rucû' ve zühûl olup, hüsn ve kubhdan, meyl ve talepten, terk ve fakrdan nefsinin Hakk'ın mülkünde, mutasarrıf-ı keyfe ma yeşâ', ve terk-i sivâda hâsıl olan bir hâldir.⁸¹⁶ Fakir ise sebeplere yapışmayı terketmiş kimsedir.⁸¹⁷

“Zâhir, bâtının adresi ve köprüsüdür”⁸¹⁸ anlayışından hareket eden Şeyhî'ye göre, kula Hakk'ın ihsân ettiği nimeti terk etmek, Hakk'a mukâbele ve muâraza ile beraberlik izhâr etmektir. Hâlbuki bu âlemde Hakk'ın misafiri olan insanın bu davranışı yanlıştır. Doğrusu hem Hakk'ın ihsânını kabul etmesi, hem de kendisinin ihtiyacından fazlasını Hakk'ın kullarına ihsân etmesidir.⁸¹⁹

Meseleyi tevhidî bir bakış açısı ile değerlendiren Şeyhî'ye göre zenginliğin fakirliğe üstünlüğü açık bir gerçektir. Çünkü zenginlik Allah'ın sıfat ve isimlerinin tamamını içerir. Zirâ zengin olmadan, bir şeye sahip olma, onunla kulluk yapma, insanların rızıklarını karşılama, cömert olma ve ikramda bulunup⁸²⁰ verme, dağıtma gibi özelliklere sahip olunamaz. Bu sıfatların tamamı da, Hakk'ın ganî sıfatına mahsustur. Fakirlik ise halkın mutlak sıfatıdır. Fakr, Allah Teâlâ'dan başkasından uzaklaşmak olarak tanımlansa ve bu hakîkî fakr olsa bile, yine de halkın sıfatıdır. Fakat gerek maddî zenginlik gerekse mânevî zenginliğin tamamı Hak'tandır.

Hazreti Peygamber “Kim ki, zenginliğinden dolayı bir zengine ikrâm ederse, dininin üçte birisi gitmiştir”⁸²¹ buyurmuştur. Hakikat ehli, bu hadîs-i şerîfin mânasını şöyle yorumlamışlardır: Zengin şu üç sebepten dolayı vermelidir. Birincisi; zengin hakikati Haktır ve zenginlik Rabbânî hakikatlerden oluşmuştur. İkincisi; zenginlik Hakk'ın onunla muttasıf olduğu bir sıfattır. Üçüncüsü ise; Hakk'ın bu hakikat ve sıfatının zenginde meydana çıkmasıdır. Böylece zenginde, Hakk'ın ganî yani zenginlik sıfatı tecellî etmiş ve yeryüzünde bunun taşıyıcısı olmuştur. Bu büyük bir ikramdır. Bu üç

⁸¹⁵ Îsâr ve çeşitleri için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 94-98.

⁸¹⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48b.

⁸¹⁷ Şeyhî, *Bahr*, 198.

⁸¹⁸ Kelâm-ı kibâr

⁸¹⁹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 8b.

⁸²⁰ Şeyhî, *Bahr*, 449.

⁸²¹ Kaynağını bulamadım.

boyutu anlamayan zengin kimse, taşıdığı vasfın hakikatinden gâfil olmuş olur ve sadece dünyadaki zengin sıfatı ile kalmış olur.⁸²²

Hazret-i Dâvüd u Yûsuf u Süleymân-ı zamân
Yâ ne terk etmedi onlar mülk ü mâl ehl ü ıyâl

Bâtınen terk-i alâyık eyledinse zâhiren
Sûret ile bu halâyıktan gerekmez irtihâl

Her biri bir ism ile âlemde cevlân eylemiş
Mazhar-ı Hâdi olanlardır cihânda hayr u hâl⁸²³

Fakr kavramı, fakr-ı hakikî ve fakr-ı mânevî olmak üzere ikiye ayrılır: Kişinin kendisini mutlak sûrette Hakk’a muhtaç bilmesi, katında varlıklı olma ile yoksul olma hallerinin bir ve eşit olması; varlıkta şımarmaması, yoklukta üzülmemesidir.⁸²⁴

Müellifimiz bu bağlamda birçok hadîs-i şerîfin değerlendirmesini yaparak konuyu açıklama yoluna gitmiştir. Bu bağlamda “*Fakirlik övünç meselemdir, bununla diğer Peygamberlere iftihâr ederim*”⁸²⁵ “*Fakirlik neredeyse küfür olacaktı*”⁸²⁶ hadîs-i şerîflerini değerlendiren Şeyhî’ye göre, birbirine zâhiren muhalif gibi görünen bu iki hadîs-i şerîften birincisinin anlamına göre fakirlik, zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirî fakirlik, kişinin günlük rızkını sağlayamamasıdır.⁸²⁷ “*El fakru fahrî...*”⁸²⁸ kelâmının zâhir ve bâtın ma’nâları fahrde eşitlenmiştir. Zira Peygamber Efendimiz’in fakr-ı sûrîleri ğınâ-yı tâm ve fahrdır. Fakr-ı hakîkîleri ise, fakr-ı tâm mertebesinin anlamına uygun olarak zât-ı âlilerine mahsûs, kemâl düzeyinde hakîkî bir fakrdır.⁸²⁹

İkinci hadîs-i şerîfte geçen küfür kavramı, “*Hakk’ı halk ile setr*” anlamında kullanılmıştır. Bunun zıddı halkı yani mâsivâyı Hak ile setretmek olan küfr-i hakîkî

⁸²² Şeyhî, *Bahr*, 450.

⁸²³ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 9b.

⁸²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁸²⁵ İsmail b. Muhammed, el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs Ammâ İشتهرâ mine’l-Ehâdisi alâ Elsineti’n-Nâs*, II, 87.

⁸²⁶ Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Matbaatü’s-Saade, Kahire 1974, III, 53.

⁸²⁷ Şeyhî, *Risâle-i Tasavvuf*, vr. 2a.

⁸²⁸ Aliyyü’l-Kârî, *el-Masnu’ fî Mârifeti’l-Hadîsi’l-Mevdu’*, 128.

⁸²⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 75a.

olup, “Allah ganîdir, siz ise fakirsiniz”⁸³⁰ gereği “Allah mevcûddur, bizim bizliğimiz ise ma’dûmdur. Bu durumda biz bizimle fakîr ve ma’dûm, Hak’la ganî ve mevcuduz”⁸³¹ anlamına gelir. Müellifimize göre öyle bir zaman olur ki, fakr küfre müeddî/sebep olur. Bunun anlamı, ârif mâsivâyı ilişkisini kesip, cem makâmına vâsıl olunca, fakrı da küfr-i hakîkî mertebesine erer. Fakr-ı hakîkî ârifi iki dünyadan da bîzâr eder.⁸³²

“Fakr, her iki cihânda yüz karasıdır”⁸³³ hadîs-i şerîfine gelince burada “sevâd”dan kasıt, fakr-ı tâm olup, iki dünyanın kesret tezâhürlerini fenâ-i küllî ve bekâ-i zâtta mahv ve setretmektir.⁸³⁴ Böylelikle ârif tecellî-i zâta mazhar düşerek “nûr-i sevâd” ile iki âlemden de yüz çevirmiş olur. “En-nûri fi’s-sevâd” gereği tecellî-i zât ortaya çıkınca, her iki âlemde tek renk, hatta renksizlik hâkim olur. Siyah renk her şeyi örttüğü gibi, tecellî-i zâtta fakr-ı tâm mertebesi hâsıl olunca, bütün kesret hallerini örter.⁸³⁵

Gerçek fakir Allah’tan ötürü Allah Teâlâ’ya ihtiyaç duymaz. Zira Allah Teâlâ söz konusu olduğunda tüm ihtiyaçlar ortadan kalkar. Ortada öteki diyebileceğimiz bir şey de kalmaz. Fakîr gerçek fakirlik ile aslına dönmüştür. Zira ihtiyaçta muhtaç olan ve muhtaç olunan olmak üzere ikilik vardır. Oysa Hak ile cem’ makâmında ihtiyaç ortadan kalkar. Her ne kadar fakirin zâhirî muhtaç ise de, bâtını muhtaç değildir.⁸³⁶ “Fakir, Allah’tan başkasına muhtaç değildir” gereği “Sivâ ve gayrden arınmak” anlamına gelebilecek bir fakirlikle, bir katre mesabesindeki varlığını bekâ-billahta mahvetmiş

⁸³⁰ (47. Muhammed: 38)

⁸³¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 49a.

⁸³² Şeyhî, vr. 74b.

⁸³³ Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbas Ammâ İştêhere Mine’l-Ehâdis ala Elsineti’n-Nâs*, II, 113; Ayrıca hadîs-i şerîfle ilgili yorumuna bkz., Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (Çev. Abdülbâki Gölpınarlı), MEB, İstanbul 1993, 13.

⁸³⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 49a.

⁸³⁵ Şeyhî, vr. 74b-75a; Müellifimizin konu ile ilgili olarak değerlendirdiği “İzâ temme’l-fakru fe huvâllah” “Fakr, tamam olduğunda o, Allah’tır” (Rûzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, (Nşr. H. Corbin, Tahran, 1981, 580; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, (Haz. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî), Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1991, I-XXXVII, XI, 116.) hadîs-i şerîfi de şu anlama gelir. Bilindiği üzere, kul her ne kadar da günâhdan mahfuz olsa da, Cenâb-ı Hakk’dan havf u hazerden hâli olmaz. İşte mezkur hadîs-i şerîf bu anlamı ifade eder. (Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 32b.) Yani, “gayr”dan fakir olan “ayn” olur. Aynın ayna ihtiyaç duyması ise izafî bir durumdur. Burada övünç duyulan sivâ ve gayrdan arınmaktır. (Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 49a.) Bunun için de özellikle enâniyet duygusundan kurtulmak gerekir. (Şeyhî, *Bahr*, 264.) Konuyu tevhîdî bir bakış açısıyla izah etmeye devam eden müellifimize göre, gerçek fakrda sivâdan eser ve hayırdan başka bir şey kalmamıştır. Şeyhî’ye göre bu zâta artık “Hüvallah” denir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 75a-75b.) Bu makam beşeriyetin sonu, ulûhiyyet ve ubûdiyyetin nihayeti yani rubûbiyettir. Ama bu kul rabtır veya beşer ilahtır anlamına gelmez. Hak Teâlâ bundan münezzehtir. (Şeyhî, *Bahr*, 726.)

⁸³⁶ Şeyhî, *Bahr*, 224.

olan gerçek fakir, yokluk âlemine geçtiğinden dolayı ihtiyaçları sâkit olmuştur. Bu durumda muhtâc ile ihtiyaç duyulan arasındaki isneyniyet ref' olduğundan, ihtiyaç da sâkit olmuştur. Bu durum izafî bir varlığı olan katrenin, denizden bir parça olduğundan dolayı denize ihtiyaç duymaması gibidir.⁸³⁷

Müellif konuya farklı bir boyut katmak amacı ile “*Velîlerim himâyem altındadır, benden başkası onları bilmez*”⁸³⁸ hadîs-i kudsîsini de kulun Allah Teâlâ'ya muhtaçlığı bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre Allah Teâlâ'dan başka kimsenin tanımadığı bu zâtların bütün ihtiyaçları, yine Allah (c.c.) tarafından karşılanmış olup, onlar kimseye muhtaç değildirler. Onlar “*Dikkat ediniz, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar*”⁸³⁹ tekrîmi/yüceltme ile mükerrerem kılınmıştır.⁸⁴⁰ Zira sivâ ve gayr iskât olunca, Hak ispât olur. Dolayısıyla mertebe-i hakkiyyet ehli de ihtiyaçtan müstağnîdir.⁸⁴¹ Müellifimize göre sadece “*Vâris-i hâtemu'n-nebiyyîn*” olanların ulaşabileceği bir gönül paklığı ile elde edilebilecek⁸⁴² bu makâm, bir beşerin ulaşabileceği en yüksek makamdır.⁸⁴³

Şeyhî'ye göre tasavvuf ehlinin bütün bu derinlikli değerlendirmelerinin aksine avamın bu konudaki i'tikâdı berd ü hayy/sığdır. Avam, bu sığ bakış açısı ile “fakır” anlayışını terk-i dünya ve tecrîd ile Hak Subhâne ve Teâlâ Hazretleri'nin, sâlike ihsan ettiği nimetleri terk edip, sonra ihsân etmediği nesneye muhtaç olmak olarak zannederler. Bu ise cehlin ta kendisi olup, bir tür nankörlüktür. Öyleyse bize düşen görev, “*Ve Rabbinin nimetini minnetle ve şükranla an*”⁸⁴⁴ kelâm-ı şerîfi doğrultusunda hareket ederek eğer nimet bolsa evlâd ü ıyâli refâh içinde yaşattıktan sonra fakire ve gurabâya da infâk ederek tahdîs-i nimet etmektir. Yoksa Şeyhî'nin orijinal ifâdesiyle,

⁸³⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 32b-33a.

⁸³⁸ Necmeddîn-i Dâye, 226, 242, 379, 543.

⁸³⁹ (10.Yûnus: 62)

⁸⁴⁰ Şeyhî, *Bahr*, 727.

⁸⁴¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48b-49a.

⁸⁴² Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 49a.

⁸⁴³ Şeyhî, *Bahr*, 726; Fakat bu şekilde fakr-ı hakîkî sâhibi olan zâtın, Hakk'a vâsıl olduğundan dolayı artık Hakk'a muhtâc olmayacağı (Şeyhî, *Sübha*, vr. 75a.) beşerin ilâh olacağı anlaşılmamalıdır. Hak Teâlâ bunlardan münezzeh olup, (Şeyhî, *Bahr*, 726.) böyle bir inanç açık bir küfürdür. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 75a.) Aslolan, “*Biz Allah'tan geldik ve ona döneceğiz*” (2. Bakara: 156) fehvâ-i şerîfince aslına rücû' ile vâsıl-ı ilallâh olmaktır. (Şeyhî, *Bahr*, 727.)

⁸⁴⁴ (93. Duhâ: 11)

“*Olanı terk edip, olmayana muhtaç olmak*” akıllıca bir davranış değildir. Fakr anlayışında aslanan dünya sevgisini terk etmektir.⁸⁴⁵

2.1.4.8. Zühhd

Herevî'nin sisteminde “ebvâb” kısmında ele alınan zühhd,⁸⁴⁶ lügatte, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik anlamlarına gelir. Az olan şeye de zühhd denmiştir. Zâhid ise bir nesneden rağbetini başka tarafa çeviren, ondan imtina eden, elini çeken, vazgeçen, uzak duran veya içtinab eden, onu arzulamayan ve az olan şeye razı olan ve rıza gösteren kişiye denir.⁸⁴⁷ Sûfilere göre zühhd, insanın bütün mevcûdattan yüz çevirip, dünya ve içindeki her şeyden alakasını kesip, nefsin mâsivâyâ olan bütün arzu ve isteklerinden onu tecrîd etmektir. Zira bu anlamda bir zühhd, avamı Hakk'a yakınlaştırır, mürid olanları kemâle vâsıl kılar, kemâle vâsıl olanlar da bu mertebeyi daha düşük bir seviye olarak görmeye başlarlar. Avam, dünya ve içindekileri terk etmekle Hakk'a yakınlaşmaya yol bulur. Müridler de mâsivâdan nefsi tecrîd etmekle iç bütünlüklerini gerçekleştirmiş olurlar. Ancak zühhdün bu türü havas için daha düşük bir mertebedir. Zira havassın gönlünde Hakk'tan gayrısı için bir değer ve ölçü yoktur. Çünkü havas olanlar, bu dünyaya Hakk'ın nazarıyla nazar ederler. Böyle olunca da, dünyanın Allah (c.c) katında bir sinek kanadı kadar değeri olmaması onlara da yansır.⁸⁴⁸

Sûfilere göre zühhd, insanın bütün mevcudâtın yüz çevirip, dünya ve içindeki her şeyden alakasını kesip, nefsin mâsivâyâ olan bütün arzu ve isteklerinden onu tecrîd etmektir. Bu anlamda bir zühhd, avamı Hakk'a yakınlaştırır, mürid olanları kemâle vâsıl kılar, kemâle vâsıl olanlar da bu mertebeyi daha düşük bir seviye olarak görmeye başlarlar. Avam, dünya ve içindekileri terk etmekle Hakk'a yakınlaşmaya yol bulur. Müridler de mâsivâdan nefsi tecrit etmekle iç bütünlüklerini gerçekleştirmiş olurlar. Ancak zühhdün bahsedilen bu çeşidi havas için daha düşük bir mertebedir. Zira havassın gönlünde Hakk'tan gayrısı için bir değer ve ölçü yoktur. Çünkü havas olanlar, bu dünyaya Hakk'ın nazarıyla nazar ederler. Böyle bir zât için, dünyanın Allah (c.c)

⁸⁴⁵ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 7b-8a; Bkz., Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 236-237; Fakr konusunda bkz., İsa Çelik, “Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Tasavvufi Fakr”, *Tabula Rasa*, 2002, Sayı: 5, 83-106; İbrahim Refik, *Edeb Yâ Hû*, Albatros Yay., İstanbul 2007, 15.

⁸⁴⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 23-24; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 282-283.

⁸⁴⁷ İsfahânî, 674, Kaya, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, 155-160.

⁸⁴⁸ İsmail Rasûhî Ankaravî, *Minhacü'l-Fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf Istılâhları*, (Yayına Hazırlayan: Safi Arpaguş), Vefa Yayınları, İstanbul 2008, 293.

katında bir sinek kanadı kadar dahi değeri yoktur. Cîlî'ye göre ihsân makamında zühd şarttır. Çünkü Allah'ı murâkabe eden kişinin dünyaya iltifat etmemesi gerekir.⁸⁴⁹

Şeyhî'ye göre ise zühd, kalbi eşyadan rabbü'l-esbâba çevirmek, Hakk'ın gayrını terk etmektir. Fakrî Hak ile ganî, gınâ-yı da, Hakk'ın gayrıyla fakir görmektir. Bir başka tanımlamaya göre zühd, dünyevî meşgâleleri terk ve alâyıkı/ilgiler kesmek, gönül zenginliği ile övünmek, tasfiye-i bâtın ile nûr-i kudse vusûl ve mâsivâdan yüz çevirmektir.⁸⁵⁰

Zühd kelimesindeki üç harfin karşılığı şöyle anlamlandırılmıştır: “Ze” harfi, ziyet; “He” harfi nefsin boş arzularını; “Dâl” ise, dünyayı terk etmektir.⁸⁵¹ Zühdün nihâyeti zühdden zühddür.⁸⁵² Zühd kavramının fakr ve tevekkül kavramları ile yakın ilişkisi vardır.⁸⁵³

2.1.4.9. Edeb

Lügatte, davet, iyi durum, kibarlık, incelik, güzel ahâk gibi anlamlara gelir.⁸⁵⁴ Tasavvuf ıstılahında ise, tasavvuf yolcusunun Rabbinin kendisine kendisinden daha yakın olduğu şuuru ile hareket etmesidir.⁸⁵⁵

Sühreverdî, kavli ve fiili olmak üzere iki tür edebden bahsederken.⁸⁵⁶ mutasavvıflar genelde zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki türlü edeb kabul ederler: Zâhirî/şeklî edeb; ameli riâyadan, münafıklıktan ve yağcılıktan korumaktır. Bâtınî edeb ise, kalpteki şehvet, itiraz, iradede zayıflık gibi olumsuz şeylerden arınmaktır. Edeblar sünnetleri, sünnetler vacipleri, vacipler ise farzları güçlendirir. Farzlar ise son tahlilde

⁸⁴⁹ Zühd çeşitleri için bkz., Abdülkerîm Ceylî, *İnsân-ı Kâmil* I-II, (Çev. Abdulkadir Akçiçek), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1980, II, 376-377.

⁸⁵⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48b.

⁸⁵¹ Şeyhî, vr. 48b.

⁸⁵² Şeyhî, vr. 48b.

⁸⁵³ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 390.

⁸⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 206; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 135; Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 109.

⁸⁵⁵ Cürcanî, *Tarifat*, 15.

⁸⁵⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif Tasavvufun Esasları* (Haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), Erkam Yay., İstanbul 1989, 353.

imani korur.⁸⁵⁷ Mutasavvıflar canlı cansız bütün varlıklara edeble davranmaya özen gösterirler. Örneğin kapı çarpılarak değil de, yavaşça kapatılmalıdır.⁸⁵⁸

Fakirlerin dayanağı, zenginlerin süsü olan edeb, bir başka tasnife göre dünya ehlinin edebi, dindarların edebi, dindarlardan havassın edebi olmak üzere üç kategoride ele alınır: Dünya ehli edeb denilince genellikle fesâhat, belâğat, bilgi ezberleme, yöneticileri eğlendirme, şiir gibi şeyleri anlar. Dindarlar ise edeb denilince riyâzet, gönlü temizleme, şer'î sınırları koruma gibi ameliyeleri anlar. Havasa göre ise edeb, kalb temizliği, sırları korumak, ahde vefadır. Ehl-i havas, havâtır, vârid ve ilhâm gibi kazanımlara değer vermez. Onlar edebi, iç ve dış dengeyi korumak, kurb makamında, talep ânında huzur ve vuslat anlarında edebe sarılmak şeklinde algılar. Edebin en yücesi tevbe ve nefsi şehvetlerden korumak olarak kabul edilmiştir.⁸⁵⁹

Şeyhî'ye göre ise edeb, her şahsın akvâl ve ef'âlde alel-ıtlak her mertebenin var olan mecâz ve hakikat âdâbına ta'yîn edilen sınırlarına, mertebesinin gereği olan âyin ve erkânına riâyet etmesidir. Müellifimiz edeb kavramını; edeb-i şerîat, edeb-i tarîkat, edeb-i mârifet, edeb-i hak ve hakikat ve edebü'l-edeb başlıkları altında ele almıştır. Edeb-i şerîat, sâlikin şerîat ahkâmını gücü oranında tam anlamı ile icrâ etmesi iken, edeb-i tarîkat ise, sâlikin mürşidin emir ve isteklerine, nefsi hevâsının müdâhalesine fırsat vermeden tam anlamı ile uymasındır. Edebü'l-mârifet, ketm-i esrâr ve setr-i ahvâldir. Edeb-i Hak, Hakk'ı Hak olarak bilip gereğince amel etmek ve bâtılı bâtıl olarak bilip ondan kaçınmaktır. Edeb-i hakikat kemâl-i istikâmettir. Edebü'l-edeb ise, terk-i terk mertebesinde fenâ-yı fenâdır.⁸⁶⁰

Süleyman Şeyhî Efendi “*Medâr-ı Sâlikân*” adlı eserinde tarîkat âdâbı bağlamında on iki maddeden oluşan bir nasihatler manzumesi sunmuştur. Buna ilâveten diğer eserlerinde de yeri geldiğinde konu ile ilgili tavsiyelerde bulunmuştur. Önemine binâen bu nasihatleri bu bölümde takdim ettik. Bu yolun yolcuları için çok önemli olduğunu düşündüğümüz tavsiyeler şöyledir:

⁸⁵⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 236.

⁸⁵⁸ İbrahim Refik, *Edeb Yâ Hü*, 15; Ayşe Farsakoğlu, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Dini ve Tasavvufî Unsurlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum 2010, 440.

⁸⁵⁹ Serrâc, *el-Lûmâ'*, 152.

⁸⁶⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 98a-98b; Edeb ve çeşitleri ilgili geniş bilgi için bkz., Kâşânî, 46-48; İsmail Çetin, *Tasavvufî Âdâb: Edeble Varış Lütüfla Dönüş*, Âbâb Yayınları, İstanbul 1984.

Müellifin kendi dönemi, mülhid/sapkın ve müzevvirler yani yüce tasavvuf yolunu maddî bir menfaat kapısı olarak görenlerle dolu olduğu için öncelikle şeyh seçiminin çok önemli olduğunu belirtir.⁸⁶¹ Kişi her önüne gelen şeyhe bağlanmamalıdır. Bir mürşide intisap edeceği zaman öncelikle geçici olarak ona bağlanarak onun zâhir ve bâtınını gizlice tahkik edip araştırmalıdır. Özellikle bağlandığı kişinin ilhad ve zındıklık hallerinin ve aşırı dünya hırsının olup olmadığını sıkı bir şerîat süzgecinden geçirerek tespiti çalışmalıdır. Araştırılan şeyh, şeyhlik şartlarına uyuyor ise⁸⁶² ona teslîm-i küllî ile teslim olmalıdır. Bundan sonra şeyhinden keşf ü kerâmet istememeli, mürşidini imtihan etmeye kalkışmamalıdır. Böyle imtihanlar “*Tarîkat-ı küfrî*”dir. Merdûtluk ve mahrûmluk alâmetidir. Zira bir mürşidin asıl kerâmeti sıdk u hulûs ve şerîata tam ittibâdır. Bu şartlar yerini aldıktan sonra özellikle de şeyhin beşerî hallerine bakarak hüküm verilmez. Zira onlar da birer beşer olup, giderilmesi gereken bir takım ihtiyaçları vardır.⁸⁶³

Sâlik bu yola sıdk u hulûs içinde girmelidir.⁸⁶⁴ Bütün meyl ve himmetini muhabbetullahı teksif etmeli, yoğunlaştırmalıdır.⁸⁶⁵ Söz ve fiillerinde kabûl-i halâyık, riyâ, riyâset, şöhret, ruûnet-i nefis/bönlük izharından sakınmalıdır.⁸⁶⁶ Bunu yaparsa tahzîrî/uyarı cinsinden rüyaları bile ma’nen tebşîrî/müjdeleyici olur.⁸⁶⁷ Sâlik asla kendini haklı çıkarmak için kimseyle cedelleşmemelidir. Karşısındaki kişi fikrinde ısrarlı ise kendisi haklı bile olsa, “*Muhtemeldir ki öyle ola*” deyip sükût etmelidir.⁸⁶⁸ Sâlik yalan ve hileden sakınmalıdır.⁸⁶⁹ Sâlik, ne fakr ile zillet sergilemeli, ne de zenginlik ile izzet gösterisinde bulunmalıdır. Kişinin bu yönlerini abartmak halkın nefretini çeker.⁸⁷⁰ Sâlik, ağniyaya hürmet edip onlardan yüz çevirmemelidir. Zira

⁸⁶¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 57b-58b.

⁸⁶² (Şeyhte bulunması gereken özellikler için bkz., Birol Yıldırım, *Tasavvufî Düşünce ve İnsân-ı Kâmil*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Erzurum 2000, 23-27; Muhammed b. Abdullah Hânî, *Âdâb*, Gonca Yay., İstanbul 1982, 196-208. Özellikle günümüzde kerâmet konusuna çok dikkat etmek gerekir. Çünkü günümüzde şeyhlik maskesi altında, ümmet-i Muhammedi dalâlete sürükleyen icazetsiz seyr ü sülûkunu tamamlamamış, meşrepleri bulanık, gittikleri yol Kûrân ve sünnete uymayan insanlar köşe başlarını tutmuştur. Birol Yıldırım, 30; Dilâver Selvi, *Mürşid-i Kâmile İntisâb ve Cemaat*, Ümrân Yay., İstanbul 1995, 13.) Şeyhî’ye göre, râbîta yapılmaya lâayık bir mürşide intisâp edilmelidir. (Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 31b, 17a-17b; Şeyhî, *Nikât*, vr. 30a.)

⁸⁶³ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 57b-58b.

⁸⁶⁴ Şeyhî, vr. 59a.

⁸⁶⁵ Şeyhî, vr. 59a-59b.

⁸⁶⁶ Şeyhî, vr. 59b-60a.

⁸⁶⁷ Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 21a-21b.

⁸⁶⁸ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 60a-60b.

⁸⁶⁹ Şeyhî, vr. 60b.

⁸⁷⁰ Şeyhî, vr. 60b-61a.

zenginler onlarda olan özel bir isti'dâd sayesinde bu zenginliğe ermişlerdir.⁸⁷¹ Sâlik, zâhir ve bâtınında “*nısf-ü sülûk*” olarak ifade edilen edebi kendisine pîşe/rehber edinmeli ve hassasiyetle edebe riâyet etmelidir.⁸⁷² Hak yolun tâlibi olan sâlik, kesret-i kelimadan keff-i lisân etmeli yani dilini korumalıdır.⁸⁷³

Bir kişi avamdan ise ehl-i tarîki eleştirmemelidir. Ehli tarîkat ise başka tarîkatları eleştirmemeli, tarîkatlar arası ihtilafları gündeme getirmemelidir. Çünkü bu ihtilaflardan dolayı kendi tarîkatını övüp, başkalarının tarîkatini kötülemek noksanlıktır. Zira cümlelerin maksûdu birdir. Herkes kabiliyetleri ölçüsünde maksûda varmaya azmetmişlerdir. Mürşid olanlar âb-ı saâdeti bir menbadan nûş/içmek etmişlerdir. Kendi mizaç ve kabiliyetlerine göre birer âyin-i tarîk icâd ederek bizlere emânet etmişlerdir.

Sâlik, zâhir ulemâsını “*Mârifetten, hakâyıktan bî-haberdir münkîr-i tarîkattir*” diye tahkîr etmemeli, onlar ile muâraza ve münakaşaya tutuşmamalı, onlara kötü gözle bakmamalıdır. Çünkü onlar “*bâis-i nizâm-ı âlem ve vâsıl-ı istirahat-ı benî Âdem*”dir. Bütün dünya işlerinin tâ’dîl ve tesviye üzere gerçekleşmesi onlar sayesinde. Şeref-i dinî Muhammed daha sonra da tarîkat ve mârifet saâdeti ile mükerrem olmamız onlar sayesinde. Onların tarîkat ehline karşı muhalefetleri hevâ-yî nefislerinden değil ise ma’zurdurlar. Çünkü onlar şer’i şerîfi korumakla yükümlüdürler. Yoksa tasavvuf ehlinden olduğunu iddia eden mülhidler dünyayı fesâda boğarlar.

Aynı şekilde avam ve cühhâli/câhilleri tahkîr etmeyip onlara merhametle muamele etmek, onlara hakaret nazarıyla bakmamak gerekir. Onların isti'dâdlarının da ilâhî takdîr gereği öylesine tezahür ettiğini düşünmek lazımdır. Muhtemeldir ki onlarda da bizde olmayan başkaca bir kabiliyet olabilir. Her şeyin aslını Allah bilir. Doğrusu herkese yeknazar edip kimseyi kendinden aşağı görmemek gerekir. Cenab-ı Hak amellerin sûretine bakmaz. İyi niyet ve kalbe bakar.⁸⁷⁴

Sâlik, sû-i zan/art niyet sahibi olmamalıdır. Hakkanî olmayan sû-i zan, sâlikin tenezzülüne sebep olur ve onu büyük bir vartaya düşürür.⁸⁷⁵

⁸⁷¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 62a.

⁸⁷² Şeyhî, vr. 61a.

⁸⁷³ Şeyhî, vr. 61b.

⁸⁷⁴ Şeyhî, vr. 61b-63a.

⁸⁷⁵ Şeyhî, vr. 63b-64a.

Mahremi olmayan kimseye sır vermemeli, vali ve zabitan gibi devlet adamları hakkında ileri geri konuşmamalı, her duyduğunu söylememeli, bir sözün aslını araştırmadan konuşmamalı, az yiyip, az konuşup, az uyumalıdır.⁸⁷⁶ Hilâf-ı cins/özellikle de mahremi olmayan kadınlarla ülfet etmemeli, çağrılmadığı yere gitmemeli büyüklere saygı küçüklere sevgi göstermelidir.

Sâlik, akranları ile ülfet edip, büyüklerden kaçmalıdır. Kemlik/kötülük edene⁸⁷⁷ iyilik etmeli, iyilik edenin kulu olmalıdır. Ulemâ meclisine gitmeli, meşâyihin gönlüne girmelidir. Hüsn-ü zan/olumlu düşünce sahibi olmalı, sual etmemeli, ümit etmemeli, dert etmemeli, öfkelenildiğinde endişe ile affı kendisine pîşe/rehber etmelidir. İhsanı hemîşe/dâim kılmalı, fukarâyı in'âm, gurabâyı it'âm etmeli yani doyurmalıdır. Hastayı ziyaret etmeli, çok gülmemeli, çok şaka yapmamalı, yaptığı iyiliği söylememeli, müşâveresiz iş yapmamalıdır.

Sâlik, tarîkata muhalif meclislere katılmamalı, emânete hıyânet etmemeli, zâlîme yardım etmemeli, hükkâm ve zabitan/hâkim ve askerlerin meclisine çok sık gitmemelidir. Sâlik, riyâ ile amel etmemeli, riyâset davası gütmemeli, cühhâlin sözünü işitmemelidir. Şerîatı kendine hisar/sığınak kılarken, tarîkat teklifini haml-i yâr etmeli, hakikat sırrında karar kılmalıdır. İster dünya ister âhiret olsun Hak'tan başkasını kendisine haram kılmalıdır. Nasihat etmek kolaydır. Zor olan müstefid-i nasihat olmaktır. Nasihat dinlemek her halukarda faydalıdır. Nasihatın bazısından gâfil olursa da, bazısından istifade edilir.⁸⁷⁸

Müellifimiz tarîkat adâbına münhasıran yazdığı “*Usûl’ül-Vusûl*” adlı eserinde yer alan on maddelik tavsiyeleri ise şöyledir: Derviş öncelikle sıdk ve ihlâs sahibi olmalıdır. İkinci olarak halka karşı mürüvvet, insaf ve muhabbetle dolu olmalıdır. Üçüncü olarak nefsinin hilafına, Hakkın rızâsına muvâfık davranışlar sergilemelidir. Dördüncü olarak meşâyîhe karşı mütevazî olmalı, onlara hizmet etmeli, dervişlere karşı ise iltifat ve ihsanla muamele etmelidir. Beşinci olarak zenginlere ve ihtiyarlara hürmet etmelidir. Altıncı olarak yetim ve fakirlere infak etmelidir. Yedinci olarak dostlarına nasihat etmeli, onları korumalı ve onlara karşı vefâkar olmalıdır. Sekizinci olarak düşmanlarına karşı yumuşak olmalı, ihtiyatlı davranmalıdır. Dokuzuncu olarak ülemâyâ hürmet

⁸⁷⁶ Kılletü't-taâm, kılletü'l-keâm, kılletü'l-neâm ilkesi.

⁸⁷⁷ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 64a.

⁸⁷⁸ Şeyhî, vr. 64b.

etmelidir. Onuncu madde ise komşu haklarına riâyet, cahillere güzel muâmele ve onlara dua etmektir. Şeyhî'ye göre bu vasıflar sâlikî tez zamanda menziline vâsıl eder.⁸⁷⁹

Mazarratlar/belâ ve sıkıntılar birer terbiye ve tekâmül aracı olup, kulun terbiyesi için çok gerekli olması hasebiyle aslında ayn-ı hayr/hayrın ta kendisidirler.⁸⁸⁰ Öyleyse sâlik, çile zuhûrundan rahatsız olmamalıdır. Böylesi bir tutum onun tevhiddeki kusûrundan kaynaklanır. Zira sâlikin çile çekmeden feyiz-yâb olması nâdirdir. Hatta sâlikin pîc u tâb/ızdırab ve sıkıntısı ne kadar çok olursa, hâli ve zevki de o kadar kavî olur.⁸⁸¹ Tasavvuf meydanı, mûr u meges/karınca ve sinek türünden herkesin cevelân edip top çevireceği bir meydân olmayıp, âlemin hâr u yâbis/yaşını kurusunu, serd u nermin/sertini yumuşağını görmeden ve mâşukunun derd u cefâ ve kahr u elemi çekmeden visâl-i dil-rübâ lezzetine ermek, ihtimâl dışıdır.⁸⁸²

Sâlik bilmelidir ki, kendisine tatbik edilen bütün mücâhedât ve ittikâ gibi yöntemler olmasa bütün tarikatlar için şart olan kelâm-ı ehlullâhı anlamaya kâbiliyyet hâsıl edemez.⁸⁸³ Aşağıdaki mısralarda dile getirildiği gibi bizim medeniyetimizde, özellikle tasavvufî anlayışta dert; derman ve kemale erdirecek bir vesile olarak görülerek tesellî olunur.⁸⁸⁴

Derman arardım derdime

Derdim bana derman imiş

Burhan arardım aşkıma

Aşkım bana bürhân imiş

⁸⁷⁹ Şeyhî, *Usûlü'l-Vusûl*, vr.11b.

⁸⁸⁰ Bkz., Ali Osman Tatlısu, *Esmâu'l-Hüsna Şerhi*, Harf Yay., İstanbul 2010, 238-241.

⁸⁸¹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 18b-19a.

⁸⁸² Şeyhî, vr. 25a.

⁸⁸³ Şeyhî, vr. 22b.

⁸⁸⁴ Müellifimiz bu anlamda hastalığından bahseden bir dostuna yazdığı cevâbî mektubunda Hak dostlarının çileden ve hastalıktan ârî olmalarının muhâl olduğunu belirtir. Çünkü mahbûb nâz ve muhib niyâzdan hâlî olmaz. Şîve-i Rabbânî her bâr, âşık-ı dil-sûz üzerine cârîdir. Bunun bilincinde olan ehl-i kemâl de lezzet-i âlâmı, evvâk-ı niam-ı cismânî üzerine takdîm etmişlerdir. Zira niâm-ı cismânî, avamın menzili ve lezzet-i elem-i rûhânî, ehli havastan olan uşşâkın mertebesidir. “Eşeddü'l-belâ ale'l-velâ” hadîs-i şerîfi de bu gerçeği dile getirir. Evliyâullâh o belâ içinde öyle bir lezzet ve safâ bulmuşlardır ki, müellifimiz eline geçse bütün ömrünün sefasını o belâdaki safâya verirdi. Fakat her şey isti'dâdî ezeli ile sınırlıdır. (Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 18b.)

Bu durumda önce dermân, dert sûretinde görünse de bir müddet sonra derdin dermân⁸⁸⁵ ve inâyet-i sübhân olarak âhirette kesb-i derecât ve kat’-ı merâtib için mânevî perhiz, riyâzet ve mücâhede yerine⁸⁸⁶ geçeceği anlaşılır.

Zira sâlikin tâbiat, meşreb ve isti’dâdına göre, ilk başta hâr ü bârid, ratb ü yâbis, hayâl türünden hurde-i hâlât zuhûr eder. Eğer onlar ile mahzûr olursa mahsûr kalır. Onlarla mağrûr olursa memkûr olur. Öyleyse sâlikin alacağı en doğru tavır, ne tahzîre, ne tebşîre i’tibâr etmesidir. Onun için “*İhtimâm-ı ehemmi mühim ve elzem-i mâlâ kelâm*”, yani en mühim vazife, zıkr ü fikre devam etmesi ve vukûf-i kalbî üzere me’mûriyetine kıvâm vermekten geri durmamasıdır.⁸⁸⁷

Mürîd, takıldığı her yerde mürşidinden yardım istemelidir. Sâlik, tembellik ettiğinde mürşide müracaat ederek kendisine çeki düzen vermelidir. Büyük ihtimalle mürşidi ile hem meclis olması ile mürşidine olan nisbeti yeniden zuhûra gelir. Bu bir araya gelmekte yeterli olmazsa mürşidinin ruhâniyyetinden istimdât eder. Onunla da müşkili çözülmez ise durumunu şeyhine aktarır.⁸⁸⁸

Süleyman Şeyhî Efendi’den kaç asır sonra gelen Hacı Hâfız Mustafa Özgür Hazretleri, mürşid-mürîd ilişkisinde Abdülkâdir Geylânî Hazretleri’nden yaptığı aktarıma müellifimizin tavsiyeleri çok benzemektedir. Geylânî Hazretleri’ne göre, mürîd gerçek bir mürşide bağlandığı zaman göreceği faydalar şunlardır: mürşidi kendisine ünsiyet eden gerçek bir arkadaş olur. Mürîd yorulduğu, yolda kaldığı anlarda ona sığınıp rahat bulur. Şehvet duygularının kabardığı, her yanını zulmet sardığı, nefsinin şerri baş gösterdiği sapık arzular kendisini bastığı zaman o zâta sığınır. Nefsi dikleşip bu yolda yürümekten kaldığı zaman mürşidine sığınarak ondan yardım görür.⁸⁸⁹

Sâlik bu yolda azimkâr olmalıdır. Avam cümle-i ma’dûdînden olmadığından ashâb-ı tarîk mübtedî ve ehl-i cezbe ve erbâb-ı mârifet olan ehl-i irfân sâlik-i mutavassıt ve erbâb-ı hakikat muntehâ âşıklar merâtibine iltifat etmeyip bi-mâ verâe’ş-şuhûs-ı selâse ki havass-ı kâmiller menzildir. Ona dahî iltifat etmeyip hassu’l-havas ki ehass ve ekmelîn menzildir. Ancak onların makamına urûc ve derece-i kümmele livech iltifat

⁸⁸⁵ Şeyhî, vr. 18b-19a.

⁸⁸⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 85b.

⁸⁸⁷ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 19a.

⁸⁸⁸ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 46b.

⁸⁸⁹ Hâfız Mustafa Uzgur (Özgür), *Kâdirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (Yayına Hazırlayan: İsa Çelik), Bursa, 2015, 177; Abdülkadir Geylânî, *el-Gunye li Tâlibî Tariki’l-Hak: Hakkı Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkadir Akçiçek), Sağlam Yay., İst. 2009, 975.

etmek, derece-i nihâyet ve mertebe-i gâyet olan, âlem-i itlaka vâsıl olmaya gayret göstermek gerekir. Ona vâsıl olan ne mü'min ne de kâfırdır. Böylesi bir zât, hiçbir kayd-ı resmî ve mecâzla ve bir i'tikâd ve mezheb-i mahsûsa ile mukayyed olmayıp her mezheb ve dîn ve i'tikâd onun için birdir.⁸⁹⁰

2.1.4.10. Cezbe

Bir şeyi sürüklemek kendine çekmek anlamına gelen⁸⁹¹ cezbe, tasavvufta Allah Teâlâ'nın ilâhî inayetin gereği kendisine doğru gelen kula bu yolculukta ihtiyaç duyduğu şeyleri verip, kulun çabası olmadan onu aniden huzuruna yükseltmesidir.⁸⁹² Cezbe Allah'ın kula bir ihsanı olup, cezbede kulun dahli yoktur. Cezbe sâlike mânevî güç verir. Şunu hatırlatmak gerekir ki halk arasındaki cezbe ve cinnet halinin aynı şey olduğuna dair bilgi yanlıştır. Cezbe ve cinnet aynı şey olmadığı gibi, meczûp ve mecnûn da aynı şey değildir. Cezbenin aşkla ilişkisi vardır. Şöyle ki cezbe Allah'ın kulu kendine çekmesi, aşk ise Allah'a yönelmesidir. Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kendinden geçerek bağırıp çağırانların haline cezbe denmektedir. Fakat sûfiler baştan beri, bu türden bir cezbeyle muteber saymamıştır.⁸⁹³

Şeyhî'ye göre lügatte, ateş-i kıvılcım denilen ve “*Cezbe Rahmân'ın cezbelerindendir*” sırrından nâşî olan cezbe, sâlikin Hakk'a meyletmesi ve kalbinde ilk muhabbetin peyda olması demektir. Cezbe, yeni tutuşan ateşe benzer. Bu ateş, rahmanî bir nefesle şulelendirilir ise aşk ve muhabbet olur. Daha da şiddetlenir ise ifrât-ı aşk olup; sâlik muhib iken mahbûb, âşık iken mâşuk haline gelerek nihayete erer. Sâlik bu makamda aşk, âşık, mâşuk, muhib ve mahbûbun bir olduğunu anlar.⁸⁹⁴

Cezbe esbâb-ı vusûl olup, muhabbetsiz mahbûba vusûl müyesser olmayacağı açık bir gerçektir. İşte bu anlamda cezbe meşâyih-ı muhlisîn ve muhakkikînin mâyesi ve ta'lîm ve tefhîm eyledikleri tarîk, seyr ü sülûk, tasfîye ve tezkiye, mücâhede, zikir ve

⁸⁹⁰ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 13b.

⁸⁹¹ M. Zeki Pakalın *Tarih Deyimleri Sözlüğü*, I, 286

⁸⁹² Bkz., Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, 65; Hıfînî, *Mu'cemu Mustahalâti's-Sûfiyye*, 62.

⁸⁹³ Kâşânî, 185; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 208-209.

⁸⁹⁴ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikan*, vr. 54a.

fikre bağılı olarak gelişen bir zevk halidir.⁸⁹⁵ Cezbe Hakk’a meyl ve muhabbet olup, tam bir harâret ile ayn-ı ızdırıp/acı çekmenin ta kendisidir.⁸⁹⁶

Meczûp ise, Hak Teâlâ’nın kendisi için seçtiği Hazreti Üns’üne ayırdığı ve Cenâb-ı Kuds’üne muttalî kıldığı, böylelikle kazanç vasıtalarına ve yorulmaya gerek kalmaksızın, külfetsiz bütün makâmları ve mertebeleri elde eden kimsedir.⁸⁹⁷

Şeyhî’ye göre bir sâlik meczupluk mertebesine şöyle erer. Sâlik, mürşidin kendisine ilkâ ettiği mânevî maya ve uyguladığı terbiye ile tahliye-i beden, tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefis aşamalarından geçerek zikrin harâretinin vücûdunu istîlâ, meyl ü muhabbetin kalb ve kalıbını ihâtâ etmesinden dolayı bir an bile durmadan gece gündüz maksûdunu elde etmek içi derûnî bir ızdırıp çekmeye başlar. Fakat sâlik, aradığı şeyin ne olduğu konusunda bilgi sahibi değildir. Kendisinde bir talep ve muhabbet, bir ta’b ve ubûdiyyet hâsıl olan bu kişi, beşerî vücûdunun tahammül edemeyeceği mücâdeleler ve ubûdiyyetleri seçerek şerîat ve tarîkat âdâblarını icrâda bir pehlivân gibi dirâyet gösterir. İşte bu çabalar sonucunda hazret-i lem yezel ve lâ yezâlin kemâlini elde ederek cezbe kahramânını gönül sarayında istikrâr ve sultân-ı zikri gönül tahtında karar kıldırıp, cezbe nûruyla ervâh ve eşbâh/ruhunu ve bedenini ma’mûr ederek meczûpluk mertebesine erer.⁸⁹⁸

Meczûp, kısa sürede on sekiz bin âlemi devr ederek vâsıl-ı ilallâh olur. Fakat başkasını irşad edemez. Ama bu yolda bedenini harâb eder, istiğrâka uğrar. Lakin haşr-ı cismânîden habersiz olanların çoğu sapıtarak zındıklığa düşmekten kurtulmaz. Sadece ârifler yoluyla giden rûhânî seyr eder ve vuslata erer.⁸⁹⁹

2.1.4.11. Aşk

Müellif, hem mensur, hem de manzum olarak en veciz tanımlama ve tavsiflerini aşk konusunda yapmıştır. Şeyhî konuya birçok eserinde değindiği gibi “*Risâle-i Hakâik-i Aşk*” adlı bir de müstakil risâle yazmıştır.⁹⁰⁰

⁸⁹⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 18b-19a.

⁸⁹⁶ Şeyhî, vr. 55a.

⁸⁹⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 485; Cürcanî, *Tarifat*, 203.

⁸⁹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 55a-55b.

⁸⁹⁹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 31b.

⁹⁰⁰ Bkz., Çalışmamız, “Eserleri” bölümü.

Süleyman Şeyhî Efendi'nin bütüncül bir bakış açısı ile mecazını hakîkîsini ayırmadan ele aldığı aşk kavramı, Arapça bir kelime olan “*ışk*” kökünden gelir. Aşk, lügatte, sevda, aşırı ve şiddetli sevgi, bir kimsenin kendini bütünüyle sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona bağlanması, yakınlık duyması ve düşkünlük göstermesi anlamına gelir. “*Sarmaşık*” anlamına gelen “*aşekâ*”nın da aşk kelimesi ile ilgisi vardır. Bu ilgi şuradan gelir. Sarmaşık sarıldığı ağacın suyunu emer, yaprağını soldurur, bazen de ağacı kurutur. İşte bu şekilde sevgi de sevenin sevgilisinden başka şeylerden ilgisini, alâkasını kestirir ve onu soldurur.⁹⁰¹ Aşk mefhûmu, dilimizde sevgi, muhabbet, sevda, gönül vermek gibi kelime ve deyimler ile ifade edilir.⁹⁰² İbrâhim Hakkı Hazretleri'ne göre ilâhî aşka ermenin tevbe, zühd, tevekkül, uzlet, Allah'ın zikrine devam, Allah'a tam dönüş, sabır, murâkabe ve rızâ olmak şeklinde on yolu vardır.⁹⁰³ Bu girişten sonra şimdi de müellifin değerlendirmelerine bakalım: Şeyhî'ye göre,

Ger aşk u gâm aşk dila olmasa peydâ

Olmazdı cihânda bu kadar nükte hüveydâ⁹⁰⁴

gereği aşk ve muhabbet her nükte ve latîfenin, evrende meydana gelen her aksiyonun kaynağıdır. Bu aşk ve muhabbet eşyanın meydâna gelmesinde itici ve çekici güç olup, hiçbir nesne bu güç gönüle düşmedikçe kuvveden fiile gelemes.⁹⁰⁵ Evrendeki her hareket muhib ve mahbûb ilişkisi doğrultusunda aşk ile ortaya çıkar. Sonra da denizdeki dalga misâli bütün farklı görüntüler ortadan kalkarak zât-ı ahadiyyete garkolur gider.⁹⁰⁶

“*Gâfil-i derd-i mendân*” yani insanlığın varoluş derdinden gâfil olanlar bilmeseler de, eşya muhabbetle döner. Yani toprak, hava, su ve ateşte meydana gelen bütün devinimler, değişimler, altüst oluşlar, halden hale geçişler derd-i muhabbetle

⁹⁰¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el Mısırî (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts., X, 251-252; İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, (Çev. Mahmud Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1998, 71; Muhammed A'la b. Ali, et-Tahânevî, *Kitabu Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn*, I-II, tashih. Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadir, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu, Kalkûta 1862, II, 1012; Âsım Efendi, III, 952-953; Şeyh Fahrreddîn İbrâhim b. Şehriyâr, “İstilahât-ı Ehl-i Tasavvuf,” (Çev. Nûrettin Bayburtlugil), *MÜİFD*, Sayı: 3, İstanbul 1985, 347, 345-361; Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yay., Ankara 1990, 132; Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 315.

⁹⁰² Pazarlı, 163; Kelimenin İngilizce karşılığı ise “*Love*” sözcüğüdür. (*Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük, İngilizce, Fransızca, Almanca Karşılıklar Terimler Deyimler Atasözleri*, I-X, Ansiklopedik Yayınları, İstanbul 1982, I, 171.)

⁹⁰³ İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, I, 194.

⁹⁰⁴ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 30b.

⁹⁰⁵ Şeyhî, vr. 27a-27b.

⁹⁰⁶ Şeyhî, vr. 33a-34b.

gerçekleşir. Vahşi hayvanlar ve kuşlar bile bu muhabbetle doludur. Yani Hakk’a muhabbet umûmî olup, isti’dâdına göre her varlık az veya çok bu muhabbetten nasibini almıştır.⁹⁰⁷

Müellifimize göre, derd-i aşk ve muhabbet, hicr ve firâk/ayrılık ateşi insanoğluna Âdem ve Havva’dan miras kalmış olup o günden bugüne âşıkların sinelerini çâk çâk ederek onları dünyâ ve âhiret kaygılarından arındıragelmiştir. Bu minvâl üzere de sürüp gitmektedir.⁹⁰⁸ Bilindiği üzere aşk hassasına ricâl ve nisâ olarak isimlendirilen iki mir’ât tahsis edilmiş, ricâle muhabbet ve âşıkıyyet kâbiliyyeti, nisâyâ ise mahbûbiyet ve mâşukıyyet kâbiliyyeti gâlib kılınmıştır.⁹⁰⁹

Bundan sonra ilâhî takdir mahbûbu nâz, muhibbi niyaz; mahbûbu âr ve nâmûs, muhibbi terk-i âr u nâmûs, mahbûbaistirâhat; muhibbe ızdırâb; mahbûbun, kesb-i şanda, muhibbin, terk-i cân ve cihânda olmasını gerekli kılmıştır.⁹¹⁰ Matlûb/talep edilen makamında bulunan câzibeli mahbûb/mâşuk; cevır ü cefâ, nâz, kibir, nezâfet ve tarâvet/temizlik, sürûr ve şevk, cimrilik gibi mütekebbirâne sıfatlara sahiptir. Mahbûbun bütün bu itici tavırlarına karşın sevgiliyi talep makamında bulunan muhib/âşık ise; vefa ve niyâz/yalvarış, sehâvet ve şecâat, bezl-i mâl ve cân, rıfk/yumuşaklık ve tezellül/zillet vasıfları ile vasıflanmış olup, gam ve keder içindedir.⁹¹¹ Âşıkla mâşuk arasında cereyân eden bu ilişkide âşıkın sevgisi karşılık bulmaz. Sonunda ateş-i iştiyâk ve derd-i hicr-i firâk ile sinesi çâk çâk olmuş âşık, bu denli cân-bâz ve ateş-bâzlıklar ile vücûdunu mahv eder. Muhib bu şekilde fâni olunca, varlık meydânında sadece mahbûb bâkî kalır.⁹¹²

İnsanda var olan aşk hassası ilâhî tecellî ile sürekli diri tutulmaktadır. Çünkü Cenâb-ı Hak tâlib ve muhiblere ism-i mürîd ve ism-i vedûd ile tecellî ettiği gibi, matlûb ve mahbûblara ism-i cemîl ve ism-i cemâl ile tecellî etmiştir. Bu durumda birinde muhabbet, diğesinde ise mahbûbiyyet sırrı zuhûr etmiştir. Bu tecellînin te’sîriyle adeta sekr haline girmiş âşık⁹¹³ “...*Hel min mezîd*” “*Daha yok mu?*”⁹¹⁴ zevkini yeniler durur.

⁹⁰⁷ Şeyhî, vr. 11b.

⁹⁰⁸ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 25a.

⁹⁰⁹ Şeyhî, vr. 35b.

⁹¹⁰ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 59b.

⁹¹¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 35a.

⁹¹² Şeyhî, vr. 35b-36a.

⁹¹³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 37b.

⁹¹⁴ (50. Kâf Suresi: 30)

“*Rabbi zidnî lezzeten nazar ilâ vechike'l-kerîm*”⁹¹⁵ nidâsı ile akli gelip gider.⁹¹⁶ Kemâlin nihâyetinde beşeriyet nâtı tamamen mahvolduktan sonra sahv mertebesinde muhib ve mahbûb müteaddid olur. Bunun sonucu hubb-i zâtî bir diğerine sâri olarak âşık ve mâşuk zevki taayyün ederek, bu iki sıfat zâhirden ve bâtından nasibini alır.⁹¹⁷

Aşk kaziyesinin ortaya çıkışını anlatan bu uzun girişten sonra şimdi de müellifimizin konu ile ilgili veciz tanımlama ve tavsiflerine bakalım: “*Risâle-i Hakâik-i Aşk*” isimli eserinde “*Kulûb-i insana tulû’ eden âsâr-i kemâl-i muhabbete ki aşk ıtlak olundu*”⁹¹⁸ şeklinde ontolojik kökenine atıfta bulunarak bir tanım yapan Şeyhî’ye göre aşk; aşırı muhabbet, sultanlar sultanı, yanma gayreti, enaniyeti ifnâ ve bütün hassaları ile mahbubiyete ermeaktır. Aşk vücûd ve haml-i âdemiyettir. Aşk mahbûb dışında her şeyi yakan bir ateştir.⁹¹⁹ Aşk bir cevherdir. Aşk bir saâdet, âşık ise bu saâdeti elde eden kişidir. Aşkın bir mertebesi aşktır, bir mertebesi âşık, bir mertebesi de mâşuktur. Aşkın mertebe-i câması ise, âşık, mâşûk ve aşkın bir mâna ve bir vücûd olduğu mertebedir. Aşk başlangıçta âşık, nihâyette mâşuktur. Bir başka ifade ile ubûdiyyet-i sırr-ı beşeriyette âşık, mertebe-i mahbûbiyyet ve rubûbiyyette mâşuktur. Aşk âşıkla mâşukun râbitasını kuran bir vasıtaadır. Aşk cezbenin nihâyetidir. Sekr-i mahviyyet olan aşkın nihâyeti ise sahvîyyet şuûru ve sıhhatin kemâlidir.⁹²⁰

Müellifimize göre ulûm-i Rabbânî, maârif-i Sübhânî ve vahdet-i hazret-i Zât-ı Ferdânî kenzinin koflu mâşuk, o koflun mifitâhı aşk, tevhîd-i ikânî hazînelerinin hazînedârları ise âşıklar ve muhiblerdir.⁹²¹ Aşk ve âşıklık davası dünyada olduğu gibi âhiret yurdunda en net bir şekilde geçerlidir.⁹²² Aşka müptelâ olmak, câhil ve nâdânlar katında ne kadar mezmûm ve medhûl/zemmedilmiş ve ayıp karşılanmış ise, ârif ve ehli tedkîk indinde o kadar mergûb ve makbul/hoş görülmüştür.⁹²³

⁹¹⁵ “*Ey Rabbim! Kerîm olan vechine bakmaktaki zevkimi artır*”. Şeyhî, vr. 22b.

⁹¹⁶ Bazen mükellif ve mükellef iskât olup “*Et-tevhîd iskâtu'l-izâfât*” sırrına erer. (Şeyhî, vr. 37b.)

⁹¹⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 37b.

⁹¹⁸ Şeyhî, *Risâle-i Hakâik-i Aşk*, vr. 1b.

⁹¹⁹ Aşk ubûdiyyet âleminde rubûbiyyet âlemine çıkıştır. Aşk ilâhî bir emanet, âşık da emaneti taşımakla yükümlü olan kişidir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 55b.)

⁹²⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 55b.

⁹²¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 24b.

⁹²² Mevlânâ Abdulgafûr (k.s.) Hazretleri’ne vefatından sonra âhiret âleminde aşk ve âşıklık kaziyesinin geçerli olup olmadığını bir dostu rüya âleminde sorunca o da ruhun, birbirine muhalif binlerce cüzden oluşan beden yükünden ve kaydından kurtulması hasebiyle asıl âhiret âleminde geçerli olduğunu söyler. (Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 29b-30a.)

⁹²³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 28b.

Aşk ve muhabbet öyle özel bir duygudur ki, onu tatmayan bilmez. Tadan da zevki oranında bilir. Her ne kadar usûlünden haberdar ise de furûatına/detay nihâyet olmadığından sâlik ilmi oranında bilir. Bir üst mertebenin zevkinden habersiz kalır.⁹²⁴ Bunun anlamı aşk ehli bir düzeyde olmayıp, her biri farklı bir mertebede seyrederek. Kimi türlü türlü ibtilâlar ile celâle, kimi de çeşitli müşâhedeleler ile cemâle mazhar düşmüştür. Her âşıkın aşkı isti'dâd-ı ezelfisi ölçüsünde gerçekleşir. Aşk ve âşıkıyyet ilintisi ister mecâz, ister hakikat olsun, mutlakâ zâtından zâtına olur.⁹²⁵

Aşk öyle bir berk-i hâtif-ı gaybîdir⁹²⁶ ki istîdatlı âşıkın kalbinde şimşek gibi çakarak isâbet ettiği kalbi yakıp yıkar. Onun ile muhâsama/hasımlaşma muhâl, ona karşı durabilmek mümteni' l-hayâl/hayal dışıdır.⁹²⁷ “*Hükümdarlar bir memlekete girdiler mi orayı perişân ederler*”⁹²⁸ sırrıyla şehvât-ı mâsivâ ve havâtır ve reddiyâtı ifsâd ve izlâl eder. Ahlâk-ı hasene ile kuvâ ve havassını ihyâ ve ıslâh edip, “*Kemâl-i izz u şeref ile ezille-i gayr ve eazze-i ayn*”⁹²⁹ eder.⁹³⁰ Bundan dolayı sultân-ı aşk gönül tahtında iken o gönülde, gayra yer kalmaz Zira zât-ı aşk şerik kabul etmez. Ağyâr/mâşuku dışında bir kimse ile ülfet etmez.⁹³¹ Aşk ateşi ile yanan bir aşığı hiçbir nasihat tesellî ve ikna edemez.

Aşkın garipliklerinden biri de kemâl-i akıl, sekînet, temkin, zeka ve nâmûs sâhibi, vakûr, âlim ve dânâ/ârif bir kişiye isabet ettiğinde ondaki bütün bu ciddiyeti, otoriterliği silip süpürür.⁹³² Aşk şeyhi/ihtiyar şâb, şâbı yani genci şeyh eder. Aşk, bahîli ve hasîsi/cimri kerîm ve sahî/cömert; korkağı şecî', mütekebbiri mütevazî, zayıfı kuvvetli, battâlî çabuk, alil ve düşkünü zinde, fakiri ganî, adâvet ve düşmanlığı meveddet ve sevgiye dönüştürür. Gazaplıyı halîm ve selîm, haşîni munis ve yumuşak, sakim ve dayanıksız müstakîm ve dayanıklı, câhili âlim, gâfilî ârif, nâkısı kâmil eder.⁹³³

⁹²⁴ Şeyhî, vr. 29a-29b.

⁹²⁵ Şeyhî, vr. 32b.

⁹²⁶ Gaybî bir hassa

⁹²⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 29b.

⁹²⁸ (27. En-Neml: 34)

⁹²⁹ Yani Hak'tan gayrilik zilletine düşmüş kişinin Hak ile ayniyyetini sağlayarak onu en izzetli bir makama çıkarır.

⁹³⁰ Şeyhî, vr. 28b-29a.

⁹³¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 29a.

⁹³² Şeyhî, vr. 29a-29b.

⁹³³ Şeyhî, vr. 29b; Bkz., İsa Çelik, “Muhammed İkbâl'de Akıl ve Aşk”, Sayı: 22, *Tasavvuf*, Ankara 2008, 23-57.

Aşk bütün türleri ile öyle bir sultandır ki, akıl onun kölesi, kuvvâ ve havas hizmetcisi, bütün mahlukât aşkın mahkûmu, kâinât ise onun kölesidir. Aşk hâline ihtiyâr ve iradenin dahli yoktur.⁹³⁴ Âşık olan kişi zillet halinden bile zevk alır hale gelir. Öyle bir hale gelir ki zâhirî ırz ve nâmusunu bile muhâfaza etme yoluna gitmez. En kâmil aklın bile aşka karşı alabileceği bir tedbiri yoktur.⁹³⁵ Artık onun vuslatı, “salât-ı dâimûn/dâimî salât”, duâsı, “duâ-yı vâsilûn/vâsılların duâsı”, kıblesi, “beyt-i sim ve ten”, mihrâbı, “kâmet-i serv-i beden/servi boylu sevgili”, perhiz ve riyâzeti, “ülfet-i ağyâr/sevgili dışındakilerle ülfet etmemek”, sülûk ve ibâdeti, “tahsîl-i rızâ-yı yâr” yani sevgilinin rızâsını kazanmaktır. Onun hâli âh u zâr, zenginliği ve dirhemi gözyaşı, tesellisi cevri-i cefâ-yı yâr/yârin eziyetidir. Böyle iken bile yine hâlinden hoşnûd, şükran duyguları içinde ve zevk-i cefâ-yı yâr ile handân ve şâdân/mutlu olup, gönlü de nûr-i cemâl-i yâr ile pürnûr ve beden şehri envâ’-ı avârif ve maârif ile pür ve ma’mûrdur. Onun çeşmi/gözü mücellâ/ışıklı, nefsi müzekkâ/tezkiye edilmiş, kalbi ise musaffâ/saflaşmış, arınmıştır. Âşık mahbûb ve mergûb-i Hüdâ’dır. Yani Cenâb-ı Hak katında sevilmiş ve makbul kabul edilmiştir.⁹³⁶

Âşık kişi aynada gördüğü kendi aksini sevgilisi zannederek sevinen kişiye benzer. Gördüğü şeyin kendi sûreti olduğunu anlayamayan bu kişi bu hayale ulaşmak için her şeyini feda eder.⁹³⁷ Âşık-ı sâdık çeşitli cân-bâz ve ateş-bâzlıklar ile vücûdunu mahv ve fânî edince meydân-ı vücûdda sadece mahbûb bâkî kalır. Böylelikle “*Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azâmet ve ikrâm sâhibi Rabb’inin zâtı bâkî kalacak*” sırrı zuhûrundan sonra “*Mülk (hükümranlık) kimindir?*” sadâsı âlem-i vücûda velvele saldıktı, hiçbir ferdin cevâba kudretleri olmadığından yine kendisi cevap verir.⁹³⁸ “*Kahhâr olan tek Allâh’ındır.*”⁹³⁹

Sevgilinin aşkı ile yanıp yakılan kişi muhib iken mahbûb, âşık iken mâşuk olur. Böylelikle “*Biz Allâh’ın kullarıyız ve biz Ona döneceğiz*”⁹⁴⁰ hükm-i tahtında bahr-i vücûd-i ahadiyyetü’l-cem’de helâk olur. Fenâi’l-vücûddan sonra da vücûd-i mevhûb-ı hakkânî/Cenâb-ı Hak tarafından kendisine vehbî olarak ihsân edilen yeni vücûduna

⁹³⁴ Şeyhî, vr. 28b.

⁹³⁵ Şeyhî, vr. 29a-29b.

⁹³⁶ Şeyhî, vr. 32b.

⁹³⁷ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 34b.

⁹³⁸ Şeyhî, vr. 36a.

⁹³⁹ (40. el-Mü’min: 16)

⁹⁴⁰ (2. el-Bakara: 156)

bürünerek, “*er-Rucû ile ’l-bidâyet*” mevhumu ile nihâyetten bidâyete avdet ederek, hidâyette olan hâl ve zevkten “*İltizâz-ı rûhânî ve zevk-i hâlât-ı cismânî*” yani cismen ve rûhen nasiplenir. Fakat avam âşıkların hangisinin hangi mertebede olduğunu bilmez. Onların karşısında mütereddid ve mütezelzil/sarsılmış olarak kalır. Zira her biri bir kevnde perde-i beşeriyet ile kendisini hıfz ederler. Dolayısıyla onların sırrını sadece havas bilir.⁹⁴¹

Ehl-i aşkın çoğu bu bilinmezlik içinde kendilerini hicâp ve hayret istilâ etmiş bir şekilde gönül ateşiyle içten içe yanıp yakılırlar. Kimse hallerinden anlamaz, derdini anlatacak bir dost bulamazlar.⁹⁴² Baştan başa mâsivâ dolayısıyla da uçtan uca, gam, keder, endişe, kesret, faydasız dedikodu ve benlikten ibaret olan bu cihânda âşıkın tek mutluluğu birlik yolunu tutarak mâşuku müşâhede etmektir.⁹⁴³ Şarabın özündeki şecâat, îsâr/cömertlik, tevâzu’, arz-ı muhabbet, terk-i muhabbet-i dünyâ, tevekkül, terk-i âr u nâmûs, terk-i riyâ ve riyâset, kanâat, ihtiyâr-ı mezellet, ifşâ-yı sırr ve adem-i ketm mâ fi’z-zamîr gibi on özellik⁹⁴⁴ âşıқта tezâhür etmiştir. Bundan dolayı bazen cezbe şarâbı ve aşkı köpürerek taşan, kapağını atan âşık bir mikdâr atıp tutar. Fakat mürşidin feyz-i himmetleri ile yine yatışarak menzilini bulur. Fakat bunlardan şeyda/aşk çılgını ve esrik/sarhoş olarak kalan da olur.⁹⁴⁵

Aşkı elde etmenin en kolay yolu teslîm, rızâ ve tefvîzdir. Zira aşk derdinin dermânı derd, mahbûbu ferttir. O öyle bir derttir ki, aşırısı şifâdır. Aşk öyle bir elemdir ki, şiddeti safa, ateşi cilâ-yı rûh, vahdet-i kalbe fütûhtur. Safâsında binlerce cefâ, cefâsında nice bin safâ mûnderiç, hicrinde visâl, visâlinde infisâl mündemiçtir. Aşk âşıқта ayn-ı kudrettir.⁹⁴⁶

Gönülde ilâhî aşkı ortaya çıkaran bir başka önemli etken de zikrullâhtır. Zikrin hassâsı gönüle te’sîr edip hararet peydâ olunca, gönülde Cenâb-ı Hakk’a içten içe bir “*meyl ü muhabbet*” zâhir olur. Sâlik samimiyetle zikre devam ederse tedricen meyl-i muhabbeti artar. Bu muhabbet, “*hafî*” iken “*celî*”; “*celî*” iken galeyana gelerek “*ifrât-ı aşk*”/aşkın coşkun hali mertebesine erer. Bu minval üzerine devam edince aşkı “*dert*”

⁹⁴¹ Şeyhî, *Kûtu ’l-Uşşâk*, vr. 36a-36b.

⁹⁴² Şeyhî, vr. 29b-30a.

⁹⁴³ Şeyhî, *Bahr*, 313.

⁹⁴⁴ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 80a.

⁹⁴⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 55b.

⁹⁴⁶ Şeyhî, *Kûtu ’l-Uşşâk*, vr. 29b.

mertebeşine erişir. Bu “*dert*” hali zikre devamla sâhibini dermâna erdirip “*mert*” eder. “*Mert*” makâmındaki sâlik zikre ve murâkabeye devam ettikçe “*fert*” makamına erer. Nihayet âşık mâşuk, zâkir mezkûr birleşerek asıl maksat olan ittisâl ve ittihâd-ı mânevîye erer.⁹⁴⁷ Âşık ve mâşûğun bir olduğu bu menzîl, hakka’l-yakîndir.⁹⁴⁸

Aşkın Meşrûiyyeti

Müellif hem şer’î yönden hem de tevhîdî bir bakış açısı ile aşkın meşrûiyyetini sorgulamıştır. Şeyhî’ye göre ister avam ister havas düzeyinde olsun meşrû olan aşk erkekle kadın arasında geçerli olan aşktır. Nisâya dönük olan muhabbet nikâh, ekmel-i iltizâz visâl ve ittisâlle sonuçlanır. Çünkü bu ervâh ve eşbâhı saran zevk, havas ve kuvâyâ câri olan bir durumdur. Bundan dolayı bütün vücûdun yıkanması gerekmiştir. Zira iltizâz-ı külliden küllî bir fenâ hâsıl olmuş bunun sonucu olarak da küllî bir temizlik olan gusûl hem avam hem de havas için aynı derecede gerekli kılınmıştır. Fakat burada avamdan “*zühûl-i anillâh*” havastan ise “*zühûl-i an gayrillâh*” sadır olmuştur. Avamın guslû noksanlık ve necâsetten temizlenmek iken havassın guslû ise istikâmet üzere emre imtisâldir. Çünkü onların îkânlarından sivâ ve gayr mahvolarak⁹⁴⁹ fenâfillâha ermişlerdir. Onlar için iltizâz-ı bi’l-gayr ile iltizâz şöyle dursun, gayr bile fenâ bulmuştur. Zira noksanlık ve neces nâkisa, kemâl ise kâmile mahsustur.⁹⁵⁰

Avam her zaman zühûl-i anillâh/unutma ile me’lûf olsa da hatırında mahzun/saklıdır. Fakat visâlde hâtıra tümüyle meslûb/giderilmiştir ve şehvât-ı nefsâniyye ile mağlûb olmuştur. Fakat ârif-i billâh olan avamın aksine zühûl-i an gayrillah/Allah Teâlâ’dan başkasını unutma sırrına vâkıftır. Bundan dolayı onun guslû bir teşekkür ifadesi olarak, ahkâm-ı şerîata istikâmet ile ittibâ’dan ibarettir.⁹⁵¹

Vasıtalı ve vasıtasız aşk: Aşk, tecellî şekline göre vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere ikiye ayrılır. Vasıtalı aşk vahdette kesret ehlinin aşkı olup insanların geneli bir “sûret-i ahsen” vasıtası ile ilâhî aşka geçiş yapar.⁹⁵²

⁹⁴⁷ Müellifimiz bu anlayışı bir başka yerde açık bir küfür olarak ifade eder. “...*Abdin tahsîl-i kemâl ile ma’bûd, zâkirin devâm-ı zikr ile mezkûr, âşkın ifrât-ı aşkla mâşuk olması lâzım gelir. Bu ise hatâ-yı mahz, küfr-i sarîh/açık bir küfürdür...*” (Şeyhî, *Nikât*, vr. 62b-63a.)

⁹⁴⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 55a.

⁹⁴⁹ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 30b.

⁹⁵⁰ Şeyhî, vr. 31a.

⁹⁵¹ Şeyhî, vr. 24a.

⁹⁵² Bkz., Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 35ba-36a.

Hazret-i lâ-yezâl ve bî-zevâl kadın ve erkeğin şahsında kâh Leylâ şeklinde Mecnûn'a zâhir ve Mecnûn sûretinde Leylâ'ya âşık ve kâh Azrâ hey'etinde Vâmık'a zuhûr ve Vâmık taayyünü ile Azrâ'ya mecbur, Şîrîn yüzünden Ferhat'a rûnûmâ ve Ferhat mazharında Şîrîn'e şeydâ halleri ile hüveydâ olup, kâh kapar, kâh kapılır. Kâh tutar, kâh tutulur. Hâsılı, her hûbda şîvekâr ve her mahbûbda işveperver olmak ol hazretin kârıdır. Onun hüsnünde şerîk yoktur. Çünkü cümlelerin hüsnü O'nun hüsnünden müsteârdır ve onun cemâlinden bir eser taşır ve onun hüsnünün mazharı ve mücellâsıdır. Bu ilahî tecellî en üt düzyde “*Rabbimi en güzel sûrette/sûret-i ahsen*”⁹⁵³ *gördüm*”⁹⁵⁴ buyuran Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’de gerçekleşmiştir.⁹⁵⁵

Aşkın kanuna göre bir âşıkın iki mâşuku olmaz. Ama bir mâşukun, yüz âşığı olabilir. Örneğin bir nihâle/gül ağacına iki bülbül konabilir. Ama iki gül ağacına bir bülbül konamaz. Bu durumda muhib mertebe-i talep, mahbûb mertebe-i matlûbtur. Tâlibin çokluğu matlûbun biricikliğine noksanlık getirmez. Aksine matlûbun ne kadar cazip olduğunu gösterir. Bir âşıkın iki mâşuka gönül vermesi ise o kişinin aşkla ilgisinin olmayıp nefis ve hevâsının peşinde olduğunu gösterir. Fakat vahdette kesret ehli olan ve bütün eşyada Hakk’ı müşâhede eden cem’ makamındaki hakbînler, bunlarla karıştırılmamalıdır. Onlar kesrette vahdet sâhibi olmaları hasebi ile bütün eşyada Hakk’ı müşâhede, hatta bütün eşyayı Hak olarak müşâhede edebilirler. Öncekiler eserden müessire intikâl ederken, mertebe-i cem’ ehli müessirden esere intikâl eder. Onların şühûdları meşhûd-i hâss iledir. Mir’ât vasıtası ile değildir. Onlar mutlaktırlar. Bir mazhar-ı mahsûsa ile mukayyed değildirler.⁹⁵⁶

⁹⁵³ Sûret, Arapça’da şekil, heykel, çeşit, nevi, kılıç, biçim ve benzeri anlamlara gelir. Allah Teâlâ’nın Hazreti Adem’i kendi sûretinde yarattığına dair olan hadîs-i şerîf Âdem’in hilâfetini kasdetmektedir. (Bkz., Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 651-652.); Şeyhî’ye göre sûret-i ahsenle kastedilenden; Cenâb-ı Hakk’ın telebbüs ve tecellî etmesi için nûrânî, rûhânî veyahut bir sûret-i hissî-i mahsûsaya ihtiyaç duyması değildir. Aksine Hakbîn olanların gayr ve sivâyı iskât ederek “ayn” mertebesinde mârifetullaha vâsıl olmuş olarak her mazharda zâhir olanın kim olduğunu bilerek, eşyaya bu bilinçle bakmasıdır. (Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 28a.) Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılan, Zât-ı cemîl her hüsnâda güzelliğiyle zâhir, âşık ve mâşukta ism-i vedûdun bir tecellîsî olarak yansıyan mahbûb ve muhibde cilvegîr, rehber ve her muhabbet ile neşveperver Cenâb-ı Hayy ve Kâdirdir. Bu durumda sûret libâsı mahbûb-u hakîkiyi gizleyen değil aksine bütün güzelliği ile dışa yansıtan bir elbisedir. (Şeyhî, vr. 10b.) İlâhî aşk ister, sûret-i celâliyyede, ister, sûret-i cemâliyyede olsun eşyanın dış görünüşüyle kendisini ağyârdan gizler ve sadece ehline âyan olur. Örneğin, bir sevgili öldüğünde ona bir zamanlar âşık olan kişi artık onun ruhsuz bedeninden imtina etmeye başlar. Demekki aşığı bir tılsım gibi maşuğa çeken ondaki hubbi zâtıdır. (Şeyhî, vr. 11a.)

⁹⁵⁴ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs*, I, 526, h. No. 1409.

⁹⁵⁵ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 27a-27b.

⁹⁵⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 33b-34a.

Hakikat mertebesindeki bazı salâtîn-i evliyâ ise, hem iki şühûd ile şâhid olup hem de ıtlakta kalabilirler. Bu durum, Fahr-i Kâinât (s.a.v.)'e ve onun veresesine mahsûs bir kemâl derecesidir ki umûm ve husûs sûrî ve mânevî cem'iyet, şühûd ve iltizâz ve ahsenden ahsene/güzelden güzele irtihâl ve ecmelden ecmele intikâl söz konusudur. Fakat burada ilk akla gelebilecek kadın nisâ-i mutlak yani olgusal bir figür olup, belli bir kadın kastedilmemiştir.⁹⁵⁷

Kısacası ashâb-ı hakikat cemâl-i bâ-kemâl müşâhedesinde, asla bir mazhar ile mukayyed olmayıp, her mazharın meftunu olabilirler. Hatta ötesine geçtikleri, geride bıraktıkları bir mazharla bile telezzüz edebilirler.⁹⁵⁸ Kümmel-i ehlullah ve uşşâk-ı zât olan bu zevâtın ki, -onlar kemâl-i enderettendir- halleri endâzey-i istidlâl ve terâzi-yi kıyâstan bîründür. Onlar ilâhî aşkla bazen bilâ-vâsıta-i cismâniyyet, bilâ vâsıta-i meraya,⁹⁵⁹ bazen de vasıtalı olarak iltizâz-ı cem'iyet eder.⁹⁶⁰ Vasıtasız olarak yansıyan bu çok özel ilâhî aşk tecellîsine ancak ehass yani enbiyâ ve evliyâullâh mazhar olabilir.⁹⁶¹

Aşkın “cem'iyet-i iltizâz” mertebesindeki hali ise taaddüd ile hâsıl olur, tecerrüd ve teferrüde/tevhide ermek ile sonuçlanır. Vahdette imtiyâz olmayınca iltizâz da farkedilmez. Bazı büyükler bu cem'iyet-i iltizâzı seçerek zevk-i şühûd-i yâr ve şevk-i müşâhede-i cemâl-i dildâr ile vakit geçirirler. Onlar gayra asla nazar etmezler. Zira onlar için “*O günde ki, yer başka bir yere, gökler de başka göklere çevrilir ve (hepsi de) O bir olan, her şeyi kahr-u saltanatı altında tutan Allah'ın huzuruna koşarlar*”⁹⁶² gereği arz başka bir arza tebdîl olmuş, âlemdeki sûretler de mânaya tahvil olarak⁹⁶³ sûret ve mâna bir sır ve bir vücûd olmuştur. Bu mertebedeki âşık bir vücûd-i mevhûb-i hakkânî/mânevî bir vücûd verilerek, muhib ve mahbûb arasında cârî olan lezzet tattırılır.⁹⁶⁴

Cem'iyet-i iltizâzın ötesi ise ilimden mücerred olan mahv ve istihlâk olup, istihlâkta şuûr kalmadığı için güzellik lezzeti de olmaz. Bu mertebenin mâdûnu, nefsanî

⁹⁵⁷ Şeyhî, vr. 34a.

⁹⁵⁸ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 40a.

⁹⁵⁹ Bkz., Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 35b

⁹⁶⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 97a.

⁹⁶¹ Bkz., Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 35b.

⁹⁶² (14. İbrahim: 48)

⁹⁶³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 38a.

⁹⁶⁴ Şeyhî, vr. 38b.

bir mertebededir. Bu mertebe, mertebe-i câmia olup, ilim ile elde edilir. Bu mertebede ilim tevhîd ve kesrette vahdet müşâhedesinden mücerred ise avama mahsus bir ilim olup, bu ilmin lezzeti de nefsânî bir lezzettir. Eğer sâlikte ilm-i îkânî ve kesrette vahdet ve vahdette kesret müşâhedesine hâsıl olursa sâlik, mânevî zevk ve lezzet müşâhedesine nâil olur. Zira ilimden mücerred olan mertebeye “mahv” denir. Mahvda ise lezzet ve idrâk olmaz. Muhib ile mahbûbun arasında olan zevk ve hâlât yerini bulmaz.⁹⁶⁵

Kısacası mahv-ı sırf ve istihlâk mertebesinde beşeriyet şuuru, hatta nazar lezzeti bile müstehlek⁹⁶⁶ iken, ilimden ibâret olan şuûr ve sahv mertebesinde telezzüz-i hissî beşerî müteayyen olur.⁹⁶⁷ Fakat gâfil ve mahcuplar aşk-ı hakîkîyi sadece zât-ı mutlaka hamlederek bir vasıtaya binaen cemâlullahı seyreden âşıklar hakkında sû-i zanda bulunarak onları haksız bir şekilde eleştirmişlerdir. Çünkü bırakın avamı birçok ârif bile onların sırrına erememiştir.⁹⁶⁸

Mecâzî ve Hakîkî Aşk: Sûfiler aşkı aşk-ı mecâzî ve aşk-ı hakîkî olmak üzere ikiye ayırır. Aşk-ı mecâzî birisini delice sevmek olup, bu aşk sevgili ile buluştuktan bir müddet sonra küllenir. Gerçek aşk ise yaratana duyulan aşk olup bâkîdir.⁹⁶⁹

Şeyhî'ye göre, zühre yıldızının te'sîri altındaki meyl ve hevânın bir yansıması olarak ortaya çıkan⁹⁷⁰ aşk ve muhabbet mecâzî ve hakîkî⁹⁷¹ olmak üzere ikiye ayrılır. Muhabbet-i mecâzî nefsin hevâsından ve terğîb-i şeytanî olarak tezahür ederken, hakîkî aşk ise ruhun ve özün hevâsı, terğîb-i akıl ve iman olarak tezahür eder. Bir başka ifadeyle devr-i zührenin Allah dostlarındaki te'sîri Cenâb-ı Hakk'a ve zât-ı mutlaka meyl-i muhabbet ve aşk-ı hakîkî şeklinde gerçekleşir.⁹⁷² Bu bakımdan aşk kaziyesi avam havas, mübtedî ve müntehîde geçerli olup, her tâife aradığını mâşukunda bulur.⁹⁷³ Herkes mertebesinin ve memuriyetinin gereği olarak feyz-i kemâl ve derc-i zevk-i hâl

⁹⁶⁵ Şeyhî, vr. 39a.

⁹⁶⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 514.

⁹⁶⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 38a.

⁹⁶⁸ Şeyhî, vr. 38a.

⁹⁶⁹ Cürcanî, *Tarifat*, 162.

⁹⁷⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 101a-102a.

⁹⁷¹ Aşkın çeşitleri için bkz., Cürcanî, *Tarifat*, 162; İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, (Çev. Mahmud Kanık), İnsan Yayınları İstanbul 1998, 71; Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 315.

⁹⁷² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 101b.

⁹⁷³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 42a.

eder.⁹⁷⁴ Ama bu umûmî mânadaki muhabbet kemâl ve irfân aranmaz. Bu muhabbet ârif-i billâh olan âşıkların muhabbeti ile kıyâslanamaz.⁹⁷⁵

Başlıkta göze çarpan ayrıma rağmen, işin aslı aşk ilâhî bir sır olup, bir hakikat ve bir zâttır. Bundan dolayı, aşkı mecâzî, aşk-ı hakîkî gibi ayrımlar yüzeysel olup aşığın mertebesi ile biraz da bu ulvî sırrı daha kolay anlatabilmek çabası ile ilgilidir. Zira aşk öyle etkin bir güçtür ki ister mecâzisi ister hakikîsi olsun, insanı hâlet-i asliyesinden çıkararak başka bir hale sokar. Âşık ahlâk-ı reddiyesini fark ederek, kendisinde öyle bir güzel ahlâk ortaya çıkarır ki görenler şaşkına döner.⁹⁷⁶

Aşk-ı mecâz, aşk-ı hakîkînin mukaddimesi olup, aşk yolcusu öncelikle mecaz fezâsında cevelân ederek aşk-ı hakîkîye salâhiyet kazanmak sûretiyle kendisini mahbûb-i hakîkîsine ulaştıracak zâtı bulur.⁹⁷⁷ Çünkü aşkın sırrını, mecâzdan hakîkate geçmeden ve tevhîde ermeden idrâk etmek imkansızdır.⁹⁷⁸ Dahası her iki aşk da aynı ilâhî özden doğmuştur. Aşk-ı mecaz sadece kuvveden fiile çıkamayıp mestûr kaldığı ve avamdan zuhûr etmesi hasebiyle mecâz olarak ifade edilmiştir.⁹⁷⁹ Bu bağlamda

“Aşk dursun, ko mecâzı ise de kalbinde

Âb-ı engür havm içre durarak bâde olur”

buyurulmuştur. Yani ‘aşk-ı mecâz, olgunlaşarak hakîkî aşka dönüşür’ demek istenmiştir.⁹⁸⁰

Müellifimize göre mecâzî aşk ile hakîkî aşkın aynı özden doğduğunu gösteren en önemli delil, türkû ve gazellerin yadırganmadan hem mecâzî hem de hakîkî aşka yorumlanarak dillendirilmesidir. Mecâzlar dünyasında türkû ve gazel olarak kabul edilen metinler hakikat makamında ilâhî olarak hüsn-ü kabul görmüştür. Bu durumda iki tarafın ta’bîrleri de gerçekte bir asla râci olup, farklılıkları sûret ve merâtibde/yüzeysel olup, zât, esmâ ve sıfat arasındaki farkı belirtmeye matuftur.

Bu fikrin doğruluğunun bir başka delili de mahbûb-i hakîkî ancak mahbûb-i sûrî mertebesinde mecâzî sevgiliye dair güzelleme kavramları kullanılarak medh ü senâ

⁹⁷⁴ Şeyhî, vr. 42b.

⁹⁷⁵ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 31a.

⁹⁷⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 29b-30a.

⁹⁷⁷ Şeyhî, vr. 24b-25a.

⁹⁷⁸ Şeyhî, vr. 33b.

⁹⁷⁹ Şeyhî, vr. 40a.

⁹⁸⁰ Şeyhî, vr. 28b.

edilebilir.⁹⁸¹ Çünkü sırrın sırta muhabbet ve alâkası muhâldir. Özellikle avam düzeyindeki kul, ancak aşk-ı mecâzî düzeyinde bir kavrayışa sahip olup, Hakk’a ancak cismânî bir mazhar vasıtası ile muhabbet gösterebilir. Bu kul ya korkarak ya da cennet gibi nimetlere ulaşma isteği ile Hakk’a yönelir. Hak’ta kulun yaklaşım niyetine göre değişik ihsanlarda bulunarak muhabbetini arz eder.⁹⁸²

Avam katındaki şühûd,⁹⁸³ sûret, hevâ-yı nefis ve tabiat olarak ortaya çıktığından dolayı,⁹⁸⁴ avam aşkı şehvât-ı nefsânîye olarak kıyâs eder. Havas ise aşkı salât-ı rûhânîye bilinciyle halkın her türlü kıyl u kalden uzak bir şekilde onun zevkini edâ eder. Bu telezzüzle de en yüce makamlara nail olmuş olur.⁹⁸⁵ Onlar sahv halinde de, mahv halinde de âşıklık zevkinden mahrum değildirler.⁹⁸⁶

Bu bağlamda kimisi mecâz zulmetinde mestûr kalırken, kimisi mâna ve hakikat şehrinde şühûd ve huzûr ile me’mûr olmuşlar, böylelikle mecazdan urve-i hakîkata geçebilmişlerdir. Dolayısıyla tevhîdî anlayışa göre sırdan sırta, hakîkattan hakîkata bir yansıma ve herkes için aynı ilâhî öze sâhip olan aşktan mertebelerine göre nûş etmişlerdir.⁹⁸⁷

2.1.4.12. Muhabbet

Müellif Herevî’nin sisteminde “ahvâl” olarak değerlendirilen muhabbet,⁹⁸⁸ vecd⁹⁸⁹ gibi kavramları ele almıştır. Doğrusu mahabbet olan muhabbet kelimesinin anlamı lügatte, sevgi demek olup⁹⁹⁰ itaat etmektir. Mutlu olanlar farz ve sünnetleri terketmeyip bid’atlerden uzak duranlardır.⁹⁹¹ Muhabbet üç türdür. Birinci tür muhabbet, lezzet için olan muhabbet olup, erkeğin kadına ilgisi buna bir örnektir. İkinci tür muhabbet,

⁹⁸¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 23a.

⁹⁸² Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 31a.

⁹⁸³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 316-317.

⁹⁸⁴ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 29b.

⁹⁸⁵ Şeyhî, vr. 29b.

⁹⁸⁶ Şeyhî, vr. 41a-41b.

⁹⁸⁷ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 43b; Aşk’ın neveleri için bkz., İsa Çelik, “Muhammed İkbâl’de Akıl ve Aşk”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23-57, Yıl: 9, (22) 2008, 26; Ali Seydî, *Resimli Kâmûs-i Osmânî*, I-II, İstanbul 1330/1912, I, 684; Fehmi Kuyumcu, “Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri Üzerine Bir Deneme” *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, (8), 92-95, (Temmuz-Ekim 1984), 41; *Muhyiddin İbn Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul 1998, 165-166.

⁹⁸⁸ Herevî, 61-62.

⁹⁸⁹ Herevî, 76-77.

⁹⁹⁰ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 563.

⁹⁹¹ Şeyhî, *Bahr*, 151.

menfaat için olan muhabbetir. Üçüncü tür muhabbet ise fazl için olan muhabbet olup, ulemâ ve füzalânın ilim için birbirine duyduğu muhabbet bu türdendir.⁹⁹²

Şeyhî'ye göre ise muhabbet sevdiği şeyi sevdiği için îsâr/cömertlik etmektir. Muhabbetin özü, kişide vefâdan ziyâdelik, cefadan ise noksanlık ârız olmamasıdır. Muhabbetin dimâğ, kalb ve ciğer olmak üzere üç makâmı vardır. Dimâğ uykuyu, ciğer yemek yemeyi, kalb de ferahı meneder. Muhabbet himmet ile üns arasında gönüle müteallık/ilgili olmaktadır. Muhabbet, muhibbin halvet halinde hayalinde sadece mahbûbunun olması demektir. Mahbûbun rızâsına inkıyâd/teslim olmak ve itaattan zevk almaktır. Mahbûbun evsâf, cemâl ve hayâlî ile kâni/tatmin olmaktadır. Gerçek muhabbet, mahv-ı rusûm, âdât, hark-ı alâyık⁹⁹³ ve avâyık ve kat'-ı âmâl-i halâyık/yani zâhirî kural, ilgi ve alakalara takılmadan zâhiren ve bâtinen tam bir teveccühle Hakk'a ikbâl/yönelmek ve vücûd-i beşerîyi yok ederek nazarın zât-ı ahadiyyete hasredilmesidir.⁹⁹⁴

Meyille başlayan muhabbet duygusu, talep, şevk, muhabbet, cezbe aşamalarından geçerek aşk olur. Fakat bu aşkın da evveli, evsatı ve âhiri olup âhiri ifrât-ı aşk/aşkın coşkun halidir. Aynı şekilde ifrât-ı aşkın da bidayet, vasat ve nihâyeti vardır. İfrât-ı aşkın nihâyeti mâşukıyyet mertebesine intikâldir. Bundan sonrası ise cemîl sıfatını mâşukta ispat ederek vasf-ı vedâd/Allah Teâlâ'nın el-Vedûd ism-i şerîfinin kendisinde tecellî etmesi ile câmiyyet makâmında âşıklık zevkine ermektedir.⁹⁹⁵

Şeyhî'ye göre ilâhî muhabbeti kabûle kâbil bir âdemî hülâsâ-i mevcûdat ve nükâve-i kainât/evrenin özet ve özüdür. Asıl maksat da bu muhabbeti kabûle kâbil olmaktadır. Bu aşk ve muhabbetin mecâz ve hakikat olması önemli değildir. Nitekim ekâbir-i ehlullâhın cümlesinde bu sır vuku' bulmuş ve tecell-i sıfat en etemm şekilde gerçekleşmiştir.⁹⁹⁶

Erbâb-ı şecâat katında ifrât-ı muhabbetin/aşırı muhabbetin mukâbili ifrât-ı şecâat/aşırı cesarettir. Biri cihâd-ı asgar, diğeri cihâd-ı ekberdir. Bunların zâhirî visâl-i sûrî ve kıtâl-i sûrî/zahirî ölümdür. Bâtını ise visâl-i aynî ve kıtâl-i gayrîdir. Başka bir

⁹⁹² Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-i İnsân-ı Kâmil)*, 1011.

⁹⁹³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 203.

⁹⁹⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 48a-48b.

⁹⁹⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 25a.

⁹⁹⁶ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 27b.

ifadeyle biri mecâz, biri hakîkattir. Fakat “*Ez-zâhirü kantaratü’l-bâtın*”⁹⁹⁷ gereği mecâzdan hakîkate, zâhirden bâtına geçiş yapılır. Zâhir bâtına vesile, mecâz hakîkate vasıta olduğundan biri sade, diğeri sade içinde gizli olan inci hükmündedir.⁹⁹⁸

Muhabbet sırrının intihâsı Hakk’a vuslat olup, onun üstünde iltizâz edilecek bir sûret yoktur. Ancak visâle mukâbil olacak kıtâl vardır. Fakat onda bile fenâ ve ref’-i şûûr söz konusudur. Bundan dolayı intihâ-yı cemâl-i visâl, intihâ-yı celâl-i kıtâl olup onda bile iltizâz-ı küllî vardır. Fakat galebe-i gayriyet ve galeyân-ı celâlden alınan zevk ve lezzet, perde-i celâl ile setredilmiştir.⁹⁹⁹

Mahbûb-i Hakîkî ve Mahbûb-i Mecâzî: Mahbûb, muhabbet olunmuş, sevilmiş, sevilen, sevgili anlamına gelir.¹⁰⁰⁰ Şeyhî, zâhirî sevgilileri birkaç farklı kategoride ele almaktadır: Bunlardan bazıları sûreten güzel olmakla birlikte tabiatındaki kerâhetten dolayı gönüller aslâ onlara meyletmez. Dolayısıyla bu sevgili aks-i hakîkî ve Pertev-i kemâl ile şûlever olmamış yani aydınlanmamıştır. Bir başka sevgili ise fiziken her göze hoş gelir ve her kalb ve lisân onun güzelliğine mâil olur. Cenâb-ı Hakk’ın güzelliği onda mazhar-i âzam olarak yansımıştır. Bir başkası şeklen cazip olmamakla birlikte mahlukâtın kalbleri ittifakla ona mâildir.

Birinci grupta ele alınanlar âm, ikinci gruptakiler hâs olup, birinci sınıfın gönül aynası sâf ve mücellâ ve âyîne mün’akis olan sûret de bî-nazîr/eşsiz ve zîbâ/güzel olmakla “hüs-n-i ân”/güzel olma ünvânına muvâfık düşmüştür. İkinci gruptakilerin ise gönülleri jengâr ve mugayyer ve mükedder/yani arınmamış olsa da âşıkların derûn-i mir’âtına/gönül aynasına pertev salarak onları cezbetmesi oldukça ilginçtir. Fakat bu mesele izahtan vâreste değildir. Bütün bu zî-rûh ve bî-rûh olan varlıkta görülen güzellikler Cenâb-ı Hakk’ın cemâl-i bâ-kemâli, hüsnünün aks ve pertevinden ibarettir. Mir’âtta yansıyan bu akse “*mahbûb-i sûrî*” veya “*mahbûb-i mecâzî*” denirken mir’âta bakana da “*mahbûb-i hakîkî*” veya “*mahbûb-i mânevî*” denir. Aynadaki yansımanın kalitesi aynanın kalitesi ile ilişkilidir. Ayna beyaz ve saf ise aksi güzel görünürken, ayna koyu renkli eğri ve pıtraklı ise tezâhür de ona göre çirkin görünür.

⁹⁹⁷ “*Zâhir bâtının köprüsüdür*” Kelâm-ı kibar.

⁹⁹⁸ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 36b.

⁹⁹⁹ Şeyhî, vr. 36b.

¹⁰⁰⁰ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 565.

Burada değeriendirilmesi gereken dikkate değeri bir mesele ise, mecâzi sevgilinin zamanla ihtiyarlayarak güzelliğinin bozulması yani cemâl tecellîsinden celâl tecellîsine evrilmesidir. Müellifimize göre bu noktada haklı olarak akla şu soru gelebilir; Kendisine aslâ bir zaaf târi olmayan mahbûb-i hakîkînin bir yansıması olan dünyevî güzellikler niçin zamanla bozulur? Şeyhî bu sorunun cevabını şöyle vermiştir. Mahbûb-i hakîkînin aksine mahbûb-i mecâzî her anda bir başka şe'ne tahavvül etmeye mahkumdur. Nâzır-ı hakîkî dâim ve bâkî iken, mirâtta akseden görüntü doğal olarak ârizî olup, cemâl ve celâl tebeddülâtı/değişim ile geçici vücûd, izmihlâl/yok olmaktan hâlî olmaz.

Âdet-i ilâhîyye gereği her güzel kendisi için ta'yin edilmiş zaman dilimi içerisinde bir saltanat sürer. Fakat zıtlar üzerine bina olmuş beşerî vücûdu zamanla bozulur. Eşyadaki bu tenezzülât, tebeddülât ve teceddüd mine'l-ezel ile'l-ebed süregelen ve süregidecek bir durum olup, her tecellînin teceddüdünde bir başka yüzden yansıması gizli bir ilâhî hikmetin gereğidir.¹⁰⁰¹

Şeyhî'ye göre bu durumda gerçek âşıktan ma'suktaki celâl tecellîlerini bile hoş görmesi beklenir. Örneğin âşıka sevgilideki al yanak, ince bel gibi cemâl tezahürleri hoş geldiği gibi, gözündeki tuzlu su bile hoş gelmelidir. Eşyadaki celâl ve cemâl tahavvülâtının sırrına ermiş bir âşıkın sevgilisinin dış görünümünde ihtiyarlık gibi etkenlerle meydana gelen değişiklikler sevgisini azaltmaz ve azaltmamalıdır. Çünkü sevgilide sevenin noksanlık görmesi sevgi azlığındandır. Hâlbuki aşk öyle bir ilâhî özdür ki, her türlü kusur ve noksandan münezzeh ve mukaddestir. Ama bu sırrı ve zevki yine âşık olanlar bilir ve bulur. Âşık olmayanın yüz yıllık safâsı âşıkın bir cefâsına değmez. Gerçek âşık bir safâsına dâreyn safasını değiştirmez.¹⁰⁰²

Netice olarak “Allah güzeldir, güzel olanı sever” gereği sûret yüzünden zâhir olan mâna rûha ait olup, rûh emr-i rabbî, emr-i rabbî sırr-ı ilâhî, sırr-ı ilâhînin de sırrı-ı muhabbet olduğu açıktır. Bu düşünceye en güçlü delil ölen bir sevgilinin seveni tarafından terk edilmesi, artık ona ilgi göstermemesidir. Ayrıca sanatkârların yaptığı

¹⁰⁰¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 23b-25a.

¹⁰⁰² Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 31a-32a.

heykel ve tablolarla hiçbir ferдин âşık olduğu görülmemiştir. Eğer muhabbet güzel sûrete olsa idi heykeltıraşların yaptığı güzel tasvirlerle de alâka göstermek gerekirdi.¹⁰⁰³

Aşağıdaki beyitler bu gerçeği özlü bir şekilde ifade eder:

Kendi hüsnün bunca mir'ât ile izhâr eylemiş
Hüsn ü aşkı bir taayyün içre izmâr eylemiş

Âşık u mâşuk olunca bir hakikat, bir vücûd
Ol hakikatta kimin ağıâr, kimin yâr eylemiş

Bir güzel dîbâce kurmuş âlem içre lem-yezel
Kimisi gül kimi bülbül, kimisin hâr eylemiş

Şeyhiyâ bir muayyendir bunca suverde görünen
Hüsn-i aşkın sûret-i Âdem'de izhâr eylemiş¹⁰⁰⁴

Şeyhî'nin aşk anlayışındaki en dikkate değer yönü, geleneksel anlayışın aksine bülbül gibi değil de pervane gibi olmayı yeğler.¹⁰⁰⁵ Çünkü bülbül en fazla gülün dikenleri ile ayağını kanatırken, pervane aşkı uğruna canını vermektedir.

Ey gönül bülbül düş etmeyelim zâra heves
Edelim aşk ile pervâne gibi yâra heves

Hak deyip Hak işidip Hak görelim halkı kamu
Ede biz dahi budur dile ber-dâra heves

Gece rüyâda görüp bir güzelin şevketi
Mest olalıdan ederim ol dem hüşyâra heves

¹⁰⁰³ Şeyhî, vr. 39b-40a.

¹⁰⁰⁴ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 27a-27b.

¹⁰⁰⁵ Bizim tespitimize geçmişte Şeyh Sâdi, Niyâzi Mısırî ve Hüseyin Şemsi Ergüneş gibi zâtlar müellifimiz gibi, bülbülden ziyade pervanenin aşkını idealize etmektedirler. (Bkz., Şeyh Sadi-i Şirâzî, *Gülistân*, Âraf Yay., İst. 2013; Niyâzi Mısırî, *Niyâzi Mısırî Divanı ve Şerhi*/Tanrı Erinin Sırları, (Haz. M. Efdal Emre), Gelenek Yay., İstanbul ts; Hüseyin Şemsi Ergüneş, *Şemsi Divanı*, (Der. Muhyiddin Ergüneş), Varol Matb., Ankara 1976, 72-73)

Aşk yolunun özelliklerini ise şöyle dile getirir:

Dediler iki kademdir bu yolun hasıyyeti
 Birisin cana basıp biri dahi dil-dâra heves
 ‘Aşk bir âteş-i süzân idigün bildi gönül
 Bu acebdir yine eyler bilerek yâra heves

Bu yolun yolcusuna düşen şudur:

Yâ otur Hak ile ol halvet der-i encümen et
 Yâ çekil zâviyene eyleme bâzâra heves

Bü'l-heves olma sakın bir meyin âvâresi ol
 Boşlama yâr eteğin eyleme ağyâra heves

Şeyhiyâ zülf-i perişânı gibi âşıklar
 Ettiler aşk ile her birisi bir kâra heves¹⁰⁰⁶

Aşka dair en güzel beyitlerinden birkaçı da şöyledir:

Mecnûnu görmez misin Leylâ haberin söyler
 Aşka düşünce âşık Mevlâ haberin söyler

Derdi olanlar n’etsin aşkınla tımar etsin
 Lâ eyleyen kendisin illâ haberin söyler

Küfrün şehâ kâfında imanın eşrâfında
 Şeyhî bu ten kâfında ankâ haberin söyler¹⁰⁰⁷

Kime neyin hoş geldiğini de şöyle dile getirir:

Âleme lutf u atâsı hoş gelir
 Âşıka derd ü belâsı hoş gelir
 Hüsnünün vafında sehv etmese ger
 Şehlere ibdâl-i hatâsı hoş gelir

¹⁰⁰⁶ Şeyhî, *Divan*, (MK.), vr. 24a.

¹⁰⁰⁷ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 42b.

Fâriğ ü âzâde olmaktan gönül
 Hub-rûlar ibtilâsı hoş gelir
 Ağladıkça cevri-yâr olur füzûn
 Âşıkın benzer bana sesi hoş gelir

Dün demiş Şeyhî beni ifşâ eder
 Mübtelâya iftirası hoş gelir¹⁰⁰⁸

Ârifler ve âşıkların özelliği şudur:

Âriflerin ‘âşıkların hakkında var nutk-i hafâ
 Meşrepleri mezhepleri ‘âlemde ne hüzn ü ne gam¹⁰⁰⁹

Âşıklar bir gün muradına erecektir:

Tahammül edegör âlâm-ı aşkı eyleme şekvâ
 Verir âşıkların bir gün murâdın Hazret-i Mevlâ¹⁰¹⁰

Gerçek âşık olmak için akla uymamak gerekir:

Kâm-yâb-ı aşk olam dersin geri koy aklını
 Şeyhîyâ akla uyanlar oldular Hak’tan cüdâ¹⁰¹¹

Âşıkın derdi hûri cennet değildir. Bundan sonra onun mescidi dağ üstü bağıdır:

Değil hûri vü cennet âşıkın kasdı ibâdetten
 Cemâl-i vech-i hâs âşüftesi icârı neylermiş

Aşkdır sermâye-i nakd-i hayâtım dostum
 Hân-kâh u mescidim şimden geri dağ üstü bağ¹⁰¹²

Aşk tohumu ekmek için temiz toprak gereklidir:

¹⁰⁰⁸ Şeyhî, *Divan*, MK, vr. 22a.

¹⁰⁰⁹ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 8b.

¹⁰¹⁰ Şeyhî, vr. 20b.

¹⁰¹¹ Şeyhî, vr. 20a.

¹⁰¹² Şeyhî, vr. 52b.

Tohm-ı aşkı ekmeğe bir hâk ister pâk ola
Câm-ı vaslın nûş eder sîne lâzım çâk ola

Sil süpür âyine-i dilden ğubâr-ı ğayrıyı
Şol gönül lâyük mıdır sultâna pür hâsâk ola¹⁰¹³

Yârsız cennet cehennemden beterdir:

Yârsız cennet cehennemden beterdir Âdem'e
Gayrı girmez gözüme bilmem ne şeydir mâsivâ¹⁰¹⁴

Âşık gamsız olmaz:

‘Âşık olan dervişin gam ile olur her demi
Gamdan kaçan sâlikin derd olur hem-demi¹⁰¹⁵

Âşıkın derd-i derûnundan kaçınmak gerekir:

Hazer etmek gerektir âşıkın derd-i derûnundan
Sen ey tıfl-ı melâhat ğayret-i kakhârı bilmezsin¹⁰¹⁶

Aşk çilesi çekmek kolay değildir. Bunu tecrübeliler bilir:

Oğul sen hân-kâh-ı çille-i aşkı kolay sandın
Safa-yı aşkı var bir çillesi dolgun babadan sor¹⁰¹⁷

Cânân isteğiyle bu cihâna gelmiş olan Şeyhî, can cânân ilişkisine farklı bir bakış açısı getirmiştir:

Dedi can vermeyenin girmez eline cânân
Şeyhiyâ Yoluna bu cân fedâ katlime fermân istemem¹⁰¹⁸

Bana can fikri ne lâzım o benim cânımdır
Cân giderse gam değildir yerine cânân akar¹⁰¹⁹

¹⁰¹³ Şeyhî, vr. 63b.

¹⁰¹⁴ Şeyhî, vr. 22b.

¹⁰¹⁵ Şeyhî, *Divan*, İÜK., vr. 66a.

¹⁰¹⁶ Şeyhî, vr. 60b.

¹⁰¹⁷ Şeyhî, *Divan*, İÜK., vr. 33b.

¹⁰¹⁸ Şeyhî, *Divan*, vr. 56b.

¹⁰¹⁹ Şeyhî, vr. 18b; (Muhabbet Konusunda Bkz., Mikâil Dumlu, *Tasavvufî Düşüncede Muhabbet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. S.B.E. Erzurum 2002.)

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Süleyman Şeyhî Efendi'nin yukarıdaki aşka dair ifadelerinden anlaşıldığı üzere, müellif aşk duygusunu bütün boyutları ile hakka'l-yakîn yaşamış olduğu, âşık dert ve mihnet olarak yansıyan aşkın çilesini çektiği anlaşılmaktadır.

2.1.4.13. Havf-Recâ

Havf, kötü sayılan bir şey olacağını veya sevilen bir şeyin yitirileceğini ummak veya beklemekle insanda oluşan korkudur.¹⁰²⁰ Recâ' ise lügatte, emel yani umma anlamına gelir. Istılâhta ise sevilen bir şeyin gelecekte hâsıl olmasına kalbin umut bağlamasıdır.¹⁰²¹ Havf, kalb nûru olup, sâlik kalbinde olan hayır ve şerri bu nur ile müşâhede eder. Havf, kalb-i münkâd/boyun eymiş kalb dışında sâkin olmayan bir mülktür. Hâîfîn/tasavvufî anlamda bir korkuya sahip olmasının alâmeti, gayb kapısında mütehayyerlik/şaşkınlıktır.

Şeyhî'ye göre, havf öyle bir duygudur ki kabir ve cehennem azâbı, cennet nimetlerinden hulûd-i cennete tama' ve adem-i kemâl ve hicâb-ı beşeriyet ile ru'yet-i cemâlden dûr, gafletle aslına adem-i vusûl ve sıfat-ı hayvâniyet ile fevt, süflî berzahlarla kayd ve en aşağı mertebeyi ifade etmek için kullanılan "*Esfel-i sâfilîn*"e revâ olmaktan korkmaktır. Dahası isneyniyet kusûru ve bâkiye-i eniyyet ile mahcup olmayıp, nihâî mertebeye vâsıl olmaktır. Gerçek havf havfdan da havfdır.¹⁰²² Aslolan havf u recâdan geçerek mâzî ve müstakbel kayıtlarından azâde olmak, gönül âyinesini gayrdan arındırmaktır.¹⁰²³

Ebû Ali Cürçânî'ye göre, bedbaht kimse, Hak Teâlâ onun günâhını örterken, o ortaya çıkarır. Cürçânî'ye göre üç şey tevhidin elbisesidir. Bunlar; havf, recâ ve mihnettir. Bu sözü değerlendiren müellifimize göre, bunların çok olması kişiyi Hakk'a ulaştırır. Havf sahibi dünyadan kaçır. Recâ/ümit sahibi ise daima dünyayı ister.¹⁰²⁴

¹⁰²⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 238-239; Cürçânî, *Tarifat*, 99.

¹⁰²¹ Kâşânî, 261-262; Cürçânî, 110.

¹⁰²² Şeyhî, *Sübha*, vr. 49a.

¹⁰²³ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 59b.

¹⁰²⁴ Şeyhî, *Bahr*, 150-151.

2.1.4.14. Kabz-Bast

Bast, Arapça'da kabz halinin zıddı olan zihni açıklık, kalbî rica, niyâz, yalvarma halidir. Hâl olarak, kabul, lütûf, rahmet ve ünse işarettir. Zıddı kabz halidir. Sûfî bast halinde her şeyi kuşatır. Ona hiçbir şey te'sîr edemez. Sûfî önce kabza, sonra basta düşer. Fakat daha ileri makamlarda her iki durumdan da kurtulur. Çünkü bu iki hâl enâniyet sahiplerinde olur.¹⁰²⁵

Kabz ve bast mertebesi kulun havf u recâ halini geçtikten sonra ulaştığı bir durumdur. Ârif için kabz, müste'men/aman verilmiş için havf gibidir. Kabz u bast ile havf u recâ arasındaki fark şudur: Havf u recâ sevilen veya beğenilen bir durumla ilgilidir. Kabz u bast ise vakitte hazır olan bir durumla ilgili olup, ârifin kalbine gaybî bir vâriden gönderilir.¹⁰²⁶

Şeyhî'ye göre ise kabz İlyâs (a.s.)'in¹⁰²⁷ sıfatı, bast ise Hızır (a.s.)'in¹⁰²⁸ sıfatıdır. Envâr-ı cemâl ve tecellî-i zevk-i hâlde aydınlanmış âşık ve sâdıkın kalbine bast sıfatı aksederek onun ervâh ve eşbâhını/madde ve mânasını münşerîh kılar. Fakat zıyk-ı celâl/celâl tecellisinin verdiği sıkıntı ile ve hicr-i firâk hüsn-i dildâr/sevgiliden ayrı olmanın hasreti ile munkabız olur. Giryân ve nâlân ve meârif ve avârif-i zevk-i hâl ile ise mestûr ve mesrûr olur. Takrîr ve tahkîkte mahsûr ve mebhût olup kalır. Bu iki mukâbil sıfat birbirinden ayrılmaz. Âlem ve Âdem bu iki mukâbil sıfat ile yaratılmış ve âdet-i ilâhî bunun üzerine cârî kılınmıştır.¹⁰²⁹

Şeyhî'ye göre ism-i Bâsît'a mazhariyeti gereği inbisât-ı halk hüsn ve hüsn-i muâşeret ve zuhûr-i recâ havf üzerine galebe ile rahmet-i Rahmân'a ve Hazreti Gufrân'a hüsn-i zan ile terk-i tekellûf ve kuyûdât-ı akl ü hayâlden nûr-i basîret ile halâs ve galebe-i himmet ile vahdet-i zâta vâsıl olmak ve kurb-i hazret-i temlîkin üns ü muhabbet ve ifrât-ı sürûr ve şükr-i inbisât bast-ı Hak zuhûr etmektir.

İnbisât-ı mea'l-halk, hüsn-i halk ve mahlûktan uzlet etmeyerek tevâzu', ihtirâm, inbisât ile hüsn-i muâşeret ve müsemmâ-i ism-i Basît'i bisât-i nûr-i şemsin her

¹⁰²⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 140.

¹⁰²⁶ Cürcanî, *Tarîfat*, 177.

¹⁰²⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 79.

¹⁰²⁸ Kâşânî, 232.

¹⁰²⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 64a-65a.

zerresinde görerek ve her katrede zâtiyet bahrini idrâk ederek bu nazar ile münbasit olmaktır.

İnbisât mea'l-Hak, havfin galebe çalarak recâya mâni' olmaması, kişinin azâbdan korktuğu kadar, Hakk'ın atâsını ümit ve talep etmesi ve el-Basît ismine mazhar olarak Hak ile inbisât etmesi/feraha ermesidir.¹⁰³⁰

Kabz ve bast sıfatı âlem ve Âdem'e "*ahadiyyetü'l-cem*" mertebesindeki zâtların kalbinden yansır. Onlar kahr içinde kendilerine has bir lütûf müşâhede ederler. İbtîlâlardan bile zevk alırlar. Hatta bunun da ötesine geçerek, kabz ve bast onların zâtî vasıfları olmuş, bütün esmâ ve sıfatla fiilen muttasıf olmuşlardır.¹⁰³¹

2.1.4.15. Kurb-Bu'd

Arapça'da yakınlık anlamına gelen kurb kelimesi, ruhlar âleminde kul ile Allah arasındaki ahde uymayı ifade eden bir tabirdir. Kurb-i nevâfil ve kurb-i ferâiz olmak üzere iki tür kurb vardır. Kulun Hakk'a yakın olması müşâhede ve mükâşefe ile olur.¹⁰³²

Kurbun mukâbili olan b'ud ise, Arapça'da uzaklık anlamına gelir. Kulun Allah'tan uzaklaşması emir ve nehiylere uymamakla olur. Hak'tan uzak kalanlara "*baîd*" denir.¹⁰³³

Tevhîdî bir perspektifle meseleyi ele alan müellif, konu ile ilgili olarak oldukça sıradışı izahlar yapmıştır. Şeyhî'ye göre, kurb kendini ma'dûm, Hakk'ı mevcûd bilmek, bu'd ise kendini başka, Hakk'ı başka bilmektir. Bu'd hicâb-ı beşeriyet ve cehl ü gaflettir. Bu bilinç düzeyine erenlere ise karîb ve baîd denir.¹⁰³⁴ Şeyhî'nin kurb bağlamında "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"¹⁰³⁵ âyet-i kerîmesinden anladığı kadarıyla Allah bize o kadar yakındır ki, bu yakınlık onda "*Biz hiç yokmuşuz var olan sadece Cenâb-ı Hak imiş*" gibi bir duygu uyandırır.¹⁰³⁶

Kurb, bütün avârızı izâle ederek Hakk'a itaat etmek ve bütün boyutları ile Hakk'ın gayrından kesilmektir. Fenâdan ibaret olan kurb, "hakîkat-i kâb-ı

¹⁰³⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 88b; İnbisât için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 86.

¹⁰³¹ Şeyhî, vr. 64a-65a.

¹⁰³² Kâşânî, 452; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 459.

¹⁰³³ Kâşânî, 111; Cebecioğlu, 161.

¹⁰³⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 81a.

¹⁰³⁵ (50. Kaf: 16)

¹⁰³⁶ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 62b.

kavseyn”dir¹⁰³⁷ ve onda Allah ile kul arasında aktedilen misaka işaret vardır.¹⁰³⁸ Bir başka tanımlamaya göre kurb, makâm-ı intihâ olan Hakk’a ikiliksiz olarak vuslat derecesine yaklaşımdır.¹⁰³⁹

Bütün bu tanımlamalara rağmen ehlullah, kurb kavramını Cenâb-ı Hakk’a yaklaşma noktasında mesâfe katetmek, cihet ve mekânı çağrıştırdığı için kullanmayı hoş görmeyerek “*Kurb demeyeler, zira kurb, ayn-ı ba’ddır*”,¹⁰⁴⁰ “*Ve kurb bu’ddur. Ve bu’d bu’dun bu’dudur*” buyurmuşlardır. Fakat meseleyi anlatmak için, bir zorunluluk olarak kurb ta’bîri kullanılmıştır.¹⁰⁴¹

Şeyhî de bu olumsuz çağrışımı izâle edecek izahlar yapmıştır. Genel geçer anlayışa göre kurbiyyet iki kimsenin birbirinden belli bir zaman ayrılıp uzaklaştıktan sonra birçok merhale ve menzilleri kat’ ederek tekrar kavuşmasını ifade eder. Bu sûrette gerçekleşen vuslat ve kurbiyyette başlangıçta ünsiyet, akabinde de mekân, zamân ve mesâfe ilintileri olması gerekir. Fakat Cenâb-ı lâ-yezâl ve bî-zevâl bu anlamdaki kurb ve bu’ddan münezzeh, firkat ve vuslattan mukaddes ve müberrâdır. Ne bir kişinin O’ndan ayrılması, ne de O’na bir ferdin yaklaşması söz konusu değildir. Zaten O’ndan başka bir mevcûd da yoktur. Öyleyse bir vücûda bürünüp seyr ve takarrub ederek vâhidu’l-kahhâr olan Hakk’a vâsıl olması hiç kimsenin harcı değildir. Ayrıca kurb ve bu’d gayriyyeti gerektirir. Tevhîd mezhebinde ise gayriyyete yer yoktur. Gayriyet zannedilen hicâb-ı beşeriyet ve cehl ü gaflettir.¹⁰⁴² Dolayısıyla kurb ve bu’dla ilgili bu ifadeler mecâzî olup, halkla Hak arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Cenâb-ı Hakk’ın kendi zâtının kendi zâtına karîb ve vâsıl olması ise gerçekçi bir durum değildir.¹⁰⁴³

Bu izahlara bağlı olarak Şeyhî’ye göre ne kurb, ne bu’d, ne vuslat, ne firkat ne fasl ne de vasl vardır. Cümlesi bir mevcûdun vücûdunda birbirini karşılık gelen esmâ ve sıfatların gereği ortaya çıkan durumlardır.¹⁰⁴⁴ Bu durumda Hakk’ın bütün bu vasıfları

¹⁰³⁷ Kâbe kavseyn, imkân ile vücûb arası bi nokta olup, Peygamber Efendimiz’den başka hiç kimsenin giremeyeceği bir mertebedir. Peygamberimiz bu mertebede Allah Teâlâ’yı gömüş ve O’ndan vahiy almıştır. Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 449.

¹⁰³⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 44a.

¹⁰³⁹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 63a.

¹⁰⁴⁰ Şeyhî, vr. 63a.

¹⁰⁴¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 44b.

¹⁰⁴² Şeyhî, vr. 81a.

¹⁰⁴³ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 19b-20a.

¹⁰⁴⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 63a.

güneşin her zerrede tamamı ile şems, denizin de her katrede bütün kemâli ile deryâ olması gibi birbirinden ayrılmazlar. Fakat birbirlerinden sudûr etmek sûretiyle ezelen ve ebeden her an âlem ve Âdem’de ahkâmını icrâ ederler. Evrene baktığımızda bu gerçeği anlatan birçok olay görürüz. Örneğin denizden bir öz olan katre, deniz hareketlenince müstakil bir varlık olarak ortaya çıkar iken, rüzgâr durunca denizin bağrında kaybolur gider.¹⁰⁴⁵

Kurb kavramı kendi içinde dörde ayrılır:

Kurb-i Nevâfil: Kurb-ı nevâfil düzeyindeki kurb, mertebe yönüyle nihayeti ifade eder.¹⁰⁴⁶ Kurb-i nevâfilde “*Allah buyurdu: Kim veli bir kuluma düşmanlık ederse, ben de ona savaş açarım. Kulum bana, kendisine farz kıldığım ibâdetlerden daha sevimli bir şeyle yaklaşmaz. Kulum bana nafile ibâdetlerle de yaklaştırmaya devam eder. Nihâyet onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Diliyle de her ne isterse muhakkak onları kendisine ihsan ederim. Bana sığınmak isteyince de onu korurum...*”¹⁰⁴⁷ kudsî hadîs-i şerîfi gereği Hak kulda tecellî eder. Bu durumda kul Hak ile görüp, Hak ile işitir, Hak ile iş işler.

Kurb-i Ferâiz: Kurb-i ferâiz makâmında bulunanların tüm fiilleri istikâmet üzere tezâhür eder. Bu mertebede¹⁰⁴⁸ “*Attiğin zamanda sen atmadın*”¹⁰⁴⁹ âyet-i kerîmesi gereği kul Hakk’a âlet olur. Bu durumda Hak, her işini kulun işleri ile işler. Bunun anlamı, kuldan sâdır olan her fiil, fâil-i hakîkî olan Cenâb-ı Hak’tan sâdır olmuş demektir.¹⁰⁵⁰

Kurb-i Hakîkî: “*Allah vardı onunla beraber kimse yoktu halen de öyledir*” kelâm-ı şerîfinin ifade ettiği yakınlıktır. Buradaki yakınlığın ölçüsü, kişinin mârifet-i nefse vâsıl olarak kendisini Hak’tan bilmesidir. Çünkü Hak cümleden akreb olup, hatta karîb kelimesinin ifade ettiği anlamdan bile yakındır.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁵ Şeyhî, vr. 64a-64b.

¹⁰⁴⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 44b.

¹⁰⁴⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, Rikâk; 38 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-X, Beyrut 1991, İstanbul 1981, *Müsned*, 6/ 256.

¹⁰⁴⁸ Şeyhî, *Bahr*, 408.

¹⁰⁴⁹ (8. el-Enfâl: 17).

¹⁰⁵⁰ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 14b-15a.

¹⁰⁵¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 81a-81b.

Kurb-i İtibârî: Mertebe ve makâm yönünden bir yaklaşmayı ifade eden kurb türüdür. Zâtî açıdan bir kurb ve bu'd durumu ise yoktur. Zât boyutunda kurb aramak insanı bu'da düşürür. Aşağıdaki veciz mısralar bu görüşü özlü bir şekilde ifade eder:

Ey birâder bilmiş ol ki kurb-i Hak
Zîr'ü bâlâyâ urûc etmek değil
Kurb-i Hak varlıktan etmektir güzer
Mülk-i mâlından ehl-i ıyâlinden hurûc etmek değil¹⁰⁵²

Müellif konuyu daha iyi izah etmek için kurb kavramı ile anlam yakınlığı olan “mukarreb”, “vuslat”, “ittihâd”, “ittisâl”, “infisâl”, kavramlarını da ele alır:

Mukarreb: Kelime anlamı yaklaşmış, yakın¹⁰⁵³ anlamına gelen bu , mutlak olarak “fenâ-i tâm ashabı” anlamında kullanılır ise mukarreb-i muttasıl, müttehid-i vâsıl da denilen “ehass” ve “ekmel”lerin makamını ifade eder. Eğer “havass-ı mukarrebûn” anlamında kullanılır ise, maksûda yani fenâ-yı fenâ ve bekâ-i ba'de'l-fenâyâ ermeyerek “Ev-ednâ” makâmına vâsıl olamayıp, dolayısıyla da “Kâb-ı kavseyn” mertebesinde kalanları ifade eder. Bunlara “mâiyyet” ve “mukarrebîn” denir. Şeyhî'ye göre mukarrebûn ehlinin kimi taallüm ve taallukla, kimi taallüm ve tahallukla bu makama ermiştir. Bunlar genel anlamda ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn sâhipleridir.¹⁰⁵⁴

“Mukarrebîn” ve “Vâsilîn” arasındaki fark “Kâb-ı kavseyn” ile “Ev-ednâ” arasındaki farka benzer. Buradaki Hakk'a mukarreb olmaktan kasıt, kendi zâtına yani mârifet-i nefse âlim ve ârif olarak “Men aref” sırrına ermektir. Vâsilûndan kasıt ise seyr ü sülûkunu tamamlayarak Hakk'a ermektir. İlmin “ayn”/zâtî bir öz olduğu bu makama eren sâlik, ilim sıfatı ile tahakkuk eder. Kendisinde varlık eseri tamamen izale olarak “Lî-maallâhi vakt” sırrı zuhûr eder. Bu zât, şeksiz ve şüphesiz önceki bilmelerinden farklı olarak nefsinin ve Rabbini başka başka iki unsur olarak değil de, nefsinin ve bütün nefisleri belki bütün âlemi bir vücûd ve bir zât olarak bilir. Onun açısından karîb ve vâsıl itibarları ortadan kalkar. Bu durumda sâlik için “Erdi, buldu ve oldu” derler. Bundan sonra artık vâsıl da odur, müttehid ve mukarreb de odur.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² Şeyhî, vr. 44a-44b.

¹⁰⁵³ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 678.

¹⁰⁵⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 20b.

¹⁰⁵⁵ Şeyhî, vr. 20a-20b.

Şeyhî'ye göre bulmak bilmekten kolaydır. Zira var olan bulunmuştur. Ancak bulunan bilinmemiştir. Aslolan herkesin kendini kendinde bulduğunu bilmektir.¹⁰⁵⁶ Bütün bu izahlardan anlaşıldığı gibi, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde geçen mukarreb ve vâsıl tabirlerinin mârifet-i nefis ve mârifetullâhı ta'lîm ve tefhîm için kullanıldığı açıktır. Çünkü ferdâniyet ve vahdâniyet gibi sırf hakikat ile ilgili kavramlar ancak gayriyet ve isneyniyet gibi mecazî ifadelerle anlatılabilir. Yoksa vâhidu'l-kahhârdan başka kim vardır ki seyr ü sefer ederek Hakk'a vâsıl olsun. Sonra Cenâb-ı Hakk'ın mekânı mı vardır ki O'nun mekânına yaklaşılsın.¹⁰⁵⁷ Nitekim “*Ve biz ona şâh damarından daha yakınız*”,¹⁰⁵⁸ “*Nerede olsanız O sizinle beraberdir*”¹⁰⁵⁹ âyet-i kerîmelerinde kurb kavramı “*ayn*” anlamında kullanılmıştır. “*Allah vardı ve onunla beraber bir şey yoktu. Hâlen de öyledir*”¹⁰⁶⁰ ifadesi kurbu iskât ederken, bilâ kurb ve bu'd-i hakâyıkı ispat etmiştir.¹⁰⁶¹

Vuslat: Arapça'da ulaşmak, varmak demek olan vuslat,¹⁰⁶² müellifimize göre iki kimsenin ayrılmasından sonra kat'î derece ve kesb-i münâsebet ile ittihâd ve ittisâlınden ibârettir.¹⁰⁶³ Bir başka ifadeyle niyyetin mahvı, gayriyet cehâlet ve hicâbın ref'i olup, “*Men aref*” sırrına mazhar düşmeğe mahsûs bir durumdur. Vâsıl ise bu ilmin sâhibi ve bu mârifet ve kesin bilgi demek olan îkânın mâlikidir.¹⁰⁶⁴

İttihâd: Vahdet kelimesinden gelen bu kelime bir olma, birleşme, aynı fikirde olma, birlik gibi anlamlara gelir.¹⁰⁶⁵ İttihâd, iki şeyin karışması bir tek varlık olacak şekilde birleşmesi şeklinde gerçekleşir. Bu da ancak birden fazla unsuru gerektirir ki

¹⁰⁵⁶ Şeyhî, *Bahr*, 382.

¹⁰⁵⁷ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 19b-20a.

¹⁰⁵⁸ (50. Kaf: 16)

¹⁰⁵⁹ (57. Hadîd: 4)

¹⁰⁶⁰ Bkz., Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 130-131.

¹⁰⁶¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 44b; Şeyhî'nin bir başka ilginç tesbitine göre Hakk'a hem beden hem de ruhun birlikte yaklaşmasındaki zevk başkadır. Mânevî yaklaşmada tamamen Hakk'ın müşâhede denizinde boğulmak söz konusudur. Ancak diğer taraftan ruh ve beden birliktedir yaklaşmada bedenden ötürü mecazî olarak bir başka olmaklık söz konusu olup, varlık aynasında müşâhede eden ve müşâhede edilen olmak üzere iki farklı unsur ortaya çıktığı için bu halde iken kişi itibarî varlığına binâen zevk alır. Böyle kişiler “*Ey Rabbim, beni senin kerîm yüzüne bakanların hissettiği lezzetle rızıklandır*” sırrıyla nimetlenip giderler. (Şeyhî, *Bahr*, 317.)

¹⁰⁶² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 760.

¹⁰⁶³ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 19b.

¹⁰⁶⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 56b; Bkz., Aristo'nun ilâhî yat üzerine yazdığı kitabının başına yazdığı söylenen, İbn-i Sinâ tarafından vahye ve nübüvvete uygun bulunan vecizesine göre ilâhî mârifetleri kavramak isteyen bir insan ikinci bir tabiat ve fitrat kazanmak durumundadır. (Fahreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı Esâsu't-Takdîs fî İlmi Kelâm*, (Çev. İbrahim Coşkun), İz Yay., İst., 2006, 36.)

¹⁰⁶⁵ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 470.

böylesi bir tasavvur tevhid anlayışı ile bağdaşmaz. Tasavvufî anlamda bir ittihad ise bir ve mutlak Hakk'ın varlığını müşâhede etmektir. Öyle ki her şey Hak'la var olup kendi başına yok olur.¹⁰⁶⁶ Şeyhî'ye göre ise Hakk'ın vahdâniyyetini bilmek olan ittihâd, ittisâlin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Buna göre bütün eşya ademiyeti ile vahdâniyyet-i Hak'ta münderiç, Hakk'ın vücûduyla mevcûd ve kâim olup, eşyanın kendi başına aslâ vücûddan nasîbi yoktur. Eşyanın Hak'la ittihadı taayyün ve gölgesel sûreti ile olup vücûd yani gerçek mevcudiyeti ile değildir. Çünkü eşya ma'dûmdur, ma'dûmun ise mevcûd ile yani yokluk âleminde olanın gerçek bir varlığa sahip olan ile ittihâd/birleşmesi muhâldir.¹⁰⁶⁷ Zira böyle bir tertib için bu'd, mesâfe, gayriyet, isneyniyet ve enâniyet gerekir. Cenâb-ı Hak ise bütün bunlardan münezze olup böyle bir yakınlık şirki gerektirir. Ayrıca bu düşünceye göre abdin tahsîl-i kemâl ile ma'bûd, zâkirin devâm-ı zikr ile mezkûr, âşıkın ifrât-ı aşk ile mâşuk olması lâzım gelir. Bu ise açık bir küfürdür.¹⁰⁶⁸

Öyleyse sûfiyye ıstılâhındaki ittisâl-i mânevî ve ittihâd-ı mânevî tabirleri sâlikin kalbinden hicap perdelerinin kalkması ile ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn aşamalarından geçerek mârifet-i nefis ile mârifetullâh saâdetine ermesi, aslına âlim, zâtına ârif olması demektir. Bu durumda zâtını bilen ne olduğunu bilâ-şek anlar ve vâsıl olur. İşte bu bilince ulaşmış zâtlar; “Erenler”, “Vâsılîn”, “Mukarrebler” ve “Hak ile Hak olanlar” gibi isimler alır.

İttisâl: Arapça bir kelime olup, vasl'dan türemiştir. Bitişme, kavuşma, ulaşma,¹⁰⁶⁹ eklenip bağlanma anlamına gelir. Tasavvuf ıstılâhındaki anlamı ise kulun kendi zâtını tek ve mutlak olan mevcûd ile bitişik hissetmesidir. Bazı sûfiler ittisâli sırrın zühûl makamına ulaşması olarak tanımlar iken, bazıları ise kulun yaratıcısından başkasını görmemesi olarak tanımlamıştır.¹⁰⁷⁰

Şeyhî'ye göre ise ittisâl, sırr-ı Hakk'ın gayrından munfasıl olup gayrı görmemek ve işitmemek ve makâm-ı vusûl sırrına vâsıl olmaktır. İttisâl, abdin kendi özünü

¹⁰⁶⁶ Cürcanî, *Tarifat*, 12.

¹⁰⁶⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 52a.

¹⁰⁶⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 63a-63b. Müellifimiz birçok eserinde bu görüşü ile çelişen ifadeler kullanmıştır. Fakat kastettiği ittihadın merâtibde olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁶⁹ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 471.

¹⁰⁷⁰ İttisâl ve çeşitleri bkz., Kâşânî, 34-35; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 409.

muttasıl olduğu vücûdda mülâhaza etmesidir. Fakat tüm eşyanın ittisâlini müşâhede ile kendinin aynından kat’-ı nazar etmiş olmalıdır.

Bir başka tanıma göre, ittisâl, ahlâk-ı ilâhiyye ile muttasıl olmak ve şühûd-ı zât ile fenâ-yı sıfat ve abdi mülâhaza etmektir. Hakk’ın zâtını vücûd ile muttasıl kılması bir nesnenin bir nesneye muttasıl ve mukayyed olması gibi değildir. Buradaki ittisal, Cenâb-ı Hakk’ın feyiz ve rahmet nefesinin kesintisiz bir şekilde evrene sârî olmasıdır. Yoksa gerçekte ne ittisâl, ne infisâl, ne de ittihâd vardır. “*Allah vardı, O’nunla berâber bir şey yoktu*”¹⁰⁷¹ hükmü “el-ân kemâ kân”/her daim geçerlidir.¹⁰⁷²

İnfisâl: Arapça’da “fasl” kelimesinden doğan bu kelimenin anlamı, ayrılma, yerinden ayrılma gibi anlamlara gelir.¹⁰⁷³ Istilâhî anlamı ise, kulun şahsî isteklerini terk edip, dünya ve âhireti bir kenara bırakarak sadece Allah’a yönelmesidir. Zıddı ittisâldir.¹⁰⁷⁴

Şeyhî’ye göre ise infisâl; dünyevî ve uhrevî istek ve tasavvurlardan, rusûm-i âdât/şekilcilik, kesret, gayriyet ve enâniyet duygularından ayrılmak olup, mâsivâullah, esmâ ve sıfâtullahdan hatta ittisâlin neticesi olan infisâlden bile infisâldir.¹⁰⁷⁵

Aslına bakılırsa insanın elest bezminden sonsuza kadar olan yolculuğu bir infisâl ve ittisâl sürecinden ibarettir. Bu anlamda insanın hakikatinin kavs-i nüzûle teveccüh ederek intihâ-i hâke ininceye kadar olan sürece “*infisâl süreci*”, kendini Hak’tan ayrı bilen bu sâliklere de “*munfasıl*” denir. Hâlbuki sâlikin özü bu mertebeye bile Hak’tan ayrı değildir. Yeryüzünde bir süre kalıp hicâp perdeleri ile örtülen bu kutsî öz, “*Şüphesiz O’na döneceğiz*” gereği bu zulûmattan kurtulup nihayete ermek için intihâ-yı hâkte kavs-ı urûca kadem basmaya teşebbüs eder.¹⁰⁷⁶ Bunun neticesinde sâlik-i sâdıkın basar-ı basîretinden kevnî perdeler kalkıp, îkân gözünden vücûd-i zılliyyesi ref’ olup sivâ, gariyyet ve eniyyet duyguları sâkıt olur. Sâlikin “*Allah’tan başka varlık yoktur. Kevnde Allah’tan başkası yoktur*” bilincine ermesi ise¹⁰⁷⁷ “*ittihâd*” ve “*ittisâl-i*

¹⁰⁷¹ Ebu’l-Kasım Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, (Thk. Ebû Muaz b. Ivazullah b. Muhammed ve Ebu’l-fâzl Abdulmuhsin b. İbrahim), Kahire: Daru’l-Harameyn, 1995, VIII, 174.

¹⁰⁷² Şeyhî, *Sübha*, vr. 51b.

¹⁰⁷³ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 437.

¹⁰⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 397.

¹⁰⁷⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 52a; Bkz., Kâşânî, 88-89.

¹⁰⁷⁶ Şeyhî, vr. 57a.

¹⁰⁷⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 57b.

i'tibârî" sürecini ifade eder.¹⁰⁷⁸ Burada söz konusu olan gerçekleşme, Hak'la halk arasındaki perdelerin kalkmasından ibarettir. Bu perdelerin kalkması ile sâlik, sanki Hak'tan ayrı imiş de tekrar Hak'la birleşmiş zanneder.¹⁰⁷⁹ Yoksa müellifimizin birçok yerde vurguladığı gibi ittihâd ve ittisâl denilen şey, "*abd-i mümkün*", "*ma'dûm*" ve "*hâdis*" olan sâlikin bir "*mahlûk*" ve "*şey-i âher*" olarak seyr ü sülûk, sa'y ve ihtimâmla Hakk'a vâsıl olup, Hak ile somut bir birleşimi değildir. Böyle bir inanca sahip olmak, küfür ve şirktir. Zira ma'dûmun mevcûda, hâdisin kadîm, mümkünün vâcib ile fizikî olarak bir yakınlık kurması muhâldir. Cebrail (a.s) bile mertebe-i zâta yaklaştığında "*Bir adım daha atarsam yanarım.*"¹⁰⁸⁰ Buyurarak bu anlamdaki aczini ifade etmiştir. Öyleyse bu ittisâl ve ittihâd tabirleri mânevî bir erişimi ifâde etmekten ibâret olup, Hak'la muttasıl olacak Hak'tan başka kimse yoktur. Fakat bu idrâk düzeyine sâlik, ancak hakka'l-yakîn mertebesinde ulaşır. Öyle ulaşır ki kendisinin dahi bir varlığa sâhip olmadığını anlar.¹⁰⁸¹ Bu zât için artık ne firâk, ne visâl, ne ittihâd, ne de ittisâl vardır. Bu mertebeye ermiş sâlikin o ana kadar ki düşünce dünyasını oluşturan yapı taşları olan kavramlar sanki "*Yer başka bir yere dönüştürüldüğü...*"¹⁰⁸² âyet-i kerîmesi tecellî ederek alt üst olmuştur. Onun için artık visâl denilen firâk, firâk denilen ise visâlin ta kendisidir.¹⁰⁸³

Müellif meseleyi daha da somutlaştırmak için iki istiâre arzeder: Buna göre bir gün denizdeki balıklar, padişahlarına başvurarak suyu göstermesini isterler. Tamamen suda yaşayan kendileri de sudan ibaret olan balıklara meramını bir türlü anlatamayan balıklar padişahı onları "*Su budur*" diyerek sahile çıkarır. Sahile çıkınca nefes alamayan balıklar çırpınmaya başlarlar. Meseleyi anlayanlar kendilerini hemen suya atarak canlarını kurtarırlar. Karada suyu arayarak oyalananlar ise suya ulaşamayarak çırpına çırpına can verirler.¹⁰⁸⁴ Bir başka istiâresi de aslen seyyit olduğu halde seyyit olduğunu başlangıçta bilmeyen fakat seyyit olmayı çok arzulayan bir şehzadenin seyyitliğini sonradan öğrenmesidir.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁷⁸ Şeyhî, vr. 57a.

¹⁰⁷⁹ Şeyhî, vr. 57b.

¹⁰⁸⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhü Mişkâtî'l Mesâbih*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, 1/49; Alûsi, *Rûhu'l-Meânî*, 26/83.

¹⁰⁸¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 16b-17a.

¹⁰⁸² (14. İbrahim: 48)

¹⁰⁸³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 56b.

¹⁰⁸⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 16a-17b.

¹⁰⁸⁵ Şeyhî, vr. 17b-18b.

2.1.4.16. Temkîn

Lügatte, vakar, sebat, metânet¹⁰⁸⁶ bir kimseyi bir şeye muktedir kılmak olan temkîn, doğruluk üzere istikrâr ve sağlamlılık,¹⁰⁸⁷ istikâmet üzere karar kılma, iniş ve çıkışlardan kurtulma makamıdır. Temkînde telvînin aksine tam bir kararlılık hali vardır.¹⁰⁸⁸

Şeyhî'ye göre ise, temkîn, havassın hâli olup, gerekli menzillerin katedilmesi ile elde edilir. Temkîn ehline “*Ulemâ-yı rabbâniyyûn*” ve “*Râsihûn*” da denir.

Temkîn halinin iki merhâlesi vardır:

a. Temkîn Ba'de't-Telvîn: Muhib âşıkıyyet harâreti ve celâl ve cemâl tecellîleri ile halden hâle geçer. Bu süreç, sâlikin telvîni temkîne, hâli makâm ve mülke evrilene kadar devam eder. Temkîne erdiğinde ise benliğini mahvederek kâffe-i eşyada ve mecmû-i zerrât-ı mümkünâtta Zât-ı vücûd-u vâhidi ispat edip, “*Allah vardı. O'nunla berâber hiç bir şey yoktu*”,¹⁰⁸⁹ “*Varlıkta Allah'tan başkası yoktur*”, “*Allah'tan başka mevcûd yoktur*” “*Allah yerlerin ve göklerin nûrudur...*”¹⁰⁹⁰ envârı ile münevver olarak yukarıdaki âyet-i kerîmelerin sırrına erer ve “*Lâ-sabâhe ve lâ-mesâe*” meârifî ile “temkîn ba'de't-telvîn” saâdetine nâil olur.

b. Telvîn Ba'de't-Temkîn: Sâlik, nihâyetten bidâyete vücûd-i mevhûb-i hakkânî/Hakk'ın ihsân ettiği beşeriyet tortularından arınmış yeni bir vücûd ile dönme şerefine erişebilir ise “*Dönüş, başadır...*” gereği “*Telvîn ba'de't-temkîn*” vuku' bulur. “*...O, her an yaratmadadır*”¹⁰⁹¹ gereği her anda bir şe'n ve her şe'nde bir telvîn ile bî-şân/şansız olur. “*...Yeni yaratma hususunda şüphe içindedirler*”¹⁰⁹² ahkâmı ile de teceddüd ederek yani yenilenerek sürekli bir mahv ü ispat ile telebbüs ve teceddüd halleri ilminde sâbit, telvîn ve temkin hükümlerini cem' etmiş olarak ve tarefe'nin hükmünü vücûdunda ve tüm eşyanın varlığında vukûunu nefy ve ispat ile bilir hale gelir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁶ Şemseddîn Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 439.

¹⁰⁸⁷ Cürcanî, *Tarîfat*, 66.

¹⁰⁸⁸ Kâşânî, 152-154; Yılmaz, *Tasavvufî İlgili Sorular ve Cevaplar*, 525.

¹⁰⁸⁹ Abdullah Muhammed b. İsmâil, el-Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 1, Tevhîd, 22.

¹⁰⁹⁰ (24. Nûr: 35)

¹⁰⁹¹ (55. Rahmân: 29)

¹⁰⁹² (50. Kâf: 15)

¹⁰⁹³ (6. En'âm: 6, 36), (36. Yâsîn: 41)

Telvîn ba'de't-temkîn ehass ve ekmelin hâlidir. Onlar temkîne vâsıl olduktan sonra öyle bir mertebeye ererler ki makâmât-ı şâmile ve cem'iyet-i kâmile ile her anda bir şân ve her zamanda halk-ı cedîd ile televvün ve telebbüs üzere olduklarından daima şuûnât-ı rabbâniyye ve mahv ü ispat üzere tecellîyât-ı subhâniyye gereği telvîn-i hakkânî ile telvînden hâlî olmazlar. Temkîn-i evvel mertebesinde gerçekleşen temkîn ve şuûnât-ı ilâhiyye gereği bu mertebeye de telvîn ba'de't-temkîn denir.

Özetle mübtedî avam mertebesine telvîn, havas mertebesine temkîn, ehass mertebesine telvîn ba'de't-temkîn denir. Mübtedî ve mutavassıtlar kalblerinde yakîn kuvveti olmadığından dolayı daima tereddüt ve televvün içindedirler. Muntehânin ise imanı, irfânı ve tevhidi kavî, râsih ve metîn olduğundan mütemekkin, ehass ve ekmelin hâlî, şuûnât-ı ilâhiyye ile her anda bir şân ile mütecellî olup, temkînden sonra telvindir.¹⁰⁹⁴

2.1.4.17. Üns

Lügatte, ülfet etmek anlamına gelen üns,¹⁰⁹⁵ heybet¹⁰⁹⁶ ile birlikte anılır. Üns ve heybet, kabz ve bastın üstünde iki hâlettir. Heybetin muktezâsı gaybettir. Üns ise sahv, ifâkat, yani uyanma ve ayılma halini gerektirir.¹⁰⁹⁷

Şeyhî'ye göre üns, ehl-i velâyetten öte Hakk'ı halktan vahşettir. Yani Hakk'ın halktan tecerrüdü bir başka ifade ile ıssızlaşmasıdır. Üns, Hakk'ın cemâlini müşâhede etmenin eseri olup kalbde tecellî eden cemâlü'l-celâldir. Üns, makâm-ı vâhidiyyette esmâ-i ilâhiyyenin tecellî etmesi ve nûr-i cemâl-i zâtın vera'-i hicâb-ı sıfattan doğması ve "mertebe-i ayn-ı cem'ü'l-ahâdiyyet" makamında enâniyetin tamamen yok olmasıdır. Hak ile üns kalbin Hak ile ferâh bulması olup, sâlikin Hak ile ünsünün alâmeti bütün eşyadan hatta nefsinden bile teferrüd etmesi, arınmasıdır. Hak ile üns, gayrın yokluğunu gerektirir. Zira mâsivâ ile birlikte Hak ile üns imkansızdır ve gerçek üns vuslattır.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 65a-66a.

¹⁰⁹⁵ Şemseddîn Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 176.

¹⁰⁹⁶ Korku ile saygı duygularını birlikte uyandıran hâl veya gösteriş. (Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 360)

¹⁰⁹⁷ Kâşânî, 84; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 213.

¹⁰⁹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 46a.

Müellifimize göre, ünsiyet hâlinin gereklerinden biri heybetin olmaması ve bütün insanlık yok olsa bile ünsiyet ehlinin yalnızlığa sürüklenmemesidir.¹⁰⁹⁹

2.1.4.18. İlim ve Mârifet

Mârifet, Arapça “a-r-f” kökünden türetilen bir mastardır. Lügatte, sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla idrak etme, anlama, kavrama, bilme, sağlam görüş, hakikate vakıf olma, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi olarak tarif edilir.¹¹⁰⁰ Bir’e giden yolu gösteren anlamına gelen mârifet,¹¹⁰¹ her türlü zenginliği bir tarafa koyup, Allah Teâlâ ile beraber olmanın zenginliğine ermdir.¹¹⁰² Mârifet kavramının bir türevi olan irfan ise, insanın okuduğu, dinlediği, gördüğü, mânevî ve rûhî tecrübe ile kazandığı, keşf ve sezgi ile müşahade ettiği fikir, kanaat ve anlayış anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰³ Ünlü müsteşrik Arberry, mârifet kavramının tasavvuf literatürüne Zünnûn-i Mısırî (245/859) tarafından dahil edildiğine inanır. Ancak, bu kavramın ilk zâhidlerin ifadelerinde de yer alması olarak kullanılmış olması bu fikrin doğru olmadığını gösterir.¹¹⁰⁴

Kuşeyrî’ye göre ulemâ lisanında mârifet, ilim mânasına gelir. Onlara göre her ilim mârifettir. Her mârifet ilimdir. İlim umumî, küllî, nazarî ve mücmeldir. Mârifet ise, hususî, amelî ve tatbîkidir. Kalbin verdiği bilgiye mârifet ve irfan, aklın verdiği bilgiye “*ilim*”¹¹⁰⁵ denir.¹¹⁰⁶

Bilgi insana varlık verir, gururunu artırır. Âlim kendisini diğer insanlardan üstün görür; bu açıdan sûfilere göre bilgi insana bir yükür ve Allah Teâlâ’nın rahmetine

¹⁰⁹⁹ Şeyhî, *Bahr*, 118.

¹¹⁰⁰ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Lüga ve's Sihâhi'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülgaffar Attar, Mısır ts., IV, 1400 vd; Yakûb b. İshak el-Kindi, *Felsefî Risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya), İst. 1994, 70; İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakîkilerin Yolu)*, (Çev. M. Necmettin Bardakçı), İst. 1999, 100.

¹¹⁰¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts., II, 297.

¹¹⁰² Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camiü'l-Usûl*, ts.183.

¹¹⁰³ Ekrem Sağıroğlu, *Bilgiden Tevhîde Yükseliş*, İst. 1993, 217.

¹¹⁰⁴ A. J. Arberry, *Sufism (An Account of the Mystic of Islâm)*, London 1956, 52.

¹¹⁰⁵ Abdülaziz Debbağ Hazretleri’ne göre, tahâret ve safâda doruğa ulaşmış kâmil bir ilmin yedi cüz’ü vardır. Bunlardan birincisi, bilinen şeyleri yüklenip taşımaktır. İkincisi, ilmin zayedilmemesidir. Üçüncüsü, lügatları, hayvanların seslerini, cansız varlıkların hallerini bilmektir. Dördüncüsü, sonuçları bilmektir. İmin beşincisi insanların ve cinlerin hallerini bilmektir. İmin altıncısı ulvî ve süflî âlemlerle ilgili ahvâli bilmektir. İmin yedinci cüz’ü, bütün cihetleri tek bir cihet olarak görmektir. (Eş-Şeyh Abdülaziz Debbağ, *El-İbriz*, (Çev. Celal Yıldırım), Demir Kitabevi, İstanbul 1979, I, 162-171.)

¹¹⁰⁶ Abdulkerîm b. Havâzin Kuşeyrî, (v. 465/1073), *Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1981, 488; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 223.

varmayı engelleyen bir perdedir. Hâlbuki irfân, insanın kibrini giderir, insanı benlikten, egoizmden arındırır. Bilginin bir gaye değil de bir vasıta olduğu bilincinde olan, aczini ve noksanını bilen kişi, âriflik mertebesine ulaşır.¹¹⁰⁷

Sûfiler, mârifet ile ilim arasındaki bu ayrımı, mârifet/mârifetullah kavramını ortaya attıkları zamandan beri benimsemiş, aklın sahası dışında kalan ve Allah’a, O’nun sevgisine, O’nunla irtibata geçme ve benzeri gerçekler karşısındaki tutumlarını tayin etmede bu ayrımın derin bir tesiri olmuştur. Hatta tasavvuf tarihinde, sufiler mârifeti, sülukun en büyük hedefi olarak telakki etmiş ve tasavvuftaki diğer bütün hedefleri, bu hedef için bir vasıta olarak görmüşlerdir. Şayet tasavvufi hayatın “Allah ile irtibatı amaçladığı” ifade edilse, çoğu sûfilere göre, muhabbetullah yoluyla elde edilen mârifetullah veya mârifetullah yoluyla elde edilen muhabbetullah olmadan bu irtibatın hiçbir manası yoktur. Mutasavvıflara göre Allah, irfan yoluyla tanınabilen bir hakikattir ve Hak adına idrak edilen her şey O’na bir işarettir.¹¹⁰⁸ Bir başka ayrıma göre ilim ile mârifet arasında şu fark vardır. Mârifet sırâ ait olup bir şeyi olduğu gibi idrâk etmektir. Bu bilme kendinden önce bilinmeyen bir şeyi bilmeyi kasteder. İlim böyle değildir. Bu nedenle Hak Teâlâ, ârif değil âlimdir.¹¹⁰⁹ Son tahlilde ilim ile mârifet arasında ince bir fark mevcuttur: İlmin zıddı cehl iken, mârifetin zıddı, inkârdır. İlim kesbî iken, mârifet vehbîdir.¹¹¹⁰ İlim daha genel mârifet ise daha özeldir.¹¹¹¹

Tasavvufi düşüncede ârif ile âlim arasında açık bir ayrım yapılmıştır. Bu ayrım hem mârifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. İlmin elde edilmesinde âlimin dinî ve ahlakî şahsiyetinin fazlaca önemli olmadığı halde mârifete ulaşmada şahsiyet temel rol oynar. Âlim zihni faaliyetle mutlak sûrette bilen, ârif ise ahlakî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. İlim mârifetten daha şümullüdür. İlim ilâhî bir sıfattır, mârifet ise, tabiatla, var oluşla ilgili Rabbânî bir sıfattır. Buna göre Allah Teala’ya ârif denmez, âlim denir.¹¹¹² Çünkü âlim küllî ve cüz’iyî veya mürekkebi bilen,

¹¹⁰⁷ İzmirli, “Ârif”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1949, III, 309.

¹¹⁰⁸ el-Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, (Çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale Yay., 1996, 284.

¹¹⁰⁹ Cürcanî, *Tarîfat*, 216.

¹¹¹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 487.

¹¹¹¹ Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, (Thk. Muhammed İbrahim Selim), Kahire 14 18/1997, 80.

¹¹¹² İbnü'l-Arabî *el-Fütûhtâtî'l-Mekkiyye*, II, 316; İzmirli, “Ârif”, 473; Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzî's Sûfiyye*, 205; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, (Çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İst.1996, 283.

ârif ise ancak cüzîyi veya basiti bilen zattır. Âlim bir şeyin hakikatini, ilm-i bârî gibi huzurî ve kulların ilimleri gibi husulî olan şeyleri bilir. Ârif bir şeyi haddizatında olduğu gibi bilir ise de evvelce onu bilmez.¹¹¹³ İlm-in elde edilmesi için dini yaşama zarureti yoktur. Bu yüzden sûfiler birinin amelsiz olduğunu ifade etmek istedikleri zaman ona alim veya molla derler. Âlim örnek alınır, ârifle hidayete erişilir. Çünkü o, halleri ve davranışlarıyla doğru yolu gösterendir. Âlim Allah'ı delille bilir, ârif ise Allah'ı Allah'la tanır. Gökler ve yer en ücra köşelerine kadar ârifin bilgi alanına girer. Ârif tamamen mânevî sezgiyle alemini müşahade eder. Bununla birlikte âifler, nazar ve mârifetlerinin derinliğine göre farklı derecelerde olabilirler.¹¹¹⁴ İbnü'l-Arabî ârifin mârifeti arttıkça onun himmeti¹¹¹⁵ aracılığıyla tasarruf etme kudretinin de azalacağı kanaatindedir.¹¹¹⁶

Müellif, birçok konuda olduğu gibi ilim ve irfan konusunu da celâl ve cemâl tecellîlerini de göz önüne alarak “*Şey nâkizini ve aksini müştemildir*” ilkesi ışığında bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu anlayışa göre, ilim cemâl tecellisi, onun zıddı ve nâkizi olan ve kişinin kendini bilmemesi anlamına gelen cehl ise celâl tecellisi olup tenezzülât mertebelerinden bir mertebedir. Bu özellikleri nedeniyle de ilme göre bir değeri ve ilmi tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir.¹¹¹⁷

Süleyman Şeyhî Efendi, ilmin konumunu tevhidî bir bakış açısı ile ele alan Hazreti Ali Efendimiz'in “*İlim bir nokta idi, câhiller onu çoğalttı*”¹¹¹⁸ kelâm-ı kibârını şerh ederek işe başlar. Buna göre, nokta vahdetin özüdür. Bütün harfler, kelime ve âyet-i kerîmeler ve bunların taşıdığı mânaların tamamı başlangıçta nokta-i vahdetten doğmuştur. İşte bu nokta-i vahdetten gâfil olarak ilimle iştigâl edenler “*Câhiller onu çoğalttı*” hükmüne girer. Şâir Rûhî ise bu gerçeği şöyle ifade eder:

¹¹¹³ İsmail Hakkı İzmirli, “Ârif”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, Asâr-ı İlmiyye Ktp. Neşriyatı, İstanbul 1360/1941, 473.

¹¹¹⁴ Uludağ, “Ârif”, III, 361; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf), ts. II, 601 vd; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid-Dîn*, IV, 309 vd; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 316.

¹¹¹⁵ Himmet, âriflerin bütün ruhânî enerjilerini üzerine yoğunlaştırmak sûretiyle herhangi bir nesneye tesir etmeleridir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 243; İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, 385.

¹¹¹⁶ Kaşânî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, 190; Kayseri, *Matlau Husûsi'l-Kilem*, 291; Bosnevi, *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nüsûs*, II, 10; Afîfî, *Talîkâtü'l-Fusûsu'l-Hikem*, I, 127-128; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman, MEB., İstanbul 1992, 164; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1994, III, 58; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, 392; İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, 5, (12), 25-52.

¹¹¹⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 61a.

¹¹¹⁸ Hazreti Ali (r.a.)'a atfedilen bu kelâm-ı kibârın kaynağını bulamadım.

Hep mugalata ve laklakadır, bâtin ve zâhir
Bir nokta imiş asıl suhan, evvel ve âhir¹¹¹⁹

Şeyhî'ye göre gerçek ilim, Hakk'ın gayrinden câhil olmak olup, Hakk'ın zâtından gayriye dair olan ilmi de cehalet olarak kabul etmektir. İşin aslına bakılırsa Hakk'ın zâtına gayrinin ilmi taalluk etmez ve zât-ı pâkine akıl yetmez, zâtını ancak zâtı bilir.¹¹²⁰ Bu anlamda ilim vasıta-i ayn, ayn, vasıta-i zâtîdir.¹¹²¹ Ayrıca Zât-ı Bârî'de sâbit olmasından dolayı sübûtu ayn-ı Zât'tır.¹¹²² Dahası kelâma nihâyet olmayıp, teksir-i ilm kesret-i kelâmdan ibârettir.¹¹²³

İlim ana hatları ile zâhir ve bâtin ilmi olmak üzere iki grupta ele alınır.¹¹²⁴ İlm-i zâhir, ilm-i şerîat olup Kur'ân ve sünnetin günümüze kadar aktarılmış olan zâhirî mânasıdır. Emir ve nehiyleri tâat ve ibâdetleri açıklar. Hak ve bâtılın sınırlarını çizer.¹¹²⁵

İkinci tür ilim ise, müellifimizin kendine has bir üslupla ilm-i mârifet, ilm-i ledün, ilm-i zevkî ve ilme'l-yakîn, ilm-i mu'ti'n-naîm ve ilm-i sırr-ı kader şeklinde tasnif edip izah ettiği¹¹²⁶ “Bu, Allah'ın dilediğine verdiği bir fazîlettir”¹¹²⁷ fehvâsınca sâhibini îmân-ı yakînî ve îkân-ı lâ raybîye vâsıl ve bu vesile ile mârifetullah hâsıl eden¹¹²⁸ ilm-i bâtındır. Bu ilim Cenâb-ı Hak'tan Peygamber Efendimiz'e, O'ndan da “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır”¹¹²⁹ gereği Hazreti Ali (k.v.) ve “Ma ehabbellahu şeyin alâ sadrî Ebû Bekir Sıddık”¹¹³⁰ gereği Hazreti Ebû Bekir (r.a.) efendilerimize onlardan da meşâyih-i kirâma geçerek günümüze kadar gelmiştir.¹¹³¹

¹¹¹⁹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 36b.

¹¹²⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 61a.

¹¹²¹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 28a.

¹¹²² Şeyhî, vr. 35b.

¹¹²³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 82a-82b.

¹¹²⁴ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 15b.

¹¹²⁵ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 44b; Genelde zâhir ulemâsının meşgul oldukları ilm-i sarf, ilm-i nahv, ilm-i hikmet, ilm-i hey'et, ilm-i âdâb, kelâm ve benzeri usûl ilimleri bu türdendir. İlm-i ferâiz ve ilm-i fıkıh gibi ilimler muâmelât ve ibâdet hükümlerini açıkladıklarından dolayı ilm-i şerîftir. Bütün bu ilimlerin esasî zâhirî mânasından öte bâtinî mânası da olan ilm-i hadîs ve ilm-i tefsirdir. (*Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 2a.)

¹¹²⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 86b-87b.

¹¹²⁷ (5. Mâide: 54)

¹¹²⁸ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 50a.

¹¹²⁹ Tirmizî, *Menâkıb*, 20; Hakim, *Müstedrek*, H. No: 4612, 4613, 4614; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, H.No: 10898.

¹¹³⁰ Kaynağını bulamadım.

¹¹³¹ Şeyhî, Bkz., *Mecmau'l-Maârif*, vr. 45b-46a.

Süleyman Şeyhî Efendi ilm-i bâtını şu başlıklar altında değişik yönleri ile ele almıştır:

Mârifetullah: Arapça’da bilgi anlamına gelen mârifet,¹¹³² sözlükte herkesin yapamadığı ustalık, biliş anlamına gelir. Mârifet kalbe hayat veren bir ilim olup, mârifetten yoksun kişi kalben ölü hükmündedir.¹¹³³ Felsefede ise “*mâhiyyet*” kavramının karşılığı olarak kullanılır.¹¹³⁴ Kaynağı kalb, ruh, sır, ilham ve keşif gibi mânevî hassalar olan mârifetullah,¹¹³⁵ Hakk’ı bilmek olup, vahdâniyyet-i Zât’a ikân-ı küllî kesbetmektir. Ferdâniyyet-i hazrete mecâzdan sonra yakîn, taklîdden sonra tahkik ile yaklaşmaktır. Terakkî ve tenezzül kabul etmeyen mârifetin bidâyeti mârifet-i nefis ve mârifetullah; nihâyeti ise kişinin kendisinden mârifeti iskâtır.¹¹³⁶

Mârifet öyle bir sırdır ki, bir nesneye bi-aynihî dalâlet eder ve hakikati ile o hakikatin özünü ihâta eder. Ancak safâ-yı akıl ve yakîn kuvveti ile olması gereken bu bilme durumu ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn süreçlerinden geçerek zevken ve hâlen Hazret-i vâhidiyyet mertebesinde gerçekleşir ve bütün esmâ ve sıfatın menşei olur.¹¹³⁷ Sâlik, mârifete erme sürecinde kendi mevhûm varlığından ne kadar eksiltir ise, Hakk’ın varlığına dâir bilgisi o oranda artar. Tâ ki kendi varlığından tamamen arındığı anda vâsıl-ı ilallâh olarak aradığı her şeyi toptan bulur ve bilir.¹¹³⁸

Şeyhî bu bağlamda Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in “*Seni hakkıyla bilemedik yâ Ma’rûf!*”¹¹³⁹ hadîs-i şerîfini değerlendirmiştir. Peygamberimiz burada kendisindeki mârifet eksikliğine işaret etmemiş, aksine ma’dûmdan nefy-i mârifet ederek¹¹⁴⁰ sırr-ı tevhîdi ümmetine anlatmak istemiştir. Hadîs-i şerîf ortada, “*Ben ve sen*” ayrımı olduğu müddetçe kulun Hakk’ı hak mârifet/Hak ilmi ile bilemeyeceğini açıkca ifade etmektedir. Sâlik, benlik ve senlik davasını aradan kaldırarak mezâhirler ile ortaya çıkanın Hak ve Hakk’ı bilen sûret-i abde bürünen Hakk’ın olduğu sırrına erer.¹¹⁴¹

¹¹³² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 486.

¹¹³³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 316-317.

¹¹³⁴ Şemseddin Sâmî, *Kamus-ı Türkî*, 1373.

¹¹³⁵ H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 223.

¹¹³⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 58b.

¹¹³⁷ Şeyhî, vr. 45b.

¹¹³⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 80b.

¹¹³⁹ Kaynağı bulunamadı.

¹¹⁴⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 46a; Bkz., *Mir’ât*, vr. 100b-101a.

¹¹⁴¹ Şeyhî, vr. 49b.

Ulûm-i rabbânî de denilen mârifetullâh ki, -ona vahdet-i vücûd ve maiyyet-i zât, ilm-i ledünnî, iman ve îkân-ı hakikat de denir.- “Yine ona katımızdan bir ilim öğretmiştik”¹¹⁴² nazm-ı kerîmine mazhar düşüp¹¹⁴³ “Ben gizli bir hazine idim...”¹¹⁴⁴ sırrına ermek, dolayısıyla Yaraticının sıfat ve zâtını bilmektir. Fakat bu bilme Hakk’ı ne delillere dayalı tasdik ile ne de akla dayalı nazar ile bilmektir. Çünkü delillere dayalı tasdik ile Hakk’ı bilmek mârifette gaflettir.¹¹⁴⁵ Mârifetullahın bir başka anlamı ahde vefâ,¹¹⁴⁶ bir başka anlamı ise “Nefsini bilen Rabbini bilir”¹¹⁴⁷ hadîs-i şerîfî gereği kulun nefisini ve Rabbini bilmesi dolayısıyla da eşyanın sırrına ve hakikatine ermesidir.¹¹⁴⁸

Dünyâda bir kişi mârifetullâh denilen hakîkî bilgiye vâsıl olmuş ise gördüğü her şey Hakk’ın vechi olur. Nitekim Şeyhî’nin sıkça kullandığı aşağıdaki âyet-i kerîme bu gerçeği dile getirir: “Nereye dönerseniz, Allah’ın yüzü/zâtı oradadır.”¹¹⁴⁹ Kişi her gördüğünü bildiği vecih üzere görür. Çünkü bilen görür, bilmeyen görmez. Aksi dahî böyledir.¹¹⁵⁰

Müellif “Ey birâder!” diye hitap ettiği sâliklere mârifetullahı ermenin gereklerini ve bu erişimin sonuçlarını şöyle anlatır: “Eğer kendini bilir isen Hak’tan câhilsin ve eğer Hakk’ı bilir isen kendinden câhilsin eğer ikisin dahî bilmez isen ikisinden dahî câhilsin ve eğer ikisini dahî bildin ise biriyle âlimsin ve dahî eğer kendini bildin ise Hakk’ı bildin ve Hakk’ı bildin ise kendini bildin ve eğer ikisini birden bildin, ikisini bir bildin ise boşaldın doldun ve öldün dirildin. Âdem oldun. ‘Göreceğ göz, işitecek kulak ve insanın kalbi için tehlike olmayacak şey’i elde etmenin saâdetine vâsıl oldun.”¹¹⁵¹

Yakîn

Tasavvufî anlamdaki bir bilgidен söz edildiğinde hiç şüphesiz akla ilk olarak yakîn kavramı gelir. Yakîn, her türlü şüpheden ârî, hüccet ve burhan ile değil de ancak

¹¹⁴² (18. Kehf: 65)

¹¹⁴³ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 2b-3a.

¹¹⁴⁴ Aclunî, II, 132.

¹¹⁴⁵ Şeyhî, *Bahr*, 116.

¹¹⁴⁶ Şeyhî, 237.

¹¹⁴⁷ Aclunî, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ* (Thk. Ahmed Kalaş), II, Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmî, Halep, ts., 2/343; Nureddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevzû’a*, (Thk. Muhammed es-Sebbağ), Müessetü’r-Risâle, Beyrut 1391/1971.1/352.

¹¹⁴⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 45b.

¹¹⁴⁹ (21. Bakara: 115)

¹¹⁵⁰ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 93b.

¹¹⁵¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 64b.

iman kuvveti ile gözün görüp elde ettiği¹¹⁵² müşâhede anlamına gelir.¹¹⁵³

Şeyhî'ye göre, yakîn, Hakk'ın varlığı dışında gerçek bir varlık bulunmadığını idrâk ederek ittihâd, ittisâl ve vuslat kesbetmekten ibarettir.¹¹⁵⁴ Yakîn, keşf yolu ile, hakâyika vukuf kesbetmek ve onu tasdîktir.¹¹⁵⁵ Ahbâr-ı rusûl ve mu'cizât-ı enbiyâya taklîdsiz inanmaktır. Yakîn, eşyayı basîret nûruyla müşâhede etmektir.¹¹⁵⁶

Yakîn öyle bir bilinç düzeyini ifade eder ki, bu mertebeye bilâ-şekk ve lâ-şüphe erdikten sonra fenâ ve mahv söz konusu değildir. Çünkü hem mevcûd-i hakîkînin, hem de ma'dûm-i hakîkînin fenâsı söz konusu değildir.¹¹⁵⁷ Yakîn bir nûr olup, Hak Teâlâ bunu kulunun kalbine ilkâ eder, kul da bununla âhîret durumlarını müşâhede eder ve bu enerji ile hicâbı yakar. Fakat bu mertebe tüm mümkün sebepleri geçmeden sahih olmaz. Yakîn tevhîdî bir ürünü olduğundan tevhîdî saf olanın yakîni de safdır.¹¹⁵⁸

Yakîn Çeşitleri: Şeyhî'ye göre, irfan yoluna girmiş bir sâlikin karşısına eğer bir akabe/engel çıkıp cezbesi zâil olmaz ise cezbesi onu ilk önce nûr-i ilme'l-yakîne îsâl eder. İlme'l-yakîn hâsıl olunca onun cezbesi aşka tahvil olur. Bir müddet hâlât-ı aşk ile yanıp yakılarak ayne'l-yakîn mertebesine nâil olur. Aşkî ifrât-ı aşk olunca da sâhibini hakka'l-yakîne vâsıl eder. Bu mertebede âşıkıyyet mâşukıyyete mün'akis olup âşık, mâşuk ve aşk bir olup hayât-ı ebedî ve bekâ-yı sermedî hâsıl olur. İlme'l-yakînde hayât-ı ilmî, ayne'l-yakînde hayât-ı aynî, hakka'l-yakînde ise hayât-ı câvidânî/ebedî hayata erme derecesini elde eder.¹¹⁵⁹

İlme'l-Yakîn Düzeyinde Mârifet: Kulun âlemde fâil ve mutasarrıfın ancak Hak Subhânehû ve Teâlâ Hazretleri olduğunu ilmî delillerle idrâk etmesidir.¹¹⁶⁰ İlme'l-yakîn tefevvüh-i lisân ve mütâlâa-i kütüb-i tasavvuf ile hâsıl olan bir ilim mertebesidir.¹¹⁶¹ İlme'l-yakîn, mârifet nûru olup, aklî deliller, dinleme, mütâlâa-i kütüb ve telkîn-i mâye-i mürşid ile hâsıl olur. Bu ilim ve mârifet başlangıç düzeyinde bir yakîn halidir ve îmân-ı hakîkî derecesinin ilk mertebesidir. Selamete ermenin ilk şartı, ilme'l-yakîn

¹¹⁵² Cürcanî, *Tarîfat*, 252; Şemseddîn Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1050.

¹¹⁵³ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 224.

¹¹⁵⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 32a.

¹¹⁵⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 49b.

¹¹⁵⁶ Şeyhî, vr. 50a.

¹¹⁵⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 32a.

¹¹⁵⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 49b.

¹¹⁵⁹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 46a.

¹¹⁶⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50a.

¹¹⁶¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a.

makamında sâbit kadem olmaktır. İlme'l-yakîn hâsıl olduktan sonra diğer mertebeler kendiliğinden gelir.¹¹⁶²

Ayne'l-Yakîn Düzeyinde Mârifet: Âlemde Hak'tan başka fâil ve mutasarrıf olmadığına bilmektir. Fakat bu bilme şühûd, ıyân, ru'yet, keşf, müşâhede ve kemâl-i mârifet ile gerçekleşen nitelikli bir bilme halidir. Yoksa yüzeysel bir görme değildir. Zira Cenâb-ı Hak, misâlden, taayyünden, hissî, rûhânî ve nûrânî bir sûretten münezzehtir. Zât-ı Hak ancak mezâhir-i esmâ ve sıfatla görünür.¹¹⁶³

Hakka'l-Yakîn Düzeyinde Mârifet: Hak ile mütehakkık olmaktır. Makâm-ı tahakkukta Hak (c.c) vücûdât-ı mezâhir ve sûretlerden münezzehtir olup, bu makâm ilmin "ayn" olduğu îmân-ı hakîkînin yakîn-i küllî ile husûle geldiği bir mertebedir.¹¹⁶⁴ Hakka'l-yakîn mertebesinde bu mertebeye kadar etkin olamamış vücûd-i mânevî bütün kemâlâtı ile zuhûr ettiğinden dolayı bu mertebeye "*Zûhûr-i zât*" da denilir. Bu mertebede elde edilen mârifete de "*Mârifet-i ma'rûf*" denir. Bu mertebede ilim, ayn olur. İsim, müsemma rengine boyanarak bî-reng olur. Makam, mertebe ve menziller bu aşamada nihayet bulur. Dolayısıyla bu mertebenin sâhibi "*bî-vücûd*", "*bî-mârifet*", "*bî-renk*" ve "*bî-nişân*"dır." Fakat yine de bu zâtlar her vücûdda mevcûd ve her renk ile munsabıg/boyanmış ve her makamda mukîmdirler. Bu mertebe için kullanılan yakîn tabiri meselenin tefhîmi için kullanılmış olup, "*Sâhib-i yakîn*" bu mertebede ilmin nihâyeti olan fenâyâ ermiş, mârifet mertebesini şahsında tahakkuk ettirmiştir.¹¹⁶⁵

Müellif bir başka değerlendirmesinde yakîn çeşitlerini mârifet-i ilmî/ilme'l-yakîn, mârifet-i aynî ve şühûdî/ayne'l-yakîn, mârifet-i hakîkî/hakka'l-yakîn şeklinde ele alır. Sâlik "mârifet-i ilmî" mertebesinin künhüne, ehlullâhın kitaplarını okuyarak ve meşâyihın sohbetlerini dinleyerek yakîn-i küllî ile vâsıl olur. "*Mârifet-i aynî*" ve "*şühûdî*" mertebesine ise bunlara ilâveten; sülûk, cezbe, tasfiye, tezkiye, fehm, mukârenet, mücâhede, riyâzet ve tam bir teveccüh ile gönülden sivâ ve gayriyyeti gidermek sûretiyle ilmin müşâhede mertebesinde parlamasını sağlamakla erer.

Sâlik bu yolda gayret gösterdikçe yakîn-i ilmî yakîn-i şühûdî dediğimiz mücerred ma'rifet ilmi artar. Öyleki "*Görür gibi bilmek*" şuuruna erer. Akabinde de hakka'l-

¹¹⁶² Seyhî, *Sübha*, vr. 87b.

¹¹⁶³ Seyhî, vr. 50a.

¹¹⁶⁴ Seyhî, vr. 50a-50b.

¹¹⁶⁵ Seyhî, *Nikât*, vr. 10a.

yakîne denk gelen mârifet-i yakîn mertebesi zuhûr eder.¹¹⁶⁶ Fakat bu nihâî mertebede artık şâhid ve meşhûd gibi iki müstakil unsur olmadığından mârifet-i isneyniyyet/karşılıklı bilmek” diye ifade edebileceğimiz bir bilgi paylaşımı söz konusu değildir.¹¹⁶⁷

Bu mertebe ile ilgili bir başka gerçek ise, sâlikin bu noktada elde ettiği bilgi kendi varlığına dair bir bilgi değildir. Çünkü bu mertebeye gelene kadar vücûdunu ifnâ etmiştir. Bir nesnenin vücûdu olmayınca ilmi, şuûru ve şühûdu da olmaz. Dolayısıyla mârifet-i aynî ve şühûdî, ilmin terakkî ve tezâyüd/artmasından başka bir şey değildir.¹¹⁶⁸

Şeyhî’nin bir başka tasnifine göre, ilme’l-yakîn ilim sıfatı ile yani âlim ismi ile taalluk olup, Hakk’ı şeksiz ve şüphesiz bilmektir. Ayne’l-yakîn ilim sıfatı ile yani âlim ismi ile tahalluk olup Hakk’ı yakînen görür gibi bilmektir. Hakka’l-yakîn sıfatı ise ilm ile yani âlim ismi ile tahakkuk olup olmuş gibi bilmektir. Kısacası ilmin ayn olması ve yakîn-i küllî ile hakikatin bilinmesidir.¹¹⁶⁹ İlme’l-yakîn, âlim ve ma’lûmun bir olduğu makam, ayne’l-yakîn, şâhid ve meşhûdun bir olduğu makam, hakka’l-yakîn ise âşık ve mâşukun bir olduğu menzildir.¹¹⁷⁰

Şeyhî aralarında sıkı bir ilişki ve iç içelik olan bu mertebeleri bir de karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Buna göre ilme’l-yakîn’in tahtı ayne’l-yakîn, ayne’l-yakîn’in tahtı hakka’l-yakîndir. Bu üçünün birlikteliği ayn-ı saâdet olmuştur. Bu bilme sürecinin başlangıcı tevhîd ilmini elde etmektir.¹¹⁷¹ Bir başka ifadeyle bu ulvî sürecin başlangıç noktası derece-i îkâna vâsıl olmak, mertebelerin nihâyetine ermek ise hakka’l-yakîne ulaşmaktır.¹¹⁷² Yakîn-i küllîye yani hakka’l-yakîne ererek mecazî varlığını öldürüp Hakk’ın varlığı ile var, hayât-ı bâkî ve hayy-ı ebedî ile hayy ve bâkî olmuş olan sâlik, bilgi düzeyinde yaptığı köklü değişimle “*Yer başka bir yere dönüştürüldüğü gün...*”,¹¹⁷³ âyet-i kerîmesi “*Ölmeden evvel ölünüz*”¹¹⁷⁴ hadîs-i şerîfinin ve “*İki kere*

¹¹⁶⁶ Şeyhî, vr. 9a-9b.

¹¹⁶⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54b-55a.

¹¹⁶⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 9b-10a.

¹¹⁶⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50a-50b.

¹¹⁷⁰ Şeyhî, vr. 54b 55a.

¹¹⁷¹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 28a.

¹¹⁷² Şeyhî, vr. 28a-28b.

¹¹⁷³ (14. İbrahim: 48)

¹¹⁷⁴ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/384.

*doğmakdıkça*¹¹⁷⁵ *göklerin ve yerin melekûtuna ulaşamazsınız*” kelâm-ı kibârının sırrına ermiş olarak söz konusu olan iki doğumu da gerçekleştirmiş demektir.

Şeyhî’ye göre mertebeler arası iniş çıkışlar mümkündür. Bu bağlamda ayne’l-yakîn mertebesi bazen hakka’l-yakîne dahil olarak ondan nasiplenir. Bu bağlamda ilme’l-yakîn ayne’l-yakîn de hakka’l-yakînden nasiplenir. Bu ilim mertebelerinin her ne kadar birbirlerine şümûlü olduğu açık ise de, hakka’l-yakîn mertebesinde âlemin “ayn” olması ve ismin ayn-ı müsemmâ mertebesini bulması yani bu unsurların “zâtî” bir hüviyete bürünmesi gerçeğe aykırıdır. Şunu da bilmek gerekir ki hakka’l-yakîn ekmel ve ehassu’l-havassın mertebesi olup,¹¹⁷⁶ sâlik, sa’y ve mücâhede ile ayne’l-yakîne çıkabilir. Fakat hakka’l-yakîn mertebesine çıkabilmesi için sa’y ü mücâhedeye ilâveten himmet-i pîr de gereklidir.¹¹⁷⁷

Hakka’l-yakîn mertebesine çıkmış bir zât, arza bakınca anâsır-ı erbaadan başka bir şey görür. Ayrıca maârif, şühûd, firâk, vusûl ve huzûrun bilmekten ibâret olduğunu anlar.¹¹⁷⁸ Bu mertebe ehli, işlerinde elde ettiği muhtâriyetin de ötesine geçip hakikat-ı vâhide ve ittihâd-ı mânevî sırrını keşfederek iktidâ ettiği mürşidin hakikati ile kendi hakikatinin tek bir hakikat olduğunu ve iktidâ ettiğinin yine kendi zâtı olduğunu anlayınca ilim ile tahakkuk ederek hakka’l-yakîne ermiş olur. Bu mertebe ehline enaniyet ve gayriyet duygusunun etkisi olmaz.¹¹⁷⁹ Sâlik öyle bir muhabbet elde eder ki cezbesi aşk olur. İlim ile bilip iman ettiğini¹¹⁸⁰ ayn ile görüp kendi sırrında müşâhede eder. Öyle bir idrâk düzeyine erer ki mâşukunun özünün kendi özü olduğunu anlar.¹¹⁸¹ Bu mertebede ilim “ayn”, isim “müsemmâ”, âşık, mâşuk ve aşk bir olur. Böylelikle seyr ü sülûk ve tarîkat süreci nihayete erer. Tarîk ıskat olarak ıtlak ispat olur. Yani bu mertebenin sahibi tarîkat aşamalarını geçerek işlerinde muhtâr olur.¹¹⁸² Böylelikle

¹¹⁷⁵ İki kere anadan doğmak demek, önce ana karnından bu sûret âlemine doğarak mahbûb olmak, daha sonra da mârifet tahsil etmek sûretiyle ma’nâ âlemine doğarak, semavâtın melekûtunu bilmek ve ayn-ı vücûd olmak demektir. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 67b.)

¹¹⁷⁶ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 20b.

¹¹⁷⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 87b.

¹¹⁷⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 68a.

¹¹⁷⁹ Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 24b.

¹¹⁸⁰ Şeyhî, vr. 24a.

¹¹⁸¹ Şeyhî, vr. 24b.

¹¹⁸² Şeyhî, vr. 24b.

intihâ-yı merâtib ve kemâlât-ı beşerî en üst düzeyde hakka'l-yakîninde gerçekleşmiş olur.¹¹⁸³

Sâlikin Mürşidine İtiraz Edebileceği Yakîn Mertebesi: Sâlikin yakîn-i küllî seviyesine ererek Hakk'tan ayrı olduğuna dair olan zann ü gümân ve şekkinden kurtulup, yakîn ve iman nuru ile dolmuş, ölmüş ve dirilmiş, yani var zannettiği vücûdunun ve senliğinin yok olduğunu bilmiş olmasının delili şudur: Bu mertebedeki bir sâlik, mürşidi kendisine “*Sen bunu böyle bildin amma o öyle değildir. Sakın ki hatâ edersin*” dese bile eriştiği bilgi düzeyinden şüphe etmeyerek, “*Şeyhin böyle demesi beni imtihân yâhûd bir başka hikmete binaendir*” diye düşünmesidir.¹¹⁸⁴ Bu bilinç ve kararlılık düzeyine ermiş bir zât, en üst düzeyde bir yakîn şuuru kesbetmiştir.¹¹⁸⁵

Yukarıda detaylı bir şekilde ele alınan bu üç mertebe bilmek, görmek ve olmaktan ibarettir. Ama cümlesi bilmektir.¹¹⁸⁶ Bilen, bulmuş, bulan bilmiş demektir.¹¹⁸⁷ Fakat görmek ve olmak muhaldir. Çünkü olmak gayriyet ve isneyniyet ister. Mertebe-i tevhîdde buna yol yoktur.¹¹⁸⁸ Bilmek, görmek ve olmak ayn ile aynını aynında bilmesi, görmesi ve olmasından ibarettir. Zira bilen, gören ve olan gayrı olsa gayrın “ayn” olması iktizâ eder. Bu ise muhâl ve mümteniü'l-hayâl/imkansız bir durumdur.¹¹⁸⁹

Şeyhî'ye göre sâlikin yakîne ermesi için sâdık olması gerekir. Yoksa bu sıdk duygusundan yoksun olarak okuması, dinlemesi onun sadece şekk ve inkârını artırır. Sâlik eğer sıdk u hulûs, iyi niyet sahibi ve isti'dâdlı ise elbetteki ehlullâhın eserlerini okuması, sohbetlerini dinlemesi ona menzil aldırır. Öyleyse yakîn-i küllî/kesin bilgi ve imân-ı lâ-raybînin/şüpheden arınmış bir imanının sâlikin sırrında ve vicdânında zuhûr etmesi için zikir, mücâhede, perhiz, terbiye-i mürşid gibi vasıtalar ile cezbe ve aşka vâsıl olması gerekir.¹¹⁹⁰

¹¹⁸³ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 28b.

¹¹⁸⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 67b-68b; Benliğe yapılan bu kuvvetli vurgu Muhammed İkbâl'in Tasavvufî anlayışında da vardır. (Krş. İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.)

¹¹⁸⁵ Muhammed İkbâl'in benlik anlayışı ile karşılaştırmız: İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, 2004.

¹¹⁸⁶ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 24b.

¹¹⁸⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 28a.

¹¹⁸⁸ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 24b.

¹¹⁸⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 54b.

¹¹⁹⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a.

Müellif, bu kavramsal izahlardan sonra konuyu bir de tasavvuf âleminde meşhur olan denizi algılama örneği ile anlatır. Denizi merak eden bir kişinin denizin nerede olduğunu sağlam bir bilgi kaynağından duyum vâsıtası ile öğrenmesi ilme'l-yakîn bir bilgi düzeyine işaret eder. Denizi gözü ile görerek duyduğu bilginin doğruluğunu tasdîk etmesi ayne'l-yakîn düzeyinde bir bilgidir. Kişinin kulağı ile duyduğu, gözü ile gördüğü denize girerek, deniz hakkındaki bütün şüphelerini izale etmesi ise hakka'l-yakîn düzeyinde bir bilgidir.¹¹⁹¹

Şeyhî diğer ilim çeşitlerini şöyle tasnif etmiştir:

İlm-i şeriat: Ahkâm-ı emr u nehy ve ahkâm-ı muâmelât, ibâdât ve hakkı hak ve bâtlı bâtlı bilip amel ve ictinâbdır.

İlm-i tarîkat: İnsân-ı kâmilin teklin ve tenbîh, seyr u sefer, perhîz ve riyâzât ile kıyâm ve sıyâm, zikr ve fikr ve tebdîl-i ahlâktır.

İlm-i ma'rifet: Hakk'ın vahdâniyyetine gayriyyetsiz ilim ve mârifettir. Yani "*Nefsini bilen Rabbini bilir*"¹¹⁹² sırrından behredâr olmaktır. Bu mertebede abdin nefsinden zuhûlü ve nefs-i zâtına şuûru vardır. İlm-i mârifet sahibi, makam-ı cem'e ermektir.¹¹⁹³

İlm-i Zevkî: Şeyhî'ye göre bu ilmin haber ve âharla yani başka bilgi kaynakları ile ilgisi olmayıp, sâlikin isti'dâdı ve çalışması, mürşidinin himmeti ile sâlikin vicdanında gerçekleşir.

İlm-i Ledünnî: Sûfîlere göre ilm-i ledün, Allah katından kula aracısız olarak verilen bilgidir.¹¹⁹⁴ İlm-i tasavvufun bir neticesi olarak ortaya çıkan ilm-i ledünnî kesbî olmayıp mevhîbe-i ilâhî/Allah vergisidir.¹¹⁹⁵ Tasavvuf ehline göre ilm-i ledünnî ile elde edilen bilginin değeri, bilgi elde edilen kişinin mertebe ve makamına göre değişir.

¹¹⁹¹ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 89b-90a.

¹¹⁹² Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ* (Thk. Ahmed Kalaş), II, Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, Halep, ts., 2/343; Nureddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, (Thk. Muhammed es-Sebbağ), Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1391/1971.1/352.

¹¹⁹³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 86b-87a.

¹¹⁹⁴ Kâşânî, 399; Muhammed Tahanevî, *Kitabu Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, I-III, Daru Sadr, Beyrut ts., 1066; Bkz., Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 307.

¹¹⁹⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 48a.

Çünkü tasavvufî anlayışta Peygamber, Hızır ve velîlerden de ilim elde etme söz konusudur.¹¹⁹⁶

Şeyhî'ye göre ilm-i ledün, insân-ı kâmile taallümsüz ve teemmülsüz olarak vârid-i Hak ve mevhibe-i zât-ı mutlak olarak verilir. Bu ilmin makâmı “*cem'u'l-cem*”, mertebesi, mertebe-i istikâmettir. Bu ilme “*ilm-i ayn*” ve “*ayn-ı ilm*” denilmesi doğru bir tanımlama olur. Çünkü bu menzilde ilim nihayete ererek “*ayn*” olmuş, Cenâb-ı Hak'ın âlim ismi tahakkuk etmiştir. Bu nihâî mertebeye ilim ile taallüm, ilim ile tahalluk, ilim ile tahakkuk, ilim ile ayn mertebeleri katedilerek ulaşılır.¹¹⁹⁷

İlm-i Sırr-ı Kader: Bu ilim öyle bir ilimdir ki “*Böylece nimeti vereni ve elîm azâbı bildi*” hakikati gereği bu ilmin âlimi “*safâ-yı azîm ve azâbü'l-elîm*” sâhibi olur. Bu ilme “*ilm-i sırr-ı kader*” de denir. Zira sırr-ı kadere vâkıf olan bir kimse bir şeyin olup olmaması ile müteallim olmaz. Çünkü o bilir ki bir şeyin sonradan olma ihtimâli yoktur. Olmuş, olmamış, olacak ve olmayacak olanın cümlesi Hazret-i ilmiyede sâbittir. Bu mertebedeki zâtın hiç bir nesnenin vukûu ve adem-i vukûuna şüphesi olmayıp cümlesini bilmiştir. Eşyanın ve âlemin nîk ü ve bed/iyi ve kötü olması onu ilgilendirmez ve etkilemez. Bundan dolayı da tam anlamı ile rahata ermiştir.

İlm-i mu'ti'n-naîm ve'l-Azâbu'l-Elîm: Bu sırra ermiş bir zâtın, umûr-i celâliyye, kahr ve âlâm-ı dehriyyenin/âlemde celâl tecellîsî olarak ortaya çıkacak dert ve kederlerin cümlesini kable'l-vukû/önceden bildiğinden dolayı onların her biri ile beşeriyet gereği müteallim ve mütekeddir olması yani bu durumlara üzülmesidir.¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁶ Ahmet Çelik, Tarihî Süreçte Bâtınî ve İşârî Yorum, 101; Abdurrahman b. Salih b. Dehş, el-Akvalu's-Şazze fi't-Tefsir Neş'etüha ve Esbabuha ve Asaruha, (B.D.T.), Suudi Arabistan, 1423, 74.

¹¹⁹⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 87a. Mârifetullah'a erme “*Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz*” hadîs-i şerîfinin mânâsına uygun olarak bir ömür boyu sürecek uzunca bir süreci ifade ederken, hadîs-i şerîfteki öğrenilmesi gereken ilimden kasıt ise merâtib-i sübhâniyyeye bağlı olarak eni sonu olmayan ulûm-i Rabbânî ve mârifet-i Yezdânî ilminin talebinde olmalıdır. Bu ilmin nihâyeti olmadığı için tâlibinin taleplerine de nihâyet olmamalıdır. Zaten istidatlı sâlik hangi mertebeye çıkmış ise bir üst mertebenin aşkıyla yanmaya başlar. Bu aşkla yoluna devam eder. (Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 51b-52a.) Fakat taleb faydalı ilme yönelik olmalıdır. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.): “*Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırız*” (İbn Mâce, Dua, 2) ve “*Câhillerden olma*” buyurarak sahibinin Hak'tan uzaklaşmasına vesile olan ilimden uzaklaşıp “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bilinmem için mahlukâtı yarattım*” (Aclunî, II, 132.) gereği gönülde “*ilm-i zâtı*” hâsıl edecek ilme yönelmeyi tavsiye etmiştir. Çünkü ilm-i zât hâsıl olan gönülde diğer ilimler de inkişâf eder. (Şeyhî, *Bahr*, 725.)

¹¹⁹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 87b.

Müellifimizin ikinci mürşidi ve ağabeyi Çelebi İbrahim Efendi bu makamda bir zâttır.¹¹⁹⁹

Âlimü'l-Gayb: Gayb, vürudu ile hissi meşgûl eden ilim ve şuûr ile câri olan ahvâl, evsâf ve taayyünâtın kalbin gaybetidir.¹²⁰⁰ Müellif, “*Gaybı ancak Allah bilir*”¹²⁰¹ nazm-ı kerîmini evliyâullâh “*Hak subhânehû ve teâlâ hazretleri gaybı bilmez. Zira ona gayb yoktur, ona cümle ayândır*” şeklinde tefsîr etiklerine göre “*Allah, görüneni ve görünmeyen bilendir*”¹²⁰² âyet-i kerîmesine nasıl bakmak gerektiğini sorgular. Şeyhî’ye göre, “*Gaybı ancak Allah bilir*”¹²⁰³ âyet-i kerîmesine göre gaybı bilmek Hakk’ın sırr-ı hakikatidir. Bu bağlamda Allah Teâlâ’nın enbiyâ ve kâmil evliyâda âlim sıfatı ile zuhûr ederek, onların Hakk’ı bilmelerini sağlaması Cenâb-ı Hakk’ın ilim sıfatıyla “*ayn*” düzeyinde gerçekleşir. Zira bu mertebede onlar gayriyet bâkiyesinden enâniyet kalıntısından kurtulmuş olduklarından dolayı ilim, âlim ve ma’lûm bir olur. Onun için “âlimü'l-gayb” kelâmı bize nisbetle gaybdır. Çünkü Hak Subhânehû ve Teâlâ Hazretleri bize nisbetle gaybı ve şehâdeti bilir, biz ise “*Bizliğimiz*” ile gaybı bilemeyiz. Aslında gerçekte Hakk’a gayb olan bir şey yoktur. Bu durumda “*Gayb olmadığı halde Hak gaybı bilir*” demek kula nisbetle mecazdır.¹²⁰⁴

În’ikâs ve İnsibağ: Bu ibareler mübtedî, mutavassıt ve muntehîye göre değişik anlamlar ifade eder: Mübtedî sâlike göre “*in’ikâs*” ve “*insibâğ*”ın anlamı sâlik-i mürid bir şeyhe iradet getirerek bağlanınca şeyhin huzûrunda kendi nisbetini şeyhin nisbetine rabt ve nisbet-i şeyhi kendi nisbeti ve kendi varlığını şeyhin varlığı i’tibârı ile in’ikâs ve

¹¹⁹⁹ Hâce Çelebi Hazretleri’nin öyle gizli bir hali vardır ki kimse sebebini anlayamamıştır. Bazen bulunduğu meclisi terk ederek تنها bir yerde birkaç saat ağlar geri döner. Fakat müellifimiz mürşidinin bu sırlı durumunu Şeyhü'l-Ekber (k.s.) Hazretleri’nin “*Fûsûsü'l-Hikem*” adlı eserine dayanarak açıklamaya çalışır. Buna göre sâlik firak-ı evvelden geçip cem’e vâsıl olunca öyle bir duyguya kapılır ki mümkinâtın hakikatının sırrını kendinde mevcut bulup ve kendi hakikatini de bütün mümkinâtta sârî görerek bütün mahlukâtın hayât, necât, kıyâm ve vücûdunu kendisinden taleb ettiğini zanneder. Bu ihtiyaçları karşılayamayınca da bir tenhaya çekilerek ağlar. Fakat ism-i Gayyûr’a mazhar-ı tâm ile mazhar düşünce berzah halinden geçip fark-ı sâniye ulaştıklarında abd-i fânî abd-ı mahz ve ma’bûd-ı bî zevâl Cenâb-ı Hazret-i lâ yezâl olduklarını anlayarak rahatlarlar. İşte bu mertebeye “abd-i mahz” ve “cem’u'l-cem”, “fenâ ender fenâ”, “bekâ ender bekâ” makamı denir. Bu makâm ahasu'l-havvâsın makâmı olup, Mısıf (k.s.) Hazretleri’nin ilâhîlerindeki “*Abd-i mahzem ben tasarruf bilmezem*” sözleri bu makâmı işaret eder. Fark-ı sâniye geçerek abd-ı mahz olan zât, tasarruf sahibi kim olduğunu kavrayarak tasarrufu sahibine ihâle eder. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 41a-42a.)

¹²⁰⁰ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 81b.

¹²⁰¹ (27. Neml: 65)

¹²⁰² (32. Secde: 6)

¹²⁰³ (27. Neml: 65)

¹²⁰⁴ Şeyhî, *Sübha*, vr. 101b-102a; Bkz., Kâşânî, 397-400.

şeyhin rengi ile renklenip bir vecih irtibât-ı insıbâğ hâsıl ederek daima o sıfat ile zâkir ve her zaman bu i'tibâr ile bereketlenmesidir.¹²⁰⁵

Mutavassıt sâlike göre in'ikâs ve zevk-i insıbâğ şu şekilde gerçekleşir: Sâlik zikre devâm ederek “*dâimî zikrî*” belli bir kıvâma ulaştırınca zikr-i sultânî¹²⁰⁶ gönlünü istilâ ve kahramân-ı cezbe, kalb ve kalıbını ihâta ederek, envâr-ı vahdet bâtınını pür-nûr ve tevhîdin harâreti sâlikin vücûduna te'sîr eder. Böylelikle zâkir öyle bir mertebeye ulaşır ki müsemmâ isim üzerine, isim de müsemmâyâ aks edip zâhir muzhir ile insıbâğ ve muzhir de zâhirde müstağrak olarak zâhire in'ikâs eder. Bu durumda “*Kadeh şeffaflaştı ve şarap da; benzediler birbirlerine, şekilce bir oldular. Öyle ki, şarap var da kadeh yok sanki ve sanki kadeh var da şarap yok*” sırrı zâhir olur. Bî-çâre sâlik, kâh müsemmâyâ urûc eder. Kâh esmâyâ nüzûl eder. Kâh zâhire insıbâğı ve kâh mazhara in'ikâsı vâki olur. Müntehîye nisbet edilen “in'ikâs” ve “insıbâğ” ise inâyet-i ezeliyye sebkât edip zevken ma'lûm ve hâlen mefhûm olmak saadetine ermek müyesser olur ise, gizlenmez ifâde edilir.¹²⁰⁷

İmam Rabbânî Hazretleri'ne göre in'ikâs ve insıbâğ yolu mürid için çok faydalıdır. Bir mürid muhabbet yoluyla an be an iktidâ ettiği şeyhin boyasına boyanır. Karpuzun güneşte olgunlaştığı gibi o da olgunlaşır. Bu yolda eğer mürşid sağlam ise, sâlikin diri ve ölü, genç ve ihtiyar olması önemli değildir. Hepsi de mürşidin teveccühü ile vusûle erer.¹²⁰⁸

Nisbet ve Bâr: Nisbet, Arapça'da ilgi, bağ, alâka demektir. Tasavvuf ıstılâhında ise şeyh ile müridi arasındaki bağ kastedilir. Mutasavvıflardan bir kısmı, nisbeyi/gönül bağı insanın ihtimâmı olarak tanımlar. Bu tanıma göre kişinin ihtimâmı dünyaya olur ise nisbeti dünyaya, ihtimâmı âhirete olur ise nisbeti âhirete olur. İhtimâmı sadece Allah'a olanın ise nisbeti sadece Allah'a olur. Dünyaya intisâp eden kişi, dünyevî hazlar ile meşgul olur. Âhîret müntesibi ise âhîret için çaba sarfeder. Salih ameller işleyerek

¹²⁰⁵ Schimmel mürid ve mürşid arasındaki ilişkiyi bereket olarak ifade eder. (Bkz., Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergün Kocabıyık, Haz. Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yay., İstanbul 2004, 119, 256, 332, 363.

¹²⁰⁶ Zikr-i sultânî, zikrin letâife deymesıyla zikrin sadâsının bedeninin tüm âzâlarından ve mahlukâtından duyulur hâle gelmesidir. Bu durumda kul, “Ey iman edenler, Allah'ı çokça anın” (33. Ahzâb: 41) âyetini kendinde gerçekleştirmiş olur. (İsmail Kara-Hür Mahmut Yücer, “Trabzonlu (Ofu) Nakşî-Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediyyetü'z Zâkirîn Hüccetü's-Sâlikîn Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 323-362, Ankara 2004, Yıl: 5, Sayı: 13; (Öksüz'den naklen), 80.

¹²⁰⁷ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 6b.

¹²⁰⁸ İmam Rabbânî, 260. *Mektup*, 605.

onların karşılığında sevap bekler. Allah’a intisâp eden kişi ise muttakî, âmil, âbid ve vera’ sahibidir. O sürekli olarak Allah’a karşı ihlâs ve muhabbetini koruma gayreti içindedir. Bu kişinin dünya ve âhirete dair hiçbir beklentisi yoktur. Onun Allah Teâlâ’ya kulluğu “*Gassâl elindeki meyyit*” yani yıkayıcı elindeki ölü gibidir. O Allah’tan başkasını görmez ve duymaz. O Allah ile Allah için ve Allah’tadır. İşte kulun bu bağlanma haline “*nisbe*” denir.

Şeyhî’ye göre araz ve maraz, bâr ve nisbet, ıstılâhât-ı sûfiyyeye ait kavramlardır. Örneğin bir kimseye bir belâ isabet etse “*Ona bir bâr müstevlî oldu*” denir. Veyahut bir kimseye bir zâtın infîâlinden sıklet ârız olsa “*Ona araz-ı maraz bir bâr havâle oldu*” denir. Yine bir zât, bir muhibbin bârını ref’ etse/kaldırsa “*Bârını aldı*” denir. Veya bir zât bir zâta münfail¹²⁰⁹ olup nisbetini alsa, “*Nisbetini aldı, yani onu soydu ve o halden arındırdı*” denir. Bir kimse bir kimseye bir bâr havâle etse “*Araz u marazını havâle etti*” derler. Veyahut bârını alsa, “*Araz-ı marazın zımnına alıp def’ etti*” derler. Bir zât bir zâtın keyfiyet-i hâlinde bilgi edinmek istese kendi nisbetinden hâlî olup, onun nisbetine kendini tapşıırıp o anda kendisinde ne hâl zuhûr eder ise o zâtın hâline nisbetle ma’lûmat edinir.

“Nisbet” ta’birine gelince bu ta’bir, “*bâr*” ta’birinden daha şümüllü olup, bir kimsenin baskın olan hâline onun nisbeti denir. Bir başka ifade ile sâlikin netice-i zikir ü fikri ne derecede ise, o dereceye onun nisbeti denir. Bir kimsenin hangi nesne üzerine cem’iyyet-i hâtırı mazbût ise/yani gönlünü ağırlıklı olarak neye bağlamış ise o kişi bu ilgisi ile değerlendirilir.¹²¹⁰

2.1.4.19. Zikir

Zikir kelimesi lügatte, bir şeyi unutmayıp hatırda tutmak, yâd etmek, anmak gibi anlamlara gelir.¹²¹¹ Kur’an’da on yedi mânada kullanılmış olan zikir kavramı,¹²¹² müştakları ile birlikte yetmiş sûrede yer alan iki yüz elli altı âyette geçmiştir.¹²¹³ Bunun

¹²⁰⁹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 6b.

¹²¹⁰ Şeyhî, vr. 7a.

¹²¹¹ Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108), *el-Mufredât*, İstanbul 1986, 259; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul 2011, 108.

¹²¹² Cürcanî, *Tarîfat*, 109.

¹²¹³ Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul 1990, 128; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 164.

anlamı, Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de her iki sayfada bir zikir mevhumundan bahsetmiştir.

Bir tanıma göre zikir, huzûr-i kalb içinde ve kuvvetlice fakat sesi fazla yükseltmeden atardamarlara te'sîr edecek şekilde dil ile Allah'ı anmaktır.¹²¹⁴ Bir başka tanıma göre ise bazı kelimeler ile Allah'ı anmak, unutmak ve gafletten kurtulmak gibi anlamlara gelir.¹²¹⁵ Kuşeyrî'ye göre zikir, Allah'a giden yolda en lüzumlu esastır. Aslolan daimî zikri yakalamak olup, bu seviyeyi yakalayamayan Allah'a ulaşamaz.¹²¹⁶ Sûfilere göre zikirden maksat, mezkûru yani Allah'ı zikir içinde aramak ve bulmaktır.¹²¹⁷

Süleyman Şeyhî Efendi'nin zikir kavramı ile ilgili olarak yaptığı tanımlama ve tavsifleri ise şöyledir: Zikrin en alt düzeyi gayriyi unutmak, nihâyeti ise zâkirin zikir makâmından rücû' ederek fenâ mertebesinde mezkûrda müstağrak olmaktır.¹²¹⁸ Çünkü Hakk'ın zikredilmesinden kasıt, zikredenin fânî Hakk'ın ise bâkî olmasıdır.¹²¹⁹ Zikrin bir başka fonksiyonu ise, gafleti tard etmektir. Gafletten kurtulmuş olan sâlik, zikirden sâkıt olsa bile zâkir sayılır.¹²²⁰

Tasavvuf ehline göre zikrin çokluğunda bir anlam ve fayda yoktur. Gaflet ile olan zikir ancak gaflet iras eder/kişiyi gaflete düşürür. Zira zikirden maksat Hakk'ın âgahlığını kazanmak sûretiyle vicdanında hâsıl edeceği şühûd ve huzûr vasıtası ile cemâl müşâhedesine ermektir.¹²²¹ Çünkü gönül ancak bu yolla münevver ve muammer olur. Bu mertebeye vâsıl olan kişi, her türlü gayr, gayriyet ve isneyniyet duygusundan arınmış olarak zî-ruhda ve bî-ruhda Hakk'ın mevcudiyetini müşâhede eder. Bu dereceye ermenin en etkin yolu kelime-i tevhîdde mündemiç olan nefy ü ispatı

¹²¹⁴ Necmeddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat, Usûlu Aşere, Risâle İlel Haîm, Fevâihu'l-Cemâl Tercümesi*, (Haz: Mustafa Kara), İstanbul 1980, 78.

¹²¹⁵ Cürcanî, *Tarifat*, 109; Abdu'l-Munîm el-Hıfînî, *Mu'cem'u Mustahâlâtı's-Sûfiyye*, Beyrut 1987, 103; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, 539; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 343.

¹²¹⁶ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1981, 367; Nicholson'a (ö. 1945) göre sûfiler zikri dinin temel rûknü ve ibadetin esası saymaktadırlar. (Nicholson, *fi't-Tasavvufi İslâmî ve Tarihih*, (Arapçaya Çev. Ebu'l-A'lâ Affî), Kâhire, 1956, 52; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 344.)

¹²¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî (v. 380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Ta'lik ve Tahrir, Ahmed Şemseddîn), Beyrut 1993, 122; Ahmet Yıldırım, 343.

¹²¹⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 45a.

¹²¹⁹ Şeyhî, *Bahr*, 193.

¹²²⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 45a.

¹²²¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 42a.

gerçekleştirmektir. Bu nefy ü ispatın odak noktası, birkaç damla kandan ibaret olan süveydâ-yi kalbdır.¹²²²

Her ibâdetle olduğu gibi zikir ibâdeti de Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in uygulamalarına dayanır. Peygamberimiz zamanında mescid-i nebevîde zikir halkaları kurulmuştur. Bu halkalarda ashâb-ı kirâm açık veya gizli olarak Allah’ı zikretmişlerdir. Müslim’in¹²²³ Ebû Saîd el-Hudrî’den rivâyet ettiği bir hadîs-i şerîf bu gerçeği gözler önüne sermektedir.¹²²⁴

Tarihsel süreç ne zaman başlarsa başlasın, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), sâlik-i sâdık ve âşıkların ilâhî feyizden mahrum olmamaları için Hazreti Ali (r.a.) Efendimiz vasıtası ile zikru’l-cehr-i lisânîyi, Sıddîk-i Ekber Efendimiz vasıtası ile de zikru’l-hafıyyu’l-kalbîyi gelecek nesillere aktarmıştır. Böylelikle ümmet-i Muhammedi mârifetullâh ve mârifet-i nefse erdirmek ve “*Ey iman edenler! iman ediniz*”¹²²⁵ hitâbı ile akd-i ezeliyi tekrar hatırlatarak imân-ı yakînî ve İslâm-ı hakîkîye ulaştırmak için zikrullahı ihdâs etmişlerdir.¹²²⁶

İşin aslına bakılırsa her varlık, “*Onu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur*”¹²²⁷ âyet-i kerîmesi gereği her nefes alış verişte Rabbini zikreder. Ayrıca her nefeste çıkan “هـ” şeklindeki ses Allah Teâlâ’nın “هو” ism-i şerîfini hatırlatır. Zât-ı hakîkate işaret eden “هو” ism-i şerîfini bilinçli veya bilinçsiz olarak her nefes alış verişte bu şekilde zikretmeksizin hiçbir varlık hayat hakkını elde edemez. Bu kozmik zikre hayvanat, cemâdât, nebâdât gibi varlık âlemleri de dahildir. Fakat bu varlıkların zikri bilinçsizce olduğu için terakkî sağlamaz. Şeyhî’nin ifadesiyle “*Terakkî ihtiyarda*” olup, bu da ancak insana mahsus bir hâldir.¹²²⁸ Hak Subhânehû ve Teâlâ Hazretleri için yapılan ibâdet, tâat, riyâzât, duâ ve tesbihat cinsinden her şeyi içine alan zikir kavramı, müellifimizce enine boyuna ele alınarak nazara verilmiştir:

¹²²² Şeyhî, vr. 43a-43b.

¹²²³ Müslim, *Sahih*, Zikir, 40 (III, 2075)

¹²²⁴ Mustafa Ağırman, *Hazreti Muhammed (s.a.v.) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, Ravza Yay., İstanbul 1997, 124; Hadîs-i şerîf için bkz., Ebu’l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul 1981, Zikir, 40 (III, 2075.); Nicholson’a göre tasavvufî mânada zikir meclisleri ilk kez Beni Umeyye zamanında kurulmuştur. (Nicholson, *fi’t-Tasavvufi İslâmi ve Tarih*, 52.)

¹²²⁵ (41. Nisâ: 136)

¹²²⁶ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 101b-102a.

¹²²⁷ (17. İsrâ: 44)

¹²²⁸ Şeyhî, *Medar-i Sâlikân fi Etvâr-ı Hâcegan*, vr. 33b-34a.

Zikr-i Umum: Kelime-i tevhîd veya esmâ-i hüsnâdan bir isimle, ilâhî sıfatlardan bir sıfatın kendinde husûlû ya da rızâullâhî kazanarak vuslat murâdı ile Hakk'ı zikretmektir. Zikrin mübtedî, mutavassıt ve müntehî için en üstün ve en geçerli olanı Aleyhisselâtü Vesselâm Efendimiz'in "*Zikrin en fazîletlisi 'lâ ilâhe illallah'dır*"¹²²⁹ hadîs-i şerîfî gereği nefy ü ispattan ibaret olan kelime-i tevhîddir. Buna göre kelime-i tevhîde devam eden mübtedî, bütün mevhum ilahları¹²³⁰ nefy edip Hakk'ı ispat eder. Mutavassıt, ulûhiyyeti içeren ef'âl ve evsâf ile gayrıyı nefy ederek Hakk'ı ispat eder. Müntehî sâlikler ise, bütün mümkünler âlemini nefyederek Hakk'ı ispat ederler. Bu nefy ü ispatı her üç kesim de kelime-i tevhîd ile gerçekleştirir.¹²³¹

Şeyhî'ye göre "*Kimin kalbinde Allah varsa, dünyâda ve âhirette yardımcısı Allah'tır; kimin kalbinde de Allah'tan başkası varsa, onun dünyâdaki ve âhiretteki düşmanı Allah'tır*" hakikati gereği bir insanın gönlü efkâr ve ezkâr-ı ilâhiyyeden mahrum olarak havâtır-ı müteferrika, yani nefsânî ve şeytanî tortular ile dolu ise, iki cihânda onun hasmı Allah olur. Aksine kalbinde efkâr-ı ilâhî ve ezkâr-ı sübhânî var ise dünya ve âhirette muini/yardımcısı Allah olur.¹²³²

Zikr-i Husus: İster hafî, ister celî olsun telkîn ve emr-i mürşid ile me'mûr olunan zikirdir.

Zikr-i Zâhir: Telkîn-i mürşid ile yapılan cehrî zikirdir.¹²³³ Zikr-i Hafî: "*Rabbini yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle zikret*"¹²³⁴ fehvâsınca zikr-i hafî olup, gönlün nâtik, lisânın sâkıt olduğu zikirdir.

Zikr-i Sır: Gönüle vârid olan sırrın zikridir. Zikr-i Mecaz: Sadece abdin zâkir olduğu zikirdir.

Zikr-i Hakikî: Zâkirlik ve zikir nâ'tının ortadan kalktığı, zâkir, mezkûr ve zikrin bir mâna olduğu zikre denir. Zikr-i hakîkînin de kendi içinde üç mertebesi olup birinci mertebesi, zâkirin bir sâmi/sanki başka bir kişinin onu dinlediği gibi kendinden geçmiş bir halde kendisini dinlediği, dolayısıyla zikrin kendisinden gayr-i ihtiyari câri olduğu mertebedir. Zikrin ikinci mertebesi, kulun ortadan kalkıp vâf-ı zâkirin zikir sıfatı ile

¹²²⁹ Aclunî, I, 152.

¹²³⁰ İnsanların kendi tasavvurlarına göre oluşturduğu ilahlar.

¹²³¹ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 49a.

¹²³² Şeyhî, vr. 48b.

¹²³³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 86a.

¹²³⁴ (7. A'râf: 205)

zâkir ve abdin, mebhût/şaşkın ve mütezâcir olduğu mertebedir. Zikir-i hakîkînin üçüncü mertebesi ise kulun hiçbir medhalinin kalmadığı hatta kendisinin dahi ortadan kalkıp zâkirlik vasfı ile zât-ı mezkûrun yani zikir, zâkir ve mezkûrun birleştiği bir mertebedir.¹²³⁵ En etemm ve en mükemmel olan bu zikirde mezkûrun galebe ve istilâsından dolayı zâkirlik na'tı/vasfı zâkirden ıskat olur. Zâkir, mezkûr ve zikrin “şey-i vâhid” olduğu bir tahakkuk düzeyine erilir.¹²³⁶

Sülûkun başlangıcındaki ve ortasındaki zikir müteârifü'l-âmm/genele şâmil iken nihâyetindeki¹²³⁷ zikir “*Rabbimi Rabbimle bildim, Rabbimi Rabbimle zikrettim*” ibaresinde geçtiği gibi daha özel bir düzeyi ifade eder.¹²³⁸ Zikrin nihâyetinde sâlik, “*Seni hakkıyla zikredemedik yâ Mezkûr!*” kelâm-ı şerîfinin sırrına vâkıf ve ârif olmuş ve vasf-ı zikri mezkûra havâle etmiş olarak hakîkî zikre ermiştir.¹²³⁹

Cehrî ve Hafî Zikir: Zikir denilince akla ilk gelen cehrî ve hafî zikirdir. Müellif bu bağlamda öncelikle zikir-i hafî ve zikir-i cehrînin ortaya çıkış seyrini aktarmış, daha sonra da bu iki zikir türünü genel özellikleri ile karşılaştırmalı olarak ele almıştır.

Şeyhî'ye göre hafî zikrin ortaya çıkışı ta Musâ (a.s.)'a kadar tarihlendirilmektedir. Hazreti Mûsa zamanında birbirlerine meramlarını sükût ile ifade eden “*Berhıyân*” diye bir tâife vardır. Silsile-i Hâcegân işte bu sükût kâidesini benimseyerek “*Tâife-i hâcegân-ı alâniyye-i kuyân*” ismini almış ve Sıddîk-i Ekber Hazretleri'nden Hoca Mahmûd Encîr-i Fağnevî Hazretleri'ne gelinceye kadar bu minval üzere zikir-i hafî ile meşgul olmuşlardır.

Hoca Ali Ramitenî Hazretleri ölüm döşeğinde yaptığı işaret üzerine Hoca Mahmûd Hazretleri zikir-i alâniyyeyi başlatır. Mevlânâ Hafîzüddîn Hoca Mahmûd'dan

¹²³⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 86b.

¹²³⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 45a.

¹²³⁷ Şeyhî, vr. 45b.

¹²³⁸ Şeyhî, vr. 46a. Şeyhî “Bir kimse müşahedesiz olarak Allah dese o iftirâ edicidir” ve “Kim Allah derse Allah'ı bilmemiştir. Kim de Allah'ı bilirse Allah demeyi bırakır” vecizelerini değerlendirmiştir. Şeyhî'ye göre, burada kastedilen sâlikin mertebesi ile ilgili bir durumdur. Yoksa zikrullâhı terk etmek gibi bir anlam asla kastedilmemiştir. Sâlik ister bilinçli olsun ister bilinçsiz olsun her hâlükârda zikre devam etmelidir. Çünkü evliyâ ve enbiyâ bile zikrullah ile me'mûr olup zikrullah ile kemâle ermişlerdir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 45b.) Şeyhî zikrin zâkirin mertebesi ile olan ilişkisi bağlamında, “*Vird sâhibi mel'undur, virdi terk eden mel'undur*” (Aclunî, II, 19.) hadîs-i şerîfini de izah etmiştir. Müellifimize göre bundan kasıt, sâlik-i mübtedî nisbet-i târik olunca avama göre mel'ûn ve matrûddur. Vird sâhibi olması yani kendisine zâkirlik nisbet olunması hasebiyle müntehî havassa göre, mel'ûn ve matrûddur. Zira onlar bir nesnenin sâhibi değillerdir. Her nesnenin aslı ve sâhibinin Hak olduğunu bilirler ve ona göre amel ederler. (Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 48b.)

¹²³⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 45b.

niçin zikr-i alâniyyeyi yaptıklarını sorunca Hoca Mahmûd: “*Tâ ki uyuyanlar uyana ve gâfiller âgâh olup, tarîk-i Hakk’a müteveccih olalar. İstikâmet ile şerîat ve tarîkata dâhil olup, iki hayâtın miftâhı ve cümle saâdetin anahtarı olan tevbe ve inâbeye rağbet göstereler*” şeklinde cevap verir. Mevlânâ Hafızüddîn bu cevabı beğenerek: “*Niyyetiniz sahihdir. Ve bu şekil size helâldir*” buyurmuştur. Cehrî zikrin Nakşibendî tarîkatında tatbikini başlatan Hoca Mahmud Hazretleri’ne göre, zikr-i alâniyye dili kizb ve gıybetten, boğazı haram ve şüpheden, gönlü, riyâ ve gösterişten, sırrı Hazreti Hakk’tan gayriye teveccühden pâk olan bir kişi için gereklidir.¹²⁴⁰

Reşehâtu Ayni’l-Hayât’ta belirtildiğine göre Hâcegân silsilesinden olan Hoca Mahmûd Encîr-i Fağnevî zamanından Emir Külal Hazretleri’nin zamanına değin zikr-i hafî ile zikr-i alâniyye cem’ edilerek icrâ edilmiş ve onlara bu silsilede “*alâniyye-i kûyân*” denmiştir. Fakat Bahâüddîn Nakşbend Hazretleri Hoca Mahmûd Abdulhâlik Gücdüvânî (k.s)’un rûhâniyyetinden aldıkları mânevî bir işaretle zikr-i alâniyyeyi yani cehrî zikri tamamen terk ederek zikr-i hafîye geçmişlerdir.¹²⁴¹

Şeyhî’ye göre Nakşîliğin her unsuru hafî olmasına rağmen meşâyıh-ı kirâm hatm-i hâcegânın sonuna cemaati artırmak için kimi ma’zûnen, kimi me’mûren ve kimi de teberrüken mukâbele ve zikr-i cehrî ilâve ederek meclislerine renk katmak istemişlerdir. Çünkü cehrî zikir yapan tarîklerin meclisleri, semâ ve mukâbeleleri değişik nağmeler, def ve kudümle şevke ve sâlikleri vecde gelmektedir.¹²⁴²

Bir Nakşbendî şeyhî olan müellif, daha on altı yaşında girdiği Nakşbendî tarîkatında haps-i nefes usulüne göre zikir çekmiş tarîkata girişinin yedinci gününde nisbet-i hâcegân gerçekleşmiş fakat zamanla bu hassasını kaybetmiş olmakla birlikte bu hoş hatıranın te’sîri ile haps-i nefes yöntemini şiddetle tavsiye etmiştir.¹²⁴³ Yine belki bu te’sirle ve mensubu bulunduğu tasavvufî geleneğin gereği zikr-i kalbîyi zikr-i lisandan üstün görmüştür.¹²⁴⁴ Süleyman Şeyhî Efendi’nin cehrî ve hafî zikre dair objektif olmadığı daha ilk bakışta anlaşılan karşılaştırmalı değerlendirmeleri şöyledir:

¹²⁴⁰ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 107a.

¹²⁴¹ Şeyhî, vr. 107b.

¹²⁴² Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 109b.

¹²⁴³ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fi Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43a.

¹²⁴⁴ Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 379; *Mir’ât*, vr. 113a.)

Zikr-i kalbî sessiz zikirdir ve müsemma-yı fikirden ibârettir.¹²⁴⁵ “Öyle kimseler ki ticaret ve alışveriş onları Allah’ı zikirden alıkoymaz”¹²⁴⁶ ve “Rabbını gizli ve yalvararak zikret”¹²⁴⁷ nazm-ı kerîmleri zikr-i hafîye işaret eder. Zikr-i kalbî dediğimiz bu zikir, zikr-i Hak olup ruhânî bir zikirdir.¹²⁴⁸ Zikr-i kalbî mâna-yı fikirden ibarettir. “Bir saat düşünmek insanın bir yıllık ibâdetinden hayırlıdır” hakikati gereği tefekkürün değeri ortadadır.¹²⁴⁹

Zikr-i lisânî ise zikr-i halk olup, cismânî bir zikirdir. Zikr-i kalbîde lafız, harf¹²⁵⁰ ve ses olmayıp onun kâili, kâil-i gaybîdir. Onun başlangıcı zuhûr-i esmâ ve sıfat, nihayeti ise zuhûr-i zâttır. Bu zikirde zamanla zâkir aradan kalkarak zâkir ve mezkûr bir mâna olur ve makâm-ı fenâ-yı külliyye ile bekâ-i zâta erilir. Gönül hassasının imkan denizi ile vücûb denizi arasında bir berzâh-ı kâmile olarak iki tarafa da şâmil olduğu gibi, zikr-i kalbî de gönlün şâmil olduğu hassalara mazhardır. Zira zikir taşıdığı harfler ile âlem-i şehâdete nâzır iken, taşıdığı anlamla da âlem-i gayba nâzırdır. Ayrıca gönüldeki saâdet ve kemâlâtın kuvveden fiile gelmesi, zikr-i kalbînin te’siri ile ortaya çıkar.¹²⁵¹

Zikr-i kalb, sayı ve vakitle sınırlı olmayıp, zâkirin muhabbet ve ikdâm ile devamına bağlıdır. Ama zikr-i lisân sayıya bağlıdır ve sayı tamam olunca zikir terk edilir. Zikr-i kalbî mekânla ve zâkirin duruşu ile yani ayakta olma, oturuyor olma gibi pozisyonları ile mukayyed değildir. Zikr-i kalbî her pozisyonda hatta abdestsiz bile yapılabilir. Fakat zikr-i lisân belli bir tertîbe muhtaçtır. Gerek mâkul olmayan mahallerde ve gerek bazı hallerde zikri terk etmek gerekir. Zikr-i kalb riyâdan ve âfet-i

¹²⁴⁵ Şeyhî, *Bahr*, 725.

¹²⁴⁶ (24. Nûr: 37)

¹²⁴⁷ (7. A’râf: 205)

¹²⁴⁸ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43a.

¹²⁴⁹ Şeyhî bu cümleden hareketle zikir ve fikir ameliyesi arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Ona göre bu iki kavram arasında sıkı bir ilişki olup bir boyutu ile zikir fikirden etemmdir. Bir boyutuyla da fikir zikirden etemmdir. O bu görüşünü şöyle dile getirir: “Fakîr derim ki gerçi fikir ile Hak tavsîf olmayıp zikir ile tavsîf olduğu i’tibârıyla zikir fikirden etemmdir. Lâkin vasf-ı abde fikr zikirden etemmdir. Zira zikir ubûdiyyet ile enâniyete nâzırdır. Ammâ fikr ref’i enâniyet ve mahv-ı gayra dâirdir. Şol haysiyet ile ki zikir âmmdır. Kâffe-i esmâ vesâir zikre muhtass olan havass ile. Ammâ fikr hasdır harf-i savtitan istiğnâ ile zât-ı maksûda müteveccihen ve müterakkiben gayrın nişyânıyla. Ve dahi zikr-i kalbî ki fikirden kinâyettir, zikr-i lisânîden etemmdir. Lâkin zikir ile Hak tavsîf ve fikr ile tavsîf olmadığı i’tibârıyla zikir etemmdir fikirden.” (Şeyhî, *Sübha*, vr. 45a.)

¹²⁵⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 201-202.

¹²⁵¹ Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 43a.

şöhretten uzaktır. Şeytan bu zikir karşısında mağlup olur. Fakat zikr-i lisân tek başına yapılırsa iken şöhret tehlikesi, toplumda iken de riyâ endişesi âşikârdır.¹²⁵²

Zikr-i dilde öyle bir harâret vardır ki, zâkiri yorar. Fakat zikr-i lisân kuvvet ve feyiz verir. Mesela şehvet-i ferciyyeye za'f îrâs eder ama şehvet-i bâtinîyyeye faydalıdır. Hevâ-yı nefsânîyyenin bazısını izâle eder ise de kişinin enâniyetini kabartır. Zira zikir ve ibâdetin, varlık hevâlarını ve enâniyet davalarını tahrik ettiği bilinen bir gerçektir. Bunu yenmek için de ubûdiyyet ve zikrin semere-i fazileti ile onların tamamına galip gelip, yokluk ve fenâ âlemlerine ulaşmak için bin türlü riyâzet ve perhiz ile zorlamalara ihtiyaç duyulur. Ama zikr-i kalbî ile ilk önce yokluk ve fenâ âlemine ayak basılır. Bu zikir türü varlık ve enâniyet¹²⁵³ mecralarının önünü kapatarak olumsuz duyguların kalbe nüfûz etmesini önler.¹²⁵⁴ Böylelikle hevâ ve hevesin dünya sevgisinin kaynağını, mâsivâyâ ait olan her şeyi yakarcasına yok edip orayı istilâ eder. Nazargâh-ı ilâhî olan kalbi düşman askerlerinden koruyup, beden şehrini imâr eder. Tahliye-i beden, tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefis ile tenkih eder. Çünkü sâlikin ahvâlinin sıfatı gönlünün ve kalbinin sıfatına, kalbin sıfatı da tezkiye-i nefse bağlıdır. Tezkiye-i nefis ise sâlikin zikr-i kalb veled-i kalb mertebesini kesbetmesi ile hâsıl olur.¹²⁵⁵ Böylece gönül her şeyden temizlenerek sâf ve pâk olur. Cezebât ve fûtûhât-ı Rabbânîye müsâit hale gelir. Bunun sonucu veled-i kalb hâsıl olup, gönül ihyâ olur. Bu aşamadan sonra o gönül bir daha tenezzüle uğramaz ve bu hâl o gönül sahibinin makâm ve mülkü olur. Bu mertebeye sultân-ı zikir¹²⁵⁶, veled-i kalb, ilm-i ledün, ilm-i zât mertebesi denilir. Sâhibine de “ulemâ-i rabbânîyyun”, “ulemâ-i râsihûn” ve “ulemâ-i billâh” denir.¹²⁵⁷

Gönül sıkıntılarını zâhirî ilimlerin gideremeyeceği ve dışarıya ışık yakmakla evin içi aydınlanamayacağı bir gerçektir. Çünkü zâhirî ilimler ve cehrî zikir nefsi biraz dizginlese de kalbî zikir ile mâye-i Muhammedî gönlü zabtettiğinden zâhirî ilimlerden daha faydalıdır. Şeyhî'ye göre, mâye-i Muhammedî, mâye-i ilâhî olup Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu ruhla ölü kalbleri diriltmiştir. “Mâ kezebe'l-fuâdu mâ raâ” “Gördüğünü kalb yalanlamadı”¹²⁵⁸ âyet-i kerîmesi gereği Hak Teâlâ bu zikr-i şerîfe

¹²⁵² Şeyhî, *Bahr*, 727.

¹²⁵³ Şeyhî, *Bahr*, 727.

¹²⁵⁴ Şeyhî, 728.

¹²⁵⁵ Şeyhî, 725.

¹²⁵⁶ Vücuddaki bütün azâların iştirak ettiği zikir.

¹²⁵⁷ Şeyhî, *Bahr*, 725.

¹²⁵⁸ (53. Necm: 11)

devam eden sâlikin zâhir ve bâtını yalan ve hatalardan korur. Dahası mûkaşefât ve vâridâtın tamamı onun gönlüne ilkâ ve ilhâm olur. Böylesi bir gönül Hak ile birlikte olunca bâtıl ona yol bulamaz.¹²⁵⁹ Çünkü zikir kalbin muhafızı olup sürekli beden şehrini ve gönül kalesini korur. Rabbânî tevhîdin sesi ağyâra korku salıp onları uzaklaştırır. Zikr-i kalbin nurlu چراغی gönlü aydınlatır:

Gönülde yanacak Hakk'ın چراغی

Kesilir uğrayanın ondan ayağı¹²⁶⁰

Hâlbuki dil, zikr-i Hak'la meşgul olurken gönül başka şeylere meyledebilir ve sâlikin hâl ve hareketlerine de itimad olunmaz. Zira cehrî zikir esnasında gönül tam anlamı ile Hakk'ın tasarrufu altına girmez.¹²⁶¹

Şeyhî cehrî zikir kapsamında semâ ve devrân kavramlarını da ele alır. Onun görüşlerine geçmeden önce İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin görüşlerini verelim. Ona göre ehlullah semâ' kavramını, mukayyet/sınırlı ve mutlak/sınırsız olmak üzere ikiye ayırır. Mutlak sema ehlullahın benimsediğidir. Bu konudaki ölçüler hakkında güçlü bir bilgiye ihtiyaç vardır. Yoksa ölçüsüz hareket eden kişi sapıtır. Sınırlı semâ ise güzel seslerle sınırlı olup, insanların genelinin semâdan kasıtları budur. Bir başka tasnife göre ise sema' ilâhî, ruhani ve doğâl semâ' olmak üzere üçe ayrılır: İlahi sema kalbin özel gücü olan sırlarla duyulur. Bu sema' her şeyde, her şeyden, her şeyle Hakk'ın sözünü duymaktır. “*Rablarından kendilerine gelen her yeni ıhtarı mutlak eğlenerek dinliyorlar*”¹²⁶² âyet-i kerîmesi gereği ruhanî sema' ise varlık levhasında ilâhî kalemlerin cızırtılarıyla ilgilidir. Doğâl sema' ise tabiattaki dört unsura dayanan semâ türüdür. Doğâl sema' ile bilgi elde edilmez. Sadece müzik aletlerinden yayılan nağmelerden sevinç veya hüzn bulur. Günümüz insanı genelde bu türden nasiplenir.¹²⁶³

Şeyhî'nin tespitine göre, başlangıçta semâ ve devrân hatm-i hâcegân gibi sistemli değildir. Diğer tarîklerin mukâbelelerinin ne vakti, ne usûlü ne de âdeti vardır. Bu zâtlardan bazısı ne zaman vecde gelse yerinden kalkarak şevk ve zevk ile terennüm ve

¹²⁵⁹ Şeyhî, *Bahr*, 725.

¹²⁶⁰ Şeyhî, 725; Bkz., Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 42b.

¹²⁶¹ Şeyhî, 725; Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 248-250.

¹²⁶² (21. Enbiya: 2)

¹²⁶³ (İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 16-17.) 301-305.

tegannî eşliğinde zikir, semâ ve devrân ederler, bu durumdan etkilenen meclisdekiler de onlara katılırlardı.¹²⁶⁴ Fakat bu zâtlar zamanla zikirlerini sistemleştirmişler, cumâ ve pazartesi gecelerini kendilerine tahsis ederek “İhyâ gecesi” olarak isimlendirmişlerdir.¹²⁶⁵ Böyle olmakla birlikte ne yazık ki sonradan türeyen müzevvirler zikir ve ayinleri özünden uzaklaştırarak, resm ve âdet/şeklî haline getirerek bir takım çıkarlarına alet etmişlerdir. Bu tür menfaatleri olmasa bu meclislere katılmayacakları açık olan bu kişiler tâc, hırka, şal ve tarîkata dair birkaç kelimâtтан öte sülûk, irşad, terbiye ve cezbeden habersizdirler. Elde ettikleri dünyevî imkanlarla mârifet, sülûk, zevk-i hâl, kesb-i kemâl, terbiye ve irşad hallerinden lâ-kayd olarak kâh riyâ ve kâh rû'yâ ile âlemde vuku bulan haller ile kendilerini kandırmışlardır. Kimi, salâh-ı hâl izhâr, kimi, küfriyât ile iftihâr edegelmişlerdir.¹²⁶⁶ Bunların bir kısmı ise halkaya dahil olarak fütûhattan hissemend ve helvâ ve pilava vâsıl olmayı amaçlar. Sâliklerin çok azı ise livechillâh ve rızâullâh için sülûka girmişlerdir.¹²⁶⁷

Şimdi de konuyu kavramsal boyutu ile ele alalım. Semâ, kulağa gelen sesleri algılamak, işitmek ve dinlemek anlamına gelir.¹²⁶⁸ Şiir ve ilâhî dinlerken vecde gelip kendini tutamayarak sağa sola sallanmaktır. Âyin ise âdet, usûl ve merâsim gibi anlamlara gelip tasavvufta yapılan icrây-ı zikrullâha denir. Yapılış şekillerine göre her tarîkat âyini farklı isimler almıştır. Kâdirî âyinine “*Devrân*”, Mevlevî âyinine “*Semâ*”, Rîfâî ve Sâ'dî âyinlerine “*Zikr-i kıyâm*”, Halvetî âyinine “*Darb-ı esmâ*”, Nakşbendî âyinine “*Hatm-i hâcegân*”, Yesevî âyinine “*Zikr-i erre*”, Celvetî âyinlerine “*Nısf-ı kıyâm*”, Şâzelî âyinine ise “*Hadrâ*” denir. İlk devir sûfilerinden beri icrâ edilen semâ, bütün tasavvuf klasiklerinde müstakil bir başlık altında yerini almıştır. Son devir Hâlidî meşâyihihinin bir kısmı hariç, tasavvuf çevrelerinde genelde semâ ve mûsikî konusuna sıcak bakılmıştır. Yine Osmanlı pâdişâhları zikir, semâ, âyin meclislerine katılmış, Osmanlı meşîhat makâmı raksa kaçmayan semâ ve âyine izin vermiştir. Zaten tekkeler de, camilerde yapılması hoş görülme-yen mûsikî eşliğinde icra edilen semâ ve âyinlerin

¹²⁶⁴ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 110a.

¹²⁶⁵ İhya geceleri: İhyâ Arapça'da dirilmek demek olup, dirilmek olup, mübarek gecelerin ibadetle geçirilmesi anlamına gelir. Şeyhî bu kavramı zikrullah için tahsis edilen geceler kullanmıştır. Ona göre zikr-i dâim sırrına ve mertebesine ermiş olan Şeyhî'ye göre her gece ihyâ gecesi olup imâte gecesi yoktur. Fakat zikrin vaktini belirlemek sâliklere kolaylık sağlamıştır. (Şeyhî, vr. 111a.); (Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 159.)

¹²⁶⁶ Şeyhî, vr. 111a-111b.

¹²⁶⁷ Şeyhî, vr. 109b-110a.

¹²⁶⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 304-306; Tehânevî, *Keşşâfu İstulâhâtı'l-Fünûn*, II, 675; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 422.

tekke ortamında rahatça icra edilebilmesi için te'sis edilmiştir.¹²⁶⁹ Müellif semâ ve âyin meselesinin istismar edilmeye müsâit olması ve yaşadığı devirde din ve maneviyat istismarcıları ile dolu olması hasebiyle ve kendi meşrebine uymaması nedeniyle söz konusu kavramları daha çok meşrûiyet boyutu ile ele almıştır.¹²⁷⁰ Şeyhî, ahkâm-ı şerîatin başlangıç zamanı olması hasebiyle selef ulemâsının şerîat-ı nebeviyyeyi te'kîd ve te'yîd için semâ ve devrânı nâ-ehle zor kullanmadan yasaklamalarını mâkul görmektedir. Çünkü onlar bunu yapmakla câhil avam ve mübtedilere destur vermemeyi amaçlamışlardır. Zaten bunlar ehil olmayanlarca istismar edilmesin diye semâyâ izin vermemekle birlikte, semâ ehline saldırmamışlardır.¹²⁷¹ Zaten tasavvuf büyükleri de her dönemde bu doğrultuda hareket ederek kendi içlerinde oluşturdukları sıkı bir oto kontrol mekanizması sayesinde semâ ve devrânları tahkiksiz ve taklidsiz¹²⁷² sadece, şöhret ve kesb-i maîşet için icrâ eden müzevvirleri kabul etmemişler, onları dışlamışlardır. Fakat tasavvuf camiasının mülhidlere karşı tavizsiz duruşunu görmezden gelen art niyetli mutaassıplar, bu konuyu dillerine dolayarak eleştiri konusu yapmışlardır. Bu eleştirilerinde o kadar ileri gitmişlerdir ki vecd ve hâl sahibi olmadan semâ ve devrân yapanları küfürle itham ederek nikâhlarının düştüğüne hükmetmişlerdir. Buna ilâveten zikrullah yapılan mahalleri kırk arşın kazıp, toprağını da deryâyâ atmadan orada “*Namaz kılmak câiz değildir*” diye kitaplara yazmak gibi büyük bir mürüvvetsizlik ve insâfsızlığa imza atmışlardır. Bununla yetinmeyerek geçmişten günümüze kadar bunca kibâr-ı meşâyih, âşık ve sâdıkın¹²⁷³ Hakk’a ulaşmalarına vesile olan zikir, semâ ve devrân olgusuna küfür ve dalâlet damgası vurarak ehlini tahkîr ve tezlîl etmek, hatta onların canlarına kastetmeye bile teşebbüs etmek gibi hiçbir dîne, millet ve mezhebe uygun olmayan çabalara girişmişlerdir.¹²⁷⁴

Şeyhî'ye göre kabz halinden kurtulma anında erbâb-ı hâlin teneffüs vakti ve galebe-i şevk hâli ve galebe-i hubb-i vedâd anında şevke gelmesi¹²⁷⁵ anlamına gelen semâ ve devrân, müşkil bir mesele olup, ehlullahın eserlerinde “*Ehline helâl, nâ-ehle*

¹²⁶⁹ Bkz., H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 189-191; Osmanlının genel anlamda hoş görüşüne rağmen tezimizin ilgili bölümünde de ele aldığımız gibi Kadızâdeliler gibi mutaassıb ulemânın şiddete varan muhalefetine de unutmamak gerekir.

¹²⁷⁰ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 112b.

¹²⁷¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 12a.

¹²⁷² Müellif iyi niyetli taklidi hoş karşılamıştır.

¹²⁷³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 11b.

¹²⁷⁴ Şeyhî, vr. 12a.

¹²⁷⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50b.

harâmdır” şeklinde hükme bağlanmıştır. Bu anlamda nefsini öldürüp, kalbini diri tutan, nefsinin mücâhede kılıcı ile boğazlayan ve kalbini muvâfakat nuru ile diri tutan kişinin semâsı her çeşit kusur ve şüpheden uzaktır.¹²⁷⁶ Kalblerin Hakk’a yöneldiği,¹²⁷⁷ aşk ve muhabbetin galebe çaldığı bir zamanda güzel ses eşliğinde güzel bir usulle icrâ edilip kalbleri ağyârdan temizleyerek nazar ve teveccühleri nefs-i zâta hasreden bir semâyı bir mü’minin inkâr, tenfîr ve tahrîmi imkansızdır. Âşığın kalbinden gayrı nefy edip Hakk’a meyl ve teveccühü îrâs eden ve “kelime-i nefy ü ispat” ile Hakk’ı ispat etmekle meşgul eden ve “*Vesîle-i vusûl-i Hak*”, “*Vâsita-i husûl-i galebe-i aşk*” ve “*Muhabbet-i zât-ı mutlak*” olan bir hareketi reddetmek insafa sığmaz.¹²⁷⁸

Müellife göre, gerçek ehlullâhın semâ’ ve devrânları resm ve âdet olmayıp, bütün ibâdetlerden efdâldir. Ona göre kişiyi Hakk’a meylettiren bir fiil, bazı zâhirî kurallara aykırı görünse de zâhiren bile kişiye helâl olup, terki vebâldir. Zira ashâb-ı muhabbetin hâli, erbâb-ı burûdetin/muhabbetsizlerin haline kıyas¹²⁷⁹ olunmaz. Zira ehl-i safrâyâ şeker hastalık vesilesi olsa da ehl-i sevdâyâ şifâdır. Nitekim muhib ve muhlislerin saffet vakitlerinde tegannî ve terennüm dinleyerek semâ ve devrân yapmaları onları Hakk’a müteveccih kılar ve halktan uzaklaştırır. Çünkü güzel ses cemâl-i Hak’tan bir eser olup, gönlü aşk ve şevk yönünde tahrîk ederek sâlikin kesb-i derecâtına vesile olur.¹²⁸⁰

Cüneyd (k.s) “*Rahmet, fakîrin üzerine üç yerde devamlı iner: Yemek ânında iner, çünkü o, zarûret ve ihtiyaçtan dolayı yer. Konuşma ânında iner: Çünkü o, zaruret olmadıkça konuşmaz. Ve semâ hâlinde iner; çünkü o, vecd içinde dinler*” buyurarak¹²⁸¹ gerçek semânın değerini ve fonksiyonunu ortaya koyar. Fakat müellifimizin ifadesi ile semâ “*Vâsıl cihetinden vüsûl*” olduğunda,¹²⁸² yani sâliki Hak’tan halka yönlendirip, hevâ ve şehevâta meylettirip, riyâ ve enâniyete sebep oluyor, dünyevî lezzetleri ve hevâ-yı nefsâniyyeyi tahrîk ediyor ise haramdır. Onunla Allah Teâlâ’ya ulaşılmaz.¹²⁸³

İmam Rabbânî Hazretleri’ne göre ise semâ ve vecd hâli şartlarına uygun olsa bile mübtedîler için zararlıdır. Onların ilerlemesine engel olur. Fakat mütevassıt ve

¹²⁷⁶ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 13b.

¹²⁷⁷ Şeyhî, *Sübha*, vr. 50b.

¹²⁷⁸ Şeyhî, vr. 51a.

¹²⁷⁹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 112a.

¹²⁸⁰ Şeyhî, vr. 112b.

¹²⁸¹ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 13b.

¹²⁸² Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 112b.

¹²⁸³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 51a.

müntehîler için faydalıdır. Şunu da bilmek gerekir ki erbâb-ı kulûb yükselme vasıtaları cezbe olması hasebiyle semâya muhtaç değildirler. Semâ daha çok cezbeyle ermemiş, mesafeleri riyâzet ve ağır mücahedeler ile katetmek isteyen sâlikler için iyi bir yardımcıdır.¹²⁸⁴

Müellif meşrebi gereği kendi penceresinden zikir-i hafiyi üstün görmekle birlikte zikir-i cehrîyi hafife almadığını, zikir-i hafînin faziletini anlatarak zâkir ve tâlibleri teşvik etmek istediğini özellikle, belirtir.¹²⁸⁵ Çünkü ona göre her türlü ibâdet, zikir ve fikir, Hak Subhânehû Teâlâ tarafından kullarına en güzel ihsân olup, onların her birini yapmak büyük bir izzet ve devlettir. Ama en yüce derece ve en hızlı vuslat aracı kalbî zikirdir.¹²⁸⁶ Onun yaptığı eleştiriler, zikir ve tevhîd kasdı ile bağırıp çağıran, acayip şekillere bürünerek çeşitli rakslar ve hareketler yapanlara yöneliktir.¹²⁸⁷ Bu cümleden olarak, her dâirenin sâdıkı, kâzibi, muhakkik ve mukallidi vardır.¹²⁸⁸ Mukallid muhibler makbûl, mukallid müzevvirler ise menfûr ve merdûttur.¹²⁸⁹

Özü ve zâtı itibariyle evrende bâtıl ve kerih bir unsur olmadığına inanan Şeyhî, bütün eleştirilerine karşın, mülhidlerden sâdır olan halleri Cenâb-ı Hakk'ın Celâl ism-i şerîfinin bir tecellîsi olarak görerek işi tatlıya bağlar. “*Velâkin sırr-ı tevhîde nazar olundukda herbir tavnın bir hikmet ve her ef âl ve akvâlde nice sırr-ı Cenâb-ı Rabbü'l-İzzet olduğundan mâadâ, fâil-i hakîkî yine Zât-ı Bârî ve her müteharrikte hükmü câri ve sâmi' ve mütekellimde ol Hazret'in sırrı sârîdir*” diyen Şeyhî'ye göre her bir tavrın bir hikmet ve sırrı olup tek fâil-i hakîkî Cenâb-ı Rabbü'l-İzzet olduğundan ve son tahlilde bütün ef'âl ondan neş'et ettiği için şiddetle eleştirdiği bu garip halleri bile hoş karşılar.¹²⁹⁰

Bu kısa hayatta bir takım hayallere kapılarak saâdet vesilesi olan sıdk ve ihlâstan mahrum kalmaktan Allah'a sığınan Şeyhî'nin ihvân-ı safâ'dan isteği, fukarâyı ta'n ve teşni' etmiş diye kendisine kızmamalarını eğer kendileri bu durumda ise insâfa gelerek bu yoldan geri dönmeleri eğer böyle olmayıp da sıdk ve ihlâsa mukârin/ulaşmış, aşk ve

¹²⁸⁴ İmam Rabbânî, *Mektûbât*, 726-727.

¹²⁸⁵ Şeyhî, *Bahr*, 727.

¹²⁸⁶ Şeyhî, *Bahr*, 728; (Sema' ile ilgili bkz., İsa Çelik, “Cyprian Rice, O. P., The Persian Sufis, George Allen Unwin Ltd., First Published, London 1964, 104.”, *Tasavvuf*, Ankara, 2003, Sayı: 10, 445-448.)

¹²⁸⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 111b-112a.

¹²⁸⁸ Şeyhî, vr. 109b-110a.

¹²⁸⁹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 13b.

¹²⁹⁰ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 113b.

muhabbete muvaffak iseler, binlerce hamd ve şükür edip bu mezmûm/zemmedilmiş hallere düşmekten korunmak için Allah'a sığınmaları ve rûhâniyyet-i ehlullâhdan meded talebinde bulunmalıdırlar.¹²⁹¹

2.1.4.20. Râbîta

Lügatte, bağlantı, bağlantı vasıtası, alâka, vuslat, münâsebet, sevgi ile mensubiyet, cesur ve dayanıklı olmak gibi anlamlara gelir.¹²⁹² Sûfilerin ıstılahında ise dervişin zikir ve ibâdet esnasında gönlünden dünyayı ve dünyaya ait her şeyi çıkararak kalbini arıtmak için gözleri kapalı olarak şeyhini gönül gözüne getirmesi, ona kalbini bağlaması demektir.¹²⁹³ Bir başka tanımlama ile sâlikin kâmil bir mürşide kalbini bağlayıp, huzurunda ve gıyabında o şeyhin sûreten, sîreten, özellikle de rûhen kendisiyle birlikte olduğunu düşünmesi, mürşidi zâhiren yanında imiş gibi edebli olmasıdır.¹²⁹⁴

Râbîta, müridin kâmil mürşidin sûretini hayalinde saklamak sûretiyle rûhaniyyetinden yardım talep etmesinden ibarettir.¹²⁹⁵ Râbîta yapılacak mürşidin şühûd ve iyân/müşâhede makamına ermiş olması şarttır.¹²⁹⁶ Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye (1262/1845) göre râbîta, sırrullâh, sırr-ı beytullâh, sırr-ı Rasûlullâh'tır. İman ehlinin, gönül kıblesinden feyiz almalarıdır.¹²⁹⁷

Melâmet erbâbının “gönül beklemek”¹²⁹⁸ tabiriyle ifade ettikleri râbîta toplumsal hayatta önemli yansımaları olan bir olgudur. Nitekim Arabistan'da özellikle Mağrip illerinde dervişe murâtıb, tekkeye de ribât denmesi¹²⁹⁹ bu etkinin önemli bir göstergesidir.

Müellifimizin mürşidi olan Şâmîzâde Mustafa Efendi'ye göre sâlik, nihayetsiz olan seyr-i fillâh ve seyr-i billâh yolunda ibâdetle belli bir zevk düzeyine ulaşırsa da sûretten sîrete geçebilmesi pek güçtür. Bunun için “İleride bilecekler, hayır ileride

¹²⁹¹ Şeyhî, vr. 111b-112a.

¹²⁹² Cürcanî, *Tarîfat*, 112; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 302-303; İbrâhim Hilmi el Kadrî, *Medâricü'l-Hakika fî'r-Râbîta*, İskenderiyye 1962, 17-18; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 117; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 263.

¹²⁹³ Cürcanî, *Tarîfat*, 112.

¹²⁹⁴ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 117.

¹²⁹⁵ Bağdâdî, 238; Türer, 117.

¹²⁹⁶ İbrahim Fasihi, *Mecîd-i Talid*, (Haz. Yakup Çiçek), İstanbul 1994, 105; Ahmet Yıldırım, 264.

¹²⁹⁷ Yaşar Nûri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî Hayatı Düşünceleri Mektupları*, Fatih Yay., İstanbul 1982, 85; Ahmet Yıldırım, 264.

¹²⁹⁸ Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 127.

¹²⁹⁹ Cürcanî, *Tarîfat*, 112.

bilecekler”¹³⁰⁰ sırrının gerçekleşmesi için mutlaka ilm-i sülûkun üç önemli unsurunu” “*rûkn-i âzam*” olan râbîta ile birleştirerek, “*İrfân ba’de’l-irfân, cezbe ba’de’l-cezbe, kemâl ba’de’l-kemâl*” yollarında yürümek gerekir. Zira “*râbîta bi’l-vâsîta*” ile sâlikler celâl sıfatlarından cemâle ve kötü hallerinden güzel hallere terakkî ederler. Böylelikle şerîatta hakîkati, hakîkatte ise şerîatı bulurlar.¹³⁰¹

Şeyhî’ye göre ise râbîta, pîrinin nakşını gönülde bend eylemek olup, Nakşbendî demek de bundan ibârettir.¹³⁰² Teveccüh ve râbîta olarak ta’bîr edilen bu yöntem öyle bir kâide-i şerîfe ve bir tavr-ı redife/hoş tavidir ki, “*Akreb-i cemî-i turûk*”/Hakk’a vuslata en yakın yol olduğu sâdik ve âşıklar indinde açıktır.¹³⁰³

Mutasavvıfların râbîtadan kasıtları zikir esnasında müridin mürşidinin sûretini hayâline alıp zikretmek değildir. Aksine zikre bedel olarak kabul edilen râbîtadır.¹³⁰⁴ İstidatlı/kabiliyetli sâlik, zaten râbîta ile mukayyed ve memur olunca zikretmez. Sadece mürşidinin sûretini hayaline nakşederek onu “*Mîzâb-ı feyz-i ilâhî*”/ilâhî feyzin aktığı bir oluk kabul ederek Cenâb-ı feyyâz-ı mutlakdan mürşidi vasıtası ile feyz-i Rabbânî’nin zuhûr etmesini bekler.¹³⁰⁵ Çünkü zikirden murad “*kurb-i hazret*” olduğu gibi râbîtadan murâd edilen de kurb-i hazrettir. Bu anlamda mukarreb-i Hüdâ sayılan zâtın sûretini gönüle nakşetmek bir anlamda “*ayn-ı zikir*” yani zikrin ta kendisidir.¹³⁰⁶ Derviş yaptığı râbîta sonucunda bazı aşamalardan geçerek fenâfillâh¹³⁰⁷ ve bekâbillâha erme şansına kavuşur. Bu aşamalar şunlardır:

Fenâ fi’l-İhvân: Tarîkatta ihvan ve kardeşlik sevgisini gönüle yerleştirmek, kardeşinin arzu ve isteklerini, kendi arzu ve isteklerinin önünde tutmaktır.

Fenâ fi’ş-Şeyh: Sâlikin şahsî irade ve arzularını şeyhinin arzu ve iradesinde yok etmesidir. Bir başka ifadeyle şeyhinin arzu ve isteklerini, kendi arzu ve isteklerinin

¹³⁰⁰ (78. Nebe: 5)

¹³⁰¹ Mustafa Efendi mektûbunun devamında muhatabına müşkillerinin hallolması için kendisi ile râbîtasını kesmemesini, eğer fütuhata erişemese kendisine bildirmesini ister. Mustafa Efendi râbîtanın önemini anlatmak için “Karındaşım, fakîr ol hizmet ettiğim şeyhlerden irfan ve kiminden cezbe gördüm. Yine hayrette idim. Bildiğimi ikrâr, bilmediğimi inkâr eder idim. Âkıbet, râbîta-i hazret-i azîz ile fütûhât oldu” buyurur. (Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 31b.)

¹³⁰² Şeyhî, *Lemeât*, vr. 91a.

¹³⁰³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 19b.

¹³⁰⁴ Şeyhî, vr. 19b-20a.

¹³⁰⁵ Şeyhî, *Te’vîlât-ı Erbaîn*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 2710/1, vr. 20a.

¹³⁰⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 91a-91b.

¹³⁰⁷ Şeyhî’ye göre, sâlikin fenâyâ ermesinin göstergesi, onun için övünç kaynağı olan pâdişâh kaftanı ile mahviyet ve zillet işareti olan sûfî abâsının bir olmasıdır. (Şeyhî, *Bahr*, 110.)

önünde tutmasıdır. Kâdirî meşâyihinden Ömer Hüdayî Baba Hazretleri bu durumu şöyle dile getirmiştir:

Eğer olur isen şeyhinde fânî

Tamam hali sana akseder ânî¹³⁰⁸

Fenâ fi'r-Rasûl: Sâlikin şeyhinde fenâyı yaşadktan sonra Hazreti Peygamber'in şahsında sevgi ve aşka erişmesidir. Onun sıfat ve vasıfları ile muttasıf olmasıdır.

Fenâfillâh: Sülûkunun nihayetinde sâlikin kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılarak, Allah'ın sıfatları ile muttasıf olmasıdır.¹³⁰⁹

Şeyhî ise fenâyı erme sürecini şöyle izah eder: Mürid öncelikle kendi iradesini mürşidinin iradesinde yok edip mürid ve murâd itibârını ortadan kaldırmalıdır. Bunun anlamı cismini “*cism-i şeyh*”, murâdını “*murâd-ı şeyh*”, kemâlini “*kemâl-i şeyh*” ve zâtını “*zât-ı şeyh*” ile doldurup tamamen kendisini ifnâ ve ıskat edip, kendi şahsında mürşidini ispat etmektir. Sâlik bu dört aşamayı gerçekleştirdince bu hâl kendisinde makâm olur. Bundan sonra sâlikin azmî, gayriyet kalıntılarını tamamen izâle ederek “*Lâ mevcûde illallah*” sırrını şahsında zâhir kılarak âlem-i ıtlâka vâsıl olmak olmalıdır. Bunun için de mürşidini de bahr-i vücûd-i mutlakta fânî görmelidir. Bu mertebeye nâil olan sâlikin artık mürşide ihtiyacı kalmaz.

Bu duruma müşahhas bir örnek olarak şu olayı verebiliriz. Râbiatü'l- Adeviyye Hazretleri bir gece rüyasında Hazreti Peygamber (s.a.v)'i görmüş, Hazreti Peygamber: “*Yâ Râbia beni sever misin?*” diye sormuş. Râbia Annemiz: “*Yâ Rasûlallah seni kim sevmez? Lâkin beni ma'zûr gör. Zira Hakk'ın sevgisi beni kuşatmış, beni mağlûb etmiş. Başkasını sevmeye yer kalmamıştır*” diye cevap verince, Hazreti Peygamber (s.a.v.): “*Eğer doğru isen yâ Râbia, sana menzîlin mübârek olsun*”¹³¹⁰ buyurmuştur.

Müellif bu kavramsal izahlara ilâveten zâhir ehli arasında her dönemde yaygın olan râbitada “*râyiha-i şirk*”/şirk şüphesi arama yanılgısına da gereken cevabı vermeyi ihmal etmemiştir. Şeyhî'ye göre râbitada şirk aramak hayret vericidir. Hâlbuki sâlik râbita esnasında zikretse bile pîrini vesile kılarak Hakk'ı zikretmiştir. Sonuçta mürşidini

¹³⁰⁸ Ömer Hüdayî Baba *Dîvan*, (Derleyen: Hacı Muharrem Hilmi Efendi, Haz. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neş. İstanbul 2007, 64.

¹³⁰⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 218-219; İsâ Çelik, *Vuslata Davet, Burhânu'l-Ârifîn Miftâhu Müşkilât'is-Sâdikîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, 44-45.

¹³¹⁰ Kaynağını bulamadım.

veya bir başkasını zikretmiş değildir.¹³¹¹ Öyleyse bu görüş tamamen sahiplerinin cehl ve gafletinden nâşîdir. Bilindiği üzere muhabbet ve mahbûbiyyet mesleği, bütün yolların en ekmelidir. “*Ben, bilinmekliği sevdim ve bilinmem için varlıkları yarattım*”¹³¹² hakîkati gereği Âlemin binâsı muhib ve mahbûbiyyet ve on sekiz bin âlemin esâsı aşk ve âşikiyyet üzerine kuruludur. Bir sâlikin bu anlayışla kemâl-i mahviyet ve muhabbet vechiyle mürşidinin sûretini hayâline alarak, onun âb-ı hayât misâli feyzinden kısmetini almaya müteveccih olması ve bunun sonucunda mürşidini vesile ve vasıta ederek elde edeceği rütbe, fûtûh,¹³¹³ âsâyiş, ezvâk ve gönül rahatlığını bilen bir kişi bu kemal ve muhabbet vasıtasına asla karşı çıkmaz.¹³¹⁴ İşin aslına bakılırsa herkes sevdiği ve ilgi duyduğu şeylere karşı her an zihnî olarak râbîta halindedir.¹³¹⁵

Teveccüh: Arapça’da yönelmek demektir. Istılahî olarak ise mürşidin bütün mânevî gücünü müride teksif ederek onun yetişmesini sağlamaktır. Bu nitelikli yöneliş müridin ruhunda filizlenmelere sebep olacak bir mânevî aşılama olayıdır. Mürid bu şekilde mürşidinin mânevî özelliklerini yüklenmiş olur. Bu uygulamaya “*Teveccüh-i kalbî*” denir.¹³¹⁶

Şeyhî’ye göre ise teveccüh, gerek maddî, gerek mânevî bir işin husûlüne müteveccih olmaktır. Teveccühün buradaki anlamı “*Alâ tarîki’l-murâkabe*”/murâkabe yolu ile pîrine yönelmektir. Kişi maksadının hâsıl olması için mecâza da hakîkate de yönelebilir. Fakat asıl maksat hakîkat olmalıdır. Mecaza teveccüh etmek kişiyi avamî işlerle meşgul eder. Hayırlı olan bir işe veya zâlimin zulmünü ve şerrini def’ etmek için bir takım dünyevî hedeflere yönelmek mazur görülmüş ise de, sonuçta bunlar asıl maksat olmamalıdır. Asıl teveccüh husûl-i nisbet ve kemâl-i mârifet için mânevî pîrine müteveccih olup kendi vücûdunu nefyedip, mürşidini ispat etmek sûretiyle bütün isteklerini onun vesilesi ile talep ve ahz etmek/almaktır.¹³¹⁷ Mürşide yapılan râbîta ve teveccühün sonucunda müşâhede, mükâşefe ve ilahî tecellîler ortaya çıkar. Şimdi bu kavramları ele alalım:

¹³¹¹ Şeyhî, *Tevîlât*, vr. 20a.

¹³¹² Aclunî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 132.

¹³¹³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 431.

¹³¹⁴ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 19b.

¹³¹⁵ Şeyhî’nin hoşgörülü bakış açısına göre bu itirazı yapanlar bu sırdan perdeli olduklarından ma’zûrdurlar. Sûretin âyinesi, gâm-i seferden devrdir. Kim onu, sûret-pezîr eder yani elde edebilir ise onun için bu kazanım safâ-yı nûr olur. (Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 20a.)

¹³¹⁶ Kâşânî, 165; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 717.

¹³¹⁷ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 90b-91a.

Müşâhede: Tasavvuf ıstılahında hem eşyayı tevhidî delillerle görmek, hem de eşyada Hakk'ı görmek demek olan müşâhede,¹³¹⁸ perdenin açılması, görme, temâşâ seyretme gibi anlamlara gelir.¹³¹⁹ Tasavvuf ıstılahında basîret ile gaybı kalp gözü ile gizli olanları görmek ve sırrın yakınlık menzillerine yaklaşması anlamında kullanılır.¹³²⁰ Tasavvufî anlamda birçok tanımı yapılan müşâhede, Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/299) Hazretleri'nin ifadesiyle “*Kişinin kendini kaybederek Hakk'ı bulmasıdır.*” Yukarıda sözü edilen kavramların aslı muhâdara olup,¹³²¹ daha sonra mükâşefe ve müşâhede gelir.¹³²²

Müellifimizin yaptığı değerlendirmelere göre ise müşâhede, gaybdan elde edilen bilgiler ölçüsünde safâ-yı yakîn ile kalbin mârifete ermesidir. Müşâhede eşyanın taayyününü ademiyyeti ile görmek, bir başka tanımlamaya göre de delilsiz ve yakînen şeksiz olarak bir nesnenin hakikatine muttalî olmaktır.¹³²³ Müşâhede tabiri sırrına kemâl-i îkan ve Cenâb-ı Hakk'ın el-Âlim ismi ile tecellî-i sıfat ilim ve îkandan ibârettir. Dahası zâtı ile zâtını müşâhedededen ibarettir. Çünkü Hakk'ı gerçek anlamda müşâhede etmek bekâbillâha ermek şarttır.¹³²⁴ Müşâhedenin sahih olması için keşfedilen şey; aklın, teemmülün ve duyu organlarının dahli olmadan ortaya çıkmalı ve bunda asla sehv ve galat olmamalıdır.¹³²⁵ Müşâhede lezzetini tadan müşâhedededen sâkıt olur. Çünkü müşâhede-i Hak, müşâhede lezzetini ifnâ eder. Müşâhede ehli bir kere bile müşâhedesini nefsinden bilse şühûdu sâkıt olur.¹³²⁶

Şeyhî'ye göre gerçek müşâhede, ancak zevke ve hâle bağlı olarak ortaya çıkar.¹³²⁷ Mücâhedesiz Hakk'a varılmaz. Bundan dolayı vâsıl olanlar ancak mücâhede ehlidir. Bu bağlamda müşâhede, mâverâ-i mücâhede/mücâhede ötesidir. Müşâhede ile idrâk etmek, kişinin gün be gün eksikliğini hissetmesi demektir. Zira ârifin imanı şehâdetten sonra

¹³¹⁸ Cürcanî, *Tarifat*, 212.

¹³¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 356.

¹³²⁰ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemini'nin Risâleleri*, (Terc. Süleyman Ateş), Ankara, 1981; 32; Bkz., İbn Arabî, *Mu'cemu Istılâhati's-Sûfiyye*, 64; Abdürrezzâk Kâşânî (v. 730/1330), *Istılâhati's-Sûfiyye*, Kahire, 1992, 347; Hıfî, *Mu'cemu Mustahalati's-Sûfiyye*, 244; Şarkavî, *Mu'cemu Elfâz'is-Sûfiyye*, 253; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 308.

¹³²¹ Abdülkerîm b. Havâzin, Kuşeyrî, (v. 671/1073) *Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, 207.

¹³²² Kuşeyrî, 207; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 308-309.

¹³²³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 43b.

¹³²⁴ Şeyhî, vr. 95b.

¹³²⁵ Şeyhî, vr. 88a.

¹³²⁶ Şeyhî, vr. 43b.

¹³²⁷ Şeyhî, vr. 44a.

müşâhedeye ermeştir. Bu durumda Hak ile yapılan ahit bozulur ise huzur ve müşâhedenin önü perdelenir. Fakat kişi imanını kaybetmez. Tevillerde bulunmak, taklit ehli olmak, arzulara sarılarak dini ancak ruhsatlar düzeyinde yaşamak samimi müridi son mertebeye ulaştırmaz. Nefse uymak sâlikin yollarını keser. Zira nefsin meyli ruhsatlara doğru olup, sâlik bu ruhsatlara uyarsa tabiatına yenik düşerek yolda kalır.¹³²⁸

Müellif, Herevî'nin sisteminde "hakâyık" kısmında ele alınan mükâşefe¹³²⁹, müşâhede¹³³⁰, muâyene¹³³¹, kabz¹³³², bast¹³³³, sekr¹³³⁴, sahv¹³³⁵, ittisâl¹³³⁶, infisâl¹³³⁷ gibi kavramlarını değerlendirmiştir.

Mükâşefe: Bir şeyin açıklanması anlamına gelen "keşf"¹³³⁸ kökünden türeyen bu kelime örtülü olanı açığa çıkarmak demektir. Beyan ile itelenmeyen huzur olup,¹³³⁹ zâhirî ve mânevî mükâşefe olmak üzere ikiye ayrılır: Sûrî mükâşefe, misâl âleminde beş duyu organı ile yapılan keşiflerdir. Peygamberimizin çingirak sesine benzer bir sesle vahiy alması buna bir örnektir. Mânevî mükâşefe ise Allah'ın bir lütfu ve keremi olarak kişinin gaybî gerçeklere muttalî olmasıdır.¹³⁴⁰

Şeyhî'ye göre ise mükâşefe, mâzî, müstakbel ve hâlde bir şeyin hakikatının akıl, sem' ve basar müdâhalesi olmadan kâşife ma'lûm ve mekşûf olmasıdır. Bu keşfin özel, genel nûrânî veya rûhânî olması önemli değildir. Aslolan keşfin sâhibine yakîn-i küllî hâsıl etmesi, müşâhedenin kişide gözü ile görmüş gibi bir kesinlik hissi vermesidir.

Özetle mükâşefe, keşf-i kulûb, keşf-i kubûr, kâffe-i umûr-i ilhâm gibi şeylerin gönüle şeksiz olarak hakikati üzere vârid olmasıdır. Mükâşefe müşâhedededen, mükâşefenin şühûd mertebesi ilmin tahalluku olması nedeni ile ayrılır.¹³⁴¹

¹³²⁸ Şeyhî, *Bahr*, 253.

¹³²⁹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 92-93.

¹³³⁰ Herevî, 93-94.

¹³³¹ Herevî, 94.

¹³³² Herevî, 96.

¹³³³ Herevî, 96-97.

¹³³⁴ Herevî, 97-98.

¹³³⁵ Herevî, 98-99.

¹³³⁶ Herevî, 99-100.

¹³³⁷ Herevî, 100-101.

¹³³⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 307; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 300; Cürcanî, *Tarîfat*, 235.

¹³³⁹ Cürcanî, *Tarîfat*, 221.

¹³⁴⁰ İsmâil Ankaravî, (v. 1042/1623) *Minhâcü'l-Fukarâ*, ts. 255-256; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 308.

¹³⁴¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 88a-88b.

2.1.4.21. Murâkabe

Söz konusu kavram, Arapça’da gözetlemek, korumak, kontrol etmek olan murâkabe, Allah’ı kalble düşünmek gibi anlamlara gelir.¹³⁴² Kulun kalbinden ve içinden geçene Yüce Allah’ın muttalî olduğunu bilmesidir. Murâkabenin birçok tanımı yapılmıştır. Bazılarına göre Allah’ın her şeye kâdir olduğunu bilmektir. Allah’ı görüyormuş gibi ibâdet etmektir. Bir tanımlamaya göre ise murâkebe, bir nefis muhâsebesi olup müridin boşa geçen zamanlarına istiğfâr etmesi ve bu nahoş davranışın tekerrüründen kaçınmasıdır.¹³⁴³ Kişinin murâkabesi mertebesine göre farklılık arzeder. Bu bağlamda avamın murâkabesi Allah’tan korkmaya, “hâss”ın murâkabesi recâya/umut dayanır.¹³⁴⁴

Şeyhî’ye göre ise atâ-i Rabbâninin bilâ talep zuhûrunu gözetmek olan murâkabe¹³⁴⁵ zikir esnasında Hüdâ-yı Mûteâl Hazretleri’nin feyz-i inâyetini ve nihâyetsiz tecellîlerini¹³⁴⁶ beklemesi gerekir. Bir zikrin murâkabe düzeyine çıkabilmesi için, sâlikin zikir esnasında feyz-i Hak ile birlikte tam anlamı ile ilhâm-ı Rahîm ve ihsân-ı Kerîm’e yönelmiş olması gerekir.

Müellifimizin dikkat çektiği bir başka mesele ise, sâlike murâkabe esnasında rüyaya bedel bazı vâkıât zuhûr edebileceğidir. Bu zuhûrat sadece murâkabeye münhasır olmayıp teveccüh ve râbitada olabilir. Aralarındaki fark, murâkabe zuhûr eden hâl, akıl vasıtası ile gerçekleşirken, teveccüh ve râbitada zuhûr eden keyfiyyât pirinin sırrı vasıtası ile olur. Sâlikin bu vasıtaların şuûrunda olması şart değildir.¹³⁴⁷ Murâkabe bir nevi teveccüh olmakla beraber bazı yönleri ile teveccühden ayrılır:

Birincisi teveccühden farklı olarak murâkabe talepsiz ve ümitsiz olarak ihsâna yönelmiş olmak gerekir. Murâkabenin zuhûru mukayyed olmayıp Hak’ın iradesinde mutlaklıdır. Murâkabe teveccüh gibi nefsin maksûdunu gerçekleştirmeyi amaç edinmek yoktur. Burada her ne kadar maksûdun husûlü talep ediliyorsa da maksûda vusûl

¹³⁴² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 517.

¹³⁴³ Cürcanî, *Tarifat*, 231.

¹³⁴⁴ Cürcanî, 231.

¹³⁴⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 91b.

¹³⁴⁶ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 90a.

¹³⁴⁷ Şeyhî, vr. 90b.

Hakk'ın iradesine havâle edilerek bu iradenin zuhûruna müterakkıb olma durumu söz konusudur.¹³⁴⁸

2.1.4.22. Muhâsebe

Arapça'da hesaplama, hesaba çekilmek gibi anlamlara gelir. “*Mûtû gable en temûtû*” “*Ölmeden önce ölünüz*”¹³⁴⁹ sırrına ermektir.¹³⁵⁰

Şeyhî'ye göre muhâsebe, vukuf/bilme, fehmetme, sezme sırrına ermekten ibâret olup, muhâsebe-i şerîat, muhâsebe-i tarîkat, muhâsebe-i mârifet ve muhâsebe-i hakîkat olmak üzere dört mertebede değerlendirilir: Muhâsebe-i şerîat, vukûftan ibâret olan muhâsebedir. Muhâsebe-i tarîkat, takvâ, perhiz, sıyâm/oruç ve kıyâm/namaz ile muhâsebe-i havâtır-ı rahmânî ve nefsânî türünden hataratın galebesinin muhâsebesinden ibârettir. Muhâsebe-i mârifet muhâsebe-i fenâ-i eniyyettir. Muhâsebe-i hakîkat ise muhâsebe-i fenâ-i fenâ ve bekâ-i zâtıdır.¹³⁵¹

2.1.4.23. Muâyene

Arapça'da gözle görmeyi ifade eden muâyene kavramı, Hakk'ın çeşitli mertebelerdeki tecellîlerini görme halidir.¹³⁵²

Şeyhî'ye göre ise muâyene, mükâşefe ve müşâhedenin üzerinde bir mertebe olup, sahibinin “*Aynda aynı muâyene*” yani gayriyi ref’ ederek aynın ayna zuhûr etmesi ve her nesnenin sırrına ermek sûretiyle ayn-ı ıtlak/serbestlik ile ayn-ı takyîd perspektifinden muâyene edilmesidir.¹³⁵³

2.1.4.24. Tecellî

Sözlükte, âşîkar olmak, açığa çıkmak, zuhûr etmek demektir.¹³⁵⁴ Tasavvuf ıstılâhında ise gayb/Hak¹³⁵⁵ nurlarının kalbe doğmasıdır.¹³⁵⁶ Bu doğuş üç şekilde olur:

¹³⁴⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 91b.

¹³⁴⁹ İsmail b. Muhammed, Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs Ammâ İštehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs* (I-II), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, 1352, II, 21.

¹³⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 513-514.

¹³⁵¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 91b.

¹³⁵² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 513.

¹³⁵³ Şeyhî, vr. 88b.

¹³⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 472.

a-Zât tecellisi b-Sıfat tecellisi¹³⁵⁷ c-Fiillerin tecellisi¹³⁵⁸

Şeyhî'ye göre öncelikle tecellî zuhûr olup, eşyanın her anda kâffe-i ahvâl ile zuhûr ve butûnu nefes-i rahmânî ve tecellî-i subhânîdir. Her anda her zerreye başka başka tecellî ile teceddüd etmekte olup, bu tecellî umûm üzere cârîdir.

Tecellî kavramı beş kategoride ele alınır: Tecellî-i ef'âl, insân-ı kâmilde ortaya çıkan tecellî olup, öncelikle fâil-i hakîkînin Hak olduğunu bilâ tefekkür velâ teemmül kısacası vasıtasız bir şekilde ledünnî bir bilgi ile bilmektir. Tecellî-i sıfat, ahlâk-ı ilâhiyye ile muttasıf olmaktır. Tecellî-i zât, enâniyetin yani beşerî vücûdun ifnâsı ile gerçekleşir. Tecellî-i âsâr, ise eserden müessire intikâldir. Tecellî-i ef'âl, ilim ile taalluk, tecellî-i sıfat ilm ile tahalluk, tecellî-i zât ise ilim ile tahakkuktur. Müellifimize göre bu sınırlı tasnife karşın tecellîyâtlar sınırsız olup, âlem ve Âdem'de görülen her zuhûrat ister celâl, ister cemâl türünden olsun tecellîyât-ı ilâhiyyedir.¹³⁵⁹

2.1.4.25. Hürriyet

Arapça'da özgürlük demek olup, Allah'tan başkasının kulu ve kölesi olmamaktır. Bir başka ifade ile gönlün Allah'tan başkasına bağlanmamasıdır.¹³⁶⁰ Ehl-i hakikat ıstılahında; kâinâtın köleliğinden çıkmak, başkaları ile olan bütün ilgileri kesmektir.¹³⁶¹ İbnu'l-Arabî'ye göre hürriyet âleme kul olmamak olup, bu azatlık insan için gerekli bir şeydir. İnsan gerçek hürriyete ve kemâle ancak tam bir kullukla erişebilir.¹³⁶² Mâsivâdan kurtulmak, bir başka ifade ile kendimizi bulmak olan hürriyet, mutluluğu elde etmenin biricik yolu olan seyr ü sülûk için gerçek bir azıktır.¹³⁶³ Şeyhî'ye göre kayd-ı sivâdan azâd olup âlem-i ıtlakta yer almak anlamına gelen hürriyet kavramı, birkaç mertebede ele alınır:

¹³⁵⁵ Serrâc, *el-Lûma*, 439.

¹³⁵⁶ İbn Arabî, *Mu'cemu Istilâhati's-Sûfiyye*, 63; Kâşânî, *Istilâhâti's-Sûfiyye*, 173; Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, 73; Hıfînî, *Mu'cemu Mustahalati's-Sûfiyye*, 41.

¹³⁵⁷ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 257.

¹³⁵⁸ M. Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri Sözlüğü*, III, 432; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 311.

¹³⁵⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 66b-67a; Tecellî çeşitleri için bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 119-127.

¹³⁶⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 374.

¹³⁶¹ Cürcanî, *Tarifat*, 87.

¹³⁶² Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, 309.

¹³⁶³ Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 202-203; Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslâm'da Rûhî Hayat*, 107-114.

Hürriyet-i avam, şehvât-ı nefis-i hevâdan halâs olmaktır. Hürriyet-i havas, Hakk'ın rızâsı tahtında kendi iradesini fânî edip murâdât-ı tab'iyyeden kurtulmaktır. Hürriyet-i ehassu'l-havas, rusûm ve âdâtın kayıtlarından fenâ-i küllî ile fânî olup enâniyet bakiyyesinden azâd olmaktır. Özetle kuyûdât-ı kevnîyye ve rusûm-i âdiyye ve ahkâm-ı tab'iyye ve müdâhale ve müzâhame-i eniyye ve gayriyyetten kısacası Allah'a gönül vermekten başka mâsivâ kavramı ile özetleyebileceğimiz her türlü bağ ve bağlantıdan gerçek bir hürriyet ile küllîyen halâs, azâd ve hür olmaktır.¹³⁶⁴

Hürriyet mertebesi ehline mârifet mertebesinde temâyüz etmiş meczûplar ve mecnûnlar örnek olarak verilebilir. Onlar dış görünüşlerinde akıllarını kaybedip hürriyet makâmına ayak basmışlardır. Onlar Hakk'ın vücûd denizinde varlıklarını yok etmişler, iradelerini kullanamadıklarından kulluk mükellefiyetleri düşmüştür. Tam bir teslimiyet içinde olan bu zâtlar her türlü kayıttan kurtulmuşlardır.¹³⁶⁵

Müellifimize göre kendisinde nefsinden bir hâl ve enaniyet kalıntısı kalan kul, gerçek hürriyete ulaşamaz. Beşeriyet tasmaından kurtularak gerçek hürilere katılamaz.¹³⁶⁶ Ayrıca kulluk tam olmadan da hür olunmaz. Hür olamayan ise tekrar kul olur. Fakat kulluğa kabul edilmek için kulluk yapmayı başarmak gerekir.¹³⁶⁷ Kulluk kaydı hürriyet makâmına ulaşınca sona erer. Onlar ihtiyar sahibidirler. Kullukta aslanan ikilik olmayıp, kendilerine uyulanların istikamet üzere amele muhtaç olmalarıdır. Burada tecrit ehli için delilik çare değildir. Onlara “akıllı deliler” denir.¹³⁶⁸

2.1.4.26. Fenâ-fillâh/Bekâ-billâh

Sözlükte yok olma, zeval, bekâsızlık anlamlarına gelen fenâ,¹³⁶⁹ tasavvuf ıstılahında kötülenmiş vasıfların düşmesi anlamına gelir. Bekâ ise övülmüş vasıfların var olmasıdır.¹³⁷⁰ Bir başka ifade ile insanın, kendiliğinden ve bütün mâsivâdan geçip

¹³⁶⁴ Şeyhî, vr. 100a.

¹³⁶⁵ Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 544.

¹³⁶⁶ Şeyhî, 518.

¹³⁶⁷ Şeyhî, *Bahr*, 241-242; Aslında meseleye tevhidî bir bakış açısından bakıldığında mahiyet açısından kul yoktur. Çünkü kul denilen mevhum olup, varlıktan nasibi yoktur. Oysa bu emel gerçek varlığın yokluğunu talep etmeye işaret eder. Bu ise imkansızdır. Zira bilinmektedir ki yok olan var olmaz, var olan yok olmaz. Ezelî ve ebedî olarak yokluk yokluktur, varlık varlıktır. Öte yandan yok olmak kişiye perde olan makâm ve kerâmetlere takılmaktan iyidir. (Şeyhî, 320-321.)

¹³⁶⁸ Şeyhî, *Bahr*, 287.

¹³⁶⁹ Kâşânî, 442-445; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, 1005.

¹³⁷⁰ Kâşânî, 112; Cürcanî, *Tarîfat*, 173.

ahadiyyet bahrine gark olmasıdır.¹³⁷¹ Fenâdan sonra gelen bekâ ise, kulun nefsinden fânî, Hak ile bâkî olmasıdır.¹³⁷²

Fenâ ve bekâ kavramlarının ifade ettikleri kritik anlam, tasavvufun en hassas meselelerinden biridir. Bu konuyu ilk gündeme getiren Ebû Saîd el-Harrâz'dır. (v. 279/892) Harrâz'ın tarifine göre; fenâ, kulun kulluğunu görmekten fânî olması, bekâ ise Allah'ın huzurunda bâkî ve var olmasıdır.¹³⁷³ Bundan sonra her sûfî yaşadığı iç tecrübesine göre bir tarif yaparak bu kavramı geliştirmişlerdir. İlk zamanlar fenâ, “*Kötü huy ve kötü hareketlerden fânî olma, bekâ ise iyi hâl sıfatlarla muttasıf olma beraber bulunma*” anlamında, ahlâkî hususlarda kullanılan bir kavram iken,¹³⁷⁴ daha sonra bu anlayış İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd çizgisine kadar giden bir seyr izlemiştir.¹³⁷⁵ Bundan sonraki süreçte ise fenâ kavramı, “*Kulun faaliyet şuurunu kaybetmek*” mânasında kullanılmıştır. Fenâ mertebesine ermiş kulun yerini artık her fiilinde Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmış bir şahıs almıştır. Bu noktada kurb-i nevâfil mertebesi tahakkuk ederek “*Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı...*”¹³⁷⁶ sırrı gerçekleşmiş olup, tasavvufî anlamdaki tevhîdin en yüksek düzeyine ulaşmıştır.¹³⁷⁷

Süleyman Şeyhî Efendi'ye göre tasavvuf kelimesindeki “ف” harfine karşılık gelen fenâ kavramı, sâlikin kendinde olan, kendiliğine dair olan mevcûd olduğu zann u gümânını, hicâb ve cehlini, nûr-i yakîn ile ref' ve mahv etmekten ibârettir.¹³⁷⁸ Abdin fenâsı, kulun kendi fiili üzerinde Hak Teâlâ'nın kayyûmiyyetini müşâhede etmektir. Bekâ ise, “*Bekâ-yı zât, fî külli zevât-i mümkünât*”tır. Sâlik, izâfî varlığını ortadan kaldırıp esmâ-ı ilâhiyye ile muttasıf, evsâf-ı Rabbâniyye ile mutehallik ve mutehakkik

¹³⁷¹ Şemsettin Sâmî, 1005; Çelik, *Selîm-i Divâne, Vuslata Davet, Burhânu'l-Ârifîn Miftâhu Müşkilât'is-Sâdikîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, 43.

¹³⁷² Ebû Bekir Muhammed Kelebâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli Tasavvuf*, (Thk. Mahmûd en-Nevâvî), Mektebetü'l-Külliyât'i-Ezheriyye, Kahire, 1400, 147; *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1992, 182-183.

¹³⁷³ Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, (İngilizce'den Arapça'ya Çev. İsmâil Mâzî Ebu'l-Ğarâim, Thk. İbrahim Düsüki), Dâru't-Turasi'l-Arabî, Kahire, 1974, 290-293; Çelik, 47.

¹³⁷⁴ Ebû Bekir Muhammed Kelebâzî, *et-Ta'arruf li Mezheb-i Ehl-it-Tasavvuf*, 147; *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 182-183; İsmâ Çelik, *Selîm-i Divâne, Vuslata Davet, Burhânu'l-Ârifîn Miftâhu Müşkilât'is-Sâdikîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, 48.

¹³⁷⁵ Mustafa Kara, “Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi”, *Hareket*, Nisan 1980, 4.

¹³⁷⁶ Buhârî, Rikak 38.

¹³⁷⁷ Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, 333-335, XII, 335.

¹³⁷⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 32a.

olabilir ise; “*fenâ-i tam*” dolayısıyla da “*fakr-ı tām*” derecesine vâsıl olarak, gayriyet ve şirkten kurtulur ve “*Vücûdda Allah’tan başka fâil yoktur*” sırrına ermiş olur.¹³⁷⁹

Fenâ ikliminin şehbâzı olmak isteyen dilden

Gubâr-ı gayrı mahv etsin olunca tâc-ı ser peydâ¹³⁸⁰

beyti de şiirin dili ile bu gerçeği ifade eder. Müellifimize göre fenâfillaha ermek için sâlikin aşağıdaki meşhur beyitte dile getirilen dört terk sürecinden geçmesi gerekir:

Hest tâc-ı ârifân ender, cihân ez çâr terk

Terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk¹³⁸¹

Söz konusu olan beyte göre, zincirleme olarak gerçekleştirilmesi gereken bu “terkler süreci” adeta seyr ü sülûkun yol haritasını çizmektedir. Bunlardan birinci terk, terk-i dünyâ olup mertebe-i şerîattır. İkinci terk, terk-i ukbâ olup mertebe-i tarîkata işaretler. Üçüncü terk, terk-i hestî olup sırr-ı vahdet olan mertebe-i mârifetin ibtidâsına işaret eder, Dördüncü terk ise, terk-i terk olup bidâyete avdet ederek, hakikat ve şerîatı cem’ eden sırr-ı mârifetin nihayetine denk gelir.¹³⁸² Bir başka açıdan terk-i dünyâdan murâd, dünya sevgisini terk, terk-i ukbâdan kasıt, havf ile tama’ı terktir. Yani cehennem korkusunu ve cennet arzusunu terk etmektir. Terk-i hestî, kişinin kendi enâniyetini terk etmek iken, terk-i terk, terkler ile kayıtları kalmayı terk etmektir. Dört terk süreci hevây-ı nefsâniyeyi, ahlâk-ı hayvâniyeyi, vücûd-i enâniyeyi, sonunda da fenâ-yı da fenâ kılarak hitâm bulur.¹³⁸³

Gâfil, câhil, avam-ı ke’l-hevâmların bazıları “*Nefsini arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü?*”¹³⁸⁴ sırrına binaen vücûdlarını mevcûd, kendilerini fâil, kâil, meşhûd ve müstakil kabul ederek çeşitli ızdırâblara dâçar olmuşlar bazı amelleri yapmaya muktedir olur iken bazılarında âciz kalmışlar, çoğu zaman ihtiyâr-ı cüz’î kaziyesi ile her fiil ve kavli kendilerine isnâd ederek hayırlı amellerde bazen mesrûr olurken, bazen şer işlerde mağrur, muzdarip ve meksûr olarak kalakalmışlardır. Bazısı

¹³⁷⁹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 9a.

¹³⁸⁰ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 3b.

¹³⁸¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 19b.

¹³⁸² Tasavvuf kelimesindeki dört harf, şerîat, tarîkat, mârifet ve hakîkattan ibaret olan dört mertebeye işaret ettiği gibi, sâlik beşerî tortu ve endişelerden arındırarak dört terke de işaret eder. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 43a.)

¹³⁸³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 19b.

¹³⁸⁴ (25. Furkan: 43), (45. Casiye: 23)

da her sorumluluğu kadere ihâle ederek cüz'î iradeyi devre dışı bırakmışlar, hâsılı her husûsta bin türlü tenakuza yani tezata düşmüşlerdir.

Kısacası kendilerine enâniyet atfetmiş bu insanların kimi günâhtan kaçıp sevap kovalar iken, kimi de günâh ve isyan içinde kalakalmıştır. Sonunda hiçbir yerde karar kılamayarak nefis-i emmâre ile nefis-i mülhime arasında cevelân edip dururlar. Şeyhî'ye göre bu kararsızlığın nedeni, i'tikâd ve yakîn zayıflığıdır. Eğer böyle olmasa idi Cenâb-ı Hakk'ın vâidne/cehennem tehdidi i'timâd ederek ya rızâ makâmında sâbit-kadem olurlardı veya va'dine yani cennet müjdesine i'tikâd ederek nefis ve tabiat hevâsına kapılıp giderlerdi.

Müellifin ele aldığı bir başka terk ise, “*Terkü’z-zenbi zenbün*” hakikati gereği gerçekleşmesi gereken terktir. Şeyhî'ye göre bu sözden yüzeysel anlamda “*Günâh işlememek günâh olur*” anlamı çıkarılmamalıdır. Buradaki “*Terkü’z-zenb*” eyleminin gerçekleşmesi için; fâil, enâniyet ve gayriyet gerekir. Hakikat makamında ise enâniyet ve gayriyet düşüncesi günâhtır. Bu yüzden günâh işlemek alt makamlarda mecâzen günâh olduğu gibi “*terk-i zenb*”/günâhı terk etmek eylemi de bunu gerçekleştirmek için kişinin kendisini mevcûd kabul edip, kendisine varlık atfedeceği için, hakikat makamında günâhtır.¹³⁸⁵

Mârifetullâha ererek tavk-ı enâniyet/enâniyyet boyunduruğundan boynunu kurtarıp, mahv ve fenâ saâdeti ile aslına rücû’ edip, hakk-bîn olma ve hakk’a'l-yakîne erme şerefi ile şeref-yâp olmuş sâlikin gözünde âlem ve Âdem'deki inkılâbât ve ihtilâfât ortadan kalkarak her şey tek renge bürünür. Bu ârif kul için artık şerler hayır, bâtil hak olur ve fâil-i hakîkîden gayriyi görmez Hak'tan başkasının sesini işitmez. Vahdet ve kesreti kavrayarak adalet ilkesi gereği her şeyi yerli yerine yerleştiren bu zât için “*Bugün mülk kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan*

¹³⁸⁵ Günâh kavramını insandaki benlik duygusu ile ilişkilendirerek farklı bir bakış açısı ile ele alan müellifimize göre, fenâyâ eremeyerek, girdâb-ı enâniyet ve gayriyyette kalanlar kendilerini mevcûd, Hakk'tan ayrı ve bağımsız olarak kabul ederek müstakil bir benlik inşa ettikleri için, yaptıklarından dolayı mes'ûl ve muhtar olma durumunda kalmışlar ve doğal olarak da emir ve nehiyler ile mükellef olmayı, kulluk hizmetini icra etmeyi kabul etmişlerdir. Kişinin kendisine atfettiği bu varlık ve benlik duygusu, onun mükellef ve muhtâr olarak va'd u vâid ile merbût olmasını gerektirmiş, bunun sonucu olarak fitne ve fesatlar peydâ olmuş, türlü türlü kesret, hasâret, hayr u şer, hak ve bâtil, cennet ve cehennem, sevap ve ikâp, küfür ve iman ile âleme bir velvele düşmüş, dünya rengâreng ihtilâflar ile dolmuştur. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 90b-91b.)

*Allah'ındır*¹³⁸⁶ âyet-i kerîmesi gereği artık celî ve hafî, mecaz ve hakikat, zâhir ve bâtın bütün bir mükevvenât bir vücûd ve bir zâtıdır.¹³⁸⁷

Bu mertebeye ermiş bir zât, varlığını murâd ve ihtiyârını mahv ederek, kendisini enâniyet girdâbından kurtarmış, zâtı ile zâtını zâtında bulmuş olup ne söz ne de fiillerinden mes'uldür. Çünkü ortada böyle bir kişi yoktur. Teklif, irade, ihtiyâr ve iktidârın cümlesi ise vücûda muhtaçtır.¹³⁸⁸ Bu zât, evrende görülen bütün inkılâbâtın yani her türlü değişimin özde/zâtî olmayıp, esmâ ve sıfat düzeyinde meydana geldiğini idrâk ederek, zâtî mertebede kesretin gerçekte bir zann u gümandan ibaret olduğu şuuruna ermiştir.¹³⁸⁹

Müellif konu ile ilgili olarak “*Varlığın öyle bir günâhtır ki başka hiçbir günâhla kıyaslanamaz*”¹³⁹⁰ hadîs-i şerifini de yorumlamıştır. Hadîs-i şerîfe göre insanın kendisine vücûd atfetmesi hiçbir günâh ile kıyaslanmayacak kadar büyük bir günâhtır. Her günâh “*Günâhından tevbe eden hiç günâh işlememiş gibidir*”¹³⁹¹ hakikati gereği tevbe, istiğfar ve nedamet ile affedilir iken vücûd günâhı yani insanın kendisine varlık atfetmesi bunlar ile giderilemez. Bu günâh ancak benlikten kurtulup terk-i hestî ile yokluk ve fenâ duygusuna bürünülecek affedilir. Bunun için de şerîat ve tarîkatın âdâbına riâyet ederek “*Men aref*”¹³⁹² sırrına ermek gerekir. Bu sırra ermek için ise mürşid-i kâmile intisâp ederek gayret göstermek gerekir. Burada tâlibin isti'dâd-ı ezeliyye-i gayr-i mec'ûlesi/Allah tarafından kendisine bahşedilen isti'dâd temel bir rol oynar.¹³⁹³

Şeyhî'ye göre mürşid-i kâmilin bir şifâhâne olan kalbine dahil olup, enâniyet belâsından kurtulan kişi, zenb olan ve zenbe âlet olan vücûd zulümâtından da halâs olarak bütün sûrî ve mânevî ukûbattan kurtulmuş olur. Çünkü kişinin bütün ahvâli beşeriyet üzerine ma'tûf olup, dünya ve âhirette başına gelmiş ve gelecek olan sıkıntılar hep enâniyet belâsından kaynaklanır. Nitekim bütün ibâdet, takvâ, mücâhedât, perhiz ve

¹³⁸⁶ (40. Mûmin: 16)

¹³⁸⁷ Şeyhî, vr. 91b.

¹³⁸⁸ Şeyhî, vr. 90b-91a.

¹³⁸⁹ Şeyhî, vr. 91a-91b.

¹³⁹⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, I, 333.

¹³⁹¹ İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zühhd, 30.

¹³⁹² “*Neşini bilen Rabbini bilir*” Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ* (thk. Ahmed Kalaş), II, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Halep, ts., 2/343; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa, fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*, 1/352.

¹³⁹³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 19b-20a.

riyâzâtlar, enbiyâ ve evliyânın gönderilmesi, hep insanları bu enâniyet ve varlık belâsından kurtarmak için olmuştur.¹³⁹⁴ Ayrıca “*Her şey O’ndandır*” inancı ikiliği çağrıştıracığından birliğin ta kendisi olan “*Her şey O’dur*” inancına sahip olmak gerekir.¹³⁹⁵

2.2. TASAVVUFA DAİR ELE ALDIĞI DİĞER KONULAR

2.2.1. Vahdet-i Vücûd ve Maiyyet-i Zâta Dair Görüşleri

Vahdet-i vücûd düşüncesi, İslâm tasavvufunun “*Varlığın birliğini*” esas alan özel bir yansıması olup, bu anlayış Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de¹³⁹⁶ zirveye çıkmıştır.¹³⁹⁷

¹³⁹⁴ Fakat burada şunu iyi bilmek gerekir ki burada kasdedilen vücûd, usûl, furû’, havas ve anâsır-ı erbaadan mürekkep olan beşerî vücûd değildir. O hâlîk-ı Hak’tır. Aslı ma’dûm ve mutlaktır. Ma’dûmun vücûdu yoktur ki ona günâh atfedebilelim. Ortada nisbî bir vücûdun varlığını kabul etsek bile o vücûdun oluşmasında kişinin kendisinin veya bir başkasının dahli yoktur ki ona taksîrât ve günâh izafe edilebilsin. Eğer bu vücûdun beşerî vücûdun özü ve zâtı olan vücûd olduğunu düşünsek, bu ilâhî öz böylesi bir isnâddan muazzez ve muarrâdır. Buradaki mahvden kasıt, cehlin ref’i ve nefyi, ilim ve mârifetin husûlünden ibarettir. Yoksa tevhîdî anlayışa göre ortada yok edilecek ne beşerî ne de ilâhî/zâtî bir varlık ve vücûddan eser yoktur. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 79b-80a.)

¹³⁹⁵ Şeyhî, *Bahr*, 335.

¹³⁹⁶ İslâm medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan ve tasavvuf tarihinin, kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere ikiye ayrılmasına neden olan, tasavvuf felsefesi ile alakalı fikirleriyle kendisinden çokça söz ettiren İbnu’l-Arabî (638/1240) bu sahadaki ender şahsiyetlerdendir. (İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı: 23, 149-179, 2009, 150.) Tam ismi Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endülüî (Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986, 9; Ebu’l-Hasan el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Menkıbeleri*, (Çev. A. Şener, M. R. Ayas), Ankara 1972, 20.) olan bu zât, İslâm dünyasının doğusunda “İbn Arabî”, batısında “İbnu’l-Arabî” diye tanınır. (Bkz., Yahya Hüveydî, *Târihu’l-felsefeti’l-İslâmiyye fi’l-kâreti’l-İfrikîyye*, Kahire, 1966, 314; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, 3; Mahmud el-Gurâb, *Eş-Şeyhü’l-Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991, 5; Ziyâ Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305, IV, 47.) Endülüs’ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya gelir. Babası Ali b. Muhammed olup, devrin sultanı ve meşhur filozof İbn Rüşd’ün yakın dostudur. Ailesi Endülüs’ün en itibarlı ve etkin ailelerinden biridir. İbn Arabî ilk eğitimini Mürcie’de alır. O sekiz yaşındayken ailesi İşbiliyye şehrine taşınır. İbnu’l Arabî Hazretleri bu şehirde Ebû Ca’fer Ahmed el-Arabî’den ibâdet ve zühd hayatına yönelme zevkini tadar. Bundan sonra da İşbiliyye’de bulunan birçok zâtla görüşmek sûretiyle tasavvufî eğitimine devam ederek 590/1193 yılında menzil-i enfûsa ulaşır. Babasının vefatı üzere kendisini daha çok zühde verir. Henüz yirmi altı yaşında meşhur bir zât olur. (Uludağ, *İbnü’l-Arabî*, 6-13; Mahmud el-Gurâb, *Eş-Şeyhü’l-Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, 18-19) Mekke Medîne başta olmak üzere Konya dahil İslâm dünyasının birçok kültür ve inanç merkezine seyahatlar yaptıktan sonra Şam’a yerleşti. Sevenleri tarafından “Şeyhü’l-Ekber” olarak isimlendirilerek taltif edilen bu zât, Şam’da meşhur eseri olan *Füsûsü’l-Hikem*’i yazdı. Ve ünlü eseri olan *Fütühâtü’l-mekkiyye* adlı eserini tamamlamış, (İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, I-IV, ts., 553.) 638/1240 yılında bir cuma gecesi yetmiş yedi yaşında iken âhirete irtihal etmiştir. (Mahmud Şâkir *el-Kütübî, Fevâtü’l-Vefâyât*, Beyrut 1974, III, 436; İbnü’l-Mülekkin el-Mısri, *Tabâkâtü’l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987, 470; Bkz., Çağfer Karadağ, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, Kaynak Yay., İzmir 2008, 15-49.) Müellifimizin aktarımına göre Muhyiddîn Arabî Hazretleri ile mâna âleminde görüşüp vahdet-i vücûddan soru soran Mevlânâ Abdulgafûr (k.s)’a Hazreti Şeyhü’l-Ekber’in cevabı “Söz hemen oldur ki, yazmışım” şeklinde olmuştur. (Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 29b.)

İbnu'l-Arabî Hazretleri hiçbir zaman bir terim olarak telaffuz etmediği¹³⁹⁸ vahdet-i vücûd anlayışı ile şöyle tanışmıştır. İbnu'l-Arabî Hazretleri (603/1206) yılında Kahire'ye gelip bir sûfî cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını görür. Tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olur. Bu kişi İbnu'l-Arabî Hazretleri'ne Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatle dinlemesini söyler ve şu sözleri serdedir: “Şunu iyi bil ki hayır vücûdda, şer ise ademdedir. Allah, insanı lütfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatları ile ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fânî oldu. Kendisi ile kendisini gördü. Şu halde¹³⁹⁹ bu ilâhî keşifteki “*O var ama sen yoksun*” sözü İbnu'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakîkî vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcudun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur. İbnu'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında “vücûd”un ancak ve ancak hakîkatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izafî olanın ise bu yapısından ötürü yine kelimenin en köklü mânasında “vücûd” unvanını kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcudatın ve âlemin yani izafî olanın hakikatini inkâr

¹³⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1933, II, 96; Peter J. Avn, *Sûfism', The Ancylopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publshers, London 1987, XIV, 115-116, 104-123; İsmail Fennî Ertuğrul şöyle demektedir: “*Vahdet-i vücûd İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Necmüddîn-i Kübrâ, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Sadruddîn Konevî, İmam Gazzâlî, Mevlânâ Câmî ve Celâleddîn Suyûtî gibi İslâm âlimleri tarafından kabul edilmiştir.*” (İsmail Fennî Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Sebil Yay., İstanbul 1975, 336.)

¹³⁹⁸ Yaygın kanaatin aksine vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî (673/1274) ve daha sonra da talebesi Saîdüddin Fergânî (677/1300) tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfiler üstatlarının tevhîde dair görüşlerini bazen bu tabirle ifade etmişler ise de özellikle bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazen başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır. Bir başka yanlış kanaat te İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret olduğudur. Hâlbuki bu kesimin ortaya koyduğu “Kesretü'l-ilm”, “Kesretü'l-âlem” kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. Yine sanılanın aksine İbnu'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. (Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 162; Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, 506.)

¹³⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, Beyrut 1968, II, 24; Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, 507.

ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izafî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildi.¹⁴⁰⁰

İbnu'l-Arabî Hazretleri hiçbir zaman vahdet-i vücûd terimini telaffuz etmediği gibi, bu anlayışa dair düşüncelerini belirli bir düzene göre yazıya geçirmemiştir. Bu anlamda Şeyhu'l-Ekber Hazretleri arkasında muğlak, kesif, bol mecazlı ve temsîli ifadeler ile dolu birçok metin bırakmıştır. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî'nin epistemolojisini ontolojisinden, fiziğini metafiziğinden bâriz hatlarla birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır.¹⁴⁰¹

Vahdet-i vücûd anlayışı paradoksal/tezatlı ifadeler üzerine tesis edilmiştir. Bu paradoksal durumun en önemli nedeni “ayniyet” ve “gayriyet” gibi birbirine zıt iki idrâk farkından ileri gelmektedir. Ahmet Avni Konuk Bey'e göre bu düşüncedeki zıtlık “lügavî” değil “ıstılâhî”dir. Istılâhî zıtlık bir araya getirilebilir.¹⁴⁰² Bu zıtlığı mâkul gören bir başka unsur ise, mertebe farklarıdır. Örnek olarak bir yolda A yönünden B yönüne gitmekte olan bir araba ile aynı yolda B yönünden A yönüne yüksekte uçmakta olan bir kuşun çarpışması düşünülemez. Zira gidiş yönleri zıt olmakla birlikte seyirlerinin plan ve seviyeleri aynı değildir.¹⁴⁰³

Bu düşünceye göre, Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecellî eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. Vahdet-i vücûd anlayışında âlemin mahiyeti Allah Teâlâ'nın mahiyetine dahil edilmez. Aksine âlemin varlığı Allah Teâlâ'nın varlığına dayandırılır.¹⁴⁰⁴ “Heri bir'e indirmek” anlamına gelen bu anlayış, tasavvur, irade ve varlık açısından bir birliği kabul eder. Bu düşünceye göre, tek ve mutlak varlık olan Allah bütün mevcutların aslıdır. Allah'ın her sıfatı bir varlıkta zuhûr etmiştir. Bundan dolayı eşya ve hâdiseler ancak O'nun sıfatlarının tezâhürü ile varlık sahasına çıkabilmiştir.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰⁰ Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, 506.

¹⁴⁰¹ Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, Sûfî Kitap, İst., 2010, 10.

¹⁴⁰² Mustafa Tarhalı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, 9-38, Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, 2005, II, 12-13.

¹⁴⁰³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, “Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, I, 40; Farklı bir bakış açısı için bkz., Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak (İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile)* Çev. Zeynep Oktay) Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul, 2002.

¹⁴⁰⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1987, 293.

¹⁴⁰⁵ Bolay, 293.

Vahdet-i vücûd kavramının ana bileşenlerinden biri olan vahdet kavramı,¹⁴⁰⁶ “Allah Teâlâ’nın bir ve tek oluşu” anlamına gelmekte olup, tasavvufun temel felsefesinin dile getirildiği bir terimdir.¹⁴⁰⁷ Vücûd ise, tevâcüd¹⁴⁰⁸ ve vecdin¹⁴⁰⁹ ötesinde Hak’la Hak olmak ve varlığından geçip Hak varlığına bürünmek, Hak’tan başka hiçbir varlığı görmemek ve bilmemek anlamına gelir.¹⁴¹⁰ Vücûd kelimesi Arapça’da “vcd” kökünden türemiş olan kavram; elde etmek, matlûbu bulmak, varlık sahibi olmak, yok iken var olmak, bulmak, hissetmek, âşık olmak, arzulamak, gazaplanmak gibi anlamlara gelir.¹⁴¹¹ Vücûd kavramı, zihinde meydana gelen kavramların tümünden önce gelir. Zira bu kavram ortaya çıkmadan önce diğer kavramların ortaya çıkmasına imkan yoktur. Bu durumda küllî varlık kavramı diğer küllî kavramların en geneli konumunda olur.¹⁴¹²

İbnu’l-Arabî Hazretleri’ne göre âlem Allah Teâlâ’nın sûreti, Allah Teâlâ da âlemin ruhudur. Ona göre sadece Allah (c.c) vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar “Allah Teâlâ vardı, onunla birlikte başka bir şey yoktu”¹⁴¹³ hadîs-i şerîfine “Şimdi de öyledir” ifadesini eklemişlerdir. İbnu’l-Arabî’ye göre âlem, “el-Halku’l-cedîd” ilkesi gereği, olarak isimlendirdiği her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna adını verir. Bu âlemdeki yaratma aslında sürekli tecellîden başka bir şey değildir. Bu tecellînin farklı dereceleri hazarât-ı hams denilen beş âlemi meydana getirir.¹⁴¹⁴

Vahdet-i vücûd düşüncesindeki “(Heme O’st) Her şey odur”¹⁴¹⁵ görüşü, ‘Kâinatta varlık olarak ne varsa hep onun kendisidir’ demektir. Bu sözü söyleyenler sünnet-i

¹⁴⁰⁶ Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 492; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 552; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 740.

¹⁴⁰⁷ Orhan, Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1977, VII, 124-125; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 339.

¹⁴⁰⁸ Tervâcüd: Arapça zorla vecd elde etmeye çalışmaya denir. Kâşânî, 166; (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri sözlüğü*, 716.) Neşîdeler, ilahiler söylenir iken vecde gelmiş gibi hareketler yapmak anlamına gelen tervâcüdü sûfiler hoş karşılamışlardır. (Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 327.)

¹⁴⁰⁹ Vecd, Arapça bulmak anlamına gelir. Sâlikin zorlaması olmadan istem dışı cezbeye düşmesi anlamına gelir. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 750.)

¹⁴¹⁰ Kâşânî, 577-579; Cürcanî, *Tarîfat*, 248.

¹⁴¹¹ M. Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, 87.

¹⁴¹² Ömer Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1331 83; (Sad: Ethem Cebecioğlu), DİB Yay., Ankara 2003, 69.

¹⁴¹³ Buhârî, *Bed’ü’l-halk*, 1.

¹⁴¹⁴ Ebü’l-Alâ el-Afîfî, *Ta’likâtü’l-Fusûsu’l-Hikem*, Kahire 1365/1946, II, 213-215; Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, 360.

¹⁴¹⁵ Krş. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Yaşar Keçeci), Kırkambar Yay., İstanbul

seniyye yolunda yürüyorlar ise bu sözle şunu kastetmiş olabilirler: Gördüğümüz bütün eşya hep onun esmâ ve sıfatlarının tecellîsinden ibarettir. Biz eşyaya bakarak, onun kudretini temaşa ederek kendisini buluruz. Yani eserden müessire intikal eder, Müessiri düşününce eseri unuturuz. Esasen “eser” Allah Teâlâ’nın “*Yeryüzünde bulunan her şey fânidir*”¹⁴¹⁶ âyet-i kerîmesinde buyurduğu gibi “mahkûm-i fenâ”dır. Biz ise bâkî ile alakadarız. Ne fânîler ne de dâr-ı fenâ bizi ilgilendirmez. Bundan dolayı her yerde hep onu görürüz.¹⁴¹⁷

Tevhîd-i vücûdî anlayışına kâil olanlara göre, vücûdî tevhîd, şühûdî tevhîd mertebesinden daha üst seviyede Allah Teâlâ’ya yakınlık kesbetme neticesinde kulda hâsıl olan bir haldir ki, bu mertebede kul, Allah Teâlâ’nın dışında her şeyi, hatta kendisini dahi yok bilir. Vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan mutasavvıflar ve bilhassa İbnu’l-Arabî’ye göre, vücûd birdir o da Hakk’ın vücûdu ve zâtıdır. Eşyanın başkaca vücûdu yoktur. Eşya kendisine zâhir olan sûretlerden ibarettir. Allah eşyanın kendisi değildir. Ancak vücûd itibariyle mevcûdatın ve zuhûr eden her şeyin ayn’ıdır. Allah Allah’tır ve eşya eşyadır. Zât-ı mutlak kendisini eşya ve âlem sûretinde zâhire vurmuştur. Eşya ve mükevvenât Allah’ın zâhirî, Allah da eşya ve mükevvenatın bâtını ve rûhu mesabesinde olup, onun varlığı haricinde hiçbir varlık tasavvur olunamaz.¹⁴¹⁸

Vahdet-i vücûd ve varlığın birliği mefhumundan açıkça anlaşıldığı gibi, bu temel felsefe “vücûd” kavramı üzerinde odaklaşmaktadır. Vücûd, insanın tecrübî idrâk boyutundan tecrübe ötesi idrâk boyutuna geçtiğinde sezindiği vücûttur. Bu düşünceye bir örnek olarak bir çiçeğin varlık değerini sorgulayabiliriz; Çiçek bir özne olmayıp, gerçek özne onun vücûdudur. Bu bağlamda çiçek veya bir başka şey vücûdun geçici bir tezâhürü olan sıfat ve isimler düzeyinde bir yansımadan ibarettir.¹⁴¹⁹

Özetle vahdet-i vücûd düşüncesinde, nefis ve benlik dahil her şey, Hazret-i vücûd adına fânî görülmekte ve bunların bekâsı Hakk’ın bekâsında bilinmektedir. Kulun kendi iradesini yok edip, yerine Hakk’ın iradesini koyması istenmektedir.¹⁴²⁰

2000, 172.

¹⁴¹⁶ (55. Rahman: 26)

¹⁴¹⁷ Mahir İz, *Tasavvufun Mahiyeti Büyüklüğü ve Tarikatlar*, Türday, İstanbul ts., 161-162.

¹⁴¹⁸ Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 160-161.

¹⁴¹⁹ Toshihiko Izutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995, 62, 65; Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 340.

¹⁴²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 552; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve İstilahları Sözlüğü*, 740.

Bu anlayışı dengelemek isteyen ikinci bin yılın müceddidi ve Nakşîliğin önde gelen temsilcilerinden olan İmam Rabbânî Hazretleri, vahdet-i vücûd düşüncesine alternatif olarak “vahdet-i şühûd” anlayışını geliştirmiş ve aşağıda izah edeceğimiz bazı nedenlerden dolayı vahdet-i vücûd anlayışını eleştirmiştir.¹⁴²¹ Fakat bunu yaparken İbnu'l-Arabî Hazretleri'nin evliyânın büyüklerinden olduğunu ve vahdet-i vücûd anlayışını büsbütün reddetmediğini belirtmeyi ihmal etmemiştir.¹⁴²²

Eleştirelere geçmeden önce şunu belirtelim ki iki imam arasındaki temel görüş ayrılığı Allah Teâlâ ile eşya arasındaki ilişkinin tanımlanması açısından “*Heme Ost (Her şey O'dur)*” “*Heme ez Ost*” (*Her şey O'ndandır*)” noktasındadır. İbnu'l-Arabî Hazretleri “*Heme Ost (Her şey O'dur)*” yani “*Her şey Allah'tır*” derken, İmam Rabbânî Hazretleri ise “*Heme ez Ost*” (*Her şey O'ndandır*)” yani “*Her şey Allah'tandır*” demektedir.

Sûfîlere göre İmam Rabbânî Hazretleri'nin vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirilerinin temelinde yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, Ekber Şah'ın dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Bu bakımdan onun bu tavrı, yaşadığı dönemin şartları göz önüne alındığında daha iyi anlaşılır.¹⁴²³ Bu cümleden hareketle ilk devir Nakşîleri İbnu'l-Arabî (638/1240)'nin eserlerine ve görüşlerine büyük bir saygı ile bağlı bulundukları halde, İmâm-ı Rabbânî (1034/1624)'nin onun vahdet-i vücûd görüşünü eleştirmesinin en önemli ve haklı sebebi devrin sultanı Ekber Şah (1014/1605)'in Hindû, Hristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır.¹⁴²⁴

Bir başka neden ise İmam-ı Rabbânî Hazretleri'nin yaşadığı dönemde Hindistan, bizzat kendisinin yazdığı üzere, “*Heme Ost (Her şey O'dur)*” diyen sûfîler ile doludur. Bu, anlayış halk nazarında, madem “*Her şey O'dur*” o hâlde iyi, kötü, günâh diye bir şey de yoktur, imâna da gerek yoktur, şerîata uymak da yine gerekli değildir tarzında algılanabileceği için, İmam-ı Rabbânî Hazretleri “*Heme ez Ost (Her şey O'ndandır)*”

¹⁴²¹ Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 149.

¹⁴²² Ahmed el-Fârûkî Es-Serhendî İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, (Arapçaya Çev. Muhammed Murad el-Menzilevî), Demir Kitabevi, İstanbul 1963, I, 265; 266. Mektup, (I, 632).

¹⁴²³ Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 149.

¹⁴²⁴ Çelik, 153.

bakışını ön plana çıkarır.¹⁴²⁵ Böyle bir ortamda tevhîd dinini savunan İmam Rabbânî, vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeşmesi sebebi ile vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şühûdu geliştirdi. İmam Rabbânî vahdet-i vücûdu, ilme'l-yakîn mertebesinde, vahdet-i şühûdu ise ayne'l-yakîn makamında saymaktadır. Böylece vahdet-i vücûda kâil olanların derecelerinin daha aşağıda bulunduğunu belirtmektedir.¹⁴²⁶

İmam Rabbânî Hazretleri'nin vahdet-i vücûd anlayışına yönelttiği eleştiriler şu noktalarda yoğunlaşmaktadır: Vücûd, zâta zâid bir sıfattır, sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi âlem de sıfatların aynı değildir, varlık ve yokluk zıtlıklarına bağlı olarak, Allah ile âlemin varlıkları birbirinden ayrıdır. Bu ifadenin bir başka anlamı gerçek varlık ile gölge varlık arasındaki ayırım, hayâlî değil, gerçek bir ayırımdır. Varlık, zâta zâid bir sıfattır; sıfatlar zâtın aynı değil, zât üzerine zâiddir. Sûfiyâne tecrübenin nihâi gayesi ve en üst mertebesi tevhîde dayanan vahdet-i vücûd değil, kulluk makamına dayanan vahdet-i şühûddur.¹⁴²⁷

Vahdet-i vücûd ile alakalı olarak, 1995 yılında *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)* isimli bir doktora tezi hazırlayan, daha sonra da konu ile ilgili önemli çalışmalar yapan Mahmut Erol Kılıç, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselelerinde şunları ifade etmektedir: İbnu'l-Arabî, O'nun vücûdunun hakikatini bilene Rabbin şühûdunun verildiğini söyler. Ancak ona göre şühûd ilmî bir vasıftır. İlim ise kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid ve meşhûd ikiliği bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî kâmil olan âriflerin vücûdda ehl-i şühûd olduklarını söylerken, şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu noktadan hemen sonra onun bir de cem'u'l-cem'deki vücûd, yani “*olmak*” mânasındaki vücûd olarak anladığı bir ikinci vücûd tefsiri söz konusu olup nihayî hedef de bu mertebedir. Bu durumda vücûd zâtî bir mahiyet iken şühûd sıfata dair bir keyfiyettir. Yani vücûd Hakk'a, şühûd ise insana aittir. İbnu'l-Arabî bir yerde bunu şöyle ifade eder: “*Her ne şey ki vücûddadır o Hak'tır ve her ne ki şühûddadır o halktır.*” Ona göre umûm-i vücûd Allah'ındır, umûm-i şühûd ise ehlullahındır.

¹⁴²⁵ Çelik, 154.

¹⁴²⁶ Çelik, 153-154.

¹⁴²⁷ Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59-80, 14 (2), 2005, 70.

Bütün bu değerlendirmelerden, İbnu'l-Arabî'de vücûdun tasavvufî-ontolojik, şühûdun ise tasavvufî-epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak bu durumun hiçbir zaman onda bir problem olmadığı, yerine göre her iki kavramı da beraberce işlediği söylenebilir. Çünkü ona göre ehl-i tahkîk denilen kimseler, hem şühûd, hem de vücûd tarîklerinden ulemâ-i billâh olanlardır.¹⁴²⁸ Zaten ehl-i vücûd ve ehl-i şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem'¹⁴²⁹ makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir konu da yoktur.¹⁴³⁰

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd anlayışının müslüman entelektüelleri arasında geçmişten günümüze geniş yankısı olmuştur. Bu yankının somutlaştığı zâtlara şunları örnek olarak verebiliriz: Sadreddîn Konevî (673/1274), Saîdüddîn Fergânî (677/1300), Abdülhak Ensârî, Abdurrahman Câmî (898/1492), Ahmed Avni Konuk, Mahmud Erol Kılıç, Nûrettin Topçu (1395/1975), Necip Fazıl (1403/1983), Süleyman Uludağ, Mustafa Tarhalı, Hüsameddin Erdem, M. Nûri Gençosman, Ahmet Hulusi, Hamid Algar.¹⁴³¹

Bu genel değerlendirmeden sonra şimdi de müellifin konu ile ilgili görüşlerini ele alalım. Öncelikle şunu belirtelim ki vahdet-i vücûd anlayışı ile ilgili olarak Süleyman Şeyhî Efendi'nin serdettiği metinlerde de yukarıda sözünü ettiğimiz aynı karmaşık yapı vardır. Bundan dolayı onun düşüncelerini kavramak için kullandığı kavramlar birçok boyutu ile ele alınmalı, kelimenin ilk çağrıştırdığı anlama takılıp kalınmamalıdır. Buna bir örnek olarak Şeyhî'nin ilk akla gelen anlamına taban tabana zıt bir düzlemde “küfür” kavramını ele alış tarzını örnek olarak verebiliriz.

“İlm-i tasavvuf vahdet-i vücûddan ibarettir”¹⁴³² şeklinde önemli bir iddaa sahibi olan Süleyman Şeyhî Efendi, İmam Rabbânî Hazretleri'nin silsilesinden olmasına rağmen “Her şey O'ndandır” anlamına gelen “Vahdet-i şühûd” anlayışını ikiliği çağrıştırdığı gerekçesi ile reddederek “Her şey O'dur” anlamına gelen “Vahdet-i

¹⁴²⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut ts., III, 101.

¹⁴²⁹ *Ahadiyyetü'l-cem'*, *sıfat ve isimlerin varlığı ve yokluğu bahis konusu olmaksızın zâtı zât olarak nazar-ı itibara alma mertebesidir*. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 28.)

¹⁴³⁰ Bkz., Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 159; Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, 507; ay. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, 255.

¹⁴³¹ Bkz., Çelik, 155-166.

¹⁴³² Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 196b.

vücûd” inancına sahip olmak gerektiğini savunur.¹⁴³³ Şeyhî’ye göre öncelikle şunu bilmek gerekir ki, vahdet-i vücûd ve mâiyyet-i Zât bilâ keyfiyet olup, “*Bilâ zevk ve hâl-i mütâlâa-i keteb ve suâl ve cevâb serî-üz-zevâl ve bî-meâl*” yani mânevî zevk ve hâl sahibi olmadan her türlü izahtan varestedir. Bu ilim kesbî değil vehbîdir. Seyr ü sülûk yolunda serdedilen bütün mücâhedât, takvâ ve riyâzât ancak bu maârifin kabûlüne isti’dâd kesb etmek içindir. Yani ehlullâhın bu makâmda söylediği sözleri fehme salâhiyyet hâsıl etmek içindir. Tasfiye ve tezkiye ile mârifet-i nefis ve mârifetullahı sâlikin vicdânında hâsıl ve onu ulûm-i Rabbânî ve esrâr-ı sübhâniyyeye vâsıl etmektir.¹⁴³⁴

Şeyhî’ye göre vücûd¹⁴³⁵ Hakk’ı bulmaktır.¹⁴³⁶ Vahdet-i vücûd ise, Hakk’ı bütün gayrilerden tenzih ederek birlemektir.¹⁴³⁷ “*Bir şey haddi aşığı zaman o şeyin zıddı ortaya çıkar*” sırrına binaen vücûdun aksi adem olup, “*Vücûda şerîk olmak lâzım gelse, adem olurdu*” hakikati gereği vücûdun kemâl-i zuhûru hadd-i tecâvüz edince, zıddı olan adem-i şühûd mün’akis olur. Çünkü adem bî-vücûd ve nâ-bûd yani varlıktan mahrumdur. Nitekim “*Â’yân vücûd kokusu koklamamıştır.*” buyurularak bu gerçek dile getirilmiştir.¹⁴³⁸

¹⁴³³ Bu düşüncesini şu kıtanın izahında ortaya koyar:

Diledi Hak ki, eşyada yarada
Özünden komadı gayreti onun

Lâ cerem aynı oldu eşyanın Şeyhî, *Bahr*, 335.

¹⁴³⁴ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 11b-12a.

¹⁴³⁵ Vücûd Çeşitleri: Vücûd-i Vâcib: Asıl vücûd hakkın zâtıyla zâtında vicdânidir. Ama vücûd-u vâcib vücûd-i mümkünin aksi ve zât-ı Hakk’tır. Ve zâtında, zâtıyla, zâtına vicdânidir. (Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 4b-5a.) Vücûd-i Hakîkî: Her mevcûd ve meşhur olan varlık vücûd sahibi kabul edilmekle birlikte, gerçek vücûd sahibi Cenâb-ı Hakk olup, diğerlerinin varlığı izafidir. “Lâ mevcûde illallâh, ma fil kevnî ğayrullâh” ifadesi bu gerçeği özlü bir şekilde ifade eder. (Şeyhî, vr. 5a-5b.) Vücûd-i sûrî: Hakkın vücûduyla mevcûd ve kâim olmakla birlikte zâhirde bir sûret ile musavver, meşhûd ve mevcûd olan varlık çeşididir. (Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 5b-6a.) Vücûd-i İzâfî: Zıll, hayal ve evhamdan öte vücûddan bir koku bile alamamış vücûd çeşididir. “Ayanlar vücûd kokusu almamışlardır” ifadesi bu gerçeği özlü bir şekilde ifade eder. Vücûd-i Fânî: Vücûd-i hakîkî dışındaki varlıkları ifade eder. (Şeyhî, vr. 5b-6a.) Vücûd-i Sâni: Vücûd-i hakîkî, vücûd-i mümkün, vücûd-i hissînin cümlesi aynı anlama gelmekle birlikte yerine göre farklı anlamlar kazanabilir. Vücûd-i ademle vücûd-i fenânın iki itibarı olup, brincisi her ikisi de madumdur. İkinci itibârı ise sâlikin kendi varlığını yok etmesi olup, fenây-ı vücûd denilen şeydir. Vücûd-i adem vücûd-i beşeriyete avdet ederken, vücûd-i fenâ her zaman beşeriyete avdet etmez. Fakat bu mesele tahkîke muhtaçtır. İkinci mânası sâlik sülûkunda öyle bir mertebeye vâsıl olur ki enaniyetini yok edip bütün mevcudâtı ve kendi varlığını madum olduğunu bilerek fenây-ı küllîde fenâfillâha erer. Ama eniyyeti madum olduğunu bilmekle birlikte zevken hakka’l-yakîne erememiştir. Bekây-i enâniyet bâkidir. Mertebe-i vücûd-i âdeme erip, mertebe-i vücûd-i fenâyı elde edememiştir. Ve vücûd-i beşeriyete avdet eder. Ama kendinde bekây-i enâniyetten eser kalmayıp fenây-i küllî olduktan sonra vücûd-i beşeriyete avdet etmez. (Şeyhî, vr. 6b-7a.)

¹⁴³⁶ Şeyhî, *Sühba*, vr. 97b.

¹⁴³⁷ Şeyhî, *Mektûbât*, vr. 12a.

¹⁴³⁸ Şeyhî, *Hadîs-i Erbaîn*, vr. 50b.

Meselenin bir başka boyutu da imkân ile vücûb ilişkisidir. İmkân ile vücûb birbirine mukâbil ve mir'âttır. Bu durumda mir'ât-ı Hakk'tan halk müşâhede edilir iken, mir'ât-ı halktan da Hakk'ı muâyene etmek mümkündür. Zira bir boyutuyla adem vücûda âyine, bir cihetle de vücûd ademe âyinedir. Müellif bu ilişkiyi renk ve eşya arasındaki ilişki ile anlatır. Her eşya rengi ile görünür olurken, renk ise ancak eşya ile kâimdir. Buna bir örnek vermek gerekir ise tasavvufî anlamdaki kâmil insanı sembolize eden “mü'min” Allah Teâlâ'ya ayna ve renk olmuştur.¹⁴³⁹

Evrende iki tür vücûd vardır: Bunlardan birisi vücûd-i hakîkî, diğeri vücûdî izâfîdir. Vücûd-i hakîkî her türlü kayıt ve izâfetten münezze olup, Hak Teâlâ'nın kühûdûr. Bunu idrâk etmek kul için muhâldir. Vücûd-i izâfî ise Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının bir tezahürü olarak idrâk olunur. Evrendeki her türlü varoluş bu guruba girer.¹⁴⁴⁰ Fakat vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan mutasvıflara göre, özellikle de Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnu'l-Arabî Hazretleri'ne göre vücûd bir olup, o da Hakk'ın vücûdu ve zâtıdır. Eşyanın müstakil bir vücûdu olmayıp eşya kendisinde zâhir olan sûretlerden ibarettir. Bunun anlamı Allah'ın eşyanın aynı olması değildir. Allah, Allah'tır, eşya eşyadır. Buna binaen eşya ve mükevvenât Allah'ın zâhirî, Allah ise eşya ve mükevvenâtın bâtını ve rûhudur.¹⁴⁴¹

Konu ile yakından ilgili başka bir kavram olan “Maiyyet-i zât”¹⁴⁴² ise, vücûd-i izâfî ve hüviyyet-i sârî olması dolayısıyla esmâ ve sıfatın mezâhiri olan eşya ile maiyyetidir. Fakat bu, eşyanın vehimsel bir vücûd ve taayyüne sahip ve sûret-i ma'dûmesi ile bir emr-i nisbîden ibaret olduğunun kabul edilmesi ile olur. Çünkü eşyada vücûd olmayıp, vücûd sahibi olmak ancak vâcibü'l-vücûda hastır.

¹⁴³⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 74b-75a.

¹⁴⁴⁰ İbn Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye, Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 27; William Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Terc., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, 30-31; Ayrıca bkz., *İmâm Gazâlî, Mişkâtü'l-Envâr Nurlar Feneri*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul 1994, 29 vd; İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 341-342; (Vücûd'un anlamı için bkz., Afîf, *İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 27vd.)

¹⁴⁴¹ İbnü't-Tayyâr Semâhaddîn Cem, “İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf”, *Din Yolu*, I, Sayı: 12, 10 Haziran Ankara 1956, 14; Muhammed Âkil, *Selefi Tasavvuf*, (Çev. Mustafa Kılıçlı), Birey Yay., İstanbul 1998, 49.

¹⁴⁴² *Maiyyet beraberlik, arkadaşlık anlamına gelir. Develioğlu Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 573; *Maiyyet zâta raci olmayıp, sıfata racidir.* (Râsim Efendi, 1066.)

Sûret-i ma'dûme ile hakâyık-ı mevcûdatın zuhûr etmesi sebebi ile kullanılmış olan maiyyet tabiri, “*Nerede olsanız O sizinle beraberdir*”¹⁴⁴³ âyet-i kerîmesi “*Allah vardır, O’nunla berâber hiçbir şey yoktur. Şimdi yine öyledir*”¹⁴⁴⁴ hadîs-i şerîfi bu sırra işaret eder. Fakat burada bilinmesi gereken önemli nokta “*Hakk’ın eşyâ ile maiyeti olduğu yoksa eşyânın Hak ile bir maiyeti olmadığıdır.*” Çünkü eşyanın ne vücûdu, ne de mâiyet ile şûuru vardır. Zâten söz konusu âyet-i kerîmede, “*Hak sizinle bile*” buyurulmuş, yoksa “*Siz Hak ile bilirsiniz, birliktesiniz*” buyurulmamıştır. Bütün bunlardan anlaşılan maiyyet tabiri, mertebe-i tenezzülâtta vücûd-i izâfî, esmâ ve sıfatın nisbetinden kinâyeye olan geçici bir durumu ifade eder. Fakat ârif-i billâh katında aslâ maiyyet yoktur. Zira bu kesimler her ne kadar teşbîh ile tenzîhi¹⁴⁴⁵ cem’ etseler de teşbîh ve tenzîh için de başka bir vücûd gerekir.¹⁴⁴⁶

Vahdet-i vücûd anlayışı, Şeyh Necîbuddîn Ali eş-Şîrâzî (v. 679/1279) Hazretleri’nin tevhîd kavramını yaptığı veciz tanımlamaya göre bir bakıma “*İki ayna bir elma*” sırina ermek. Müellifimize göre bu sözün anlamı şudur: Cismânî ve ruhânî âlemde hakîkî varlık bir olup, onun dışındakiler gayr, mâsivâ, halk diye isimlendirilen gerçekte yok hükmünde olan merâyâ ve mezâhirdir. İşte bu anlamda bir elmanın bin tane ayna da konsa o aynalarda yansıyan yüzlerce elma tezahürlerinin aslı, karşısına konan bir elmadır.¹⁴⁴⁷ İbnu’l-Arabî Hazretleri ekolünden olan Sofyalı Bâlî Efendi (v. 1553) de meseleyi ayna meteforu ile izah eder. Ona göre bütün yaratılmışlar Hakk’ın mertebe mertebe tecellîsinden meydana gelmiş olup, Hakk’ın varlığının dışında varlıkları yoktur. Dolayısıyla var olan sadece O’dur. Örnek olarak binlerce ayna tek bir görüntüyü farklı farklı gösterir. Ancak görüntünün sahibi birdir.¹⁴⁴⁸

Yine Şeyhî’ye göre vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmak demek, celâl ve cemâl penceresinden bakarak “*Kelbde de Körpede de Cenâb-ı Hakk’ın kudret ve cemâlini görmek*”tir.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴³ (57. Hadîd: 4)

¹⁴⁴⁴ İmam, Buhârî, Bed’ü’l-halk, 1, Tevhîd, 22.

¹⁴⁴⁵ Kâşânî, 152-156.

¹⁴⁴⁶ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 12a.

¹⁴⁴⁷ Bkz., Bahr, 483-484.

¹⁴⁴⁸ Bâlî Efendi, Sofyalı, *Mecmûatü’n-Nesâyih Risâlesi*, Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu: 350, vr. 21a-22a; Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 148.

¹⁴⁴⁹ Süleyman Şeyhî Efendi teşbih ehliyle tenzih ehli arasındaki tartışmaları Kibâr-ı meşâyih’ten birinin “*Bîzârım ol Tanrı’dan ki körpe ve kelpde ola*” sözünü şerh ederek izah etmiştir. Burada birincisi hüviyet-i sâriyenin noksan taayyünât ile ispât-ı naksdan tenzih, ikincisi ise maiyyet-i taayyünât ile noksân-ı

Şeyhî'ye göre eşya hakikati itibariyle aynı ilâhî özden neş'et etmiş olup, varlıklar arasında bu kudsî özde hiçbir fark yoktur. Burada farklılıkları ortaya çıkaran bakan kişinin bakış açısıdır. Çünkü âleme kesret nazarı ile bakıldığında varlıkların birbirinden ayrı olduğu görülür. Fakat eşyaya vahdet nazarı ile bakılırsa cümlesi bir vücûd üzerine nakş olunmuş sûretler gibi görülen evrende mugâyeret yerine esmâ-yı mütekâbilenin bir gereği olarak mütekabiliyet ilkesinin geçerli olduğu görülür. Buna göre her bir isim zıddına şâmildir. Bu düşüncenin âlem ve Âdem'de birçok örneğini görmek mümkündür. Örneğin evrene baktığımızda kâinat bahçesinin bağbânı olan Cenâb-ı lem yezel bu bahçede anâsır-ı erbaa/dört unsuru da birleştirerek sırr-ı vahdeti âlem düzleminde izhâr etmiştir.¹⁴⁵⁰ Yine insanın vücûdu sayısız âzalardan oluşmasına rağmen insanlık özü her zerreye yayılarak vücûdda bir bütünlük sağlamıştır. Bu zıtların bir potada birleşerek evrende anlamlı bütünler halinde tezâhür etmesi, akılları âciz bırakacak ilâhî hikmetler taşımaktadır.¹⁴⁵¹

Bu durumda ârife düşen bir zann u gümandan ibaret olan katreyi değil de, değişmez bir hakikat olan denizi görmesidir. Muhdes/yaratılmış ve ma'dûm olması hasebiyle eşyanın fânî boyutunu sembolize eden katre, kısa bir süre sonra ortadan kalkar. Ama eşyanın mutlak hakikatini sembolize eden deniz bâkî kalır. Fakat bütün bu değerlendirmeler yetersizdir. Çünkü mütenâhî/sonlu bir varlık nâ-mütenâhî/sonsuz bir varlığa mekân olamayacağı, onu ihâta edemeyeceği gibi, nâ-mütenâhî bir varlık da mütenâhî olan ile ta'rîf ve tavsif edilemez.¹⁴⁵²

Meseleyi bir de hidâyet ve dalâlet, celâl ve cemâl boyutu ile ele alan müellif, sekr ve istiğrak halinde konu ile ilgili değerlendirmeler yapar. Fakat bu değerlendirmelere geçmeden önce yanlış bir anlamaya sapmamak için şu gerçekleri bilmemiz gerekir. Zaman zaman müellifimizde de görüldüğü üzere evliyâullah, nice çabalardan, zorlu mücadeleler ve canlarını fedâ etmek sûretiyle daldıkları tevhi'd deryasında hayz-ı ricâl diye de adlandırılan sekr ve istiğrâk halinde cümle varlıkların bir varın varlığı olduğunu

teşbîhden tenzihtir. Her ikisi de noksan olup kemâl bu iki noktanın birleştirilmesinden geçer. Ehl-i irfan ve ashâb-ı ikâna göre, âlem sûret-i Hak, Hak rûh-i âlemdir. Ve âlem, zâhir-i Hak ve Hak, bâtın-ı âlemdir. Bu durumda zâhir ve bâtında Hak'tan gayri varlık görmeyen Hak-bînler katında kelp ve körpe mazhar-i celâl olması dolayısıyla kısa akıllar celâli cemâlden ayırmak isterler. Halbûkî celâl cemâlden, cemâl celâlden bir vecih olup, her ikisinin de zâtı zât-ı lem yezel ve lâ-yezâldir. Ve sûreten bize kerih gelen şeylerin bâtınının ve hakikatinin hasîs olması gerekmez. (Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 67b-68a.)

¹⁴⁵⁰ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 10a-10b.

¹⁴⁵¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 63b-64a.

¹⁴⁵² Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 15b-16a.

idrâk etmişlerdir. İşte bu idrâk halinde bütün din, mezheb, meşreb ve itikadlara bir gözle bakarlar. Kimsenin ne dinini, ne i'tikâdını, ne mezhebini, ne meşrebini, ne de söz ve amel cinsinden olan hiçbir fiilini itiraz ve inkârla karşılamazlar. Fakat bir an bile olsa şerîata aykırı böyle bir düşünceye sahip oldukları için pişman olurlar ve tevbe ederler. Şeyhî'nin aşağıda vereceğimiz izahları da bu türdendir.

Müellife göre hakikat-i nefis ve zâtına ârif olan bir zâtta dîn, iman, ilim ve irfân kalmaz. O “*Şüphesiz ki Allah katında din İslâmdır*”¹⁴⁵³ şerefiyle müşerref olup cümlesini cem’ edip kendisini müstakillen birine bağlamaz.¹⁴⁵⁴ O güneş gibi hangi cama aksetse o camın rengini alır. Yeşil ise yeşil görünür, mavi ise mavi, kırmızı ise kırmızı, sarı ise sarı görünür. O su gibidir.¹⁴⁵⁵ Suyun kendine mahsus bir rengi olmadığı gibi onun da bir i'tikâd-ı mahsûsu ve mukayyedi yoktur. Zira o “Câmi’-i cemî’-i sıfat-ı Rabbânî” olmuştur. Bu durumda Cemâl ve Hâdî sıfatlarının lütfunu kabul edip, Celâl, Dalâl ve Kahhâr ism-i şerîflerinin tecellîlerini red ve inkâr etmesi beklenemez. Zira o bilir ki herhangi bir şeyi inkâr etmek “*O’nun vechi (Zâtı ve Vücûdu) müstesnâ, her şey helâk olucudur*”¹⁴⁵⁶ âyet-i kerîmesi gereği aslında Hakk’ı inkâr etmektir. Zira tüm münkerât Celâl ve Dalâl sıfatlarının tezahürü olarak münker olmuş, bütün müstahsenât da Hâdî ve Cemâl mazharı olduğundan nefis, şerîf ve makbûl olmuştur. Yoksa âlemde özü itibâriyle münker ve hasîs bir varlık yoktur. Çünkü “*Olan şeyleri hükümsüz kılmak mümkün değildir*”¹⁴⁵⁷ her var olan Hakk’ın vücûdî varlığındandır.¹⁴⁵⁸ Bu durumda nefsin hakikatine ermiş olarak ilâhî özü, her dîn, mezheb ve i'tikâdda hazır gören velînin, dîn ve i'tikâd-ı hâssı bahr-i ıtlakta mutlaktır. O sâhil-i takayyüd, taayyün âleminde bir i'tikâd ve bir din ile zâhiren mukayyedir. Mertebesi gereği de sırât-ı müstakîm üzere sayılmaz. Böyle bir mertebedeki zâta göre ne İslâm dîni ne de küfür mutlaktır. Zirâ İslâm dini sıfât-ı hidâyet ile mukayyed olup, eğer mutlak olsa dalâleti inkâr etmezdi. Küfür de sıfât-ı dalâlet ile mukayyedir. Eğer mutlak olsa o da İslâm dinini inkâr etmezdi. Elbetteki dîn, i'tikâd ve mezheb, muktezâ-yı şerîat ve tarîkattir. Fakat hakikatte vahdete erip, ikilik bendinden güşâd, bendelik ve kulluk kaydından

¹⁴⁵³ (3. Âl-i İmrân: 19.)

¹⁴⁵⁴ Şeyhî, vr. 32b-33a.

¹⁴⁵⁵ “*Suyun görüntüsü kabının görüntüsüdür.*” Cüneyd-i Bağdâdî, *Münâvî*, Feyzû'l-Kâdir, 2/482.

¹⁴⁵⁶ Âyet-i kerîmeyi tefsir eden Şeyhî'ye göre “*vecih*” kelimesindeki zamîr “*şey*”e haml olursa her şey hâliktir anlamı çıkar. İllâ, ol şeyde olan Hakk’ın vechi ki Hakk’ın vücûd ve varlığıdır. Bu sûrette bir şeyi nefy ve inkâr etmeyip onda Hakk’ın vücûd-i sırrı olduğu hasebiyle nefy ve inkâr ettiğin Hak olmuş olur. (Şeyhî, *Hülâsat*, vr. 3b.)

¹⁴⁵⁷ Kelâm-ı Kibâr.

¹⁴⁵⁸ Şeyhî, vr. 6b.

âzâd olmuş olan ehl-i tevhîde efendisi hürriyyet berâtını yed-i vahdetine teslim edince, onun abdiyyet rakımı nâsiye-i isti'dâdından mahv olur. İttihâd ve ittisâl-i ma'nevî ile vuslat-ı hakîki bahrine müstağrak ve müstehlek olan bu kişide artık bir “Vücûd-i âhir” kalmaz ki dîn ve i'tikâd ve mezheb kaydıyla mukayyed ola. Artık kendisinde vücûddan eser kalmadığından onun üzerine bir nesne tahmil olur, ne de bir kayd ile mukayyed olur. Fakat bu azâdelik sürekli olmaz. Mahvden sahve, sekreden şuûra gelir gelmez kuyûdât-ı kevniyye-i resmiyenin cümlesiyle zâhir halde mukayyed ve merbût olur ve üzerinden fevt olan ahkâm-ı emr u nehyin cümlesini edâ ve kazâ eder.¹⁴⁵⁹

İşin aslı “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz ki Rabbim dosdoğru yol üzerindedir.”¹⁴⁶⁰ âyet-i kerîmesi gereği esmâ-i şerîflerin her biri bir şahsın rabbi ve terbiyecileridir. Yeryüzünde hiçbir zî-rûh yoktur ki Hakk’ın esmâ ve sıfatından biri onu perçeminden tutup çekmesin. Eşyanın rabbleri olan esmâullâh sırât-ı müstakîm üzere olduğundan onların güdümündeki herkes ister hidâyet, ister dalâlet ehli olsun kendi çizgisinde sırât-ı müstakîm üzeredir. Buna göre hidâyete göre dalâlet yolu sırât-ı müstakîm olmadığı gibi dalâlete göre de hidâyet yolu tek başına sırât-ı müstakîm değildir. Ancak rablerine nazaran cümlesi kendi ahkâmı ve Hakk’ın sıfatı gereği sırât-ı müstakîmdedirler. Çünkü onları çeken esmâullah olup, Hakk’a doğru çeker. Eğer Hakk’a doğru çekmeseydi sırât-ı müstakîm üzere olmazlardı.¹⁴⁶¹

Buradan anladığımız kadarıyla Allah (c.c.) ism-i şerifine mahsus bir tarik-i müstakim vardır. Bu yol tarik-i vahdet olup, bir olan Allah’a çıkan yolların en yakınıdır. Rabb-i hâs bağlamında ise ister Mudill türünden isterse Hâdî ism-i şerifi türünden birçok isim varlık âleminde hüküm sürmektedir. Bu anlamda hidayet yolu bizim anladığımız sırât-ı müstakîm ile birebir örtüşmemektedir. İbnu’l-Arabî Hazretleri’ne göre hem “Hâdî” ismi hem de “Mudill” ismi hükmü altındaki mahkumlarından razıdır. Onlar da Rabb-i haslarından razıdır. Fakat her ism-i şerîf zıddı olan ism-i şerîfin hükmü altındakilere azâb eder. Bu bağlamda “Hâdî” ismine nisbeten kâfir “mağzûbun-aleyhim ve dall” zümresine dahildir ve ona azâp eder. Aynı şekilde “Mudill” ism-i şerifi de abd-i mü’mini dalâlette görerek ona gazap eder. Mesele “*Rahmetim gazâbımı geçti*”

¹⁴⁵⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 32b-33b.

¹⁴⁶⁰ (11. Hûd: 56)

¹⁴⁶¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 33b-34a, 72a-72b.

kapsamında değerlendirildiğinde hem ism-i Dalâl'in hem de ona bağlı olarak gazâb-ı ilâhînin ârizi olduğu anlaşılır. İnsanoğlu bu ârizi durumdan kurtulmak için rahmete yani ism-i Mudîl'den ism-i Hâdî'ye, ism-i Câbir'den ism-i Adl'e ve turûk-i müteferrikadan “*Bizi doğru yola erıştır*” (1. Fâtiha: 5) âyet-i kerîmesinde kastedilen bütün tarikleri cem' eden sırât-ı müstakîme, bir başka ifade ile tarîk-i noksandan tarîk-i kemâle davet edilmiştir.¹⁴⁶²

İşin hakikatine bakıldığında esmâ-i ilâhîyenin birbirine zıt gibi görünen tecellîlerinin evrende cârî olmasının birçok hikmetleri vardır. Mevcûdatın cümlesi cemâle mazhar olsalar idi ism-i Gayyûr ve Müntakîm, Muzill ve Mümît, Dârr ve Kâbız, Celâl, Kahr ve Cebbâr gibi esmâüllâhın cümlesinin muattal kalması lâzım gelirdi. Örneğin “el-Müzill” ism-i şerîfi olmasa “*el-Muizz*” ism-i şerîfi malum ve gerekli olmaz, el-Mümît olmasa el-Muhyî tezahürlerine ihtiyaç duyulmaz. Kâbız olmayınca Bâsıt olmaz, Evvel olmasa Âhir olmaz, Zâhir olmasa Bâtın ism-i şerîfi bir anlam ifade etmezdi. Esmâ-i ilâhîdeki bu yapı mezâhirlerine de yansımıştır. Örneğin, mücrim, âsî, kâfir olmazsa kahr u cebr, gayret ü intikam gibi celâl sıfatlarının olmaması gerekir. Bunlar olmayınca da Latîf, Gafûr, Rahmet, Afüvv ve Kerîm gibi cemal sıfatları işlevini kaybeder. Buna göre eğer dalâlet sıfatı olmasaydı mudill, fâsık, âsî ve kâfir olmaz, yeryüzünde sadece âbid, sâlih, ârif ve kâmiller olur. Bundan dolayı da enbiyâ, evliyâ, imâm, ulemâ, ruesâ, zâbitân ve şâhâna ihtiyaç duyulmazdı. Âlem-i dünyâ âhirete döner ve sıfât-ı rabbâniyede kahr, cebr, gayyûr, müntakîm, muzill, darr ve kâbız, dalâl ve celâl sıfatları ya olmazdı, ya da muattal kalırdı.¹⁴⁶³

Yine ashâb-ı dalâl olmasaydı, bütün mahlukât cemâl ve hidâyet isimleri gereği olarak salâh-ı hâl üzere olacak bu durumda da rahmet ve mağfiret ve afv gibi ilâhî sıfatlar muattal kalacak, fesâd ile salâhın ayrımı yapılamayacaktı. Bu durumda da dünyâ ve âhîret tertibine hâlel gelecek ve hâşâ rabbânî sıfatlara naks ve ilel icâb edecekti.¹⁴⁶⁴ Bu durumda Allah Teâlâ'nın sıfât-ı kâmileleri hükmünü icra etmekten geri kalacaktı ki Allah (c.c.) bunlardan da münezzeh ve muarrâdır. Öyleyse burada doğru olan, kahr içinde lütûf, celâl zımnında cemâli müşâhede etmektir.¹⁴⁶⁵ Nitekim celâl içinde cemâl tecellisine İnşirah sûresinin beş ve altıncı âyetlerinde işaret vardır: “*Elbette zorluğun*

¹⁴⁶² (Bkz., Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2005, II, 267-272.

¹⁴⁶³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 71a-71b.

¹⁴⁶⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 6b-7a.

¹⁴⁶⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 72b.

*yanında bir kolaylık vardır”, “Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.”*¹⁴⁶⁶

Müellifimize göre, celâl ve cemâl sıfatları arasında sıkı bir ilişki vardır. İblis celâlin pîri ve dalâletin sultanıdır. Celâl, cemâli içerdiği gibi, cemâl celâli kuşatır.¹⁴⁶⁷ Hakk’ın celâl ve cemâl tecellîleri kendi başlarına kemâl ifade eder.¹⁴⁶⁸ İlâhî sıfatlar te’sirleri itibariyle kişiden kişiye göreceli olarak değişir. Zira celâl bir kavme celâl olarak yansırken bir başkasına cemâl olur. Aynı durum cemâl sıfatı için de geçerlidir. Birine cemâl ise bir başkasına celâldir. Meselâ makamını kaybeden bir kişi kahr ve celâle uğrar iken onun yerine geçen cemâle mazhar olur. Bu iki sıfat bazen şahsın kendisinde de peşpeşe cereyân eder. Meselâ parasını ödeyemediği için gemiye binemeyen birisi celâle uğramış olur, dolayısıyla üzülür. Ücretini ödeyerek gemiye binenler ise memleketlerine gidecekleri için cemâl tezâhürü ile mutlu olurlar. Fakat gemi deniz de batınca hem yolcularda hem de gemiye binemeyen fakir de celâl cemâl tezâhürü tersyüz olur. Son tahlilde fakir cemâle uğrar iken gemidekiler izâfi bir celâl tezâhürü ile karşı karşıya kalırlar.¹⁴⁶⁹

Mevcudâtın topyekun Allah’ın eseri olduğu sırrından habersiz bazı aciz insanlar, özellikle bir takım haşerâtı gereksiz ve faydasız şeyler olarak görür. Fakat müellifimize göre abesle iştigâlden ârî ve münezzeh olan Cenâb-ı Kibriyâ mahlûkâttan bir zerreyi bile gereksiz ve abes olarak yaratmamıştır. Aynı şekilde her biri vücûhât-ı ilâhîden bir vücûda sahip olan varlık, mü’mini, kâfiri, şerîf ve nefîsi, hasîs ve kerîhi ile cemâl ve celâl sıfatlarına âlet olarak ortaya çıkmışlardır. Bunlardan bazılarında görülen kerahât ve denâet sûrette ve sıfatta olup, eşyanın hakikatinde ve zâtında asla kerahât yoktur. Çünkü sıfat-ı ilâhî kerahât ve denâetten muarrâdır. Zâhirde olan bu kerahât esmâullaha göre göreceli bir kerahattır. Meselâ hıncır mü’mine kerih gelirken, kâfire nefistir. Yine necâset insanoğluna kerih gelirken, hıncıra ve hayvanata hoş gelir. Bu kıyâsa göre mutlak anlamda kerîh, denî ve hasîs bir nesne yoktur. Çünkü bütün eşya Hak Teâlâ Hazretleri’nin iradet ve ihtiyârı ile halk ve îcad olmuştur, “*Hayır Allah tarafındandır*” hakikati gereği cümlesi hayr-ı mahz yani mutlak anlamda hayır üzere yaratılmıştır.

¹⁴⁶⁶ (94. İnşirah: 5-6).

¹⁴⁶⁷ “*Her celâlin bir cemâli, her cemâlin bir celâli vardır.*” Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 147.

¹⁴⁶⁸ Şeyhî, *Bahr*, 247.

¹⁴⁶⁹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 61b-62a.

Birinin bir cihetinde celâl müşâhede edilse diğer cihetinden cemâl ışıltıları parlar. Aslına bakılırsa hem cemâl hem de celâl Hakk'ın sıfat-ı zâtiyesidir. Ve her bir zerrede zât ve sıfat birbirinden ayrılmaksızın mündemiçtir. Bu bağlamda zâtın olduğu her yerde sıfat da vardır. Onun için eşyâ-yı mümkünenin¹⁴⁷⁰ her biri vücûhât-ı ilâhîden bir vücûd olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁷¹

Meselenin bir boyutu da eşyanın a'yân-ı sâbite gereği celâl ve cemâl tahavvülüne uğramasıdır. Örneğin gül başlangıçta bütün hassaları ile cemâl mazharı iken insan onu yedikten sonra celâl sıfatının devreye girmesi ile insanın ve diğer canlıların sindirim sisteminde cifeye dönüşerek kerih olur. Fakat evrendeki tabii dönüşüm sonucu bu atık, toprağa karışarak tekrar gül ve reyhana dönüşür. Böylelikle başlangıçta cemâl mazharı iken celâl ve tekar cemâl mazharına dönüşmüş olur. Bu devinim ve dönüşüm ilanihaye bu minval üzere sürüp gider. Fakat gülün özünde ve tabiatında hiçbir değişim ve yok oluş meydana gelmez.¹⁴⁷² Yine onca para vererek elde ettiğimiz nefis yiyecekler mideye girmeden önce mazhar-ı Cemâl olarak iştahımızı kabartıp lezzetle yenirken, mideye ve bağırsaklara girdikten ve belli bir işlemiden geçtikten sonra dünyanın en kerih nesnesi haline gelir. Müellifimize göre bu maddeler lisân-ı hâl ile insana şu mesâjı verir: “*Ey bî-vefâ ve bî-insâf Âdemoğlu, senin bana yakın olmandan ben(im) ictinâb etmem lâzım iken ki bir saat seninle ülfet ve sana mukârenetim beni bu hâle giriftâr eyledi. Yine sen benden nefret edersin, lakin yine bana muhtaç olup beni tedârik edip yersin. Zirâ ben*

¹⁴⁷⁰ Müellifimize göre eşyâ-yı mümkün, tüm mahlukâtı içine alan “mümkünler” âleminin nev'an var olma kâbiliyeti olup, ma'dûm-ı sırf ve muhâl-i zâtı gibi “mümteni'u'l-vücûd” değildir. Aksine “mümkünü'l-vücûd”, “müstaidü's-suver” ve “kabili't-taayyün” olarak a'yân-ı sâbite sübût ve a'yân-ı hâricide vücûd bulmuştur. Şeyhî'nin, “kâffe-i mahlukât ve mecmû-i eşyâ-yı mümkün” diye ifade ettiği bu âlem eğer “muhâl-i zâtî” gibi “mümteni'u'l-vücûd” olsaydı hazret-i ilmiyede sübût bulmağa müstaid ve tekvîne kâbil olmaması gerekirdi. (*Hülâsât*, vr. 10a-10b.) Makâm-ı istikâmette olan hakikat ehli kâmiller “ma'dûmât-ı mümkün” ya'nî zılâl-i kevnîyenin “göreceli” var olma hakkını tanımayı bilinç düzeylerinin gereği olarak kendilerine vazîfe edinmişlerdir. Ama mârifet ehlinde mümkünâta bu bütüncül bakış ve ıtlak henüz hâsıl olmadığından dolayı teşbih ile tenzîhi cem' etmeyerek sadece teşbîhde kalmışlardır. Hâlbuki şeriat-ı garrâ ve emanet-i kübrâya hâmil olmaya lâyık olmuş olan bir insana ma'dûmât-ı mümkünenin bazı hükümlerine riâyet lâzım iken ashâb-ı cem' bu gerçekleri görmeyerek hemen bir çırpıda bütün halkı ma'dûm, Hakk'ı da mevcûd kabul ederek işin içinden çıkar. Böylelikle “*Ma'dûmda ne hüküm var, ne vücûd*” diyerek üryân-ı muvahhid olarak “*Vâsıta-i beyne'l-İslâmeyn*” olan akabe-i küfürde kalırlar. Bununla da yetinmeyerek bazı safdil tâlibleri iğfal ederek yoldan çıkarırlar. Böylelikle hem dall/sapkın hem de mudill/saptırıcı olurlar. (Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 12b-13a.) Şeyhî'nin yorumuna göre eşyâ-yı mümkün iki boyutludur. Zâhiren hâdis, fânî bir zıll-i mevhûm ve sûret-i ma'dûmken, bâtinî boyutuyla da kadîm, bâkî, meşhut ve mevcuttur. Gayr ve sivâ kavramlarını da zılâl-i sûret-i kevnîyye ve vehm ve hayâl-i taaddüdât-ı taayyünât-ı eşyâ-yı mümküneden ibârettir. Zira Hakk'ın gayri ve mâadâsı yoktur. (Şeyhî, *Nikât*, vr. 32a.)

¹⁴⁷¹ Şeyhî, vr. 70b-71a.

¹⁴⁷² Şeyhî, 70a-70b; *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 31b-32a.

aslıma vâsıl olduğumla benden evvel ki letâfetli sebze ve otlar yine zuhûr etse gerektir.”¹⁴⁷³

Bütün bu değişim insanda da meydana gelir. Genç iken cemâl mazharı olarak güzel bir görünüme sahip iken, ihtiyarlayınca şekli bozularak celâl mazharı olur. Fakat özünde bir değişiklik olmaz.¹⁴⁷⁴ Yine insanın “*ahsen-i takvim*”den “*esfel-i safilîn*”e düşmesi de Celâl ve Cemâl cilvesi doğrultusunda gerçekleşir ve insanın özünde bir değişiklik meydana getirmez.¹⁴⁷⁵

Süleyman Şeyhî Efendi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde aşağıdaki kavramları izah ederek bu alana dair derin vukûfiyetini ve geniş müktesebatını ortaya koymuştur:

1. Ahâdiyet ve Vâhidiyet: “*Sâlik-i meârif-i ilâhî, tâlib-i esrâr-ı hakâyik-ı nâ-mütenâhi*” olarak vassfettiği Hak yolcularına seslenen müellife göre, Zât-ı Mutlak olan Cenâb-ı Hakk’ın vücûdu gibi menâzil, maârif ve merâtibine de hadd ve gâyet yoktur. Fakat erbâb-ı kemâl ve ashâb-ı visâl olan Hakk âşıklarının bu girift meseleyi kolaylıkla anlaması ve öğrenmesi için, meseleyi ahâdiyyet ve vâhidiyet olmak üzere iki makâma bağlayarak bu doğrultuda birçok eser te’lîf ve tasnif edip, ilim ve irfan tâliblerinin istifâdesine sunmuşlardır.¹⁴⁷⁶ Fakat bütün bu çabalara rağmen bu sırdan “*...İşte bunlar behâim/hayvan sürüleri gibi, hatta daha şaşkındırlar*”¹⁴⁷⁷ kabilinden olanlar mahrum kalır iken, kâbil-i kemâl ve zevk-i cemâle isti’dadlı olmak isteyen sâlikler, inkâr ve istikbâr hallerinden kalblerini saflaştırarak “*Mü’min salâha yöneldiğinde salâh bulur*” hakikati gereği sem’-i kabul ve kalb-i selîm ile ehlullahın sohbetlerini dinleyerek, eşyanın özünü tefekkür ederek, söyleyeni değil söyleteni bilip, yüksek bir idrâk ile makâm-ı vâhidiyette “*Rabbimi, Rabbimle gördüm ve kendisine ancak kendisiyle ulaşabileni tenzih ederim*” sırrını benliğinde gerçekleştirebilirler.¹⁴⁷⁸

Cenâb-ı Hak, bu makâmların en yücesi olan makâm-ı ahâdiyyette¹⁴⁷⁹ benzer, şerîk, nazîr, mekân, tagayyür, temsîl, zarfîyyet ve mazrûfiyyet, hulûl, ittihâd, bir şeyden infisâl ve bir şeye ittisâl ve bir şeye mukârenet ve bir şeyden mufârakattan münezzeh ve mukaddes olup, âlemlerden ganîdir. Nitekim “*Onda açık âyetler var, İbrahim’in makamı*

¹⁴⁷³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 99b-100a.

¹⁴⁷⁴ Şeyhî, vr. 69b-70a.

¹⁴⁷⁵ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 31b-32a.

¹⁴⁷⁶ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 1b.

¹⁴⁷⁷ (7. A’râf: 179)

¹⁴⁷⁸ Şeyhî, *Mirât*, vr. 2b.

¹⁴⁷⁹ Bkz., Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 37-39.

var ve ona dehalet eden eman bulur, yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti haccetmesi de insanlar üzerine Allahın bir hakkıdır ve kim bu hakkı tanımazsa her halde Allahın ihtiyacı yok, o bütün âleminde ganidir”¹⁴⁸⁰ nazm-ı kerîmi bu sırr-ı ahâdiyyeti duyurmuştur. Bu makamda Hak Teâlâ sırf tenzîhî bir vasfa sahip olarak her türlü sıfattan münezzehtir. Hatta hayât, dâim, bâkî, kuddûs ve vâhid gibi önemli isimleri ile bile isimlendirilmekten münezzehtir.¹⁴⁸¹

Fakat mertebe-i ehâdiyyetin aksine tenezzülâtı ifade eden vâhidiyyet mertebesinde¹⁴⁸² bütün esmâ ve sıfatlarına bürünerek âlem ve Âdem’de tecellî eder.¹⁴⁸³ Bu mertebede Hak Sübhâne ve Teâlâ, eşya ile bile, hatta eşyanın aynıdır. Bu makâmda zuhûr ve butûn, evvel ve âhir, kahr ve lutf, celâl ve cemâl gibi esmâ ve sıfat hükümlerini bize nisbetle icrâ eder.¹⁴⁸⁴ Aşağıda sunacağımız âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfler vâhidiyyet mertebesini ifade eder: “O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş’a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkani, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir”,¹⁴⁸⁵ “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır.”¹⁴⁸⁶ “Yüzünüzü nereye çevirerseniz, Allah’ın yüzü oradadır”,¹⁴⁸⁷ “Onları attığın zamanda sen atmadın, fakat Allah attı”,¹⁴⁸⁸ “Allah yer ve göklerin nûrudur”,¹⁴⁸⁹ “Göklerdeki, yerdeki ve toprağın altındakiler O’nundur”¹⁴⁹⁰ “Dehre/zamâna kötü söylemeyin. Zira Allah dehrin kendisidir”,¹⁴⁹¹ “Kulum bana nâfilelerle yaklaşmaya devam eder. O’ kadar yaklaşır ki, ben onu severim. Ben onu seversem, onun işittiği kulağı, gördüğü gözü ve tuttuğu eli olurum”,¹⁴⁹² “Ben hasta oldum da sen beni ziyâret etmedin. Ben senden yiyecek istedim, fakat sen bana yiyecek vermedin”¹⁴⁹³ “Üç kişinin gizli bulunduğu yerde

¹⁴⁸⁰ (3. Âl-i İmrân: 97)

¹⁴⁸¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 14b.

¹⁴⁸² Bkz., Kâşânî, 575.

¹⁴⁸³ Şeyhî, vr. 16b.

¹⁴⁸⁴ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 82b.

¹⁴⁸⁵ (57. Hadîd: 4)

¹⁴⁸⁶ (57. Hadîd: 3)

¹⁴⁸⁷ (2. Bakara: 115)

¹⁴⁸⁸ (8. Enfâl: 17)

¹⁴⁸⁹ (24. Nûr: 35)

¹⁴⁹⁰ (20. Tâhâ: 20)

¹⁴⁹¹ *Buhârî*, Edep 101; Müslim, Elfaz 516, (2246, 2247); Ebû Davud, Edep 81, (4974); Ahmet b. Hanbel, Muvatta, Kelam 3, (2, 984.)

¹⁴⁹² el-Buhârî, *Buhârî*, Rikak, 38.

¹⁴⁹³ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 8, Hadis No: 43 (2569).

dördüncü mutlaka O'dur."¹⁴⁹⁴ Yani üç kişi râz/gizlice söyleşmez. İllâ dördüncüsü Hak'tır. Dört olunca beşincisi, beş olunca altıncısı Hak'tır. Fakat bundan "*Sâlis-i sülüs*" anlayışı çıkarılmamalıdır. Zira eğer Cenâb-ı Hak "*Üçün üçüncüsü*" olsa müteayyin olması gerekir ki bu anlayış küfürdür. Fakat "*Dördün beşincisi*", "*Beşin altıncısı Hak'tır*" demek, îmân-ı sarîhtir.¹⁴⁹⁵ Bu âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîflerin sırrına ermiş olarak, vahdet-i vücûd ilmine sahip olan îkân-ı yakînî ve imân-ı lâ-raybî ashâbı bu âlemde ankâ¹⁴⁹⁶ gibi vücûdu nâyâb ve nev'-i benî Âdem'de kimyâ benzeri yüce zâtlardır. Bu ilim sahipleri hayât-ı ebedî, ve bekâ-yı sermedî ile hay ve bâkî; mârifet ve şarâb-ı nûr-i vahdeti feyz ü himmetleri ile uşşâka sunan sâkîlerdir.¹⁴⁹⁷

Fakat şunu belirtmek gerekir ki "*Allah vardı. Onunla berâber hiç bir şey yoktu*",¹⁴⁹⁸ "*Allah bütün âlemlerden müstağnidir*"¹⁴⁹⁹ hükmü makâm-ı vâhidiyyette de geçerlidir. Öyle ki yukarıda serdedilen esmâullahın arasındaki şekilsel ihtilâf ayn-ı ittifaktır. Buna binaen zâhir bâtıdır. Bâtın ayn-ı zâhirdir. Evvel âhirdir. Âhir ayn-ı evveldir. Cemâl, celâldir. Celâl ayn-ı cemâldir.¹⁵⁰⁰

Vahdet-i vücûd anlayışına göre Cenâb-ı Hakk makâm-ı ahâdiyyette bütün sıfatlardan münezze olup, sıfat zâtın gayrıdır. Fakat mertebe-i tenezzülât olan makâm-ı vâhidiyyette ise bütün sıfatları ile muttasıftır. Bu durumda sıfat zâtın aynıdır. Ahâdiyyet ve vâhidiyyeti cem eden vücûd-i mutlakta ise sıfatla zât hem ne aynı ne gayrı, hem de hem aynı ve hem de gayrıdır.¹⁵⁰¹ Fakat bu mesele yakîn/mârifetullah elde edilmeden doğru bir şekilde anlaşılamaz. Çünkü Hakk ile eşya arasında gayriyet, ikilik ve eşya ile maiyyet zann u gümânı küfür ve şirki gerektirir.¹⁵⁰²

Ezelden ebede sürekli faal bir Hz. Allah Teâlâ anlayışına sahip olan Süleyman Şeyhî'ye göre, Cenâb-ı lem-yezel ve lâ-yezâl hazreti halkı halk etmezden evvel esmâ ve sıfata mezâhir olacak başka avâlim ve mahlûkât yaratıp hükümlerini onlar üzerinde icrâ ederek kenz-i mahfî¹⁵⁰³ ve a'mâda¹⁵⁰⁴ ahkâmını icrâda muattal

¹⁴⁹⁴ (58. Mücâdele: 7)

¹⁴⁹⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 17a-18a; Bkz., Şeyhî, *Bahr*, 411.

¹⁴⁹⁶ Kâşânî, 406.

¹⁴⁹⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 45b.

¹⁴⁹⁸ Abdullah Muhammed b. İsmâil, el-Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 1, Tevhîd, 22.

¹⁴⁹⁹ (3. Âl-i İmrân: 97)

¹⁵⁰⁰ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 82b;

¹⁵⁰¹ Şeyhî, *Sübha*, 68b-69a; Şeyhî, *Nikât*, vr. 70a.

¹⁵⁰² Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 17a-17b.

¹⁵⁰³ Kenz-i mahfî: Şeyhî'ye göre hüviyyet-i ahadiyyet olup, mahfî, meknûn ve mahzûndur. Batn-ı butûnda

kalmamıştır.¹⁵⁰⁵ Bu bağlamda kıyâmetin kopup, dünyadaki kurulu düzenin yıkılmasından sonra başlayan âhiret hayatında ilmin ref' olarak, muhyî, mümît, hâlık gibi ilâhî vasıfları muattal ve ârî olarak zâtında gizli olarak kalması düşünülemez.¹⁵⁰⁶ Zira mâlik mülksüz, sultân râiyetsiz, padişâh saltanatsız olmaz. Mâlike mülk, sultâna râiyet ve saltanat lâzımdır. Bütün bunlara mâlik olan sultân, hem sarây-ı hümayununda, sırça köşkünde halkın gözünden uzak bir hayat sürer, hem de saltanatını sürdürür ve halkının işlerini yürütür.¹⁵⁰⁷

2. Gayb-ı Hüviyyet ve Gayb-ı Mutlak: Lâ taayyün i'tibârı ile zâttır. Taayyün ve lâ taayyün i'tibâr etmeksizin bir şart ile meşrût ve mukayyed olmaz.

3. Gaybü'l-Guyûb: Bütün bevâtının batnı ve cemî' mugayyebatin gaybı ve aynı, gayb-ı meknûn ve masûn sırr-ı zâttır. Ve kendinden gayrı bilmekten meknûn ve derk-i fuhûm ve ukûldan masûndur. Şeyhî'ye göre, eğer âmâ mertebe-i vâhidiyyet değil de ahâdiyyet-i zât kabul edilirse yukarıda bahsi geçen ibârelerin hepsi de aynı anlama gelir. Fakat bu kavramların anlamını kavramaktan akıl masundur.¹⁵⁰⁸

4. Mir'âtü'l-Kevn: Kevnî sûretlerin kendisiyle zâhir olduğu hakîkattir. Eğer eşyanın hakîkati olmasaydı eşya adem-i aslîsinde kalırdı.

5. Mir'âtü'l-Vücûd: Şuûnât-ı bâtiniye mensup olan zâhirî taayyünâttır. Zira şuûnât-ı ilâhî bâtında olup, vücûd ise ancak taayyünât-ı zâhire ile tezâhür eder. Bu durumda adem taayyünü ile vücûdun şuûnâtına mir'ât olmuştur.¹⁵⁰⁹ Zira aks eden sûrete nazaran ayna gizlidir. Bundan dolayı vücûd-i mutlak vücûd-i mukayyed ile nazarda mestûr olduğu gibi, sûret-i meşhûd ve mir'âtta nazar katında gayr-i meşhûddur.¹⁵¹⁰

ve gaybü'l-guyûb yani zât-ı bahttır. Hakk'ın kesret-i taayyünâttan muarrâ ve mertebe-i tenezzülâttan müberrâ olduğu mertebedir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 76b-77a.) Bu anlayış "*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım*" (Aclûnî, II, 132.) hadîs-i şerîfine dayanır. (Bkz., Şeyhî, *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 83a-83b.)

¹⁵⁰⁴ Amâ: Hicâb-ı izzet olarak (Şeyhî, *Sübha*, vr. 100a)'da dile getirilen bu kavram, âlem-i vahdet ve hazret-i ahadiyyeti ifade eder. Bazı zevât-ı kirâm amâyı, mertebe-i vâhidiyyet olarak kabul edip, amâyâ "incecik bulut" anlamı verdiklerinden dolayı semâ-i ahadiyyet ile arz-ı kesret-i halkıyye arasında bir perde olduğu kabul edilmiştir. (Şeyhî, vr. 77a; Kâşânî, 403.)

¹⁵⁰⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 47b-47a.

¹⁵⁰⁶ Şeyhî, vr. 49a-49b.

¹⁵⁰⁷ Şeyhî, vr. 84b.

¹⁵⁰⁸ Şeyhî, *Sübha*, vr. 77a-77b.

¹⁵⁰⁹ Şeyhî, vr. 93a-93b; Bkz., Kâşânî, 511-512.

¹⁵¹⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 95a.

6. Nûn ve Kalem: Nûn mertebe-i ahâdiyyette ilmin icmâli, kalem ise ilmin tafsîlidir. “*Nûn*” taayyün-i evvel, “*Kalem*” taayyün-i sânidir. “*Mâ yesturûn*” taayyün-i sâlis, “*Mertebe-i kesret*” ise dördüncü taayyünâtır.¹⁵¹¹

7. Nûr: Hakk’ın ismi olup, ism-i Zâhir ile kâffe-i eşyaya mütecellî ve mümkinâta bahş-i vücûd-i zâhirî sırrı ile “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*”¹⁵¹² nazm-ı kerîmine mazhariyyet haysiyyeti ile vâridât ve ulûm-i ledünnînin mebdei ve menşeidir.

8. Nûru’l-Envâr: Zât-ı Hak olup, ona kesret-i eşya ve kesret-i envâr i’tibâr olunmaz.¹⁵¹³

9. Vâhid: İsm-i zât olup, bütün sayılar vâhiden intişâr ettiği gibi esmâ-i ilâhiyyenin tamamı da ondan münteşirdir.

10. Ahâd: İsm-i zât olup, esmâ ve sıfatın ve niseb-i taayyünâtın menşeidir.

11. Vecd: Kalb-i sâdika vârid olarak şevk, hâl ve zevkten gayr-ı hâl ve galebe-i şevk ile sâliki mütegayyir kılan bir durumdur. Vecd bazen kulun ihtiyârını selb ederek vecdin ifrâtı olan hayret ve şaşkınlık anlamına gelen “*Veleh*”i ortaya çıkarır. İstiğrâk ise makâm-ı hayrettir.¹⁵¹⁴

12. Vech: Hakk’ın vechi olup bütün eşyada sâbit ve mutlaktır. “*O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır*”¹⁵¹⁵ âyet-i kerîmesini bazı şârihler tefsir ederken zamîri “şey”e ircâ’ ederek “*O’nun vechi hâriç her şey helâk olacaktır*” şeklinde tefsir etmişlerdir. Müellifimize göre bu durumda her şeyin vechi Hak olmuş olur.

13. Vücûh: Hakk’ın zâtını zâtı ile bilmekten kinâyedir. Bu durumda gören de görülen de Hakk’tır. Bunun anlamı vechi ile vechini bilmesi demektir.

14. Vechullâh: Hakk’ın taayyünât-ı mümkinine üzerine yansıyan vücûdî varlığıdır.¹⁵¹⁶ Şeyhî’ye göre, Hakk’ı yalnız beytullahta aramamak gerekir. O her yerde

¹⁵¹¹ Şeyhî, vr. 94a; Bkz., Şeyhî, *Şerh-i Nûnân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7, vr. 92b-93a; Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Nûn kavramı, 562, Kalem kavramı, 456.

¹⁵¹² (24. Nûr: 35)

¹⁵¹³ Şeyhî, *Sübha*, vr. 94a; Kaşânî, 563-564.

¹⁵¹⁴ Bkz., Kaşânî, 577.

¹⁵¹⁵ 28. Kasas: 88)

¹⁵¹⁶ Şeyhî, *Hülâsat*, vr. 2a.

hâzır ve nâzırdır.¹⁵¹⁷ Ayrıca “Her şey O’ndandır” inancı ikiliği çağrıştıracığından birliğin ta kendisi olan “Her şey O’dur” inancına sahip olmak gerekir.¹⁵¹⁸

15. Vech-e’l-İtlak ve Takyid: Zâta i’tibâr etmektir. Bu itibarda eşyayı iskat ve ispat olmayıp sadece vücûd-i mutlaklık vardır. Bu mertebede ahâdiyyet ile vâhidiyyet, tenzîh ve teşbîh cem’ edildiğinden bu merteye “*ıtlak*” da denir.¹⁵¹⁹

16. Vechü’l-Hak: Eşyada Hakk’ın sırrının zâhir olması hasebiyle her şeyi vech-i Hak olarak müşâhede etmektir.¹⁵²⁰

17. Vechü’l-Înâye: Her ikisi de hidâyet anlamı ifade eden sülûk ile cezbeye vâsıl olmak olup, tam anlamı ile zât-ı hazretten gelen bir inâyet ve harîm-i izzete vâsıl olmaya sebep olan bir özelliktir.¹⁵²¹

18. Zıll: Bütün mümkünâtta sûret ve taayyünât ile zâhir olan izâfî bir vücûd olup, aynada yansıyan görüntü gibi vücûdun aksi ve gölgesidir. Evrende tezâhür eden ilk zıll, akl-i evvel olup, akl-i evvel ile sûret -i eşya zâhir olmuştur.¹⁵²²

19. Cilâ: Zuhûr-i zât-ı mukaddese yani zâtın zâtında zâtı için zuhûrudur.

20. İsticlâ: Zât-ı mukaddesin zâtı için taayyünâtında zuhûrudur. Celâ zuhûr, isticlâ ise izhârdır.¹⁵²³

Bu kavramsal izahlardan sonra şimdi de eşyadaki ilahî özün sırrına eren müellifimizin vahdet-i vücûda dâir yer yer şatahat kıvamında¹⁵²⁴ coşkulu, hissî ve sübjektif yorumlarını verelim. O bu mertebede elde ettiği his ve gözlemlerini adeta vecd halinde ve şathiyyat düzeyinde bir coşkunlukta evrendeki bütün mahlukâtın cümlesinin “şerîf ve nefis”¹⁵²⁵ olduğuna dair hissiyatını şöyle dile getirir: “*Ârif ve kâmilin, fâsık ve câhilin vücûdu, zâtı, sıfatı, kemâlâtı, maârifî ve hakâyıkı birdir. Bu noktada münker ve mu’tekid, muvahhid ve müşrik hep birdir. Aralarında zerre kadar terfî ve tenezzül, noksan ve ziyâde yoktur, olması da düşünülemez. Cümlesi bir zât ve bir hakikat olup, bir vasıfla muttasıftır. İlimde, mârifette, kuvvette, tasarrufta, kemâlde ve visâlde yine*

¹⁵¹⁷ Şeyhî, *Bahr*, 202.

¹⁵¹⁸ Şeyhî, 335.

¹⁵¹⁹ Bkz., Kâşânî, 579.

¹⁵²⁰ Şeyhî, *Sübha*, vr. 97a-98a; Kâşânî, 579.

¹⁵²¹ Kâşânî, 579.

¹⁵²² Şeyhî, vr. 91b-92a; Kâşânî, 356-358.

¹⁵²³ Şeyhî, vr. 101b; Celâ ve isticlâ için bkz., Kâşânî, 186, 55.

¹⁵²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 95.

¹⁵²⁵ Şeyhî, vr. 36a.

beraberdur. Mehcûr dediğın vâsıl, nâkıs dediğın kâmilidir. Câhil ve gâfil zannedilen âlim ve âgâh, nâkıs zannedilen tam anlamıyla kâmilidir.¹⁵²⁶ Fakir ve zelil gördüğün ganî ve muğnî, âlî ve pâdişâhdur, Hâk hâk değildir, pâktan pâktır, mâr u mûr gördüğün zuhûr-i nûrdur. Sen zannedersin ki bunlar ayırır ve hem gayrıdır. Cümlesi bir vücûd ve bir hakikat ve bir zâttır. Herhangisine bakarsan bir vücûdu görürsün. Ama sen yeşil camı başka, mâvî camı başka, kızıl camı başka görürsün, deme ki bunların levni başka başkadır, yoksa zâtı bir camdır. Kezâlik nâkıs ile kâmil dahî böyledir. Meselâ sen kara toprağı başka görürsün ve desti ve bardağı başka görürsün ve fincan¹⁵²⁷ ve fagfurî kâseyi başka ve sırça camı başka ve billûr sâf camı yine başka zannedersin. Doğru başka görünür ve başka zann olunur, amma değildir. Üstâd elinde tefavüt bulmuştur. Merâtib ile cevher zâtıyla değildir. İşte o câhildir ki; ondan evvel bilirdi.¹⁵²⁸ Teyfik-i Bârî ve terbiye-i mürşid ile kâmil oldu. Hâlbuki câhillikten dahî evvel kemâl onda mevcûd idi. Ammâ kuvvede idi ve icmâlde idi ve bâtında idi. Fiile gelip tafsil ile butûndan zuhûra geldi. Eğer onun cevher-i zâtında o kemâl merkûz ve meknûn ve mahzûn olmasa kemâli nereden ahz eder idi. İşte bu nükteyi güzelce fıkır ü fehm eyle.”

Şeyhî coşkulu izahlarına şöyle devam eder: “Ve dahî âlemde alçak ve denî, kötû ve fenâ hiç yoktur. Denî dediğimiz bize nisbetle i’tibârîdir ve merâtibledir. Zira denî dediğın mahlûkta ise ki sûret-i taayyündür. O ise ademdir. Vücûdu olmayanın fenâsı dahî olmaz ve eğer fenâ dediğın o taayyünâtın hakikati ise o ne mahlûktur ve ne onda fenâ tasavvur olur. Zira hakikat-i vâhidedir. Velakin fenâ, denî, gâfil, câhil, fâsık, kâfir, müşrik, mü’mîn, ârif, kâmil merâtibdedir.”¹⁵²⁹ “Umûr ve me’mûr denilen yine bir ma’nâ ve bir vücûddur. Ya’nî âmir ve me’mûr zâhir ve mestûr bir vücûd ve bir sûret ve ma’nâ ricâl ve nisâ’ bir hakikat ve bir zâttır. Bunun hilâfını ihtimâl etmek tarikat ve hakikat şerikidir.”¹⁵³⁰

Şeyhî tırnak içinde verdiğimiz uzun izahını şu örnekle izah eder. Bir padişah kullarını terbiye ve marifet ve ilm ve kemâl tahsili için orada mârifet ve kemâl kesb edip yine kâmil ve âgâh olarak geri gelsinler diye mecâzen uzak bir mahalle gönderir. Bu işlem esnasında bütün bir halkı aynı anda gönderse insanlar yollara sığmaz, onları

¹⁵²⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 34b. Çünkü ilmin nakizi olan cehl bile tenezzülât mertebelerinden bir mertebe olarak nisbî bir varlığa sahiptir. (Şeyhî, vr. 59b.)

¹⁵²⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 34b.

¹⁵²⁸ Dünya hayatında görünüşte câhil olsa da özü itibariyle âlimdir.

¹⁵²⁹ Şeyhî, vr. 35a.

¹⁵³⁰ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 43b.

sahralar dağ ve taş almaz, ve zahire ve mühimmât yetmez. Öyleyse Hakîm kâdir ve kavî pâdişâh bugün bir bölük asker kaldırıp yola koydurur. Onlara yeterli bir mesafeye ulaşınca arkadan bir gurup daha gönderir. Bu gönderme işlemi bu minval üzere devam eder. Gönderilen gurup mahall-i maksûda erip tekmîl-i merâtib edip, gereken merâtib ve derecâtı ve kat' ederek yine vatan-ı aslîlerine döndüklerinde sultanın maksûdu olan ma'rifet ve irfân hâsıl olur. Fakat ibtidâ giden sonra gidenden evvel maksûda erdiğinden, kimine kâmil kimine nâkıs denir. Hâlbuki yola çıkanların cümlesi eninde sonunda padişahın huzuruna gelecektir. Evvelkinin nâil olduğu mertebeye sonra ki dahî vâsıl olacaktır.¹⁵³¹

Müellif vahdet-i vücûd ile ilgili bütün değerlendirmelerine ilâveten bu girift meselenin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde de durmuştur. Ona göre tevhîdi izah etmek için yapılan bütün tahkikat aslında bir tenakuzdan ibarettir. Zira mücerred hakikat ancak mecâzî ve i'tibârî kavramlar ile dile getirilebilir. Örneğin ittisâl, infisâl, ittihâd, kurb ve bu'd, fenâ ve terk, terk-i terk ve fenâ-yı fenâ gibi kavramların cümlesi aslında olmayan bir ayrılığa işaret eder ve meseleyi anlatmak için bir zorunluluk olarak kullanılmıştır. Zira ta'rîf ancak kesret ve isneyniyyet ile olur. Vahdetin vahdet ile ta'rîfi imkansızdır.¹⁵³²

Yine “*Gayr ve mâsivâ yoktur, cümle varlık Hakk'tır*” ifadesini “mârifetullah” ile ilişkilendirerek “*Onu gayri bilmez, bilen yine kendidir*” kelâmında tenâkuz olmaz mı? şeklinde zihinde gelişecek bir soruya cevap vermeye kimse kendinde mecâl bulamaz. “*Gayr ve sivâ yoktur, cümle Hakk'tır*” diye yapılan ta'rîf yine gayr ile yapılmıştır. Burada şu soru akla gelebilir; Acaba târif edilen de gayr mıdır? Eğer gayr ise “*Gayr yoktur*” ifadesi ne kadar mantıklıdır? Eğer muarref de “*ayn*”dır denir ise, bu durumda muhâtab kimdir ve ta'rîf ve hitâb kimedir? İşte bütün bu tahkikatın cümlesinde tenâkuz ve mecâz olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Müellifimize göre birçok yerde tekrarlandığı üzere meselenin aslı gayr ve sivânın ezelen ve ebeden olmadığı, tek hakîkî mevcûdun ezelen ve ebeden Hak (c.c) olduğudur. Burada “*Gayr yoktur*” ifâdesinden kastedilen “*Gayr ve mâsivâ zannedilen nesnelerde gayrîlik ve sivâlık yoktur*” demektir. Burada söz konusu olan ta'rîf ve muarref, muhâtab ve hitâb “*ayn*”dan “*ayn*”adır. Şu kadar var ki Cenâb-ı Hakkın esmâ-i mutekâbilesi gereği insanlar âlim, ârif, kâmil, câhil, nâkıs ve

¹⁵³¹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 35a-35b.

¹⁵³² Şeyhî, *Sübha*, vr. 51b-52a.

gâfil gibi farklı düzeylerde olduklarından âlim câhili, ârif gâfil ve kâmil nâkısı aydınlatmaya çalışır. Agâh olanlar nâimleri uyandırmaya çalışır.¹⁵³³ Bunu yapmak için de bazen lisân-ı halktan Hakk’a ve kâh lisân-ı Hak’tan halka hitâp ve cevâp olur. Fakat zorunlu olarak birçok mesele halk lisânı ile ta’rîf ve ifade edilir. Ve tahzîr, tebşîr, mahv ve ispât gerekir. Bunların cümlesi yekdiğerine tezat teşkil eder. Fakat gerçeği tâlib ve sâliklere anlatmanın başka da bir yolu yoktur. Zira hakîkat nutka gelmez. Hakîkata ancak mecaz köprüsünden geçilerek ulaşılır.¹⁵³⁴

1. Hak-Halk İlişkisi

Müellif hiç şüphesiz en ilginç izahlarından birini, Hak’la halk arasındaki ilişki babında serdetmiştir. Ona göre Hak’la halk arasında iki kelimeyi birbirinden ayıran halk kelimesindeki “ﻝ” harfidir. “Ha” “ح” ile “Kâf” “ق” harfinin ortasından geçen (ﻝ) hatt-ı fâsıla/hatt-ı mevhum kelimeye dahil olursa halk, ıskat olursa ortada sadece Hak kalır. İşte bütün âlemin hicâbı bu hatt-ı fâsıladan ibâret olup, yapılan bunca mücâhedât ve riyâzâtından maksat da bu mevhum hattı hayâlden ifnâ ve ıskat ederek mârifetullâhı elde etmek içindir.¹⁵³⁵

Bu izahtan bizim anladığımız şudur; *Harf-i “ﻝ”* halk kelimesinin bünyesinde olduğuna göre Hak’tan ayrı olan halktır. Ayrıca *harf-i “ﻝ”* perdesi halk kelimesindedir. Perdeyi kaldırıp Hakk’a vasıl olması gereken halktır. Mevcûd ve ma’dûm, Hak ve halk birbirinin ne aynıdır ne de gayrıdır.¹⁵³⁶ Hak âlemi mevcûd eden ve diri tutan bir rûhdur. Bütün bir hayat O’ndan münteşirdir. Evrende mecâzî anlamda Hakk’tan gelip yine Hakk’a dönen sürekli bir şekilde zuhûr ve butûn söz konusudur. Bu zuhûr ve butûn sürecinin başı ve sonu yoktur. Belki de ibtidâsında intihâsı ve intihâsında ibtidâsı münderiçtir. Aynı şekilde halkiyyetin zımnında hakkiyyet, hakkiyyetin tahtında halkiyyet mündemiçtir.¹⁵³⁷

İşin aslına bakılırsa ortada ne gelmek, ne gitmek vardır, ne de gelen ve giden vardır. Gelen, giden, doğan, ölen, arayan ve aranan, bulan ve bulunanın cümlesi Hak’tır. Fakat Hak Celle ve Alâ Hazreti birdir ve sâbittir. Gelmekten, gitmekten, doğmaktan,

¹⁵³³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 61a-61b.

¹⁵³⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 16b.

¹⁵³⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 82a.

¹⁵³⁶ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 38a-38b.

¹⁵³⁷ Şeyhî, vr. 82a-82b.

ölmekten münezzehtir. Öyleyse bütün bu değişim ve hareketlilik yani kevn ü fesâd/oluş ve bozuluş zâhîrî sûret ve taayyündedir. Kısacası denizin özünde bir değişiklik yoktur. Değişiklik denizin dalgalarındadır.¹⁵³⁸

Aslında imkân ile vücûb birbirine mukabil ve mir'ât olup ister mir'ât-ı Hak'tan halkı müşâhede ile ister ise mir'ât-ı halktan Hakk'ı muâyene olsun sonuç değişmez. Çünkü bir cihet ile adem vücûda âyinedir, bir cihet ile de vücûd ademe âyinedir. Örneğin renk postsuz, post renksiz görünmez. Post renge ayna olur. Âlemde rengi ve levni olmayan hiçbir şey görünmez. Evvel emirde eşyanın rengi görünür. Daha sonra da kendisine intikâl edilir. Bu sûrette renk posta mir'ât olmuş olur.

Bu noktadan sözü halk ile Hak arasındaki ilişkiye getirirsek ma'dûm mevcûda âyine, mevcûd ma'dûma âyine ve mir'ât olarak birbirini yansıtmış olur.¹⁵³⁹ “Allah âlemlerden ganîdir, siz fakirlersiniz”¹⁵⁴⁰ nazm-ı kerîmi gereği Hak ganî ve muhtâr, halk ise fakîr ve muhtaçtır.¹⁵⁴¹

2. Zâhir-Bâtın

Hak zâhir¹⁵⁴² ve meşhûd, halk mevhûm ve ma'dûmdur. Mükevvenât halk ve îcad olmazdan evvel Hak zâhir, âlem ise aslî yokluğunda mahfî idi. Âlemin yaratılması ile halk zâhir, Hak mahfî ve bâtın olmuş gibi görünmekle birlikte, asıl gerçek değişmemiş olup, şu anda da yine halk adem-i asliyyesinde ma'dûm ve nihân; Hak ise zâhir ve ayândır.¹⁵⁴³

Şeyhî'ye göre ise asıl zâhir zannedilen şey bâtındır.¹⁵⁴⁴ Çünkü asıl bâtın ve gayb, olan vücûdu ma'dûm/nisbî olarak yok hükmünde olan şeydir. Hatta bu yokluk düzeyindeki varlığa bâtın veya zâhir demek bile mecâzdır. İşin aslı bu nisbî varlık ne bâtındır ne de zâhirdir. Sadece ma'dûmdan ibarettir. Bir başka ifadeyle bâtın

¹⁵³⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 82b-83a.

¹⁵³⁹ Şeyhî, vr. 74b-75a.

¹⁵⁴⁰ (3. Âli-İmrân: 97)

¹⁵⁴¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 97b.

¹⁵⁴² Zâhir, lügatte, görünen meydanda olan anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın isimlerinde bir isimdir. Bâtın ise gözle görülmeyen zâtıyla görünmekten, anlaşılmaktan münezzehtir olan anlamına gelir. Mutasavvıflara göre zâhir görünen âlemdir Bâtın ise bu izâfî varlıklarda tecellî eden Allah Teâlâ'nın sıfatlarıdır. Bu durumda sıfat zâtın zuhûru, fiil, iş, eylem, sıfatların zuhûru olduğundan sûfî mazhârda bunları görmüş olmakla Allah Teâlâ'yı görmüş olur. (Cürcanî, *Tarifat*, 148.)

¹⁵⁴³ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 8b.

¹⁵⁴⁴ Bâtın kavramının türevleri için bkz., Kâşânî, 102-105.

mevcûddur, mevcûd olansa zâhirdir. Bu meseleyi izah etmek için “*Âlem-i gayb, asla zuhûr etmez. A’yânların sûretinde zuhûr eden ise, Allah’tır*”¹⁵⁴⁵ Bir başka ifadeyle “*Âlem asla zâhir olmayan bir gaybdır. Ve zâhir âlemin sûretleriyle ki o da Hak’tır*”¹⁵⁴⁶ buyurulmuştur. Hak bâtını ile zâhir ve zâhirî ile bâtındır. Bu sûrette âlemin gayb olması ademîdir. Bâtın i’tibâr olunur. Sûret-i âlem ile zâhir olan ancak Hak’tır. Bu durumda bâtın olduğu zannedilen Hakk’ın, aslında bütün varlığı ile zâhir olmuş olduğu anlaşılır.¹⁵⁴⁷

Hakk’ın zâhir, halkın bâtın olduğunun bir başka delili de şudur. Hakk’ın bir ismi de zâhir olup, bu âlem zâhir isminin mazharıdır ve Hakk’ın kayyûmiyeti ile kâim, onun sırrı ve hakikati ile dâim olup Hak âlemin sırr-ı zâtı ve bâtınî hakikatidir. Daha genel bir bakış açısı ile “*Hak evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır. Ve O her şeyi hakkıyla bilendir*”¹⁵⁴⁸ hakikati gereği zâhir de bâtın da Hak’tır. O sıfatı ve zuhurâtı ile zâhir, sırr-ı zâtı ile bâtın olandır. Ve yine Hak, taayyünâtı ile zâhir, hakikati ile bâtın, tenezzülâtı ile zâhir, tenezzühâtı ile bâtındır. Aynı zamanda vâhidiyeti ile zâhir, ahâdiyeti ile bâtındır.

Hak her anda zuhûru ile evveldir. Her ân-ı gayr-i münkasimede butûnu ile de âhirdir. Yine her anda bir şân ve ân-ı gayr-i münkasimede mahv ü ispat ve halk-ı cedîd ile evvel ve âhirdir. Hatta O her evvelin evveli ve her âhirin âhiridir.¹⁵⁴⁹ Bir başka ifadeyle O evveliyetsiz evvel, âhiriyyetsiz âhirdir. Taayyünâtı ile evvel, zâtı ile âhirdir. Zât-ı bî-çûnuna¹⁵⁵⁰ evvel olmadığından mümkünâtın tezâhürü ile âhirdir. Ve yine zâtı ile cemî zuhûrattan evveldir. Bu durumda evvel, ayn-ı âhir, âhir de ayn-ı evveldir.¹⁵⁵¹ Yani zâhir sonradan zuhûr bulmuş değildir. Sadece Zât’ı Bârî’nin ahâdiyyetten, sûret-i evsafi ile vâhidiyyette zuhûr etmesidir. Öyleyse “*Allah vardı. Onunla beraber hiç bir şey yoktu*”¹⁵⁵² hakikati gereği zuhûr, burûz ve butûn mine’l-ezel ile’l-ebed “*el-ân kemâ-kân*”dır.¹⁵⁵³ Allah Teâlâ’nın kemâl-i zuhûru “müsemmâ bi’l-âlem” ile perdelenmiş, hakikat-i insaniye de “müsemmâ bi’l-âlem”le Allah Teâlâ’dan perdelenmiştir. Eğer

¹⁵⁴⁵ Şeyhî, vr. 83a.

¹⁵⁴⁶ Şeyhî, *Sübha*, vr. 81a.

¹⁵⁴⁷ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 83a.

¹⁵⁴⁸ (57. Hadid: 3)

¹⁵⁴⁹ Şeyhî, vr. 80b-81a.

¹⁵⁵⁰ Cenab-ı Hak’ın hiçbir vasfa sığmamasını ifade eden bir söz.

¹⁵⁵¹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 83a.

¹⁵⁵² el-Buhârî, Abdullah Muhammed b. İsmâil, Bed’ü’l-halk, 1; Tevhîd, 22.

¹⁵⁵³ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 82b.

dikkatle incelenir ise bu iki sıfat, yani, zuhûr ve mahcûbiyyet müsemma ve ismullâh olan hakikat-i vâhideden başkasına ârız olmaz.¹⁵⁵⁴

Sûret-i eşya, sûret-i sıfat-ı Hak; sûret-i sıfat-ı Hak ise ayn-ı Hak'tır. Bir zâtın sûreti zâtının aynı olup, sûret, zâtın mün'akis ve zât, sûret ile münkeşiftir. Sûretin mânası ezelen ve ebeden mevcûd iken, sûret ise ezelen ve ebeden ma'dûmdur. Bu durumda sûretin madûmiyyetine bakılır ise sûretin, zâtın gayrı olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü sûretin vücûddan aslâ nasibi yoktur. Bu itibarla meşhûd ve mevcûdun ayn-ı vücûd olması gerekince bu durumda sûret, ayn-ı Hak ve Hak ayn-ı sûret, yani sûretin mânası olur. Bir başka ifade ile Hak mâna-yi âlem, âlem ise sûret-i Hak olup, gayrı değildir.

Cenâb-ı Hak sûretten ve taayyünden münezzehtir. Nitekim Zât-ı ilâhî'nin noksandan münezzehtir ve muarrâ olması gibi, esmâ ve sıfatı dahî kusur ve noksandan müberrâdır. Bu kıyâs ile evveline gâyet ve âhîrine nihâyet yoktur. Evveli ve âhiri, bâtını ve zâhirî evveldir ve âhirdir, bâtındır ve zâhirdir. Yani evvelsiz ve âhirsizdir.

Sonuç olarak âlem, ayn-ı Hak ve Hak, ayn-ı âlem olduğuna göre, her muhib mahbûbunda Rabbini müşâhede ve her mahbûb muhibbinde Rabbini muâyene etmiş olur. Bu ilim ve îkân ile maksûd ve matlûbunu bulur. Fakat "*Câhil-i an cehl*", "*Ârif-i an ilm*" ve bu iki muhabbetten yani mecâz ve hakikattan hâlî olan maksûddan geri kalır.¹⁵⁵⁵

Müellifimizin "zuhûr ve butûn" konusundaki ilginç ve oldukça sübjektif bir değerlendirmesi ise şöyledir: Sürekli bir zuhûr ve butûn sürecinden ibaret olan bu âlemde, zâtı itibariyle her türlü ihtiyaçtan münezzehtir olan Allah Teâlâ'nın esmâ ve sıfatları düzeyinde, esmâ ve sıfatlarının tecellîsi için zincirleme olarak bir "*Muhtaçlar silsilesi*"nin oluşması gerekir. Bu tecellî zincirinin nihayetinde insân-ı kâmil, en nihayetinde ise dünyâ ve âhiretin varlık sebebi olan,¹⁵⁵⁶ Fahr-i kâinât aleyh-i etemmü's-salât ve ekmeli't-tahiyât hazretleri vardır.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁴ Şeyhî, vr. 61b.

¹⁵⁵⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 44a-45a; Sûret kavramı için bkz., Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 352-355.

¹⁵⁵⁶ "*Sen olmasaydın ben bu âlemi yaratmazdım*" (Aclunî, II, 164.)

¹⁵⁵⁷ Şeyhî, *Nikât*, vr. 14a. Bütün bu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla tasavvuf câmiyasının şahsında müellifimiz ulemânın ortaya koyduğu genel geçer zâhir ve bâtın anlayışının tersi bir anlayış sergilemiştir. Ulemâyâ göre, zâhir denilen şey, bu sûret-i elvân ile meşhûd olan şehâdet âlemidir. Bâtın denilen ise sûret-i esmâyı taşıyan zât olup âlem-i gaybdır. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 81a.)

Bütün bu kategorik ayırım ve izahlara rağmen ehl-i tevhîd katında zâhir ve mazhar birdir. Mazhar, ma'dûm ve zıll-i mevhûmdur. Her mevcûd bir sır ve bir hakikat olduğundan, mazhar adem-i aslîsine ircâ edilerek, sadece zâhire itibar edilmiştir.¹⁵⁵⁸ Fakat bu zılâl-i kevnîye Hak Teâlâ'nın esmâ ve sıfatlarına mir'ât olması hasebiyle muhâl-i zâtî gibi tamamen yok kabul edilemez. Çünkü sûret-i ilmiye, a'yân-ı sâbite ve taayyünât-ı kevnîye ile sabittir.¹⁵⁵⁹

3. Rab ve Merbûb

Şeyhî'ye göre bu kevn ü fesâd/oluş ve bozuluş âleminin bütün halleri âdet-i ilâhî gereği ister dalâl ve celâl mazharı olsun, ister cemâl mazharı olsun sebebler üzerine binâ olunmuştur.¹⁵⁶⁰ Bu sebepleri insanın terbiyesine hasredersek insanın biri zâhirî, ikisi de mânevî olmak üzere üç mürebbîsi¹⁵⁶¹ vardır. Zâhirî/sûrî olan terbiyeciler vâlideyn, üstâd, ulemâ meşâyih ve enbiyâ-yı izâmlar iken, mânevî anlamda ikinci mürebbî ise esmâ ve sıfât-ı ilâhî olup¹⁵⁶² buyurulduğu gibi âlemdeki her mahlûku esmâ-i Rabbânî'den bir isim terbiye eder. Ve o mahlûk için o isim onun rabbi olup her zaman onun taht-ı terbiyesi altında kalmaya ve o ismin muktezâsı ile amel ve hareket etmeye mahkûmdur, O ismin mazharı olan o şahıs onunla mütehallik ve mütehakkik olup, o mürebbisinden razı mürebbisi de ondan razı ve hoşnuttur. Sonuçta insan hangi tecellîye uğrarsa uğrarsın “*Muhakkak ki Rabbim doğru yol üzeredir*”¹⁵⁶³ âyet-i kerîmesinin sırrına mazhar olur.

Üçüncü mürebbi ise rabbü'l-erbâb olan yüce Allah olup, cümle erbâb ve merbûb onun taht-ı terbiyesinde mahkûm ve mahkûrdur.¹⁵⁶⁴ Bu bağlamda her varlık öncelikle eyyâm-ı muallimin/zamanın getirdiği şartların eğitimi altında darbedilmiş ve uygulanan şiddetle çilekeş olurken, âlimin ilmine muallimi, ârifin mârifet ve irfanına mürşid-i kâmilî sebep kılmıştır. Ârif bir mürşidin sıkı disiplini altında perhiz, ubûdiyet,

¹⁵⁵⁸ Şeyhî, vr. 30b.

¹⁵⁵⁹ Şeyhî, *Hülasât*, vr. 3a; *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 76a.

¹⁵⁶⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 72a.

¹⁵⁶¹ Rab ve Allah kavramı arasında fark vardır. Rab kavramı değişmezken, İlah “*O her an bir şendedir*” “*O her an bir realitedir*” hakikati gereği isimlere göre değişkenlik arzeder. (Bkz., Muhyiddin İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem* (Çev. Abdülhalim Şener), Sufî Kitap, İstanbul 2010, 38; (Izutsu, *İbn Arabî'nin Fûsûs'unda Anahtar Kavramlar*, 155-156). Merbûb ise var olan âlemden ibarettir. (Izutsu, 186)

¹⁵⁶² “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz ki rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.*” (11. Hûd: 56)

¹⁵⁶³ (11.Hûd: 56)

¹⁵⁶⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 86a.

mücâhede, halvet ve halâyık ile ilgisini kesmek gibi uygulamalar ile bin bir çileye katlanarak mârifet ve irfan öğrenmiştir. Bunlara ilâveten maârif ve sanâînin her dalında benzer eğitim yöntemleri uygulanır. Bu örneklerden hareketle celâl sıfatı bu emrindekilere mazhariyetine can yakıcı bir disiplin ile salâhiyet peydâ ettirerek, akabât-ı celâl ve makâmât-ı kahriyyeleri katettirir. Terbiyesi altındaki nesne tamamen mazhar-ı lutf ve cemâl olmağa kâbiliyyet hâsıl edince de bin türlü mertebe ve menzilleri geçirerek hidâyet ve cemâle teslim edip, yeni görevine geri döner. Bu devinim aynı minval üzere sürüp gider.¹⁵⁶⁵

Tevhîdî bir anlayış ile “kulluk” kavramını da ele alan Şeyhî’ye göre, kullukta aslolan insanın, gerekli olan arınma süreçlerinden geçerek mevcûd-i hakîkî olan Hak’tan gayri mevcûd olmadığı bilincine ermek sûretiyle, gayr ve mâsivâyı nefy ve iskat/izale edip, kişiyi ilâhî mevhumla kulluk etmekten kurtularak, ma’bûd-u hakîkîye kul olmaktır. Bunun için de şeref-i şerîat-i Nebeviyye ile mârifet-i Rabbâniyye’ye vâsıl olup, “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”¹⁵⁶⁶ yani “*bilsinler/bilmeleri için*” fehvâsınca, “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmekliğimi diledim ve varlığı yarattım*”¹⁵⁶⁷ sırrına mazhar olarak, kendi mevhum varlığından ve mâsivâ-yı Hak’tan pâk ve sâfi olmaktır.¹⁵⁶⁸

Şeyhî’ye göre kulluk yolunda insanın en büyük zorluğu, esmâ ve sıfât-ı mütekâbile, değişik tecellîyâtın hükmü altında mütehayyir/şaşkın ve ahvâl-i mütenevvia ve ahkâm-ı mütekâsira ile muhavvel ve muhtâr ve her hükme munsarif ve her şuûnât ile münharif olmak, acz ve zaâf içinde, her hareketi, muhtâr, gayr-i muhtâr, rağbeten veya kerhen/istekli veya isteksiz kâbiliyyet-i ezeliyyesinin çizdiği sınırlarla sınırlandırılmış bir halde, insanoğlunun istikâmet ve ubûdiyyette tek bir hâl üzere istikrarlı bir hayat çizgisi sürdürmesi muhâl bir durumdur.¹⁵⁶⁹

İşin aslı şudur ki gerçek kulluktan âciz olan insanların çoğu, zihinlerinde kurguladıkları bir Hüdâ-yı mevhumla ve Hüdâ-yı masnû’a perestîş ederler. Böylelikle herkesin tasavvur ettiği ilâh onun hayalindeki masnûu/yaratıcısı olur. İnsanlar bir ömür boyu bu Tanrı hayaline taparlar fakat yanlışlarının farkına varamazlar. Bu halk tabakası

¹⁵⁶⁵ Şeyhî, vr. 72a.

¹⁵⁶⁶ (51. Zâriyât: 56)

¹⁵⁶⁷ Aclunî, II, 132.

¹⁵⁶⁸ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 76b.

¹⁵⁶⁹ Şeyhî, vr. 47a-47b.

rabb-i mutlak olan rabbü'l-erbabdan gâfildirler. Bilmezler ki Hüdâ-yı mukayyed başka, Hüdâ-yı mutlak başkadır. Vecih mânası başka, zât mânası başkadır. Her nesnenin bir ismi olup o isim ona rab olmuştur. Fakat Rab başkadır.

Rabb-i mukayyed ile mukayyed olanlar, her zaman, halk ile cenkte, inkârda ve itirazdadır. Bu insanlar ancak bir şekilde rabb-i mukayyed'in terbiyesinden çıkıp, Rabb-i mutlak dâiresine dahil olarak; putperestlikten, itiraz ve inkârdan, halk-ı âlem ile cedelleşmekten kurtularak sulh ve iyiliğe ererler.¹⁵⁷⁰

Mahcûbîn'in 'adem-i ru'yeti/körlüğü bu şekilde iken evliyâ ve enbiyâ hazerâtının ru'yeti ise şöyledir: Şeyhî'ye göre onlar hakikatlerini daha bu âlemde havâdisât-ı kevnîyyeden âzâde edip yakalarını kurtarmışlardır. Tarz-ı beşeriyetten ve tâbiat kayıtlarından halâs olup âlem-i gaybiyye-i envâr-ı ilâhiyyeye kadem basıp fenâ ender fenâdan bekâ ender bekâyâ nâil olmuşlardır. Şühûd-i likâ ve ru'yet-i vechi bâkiye mazhar-ı tâm ile mazhar düştüklerinden onların mevkileri iklîm-i bekâ, mazhar olacakları cennet nimetleri, hûrî ve gılmanları ru'yet-i likâ ve şühûd ve hüviyet-i zât-ı Hüdâ'dır. Şeyhî'ye göre bu mertebeye hakkında bundan öte bir şey söylenemez. Çünkü onların halleri sualden muarra ve cevaptan müberra bir durumdur.¹⁵⁷¹

Şeyhî meseleyi bir de “*Ben kulunun zannı üzereyim*”¹⁵⁷² hadîs-i kudsîsi perspektifinden ele alır. Buna göre kendisini Hak'tan baîd bilen, baîd; gayri bilen, gayridir. Bir kişi sevap olan bir ameli günâh niyeti ile işlese günâhkâr olur. Cenâb-ı Hak kulun zann ve i'tikâdına göre tecellî eder. Örneğin birçok insanın nasıl gerçekleştiğini anlayamadığı sihrin te'sîri de sihir yaptıran kişinin zann ve i'tikâdına binaen gerçekleşir. Avamın ibâdeti de kendi zann ve i'tikâd ettikleri mevhum ilâhadır.¹⁵⁷³ Nitekim “*Nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü*”¹⁵⁷⁴ âyet-i kerimesinde de tespit edildiği gibi, herkes kendi i'tikâdına göre bir ilâh ittihâz ve ona hafî bir sûret ve bir mahal i'tibâr ederek ona tapar. Hatta cennet de insanların itikadına göre bir şekle bürünerek onların karşısına çıkacaktır. Bu durum insanların zann ve i'tikâdât, evhâm ve hayâlât enâniyet hevâlarından ve gayriyet da'vâlarından intişâr etmiştir.¹⁵⁷⁵

¹⁵⁷⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 48a-48b.

¹⁵⁷¹ Şeyhî, vr. 49a-49b.

¹⁵⁷² *Buhârî*, Tevhîd 35, Müslim, Zikr 1, (2675), 'Tirmizî, Zühd 51, (2389)

¹⁵⁷³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 94a.

¹⁵⁷⁴ (25. Furkan: 43)

¹⁵⁷⁵ Şeyhî, vr. 94b.

İşte bu eksik rab anlayışına bağlı olarak Hak (c.c.) bazen de âlemde, maraz, ihtiyâç, fakr gibi nâkıs sûretlerde tecellî eder. Ârifler her bir mevki ve her mertebede olan Hakk'ın zuhûrunu ta'zîmle karşılarlar. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.) *“Hak Teâlâ kıyamet günü tanınmaz bir sûrette tecellî eder ve ‘Ben sizin en büyük Rabbinizim’ der. Onlar da ‘senden Allah’a sığınırız’, derler. Onların akâidinde olduğu şekilde tecellî eder. Onlar da ona secde ederler. Yine buyurmuştur ki: “Hak Teâlâ kıyamet gününde noksan bir sûrette tecellî eder. Onlar da onu inkâr ederler. Daha sonra kemâl sûretine dönüşür. Onlar da ona salât ederler/onu kabul ederler.”*¹⁵⁷⁶ Müellifimize göre bu hale *“Bâzâr-ı tahavvül”* derler.¹⁵⁷⁷

İşin aslı *“Kim bu dünyada körlük etti ise ahirette de kördür”* kelâmının gereği şühûd-u hakikiyye ve tecellî-i zâtiyyeye nâil ve vâsıl olmayarak Cenâb-ı Hazreti görmeden mahrûm ve a'mâ kalarak kendi tasavvuratında mahpus kalan bir kişinin âhiret âleminde dahî Cenâb-ı Hakk'ı ve Zât-ı Mutlak'ı görmekten mahrum ve a'mâ kalması muhtemel bir durumdur.¹⁵⁷⁸

4. Ene'l-Hak

Bu mertebe mertebe-i hüviyette kelâm-ı Hak olup,¹⁵⁷⁹ Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları ile idrâk edildiği bir makamdır. Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmez olup, kendisinde olan fiillerin Allah'a ait olduğunu idrâk etmesidir. Bu bağlamda;

“Sen çekilince aradan

Kalır seni yaradan”

sözü elbette küfür değildir. Kalbi mâsivâdan arınarak belli bir müşâhede mertebesine eren sâlik, kendisinde tezâhür eden ilâhî tecellîleri Hakk'ın kendisi zanneder. İşte Hallâc-ı Mansûr Hazretleri de böyle bir müşâhede mertebesinde *“Ene'l-Hak”* demiştir. Bu durum elini ateşe sokan bir kişinin yandığında can havli ile *“Yandım ateş oldum”* demesi gibi mecâzî bir anlam ifade eder. Hak ismi esmâ ve sıfat tecellîsidir. Bu yüzden *“Ene'l-Hak”* *“Ben Hakkım”* diyenler çıktığı halde *“Ene'llâh”* *“Ben Allâh'ım”* diyenler çıkmamıştır.¹⁵⁸⁰ Bu konuda sorulan bir soruya Şeyh Vefâ Hazretleri veciz bir

¹⁵⁷⁶ Kaynağını bulamadım.

¹⁵⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Fass-ı İshâk*, II, 113; Şeyhî, *Lemeât*, vr. 49a.

¹⁵⁷⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 48a.

¹⁵⁷⁹ Râsim Efendi, 239.

¹⁵⁸⁰ Hasan K.Yılmaz, *Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, 538-539.

şekilde “*Yâ ene’l bâtl mı desin*” buyurmuştur. Mevlânâ (k.s.) Hazretleri ise “*Ene’l-Hak*” yani “*Ben Hakk’ım sözü, Hallâc-ı Mansûr’un ağzında nûr idi. Ben Allah’ım sözü, Firavun’un ağzında yalan oldu*”,¹⁵⁸¹ “*Mansur nurlu dudağı ile ‘Ben Hakk’ım’ demiştir, Firavun ise yalancı ağzıyla ‘Ben sizin Rabbinizim demiştir*”¹⁵⁸² buyurarak farklı bir bakış açısı ile Hallâc-ı Mansûr Hazretleri’ni savunmuştur.

Mevlâna Hazretleri’nin bu görüşünü şerh eden müellifimize göre, Firavun ve bu tiynetteki kimselerin dertleri tasarruf-i mülke masruf iken, Mansûr ve ona mensup olan fukarânın amaçları ise nefy-i tasarrufa masruftur.¹⁵⁸³ Firavun her şeyi nefesine isnâd ederek ve kendi enâniyeti ile “*Ene*” derken, Hüseyin Mansûr ise nefisini nefy, kendi enâniyetini ref’ ve Hakk’ı ispat ile “*Ene*” demiştir. Fakat taban tabana zıt anlam farkına rağmen işin aslı hem Firavun, hem de Mansûr’da “*Ene*” diyen Hak’tır. Çünkü Hak’tan başka bir varlık yoktur. Hak’tan başka bir varlık tasavvuru ile, bütün halleri halka isnad etmek, câhil ve gâfillerin işi olup, böylesine eksik ve yanlış bir algı, ilim ve irfan ehlinin şânından değildir.¹⁵⁸⁴

Abdülkâdir Geylânî Hazretleri ise Hallâc-ı Mansur Hazretleri hakkında “*O bir kanattı. Dâva uğrunda fazla uzamıştı, şerîatin makası geldi ve onu budadı*” buyurur. Geylânî Hazretleri’ne göre Hallâc-ı Mansur’un ayağı kaymıştır. O devirde onu bu durumdan kurtaracak bir velî de yoktur. Geylânî Hazretleri bu tespitleri yaptıktan sonra Hallac kendi döneminde yaşamış olsaydı onu kurtaracağını belirtir. Çünkü o kıyamete kadar ayağı kayan her müridini ve dostunu kurtarmak gibi bir misyon üstlenmiştir. Nitekim ona “İyilerin müridlerin malum. Ya kötüler ne olacak” şeklinde bir soru sorarlar. Bunun üzerine “İyiye gelince o kendini bize adamıştır. Kötü ise biz kendimizi onu kurtarmak için adamışızdır.” buyurur.¹⁵⁸⁵

5. Hakk-Mü’min ilişkisi

“*Mü’min mü’minin aynasıdır*”¹⁵⁸⁶ hadîs-i şerîfini de ele alan müellifimize göre Hakk’ın bir ismi de mü’min¹⁵⁸⁷ olup, insana da mü’min denir. Şerîat açısından

¹⁵⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî* I, (b. 305.)

¹⁵⁸² Şeyhî, *Bahr*, 465-466.

¹⁵⁸³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 5a.

¹⁵⁸⁴ Şeyhî, *Bahr*, 465-466.

¹⁵⁸⁵ Muhammed Bin Yahya et-Tâdifî, *Cevherden Gerdanlıklar*, 65-66.

¹⁵⁸⁶ Ebû Davud, “Edep”, 49; Ebû Bekir, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Şuâbü’l-İmân*, Darü’l-Kütübü’l-

bakıldığında ise müslümanlar kastedilir. Meseleye fitrî açıdan yaklaşıldığında “*Her doğan İslâm fıtratı üzere doğar*”¹⁵⁸⁸ hadîs-i şerîfi gereği bütün insanları kapsar. Yukarıda ele alınan hadîs-i şerîfin bâtinî mânası ise yerine göre Hakk’ın halka, yerine göre de halkın Hakk’a mir’ât olduğuna işaret eder.¹⁵⁸⁹

6. Hak ve Bâtıl

Bâtıl, Arapça’da hakikat olmayan, asılsız boş şey anlamına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise Hak’tan gayrı adem olan mâsivâyâ denir. Sûfiler bâtılı inkâr etmezler. Yani yok saymazlar. Bu bağlamda bâtıl varlığı olumsuz anlamda kabul edilen bir şeydir. Bâtıl Hakk’ı bilmeye vesile olması hasebiyle sûfî düşüncesinde önemlidir.¹⁵⁹⁰

Şeyhî’ye göre, Hak “vâcib”, bâtıl ise “mümkün” olma makamındadır. Bunun anlamı Hak mevcûddur, bâtıl ise ma’dûmdur. Fakat o da Hakk’ın zuhûrundan bir zuhûrdur.¹⁵⁹¹ Peygamber Efendimiz (s.a.v.): “*Arabın söylediği en doğru söz Lebîd’in sözüdür. Lebîd ‘Allah dışında her şey bâtıldır. Ve her nimet kesinlikle zâil olucudur*”¹⁵⁹² demiştir. Bunun anlamı Hak’tan hâlî olan bir nesne ademiyeti hasebiyle bâtıldır. Vücûd-i hissî ile mevcûd ve müteayyen olan her nâim de, zâil ve fânîdir.¹⁵⁹³

Çün bazı zuhûrât-ı Hak oldu bâtıl

Pes münker bâtıl değil illâ câhil

Mecmû’-i vücûd içre o kim gayrı göre

Bî-şüphe hakîkattan oluptur gâfil¹⁵⁹⁴

beyitleri bu gerçeği veciz bir şekilde ifade eder.

İlmiyye, Beyrut 1410. Beyhâki, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/300.

¹⁵⁸⁷ Mü’min, iman etmiş, İslâm dînine inanmış kişiye denir. Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 723.

¹⁵⁸⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 80; Müslim, “Kader”, 22.

¹⁵⁸⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 74b-75a.

¹⁵⁹⁰ Kâşânî, 105; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 143-144.

¹⁵⁹¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 80b.

¹⁵⁹² Ebû Abdullah, el-Buhârî, Buhârî, 90; Müslim, Ebû Hüseyin. *Sahîhu’l-Müslim*. Dârü’s-Selâm, Riyad, 2000, Müslim, Şi’r, 2-6.

¹⁵⁹³ Şeyhî, vr. 20b.

¹⁵⁹⁴ Şeyhî, vr. 80b.

Müellifimize göre burada kastedilen mâna; bâtil sayılan adem vücûda, vücûd ise ademe mir'ât olmuştur. Dolayısıyla hangi açıdan bakılırsa bakılsın “*Bâtılı kendi halinde inkâr etme zira o bâtil Hakkın zuhûratından bazısıdır*”¹⁵⁹⁵ hakikati gereği bâtilin varoluş hakkını inkâr etmemek gerekir.¹⁵⁹⁶

Cenâb-ı Hakk’ın “el-Hakk” ism-i şerîfi kendisinde tecellî eden zât, Abdülhak olmaya hak kazanmıştır. Bu ism-i şerîfin o zâtta taalluk ve tahalluku “*Allah’ım bize hakkı hak olarak göster ve ona tâbi olmakla bizi rızıklandır, bâtili bâtil olarak göster ve ondan sakınmakla bizi rızıklandır. Sen dualara icabet edensin*” hakikati gereği kulun Hakk’ı Hak bilip bunun gereğini yerine getirmesi, bâtili da bâtil bilip, ondan kaçınmasıdır.

Bu ism-i şerîfin tahakkuku ise “*Hak geldi, bâtil zâil oldu. Şüphesiz bâtil yok olmaya mahkûmdur*”¹⁵⁹⁷ nazm-ı kerîmi gereği ismi Abdülhâk olan zâtta Hakk’ın zuhûr, bâtilin ise zühûl/unutmak şeklinde tezahür etmesi ism-i Hak ile “ayn”/zât düzeyinde bir tahakkukun gerçekleşimini ifade eder. İşte Hakk’ın bütün boyutları ile kendisinde tecellî ettiği için Abdülhâk ismini almaya hak kazanmış bu zât, sûret-i bâtilde bile Hakk’ı müşâhede eder hale gelir.¹⁵⁹⁸

Öyleyse yüzeysel bir bakış açısı ile bâtil saydığımız şeyler batıl olmayıp ortada bir bâtil varsa o da bizim zann u gümânımızdır. Özellikle de ashâb-ı vahdet ve ehl-i tevhîd katında zâhir ve bâtin ezelî ve ebedî Hakk’ın varlığından gayri var ve mevcûd hiçbir nesne yoktur. Bundan dolayı âlemde bâtil bir şey hayâl etmek bâtilin ta kendisidir. Bu anlamda müşrikin vücudu ile muvahhidin vücûdu arasında özde aslâ fark yoktur. Eşyaya vehimsel olarak atfedilen farklılık merâtib ve makâmâtın ayrımı için gerekli olan zan ve hayâlde oluşmuş bir farktır.¹⁵⁹⁹

7. Hak’la Kul Arasındaki Lütüflaşma

Hak’la kul arasındaki ilişkinin bir başka boyutu da metinden anladığımız kadarıyla karşılıklı “*Lütüflaşma*” şeklinde gerçekleşir. Bu anlamda müellif “*Allah’ın sana ihsan ettiği gibi, sende (insanlara) iyilik et*”¹⁶⁰⁰ âyet-i kerîmesinin kendine özgün

¹⁵⁹⁵ Ebû Medyen, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 144.

¹⁵⁹⁶ Şeyhî, vr. 20b-21a.

¹⁵⁹⁷ (17. İsrâ: 81)

¹⁵⁹⁸ Şeyhî, vr. 20a-20b; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 379.

¹⁵⁹⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 71a-71b.

¹⁶⁰⁰ (28. Kasas: 77)

bir tefsirini yaparak Hakk ve halk arasındaki ilişkiyi bir de “*lütuf*” perspektifinden izah etmiştir. Âyet-i kerîmenin zâhirî mânasına göre, bu âlemde “mihmân-ı ilâhî” olan âdemoğlu kâinat misafirhanesinde -min kıbeli’r-Rahmân- kendisine ihsân edilen nimetin ihtiyaç fazlasını infâk ettiğinde “*Tahdîs-i niâm-i ilâhî*” gerçekleşmiş olur.

Âyet-i kerîmenin bâtinî mânası ise “*Hak Teâlâ sana iyilik ettiği gibi, sen de Hak Teâlâ’ya iyilik et*” demektir. Şeyhî’ye göre, Hak Teâlâ’nın kuluna iyiliği, Hak Teâlâ zâhir, kul pinhân iken kulunu izhâr ederek kendisini pinhân etmiştir. Şimdi de kulundan, kulun izâfî vücûdunu nefy etmek sûretiyle gizleyip, Hak Teâlâ Hazretleri’ni zâhir kılarak ona iyilik etmesini ister.¹⁶⁰¹

8. Mükellif-Mükellef

Bilindiği üzere mükellef, bir şeyi yapmaya, bir şeyi ödemeye mecbur olan demektir.¹⁶⁰² Bir kişinin Muhyiddin İbnu’l-Arabî Hazretleri’nin “*Muhakkak ki Rab, Hak’tır ve Kul Hak’tır. Keşke bilsem mükellef nedir*” kelâmının ne anlama geldiğini sorması üzerine müellif konuyu izah eder: Şeyhî’ye göre ancak mânevî zevk ile bilinebilecek bu mübarek kelâm-ı kibârın zâhirî mânasına bakıldığında Rab da Hak’dır, kul da Hak’tır. Bu durumda mükellef kul olsa kul ölüdür. Mükellef Hak olsa Cenâb-ı Hak nasıl sorumlu olur? Öyleyse buradaki mükellef ve mükellif ayrımı ancak şerîat hudutlarını korumak açısından ve âdâbına riâyet açısından vardır. Ama bu mâiyyet ve teşbîh avama nazaran küfürdür. Selb-i mâiyyet ve tenzîh-i sırf ise havassa göre ilhâddır. Ancak yerine göre teşbîh, yerine göre tenzîh ile her ikisini cem’ etmek ve ikisinin dahi hükmünü icrâ ve hakkını edâ etmek kemâl halidir. Bu bağlamda “*Tevhîd, izâfetlerin düşürülmesi, kendine hiçbir şeyin nisbet edilmemesidir*” sırrına eren zât, kulu Hak, Hakk’ı kul olarak görünce mahcûbiyyeti hâlindeki bilgisine göre şaşar kalır. “*Mükellef kimdir?*” diye düşünmeye başlayınca “*Mükellef kuldur*” diyecek olur fakat vücûd-i Hak’tan başka kimseyi göremez. Çünkü bu mertebe ehline sırr-ı tevhîd açılmış olup, Allah Teâlâ Hazretleri’nin şerîki ve nazîri olmadığını zevken bilir. Fakat hicâb hâli külliyyen üzerinden ref’ olmadığı için “*Hak Teâlâ nasıl mükellef olabilir*” diye şaşar kalır. Vahdette açılır, kesrette kapanır. Tecellî-i vahdet zuhûrunda taşırır, kesrette şaşırarak hizmetten kaçınır. Sâlikin bu berzâh halinden kurtularak şirk-i ahfâdan halâs

¹⁶⁰¹ Şeyhî, *Mir’ât*, vr. 8b.

¹⁶⁰² Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 716.

olması için râbıtaya öyle bir önem vermesi gerekir ki onun sayesinde şirk ehli bile halâs bulmalıdır.¹⁶⁰³

9. Mütেকellim

Mütেকellim¹⁶⁰⁴ sıfatını da benzer bir bağlamda ele alan Şeyhî'ye göre Cenâb-ı Hak sürekli olarak kiminle konuşur? Eğer sürekli mukarreb melekleri ile konuştuğu farzedilse bu abes olur. Çünkü Cenâb-ı Hak boş konuşmaktan münezzehtir. Bu durum, abes değil de hikmet bağlamında ele alınırsa Hakk'a maslahat hamletmek gerekir. Bu da ona yakışmaz. Çünkü Şeyhî'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ın işlerine hikmet atfetmek yaygın kanaatin aksine uygun değildir. Hâsılı enbiyâ, evliyâ, mukarrebîn, her kiminle olursa ebeden dâimen kelâm olmaz ve maslahatsız devâm etmez.¹⁶⁰⁵ Bu işin aslına ermek için Hakk'ın cemâl müşahedesine ermek gerekir.¹⁶⁰⁶

2.3. MÜLHİDLER VE MUTAASSİPLARLA MÜCÂDELESİ

Öncelikle şunu belirtelim ki İbnu'l-Arabî Hazretleri'nin insanları ârifler, ârif olmayanlar, cahiller şeklinde¹⁶⁰⁷ ayırmasına benzer bir şekilde onun önemli bir takipçisi olan Süleyman Şeyhî Efendi de insanları üç grupta ele alan bir aktarımla konuyu izah etmiştir: Bu tasnife göre, Bunlardan birincisi, bâtınları zâhirlerinden daha iyi olan evliyâullahıdır. İkinci grup, zâhir ve bâtınları aynı seviyede olan rabbânî âlimlerdir. Üçüncü grup, zâhirleri bâtınlarından daha iyi olan zâhirî âlimlerdir. Dördüncü grup ise zâhirlerini bile kaybetmiş olan câhillerdir.¹⁶⁰⁸

Zâhir ehlinin câhil kesimi olan avam, irfân kıtlığından dolayı “*Avam-i edânî*”,¹⁶⁰⁹ “*Ahassu mevl-el-mevâlî*”,¹⁶¹⁰ “*el-Avâm-ı ke'l-hevâm*”¹⁶¹¹ ve “*Hayvân-ı bî-licâm*”¹⁶¹²

¹⁶⁰³ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 31b.

¹⁶⁰⁴ Söyleyen, konuşan anlamına gelir. (Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 772.)

¹⁶⁰⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 51a-51b.

¹⁶⁰⁶ Şeyhî, *Bahr*, 313.

¹⁶⁰⁷ Abdurrezzak Kaşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsu'l-Hikem*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1966, 185; Dâvûd el-Kayserî, *Matlau fî Meânî Fusûsu'l-Hikem* Daru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İst 1299, 286; Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü 'Arâis'n-Nüsûs fî Manassâti-Hikemi'l-Fusûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İst. 1290, I, 639; Afîfî, *Talikatü'l-Fusûsu'l-Hikem*, Darû Lübnan Beyrut, ts. II, 125; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem, Tercüme ve Şerhi*, 1994, III, 34; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1998, 364.

¹⁶⁰⁸ Şeyhî, *Bahr*, 230.

¹⁶⁰⁹ Avamın en alt mertebesinde bulunan kişi.

¹⁶¹⁰ Kölelerin kölesi olan ahass

¹⁶¹¹ “Halk börtü böcek gibidir.”

¹⁶¹² Bağısız, gemsiz.

gibi isimler ile isimlendirilir. Avâmın isti'dâd-ı ezeliyesi henüz ibtidâ-yı âdemiyyete merbûd olup, mertebe-i muhabbetten dûr, şeref-i Âdemiyyetten mahcûr bir mahlûk olan avam, insan sûretinde hayvan olup, akl-ı maâş ile mahlûd, havas ve kuvâ-yı insanî ile merbûd; yeme, içme¹⁶¹³ ve hâb u gaflet ile me'lûf olup, hayvandan sadece konuşma melekesi ile ayrılır. Onların dünyadan tek nasibi şehvet-i batniyye, şehvet-i ferciyye ile ahlâk-ı behîmiyye ve evsâf-ı reddiyedir.¹⁶¹⁴ Bu özellikleri ile mertebe itibariyle “*cümle-i ma'dûdîn*”den bile sayılmayan avam, varlık hiyerarşisinde en alt mertebeye sahiptir.¹⁶¹⁵

“Âdemoğlu ekserî hayvandır râyih yüzü

İnsân deyip sevinme görüştüğün Âdemi”¹⁶¹⁶

beyti bu tâifeyi anlatsa gerekir.

2.3.1. Mutaassıb Ulemâ

Konuya girmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, fukahâ ve ehl-i fetvanın ekseri mutasavvıfları red ve inkâr etmişlerdir.¹⁶¹⁷ Fakat insaf, zât, zamân ve güzel ahlâk sâhibi birçok âlim idrâk edemeseler bile tasavvufa dair müktesebâtı kabul etmişler ehline de saygı göstermişlerdir.¹⁶¹⁸

Mutaassıb¹⁶¹⁹ kesimin muhalefetleri de kendi içinde farklılık arz etmiştir. Örneğin taassub tarafı gâlip, tâbiat itibariyle münker ve mütemerrid olan bir fırka¹⁶²⁰ meşâyih karşı münkirâne ve düşmanca bir tavır sergilemişlerdir. Bu düşmanlıklarının bir sonucu olarak vehimlerine kapılarak insanların zihinlerine salâh adına fesâd tohumları ekmişler¹⁶²¹ “*Fıkarâ-yı muhlisîn*” ve “*Meşâyih-i mütehakkîkîn*” olan evliyâyâ her türlü eziyeti revâ görmüşlerdir.¹⁶²² Bunlar anlayamadıkları bir mesele olunca yâ küfre, ya da ilhâda hükmetmek sûretiyle mizâçlarına da mutâbık olan inkâr ve zemme yönelerek,

¹⁶¹³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 40b.

¹⁶¹⁴ Şeyhî, vr. 41a

¹⁶¹⁵ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 13b.

¹⁶¹⁶ Şeyhî, *Divan*, İÜK., vr. 66b.

¹⁶¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 94.)

¹⁶¹⁸ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 3b.

¹⁶¹⁹ Mutaassıb: Kendi tarafını aşırılıkla tutan, kendi anlayışı dışındakilere düşman olan, yeniliğe kapalı kişiye denir. (Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, 689-690.)

¹⁶²⁰ Şeyhî, vr. 4a.

¹⁶²¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 4a.

¹⁶²² Şeyhî, vr. 14b.

mezemmete/kınama sarılarak türlü türlü ta'birât ve tevcihâtı ile mutasavvıfları ta'n ve teşnî' da'vâsına girişmişlerdir.¹⁶²³

“İnsân bilmediğinin düşmanıdır”¹⁶²⁴ hakikati gereği avamdan bir başka taife de ilm-i bâtının varlığını kabul etmekle birlikte “Bâtındır, zâhir olmaz ve ehli yoktur”, “Biz zâhir ile me'mûruz bundan mâ-adâ rumûz ve te'vîl ile bâtın ma'nâsı yoktur, olsa bile bize lâzım değildir. Zira biz bâtın ile me'mûr değiliz” demek cehâlet ve gafletini göstermişlerdir. Öyle ki bu grup için tek bilgi kaynağı, tefsir, hadîs, fıkıh ve benzeri fûnûn-ı resmî, akliyât ve nakliyâtı içeren zâhirî ilimlerden ibârettir. Onlara göre bundan öte ne ilim, ne de mârifet vardır. Bu dar ve mutaassıb bakış açısı ile kendi anlayış ve bilgi düzeylerine uymayan her bilgiye, her gerçeğe “ilhâd” damgasını vurarak acımasızca eleştirmişlerdir.¹⁶²⁵ Âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfleri bile kendi düşünceleri doğrultusunda yorumlama cür'etini göstermişlerdir. Örneğin bu taife, “Andolsun ki, insanı Biz yarattık, nefsinin onu ne ile vesveselendirdiğini biliriz ve Biz ona habl-i verid'den (şah damarından) daha yakınız”¹⁶²⁶ âyet-i kerîmesini ilim ve kudret ile te'vîl ederler iken, “Kulum bana nâfilelerle yaklaşımaya devam eder. O' kadar yaklaşır ki, ben onu severim”¹⁶²⁷ hadîs-i şerîfini sıfat ile te'vîl ederek işin içinden çıkmaya çalışmışlardır.¹⁶²⁸ Süleyman Şeyhî, bu âyetin Hakk'ın ilim ve kudretine yorumlanmasını eleştirmektedir. Hakk'ın zaman ve mekandan ve her yönden tenzihinin, O'nun sonsuz oluşuna ve her şeyi kuşatmış oluşuna ters düştüğünü ifade eden Şeyhî, bu durumu şu şekilde özetler: “Hasılı ehl-i şer' Hakk'tan ba'dine razı ve kurbunu kabul etmeyip, enâniyyet-ı sırf ile gayriyyete kani' olmuşlardır.”¹⁶²⁹ Şeyhî'ye göre söz konusu görüşlerinden dolayı, şeriat ehli tenzîh-i sırfta kalmışlardır.¹⁶³⁰

Müellifimize göre bu sakat anlayış, “Kur'ân için zâhir ve bâtın vardır, yedi bâtındır”¹⁶³¹ başka bir rivayete göre ise “Yetmiş bâtındır” hadîs-i şerîfine ters düşer. Şeyhî “Biz sadece zâhir ile me'mûruz” diyenlere “Bâtın ile kim me'mûr olacak?” diye

¹⁶²³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 81a.

¹⁶²⁴ Hazreti Ali (r.a.)

¹⁶²⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 81a-81b; ay., İlim tasnifleri için bkz., *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 83a.

¹⁶²⁶ (50. Kaf: 16)

¹⁶²⁷ *Buhârî*, “Rikak”, 36; İbn Hibban, *es-Sahîh*, 2/58.

¹⁶²⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 6b.

¹⁶²⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 6b.

¹⁶³⁰ Doğan, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Nikâtü'l-Hikem Adlı Eseri İnceleme ve Metin*, 38.

¹⁶³¹ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cem el-Kebîr*, Mektebetu'z-Zehrâ, Musul, 1404/1983, 10-105; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/276.

sorduktan sonra, bu inkârın bâtinî mânâyı abes olmak gibi olumsuz bir duruma sokacağını belirtir.¹⁶³² Sonra âlem-i bâtından gelen bir dînin, ilm-i bâtını ya da vech-i bâtınının inkâr edilmiş olması ne kadar garip bir tutum olsa gerekir. İşte bu mesnedsiz ve mantık dışı inkârdan oldukça müteessir olmuş olan Süleyman Şeyhî Efendi, mutaassıb ulemâyı divan edebiyatındaki “zâhid” metaforu ile sembolize ederek şiir diliyle eleştirir. Şeyhî mutaassıbların aşk ehline ettiği kötülükten şöyle dert yanar:

Küfr ü imân bilmez iken nidügin
Ehl-i aşka ettiği inkârı gör

Bir hakîkatdır merâtib-i muhtelif
Âyine-i ağıârda Şeyhî yâri gör¹⁶³³

Namâz ve mescid ile kâr eden zahidler ne gariptir ki cehaletleri ile aşk hallerini nefyetmektedir:

Namâz u mescid ile kâr ederler
Hakîkat sırrını inkâr ederler

Okutsan zahide âyât-ı Kur’ân
Tehi gelmez peşin bâzâr ederler

Özü bâtıl değil hak i’tikâdı
Ene’l-Hak diyeni ber-dâr ederler

Olar Fir’avnîdir görmekte kendin
Tarîkat gülizârın hâr ederler

Vücûd ile adem-bahşinde onlar
Olanı yok yoğunu bisyâr ederler

Îlâh ittihâz etmiş hevâsın
Onunçün Hazreti ikşâr ederler

¹⁶³² Şeyhî, *Nikât*, vr. 59a.

¹⁶³³ Şeyhî, *Divan*, MK., vr. 15b.

Gücenmem bilse Hakkı hod-perestler
İnâden Şeyhîyi inkâr ederler¹⁶³⁴

Şeyhî muannid hâceye çok sert çıkar. Âşıklar vâiz sınıfından uzak durmalıdır:

Kâfire hem-sâye ol kaç muannid hâceden
Nefs şom ağzın açarsa sana ejderhâ olur¹⁶³⁵

Zâhidlerin işi gücü kavgadır:

Lîk eyvallâhdır her âşıkın sermâyesi
Vâizin kürsüde şânı şöreti gavgâ olur¹⁶³⁶

Müellif ehlullâha dil uzatan vâizi bu davranışı ile rahmet-i rahmâna sataşmış gibi olacağını belirterek şöyle uyarır:

İşimiz Allâh'a kalmış bir kalender meşrebiz
Sen bize dil atma vâ'iz rahmet-i Rahmâna at¹⁶³⁷

Kalender meşreb olan Şeyhî riyâdan da mürâyâdan da nefret etmektedir:

Ben kalender meşrebim zerk ü riyâyı istemem
Bezme hep rindâneler gelsin mürâyâyı istemem¹⁶³⁸

2.3.2. Mülhidler

Avam tabakasında câhil ve mutaassıplar olduğu gibi, tarîkat ehli arasında da şeriatı gözardı eden mülhidler, mutaassıp, mukallid ve müzevvir bir kesim her zaman var olmuştur. Bu taife, tarîkat-ı âliyyenin üzerine bina olduğu etvâr, âyin ve hurde-i tarîk/tarîkat âdâb ve erkânından habersiz, sadece haltiyât, küfriyât ve menhiyât ve keşf ü kerâmet davasına kapılıp kalmışlardır. Mücâhede, takvâ, seyr ü sülûk, haseb ve nesebi meçhûl olan bu kişilerin durumu herkesin mâlûmu olup, onlar sûret-i enâsi/insan şeklinde hayvân sıfatlı kimseler olarak kabul edilmişlerdir. Bunların meclislerde

¹⁶³⁴ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 37a.

¹⁶³⁵ Şeyhî, İÜK, vr. 39b.

¹⁶³⁶ Şeyhî, vr. İÜK, 39b.

¹⁶³⁷ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 25b.

¹⁶³⁸ Şeyhî, MK. vr. 37a.

konuştukları küfriyât ile karışık söz ve halleri “*Şecâat arz ederken merd ü kıbtî sirkatin söyler*” kâbilinden olup, kendilerini ele veren türdendir.¹⁶³⁹

Bu istismarcılar, tarîkat yolunu sadece bir geçim vasıtası olarak görürler. Bundan dolayı işlerine gelen her meşreb ve mezheb ile birlikte olmaktan çekinmezler. Onlarda ne muhabbetullâh vardır, ne de enbiyâ ve evliyâyâ ittibâ vardır.¹⁶⁴⁰ Kâh riya ile kâh rüya ile kendilerini kandırmışlardır. Kimi, salâh-ı hâl izhârı, kimi de küfriyât ile iftihâr edegelmişlerdir.¹⁶⁴¹ Zîrâ bunlar, taht-ı merge/kuş altına dahil olmamış yumurta gibidir. Eğer izâât/açıkta kalırsa ziyân olur. Fakat hiç değil ise yenebilir. Yani bir yumurta eğer isti'dâdında var ise kuş altına girince kuş olarak doğar. Şeyhî'nin dönemindeki âşıklar ise kuş altında fesad bulmuş bozuk yumurta gibi ne ekle/yenmeye uygun, ne de kuş olmaya lâayık ve ne de kemâle tâlibdirler. Kemâl hali zannettikleri bir dalâlete kânî olup, kalmışlardır.¹⁶⁴² Bu halleri ile ilhâd ve zındıklığa dair bir takım müşkil meseleleri ezberleyip “*İlm-i ledünne mâlik oldum*” zannı ile şerîat ve tarîkata hâlel verecek işlere girişmişler, zâhir ve bâtın ehli arasında geçmişten beri süregelen fitne ve kavganın iki karşı cephesini oluşturmuşlardır. Bunlara asla aldanmamak gerekir.¹⁶⁴³

Şeyhî'ye göre işin hakikatine vâkıf olan zâhir ve bâtın ehli tarafından dışlanmış medhûl ve merdûd kabul edilmiş bu sapkınları¹⁶⁴⁴ meşâyih bahsinde ele almak bile uygun değildir. Fakat müellif, yaşadığı zaman diliminde dünya bunlarla dolu olduğundan kâzipler ve sâdıkların birbirinden ayrılması için zarûreten bunlardan da bahsetme ihtiyacı duymuştur.¹⁶⁴⁵ Doğrusu adlarını anmanın bile insanın gönlüne sıkıntı verdiği bu insanların şerlerinden Allah Teâlâ'ya sığınarak Allah (c.c.)'dan ihlâs, samimiyet ve rızâsından ayırmamasını dilemek gerekir.¹⁶⁴⁶ Müellif, kendi döneminde yaşanan mânevî anlamdaki “*Kaht-i ricâl*” konusundaki eksiklikten duyduğu üzüntüyü Şeyh Ebû Ali Dekkâk (v. 405/1014) Hazretleri'nin oldukça karamsarlık ifade eden ve gerçek mürşidlerin kıyamete kadar bulunacaklarına işaret eden birçok ilâhî müjdeye

¹⁶³⁹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 67b.

¹⁶⁴⁰ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 47a.

¹⁶⁴¹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 111b.

¹⁶⁴² Şeyhî, vr. 86a.

¹⁶⁴³ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 15b-16a.

¹⁶⁴⁴ Şeyhî, vr. 3b.

¹⁶⁴⁵ Şeyhî, *Mecmau'l-Maârif*, vr. 45b.

¹⁶⁴⁶ Şeyhî, vr. 56a; *Mir'ât*, vr. 86a.

hatta Şeyhî'nin kendi görüşlerine aykırı olan bir sözünü¹⁶⁴⁷ aktararak sergiler. Erenler yolunu câhillere râm eden menfaatçı riyâkârları¹⁶⁴⁸ acı bir dille şöyle eleştirir:

Erenler mezhebin câhillere râm etti sâlûslar
O meşreble cihânda sürmek isterler hevâdan hazz¹⁶⁴⁹

Zer ü sim oldu maksûd âlem içre zâhir ü bâtın
Harâbâtla kapandı bâb-ı aşk-ı vasf-ı hayvânî¹⁶⁵⁰

Nezâret tahtına dâhil olanlar hep gümüş gözler
Bu mülkün çokdu pâzâra kumâş-ı silk-i irfânı

Safâsın sürsün ol kallâş-ı âlem çarh-ı gerdünûn
Aceb tutdu riyâsetle riyâ erbâb-ı meydânı¹⁶⁵¹

Her tarafı ehl-i ilhâdın kapladığı bir zamanda herkese uyulmaz. Zira dalâlet ehli kendine uyanları âhirette hüsrana uğratır:

Gözlenir herkese uyup gidilmez
Olur mu herkese uy da yüdül git¹⁶⁵²

Tevhîd¹⁶⁵³ ve İlhâd: Süleyman Şeyhî Efendi, tasavvufî düşünce içinde özellikle mârifet mertebesinde ilhâd tehlikesi ile karşı karşıya olan sâliklerin durumlarını “tevhîd

¹⁶⁴⁷ Şeyh Ebû Ali Dekkâk (k.s.) bu konuda şöyle der: “Her kimi ki, şeyhlik iddia eder görürseniz, onun eteğine sımsıkı yapışınız. Çünkü mâna erbabı ve muhakkikler gittiler, artık onlar yoktur.” (Şeyhî, *Bahr*, 283.)

¹⁶⁴⁸ Sâlus: Riyâkâr.

¹⁶⁴⁹ Şeyhî, *Divan*, İÜK, vr. 52b.

¹⁶⁵⁰ Şeyhî, vr. 12b.

¹⁶⁵¹ Şeyhî, *Divan*, MK. 39a

¹⁶⁵² Şeyhî, *Hülâsat*, vr. 30b.

¹⁶⁵³ İbnü'l-Arabî Hazretleri'ne Kur'ân-ı Kerîm'de otuz altı kısımda ele alınmış (İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 402.) olan tevhid, Şeyhî'ye göre Hakk'ı birlemek, gayrıdan tenezzühle mâsivâyı iskât etmek, kesrete düşmeksizin taayyünât-ı zılliyyenin ademiyyetine karşın zât-ı Hakk'ın ferdâniyyetini isbât etmek, muvahhidse bu sıfatlarla muttasıf ve bu ikânla teyakkun eden kişidir. (Şeyhî, *Sübha*, vr. 55b) Mutlaklık âlemi olan tevhîd yolunda küfür ve iman kavramları itibara alınmaz. Zira saf birlik, bütün isim ve sıfatların söz konusu olmadığı Zâta aittir. Zât ise mutlak varlık olup herhangi bir sınırlılık içermez. (Şeyhî, *Bahr*, 313.) Nitekim Şeyhî bu konuda şöyle buyurur:

ve *ilhâd*”¹⁶⁵⁴ başlığı altında geniş bir şekilde ele almış ve onlara bu zorlu engelden çıkış yolları göstermiştir. Müellifimize göre meselenin özü şudur. Tevhîd-i sırf ehli olarak da isimlendirilen¹⁶⁵⁵ mârifet mertebesindeki sâliklerde gayriyet, isneyniyet ve irfan duygusu bir arada yer alır.¹⁶⁵⁶ Mârifet mertebesinde özellikle sağlam bir mürşidin denetiminde olmayan ve art niyet sahibi bazı kişiler “*İtlâka erdim*” zannı ile şerîat âdâbından ayakları kayar ve ilhâda giriftar olurlar.¹⁶⁵⁷ Zîrâ tevhîdin bir yüzü ilhâd, bir yüzü mârifet-i nefis ve mârifet-i zâtıdır.¹⁶⁵⁸ Muhâsebesini tam yapmadan, sülûkunu tekâmîl etmeden sadece ilme’l-yakîn düzeyindeki bir bilgi ile fenâ-i küllî hayâline giriftar olarak maksûd-i aslıyi, nefsin ve Rabbini ilme’l-yakîn düzeyinde bilmekle gerçekleştirebileceğini zannederler. Böylelikle daha tevhîdin ilk basamağında intihâ gümânına düşerek sapıtlar. Fakat nefislerine uymayarak Cenâb-ı Hak ve erenlerden yardım ve himmet talep ederler ise eşbâh ve ervâhtan gelen yardımla eninde sonunda kâbil ve isti’dâdlı oldukları kemâle erişebilirler. Fakat berzah haline kâni’ olup, “*Maksûd kendini bilmektir. Ve Rabbisini kendinde bulmaktır. İşte buldum ve bildim*” diyerek mertebe-i enâniyette kalırlar ise kendilerine yazık olur. Yazık olmasının nedeni ilme’l-yakîne ermek sûretiyle hayvâniyetten halâs olmak gibi makâm-ı insâniyetin ibtidâsına kadem basmış ve asıl maksûda ulaşmaya iki basamak kalmış iken, mârifetin bidâyeti ile yetinerek nihâyet-i matlûbdan mahrûm olmalarındandır.¹⁶⁵⁹

Çıkmaz bir yola giren bu taife, nihâyet hayâline ve zevk-i hâl gümânına düşüp fitrat-ı asliyelerinde yatan batâlet ve rehâvetin gereğini icrâ etme sevdâsı ile tevhîd ve mârifetin ma’nen ayak kaydırıcı sathında bir an önce cevalân etmek için öne atılırlar. Buna ilâveten ihtiyaç anında kullanmak üzere kibâr-ı ehlullâhın galebe-i hâli ve hâlât-ı hürriyeti zamanı sarfettikleri söz ve fiillerinden vuku’ bulan keyfiyâtlardan “vâki’ ve gayr-i vâki’”, müeddî dürüst ve gayr-i dürüst” kısacası belli bir tahkik sürecinden geçmemiş nükteleri ezberlerler. Hatta bunlara kendilerince ilaveler bile yaparlar. Daha

Ne küfür, ne dindir tarîk-i vahdet

Bas nefse ayağını bülend et himmet

Çek râh-ı Hüdâ’da ey cisim gayret

Kılma dilâ, kılma nefsinle sohbet (Şeyhî, *Bahr*, 312; Bkz., Kâşânî, 166-170; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 93-94.)

¹⁶⁵⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4a.

¹⁶⁵⁵ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 20a.

¹⁶⁵⁶ Şeyhî, *Mecmau’l-Maârif*, vr. 25b.

¹⁶⁵⁷ Şeyhî, vr. 27a.

¹⁶⁵⁸ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4a.

¹⁶⁵⁹ Şeyhî, vr. 5b.

sonra da genelde sekr halinde söylenmiş bu sözleri dillerine dolayarak muvahhidlik davası ile şerîat-ı nebeviyyeyi ıskat etme bahtsızlığına düşerler. Bununla da yetinmeyerek kendilerinin düştüğü bu girdaba; hasret, nedâmet ve dalâlet akabesine bir âlây sâde-dil/temiz kalbli, iyi niyetli müslümanı da sürükleyerek hem “*dâll*” hem de “*mudill*” olmuş olurlar. Bunlar dünyâ ve ukbâda insanın uğradığı ukubâtın yani cezânın temel sebebi olan enâniyet ve gayriyet belâsına giriftâr olup rubûbiyet ve ulûhiyet davâsı girdâbına düşmüşlerdir.¹⁶⁶⁰ İşte bu sapık anlayışa sahip olan art niyetli kimseler “*Ben ortada yokum, bütün varlık Hak Sübhâne ve Teâlâ Hazretleri’nindir. Fâil ve kâil Hak’tır. Her ne dilerse işler, işinden suâl olunmaz. Cenâb-ı Hak günâhtan ve sevaptan muarrâ, hatâ ve isyandan müberrâdır. Ben bir âlet ve alâmetim. Benim varlığım emr-i i’tibârî ve mecâzîdir. Hakîkatte her sûrette cilveger ve her taayyünde neşve-perver olan Hak’tır. Hak’tan gayri bir vücûd yoktur*” gibi sözleri kendilerine dayanak yaparak bu girift ve mübârek tevhîd-î tahkîkât ve tedkîkâtı nefsanî haz ve lezzetlerine alet ederler. Bu kişiler¹⁶⁶¹ muvahhid değil, mübâhî, mülhid, müzevvir, dâll ve mudildirler. Âlemin fesâdına sebep olurlar ve âleme bâis olan şerîatı ve ulemâ-yı zâhiri zem ve tahkir ederek birçok müslümanı yoldan çıkararak emr-i dîn ve İslâm’ı harap ve gerçek mutasavvıfları ma’yûb ve mahcup duruma sokarlar. Şeyhî’ye göre, art niyetleri ve sıdk u hulûstan yoksun olmaları nedeni ile dalâlete düşmüş bu sapkınların nokta-i vücûdlarının âlem sayfasından silinmesi hükkâma/kadı ve müftülere farzdır.

Bu tâife sâlik-i sâdıklardan değildir. Bunların tarîkata duhûlleri nefsanî olup hevâ-yı nefislerini icrâyâ tarîkat ve hakîkati alet edip lâübâlî hevâlarını icrâ kasdı ile bu mesleğe intisâb etmişlerdir.¹⁶⁶² Bu zâlimler için kurtuluş yoktur. Bunlar kuş altındaki bozuk yumurtaya benzerler. Kuş altında olmakla yavru olamazlar. Bunlar mânevî ilmi yaşayarak değil de belki okuyarak ve duyarak öğrenmiş olan art niyetli kişilerdir.¹⁶⁶³

Şeyhî özellikle de mârifet mertebesinin kalb-i sâfî ve mutmainne derecesine erememiş sâliklerini bekleyen engel ve onların sırât-ı müstakîmden ayaklarını

¹⁶⁶⁰ Şeyhî, *Nikât*, vr. 79a-79b.

¹⁶⁶¹ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4a.

¹⁶⁶² Şeyhî, *Nikât*, vr. 78a.

¹⁶⁶³ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4b-5a. Bütün eleştirilerine rağmen müellifimiz, tevhîd ve maiyyet-i zât konusunda yaş, kuru her meseleyi ulu orta konuşmaya cesâret eden bu mülhid ve zındıkları bile ma’zûr görür. Çünkü bunlar bulundukları mertebeyi makâm-ı münthâ zannederek “Adam bilmez, bilmediğini de bilmez” kelâmının hükmü altında hod ve sûret perest olarak kalakalmışlardır. (Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 5a.)

kaydırarak mezâlik-i akdam türünden geçitleri ve şeytanî ve nefsanî fikirlerini şöyle özetler:

1. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Şeyhî'ye göre ilhâd tâifesinin ilimlerinde sehv ve hatâ yoktur. Kelâmları gerçeğe aykırı değildir. Onların sehv ve hatâları amellerinde olup, ilimlerini nefs ü hevâlarına alet ve shevât-ı tabiilerini icrâyâ sened etmiş olmalarındandır.¹⁶⁶⁴ Hak yolunda ve Hak muhabbetinde olan bu âşık ve sâdıkların cezbe ve muhabbetin galebe çaldığı öyle bir vakitleri vardır ki, “*Nik u bed*”, “*Hayr u şerr*”i birbirinden ayırt etmeye liyâkatları olmaz. İşittikleri her söze, söyleyen ehil olmasa da inanırlar. Bazen de tüm din, mezheb ve meşrepleri bir görerek bâtıl yollardan birine meyletme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.¹⁶⁶⁵ Çünkü irfânî sözler uzağa uzak, yakına yakın görünür. İlhâda hamleden ilhâda düşer. Zâten doğru yoldan çıkanların çoğu bu sözleri yanlış anlayarak inkâr ve ilhâda giriftâr olmuşlardır.¹⁶⁶⁶ İşte bu mukallid âşıklar da mârifetullâh zannederek galata mukârin ağızlardan duydukları hayâl ve evhâm ile karışık “*mâ-i nîsân*”/nisan yağmuru kabilinden sözleri tahkik etmeden kendilerine delil edinmişlerdir. Yoksa i'tikad-ı tâm ile ehlullah ve kelâm-ı ehlullâha istinâd edip, ilişkilerini kesmemişlerdir. Sadece sekr ve istiğrak hallerinde kendilerinden sâdır olan olağanüstü hallere nefsen meyledip, ibâdetleri terk ederek mübtelâ-yı kelimât-ı hurûfât ile tavr-ı hata ile me'lûf olup yani bir “hâl” ilmi olan tasavvufu “kâl”e döküp kendilerini bu şekilde tatmin etmek sûretiyle batâlet ve hasârette kalmışlardır.¹⁶⁶⁷

2. Mârifet ehli, eşyâ-yı mümkünenin ilim düzeyindeki var olma kabiliyetlerine i'tibâr etmeyerek, eşyanın sadece adem-i zâtî yokluk boyutuna/odaklanarak eşyayı vücûd ile ilgili tüm ilintilerden iskat etmişlerdir. Halkı Hak ile cem' eden bu kesim, halkı kem ve ma'dûm bilir. Onların müşâhedesinde halka aslâ yer yoktur. Halk denilen şey vehimler, hayâller, renkler ve geçici şekillerden oluşan gölgelerden ibârettir.¹⁶⁶⁸ Bu mertebe ehlinde kesret ve gayriyet külliye ref' olup derece-i tenezzülâtın yani makâm-ı vâhidiyyetin ahkâm ve i'tibârâtını toptan ıskat edip, nazarlarını sadece vahdete hasrettikleri için, istikâmet ve riâyet-i âdâb-ı şerîattan kâsır olarak kemâl derecesinden

¹⁶⁶⁴ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4b.

¹⁶⁶⁵ Şeyhî, *Nikât*, vr. 8a-8b.

¹⁶⁶⁶ Şeyhî, vr. 31a-31b.

¹⁶⁶⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 88a-88b.

¹⁶⁶⁸ Şeyhî, *Nikât*, vr. 8b-9a.

mahrûm olmalarıdır.¹⁶⁶⁹ Hâlbuki âlem ve Âdem’de mevcûd ve meşhûd olan tek vücûd ve tek zât olup, bu da bizâtihi Hak’tan gayrisi değildir. Bu gerçeği örten şey “gayr” ve “sivâ” denilen cehâlet perdesidir. Fakat o bile Hak’tandır. Şeyhî’nin idealize ettiği “*Varlığın tekliği ve biricikliği*” anlayışına göre halkın vücûdu Hakk’ın vücûdu, Hakk’ın vücûdu halkın vücûdu; Hakk’ın sem’i, basarı, eli, ayağı ve lisânı halkın sem’i, basarı, eli, ayağı ve lisânı ve yine halkın sem’i ve basarı, eli, ayağı Hakk’ın sem’i ve basarıdır.¹⁶⁷⁰

3. Mârifet ehlini bekleyen üçüncü ve en önemli tehlike ise, bir yanılgının peşine düşerek kulluğun vahdete aykırı olacağını, gayriyet ve isneyniyeti icap ettireceğini zannetmeleridir. Bunun nedeni ibâdet ve tâatin, zâhiri bâtına, sıfatı zâtına ulaştıracağını kavrayamamış olmalarıdır. Onlara göre iş ibâdete gelince ibâdette “*Hak kalkar halk kalır. İbâdete âbid ma’bûd ister, bu ise ikiliktir*” diye birlik yolunu tutarlar.¹⁶⁷¹ Çünkü mertebe-i cem’de sâlike öyle bir ilim hâsıl olur ki ubûdiyet rûsûmu/yani zâhirî ibâdetler rubûbiyyet hâlâtının vukûuna ve tevhîde mugayir/aykırı görünür. Buna aldanan sâlik ise nefis-i hevâsına uyarak kendisinden sâdır olan ihtiyâr, söz ve fiili nefisinden ıskat ve Hakk’a isnâd ederek postu ref’ ile lûbbü ifsâd eder. Yani şerîat kurallarını ihlâl eder.¹⁶⁷² Bu şekilde ilhâda düşmüş mülhidler, haramları işlerken Hakk’ı ispat etmek sûretiyle bütün söz ve fiillerini fâil-i hakîkîye havâle edip, kendileri aradan çıkıp yok olur. Fakat nefis ve hevâsına muhalif bir durum ortaya çıkınca da “*Fâil-i hakîkî kaziyesi*”ni terk ederek, fâil-i sûrîye yapışıp, hiç ortada yok iken birden var olurlar. Bu durumda sanki nefsin nâ-meşrû’ hevâsını icrâ eden kendileri değil de haşa fâil-i hakîkî olan Cenâb-ı Hak olduğu zehâbına kapılırlar.¹⁶⁷³

4. Müellifimizin sıkça vurguladığı gibi mertebe-i cem, yukarıda kayda geçirilen tehlikelerine rağmen nefsü’l-emre/işin aslına mutâbık ve usûl-i tevhîde muvâfık bir derece-i âliyyedir. Fakat tasavvuf camiasında meşhur olan ceviz metaforunda anlatıldığı gibi aslını tasdik edip va’z ve ahkâmı ile vakt ü zamanı gelmeden bu mertebe ile mukayyed olmak hatar, ilhâd ve zındıklıktır.¹⁶⁷⁴ Henüz ulaşamadığı mertebenin hallerini taklit etmeye çalışan mürid, olgunlaşmadan kabuğu kırılan ceviz içi gibi zayolur gider.

¹⁶⁶⁹ Şeyhî, vr. 77a.

¹⁶⁷⁰ Şeyhî, vr. 7b.

¹⁶⁷¹ Şeyhî, vr. 77b.

¹⁶⁷² Şeyhî, vr. 76b.

¹⁶⁷³ Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4b; Şeyhî, *Nikât*, vr. 77b.

¹⁶⁷⁴ Şeyhî, *Nikât*, vr. 76b-77a.

Bir daha terbiye kabul etmesi çok zor olur. Ancak tekrar bir mürşid-i kâmile mukârin ve teslim olarak onun terbiyesi altına girer ise kurtulabilir. Bu şekilde geri dönenler de çok nâdirdir. Bu mertebede sâlik, makâm-ı hakîkata urûc edip bu muhâtaradan halâs olana dek mürşidin muhâfaza ve himâyesine şiddetle muhtaçtır. Şeyhî'ye göre, “*Bilene babasının kanı helâldir, bilmeyene anasının sütü harâmdır*”¹⁶⁷⁵ sözü tam da bu mertebenin hallerini anlatır.¹⁶⁷⁶

İşte yukarıda serdedilen olumsuzluklar ve tehlikeler nedeni ile ehlullah, değeri ve şerefi açık olan bu mertebeyi makâm-ı berzah olması ve bu kesimin ilhâd ve tezenduka sebep olabilecekleri çekincesi ile “*Vâsıta-i beyne'l-İslâmîn*” ve “*Küfür*” olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁷⁷ Özellikle de mübtedî sâliklerin bu tehlikeden uzak durmalarını şiddetle tavsiye ederler.¹⁶⁷⁸ Çünkü fenâ rütbesinde kalarak “*bekâ ba'de'l-fenâ*” bir başka ifade ile “*cem'ü'l-cem*” olarak isimlendirilen hakikat mertebesine geçiş yapamayan ehl-i cem', kendilerine uyan mübtedîleri dalaletle sürükleyebilecekleri için, imâmete yaramaz, mürşid ve muktedâ olamazlar.¹⁶⁷⁹

5. Şeyhî'ye göre, bu yola sıdk u hulûs, iyi niyet ve mârifetullâhı elde etmek için girenler asla ve asla mahv ve ıskât-ı enâniyet da'vâsında dünyâ ve ukbâdaki ukûbâtın kaynağı olan ispât-ı enâniyet belâsına giriftâr olup rubûbiyyet ve ulûhiyyet da'vâsı girdâbına düşmezler.¹⁶⁸⁰ Çünkü onların samimiyet ve sıdkları, kendilerini tarîk-i müstakîmden ayıracak her türlü tehlikeden muhafâza eder. Onlar ne zaman dara düşse imdâd-ı hakkânî bir taraftan gelip yetişir. Sıdklarının bereketi ve feyz-i ruhânî birleşerek onları hidâyet yoluna reh-nümâ kılar.¹⁶⁸¹ Öyleyse iyi niyet ve sıdk u hulûsa sahip sâlikler, ilhâda düşmüş olsalar bile zâtlarındaki kemâl-i diyânet sayesinde tekrar sülûka girerek insân-ı kâmil meclislerinde bulunarak, kitap ve risâleler okuyarak, seyr ü sülûk, mücâhede, zikir ve cezbe tarîkine girerek bu ilhaddan kurtulabilirler.¹⁶⁸² Fakat mürşidi gurbette olan veyahut göçmüş olanlar akabe-i cemde ebedî kalır. Fakat bazı

¹⁶⁷⁵ Şeyhî, vr. 77b; Bkz., Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, 182.

¹⁶⁷⁶ Şeyhî, vr. 77b.

¹⁶⁷⁷ Şeyhî, *Nikat*, vr. 8a.

¹⁶⁷⁸ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 87a.

¹⁶⁷⁹ Şeyhî, *Nikat*, vr. 8b.

¹⁶⁸⁰ Şeyhî, vr. 79a.

¹⁶⁸¹ Şeyhî, *Nikat*, vr. 77b.

¹⁶⁸² Şeyhî, *Hülâsât*, vr. 4a-4b.

kabiliyetliler, ervah ve eşbahtan/vefat etmiş veya yaşayan zâtlardan kendilerine uzanan himmet eli ile bu akabe ve engelden kurtulurlar.¹⁶⁸³

Bizim bu değerlendirmelerden anladığımız kadarıyla sâlikler, fitratlarındaki aşırıya kaçma eğilimini kontrol edemez ise ya katıksız bir tenzih ile âlem ve Âdem'e bakıp sadece hasîsât ve nekâyizi müşâhede edip, halkı ve Hakk'ı özenle ayrı görerek şirk-i hafîye ve girdâb-ı enâniyete râm olurlar. Ya da katıksız bir teşbih ile sadece Hakk'ı görüp mir'ât-ı Hak olan halktan gaflet ederek cem' mertebesinde ilhâd tuzağına düşer kalırlar. Hâlbuki “*İşlerin hayırlısı ortasıdır*” hakikati gereği doğru yol bu ikisinin orta noktası olup, halkı sûret ve taayyünü i'tibârı ile adem-i sırf, özü itibarıyla Hak olarak görerek kemâle ermektir.

2.3.3. Zâhir Ehlinin Evliyâullâha Düşmanlık Sebepleri

Süleyman Şeyhî Efendi zâhir ve bâtın ehlinin aşırılıklarını ve hatalı yönlerini tespit ettikten sonra, bir de bu anlaşmazlığın sebepleri üzerinde durur. Şeyhî'ye göre evliyâullaha özellikle de onlar hayatta iken düşmanlık etmek, değer vermemek, eziyet etmek hatta zaman zaman onları katletmek, vefatlarından sonra ise arkalarından methiyeler düzmek bazı kesimler tarafından adeta bir kural, hatta dinî bir vecîbe gibi algılandığı bilinen bir gerçektir.¹⁶⁸⁴ Tarîk-i âliyyenin, zuhûrundan beri bazı ebnâ-yı cinse tasavvuf yolunun girân gelmesi, kâide-i kadime/eski bir kuraldır. Bu kural müellifimizin zamanında da aynen devam etmektedir.¹⁶⁸⁵

Sadreddîn Konevî Hazretleri büyüklerin belâlara maruz kalmasının nedenlerini şöyle izah eder: Ona göre bunlardan birincisi onların mertebelerinin genişliğidir. Buna ilâveten Hakk'a hilâfet ve gölgelik diye dile getirilen kulluk ve niyâbet açısından Hakk'ın mertebesinin paralelinde bulunmalarıdır. Bu geniş ufukluluğa binaen onların iç dünyalarının alamayacağı, isti'dâd ve hallerinin çelişeceği hiçbir durum yoktur. Her şeyi kabul etmek onların imkanları dahilindedir. Bu zâtların sahip olduğu kemâlat derecesi hayrı da şerri de kendi bünyelerinde cem' etmelerini gerektirir. Bu zorunluluk evliyâullâhın korktuğu bir durumdur. Konevî'ye göre, büyük insanların sıkıntıya maruz

¹⁶⁸³ Şeyhî, *Nikât*, vr. 77b.

¹⁶⁸⁴ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 54b.

¹⁶⁸⁵ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 23a.

kalmasının bir başka sebebi de itidal-adâlet ilkesidir. Bu zâtların hem dünyada hem uhrâda refah içinde olmaları adâlete uymaz.¹⁶⁸⁶

Süleyman Şeyhî Efendi ise bu düşmanlığın sebeplerini şöyle sıralar: Allah Teâlâ'nın “*Belânın en şiddetlisi nebîleredir, sonra velîlere ve sonra derecesine göre insanlardır*”¹⁶⁸⁷ hakikati gereği dostlarını halkın düşmanlığına uğratarak onların sevgisini, ilgi ve alakasını kendi zâtına çevirmek istemesidir.¹⁶⁸⁸ Genelde kendilerini halktan ayırmayan Allah dostlarının bazen cezbe kapılarak bazen de kendilerini halktan gizlemek için zaman zaman şerîata aykırı gibi görünen davranışlar sergilemeleri,¹⁶⁸⁹ tevhid, küfür ve îman gibi konularda mertebeleri gereği yaptıkları sıra dışı izah ve yorumlar,¹⁶⁹⁰ mukâbele, semâ ve devrânlarının haram kabul edilmesi,¹⁶⁹¹ meşâyih-i kirâmın da zaman içinde toplumda saygınlık kazanması,¹⁶⁹² insan psikolojisinin bir gereği olarak insanların ellerindeki nimetin kadr ü kıymetini bilmemeleri hep kendilerinden önce yaşamış zâtlara yönelmeleri. Halkın kendi aralarında yaşayan ehlullâhın yeme, içme gibi beşerî hallerini müşâhede etmeleri hasebiyle onların da kendileri gibi sıradan bir insan olduğu zehâbına kapılmalarıdır. Bu yanlış ile hareket eden insanlar müellifimizin ifadesiyle “*Bayezid şöyle yapmış, Cüneyd böyle gitmiş*” diye öncekileri övüp durur iken kendi dönemlerindeki için “*Kâmil olan böyle eder mi ve ehl-i hâl şöyle eder mi?*” diyerek onları küçümsemişler, onlara düşmanlık etmişlerdir. Hâlbuki övüp durdukları önceki zevât kendi dönemlerinde yaşasa onlara da aynı kötü muamelede bulunacakları açıktır.¹⁶⁹³

2.3.4. Evliyâullahın Hoşgörüsü

Ehlullâh maruz kaldığı bütün zulümleri aşağıda sayacağımız sebeplere binaen şefkat ve merhametle karşılamışlardır. Avam ise bu hoş muameleye insanlar arasında cârî olan bir “*Kâide-i rezâil*”/rezil kural gereği cibilliyetlerindeki ihanet ve zulümlerini artırarak karşılık vermişlerdir. Bunu yaparken yaptıkları eziyetlerin enbiyâ ve evliyânın

¹⁶⁸⁶ Krş., Sadreddîn Konevî, *Îlâhî Nefhalar*, 202-205.

¹⁶⁸⁷ Aclûnî, I, 144, h. No: 372.

¹⁶⁸⁸ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 19a.

¹⁶⁸⁹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 25a-25b.

¹⁶⁹⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 116a-117a.

¹⁶⁹¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 11b-12a.

¹⁶⁹² Şeyhî, vr. 11a.

¹⁶⁹³ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 53a-54a.

derecelerini artıracaklarını, kendilerinin ise helâke uğrayacaklarını düşünememişlerdir. Sonunda da helâke sürüklenmişlerdir. Fakat bu helâkte evliyâullâhın hiçbir dahli olmamıştır. Zira “abd-i mahz” mertebesine ermiş ârifte ne himmet ne tasarruf, ne de kendilik kalmıştır. Onun bütün fonksiyonu artık “*Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı*”¹⁶⁹⁴ sırrına binaen, Hakk’ın kahrına ve lütfuna alet olmaktan ibarettir.¹⁶⁹⁵

İlm-i zâhir dışında bir ilim kabul etmeyerek ilahî hakîkattan habersiz kalmış olan,¹⁶⁹⁶ avamı ma’dûm olarak gören evliyâullah, “...*Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır...*”¹⁶⁹⁷ “*Hepsi Allah’tandır de*”,¹⁶⁹⁸ “*Yürüyen hiçbir varlık yoktur ki, O, onun perçeminden tutmuş olmasın*”¹⁶⁹⁹ âyet-i kerîmeleri gereği her şeyin aslına baktıklarından kendilerine yönelen bu düşmanlık ve inkârı bile fâil-i¹⁷⁰⁰ hakîkî olan Hak sübhânehu ve teâlâ hazretleri’nin celâl tecellîsî olarak görerek hoş karşılamışlardır.¹⁷⁰¹ Hatta hoş karşılamakla kalmayıp kendilerine yönelen bu inkâr, saldırı ve tarizleri vuslata erme yolunda bir sermaye olarak görmüşlerdir. Çünkü eşya zıddı ile inkişâf eder. Örneğin Peygamber Efendimiz’in Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi, azılı düşmanları olmasa idi onların haklarında gelen bunca mucize ve âyetler sadır olmaz ve Peygamber Efendimiz ulaştığı o yüce makamlara ulaşamazdı. Bundan dolayı her kâmilin kemâlinde, hasımlarının büyük payı vardır.¹⁷⁰²

2.3.5. Süleyman Şeyhî’nin Zâhir-Bâtın Ehli Arasındaki Anlaşmazlıklara Dair Tespitleri ve Çözüm Önerileri

Mevlânâ Hazretleri’nin¹⁷⁰³ körler ve fil hikâyesinde anlattığı gibi ulemânın bütüncül bir bakış açısından yoksun olmasından muzdarip olan¹⁷⁰⁴ müellifimiz, bu

¹⁶⁹⁴ (8. Enfâl: 17)

¹⁶⁹⁵ Şeyhî, *Sübha*, vr. 41b.

¹⁶⁹⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 81a-81b.

¹⁶⁹⁷ (2. Bakara: 115)

¹⁶⁹⁸ (4. Nisâ: 78)

¹⁶⁹⁹ (11. Hûd: 56)

¹⁷⁰⁰ Şeyhî, *Lemeât*, vr. 19b.

¹⁷⁰¹ Şeyhî, vr. 20a.

¹⁷⁰² Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 16b-17a.

¹⁷⁰³ Hazreti Mevlânâ için bkz., İsa Çelik, “Mesnevî-i Mânevî”, *Tasavvuf*, Ankara 2005, Sayı: 14, 661-696; İsa Çelik, “Mevlânâ’nın Mesnevîsi’nin Yedinci Cildi Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2002, Sayı: 20, 85-98.

¹⁷⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî* I-V, (Terc. Tâhirü’l-Mevlevî, Haz. Selahaddin Tuna), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2006, III, 100.

tespitlerden sonra her iki kesim arasındaki ilişkiyi çatışma ve cedelden karşılıklı anlayış ve hoşgörüyü dönüştürebilecek tavsiyelerde bulunur. Orta yolu bulmaya çalışır:

Şeyhî'ye göre zâhir ehlinin hakkı ibdâl olunmaz. Bundan dolayı sâlikler, zâhir ulemâsının nizâm-ı âlem içindeki kıymetli yerini bilmelidir.¹⁷⁰⁵ Zira “الظاهر قنطرة الباطن” “Zâhir bâtının köprüsüdür”¹⁷⁰⁶ sözü gereği kemâl yolunun yolcuları olan mutasavvıflar bile ilk bilgiyi zâhir âlimlerinden almışlardır. Bu açıdan zâhir ulemâsının haklarını edâ etmek muhâldir. Çünkü onların varlığı, âlem ve benî Âdem için nimet ve saâdetdir.¹⁷⁰⁷

Tasavvuf ehli, zâhir ulemâsının kendilerine karşı sergilediği muhalefeti çok abartmamalı, dört mezheb arasındaki ihtilâfât ve mugâyeret cinsinden görmelidir. Bu muhalefet tamamen faydadan hali olmayıp, ulemânın özellikle de “mahv” ve “sekr” gibi halleri kibir ve taassubla da olsa eleştirmesi nâkıs ve mukallidlerin bu halleri taklit etmesini engellemiştir.¹⁷⁰⁸

Ehlullah, “Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek”¹⁷⁰⁹ hadîs-i şerifi gereği âmil olduklarından el-Gayyûr isminin zuhûrunun ahkâmı gereği kenara çekilmeyerek, dervişlik adına avamı tuzaklarına düşürüp, yoldan çıkaran bütün ömürlerini hebâ ettiren bu mekkâr ve hilekârlara karşı mücadele ederek onların hilelerini ortaya çıkarmalıdır. Zira bu mekkaarlara düşmanlık etmek gayretullâhın bir gereği ve tecellîsidir.¹⁷¹⁰

Şeyhî'nin tasavvuf ehline dönük çok önemli bir uyarısı da ilâhî sırları yerli yersiz “ifşâ ve izhâr” ederek ehil olmayanların zihinlerini bulandıracak, onların ehlullâha düşmanlık etmelerine sebep olabilecek davranışlarından kaçınmaları noktasındadır.¹⁷¹¹ Şeyhî bu hususa kendisi de dikkat etmiş, aslında çok değer verdiği Şeyh Bedreddîn'in

¹⁷⁰⁵ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 85a.

¹⁷⁰⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 58b.

¹⁷⁰⁷ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 14b.

¹⁷⁰⁸ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 53a; Müellifimiz ehil olmayanların mânevî halleri taklit edemeyeceğini şu örnekle anlatmıştır. Bir pâdişâhın bazı yakınları pâdişâhla lâubâlî olmalarına pâdişâh ses çıkarmaz. Hatta bunu hoş karşılar. Fakat bunlara bakarak bir başkasının böyle bir davranışı asla hoş karşılanmaz. Zira nâz ehli başka olup, bazen niyâza düşmemesi câizdir. Fakat niyâz ehli aslâ nâz muâmelesini yapamaz. Vükelâ-yı hazret başka ve nüdemâ-yı izzet başkadır. Vükelâ emr-i saltanatta müstakil ve mutlak iseler nüdemâ' dahi huzûr-i muhabbette müstakil ve muhtastır. (Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 74b.)

¹⁷⁰⁹ Begavî, *Mesâbihu's-Sünne* I, 123, Hd. 30; Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, 198, Hd. 4599; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 146, Hd. 21341; Münzirî, *Tergîb ve't-Terhîb*, IV, 14, Hd. 4593; Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, 7, Hd. 32; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, I, 107.

¹⁷¹⁰ Şeyhî'nin eleştirdiği kesimler bu âyet-i kerîmeyi “Bir karşılık bekleyerek sevmek ve bir gazez için buğz etmek” kabilinden anlarlar. (Şeyhî, *Lemeât*, vr. 163a-163b.)

¹⁷¹¹ Şeyhî, *Sübha*, vr. 42b.

görüşlerinin halk arasında yayılmasını istememiştir.¹⁷¹² Ona göre insanların bu sırlardan gâfil ve mahcup olması bile hikmete mebnî olup, Allah Teâlâ'nın ilgili esmâü'l-hüsna'sının bir gereğidir.¹⁷¹³

Bir başka önemli tavsiyesi, tasavvufî sırlar karşısında herkesin bulunduğu mertebeye göre hareket etmesidir. Fehm ve idrâklerine mugâyir ve i'tikâdlarına muhalif gelen her meseleye körü körüne i'timâd etmemeleri ve teslîm olmamaları gerekir.¹⁷¹⁴ Özellikle avâma rubûbiyet sırrını izhâr etmek, onlara düşen ubûdiyet vazifesini ibdâl eder. Avâmın küfre düşmesine kapı açar.¹⁷¹⁵ Çünkü bir kimsenin mârifetine eremediği ehass ve ekmelin mertebesine dair olan bir meseleyi tasdik ve ikrâr etmesi, hatta ona ülfet etmesi bile caiz değildir. Hatta belki de küfürdür. Zira taklid ile teslim ve tasdik

¹⁷¹² Osmanlı asırlarının en renkli şahsiyetlerinden biri olan Bedreddin Simavî'nin hayatı ve davranışları gibi, kendisine nispet edilen Bedreddiniye de sürekli olarak tartışmalara sebep olmuştur. Medrese ve tekke ilimlerini en üst seviyede tahsil eden ender şahsiyetlerden biri olan Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin 1420'de Serez'de idam edildi ise de fikirleri o gün bugün yaşamaya devam etmiştir. Bu tartışmalı kişi ile ilgili düşünce dünyasında üç ana görüş ortaya çıkmıştır:

1-Bâtıl bir fikrin peşindedir. Devletin tavrı doğrudur. Bu görüşte olan sûfîlerin başında Balkanlar'da da yaygın olan Celvetiye'nin pîri Aziz Mahmud Hüdâî (v. İstanbul 1628) bulunmaktadır. Bir diğeri Şeyh Bâlî Bosnevî olup, belki de kaderin bir cilvesi olarak o da bir başka sebeple Osmanlı idaresi tarafından idam edilmiştir.

2-Görüşleri doğrudur. Onu anlayamayanlar idamına hükmetmiştir. Bu görüşü savunan mutasavvıfların en eskisi Nakşbendiye tarikatını Türkistan'dan Osmanlı topraklarına taşıyan Abdullah İlâhî'dir. (v. Vardaryenicesi 1491) Bu zât aynı zamanda Şeyh Bedreddin'in tartışmalı eseri *Vâridât*'ı Arapça şerh eden ilk sûfî olarak kayıtlara geçmiştir. (Musatafa Kara, "Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış", *UÜİFD* 10, (2), 2001, 1-26, 7.) Varidattan yer yer alıntılar yapan, Şeyh Bedreddin'in bir sözüne uzunca bir şerh yazan müellifimizin de bu görüşte olduğu söylenebilir. Sirôzî Eş-Şeyh Sâlih Efendi'ye gönderdiği mektupta belirttiği gibi *Vâridât* adlı eser müellifimizin elinde hep vardır. (Şeyhî, *Mektûbat* vr. 5b-6a.) Şeyhî'ye göre güç yettiğince ehlullâhın yazdıklarına titiz bir şekilde uyulması gerekir. Nasıl ki her zât, bir libâsa bürünmek sûretiyle ağıyardan kendisini gizleyerek fikirlerini ifade etmişse, Şeyh Bedreddin (ks.)'da avam ve havassın fehmine mülâyim ibârelerle görüşlerini ifade ederek:

"Behey Yunus, sana söyleme derler

Yâ ben öleyim mi söylemeyince" (Yûnus Emre, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, IV, 138, 152/5.) gereği her ne kadar meskût-i anh, mesâil-i gâmıza olsa da bazı meseleleri de gizlemeksizin üç ta'birle tahrir etmişlerdir. Fakat vâridât halk arasında ilhâd ile şüyû' bulduğundan, zaten halkın da anlayamayacağından dolayı neşr ve ifşâ edilmesinin sakıncalı olduğundan dolayı eseri kendisinden isteyen zâta göndermeyi nâzik bir şekilde geri çevirir, yasak olduğunu belirtir. Çünkü vâkıâ derûnunda mestûr olan mesâil, mesâil-i meskût-ı anh ve kümmel-i ehlullâhın çeşitli rumûzât ve işâratle beyân ettikleri için gizli sırları açığa vurduklarından ekser ashâb-ı kemâl, münâsib ve mâkul görmemişler, onlar bile ta'rîz ve sûreten inkâr yoluna sapmışlardır. Bundan dolayı müellifimiz "*Şerh-i hakikatü'l-hakâyık*" olarak vasfettiği bu eseri, yukarıda serdettiği kaygılara binaen nazikçe gönderemeyeceğini belirtir. (Şeyhî, *Mektûbat*, vr. 24a-24b.).

Şeyh Bedreddin'in hayranlarından biri de Niyâzî Mısırî'dir. (v. Limni, 1694) Onun Divan'ında yer alan "Vâridât" redifli gazeli bunun en açık belgesidir.

3-Şeyh Bedreddin fikir beyan eden bir grup ta doğrusunu Allah bilir diyerek sükûtu tercih etmişlerdir. (Kara, *Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış*, 7-8.) Şeyh Bedreddin ile ilgili bkz., Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.

¹⁷¹³ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 61b.

¹⁷¹⁴ Şeyhî, *Mektûbat-ı Erbaîn*, vr. 22a-22b.

¹⁷¹⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 40b.

olmaz.¹⁷¹⁶ Öyleyse şerîata aykırı görünen meselelerin hakikatine ermeden “*Kelâm-ı kümmeldir*”¹⁷¹⁷ diye i’timâd ve i’tikâd ayn-ı hatâdır.¹⁷¹⁸ Bu tavır hata olduğu gibi anlamadığı bir meseleyi “*Bu zâhire muhâlifdir, bâtıldır ve söyleyen kişi mülhiddir*” demek sûretiyle, inkâr etmek de ayrı bir hatadır.¹⁷¹⁹

En doğrusu insafî davranarak “*Elbette bu rivâyette bir dirâyet ve bu hikâyette elbette bir hikmet der-kârdır*” anlayışı ile idrâk edebildiği meseleleri kabul, idrâk edemediği meseleleri de inkâr etmeyerek fehm ve idrâkinin artması için ehlullahın rûhânîyetlerinden yardım dilemelidir.¹⁷²⁰ Böyle yapan bir kişi her iki tarafın da hakkına riâyet etmiş olur.¹⁷²¹ Çünkü bir nesnenin varlığından habersiz olmak, o nesnenin olmamasını gerektirmez. Cehalet ile bir şerîf nesneyi kerîh görmek o nesneyi kerihleştirmez. Zira her ilmin adamı ve her makamın makâlî/söz ve her makâlînin de makamında zâhir olan bir güzelliği vardır.¹⁷²²

Tasavvufî sırların korunması noktasında Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi¹⁷²³ ise, aşağıdaki beyitlerinde önemli kıstaslar va’z etmiştir:

Bu yolda ketm-i esrâr eylemek ağyârdan farzdır
Cehâlet perdesine zâhiren vallah bürünmektir

Tasavvuf sırrını nâ-ehline neşreyleyen zâlim
Verip nâmûsunu ağyâr eline kâre dönmektir

Tasavvuf nüshaları var yine erbâbına mahsûs
Haramdır mübtedîlere haram ile sürünmektir

Sabîlere tezevvüc lezzetin söyleyen ahmaklar
Hakîkatte olup sârik zâhir sâdik görünmektir

¹⁷¹⁶ Şeyhî, *Nikât*, vr. 34a.

¹⁷¹⁷ Kâmil sözü.

¹⁷¹⁸ Şeyhî, *Mektûbât*, vr. 22b.

¹⁷¹⁹ Şeyhî, *Nikât*, vr. 59b.

¹⁷²⁰ Şeyhî, vr. 29a.

¹⁷²¹ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, vr. 22b.

¹⁷²² Şeyhî, *Nikât*, vr. 59b.

¹⁷²³ Bkz., Birol Yıldırım, *Avlarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatı’l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı Van, 2003.

Görünmezden mukaddem mihr-i ma'nâ kalb-i tâlibde
Güneşten bahsi kılmaklık hayâsızlardan olmaktır

Nice yüz bin makâmâtı terakkî eylese âşık
Tasavvuf neşrine me'mur olur mu bunu bilmektir

Bu dînin âzam-ı şartı kıyâs-ı nefis ü insâfdır
Yerinde sâmit u sâbr bu babda râhı almaktır

Mutasavvıf mütevâzi olur kor yerlere yüzler
Dayanıp Lutfi Mevlâ'ya iman ile sevinmektir¹⁷²⁴

Tasavvuf ehline bir başka önemli tavsiyesi ise şer'a muhalif ve icmâ-i ümmete mugayir olan kaziyeleri inkâr herkese vâcib olduğundan, irfan sahipleri de onları redd ü inkâr ile me'mûrdurlar. Bu anlamda bir mesele bâtinen şer'a/şerîat mutâbık olsa bile zâhiren şer'i mübîne aykırı ise onu red ve inkâr etmek hamiyet ve gayret-i dîniyye olup, meşâyih-i izâm böyle mahallerde olan redd ve inkârları hoş karşılamışlardır.¹⁷²⁵

Müellifimiz bu tespitleri yaptıktan sonra, aşırıya kaçmış hem zâhir ulemâsını hem de tasavvuf ehlini şu veciz ifâdeler ile uyarır: Öncelikle zâhir ehline yönelerek onlara şöyle buyurur: “Siz varlıkları, benlikleri ve Hak'tan başka her şeyi bu varlıkta yazıp çizmektedirsiniz. Biz ise bu benlikleri mahv ve fânî ederiz. Bununla birlikte siz zâhir ulemâsı, kendi benliklerinizi ispat ile meşgul olurken gerçek maksada ulaşmaktan geri kaldınız ve perdelendiniz. Biz ise Hakk'ın dışındakileri mahv ve Hakk'ı ispat ettik, böylece mârifet ve idrâk kapıları bize açıldı. Siz zâhir ulemâsı vaazla edebi ve kulluğu başkasına öğretir iken biz maksuda erdik. Sizler ise hala yazmakla meşgulsünüz ve Hakk'ın cemâlinden mahrumsunuz.”¹⁷²⁶

Bilinçsizce şerîatı küçümseyen tasavvuf ehlini münkîr ve mutaassıplardan daha şerli gördüğünü belirttikten sonra onları da şu ifâdelerle ikâz eder: “Bu şerîat dediğin yalnız, bir nizâm-ı âlem için olsa bile, bu nizâm-ı âlemin neticesinin nerede nihâyet bulacağını, fikretmek erenler ve evliyâullah diye iftihar ve da'vâ ettiğin halât ve

¹⁷²⁴ Birol, Yıldırım, *Avırlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatü'l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, 29-30; Hâce Muhammed Lütfî, *Hulasat'ül Hakayık*, 150-151.

¹⁷²⁵ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 3b-4a.

¹⁷²⁶ Şeyhî, *Bahr*, 157-158.

kemâlat, ne mahalden me'hûz ve ne mahalle müntehîdir? İbtidâ-yi şerîat ile nizâm-ı âlem olmasa, acabâ hâlin neye müncer olurdu? Ve babanın kim ve oğlun kimden olduğu neden ma'lûm olup, emr-i teayyüşün ne vecihle râbîta bulup¹⁷²⁷ ve ne yüzden âsûde-i hâl ve müsterîhu'l-bâl olmak mümkün olurdu. Bu kıyâs ile zâhîrde vuku' bulacak müşkilâtın maâda nice yüzden emr-i zındıkâna muhtell ve hayvandan ebter ve azl olunacağı âşikârdır. Bu sûrette kendi din ve imanına adv ve bârid ve bâis-i necât ve selâmetine muhîn ve iğvâ-yı Şeytan'a bilâ ihtiyâç, ebedî hüsrân ve nedâmetine mass ve muin olup, nâsîhîn neshî¹⁷²⁸ dahî, kârhâne-i diline kâr-ı gir olmayıp, kendi mudill ve kendi misüllü hayvânlara dâl olup, gitmiştir. Neûzü billahi Teâlâ, bunlar gibilere nazaran münkîr ve mutaassıb eizze ve eşreftir."¹⁷²⁹

2.3.6. Zâhir ve Bâtın Ehli Arasında Süregelen Anlaşmazlık Örneği: Kadızâdelîler ve Sivâsîler

Müellifimiz, hulefâ-i râşidîn zamanından günümüze kadar devam edegelen Bağdat'tan Mısır'a kadar İslâm dünyasının her köşesinde her asırda mutaassıplar, şöhretperest ve menfaatperestler tarafından güya salah ve emr-i ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker davası ile tekrar tekrar gündeme getirilmiş¹⁷³⁰ olan zâhir ve bâtın ehli arasındaki kavgayı somut bir örnek olması açısından Kadızâdelî Efendi¹⁷³¹ ile Sivâsî Efendi¹⁷³² ve

¹⁷²⁷ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 85b.

¹⁷²⁸ Nasihat edenin nasihatı

¹⁷²⁹ Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 86a.

¹⁷³⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 4b.

¹⁷³¹ Kadızâde Mehmed (990/1582) yılında doğmuştur. Balıkesirli Doğanlı Mustafa adında bir kadının oğludur. İlk tahsilini Balıkesir'de yüksek tahsilini de İstanbul'da yapmıştır. Bir ara tasavvufa meyletse de ilk tahsilini Balıkesir'de talebelerinden aldığı Birgivî Mehmed Efendi gibi bu yolu meşrebine uygun bulmayarak, vâizliğe soyunmuştur. Oldukça kurnaz ve hırslı bir kişiliğe sahip olan Kadızâde Mehmed devletin içinde bulunduğu buhranlı durumdan da istifade ederek kendisini şerîatin müdâfîi gibi görmüş, üstlendiği bu misyona binaen şöhreti gittikçe yayılmış, en sonunda Pâdişâh IV. Murad'ın iltifatına mazhar olmayı başarmıştır. Bu mazharyetten sonra da daha serbest hareket etmeye başlamıştır. Halkı terbiye etmek için kahvehaneler ve tütün içme gibi alışkanlıklarla şiddet yoluyla mücadele eden IV. Murad'ı tütün içenin kafir olacağı gibi aşırı fetvaları ile desteklemiş ve onu teşvik etmiştir. Bunun yanında o ve onun yolunda giden kadızâdelîler bütün mesâillerini sûfiler ile mücadeleye harcamışlardır. Kadızâde Mehmed Pâdişâh ile Revan seferine giderken yolda hastalanarak geri dönmüş, (1045/1635) yılında vefat etmiştir. (Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî* (971/1563-1049/1639), *Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, 85-89.) Süleyman Şeyhî Efendi'ye göre bu kişi, tasavvuf yolunu meşrebine uygun bulmayarak "tarîk-i nazar" yoluna girmiştir. (Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 4b.)

¹⁷³² Abdülmecid Sivâsî (971/1563) yılında Zile'de doğmuştur. İlk eğitimini babasından alan Abdülmecid Sivâsî, diğer zâhirî ve bâtınî ilimleri ise amcası, hocası ve mânevî mürşidi olan Şemseddîn Sivâsî'den almıştır. Abdülmecid Sivâsî'yi zâhirî ilimlerde emsalsiz olarak niteleyen üstadı maneviyattaki kemâlâtını da "Bizi bi't-tamam yağmaladın ve nasb-ı 'aynım oldun" buyurarak takdir ve taltif etmiştir. III. Mehmed'le birlikte katıldığı Eğri Seferi'nden döndükten sonra rahatsızlığını gerekçe gösterip Pâdişâhtan

bunların takipçileri arasında geçen mücadeleyi anlatıp yorumlayarak konuyu bir de bu açıdan ele almıştır.¹⁷³³

Söz konusu mücadelenin baş kahramanı olan Kadızâdeliler ve onun takipçileri olan vâizlerin şöhret bularak saraya yakın olmak için yoğun bir çaba içine girmeleri ile başlamıştır. Kadızâdeliler bu amaçla her konuda yönetimin hoşuna gidebilecek fetvalar vererek dikkat çekmeye çalışmışlardır. Örneğin kullanıcısının kâfir olmadığı muteber kitaplarda açıkça bildirilmiş bazı maddeleri kullananlara “*Elbette mürtekibi kâfir olur*” diye fetva vermişler, bazen regâib, kadir ve berât gecesi nâfile namaz kılanlara sataşmışlar, bazen ezân ve kırâatta lahn ve tagannî ile tezyîn-i savt edenlere hücum etmişlerdir. Cuma günleri tasliye ve tarziyeye râzı olmayarak naathânlarla karşı çıkmışlardır. Bununla da yetinmeyerek Halvetiyye, Mevleviyye ve Sa’diyye gibi tarikat-ı âliyye fukarâsına düşmanlık besleyerek onları tahkîr ve tezlîl etmişlerdir. Sûfiyye tâifesinin semâ ve devrânlarını raks hükmünde kabul ederek tamamen yasaklamışlardır. Zikir ve semâ yapanların nikâhlarının düşeceğinden, zikir ve semâ yapılan yerlerde namaz kılmanın câiz olmayacağından, bu yerlerin toprağını bile kazıyıp denize dökmek gerektiğinden bahseden bu zevat, işi tekkelere yönelik fiili saldırılara kadar işi götürmüşlerdir. Bu beyhude kavgalar ile her iki taraf ta kendisini küçük düşürmüş, halka rezil olmuşlardır.

Mutaassıplar her güzel haslete bid’at damgasını vurarak ayaklanmışlar ve Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’den sonra ihdâs edilen tüm bid’at-ı haseneleri işleyenleri

müsaade alarak Sivas’a gelmiş, (1006/1597) yılında bu şehirde vefat etmiştir. Kadızâdeliler ile mücadelede başı çektiğinden dolayı onun yanında yer alanlara Sivâsîler, Kadızâdeli taraftarlarına da Kadızâdeliler denilmiştir. (Gündoğdu, 39-48.)

Yolları İstanbul’da kesişen bu iki zât arasında uzun yıllar sürecektir şiddetli bir mücadele başlamıştır. Hakâyık-ı eşya, tagannî ve semâ devrân şurb-ı du-hân ve kahve, peygamberimizin ebeveyninin ve Fir’avnın imanlı ölüp ölmemesi, Şeyh-i Ekber Hazretleri’nin görüşleri kabir ziyâreti ve benzeri birçok meselede Kadızâde bir taraf, Sivâsî Efendi de bir taraf olarak ifrâd ve tefrîd çizgisinde tartışmalara girmişlerdir. Bunların taraftarları da aynı aşırılıkta tartışma ve kavgaya tutuşmuşlardır. (Şeyhî, *Kutul Uşşâk*, vr. 5a.) Müellifimize göre birbirlerinin sözlerini ibdâle giriftar olmuş bu iki kişinin asıl amacı dîn-i devlet mesâlihine yarayıp, birer bahâne ile mültefit cânib-i saltanat olup, hallerine göre esen rüzgârdan kâim almaktır. (Şeyhî, vr. 5b-6a.) Kadızâdeliler, Sultan Mehmed Han’ın saltanatının ilk döneminde zühûd ve takvâ sürerinden görünmek sûretiyle dini duyguları dünyevî menfaatlerine alet etmek sûretiyle şöhret bulmuşlardır. Bunların bu şöhrete ulaşmalarının asıl sebebi ehl-i tarîk meşâyihlerin çoğunun dünyâ malına ve şöhret-i bî-meâline haris ve tâlib olmamalarıdır. İşte bu boşluğu Kadızâdeliler doldurarak devlete hakim olmuşlardır. (Şeyhî, vr. 6b.)

¹⁷³³ Bkz., Şeyhî, vr. 4b-11a; Nâimâ Mustafa Efendi, *Ravdatü’l-Hüseyin fî Hulâsati’l-Ahbârî’l-Hafıkayn, Târih-i Nâimâ* I-VI, İstanbul 1280, VI, 228-241; Tarihsel süreç için bkz., Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul 2013, 111-155.

küfürle itham etmişlerdir.¹⁷³⁴ Fakat ne gariptir ki sûfilere ve geleneksel ehl-i sünnet anlayışa sahip müslümanlara en ağır saldırıları yapan bu kesim, “*İttegû mevâdiü't-tühem*” “*Tö Ahmet yerlerinden kaçınınız*”¹⁷³⁵ hadîs-i şerifinde bulunulması kınanmış olan ve o dönemde yaygın olan kahvehane, meyhane gibi fesat ve tö Ahmet mahallerinde işlenen kebâir günâhlardan pek de rahatsız olmamışlardır. Biraz da ehl-i kebâirin tepkisinden çekinerek işi üstün körü, bir takım tebşîr ve tahzîr içerikli vaazlar ile geçiştirmişlerdir.¹⁷³⁶

Fitne ve fesadın zirveye çıkmasından bunalmış olan IV. Murad Hân bozulan nizamı yeniden tesis etmek ve meyhanelerde yapılan işretlere giden yolu kapatmak için sert önlemler alma yoluna gitmiştir. Pâdişâhın bu zaafını keşfeden ehl-i taassub ulemâ, pâdişâhın beğenisini kazanmak amacı ile tütün ve kahve içmenin bile haram olduğu hükmünü vererek IV. Murad'ın yüz bin günâhsız kişiyi katlederek etrafına dehşet saçmasına neden olmuşlardır.

Bu aşırı yasaklara karşı çıkanlara ise, bu meselelerin nasla haramlığı sabit olmasa bile, bunları terk etmek için ulu'l-emrin yasaklamasının yeterli olduğunu savunarak onlara adeta kılıcı göstermişlerdir. Bu katı tutumda mutaassıb ulemânın başını çeken Kâdızâde Mehmed Efendi şöhretini ve pâdişâhın gözündeki değerini artırmış, “*mültefit-i pâdişâh*” olarak, “*kazıyye-i sakaleyn*” mertebesine çıkmıştır.¹⁷³⁷

Yukarıda bir nebze değindiğimiz gibi, bir takım zevklere ve geleneksel ehl-i sünnet inançlarına sahip halkla birlikte Kadızâdelilerin hışmına uğrayan sûfiler, bu saldırılardan korunmak için zaman zaman devlet erkânının kapısını çalmışlardır. Sûfilerin sağduyulu sesine kulak veren devlet erkânı da söz konusu mutaassıb ulemânın bütün nüfûz ve etkisine rağmen onların taşkınlıklarına sürgünler, te'dipler, nasihatlar ile müdahale etme yoluna gitmişlerdir.¹⁷³⁸ Pâdişâh IV. Murad ise Kadızade'nin bütün te'sirine rağmen, gizlice de olsa Sivasî Efendi'ye de iltifat etmiştir.¹⁷³⁹

¹⁷³⁴ Şeyhî, vr. 6a-6b.

¹⁷³⁵ Suyûtî, *Camiü'l-Kebîr*, 1/817.

¹⁷³⁶ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 11b.

¹⁷³⁷ Dönemin şairlerden birisi bu vâizlere şöyle tepki göstermiştir:

“*Halkı men' eylemeden sana ne girer, ne çıkar?*

Vâizâ yoksa dühân ile kıyâmet mi kopar?” Şeyhî, vr. 5a-6a.

¹⁷³⁸ Şeyhî, vr. 7a-11a.

¹⁷³⁹ Şeyhî, vr. 5a.

Kadıızâdelilerin başını çektiği mutaasıp ulemânın geleneksel ehl-i sünnet anlayışına sahip müslümanlara ve sûfilere karşı yaptığı kalkışma, itiraz ve saldırılara şunları örnek verebiliriz: Köprülüzâde Mehmed Paşa vezir olmasının sekizinci günü Sultân Mehmed Câmîi'nde bir cuma namazı esnasında müezzinler mahfilde “*nâ't-ı Hazreti Risâlet*” okurken Kadıızâdelilerden bir taife buna engel olmaya çalışmış onlara muhalif bir taife ise onlara karşı koymuş,¹⁷⁴⁰ neredeyse mukâtele ve muhârebeye dönüşecek büyük bir kargaşa ortaya çıkmıştır. Kadıızadeler bu olaydan sonra meşâyıha karşı içlerinde besledikleri kin ve öfkeyi açığa vurarak tekke ve hânkâhları yıkıp taş ve topraklarını bile deryâya dökmeye ve bunların dervişlerini de tecdîd-i iman ettirmeye, kabul etmeyenleri katletmeye karar vermişlerdir. Buna mani' olanları bertaraf etmek için de taraftarlarını kılıçlarını kuşanarak kendilerince “*Emr-i bil ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*” için Fatih Câmîi'nde toplanmaya çağırmışlardır. Amaçları yaptıkları nümayişten sonra pâdişâhın huzuruna çıkıp tüm bid'atleri kaldırmaya istîzân edip, sonra da ihdâs olunan şeyleri toptan def' ü ref' edip, zanlarınca âleme nizam vermektir. Bu kalkışma vezire ulaşır. Vezir bunlara haber göndererek bu fesaddan vazgeçmelerini nasihat yollu bildirir. Bu nasihat fayda vermeyince¹⁷⁴¹ fesâda sebep olanların katli için, izn-i hümayûn çıkarılır. Fakat vezîr-i azamın ricâsı ile Üstüvânî, Türk Ahmed ve Deli Mustafa adlı vâizler Kıbrıs'a sürgün edilirler. Böylelikle tasarrufât-ı evliyâ-yı kirâm zuhûra gelerek bunların girişimleri izmihlâle uğramış, şöhet-i kâzibeleri kem-nâm olmuş/adları sanları silinip gitmiştir.¹⁷⁴²

Yine Halvetî meşâyihinden Mısırlı Ömer Efendi'nin tekkesini basmaya karar verdiklerinde tekkenin mensubu olan bir ağa tekkeyi korumuş kendisi de sırtından kürkünü çıkarıp, halka-i zikre dahil olmuştur. Bu olaydan sonra bir ferman yayınlanarak dergâhlara saldırmak yasaklamış böylece olaylar bir miktar durulmuştur.¹⁷⁴³ Fakat bu taife buldukları her fırsatta taşkınlık yapmayı ihmal etmemişlerdir.¹⁷⁴⁴

Bu netameli süreçte devrin pâdişâhına kadar intikal eden garip ve ibretlik olaylar olmuştur. Örneğin zikrullah ve sema'nın yasaklandığı bir dönemde bir dergâha yabancı bir misafir gelir ve akşam namazından sonra dergâhta zikrullah başlar. Bunun üzerine

¹⁷⁴⁰ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 6b.

¹⁷⁴¹ Şeyhî, vr. 7a.

¹⁷⁴² Şeyhî, vr. 7b.

¹⁷⁴³ Şeyhî, vr. 8a.

¹⁷⁴⁴ Şeyhî, vr. 7b-9b.

ihvanat da vecde gelerek zikrullâha katılır. Bir mürayî durumu Vâiz Vânî Efendi'ye haber verir. O da¹⁷⁴⁵ pâdişâha şikâyet eder. Şeyh Efendi pâdişâhın huzuruna çıkarılır. Mecliste hazır bulunan Vânî Efendi, sabredemeyerek pâdişâhtan önce şeyhe sorar: *“Sizlere tenbîh-i pâdişâhî olmadı mı ki, tevhîd etmeyesiniz. Niçin emr-i pâdişâhîye imtisâl etmezsiniz?”* deyince şeyh efendi *“Mü'min ve muvahhide tevhîd etmesin diye, emr-i pâdişâhî vârid olduğu mesmûumuz olmamıştır”* diye cevap verir. Vâiz tekrar öne atılarak, yaptığı uslûp hatasını da telafî etmek için *“Zikrullah etmeyesiniz diye tenbîhi işitmediniz mi?”* deyince şeyh efendi: *“Zikrullahın dahî memnû' olduğu mesmûumuz olmamış idi”* şeklinde cevap verir. Bu süreçte şeyhin kemâline kâni olan pâdişâh devreye girerek *“Şeyh Efendi, semâ ve devrân etmemeniz için tenbîh olunmuş. Bu gece devrân etmişsiniz”* deyince şeyh efendi gelen bir misafir nedeni ile zikir yapıldığını söyleyerek af diler. Pâdişâh ise yumuşak davranarak: *“Bundan sonra alenen devrân etmeyesüz”* diye tenbihte bulunur.

Bu diyalogdan sonra Şeyh Efendi Vânî Efendi'ye dönerek¹⁷⁴⁶ kendisinin bir Ermeni komşusu olduğunu, âyîn vaktinde gelerek kendileri ile birlikte zikir yaptığını, kelime-i şehâdeti kendileri ile berâber icrâ ettiğini, fakat Ermeni kıyâfetini çıkarmadığını ve müslüman olmadığını, fakat zikir meclisinden hoşlandığı için katıldığını söylediğini bu Ermeni'nin imanî durumunun ne olduğunu sorar. Bunun üzerine Vânî Efendi cûş-i hurûşa gelerek şeyh efendiyi açıkça cehaletle suçladıktan sonra zâhire göre Ermeni'nin müslüman olduğunu, bir kişi mukallid olsa bile onun imanının sahih olduğunu, ona zecren/zorla iman telkîn edilip şerâate dahil edilmesi gerektiğini söyler. Şeyh efendinin bu kadar basit bir meseledeki cehaletine şaşıtığını ifade eder. Bunun üzerine Şeyh Efendi söz alarak: *“Vâkıa her halde gafletten hâli olmadığımız müstağni ani'l-beyândır. Lâkin bir kâfir küfrüne mukır iken, taklîden kelime-i şehâdet getirmekle İslâm'ına hükmedip mü'mindir diye buyurdunuz. Bir mü'min-i muvahhid ki, âyîn-i kudemâ-yı ehlullâh zikr-i cehri ve semâ ve mukâbeleleri tahkîk değil taklittir diye, küfrüne hükmetmek, ne derece nefsâniyyet ve gaflettir, mülâhazadan müstağnidir”* deyince bu konuşmalara şahit olan padişah, Şeyh Efendi'nin bu akıl, feraset ve tutarlı bir mantık ürünü olan değerlendirmesinden

¹⁷⁴⁵ Şeyhî, vr. 12a.

¹⁷⁴⁶ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 12b.

etkilenerek tasavvuf ehlinin hakkâniyetini, vâizlerin enâniyet ve nefsâniyetine hükmeder. O günden sonra sûfilerin rencide edilmemelerini emreder.¹⁷⁴⁷

Devlet adamlarının yanında bu mutaassıplara sağduyulu ulemâ da tepki göstermiştir. Örneğin Üstüvânî'nin¹⁷⁴⁸ etrafında toplanan mollalar, Halvetî meşâyihinden Şeyh Abdü'l-Kerîm Çelebî Efendi'yi tekkesine saldırıp yakıp yıkmak, asıp kesmek ile tehdit ederler. Şeyh Efendi ise durumu şeyhülislâma bildirir. Şeyhülislâm da Üstüvânî'ye tehditkâr bir not gönderir. Üstüvânî ise mollanın tezkeresinden korkarak vezirin aracılığı ile müftüden af diler. Bu isteği müftüye ileten vezîre müftü efendi şöyle der: Devlet-i Aliyye'de rüşvet kaşılığında menâsıp/memuriyetler alınıp satılmakta, menâkir ve kabâyihin, mesâlih-i mezmûmanın her türü işlenmekte iken,¹⁷⁴⁹ aslında asılması gereken bu fitnecilerin niçin himâye edildiğini sorduktan sonra şu izahları yapar: Bu devrân-ı mutasavvıfa ve inkâr-ı fukahâ meselesi eski bir konudur. Şerîata hürmet için kendilerinden önce gelip geçmiş nice muazzam pâdişâhların ve güçlü vezirlerin kendinden çok üstün müftülerin nâ-ehle raksı haram kıldıkları gibi kendilerinin de bu yönde fetvâ verdiklerini, fakat daha önce hiç kimsenin sûfileri darb ve onları kesin bir şekilde engellemeye teşebbüs etmediğini söyler. Öyleyse on yaşındaki ma'sûm bir İslâm pâdişâhının etrafını fitneciler sararak fukarânın bedduasına uğratmanın nereden icap ettiğini sorar. Daha sonra da Üstüvânî'nin mutlaka te'dîb edilmesi gerektiğini yoksa sakalını tıraş edip bırakacağını söyleyerek Şeyh Kerîm Çelebî'ye gönderdiği tezkereyi reîse sunar. Reîs Efendi ise i'tizâr/özür beyan ederek gider. Müftü Efendi bunun üzerine meseleyi İstânbül kadısına havale ederek bu heriflerin tenbîhle susturulmasını söyler. Bu olaydan sonra ortalık bir miktar sükûn bulur.

Yine Delî Vâiz lakaplı birisi sırtını devrin zorba ağalarına dayayarak cami kürsülerinde “Raks ile zikr edenler ve tagannî ile kelime-i şehâdeti çekenler kâfirdir” demeye başlar. Bunun üzerine Sultan Mehmed Câmîi'nde vaaz eden Zâkirzâde

¹⁷⁴⁷ Şeyhî, vr. 13a.

¹⁷⁴⁸ Kadızâdelilerin takipçilerinden olan Üstüvânî' Şâm'dan gelen bir Arap olup adam öldürdüğünden dolayı kısâs korkusundan kaçarak, İstânbül'a gelerek Ayasofya'da direk dibinde ilimle meşgul olmaya başlamıştır. Direğe dayanarak ders çalıştığı için bu unvânı almıştır. Bir fırsatını bularak pâdişâh şeyhi olarak saraya dahil olmuş saraydan da destek alarak ilginç konuları gündeme getirerek şöhretine şöhret katmıştır. Örneğin Bahâyî Efendi'nin duhânın halline verdiği fetvâsını yenilemişler, karşı oldukları kesimlerden intikam almak için planlar yapmışlar, devlet katından kendilerine destek arayışlarına devam etmişlerdir. (Şeyhî, vr. 7b-8a.)

¹⁷⁴⁹ Şeyhî, vr. 8b.

Efendi'ye Üsküdârî Mahmûd Efendi (k.s.) Hazretleri'nin halîfelerinden birisi “*Şurada Çavuşoğlu nâmında bir küstâh tarrâhat*¹⁷⁵⁰ söylemiş, eizze-i dîn-i mübîn olan ehl-i takvâ ve ehl-i irşad devrân ile zikrullâhı erkân-ı tarîkattan olmak üzere tevcih eylemişlerdir. Nâ-hak yere ehl-i tevhîdî inkâr edenler kâfirlerdir” der. Bu tepkiden dolayı ortalık sükûn bulsa da bu keşmekeş Köprülü Mehmed Paşa'nın vezîr-i âzam olduğu seneye değin sürer. O sene çıkardıkları bir fitne sebebi ile Üstüvânî ve birkaç meşhûr müfessirin sürgün edilmesi ile fitneler sükûn bulur.¹⁷⁵¹

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşıldığı kadarıyla ehlullah, mutaasıblara karşı genellikle devlet kademelerine başvurarak kendilerini saldırılardan korumaya çalışmışlardır. Fakat istemeyerek de olsa bâtın kılıcını da kullanmışlar, söz konusu mutaassıb âlimler bile bu durumun farkına varmışlardır. Bu durumu bir örnek ile anlatalım: Bir grup meşâyih, mollaların tasallutundan bunalarak, vaktin şeyhülislâmına şikâyetle giderler. Şeyhülislâm Hanefî Efendi:¹⁷⁵² “*Kadıâdelîler bu devlete şâh ve berk salmış bir köklü ağaca benzer. Bir şâhı bostancılar ocağına, bir şâhı baltacılar ocağından tâ sarây-ı hümayûna, bir şâhı âmmе-i ehl-i sûka sirâyet ile istihkâm bulmuşlardır. Rıfk ve mülâyemetle nasihat kabûl etmiyorlar. Ne vecihle ref' edelim*” der. Meclisten bir ulemâ söz alarak mollaları bâtın kılıcına havale etmelerini söyler. Meşâyih'tan Gafûrî Efendi başını kaldırıp: “*Sultânım, biz zâhir emri ile maslahat bitsin deriz. Yoksa ahvâl-i bâtına kalırsa hazret-i Kahhâr müntakîmdir*” dedikten sonra “*Bir de öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz*”¹⁷⁵³ âyet-i kerîmesini okuyarak fatiha deyip kalkar giderler. Bir hafta sonra mezkur mollalar sürgüne gider. Hattâ “*Bâtın kılıcı da kim*” diyen zât, Mısır'a sürülünce, “*Azizler bâtın kılıcını ziyâde saldılar, hattâ ucu bize dahî dokundu*” diye, latîfe eder.¹⁷⁵⁴

Konu ile ilgili bir başka husus da şerîati koruma bahanesi ile devlet erkini kullanarak tarîkat ehline büyük eziyetler eden bu vâizler gurubu sık sık korumaya çalıştıkları şerîatin ilkelerini kendileri ihlâl etmekten çekinmemişlerdir. Bu ihlalleri halka yansıyınca da kendilerini haklı çıkarmak için garip savunmalar geliştirmişlerdir. Şimdi bunlardan bazı örnekler verelim:

¹⁷⁵⁰ Şeyhî, vr. 9a.

¹⁷⁵¹ Şeyhî, *Kûtu'l-Uşşâk*, vr. 9a-9b.

¹⁷⁵² Şeyhî, vr. 10b.

¹⁷⁵³ (8. Enfâl: 25)

¹⁷⁵⁴ Şeyhî, vr. 11a.

Vâizlerden birinin kebâir bir günâhı irtikap ettiğini gören bir şahıs: “*Behî/behey Efendi, lezzet-i nefsanîden olan kabâyıhı cümle lûce irtikâb edip, sûret-i zâhirde cüz’iyyât makûlesi olan şeylerde taassub edersiz. Bunun aslı nedir?*” deyince Vâiz: “*Beyim sen gayet ahmak imişsin. İnsân bir harâmı irtikâb ettiği zamân, zımında ya mâl tahsili, ya zevk-i nefsanî ve lezzet bulunmaya muhtaçtır. Bu durumda günâhkârlığı abes olmaz. Fakat altın ve gümüş kullanmak, harîr giymek, tütün içmek ve tagannî dinlemek gibi şeylerde ne lezzet vardır. Akıllı olan bu lezzet-i cüz’iyyâtı terk ve sûret-i zâhirde inkâr ve men’i bâbında taassub gösterip, avamdan olan ahmâkları hüsn-i hâline i’tikâd ettirir. Fakat sır ortakları ile perde arkasında dünyevî maslahat ve nefsanî lezzete der-kâr olmaya mâni’ yoktur. Bu irtikaplarını gizleyerek câhillerin sû-i zannından kurtulmuş olur*”¹⁷⁵⁵ diye kendisini savunur.

Yine anlatıldığına göre Vâî Efendi’nin muhiblerinden biri ona, zühd ve takvâda münferid/biricik olmasına rağmen dünya nimetlerine aşırı rağbet göstermesinin hikmetini sorar. Vâî Efendi ise dünyânın kendisinin kabîh ve mezmûm olmadığını, herkesin matlûb¹⁷⁵⁶ ve mergûbu olan bir nimet-i celîle olduğunu, zemmedilen kısmının tahsili ve bu nimetlerin nasıl tüketileceği ile ilgili olduğunu söyler ve şu izahı yapar: Nimeti ahz ve tenâvülde/kazanıp yemede avam âlime eşit ve müşâbih değildir. Bundan dolayı avama haram olan bir lokmanın kuvvet-i ilmiyye ve tasarrufât-ı akliyye ile kendisine helâl olacağını söyler. Bu kapalı açıklama ile konuyu anlayamayan kişi Vâî Efendi’den meseleyi bir örnekle anlatmasını söyler. Vâî Efendi de “*Yemek yerken sen dışlarının arasına giren et parçasını hilâl ve zor ile dışarı çıkarıp yutarsın sana mekrûh olur. Ben ise nâzik bir şekilde çıkarır yutarım böylelikle bana helâl olur*” diyerek sözlerine şöyle devam eder. “*Siz me’kûlâtta harâm malı alıp yerken biz ise me’kûlât ve melbûsâtı dîn ile alırız. Ay başında şüpheli malımızdan iâde ederiz. Bizim dünya malını ahz ve tenâvül hususunda nice âlimâne tasarruf yöntemlerimiz olup, böylelikle haramlar bile bize câiz olur*” der.¹⁷⁵⁷

¹⁷⁵⁵ Şeyhî, *Kûtu’l-Uşşâk*, vr. 9b-10a.

¹⁷⁵⁶ Şeyhî, vr. 10b.

¹⁷⁵⁷ Mollaların işlediği günâhları savunmasını istihzalı bir dil kullanarak eleştirmek isteyen müellifimiz: “*Hüner ve kabâhat malı sarfetmekte olup, yoksa gasp ve tahsilinde değil imiş. Zihî nâdân ve gâfil ve zihî hodbin merâyâyı hâsır imiş*” buyurur. “*Şu kaba câhil, gâfil menfaatçi hodbinlere bakın*” gibi bir ifadeyle bu eleştirisini dile getirir. (Bkz., Şeyhî, vr. 10a-10b.)

SONUÇ

Süleyman Şeyhî Efendi, yaklaşık yetmiş yıllık ömrüne tarihten kelâmî meselelere kadar birçok eser sığdırmış, âyanlık ve mütesellimlik yapmış, bulunduğu yörede saygın bir konum edinmiş mutasavvıf bir müellif, şâir, şârih, yazar ve devlet adamı olarak tarihteki yerini almıştır. Eserlerinden Arapça ve Farsça'yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Vasat düzeyde bir şâir olan müellifimiz, biri elimizde mevcut olan iki adet divan tertip etmiştir. Ayrıca divan edebiyatında kullanılan birçok imgeyi teorik olarak izah ederek bu alandaki yetkinliğini ortaya koymuştur.

Maddî ve mânevî alanda iyi bir eğitim aldığına inandığımız müellifimiz, sekr ve sahv hallerini yerli yerinde yaşamış gerçek bir mürşid-i kâmilidir. Yöneticiliğinin yanında bulunduğu bölgede her kesimden insanın sevip saydığı, ondan bilgi aldığı, hangi tarîkattan olursa olsun mürşidini kaybedenlerin tesellişi onda buldukları, kendilerine mürşid atamasını istedikleri önemli bir kişiliktir.

Süleyman Şeyhî Efendi, sosyal sorumluluk sahibi bir Allah dostudur. Nitekim salgın hastalıklar sırasında kendi sağlığını tehlikeye atma pahasına hastalara okumuştur. İnsanlara karşı duyduğu bu sorumluluk ve merhamet, bulunduğu merteye gereği, şerîata aykırı olsa da, âhiret hayatına da uzanmış, kâfirler de dahil bütün günâhkârları mazur gören bir anlayış geliştirmiştir. *“Amelin ihtiyardan önce kazâ olması gibi”*¹⁷⁵⁸

¹⁷⁵⁸ Süleyman Şeyhî Efendi bu meseleyi *“Nükte-i müşkile”* başlığı altında şöyle izah etmiştir: *“Hak sübhânehû ve teâlâ kullarının ihtiyârlanm kendi yed-i istiklâllerine vermiş ve muhtâr eylemiş. Ammâ ihtiyardan evvel amellerini eğer hayr ve eğer şer kazâ eylemiş ve a'yân-ı sâbitede ezeli ve levh-i mahfuzda imzâ eylemiş. Pes la- muhâl ki kazâ ve ilmde sâbit olduğu veçhe üzre olsa gerektir. Öyle olsa kulun ihtiyârından ne fâide ki ihtiyârdan mukaddem ef'âl ve a'mâl kazâ olmuş. Pes lâzım geldi ki ihtiyâr kazâ ve kadere tâbi' ola. Pes kazâ olan emri icrâda âsi değil belki muti' olmak icâb eder. Her kimesne kâffe-i akvâl ve ef'âl ve a'mâl ve mecmû'-ı harekât ve ahvâlde murâd-ı Hakk'a münkâd ve emr u nehve imtisâl etmiş olur. Şöyle ki hilâf-ı rızâyı Rabbânî ve mugâyir-i kazâ-yı Sübhânî zerre mikdârı amel ve harekette olmamış ve olmağa dahî mecâl bulmamış. Ba'zı hilâf görüldüğü hilâf-ı nazar ve adem-i fehmden iktizâ etmiş. Kema kale azze ve celle: “De ki: Herkes kendi yapışma uygun işler görür” (17. İsrâ: 84) el-âyeh. Ba'zı muhakkik “şâkileti” isti'dâd-ı abd ile te'vîl buyurmuş. Ve ba'zı küllî zılâl-i kevnîyye-i sûriyye ve şâkileti zû-zıll ki Vâhidü'l-Kahhâr ve Celîlü'l-Cebbârdır. Pes iki veçhile dahî ta'bir-i mezkûra muvâfık ve mecmû'-ı a'mâl Hakk'ın taht-ı kahrî ve hakikatte fâil-i hakîkî “...Şüphesiz Rabbin dilediğini yapandır.” (11. Hud: 107) hakikati gereği Cenâb-ı Hak olduğuna mutâbıktır. Eğer isti'dâda hami olursa isti'dâdın ta'rîfi bâlâda zıkr olduğu ki, herkesin mine'l-ezel ile'l-ebed mecmû'-ı ahvâlî Hakk'ın ilminde sübûtundan ibârettir. Öyle olsa ahvâl-i halâyık ilm-i Hak'ta her nice sâbit ve ma'lûm olmuş ise, bu âlemde elbette öylecesine zuhûr etse gerektir. Onu tebdile enbiyâ dahî kadir değildir. Kande kaldı ki ihtiyâr ve irâdet-i halâyık ve eğer kavî-i sâni ki zû-zıll ile te'vîl buyurmuşlar. Onda dahî ef'âl-i halâyıkta Hak'tan mâ-adâ bir ferdin müdâhalesi olmak ihtimâli yoktur. Zîrâ gölgenin cemî'-i harekâtı zû-zıll ile yani gölge sahibine tabidir. Zû-zıll ne veçhile ve ne cânibe hareket ederse, zillîn tebaiyyetten gayri nesnesi yoktur. Onun için ki henüz kendiliği vücûdu yoktur. Ondan mâ-adâ nazm-ı celîlî 'ş-şânın tefsir ve te'vîl her ne veçhile tahkik olunduyse, fâil-i hakîkî Hakk olduğuna nâzır olduğu zâhirdir. Ve bu ta'rîfe dâir âyât-ı Kur'ânîyye ve*

anlaşılmaz, garip ve sübjektif bir görüşe sahip olan müellifimiz, meseleyi takdîr-i ezeliye havale ederek, adeta cebri bir anlayış sergilemiştir. Bu bağlamda insanların şeytan, nefis ve günâh işleme dürtüsü karşısında âciz oldukları, karşı koyacak hiçbir güçler olmadığı anlayışı açıkça nassa aykırıdır. Onun en ilginç fikirleri de kadınların dünyada ezildiğine dair iddialarıdır. Belâ ve musîbetlerin hikmetini izah ederken, modern anlamda sosyolojik bir perspektif ortaya koymuş, yer yer derin psikolojik tahliller yapmıştır. Kendisine oğlundan şikâyet eden bir babayı insanın yaratılış öyküsüne atıfta bulunarak tesellî etmesi oldukça ilginç ve her haliyle keskin bir zeka ürünüdür.

“İlim bir nokta idi onu câhillere çoğalttı” vecîzesindeki cehaleti sonsuz bilgi karşısında mertebe eksikliği olarak algılamış olacak ki insanın sorumluluğunu mertebesi ile sınırlamış “*Mahcûrsa ma’zûrdur*” anlayışı ile hareket etmiştir. Sahip olduğu vahdet-i vücûd anlayışı ile şiddetle eleştirdiği tasavvuf adına ortaya çıkmış mülhidleri ve mutasavvıfları küfürle ithâm edecek kadar tasavvufa büyük bir düşmanlık besleyen mutaassıb ulemâyı son tahlilde Allah Teâlâ’nın celâl tecellîleri olarak görerek onları hoş görmüştür. Çünkü o evrende celâl ve cemâl tecellisinden başka bir şey görmez. Bir örnek vermek gerekirse salgın hastalıklar karşısında tedbir olarak insanların bulunduğu yeri terk etmesine cevaz vermeyen ulemâyı şiddetle eleştirdikten sonra onların böyle bir fetva vermesine mâkul bir sebep arar. Ona göre onlar bu fetvaları ile imkansızlıklar nedeniyle yaşadıkları yeri terk edemeyen insanları tesellî etmek için vermişlerdir. Dolayısıyla müellifimiz mutaassıb ulemâyı şiddetle eleştirmekle birlikte dilinden düşürmediği “*Zâhir bâtının köprüsüdür*” anlayışı ile ilm-i zâhirin ve gerçek zâhir ulemâsının değerine asla gölge düşürmemiş, onların temsil ettiği ya da tırnak içinde, “*Temsil edemeyerek gölge düşürdüğü şerîatin*” hakkını korumuştur. Sırf şerîata duyduğu saygıya binaen, zâhire aykırı olan bâtının gerekirse inkâr edilmesi gerektiğini defaâtle ifade etmiştir. Mülhid ve mutaassıbların tam anlamı ile hüküm sürdüğü bir devirde yaşayan Süleyman Şeyhî Efendi, sâliklerin ilhâda düşmemeleri için, mezâlik-i akdâm/ayak kaydırıcı bir niteliğe sahip olması nedeni ile istismara açık olan mârifet mertebesini enine boyuna izah etmiştir.

ahâdîs-i nebeviyye nice yerde mübîn ve musarrahdır. Vallâhu a’lem ve ahkem.” (Şeyhî, *Nikât*, vr. 45b-46a.)

Samimi bir Nakşbendî müntesibi olan müellifimiz, Hakk'a ulaşmada tek yolun Nakşbendîlik olduğunu empoze edecek bir uslûba sahip olmakla birlikte diğer tarikatların yerini inkâr etmemiştir. Fakat diğerlerini gölgede bırakacak kadar baskın bir uslûpla kendi tarikatını övmüştür. Şiirlerinde pâdişâha varıncaya dek büyük bir cesaretle devlet yönetimin ve toplumun bozulmasını eleştirmiştir.

Tevhîdî bakış açısı gereği, ezelden ebede etkin ve faal bir Allah (c.c.) anlayışına sahip olan Süleyman Şeyhî Efendi, ilahî tecellîleri o kadar derinden hisseder ki bu hissiyatını “*Yevm-i cedîd ve rızk-ı cedîd*” vecizesi ile özetler.

Süleyman Şeyhî Efendi, özellikle de *Bahrü'l-Velâye* adlı eserinde görüleceği üzere tahlilci ve tenkitçi bir anlayışa sahip olup, genel geçer tasavvufî anlayışın dışında birçok görüş ortaya koymuş, en azından birçok kavramı farklı bir uslûpla ele almıştır. İşin aslına bakılırsa bir Allah dostu hiçbir yeni görüş ortaya koymasa bile, o insanlığın önüne açılmış yepyeni bir kitaptır. Müellifin ele aldığı kavramlardan başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Şerîat, tarikat, mârifet, hakikat, tasavvuf, aşk, aşkın meşruiyeti, seyr ü sülûk, tâlib, mürid, sâlik, ârif ve mu'terif, velî, insân-ı kâmil, mürşid-i kâmil, sahte şeyhler, vahdet-i vücûd, letâif, nefis, kalb, rûh, iman, küfür, şirk, şirk-i hafî, mü'min, münafık, kâfir müşrik, küfr-i hakîkî, cem' tevhid ve ilhâd, tevekkül, dört terk, rüya, levn, şehvet, dünya sevgisi, râbîta, muâyene, müşâhede, kurb ve bu'd, fakr, nisbet ve bar, insibağ ve in'ikâs, şuhûs-i selâse, kâfirin son nefesinde imanlı, mü'minin son nefesinde küfür üzere ölmesinin hikmeti, isti'dâd ve kabiliyet, cüz'î irade ve küllî irade ilişkisi, kadınların dünyada ezilmesi, belâ ve musîbetlerin hikmeti, âhiret azâbının ebedî olup olmaması, cemâl tecellîlerinin ağırlıkta olduğu âhiret tasavvuru, medrese ve tekke ehli arasındaki ilişkiler, mutaassıb ulemâ, mülhîd ve zındıklar, zâhir ve bâtın ehli arasındaki sorunlara çözüm önerileri, evliyâ biyografileri, tahlil ve tenkitler, sâliklere önemli tavsiyeler.

Süleyman Şeyhî Efendi, ilgi alanına giren meseleleri ele alırken görüşlerini âyet-i kerîme, hadîs-i şerîf ve kelâm-ı kibârlar ile desteklemeyi ihmal etmemiştir. Bu bağlamda birçok Allah dostunun görüşlerine yer vermiş, alıntı yaptığı kaynakları yer yer belirtmiştir. Ayrıca tekke-medrese arasındaki ilişkileri ele alırken yaptığı gibi ele aldığı meselenin tarihsel bir karşılığı varsa o bağlantıyı kurmayı ihmal etmemiştir. Doğal olarak eserlerini yaşadığı asrın lisanı, kelime ve kavramları ile oluşturan

müellifimiz, bu özelliği ile bir bakıma devrinin dil ve uslûbuna, hatta genel geçer fikir ve düşünce akımlarına da ışık tutmuştur. Bu bağlamda yazdığı eserler vasıtası ile yaşadığı devrin okunması açısından bir değer ortaya koymuştur. Özellikle mektubâtında kendi okuduğu ve başkalarının okuduğu eserlerden de bahsederek nelerin revaçta olduğuna dair de bizlere önemli ipuçları vermiştir.

Müellifimizin tasavvufî düşünceleri hakkında az da olsa bir fikir vermesi açısından birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Şeyhî'ye göre dünya, dervişin onun karşısında ezilip büzüleceği, ona varlık atfederek onu terk etmeye çalışacağı kadar önemsenecek bir nesne değildir. Dünya bir lokma olsa gerçek bir dervişin ağzını doldurmaz.

Mârifet makamı, tevhîd ve ilhâd çizgisinde olması ve bu mertebe ehlinin mevcûdata bütüncül bir bakış açısına sahip olmaması hasebiyle bu mertebe ayak kaydırıcı bir makamdır. Şeytan bu mertebede birçok zâtı yoldan çıkarmıştır. Fakat yine de çok değerli bir mertebe olup, şerîat ve tarîkat ehli bu mertebeye gıpta ile bakarlar. Mârifet ehli, sekr ve sahv halleri yerli yerinde olmaması yani hakikat mertebesine ermemiş olmaları hasebiyle imamete lâayk değildir.

Şeyhî'ye göre şuhûs-i selâse ile ilgili hâlihazırdaki yorumlar yanlıştır. Şuhûs-i selâsenin asıl anlamı, mübtedî, mutavassıt ve muntahâ sâliktir. Yüce bir makama sahip Allah dostları için ihyâ-i tenden ruhun ihyâsı daha önemlidir. Zira beden ölümlü rûh ise ölümsüzdür.

İnsanların başına gelen belâları onların günâhlarına yormak kolaycı bir anlayıştır. Zira günâh işlediğinden dolayı insanlar helak olsa ilk olarak kâfirler helâk olur. Hâlbuki bu tür âfetlerde genellikle kadınlar, çocuklar, fakirler ve yaşlılar zarar görür. Öyleyse belâ ve musîbetlerin aslolan terbiye edicilik vasfı yanında, nüfus dengesini ayarlamak gibi bir takım hikmetlerle birlikte düşünmek gerekir.

Yine ona göre cehennem ehlini azaba düşür olmaları nedeniyle hor ve hakir görmemek gerekir. Zira yeryüzünde nice Allah dostu şu veya bu sebepten dolayı cehennem misali dünya eziyetlerine maruz kalmışlardır. Fakat onları sıkıntılara uğradıkları için kötü insanlar olarak görmek hiç kimsenin aklına gelmemiştir.

Şeyhî'nin bir başka ilginç görüşüne göre dünyada her hâlükârda kadınlar ezilmektedir. Onun için dünyada çektikleri sıkıntılar fazla olduğu için, ahirette

erkeklerden daha fazla af ve mağfirete nail olmaları, günümüz tabiri ile pozitif ayrımcılığa tâbi tutulmaları beklenir.

Her fırsatta tavsiyelerde bulunmayı alışkanlık haline getirmiş müellifimizin bazı tavsiyeleri şöyledir: Sâlik, sû-i zan sahibi olmamalıdır. Hakkanî olmayan suizan sâlikin tenezzülüne sebep olarak büyük bir vartaya düşürür. Mahremi olmayan kimseye sır vermemeli, vali ve zabitan gibi devlet adamları hakkında ileri geri sözler etmemeli, her duyduğunu söylememeli, bir sözün aslını araştırmadan konuşmamalı, az yiyip, az konuşup, az uyumalıdır. Hilâf-ı cins/kadınlar ile ülfet etmemeli, çağrılmadığı yere gitmemeli, büyüklere saygı küçüklere sevgi göstermelidir. Sâlik, akranları ile ülfet edip, büyüklerden kaçmalıdır. Kemlik/kötülük edene iyilik etmeli, iyilik edenin kulu olmalıdır. Ulemâ meclisine gitmeli, meşâyihin gönlüne girmelidir. Hüsnü zan etmeli, sual etmemeli, ümit etmemeli, dert etmemeli, öfkelenildiğinde endişe ile affı kendisine şîâr edinmelidir. İyilik ve ihsanı hemîşe eylemeli/ dâim kılmalı, fukarâya in'âm, gurabâyı it'âm etmelidir. Hastayı ziyaret etmeli, çok gülmemeli, çok şaka yapmamalı, yaptığı iyiliği söylememeli, müşâveresiz iş yapmamalıdır. Sâlik, muhâlifler meclisine katılmamalı, emanete hıyanet ve zâlîme yardım etmemeli, hükkâm ve zabitan meclisine sık gitmemelidir. Sâlik, riyâ ile amel etmemeli, riyâset davası gütmemeli, cühhâlin sözünü işitmemelidir. Şerîati kendine hisar ederken, tarîkat teklifini haml-i yâr etmeli, hakikat sırrında karar kılmalıdır. İster dünya ister âhiret Hak'tan gayrisini kendine haram etmelidir. Nasihat etmek kolaydır. Müstefid-i nasihat olmalıdır. Nasihatın bazısından gâfil olunur ise de bazısından istifade edilir. Sâlik bu gerçeği gözden kaçırmamalıdır. Yani nasihatla ilişkisini kesmemelidir.

Burada özellikle müellifimizin ana düşüncesi olan vahdet-i vücûd anlayışına değinmek istiyorum. Çünkü benim bu çalışmadan en büyük istifadem, oldukça tartışmalı bir düşünce sistemi olan vahdet-i vücûd anlayışı hakkında birinci elden sahih bilgiler edinmem olmuştur. Bu kazanımlarımı şöyle özetleyebilirim: Vahdet-i vücûd anlayışı, zihin dünyasında üretilmiş, hayattan kopuk kuru bir felsefe değildir. Aksine bütün bir hayatı her yönü ile izah eden bir düşüncedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olmak demek; olumsuz bir tecellî ile karşılaştığımızda celâl sıfatı ile mütesellî olmak, olumlu bir tecellîye uğradığımızda ise cemâl sıfatı ile mesrur olmayı gerektiren bir düşünceye sahip olmak demektir. Kişi bu mertebeye erememiş olsa bile, kastettiğimiz anlamda az çok bu düşünceden istifade edebilir.

Celâl ve cemâl tecellîlerinin evrende birlikte cârî olduğu gerçeğinden habersiz olan insanoğlu, tabiatı gereği sadece Allah Teâlâ'nın cemâl tecellîlerine muntazır olup, celâl tecellîlerine karşı hep mesafeli davranmış, bu tecellîleri çoğunlukla hoş karşılamamıştır. Bunda da toplumsal ön yargılar önemli bir rol oynamıştır. Örneğin soğuk olmasından dolayı kış mevsimine karşı genel bir ön yargı oluşmuş, bu ön yargı ile kış mevsimindeki cemâl tecellîleri olarak tezahür eden güzellikler gözden kaçmıştır. Yine birçok insan, celâl tecellîsi olarak var olan sayısız varlığa karşı hoşgörüsüz, nefret dolu ve dışlayıcı bir bakış açısına sahip olmuştur. Bu tek yönlü bakış, evrende cârî olan mutlak var oluşun en az yüzde elli eksik olarak algılanmasına neden olmaktadır.

Sadece cemâl tecellîlerine odaklanmanın bir başka sakıncası da Allah Teâlâ'nın celâl tecellîleri olarak yansıyan bela, dert ve mihnetlere karşı hazırlıksız ve savunmasız kalmaktır. Hâlbuki, celâl içinde cemâl tecellîlerini gören bir insan bu sıkıntıları daha kolay atlatır. Onları dosttan bilerek gücü oranında hoş karşılar.

Fakat istismâra açık bir konu olan ve ancak mertebesine ermiş kişi tarafından idrâk edilebilecek bu ulvî anlayış, doğru bir şekilde anlaşılmalıdır. Zira bu düşünce doğru anlaşılmaz ise hak bâtil çizgisi kolaylıkla aradan kalkarak Hindistan'da ortaya çıkan Ekber Şah örneğinde olduğu gibi “*dinlerin ittihadı*” ve bu anlayışın farklı bir formda günümüze yansımaları olan “*dinler arası diyalog*” gibi yanlış anlayışlara zemin hazırlayabilir. Öyleyse vahdet-i vücûd anlayışı, genel bir itikad olarak lanse edilmekten ziyade bir seziş ve duyuş olarak topluma verilmelidir. Bu hissediş ve duyuş özellikle de hor gördüğümüz mahlukâta karşı sevgi ile bakmamızı sağlayacaktır. Hoşgörüsüzlüğün zirveye çıktığı günümüz dünyasında gönülleri yumuşatıcı böylesi bir düşünce iklimine ne kadar muhtaç olduğumuz aşîkârdır.

Yaptığım uzun soluklu bu çalışma çerçevesinde gönül rahatlığı ile şunu söyleyebilirim ki akademik çalışma anlamında müellifimiz daha nice doktora ve yüksek lisans tezi çalışmalarına konu olabilir. Hakkında birçok makaleler yazılabilir. Nitekim şu anda “*Usûl'ül-Vusûl*” adlı eseri üzerine bir yüksek lisans tezi yapılmaktadır. Rüya tabirlerini içeren “*Terkibât-ı Erbaîn*”, “*Usûl'ül-Vusûl*” gibi eserleri kitap halinde yayınlanarak halkın hizmetlerine sunulabilir. “*Nikâtü'l-Hikem*” adlı eseri kelâmî meselelerde yeni mesajlar verebilir. Yine kayıp olan “*Târih-i Köstendil*” adlı eseri Köstendil ve Balkanlar hakkında yeni bilgiler sunabilir. Bu anlamda yaptığımız bu

Çalışma konuya ancak bir virgöl koymuş olur. Zira Süleyman Şeyhî Efendi'nin imkanlarımız ölçüsünde yurt içi ve yurt dışındaki kütüphanelerde yaptığımız bütün araştırmalarımıza rağmen, biri Köstendil tarihi ile ilgili, diğer altısı tasavvufî mahiyetteki 7 adet eserine henüz ulaşamamış durumdayız.

Sonuç olarak, bıraktığı bunca eser ve örnek yaşantısı ile “*Gök kubbede hoş bir sedâ bırakmış*” olan Süleyman Şeyhî Efendi'nin asırlar ötesinden gelen çağrısına kulak verilmeli, hakkında yapılacak daha nice ilmî ve edebî çalışmalar ile verdiği değerli mesajı daha çok insana duyurularak onun azîz ruhu taltîf edilmelidir.



KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad *el-Mu'cem'ü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984.
- Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, (Terc. Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), Marifet Yay., 1998.
- Abdurrahman b. Salih b. Dehş, *el-Akvalu's-Şazze fi't-Tefsir Neş'etuha ve Esbabuha ve Asaruha*, (B.D.T.), Suudi Arabistan, 1423.
- Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, I-VI, Mahmud Bey Matb., İstanbul 1324/11906.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İšteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.
- el-Afîfî, Ebu'l-A'lâ, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", (Terc. Abdullah Kartal), *UÜİFD*, (9), 9, Bursa, 2000, 697-714.
- _____, *İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmed Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, (Çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), Risale Yay., 1996.
- Ağırman, Mustafa, *Hazreti Muhammed (s.a.v) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, Ravza Yayınları, İstanbul 1997.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* I-VI, Dâru Sadır, Beyrut 1313.
- Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, (Arapça'ya Çev. Muhammed Murad el-Menzilevî), Demir Kitabevi, İstanbul 1963.
- Ahmed Abdurrahim, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmîzî ve Masâdirûh mine's-Sunneh*, Kâhire, 1988.
- Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1995.
- Âkil, Muhammed, *Selefî Tasavvuf*, (Çev. Mustafa Kılıçlı), Birey Yayınları, İstanbul 1998.

- Aksoy, Hasan, “Hazreti Peygamber ile İlgili Edebî Türler”, *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı Türk İslâm Edebiyatı*, Anadolu Üniversitesi Yayınları Açık Öğretim Fakültesi Yayını Nu: 1107, Eskişehir Ocak 2013, 182-206.
- Albayrak, Sâdık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* I-V Medrese Yayınları, İstanbul 1980-1981.
- Algar, Hamid, “Nakşibendiyye”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.
- Ankaravî, İsmail Rasûhî, *Minhâcu'l-Fukarâ ve Hücetü's-Semâ'*, Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286.
- _____, *Minhacü'l-Fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf Istılâhları*, (Yayına Hazırlayan: Safî Arpaguş), Vefa Yayınları, İstanbul 2008.
- Arberry, A. J., *Sufism (An Account of the Mystic of İslâm)*, London 1956.
- Armstrong, Amatullah, *Sûfî Terminology al-Qamus al-Sûfî the Mystical Language of İslâm*, Ferozsons Pvt ltd, Lahore 2001.
- Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmûs Tercümesi*, I-IV, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1304-1305/1886-1887.
- Asiye Hâtun, *Rüya Mektupları*, (Sad. Cemal Kafadar), Oğlak, İstanbul 1994.
- el-Askeri, Ebu Hilal, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, (Thk. Muhammed İbrahim Selim), Kahire 14 18/1997.
- Atlı, Ahmet, *Tasavvufta Ricâlu'l-Gayb*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara 2011.
- Attas, Nâkib, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (Çev. Mahmud Erol Kılıç), İnsân Yayınları, İstanbul 1995.
- Aydemir, Kazım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kûtu'l-Uşşâk ve Hulâsatü'l-Esrâr'ın Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul 1998.
- Aydın, Mehmet, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000.

Aydoğdu, Rukiye, *19. Yüz Yıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde*-(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2008.

_____, 19. Yüzyıl Osmanlısında Tasavvuf-Hadis Geleneğinin Bir Temsilcisi: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, I. *Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu*, 03-05-Ekim 2013, *Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane Üniv. Yay., (Editörler: İhsan Günaydın, Ali Kuzudişli, Adem Çatak), Ankara 2014.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupada Osmanlı Mimarî Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1981, 1982.

Ayverdi, İlhan *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Târihî Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, Kubbealtı, İstanbul 2011.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Hasan, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkıbeleri*, (Çev. A. Şener- M. R. Ayas), Ankara 1972.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âşâru'l-Müellifîn*, I-II, MEB, İstanbul 1951-1955.

Bahtiyar, Niyâzi Hüseyin, *Balkanlarda Türk Ünlüleri (Ansiklopedik Bilgiler)*, Bizimyurt Yay., İst., 1999, 216-222.

Baklî, Ruzbihan, *Şerh-i Şathiyyat*, (nşr. H. Corbin), Tahran 1981.

Bâlî Efendi, Sofyalı, *Duanın Kabûlü Hakkında Risâle*, Süleymaniye Ktp. M. Ârif-M. Murad 213/1, vr. 28a-31b.

_____, *Mecmûatü'n-Nesâyih Risâlesi*, Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu: 350.

_____, *Padişah'a Arzuhâl Mektubu*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, No. 818,

Balkanlar'da Osmanlı Vakıfları, *Vakfiyeler Bulgaristan, Ottoman Wagfs in the Balkans Waaf Deeds Bulgaria*, (Haz. Halit Eren, Önder Bayır, Mustafa Oğuz, Zekai Mete, Editör: Halit Eren), İrcica, İstanbul 2012. Belgenin aslı için bkz., III, 1161, VGMA, Defter nr. 5811, 163.)

Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB, Devlet Kitapları, İstanbul

1977.

Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1942. II, 279-304.

Bayar, Muharrem, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşunun 700. Yılında Rumeli’ndeki Türk Varlığı Evlâd-ı Fâtihân” *Türk Kültürü*, Sayı: 445, Yıl: XXXVIII, AÜB, Ankara Mayıs 2000, 257-275.

Bayram, Mikâil, *Şeyh Evhadü’-d-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Kardelen Yay., İstanbul, ts.

Bayram, Sadi, “Bulgaristan’daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri”, *Vakıflar Dergisi*, 20, 1988, 475-482.

Bedir, Engin, “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi ve Eseri Lemeât-ı Nakşibendiyye” *Bülten İlam*, Yıl: 5, Sayı: 12, İstanbul 2011.

_____, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin “Lemeât-ı Nakşibend” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2010.

_____, Tasavvufî Tecrübe İçinde Rüya Bilgisinin Yeri “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi’nin Görüşleri”, Erişim Tarihi: 21 Nisan 2013, <http://haceganhanedani.com/.../>.

Berki, Ali Himmet Berki, “Sakk, Sebk”, *İstılâh ve Tabirler*, Doğu Matbaası, Ankara 1966.

Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-Kübra*, Mektebetü’l-Baz, Mekke 1414/1994.

_____, *Şuâbü’l-Îmân*, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1410.

Bıçakçı, Hacı Murat, *Cem’âl-i Halvetî ve Şerh-i Hadîs-i Erbaîn’i*, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Erzurum 2001.

Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukukî İslâmiye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu*, VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul ts.

Blachere, Regis, “Nefs kelimesinin Kur’an’da Kullanışı Hakkında Bazı Notlar”, (Çev. Sadık Kılıç), *AÜİFD*, Erzurum 1982, V, 189-196.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Edebü'l-Müfred*, (Thk. Halid Abdurrahman), Dâru'l-Mârife, Beyrut 1996.

_____, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Beyrut 1991; İstanbul 1981.

Bursalı Mehmed Tahir, “Süleyman Efendi: Köstendilî Mollazade Şeyhî Efendi”, *Sırat-ı Müstakîm: Sebilü'r-Reşad*, VI, (145), İstanbul 2 Haziran 1327.

_____, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/h.1342.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî/Gizli Hazine*, (Çev. Abdulkâdir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü Eser, Eser Kitabevi, İstanbul 1969.

Bülbül, Tuncay, Filiz Kılıç, “Bulgaristan Doğumlu Divan Şairleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 43, 2007, 49-66.

Carra de Vaux, “Şerh”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB., İstanbul, 1979, XI,

Castellan, Georges, *Balkanların Târîhi 14-20. Yüzyıl*, (Çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu), İstanbul 1993.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*. Akçağ Yayınevi, Ankara 1985.

Cebecioğlu, Ethem, “Nefs”, *İslâm Dergisi*, Sayı: 130, Haziran 1994.

_____, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

Celep, Halil, *Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı Ankara 2012.

_____, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Anlayışı Sofyalı Bali Efendi's Understanding of Mysticism”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal of the Institute of Social Sciences*, Sayı Number 12, Sonbahar Autumn, Ankara 2013, 99-126.

Cemal, Mithat, *Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1986.

Cengiz, Muammer, *Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Mahmûd Şebüsterînin Gülşen-i Râz Mesnevîsi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2014.

_____, “Manzum Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Gülşen-i Râz”, *Tasavvuf*, İstanbul, 2012, sayı: 30, ss. 61-86.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, (Thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Daru'l-Kütübü'l-Arabî, III, Mısır ts.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Ceyhan, Ömür *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yay., İstanbul 2007.

Ceyhan, Semih, “Köstendilli Süleyman Şeyhî”, *DİA*, XXXVIII, Ankara 2010.

el-Ceylî, Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Abdulkadir Akçiçek), Üçdal Neşriyat, I-II, İstanbul 1980.

Chittick, William, *Hayâl Âlemleri İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Cici, Recep, “Sofya Kiril ve Metodiy Milli Kütüphanesi'nde Bulunan İslâm Hukuku ile İlgili Yazma Eserler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, 2005, 341-400.

Cihan, Sadık, “Şeyhî ve Hadîs-i Erbaîn Tercümesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Matbaası, Samsun 1997. 5-28.

Corbin, Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak (İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile)* Çev. Zeynep Oktay) Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Cürcanî, es-Seyyid Eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Târifât*, ts.

_____, *Tarifât*, (Terc. ve Şerh Eden: Ârif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997.

Çakır, Mehmet Sâki, “Alvarlı Muhammed Lutfî Divânında Şeriat- Tarikat- Mârifet- Hakikat Kavramları”, (Ed. Cengiz Gündoğdu), *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî Alvarlı Efe Sempozyumu*, I-II, (ss 195-201), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2013.

Cevherî, İsmail b. Hamad *es-Sihâh*, I-IV, Beyrut, 1983.

Çelebi, Evliyâ, *Muhammed Zillî, b. Dervîş, Seyahât-nâme*, I-X, İkdâm Matb., İstanbul 1314-1315.

Çelebî, Kâtib, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, (Haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), I-II, MEB, İstanbul 1971/1972.

Çelebioğlu, Âmil “Ahmed Bîcan”, *TDV*, 1989, II, 49-51.

Çelik, Ahmet, *Tarihi Süreçte Bâtînî ve İşârî Yorum*, Aktif Yayınları, Erzurum 2008.

_____, *Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği*, Ekev Yayınları, Erzurum 2002.

Çelik, İsa, *Muhammed İkbal'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.

_____, “Çağdaş İki İslâm Şairi: Muhammed İkbal ve Mehmed Âkif: Şiirlerindeki Ana Tema ve Motifler Açısından Müşterek Unsurlar Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Sayı: 22, Erzurum 2004, 151-192.

_____, “Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla ‘Nazar-ı İslâm’da Fakr” *AÜAED*, Sayı: 22, Erzurum 2003.

_____, “Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sufis*, George Allen Unwin Ltd., First Published, London 1964, 104, *Tasavvuf*, Ankara, 2003, Sayı: 10, 445-448.

_____, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, 149-179.

_____, “Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 38, Erzurum 2008, 159-184.

_____, “Makedonya’da Bir Kâdirî Şeyhi: Kırımlı Selim Baba”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, Erişim Tarihi: 20 Eylül 2015.

_____, “Mesnevî-i Mânevî”, *Tasavvuf*, Sayı: 14, Ankara 2005, 661-696.

_____, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tercüme ve Şerhleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 19, Erzurum 2002, 71-93.

- _____, “Mevlânâ’nın Mesnevîsi’nin Yedinci Cildi Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 20, Erzurum 2002, 85-98.
- _____, “Muhammed İkbâl’de Akıl ve Aşk”, *Tasavvuf*, Ankara 2008, Sayı: 22, 23-57.
- _____, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Tasavvufî Fakr”, *Tabula Rasa*, Sayı: 5, 2002, 83-106.
- _____, “Tasavvufî Düşünce de Havâtır”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, Sayı: 1, (1-16).
- _____, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhâniyye”, *Marife Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 2, Güz, 2009.
- _____, “Tasavvufî Şerh Edebiyatı Bağlamında Mesnevî Şerhlerinden Kırk Beyit Yorumu Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme”, *A. Ü. Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 23, Erzurum 2004, 33-56.
- _____, “Tasavvufî Şerh Edebiyatı Bağlamında Mesnevî Şerhlerinden Kırk Beyit Yorumu Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, Erzurum 2004, 33-56.
- _____, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007.
- _____, *Tasavvufî Düşünce de İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı “, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, (5), 12, 25-52.
- _____, *Vuslata Davet: Burhânu’l-Ârifîn Miftâhu Müşkilâti’s-Sâdikîn Âdâbu Tarîki’l-Vâsılîn Selîm Divâne*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Çelik, Şemsettin, *XIX. Yüzyılda Erzurum’da İlmî Muhit*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitim Anabilim Dalı, Erzurum 2001.
- Çetin, İsmail, *Tasavvufî Âdâb: Edeple Varış Lûtufla Dönüş*, Âbâb Yayınları, İstanbul 1984.
- Çulpan, Cevdet, *Türk Taş Köprüleri Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar*, TTK

Basimevi, Ankara 2002.

Dabbağ, Abdulaziz, *El-İbriz*, (Çev. Celâl Yıldırım), Demir Kitabevi, İstanbul 1979.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. I-IV, Türkiye Yayınları İstanbul 1972.

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar, 3000 Türk ve İslâm Müellifi*, Yayıncılık Mtb, İstanbul 1973.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lügat, Eski ve Yeni Harflerle*, (Yayına Haz: Aydın Sami Güneyçal), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2008.

Doğan, Gönül, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Nikâtü'l-Hikem Adlı Eseri İnceleme ve Metin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2008.

Draganova, Slavka, "Yeni Bulunan Tuna Vilâyetinin Nüfusuna Ait Emlak ve Vergi Defteri", *Uluslararası, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, Odunpazarı Belediyesi Yay., İstanbul 11-13 Mayıs, 2005, 207-216.

Dumlu, Mikâil *Tasavvufi Düşüncede Muhabbet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. S.B.E. Erzurum 2002.

Durucan, Muhsin, *Bir Sevdadır Balkanlar*, D Yay., İstanbul 2009.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, I- V, İstanbul 1992.

Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1418/1997.

Hüdayî Baba, Ömer, *Dîvanı*, (Der: Hacı Muharrem Hilmi Efendi, Haz. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neş. İstanbul 2007.

Ejder, Mustafa, *Köstendilli Mollazade Şeyhî Efendi'nin Mir'âtü'l-Muvahhidin Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi S.B.E., İstanbul 1989.

Encyclopaedia Britanica, I-XXV, London 1952-1953.

Enç, Mithat, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara 1990.

el-Ensârî, Abdullah, *Menazillu's-Sairin*, Kahire 1962.

Erdogan, Mustafa, *Edebiyatımızda Şerh Gelenegine Genel Bir Bakış*, Erişim Tarihi: 10 Eylül, 2015, turkoloji.cu.edu.tr/.../mustafa_erdogan_serh_gelenegi.pdf.

Ergüneş, Hüseyin Şemsi *Şemsî Divanı*, (Der. Muhiddin Ergüneş), Varol Matb., Ankara 1976.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, Sebil Yay., İstanbul 1975.

Farsakoğlu, Ayşe, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum, 2010.

Fasih, İbrahim, *Mecîd-i Talid*, (Haz. Yakup Çiçek), İstanbul 1994.

Feridüdüdîn, Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Seha Neşriyat, İstanbul 1983.

Filiz, Tuncay, Bülbül, *Bulgaristan Doğumlu Divan Şairleri*, Erişim Tarihi: 9 Eylül 2005, <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/>

Fragar, Robert, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalb, Nefis ve Ruh, Gelenek*, İstanbul 2004.

el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakup *el-Kâmusu'l-Muhît*, I-IV, Beyrut, 1991.

el-Fütuhî, Hüseyin b. Ali, *Tuhfetü'l-Mecâlis*, (Yazma), Özel Koleksiyon.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Hakikate Giden Yol el-Münkız Mine'd-Dalâl, Gazali Risâleleri*, (Çev. Ali Kaya), Semerkand Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *İhyâu Ulûmid-dîn*, I-IV, (Terc. Mehmet A. Müftüoğlu, Yeniden Tetkik ve Tashih Eden A. Fikri Yavuz), Tuğra Neşriyat, İstanbul 1990.

_____, *İlahi Ahlâk: el-Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmâillâh'il-Husna*, (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınevi, İstanbul 1989.

_____, *Mişkâtü'l-Envâr Nurlar Feneri*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınları İstanbul 1994.

Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî, Kutb-ı Rabbânî Seyyid Şerif Şeyh Abdülkâdir (470-561/1077-1166), *Geylânî Tefsiri* I-VI, (Tahk. Muhammed Fâdıl Geylânî, Terc. Heyet), Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012.

_____, *el-Gunye li Tâlibî Tarîki'l-Hak: Hakkı Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkâdir Akçiçek), Sağlam Yay., İstanbul 2009.

Gölpınarlı, Abdulbâkî, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, I-III, MEB Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1971-1973.

_____, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılab Yay., İstanbul 2004.

el-Gurâb, Mahmud, *Eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991.

_____, *Şerhu Kelimâti's-Sûfiyye er-Reddû alâ İbn Teymiyye*, Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1402/1981.

Gümüshânevî, Ahmed Ziyâüddîn, *Câmiu'l-Usûl*, ts.

Gündüz, Tufan, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Safevîlere Dair Rüstem Paşa’ya Gönderdiği Mektup” *Türk Kültürü ve Hacı bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010 / 56, 203-210.

Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Birey Yayıncılık, Erzurum 1995.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî (971/1563-1049/1639), Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Qasem, Rafeq Hamood Naji, *Kur'an'da Velayet ve Beraetin Hükmü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2016.

Hâce Muhammed Lütfi, *Hulasat'ul Hakayık*, Damla Yayınevi, İstanbul 2006.

Hacısâlihioğlu, Neriman Ersoy, “Köprüler Kurduk Balkanlara” “We established Bridges to the Balkans”, *Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Bulgaristan'da Türk Vakıfları, Uluslararası Sempozyum*, İBB Kültür A.Ş., İstanbul 2008, 155-161.

el-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

Hamdi Efendi, *Hasbihâlü's-Sâlik, fî Akvâli'l-Mesâlik*, Âlem mat., İstanbul 1318.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *Âdâb*, (Çev. Mehmet Talha Odabaşı), Mavi Yay., İstanbul 2006.

Harîrîzâde Dervîş Muhammed Kemâleddîn, “Medâr-ı Vâhıdiyyet ve Merkez-i Ehâdiyyet”, (Sad. Osman Türer), *AÜİFD*, Sayı: 9, Erzurum 1990.

el-Hıfî, Abdu'l-Munîm, *Mu'cem'u Mustahâlâtı's- Sûfiyye*, Beyrut 1987.

Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *Âmâk-ı Hayal Hayalin Derinliklerine Yolculuk*, Kaknüs Yay., İstanbul 2016.

el-Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (İngilizce'den Arapça'ya tercüme: İsmâîl Mâzî Ebu'l-Ğarâim, Thk. İbrahim Düsûkî), Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Kahire 1974; *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

Hume, David, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.

el-Hüveydî, Yahya, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fî'l-Kâreti'l-İfrikiyye*, Kahire 1966.

Işık, Ali, *Mevlevî Mektupları* (Halil Can'ın 7-11 Şubat 1959 tarihli mektubu), Karaman Belediyesi Kültür Yay., Konya 2010.

Işık, İhsan, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi* (I-10) Elvan Yay., Ankara 2006.

Izitsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'unda Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İnsân Yayınları İstanbul 1995.

İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı tercümesi* I-III, (Mütercim: Ahmed Cevdet Paşa, Haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., İstanbul, 2008.

İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr, *Kitabu'r-Rûh*, (Thk. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut, 1991.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîrû'l Kur'âni'l-Azîm*, III, Daru'l-Marie, Beyrut ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Daru İhyâi't-Turâsil Arabî, I-II, 1395.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el Mısırî (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1970.

İbn Meserre, *el-Müntekâ (Muttakikilerin Yolu)*, (Çev. M. Necmettin Bardakçı), İst. 1999.

İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, Tertib: Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî, Dâru Âlem'il-Kütüb, I-XXXV, Riyad 1991.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Ahadiyyet Risâlesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler*, (Çev. Mahmut Sadettin Bilginer), Senâ Matbaası, İstanbul 1983.

_____, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye, Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, (Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı), İz Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *Fusûsu'l-Hikem*, (Tah. Ebu'l-A'lâ Afîfî), Beyrut 1980.

_____, *Fusûsu'l- Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB., İstanbul 1992.

_____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut ts.

_____, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), I-XVIII, Litera Yay., İstanbul, 2006-2012.

_____, *Istilahatu Şeyh Muhyiddin İbn Arabî*, (Thk. Bessâm Abdolvahhab el-Câbî), Beyrut 1990.

_____, *İlâhî Aşk*, (Çev. Mahmud Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *Mu'cemu Istilâhât-i-Sûfiyye*, (Çev. Seyfullah Sevim), İ.B.B. Kültür Yayınları, Kayseri 1997, Mukeddemât İçerisinde

_____, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, II, Beyrut 1968.

_____, *Özün Özü, Lübb'l-Lüb*, (Çev. İsmail Hakkı Bursevî, Sad. Abdulkâdir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *Rüya Tabirleri*, (Çev. Rahmi Serin, Haz. Abdurrahman Pamuk), Pamuk Yay., İstanbul ts.

İbnü't-Tayyâr, Semâhaddîn, Cem, "İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf", *Din Yolu*, I, Sayı: 12, Ankara 1956.

İbrâhim b. Şehriyâr, Şeyh Fahreddîn, "İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf", (Çev. Nûrettin Bayburtlugil), *MÜİFD*, Sayı: 3, İstanbul 1985.

İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifet-nâme*, (Sad. Faruk Meydan), Bedir Yayınları, İstanbul 1980.

_____, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Turgut Ulusoy), Hisar Yayınları, İstanbul ts.

İsen, Mustafa, "Balkanlarda Türk Edebiyatı", (Der. Erhan Türbedar), *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*, Asam, Ankara 2003, 224-253.

_____, *Balkanlarda Osmanlı Mirası Gezi Rehberi*, A Turizm Yay., İstanbul 2005.

_____, *Kültür Tarihi Açısından Priştine ve Bu Şehir Doğumlu Divan Şairleri*, Ankara Üniv. Basımevi, *Türk Yurdu*, Sayı, 342, Yıl, XXIX Ekim 1991, 618-622.

el-İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed Rağıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.

_____, *el-Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut, 1997.

_____, *el-Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (Çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

İstanbul Kitaplıklarındaki Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu, I-II, Maârif Matb., İstanbul 1943.

İvanova, Zorka, "Köstendil Kütüphanesi", *Ümit Eğitim ve Kültür Dergisi*, Sayı: 28, Sofya 1999.

İz, Mahir, *Tasavvufun Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türdav, İstanbul ts.

İsmâil Hakkı İzmirli, "Ârif", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, Asar-ı İlmiyye Ktp. Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941.

İzeti, Metin, *Balkanlarda Tasavvuf*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

İzmirli, İsmail Hakkı, “Ârif”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, Asâr-ı İlmiyye Ktp. Neşriyatı, İstanbul 1360/1941.

el-İzzî, Süleyman b. Halil, *Tarih*, İstanbul 1199.

Kabaklı, Ahmed, *Türk Edebiyatı*, I-III, Türk Edebiyatı Yayınları, İstanbul ts.

el-Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lügati Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maârif Matbaası, İstanbul 1943.

el-Kadrî, (İbrâhim Hilmi), *Medâricü'l-Hakika fir'r-Râbita*, İskenderiyye 1962.

el-Kâdi, Abdullcebbâr, *el-Muğnî*, (nşr. İbrahim Medkûr), Mısır, ts.

Kahraman, İsmail, *Bulgaristan'da Osmanlı Belgeseli Balkanlarda Osmanlı Medeniyeti Belgeseli I: Bulgaristan*, Anadolu Basın ve Yayıncılık, Gebze, ts.

Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, (Sad: Ethem Cebecioğlu), DİB Yayınları Ankara 2003.

Kanar, Mehmed, *Kanar Farsca-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2008.

Kara, İsmail ve Hür Mahmut Yücer, “Trabzonlu (Ofu) Nakşî- Hâlidî Yusuf Şevki Efendi ve Hediye-tü'z Zâkirîn Hüccetü's-Sâlikîn Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 5, Sayı: 13, Ankara 2004, 323-362.

Kara, Mustafa, “Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, (2), 2001, 1-26.

_____, “Balkanlarda Türk Tasavvuf Edebiyatına Genel Bakış”, (Der. Erhan Türbedar), *Balkan Türkleri, Balkanlarda Türk Varlığı*, Asam, Ankara 2003, 224-286.

_____, “Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi”, *Hareket*, Nisan 1980.

_____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1998.

_____, *بلکنار ن قتل صلتلر Balkanların Gönül Sultanları, [Sultans of Heart in Balkans Suvereni Srca Balkana Sovranet e Zemrave te Balkanit, Балкански Султани на Срџама]*, Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2010.

Karadaş, Cağfer, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2008.

Karahan, Abdulkâdir, *Türk-İslâm Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1954.

_____, *Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, XXV, TDV, Ankara 2002.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda, İlk Nüfus Sayımı, 1831*, Başvekalet İstatistik Um. Müdürlüğü, Ankara 1943.

_____, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, Nizâm-ı Cedîd*, TTK. Yayınları, Ankara 1946.

el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed Ali, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a* (Thk. Muhammed es-Sebbağ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1391/1971.

_____, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhü Mişkâtî'l Mesâbih*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

_____, *Şerh-i Müsned-i Ebî Hanîfe*, Beyrut 1985.

Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 14 , (2), 59-80.

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997.

el-Kâsım, Mahmud Abdurrauf, *el-Keşfu an Hakîkati's-Sûfiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Amman 1413.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk, (v. 730/1330), *İstîlâhati's-Sûfiyye*, Kahire, 1992.

_____, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kaya, Süleyman, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları/The Manuals for the Registration of Judicial Affairs, the Sakk Mecmuası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, III, (5), 2005, 379-416.

Kaya, Yunus, *Tasavvuf Nefsi Arıtma ve Donatma*, Uzakülke Yayınları, 2011.

Kazan, Hilal "Balkanlarda Hat Sanatı", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti, Uluslararası 3. Sempozyum Tebliğleri*, Bükreş Romanya, 1-5 Kasım 2006, İrcica, İstanbul 2011, II, 507-518.

- el-Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannıfı'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Beyrut, ts.
- el-Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak (v.380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Ta'lik ve tahrîc: Ahmed Şemseddîn), Beyrut 1993.
- _____, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kenderova S. -Zorka İvanova, *From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria-Catalogue of Exhibition of Manuscripts and Old Printed Books*, Sofia, May 1999.
- Khalifa, Abdul Hakim, *İslâmic İdeology*, The Institute of İslâmic Culture, Lahore 1961.
- Kılıcı, Ali, "Köstendil'de Osmanlı Eserleri", *Vakıf ve Kültür Dergisi*, Yıl: 2, 1/4, Ankara 1999, 9-12.
- Kılıç, Filiz, "Kültür Tarihimizde Filibe ve Filibeli Divan Şairleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 43, 2007, 67-80.
- Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî Muhyiddîn", *DİA*, XX.
- _____, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.
- _____, *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Portikası)*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- _____, *Tasavvuf Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, Sûfî Kitap, İstanbul 2010.
- Kırca, Celâl "Dünya", *İslâmî Kavramlar*. Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997.
- Kırımî, Selim, *Burhânu'l-Ârifîn*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 2679.
- Kiel, Machiel, *The Encyclopaedia Of İslâm New Edition*, vol 5, Leiden 1979.
- _____, "Köstendil", *DİA*, XXVI, 277-279, 2002.
- Kiriş, Nurten, *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, Erişim Tarihi: 18 Eylül 2015, www.flssdergisi.com/say15/, 81-100.

- el-Konevî, Sadreddîn *Îlâhî Nefhalar, en-Nefahâtü'l-Îlâhiyye*, (Terc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, (Haz. Mustafa Tahralı), Selçuk Eraydın, İFAV, İstanbul 1989.
- Koyuncu, Aşkın, “Bulgaristan’da Osmanlı Maddî Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908), Elimination of the Ottoman Material Cultural Heritage in Bulgaria (1878-1908)” Erişim Tarihi: 09 Eylül 2015, www.academia.edu/..., 197-243.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Sad. Orhan F. Köprülü), DİB. Yayınları, Ankara 1976.
- el-Köstendîlî, Saîd b. Mustafa, *Tenbîhü'l-İhvân*, İstanbul Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 3116.
- Kubat, Mehmet, “İslâmî Öğretide Kerâmet”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), Ocak-Nisan, 2013, 40-70.
- Kundakçı, Mustafa, *Köstendilli Süleyman Şeyhî’nin Divan’ının Tenkitli Metni*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi S.B.E., Sakarya 2003.
- Kurt, Niyazi, *Bulgaristan’da Osmanlı Şehirleri*, Dizayn Ofset, Bursa 2011.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Eş-Şerîf), Dâru’l-Kütübî’l-Hadîs, I-II, ts.
- _____, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1978.
- Kuyumcu, Fehmi, “Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri Üzerine Bir Deneme” *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, (8), Temmuz-Ekim 1984, 92-95.
- Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- el-Kübrâ, Necmeddîn, *Tasavvufî Hayat, Usûlu Aşere, Risâle İlel Haîm, Fevâihu’-Cemâl Tercümesi*, (Haz. Mustafa Kara), İstanbul 1980.
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yayınları, Konya 1997.
- el-Kütübî, Mahmud Şâkir, *Fevâtü'l-vefâyât*, I-V, Beyrut 1974.

- L. Cohn, Robert, "Sainthood" Evliyâ, *The Ancylopedia of Religion*, XIII, London 1987, 1-6.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, TDK., Yayınları Ankara 1960.
- _____, *Türk Edebiyatı Tarihi I Giriş*, TDK Yayınları, Ankara 1984.
- Lory, Bernard, *Sıdbata na Osmanskoto Nasledstvo, Bulgarskata Gradska Kultura, 1878-1900*, pre. Lilina Yanakieva, Amisitia, Sofiya 2002.
- Macdonald, D. B., "Fakir", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1979.
- Martins, Dobrina Jeleva- Yuliy Fırkov, "Gradoustroystvena evolütsia na grad Köstendil (Köstendil Şehrinin Kentsel Gelişimi)", *İstoria na balgarskoto gradoustroystvo XIX-XX vek (Bulgaristan'da Kentsel Gelişim Tarihi XIX-XX. Yüz Yıl)* 2009, 244-273.
- Matanov, Hristo, *Viznikvane i oblik na Kyustendilski sandzhak prez XV-XVI vek (15-16. Yüzyıllarda Köstendil Sancağı'nın Ortaya Çıkışı ve Görünümü)*, Sofya 2000.
- Mazıoğlu, Hasibe, "Eski Türk Edebiyatı", XXXII, *İslâm Ansiklopedisi*, 80-134.
- Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, (Sad. H. R. Yananlı), Akabe Yayınları, İstanbul 1985.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002.
- Memişoğlu, Hüseyin, "Osmanlı Döneminde Bulgaristan'da Kültür ve Sanat Eserleri", (Yayına Haz., Hasan Basri Öcalan), *Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünyü-Bugünü-Yarını, Uluslararası Sempozyum*, Bursa 26-28 Ekim 2002/2001, ss219-229.
- _____, *Bulgaristan'da Türk İslâm Kültürü ve Sanatı*, İBB., İstanbul 2007.
- _____, *Bulgaristan'da Türk Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 145, Seri, I, Sayı, A.28, Ankara 1995.
- Meslin, Michel, "Heart" Kalb, *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers,VI, London 1987.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, I-V, (Terc. Tâhirü'l-Mevlevî, Haz., Selahaddin Tuna), Kırkambar

Kitaplığı, İstanbul 2006.

el-Mısrî, İbnü'l-Mülekkîn, *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987.

Mısrî, Niyâzî, *Niyâzî-i Mısri Divanı ve Şerhi Tanrı Erinin Buyrukları*, (Haz., M. Efdal Emre), Gelenek Yay., İstanbul ts.

Mijatev, Petar, "Les Monuments Osmanlis en Bulgarie, Rocznik Orientalistyczny, XXIII/1, 1959, Bulgaristan'daki Osmanlı Anıtları", (Çev. Yaşar Yücel), *Belleken*, II, (196), TTK Basımevi, Ankara Nisan 1986, 7-28.

Muhammed A'lâ b. Ali, *Kitâbu Keşşâfî Istılâhati'l-Fünûn* I-II, (Tashîh: Muhammed Vecîh-Abdulhak-Gulam Kadir), ez-İntişârât-ı Hayyâm ve Şürekâu, Kalkûta 1862.

Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, (Thk. Nâsiruddîn el-Albânî), Dımaşk 1961.

Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)*, (Sadeleştiren Notları ve Açıklamaları Ekleyen, Neşet Çağatay), TTK Yay., Ankara 1979-1980.

el-Müslim, İmam Ebu'l-Huseyn, *Sahîh-i Müslim*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

en-Nâblûsî, Abdülganî, *Ta'tîru'l-Enâm fî Ta'bîri'l-Menâm- İslâmî Açıdan Hakîkî Rüya Tabirleri*, (Çev. Ali Bayram-Sadi Çöğenli), Çile, İstanbul 1977.

Nail, İnnehan-zade Mehmed Tuman, *Tuhfe-i Nâili*, I-II, Yazma, Türk Ans., Ktp. Nu: 1959-B-15/1-2.

Nâimâ Mustafa Efendi, *Ravdatü'l-Hüseyin fî Hulâsati'l-Ahbâri'l-Hafıkayn, Târihi-Nâimâ*, I-VI, İstanbul 1280.

Nasr, Seyyid Hüseyin *Tasavvufi Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul, 2002.

Necmüddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, Tahran 1353.

_____, *Tasavvuf Yolu*, (Çev. Halil Baltacı), İFAV, İst. 2013.

Nedkov, Boris, *Orientalistikata v Sofiyskata Narodna Biblioteka*, Otpeçatik ot Godošnik Bibliografskiya Institut, Sofiya 1947.

- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, I-VIII, Beyrut 1992.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tercüme-i Şerh-i Risâle-i Ömer Neseî fî'l-Akâ'id*, (Yazma), İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.4.
- en-Neşrî, Mehmed, *Kitab-ı Cihân-numâ (Neşrî Tarihi)*, I-II, TTK Yayınları, Ankara 1949, 1957.
- Nicholson, *fî't-Tasavvufî Islâmi ve Tarihih*, (Arapçaya Çev. Ebu'l-A'lâ Afîfî), Kâhire 1956.
- en-Nizâmî, Halid Ahmed, "The Qadiriyyah Order", *İslâmic Spirituality*, II, (Edt. Seyyid Hüseyin Nasr), New York 1991.
- Nu'mân, Mir Muhammed, *Risâle-i Sülûk*, (Nşr. Gulam Mustafa Han), Karaçi 1969.
- Nûr, Seyyid Muhammed, *Edebî ve Tasavvufî Mısırî Niyâzî Divânı Şerhi*, (Haz. Mahmut Sadettin Bilginer), Esmâ Yayınları, İstanbul 1982.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Hüseyin Yurdaydın- Yaşar Kutluay), AÜB, Ankara 1971.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.
- Okçuoğlu, M. Nûri, *Ceza Tatbikatı (Sak-i Adlî)*, Akın Matbaası, Ankara 1949.
- Öcalan, Hasan Basri, "Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını", *Uluslararası Sempozyum*, Uludağ Üniv., Yay., Bursa (26-28 Ekim) 2001.
- _____, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Yay., Bursa 2000.
- Öksüz, H. Kübra, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri İnceleme ve Metin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2010.
- Öngören, R. "Tarîkat", *DİA*, XXXX, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Özemre, Ahmet Yüksel, *Toma'ya Göre İncil, ya da Hazreti İsa'nın 114 Hadîsi*, Kaknüs İnceleme ve Araştırma, İstanbul 2002.
- Öztürk, Yaşar Nûri, "Tasavvuf Tarifler", *Hareket*, (7), 79, Temmuz 1972.
- _____, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1994.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf: İslâm'da Rûhî Hayat*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.

_____, *Kuşadalı İbrahim Halvetî Hayatı Düşünceleri Mektupları*, Fatih Yay., İstanbul 1982.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matb., Samsun 2000.

Peremeci, Osman Nûri, *Tuna Boyu Tarihi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1942.

Peter J. Avn, "Sûfism", *The Ancylopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publsheers, London 1987.

Platon, *Diyaloglar (Theaitetos)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

_____, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994.

Plotinus, *Enneadlar*, Asa Kitabevi, Bursa 1996.

Popoviç, Alexandre, Gilles Veinstein, "Les orders mystiques dans l'İslâm Cheminements et situation actuelle" *İslâm Dünyasında Tarikatlar Gelişmeleri ve Aktüel Durumları, Osmanlı Sonrası Dönemde Güneydoğu Avrupa'daki Müslüman Tarikatlar*, (Fransızca'dan Terc, Osman Türer), Sûf Yay., İstanbul 2004.

Ramazanoğlu, Mahmud Sâmi, *Mükerrem İnsân*, (Neşre Haz. Ömer Kirazlı), Erkâm Yayınları, İstanbul ts.

Ramazanoğlu, Necla, *Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu (Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1983.

Râsim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-i İnsân-i Kâmil*, (Haz. İhsân Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

er-Râzî, Fahreddîn, *Allah'ın Aşkınlığı Esâsu't-Takdîs fî İlm-i Kelâm*, (Çev. İbrahim Coşkun), İz Yay., İstanbul 2006.

Refik, Ahmet, *Türk İdaresinde Bulgaristan*, Devlet Matb., İstanbul 1933.

Refik, İbrahim, *Edep Yâ Hû*, Albatros Yayınları, İstanbul 2007.

Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük, *İngilizce, Fransızca, Almanca Karşılıklar Terimler Deyimler Atasözleri*, I-X, Aniklopedik Yayınları, İstanbul 1982.

Rıza Tevfik, *Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye*, Osman Nûri Ergin Yazmaları, nr. 001909/A.

Sabev, Orlin (Orhan Salih), “Bulgaristan’da Osmanlı Medreseleri”, *Balkan Çalışmaları Enstitüsü/Bulgaristan, Türkler Ansiklopedisi*, XVI./11, (Editörler, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Yeni Türkiye Yay., ts.

Sâdık, Muhammed, *Risâle-i Mahbûb, Nefsin Şehirleri*, (Haz. Yusuf Turan Günaydın), Büyüyen Ay, İstanbul 2013.

_____, *Risâle-i Mârifetü’n-Nefs, Nefs Bilgisi*, (Haz. Aytekin Yıldız), Büyüyen Ay, İstanbul 2014.

Sâdık’ül Sâdi, Muhammed, *Hazreti Abdülkâdir Geylânî’nin Menkıbeleri (Gaybın Dili)*, (Haz. Bekir Uluçınar), Uluçınar Yayınları, İstanbul 1981.

Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri Istılâhât-i Sofiyye fî Vatan-i Asliyye*, Heten Keten Yayınları, İstanbul 1998.

es-Safi, Mevlanâ Ali B. Hüseyin, *Reşahat (Hayat Pınarından Can Damlaları)*, (Çev. Mustafa Özsaray), Semerkand Yay., 2006.

Sağiroğlu, Ekrem, *Bilgiden Tevhîde Yükseliş*, İst. 1993.

Sâmi, Şemseddîn, *Kamus-i Türkî, Eserin Önsözü*, Ömer Faruk Akgün, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.

Schimmel, Annemarie, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergün Kocabıyık, Haz. Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yay., İstanbul 2004.

_____, *Halîfenin Rüyaları İslâm’da Rüya ve Rüya Tabiri*, (Çev. Tuba Erkmen), Kabalcı, İstanbul 2005.

_____, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Yaşar Keçeci), Kırkambar Yay., İstanbul 2000.

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*. I-II, (Editör, E. F. Payne), New York 1966.

es-Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Muştehira ale'l-Elsine*, Dâru'l Kütübi'lİlmiyye, Beyrut 1399/1979.

Selçuk, Engin, "Balkanlar'a Uzanan Bir Köprü: Nakşî Divan Şairleri" *A Bridge to the Balkans: Naqshi Divan Poets, Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)*, Yıl 1, Sayı 1, Kasım 2014, 1-15.

Seliman, Ayhan, "Сюпеймаш ІллейхІІ И Негобият Труд, 1001 СуФІИ", *Annual of The Higher İslâmic Institute Yüksek İslâm Enstîtüsü Yıllığı*, Sofya 2011.

Selvi, Dilâver, *Mürşid-i Kâmile İntisâb ve Cemaat*, Ümrân Yayınları İstanbul 1995.

_____, Selvi, Dilaver, "Her ayetin bir zahiri bir bâtini vardır" Hadisindeki Zahir ve Batin Kavramları Üzerine Değerlendirmeler" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (2), 2011, 7-41.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn, Gâfillerin Uyanışı*, (Terc. Hüseyin Arslan, Ali Tülü), Medine Yayınları, İstanbul 2010.

Sempozyumu, Odunpazarı Belediyesi Yay., İstanbul 11-13 Mayıs, 2005, 207-216.

es-Seydî, Ali, *Resimli Kâmus-i Osmânî*, I-II, Matbaa ve Kütüphane-i Cihân, İstanbul 1330/1912.

es-Sicistânî, Ebû Davud, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Soydan, Celal, *Urduca Manzum ve Mensur Eserleri Işığında Allame Muhammed İkbâl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 1999.

es-Sûfî, Abdulkâdir *Yüz Basamak*, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982.

es-Suhreverdî, Ebû Hafs Ömer Şihâbuddîn, *Avârifü'l-Meârif*, Darû'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1983.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, AÜB., Ankara 1975.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kitâbi'n-Nefis, Halep 1986.

_____, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemi'nin Risâleleri*, (Terc. Süleyman Ateş), Ankara, 1981.

Süreyya, M. *Sicilli Osmanî, Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye*, (Haz. M. Keskin, A.Öztürk, R.Tosun), Sebil Yayınları, İstanbul 1996.

- Şahiner, Necmeddîn, *Kâmil Mürşidin Portresi, Ahmet Yüksel Özemre ile Sohbetler*, Furkan Yayınları, İstanbul 1998.
- Şardağ, Rüşdü, *Şâir Sultanlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1982.
- Şarkavî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, Kâhire 1992.
- Şebüsterî, *Mahmud Gülşen-i Râz*, (Çev. Abdülbâki Gölpınarlı), MEB, İstanbul 1993.
- _____, *Gülşen-i Raz*, (Manzum Terc. Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz., Turgut Karabey), Fenomen Yay., İstanbul 2007.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'it-Tevârih*, I-III, (Neşr. M. Münir Aktepe), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak., Yay., İstanbul 1976-1978.
- Şeref, Abdurrahman, *Tarih-i Devlet-i Osmâniye*, I-II, Karebet Matb., İstanbul 1309-1312.
- Şevki, *Sakki Adli Hukukî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327.
- Şeyh Bedreddîn, *Tercüme-i Vâridât-i Bedreddîn*, (Terc. Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi), *Şerh-i Vâridât-ı Bedreddîn Tercümesi*, (Arapça Şerh Eden: Muhammed Nûrû'l-Arabî, Osmanlı Türkçesine Çeviren: Ali Ufkî Efendi), Şeyh Bedreddîn, Vâridat Tercümesi ve Şerhi, (Haz. H. Rahmi Yananlı), Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2013.
- Şeyh Mustafa, *Cennetü'l-Mücâhidîn*, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. 297.8.
- Şeyh Sadi-i Şirâzî, *Gülistân*, Âraf Yay., İstanbul 2013.
- Şeyhî Efendi, Köstendilli Süleyman, *Bahrü'l-Velâye*, (Yazma), Almanya-Berlin Devlet Ktp., Nu: 1683.
- _____, *Bahrü'l-Velâye: 1001 Sûfi*, (Haz. Sezâi Küçük-Semih Ceyhan), Mavi Yay. İstanbul 2007.
- _____, *Burûki'l-Âşikân ve Sülûki'l-Merdân Li-Şeyhî Süleymân el-Müsemma bi Mir'âtü'l-Muvahhidîn (Mir'âtü'l-Muvahhidîn)*, (Yazma) İstanbul Sül. Ktp. Birinci Serez Bl., Nu: 1515.
- _____, *Divan*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi. Yazma, T.1784.
- _____, *Divan*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum Eserler, Yazma, T.239.

- _____, *Divan*, New-Jersey-Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniv. Türkçe Yazmaları, Nu: New Series Ottoman Turkish Texts 1658, İstinsah târihi:1266/1849.
- _____, *Hikâye-i Hoca Saîd*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.7.
- _____, *Kitâb-ı Tâlia fî Esrâri 'l-Îlâhiyye*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 297/7.
- _____, *Kitabu Mecmûatü's-Sanayi*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., IUNEK-TY243.
- _____, *Kûtü'l-Uşşâk*, (Yazma) İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl. Nu: 2462.
- _____, *Lemeât-ı Nakşbendiyye*, (Yazma) DTCF Ktp. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, Nu: 570.
- _____, *Mecmau'l-Maârif*, (Yazma) İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7.
- _____, *Medâr-ı Sâlikân fî Etvâr-ı Hâcegân*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 2242/2.
- _____, *Mektûbât-ı Erbaîn*, (Yazma) İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Ârif - M. Murad Bl., Nu: 213/1.
- _____, *mine'l-Hikâyet-i İbn-i Bureyk Cild-i Sâni*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 297.7.
- _____, *Nikâtü'l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510.
- _____, *Risâle-i Hakâik-i Aşk*, (Yazma), New Jersey-Amerika Birleşik Devletleri, Princeton Üniv. Türkçe Yazmaları, Nu: 1658, New Series Ottoman Turkish Texts 1648/2, İstinsah Tarihi: 1266/1849.
- _____, *Risâle-i el-Metâlî*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 297.7.
- _____, *Risâle-i Tâlia*, İstanbul Sül. Ktp. Hacı Mahmud Efendi Bl., Nu: 297/7.
- _____, *Risâle-i Tasavvuf*, (Yazma), İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7.

- _____, *Sakk-ı Şeyhî*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., 297.5.
- _____, *Sübhâtü'l-Levâyah*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461.
- _____, *Şerh-i Ez-Bad'ı Makalât-ı Kibâr-ı Meşâyih* (Yazma), İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Nu: 297.7.
- _____, *Şerh-i Kelâm-ı Câfer-i Sâdık*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469.
- _____, *Şerh-i Kelâm-ı Kibâr*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469.
- _____, *Şerh-i Kelâmi'l-Vâsıtî*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469.
- _____, *Şerh-i Kelimât-ı Bedreddîn*, (Yazma) İstanbul Üniv. Ktp. Ty. Bl., Nu: 3469.
- _____, *Şerh-i Nûnân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7.
- _____, *Te'vilât-ı Hadîs-i Erbaîn*, (Yazma) İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, Bl., Nu: 2710/1.
- _____, *Terkîbât-ı Erbaîn*, (Yazma) İstanbul Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, Bl., Nu: 2710/2.
- _____, *Zübde-i Nefehâtü'l-Üns*, (Yazma) İstanbul Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa Bl., Nu: 579/2.
- Şimşek, Selâmi, *Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri Kenzü'l-Esrâr ve Divanı*, Buhara Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Osmanlının İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, Buhâra Yayınları, İstanbul 2012.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Thk. Ebû Muaz b. İvazullah b. Muhammed ve Ebu'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim, Daru'l-Harameyn), Kahire 1995.
- _____, *el-Mu'cem el-Kebîr*, Mektebetu'z-Zehrâ, Musul 1404/1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerir *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Tahk. Abdullah b. Abdülmuhisin-i Türkî) 1/22 Riyad 2003.
- et-Tâdifî, Allâme Muhammed b. Yahya, *Cevherden Gerdanlıklar, Hazreti Abdulkâdir-i Geylânî'nin Menkıbeleri*, (Çev. Naim Erdoğan), Âlem Yayınları, ts.

- et-Tahanevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Kitabu Keşşâfî Istılahâtı'l-Fünûn*, I-II, (Tashîh Muhammed Vecih Abdulhak-Gulam Kadir, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu Kalkuta, 1862.
- Tarhalı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, (Haz. Mustafa Tarhalı-Selçuk Eraydın), İFAV Yayınları İstanbul 2005, II, 9-38.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak., Yayınları, İstanbul 1949.
- Tatçı, Mustafa "İslâmî Türk Edebiyatına Tesiri Bakımından Yûnus Emre, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (Haz. Yalçın Yaman), İstanbul 29-30 Nisan 2011, Sütun Yayınları, İzmir 2012, 97-163.
- Tatçı, Mustafa ve Çeltik, Halil, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Ta'birnâmeleri*, XXX, Ankara 1995.
- Tatlıs, Ali Osman, *Esmâu'l-Hüsna Şerhi*, Harf Yayınları, İstanbul 2010.
- et-Tebrizî, Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, (Thk. Muhammed Nâsiruddin el- Albânî), Dimaşk 1961.
- et-Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve, *es-Sünen*, Beyrut 1987.
- et-Tirmizî, Hâkim, *Veliliğin Sonu Hatmu'l Evliya (Velayet-Nübüvvet Tartışması)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Todorova, Maria "Balkanlar'daki Osmanlı Mirası", L. Carl Brown (Ed.), *İmparatorluk Mirası, Balkanlarda ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, (Çev. Gül Çağalı Güven), İletişim Yayınları, İstanbul 2000, 75-86.
- _____, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek Imagine the Balkans*, Çev. Dilek Şendil, Oxford Universty Press, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Tokatlı, Ümit ve Avcı, Necati, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Bölümünde Yapılan Doktora Tezleri (1975-1985 Yılları Arası)*, Erişim Tarihi:19 Eylül/2015, ulakbim.gov.tr.
- Topchiyski, Sabit, *Bulgaristan Topraklarında Doğan ve Yetişen Mutasavvıflar*, (Bitirme Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul.

- Tufan, Muzaffer “Balkanlarda Bin Yıllık Türk Kültürü”, *Tarih Boyunca Balkanlardan Kafkaslara Türk Dünyası Semineri*, İstanbul 1996.
- Tura, M. Nusret *Mektuplar*, (Haz. Mahmut Erol Kılıç), İnsan, İstanbul 2006.
- Turan, Ömer, *Bulgaristan’da Osmanlı Kütüphaneleri (From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18.-19. Centuries)*, S. Kenderova –Z. İvanova, Sofya, 1999), *Kepikeç* Sayı: 10, 2010, 283-292.
- et-Tûsî, Ebû Nasr-Es-Serrâc, *el-Lûma’ fi’t-Tasavvuf*, (Thk. Abdulhalim Mahmûd-Abdulgâkî Surûr, Dâru’l-Kütubi’l-Hadîs, Mısır 1960/1380; *İslâm Tasavvufu* (Çev. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996/1417.
- Türkan, Talip, “Şerîat”, *DİA*, XXXVIII, TDV Yay., İstanbul 2010.
- Türer, Osman, “Latîfe”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003.
- _____, “Latîfe”, *DİA*, XXVII, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1995.
- _____, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ocak 2001.
- _____, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları İstanbul 2011.
- Türk Ansiklopedisi*, XXX, MEB Basımevi, Ankara 1981.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, *Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.
- Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi Türk Dünyası Ortak Edebiyatı*, VII, Ankara 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Âlem”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, 360.
- _____, *İbnü’l-Arabî*, Ankara 1995.
- _____, *İslam Düşüncesinin Yapısı* Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, İstanbul 2013,
- _____, “Rüya”, *DİA*, XXXV, TDV, İstanbul 2008.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1996.
- Unat, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1974.
- (Uzgun) Özgür, Hafız Mustafa, *Bilemediklerimiz Soramadıklarımız-1 İbadetler*, (Yayına

- Hazırlayan: M. Salih Kumaş), Emin Yay., Bursa 2015,
- _____, *Hakk'a Giden Yolda Yürümek*, (I-II), Milsan Basın San. A.Ş., İstanbul 2013.
- _____, *Kâdirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (Yayına Hazırlayan: İsa Çelik), Emin Yay., Bursa, 2015.
- _____, *Kadirî Yolunu Gerçekte Yaşayanlar ve Yaşatanlar*, Hidayet Yay., İstanbul 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, TTK Basımevi, Ankara 1977-1983.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1933.
- Ünal Mehmet-Nûrettin Çalışkan, 17.-18. Yüzyıl Balkanlarda Divan Sahibi Şairlerin Tarîkat Bağlantıları, Erişim Tarihi: 12 Eylül 2015, <http://www.dunyadinleri.com/tr-tr>.
- Ünal, Halit, “Şurut-Sukuk: İslâm Hukukunda Belge Tanzîmi”, *Diyanet Dergisi*, XXII, Sayı: 3, 1986.
- Verzeichniss der Orientalischen Handschriften in Deutschland Türkisch Handschriften, Band XIII-5, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden 1981.
- Yâfi, İmam, *Ravzur Riyâhîn Evliyalarından Dinî Hikayeler*, Pamuk Yay., İstanbul 2008.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*. Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Yavuz, Yusûf Şevki, “İlhâm” *DİA*. XXII, İstanbul 2000.
- Yavuz, S. Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- Yeni Tarama Sözlüğü, Ankara 1983.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2009.
- Yıldırım, Birol, *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatı'l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâkî Unsurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2003.
- _____, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2000.

Yıldırım, Celal, *Beyazîd Bestamî ve İslâm Tasavvufunun Özü*, Demir Kitabevi, İstanbul ts.

Yıldız, Alim, “İlahiyat Fakülteleri Türk İslâm Edebiyatı Bilim Dallarında Yapılan Çalışmalar” [Studies in the Departments of the Turkish İslâmic Literature of the Theology Faculties in Turkey], *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, V(9), 2007, 549-588.

_____, “Klasik Edebiyatımızda Manzum Hadis Tercümeleri ve Necip Fazıl’ın 101 Hadis Tercümesi”, *Kahramanmaraş Sempozyumu*, Erişim Tarihi: 15 Eylül 2015, eskisite.kahramanmarasbb.com/images/stories/.../22_

Yılmaz, Ali, “Tanınmayan Bir Evliyâ Tezkiresi: Bahrü’l-Velâye”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, Mayıs-Haziran, İstanbul 1987.

_____, *Köstendilli Süleyman Şeyhî (Şeyhî Süleyman Efendi)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

_____, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, IX, İstanbul 1995.

_____, “Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü”, Erişim Tarihi: 15/12/2015, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/775/9920.pdf>.

Yılmaz, H. Kamil, “Bulgaristan’da Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, *Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu*, Sofya 21-23 Nisan 2000.

_____, “Bulgaristan’dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, *Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu*, Sofya 21-23 Nisan 2000, 319-338 Erişim Tarihi: 10 Eylül 2015, <http://bulgaristanalperenleri.blogspot.com.tr/2010/10/01/archive.html>.

_____, “Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar”, *Mavera Dergisi Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, Temmuz-Ekim, İstanbul 1984, 92-95.

_____, “Şeyh veya Mürşid”, *Altınoluk Dergisi*, Sayı: 111, Mayıs 1995.

_____, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

_____, *Aziz Mahmud Hüdâyî, Hayatı, Eserleri, Tarikati*, İstanbul 1990.

_____, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay., İstanbul 1997.

_____, *Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar*, Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lümâ'*, *İslâm Tasavvufu*, Altınoluk, İstanbul 1996.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1982.

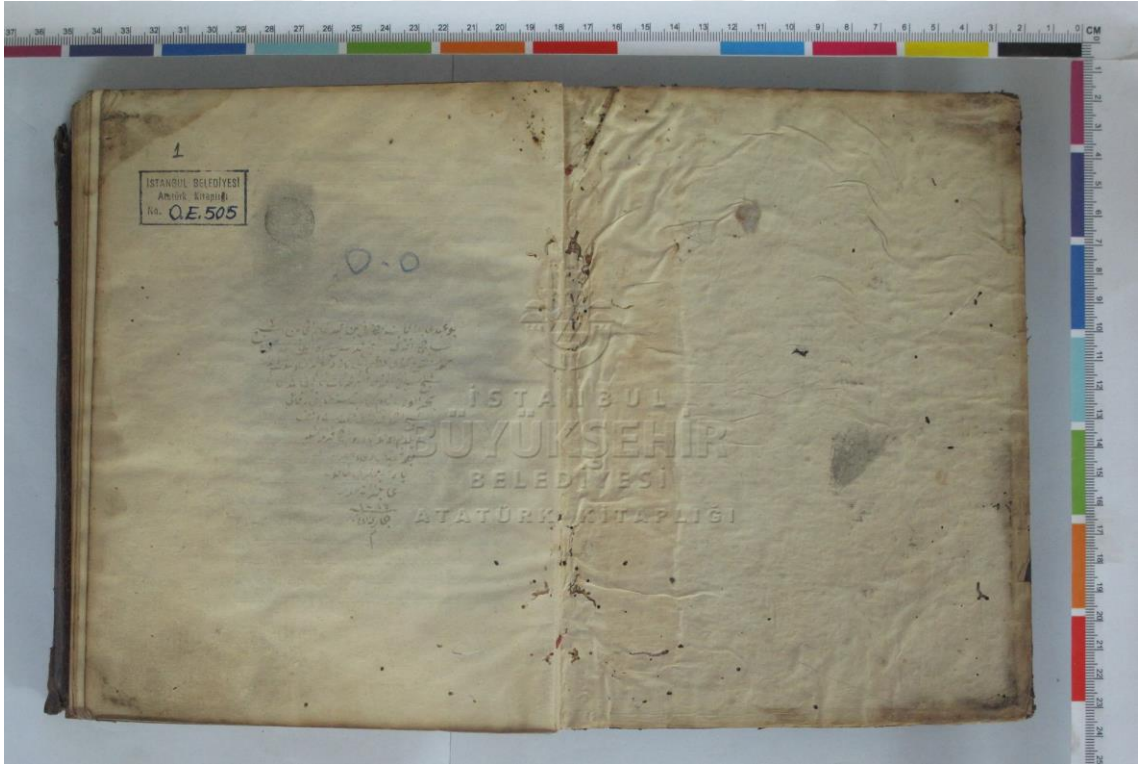
Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları (İrfan ve Tasavvuf Dizisi), İst., 2004.

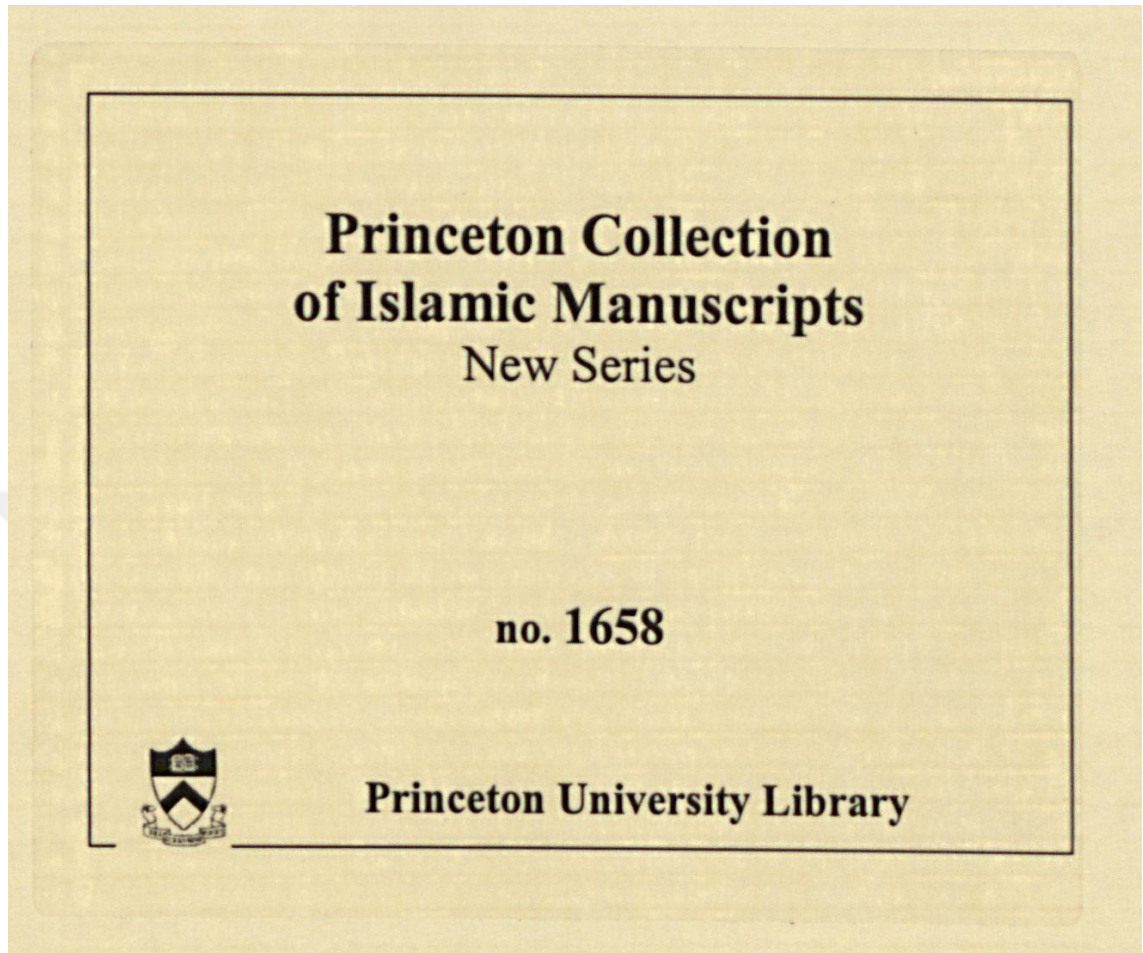
Ziyâ Paşa, *Endülü's Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305.



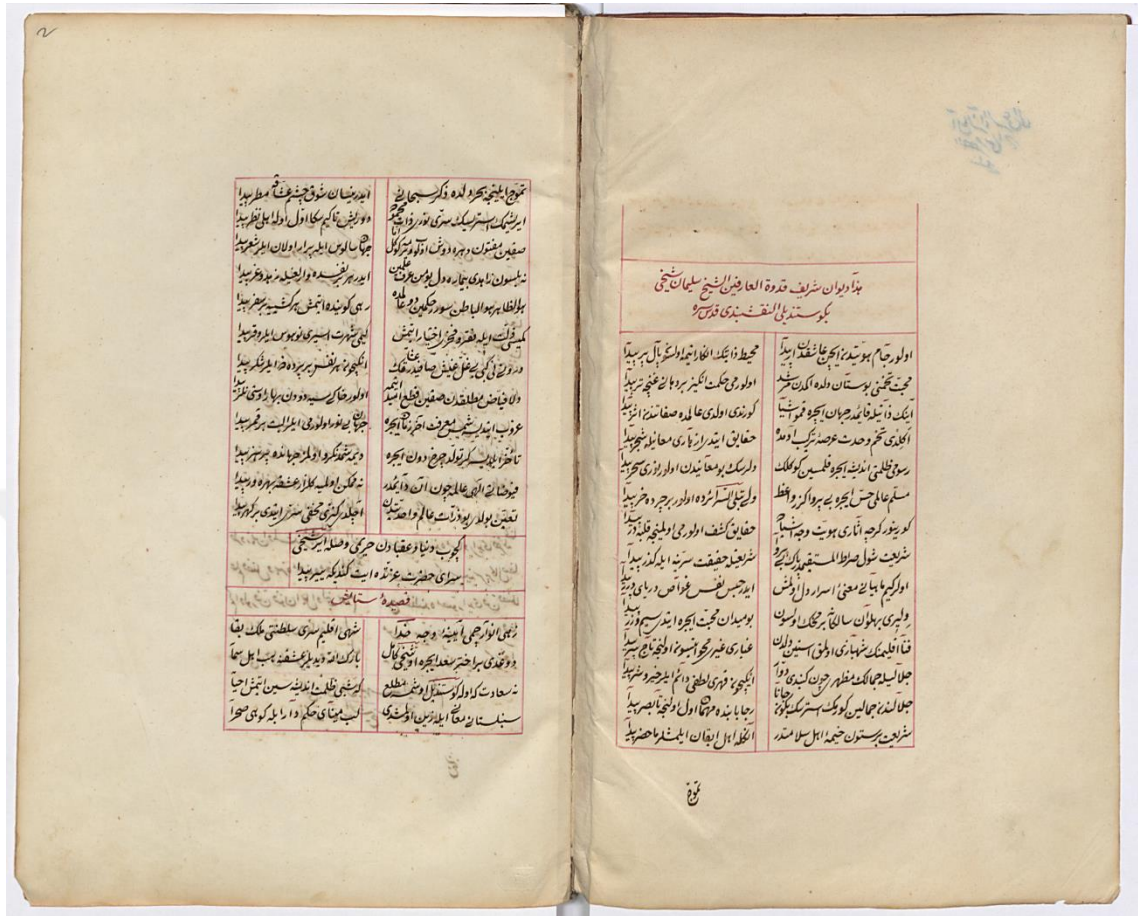
EKLER

EK 1. Bahrü'l-Velâye

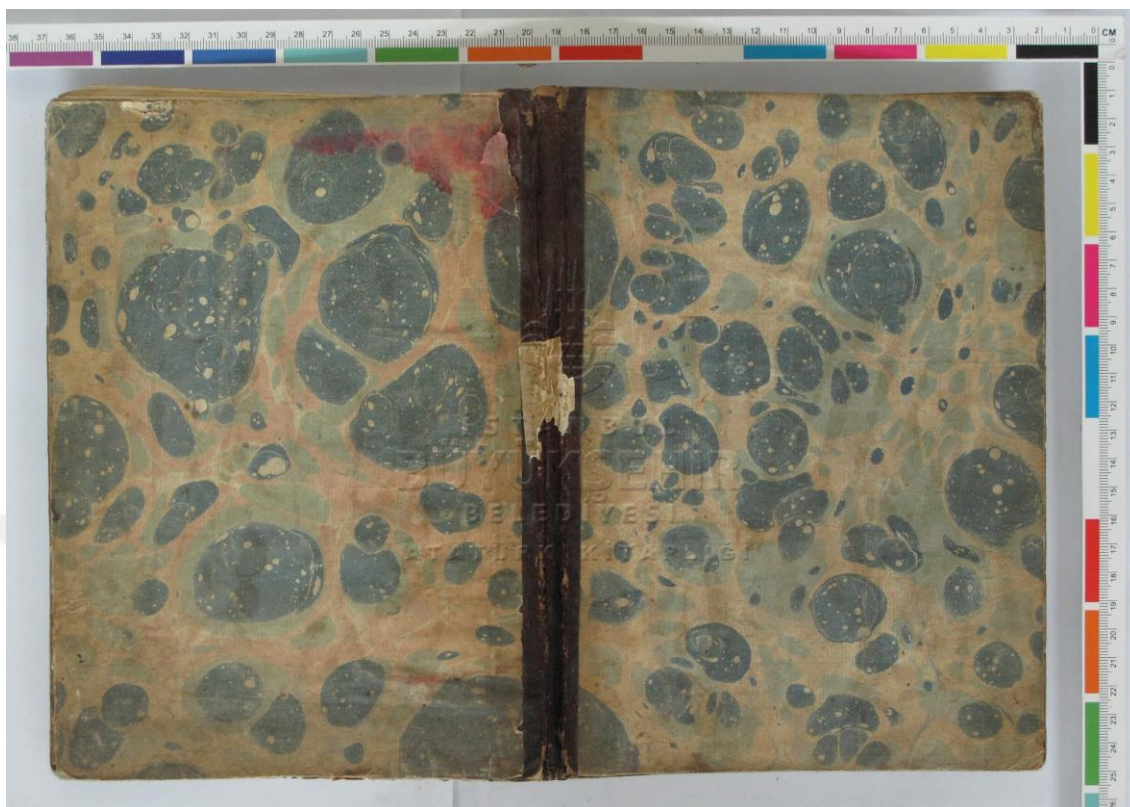


EK 2. Divan

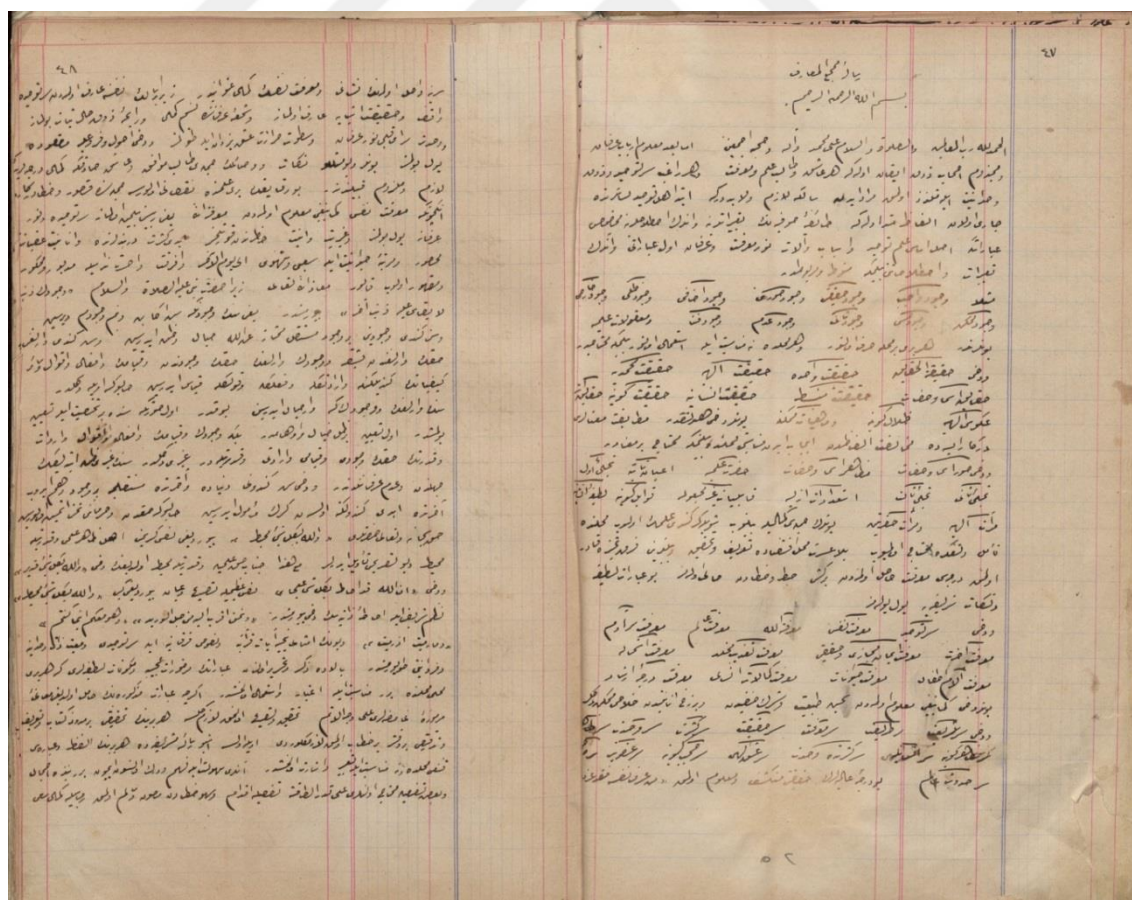
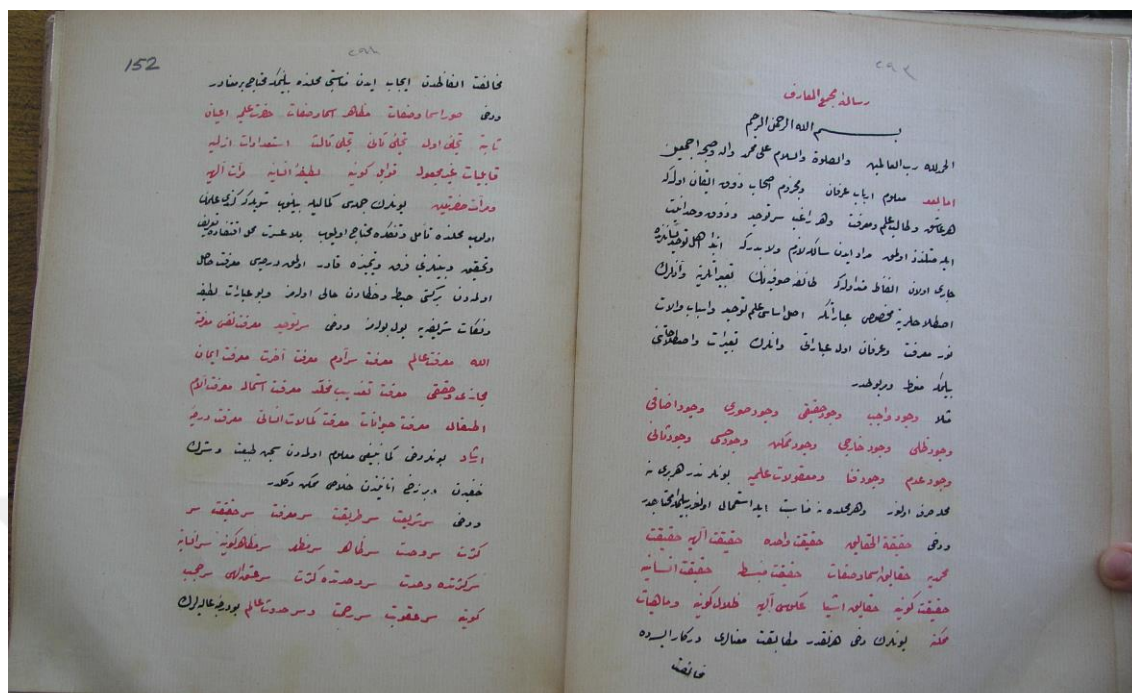
EK 3. Divan



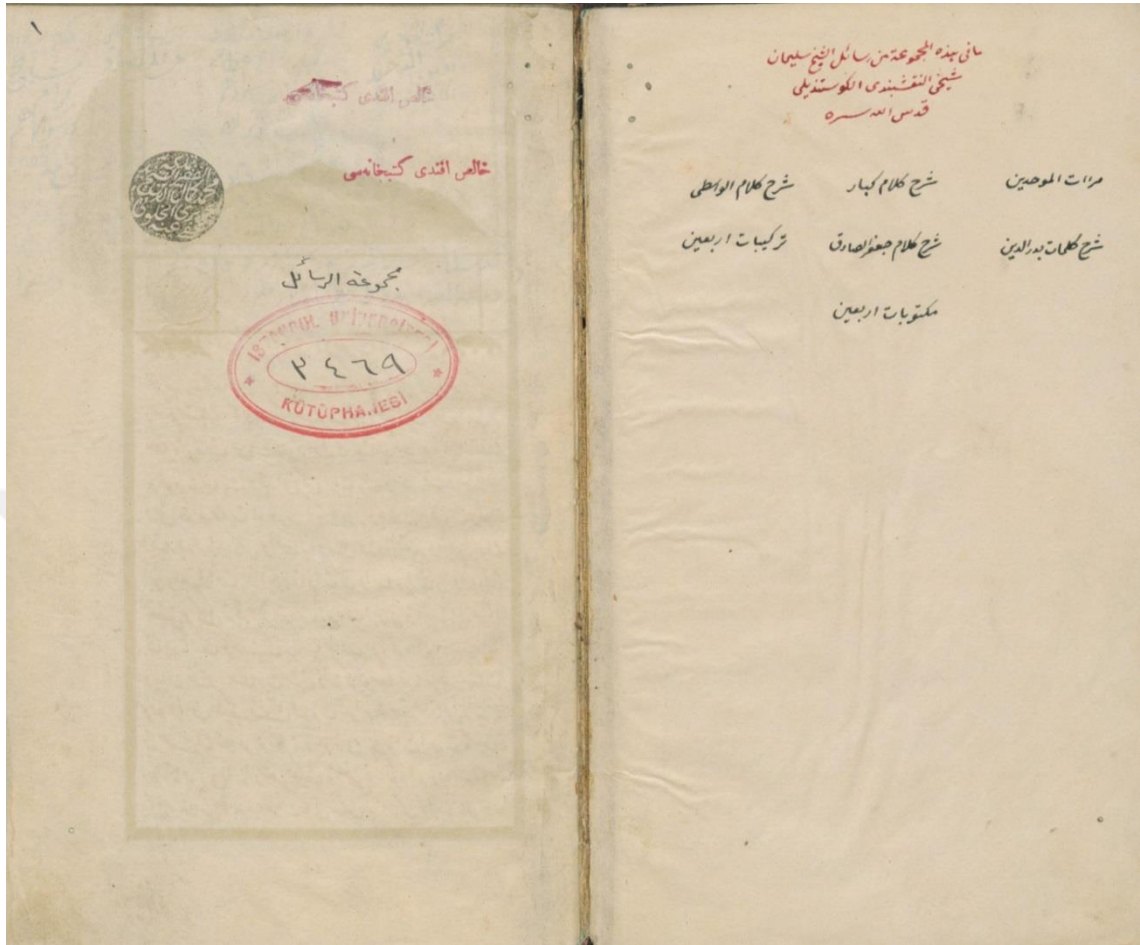
Ek. 5. Usûlü'l-Vusûl



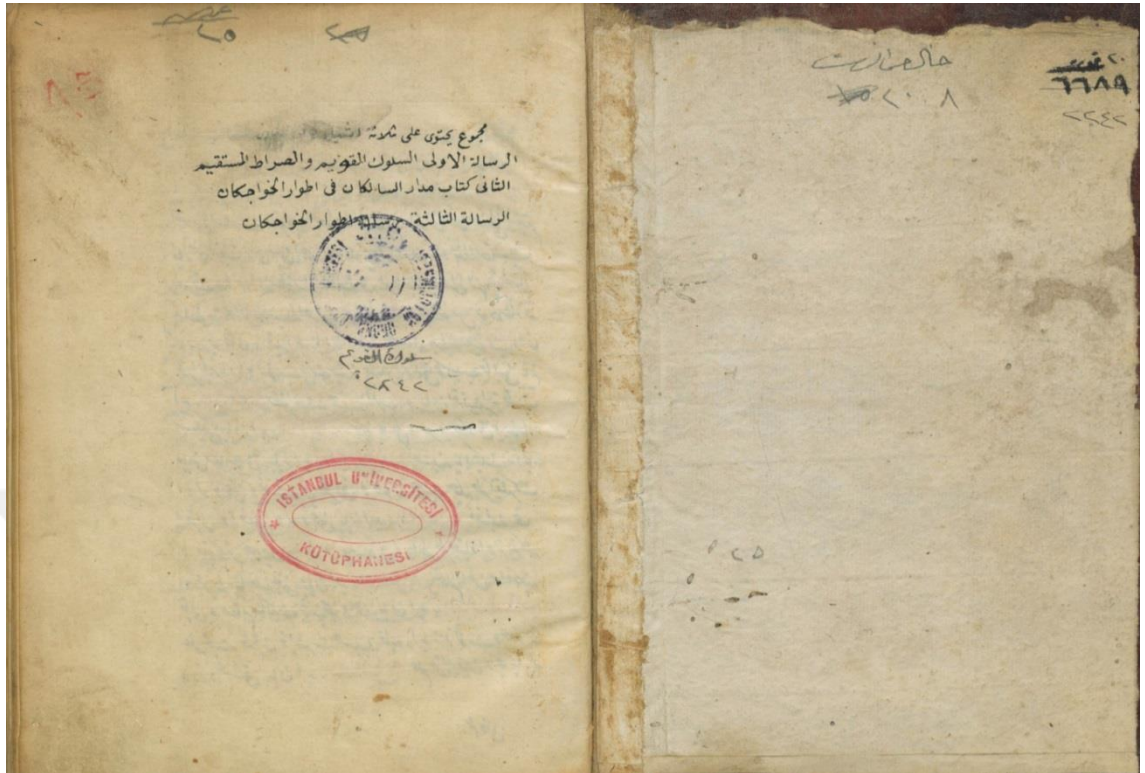
EK 6. Mecme'ul-Maârif



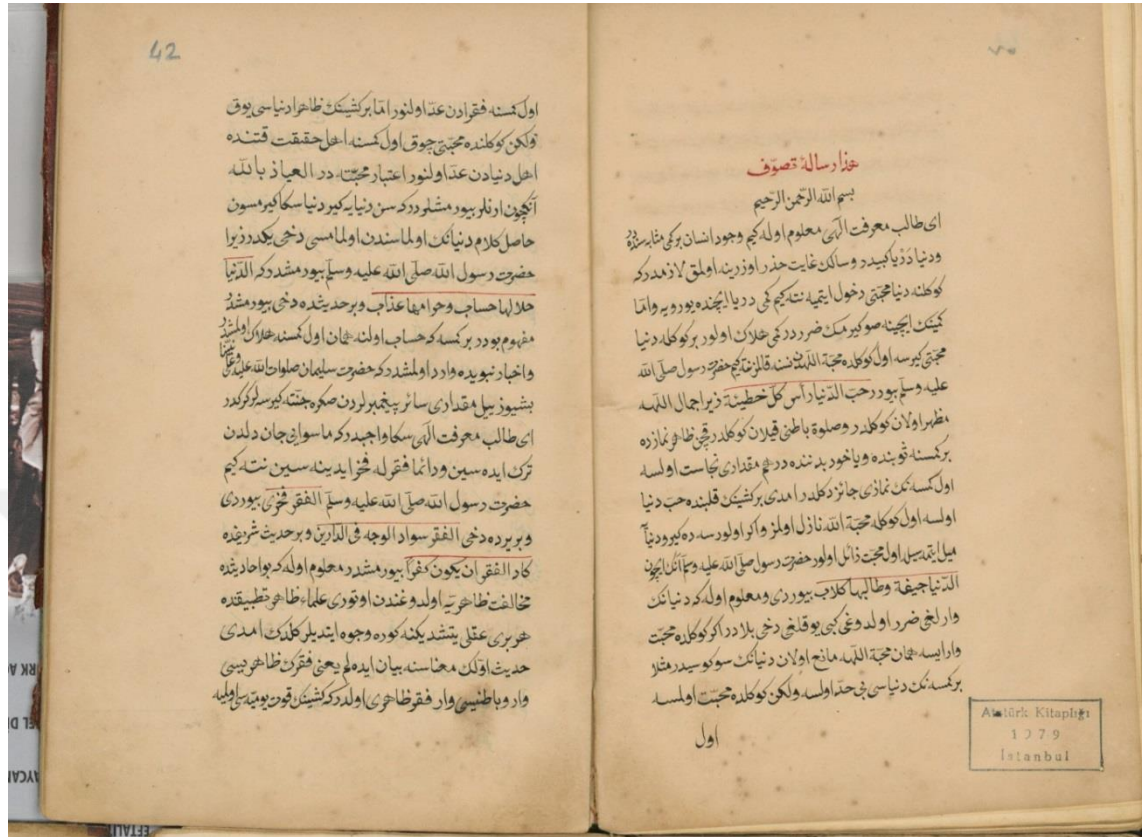
EK 8. Mecmuat-i Resâil



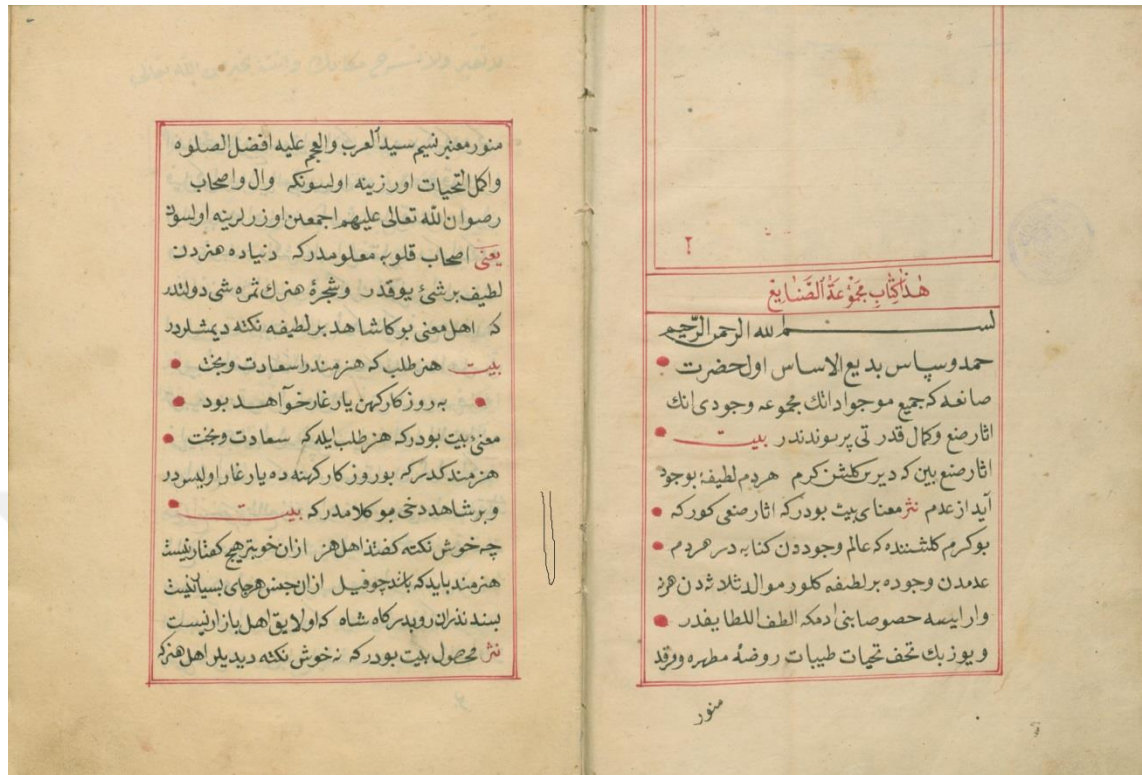
EK 9. Medâr-ı Sâlikân fi Etvâr-i Hâcegân



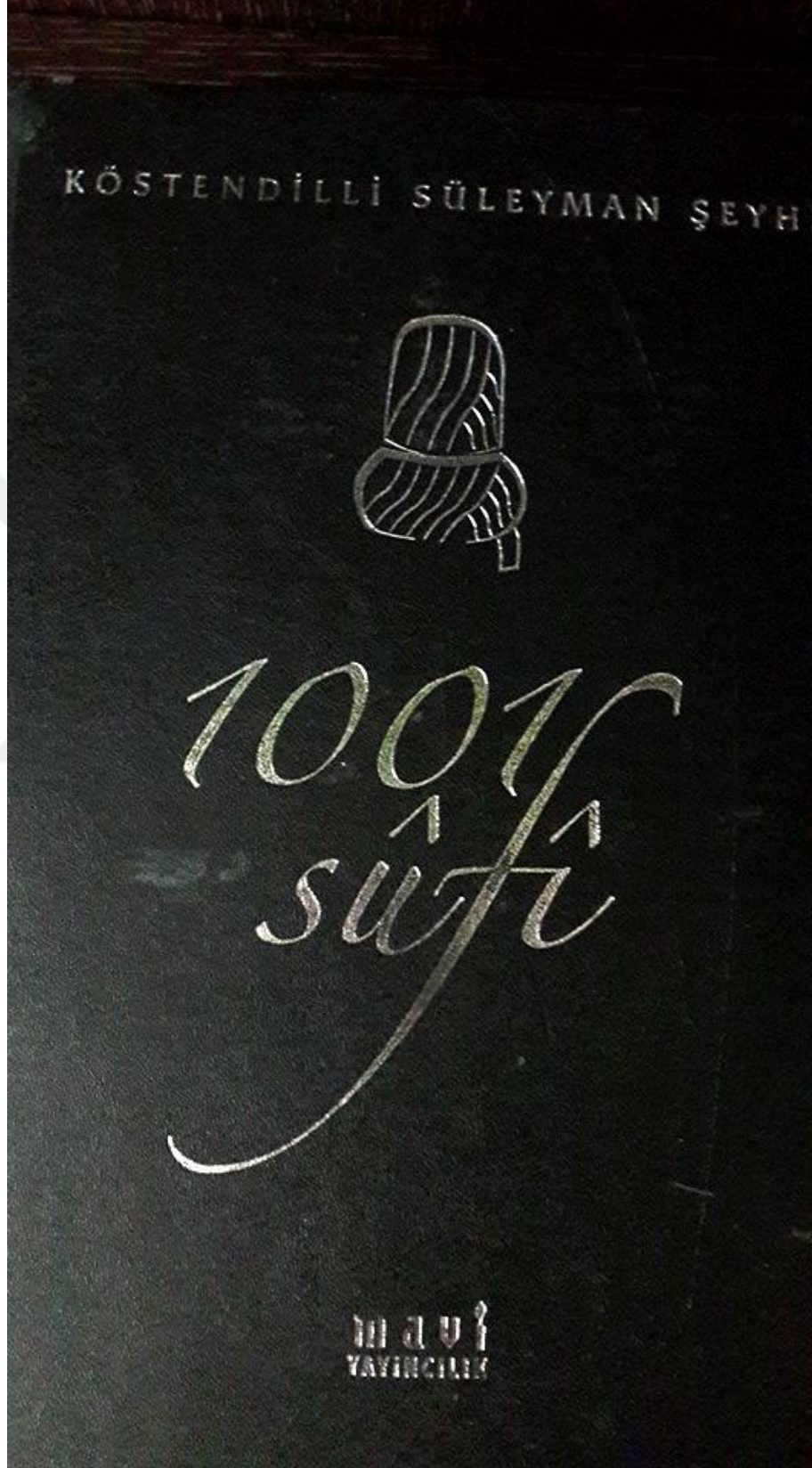
EK 10. Risâle-i Tasavvuf



EK 11. Mecmûatü's-Sanayi



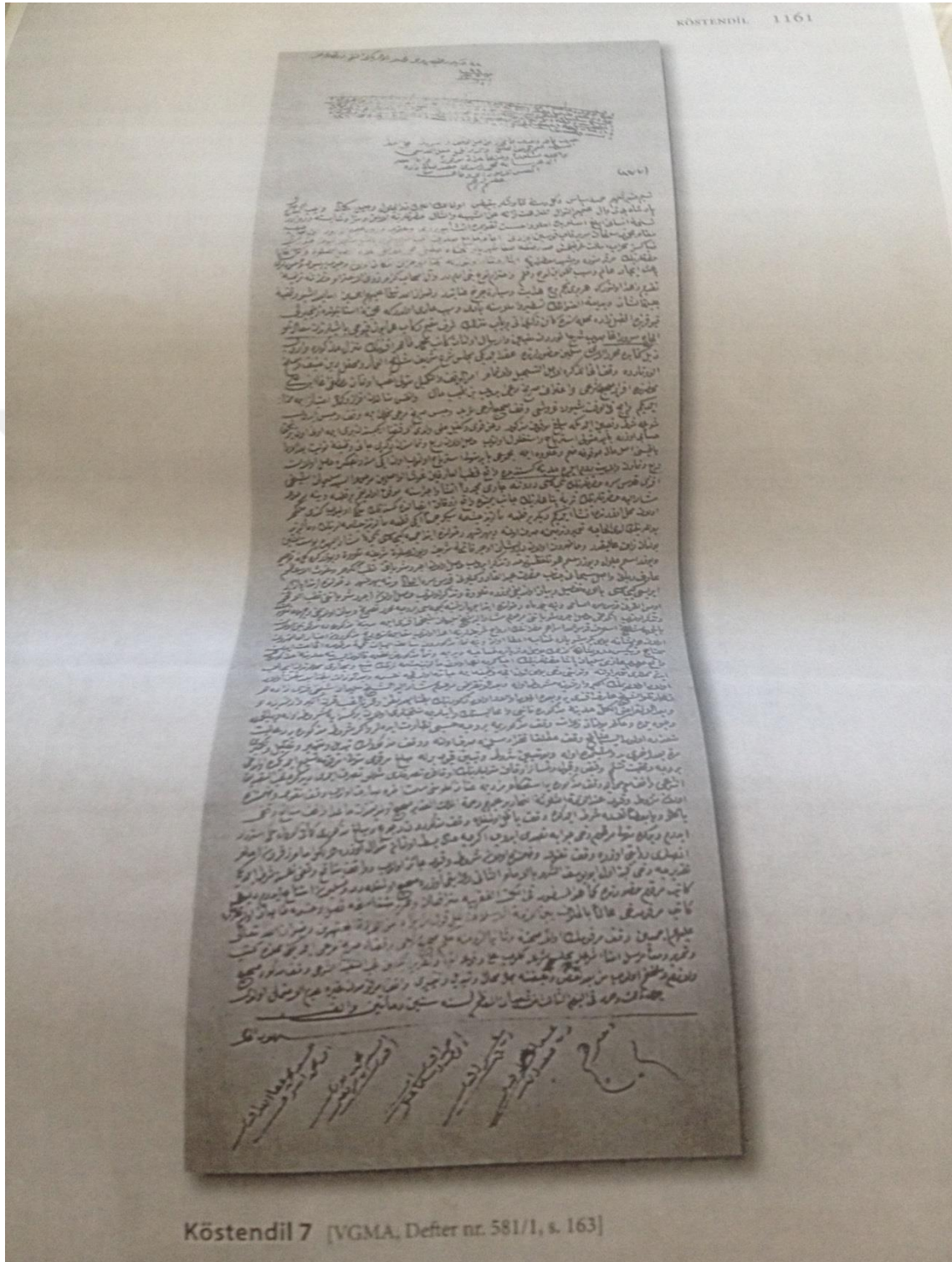
EK 12. Bahrü'l-Velâye'nin Günümüz Türkçesine Aktarılmış Baskısı



EK 13. Köstendil Resmi İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve Kartpostallar, Krt_003215.



EK 14. (VGM, Defter, nr. 581/1, 163.) Belgenin Aslı ve Transkribi



İbrahim Ağa, kasaba-i mezbûr ahâlisinden es-Seyyid Mehmed Nazif Efendi, kasaba-i mezbûr ahâlisinden Molla Zekeriya, kasaba-i mezbûr ahâlisinden Süleyman, kasaba-i mezbûr[dan] Muslu Sipâhi, ümenâ-i şer'den Said

Köstendil 7

ÖZET: Hacı Mesrur Ağa'nın, 2 çeşme yaptırılması ve Köstendil'deki Seyyid Süleyman Şeyhî Efendi tekkesinde bulunan çeşmenin su yollarının tamir edilmesi için 500 guruş vakfettiği

ملخص: وقف الحاج مسرور آغا خمسمائة قرش وذلك لتعمير القنوات المائية للجسمة الموجودة في تكية سيد سليمان شيخى أفندي في كوستنديل

SUMMARY: Hacı Mesrur Ağa donated 500 ghurush for the construction of 2 fountains and the renovation of the waterways coming to the Seyyid Süleyman Şeyhî Efendi lodge in Köstendil

[VGMA, Defter nr. 581/1, s. 163]

Fihrist-i defter-i İstanbul evvel 32-22 diğer vakfiyyesi dahi vardır, bâlâda 26. varaktadır.

Vakf-ı nukûd-ı mevkûfe-i sâhibü'l-hayrât el-Hâc Mesrur Ağa serbevâbîn-i Dergâh-ı âli berây-ı meşrûta-i ta'mir ve termim-i çeşmehâ aded iki ve ta'amiye-i dervişân-ı tekye-i kutbü'l-ârifin ve merhûm es-Seyyid eş-Şeyh Süleyman Şeyhî Efendi -kuddise sirruh- der-medine-i Köstendil, der-vilâyet-i Rumeli kayd-şod. Vakfiyye-i ma'mûlün-bihâ be-muhâsebe-i Evkâf müceddeden kayd-şode fermûde bâ-arzuhâl-i vâkıf-ı m[ezkûr] ve bâ-i'lâm-ı faziletlü Mehmed Rüşdi Efendi, müfettiş-i evkâf ve bâ-telhis-i müşir-i mükerrem sa'âdetlü atûfetlü es-Seyyid Mehmed Hasib Paşa, nâzır-ı Evkâf-ı hümâyûn ve bâ-ferman-ı âli el-vâkı' fî 5 Z sene 1260.

Uhbirtü bi mâ fihi ve neffeztü bi mâ yahvihi min asli'l-vakfi ve şurûti ale'n-nemati'l-mesbûti fe-ni'me'l-vakfi'l-celil ve'l-eseri'l-cemil ce'alallahü sa'ye vâ-kıfahü meşkûren ve cerâhâ cezâen mevfûren. Ve ene'l-fakiru ileyhi azze şânuh Mehmed Rüşdi hafidi Salihzâde el-müfettiş li umûri'l-evkâf. Gufira-lehüm.

Nesim-i anber-şemim hamd u sipâs ve güldeste-i senâ ve şükr-i bi-kıyâs ol mâlikü'l-mülki zü'l-celâl ve celilü'l-kemâl vâcibü'l-iclâl pâdişâh-ı bi-zevâl-i amimü'n-nevâl -tenezzehet zâtühû anîş-şebih ve'l-misâl- hazretlerine lâıyk ve sezâ ve şâyeste ve revâdir ki nüsha-i insânı eblağ-ı üslûbda imlâ ve ahsen-i takvimde inşâ buyurdı. Ve ukûd-ı dürûd-ı amimü'l-vürûd ol sâhib-i makâm-ı Mahmud, sultân-ı serir-i "قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" ³⁰ imâm-ı câmi'-i sufûf-ı enbiyâ şem'-i

nûr-ı pâşıl-i mescid-i nübüvvet, hurşid-i ziyâ-küster, mihrâb-ı emânet-i şeref-bahş, sadr-ı suf-
fa-i safâ, şehriyâr-ı tahîgâh-ı istifâ, Muhammedini'l-Mustafa -aleyhi efdalü's-salavât ve ekme-
lû't-tahâyâ- hazretlerinin merkâd-i münevvere ve meşhed-i mu'attarlarına isâr ve nisâr olunur
ki yektâ güher-i hazâin-i imkân olan vücûd-ı mebhûd ve mes'ûdları bâ'is-i icâd-ı âlem ve sebeb-i
tekvîn-i levh ü kalem ve ihtirâm-ı nev'-i benî âdemdir. Ve âl ü ashâb-ı kirâm-ı zevî'l-ihtirâm
hazerâtına tarziye-i takdîm ve ihdâ olunur ki her biri necm-i burc-ı hidâyet ve seyyâre-i çarh-ı
inâyettir. Rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecma'in.

Ammâ ba'd işbu vakfiyye-i celiletü's-şân ve bediatü'l-unvânın tastîr ve imlâsına bâdi ve sebeb-i
âdi oldur ki mahmiyye-i İstanbul'da Zincirlikuyu kurbunda Efdalzâde mahallesinde kâin zikr-i
âtî bir bâb menzilin şeref-mukîmî Rikâb-ı Hümâyûn kapıcıbaşılardan sa'âdetlû el-Hâc Mes-
rûr Ağa savb-ı şer'-i enverden ta'yîn ve irsâl olunan Kâtib Mehmed Tahir Efendi'nin menzil-i
mezkûra varıp zeyl-i kitâbda muharrerü'l-esâmî Müslimin huzûrlarında akd eylediği meclis-i
şer'-i şerîf-i şâmihu'l-imâd ve mahfil-i dîn-i münîf-i râsihu'l-evtâdda vakf-ı âti'z-zikra li ec-
li't-tescîl ve li itmâmî emri'l-vakfi ve't-tekmîl mütevellî nasb olunan Mustafa Ağa b. Ali mah-
zarında ikrâr-ı sahih-i şer'î ve itirâf-ı sarîh-i mer'î edip ben atyeb-i mâl ve enfes-i menâlimden
ifraz ve kemâl-i imtiyâz ile mümtâz eylediğim râyic fi'l-vakt beş yüz gurusu vakf-ı sahih-i şer'-i-i
müebbed ve habs-i sarîh-i mer'î-i muhalled ile vakf ve habs edip şöyle şart ve ta'yîn eyledim ki,

Meblağ-ı mevkûf-ı mezkûr rehn-i kavî ve kefil-i melî ve lede'l-iktizâ ikisinden biri ile onu on bir
buçuk hesabı üzere bâ-yed-i mütevellî istirbâh ve istiğlâl olup hâsıl olan rey' ve nemasından
zikr-i câ'î vazife-i tevliyet ba'de'l-edâ bâkisini asl-ı mâl-ı mevkûfa zam ve ilâve ile mecmû'u bâ-
yed-i mütevellî istirbâh olup on iki seneden sonra hâsıl olan rey' ve nemadan vilâyet-i Ru-
milî'nde medîne-i Köstendil'de vâkî' kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsîlin merhûm es-Seyyid Süleyman
Şeyhî Efendi -kuddise sirruh- hazretlerinin tekyesi derûnuna cârî müceddeden inşâ ve icrâsına
muvaffak olduğum bir kıt'a ve yine merhûm-ı müşârun-ileyh hazretlerinin türbe-i penâhları-
nın cânib-i yemininde vâkî' sokak ittisâlinde kimesnenin mülkü olmayıp kendi mülküm olan
mahal üzerinde inşâ eylediğim diğer bir kıt'a mâ'-i leziz çeşmesi ki cem'an iki kıt'a mâ'-i leziz
çeşmelerinin ve mâ'-i leziz yollarının lede'l-hâce ta'mir ve termimine sarf oluna ve beher şehir
duhûlünde ibtidâ cuma gecesi tekye-i müşârun-ileyhde postnişin bulunan zât-ı âli-kadr ve hâ-
zırûn olan dervîşân üçer Fâtiha-i şerîf ve yüzer salavât-ı şerife tilâvet ve yüzer kerre kelime-i
tevhîd ve yüzer ism-i celâl ve yüzer ism-i hüve telaffuz ve tevahhud ve tezekkür edip hâsıl olan
ecr ü mesûbâtını kutbü'l-ekrem ve gavsü'l-a'zam ârif-i Rabbânî vâsîl-ı sübhânî cenâb-ı hazret-i
Abdülkâdir-i Geylânî -kuddise sirruhu'l-âli- ve yine beher şehir duhûlünde ibtidâ pazartesi ge-
cesi bâlâda tafsîl ve beyân olunduğu üzere tilâvet ve tezekkür olup hâsıl olan ecr ü mesûbâtını
kutbü'l-efham Üveysülkarânî -kuddise sirruhu's-sâmî- ve yine beher mâh duhûlünde ibtidâ çar-
şamba gecesi ber-vech-i muharrer tasrih ve beyân olunduğu vechile tilâvet ve tezekkür olup
onun dahi hâsıl [olan] ecr ü mesûbâtını merhûm-ı müşârun-ileyh Şeyh Süleyman Şeyhî Efendi
ile medîne-i mezkûrede medfûnün olan bi'l-cümle meşâyih-i eslâf -kaddesallâhu esrârehüm-
hazerâtının ervâh-ı şerifelerine ihdâ olup mukâbelesinde ribh-ı mezkûrdan itibâren hâzırûn
olan dervîşâna yevmî yirmişer para taâmiye itâ oluna ve yine nema-i mezkûrdan sâlifü'l-beyân
tekye-i merkûmda ikâmet eden muhtâc ve bi-kes dervîşâna kezâlik yevmî onar para taâmiye ve-
rile ve nema-i mezkûrdan fazla kalır ise yine medîne-i mezkûrede vâkî' merhûm Gazi Süleyman

Paşa hazretlerinin ihyâ-kerdeleri olan mâ'-i leziz çeşmelerinin menba' ve mecârî mahallerinden icâb eden mahalleri ta'mîr oluna ve tevliyeti dahi yevmî on akçe vazife ile hayâtda oldukça nef-sime ve ba'de'l-vefât batnen ba'de batnin evlâd-ı evlâd-ı evlâdımın ekber ve erşedine meşrûta ola ve ba'de'l-inkırâz merhûm-ı müşârun-ileyh eş-Şeyh Süleyman Şeyhi Efendizâde zehâdetlû eş-Şeyh Ârif Efendi'ye ve ba'dehû evlâd-ı evlâd-ı evlâd-ı zükûrunun batnen ba'de batnin ve karnen gibbe karnin ekber ve erşedine ve ba'de'l-inkırâz-ı küll medîne-i mezkûre nâibi ve ahâlisinin re'yleriyle müntahabları olan bir kimesneye meşrûta ola ve bi'l-cümle vücûh-ı belde ve hâkim bulunan zevât vakf-ı mezkûruma ber-vech-i hasbî nezâret edeler ve eğer şurût-ı mezkûreye riâ-yet mûte'azzire olur ise menâfi'-i vakf mutlaka fukarâ-i Müslimine sarf oluna ve vakf-ı mezkû-run tebdil ve tağyir ve taklil ve teksiri merraten ba'de uhrâ yed ve meşîyyetimde ola deyû ta'yîn-i şurût ve tebyîn-i kuyûd birle meblağ-ı merkûmu mütevellî-i merkûma teslim eylediğimde ol dahi ber-vech-i vakfiyyet tesellüm ve kabz ve kabûl ve sâir evkâf mütevellîlerinin evkâfda tasarrufları misillü tasarruf eyledi dedikde gibbe't-tasdiki's-şer'i vâkıf-ı mûmâ-ileyh vakf-ı mezkûre-ye istihkâm murâdıyla inân-ı kelâmını semt-i âhara sârif olup vakf-ı nukûd ve zımında olan şurût ve kuyûd inde'l-eimmeti's-selâseti'n-nahârir -aleyhim rahmetül-meliki'l-kadir- sahih olmadığundan mâadâ vâkıf menâfi'-i vakfi yâ küllen veya ba'zan nefesine şart eyledikde vakıf bâtil olmakla vakf-ı mezkûrden rucû' ve meblağ-ı mezkûru kemâ fi'l-evvel mülkûme istirdâd ederim dedikde mütevellî-i merkûm dahi cevâba tasaddi edip eğerçi hâl bast olunan minvâl üzeredir lâkin İmâm Züfer'den İmâm Ensâri rivâyeti üzere vakf-ı nukûd ve zımında olan şurût ve kuyûd câiz olup ve vâkıf menâfi'-i vakfi nefesine şart eylediği takdîrce dahi tilmîz-i evvel Ebû Yusuf eş-şehîr bi'l-imâmî's-sânî rivâyeti üzere sahih olmakla redd ü teslimden imtinâ ederim deyû kâtib-i merkûm huzûrunda kemâ hüve'l-mastûr fi'l-kütübî'l-fıkhîyye müterâfî'an ve her biri mübteğâsınca fasl u hasme tâlibân olduklarında kâtib-i merkûm dahi âlimen bi'l-hilâf bey-ne'l-eimmeti'l-eslâf alâ kavli men yerâhu mine'l-eimmeti'l-müctehidin -rıdvânüllâhi teâlâ aley-him ecma'in- vakf-ı merkûmun evvelen sıhhatine ve sâniyen lüzûmuna hükm-i sahih-i şer'i ve kazâ-i sarîh-i mer'i eylediğini mahallinde ketb ve tahrîr ve ma'an mürsel ümenâ-i şer'le meclis-i şer'e gelip alâ vukû'ihî inhâ ve takrîr etmeğin gibbe't-tenfizi's-şer'i vakf-ı mezkûr sahih ve lâzım ve mütehattim olup min ba'd nakz ve nakızına mecâl muhâl ve tebdil ve tağyiri vâkıf-ı merkûm-dan gayra adimû'l-ihtimâl oldu. Cerâ zâlike ve hurrire fi'l-yevmî's-sâlis min Şabani'l-mu'azzam li sene sittin ve mieteyn ve elf.

Şuhûdü'l-hâl: es-Seyyid Mehmed Ataulah Efendi b. Mehmed Eşref, es-Seyyid Mehmed Nuri Efendi b. Murtaza, Ahmed Efendi b. el-Hâc İsmail, Ömer Efendi b. Mehmed, Osman Efendi b. Sadullah ve gayruhum

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Birol YILDIRIM
Doğum Yeri ve Tarihi	Kemaliye-03.11.1974
Eğitim Durumu	Doktora
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
İş Deneyimi	Diyanet İşleri Başkanlığında sırasıyla İmam-Hatiplik, Müezzinlik görevlerinde bulunmuştur. Şu anda Pasinler Atatürk Yatılı Bölge İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak görev yapmaktadır.
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı-MEB
İletişim	05383085800
e-posta Adresi	birolyildirim97@hotmail.com
Tarih	