



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Safiye UYAR ABDULKHALEQ MOH'D ABDULMALEK

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ'NİN (ö. 898/1492) BAZI FARŞÇA RİSÂLELERİNDE
TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE (İnceleme- Metin)

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Safiye UYAR ABDULKHALEQ MOH'D ABDULMALEK

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ'NİN (ö. 898/1492) BAZI FARŞA RİSÂLELERİNDE
TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE (İnceleme- Metin)

Danışman

Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya,2025

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Safiye UYAR ABDULKHALEQ MOH'D ABDULMALEK'in bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (İmza)

Üye (Danışman) : Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN (İmza)

Tez Başlığı: ABDURRAHMAN-I CÂMÎ'NİN (ö. 898/1492) BAZI FARŞÇA
RİSÂLELERİNDE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE (İnceleme- Metin)

Tez Savunma Tarih : 30/04/2025

Mezuniyet Tarihi : 15/05/2025

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “ABDURRAHMAN-I CÂMÎ’NİN (ö. 898/1492) BAZI FARŞÇA RİSÂLELERİNDE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE (İnceleme- Metin)” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımcı yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(imza)

Safiye UYAR

ABDULKHALEQ MOH'D

ABDULMALEK



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Safiye Uyar Abdulkhaleq Moh'd Abdulmalek
Öğrenci Numarası	20195249021
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK
Tez Başlığı	Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) Bazı Farsça Risâlelerinde Tasavvufî Düşünce (İnceleme- Metin)
Turnitin Ödev Numarası	2667815391

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 118 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 06/05/2025 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 11

alıntılar dahil % 29'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

06/05/2025

(imzası)

Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ VE BAZI FARŞÇA RİSÂLELERİ

1.1. Abdurrahman-ı Câmî'nin Hayatı	3
1.1.1. Eserleri	4
1.1.2. Tasavvufî Şahsiyeti	5
1.2. Risâle-i Tehlîliyye'nin Tanıtımı	6
1.2.1. Risâle-i Tehlîliyye'nin Yazma Nüshaları	7
1.2.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar	7
1.2.3. Risâle-i Tehlîliyye'de Ele Alınan Başlıca Tasavvufî Konular	8
1.3. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî'nin Tanıtımı	8
1.3.1. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî'nin Yazma Nüshaları	9
1.3.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar	11
1.3.3. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî'de Başlıca Ele Alınan Tasavvufî Konular	11
1.4. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ'nın Tanıtımı	12
1.4.1. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ'nın Yazma Nüshaları	12
1.4.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar	13
1.4.3. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ'da Başlıca Ele Alınan Konular	13
1.5. Risâle-i Şerâit-i Zikr'in Tanıtımı	13
1.5.1. Risâle-i Şerâit-i Zikr'in Yazma Nüshaları	14
1.5.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar	16
1.5.3. Risâle-i Şerâit-i Zikr'de Ele Alınan Başlıca Tasavvufî Konular	16

İKİNCİ BÖLÜM

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ'NİN RİSÂLELERİNDE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE

2.1.Tevhid.....	17
2.1.1.Tevhid ve Aşk-ı İlâhî.....	18
2.1.2.Tevhid ve Dostluk	22
2.1.3. Kelime-i Tevhidin Esrarı	25
2.2. Merâtib-i Vücûd	32
2.2.1.‘Amâ Hâdisi ve Taayyün-i sâni	36
2.2.2.Teceddüdü’l-Emsâl.....	42
2.2.3. Esmâ ve Sıfatlar	48
2.3. Seyr u Sülûk	55
2.3.1. Zikir	57
2.3.2. Teveccüh ve Murakabe.....	60
2.3.3. Mürşid-i Kâmile Biat (Râbta).....	62
2.3.4. Vukûf-ı Kalbî, Vukûf-ı Zamânî, Vukûf-ı Adedî	65
2.3.5. Halvet Der-Encümen	68
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	76
METİNLER	81
Risâle-i Tehlîliyye	81
Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli.....	86
Suhanân-i Hâce-i Pârsâ	91
Risâle-i Şerâit-i Zikr.....	104
EKLER	113
ÖZGEÇMİŞ	118

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e : Adı geçen eser
bkz. : Bakınız
c. : Cild
çev. : Çeviri
DİA. : Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h. : Hicrî
haz. : Hazırlayan
Ktp. : Kütüphâne
İst. : İstanbul
nr. : Numara
nü. : Nüsha
s. : Sayfa
sad. : Sadeleştiren
s.a.v. : Sallallâhu aleyhi ve selem
tahk. : Tahkîk eden
terc. : Tercüme eden
vr. : Varak
yay. : Yayınlar
st . : Satır
haz. : Hazırlayan
Vr.: Varak

ÖZET

Bu çalışma Anadolu tasavvuf tarihinde Molla Câmî ismi ile mâruf Nakşibendî mutasavvıf Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Risâle-i Tehlîliyye, Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli, Suhanân-i Hâce-i Pârsâ, Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâlelerinde yer alan tasavvufî düşüncenin tespit ve tahlilini içermektedir. Hacmen küçük olmakla birlikte zengin ve edebî bir tasavvufî muhtevanın yer aldığı söz konusu risâleler Abdurrâhmân-ı Câmî'nin vahdet-i vücûd ekolüne bağlı bir sûfî olmasının yanı sıra Nakşibendiyye tarîkının da önemli bir temsilcisi olarak literatürde yer aldığını göstermektedir.

Bu risâlelerin ilkinin oluşturan *Risâle-i Tehlîliyye* kelime-i tevhîd üzerine odaklanmış bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelime-i Tevhîdî oluşturan harfler üzerinden konuya yaklaşan Câmî harfleri dilbilim açısından ele almakta ve ilm-i hurûf çatısı altında yer alabilecek açıklamalar çerçevesinde konuyu temellendirmektedir. Câmî'nin konuyla ilgili tespitleri doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin harfler bölümünü takip ettiğini göstermektedir.

Çalışmanın ikinci eseri Câmî'nin hadis literatüründe yer alan meşhur “amâ hadisi” üzerine kaleme aldığı *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risâlesidir. Muhtevâsını Ebû Rezîn'in “Allah âlemi yaratmadan evvel neredeydi?” şeklindeki sorusuna karşın Hz. Peygamber'in “Altında üstünde hava bulunmayan bir amâda idi” cevabını oluşturduğu hadis mutasavvıflar tarafından ayrı bir ilgiye mazhar olmuştur. Nitekim söz konusu hadis vahdet-i vücûd ontolojisinde ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerini ifade eden bir tasavvuf terimi olan “amâ” kavramının çıkış ve esin kaynağıdır. Bu noktada Câmî'nin *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* başlıklı risâlesi hadiste yer alan “amâ” kavramının hangi mertebeye işaret ettiği sorusuna cevap aramakta ve konuyla ilgili tahlillerini bu yönde derinleştirmektedir.

Çalışmanın ele aldığı üçüncü eser Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesidir. Risâle Nakşibendiyye tarîkî şeyhlerinden Muhammed Parsâ'nın (ö. 822/1420) sözleri başlığını taşımakla birlikte muhtevâ yönüyle vahdet-i vücûdu konu edinmektedir. Risâle'de Câmî'nin Gazâlî, Mevlânâ gibi mutasavvıflardan iktibaslarla bulunduğu görülmekle birlikte İbnü'l-Arabî terminolojisine son derece vakıf olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim risâlede vahdet-i vücûd düşüncesinin anahtar kavramları arasında bulunan “vücûd”, “vücûd-ı izâfî”, “adem”, “beka”, “ahadiyyetü'l-cem”, “hakîkatü'l-vücûd”, “a'yân-ı sâbite”, “halk-ı

cedîd”, “nefesü’r-rahmânî”, “ıskatu’l-izâfât”, taayyünât-ı zâtî”, “taayyünât-ı ef’âl”, “ittihâd” vb. terimlerin yoğunluğu bu etkinin güçlü varlığını ispat etmektedir.

Çalışmamızı oluşturan son eser Câmî’nin *Risâle-i Şerâit-i Zikr* başlıklı risâlesidir. Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*’de Nakşibendiyye tarîkatı seyr u sülûkünde önemli bir yeri bulunan zikir, murâkabe ve râbıta unsurlarını sıralayarak açıklamaktadır. Ardından Nakşibendiyye’nin âdâb ve erkânının temel ilkelerinden vukûf-ı kalbî, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, halvet der-encümen kavramlarını açıklamakta ve konuyla ilgili düşüncelerini tasavvufî teşbih ve metaforlarla zenginleştirmektedir. Risâle ayrıca o dönemin Nakşibendiyye-Nurbahşiyye ilişkilerine dair fikir veren birtakım ipucu bilgiler vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Câmî, Risâle-i Tehlîliyye, Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli, Suhanân-i Hâce-i Pârsâ, Risâle-i Şerâit-i Zikr

ABSTRACT

SUFİ THOUGHT IN SOME PERSIAN TREATS OF ABDURRAHMAN-I JAMÎ (d. 898/1492) (ANALYSIS-TEXT)

This study includes the identification and analysis of the Sufi thought in the treatises *Risale-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadis-i Abu Rezin El-Ukayli*, *Suhanan-i Hâce-i Parsâ*, and *Risale-i Şerâit-i Zikr* of Abdurrahman Jami (d. 898/1492), a Naqshbandi Sufi known as Molla Jami in the history of Anatolian Sufism. Although small in volume, the treatises in question, which contain a rich and literary Sufi content, show that Abdurrahman Jami is not only a Sufi who is affiliated with the school of unity of being, but also an important representative of the Naqshbandiyya order in the literature.

The first of these treatises, *Risale-i Tehlîliyye*, stands out as a work focused on the word-i tawhid. Approaching the subject through the letters that make up the word-i tawhid, Jamî examines the letters from a linguistic perspective and establishes the subject within the framework of explanations that can be included under the umbrella of the science of hurûf. Jamî's findings on the subject, although not making direct references, show that he follows the letters section of *Fütûhat-ı Mekkiyye*.

The second work of the study is Jami's treatise titled *Şerh-i Hadis-i Abu Razin Al-Ukayli*, which he wrote on the famous hadith of "ama" in the hadith literature. The hadith, the content of which is the Prophet's answer to Abu Razin's question "Where was the universe before Allah created it?" "It was in a state of ama with no air above or below it," has attracted special attention from Sufis. Indeed, the hadith in question is the origin and source of inspiration for the concept of "ama," a Sufi term that expresses the levels of unity and oneness in the unity of existence ontology. At this point, Jami's treatise titled *Sharh-i Hadis-i Abu Razin Al-Ukayli* seeks an answer to the question of what level the concept of "ama" in the hadith refers to and deepens his analysis on the subject in this direction.

The third work that the study examines is the *Risale-i Suhanan-i Hâce-i Pârsâ* treatise by Abdurrahman-ı Câmî. The treatise is titled as the sayings of Muhammed Parsâ (d. 822/1420), one of the sheikhs of the Naqshbandiyya order, and its content deals with the unity of existence. Although it is seen that Câmî quotes from Sufis such as Ghazali and Rumi in the treatise, it is

noteworthy that he is extremely familiar with the terminology of Ibn Arabi. Indeed, the density of terms such as “existence”, “relative existence”, “adam”, “eternity”, “ahadiyyetü'l-cem”, “hakikatu'l-existence”, “a'yân-ı sabite”, “new people”, “nefesü'r-rahmanî”, “ıskatu'l-izafat”, “taayyünât-ı zâtî”, “taayyünât-ı ef'âl”, “ittihad” etc., which are among the key concepts of the idea of unity of existence in the treatise, proves the strong existence of this influence.

The last work that constitutes our study is Jami's treatise titled *Risale-i Şerâit-i Zikr*. In *Risale-i Şerâit-i Zikr*, Abdurrahman-ı Jami lists and explains the elements of dhikr, muraqaba and rabita, which have an important place in the journey and süluk of the Naqshbandi order. Then, he explains the concepts of vukûf-ı kalbî, vukûf-ı zamanî, vukûf-ı adeî, halvet derencümen, which are the basic principles of Naqshbandiyya etiquette and etiquette, and enriches his thoughts on the subject with Sufi similes and metaphors. The treatise also provides some clues that give an idea about the Naqshbandiyya-Nurbahşiyye relations of that period.

Keywords: Sufism, Câmî, Risâle-i Tehlîliyye, Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli, Suhanân-ı Hâce-i Pârsâ, Risâle-i Şerâit-i Zikr

ÖNSÖZ

XV. yüzyılın din, tasavvuf, dil ve edebiyat sahasına eserleriyle önemli katkılarda bulunan müellif mutasavvıflarından biri de Abdurrahman-ı Câmî'dir. Abdurrahman-ı Câmî'nin bu entelektüel kişiliğini yaşadığı dönem ile ilintili olduğunu gözlemleyebiliriz. Zira XV. yüz yıl hemen hemen her ilim dalında münakaşaların yaşandığı verimli bir çağdır. Abdurrahman-ı Câmî Anadolu topraklarına ayak basmamasına rağmen medreslerde okutulan *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye* adlı eseri ile tanınmıştır. Bu ve diğer eserleri ile Abdurrahman-ı Câmî her kesimden her milletten, her mezhep ve meşrepten insanların takdirini kazandığı görülmektedir.

Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Abdurrahman-ı Câmî'nin eserlerinde irfânî tasavvufun temsilcisi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi oldukça önemlidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin anlaşılmasında ise âlim, şair ve mutasavvıf Abdurrahman-ı Câmî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i güzel bir örnektir. Abdurrahman-ı Câmî gerek bu minvalde kaleme almış olduğu eser, risâle ve tercümeleriyle gerek sözlü olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini savunmuştur. Abdurrahman-ı Câmî Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini Nakşibendî muhitte dillendirmiş bir mutasavvıf olarak Ekberî gelenek ile Nakşibendî esaslarını eserlerinde buluşturmuştur. Hâkezâ aşağıda çalışma konusu olarak ele alacağımız risâlelerde de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinden izler tespit etmekteyiz.

Risâle-i Tehlîliyye, Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli, Suhanân-i Hâce-i Pârsâ, Risâle-i Şerâit-i Zikr tez araştırmamıza konu olan eserlerdir. Türkiye ve İran kütüphaneleri başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde Abdurrahman-ı Câmî'nin konumuz risâlelerin yazma nüshaları bulunmakta olup birçok kez basılmıştır. Türkiye'de *Risâle-i Şerâit-i Zikr* 2016 yılında Öğretim Üyesi Hamid Algar tarafından "*Serrişte-i Tarîk-ı Hâcegân*" kitapta bir bölüm şeklinde yer alırken, Farsça metin nüshasına yer verilmemiştir. Tez araştırmamız esnasında 2020 yılında Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Özçelik tarafından hazırlanan "*Risale-i Serrişte'si Bağlamında Nakşibendiyye Tarikatının zikir Âdâbı*" makale olarak çalışılmış, fakat Farsça metin nüshasına yer verilmemiştir. Çalışmamıza konu olan diğer risâlemiz *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli*" üzerine ise 2021 yılında Dr. Öğr. Üyesi Müzekkir Kızılkaya tarafından "*Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el- 'Ukaylî*" başlıklı bir makale kaleme alınmıştır ve Farsça metin nüshasına yer verilmiştir. Bahsetmiş olduğumuz her üç akademik çalışma doktora veya yüksek lisans seviyesinde olmamakla

beraber içerisinde eksiklikler barındırmaktadır. *Risâle-i Tehlîliyye* ve *risâle-i Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* eserlerine dair ise şimdiye kadar herhangi bir çalışmaya rastlamadık.

Çalışmamız süresince edindiğimiz bulguları göz önünde bulundurarak bazı akademik çalışmalar ve kütüphane kayıtlarında risâle isimleri doğru bir şekilde zikredilmiş olsa da çoğunlukla *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli* risâlesi hariç diğer risâlelerin konu ve isimlerinde karışıklığın bulunduğunu tespit ettik. Bu konuyu ileride risâlelerin tanıtımı bölümünde ayrıca ele alacağız.

Risâle-i Tehlîliyye, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâleleri tercüme ve muhtevalarında bulunan tasavvufî kavramları tahlil çerçevesinde oluşturduğumuz çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Birinci bölümde Abdurrahman-ı Câmî'nin hayatı, eserleri, tasavvufî şahsiyeti başta olmak üzere *Risâle-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'in tanıtım, yazma nüshaları, çalışmada esas alınan nüshalar ve risâlelerde ele alınan başlıca tasavvufî konulara ayrılmıştır. İkinci bölümde ise yukarıda zikretmiş olduğumuz ilgili risâlelerin tasavvufî kavramlarına değinilmiştir. *Risâle-i Tehlîliyye*'nin dili Farsça'dır. Yaklaşık iki varaktan oluşan risâle kelime-i tevhîdin tasavvufî manâsını izah etmek için yazılmıştır. Abdurrahman-ı Câmî'nin risâledeki ilgili açıklamalarını ise “tevhit ve aşkı ilâhî”, “mürşid-i kâmile biat” ve “kelime-i tevhîdin esrarı” şeklinde üç başlık altında toplamaya gayret ettik. *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli* risâlesi bir sayfadan oluşan küçük bir risâledir. “amâ hadisi” olarak bilinen hadîsin tasavvufî şerhidir. *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesi Abdurrahman-ı Câmî'nin mürşîdi Hâce Muhammed Pârsâ'nın (ö. 822/1420) sözlerinden oluşmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî kitabın telif sebebini, mürşîdine karşı duyduğu gerçek bağlılık olarak açıklamaktadır. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*'daki konu dağılımı göz önünde bulundurarak “tevhit ve dostluk”, teceddüdü'l-emsâl ve “esma ve sıfatlar” olmak üzere üç ana başlık şeklindedir. *Risâle-i Şerâit-i Zikr*, *Risâle Der Tarîk-i Hâcegân* ismi ile de tanınan bu risâle Nakşibendiyye tarîkatının yolunun esaslarını konu edinmektedir. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'ini dikkate alarak tasavvufî kavramları seyr u sülûk başlığı altında toplamayı uygun gördük. Bu başlıklar şunlardır: zikir, murâkabe, râbita, vukûf-i kalbî, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, halvet der-encümen.

Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Risâle-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâleleri adlı tez çalışmamızın konusu; risâlelerde ele alınan tasavvufî kavram ve konuları tespit etmek ve açıklamaktır. Bu doğrultuda yapmış olduğumuz çalışmamızda çeşitli kütüphâneler taranarak, tercümesi gerçekleştirilecek

risâlenin en sağlıklı nüshasına ulaşılmaya çalışılmıştır. Son olarak dört risâlede yer alan tasavvufî konular ve kavramlar tespit edilmiş, konular gerek daha önce yapılan çalışmalardan gerekse eserde yer alan konulardan yararlanılarak tahlîl edilmiştir. Hadîs-i şerifler, Arapça ibâreler ve alıntıların bulabildiğimiz kadarıyla kaynaklarını dipnotta göstermeye çalıştık. Tercüme kısmında önce metnin tahkîkli Farsça aslını ve hemen ardından da kendi tercümemizi verdik.



GİRİŞ

1-Araştırmanın Konusu, Amacı, Sınırları, Yöntemi

Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Risâle-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* isimli eserleri olarak belirlediğimiz bu çalışmanın konusu; risâlelerin içerisinde ele alınan tasavvufî konu ve ıstılahların tespit ve tahlilidir.

Bu çalışmanın amacı ise; Tasavvuf literatüründe müellif bir mutasavvıf olan Abdurrahmân-ı Câmî'nin eserlerinde işlediği konulara getirdiği tasavvufî perspektifler üzerinde durmak, getirdiği yorumların etkilerini açığa çıkarmak, işlediği konuların diğer eserlerindeki izdüşümlerini bulmak, külliyyatının tamamlanmasına katkı sağlamak ve basılmamış tasavvufî risalelerini kütüphaneden dizin ve tercüme yoluyla okuyucunun istifadesine sunmaktır.

2-Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın ana kaynaklarını Abdurrahman-ı Câmî'nin manzûm ve mensûr eserleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte Abdurrahman-ı Câmî'nin hayatı ve eserleri hakkında toplu bilgiler sunan birincil kaynaklar şu şekilde kayıt edilmiştir; Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Sâfi *Reşahât*¹, Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*,² Abdulğafûr Lârî'nin *Tekmiletü'n-Nefahat*'ı, Nizâmî-yi Bâherzî'nin *Makâmât-ı Câmî*,³ Ali Şîr Nevâî'nin *Nesâyimü'l-Mahabbe*, Sâm Mîrzâ Safevî'nin *Tuhfe-i Sâmî*, *Risâle-i Fihrist*, [İÜ FY 23], Ayasofya Kitaplığı , Külliyyat 1 [Topkapı Sarayı Hazine Kitaplığı] 'de, Külliyyat 2 [Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı], Külliyyat 3 [Özbekistan El yazmalar Akademisi]⁴. Çalışmanın ikincil kaynaklarını ise Kadir Turgut'un, *Abdurrahmân Câmî, Düşünce ve eserlerinin Türk edebiyatına etkisi*, isimli doktora

¹ Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Sâfi, *Reşahât*, çev. Hacı Mehmet Zülâlî Eskişehirî, Haz. Naci Bayraktaroğlu, Nizamettin Arslan, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 170.

² Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* 2, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Üçüncü Baskı, Kitabevi yayınları, İstanbul 2015, s.136.

³ Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı câmî Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, Haz. Veysel Başçı, Birinci Baskı, Büyüyen Ay yayınları, Kasım 2016, s.50-51.

⁴ Molla Câmî, "Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih, çev. Şemseddin Sivâsî, haz. Melek Gündüz Karacan, Ed. Abdurrahman Acer, 2, litera Yayınları, İstanbul 2021, s.11.

tezi,⁵ İbrahim Allahverdiyev'in *Abdurrahmân Câmî ve tasavvufî görüşleri*, isimli doktora tezi,⁶ Sadık Yazar'ın *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, başlıklı doktora tezini⁷ sıralamak mümkündür. Diğer yandan ilmi yönden zengin kişiliği ile tanınan Abdurrahman-ı Câmî sadece yukarıda bahsettiklerimizle sınır olmayıp birçok akademik inceleme ve araştırmalara konu olmuştur. Tez çalışmamızın ilerleyen süreçlerinde konumuzla ilintili olarak bu değerli kaynaklara değiniyor olacağız.

⁵ Kadir Turgut, *Abdurrahmân Câmî, Düşünce ve eserlerinin Türk edebiyatına etkisi*, (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Birimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s.3.

⁶ İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve tasavvufî görüşleri*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Birimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.13-14.

⁷ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Birimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s.477.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ VE BAZI FARŞÇA RİSÂLELERİ

1.1. Abdurrahman-ı Câmî'nin Hayatı

Nakşibendî tarîkatına mensup âlim, şair, mutasavvıf Nureddin Abdurrahman b. Nizameddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî⁸ 23 Şâban 817 (7 Kasım 1414) de⁹ Câm şehrinin Harcird kasabasında doğdu.¹⁰ Arif ve âlim kişiliği nedeniyle Molla Câmî, şairlik yönüyle de Câmî mahlasıyla şöhret bulmuştur.¹¹

Abdurrahman-ı Câmî'nin yaşadığı 15. inci yüzyıl'da Timuroğulları Horasan'ı kültür ve medeniyetin beşiği haline getirmişlerdir. Câmî Şah Ruh (1414-1446), Mirza Ebülkasım Babür (1452-1456), Mirza Ebu Sait Gürgân (1456-1468) devirlerinin tamamını ve Sultan Hüseyin Baykara (1456-1493) zamanının büyük kısmını yaşamıştır.¹²

Abdurrahman-ı Câmî daha küçük yaşlarda iken zekasıyla çevresindeki insanların dikkatini üstüne çekmeyi başarmıştır. Başlangıçta o asrın kâmillerinden Mevlânâ Fahrreddîn-i Lûristânî (?) ve babasından ders almıştır. Belagat sahasında eşdeğeri bulunmayan bir edîb ve şâir-i hakikat olmuştur.¹³ Herat'ta Bâzâr-ı Hoş medresesine giderek “İlim bir ağaçtır, aslı Mekke'de meyvesi ise Horasandadır” sözü doğrultusunda Herat'ta orada bulunduğu süre içerisinde birçok ilim erbâbından faydalanmıştır. Mevlânâ Muhammed Câcermî (öl. 464/1459), Hâce Ali Semerkandî'nin (öl.?) ders halkalarına katılmıştır.¹⁴ Câmî, bölgenin bir diğer ilim merkezi olan Semerkand'a seyahat ederek Kadızâde-i Rûmî'den (ö. 844/1440'tan sonra) bilhassa astronomi ve matematik gibi dersler okudu. Diğer yandan Câmî'nin kaynaklarda Kur'an-kerim, Arapça, mantık, felsefe, tabiat ilimleri, riyâziyyât, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve tefsir ilimlerini tahsil ettiği kaydedilmektedir.¹⁵

⁸Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, s.94-99.

⁹ Hüseyin es-Sâfî, *Reşahât*, s. 170.

¹⁰ Abdurrahmân İbn. Ahmet Câmî Horasanî, *Mesnevi Heft Evreng*, Morteza Moderres Gilani, Ötuncü Baskı, İkbâl Yayınları, Tahran 1375, s.4.

¹¹ Molla Câmî, *Sûfilere Armağan Tuhfetü'l-Ahrâr*, çev. Yusuf Öz, İkinci Baskı, Kurtuba Kitap Yayınları, İstanbul 2009, s.7.

¹² Camî, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gencosman, İkinci Baskı, Maarif Basımevi, Hece yayınları, Ankara 1958, s.5-6.

¹³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s.136.

¹⁴ Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı câmî Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, s.50-51.

¹⁵ Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, Ed. Abdulrahman Acer, Şamil Öçal, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.15-16.

İsfahan'dan Horasan'a göç eden dedesi Şemseddin Muhammed, burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) neslinden gelen birinin kızıyla evlenmiş, bu evlilikten babası Nizâmeddin Ahmed (ö.?) dünyaya gelmiştir. Câmî'nin ilk evliliği hakkında bilgi yoktur. Bir manzumesinden onun aile fertlerinin hepsini kaybettiği, bu olaydan sonra bir süre yalnız yaşadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra müşidi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 860/1456) büyük oğlu Hâce Kelân'nın (ö. 914/1508) kızı ile evlenmiştir.¹⁶ Câmî'nin dört oğlundan sâdece 882/1478 yılında doğmuş olan Ziyâeddin Yûsuf yaşamıştır.¹⁷

Alî Şîr Nevaî'nin *Mecâlisü'n Nefâis*, Gıyaseddin Muhammed khvandamir'in *Habib al-siyar* ve diğer bazı kaynaklarda Câmî'nin Muhammed adlı şair, âlim ve fâzıl bir kardeşinin bulunduğu, islâmi ilimler, şiir ve mûsiki dalında üstat olduğu zikredilmektedir.¹⁸

Hicret'in 877. Senesi Rebiüllevvel ayı ortalarında (Ağustos 1472) hac yolculuğu ve sonrasında ziyaret ettiği şehirlerde ve ilim meclislerinde Câmî hoş bir ilgi ile karşılanmıştır. Dönemin sultanlarından Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481), Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan (ö. 882/1478) ve Hüseyin Baykara'nın (ö. 911/1506) dikkatini celbetmiş ve ömrünün sonlarına doğru Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırmış olduğu medresede ilim tedrisi ile meşgul olmuştur. Hastalığı nedeniyle hicrî 15 Muharrem 898 (22 ikinci teşrin 1492) tarihinde şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 860/1456) yanına hazırlanan bir mezara defnedilmiştir. Döneminde vefatı derin bir üzüntüyle karşılanmış, cenazesine başta Sultan Hüseyin Baykara ve yakın dostu Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) olmak üzere büyük bir kalabalık iştirak etmiştir.¹⁹

1.1.1. Eserleri

Allahverdiyev'in *Abdurrahmân Câmî ve tasavvufî görüşleri* başlıklı tezinde Emir Şîr Alihan Lûdî Câmî'nin eserlerini 99 kitap ve risâleye çıkarırken, Abdulğafûr Lârî (ö. 912/1505) hocasının eserlerini 44 kitap ve risâle, Nizâmî Bâherzî (ö.909/1503-1504) ise eserlerinin sayısını 42 olarak gösterdiği kaydedilmektedir. Abdurraman-ı Câmî'nin bugün elde mevcut eserlerinin ilk toplu listesi Sâm Mirzâ'yı Safevî'nin (1517/1566-67) *Tuhfe-i Sâmî* adlı

¹⁶ Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", c. VII, s.94-99.

¹⁷ Öçal, Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler, s.21-22.

¹⁸ Ali Şîr İftihari vd; "Mevlânâ Abdurrahman Câmî Hayatı, Kişiliği, Düşünce ve Eserleri", Birinci Baskı, Jami Üniversitesi Yayınları, Herat 1398, s. 20-23.

¹⁹ Asaf Hâlet Çelebi, *Molla Câmî*, İkinci Baskı, Öncü Basımevi, Hece Yayınları, Ankara 2012, s.30-38.

tezkiyesinde bulunduğunu belirten Allahverdiyev söz konusu kırkbeş kayıtlı eseri şu şekilde sıralamaktadır:

1 – *Tefsîr (Bakara sûresinin 40 ayeti)*, 2 – *Şevâhidü'n-Nübüvve*, 3 – *Eşî'atü'l-Lemeât*, 4 – *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, 5 – *Levâmi'*, 6 – *Şerh-i Ba'zı Ebyât-i Tâiyye-i Fârızıyye*, 7 – *Şerh-i Rubâiyât*, 8 – *Levâiyih*, 9 – *Şerh-i Beyt-i Çend Ez Mesnevî-i Mevlevî*, 10 – *Şerh-i Hadîs-i Ebî Zer-i Gıfârî*, 11 – *Risâletun fi'l-vücûd*, 12 – *Tercüme-i Erbaîn Hadîs*, 13 – *Risâle-i Lâ Îlâhe İllallâh*, 14 – *Menâkib-ı Hâce Abdullah-i Ansarî*, 15 – *Risâle-i Tahkîk-i Mezheb-i Sûfî ve Mütakellim ve Hakîm*, 16 – *Risâle-i suâl ve cevâb-i Hindistan*, 17 – *Risâle-i Erkânü'l-Hâc*, 18 – *Silsiletü'z-Zeheb*, 19 – *Salaman ve Absal*, 20 – *Tuhfetü'l-Ahrâr*, 21 – *Leylâ ve Mecnûn*, 22 – *Sübhâtü'-Ebrâr*, 23 – *Yûsuf ve Züleyha*, 24 – *Hurdnâme-i İskender*, 25 – *Risâle der Kafiye*, 26 – *Dîvân-i Evvel*, 27 – *Dîvân-i Sâni*, 28 – *Dîvân-i Sâlis*, 29 – *Risâle-i Manzûme*, 30 – *Bahâristan*, 31 – *Risâle-i Kebîr der Muammâ*, 32 – *Risâle-i Mutavassıf der Muammâ*, 33 – *Risâle-i Sağır*, 34 – *Risâle-i aşgar der Muamma*, 35 – *Risâle-i Arûz*, 36 – *Risâle-i Mûsikî*, 37 – *Münşeât*, 38 – *Fevâidu'z-Ziyâiyye fi Şerhi'l-Kafiye*, 40 – *Nakdû'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, 41 – *Nefehâtü'l-Üns min Hadârâti'l-Kuds*, 42 – *Risâle-i Tarîk-i Sûfiyân (Hâcegân)*, 43 – *Şerh-i Beyt-i Husrev-i Dehlevî*, 44 – *Menâkib-i Mevlevî*, 45 – *Suhânân-i Hâce-i Pârsâ*.²⁰

1.1.2. Tasavvufî Şahsiyeti

15. inci yüzyılda doğu Horasan'da fikir ve felsefe hayatı uzun mezhep tartışmalarıyla geçmiş ve nihayet Ehlisünnet ve Eş'arî mezhebi inanç esasları bütün Horasan'da galip gelirken Karakoyunlu saltanatının yaygın olduğu Tebriz ve Azerbaycan bölgelerinde şiilik revaç bulmuştur. Horasan'da yayılan şiilik on beşinci yüzyılda sünnîlik ve şiilik arasında süregelen fikir ve mezhep çatışmalarına neden olmuştur. Şah İsmâil'in (ö. 930/1524) yönetimi altında Anadolu'da bu kargaşalardan oldukça etkilenmiştir. Bu dönemde Abdurrahman-ı Câmî Buhara'lı Bahâeddin Nakşibendînin müritleri tarafından yayılan Nakşibendî tarîkine girmiş ve ehli sünnet mezhebine yönelmiştir.²¹ Eğitim hayatının büyük bir bölümünü Semerkant ve Herat gibi ilim merkezlerinde Eş'arî mezhebi kelâmcılarıyla Şâfiî fikhî esaslarına göre tamamlayan

²⁰ Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, s.13-14.

²¹ Camî, *Baharistan*, s.8-9.

Abdurrahman-ı Câmî ise *İ'tikâdnâme* adlı mesnevisinde İslâm esaslarını Ehl-i sünnet inançlarına göre açıklayarak kendisinin de bu görüşte olduğunu göstermiştir.²²

Döneminde haklı bir şöhrete kavuşan Abdurrahman-ı Câmî'nin tasavvufî hayatını incelerken, üzerinde önemle durulması gereken nokta yolunu takip ettiği mutasavvıfların Muhyiddîn İbnü'l-Arabî takipçileri olmaları ve İbnü'l-Arabî ekolüne bağlı bir tasavvufî düşünceye sahip olmalarıdır.²³

Abdurrahman-ı Câmî'yi tasavvufa yönelten şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'dir.²⁴ Silsilesi Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490), Nizâmeddin Hâmûş (ö. 853/1449?), Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) tarîki ile Bahâeddin Nakşibend'e dayanmaktadır.²⁵ Câmî'nin, vahdet-i vücûd mesleğini benimsemesinde sık sık İbnü'l-Arabî'den nakiller yapan Ubeydullah el-Ahrâr'ın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira şeyhi Sa'deddî Kâşgarî'nin vefatından sonra birçok sûfî ile görüşen Câmî özellikle Ubeydullah Ahrâr'a daha derin ilgi bir göstermiştir.²⁶

1.2. Risâle-i Tehlîliyye'nin Tanıtımı

Risâle-i Tehlîliyye en çok tanınan adıyla *Risale fi Şerhi-lâ İlâhe İllâ'llâh, Kelimeti's-Şehâde, Risâle der Zikri Lâ İlâhe İllallâh* Abdurrahman-ı Câmî'nin Farsça yazılmış iki varaktan daha az olan küçük bir risâledir.

“Kelime-i tevhid”in manasını izah etmek için yazılmıştır. Kelime-i tevhidi oluşturan her harfin işaret ettiği tasavvufî manaları konu edinmektedir.

Risâle-i Tehlîliyye'de tasavvufî konular hem manzum hem mensur şeklinde ele alınmaktadır. Konular Câmî'nin rubâî, şiir, nazım ve beyit türündeki ilaveleriyle zenginleşmektedir.

²²Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, c. VII, s.94-99.

²³ Çelebi, *Molla Câmî*, s.43.

²⁴ Mevlânâ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds Eliya Menkıbeleri*, cev. İbrahim Yalçınkaya, Eriha Basım Yayınları, İstanbul 2019, s.505.

²⁵Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* 2, s.136.

²⁶ Necdet Tosun, “Ubeydullah Ahrâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* c.XLII, 19-20., Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015). s.75.

1.2.1. Risâle-i Tehlîliyye'nin Yazma Nüshaları

Risâle-i Tehlîliyye adlı eserinin ikisi Süleymaniye Kütüphanesi, biri Ragıp Paşa Kütüphanesi olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz üç adet nüshası bulunmaktadır:

1-Ragıp Paşa Kütüphanesi

Ragıp Paşa koleksiyonunda 01188-009 koleksiyon numarası. 297.4 tasnif numarası. İstinsah tarihi 0974 dir. Müstensih. Muhammed b. Kemâleddîn b. ebû'l-Hasan el-Ensârî. Eserin, yazı türü mensur. Arap harfl talik. Vr: 116, st: A-b; 27, 309x214,250x156 mm dir. Nüsha bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın 1b ve 2a sayfalarında fihris bulunmaktadır. Söz konusu fihriste Mollâ Câmî'nin başka eserleri de zikredilmiştir. Fihrist sayfaları tezhiplidir. Bazı ibareler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

2-Süleymaniye Kütüphanesi

Pertev paşa koleksiyonunda 00642-012 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. İstinsah tarihi 0984. Müellif Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî. Arap harfli-Talik. Vr: 106-107, st: 25, 355x235-230x135 mm.dir.

3-Süleymaniye Kütüphanesi

Ayasofya koleksiyonunda 04208-025 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Müellif Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî. Arap harfli-Talik. Vr: 600-600, st: 27 st. 359x250-245x143 mm dir.

1.2.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar

Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol., nr.01188/009, vr.116^b, 309x214,250x156, Ta'lik, 0974 /1566 nüsha incelememizde esas aldığımız nüshadır. Yazma eserler kütüphanesinde *Risâle fî Kelimetî'ş-Şehâde* isimi ile kayıtlıdır. Nüshayı esas olarak kabul etmemizin sebebi istinsah ve müstensihin belli olmasıdır.

Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kol., nr.00642/012, vr. 100^b-101^a, 355x235-230x135, Ta'lik, 0984/1576 İncelememizde esas aldığımız ikinci nüshadır. Yazma eserler Kütüphanesinde *Risâle der Zikri Lâ İlâhe İllallâh* isimi ile kayıtlıdır. İkinci nüsha olarak kabul etmemizin sebebi istinsah tarihinin belli olmasıdır.

1.2.3. Risâle-i Tehlîliyye’de Ele Alınan Başlıca Tasavvufî Konular

Abdurrahman-ı Câmî’nin risâlede kelime-i tevhid ile ilgili açıklamalarını üç başlık altında toplamaya çalıştık. Abdurrahman-ı Câmî ilk önce tasavvufî açıdan önemli bir kavram olan “Tevhid” kavramının izahatıyla risâleye giriş yapmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî’nin kelime-i tevhid ile alakalı tanımlamalarını iki başlıkta altında inceledik “tevhid ve aşkı ilahî”, “mürşid-i kâmile biat”. Abdurrahman-ı Câmî’nin yakın takipçisi olduğu Muhyiddin İbnü’l-Arab’nin *Fütûhat-ı mekkiyye* adlı eserinden yolla çıkarak açıklamalara yer verdiğini gözlemlediğimiz için de üçüncü başlığımızı “kelime-i tevhidin esrarı” şeklinde isimlendirdik. *Risâle-i Tehlîliyye* çalışmamızda açıklamalarımızı Abdurrahman-ı Câmî’nin bize sunduğu sıralama doğrultusunda yapıyor olacağız.

1.3. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli’nin Tanıtımı

Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risâlesi iki sayfadan oluşan Farsça bir eserdir. Ebî Rezîn el-Ukaylî tarafından Peygamberimize sorulan “Ya Resulallah! Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?” şeklindeki soruya Resulullah Efendimiz: ‘Üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan “amâ (bulutun) içindeydi” şeklinde cevap vermiştir.” Eser, bu hadis-i şerife şerh amacıyla Abdurrahman-ı Câmî tarafından kaleme alınmıştır.

Abdurrahman-ı Câmî *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risâlesini Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûd düşüncesi çerçevesinde şerh etmiştir. Daha öncesinde bahsettiğimiz üzere Abdurrahman-ı Câmî sadece Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin takipçisi olmayıp aynı zamanda *Naqdü’n-nuşûş fî şerhi Nakşi’l-fuşûş*, *Şerhu Fuşûşü’l-hikem*, *Risâle-i vahdeti’l-vücûd*, *Dürretü’l-fâhire*, *Şerh-i Rubâ’iyyât*, *Risâle fî’l-vücûd* gibi eserlerinde vahdet-i vücûd düşüncesi kaydedilmektedir. Zira yukarda metin ve tercümesine yer verdiğimiz *Risale fî Şerhi-lâ İlâhe İllâ’illâh*, *Risâle-i Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* ve *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* çalışmalarımızda da Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd düşüncesinin savunucularından olduğunu görmekteyiz. Çalışmalarımız sürecince Abdurrahman-ı Câmî’nin gerek mansur gerek mazum bütün eserlerinde az ya da çok vahdet-i vücûd düşüncesini tespit ettiğimizi söylemek mümkündür.

1.3.1. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî'nin Yazma Nüshaları

Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî adlı eserin on sekiz Süleymaniye Kütüphanesi, iki Nuruosmaniye Kütüphanesi, bir Bursa İnebey Kütüphanesi olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz 21 adet nüshası bulunmaktadır:

1-Süleymaniye Kütüphanesi

Hacı Beşir Ağa (Eyüp) koleksiyonunda 00093-002 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Müellif Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî Eserin, yazım şekli mensur. Arap harfli-Talik. Vr: 92b-93a, st:19, 181x130-125x72 mm.dir. Nüsha ile ilgili kişiler Mütemellik., Muhammed Şemseddin Sübhî Tokâdî, Mütemellik., Ebû Bekir b. Rüstem b. Ahmed eş-Şirvânî, Mütemellik., Ali Mir İzzet.

2-Süleymaniye Kütüphanesi

Esad Efendi koleksiyonunda 0379018 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. İstinsah tarihi 4 Zilhicce 0998 / 4 ekim 1589. Arap harfli- Nestalik. Nüsha ile ilgili kişi Abdulcemil b. Necef el-Bağdâdî. Vr: 50-51, muhtelif st., 195x107-muhtelif mm dir.

3-Süleymaniye Kütüphanesi

Esad Efendi koleksiyonunda 03702-044 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. İstinsah tarihi 28 safer 1006 / 10 ekim 159. Müellif Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî. Arap harfli-Nestalik. Nüsha ile ilgili kişiler İbrahim b. Muhammed es-Sivâsî. Vr: 193-194, st: 25., 211x130-172x83 mm dir.

4-Süleymaniye Kütüphanesi

Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00725-013 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Müellif Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî. Arap Harfli-Nesih. Vr: 431-432, st: 23, 339x238-240x161 mm dir.

5-Süleymaniye Kütüphanesi

Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00939-006 koleksiyon numarası ve 297.3 tasnif numarası. Arap Harfli-Talik. Vr: 174-175, st: 19., 203x130-148x66 mm dir.

6-Süleymaniye Kütüphanesi

Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00660-021 koleksiyon numarası 297.3 tasnif numarası. Müstensih Derviş Muhammed b. Ali. Arap Harfli-Nesih.Vr: 638 a-b, st: 23, 348x250-265x185mm dir.

7-Süleymaniye Kütüphânesi

Halet Efendi Ek koleksiyonunda 00239-002 koleksiyon numarası 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 4-5, muhtelif st. 197x137-muhtelif mm dir.

8-Süleymaniye Kütüphânesi

Pertev Paşa koleksiyonunda 00642-006 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 75-76, st: 25, 355x235-230x135 mm dir.

9-Süleymaniye Kütüphânesi

Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 02710-009 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. İstinsah tarihi 980 / 1572-1573. Arap harfli-Talik. Vr: 44-45, st: 27, 370x240-240x150 mm dir.

10- Süleymaniye Kütüphânesi

Yazma Bağışlar koleksiyonunda 05661-006 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 20-20, st: 24 st., 197x132-162x105 mm dir.

11-Süleymaniye Kütüphânesi

Ayasofya koleksiyonunda 04207-014 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 376-377, st: 28., 343x244-264x167 mm dir.

12-Süleymaniye Kütüphânesi

Ayasofya koleksiyonunda 04208-015 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 334-335, st: 30, 359x250-241x141 mm dir.

13-Süleymaniye Kütüphânesi

Fatih koleksiyonunda 04045-028 koleksiyon numarası. 297.73 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 298-301, st: 48, 200x145-356x250 mm dir.

14-Süleymaniye Kütüphânesi

Fatih koleksiyonunda 04045-006 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Nesih. Vr: 387-388, st: 23., 200x145-356x250 mm dir.

15-Süleymaniye Kütüphânesi

Fatih koleksiyonunda 04044-013 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Eserin, yazı türü Arap harfli-Nesih. Vr: 371, st: 25, 397x310-310x220 mm dir.

16- Süleymaniye Kütüphânesi

Yeni Cami koleksiyonunda 00991-011 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 399-399, st: 25, 320x205-245x145 mm dir.

17-Süleymaniye Kütüphânesi

Ayasofya koleksiyonunda 04209-010 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Nesih. Vr: 417b, st: 27, 354x246-236x155 mm dir.

18-Süleymaniye Kütüphanesi

Ayasofya koleksiyonunda 04206-014 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 421-422, st: 23, 355x154-248x158 mm dir.

19- Nuruosmaniye Kütüphanesi

Nuruosmaniye koleksiyonunda 04179M-015 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Nestalik. Vr: 464-466, 360x243-muhtelifxmuhtelif mm dir.

20- Nuruosmaniye Kütüphanesi

Nuruosmaniye koleksiyonunda 04171-015 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Nestalik. Vr: 585a-b. 360x243-muhtelif mmdir.

21-Bursa İnebey Kütüphanesi

Hüseyin Çelebi koleksiyonunda 509/11 koleksiyon numarası. 297.3 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 245-246, st: 23, Boyutları 261X172-197X92 mm dir.

1.3.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar

Süleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa kol., nr. 02710-009, vr. 54^b-55^a, 370x240-240x150, Arap harfli-Ta'lik, 0980 / 1572-1573 nüsha incelememizde esas aldığımız nüshadır. Yazma eserler kütüphanesinde *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* isimi ile kayıtlıdır. Nüshayı esas olarak kabul etmemizin sebebi en erken istinsah tarihinin belli olmasıdır.

Süleymaniye kütüphanesi, Esad Efendi kol., nr., 0379018, vr. 50^a – 51^b, 195x107, Arap harfli- Nestalik, 0998 / 1590, Yazma eserler kütüphanesinde *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* isimi ile kayıtlıdır. Nüsha ile ilgili kişi Abdulcemil b. Necef el-Bağdâdî'dir. İkinci nüsha olarak kabul etmemizin sebebi istinsah tarihinin ve nüsha ile ilgili kişinin belli olmasıdır.

1.3.3. Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî'de Başlıca Ele Alınan Tasavvufî Konular

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî* eseri iki sayfadan oluşan küçük bir risâle olmasına karşın içerdiği konu itibari ile oldukça kıymetlidir.

Abdurrahman-ı Câmî'nin şerhte Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûd düşüncesi çerçevesinde “amâ” mertebesine dair açıklamaları yer almaktadır. Bu açıklamalarını ise öncelikle “amâ” kelimesini dilbilimsel yönde analizden başlayarak yapmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî “amâ” hadisinde merâtib-i vücûd için altılı tasnifi kullanmayı uygun görmekle birlikte lâ-taayyün mertebesinden bahsetmeyerek doğrudan taayyün-i evvel mertebesinden başlamaktadır.

Kaynaklar “amâ” mertebesine dair ihtilafların daha çok ilk üç mertebe ile alakalı olması hasebiyle Abdurrahman-ı Câmî bu görüşleri de kısaca yer vererek taayyün-i sâni mertebesinin “amâ” mertebesi olduğunu dile getirmektedir. Abdurrahman-ı Câmî bir şiir ile başladığı *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risâlesini yine bir rubâî ile bitirmektedir.

Bizde Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hasdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risâlesi çizgisinde elimizden geldiğince konuyu size aktarmaya çalışacağız.

1.4. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ’nın Tanıtımı

Abdurrahman-ı Câmî’nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*’ risâlesi on sayfadan oluşmaktadır. *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesi Farsça ve Arapça olarak kaleme alınmış, yazılma tarihi ise belli değildir. Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesini şeyhine karşı duyduğu büyük saygı ve bağlılık sebebiyle kaleme aldığını belirtmektedir. Abdurrahman-ı Câmî’nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* eserinin konusu vahdet-i vücûdun ispatına daırdır. Abdurrahman-ı Câmî izah ettiği konular çerçevesinde şiir, âyet ve tasavvuf büyüklerinin sözlerine yer vermektedir.

1.4.1. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ’nın Yazma Nüshaları

Suhanân-i Hâce-i Pârsâ eserinin üç Süleymaniye Kütüphânesi, iki Nuruosmaniye Kütüphânesi, bir Ragıp Paşa Kütüphânesi olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz altı adet nüshası bulunmaktadır.

1-Süleymaniye Kütüphânesi

Ayasofya koleksiyonunda 04207-015 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 378-380, st: 30, 343x244-242x167 mm dir.

2-Süleymaniye Kütüphânesi

Fatih koleksiyonunda 04044-016 koleksiyon numarası. 891.5 tasnif numarası. Arap harfli-Nesih. Vr: 374-376, st:25 st., 397x310-310x220 mm dir.

3- Süleymaniye Kütüphânesi

Hakimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00725 koleksiyon numarası 981.5 tasnif numarası. Arap Harfli-Nesih. Vr: 426-428, st: 23, 339x238-240x161 mmdir.

4-Nuruosmaniye Kütüphânesi

Nuruosmaniye Koleksiyonunda 04171-018 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Nesih. Vr: 589-591, 355x247-209x150 mm dir.

5-Nuruosmaniye Kütüphânesi

Nuruosmaniye koleksiyonunda 04176M-012 koleksiyon numarası 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Nesih. Vr. 555-557, 319x255-205x131 mm dir.

6-Ragıp Paşa Kütüphânesi

Ragıp Paşa koleksiyonunda 01188-015 koleksiyon numarası. 891.5 tasnif numarası. Eserin, yazım şekli mensur. Arap harfli-Talik. Vr: 153-155, st: 2, 309x214,250x156 mm dir.

1.4.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar

Suhanân-i Hâce-i Pârsâ, Ferheng-i Îranzemîn, cilt, 6, Tahran, 1337 h/ş, 1958, s. 294., matbu nüsha incelememizde esas aldığımız nüshadır. Metin içindeki düzenlememiz bu matbu nüshaya riayet ederek düzenlenmiştir.

1.4.3. Suhanân-i Hâce-i Pârsâ’da Başlıca Ele Alınan Konular

Abdurrahman-ı Câmî’nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesine Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabına selam ve dua ile başlamaktadır. Ardından *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesinin içeriğine ilişkin bilgilendirmelerde bulunarak istidat sahibi talebelerin irfânını artırmak ve tarîkate ilerlemiş olanlara da bir hâtıra olmasını temenni etmektedir.

Abdurrahman-ı Câmî’nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesi incelendiğinde “tevhid ve dostluk”, teceddüdü’l-Emsâl ve “esma ve sıfatlar” konularının üzerinde yoğun bir şekilde durduğunu görmekteyiz. Hâkezâ Abdurrahman-ı Câmî’nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâle çalışmamızı bu konu dağılımı dikkate alınarak “tevhid ve dostluk”, teceddüdü’l-Emsâl ve “esma ve sıfatlar” olmak üzere üç ana başlık şeklinde ele almayı uygun gördük.

Abdurrahman-ı Câmî’nin inceleme konumuz olan diğer risâlelerinde olduğu gibi *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* eserinde de vahdet-i vücûd nezaryesi doğrultusunda Muhyiddîn İbnü’l Arabî’nin *Fusûs’l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sinden anekdotlara yer verdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesindeki bahislerin *Şerhi-i Rubâiyyât* ve *Levâylıh* adlı kitaplarındaki konuların biri ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

1.5. Risâle-i Şerâit-i Zikr’in Tanıtımı

Risâle-i Şerâit-i Zikr kütüphanelerde Risâle fi’z-zikr, Risâle-i Nakşibendiyye, Risâle-i Hâcegan, Risâle-i Serrişte, Risale-i Tarik-i Teveccüh-i Hâcegân, Risale der Şerâit-i Zikr veya

Risale der Tarîkat-ı Nakşibendiye, Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân isimleriyle de kayıt altına alınmıştır.

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'e nasihat mahiyetinde bir şiir ile giriş yapmaktadır. *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'in yazılma sebebinin kişi veya bütün tarîkat mensuplarına, risâle'nin içinde zikredeceği saâdet ipine sarılmaları ve ömürlerini boşa geçirmemeleri yönündedir. Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de tasavvufî konuları nesir ve şiir çerçevesinde ele almaktadır. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'inde yer yer *Şerh-i Rubâiyyât* kısımların bulunduğunu söyleme mümkündür.

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de Nakşibendiyye tarîkine intisap eden müridin seyr u sülûkte riayet etmesi gereken üç önemli unsur olan “zikir”, “murâkabe”, “râbıta”dan bahsetmektedir. Abdurrahman-ı Câmî zikir, murakabe ve râbıtayı kalb-i sanevberîye teveccüh şeklinde açıklamakta ve Nakşibendiyye tarîkinde vukûf-i kalbî olarak tarif edildiğini izah etmektedir. Ona göre vukuf-ı kalbî bu yolun vazgeçilmez şartlarından biridir. Vukûf-i kalbî; Nakşibendî tarîkinde müridin günlük hayatta ve zikir esnasında riayet etmesi gereken kelimât-ı kudsiyyedendir. Nakşibendiyye tarîkinde kelimât-ı kudsiyye on bir ilkeden oluşmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de bu on bir ilkenin sadece son üçünden bahsetmektedir. Diğer yanda Abdurrahman-ı Câmî vukûf-i kalbî'yi vukûf-ı adedî ve vukûf-ı zamânî'ye nazaran daha önem vererek sıralama bakımından öncelik tanımaktadır.

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de son olarak seyr u sülûkte belli başarı kat eden müridin gösteriş ve riyâdan uzak durması hususunda öğütlerde bulunmaktadır.

1.5.1. Risâle-i Şerâit-i Zikr'in Yazma Nüshaları

Risâle-i Şerâit-i Zikr eserinin sekiz Süleymaniye Kütüphânesi, iki Millet Kütüphânesi, iki Milli Kütüphânesi, bir Beyazıt Kütüphânesi, bir Nuruosmaniye Kütüphânesi olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz 14 adet nüshası bulunmaktadır:

1-Süleymaniye Kütüphânesi

Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00725-012 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap Harfli-Nesih. Vr: 428-429, st: 23, 339x238-240x161 mm dir.

2-Süleymaniye Kütüphânesi

Pertev Paşa koleksiyonunda 00609-003 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Rika. Vr: 70-72, st: 18, 198x124-170x100 mm dir.

3- Süleymaniye Kütüphanesi

Bağdatlı Vehbi koleksiyonunda 01641-003 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 116-119, st: 15, 191x124-muhtelifxmuhtelif mm dir.

4- Süleymaniye Kütüphanesi

Tahir Ağa Tekkesi koleksiyonunda 00276-005 koleksiyon numarası 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 17-37, st: 31, 225x135-180x90 mm dir.

5- Süleymaniye Kütüphanesi

Ayasofya koleksiyonunda 04206-004 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 331-333, st: 27, 355x154-244x16 mm. dir.

6- Süleymaniye Kütüphanesi

Ayasofya koleksiyonunda 01725-004 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Talik. Vr: 44-47, st: 15, 201x127-141x69 mm. dir.

7- Süleymaniye Kütüphanesi

Ayasofya koleksiyonunda 04208/014 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli. Vr: 333-334, muhtelif st., 359x250-242x142 mm.dir

8- Süleymaniye Kütüphanesi

Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda 02913 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Arap harfli-Ta'lik. Vr: 15, st: 15, 215x130-150x75 mm dir.

9-Millet Kütüphanesi

Ali Emiri koleksiyonunda 0964-2 koleksiyon numarası. 297.73 tasnif numarası. İstinsah tarihi 1066 H. Arap. Vr: 116-117, muhtelif st., 190.140, b.b. mm dir.

10-Millet Kütüphanesi

Ali Emiri koleksiyonunda 077-2 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Eserin, yazı türü Arap-Talik. Vr: 3-6, st: 17, 160x110,100x60 mm dir.

11-Milli Kütüphâne

Milli Kütüphâne Yazmalar koleksiyonunda 06 Mil Yz A 6590/2 koleksiyon numarası. 297.753 tasnif numarası. İstinsah tarihi (18--). Eserin, yazı türü Arap Harfli-Ta'lik. Vr: 10b-13a., 150x100 mm dir.

12- Milli Kütüphâne

Tokat İl Halk Kütüphanesi Yazmalar koleksiyonunda 60 HK. 35/6 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. İstinsah tarihi 981 Hicaz. Arap harfli. Vr: 66b-68b, st:17, 205x129-125x67 mm dir.

13-Beyazıt Kütüphânesi

Veliyyüddin Efendi koleksiyonunda V3190/5 2 koleksiyon numarası ve 297.7 tasnif numarası. İstinsah tarihi 1062. Arap Harfli-Ta'likYaprak, satır, sütun sayısı 98b-100a, st: 23, 230x167- B.B. mm dir.

14-Nuruosmaniye Kütüphânesi

Nuruosmaniye koleksiyonunda 04171-013 koleksiyon numarası. 297.7 tasnif numarası. Vr: 583-584, 355x247-280x153 mm dir.

1.5.2. Çalışmada Esas Alınan Nüshalar

Milli kütüphâne, Tokat İl Halk Kütüphânesi Yazmalar kol., nr. 60 Hk 35/6. vr. 62^b-64^b 205x129-125x67, Arap harfli 0981/1573-1574, nüsha incelememizde esas aldığımız nüshadır. Yazma eserler kütüphanesinde *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân* isimi ile kayıtlıdır. Nüshayı esas olarak kabul etmemizin sebebi en erken istinsah tarihinin belli olmasıdır.

Beyazıt kütüphânesi, Veliyyüddin Efendi kol., nr. V3190/5 2, vr. 98^b-100^a, 230x167 - B.B., Arap Harfli-Ta'lik, 1062/1651-1652., nüsha incelememizde esas aldığımız ikinci nüshadır. Yazma eserler kütüphanesinde *Risâle fi'z-Zikr ve't-Teveccüh ve'r-Râbıta fi't-Tarîkat* isimi ile kayıtlıdır. İkinci nüsha olarak kabul etmemizin sebebi istinsah tarihinin belli olmasıdır.

1.5.3. Risâle-i Şerâit-i Zikr'de Ele Alınan Başlıca Tasavvufî Konular

Abdurrahman-ı Câmî'nin Farsça yazılmış iki varaktan oluşan bir risâlesidir. Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de Nakşibendî tarîkatı seyr u sülûkunda önemli olan zikir, murâkabe, râbıta unsurlarını sıralayarak açıklamaktadır. Ardından Nakşibendiyye'nin âdâb ve erkânında önemli görülen ilkelerinden vukûf-ı kalbî, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, halvet der-encümen üzerinde durmaktadır.

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Şerâit-i Zikri*'ni göz önünde bulundurarak tasavvufî kavramları seyr u sülûk başlığı altında toplamayı uygun gördük. Bu başlıklar şunlardır: Seyr- u sülûk, zikir, murâkabe, râbıta, vukûf-i kalbî, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, halvet der-encümen.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDURRAHMAN-I CÂMÎ'NİN RİSÂLELERİNDE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE

2.1.Tevhid

Arapçada “birleşmek” anlamına gelen tevhid sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türemiştir. Bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir.²⁷ Tevhid, bir şeyin yeganeliğine, vahdaniyetine ve birliğine, o şeyin birliği hakkındaki sıhhatli bir ilimle hükmetmektir. Allah, zât ve sıfatlarında bölümsüz, fillerinde delilsiz ve şeriksiz olarak vahid olduğu için muvahhidler ve tevhid ehli onu bu sıfatla tanımışlar, birliği hakkındaki bilgilerine de tevhid adını vermişlerdir.²⁸ Tasavvufta tevhidle ilgili çeşitli mertebeler bulunmaktadır. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) bu mertebeleri avamın, hakikat ehlinin ve havassın tevhidi şeklinde kısımlara ayırır.²⁹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise tevhidi, Hakk’ın hakk için tevhidi, Hakk’ın halk için olan tevhidi, halkın Hakk için tevhidi şeklinde üç kısma ayırmıştır. Hakk’ın hakk için tevhidi; Allah’ın kendisinin bir olduğunu bilmesi ve “ben vahidim”, diye haber vermesidir. Hakk’ın halk için olan tevhidi; Allah’ın “kul muvahhiddir” diye hükmetmesi ve kulun tevhidini yaratmasıdır. Halkın Hakk için tevhidi; kulun “Allah birdir” diye bilmesi, onun bir olduğuna hükmetmesi, vâhit olduğunu haber vermesidir.³⁰ Diğer yandan “tevhîd-i mücerred”, “tevhîdü’l-kâim bi’l-ezel”, “tevhîd-i sırf” isimleriyle de belirtilen Hakk’ın Hak için tevhidi en mükemmel tevhittir. Bu tevhidin izahatı yoktur ve diller lâl olup mühürlenmiştir.³¹ Genel olarak tasavvufî tevhidle ilgili gelişmeleri anlatmak için üç türlü tevhitten bahsedilir. Kusûdî tevhid, şühûdî tevhid, vücûdî tevhid. Tevhid-i sûfiyye, tevhid-i hâlî, hakikat-i tevhid, tevhid-i amelî ise sûfilere özgü tevhid anlayışına verilen isimlerdir. Bu isimlendirmelerden yola çıkarak söylenebilir ki tasavvufta tevhid sadece bilgi ve suretten ibaret görülmemiş aksine duygu ve sevgi ağırlıklı olup keşf ve ilhama, seyri u sülûka

²⁷ Mevlüt Özer, “Tevhit”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XLI, s. 18-20.

²⁸ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcub*, Haz. Süleyman Uludağ, 6, Dergâh yayınları, İstanbul 2018, s.342

²⁹ Süleyman Uludağ, “Tevhit”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XLI, s.21-22.

³⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 9, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.386-387.

³¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 4, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s.533.

dayandırılmıştır.³² Nitekim ilk devir sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) havâssın tevhidi sorulduğunda şu karşılığı vermiştir:

“Havâssın tevhidi, kulun kendisini, üzerinde Allah'ın kudret eserlerini cârî bir gölge ve bir cesed olarak görmesidir. Kendisinden istenildiği şekilde Hakk ile kâim olması, Allah'a yakınlığın hakîkatine ulaşarak hiss ve hareketin yerini Hakk'ın irâdesine bırakması, Hakk'ın çağrısına cevap verirken halkın dâvetinden uzak halde bulunmasıdır. Kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, vahdet deryasına varmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir diğer tevhid tanımı şu şekildedir: tevhid zamana âid şeklî kayıtların dar sınırlarından ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır.³³

Ebû Bekir Şibli'ye (ö. 334/946) göre tevhidin bir zerresine vâkıf olan kimse bir sineği taşıyacak takati bulunmadığı hâlde büyük bir yükün altına girmiş gibidir. Yusuf B. Sinan ise tevhidi kişinin denizde bulunması halinde yine susuzluk halinin devam etmesi şeklinde tanımlamıştır.³⁴

2.1.1.Tevhid ve Aşk-ı İlâhî

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Tehlîliyye*'si incelediğinde risalenin ilk satırlarından itibaren tevhit kavramını, aşk, âşık ve ma'şûk metaforları üzerinden açıkladığını gözlemlenebilir. Zira Abdurrahman-ı Câmî'ye göre “Biri eğer komşusundan yardım talep ediyor ise o halde ona bağlıdır, ona muhtaçtır. Bir kalpte iki âşık için yer yoktur, onun için o' (insan) mâ'şûktur.” ifadeleri tespitlerimizi doğrular niteliktedir³⁵. Diğer yandan Abdurrahman-ı Câmî vücûd ve vahdet-i vücûda dair tasavvufî konuları kısa, öz ve anlaşılır bir şekilde izahatta bulunduğu *Levâyih* adlı eserinde tevhit kavramını açıklamaktadır. Birinci lâyiha kalbin tevhidi bölümünde Abdurrahman-ı Câmî tevhide dair açıklamalarını şu şekilde başlarmaktadır. “Allah, hiç kimsenin göğsünde iki kalp yaratmamıştır (Ahzâb, 33/4. âyeti) sana varlık nimetini lütfeden, eşi-benzeri olmayan Allah, derûnuna bir gönülden ziyadesini koymadı ki O'nun muhabbetinde yüzün de yönün de tek olsun, O'ndan başkasından kendini çekip, sadece O'na yönelsin ve tek olan gönlünü yüz parçaya bölüp her birini, başka bir maksat peşinde âvâre kılmayasın.” Onuncu lâyihada ise “Tevhid hem talep ve istekte hem de ilim ve mârifette Allah'tan gayrısına gönlünü

³² Uludağ, “Tevhit”, c.XLI, s.21-22.

³³ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *El-lüma İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2016, s.27-28.

³⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s.106-107.

³⁵ Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, Ragıp Paşa Kütüphânesi, Ragıp Paşa Kol., nr.01188/009, vr.116^b.

kurtarmak ve arındırmaktır. Yani daha kısa bir ifade ile gönlü birlemektir.”³⁶ Bu sebeple Abdurrahman-ı Câmî’nin tevhid anlayışı sevgi ve kulluğa yani amele; diğer yönü ile akıl ve düşünceye yani nazara uzanmaktadır.³⁷ Yine Abdurrahman-ı Câmî’nin ifadesiyle “O birdir ve denizden göğe kadar olanlar O’nun birliğine tanıktır”.³⁸

Abdurrahman-ı Câmî’nin tevhidi aşk kavramı ile ilişkilendirmesinin sebebi aşkın herhangi bir ortaklık kabul etmemesinden ötürüdür.³⁹ Tasavvufî literatürde ilâhî aşk dendiğinde akla ilk tevhid, tevhid dendiğinde ilâhî aşk gelmektedir. İlâhî aşkın mahiyeti ve tevhid arasında çok büyük bir korelasyon vardır ki bunu ilk dönem itibaren mutasavvıflar dile getirmektedir.

Nitekim aşk, Arapça kökenli bir kelime olup⁴⁰ literatürde sevgi anlamına gelen muhabbet ve hub ile meveddet ve vüd (vüdd)⁴¹ kavramlarına karşın şiddetli ve aşırı sevginin coşkulu şekli olarak tarif edilmiştir. Aşk; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olmayı” ifade etmektedir. Aşk kelimesinin sözlük anlamının, aynı kökten olan “sarmaşık” anlamına gelen “aşeka” ile yakından ilgili olduğu belirtilir.⁴² Zira nasıl ki, sarmaşık kendini bir ağacın etrafına sarıyor ve yer kaplıyorsa aşk da girdiği kalbi, insanın vücudunu öylece sarar ikinci bir ortaklık istemez.⁴³ “Ma’şûk” ise Arapça kökenli bir kelime olup sevgili anlamına gelmektedir. İlk dönem sûfilere kin ve nefretin zıddı olan sevgiyi “muhabbet” terimi ile ifade ederken daha sonraki süreçlerde “aşk” teriminin öne çıktığı görülmektedir. Tasavvufta yakıcı özelliği ile ateşe benzetilen aşk sûfilere göre muhabbetin son mertebesidir.⁴⁴ Nitekim Abdullah-ı Herevî’ye (ö. 481/1089) göre “muhabbet, fenâ vadilerinin ilki ve mahviyet menzillerine doğru inilen bir tepedir. Muhabbet, avâmın önde gelenleri ile havâsın alt mertebesinde olanların karşılaştığı son duraktır.”⁴⁵

³⁶Molla Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*, s.51-67.

³⁷Öçal, *Molla Câmî’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, s. 78.

³⁸ Molla Câmî, *İyilerin Tesbihi (Subhatu’l-Ebrâr)*, çev. Hicabi Kırlangıç, Ed. Ersan Güngör, 1, Kurtuba Kitap Yayınları, İstanbul, 2001, s. 29.

³⁹Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁴⁰Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 1, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s.120.

⁴¹Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, s.388-389.

⁴²Süleyman Uludağ, “İşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IV, s. 18-21.

⁴³Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*,13, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İFAV Yayınları, İstanbul,2017, s.203.

⁴⁴Şeyda Öztürk, *101 Soruda Tasavvuf*, 1, Duruş Yayınları, İstanbul, 2022, s.179.

⁴⁵ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn ile’l-Hakki’l-Mübîn*, çev. Abdurrezzak Tek, 3, Emin Yayınları, Bursa 2017, s.57

Hücvirî'nin (ö. 465/1072 [?]) Keşfü'l-Mahcûb'da Şeyh Semnûn Muhibbî'nin (ö.298/911) muhabbet ile ilgili şu tespitlerine yer vermektedir:

“Hakk’a giden yolların aslı ve esası sevgi, muhabbettir. Haller ve makamlar birtakım menziller, konak yerleridir. Mahabbet mahallî müstesna; talip hangi mahalde bulunursa bulunsun, bu mahallin ondan zâil olması caizdir. Muhabbet mahallî ve makamı ise, yol mevcut olduğu sürece hiçbir halde ondan zail olmaz. Yine Hücvirî'nin ifadesine göre; Muhabbet Allah'ın hediyesi olup kulun kazancı değildir. Muhabbet talep eden bir kimse, muhabbeti temin ve celbetmek için bütün âlem bir araya gelseler, yine de buna kadir olamazlar. Muhabbete ehil olan bir kimseden, muhabbeti def ve uzaklaştırmak için bütün kâinat halkı toplansa, buna da güç yetiremezler ve aciz kalırlar. Çünkü o, (yani sevgi ve aşk) ilâhidir, (beşerî ve) ademî olan, lâhî (yani lehv, eğlence ve suflî arzular) olur. Lâhî olan ilâhî olanı idrak edemez.”⁴⁶

Muhabbet; Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi, Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı veli ve dost edinmesidir. Allah'ın kulunu sevmesi kulunun onu sevmesinden önce gelir. Eğer Allah kulunu sevmeseydi, kulun onu sevmesi mümkün olmazdı. İnsan Allah'ın nimetine, lütfuna kendisini kayırmasına ve korumasına, ezelde kendisini sevmiş ve hidâyet nasip etmiş olmasına bakarak onu sever.⁴⁷ Diğer yandan bilhassa ilk dönem sûfilere Kur'an-ı kerim ve Sünnet'te yer alan hubb ve muhabbet kelimelerine binaen “Allah sevgisi” ifadesini eserlerinde kullanmayı daha uygun bulmuşlardır. VI/XII. asrın sonuna kadar ise “Allah aşkı” tabirini kullanmaktan geri durmuşlardır.⁴⁸ Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 310/922) gibi sevgi temasını işleyen ilk sûfiler genellikle aşk, âşık ve mâşuk yerine hub, muhabbet, habîb, mahbûb kelimelerini istifade etmişlerdir.⁴⁹ “Allah aşkı” ifadesine ise daha çok Ahmet el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Fahreddîn-İrâkî (ö. 688/1289), İbnü'l Fârîz (ö. 632/1235) ve özellikle Mevlânâ'dan (ö. 672/1273) sonra ılımlı yaklaşıldığı görülmektedir.⁵⁰

Aşk, kelimesinin Allah'a izafe edilip edilmemesi konusu mutasavvıflar arasında birtakım tartışmalara neden olmuştur. Bazı sûfilere göre aşkı Allah'a izafe etmek mümkün iken bazısına göre aşkın içinde barındırdığı şiddet ve aşırılık, karşı tarafı sınırlandırma gibi özelliklerinden dolayı aşkı mahdudu olmayan Allah'a izafe etmek caiz değildir.⁵¹

⁴⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, s.371-373.

⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.341.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s.404-408.

⁴⁹ Uludağ, “İşk”, c. IV, s. 18-21.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s.408.

⁵¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, s.373-374.

Diğer yanda her ne kadar ilk dönem sûfileri aşk ve muhabbet terimlerini çeşitli sebeplerden ötürü dikkat edip kullanmaktan çekinmişlerse de Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Bâyezîd-i Bistâmî, Semmûn Muhib gibi şiddetli ve coşkulu aşk halleri yaşayan pek çok sûfî de aralarında mevcuttur.⁵² Örneğin Ebu Abdullah el-Kureşî (ö. 775/1373) gerçek muhabbetin bütün varlığını sevdiğine vermek olduğunu geriye kendinden kendine bir şey bırakmamak gerektiğini belirtir. Ebü'l-hüseyin el-verrâk (ö. 320/932'den önce) göre kalpteki bütün kirleri yakmanın yolu Allah'ı şiddetle sevmekten geçer.⁵³

Bu ve benzeri aşk hallerini yaşayan sûfîlerin varlığı bir süre sonra Allah ile insan arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere “aşk” tabirini kullanmanın mümkün olup olmayacağı, böyle bir kullanım söz konusu olacaksa bunun mâhiyetinin ne olması gerektiğine dair tartışmaların zaman ve dönemin gerektirdiği durum ve şartlar doğrultusunda gün yüzüne çıktığı görülmektedir.⁵⁴ Nitekim bazı mutasavvıflar bu ayeti bu yönde yorumlamışlardır “İman edenler Allah'ı daha şiddetle severler” Hz. Peygamber Hz. Ömer'e, “Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamazsın” (Buhârî, “Îmân”, 8-9; Müslim, “Îmân”, 67-70) ayet ve hadislerden yola çıkarak Allah'a ve resulüne âşık olmanın lüzumu anlamını çıkarmışlardır ve bu sebeple de Aşk kelimesinin dinî bir terim olarak kullanılmasını câiz görmüşlerdir.⁵⁵

Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) aşkı; tabîî, ruhanî ve ilâhî olarak üzere üçe ayırırken mutasavvıflar mecazî ve hakikî aşk olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁵⁶ Hakikatte yegâne sevmeye değer olan tek mutlak varlık yüce Allah'tır. Bu sebeple mutasavvıfların ilahî aşktan maksadı âşığın yani kulun maşuka yani Allah'a olan sevgisidir. Meczâî aşk ise beşerî olup hakikî aşka giden yola sadece köprü vazifesi görmektedir.⁵⁷

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Tehlîliyye*'de âşık mâ'şûk misali kalbinde hakiki tevhîdi yer edinenin Yüce Allah'ın zâtından başka bir şey görmemekle birlikte tek O'nda kendini muhtaç ve müştak, virane olarak göreceğini belirtmektedir. Zira kulda sıfat, âsâr ve efâlden eser

⁵² Uludağ, “ışk”, c.IV, s. 18-21.

⁵³ Şihabüddin Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif Tasavvufun Hakikatleri*, cev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yayınevi, İstanbul 2010, s.656.

⁵⁴ Halil Baltacı, “Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi”, *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, 34/2, (2014), s. 24.

⁵⁵ Uludağ, “ışk”, c. IV, s. 18-21.

⁵⁶ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 26, Kapı Yayınları, İstanbul, 2004, s.38.

⁵⁷ Yakup Poyraz, “Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic dergisi*, 9/9, (2014), s.880.

kalmamıştır. Tevhid denizine dalmış Hakk'ın rengine boyanmıştır. Geriye divane âşıklar gibi Hakk'ı zikretmekten ve O'nun yüce şanını başkalarına duyurmaktan çare kalmamıştır. Bu sebeple Abdurrahman-ı Câmî her ne kadar her ne kadar benim sevgilim mihr-ayîn (cana yakın muhabbet dolu) olsa da onun beyanlarında kin ve küdüretin olmadığını ve hiç kimsenin kendi aşkında ortak kabul etmeyeceği gibi Hakk'ın da kendi sevgi, muhabbet ve aşkında kimseyi şerik kabul etmeyeceğini rubâîsinde belirtmektedir.⁵⁸

هر چند بود نگار من مهر آين
و زعات وی دور بود شیوه کين
در عشق شریک خود نخواهد کس را
لایغفر ان یشرک به اینست این⁵⁹

Abdurrahman-ı Câmî'ye göre Hâk nazarında dünya hayatının var edilmesinin altında yatan neden insanoğludur. İnsanoğlunun var edilmesindeki asıl neden ise Hâk'ın mârifet ve muhabbetidir. Mârifet ve muhabbeti elde etmenin en önemli yolu ise hayat nakdi ve vakit sermâyesidir. Bu sebeple Hâk nazarından dünya hayatını tefekkür etmeye talepkâr kimse tam bir teveccüh ve hâlis bir niyetle kalbini tüm varlık bağlarından kurtarmalıdır. İbadet ile meşgul olup, vakit sermâyesini güzelce kullandığı takdirde de kendisine hidâyet bahçesinin penceresinde bir pencere açılır. Marifet nurları kalbinde karagah, ruhu ise muhabbet sırlarının mahzeni olur. Sonsuz saadete erişir, Âkıbeti hayr olup sıkıntılardan kurtulur, fiil ve amellerinin sonu ve pişmanlıktan emin olur.⁶⁰

2.1.2. Tevhid ve Dostluk

Dostluk (Farsça) lüğatte, yâr, sevgili, arkadaş, ahibb, mahabbet ve sevgi manalarına gelmektedir. Tasavvufî bir terim olarak dostluk herhangi bir çıkar ilişkisine dayanman karşılıksız Hak ile kulu arasında mevcut sevgidir. Dostluk kulun Allah'ı sevmesinden önce

⁵⁸Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁵⁹Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev. "Her ne kadar benim sevgilim dost-huylu (cana yakın) /, Ve onun huyları kindarlıktan uzak ise de / Aşk, Konusunda hiç kimse kendisine ortak istemez/, "Kendisine şirk koşulmasını affemeyiz" (ayetin) anlamı işte budur."

⁶⁰Molla Câmî, *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, Haz. Halil Karabulut, Ed. Abdurrahman Acer, LiteraYayınları, İstanbul, 2016, s. 118.

Allah'ın ezelde kulunu sevmesi ve dost (ilâhi sevgi) edinmesidir.⁶¹ Tasavvufta sûfiler aynı yolda olan kişilere, dost olarak isimlendirmekle birlikte hakiki dostluğa Hakk'ı işaret etmektedirler.⁶² İslami literatürde velî ve refîk kelimeleri başka anlamları yanında “dost” mânâsında da kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamda en çok geçen kelime velîdir. Velî tekil ve çoğul olarak (evliyâ) yer aldığı seksen yedi âyetin kırk altısında Allah'ın insanlara dostluğu (meselâ bk. en-Nisâ 4/45, 75, 119, 123, 173), iki âyette insanların Allah'a dostlukları (Yûnus 10/62; el-Cum'a 62/6), on âyette insanlarla şeytan arasındaki dostluk (meselâ bk. en-Nisâ 4/76; el-A'râf 7/27, 30), diğerlerinde ise iyi veya kötüler arasındaki dostluklar (meselâ bk. en-Nisâ 4/139, 144; el-Enfâl 8/72) için kullanılmıştır. Bu âyetlerin çoğunda insanlara, müminlere ve Peygamber'e yardımcı olacak, onları koruyacak, bağışlayacak, karanlıklardan aydınlığa çıkaracak olan gerçek dostun Allah olduğu, insanların bu anlamda Allah'tan başka dostları bulunmadığı ifade edilmekte, böylece onların gerçek ve ebedî dost olarak Allah'ı bilmeleri, O'na dayanıp güvenmeleri öğütlenmektedir.⁶³

Allah (c.c)'in sevgi ve rizâsı, bütün makamların en yücesidir. Kulun kemâl mertebesi, Allah (c.c) sevgisinin, kalbine hâkim olmasıdır. Nitekim ayeti kerimede buyrulduğu üzere “O (Allah) onları sever. Onlarda da onu severler” (Maide 5/54).⁶⁴

Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesine yüce Allah'ın ismi ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât-u selâm ile giriş yapmaktadır. Daha sonrasında ise *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* eserinin tarîkatın eminlerinden ve hakikatin büyüklerinin nefeslerinden, kelime-i kudsi ariflerin kâmillerinin örnekleri ve muhakkik âlimlerin yücelerinin kitapları kenarında yazıldığı hakikatlerden müteşekkil olduğunu aktarmaktadır.⁶⁵

Şiir

عشاق هر كجا رقم كلك آن نگار

يابند بر وی از مژه کوهر فشان کنند

هر يك گرفته حرقی از آنجا به یادگار

⁶¹Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.151.

⁶²Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 227.

⁶³Mustafa Çağrı, “Dostluk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, s.511-513.

⁶⁴İmam Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet İtikat, İbâdet, Muamelât, Ahlâk ve Tasavvuf*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 649.

⁶⁵Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, Ferheng-i İranzemîn, cilt, 6, Tahran, 1337 h/ş, 1958, s. 294. ([سخنان خواجه یار سا](#))

تعوید جان و حرز دل ناتوان کنند.⁶⁶

Abdurrahman-ı Câmî yukarıdaki şiirde arz ettiği üzere *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesini ele alma sebebini istidat sahibi talebelerin irfânını artırmak ve tarîkatte ilerlemiş olanlara da bir hâtıra olması dileğiyle şeyhi Hâce Muhammad Parsa Buhârî'nin güzel hakikatleri ve onun bazı maarif dolu olan eserlerini yazıya geçirdiğini bildirmektedir. Diğer yandan Abdurrahman-ı Câmî, bu mübarek kelimelerin bereket ve faydasını gören ve nasibini bulanlarla birlikte kendi köşelerinde nasipsiz ve mahrum onları da hayr dua ile yâd edilmesini öğütlemektedir. Zira müstakîme hidayet, tevfik ancak Allah'ın yardımıyla.⁶⁷

Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*' risâlesinde yüce Allah'tan başka hiç kimsenin hakiki dostluğa layık olmadığını beyan etmektedir. Allah'tan gayrisına dost edinmenin cehaletten kaynaklandığını izah etmektedir. Bununla birlikte Allah'tan başkasına dost gözüyle bakan o kişi de muhakkak Sübhân olan Allah'ın kokusunu duymuştur. Bu sebepten ötürü Abdurrahman-ı Câmî dostluğun sebeplerini bilmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.⁶⁸ Abdurrahman-ı Câmî'nin bu konuya dair açıklamayı İmam Gazzâlî'nin tespitleriyle zenginleştirmektedir. Zîrâ İmam Gazzâlî'nin aktardığı üzere insan ilk önce kendi ve kemâlini dost tutmalı buradan hareketle hakk-ı zâtında Hakk-ı Teâlâ'yı sevmelidir. Yani kendi varlığını seven insan, onu yaratana da sever. Çünkü eğer Allah Teâlâ onu yaratmasaydı o, var olmazdı. Örneğin sıcaktan kaçıp bir ağacın gölgesine sığınan kimsenin, gölgeyi sevip de ağacı sevmemesine şaşılır. Çünkü gölge, ağaca bağlıdır.⁶⁹ Abdurrahman-ı Câmî'ye göre de Cenâb-ı Hakk'ı sevmenin neticesi O'nun mârifetidir. Kişi ki din karargâhına görmeye gelir fakat sır ve hakikatini anlayamaz. Her insan fer'î olan engellerin ortadan kalkması durumunda kendi aslına dönmeye bizatihi mâildir. Mutlak cemâli idrak eden varlık muzaftır ve o fer'îdir. Bir dalın aslı, şuuru fer'îyet ve asliyet ile birlikte tertip üzere bulunmaktadır. Her surette zahir olan O'dur. Ve "Celâl sahibi rabbinin vechi bâkî kalacaktır" (Rahman 55/ 27) ayetinden hareketle devam ve bekâ O'nun zâtına aittir.⁷⁰

⁶⁶Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 294. (سخنان خواجه یارسا) çev. "Âşıklar, o sevgilinin kaleminden her nerede bir iz bulurlar/buldular, O izin üzerine kirpiklerinden cevher saçtılar, Herkes o sözlerden bir harfi hatıra olarak yanına alır, Ruhuna ve gönlüne muska olarak yanına alır."

⁶⁷Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 295. (سخنان خواجه یارسا)

⁶⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 295. (سخنان خواجه یارسا)

⁶⁹Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet İtikat, İbâdet, Muamelât, Ahlâk ve Tasavvuf*, s. 653.

⁷⁰Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 295. (سخنان خواجه یارسا)

2.1.3. Kelime-i Tevhidin Esrarı

Abdurrahman-ı Câmî'nin eserleri incelendiğinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ekolüne bağlı bir mutasavvıf olduğu görülmektedir. Zira Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından geliştirilen vahdet-i vücûd anlayışı, XV. yüzyılda Doğu İslâm âleminde fazlasıyla revaç görmüştür. Vahdet-i vücûd düşüncesi Timurlular tarafından himaye edilen Nakşibendiyye tarikatının tasavvuf anlayışına Abdurrahman-ı Câmî aracılığıyla kaynaştırılmıştır.⁷¹ Bu sebeple *Risâle-i Tehlîliyye*'de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'sinde varlık mertebelerine göre geniş izahatlara yer verdiği “Elif, Lâm, He” harflerine dair yapmış olduğu açıklamalara benzerlikler görülmektedir.⁷²

Abdurrahman-ı Câmî'ye göre kelime-i tevhidi oluşturan “Lâ ilâhe illalâh” hidayet bahçesidir. Elifin her noktasında ve her çizgisinde Allah'ın bir rahmeti gizlidir. Abdurrahman-ı Câmî kelime-i tevhide dair açıklamalarını “Elif”, “Lâm”, “He” harflerinin ışığında yapmaktadır. Zira konuya dair risâle'de şu rubâî ve şiire yer vermektedir.

در صورت لا آله الا الله ين
در شکل دو ها جها رکن چشم یقن
تا از الف و لام شود ده علمت
مشور و سر افراخت تا عرش برین⁷³

از لطیف نکات که درین کلمه ظاهرست انست که مدر ترکیب او سر سه حرفست الف و لام و ها⁷⁴

(شعر)

جمل اجزای این جنت کلام
شد ز تکرار این حروف تمام
گر کوهی در ین کلام شکر
غیر از ین حرفها نیایی حرف⁷⁵

⁷¹Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, c. VII, s.94-99.

⁷²Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, C.I, Litera Yayınları, İstanbul, 2007, s. 157.

⁷³Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev. “Lâ ilâhe illâlâh suretinde olan budur. Kalp gözünü dört aç ki Elif'ten Lâm'a kadar on ilmin olsun, meşhur arşa ulaşana dek.”

⁷⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev. “Noktaların letâfeti “Lâ ilâhe illallah” kelimesinde zahirdir ki o kelimelerin terkibi üç harften alınmıştır “Elif, Lâm, He.”

⁷⁵Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, vr.101^a, çev. “Bu güzel kelamın bütün cüzleri/ Bu harflerin, Tekrarından oluştu/ Bu güzel kelam içinde bu, Harflerden başka bir harf ararsan bulamazsın.”

Abdurrahman-ı Câmî rubai'yi şu şekilde özetlemektedir. Noktaların letafeti La ilahe illallah kelimesinden zahirdir. Bu kelimelerin terkihi üç harften oluşmaktadır. O da “Elif”, “Lâm”, “He” harflerdir. Abdurrahman-ı Câmî bu kelimelerin hepsinin cennet kelâmı olduğunu, kelimelerin tekrarından da bütün kelimelerin tamamlandığını belirtmektedir. Ve eğer bir şeyler söylenmeye kalkılırsa bu harflerden başka harf bulunamayacağını nakletmektedir.⁷⁶

Risâle-i Tehlîliyye'de Abdurrahman-ı Câmî'nin “Elif, Lâ, He” harfleriyle ilgili izahatlarını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'sini göz önünde bulundurarak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu noktada Hurûfilik'ten biraz bahsetmek yerinde olacaktır.

Hurûfilik veya daha çok literatürde kullanılan ifadeyle İlmü'l-hurûf'un⁷⁷ temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır.⁷⁸ Kurucusu Fazlullâh b. Seyyid Bahâiddîn el-Esterâbâdî (ö. 796/1394) dir.⁷⁹ İslam dünyasında harfler Hurûf-ı Muqatta'a'nın Esma-i Hüsnâ ile var olduğu düşünülen bağlantısından ve bunun da Kur'ân'ın bazı âyetleriyle ve bazı evradlarla ilgisinden ötürü müfessirler arasında ilgi odağı olmuştur.⁸⁰ Hurûf ilminin yaygınlaşmasında Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Ahmed b. Ali el-Bûnî (ö. 622/1225) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfların hurûf ilmiyle ilgilendikleri görülmektedir. Zira bu anlayış daha sonraları Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) öncülüğünü yaptığı Hurûfilik akımının temelini teşkil etmiştir.⁸¹

El-Fütûhâtü'l-Mekkiye'de Muhyiddin İbnü'l-Arabî göre harfler de ümmetler misali Allah'ın emirlerine muhatap ve sorumlulardır. Ve ancak keşf ehli harflerin isimlerini bilebilir. Harfler âlemi yine dil bakımından en fasih ve açıklama yönünden duru âlemdir. Harflerin de

⁷⁶Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁷⁷Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XVIII, s. 397-401.

⁷⁸Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XVIII, s. 408-412. Detaylı bilgi için bkz: Yakup Kansızoglu, *Hurufilik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 6.

⁷⁹Hüsamettin Aksu, “Fazlullah-ı Hurûfî” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XII, s. 277-279.

⁸⁰Ahmet Cahid Hak Sever, Gülsemin Kütük “Tasavvufta İlm-i Hurûf ve 14. Asırda Hurûfilik”, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları*:2, (2020), s. 14.

⁸¹Bozhüyük, “Hurûf” s. 397-401. Detaylı bilgi için bkz.: Hasan Hüseyin Ballı, *Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurufilik* (Doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 210, s. 16-20.

içinde avam, seçkinler, seçkinlerin seçkinleri, seçkinlerin seçkinlerinin özünün özü vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî harfleri genelde bilinen âlemin kısımları gibi çeşitli kısımlara ayırmaktadır.⁸²

Abdurrahman-ı Câmî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'de olduğu gibi harfleri özelliklerine göre üç kısma ayırmakla birlikte isimlendirmede Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî harfleri “rakamsal harfler”, “lâfzî harfler”, “zihne getirilen harfler” olarak belirtir.⁸³ Abdurrahman-ı Câmî ise insanın nefsi ile konuşması ve tahlil etmesi, ondan sonra âletlerin hareketi ve seslerin kesintiye uğramasıyla özel bir şekle bürünmesine “hurûf-ı âliyyât”, “hurûf-ı fikriyye”⁸⁴(Düşünsel Harfler; insanın vehmine ve hayaline getirip suret verdiği harflerdir.)⁸⁵ Ağızdan kelimelerin sözlü ve sesli olarak çıkması ve kulağa doğru hareket etmesine “hurûf-ı vasatî”⁸⁶ (Lâfzî harfler, Sözlü Harfler; havada şekillendiğinde, ruhları da onlarla beraber var olur, hava sürekli olarak o harflerin şekillerini korur,⁸⁷ bu sebeple değişikliği ve yok oluşu kabul etmeyen bir yerde bulunmaktadırlar. Sözlü harfler var olduktan sonra ölüm onlara ulaşamaz⁸⁸), harflerin gözle görülür, elle yazılır ve izhar olması itibarıyla bu harflere “hurûf-ı süflî”⁸⁹(Rakamsal harfler, Yazılı harfler; bir harfin veya bir kelimenin şekli değişikliğe uğrayabilir ve yok olabilir, çünkü onlar değişikliği ve yok oluşu kabul eden bir yerde bulunurlar⁹⁰) olarak isimlendirmiştir.⁹¹

Abdurrahman-ı Câmî harflerin özelliklerini izah ettikten sonra hemen akabinde “Elif”, “Lâm”, “He” harfleri hakkında bilgiler sunmakta ve harflerin hangi âleme mensup olduklarını belirtmektedir. Öncelikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'de harfleri azâmet âlemi (Allah'ın zatı, celâl sıfatı), Yüce âlem (melekût âlemi, gayb âlemi), orta âlem (ceberût âlemi), aşağı âlem (mülk ve şehadet âlemi), şehadet âlemi ile orta âlem arasındaki karışık âlem, çıkma veya girmekle niteleyemeyen bizden olan âleme benzeyen âlem olarak altı kısma

⁸²İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, s. 157-158.

⁸³İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.I, 93-94.

⁸⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁸⁵İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.II, 93-94.

⁸⁶Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁸⁷İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.II, 96.

⁸⁸Muhyiddin İbn Arabî, *Harflerin İlmi El-Fütûhâtü'l-Mekkiye* 1.,2 ve 26. bablar, çev. Mahmut Kanık, Ed. Murat Bozkurt, İnsan Yayınları, İstanbul, 2023, s. 65.

⁸⁹Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁹⁰İbn Arabî, *Harflerin İlmi El-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 1.,2 ve 26. bablar, s. 65-66.

⁹¹Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

ayırmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'nin altıncı babında “Elif” harfi altıncı mertebeye de ortaya çıkmakla birlikte ona ait mertebelerin bütün mertebeler olduğunu dile getirmektedir. Elif’in makamı cem’ (birlik, toparlayıcılık) ona ait isim Allah, ona ait sıfat ise kayyumluktur (her şeyi var etmek ve ayakta tutma). Bu mertebedeki kardeşleri “He” ve “Lâm” harfleridir. Harf âleminin ve mertebelerin toplamı ona aittir. “Lâm” harfi şehadet ve ceberut âlemindendir. Araf harflerinden olmakla birlikte karışıktır, yetkindir, tekildir ve ürkütücüdür. Ona ait harfler ise “Elif” ve “Mim” harfidir. “He” harfine gelince azâmet ve melekût âleminden olup gayb, araf harflerindendir.⁹²

Abdurrahman-ı Câmî Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin aksine yedili tasnife göre harfleri, lâ taayyün (gaybü'l-guyûb), taayyün-i evvel (âlem-i ceberut,), taayyün-i sâni (a'yân-ı sâbite), mertebeye-i ervâh (âlem-i rûh), âlem-i misâl (âlem-i hayâl), âlem-i şehâde (âlem-i ecsâm) insân-ı kâmil (lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar) olarak mertebelerini açıklamaktadır.⁹³ *Risâle-i Tehlîliyye*'de Abdurrahman-ı Câmî’i “Elif” harfini süflî ve rakami olarak taayyün-i evvel mertebesinde görmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ifadelerine benzer bir şekilde Elif’in noktaların birleşiminden, bütün harflerin de elif’ten meydana geldiğini açıklamaktadır.⁹⁴ “Elif” harfi tek zattır, tevhittir ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işaret ettiği üzere ancak hakiki ilme ulaşmış kişiler Elif’in sırina vakıf olabilmektedir. “Elif” harfi “Rabbimiz dünya göğüne iner” ayetine benzer. Herhangi bir harfe bitişmediği gibi hareke de kabul etmemektedir.”⁹⁵ Abdurrahman-ı Câmî konuyu aşağıdaki rubâiyyesinde şu şekilde özetlemektedir:

اعیان حروف در صور مختلف
لیکن همه در ذرات الف مؤتلف اند
هز روی تعین همه باهم غیراند
ور روی حقیقت همه عین الف اند⁹⁶

⁹²İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.I, s. 158-189.

⁹³Molla Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, Haz. Abdurrahman Acer, Ed. Abdurrahman Acer, LiteraYayımları, İstanbul, 2014, s. 84.

⁹⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁹⁵İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.I, s. 164.

⁹⁶Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s. 132.cev, “Harfler a'yânı, yâni taayyün etmiş şekilleri, surette muhtelif olmakla beraber hepsi de “elif”in zâtında bulunmaktadır. Taayyün cihetinden her biri birbirinin gayrı, hakikat açısından ise “elif”in aynıdır.

“Lâm”, harfi taayyün-i sâni (a’yân-ı sabite) mertebesinde bulunmakla beraber “Lâm” harfinin içinde “Elif” ve “Nun”ün varoluşu rakamı olarak mevcuttur. “Nun” harfi de “Vav” harfine birleşiktir.⁹⁷ Abdurrahman-ı Câmî’inin bu ifadelerini el-*fütûhâtü’l-Mekkiye* üzerinden biraz yorumlayacak olursak “Lâm” harfi tam anlamıyla “Mim” harfi gibi satırın altına inmiş olmasa da yaratan ve yaratılanı bir araya getiren vâsıtaadır. “Elif” Hakk’ı, “Lâm” âlem-i süflî’yi ifade etmektedir. Lââm’ın boyu ki “Elif”tir “Elif” boyunu aldıktan sonra “Lâm” harfinden geriye “Nun”un şekli kalır. “Nun” harfi, mülk ve ceberut âlemindeydir. Yalınları “Vav” ve “Elif”tir. “Vav” ise mülk, şehadet ve kahr âlemindeydir, âraf harfi’dir. Yolun sonu ona aittir. Allah ile melek arasında elçi makamındadır.⁹⁸

*Lâm harfî en kudsî en parlak ezel içindir
Ve onun en nefis en parlak makamı içindir*

*Ne zaman kalksa, onun zatı âlemi oluşturanı izhar eder
Ne zaman otursa, o zaman kevni âlemi izhar eder*

*Üç hakikatten sana bir nese verir
İpek elbise içinde yürür, salınarak gider⁹⁹*

“He” harfi ise tüm kâinat dairesini ifade etmektedir. Hakiki vâhdeye işaretir ve bütün mertebelerin indirilmesine vusuldür.¹⁰⁰ Zira “He” harfi gayb hüviyetine işaret etmekle beraber Allah ism-i mübârekinde bulunmaktadır.¹⁰¹ Aynı zamanda “He” harfi kendisinden önce gelen, ilk zuhur mertebesi olan “Elif”i (Hakk’tır) ve “Lâm” (evrenleri ifade eder) harflerini mârife yapmaktadır.¹⁰² Ve tüm kâinat dairesi “He” dir ki, nokta’nın sereyen ve tekrarından zuhur etmiştir¹⁰³. Muhakkikler de şüphe duymadan aynı şeyi hasıl etmişlerdir. Ki o da apaçık bir şekilde zahirdir.¹⁰⁴

ها غیب هویت آمد ای حرف شناس
وانفاس ترا بود برآن حرف اساس

⁹⁷Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

⁹⁸İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, C.I, s.164- 209.

⁹⁹ İbn Arabî, *Harflerin İlmi El-Fütûhâtü’l-Mekkiye* 1.,2 ve 26. bablar, s. 147.

¹⁰⁰Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹⁰¹Seyyid Mehmed Tefik Efendi, *Neş’e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, ed. İsmet İpek, 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s.206.

¹⁰²Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s. 159.

¹⁰³Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹⁰⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

باش آگه از حرف در امید و هراس
حرفی گفتم عمیق شگرف اگر داری پاس¹⁰⁵

Tüm rabitaların imkânında ya cisim olsun ya cismani zuhur tecellîleri ne olursa olsun daima devam etmektedir. Abdurrahman-ı Câmî Hz. Muhammed (s.a.v) harfinde yer alan her iki mim'i gözleri olan çeşmeye benzetmektedir.¹⁰⁶ Zira bu çeşmeden akan su tesnîm¹⁰⁷ cennetindendir. Bu çeşmeden şehadetin bal şerbeti susuz dudaklara dökülür oradan vadilere karışır. Bunun gibi kelime-i tayyibe olan "Lâ ilâhe illallah" aynı anlama gelmektedir.¹⁰⁸

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre bir varlık ancak vechi (yüzü, zâtı, hakikati) ile bilinebilir. Varlığın sadece kendisiyle bilinebildiği herhangi bir şey, onun vechidir. Bu sebeple harfin noktaları, harfin bilinmesini sağlayan vechidir.¹⁰⁹ Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Tehlîliyye*'de kelime-i tevhidin sırrını; "elif-lâm-he" harfleriyle ilişkilendirerek anlattıktan sonra "nokta" ve "arı" benzetmeleriyle de açıklama yoluna gitmektedir. Konuya dair açıklamalarını aşağıda vermiş olduğumuz şekilde bir nazım ve bir şiir eşliğinde yapmaktadır.

Nazım

گفتم گرت حرفی شنیدن هوس است در خانه اگر کس است یک حرف بس است. نقط بصورت مگس است و کلمه شهادت ظاهر از نقطه معر
است یعنی این شهد شترین از الایش مگس طعبان لو الهوس میرا است¹¹⁰

Şiir

بکن انگشت شهادت سوی این شهد در از

¹⁰⁵Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s. 158.çev., "Ey harfleri tanıyan! "He" harfi, "gayb-ı hüviyyet"i remzeder. Senin nefeslerin aslı o harfin üzerine bina edilmiştir. Ümit ve recâda Hak'tan agâh ol, eğer dikkat edersen eşsiz ve derin bir harf söyledim." Detaylı bilgi için bkz.: Tefik Efendi, *Neş'e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, s.207.

¹⁰⁶Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b. Detaylı bilgi için bkz.: Tefik Efendi, *Neş'e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, s.203.

¹⁰⁷Câmî, *Sûfilere Armağan Tuhfetü'l-Ahrâr*, s.19., "Tesnîm; cennet ırmaklarından birinin ismidir."

¹⁰⁸Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹⁰⁹İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, C.I, s.234.

¹¹⁰Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev., "Eğer sen bir harf işitmek istersen diyorum ki, eğer evde bir kişi var ise bir harf yeterlidir. Nokta sinek suretindedir. Ve şehadet kelimesi noktalardan arınmıştır. Yani bu tatlı bal sinek tabiatlı heves ehlinin bulaşıklığından müberrâdır."

باشد آبی ز هوسهای مگس طبعان باز¹¹¹

Abdurrahman-ı Câmî nazım ve şiirde noktayı sineğe¹¹² benzetmekte ve kelime-i şهادet terkihiyle işaret ettiği kelime-i tevhidin noktalardan ârî olduğunu belirtmektedir. Nitekim kelime-i tevhidin lafzında herhangi bir nokta bulunmamaktadır. Kelime-i tevhidde sineğe benzettiği noktanın bulunmamasının kelime-i tevhidin heva ve heves ehlinin bulanıklıklarından arınmışlığı şeklinde yorumlamaktadır. Nitekim kelime-i tevhid Abdurrahman-ı Câmî'ye göre tertemiz bir baldır. Kim ki bu bal ile rızıklanırsa sinek tabiatlı kimselerin heva heves bulanıklığından kurtulmuş olur.¹¹³

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Tehlîliyye*'nin sonlarına doğru Kelime-i tayyibe olarak vafettiği “lâ ilâhe illallah”ın cennet kapılarının anahtarı olduğuna dair Bâyezîd-i Bistâmî'den bir menkıbeye yer vermektedir.¹¹⁴ Menkıbeye göre birisi sultân-ı arifin Bâyezîd-i Bistâmî'ye sorar “Lâ ilâhe illallah” cennet kapılarının anahtarı mıdır? Bâyezîd-i Bistâmî; “Evet bütün cennet kapılarının anahtarıdır.” cevabını verir. Fakat bu anahtarın yalan ve gıybetten uzak dil; mekr ve hileden uzak kalb, haram ve şehvetten uzak karın ve gösteriş ve riyadan uzak hâlis ilim olmak üzere dört diştten ibaret olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ Abdurrahman-ı câmî aşağıdaki beyitle *Risâle-i Tehlîliyye*'yi sonlandırır. Konuyla ilgili son tespiti tasavvufî bir tavsiye niteliğinde olup okuyucuya daima kelime-i tevhidi hatırlıdan çıkarmamasını öğütlemektedir. Ona göre ilâhî nurlara mazhar olmak isyen sâlik dil ve hatırlıdan kelime-i tevhidin lafız ve esrârını çıkarmamalıdır.¹¹⁶

Beyit

تا خاطر خود ز غیر خالی نکنی

شایسته انوار الهی نشوی¹¹⁷

¹¹¹Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev., “şهادet parmağını bu tatlı bala batır ki, sinek tabiatlıların heveslerinden kurtulmuş olursun.”

¹¹²Tefik Efendi, Neş'e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi, s.544.

¹¹³Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹¹⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹¹⁵Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹¹⁶Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

¹¹⁷Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev., “Sonuna kadar bunlardan (bunları aklından çıkarma) uzak durma, Yoksa nûru ilâhiye erişemezsin.”

2.2. Merâtib-i Vücûd

Merâtib-i vücûdun izahına geçmeden evvel vahdet-i vücûddan biraz bahsetmek konun daha iyi anlaşılmasına yaralı olacaktır. Kaynaklarda Arapça bir kavram olarak zikredilen vahdet-i vücûd vcd (وجد) kökünden gelen varlığın birliği,¹¹⁹ bir bilme, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve suûruna sahip olmak anlamlarına gelmektedir.¹²⁰ Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet veya vahdâniyyetle birlikte zikredilerek “ahadiyyetü'l-vücûd” (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer almaktadır. Vücûd (varlık) terimi aynı kökten vecd ve tevâcüd ile de bağlantılıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücûd” (ehlü'l-cem ‘ve'l-vücûd) tabiri de vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret etmektedir.¹²¹

Vahdet-i vücûdda birlik bilgidedir. Vahdet-i şuhûdda aksine birlik bilgide değil görmededir. Zira vahdet-i şuhûdda sâlikin her şeyi görmesi geçicidir. Vahdet-i vücûd ise sâlikin gerçek varlığının biricik olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakîki bir varlığa sahip olmadığını bilmesidir. Fakat vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazari olarak değil, yaşayarak ve mânevi tecrübe ile ulaşmaktadır. Mühim olan varlığın bir oluşu meselesidir. Diğer yandan vahdet ehli nazarında vahdet gerçek, kesret ise mecazidir (vahdette kesret, kesrette vahdet). Bir olan varlığın çok görünmesi sadece bir görünüş meselesidir. Çünkü hakiki sûfi çoklukta birliği her an müşâhede etmektedir.¹²²

Vahdet-i vücûd deyimi her ne kadar Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde lafız itibariyle mevcut değilse de kendisi vahdet-i vücûd doktrininin esas ilk temsilcilerinden biri olarak bilinmektedir. Aynı şekilde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî *Mesnevi*'sinde vahdet-i vücûd

¹¹⁸Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, çev., “Hamd bir olan Allah’a dır. Mevlânâ Câmi’nin sözleri (Lâ ilâhe illallah)’ın şerhi.”

¹¹⁹Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.741.

¹²⁰Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.553-554.

¹²¹Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c. XLII, s. 431-435.

¹²²Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.553-554.

ifadesini kullanmamakla birlikte bu mefhumu en güzel şekilde aktaranlardandır.¹²³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce yaşayan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıflar ve ilk büyük tarikatlerin kurucu pîleri Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1166), Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) gibi sûfilerin eserlerinde de vahdet-i vücûd tabirine rastlanmamakla birlikte vahdet-i vücûd düşüncesi konu olarak bulunmaktadır. İbn Atâullah el-İskenderînin (ö. 709/1309) eserlerinde de durum aynıdır. Vahdet-i vücûd terimini ise ilk defa Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve İbn Seb'in'in (669/1270) eserlerinde kullanılmaya başlandığı kaydedilmektedir. Bu durumda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) vahdet-i vücûd tâbiri mûcidi olmayıp eden olmayıp, tâbirin yaygınlaşmaya başladığı bir zamanda, karşı çıktığı mutasavvıfların görüşlerinden biri olarak bu terimi kullanmış görünmektedir.¹²⁴

Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre, asıl itibariyle vücûd (varlık) birdir ancak vücûdun tecellileri birden fazladır. Bu tecelliler, mertebe mertebedir ve bu mertebeler genel olarak 4, 5 veya 7'dili tasnifler altında sınıflandırılmıştır. Vücûdun her bir mertebesinde bâtın, zâhir ve sârî olan Hakk'ın vücududur. Vücûdun merâtib-i vücûd içinde varlığı kendisine bir mazhar tayin anlamındadır. Mutlak vücûdun hakikatini idrak etmek mümkün değildir; ancak taayyün ederek izâfî vücûd mertebelerine tenezzül etmesi oranında mutlak vücûd idrak olunabilirlik sahasına girmektedir.¹²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun düşüncesini benimseyen mutasavvıflara göre Allah'ın isim, fiil, sıfat ve tecellileri sonsuz olmakla birlikte mazharları olan kâinat da sonsuzdur. Öte yandan Allah her an zuhûr ve tecellî halinde olduğundan bu zuhûr ve tecellîler tekerrür etmemektedir. Kâinat her an yeni bir tecellî ve yeni bir yaratılış durumundadır.¹²⁶ Bu durumu ise ehli tasavvuf "teceddüd-i emsâl" ve "halk-ı cedîd" gibi kavramlarla ifade etmektedir. Bu kavram ve ıstılahları ilerleyen konularda tekrar ele alacağız.¹²⁷

Biraz önce bahsetmiş olduğumuz merâtib-i vücudu (varlık mertebeleri) kısaca yedili tasnife göre izâh etmeye çalışacağız.

¹²³Şeyda Öztürk, *Şem'i'nin (15.-16.yy) mesnevî şerhi (ilk Türkçe tam mesnevî şerhi)*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 247- 298.

¹²⁴Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 7, İfân Yayınları, İstanbul 2017, s. 48-49.

¹²⁵Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.470.

¹²⁶Süleyman Ateş, "Hazât-ı Hams", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XVII, s.115-116.

¹²⁷Osman Türer, *Tasavvufi Düşüncede İnsan, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/5(2001), s.10.

Lâ-Taayyün: Bu mertebe lâhut âlemi, ıtlak âlemi,¹²⁸ amâ-yı mutlak, vüvûd-ı mahz, vüçûd-ı sırf, ümmü'l-kitâp, beyân-ı mutlak ve gaybü'l-güyûb, ahadiyyet ve benzeri isimlerle anılmaktadır.¹²⁹ Her türlü zuhur, fiil tecelli ve taayyünden münezzeh, mukaddes ve uzak olması hasebiyle de lâ-taayyün mertebesi adı verilmiştir.¹³⁰ Bu mertebe Hakk'ın kühüdür. Onun üstünde hiçbir mertebe mevcut değildir aksine belki bütün merâtib onun altındadır.¹³¹ Vüçûd bu mertebede sıfat ve vasıf bağından ve bütün kayıtlardan münezzeh olmasından ötürü ahadiyyet mertebesi olarak adlandırılmıştır.¹³²

Mutasavvıflara göre isim, sıfat, nisbet ve taayyünlerden hiçbirisi söz konusu olmaksızın, ilâhî zâta ahad ismi nisbet edilmiştir; ahadiyyet ise O'nun bu eşsizliğini ve tekliğini ifade eden bir sıfattır. Ahadiyyet, daha mükemmeli tasavvur edilemeyen birlik, ezeli ve ebedi tekliktir. Bu mânadaki “bir”i bilen de yoktur. Zira duyularla idrak edilmeyen ve hiçbir sıfatla nitelendirilmeyen bir varlığın bilinmesi mümkün değildir. Ahadiyyet mertebesinde “bilen”, “bilinen” ve “bilme” aynı şey olup bu da zât-ı ulûhiyyetten ibarettir. Mutasavvıflar bu makamı anlatmak için, “Bir”i ancak ‘bir’ bilir, onu O’ndan başkası bilmez” demişlerdir.¹³³

Taayyün-i Evvel: Bu mertebe ceberut âlemi, akl-ı evvel, tecelli-i evvel, vahdet, feyz-i akdes¹³⁴ Hakikat-i muhammediyye, Rûh-i izâfî, rûh-ı küllî ve gayb-ı muzaf ve kitâb-ı mübîn isimleri ile adlandırılmaktadır.¹³⁵ Bu mertebe, Zât'ın ulûhiyet mertebesine tenezzülüdür. Bu tenezzül, zât'ın zuhura meylinin bir sonucudur. Bu mertebe vüçûd, kendisinin isim ve sıfatlarının toplu olarak bilmektedir. Sıfat bu mertebede kendisinin aynı olduğundan, bu ilim, kendi zât'ından olan iliminden ibarettir. Bu mertebe, lâ-taayyünün, taayyün suretiyle ortaya çıktığı ilk tenezzül mertebesidir.¹³⁶ Ceberût âlemi de denilen bu mertebede eşyanın hakikati bil kuvve mevcuttur. İlk tecelli, Muhammedî Hakikât'ın zât mertebesinden zuhura meyl ile tenezzül ettiği ceberut âlemidir.¹³⁷

¹²⁸İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 109.

¹²⁹Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.290.

¹³⁰Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.470-471.

¹³¹İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 109.

¹³²Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.223.

¹³³Süleyman Uludağ, “Ahadiyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.I, s.484.

¹³⁴İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 109.

¹³⁵Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.291.

¹³⁶Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.223-224.

¹³⁷Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.471-472.

Taayyün-i sâni: Melekût âlemdir. Bu mertebeye âlem-i misal, vâhidiyyet, taayyün-i sâni, sidretü'l-üntehâ ve âlem-i emr de denir. Bu âlem şehadet âlemine yakındır.¹³⁸ Bu mertebede “vücûd”un isim ve sıfatlarının gerektirdiği bütün küllî ve cüz’î mânâların suretleri (ilmî suretler) birbirinden ayrılmaktadır.¹³⁹ İmkân âleminde hâdis olacak bütün varlıkların hakikatler bu mertebedeki sûretlerdir. Kevnî suretlerin hakikatlerinden ibaret olan bu ilmi suretler (a’yân-ı sâbite) gerek kendi varlıklarının gerekse diğer varlıkların suretlerinin asla suurunda değildirler. İlmî suretler, kesret âlemindeki varlıkların icad edilmesine sebeptir. Ve bu ilmî suretlerin varlıklarının illeti ise yüce Allah’tır. Diğer yandan şehâdet âleminde zuhur edecek olan bütün varlıklar, a’yân-ı sâbitenin yansıma ve gölgelerinden oluşmaktadır.¹⁴⁰

Ayrıca bu mertebe “amâ” mertebesi olarak da kaynaklarda kayıt edilmektedir. Bu mertebe nefes-i Rahmânî ve onun göreceli çokluğuyla hakîki birlik ve hakîki kesret arasında bir berzahtır. İlk mertebede birlikteki nispet ve hakikatlerin tafsilleştiği yerdir. Amâ, ince bulut demektir, o bu mertebede bulunup da Hakka ve halka izâfe edilen hakikatler arsında berzahtır. Nitekim ince bulut anlamındaki amâ da güneş ile göz arasında engel teşkil eder. Bundan başka Amâ, insanın kemâl mertebesine istinat etmektedir ki, “amâ” en büyük ümmü’l-kitap, ilâhî isim ve kevnî a’yânı birleştiren mertebe, Hakkın ve hakikatü’l-hakaik’in tedellî menzili, iktidarının nüfuz mahallidir.¹⁴¹

Ervâh âlemi: Bu mertebe ruhlar âlemini ifade eder. Vücûd, birinci taayyün ve vâhidiyyet mertebesinden sonra, ilmi sûretlerden (a’yân-ı sâbite) ötürü rûhlar mertebesine inmektedir. Bu mertebede ilmi sûretlerden her biri birer basit cevher olarak zâhir olmaktadır. Bu basit cevherlerden her birinin sekli, rengi olmadığı gibi, zaman ve yer ile de muttasıf değildir.¹⁴² Bu mertebe zât-ı mutlakın ayrılık ve gayriyyet nev’i üzere hâriçte zuhurudur. Ve âlem-i ervâh vâhidiyyet mertebesinin zâhiri, vâhidiyyet mertebesi ise onun bâtını konumundadır. Bu sebeple denilebilir ki mertebe-i ervaha nisbeten mertebe-i ahadiyyet, bâtının bâtını olmaktadır.¹⁴³

¹³⁸Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.291.

¹³⁹İbnu’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 224.

¹⁴⁰Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s. 472.

¹⁴¹Ayverdiyev, *Abdurrahmân câmi ve Tasavvufî Görüşleri*, s.107-108.

¹⁴²Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.228.

¹⁴³İbnu’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 110-111.

Misâl Âlemi: Bu mertebeye âlem-i hayâl, âlem-i berzah, mürkkebât-ı lâîfe ve benzeri isimler verilmektedir.¹⁴⁴Bu mertebe, Zât'ın dışarda birtakım latif şekil ve sûretlerle zuhurudur. Bu mertebeye misâl âlemi olarak adlandırılmasındaki sebep, ruh âleminden meydana gelen her bir ferдин, cisimler âleminde kazanacağı sûrete benzeyen bir sûretin bu âlemde meydana gelmesidir. Bu suretleri düşleyip ve tasavvur edebildiğimiz için de hayâl âlemi olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁵ Bu mertebe bir üst mertebe olan ervâh ile bir alt mertebedeki ecsâm (şehadet âlemi) arasında bir berzah olduğundan ervâha nispetle kesîf, ecsâma nispetle ise latîftir.¹⁴⁶

Şehadet Âlemi: Bu mertebe dahi Zât-ı mutlakın tecezzi (parçalanma), inkisâm (bölünme), hark (yırtma) ve iltiyâm (yapışma, bitişme) kabul eden suver-i ecsâm (cisimlerin sûretleri) ile hariçte zuhurudur. Bundan ötürü bu âleme âlem-i kevn ve fesâd denilmektedir.¹⁴⁷ Şehâdet âlemi müşahedeye çok müsâit ve beş duyunun tümüyle hissedilebilmektedir. Örneğin misâl âlemindeki bir sûreti el ile tutup, başkalarına da göstermek mümkün olmadığı halde, sehâdet âlemindekileri tutmak ve göstermek mümkündür.¹⁴⁸

İnsan-i Kâmil: Kesif olan sehâdet âlemi, ilahi sıfat ve isimlerin bütün hüküm ve eserlerinin zuhuruna uygun olmakla birlikte, kemâliyle zuhur ve tecelli ancak insanda gerçekleşmektedir. İnsanın varlığı, Hakk'ın bütün sıfat ve isimlerinin tecellilerini göstermek için cilâli bir ayna misali olduğundan kemâliyle zuhur ve tecelli insanda gerçekleşmiştir ki; bu da insan-ı kâmilidir. Tenezzül ve zuhur mertebeleri insan-ı kâmil ile son bulmuştur. Öte yandan hem insan-ı kâmil hem de herhangi bir insan, sehâdet âleminin birer ferdi olarak beden, cisim ve suretleriyle Hakk'tan gayridırlar.¹⁴⁹

2.2.1. 'Amâ Hâdisi ve Taayyün-i sâni

Abdurrahman-ı Câmî'nin müstakil olarak ele aldığı hadislerden biri de "amâ" hadisidir. Çalışma konumuzdan da anlaşılacağı üzere Abdurrahman-ı Câmî *Şerh-i Hâdis-i Ebû Rezîn El-Ukayli* eserin de Ebu Zer b. Ukaylî'den (r.a.) nakledilen: "Ya Resulallah, Rabbimiz mahlûkatı

¹⁴⁴İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 111.

¹⁴⁵Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.232.

¹⁴⁶Ayverdiyev, *Abdurrahmân câmi ve Tasavvufî Görüşleri*, s.116-117.

¹⁴⁷İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, s. 111.

¹⁴⁸Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.233.

¹⁴⁹Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s. 475.

yaratmadan önce neredeydi? Resulullah Efendimiz buyurdu ki: üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan bir bulutun içindeydi”¹⁵⁰ hadisini ele almaktadır. Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* eserinin hadiste ki “amâ (rakîk, bulut)” ifadesini açıklamaya yönelik olduğunu görmekteyiz. Abdurrahman-ı Câmî risâlesinde “amâ” ifadesinin yanlış anlaşılmalara sebep olduğu noktaları merâtib-i vücûd üzerinden aydınlatmaya çalışmaktadır.¹⁵¹

Lügatte ‘Amâ, Arapça bir kelime olup bulut, yoğun ve karanlık bulut, hafif ve ince bulut, körlük manalarına gelmektedir.¹⁵² Tasavvufî literatürde ise “amâ” kavramı ahadiyyet ve vahidiyyet mertebelerinin karşılında kullanılmıştır ve “ama” “ince bulut” anlamıyla ele alınmıştır. Abdülkerim Cili’nin, “amâ”yı *el-İnsanü’l-Kamil*’de “kayıtlara bağlanmak ve ıtlak olmaktan yüce olan mertebeye, “amâ” derler ki bu zât-i mahzûd” şeklinde tanımladığı kaynaklarda kaydedilmektedir.¹⁵³ “Amâ”, kelimesi Hakk’ın tecelli etmeden önceki, ezeldenki niteliğine vurgudur. Hakikati ise ne üstünde ne altında ne de dört tarafında bir sınır bulunan; ilk oluşunun ve son oluşunun bir sınırı olmayan; hatlardan ve şekillerden uzak, kudret, irade, ilim, hayat, semî’, basar, kelâm gibi yetkinlik sıfatlarıyla donanmış; idrak edilemeyen lâtif, gizli, saf boşluktur.¹⁵⁴

İlk dönem sûfîleri tarafından pek üzerinde durulmayan “amâ” kelimesi özellikle Muhiyiddîn İbnü’l-Arabî ile beraber bir tasavvuf ve felsefe terimine dönüşmüştür.¹⁵⁵ Muhiyiddîn İbnü’l-Arabî terminolojisine göre “amâ” insan-ı kâmil, hakikatü’l hakaik (hakikatlerin hakikati), nefes-i rahman, mekanların ilki, ahadiyyet, mutlak hayal, ilk mazhardır.¹⁵⁶ Hakeza Seyyid Şerîf Cürcânî’nin (ö. 816/1413) tanımına göre “amâ”, ahadiyyet mertebesinde ibaret olup kendisiyle beraber bir şey olmamak şartıyla varlığın hakikati, bütün

¹⁵⁰Ebû İsa Muhammed b. İsa, Tirmizî, el-Câmiu’s-sahîh (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), “Tefsir”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, İbn-i Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, nşr. Faysal İsa el-Babî el-Halebi (Beyrut: Dâru İhyâi’l Kutubi’l-Arabiyye, ts.), 182, 1/64, “Mukaddime”, 13; Ahmed b. Hanbel, Müsned (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001) 4/11-12.

¹⁵¹Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn el-Ukayli* Süleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa kol., nr. 02710-009, vr. 54^b-55^a.

¹⁵²Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.45.

¹⁵³Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.115.

¹⁵⁴İbn Acîbe, *Sufilerin El Kitabı Mi'râcu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, çev. Ahmet Murat Özel, 1. Baskı, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022, s.56.

¹⁵⁵Süleyman Uludağ, “Amâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.II, s.553.

¹⁵⁶Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1, Alfa Yayınları, İstanbul 2017, s. 51-53.

sıfatları ve isimleri istihlak (helak) eden cem’ul cem mertebesidir.¹⁵⁷ Diğer yandan Selçuk Eraydın da “amâ” kelimesinin ince bulut anlamı üzerinde durmakta “üstünde ve altında hava olmayan” ifadesiyle “amâ”nın, “lâ-taayyün” mertebesinden ibaret olabileceğini söylemektedir.¹⁵⁸

Abdurrahman-ı Camî’nin *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risalesini incelediğimizde öncelikle konuya besmele ve bir şiirle başlangıç yaptığı görülmektedir. Devamında Ebu Zer b. Ukaylî hadisindeki “amâ” kelimesine dair giriş mahiyetindeki yorumlarına yer vermektedir.

Ona göre yerden ve gökten varlığı münezzeh ve Müberra olan yüce Allah âlemin içi ve dışı ile her an irtibat halindedir. Ve varlık âlemine yakındır. Bununla birlikte O’nun Zâtî varlığına dair aklın erişebileceği doğrudan bir işaret bulmak imkânsızdır.

Bu noktada da gerek akıl gerekse zann “amâ mertebesi” ile örtülüdür. Onlara herhangi bir yol yoktur.

ای پاک زخیز و میر از مکان
خالی ز تویی درون و بیرون جهان
از کنه تو کس نه نام باشد نه نشان
در ستر عماست دیده عقل و کمان¹⁵⁹

Abdurrahman-ı Câmî *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risalesinde Ebu Zer b. Ukaylî’den nakledilen hadisin sıhhat yönünden bir problem içermediğini belirtmektedir. Fakat öte yandan hadisin manasının zahiri yönden probleminden de uzak olmadığına temas etmektedir. Abdurrahman-ı Câmî’nin “amâ” tabirinin sorun teşkil eden yönlerini iki noktadan ele almaktadır. Birincisi “amâ” kelimesinin sorulan sualden ötürü bir cevap oluşu ile ilgilidir. Çünkü “nerede?” ifadesi yer ve mekâna işaret etmektedir ki bu mevzu Arap dilinin grameri açısından bahis olup konuşulmuştur. Bu sebeple Abdurrahman-ı Câmî “amâ” kelimesinin “rakîk, bulut” anlamından hareketle mekân gerektiren bir cisim oluşu üzerinde durmuştur.

¹⁵⁷Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Ta’rîfât kütübü*, çev. Arif Erkan, 1. Baskı, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s.157-208.

¹⁵⁸Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.223.

¹⁵⁹Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b. çev. “Ey yer ve mekândan pâk ve muberrâ, Âlemin içi de dışı da senden uzak değildir, Senin kühünne dair ne bir ad ne bir iz bulunabilir, Akıl gözü ve zann “amâ” örtüsüyle örtülüdür.”

İkincisi ise hadiste yer alan “mevcûdatı yaratmadan önce neredeydi?” sorusudur. Zira bu ifade de Allah’ın mevcûdatı yarattıktan sonra mevcûdatın içinde olduğuna işaret etmektedir ki yüce Allah bu tür mefhumlardan münezzehtir, azîm ve uludur.¹⁶⁰

Abdurrahman-ı Câmî Ebu Zer b. Ukaylî hadisinin ancak büyüklerin sözlerinden ve yakîn ehlinin kelâmından yüksek bir seviyede şerh edilmesi suretiyle anlaşılacağını beyan etmektedir. Zira hadis ile ilgili şüphe ve problemler ancak bu şekilde ortadan kalacaktır.¹⁶¹

Abdurrahman-ı Câmî Ebu Zer b. Ukaylî hadisindeki Amâ (rakîk bulut) kelimesine dair girizgâhından sonra merâtib-i vücûd (varlık mertebeleri) üzerinden açıklamalarını sürdürmektedir. Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hâdis-i Ebû Rezîn El-Ukaylî* risalesi incelediğinde bu hususta merâtib-i vücûdun altılı tasnifini uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî merâtib-i vücûdun ilk iki mertebesi üzerinde daha yoğun durarak diğer mertebeleri birkaç cümle ile izah ettiğini söyleyebiliriz. Abdurrahman-ı Câmî merâtib-i vücûdu şu şekilde sıralamaktadır;

Birinci mertebeye: Ayrışma ve tafsîl olmaksızın bütün ilâhî ve kevnî hakikatleri câmi, ebedî ve ezelî bütün taayyünleri şâmil, her şeyi hâvî küllî bir taayyündür. Bazıları bu mertebeyi taayyün-i evvel olarak isimlendirmekle birlikte bir üstü ise lâ-taayyün ve ıtlak mertebesidir.

İkinci mertebeye: Birinci mertebenin tafsili ve temyizidir. Bu mertebeye ikinci taayyün mertebesi denir. Bu mertebede ilahî ve kevnî hakikatler birbirinden ayrışmaktadır. İlahî hakikatler vahdeti hakîkidir, kesreti nisbîdir. Kevnî hakikatler ise tam aksine kesret hakîki, vahdet nisbîdir. Her iki mertebede kevnî hakikatler için asla hâricî varlıktan nasip yoktur, hâricîte sayı ve ayrışma ile müteaddid ve mütemeyyiz değildirler.

Üçüncü mertebeye: Bu mertebeyi idrak etmek mümkün değildir. Bu mertebeye basit mücerred ruhlar âlemidir. Sadece akıl gücünün âsâr ve ahkâmını vasıtasıyla müşâhede edilebilmektedir.

Dördüncü mertebeye: Mîsal âlemidir. Bu mertebeye ancak hayâl gücü ile kavranılabilmektedir.

Beşinci mertebeye: His ve şehâdet âlemidir. Bu mertebeye zâhirî duyularla algılanabilmektedir.

¹⁶⁰Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

¹⁶¹Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

Altıncı mertebe: Bütün mertebelerin toplandığı ahadiyyet mertebesidir. Bu mertebe aynı zamanda insân-ı kâmil mertebesidir.¹⁶²

“Amâ” hadisinin vücûd mertebeleri içerisinde nereye işaret ettiği konusunda birtakım farklı ihtilafların olması hasebiyle Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risalesinde bu görüşleri izah etmeye çalıştığını görmekteyiz. *Şerh-i Hâdîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli* risalesini incelediğimiz kadarıyla Abdurrahman-ı Câmî lâ-taayyün mertebesinden (ıtlak ve zât-ı baht) zikretmemektedir. Aksine Vücûd mertebelerini taayyün-i evvel mertebesinden başlatmakla birlikte taayyün-i evveli, lâ-taayyün mertebesi ile aynı anlamda kullanmaktadır. Öte yandan kaynaklar da bu ihtilafların daha çok ilk üç mertebe ile alakalı olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple Abdurrahman-ı Câmî “amâ” hadisindeki sorun arz eden noktaları lâ-taayyün, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni mertebeleri çerçevesinde açıklamaktadır.¹⁶³

Abdurrahman-ı Câmî’ye göre bu mertebelerden her birinin mutlak hakikat için bir yer ve mekân durumundadır. Bu sebeple benzetme veya mecaz yoluyla “eyne” (nerede) ifadesiyle soru sorulabilir. Çünkü suâl “mevcûdatı yaratılmadan önce” tabiri ile kısıtlandırıldığında, maksadın ilâhî mertebelerden bir mertebe olması gerekmektedir. Bu nedenle burada lâ-taayyün mertebesini “amâ” mertebesi olarak tarif etmek pek mümkün değildir. Çünkü hadiste “nerede” sorusuna verilen cevap sadece hakikati anlamak içindir ve aklidir. Lâ-taayyün mertebesi ise yukarıda belirttiğimiz üzere idrak edilemez sırf zât mertebesidir.¹⁶⁴

Abdurrahman-ı Câmî bu durumda kendi düşüncesini de yer vererek suâlin cevabında var olan “amâ”dan kastın taayyün-i sâni mertebesi olduğunu beyan etmektedir.¹⁶⁵ Çünkü taayyün-i sâni’de isim ve sıfatlar mücmel olarak bilinmekle beraber, bu isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz’î manaların ilmi suretleri taayyün-i sâni mertebesinde birbirinden ayrılmaktadır.¹⁶⁶ Bundan dolayı Abdurrahman-ı Câmî sorunun cevabında yer alan “bulut”tan kastın bu mertebe (taayyün-i sâni) olduğunu, bildiğimiz lügat anlamında bulut olmadığına işaret etmektedir.¹⁶⁷

¹⁶²Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

¹⁶³Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

¹⁶⁴Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

¹⁶⁵Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

¹⁶⁶Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.224.

¹⁶⁷Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b.

Abdurrahman-ı Câmî ikinci olarak “perde” kelimesinden hareketle “amâ”nın taayyün-i evvel mertebesinde olduğu yorumuna da katılamamaktadır. Abdurrahman-ı Câmî nazarında taayyün-i evvel mertebesi hala metafiziktir. Yani hayal ve idrakten uzaktır, ismin kendisi baskındır. Allah rahîmdir fakat sadece nispeti vardır. Bu nedenle Abdurrahman-ı Câmî “amâ”nın, alttan ve üstten gerekliliği olan “hava”dan nefyedilmesinin nedenini ve iki mânâ arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklamaktadır; nasıl ki ince / rakîk bulut güneşi örten perde konumunda değilse, benzer şekilde ilâhî ve kevnî hakikatlerin de bu mertebede hakîki vahdete perde olmaları mümkün gözükmemektedir. Zira ilâhî hakikatlerin kesreti nispîdir, hakîki değildir. Kevnî hakikatlerin kesreti her ne kadar hakîki ise de gaybî ilmin kapsamındadırlar. Harici (hariçte) ve şahidi (görünüşte) değildir. Merâtib-i halkiyyede tam aksine çokluk hem gerçektir hem de harici ve şahididir. Abdurrahman-ı Câmî ‘amâ mertebesini taayyün-i evvel mertebesinde yorumlanmanın yine zâhirden bakıldığında hadîs-i şerife de uygun düşmediğini dile getirmektedir.¹⁶⁸

Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukaylî* risalesini incelediğimizde “amâ” mertebesini taayyün-i sâni olarak isimlendirenlerin “perde” kelimesinden ziyade “halk” (yaratma, vücûda getirme, müstakil bir varlık elbisesi verme) kelimesini esas aldıklarını görmekteyiz. O halde taayyünden kasıt her bir hakikat ve mâhiyetin kendine has kaderi, ölçüsüne uygun belli istidât ve kâbiliyetleridir. Abdurrahman-ı Câmî şüphesiz bu mânâdan murat edilen ikinci mertebenin yani taayyün-i sâni mertebesi ve onun evvelindeki mertebenin ise birinci mertebe (lâ-taayyün, taayyün-i evvel) olduğunu dile getirmektedir ki O, Sübhânehu a’lâ ve ecelldir.¹⁶⁹

Konuya aşağıdaki rubâisi ile son veren Câmî’ye göre merâtib-i vücûd ile ilgili tecellileri kavrayan kimseler kıdem esrarına ulaşmış olup kıymetli bir hal içindedirler. Her ân tecellinin gereği oluşan taze işaretlerden haberdardırlar. Öte yandan anlayış ve zevklerinden kaynaklanan bir hatâyâ düştüklerini hissettiklerinde kerem, afv yağmurlarıyla hatalarını temizlerler. Zîrâ her şeyin aynıyla doğrusunu ancak Allah’ın bildiğini bilirler.

¹⁶⁸Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* vr. 54^b - 55^a.

¹⁶⁹Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî*, vr. 55^a.

Rubâî

خوش آنکه رسیدگان با اسرار قدم
چون در نظر آورند این تازه رقم
هر حرف خطا که جسته باشد قلم
شویند بآب و عفو باران کرم
و الله اعلم بالسواب
تمت الرسالة¹⁷⁰

2.2.2. Teceddüdü'l-Emsâl

Tecelli (akış, taşma, zuhur, tenezzül, fetih) bir şeyin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Kuran-ı kerimde Hakk'ın insanlara tecelli ettiğini dile getiren açık bir ayet yok bulunmamakla beraber insana yönelik ilâhi tecelli ilahi hitap gibi, ancak âlemin suretlerinde gerçekleşmektedir. Bu duruma misâl yüce Allah'ın dağa tecelli ettiğinde, dağın param parça olması ve Hz. Musa'nın da baygınlık geçirmesidir. Âlem denilen mevcûdat tüm zerrelere ile ilâhi tecelli ile var olup varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple âlem Hakk'ın ilahi isim ve sıfatlarının tecelligâhıdır. En yetkin ve kâmil tecelli ise bütün ilâhi kemâllerle ortaya çıkması ve âlemde tecelli etmiş hakikatleri zâtında toplaması yönünde insan-ı kâmil Hz. Muhammed (s.a.v.) dir.¹⁷¹

Muhakkik sûfiler, tecelli kavramını ilk dönem sûfilere gibi hem sülûk süreci neticesinde nefsin aydınlanıp tecelli eden varlığı idrak etmesi biçiminde, hem de İslâm filozoflarının feyiz ve sudûr nazariyeleriyle bağlantılı bir şekilde metafizik ve kozmolojik anlam dairesinde açıklamışlardır. Muhakkik sûfilere göre tecelli Hakk'ın yaratma aksiyonudur. Hak her şey, her yer ve her zaman diliminde tecelli halindedir. “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve beni bilmeleri için mahlûkatı yarattım” kaydedilen hadisten hareketle Hakk'ın tecellisini gerektiren temel sebep zâtının bilinmeyi istemesidir. İlâhî zâtta mevcut isim ve sıfatlar tecelli ettiği için Hak bilinmiştir. Şu hâlde ilâhî zât ile âlemin ilişkisi isim ve sıfatlarının gerçekleştirdiği tecelli fiili sayesinde mümkün olmaktadır.¹⁷²

¹⁷⁰Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî*, vr. 55^a. çev. “Kıdem sırlarına erişenlere ne mutlu, Çünkü onlar bu taze nişanları (nakışları) tefekkür ederler, Her harf ki hata olmuşsa kalemden, Onu af suyu ve kerem yağmuru ile yıkarlar.

¹⁷¹El-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, s. 477-479.

¹⁷²Semih Ceyhan, “Tecellî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XL, s. 241-243.

Arapça “ciddet” kökünden türeyen teceddüd sözlükte yaratılış, yenilenmek,¹⁷³ yeniden vücut bulmak anlamlarına gelmektedir. Emsâl ise “mislin” (eş, benzer) çoğuludur. Şu halde teceddüdü’l-emsâl (teceddüd-i emsâl) “benzerlerin, aynı nitelikteki cevher ve arazların yenilenmesi, ardarda devam etmesi” demektir. Kelâm kaynaklarında teceddüd-i emsâl yerine bâzen “halk-ı cedîd”, “hudûs-i dâim” ve “teâkub” benzeri ifadeler de kullanılmaktadır. Teceddüdü’l-emsâl (Teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd) II/VIII. yüzyılda yaratılış (hudûs) teorisini temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır.¹⁷⁴ Teceddüdü’l-emsâl tabirine Kur’an’da ve hadislerde rastlanmamakla birlikte söz konusu bazı âyetlerde “İlk yaratmada biz aciz mi kalmıştık? Aksine onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler” (Kâf 50/15) “halk-ı cedîd” ifadesi “öldükten sonraki yaratılış” mânasında olduğu âyetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Zira hem ilk dönem hem de sonraki dönem tefsirlerinde âyette geçen halk-ı cedîd kavramına diriltirme (ba’s), yeniden yaratılma (el-halk ba’de’l-mevt) ve yeniden diriltirme (el-ba’s ba’de’l-mevt) şeklinde ahiret hayatındaki diriltilmeye işaret eden anlamlar verilmiştir.¹⁷⁵

Tasavvufta teceddüdü’l-emsâl ifadesi felsefî bir yol veya zihnî bir faaliyet değildir. Aksine derûnî tecrübeye dayanan canlı bir müşâhededir. Bütün mevcûd varlıklar (şehâdet âlemi), ilahî isimlerin tecellilerinin gereği olarak her lahza varlık ve yokluğu tatmaktadırlar. Fakat bu tecellilerde devam ve tekrar yoktur; benzer bir tecellinin var olması söz konusudur. Sadece insanın zihninde var oluş ve yok oluşların ard arda hızla gerçekleşmesi, varlıkların devam ettiği duygusunu vermektedir. O halde denilebilir ki, yok olan bir şeyin peşinden onun bir emsâli var olmasına teceddüdü’l-emsâl denir. Diğer yandan halk-ı cedîdin (teceddüdü’l-emsâl) bir ânında var olan ve sûret kazanan varlık, Hakk’ın gayridir; yok oluş ânında Hakk’a rücû ettiği ve O’nda fânî olduğu için ise Hakk’ın aynıdır. Dolayısıyla varlıkta bir bakıma gayriyet, bir bakıma da ayniyet söz konusudur.¹⁷⁶ Örneğin Muhyiddîn İbnü’l-Arabî göre bir ressam bir levha çizeceği vakit, öncelikle ilminde bu levhanın duruşunu hayal etmektedir. Ondandır sonra sûret-i ilmiyyesini levhaya çizmektedir. Ve her istediği vakit, bu resmin yüz mislini çizebilmektedir. Bu levha mahv edilse bile ressam, yine onların mislini vücûda getirir.

¹⁷³Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.321.

¹⁷⁴Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XL, s.239-241.

¹⁷⁵Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim”, *Usûl: İslam Araştırmaları* ,8, (2007), s.18.

¹⁷⁶Ahmet Ögke vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.477-479.

Onun ilminde olan resmin sûreti ise dâima sâbit olup, aslâ ressâmın ilminden ayrılmaz. Ve o sûret-i ilmiyye aslâ vücûd-ı hâricî koklamaz.¹⁷⁷

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesinde değindiği bir diğer konu “teceddüdü’l- emsâl” dir. Abdurrahman-ı Câmî'nin teceddüdü’l- emsâl bahsine dair izahatlarında yine Muhyiddin İbnü’l Arabî ve İmam Gazzâlî’den anekdotlar paylaştığını tespit etmekteyiz. Çünkü “tecelli” ibnü’l- Arabî'nin düşünce yapısının temel yapı taşlarından ve bütün teorileriyle ilişki içindedir. Tecelli İbnü’l Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisinin üzerine kurulduğu dayanaktır. Çünkü yaratma, varlığın çoğalmaksızın çokluğun birlikten çıkması ve tasavvufî bilgi ancak tecelliyle yorumlanabilmektedir. Tecelli, varlık tecellisi ve müşahede tecellisi (şuhûdî, ilmî-irfanî müşahede) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁷⁸ “Varlık tecellisi, ez-Zahir ismi yönünden mümkün varlıkların ilâhî ilimden başlayarak diğer vücûd mertebelerinde ve dış dünyada var olmasını sağlayan Hakk’ın tecellisidir. Bâtın ismiyle tecelli ise ne dünyada ne de âhirette söz konusudur. Gayb ve şehâdet âlemindeki her şey Hakk’ın zâtının isim ve sıfatlarıyla gerçekleştirdiği tecellînin sûretleridir. Âlemdeki Hakk’a ait varlık tecellisi tektir ve tecelligâhların istidadlarının değişmesiyle mazharlarda çoğalmaktadır.¹⁷⁹ Müşâhede tecellisi ise keşfin bir türü olması yönünden mârifetle birleşir ve tecelligâhı silip (fenâ) bilgi kazandırır. Muhyiddin İbnü’l Arabî’ye göre Hakk’a dair bilgi ancak bu yolla olabilir. Bu tecelli birdir ve mahallin istidadına göre değişmektedir.¹⁸⁰

Abdurrahman-ı Câmî'nin teceddüdü’l-emsâl (halk-ı cedîd) kavramına dâir açıklamaları *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesinde şu şekilde yer almaktadır.

Cemâl-i mutlakın feyzi varlığın zâhiri olması hasebiyle tüm âlemdeki varlığın tamamına yayılmıştır.¹⁸¹ Zira Abdurrahman-ı Câmî ruh, cisim, cevher ve arazlar her nereye bakılırsa ancak Hakk’ın zâhirine ve bâtınına şahitlik edileceğini aktarmaktadır. Ve bütün mevcudat-ı âlemin vasıf ve taayyünlerinde yine yalnız Hakk’ın ahlakının isimleri bulunmaktadır. Varlığın aynı zâttır ve tüm âleme yayılmıştır. Zâhiri vasıflar, nurun taayyünleri ve çeşitliliği ve zuhurun

¹⁷⁷Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, çev. Ahmed Avni Konuk, 7, İfan Yayınları, İstanbul 2017, s. 40.

¹⁷⁸El-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, s. 478.

¹⁷⁹Ceyhan, “Tecelli”, c.XL, s. 241-243.

¹⁸⁰ El-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, s. 478.

¹⁸¹Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 295. (سخنان خواجه یار سا)

hususiyetlerinde O' vücûd (Hakk) tektir ve zâtan ibarettir.¹⁸² Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de bildirdiği üzere sıfat mevsuftan ayrı değildir, mevsufun aynıdır.¹⁸³ İdrak edilen her şey tevehhüm edilmiştir ve O' gölge bir surettir zâhir olan ancak Hakk'tır başkası değildir.¹⁸⁴

Abdurrahman-ı Câmî, bütün akıl sahiplerinin sınırlı akıllarına rağmen Hakk'ı tüm noksan sıfatlardan tenzih edip mutlak cemâli idrak ettiklerini bildirmektedir. Çünkü akıl ancak takyitle konuşur, hâdis (hudûs, sonradan meydana gelmek)¹⁸⁵ olanı tertip eder ve onu Hakk'tan nefiy ve tenzih yoluna gitmektedir. Muhakkik arifler ise aksine her şeyden önce hudûs'u ispat etmeye çalışmazlar. Hudûsun önce Allah için mümkün olmadığını ve tevhidin aslından olmadığını kabul ettikten sonra hudûsu ispat etmeye çalışmak, Allah'ın kullarına farklı suretlerde tecellisi anlamına gelir ki bu tevhidin şühûdüdur (şühûdî fenâ).¹⁸⁶ Zira Vahdet-i vücûdun tohumları ve belirtileri daha önce de bulunmakla beraber onu ilk defa sistemli bir hale getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî şühûdî tevhidi "her şey O'ndandır" şeklinde tarif etmiştir. Şühûdî tevhidde sâlik Hakk'a olan muhabbet ve aşkı sebebiyle O'ndan başkasını görmez, her şeyde O'nu ve O'nun tecellilerini temaşa eder hale gelmektedir.¹⁸⁷

Abdurrahman-ı Câmî muhakkik ariflerin nezdinde hudûsun Hakk'ın çeşitli suretlerde, tekrara düşmeksizin, peş peşe tecelliyatından ibaret olduğunu bildirmektedir. Diğer yandan ağıâr olarak isimlendirilen âlem-i ayn Hak Subhânehû'nun ahadiyyetinin cem' makamında "rahim", kesret ve tafsil makamında ise "merhum" dur. Kalbe tecelli eden suretin aslı, hakikatteki kalbi suretin kaynağı olmakla birlikte her ne kadar kabiliyet ve makbuliyet birbirinden ayrı şeyler ise de bir tek olan Allah'ın pek çok surette zuhur etmesi dikkate alındığında, Allah hem tecelli eden hem de tecelli edilendir. Ahadiyyeti dikkate alındığında, cem makamında diğer bütün her şey ortadan kalkarak varlığın kaynağı (ayn) tek olduğu görülmektedir.¹⁸⁸ Bütün varlıkta ahadiyyet mâsivânın nefiy edilmesi anlamındadır. Zira "O'nun zâtı dışında her şey helâk olacaktır." (Kasas 28/88) ayeti bu hakikate şahitlik etmektedir.¹⁸⁹ Allah tecellilerini sonsuz ve farklı şekillerde devam ettirmekle birlikte ayn bir olduğunda

¹⁸²Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 296. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁸³Mahmut Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, 5, İsam Yayınları, İstanbul, 2022, s.106.

¹⁸⁴Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 296. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁸⁵Bekir Topaloğlu, "Hudûs" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XVIII, s.304-309.

¹⁸⁶Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 296. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁸⁷Uludağ, "Tevhit", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XLI, s. 21-22.

¹⁸⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 296. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁸⁹Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 297. (سخنان خواجه یارسا)

varlıkta başka bir şeyin bulunması söz konusu değildir. Bir surette zuhur eden başka surette de zuhur edebilir. Abdurrahman-ı Câmî misal olarak şu örneği dile getirmektedir. Nurun aslı (ayn) aynı zamanda karanlığın da aynıdır. Karanlığın kaynağı ise nurun da aynıdır. Bütün zıtlıklarda durum bu şekildedir. Çünkü O' tek bir hakikattir.¹⁹⁰

Abdurrahman-ı Câmî kim vahdet makamından gafil olursa, kesret ve zulmet (karanlık) örtüsünün altında kalacağını, cehaleti ve bu örtüyü örtünmesi sebebiyle de her zaman kederli, gamlı olacağını beyan etmektedir. Çünkü vahdet nurun kaynağı, kesret ise zulmetin kaynağıdır. Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Parsâ* risalesinde tevhidin manasını ancak son derece güçlü himmetleri bulunan kimselerin bilebileceğini ve o kimselerin yalnız ilimlerin zâhiri ile ilgilenmediklerini aktarmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî yine o kimselerin fikirle ulaşamayan, suret çokluğundan kaynaklanan perdeleri yırtmaya gücü olduğunu ve her konuda özü oluşturan hakikatten gayrisıyla kanaat etmeyeceklerini, dış görünüş ve suretlere önem vermediklerini belirtmektedir.¹⁹¹ Zira keşif ehli, Allah'ın her nefiste tecellide tekrar olmaksızın tecelli ettiğini ve aynı şekilde her tecellinin yeni bir halk-ı cedit (yaratmayı (halk) ortadan kaldırıp yeni bir yaratma meydana getirdiğini) verdiğini şühûd gözüyle görmektedir.¹⁹² O halde bekâ kendisinde suretlerin ve gölgeleri ile birlikte zuhur ettiği hakkın vücûdu içindir. Fânî olan ise taayyündür. Abdurrahman-ı Câmî bu varsayımları dikkate almadan, fenâ, bekâ, tecelli, ib'âd, (uzaklaştırma) iktirab (yakınlaşma) kavramlarının anlaşılması mümkün olmadığını haber vermektedir. Bu kavramları ise ancak hakikâtul vücudun tekrar etmeyen gayri-mütenâhî, taayyün, tecelli ve zuhurlarına muttali olanlar bilebilmektedir. "Ehl-i tahkik katında gayr ve (siva) diye bir şey yoktur. Feyz ondandır ve dönüş hem O'na dır ve arada yalnızca O' vardır." Abdurrahman-ı Câmî bu mânânın oldukça değerli ve zor olduğunu ve bu mânâyı kalp sahibinden başkasının bulamayacağını bildirmektedir.¹⁹³

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Suhanân-ı Hâce-i Pârsâ* risâlesini incelediğimizde *Şerh-i Rubâiyyât* eserinden ve İmam Gazzâlî'nin *Kimya-yı Saadet*'in'den konu ile ilintili bazı örnekler rastlamaktayız. Örneğin İmam Gazzâlî Hakk'ın marifetinin örtülü ve zorlu oluşunun iki sebepten kaynaklandığını söylemektedir. Birinci sebep o şeyin gizli ve örtülü olup açık ve net olmaması, ikincisi ise çok parlak olup gözün, o şeye bakmaya tahammül edememesidir.

¹⁹⁰Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 297. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁹¹Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 297. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁹²Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 297. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁹³Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 297. (سخنان خواجه یارسا)

Nitekim her şey geceleyin karanlık gündüz zâhir iken yarasa gündüz göremez.¹⁹⁴Çünkü yarasanın gözleri güneşi parlaklığına dayanacak kadar güçlü değildir aksine zayıftır. Şu hâlde söylenebilir ki yüce Allah her şeyden çok zahirdir fakat kalplerin O'nu görmeye gücü yetmez.¹⁹⁵ Câmî'ye göre, var olan her şey devam üzere (bir ağızdan, yek vücûd) muhalefete düşmeden Sâni' olan Allah'ın azamet, celâl, kudret ve ilminin kemaline şahitlik etmektedir. Eğer Hak için bir gaybet ve adem (yokluk) mümkün olsa yerler ve gökler yok olur ve insanlar ancak o vakit O'nu zorunlu bir şekilde tanıyacaktır. Diğer bir örnek ise çocuk bütün mevcudatı Kur'an'ın gözünden okumuştur. Fakat sadece çocukluk vaktinde onda akıl olmadığı için onun şehadeti dikkate alınmaz. Gönül gözü zayıf olmayanlar her şeyin idrakinde olup her şeyde de Allah'ın yaratmalarını temaşa etmektedir. Durum böyle olunca insan ister bir şeyi Allah'tan görsün ister görmesin her neye ki temaşa eder yalnız Allah'ı Teâlâ'yı görmektedir. Her şey Hakk'ın parıltılarıdır ve her şey O'ndandır, her şey O'nu sever ve belki her şey O' dur. Ancak hiçbir şey varlığın hakikatte cüz'u değildir. Aksine bütün şeylerin varlıkları O'nun varlığının yansımalarıdır.¹⁹⁶

Abdurrahman-ı Câmî hiçbir kimsenin nasıl ve niçin diye Allah'ın büyüklüğünden endişe etmemesini, hiçbir gönüllün O'nun varlığı nasıldır diye O'nun yaratmalarındaki acayıplıklarından bir an olsun gafil olmamasını temenni etmektedir. Zira yüce Allah en çok zâhir olandır ve aynı zamanda bütün açıklıklardan en gizli olandır. Ve bu aşırı zuhur sebebiyle de gizlenmiştir. Yoksa Hak güneşin zuhurundan daha zâhirdir.¹⁹⁷ Bu kadar zuhurdan sonra zuhur isteyen ise çok büyük hüsrandır. Abdurrahman-ı Câmî risâleyi *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* da *Şerh-i Rubâiyyât* eserinde konu ile ilintili örneklerini devam ettirmektedir. Nasıl ki bir insanı ilk gördüğümüzde onu tanımıyor fakat onun fiilleri, sözleri, hünerleri ile karşılaştıktan sonra onun hakkında yeterli bilgi sahip olup tanıdığımızı belirtiyor ve onu iyi bir insan olarak tanıdım diyorsak, aynı şekilde bütün mahlukât fiiller, sözler ve eserler de bize Hakk'ın varlığını ve birliğini hatırlatmalıdır. Zira O' nasıl gizli kalabilir ki? Hak teâlâ öyle bir zâttır ki her ne gördüğün ve her ne görmek isteyeceksen her şey O'nun yaratmasıdır. O halde görmesek de Hak teâlâ'yı her şey de dâim ve zâhir bilinmelidir. Yoksa bu şekilde bir görme ve bilmeye sahip

¹⁹⁴Gazzâlî, Kimya-yı Saadet İtikat, İbâdet, Muamelât, Ahlâk ve Tasavvuf, s. 661.

¹⁹⁵Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 298. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁹⁶Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 298. (سخنان خواجه یارسا)

¹⁹⁷Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 298. (سخنان خواجه یارسا)

olmayanın, durumu bir bahçede (yaprağı görüyorum ama bahçeyi göremiyorum) diyen kimsenin durumu gibi gülünesi olur.¹⁹⁸

Şiir

ایچنین فهم کن خدا را هم
در همه روی او بین هر دم

می نگر هر صباح در فالح
زانکه خلق است مظهر خالق

زآسمان و زمین و هر چه دروست
جز خدا را مبین، نمان در پوست

نیک و بد را چو حق کند پیدا
دیدن عین او بدست و خطا

چون و را بی شریک بگزینی
آنچ بودست و هم بود بینی

بی پری بر سمای روح پری
برکف و دست صد فتوح بری¹⁹⁹

2.2.3. Esmâ ve Sıfatlar

İsmin çoğulu olan “esmâ” (Esmâ-i hüsnâ) naslarda Allah’a nisbet edilen isimleri ifade etmektedir²⁰⁰ Sıfat kavramına gelince; “Allah’ın insanlarca anlaşılması, tanınması, bilinmesini sağlayan nitelik” veyahut “Allah’ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum” olarak tanımlanmaktadır.²⁰¹ Lügatte “sahip” mânasındaki zû kelimesinin müennesi olan zât “kimse,

¹⁹⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه پارسا)

¹⁹⁹Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه پارسا), Câmi, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s.72. çev. “Bu şekilde anla Hakk’ı, Her şey de O’nun yüzünü gör her zaman. Her sabah gökyüzüne baktığında, ki o Hakk’ın mazharı olan bir halktır. Gökyüzü yeryüzü ve her şey ondandır, Hak’tan gayrısına gör yalnızca kabukta kalma. İyilik ve kötülüğü Hak peyda eyledi, Gözün onu görmesi hata ve yanlıştır. Çünkü onu ne zaman şeriksiz gördüm, O öyleydi ve öyle göresin. Ruh semasında kanatsız olarak uçarsan, Elinde ve avcunda yüz fetih elde edersin.”

²⁰⁰Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, s. 404-418.

²⁰¹İlyâş Çelebi “Sıfat”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII.s. 100-106.

şahıs, tabiat” benzeri anlamlara gelmektedir. Ulum-i aklîye de ise; “öz, bir şeyin kendisi, cevher, ayn, mahiyet ve hakikat” manalarını ifade etmektedir. Daha özel anlamıyla zât “varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen demektir.”²⁰² Tasavvuf terminolojisinde isim ve sıfatın mevcudiyeti ancak zât’la mümkündür. Zât kendi başına vardır, zât olmadan isim ve sıfatların varlığından bahsetmek mümkün değildir.²⁰³ Allah’ın zâtı, hakikâde O’nun sıfatlarıdır. İlâhî zât mutlak varlık, yaratılmış zâtlar ise yoklukla ilintili varlıklardır. Zât bütün itibarların, vecihlerin ve izâfetlerin ortadan kalkmasıyla bile varlığı apaçık bir hakikattir ve O mutlak vücûddan ayrı bir şey değildir.²⁰⁴ Hak Teâlâ, ezeli ve ebedi olarak (yani tecelliden önce ve de sonra), zât ve sıfattır. Sıfatlar, zâtının kîdemi ile kadîmdir. Çünkü sıfat, nitelediği şeyden ayrılmaz. Zât tecelli ettiğinde sıfatlar da zorunlu olarak onunladır ve onda içkindir. Sıfatlar zuhur ettiğinde de zât da zorunlu olarak onlarıdır. Zât zâhirdir, sıfatlar bâtıdır. Sıfatlarla kastedilen, temel sıfatlarla diğer kemâl vasıflardır. Tecellinin ve zuhurun kendisiyle gerçekleştiği her şey, zâtla sıfatlar arasındadır. Zât sıfatlardan ayrılmaz, sıfatlar da zâtın. Varlıkta, bu ikisi arasındaki bu ayrılmazlık, şunu diyenin kastettiğidir: “Zât, sıfatların kaynağıdır.” yani onların zuhur yerleri birdir.²⁰⁵

İbnü’l-Arabî ilâhi isimleri âlemin var oluşunun sebebi olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶ Bütün eşyanın, nesnelerin başlangıcı olan vücûd (Allah) hayatın “ayn”ıdır. Zira hareket ettiren O’dur ve O’nda asla sükûn yoktur. Vücûdun farklı mertebelerdeki tecelliyatı onun hareketinden kaynaklanmaktadır. Hareket olan yerde de bir hareket ettiricinin olması ve bunun da “hay” olması gerekir.²⁰⁷

Hakk’ın zâtî vasıflarından birisi de Ahâdiyyetü’l Haktır ve vücûdu zâtî bütün âlemlerden müstağnidir. Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesinde Hakk’ın “Esmâ ve sıfatlar” bahsine ittihâd ve ittisâl kavramlarını açıklayarak başlamaktadır.²⁰⁸ Ayrıca Abdurrahman-ı Câmî’nin *Serh-i Rubâiyyât* eserinde de bu iki kavramı tanımladığını tespit etmekteyiz. Abdurrahman-ı Camî ittihâd ve ittisâl terimlerini teveccüh konusu ile irtibatlı bir şekilde ele almaktadır. Zira bir kimse, vücûdu; baştan sonuna kadar Hakk’ın tecellî mertebeleri

²⁰²Osman Demir, “Zât”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIV, s.148-150.

²⁰³Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.583.

²⁰⁴ Demir, “Zât”, c. XLIV, s.148-150.

²⁰⁵Acıbe, *Sufilerin El Kitabı Mi’râcu’t-teşevvûf ilâ hakâiki’t-tasavvuf*, s.74.

²⁰⁶Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s.106-110. Detaylı bilgi için bkz.; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyîdîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s.237.

²⁰⁷Mahmut Erol Kılıç “Muhyîdîn İbnü’l-Arabî” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XX, s. 520-522.

²⁰⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه یار سا)

penceresinden tefekkür eder ve bu mana üzerinde derin düşünürse gerçekte vücûd-ı mutlak'tan başka bir şey bulamayacaktır. O vakit mukayyed vücûd ve hakikat-i vücûdun her ikisini tek bilir ve tanır. Mutlaklık ve mukayyidliği ise Hakk'ın nisbet ve itibarlarından bilir. Bu mülâhaza, sâhibine büyük bir lezzet bahşeder ve tam bir zevk verir. O halde tasavvufta zikredilen ittihâd ve ittisâl'in manalarında bu cihetten anlamak gerekmektedir.²⁰⁹ İttihat, iki ayrı şeyin tek ve bir olması manasına gelen Arapça bir kelimedir.²¹⁰ Tasavvuf literatüründe vahdet-i vücûd, her şeyi ile kendi kendine var olan mutlak,²¹¹ Hak olan vücûd-ı mutlak'ı müşâhede etmektir.²¹² Hâkezâ Abdurrahman-ı Câmî ittihâdı (teklik) her şeyin kendisiyle var olduğu, tek ve mutlak olan hâkiki varlığın şühûdudu (tanınması) şeklinde tarif etmektedir. Sûfiler nezdinde, ittihâd kendi başına varlığı olmayan her şeyin kendisiyle var olduğudur, yoksa mevcudun Hak ile ittihat (birleşmesi) etmiş müstakil bir varlığı yoktur. Aksini düşünmek ise muhaldır.²¹³ Ancak başkası sâyesinde var olan şeyler bu müşâhede esnasında birleşir ve tek olarak gözükmektedir.²¹⁴ İttisâl ise (bir şeye bitişik olmak, eklenip bağlanmak,²¹⁵ vuslat, ermek, kavuşmak)²¹⁶ kulun kendi mukayyet varlığından kat'î nazar ederek yüce varlıkla kendi "ayn"nını beraber mülâhaza etmesi ve kendisinde ıskât-ı izâfet (bütün izâfî varlıklardan soyutlanmak)²¹⁷ hâline ulaşmasıdır.²¹⁸ Kısacası Hakk'tan gayrisıyla meşgul olmamak, her daim Hakk'la birlikte olmak anlamı kastedilmektedir.²¹⁹ Bu durumda iken sâlikin kendisine ilâhi yardım ve nefes-i rahmânın kesintisiz, devam üzere ulaştığını gördüğü halde mevcûd olduğunu bilmesidir.²²⁰

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin nefes kelimesini Allah'ın "Rahmân" ismine nisbet ederek evrenin yaratılışı ve varlıkla ilintili bir kavram olarak ele aldığı görülmektedir.²²¹ Zira Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân- ı Hâce-i Pârsâ* risâlesinde Muhyiddin İbnü'l Arabî'den

²⁰⁹Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s. 156-157.

²¹⁰Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.409.

²¹¹Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.285.

²¹²Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.409.

²¹³Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه یارسا)

²¹⁴Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.285.

²¹⁵Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.409.

²¹⁶Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.285.

²¹⁷İhsan Bulut, "İşkât-I İzâfât Tevhîdi-İ Din ve Tasavvufun En İnce, En Girift ve O Nispette de Tehlikeli, Çetin Noktası Olan Tevhîde Dair Bir Tanım", *International Journal of Social Sciences Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/23, (2021), s. 235. "Tevhîd-i hakîkî, izâfâtı iskâtıdır. İşkât-ı izâfâtın murâd ef'âl ve sıfât ve harekâtını Hakk'ta fânî bilip Hakk'ın ef'âl ve sıfâtını isbat ile kendini aradan çıkarmaktır."

²¹⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه یارسا)

²¹⁹İlhan Kutluer "İttisâl" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, s. 484-485.

²²⁰Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 299. (سخنان خواجه یارسا)

²²¹Süleyman Uludağ "Nefes" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, s.522-523.

iktibasla Nefes-i rahmânî'nın (ilâhî)²²² hakikat itibari ile aslında vahdânî izafî bir varlık olduğunu aktarmaktadır. Nefes-i rahmânî â'yan olan manaların suretinde çoğalır ve onun vâhidiyyet makamındaki halleri, harflerin suretlerine göre değişen insan nefesine teşbih edilmiştir. Aslında harflerin suretleri farklıdır. Gaye ise “Rahman” isminin korumasına dahil olan isimleri diğerlerinden ayırmak ve ortaya koymaktır. Abdurrahman-ı Câmî pek çok eşyanın bu isim dairesinin içine dahil olup ve onun bi'l-kuvve ortaya çıkışının insanın nefesi ile revaç bulunduğunu belirtmektedir. Abdurrahman-ı Câmî zâtın kendi başına tek fakat isimleri, sıfatları ve fiilleri bakımından çokluğuna işaret etmektedir. Ve bu çokluğun (kesret) zâtın vâhdetine zarar vermediğini belirtmektedir. Çünkü isimlerin çokluğu, sıfatların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Sıfatların çokluğu ise, âlemi zuhura yönelmesi itibari ile zât'a ait olan arızı taayyünlerden dolayıdır. Abdurrahman-ı Câmî'nin yine *Serh-i Rubâiyyât*'ta da değindiği üzere tıpkı bir sayısına iki, üç, dört ve benzeri sayılarının nisbet edilmesi ve yarım, üçte bir, dörtte bir şeklinde sıfatlanması gibi yarım, çeyrek, üçte bir ile kast edilen birin bizatihi kendisidir.²²³ Bu şekildeki nispetler taayyün itibari ile. Çünkü vâhid olan zâtın taayyün etmesi, bu sıfatların taayyünü ile çelişmez. Her bir vasfın taayyünü başka bir vasfın taayyünü ile çelişir. Aslında zâtın kendine has bir taayyünü vardır. Çünkü O'nun isimlerin, sıfatların ve fiillerin suretlerine zuhur etmesi, sınırsız bir taayyündür.²²⁴

Abdurrahman-ı Câmî cevherler ve arazlardan oluşan a'yân-ı sâbite'nin hakikatlerinden hareketle, a'yân-ı sâbite' deki varlıkların taayyününün kendilerinin zatında bulunan istidatlarına göre gerçekleşmekte olduğunu arz etmektedir. Suretlerin taayyünlerinin hakikati ise, bir zâtın kendisi için kendi zâtından kendi zâtına tecellisidir (feyz-i akdes). Diğer her surette hariçte zuhur itibari ile bir başka taayyünü vardır (feyz-i mukaddes). Bâtın itibari ile başka taayyün vardır. Âlem-i tecerrüdde her istidadın taayyün-i zâtisi itibari ile bir zuhur vardır ve yine bâtin itibari ile bir başka taayyünü vardır. Ve her istidat için âlem-i esmâ, sıfat ve ef'âl'de bâtin itibari ile bir taayyün-i zâtî ve zuhur itibari ile bir başka taayyün ve taayyün-i zâtî vardır. Zâtî taayyün akli ve hissi işaretleri içerisinde barındırır.²²⁵ Diğer taayyünler ise hissi işaretler bulundururken akli işaretler bulundurmaz.²²⁶ Bunlar varlığın mazharlarında iki işaretle zâhirdir. Zâtın

²²²Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.403.

²²³Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s.134. “Rubâî 39: Akıl erbâbı ve keşf ehlinin mezhebinde “bir”, bütün sayılarda sâridir. Her ne kadar sayılar “bir”in dışında iseler de onların hem madde hem de sûretleri “bir”dir.

²²⁴Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 300. (سخنان خواجه یارسا)

²²⁵Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 300. (سخنان خواجه یارسا)

²²⁶Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 301. (سخنان خواجه یارسا)

taayyünü başka bir taayyünün ortaya çıkmasıyla gizlenir. Abdurrahman-ı Câmî bu taayyünlerin Allah'ın zâtının ve sıfatlarının sırrını ortaya çıkarması, daha önceden gizli olan fiillerinin zuhûr etmesiyle meydana geldiğini belirtmektedir. Allah ilk önce bâtın ismiyle tecelli ettiği gibi son olarakda zâhir ismiyle tecelli etmektedir. Allah fiillerinin mazharlarında bir şey ile zuhur ettiğinde yine aynı şeyle gizlenmektedir. Yani ona bâtın bir anlam vermektedir ki bu da Allah'ın sanatının mükemmelliği ve hikmetinin eşsizliğinden kaynaklanmaktadır. Sadece lafzi (lafzın ismini) değil, onun delâlet ettiği şeyleri de kast edilmektedir. O' hem latîf hem de kahhâr ismi ile mevsuftur. Âlimlerin "isim müsemmadır" dedikleri mânâ da budur.²²⁷

Câmî'nin ifadesinden hareketle Hak zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde tektir (vahdâni). Bununla beraber zât, sıfat, isim ve fiil olarak Allah'a izâfe edilen her şeyin izâfeti mecazidir. Aslında bu, zât'ın, tecelli nurlarının, ezeli sıfatlarının, isimlerinin ve ilâhi fiillerinin âleme yansımasıdır.²²⁸ Bu duruma Abdurrahman-ı Câmî *şerh-i Rubâiyyât*'tan tıpkı aynaya yansıyan görüntüde olduğu gibi bu görüntülerde hakikatin olmamasını misal getirmektedir.²²⁹ Abdurrahman-ı Câmî görme, duyma ve bunların dışındaki sıfatların ise Allah'ta hakîki olarak var olduğunu aktarmaktadır. Zira "Allah her şeyi işiten ve görendir" (Şûrâ 42/11) ayeti bunun Allah'a mahsus bir görme veya duyma olduğuna işaret etmektedir.²³⁰

Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-ı Hâce-i Pârsâ* risâlesinde isimleri zât, sıfat ve fiil olmaları itibarıyla üçe ayırmaktadır. Zâtî olanlara örnek "Allah", Sıfâtî olanlara örnek "Rahmân", fiilî olanlara örnek ise "Hâlik"tır. Bütün bunlar insana nispet edildiğinde ise sınırlıdır. Diğer yandan cemâliyyetteki heybete muttali olunduğunda, "latîf" gibidir. Celâliyyetteki heybete muttali olunduğunda ise "kahhâr" gibidir. Sıfatlara gelince Allah'ın zâtı ile ilgili olanlar ve kulların fiilleriyle ilgili olanlar olmak üzere iki ayrılmaktadır. Allah'ın zâtı ile ilgili olanlar yedi tanedir; Hayât, İlim, İrade, Kudret, Semî', Basar ve Kelâmdır. Kulların fiilleriyle ilgili olan sıfatlar ise bu yedi sıfatın dışında kalanlardır. Abdurrahman-ı Câmî insan dışındaki her bir mahlûkun Allahü Teâlâ'nın bâzı isimlerinde bir payı olduğunu aktarmaktadır. Tıpkı meleklerin "Es-subbûh" ve "El-kuddûs" isimlerinde paylarının olduğu gibi ki "Biz seni hamdinle teşbih ederken ve seni takdis ederken" (Bakara 2/30) âyetinde işaret edilmektedir.²³¹

²²⁷Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 301. (سخنان خواجه یار سا)

²²⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 301. (سخنان خواجه یار سا)

²²⁹Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s.137. "Rubâi 41: Sevgili birdir, ancak bakmak için önüne yüzbinlerce ayna koymuş, her birinin parlaklık ve saflığına göre ona sûretini aksettirmiştir."

²³⁰Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 301. (سخنان خواجه یار سا)

²³¹Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 301. (سخنان خواجه یار سا)

Şeytanın ise “Cebbâr” ve “Mütekebbir” isimlerinde bir payı vardır. Bundan dolayı şeytan isyan etmiş ve kibirlenmiştir. Allah’ın bütün isimlerinde payı olma durumu ise yalnız insana mahsus bir özellik kılınmıştır. Bu sebeple insan bazen itaat etmiş, bazen de isyan etmiştir. “Allah-ü teâlâ Ademe bütün isimleri öğretti.” (Bakara 2/30) ayeti ise buna delilidir. Yüce Allah insanın fitratına Cemâl isimlerinin hepsini latif bir şekilde yerleştirmiştir. Bu yerleştirmeyi “eliyle yerleştirdi” şeklinde tabir etmiştir. Zira yüce Allah, İblis’e, “ben onu elimle yarattığım halde ona (âdem’e) secde etmekten seni alıkoyan nedir” (Sâd 38/75) diye sual ettiğinde onun dışındaki bütün varlıkları bir’in (vâhid’in) eliyle yaratılmış oluşuna işaret etmektedir ki o ya rahmet meleklerinde olduğu gibi cemâl sıfatının bir yansımasıdır ya da azap melekleri ve şeytanda olduğu gibi celâl sıfatının bir yansımasıdır. Allah’ın isimlerinden birini kendisinde gerçekleştirmenin alameti, bu ismin manasını nefsinde bulmasıdır. Hak ismini kendisinde gerçekleştiren kimsenin alameti ise, hiçbir şeyle değişmemesidir.²³² Abdurrahman-ı Câmî ehl-i basiretin “Zât”ın bir sıfat-ı muavvene ve tecelliyâtından zuhur eden tecellilerinin isim olarak adlandırdıklarını belirtmektedir. Ve bu isimler isimlerin isimleri (esmâ-i esmâ) şeklinde telaffuz edilmiştir. Vahiy yoluyla gelen kitapta bildirilen esmâ-i hüsnâ da bu isimlerin isimleridir. “İster Allah diye çağrılın ister rahman diye bütün güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) O’nundur.”²³³ Abdurrahman-ı Câmî buradan hareketle esma ve sıfâtın aynı anlama gelen iki farklı kelime olarak da zikredildiğini belirtmektedir.²³⁴

Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*’ da ele aldığı “Sıfatlar zât’ın aynı mıdır yoksa gayrı mıdır?” bahsini hem *Levâhıy* hem *Dürretü’l-Fâhire* kitaplarında da konu edinmektedir. Abdurrahman-ı Câmî *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*’ da “Huda’nın sıfatı zâtının ne aynı ne de gayrıdır” demek ve bu ibâre ile ilgili bazılarının “hem aynıdır hem gayrıdır” düşüncesine sahip olduklarını ifade etmektedir. Halbuki zâtının aynıdır zira orada Hakk’ın zâtına mugâyir bir mevcut yoktur. Bu makamda mugâyeret vardır demek küfr-i mahz ve şıktır.²³⁵ “Allah’ın sıfatları zâtının gayrıdır” anlayışında sıfatların içeriklerinin kat’î şekilde birbirinden farklı olarak gözükmesi; sıfatların çokluğu mevûdât, i’tibârât ve nisbet ve izâfetlerin

²³²Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 302. (سخنان خواجہ یارسا)

²³³Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s.107.

²³⁴Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 302. (سخنان خواجہ یارسا)

²³⁵Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 302. (سخنان خواجہ یارسا)

ihtilâfından ortaya çıkmaktadır. Zâtın tekessürüne sebep sıfatın çokluğudur.²³⁶ Fakat yüce Allah birdir ve ne suretle olursa olsun O’nda ikilik asla yoktur.²³⁷

Abdurrahman-ı Câmî Allah’ın “hüve” hakikatinin sıfatı ile mevsuf olduğu bahsine de değinmektedir.²³⁸ Abdurrahman-ı Câmî’nin İbnü’l-Arabî’den aktardığı üzere bütün isimler “Hüve”nin tercümanıdır. Zât’a delâlet etme bakımından “hüve” zamiri özel isimlerden daha güçlüdür. Bunun sebebi ise özel isimler sıfatlara ihtiyaç duyarken “hüve” zahirinin sıfatlara muhtaç olmamasıdır.²³⁹ Abdurrahman-ı Câmî esmâ ve sıfât-ı ilâhî mârifetinin makamının yüce olduğunu ve ehl-i safvet ve hulletten gayrisine bu makamdan haber verilmeyeceğini söylemektedir. Çünkü her gönüle O’nun mârifetinin esrârı sırlarının izzeti sığmaz ve her kulağın da bu sırları işitmeye tâkati yoktur.²⁴⁰ İbnü’l-Arabî’ye göre zâtın bir olmasının yanında isimlerinin çokluğu kesretin oluş sebebidir. Allah için isimlerin hepsi birdir, fakat bizim gözümüzde onlar çokluk ifade etmektedir. Ve bu kesret-i esmâ içerisinde öyle bazı isimler mevcuttur ki diğerlerinden öne geçer.²⁴¹ Bu konu ile ilgili olarak Abdurrahman-ı Câmî İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerini şu şekilde izah etmektedir. Varlık (vücûd) O’nda en mükemmel varlık olarak sâdır olmuştur. Varlıkların bazılarına ya da tamamına nisbetle Allah’ın isimleri vardır. Mesela “Hayy” ve “Hakk” isimleri başkasının ölümü ve yok olmasına nisbetle verilen isimlerdir. “Vacip” ve “Kayyım” isimleri ise ihtiyaç karşısında bir mevcut illete muhtaç olan sair zevattan farklılığa işaret eden isimlerdir. “Hakk” ismi ise, O’nun zâtı itibari ile mevcûd olması, varlığın hakikatinin O’na ait olması, O’nun kayyumiyeti ile mevcûd olan her şeyin madûm (yok) hükmünde olmasını ifade etmektedir.²⁴² Abdurrahman-ı Câmî konuya dâir Rubâîsinde varlığı kendinden olmayana varlık izafe etmenin akıl işi olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda Hakk’ın kendisine kıvâm verdiği bir şeyin varlığı ancak birer isimden ibarettir.

²³⁶Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 302. (سخنان خواجه یارسا)

²³⁷Öçal, *Molla Câmî’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, 143.

²³⁸Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 302. (سخنان خواجه یارسا)

²³⁹Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s.108.

²⁴⁰Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 303. (سخنان خواجه یارسا)

²⁴¹Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s.108.

²⁴²Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 303. (سخنان خواجه یارسا)

Şiir

هستی که وجود او به خود نیست

هستیش نماندن از خرد نیست

هستی که حق قوام دارد

او نیست لیکن نام دارد²⁴³

Mesela ayın nuru güneşten kaynaklanmaktadır. Yoksa ayın nûru zâtı itibari ile yoktur, geçicidir, hakikatte yalnızca güneşin nûrunun varlığı söz konusudur. Ayın nuru aslında güneşin nuru olduğu halde ayın kendi izâfî nûruna nisbeten güneşe şirk (ortaklık) koşması câiz değildir. Ancak “Ayın nûru” ifadesine ancak geceleyin güneşin nûrunu yansıtmaları anlamında kullanıldığında karşı çıkılmaz. Abdurrahman-ı Câmî bu sebeple insanı aslolanın ay yerine güneşi takip etmek örneğinde olduğu gibi “Hüve”nin nurunu takipten gaflette olmaması konusunda uyarmaktadır.²⁴⁴

2.3. Seyr u Sülûk

“Seyr” Arapça bir kelimedir. Sözlükte “seyr” yürümek, gezmek, gitmek anlamlarına gelmektedir.²⁴⁵ Tasavvufî literatürde ise seyr, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk’ın vücuduna doğru hareket etmek demektir.²⁴⁶ “Sülûk” de tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk’a vuslata hazırlayan ahlâki eğitimidir.²⁴⁷ Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarîkata giren kimsenin manevi makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği evrelere verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk, nihayeti ise vusuldür. Sülûk, tahsil, mücahede, nefy ve ispat demektir.²⁴⁸ Sülûke bir tasavvuf terimi olarak ilk defa Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin *Tertîbü’s-sülûk* adlı eserinde rastlanmaktadır.²⁴⁹ Bu âlemde tek ve biricik gaye yüce Allah’tır. Yüce Allah’ın insanlığa şah damarından bile daha yakın olduğu düşünüldüğünde

²⁴³Câmî, *Suhamân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 303. (سخنان خواجه یارسا) çev.”Bir şey ki varlığı kendiliğinden değildir, Ona varlık vermek akıl işi değildir, Bir varlık ki onun varlığı Hak ile kaim olur, Aslında o yoktur ancak ismi vardır”

²⁴⁴Câmî, *Suhamân-i Hâce-i Pârsâ*, s. 303. (سخنان خواجه یارسا)

²⁴⁵Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.636.

²⁴⁶Ramazan Muslı vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.329.

²⁴⁷Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.482.

²⁴⁸Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Hüseyin Kahraman, 27, Ensar Yayınları, İstanbul,2018, s.260.

²⁴⁹Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVIII, s.127-128.

uzaklığın aslında sadece perdelerin kalınlığından kaynaklandığı görülmektedir. Zira Ebû Bekir et-Tamestânî'nin (ö. 340/951) ifade ettiği üzere nimetlerin en kıymetlisi nefsin elinden kurtulmaktır. Zira nefs, Allah ile kul arasındaki perdelerin en kalınıdır. Allah Teâlâ'ya götüren yollar ise yaratılmışların nefesleri sayısındadır. Bu yolların en sağlam, en zor, en yüce ve en doğru olanı riyâzet, mücâhede yoludur. O da kalp temizliği, bâtın tasfiyesi, zikir ve tevhit ile olmaktadır.²⁵⁰

Seyr u sülûkte “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” temel ilkesinden hareketle ahlâki eğitim ve rûhî kemâle erişme yolunda mürşidin varlığı zorunludur. Mürîd, kendisine rol model olarak seçtiği şeyhinin yanında ve onun ahlaki eğitim halkasında bulunduğu müddet içerisinde “sâlik” olarak isimlendirilmektedir.²⁵¹ Seyr u sülûka sadakatle bağlı kalarak ve gereklerini yerine getiren sâlik, nefs-i mutmaine hâl ve makamına ulaşmaktadır. Bu hâl sebebiyle ruhu ilahî aşka gark olan sâlik mânevi harâreti sayesinde nefeste var olan soğukluk kurtulmaktadır. Bâtın nurlanır, melekût âlemini müşâhede eder duruma gelmektedir.²⁵² Mürîd-i sadık ve tâlib-i âşık olan kimselerin seyr u sülûk yolculuğunda yerine getirmesi lüzumlu olan bazı hususlar ise şu şekildedir; kâmil mürşîde bağlanmak, tövbe ve inabeden sonra Hakk’a yönelmek, sünnete uymaya özen göstermek, dünyaya meyletmemek, az yemek ve az konuşmak, zikir ile hemhâl olmak, halvete devam etmek, vakıasını başkasına söylememektir.²⁵³ Tasavvuf literatüründe sülûk terimi seyr, sefer, mi’rac, isrâ kelimeleriyle yakın anlamda kullanılır. Tasavvuf yolunu tutmak, yolda ilerlemek, yolun sonuna varmak ve ardından yolun başına geri dönmek şeklinde kavis çizen sülûkün Allah’a (seyr ila’llah), Allah için (seyr li’llâh), Allah üzere (seyr ala’llah), Allah ile birlikte (seyr maa’llah), Allah’ta (seyr fi’llâh), Allah’la (seyr bi’llâh) ve Allah’tan (seyr ani’llâh) olmak üzere çeşitli seyirleri vardır.²⁵⁴

²⁵⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, *İlim-Amel Seyr-u Sülûk*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2015, s.169.

²⁵¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, s.76.

²⁵² Bülent Akot, *Tasavvufun 200’ü*, Bülent Akot, Ertem, OTTO, s.15.

²⁵³ Kâmil Yılmaz, *İlim-Amel Seyr-u Sülûk*, s.169-177.

²⁵⁴ Uludağ, “Sülûk”, s.127-128.

2.3.1. Zikir

Arapça, zkr kökünden gelen zikir (çoğulu zükûr, ezkâr) sözlükte unutmanın karşısı olan “hatırlamak, anmak, zihinde tutmak, yâd etmek, telaffuz etmek ve korumak”²⁵⁵ anlamlarına gelmektedir. Zikir “Allah’ı anmak ve unutmamak kaydıyla gafletten ve nişyandan kurtuluş’u” ifade etmektedir.²⁵⁶ Zikir, vuslat yolculuğunda sûfi için muhkem bir mesnet ve veliliğin beyanıdır.²⁵⁷ Aşıkların şarabı olan zikrin hakikati, zikredilenden (Allah) başkasını unutmaktır. Lisanın zikri (övgü, duâ ve Hakk’ın hukukuna riayetten ibaret olan zâhiri zikirdir.)²⁵⁸, kalbin zikri (havassın zikridir. Sevilenin hakikatının kalpte tasavvuru ve bu tasavvurda yoğunlaşmaktır.) ve sırrın zikri (havâssû’l-havasdan olan vuslat erbâbının makamıdır. Zikredenin tamamıyla zikredilende erimesi ve sonunda izinin kaybolmasıdır.) olmak üzere zikir üç kısma ayrılmaktadır.²⁵⁹

Tasavvufun en önemli hususiyetlerinden biri olan zikir, kulu geçici heva ve heveslerden koruyan mânevî bir zırhtır. Sûfi, seyr u sülûkü zikir vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Tasavvufta zikrin yapılış noktasında tarikatların farklı görüş ve uygulamaları mevcut olmakla birlikte silsileleri Hz. Ebûbekr (r.a.) kanalıyla ulaşanlar hafî (gizli), Hz. Ali (r.a.) kanalıyla ulaşanlar ise cehrî (âşikâr) zikri uygulamayı âdet edinmişlerdir.²⁶⁰ Zikir silsilesi Hz. Ebû Bekir’e dayandırılan Nakşibendiyye tarikatının bazı kollarında da farklı uygulamalar bulunmakla beraber genellikle zikri, hafî olarak tahakkuk ettirmek esastır.²⁶¹ Nakşibendîlik’te hafî zikir uygulaması hicrî VI ve VII. Asırlarda hâcegân’ın kurucusu Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220) ile başlamaktadır. Nakşibendî tarikatında “ism-i zât zikri” (Allah) ve “nefîy ve ispat zikri” (lâ ilâhe illallah) adı verilen temelde iki nev’ zikir bulunmaktadır. Nakşibendîlik’de bu zikirlerin esnasında sâlikin şu husûslara riayet etmesi önem arz etmektedir; öncelikle sâlik, zikre başlamadan evvel istiğfar, salavat, kelime-i tevhid ve benzeri virdlerini

²⁵⁵Rıfat Okudan vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.416. Detaylı bilgi için bkz.; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Hüseyin Kahraman,27, Ensar Yayınları, İstanbul,2018, s.162-163.

²⁵⁶Reşat Öngören, “Zikir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIV, s. 412-41.

²⁵⁷Acıbe, *Sufilerin El Kitabı Mi’râcu’t-teşevvüf ilâ hakâiki’t-tasavvuf*, s.42.

²⁵⁸Akot, *Tasavvufun 200’ü*, s.180-181.

²⁵⁹Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.783.

²⁶⁰Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s126-129. Detaylı bilgi için bkz.; İdris Polat, *Sûfi Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Türkiye Cumhuriyeti Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana2019, s.43-44. Detaylı bilgi için bkz.; Yasemin Bilgen, *Tasavvuf’ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivi’nin Er-Ris’âle Fi’z-Zikrîl Cehr’i İsimli Eserinin Tahlili*, (Onaylanmış Yüksek lisans Tezi), Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2001, s.5.

²⁶¹Öngören, “Zikir”, c. XLIV, s. 412-41.

okumalıdır. Sâlik zikrin asıl bölümüne gelince kalp latifesine yoğunlaşarak “Allah” diye zikretmeye başlamaktadır. İsm-i zât zikrinde “Allah” ismi mürşidin kılavuzluğunda günde bin veya birkaç bin defa tekrarlanmaktadır. Mürit zikir esnasında letâif-i hamse (beş latife)²⁶² üzerinde yoğunlaşır.²⁶³ Letâif-i hamse zikirleri tamamlandıktan sonra nefiy ve ispat zikrine geçilmektedir. Bu zikirde kelime-i tevhit nefes tutularak ve genelde üç aşamada okunur. Tutulan nefes “Lâ” derken göbek altından başa çekilir, “ilâhe” derken sağ omuza indirilir, “illallah” derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur. Nefiy ve ispat zikrinin gayesi nefsin kötü arzularını yok etmek ve letâifi fenâ haline ulaştırmaktır.²⁶⁴

Abdurrahman-ı Câmî genel olarak seyr u sülûke dair konularını eserlerinde işlemekle birlikte *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân* ve *Risâle-i Şerâit-i Zikr* isimli risâlelerinde detaylarıyla ele almaktadır. Aşağıda yer alan rubâî’sinde salikleri ömürlerini hüsrânla geçirmemek noktasında ve gerçek Hak ehlini bir an olsun aramaktan vazgeçmemeleri noktasında uyarmaktadır.

Bu rubâîyi ise Abdurrahman-ı Câmî’nin *Şerhi-i Rubâiyyât* eserinde de rastlamaktayız.²⁶⁵

Beyit

سر رشته دولت ای برادر بکف آر
وین عمر گرمی بخسارت مگذار
دایم همه جا با همه کس در همه کار
میدار نهفته چشم دل جانب یار²⁶⁶

²⁶²Detaylı bilgi için bkz.: Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXVII, s. 143.

²⁶³Detaylı bilgi için bkz.: Semih Ceyhan, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, 2. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2018, s.660.

²⁶⁴Tosun, “Nakşibendiye”, c.XXXII, s.342-343.

²⁶⁵Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s.150. “Rubâî 46, Şerhi: Bu nisbetle mesgûl olmak, hiçbir şekilde o nisbetten hâlî ve gafil olmamak gibi bir husûsiyeti gerektirir. Yukarda zikredilen tarîkate eğer bir an dahi bu nisbetten gaflette bulunulsa, yeniden en baştan başlamak ve dâimâ huzurda olmak gerekir. Evde, pazarda, alışverişte, yeme-içmede vs. gibi herhâlde gönül gözünün ucunu, kendi hakikat-i câmiyasının üzerinde tutar, onu kendinin gözcüsü ve her ân huzurda olma hâline getirir. Cüz’i sûretleri görüp onlara müstakil vücûdlar vermek sûretiyle Ondan gafil olmaz. Bilâkis bütün her şeyi, onları kâim kılanın eser ve nisânı bilir ve O’nu, iyi olsun ya da kötü gibi görünsün bütün mahlûkâtta müsâhede etmek isin gayret gösterir. Bu sûretle bir makâma ulaşır ki o makamda kendini her seyde görür ve her şeyi de kendi kemâli ile âyine-i cemâli bilir. Hattâ her şeyi kendi cüz’leri olarak bilir.”

²⁶⁶Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, Milli kütüphâne, Tokat İl Halk Kütüphanesi Yazmalar kol., nr. 60 Hk 35/6. vr. 62^b, 322 رباعی «ابوسعید ابوالخیر» رباعیات نقل شده از ابوسعید از دیگر شاعران «رباعی 322, 62^b, 322 Hk 35/6. nr. 60 Yazmalar kol., nr. 60 Hk 35/6. vr. 62^b, 322 گنجور «ابوسعید ابوالخیر» رباعیات نقل شده از ابوسعید از دیگر شاعران «رباعی 322, 62^b, 322 Hk 35/6. nr. 60 شمارة “Ey kardeş, güzel bahtın ipine sarıl, Ve bu değerli hayatı boş bir kayıpla geçirme, Bütün zaman ve mekânlarda bütün insanlarla bütün amellerde, Gönül gözünü sevgili cânibinden ayır tarafa tutma.”

Abdurrahman-ı Câmî hemen akabinde hususi olarak risâlenin yazılmasına sebep olan kişiye, genel olarak da bütün tarîkat mensuplarına saâdete nâil olmak için öncelikle îtikadın, selef-i sâlihîn ve müctehit imamların tesis etmiş oldukları inanç esaslarına göre tashih edilmesi, Hz. Muhammed (a.s.) sünnetine tabi olunması, mahzurlu ve mekrûh olan şeylerden kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶⁷ Bu huzur hali sâlikin nefsinde tam manasıyla yerleştiğinde buna müşâhede denir. Müşâhede (huzûr-i maallâh) Hakk'ın gönüllerde hazır olması, şâhidin meşhûd ile kaim ve onda fânî olması ve eşyayı tevhid deliliyle görmektir.²⁶⁸ Abdurrahman-ı Câmî müşâhede'ye ulaşmanın yolunun ise zikir, murâkabe ve râbîta'dan geçtiğini bildirmektedir.²⁶⁹

Risâle-i Şerâit-i Zikr' adlı eser çalışmamızı Abdurrahman-ı Câmî'nin belirlemiş olduğu çizgi doğrultusunda “zikir”, “murâkabe” ve “râbîta” kavramlarını izâh etmeye çalışacağız.

Abdurrahman-ı Câmî risâlede öncelikle zikir kavramını ele almaktadır. Ona göre “zikir”, kelime-i tayyibeyi (nefy ü isbât zikri) yani Lâ ilâhe illellâh zikrini kalp huzuru ile tekrar etmektir. Abdurrahman-ı Câmî kelime-i tayyibe (nefy ü isbât zikri) zikrini şu şekilde izah etmektedir. Sâlik “Lâ ilâhe illellâh” 'ı tekrar ederken “Lâ ilâhe” kısmı ile tüm yaratılmışları nefyedip onları “fenâ” ve “âdem” mertebesinde müşâhede etmelidir. İspat kısmı olan “İllellâh”da ise Hak olan mâbudun varlığını “kıdem” ve “beka” sıfatlarıyla ile müşâhede etmelidir. Diğer yandan sâlik kelime-i tayyibeyi tekrarlamakla meşgul iken dilini damağına yapıştırmalı ve kalb-i sanevberî (anatomik kalp, çam kozalağı şeklindeki maddî kalp) ki hâkîki kalp ile ilişkilidir ona yönelmelidir. Sâlik ilk önce kendi nefsinin orada öldürmeli ve kelime-i tayyibeyi onun yüzüne okur gibi tüm gücü ile etki edene kadar kuvvetle söylemelidir. Zikrin etkisi kişide o derece yoğun görünür olmalı ki biri hemen yanında oturduğunda varlığından bî-haber hale gelmelidir. Sâlik durum ne olursa olsun bütün vakitlerini bu zikir ile geçirmeli, her ân zikre gark olmalıdır. Eğer bir geçici bir durum (kesinti) meydana gelip kişiyi zikirden uzaklaştırırsa, yine gönül gözü daima zikir halinde olmalı ve kelime-i tayyibeden bir an gafil kalmamalıdır.²⁷⁰

Sâlik eğer kelime-i tayyibe (nefy ü isbât zikri) zikrini eğer seherden önce tekrar ederse, bunun bereketi günün tamamına ulaşır. Aynı şekilde uykudan önce bu kelimenin mânâsı

²⁶⁷Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 62^b.

²⁶⁸Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.391.

²⁶⁹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 62^b.

²⁷⁰Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 62^b.

üzerinde yoğunlaşırsa bu zikrin bereketinin gecenin tamamına ulaşması ümit edilir.²⁷¹ Abdurrahman-ı Câmî kelime-i tayyibe (nefy ü isbât zikri) zikrinin üzenli tekrârı durumunda kişi de “bîhodî” ve “şuursuzluk” hâlinin hâkim olacağını bildirmektedir. Zira bu hâl, gelecek cezbenin habercisi mahiyetindedir. Cezbe hâsıl olduğunda ise kişi kendini bu hâle kaptırılmalıdır. Bu hâl içinde meleke haline gelinceye kadar korumalı ve yine aynı şekilde zikre devam etmelidir. Eğer ki cezbe hâli kaybolursa yine kelime-i teyyibe tekrarlanarak geri getirilmeye çalışılmalıdır. Abdurrahman-ı Câmî eğer bu cezbe hâli oluşmaz ve kişi kendini bu hâlde bulmazsa, o ilim onda oluşmazsa fakat yine de ne zaman isterse nefesini tutarak, mizacının da desteğiyle o cezbe hâline yine erişilebileceğini söylemektedir. Abdurrahman-ı Câmî bütün bunlara ulaşmak için zikrin her bir nefes alışta üç, beş ya da yedi kere olmak üzere kelime-i teyyibenin tekrarını şart koşturmaktadır. Zira bu yol kişiyi zikrin maksadından saptıran havâtırı yânî kalbe ansızın gelen ve insani zikirden alıkoyan düşünceleri kalpten uzaklaştırmak hususunda oldukça etkili bir araçtır.²⁷²

2.3.2. Teveccüh ve Murakabe

Teveccüh; lügatte yönelmek, öz alâka manâsına gelmektedir.²⁷³ Tasavvuf ıstılahında teveccüh, şeyhin Hakk’a, mürîdin mürşide yönelmesi, gönlünü ona bağlamasıdır. Nakşibendîlik’te teveccühün farklı çeşitleri bulunmakla birlikte şeyhin mürîdine teveccühü, bütün mânevi gücünü ve rûhânî tesirini mürîdin kalbi üzerine yoğunlaştırarak ona feyz akıtması, onu büyük bir manevi değişime uğratmasıdır.²⁷⁴

Allah’ın isimlerinden “rakîb” ile aynı kökten gelen murakabe “denetlemek, gözlemek, gözü altında tutmak, korumak, kontrol” lafızlarının karşılığıdır.²⁷⁵ Murakabe; sâlikin kalbini Hakk’a yöneltilip O’nun rızasını gözeterek kalbini mâsivâdan temizlemeye gayret etmesi, hayat meşgalesinde de Hakk’ın görüp, işittiğinin bilincinde, kendisine ve gönlüne sahip çıkması demektir.²⁷⁶ Bahâeddin Nakşibend murakabeyi, sâlikin Hakk’a olan tefekküründen ötürü

²⁷¹Câmî, *Risâle-i Ser-rîşte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 62^b- 63^a.

²⁷²Câmî, *Risâle-i Ser-rîşte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^a.

²⁷³Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.717.

²⁷⁴Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 530., Detaylı bilgi için bkz.; Reşat Öngören, “Şeyh”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXXIX, s. 50-52., Detaylı bilgi için bkz.; Abdurrahman Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, 2. Baskı, Nasihat Yayınları, Ankara,2015, s.192-196.

²⁷⁵Süleyman Uludağ, “Murakabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXXI, s. 204.

²⁷⁶Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.183.

yaratılanı unutmaması şeklinde tanımlamaktadır. Ubeydullah Ahrâr'a göre ise murakabe, bekleyişten ibarettir ve sülûkün nihayeti bu beklemenin sonucudur.²⁷⁷

Nakşibendiyye tarîkinde letaif (ism-i zat), nefiy ve ispat zikirlerinin ardından murakabeye geçilmektedir. Fakat Nakşibendî'ye de murakabe Hakk'a sohbet, râbita ve zikirden daha üstün kabul edilmektedir.²⁷⁸ Zira murâkabe her hayrın aslıdır. Murâkabenin artmasıyla müsâhede gerçekleşmektedir ve murâkabesi güçlü olanın müşahedesi de sağlam olmaktadır.²⁷⁹ Bu murakabeler belli ayet ve kavramların derinlemesine tefekkürü olup, bu tefekkür bağlamında feyzin Allah'ın zatından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşündürmektir.²⁸⁰ Dâimâ Allah'a seyr u sülûk etmeye çalışmak, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek Allah'ın her an kendisini temaşa ettiğini düşünmek ve Allah'ın her şeyden önce olduğunu düşünmek üzere murakabenin üç mertebesi vardır. Diğer yandan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) göre murâkebede sâlikin aşması gerekli olan on makam vardır.²⁸¹ Fakat biz bu makamlardan beşini zikretmekle yetineceğiz; murakabe-i ahadiyyet Kurân-ı Kerim'deki ihlas sûresi çerçevesinde bütün kemal sıfatlara sahip ve noksan sıfatlardan uzak olan "Allah" isminin anlamını düşündürmektir. Murakabe-i maiyyet "Her nerede olursanız, O (Allah) sizinle beraberdir" (el-Hadid 57/4) âyeti üzerine tefekkür etmektir. Murâkabe-i akrabiyyet "Ve biz ona (insana) şah damarından daha yakınız" (Kaf 50/16) ayetini mülâhaza etmektir. Murakabe-i muhabbet "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" (el-Maide 5/54) ayetini idrak etmeye çalışmaktır. Beşinci murakabe ise Allah'ın sırf zatını düşünmek anlamında olan murakabe-i zât-ı baht'dır. Fakat Naksibendî tarîkatında bu son murakabe zor olduğu için gerçekleştirilmemektedir. Murakabeleri hakkıyla tamamlayan sâlik, seyr u sülûk mertebelerinde ilerlemeye devam eder on yedi mertebeyi aşına seyr u sülûk bitirmiş sayılmaktadır.²⁸²

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de seyr u sülûk yolculuğunda zikirden sonra ikinci mertebede teveccüh ve murâkabe'yi yer vermektedir. *Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâlesinde teveccüh ve murâkabe niçin ve nasılsız mübarek "Allâh" isminden hâsıl olan benzersiz mânâyı, Arapça, Farsça, İbrânî ibarelerin aracılığı olmaksızın anlamını mülâhaza etmektir biçiminde

²⁷⁷Uludağ, "Murakabe", c.XXXI, s. 204.

²⁷⁸Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, s.663.

²⁷⁹Acıbe, *Sufilerin El Kitabı Mi'râcu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, s.22.

²⁸⁰Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, s.663.

²⁸¹Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.185.

²⁸²Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, s.663.

tarif edilmiştir. Yine teveccüh ve murâkabe'nin manası bütün idrak ve azalarla kalb-i sanevberî'ye yönelmektir. Teveccüh ve murâkabe yolunda devam üzere olmak önemlidir. Zira tekellüfler ortadan kalkıncaya kadar kalp muhafaza halinde olmalıdır.²⁸³

Abdurrahman-ı Câmî'ye göre böylesi bir murakabe; cezbenin tasarrufundan önce gerçekleşmesi durumunda söz konusudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere teveccüh ve murâkabe esnasında sâlikin varlığı özri olarak vardır. Bu sebeple sâlik ilk başta O' (Allah) mânânın mülâhazası için bütün mevcûdatı kuşatan basit bir nûr tasavvur edip o nûr ile kalbine yönelmeli; kastedilen mânâ kalbe yerleşinceye kadar bu şekilde devam etmeli, ancak maksat hâsıl olduktan sonra murâkabe esnâsında böyle bir nûru tasavvurdan kaçınmalıdır.²⁸⁴

2.3.3. Mürşid-i Kâmile Biat (Râbta)

Bey'at Arapça kökenli bir kelime olup Türkçe'de biat (yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek) şeklinde kullanılmaktadır.²⁸⁵ Tasavvufi bir ıstılah olarak ise biat mürîd adayının kayıtsız şartsız mürşidine sadık ve bağlı kalacağına, her emri itiraz etmeden yerine getireceğine söz vermesidir.²⁸⁶ Biat kavramı mübâyaa, ahz-ı tarîk, ahid, intisap, intimâ, telkîn-i zikir, inâbe ve el almak, ikrar vermek gibi terimler de aynı anlama gelir.²⁸⁷

Lügatte “bağlamak” anlamındaki “rabt” kökünden türeyen râbta ise “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet” manasına gelmektedir. Tasavvufi bir ıstılah olarak râbta sâlikin kâmil bir mürşide kalbini bağlaması, onun sûret ve sûretini (hem yüzünü hem ahlâk ve davranışlarını) tahayyül etmesi demektir.²⁸⁸

Abdurrahman-ı Câmî Nakşibendi tarîkına mensup bir şeyhtir.²⁸⁹ Nakşibendiyye tarîkinde de zikir bir mürşid-i kâmile biat etmekle başlamaktadır.²⁹⁰ Mürşid; fena makamına erişmiş, seyr u sülûkte mum misali daima mürîde doğru yolu gösteren, uyarılarda bulunan ve irşad eden demektir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşid-i kâmile bağlanan kişiye de mürîd denir.²⁹¹ Tasavvufta mürîdin bir mürşid-

²⁸³Câmî, *Risâle-i Ser-rîşte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^a.

²⁸⁴Câmî, *Risâle-i Ser-rîşte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^a.

²⁸⁵Cengiz Kallek “Biat” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 120-124.

²⁸⁶Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 99.

²⁸⁷Osman Türer “Biat” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 124-125.

²⁸⁸Necdet Tosun, “Râbta”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XLIII, s. 378-379.

²⁸⁹Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, c. VII, s.94-99.

²⁹⁰Necdet Tosun, “Nakşibendiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XXXII, s.342-343.

²⁹¹Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.526-527.

i kâmile intisabı lüzumludur. Zira tarîkat ve tasavvufta syr u sülûk, ilim ile değil hâl üzeredir. İnsanın nefsi, ibadetlerini görerek kendini gösterme meyline tutkundur. İnsanın bu zaafı da ancak rehber bir mürşid aracılığıyla giderilebilir.²⁹²

Nitekim *Risâle-i Tehlîliyye*'de Abdurrahman-ı Câmî hâl ehlinin ehl-i kalp olarak ifade ettiği bir velînin yakınında bulunmasını öğütlemektedir. Çünkü Abdurrahman-ı Câmî'ye göre velînin kalbine mâ'sûkun cemâlî nazil olmaktadır. Bu nedenle mâ'sûkun cemâlî velînin kalbindedir. Mürîd kendi kalbini mürşid-i kâmile yönelttiğinde bir manada hakiki ma'sûkuna yöneltmiş olmaktadır.²⁹³

Abdurrahman-ı Câmî konuyla ilgili rubâîsinde sâlikî gönül ehlinin yanında yer edinmeye davet etmektedir. Ona göre sâlik ancak gönül ehlinin yanında bulunmak suretiyle bir gönül elde edebilir. Öte yandan ona göre sâlik mâ'sûk-ı ezelî olan Hakk'ın cemâlini görmeyi istemeli ve bu isteğini gerçekleştirecek olan aynanın gönül olduğunu bilmelidir. Bu yüzden sâlik kendi aradığını kendi gönlünde bulmalıdır.

ای خواجه بکوی اهل دل منزل کن

در پهلوی اهل دل دلی حاصل کن

خواهی بینی جمال معشوق ازل

آینه تو دلست رو در دل کن²⁹⁴

Tarîkatlar arasında nefis tasfiyesini yanında kalp tezkiyesini takip eden tarîkatlar da vardır. Abdurrahman-ı Câmî'nin mensup olduğu Nakşibendiyye tarîki kalp tasfiyesini önceleyen bir tarîkattır. Nefis tasfiyesi ve kalp tezkiyesi sonucunda mürîdin ruhu ve kalbini örten kir ve perdeler ortadan kalkmaktadır. Manevî âlemde ise mürîde ilâhî ve ezelî hakikatler kavranır hale gelmektedir.²⁹⁵ Bu sebeple Nakşibendiyye tarîkinde seyr u sülûk'te zikir ve Allah'ın yakınlığına vesile olacak nâfile ibadetlerle meşgul olmak önemlidir. Zikrin yerine getirilmesi tamamıyla mürşid-i kâmil kontrolünde gerçekleşmektedir. Zikrin nasıl gerçekleştirileceği ise zaman ve duruma bağlı olarak mürîde verilmektedir. Dikkati bir noktaya

²⁹²Muslu vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.331.

²⁹³Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

²⁹⁴Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b, Çev. "Ey hâce! Gönül ehlinin köyünde bir ev edin/ Gönül, Ehlinin yanında bir gönül elde et/ Ezel ma'sûkunun, Cemâlini görmek istersen / Senin aynan gönüldür, yürü gönülde ol!"

²⁹⁵Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 513.

toplamak ve zikre hazırlanmak için sâlik Nakşibendiyye’de zikre başlamadan önce bütün hevâ heves, hırs, şehvete uyma, mâsivâyâ arzu gibi bütün yasaklardan tövbe ve istiğfar ile bedenini ve kalbini kirlerden temizlemeye çalışmalıdır. Mürîd her gün ve belirli aylarda zikir ve nafile ibadetlerle meşgul olmakla birlikte bu zikirler zaman ve mürîdin durumuna göre farklılık gösterebilmektedir.²⁹⁶ Abdurrahman-ı Câmî mürîdin ruhunda sürekli Allah ile olma hâlinin sabit bir nitelik ve özellik olarak yer edinmesi için müşâhede yoluna önem vermektedir. Ve bu doğrultuda ilerlemek için Nakşibendiliğin erkânı içinde bulunan murâkabe, râbîta ve zikre öncelik tanımaktadır.²⁹⁷ Abdurrahman-ı Câmî’nin *Risâle-i Tehlîliyye*’de üzerine durduğu ikinci husus ise mürîdin kalbini yani kalb-i sanevberi’yi (kozalak şeklinde ki kalp, maddi kalp) tam manasıyla mürşid-i kâmile yönelterek vukûf-ı kalbî’yi gerçekleştirmesidir. Mürîd kalbini mürşidi kâmile teslim etmekle birlikte daima kendini vukûf-ı kalbî hâli içinde bulundurmalıdır. Kalbini bir an bile olsa zikirden uzak tutmamalıdır. Mürîd kelime-i tayyibe ile meşgul olup Hz. Peygamber’e salât-ü selam ile dilini ıslak tutmalı, dilini devamlı onunla meşgul etmelidir. Abdurrahman-ı Câmî zikrin tesîrini ancak bu yolla erişilebileceğini bildirmektedir.²⁹⁸

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*’de ise “râbîta”yı “müşâhede makamına erişmiş ve tecellîyât-ı zâtiyye ile mütehakkık olmuş pîre râbîtadır” şeklinde tanımlamaktadır.²⁹⁹ Ardından mürşid-i kâmilin vasıflarını sıralamaktadır. Abdurrahman-ı Câmî’ye göre kâmil bir mürşidin yüzüne bakıldığında Allah’ın muktezası üzerine zikrin faydalarını hatırlatır ve onların sohbeti “onlar Allah’ın aynalarıdır” gereğince müzekkir olan Allah’ın sohbeti gibidir. Abdurrahman-ı Câmî böylesine aziz bir mürşidin sohbetini ise büyük bir devlette bedel görmektedir. Sâlik bu türden bir sohbetin eserini gönlünde olabildiğince korumalıdır ve sohbe devam etmelidir. Eğer bu etki zayıflar ise tekrar pîrin (mürşid-i kâmil) sohbetine müracaat etmeli ve onun sohbeti bereketi ile dolup feyz almaya çalışmalıdır. Böylece tekrar, tekrar o manalar onda artsın ve bu keyfiyyet sâlikte meleke haline gelebilsin.³⁰⁰ Eğer pîre ulaşamıyorsa sâlik bütün zâhirî ve bâtinî gayretlerini ortaya koyarak onun suretini hayal etmeye çalışmalı³⁰¹ ve kalb-i sanevberi’ye yönelmelidir. Bu sırada kalbe herhangi nefsanî bir düşünce gelecek olursa o düşünceyi uzaklaştırmaya gayret etmeli; ta ki bu gaybet ve bîhûdî (cezbe) hali yüz

²⁹⁶Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s382-383.

²⁹⁷Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Taha Orhan, Zeynep Hafsa Orhan, Ed. Abdulrahman Acer, Litera Yayınları, İstanbul, 2016, s. 120.

²⁹⁸Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, vr. 116^b.

²⁹⁹Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.166.

³⁰⁰Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b.

³⁰¹Tosun, “Râbîta”, c.XLIII, s. 378-379.

göstersin ve bu muamelenin tekrarı meleke haline gelsin. Zira sâlikî amacına ulaştıracak râbıtadan daha kısa bir yol yoktur. Eğer mürîd yeterli kabiliyete sahipse, pîr daha ilk karşılaşmalarında onu, müsâhede mertebesine yükseltebilir. Mürşid-i kâmil bunu, tasarruf adıyla yapmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî bu tarz tasarrufları ortaya koyabilecek pîrlerin kibrit-i ahmerden³⁰² daha seyrek ve değerli olduğunu belirtmektedir.³⁰³

2.3.4. Vukûf-ı Kalbî, Vukûf-ı Zamânî, Vukûf-ı Adedî

Arapça durmak, bilmek, lafız anlamlarını taşıyan vukûf (vakafe); tasavvufî literatürde sâlikin belli konular üzerinde dikkat ve hassasiyetle durması ve kavramaya çalışmasıdır.³⁰⁴

Nakşibendiyye tarîkinde vukûf-ı kalbî, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, kelimât-ı kudsiyye olarak adlandırılan tasavvufî eğitimin önde gelen ilkelerindendir. Kelimât-ı kudsiyye mürîdin günlük hayatta ve zikir esnasında riayet etmesi gereken hususları içermektedir. Kelimât-ı kudsiyye'nin Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220) tarafından belirlendiği kabul edilmektedir. Fakat bu üç ilkenin kelimât-ı kudsiyyeye ne zaman dahil edildiği belli değildir. Bu ilkeler şu şekildedir; hûş der-dem (her nefes alışverişte bilinçli olmak), nazar ber-kadem (yürürken öne bakmak), sefer der-vatan (kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk), halvet der-encümen (toplum içinde yalnız, halk içinde Hak ile olmak), yâdkerd (Allah'ı zikretmek), bâzgeşt (nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde nefesi salarken, “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek), nigâhdâşt (kalbi dünyevî düşüncelerden korumak), yâddâşt (Allah'ı daima hatırlamaktır).³⁰⁵

Lügatte vukûf-ı kalbî, gönüle dikkat etmek anlamına gelmektedir. Vukûf-ı zamânî, zamanı korumak ve vukûf-ı adedî ise sayıya riayet etmek demektir.³⁰⁶

Nakşibendiyye tarîkinde ise “Mü'minin kalbi ayna gibidir. Oraya bakınca Hakk'ın tecellisini görür” misalince sâlikin, bilinen, düşünülen her türlü hayal ve histen rabıtalardan

³⁰²Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 317. “kibrit-i ahmer; simya ilminde adî metalleri altına dönüştürmeye elverişli olduğu farz edilen bir madde, tasavvufî istilâh olarak; marifetullah, ilahî hakîkate ve buna âşına olma, ehl-i irşad sohbeti anlamlarına gelmektedir.”

³⁰³Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b.

³⁰⁴Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 572., Detaylı bilgi için bkz.; Süleyman Uludağ, “Vukuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XLIII, s. 131.

³⁰⁵Tosun, “Nakşibendiye”, c.XXXII, s.342-343., Detaylı bilgi için bkz.; Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.105-114.

³⁰⁶Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.760.

kendini soyutlaması tam bir teveccühle kalbine yönelmesi, sonra basiret gözüyle kalbin hakîkatine, nazarını yoğunlaştırılmasına ve bu sûretle kalbinde ilâhî sırların zuhurunu beklemesine vukûf-ı kalbi denir.³⁰⁷ Zira Nakşibendiyye tarîkinde sâlikin, zikir anında, sol memenin altına bakmasından gaye “ism-i celâl”i o mahalde müşâhede imkânı aramasının maksada vusûl için faydalı kabul edilmesindendir. Kalbin kontrolü bir bakıma oraya Hakk’ın tecellilerinin dolmasına zemin hazırlamaktır. Vukûf-ı zamânî ise, manevi yolculuğa çıkmış olan mürîdin, devamlı olarak geçen zamanı değerlendirmesi, ona vâkıf olmasıdır. Mürîd, her zaman Hakk’ı düşünmeye gayret etmeli bir an bile O’ndan gâfil olmamalıdır. Hakk’ın daima kendisini murâkabe ettiğini hissetmelidir. Vukûf-ı adedî’ye gelince, sâlikin zikrin adedine riayetden ziyade yapılan zikirden Hakk’ın yakınlığa vesile olmasına dikkat etmesidir. Bahâeddin Nakşibend’e (ö. 791/1389) göre, kalbi zikirde, adede riayetden maksat akılla gelen gereksiz birtakım şeylerin uzaklaştırılmasıyla zikrin sağlayacağı neticenin gerçekleşmesini te’min olduğunu belirtmiştir. Nefy ve isbat zikri anında, beşerî varlığın gidip, yerini ilâhî cezbelere terk edişi zikrin gayesini teşkil etmektedir.³⁰⁸

Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* eserinde seyr u sülûk yoluculuğunda sâlik için gerekli olan “zikir”, “murâkabe” ve “râbîta” kavramlarının hemen ardından kalb-i sanevberî olarak tanımladığı vukûf-i kalbî’ye geçmektedir. Abdurrahman-ı Câmî vukûf-i kalbî’yi bütün vakitlerde gerekli görmektedir. Nitekim Hâce Bahâeddin Naksibendî “vukûf-i kalbî” bu yolun vazgeçilmez şartlarından sayarken³⁰⁹ Hâlid el-Bağdâdî de vukûf-u kalbî’yi gerek zikir esnasında gerekse zikrin dışında mümkün olduğu kadar riâyet edilmesini öğütlemektedir.³¹⁰

Abdurrahmân-ı Câmî vukuf-ı kalbîyi *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân* risâlesinde detayları ile anlatmakta ve konuyu aşağıda yer alan iki rubâide yumurta ve yumurtasını koruyan kuş metaforu üzerinden anlatmaktadır. Sâlikin vukuf-ı kalbî uygulaması bir nevi yoğunlaşmadır ve bu durum yavrularının üstünde kuluçkaya yatan ana kuşun durumuna benzetilebilir. Sağlıklı yavruların yumurtadan çıkması nasıl ki kuluçkaya yatan anne kuşun sabır ile süreci yönetmesine bağlıdır, sâlikin kalbinin mest, zevk ve ilâhî sürûr ile dolması da vukuf-ı kalbîde

³⁰⁷Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 572.

³⁰⁸Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.376., Detaylı bilgi için bkz.: Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.114-117.

³⁰⁹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b.

³¹⁰Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s. 117.

göstereceği sebâta bağlıdır. Câmi vukuf-ı kalbînin tasavvufi açıdan sahip olduğu misyonu ikinci olarak sevgilinin kapısında sabah akşam beklemeye benzetmektedir. Nitekim böylesi bir ısrârın en inatçı sevgilileri bile mağlub ettiği düşünülüğünde Hakk'ın kapısında ısrarla bekleyen sâliklerin de eli boş dönmesi beklenmez.

Beyit

مانند مرغی باش همان بر بیضه دل پاسبان

کر بیضه دل زایدت متی و زوق و قهقهه³¹¹

رو بر در دل بنشین کار دلیر

وقت سحری آید بانیم شبی آید³¹²

Zira beyitte işaret edildiği üzere sâlik ister seher ister gece zamana bakmaksızın zikir esnasında yumurtasını bekçi misali kuruyan kuş gibi, kalb-i sanevberî'ye (kozalak şeklindeki kalb) yönelerek vukûf-i kalbî'ye geçekleştirmelidir. Ta ki gönüllerde mestlik, zevk ve neşe hâsıl olunanadek.³¹³

Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'de vukûf-i kalbî den sonra sırasıyla vukûf-i zamânî ve vukûf-ı adedîyi tanımlamaktadır. Abdurrahman-ı Câmî yukarıda yapmış olduğumuz tanımlamalara benzer bir açıklama yaparak vukûf-i zamânî'yi sâliklerin vakitlerinin riâyet veya cemiyet halinde³¹⁴ muhasebesinden ibaret görmektedir. Abdurrahman-ı Câmî vukûf-ı adedîyi pek önem vermemekle beraber vukûf-ı adedîye sâlikin zikrin adedini mülâhaza ederek netice vermesini beklemesi şeklinde tarif etmektedir.³¹⁵ Zira zikirden maksûd olan şeyin hulasası, vukuf-ı kalbîde mevcuttur.³¹⁶

Abdurrahman-ı Câmî Nakşibendiyye tarikinde sâlikin, “vukûf-i kalbî”, “vukûf-i zamânî” ve “vukûf-i adedî” yollarından biriyle meşgul olunması esnâsında birtakım nurlar ve vâkıâların yüz gösterebileceğini söylemektedir.³¹⁷ Vâkıa (vâkıât) sûfînin vecd ve istiğrak

³¹¹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b. [گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 2437](#) çev.“Yumurtasını bekçi misali koruyan kuş gibi ol, Ki gönül yumurtasından mestlik, zevk ve neşe dolsun”

³¹²Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b. [گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 595](#) çev.“Yürü o gizli sevgilinin gönül kapısında otur, İster seher vakti olsun ister gece yarısı.”

³¹³Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b.

³¹⁴Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 63^b- 64^a.

³¹⁵Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^a.

³¹⁶Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, s.163.

³¹⁷Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^a.

halinde vâkıf olduğu hakikatleri anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Vâkıa, zikir esnasında kendinden geçip gaybet halini yaşayan sâlikin kalbine birtakım remiz hayaller akmaya başlar. Sâlik kendine gelince (sahv) ya ilâhî bir lutuf olarak o remizlerin anlamını bilir veyahut şeyhi tarafından bunlar kendisine yorumlanır. Böylece sâlik remiz hayallerin hakikatini anlar.³¹⁸ Abdurrahman-ı Câmî'ye göre vâkıa amelin kabul edilme alâmetinden ibârettir. Bundan başka bir maksadı yoktur. Bu tür arizî durumların yegane gâyesi Kusûd-ı Hakîkî ile meşgul olmaktır.³¹⁹

2.3.5. Halvet Der-Encümen

Tasavvûfî ıstıhlardan biri olan celvet; bir kimsenin vatanından ve ailesinden uzak düşmesi; kılıç ve ayna gibi şeylerin pasının silinmesi, parlatılması; birseyin ortaya çıkması, zâhir olması anlamına gelmektedir. Celvet, kulun ilahî sıfatlarla kişiliğini baştan inşa etmesi, güzel ahlaka bürünerek, halvetten çıkıp halkın arasına karışması demektir.³²⁰ Sözlükte yalnız kalma, sevgiliyle baş başa olmak anlamlarına gelen halvetle (uzlet, vahdet, inzivâ) karşıt anlamlıdır. Halvet, tarîkata giren bir müridin belirli bir zaman sonra şeyhin yetkisiyle dünya hayatından ve insanlardan uzaklaşarak, kendini Hakk'a vermesidir. Tasavvufta halvetten gaye ise Hakk'ın sayısız nimetlerini tefekkür ederek kalpten mâsivâyı uzaklaştırmak; gönlü ağıyardan temizlemektir.³²¹

Zâhidler başlangıçta, Hz. Peygamber (s.a.v) dönemindeki huzur ve maneviyatı tekrardan kazanmak, canlandırmak maksadıyla toplum hayatından feragat ederek evinin bir köşesi ya da ıssız yerlerde inzivaya çekilmeyi âdet edinmişlerdir. Bu yolda bazı mutasavvıf ve tarîkat mensupları onları takip ederek halveti tasavvufî hayatın prensibi haline getirmişlerdir. Bütün âbidler, zâhidler ve sûfiler halvetin gerekliliği konusunda hemfikir iken halvetin şekli noktasında farklı görüşlere sahiptir. II/VIII. yüzyılda zâhidler “ihtilât, muhâleta, hılta” hallerinden sakınarak toplum içinde bulunmayı pek hoş karşılamaz, diğer yandan tamamıyla inzivaya çekilme ve dünyayı terk etme düşüncesini de benimsememektedirler.³²² Zira tarikatların ortaya çıktığı, halvethâne ve çilehânelerin yaygınlaştığı dönemlerde sûfiler “zâhirde

³¹⁸Hür Mahmut Yücer, “Vâkıa”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c XXXIII., s. 470.

³¹⁹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^a.

³²⁰Ramazan Muslu vd., *Tasavvuf El Kitabı*, s.333-334.

³²¹Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.195.

³²²Süleyman Uludağ, “Halvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XV, s.386-387.

halk ile, bâtında Hak ile” olunmanın asıl olduğunu savunmaktadır.³²³ Buna binaen celvette halvet (zâhırde ve bedenen halk, bâtında ve ruhen Hakk ile olmak)³²⁴ insanın Hak ile bulunması, halktan ve toplumdan kopması anlamına gelmemelidir. Aksine insan halk içinde bulunurken de halvette olabilir. Bu düşünce ise daha sonraki dönemlerde Nakşibendi tarîkatında sohbet ve hizmeti, tarîkatın esası kabul ederek önemle üzerinde duran Hâcegân silsilesinin kurucusu Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220)³²⁵ tarafından “halvet der-encümen” olarak ifade edilmiştir.³²⁶ Hâkezâ Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre göre de celvet halvetten üstündür. Çünkü sâlikin kötü alışkanlıklarını geride bırakıp iyi huylar edinmeye çalışması halvet, bu işi başardıktan sonra toplum hayatına geri dönmesi celvettir. Celvet halindeki sâlikte benlikten eser kalmadığı için fiilleri Hakk’a nisbet edilir. Bu hâl ile ilgili olarak “Attığında sen atmadın, ancak Allah attı” (el-Enfâl 8/17), “Sana biat eden, aslında Hakk’a biat ediyorlar” (Fetih sûresi, 10) meâlindeki âyetler delil gösterilir.³²⁷

Nakşibendiyye tarîkatında “halvet der-encümen” kelimât-ı kudsiyye (on bir kaide) içerisinde yer almaktadır. Nakşibendi tarîkatı, halvetten ziyade sohbe itibar eden bir tarîkattır. Bahâeddin Naksibendî “Halvette şöhret, şöhrette rağbet, rağbette afet vardır” ve “Hayır cemiyettedir, cemiyet sohbettedir” ifadeleri bunun destler niteliktedir. Nakşibendiyye tarikatına göre gerçek mü’min, Hak için halka hizmet eden kimsedir.³²⁸ Nakşibendiyye de halvet der-encümen “halk içinde, fakat tek başına, el kârda gönül yâr’da, kalbin halktan gâib, Hak ile hâzır olması” ifadeleriyle de tanımlanmaktadır.³²⁹

Abdurrahman-ı Câmî ise *Risâle-i Şerâit-i Zîkr*’den şu beyitle “halvet der-encümen” bahsine geçmektedir. Halvet der-encümen ilkesini gece-gündüz metaforu üzerinden aktaran Câmî’ye göre halvet der-encümen hâlindeki sâlik gündüzün kadrinden yalnız gecede değil gündüz dolaşırken farkında olan kimse gibidir. Hak ile olan irtibatı belli bir zaman ve mekân ile sınırlı olmayıp, daimidir.

Beyit

چو غلامی آفتم هم ز افتاب گویم

³²³Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XV, s. 387-388.

³²⁴Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 221.

³²⁵Hamid Algar, “Abdülhâlik Gucdüvânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIV, s. 169-171.

³²⁶Memiş, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, s.109.

³²⁷Süleyman Uludağ, “Celvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VII, s. 273.

³²⁸Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 378.

³²⁹Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, c.XV, s. 387-388.

(ö. 869/1464) nisbet edilen bir koldur. Kaynaklara bakıldığında Nurbahşiler ile Nakşibendîler çoğunlukla birbirlerine karşı mesafeli tavırlar sergilemişlerdir.³³⁶ Nakşibendî târikatına mensup olan Abdurrahman-ı Câmî sâlikin zıt görüşlülerin sohbetinden ve îman nurundan uzak, tabiat karanlıklarıyla örtülü ve Nurbahşi feyzi davasında bulunanlardan uzak durulması hususuna dikkat çekmektedir. Abdurrahman-ı Câmî'ye göre Nurbahşi cemaati fukara elbisesi içerisinde ve ilim sanatında kendilerini göstererek, yalancılık ve sahtekarlık üzere ömürlerini geçirmektedirler. Abdurrahman-ı Câmî *Risâle-i Şerâit-i Zikr*'inde tüm müslümanları böylelerinin akideleri ve tuzaklarından korumasını Allah'tan niyaz ederek konu ile ilintili Hâcegân silsilesinin halifelerinden birine ait aşağıdaki beyte yer vermektedir.³³⁷ Fakat bu sözlerin benzerini söylemek ve işitmekten aciz olduğunu ancak ihlas canibinden bir zevk kokusu kendisine ulaştığı için bu mânaları söyleyip, yazabildiğini ifade etmektedir. Câmî'ye göre yazdıkları ilahi nefhaların eseridir.

با هر که نشستى و نشد جمع دلت
و ز تو نرמיד رحمت آب و کلت
ز نهار ز صحبتش گریزان می باش
ورنى نکند روح عزیزان کحلّت
گفتن و نوشتن امثال این سخنان³³⁸

Buradan hareketle şiirin devamında Abdurrahman-ı Câmî sâliklere aşağıda yer alan şiirle birtakım tavsiyeler vermektedir. Meâlen sâlik oturup kalktığı, sohbette bulunduğu kimselere dikkat etmelidir. Şâyet bulunduğu sohbetlerin neticesinde kalbinde bir gönül birliği, bir rahmet yumuşaklığı, inceliği oluşmuyorsa bulunduğu meclisten derhal uzaklaşmalıdır. Aksi takdirde sâliklerin kendisinin yaşadığı yaşamak, yazmak ve söylemek hallere ulaşmak bir yana azîzlerin gönül gözlerine sürme olarak çekilemeyeceklerini ifade etmektedir.³³⁹

با این همه بخاصلى و هج كسى
درمانده بيار ساى و بواھوسى

³³⁶Nected Tosun, “Nurbahşiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c XI., s. 248-249.

³³⁷Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^a – 64^b.

³³⁸Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^a – 64^b. [گنجور «مولانا» دیوان شمس «رباعیات» رباعی شماره 236](#). çev. “Her kimle oturdun ve gönlünde bir toplanma, âb u kil zahmetinden senden bir yumuşaklık doğmadıysa/, Kesinlikle o kişinin sohbetinden uzak dur, şayet uzak durmazsan salihler seni canlarına sürme kılmazlar.”

³³⁹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^b.

دادیم نشان ز گنج مقصود ترا
 گرما نرسیدیم تو شاید برسی
 حق سبحانه و تعالی ممکنا ترا
 از آنچه نشاید نگاه دارد و از آنچه نباید در پناه آرد
 جمله شر خواص و شر عوام
 گفته شد و السلام و الاکرام³⁴⁰

Abdurrahman-ı Câmî son olarak *Risâle-i Şerâit-i Zikr*’de salike amacına ulaştıracak altın yolu gösterdiğini beyan etmektedir. Abdurrahman-ı Câmî “Ve eğer biz ulaşmazsak sen ulaş, ola ki Hak teâlâ olmayacak şeyleri mümkün kılar, belki gözle görünmeyen veya gizlenmiş şeyleri gösterir, avâmma ve havâssa dâir tüm incelikler söylendi, selam ve kerem ile” diyerek sözlerini sona erdirmektedir.³⁴¹

³⁴⁰Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^b . çev. “Onca şeye sahipken hiç kimsesin, Elinde hazır olan şeyin değerini bilmezsin, seni maksude götürececek altını, yolu gösterdik, Eğer biz ulaşmazsak sen ulaş, Ola ki hak teâlâ olmayacak şeyleri mümkün kılar, Belki gözle görünmeyen veya gizlenmiş şeyleri gösterir, Tüm şeri hevâs ve şerî avâm söylendi, Selam ve kerem ile.”

³⁴¹Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, vr. 64^b .

SONUÇ

Abdurrahman-ı Câmî yaşamış olduğu 15. yüzyıl dahil günümüze kadar gelen süreçte haklı bir şöhrete ulaşmış, Ekberî geleneğe bağlı ve Nakşibendiyye tarîkine mensup bir mutasavvıftır.

Abdurrahman-ı Câmî'nin İslâmî ilimler ve tasavvuf başta olmak üzere mûsikî, edebiyat ve dil sahasında sahip olduğu geniş bilgi külliyatı kendisini birçok alanda eser te'lîf etmeye sevk etmiştir. Bilhassa Anadolu'da *Fevâidü'z-Ziyâiyye* ve *Nefehâtü'l-üns* adlı eserleriyle tanınan Câmî'nin tasavvuf tarihi açısından asıl üzerinde durulması gereken yönü Câmî'nin Hâcegân ekolündeki vahdet-i vücûd düşüncesinin temsilcisi olmasıdır. Nitekim Abdurrahman-ı Camî'nin *Levâyih*, *Levâmi'*, *Şerh-i Rubâiyyât*, *Eşî'atü'l-Lemeât*, *Dürretü'l-fâhire*, *Risâle fi'l-vücûd*, *Şerh-i ba'zî ez Miftâhu'l-gayb* ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem* ve benzeri eserlerinin çoğunda ve risâlelerinde onun bu yönünü görmek mümkündür. Bu noktada eserleriyle Ekberî fikirleri sâde ve anlaşılır bir şekilde Farsça ifâde eden Abdurrahman-ı Câmî, İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd düşüncesinin özellikle Herat ve Mâverâünnehir çevresinde genel kabûle mazhar olmasına vesîle olmuş ve bu düşünce tarzının Nakşibendiyye mensupları arasında da yaygınlık kazanmasında etkin olmuştur. Çalışmalarını Fars lisanıyla icra eden Abdurrahman-ı Câmî, bu dilin yaygın olduğu Türkistan ve Hindistan bölgelerinde de önemli etkilere neden olmuş ve İslâm âleminin en batısında doğmuş olan İbnü'l-Arabî düşüncesi Câmî'nin çalışmaları sonucunda İslam âleminin en doğusunda yaygınlıkla tanınır ve kabul edilir hâle gelmiştir.

Abdurrahmân-ı Câmî'nin eserlerinde bu yüzden hem Hâcegân yolunun seyr u sülûk esaslarını hem de vahdet-i vücûd düşüncesinin tanım ve detaylarına dair muhtevayı yan yana görmek mümkündür. Nitekim Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Risâle-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâleleri üzerine yapmış olduğumuz bu çalışma da söz konusu korelasyonu teyid etmektedir. Câmî risâlelerinde vahdet-i vücûd terminolojine sahip, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin beyitleriyle ifadelerini destekleyen, edebî bir üslûb ile eserlerini telif etmiş ve seyr u sülûke dair esasları ilâhî aşk üzerinden anlatmayı tercih etmiş bir Nakşibendî mutasavvıfı olarak bizi karşılamaktadır.

Özellikle *Risâle-i Tehlîliyye*'de Abdurrahman-ı Câmî kelime-i tevhîdin manasını izah ederken “aşk” metaforu üzerinden konuya yaklaşmaktadır. Zâkirin kelime-i tevhidi dilinden ve gönlünden düşürmeme hâli; sevgilisinin aşkında fâni olmuş ve onun adını anmaktan başka

herşeyi unutmuş bir sevgilinin tavrına teşbihle aktarılmaktadır. Bu edebî girişi sırasıyla kelime-i tevhid ve Nakşibendî sülûkündeki yeri takip etmekte ve okuyucu harflerin özellikleri üzerinden kelime-i tevhidin esrarına dair bilgiler karşılmaktadır. Kelime-i tevhîdin esrarı bahsinde Abdurrahman-ı Câmî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'de olduğu gibi harfleri özelliklerine göre üç kısma ayırmakla beraber isimlendirmede Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî harfleri “rakamsal harfler”, “lâfzî harfler”, “zihne getirilen harfler” olarak belirtirken, Abdurrahman-ı Câmî harfleri “hurûf-ı âliyyât”, “hurûf-ı vasatî”, “hurûf-ı süflî” şeklinde isimlendirme yoluna gitmektedir. Abdurrahman-ı Câmî'nin kelime-i tevhîdin esrarı konusunda dikkatimizi çeken bir diğer husus Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin aksine “Elif”, “Lâm”, “He” harflerini yedili tasnife göre mertebelere ayırmasıdır.

Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli risâlesini incelediğimizde Abdurrahman-ı Câmî'nin hadiste yer alan “amâ” kelimesini bütüncül bir yaklaşımla yorumladığını görmekteyiz. Öncelikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûd düşüncesi çerçevesinde “amâ” kelimesini dilbilimsel yönden analiz etmesi ve ardından kaynaklarda “amâ” mertebesine dair ihtilafların tümünü açıklaması ifadelerimizi destekler niteliktedir. Zira Abdurrahman-ı Câmî ihtilafların daha çok ilk üç mertebe ile alakalı olduğunu belirtmekle birlikte kendi tercihini delillendirerek ortaya koymaktadır ki ona göre “amâ” kelimesi merâtib-i vücûd tasnifinde taayyün-i sâni mertebesidir.

Suhanân-i Hâce-i Pârsâ risâlesi vahdet-i vücûd ontolojisini İbnü'l-Arabî terminolojisiyle ortaya koyduğu risâlesidir. Câmî konuyla ilgili açıklamalarını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiye*'sinden, İmam Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'inden ve *Levâyih*, *Şerh-i Rubâiyyât*, *Dürretü'l-fâhire* gibi kendi eserlerinden aktarımlarla zenginleştirmektedir. Tevhîdin hakikati, teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, tecelli, ayân-ı sâbite, esmâ ve sıfatlar çerçevesinde örülen metin yer yer Kurân-ı Kerîm âyetleri ve şiirlerle desteklenmiştir. Bu sayede Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle-i Suhanân-i Hâce-i Pârsâ* risâlesinde vahdet-i vücûd gibi ağır ve yanlış anlaşılmalara sebep olabilecek bir mevzuyu sade, edebî fakat anlaşılır bir şekilde okuyucularına aktarmaya hedef edindiği görülmektedir.

Risâle-i Şerâit-i Zikr'de ise ilgimizi çeken husus; Abdurrahman-ı Câmî'nin özellikle Nakşibendiyye erkânında sülûkun temelini oluşturan “vukûf-ı kalbî” ve “mürşid-i kâmile biat” ve “teveccüh” konularını pratiğe yönelik detaylarla açıklamasıdır. Nitekim konuyla ilgili satırların takibi sülûkünün bidâyet ve nihâyet aşamasında bulunan bir Nakşî sâlikin teveccüh ve râbîta uygulamalarına dair anlaşılır bir perspektif sunmaktadır. Risâle Nakşî erkânına ışık tutmasının yanı sıra Câmî'nin Nurbahşiyye harekâtına dair verdiği bilgiler açısından da önem arz etmektedir. Kısa bir paragraf çerçevesinde de olsa Câmî Nakşibendî sâliklerini “Nurbahşî

feyzi” iddiâsında bulunanlara karşı uyarmakta ve onların meclisinden uzak durmaları konusundaki ikaz etmektedir. Câmî’nin söz konusu uyarı ve endişeri dikkate alındığında Nakşibendiyye ve Nurbahşiyye arasında bulunduğu ifade edilen mesafenin varlığı ve gerekçeleri kısmen aydınlanmaktadır.

Sonuç olarak Abdurrahman-ı Câmî’nin *Risâle-i Tehlîliyye*, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El-Ukayli*, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, *Risâle-i Şerâit-i Zikr* risâleleri bir yandan tez çalışmamızın konu bütünlüğüne zemin hazırlarken aynı zamanda Câmî’nin tasavvuf düşüncesini temellendiren temel kaynakları keşfetmemize olanak sağlamıştır. Söz konusunu risâleler tasavvuf alanında “kelime-i tevhid ve seyr u sülûkte yeri”, “vahdet-i vücûd”, “merâtib-i vücûd”, “amâ mertebesi”, “tevhîd ve harfler ilmi”, “ittihad”, “Nakşibendiyye erkânı”, “Nakşibendiyye – Nurbahşiyye ilişkileri” gibi çeşitli başlıklar altında tasnife imkan veren konu ve kavramların Câmî’nin kaleminden nasıl aktarıldığına dair zengin içerikler sunmaktadır.

Diğer yandan risâleler edebî ve tasavvufî açıdan Abdurrahman-ı Câmî’nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hazretlerine hayranlığını bir kez daha teyid etmektedir. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî’nin Mevlâna için ifade ettiği aktarılan: “نیست پیغمبر ولی دارد کتاب”, “Peygamber değildir ama kitabı vardır.” cümlesi son derece meşhurdur. Yaptığımız risâle çalışmalarında bunun bir nevi ispatını gördük. Câmî tasavvufî konuları çoğu kez Mevlânâ hazretlerinin *Dîvân-ı kebîr*’inden iktibas ettiği şiirleriyle temellendirmektedir. Bu da literatürdeki Mevlânâ ve Abdurrahman-ı Câmî bağlantısını gözler önüne sermektedir.

Abdurrahman Câmî’nin dört risâlesini metin, tercüme ve tahlilleri çerçevesinde ortaya koymaya çalıştığımız tezimizin Abdurrahmân-ı Câmî ile ilgili akademik çalışmalar başta olmak üzere tasavvuf literatürüne mütevazî de olsa bir katkı sunması temennimizdir.

KAYNAKÇA

- Acîbe, İ., *Sufilerin El Kitabı Mi'râcu't-teşevvûf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, çev. Ahmet Murat Özel, Ketebe Yayınları, İstanbul 2022.
- Akot, B., *Tasavvufun 200'ü*, İstanbul 2017.
- Aksu H., "Hurûfilik" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 408-412.
- Aksu, H., "Fazlullah-ı Hurûfî" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 277-279.
- Algar, H., "Abdülhâlik Gucdüvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIV, s. 169-171.
- Algar, H., *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Taha Orhan, Zeynep Hafsa Orhan, Ed. Abdulrahman Acer, Litera Yayınları, İstanbul, 2016.
- Allahverdiyev, İ., *Abdurrahmân Câmî ve tasavvufî görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Ateş, S., "Hazarât-ı Hams", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 115-116.
- Ballı, H. H., *Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurufîlik*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 210.
- Baltacı, H., "Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteve: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi", *Tasavvufîlmî ve akademik araştırma dergisi*, 34/2, (2014), ss. 24.
- Bilgen, Y., *Tasavvuf'ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivi'nin Er-Ris'âle Fi'z-Zikrîl Cehr'i İsimli Eserinin Tahlili*, (Onaylanmış Yüksek lisans Tezi), Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2001.
- Bozhüyük, M. E., "Hurûf" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 397-401.
- Bulut, İ., "İskât-I İzâfât Tevhîdi-İ Din ve Tasavvufun En İnce, En Girift ve O Nispette de Tehlikeli, Çetin Noktası Olan Tevhîde Dair Bir Tanım", *International Journal of Social Sciences Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/23, (2021), s. 235.
- Câmî Horasani, A. A., *Mesnevi Heft Evreng*, haz. Morteza Moderres Gilani, İkbâl Yayınları, Tahran 1375, s.4.
- Câmî M., *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerhi-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, LiteraYayınları, İstanbul, 2014.
- Câmî, A., *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, Milli kütüphâne, Tokat İl Halk Kütüphânesi Yazmalar kol., nr. 60 Hk 35/6. vr. 62^b.
- Câmî, A., *Risâle-i Tehlîliyye*, Ragıp Paşa Kütüphânesi, Ragıp Paşa Kol., nr.01188/009, vr.116^b.
- Câmî, A., *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, Ferheng-i İranzemîn, cilt, 6, Tahran, 1337 h/ş, 1958, s. 294.
- ([سخنان خواجه یارسا](#))

- Câmî, A., *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* Süleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa kol., nr. 02710-009, vr. 54^b-55^a.
- Cami, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gencosman, Hece yayınları, Ankara 1958.
- Câmî, M. A., *Nefahâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds Eliya Menkıbeleri*, cev. İbrahim Yalçinkaya, Eriha Basım Yayınları, İstanbul 2019.
- Câmî, M., “*Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*”, çev. Şemseddin Sivâsî, litera Yayınları, İstanbul 2021.
- Câmî, M., *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, LiteraYayınları, İstanbul, 2016.
- Câmî, M., *İyilerin Tesbihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, çev. Hicabi Kırlangıç, Kurtuba Kitap Yayınları, İstanbul, 2001.
- Câmî. M., *Sûfilere Armağan Tuhfetü'l-Ahrâr*, çev. Yusuf Öz, Kurtuba Kitap Yayınları, İstanbul 2009.
- Cebecioğlu, E., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.
- Ceyhan, S., “Tecellî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XL, s. 241-243.
- Ceyhan, S., *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul 2018.
- Çelebi, A. H., Molla Câmî, Ankara 2012.
- Çelebi, İ., “Sıfat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXVII.s. 100-106.
- Demir, O., “Zât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLIV, s.148-150.
- Demirli, E., “Vahdet-i Vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XLII, s. 431-435.
- el-Hakîm, S., *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.
- el-Herevî, H. A E., *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2017.
- Eraydın, S., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2017.
- Erol Kılıç, M. E., *İbnü'l-Arabî*, İsam Yayınları, İstanbul 2022.
- Eş-Şerîf Cürcânî, A. İ. M. E., *Ta'rîfât kîtabı*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Gazzâlî, İ., *Kimya-yı Saadet İtikat, İbâdet, Muamelât, Ahlâk ve Tasavvuf*, çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul 2014.
- Hak Sever, A. C., Gülsemin Kütük “Tasavvufta İlm-i Hurûf ve 14.Asırda Hurûfilik”, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları:2*, (2020), ss. 14.
- Hanbel, A., *Müsned* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001) 4/11-12.
- Hücvirî, Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub, İstanbul 2018.
- Hüseyin es-Sâfî, M. A., *Reşahât*, çev. Hacı Mehmet Zülâlî Eskişehirî, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

- İbn Arabî, M., *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C.I, Litera Yayınları, İstanbul, 2007.
- İbn Arabî, M., *Harflerin İlmi El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* 1.,2 ve 26. bablar, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2023.
- İbn-i Mâce, E. M., Sünen-i İbn Mâce, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, nşr. Faysal İsa el-Babi el-Halebi (Beyrut: Dâru İhyâi'l Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 182, 1/64.
- İbnu'l Arabî, M., *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, çev. Ahmed Avni Konuk, İfan Yayınları, İstanbul 2017.
- İbnu'l Arabî, M., *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, çev. Ahmed Avni Konuk, İfan Yayınları, İstanbul 2017.
- İftihari, A., Ş., vd; “*Mevlânâ Abdurrahman Câmî Hayatı, Kişiliği, Düşünce ve Eserleri*”, haz.Jami Üniversitesi Yayınları, Herat 1398, s. 20-23.
- Kallek, C., “*Biat*” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VI, s. 120-124.
- Kansızoğlu, Y., *Hurufilik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Karadaş, C., “*Teceddüd-i Emsâl*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XL, s.239-241.
- Karadaş, Ç., “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim”, *Usûl: İslam Araştırmaları* ,8, (2007), s.18.
- Kılıç, M. E., “*Muhıyydîn İbnü'l-Arabî*” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XX, s. 520-522.
- Kılıç, M. E., *Muhıyydîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Birimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- Kuşeyrî, A. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Kutluer, İ., “İttisâl” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIII, s. 484-485.
- Memiş, A., *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, Nasihat Yayınları, Ankara 2015.
- Muslu. R., vd., *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker yayınları, Ankara 2016.
- Nizâmî-yi Bâharzî, K. A., *Makâmât-ı câmî Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, Kasım 2016.
- Okumuş, Ö., “Câmî, Abdurrahman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VII, s.94-99.
- Öçal, Ş., *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, İstanbul 2016.
- Öngören R., “Şeyh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXXIX, s. 50-52
- Öngören, R., “Zikir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* c. XLIV, s. 412-41.
- Özer, M., “Tevhit”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XLI, s. 18-20.

- Öztürk, Ş., *101 Soruda Tasavvuf*, İstanbul 2022.
- Öztürk, Ş., *Şem'i'nin (15.-16.yy) mesnevî şerhi (ilk Türkçe tam mesnevî şerhi)*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Pala, İ., *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.
- Polat, İ., *Sûfî Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Türkiye Cumhuriyeti Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2019.
- Poyraz Y., “Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic dergisi*, 9/9, (2014), ss.880.
- Serrâc Tûsî E. N., *El-lüma İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2016.
- Sühreverdî, Ş., *Avârifü'l Meârif Tasavvufun Hakikatleri*, cev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yayınevi, İstanbul 2010.
- Taşkın, B., “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2015), ss.75.
- Tefik Efendi, S. M., *Neş'e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, ed. İsmet İpek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- Tirmizî, E. M., *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.)
- Topaloğlu, B., “Esmâ-i hüsnâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XI, s. 404-418.
- Topaloğlu, B., “Hudûs” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XVIII, s.304-309.
- Tosun, N., “Nakşibendiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXXII, s.342-343.
- Tosun, N., “Nurbahşiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XI, s. 248-249.
- Tosun, N., “Râbita”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XLIII, s. 378-379.
- Tosun, N., “Ubeydullah Ahrar”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* c.XLII, s. 19-20
- Turgut, K., *Abdurrahmân Câmî, Düşünce ve eserlerinin Türk edebiyatına etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Türer O., “Biat” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. VI, s. 124-125.
- Türer, O., “Letâif-i Hamse”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXVII, s. 143.
- Türer, O., “Tasavvufî Düşüncede İnsan, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/5(2001), ss.10.
- Uludağ, S., “Ahadiyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.I, s.484.
- Uludağ, S., “Amâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.II, s.553.
- Uludağ, S., “Celvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.VII, s. 273.

- Uludağ, S., “Halvet Der-Encümen”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XV, s. 387-388.
- Uludağ, S., “Halvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XV, s.386-387.
- Uludağ, S., “İşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. IV, s. 18-21.
- Uludağ, S., “Muhabbet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXX, s.388-389.
- Uludağ, S., “Murakabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXXI, s. 204.
- Uludağ, S., “Nefes” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXII, s.522-523.
- Uludağ, S., “Sülûk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XXXVIII, s.127-128.
- Uludağ, S., “Tevhit”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XLI, s.21-22.
- Uludağ, S., “Vukuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.XLIII, s. 131.
- Uludağ, S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Vassâf, O. H., *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul 2015.
- Yazar S., *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Birimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Yılmaz, H. K., *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul 2018.
- Yılmaz, H. K., *İlim-Amel Seyr-u Sülûk*, İstanbul 2015.
- Yılmaz, H. K., *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul 2016.
- 322, <https://ganjoor.net/abusaeed/robaee-aa/sh>(27.01.2025).
- 2437, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh> (27.01.2025).
- 595, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh> (27.01.2025).
- 1621, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh> (27.01.2025).
- 1935, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh> (27.01.2025).
- 236, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh>(27.01.2025).

METİNLER

Risâle-i Tehlîliyye

باسمه سبحانه من طلب البر من الباری فهو مشرک با لباری. عشق دویی بر نتابد قبله گاه وی ذات معشوقست و بس
 صفات و افعال و آثار را آنجا گنجای نیست اگر احیانا عاشق را بحکم طبع با یکی از آنها پوند افتد و با ذات در صفت
 معشوقی ابنز گرداند غیرت معشوقی زبان ست کشاده آوازه شرک وی در گوش جهان و جهانیان اندازد

(رباعي *)

هر چند بود نگار من مهر آیین
 و زعات وی دور بود شیوه کین
 در عشق شریک خود نخواهد کس را
 لایغفر ان یشرک به اینست این

فاما تا بخدمت مرشد کامل خود را سپاری و متوجه قلب صنوبری گردی و وقوف قلبی را لازم یکنری از بمنعنی³⁴² اثری پدا

نشود

(رباعي *)

ای خواجه بکوی اهل دل منزل کن
 در پهلوی اهل دل دلی حاصل کن
 خواهی بینی جمال معشوق ازل
 آینه تو دلست رو در دل کن

پ: ازین معنی. 342

و همیشه بذکر کلمه طیبه لا آله الا الله مشغول باید بود و همواره زبانرا از تذکر رشحه کلمه مبارک محمد رسول الله رطب
اللسان باید داشت زیرا که لا آله الا الله ایست از باغ هدایت که مکحل و ار میل الف احدیت در وی نهاده اند و بآن مکحل
و میل کور دلان را بینایی مشاهده الا الله که مشار الیه با الله باید است و داده

(رباعي *)

در صورت لا آله الا الله ين
در شکل دو ها چهار کن چشم یقن
تا از الف و لام شود ده علمت
مشهور و سرافراخته تا عرش برین

از لطیف نکات که درین کلمه کریمه ظاهرست آنست که مدار ترکیب او سر سه حرفست الف و لام و ها

(شعر *)

جمل اجزای این خجسته کلام
شد ز تکرار این حروف تمام
گر بجوی درین کلام شگرف
غیر ازین حرفها نیایی حرف

و حرف را سه مرتبه است (مرتبه اول) آنست که در نفس متکلمند که متکلم تحیل انها کرده و بعد از ان متوجه ایجاد آنها تحریک آلات و تقطیع
اصوات بر وجه مخصوص گشته و حروف را در ین مرتب حروف عالیه و حروف فکریه میگویند (مرتبه دوم) آنست که در صورتی صوتی کلامی بر
مشر سمع جلوه میکنند و حروف را در ین مرتبه حروف وسطی و یگویند (مرتبه سوم) آنست که در میات رقمی کتابی بر دیده اولی الایدی و الا
بصار ظاهر میشوند انرا باین اعتبار حروف سافله میگویند و "الف" در مرتب سفلی محلی رقمی است عبارت است از اول تعینات چه او خطی
است³⁴³ مرتسم از مکرر نقط و ترا آی او در صدد مختلفه مسافه لوحی و باقی حروف از او حاصل میشوند. و "لام" اشارت است بوجود منبسط
بر اعیان چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه که ان الف است و ذیلی که ان نونست پس الفست متصل بر نون متصل با و "و ها" اشارت
بتمام دایره کونست پس در ین کلمه اشارت بوحده حقیقی و اصول مراتب نزلات اوست چه مشتمل است بر اول مراتب ظهوری حق که الفست

و بر وجود منسبط بر اکوان که لامست و بتمام دایره کون که ها ست و نقطه سریان و متکرر ظهوری در همه محقق همچنانکه وحدت بی شایه حصول و اتحاد در همه ظاهر

(شعر*)

در همه رتبه‌های امکانی
چه بحر و چه جسم و جسمانی
سریان دارد و ظهورها
سریانی بر و ن دانش‌ها

و محمد رسول الله چشمه ساریست که از دو چشمه میم محمد که مجاری دو چشمه‌های³⁴⁴ الله است شراب شهادت بکشوده و از انجا رشحه بر تشنه لبان بوادی ضلالت پموده

(شعر*)

بین چشمیه سارهای هویت که رشح آن
از چشمه دو میم محمد بود روان

و حروف این کلمه کریم نبرد و از ده است همچنانکه کلمه طیبه لا اله الا الله و مرد و با مم پست و چهار بازی ساعات لیل و نهار مرساعتی را از حرفی بمن و برکت بسیار

(نظم*)

گفتم کرت حرفی شنیدن هوس است در خانه اگر کس است یک حرف بس است. نقطه بصورت مگس است و کلمه شهادت ظاهر از نقطه معر است یعنی این شهد شریں از الایش مگس طعبان بو الهوس میرا است

(شعر*)

بکن انگشت شهادت سوی این شهد در از
باشد آیی ز هوسهای مگس طعبان باز

و مشغولی باین کلمات طیبات را شرایط است و خلاصه آنها انست که سلطان العارفین ابو یز بسطامی قدس الله سره در جواب سوال شخص که از وی سوال کرد که این حدیث که لکل شی مفتاح الجنته لا اله الا الله صحص است یانی بیان کرده فرمود که بلی صحیحست اما این کلید را چهار دندانه است (اول) زبان خالی از دروغ و غیبت (دوم) دل صافی از مکر و حیل (سیوم) شکمی خالی از حرام و شهوت (چهارم) علمی خالص از ریا و سمعت

(بیت *)

تا خاطر خود ز غیر خالی نکنی

شایسته انوار الهی نشوی

و الحمد لله وحده شرح لا اله الا الله از سخنان مولانا جامی

TERCÜME

Biri eğer komşusunda yardım talep ediyor ise bu demektir ki o ona bağlıdır muhtaçtır. Bir kalpte iki aşık için yer olmaz. Onun için o zat maşuktur. O halde sıfat, efal, asarın orda işi yoktur. Eğer âşık bir an tabiatı gereği bunlardan birine bağlanır ve ma'şukun sıfatında takılır kalırsa mâşukun gayreti siyâset dili ile açılır ve onun düştüğü şirkin sesi tüm dünya ve dünya ehlinin kulağına ulaşır.

Rubâî

*Her ne kadar benim sevgilim dost-huyly (cana yakın)/
Ve onun huyları kindarlıktan uzak ise de / Aşk
Konusunda hiç kimse kendisine ortak istemez/
“Kendisine şirk koşulmasını affetmez” (ayetinin) anlamı işte budur*

Mürşid-i kâmil ile hizmette bulun ve kendini ona bağla. Kalb-i sanevberî'ye teveccüh et. Aynı zamanda mutlaka Vukuf-ı kalbi'yi yerine getirmelisin ki bunun anlamı (kalbinde) dışardan bir şey tesir etmesin.

Rubâî

*Ey hâce! Gönül ehlinin köyünde bir ev edin/ Gönül
Ehlinin yanında bir gönül elde et/ Ezel ma'şukunun
Cemâlini görmek istersen / Senin aynan gönüldür, yürü gönülde ol!*

Ve her zaman dil “Muhammedün resulullah” kelime-i mübarekesinin zikri sızıntısıyla ıslak tutulmalıdır. Zîra ki “Lâ ilâhe illallah” hidayet bağındandır ki sürmedan gibi ahadiyyet mili (sürmesi) onun içine konmuştur. Ve o sürmedân ve mil kör gönülleri “illallah” müşahedesini görücü kılmanın gereği için verilmiştir.

Rubâî

*La ilahe illallah budur
Şekilden göziün yakînden dört olsun (kalb göziün dört olmalı)
Ta ki elif'ten lame'e kadar on ilmin olsun
Dolup taşıp arşe ulaşana dek*

Noktaların letafeti la ilahe illallah kelimesinde zahirdir ki o kelimelerin terkibi üç harften alınmıştır “Elif, Lâm, He.”

Rubâî

*Bu güzel kelamın bütün cüzleri/ Bu harflerin
Tekrarından oluştu/ Bu güzel kelam içinde bu
Harflerden başka bir harf ararsan bulamazsın*

Ve harfin üç mertebesi vardır ve birincisi insanın nefsi ile konuşması ve tahlil etmesi, ondan sonra âletlerin hareketi ve seslerin kesintiye uğramasıyla özel bir şekle bürünmesine Hurû-fu âliyat, (Hurû-fu fikriyye, Düşünsel Harfler) denilir. Ağızdan kelimelerin sözlü ve sesli olarak çıkması ve kulağa doğru hareket etmesine Hurû-fu vasâti (Lâfzî harfler, Sözlü Harfler) denilir. Harflerin gözle görülür, elle yazılır ve izhar olması itibarıyla bu hurufe Hurû-fu süflî (Rakamsal harfler, Yazılı harfler) denir. “Elif”; süflî ve rakami olarak birinci tâinattandır. “Elif” noktaların birleşiminden meydana gelir ve bütün harfler de “Elif”ten meydana gelmiştir. “Lâm”, a’yân-ı sabitedendir. “Lâm”ın içinde elif ve Nun varoluşu rakami olarak genişlettirilmiştir. Nun harfi de Vav harfine birleşiktir. Ve He, tüm kâinat dairesini ifade eder. O halde bu kelime hakiki vahdete işarettir ve bütün mertebelerin indirilmesine vusuldür. İlk zuhur mertebesi Elif ki Hakk’tır, evrenleri ifaden eden Lâm’ın içinde genişlettirilmiştir. Ve tüm kâinat dairesi He dir ki, nokta’nın sereyen ve tekrarından zuhur etmiştir. Muhakkikler de şüphe duymadan aynı şeyi hasıl etmişlerdir. Ki o da apaçık bir şekilde zahirdir.

Şiir

*Tüm rabûtaların imkanında
Ya cisim olsun Ya cismani*

Zuhur tecelileri ne olursa olsun daima devam eder. Ve Muhammed (s.a.v) öyle bir çeşmedir ki Mim'in iki gözünden meydana gelir. Şehadetin bal şerbeti olarak susuz dudaklara dökülür oradan vadilere karışır. Hâkezâ kelimeyi-i tayyibe lâ ilâ he ilâllâh'ta aynı anlama gelmektedir

Nazım

Eğer sen bir harfişitmek istersen diyorum ki, eğer evde bir kişi var ise bir harfyeterlidir. Nokta sinek suretindedir. Ve şehadet kelimesi noktalardan arınmıştır. Yani bu tatlı bal sinek tabiatlı heves ehlinin bulaşıklığından müberrâdır

Şiir

*Şehadet parmağını bu tatlı bala batır ki,
Sinek tabiatlıların heveslerinden kurtulmuş olursun.*

Özet olarak kelime-tayyibe ile meşgul olmanın üç şartı vardır.

“Birisi sultân-ı arifin Bâyezîd-i Bistâmî'ye sorar lâ ilâ he ilâllâh cennet kapılarının anahtarı mıdır? Bâyezîd-i Bistâmî; “Evet bütün cennet kapılarının anahtarıdır.” cevabını verir. Fakat bu anahtarın yalan ve gıybetten, kalbi mekr ve hileden, karnı haram ve şehvetten, ilmi gösterişten uzak ilmi hâlis olmak üzere dört diştten ibarettir.

Beyit

*Sonuna kadar bunlardan (bunları aklından çıkarma) uzak durma,
Yoksa nûru ilâhiye erişemezsin.
Hamd bir olan Allah'a dir. Mevlânâ Câmi'nin sözleri (lâ ilâ he ilâllâh)'ın şerhi
[116^b]*

Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn El- Ukayli

ای پاک زخیز و مبر از مکان
خالی زتوئی درون و بیرون جهان
از کنه توکس نه نام باشد نه نشان
در ستر عماست دیده عقل و کمان

عن ابی رزین العقیلی رض الله عنه انه قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء صدرو اين كلمه جامعه از مشکوة نبوت بصحت پیوسته است اما معنی آن بحسب الظاهر از اشکالي خالي نیست زیرا اين که كلمه در کلام شامل واقع شده در لغت عرب موضع است از برای سؤال از مکان و ایضا عماکه در جواب اندراج یافته درهین لغت عبارت از سحابی است رفیق و آن از مقوله جسم و حال در جسم را جسم می باید بود یا جسمانی و اضیا تقیید سؤال به قبل ان یخلق خلقه مشعرست بآنکه حق سبحانه بعد خلق الحق در خلق است و این موسم و هو سبحانه تعالی عن جمیع ذلک علوا کبیرا و شرح این حدیث بر وجهی که شبهه مرتفع شود و اشکال مندفع گردد چنانکه از سخنان کبراء و ین و کلمات عظمای اهل یقین مفهوم میشود مبني بر مقدمه ایست و آن آنست که حضرت حق را سبحانه و تعالی من حیث توجهه الی عالم الظهور و مراتب حضرات است (مرتبه اولی) تعیینی است³⁴⁵ کلی جملي شامل جمیع تعینات ازلیه و ابدیه و جامع جمیع حقایق الهیه و کونیه³⁴⁶ اما بی تفصل و امتیاز بعضی از بعضی و این را تعین اول گویند و فوق ان لا تعین و اطلاق است (مرتبه ثانی) تفصیل و تمیز مرتبه اولی است و این مرتبه را تعین ثانی خوانند و درین مرتبه حقایق الهی و کونی از یکدیگر ممتازند حقایق الهی را وحدتسیت حقیقی و کثرتی نسبی و حقایق کونی را بعکس آن کثرتسیت حقیقی و وحدتسیت نسبی و در ین دو مرتبه حقایق کونیه را اصلا از وجود خارجی نصیبی نیست و متعدد و متمیز نیستند تعبید و تمیز خارجی (مرتبه ثالثه) علم ارواح مجردة بسیطه است که ادراک آن متصور نیست بر قوی عقلیه را بمشاهده آثار و احکم آن (مرتبه رابعه) عالم مثال است که آلت ادراک آن خیال است³⁴⁷ (مرتبه خامسه) عالم حس و شهادت است که مدرک می شود بحواس ظاهری (مرتبه سادسه) احدیت جمع جمع مراتب است و آن مرتبه انسان کامل است و چون هر یک از ین مراتب بمنزله محل و مکان است مرتبه³⁴⁸ حقیقت مطلقه را پس بر سیل تشبیه و مجاز بکلمه این از ان سؤال تو ان کرد و چون آن سؤال تقید یا بدیه به قبل ان یخلق الخلق مقصود از ان مرتبه تواند بود از مراتب الهیه که مقدم باشد بتقدم ذاتی بر مراتب خلقیه اما تقدیمی بی واسطه و شک نیست که آن مرتبه تعین ثانی است چنانکه مژکور شد و مراد بعماکه در جواب سؤال واقع

أ - تعیینی است. ³⁴⁵

أ : کونیه والهیة. ³⁴⁶

أ : خیالیست. ³⁴⁷

أ - مرتبه. ³⁴⁸

شده است ان مرتبه است نه معني متعارف لغوي و لهذا بهوارا که از لوازم آنست از فوق و تحت آن نفي فرموده و مناسب بين المعين آنست که همچنانکه سحاب رفيق حاجب و ساتر آفتاب نمي شود و همچنين کثرت حقايق الهي و کونی درين مرتبه ساتر وحدت حقيقي نميشود زیرا که کثرت حقايق الهي نسبي است نه حقيقي و کثرت حقايق کونی اگر چه حقيقي است اما علم غيبي است نه خارجي شهادي بخلاف مراتب خلقيه کونی که کثرت آن هم حقيقي است و هم خارجي شهادی و از بعض اطلاقات اين طایفه چنان معلوم ميشود که مرتبه عمائيه را عبارت از مرتبه اولی داشته اند و آن بحسب ظاهر موافق حديث نبوي نمي نمايد مگر آنکه خلق را که در حديث واقع شده است بمعنی تقدر دارند نه ايجاد و مراد بآن تعيين هر یک از حقايق و مهيات باشد بر قدري مخصوص و اندازء معين از استعداد قابليت و شک نيست که اين معني در مرتبه ثانيه است و مرتبه مقدم بر ان مرتبه اولي و هو سبحانه اجل و اعلي .

(روبايعي*)

خوش آنکه رسیدگان با اسرار قدم
چون در نظر آورند اين تازه رقم
هر حرف خطا که جسته باشد قلم
شویند بآب و عفویاران کرم
و الله اعلم بالسواب
تمت الرسالة

Tercüme

Bismillahirrahmanirrahim

*Ey yer ve mekândan pâk ve muberrâ
Âlemin içi de dışı da senden uzak değildir
Senin künhünne dair ne bir ad ne bir iz bulunabilir
Akıl gözü ve kehanet Âmâ örtüsüyle örtülüdür*

Ebu Zer b. Ukaylî'den (r.a.) nakledilmiştir: “Resulullah’a (s.a.v) dedim ki: Ya Resulallah, Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi? Resulullah Efendimiz buyurdu ki: üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan bir bulutun içindeydi.”³⁴⁹

Bu kelimenin nübüvvet kandilinden sadır olduğu kesintisiz bir sıhhat zinciriyle sabittir. Fakat hadisin manası zahiri yönden problemten uzak değildir. Zira bu kelime (amâ) sorulan suâlden ötürü meydana gelmiştir. Ve bu mevzu Arap diliyle bahis olup konuşulmuştur. “Mekân” suâline gelirse, aynı şekilde “amâ” kelimesi suâlin içinden cevap bulmuştur. “Amâ” kelimesi “rakîk bulut” anlamına gelmektedir ve “bulut” isim cinsindendir. Dolayısıyla cismin durumu cismi gerektirir. Soruyla kayıtlanan “mevcûdadı yaratmadan önce neredeydi” sorusu Allah’ın mevcûdadı yaratıktan sonra mevcûdadı içinde olduğuna işaret ediyor ki yüce Allah bu gibi mefhumlardan münezzehtir, azîm ve uludur. Bu hadis ancak büyüklerin sözlerinden ve yakîn ehlinin kelâmından yüksek bir seviyede şerh edilmesiyle anlaşılacaktır. Ki bu sayede hadis ile ilgili şüphe ve problemler ortadan kalacaktır. Ve bu da şu mukaddimeye dayanmaktadır: Yüce Allah’ın zuhûr âlemine teveccühlerinin mertebeleri ve hazerâtı vardır.

Birinci mertebe:

Ayrışma ve tafsîl olmaksızın bütün ilâhî ve kevnî hakikatleri câmi, ebedî ve ezeli bütün taayyünleri şâmil, her şeyi hâvî küllî bir taayyündür. Bazıları bu mertebeyi taayyün-i evvel olarak isimlendirmekle birlikte bir üstü ise lâ-taayyün ve ıtlak mertebesidir.

İkinci mertebe:

Birinci mertebenin tafsili ve temyizidir. Bu mertebeye ikinci taayyün mertebesi denir. Bu mertebede ilahî ve kevnî hakikatler birbirinden ayrışmaktadır. İlâhi hakikatler vahdeti hakîkidir, kesreti nisbîdir. Kevnî hakikatler ise tam aksine kesret hakîki, vahdet nisbîdir. Her iki mertebede kevnî hakikatler için asla hâricî varlıktan nasip yoktur, hâricîte sayı ve ayrışma ile müteaddid ve mütemeyyiz değildirler.

Üçüncü mertebe:

Bu mertebeyi idrak etmek mümkün değildir. Bu mertebe basit mücerred ruhlar âlemidir. Sadece akıl gücünün âsâr ve ahkâmını vasıtasıyla müşâhede edilebilmektedir.

³⁴⁹ Tirmizi, Tefsir Süre, 11; İbn Mace, Mukaddime, 13; İbn Hanbel, IV/11-12

Dördüncü mertebe:

Misal âlemdir. Bu mertebe ancak hayâl gücü ile kavranılabilmektedir.

Beşinci mertebe:

His ve şehâdet âlemdir. Bu mertebe zâhirî duyularla algılanabilmektedir.

Altıncı mertebe:

Bütün mertebelerin toplandığı ehadiyyet mertebesidir. Bu mertebe aynı zamanda insân-ı kâmil mertebesidir.

Bu mertebelerden her biri mutlak hakikat için bir yer ve mekân durumundadır. Öyleyse benzetme ve mecaz vasıtasıyla şu suâl sorulabilir. Çünkü suâl “mevcûdatı yaratılmadan önce” tabiri ile kısıtlandırıldığında, maksadın ilâhî mertebelerden bir mertebe olması gereklidir. Zira tabiatı gereği merâtib-i halkiyye (yaratılmış mertebeler) bilavasita takaddüm etmiştir. Şüphesiz daha önce bahsedildiği üzere bu mertebe taayyün-i sâni'dir. Suâlin cevabında var olan “amâ”dan amaç bu mertebedir, tasvir olunan “amâ” kelimesinin lügat manası değildir. Bu nedenle onun, alttan ve üstten gerekliliği olan “hava”dan nefyedilmesinin sebebi ve iki mânâ arasındaki ilişki şu şekildedir; nasıl ki ince / rakîk bulut güneşi örten perde konumunda değilse, benzer şekilde ilâhî ve kevnî hakikatlerin de bu mertebede hakîki vahdete perde olmaları mümkün gözükmemektedir. Zira ilâhî hakikatlerin çokluğu izâfîdir, hakîki değildir. Kevnî hakikatlerin çokluğu her ne kadar hakîki ise de ilmî ve gaybîdir. Harici (hariçte) ve şahidi (görünüşte) değildir. Merâtib-i halkiyyede tam aksine çokluk hem gerçektir hem de harici ve şahididir. Itlak meselesine gelince bu zümreden bazıları ‘amâiyye mertebesini mertebe-i ûlâ (birinci mertebe) olarak tanımlamışlardır. Lâkin zâhirden bakıldığında bu hadîs-i şerife uygun düşmemektedir. Ancak onlar hadiste vaki olan “halk” ifadesini icâd değil, takdir anlamında yorumlamışlardır. O halde taayyünden kasıt her bir hakikat ve mâhiyetin kendine has kaderi, ölçüsüne uygun belli istidât ve kâbiliyetleridir. Şüphesiz bu mânâdan murat edilen ikinci mertebedir ve onun evvelindeki mertebe ise birinci mertebedir. O, Sübhânehu a'lâ ve eceldir.

Rubâî

*Kıdem sıvına vâsıl olanlara ne mutlu,
Çünkü göz önüne getirirler bu taze nişânları
Her harfin yanlışını Kaleminden bulduklarında
Af suyu ve kerem yağmuruyla yıkarlar*

Suhanân-i Hâce-i Pârsâ

(1) بعد از گشایش مقال بستایش خجسته مال ملک متعال و توسل به درود فرخنده ورود صاحب ایات تکمیل و اکمال صلی الله علیه و علی اله خیر ال نموده میشود که این کلمه ی چند است از انفس قدسیه امناء طریقت و کبراء حقیقت که بر حواشی بعضی از کتب قدوة العلماء المحققین اسوة الکملاء العارفين المتوجه فی علم الباطن و الظاهر بما یضیق عن احاطة الصیف والفاتر قطب الشریعه و الریقة و الحقیقة و الدنیا و الدین خواجه محمد پارسا البخاری قدس الله تعالی سره در مواضع متفرقه ثبت افتاده بود و مرقوم خامه حقایق نگار معارف اثار ایشان گشته بنا بر خلوص اعتقاد و وفور اعتماد در قید کتابت آورده شد و درین صحیفه شریفه جمع کرده گشت، تا طالبان مستعد را آموز گاری بود، و واصلان مستعد را یاد گاری باشد.

عشاق هر کجا رقم کلک آن نگار

یابند بر وی از مژه کوهر فشان کنند

هریک گرفته حرفی از آنجا به یادگار

تعویذجان و حرز دل ناتوان کنند.

(۲) امیدواری بعنایت بی علت حضرت باری جل و علا است. که هر کس از میامن این کلمات با برکات بھر برداری، محرومان بی بھر را از گوشه خاطر فرو بگذارد، و بدعای خیر یاد آرد، و من الله الاعانة والتفیق والهدایة الی سوء الطریق.

(۳) بدانکه مستحق دوستی به حقیقت جز خدای تعالی نیست؛ هر که دیگری را دوست دارد، از جهل بود، مگر بدان وجه، که تعلق بوی سبحانه دارد. و این بدان که بدانی اسباب دوستی نگاه کنی، اول آن است که آدمی خود را و کمال خود را دوست دارد، و از حضرت این آن است که حق تعالی را دوست دارد. عجب آنکه کسی از گرما گریزد، سایه درخت را دوست دارد. و درخت را که قوام سایه بوی است دوست ندارد. مگر آن خود نداند که دوستی حق سبحانه ثمره معرفت وی است؟ و هم کس بدین مقرر آید، اگر چه سر و حقیقت آن نشناسد. هر فرعی عند عدم المانع به اصل خود بالذات مایل است. مدرک جمال مطلق وجود مضاف است که فرع اوست، یافت فرع واصل و شعور بفرعیت واصلیت میل ذاتی بر آن مترتب است، در هر صورتی

ضاهر اوست. و ظهورش به مظهری و صورتی مقیدنی، و ظاهر وجود فیض جمال مطلق و وجه حق است، و دوام و بقا لازم ذاتی او ' و یبقی وجه ربك ذوالجلال³⁵⁰ ای من حیث باطنه المطلق والا کرام، ای بظاهر المنبسط علی الکائنات. فیض جمال مطلق ظاهر وجود است.

که عام و منبسط است بر جمله علم، ارواح وی، و اجسام وی، و جواهر وی، و اعراض وی، در هر چه نظر کردم و بدیدم ظاهر و باطن او راه دیدم؛ و جمله موجودات علم را اوصاف و تعینات اسماء اخلاق او یافتیم. عین وجود، که ذاتست، یکی بیش نیست، و آنچ بر عالم منبسط است، و ظاهر اوصاف و تعینات نور و تنوعات و خواص ظهور، آن وجود یگانه است، که ذات است. و صفت از موصوف منفک نیست، کل ما يدرك و يشهد فهو حق ظاهر فی صورة خلق متوهم، و هی الصورة الظلیة فالظاهر هو الحق لا غیر. جمیع العقلاء یدعون تنزیه الله تعالی مع کونهم مقیدین، لان العقل لا یقول لا بـلتقید، و یرتبون الحدوث و ینفونه عن الحق سبحانه و ینزهونه. و اما العرفاء، المحققون، فلا یثبتون الحدوث اصلا و رأساً، فان شهوده التوحید بنفیه عن اصله، ثم یثبتہ، بعد نفیه بلحق بمعنی تجلی الحق تعالی معالانات بوجوههم فی الصور.

فیکون الحدوث عندهم ظهوره فی الصور المختلفة بـلتجالیات المتعاقبة غیر المتکررة. و عند المحققین لا غیر. والاغیار المسماة بالعلم عینه فهو سبحانه را حم فی مقام جمع الاحدیة مر حوم فی مقام التفصیل والکثرة، فعین الصورة المتجلية علی القب عین الصورة القلبیه فی الحقیقة، و ان اختلفت بالقابلية والمقبولية، فالحق سبحانه هو المتجلی و المتجلی له. فان اعتبرت ظهور الواحد الحق سبحانه فی صورت الکثرة، قلت المتجلی والمتجلی له. و ان اعتبرت احدیة، الجمع نفیت الغیر و قلت العین واحدة. فان أحدیة جمع الوجود یحکم بنفی السوی، و يشهد بقوله سبحانه: کل شیء هالک الا وجهه.³⁵¹ فاعجب ولا تغب عنه غز وجل فی التجلیات الغیر المتناهية. فانه واحد، لا موجود غیره. و اذا کان العین واحدة و لیس فی الجود غیر، فالذی ظهر فی صورة هو الذی ظهر فی صورة اخرى، فعین النور هو عین الظلمة، و عین الظلمة عین النور، و کذا جمیع المتضادات، لانها حقیقة واحدة. و من غفل عن مقام الوحدة یبقی فی حجاب الکثرة و ظلمتها.

سورة ٥٥ (الرحمن)، آية ٢٧. ³⁵⁰

سورة ٢٨ (القصص)، آية ٨٨. ³⁵¹

و هو مغموم ابداً لاحتجابه و جهله، فالوحدة منبع النور، والكثرة منبع الظلمة. و لا يعرف معنى التوحيد الا من له همة قوية عظيمة عالية، لا يقنع بظواهر العلوم، ولا يقف عند مبلغ العقلاء من العلم، بل يقدر على خرق الجب الناشئة من كثرة الصور ليصل الى ما لا يصل اليه الكفر، لا يقنع من كل من شئ الا بالب الذي هو الحقيقة، و الا يقف مع القشور والظواهر والتعينات. اهل الكشف يرون ان الله تعالى يجلى في كل نفس و لا يتكرر التجلى، و يرون ايضاً ان كل تجلى يعطى خلقاً جديداً، و يذهب بخلق. فالبقاء للوجود الحق الذي يظهر فيه هذا الصور مع الانات، والفاني هو التعين، و مع قطع النظر عن هذه الاعتبارات، فلافناء ولا بقاء ولا تجلى ولا حجاب ولا ابعاد ولا اقتراب، ولا يعرف هذا الا المطلع على حقيقة الوجود وظهوراته وتجلياته التعينات مع انها غير متناهية غير مكررة .

(٤) نزد اهل تحقيق غير و سوى نيست، فيض ازو و رجوع هم به او و درميانه هيچ ني جز او. و اين معنى بس عزيز و مشكل، درنيابد اين معنى را جز صاحب دل. حجة الإسلام- رحمه الله- < فرمود >

پوشیدگی و دشواری معرفت حق سبحانه از غایت روشنی است که بس ظاهرست و دلها طاقت دریافت آن ندارد، خفاش به روز نه بیند، نه از آن که چیزها به شب ظاهرتر است، لکن به روز بس ظاهر است، و چشم وی ضعیف، هر چه درو موجود است علی الدوام يك صفت اند در گواهی دادن بر کمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع جل ذکرة. اگر بر آفریدگار سبحانه غیبت و عدم ممکن بودی، آسمان و زمین ناچیز شدی، آنگاه وی را بضرورت بشناختندی. دیگر آنکه در کودکی این موجودات در چشم قران گرفته است در وقتی. که عقل آن نبوده است که شهادت آن بشنود. هر کرا چشم ضعیف نیست، هر چه را بیند، از آن روی بیند، که صنع وی است. چون چنین شد، در هر چه نگرد، خدای تعالی را بیند، اگر خواهی، در چیزی نگری که نه از وی است و نه به وی است، بلکه خود همه پر تو جمال حضرت اوست، و هم ازوست، و همه بدوست، بلکه خود همه اوست، که هیچ چیز را جزوی هستی به حقیقت نیست، بلکه هستی همه چیزها پر تو هستی اوست، نصیب همه چشمها از ملاحظه جمال ذات وی خیر کی است، و ثمره همه عقلها از نظر به عجایب صنع وی معرفت ضروری است.

هیچ کس مباد که در عظمت ذات وی انیشه کند، تا چگونه و چیست؛ و هیچ دل مباد که يك لحظه از عجایب صنع وی غافل ماند، تا هستی وی به چیست، و یکیست والله رحمة الله، حق سبحانه از همه مخلوقات و موجودات ظاهرتر است و از غایت

پیدای پنهان است خفی گشته، ظهور الحق سبحانه اظهر من الشمس، فمن طلب بعد العیان، فهو فی الخسران.

گوی این آدمی را نمشناسم. بعد از اختلاط که افعال و اقوال و اخلاق و هنرهای او را مشاهده کنی، گویی، نیکش شناختم؛ حق سبحانه، که جمله مخلوقات افعال و اقوال و آثار اوست، کی پنهان ماند؟ چرا با خود نگویی، خداوند سبحانه ذاتیست که هر چه دیدم و خواهم دید همه صنع اوست؟ پس دایم خدا را سبحانه از همه پیداتری بین، و مگر که نمی بینم. اگر غیر این دانی و بینی، مثلث چنان باشد که کسی در باغ گوید که برگ را می بینم و باغ را نمی بینم نه موجب ضحك باشد؟

ایچنین فهم کن خدا را هم
در همه روی او بین مردم

می نگر هر صباح در فالحق
زانکه خلق است مظهر خالق

آسمان و زمین و هر چه دروست
جز خدا را مبین، ممان در پوست

نیک و بد را چو حق کند پیدا

دیدن عین او بدست و خطا

چون و را بی شریک بگزینی
آنچ بودست و هم بود بینی

بی پری بر سمای روح پری
برکف و دست صد فتوح پری

(۵) الصف الذاتی للحق سبحانه احدیة الحق والوجوب الذاتی والغنی عن العلمین، فالاتحاد هو شهور الوجود الحق الواحد المطلق الذی الكل به موجود. فالحق یتحد به الكل من حیث کون کل شیء موجوداً به معدوم بنفسه، لا من حیث ان له وجوداً خاصاً

اتحد به، فانه محال، ولا اتصال هو ملاحظة البعد عينه متصلاً بالوجود الحلى بقطع النظر من تقيد وجوده بعينه، واسقاط اضافته اليه، فيرى اتصال مدد الوجود و نفس الرحمن اليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجودا به.

و النفس الرحمانى هو الوجود الاضافى للوحدانى بحقيقته، المتكثر بصور المعانى التى هى الاعيان، و الحوالها فى الحضرة الواحدية سمي به تشبيهاً بنفس الانسان المختلف بصور الحروف مع كونه هوآء ساذجاً فى نفسه و نظراً الى الغاية التى هى ترويج الاسماء الداخلة تحت حيطه الاسم الرحمن عن كرمها، و هو يكون الاشياء فيها، و كونها بلقوة كترويج الانسان بالنفس. الذات واحدة بنفسها، كثيرة بسمائها و صفاتها و افعالها، و هذه الكثرة لا يقدح فى وحدتها، لان كثرة الاسماء ناشية من كثرة الصفات، و كثرة الصفات لتعينات عارضة للذات باعتبار توجهها الى عالم الضهور، كتعينات الصفات من النصفية والثلاثية والرابعة و غيرها لذات الواحد باعتبار نسبتها الى اثنين والثلاثية والرابعة و غيرها. و لا شك ان النصف والثلاث والرابع ذلك الواحد فى الحقيقة و غيره باعتبار التعين، لان تعين ذات الواحد لا ينافى تعيينات تلك الاوصاف. و تعين كل وصف ينافى تعين وصف آخر، فللذات فى نفسها تعين مخصوص، و من حيث ظهورها فى صور الاسماء والصفات والافعال تعيينات غير محصورة.

و حقايق الاعيان الثابته من الجواهر و الاعراض هى تعيينات الافعال العارضة للذات الفايضة عنها قبل استعدادها لقبول استعدادها للقبول، و حقايق التعينات صور تحليلات الذات الواحدة فى نفسها على نفسها لنفسها، و الها فى صورة كل تعين ظهور باعتباره، و بطون باعتبار تعيينات آخر، ففى عالم التجرد لها ظهور باعتبار تعيينها الذاتى، و بطون باعتبار تعييناتها الاخر، و الها فى عالم الاسماء و الصفات والافعال بطون باعتبار تعيينها الذاتى، و ظهور باعتبار تعييناتها الآخر والتعين الذاتى لايزال باطناً عن الاشارة العقلية و الحسية ولا يحوم حوم حمى شهوده الا هو.

والتعينات الاخر باطنه فى الذات عن الاشارة الحسية لا العقلية، ظاهرة فى مظار الوجود بالشارتين، و تعين الذات يحتجب و يحتفى يبدو تعييناتها الاخر، وظهورها واطهار الحق سبحانه سر ذاته و صفاته فى مظاهر افعاله ما كان لخفايه عليه قبل ذلك، و لكن ليتجلى باسم الظاهر آخر كما كان متجلياً باسم الباطن اولاً، والعجب انه تعالى ما ظهر بشيء من مظاهر افعاله الا و قد احتجب به، و ذلك من اتقان صنعته، و بليغ حكمته، و لا تغنى بالاسم اللفظ بل مدلوله، و هو الذات الموصوفة بصفة كالطيف والقهار. و هذا معنى قول العلماء الاسم هو المسمى.

و الحق سبحانه وحدانی الذات والصفات والاسماء والافعال، بمعنى ان كل شیء نسب اليه ذات او صفة او اسم او فعل، و نسبتها اليه مجازية لا نفا في الحقيقة عكوس انوار تجليات الذات و الصفات الازليه والاسماء والافعال الآلهيه في مظاهر الكون. و ليس لمظاهرها شیء منها حقيقة كما للمرأة من الصور المتجلية فيها، فالسمع و البصر و غیر هما من الصفات في ای موصوف كان هو الله عز و خل حقيقة و نجو قوله تعالى: و هو السميع البصير³⁵² اشارة الى تخصصه بالصفات و الاسماء. والاسماء ينقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله، والصفات كالرحمن، والافعالية كخالق، و منحصر باعتبار الانس، والهيبه عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية. كالقهار. والصفات ينقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية، و هي سبعة الحيوية والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، و باعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية، و هي ماعدا السبعة. ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل، كحظ الملائكة من اسم السبوح اقدس و لذلك قالوا، و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك. و حظ الشيطان من اسم الجبار المتكبر، و لذلك عصي و استكبر. و اختص الانسان بالحظ من جميع السماء، و لذلك اطاع تارة و عصي أخرى؛ و قال تعالى: و علم آدم الاسماء كلها³⁵³، ای ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هیأة بتلك الطایف للتحقق بكل اسماء الجمالية و عبر عنها بيديه. فقال لا بليس ما منعك ان تسجد اما خلقت بيدي³⁵⁴. و كل ما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة، او الجلال كملائكة العذاب والشيطان. وعلامة المتحقق باسم من اسمائه تعالى ان تجدد معناه في نفسه، كالمحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشیء كما لم يتغير الحاج - قدس الله روحه - تصديق لتحقيقه بهذا الاسم.

(٦) اهل بصیرت گفته اند - قدس الله تعالی ارواحهم - ذات را صفت معینه و اعتبار تجلی از تجلیات وی اسم می نامند. و اسماء ملفوظه اسماء الاسماء است. و نزد بعضی از ایشان اسما و صفات دو لفظ مترادفی اند بر یک معنی، چه تكثر در ذات به سبب تكثر صفات است؛ و صفات خداوند عز و جل نه عین ذات، و نه غیر ذات است. و بعضی به این عبارت گفتند که هم عین و هم غیرست. عین ذات است زیرا آنجا موجودی نیست مغایر ذات حق المغایرة که از آنجا کفر محض و شرک بحث لازم آید. و از آن وجه غیر ذات است، که مفهومات صفات علی القطع مختلف اند، و کثرت صفات از اختلاف موجودات و اعتبارات.

سورة ٤٢ (الشورى) آية ٩. 352

سورة ٢ (البقرة) آية ٣١. 353

سورة ٣٨ (ص)، آية ٧٥. 354

و نسب و اضافات می خیزد. ذوق انبیا و اولیا به آن گواهی می دهد که الله تعالی صفات علی الحقیقة هو بها موصف. مقام معرفت اسماء و صفات الهی در غایت عظمت است. جز اهل صفوت و خلت را بر آن اطلاع ندهند. در هر دلی نور عزت اسرار معارف او نگنجد، و هر گوش طاقت سماع آن ندارد صدر عنه سبحانه الوجود علی اتم الوجود، وله سبحانه باعتبار نسبة إلى البعض الموجات او الى جميعها، مثلاً اسم الحی و الحق بالنظر الى موت الغیر و بطلانه، واسم الواجب والقیم بالنظر الى مغایرته لساتر الذوات فی عدم الحاجة الى علیه موجدة، و الحق انه سبحانه هو الموجود الذی له الذات الحق لها حقیقة الوجود، و ان کل ما سواه، فهو معدوم الا من الوجه الذی یلی قیومیه عز و علا.

هستی که وجود او به خود نیست
 هستیش نماندن از خرد نیست
 هستی که حق قوام دارد
 او نیست لیکن نام دارد

مثلاً نور القمر اذا كان مستفاداً من النور الشمس، وهو فی ذاته فان و هالك معدوم، فلا نور فی حقیقة الا نور الشمس. فكان نور القمر هو نور الشمس حتی كانه هو فكيف يجوز مع ذلك ان يجعل القمر شريكاً للشمس فی افضة النور، نعم لو سمی نور القمر سبب من حيث الا صطلاح لافاضة نور الشمس لیلاً علی العرض، فلامشاحة، ولك (كذا!) لا يجوز ان يغفل عن تبعية نوره لنور الشمس.

Tercüme

1-Mülk-i müteâl Allah'ın adıyla ve onun ekmel ayetlerinin sahibi Hz. Peygambere (s.a.v.) sayısız tevessül ve dua dan sonra.

Bilinir ki, bu birkaç kelime tarîkatın eminlerinden ve hakikatin büyüklerinin nefeslerinden sadır olan bu birkaç kelime-i kudsî ariflerin kâmillerinin örnekleri, muhakkik âlimlerin yücelerinin kitapları kenarında yazılmıştır. İlmi bâtın ve zâhir ilmini defterlerin ve sahifelerin izafe ettiği kadar.

Şeriat, tarîkat, hakikat, dünya ve din kutbu Hâce Muhammad Parsa Buhari (Allah onun sırrını takdis etsin) güzel hakikatler ve onun bazı maarif dolu olan eserleri yazıya geçirilmiştir. Ta ki istidat sahibi talebelerin irfânını artırsın ve tarîkate ilerlemiş olanlara da bir hâtıra olsun.

Şiir

Âşıklar, o sevgilinin kaleminden her nerede bir iz bulurlar/buldular

O izin üzerine kirpiklerinden cevher saçtılar

Herkes o sözlerden bir harfi hatıra olarak yanına alır

Ruhuna ve gönlüne muska olarak yanına alır

2- Herkes bu mübarek kelimelerin bereket ve faydasını görür ve nasibini bulur. Kendi köşelerinde nasipsiz ve mahrum olanlara gelince onlara da hayr dua olsun zira sırât-ı müstekime hidayet, tevfik ancak Allah'ın yardımıyla.

3- Bilin ki, Yüce Allah'tan başka hiç kimse hakikate dostluğa layık değildir; Kim ki başkasını dost tutar cehalettedir. O yüz ki Sübhân olan Allah'ın kokusuyla bir ilişkisi bulunsun. Bu da şunu bilmektir ki, dostluk sebeplerine bilmen gerekir. İlki şudur ki, insan ilk önce kendi ve kemâlini dost tutar. Buradan hareketle hakk'ı zâtında Hakkı teâlâ'yı sever. Hayret verici şu ki; sıcaktan kaçan kimse ağacın gölgesini dost tutar fakat o güzel kokulu gölgeyi ayakta tutan ağacı sevmez. O kişi bilmiyor ki Cenâb-ı Hakk'ı sevmenin meyvesi onun marifettir. Ve bir kişi ki din karargâhını görmeye gelir fakat sır ve hakikatini tanımaz. Her fer'î olan engellerin ortadan kalkması durumunda kendi aslına dönmeye bizatihi mâildir yönelir. Mutlak cemâli idrak eden varlık muzafı ve o fer'îdir. Bir dalın asıl, şuuru fer'îyet ve asliyet ile birlikte tertip üzere bulunur; her surette zahir olan O'dur. Ve (Celâl sahibi rabbinin vechi bâkî kalacaktır) ayetinden hareketle devam ve bekâ onun zâtına aittir.

Ey bâtını itibari açısından mutlak ikram olan! Ey zâhiri tüm kâinata münbasıt olmuş.

Cemâli mutlakın feyzi varlığın zâhirdir. Tüm âlemdeki varlığın tamamına yayılmıştır. O'nun ruhların, O'nun cisimlerin, O'nun cevherleri, O'nun arazları, her neyi baksam O'nun zâhir ve bâtını yol gördüm. Bütün mevcudatı âlemin vasıf ve taayyünlerini O'nun ahlakının isimleri olarak buldum. Varlığın aynı zâttır onun ötesi yoktur ve tüm âleme yayılmıştır. Zâhiri vasıflar nurun taayyünleri ve çeşitliliği ve zuhurun hususiyetlerinde O' vücûd tektir. Ve (zâttan) ibarettir. Sıfat mevsufundan ayrılmış değildir. İdrak edilen her şey tevehhüm edilmiştir ve O' gölge bir surettir zâhir olan ancak Hakk'tır başkası değildir. Bütün akıllar kendi sınırlı akıllarına rağmen Allah'ı tenzih ederler. Mutlak cemâli idrak ederler. Çünkü akıl ancak takyitle konuşur, hâdis olanı tertip eder ve onu Hakk'tan nefiy ve tenzih yoluna giderler. Muhakkik olan ariflere gelince; her şeyden önce hudûs'u ispat etmeye çalışmazlar. Hudûsun önce Allah için mümkün olmadığını söylemek ve tevhidin aslından olmadığını kabul ettikten sonra hudûsu ispat etmeye çalışmak, Allah'ın kullarına farklı suretlerde tecellisi anlamına gelir ki bu tevhidin şühûdudur.

Muhakkik ariflerin indinde hudûs O'nun çeşitli suretlerde, tekrara düşmeksizin, peş peşe tecelliyatından ibarettir. Bu durum sadece muhakkikler için böyledir. Ağyâr olarak isimlendirilen âlem-i ayn de Hak sübhâne ehadiyetin 'cem' makamında 'rahim', kesret ve tafsil makamında ise 'merhum' dur. Kalbe tecelli eden suretin aslı, hakikatteki kalbi suretin kaynağıdır. Şayet kabiliyet ve makbuliyet her ne kadar birbirinden ayrı şeyler ise de Allah hem tecelli eden hem de tecelli edilendir. Bir tek olan Allah'ın pek çok surette zuhur etmesini dikkate alırsan, Allah hem tecelli eden hem de tecelli edilendir dersin. Ehadiyyeti dikkate alırsan, cem makamında diğer bütün her şeyi ortadan kaldırır, sen de 'ayn' (varlığın kaynağı) tektir dersin. Bütün varlıkta ehadiyyet mâsivânın nefiy edilmesi anlamındadır. ('O'nun zatı dışında her şey helak olacaktır.) ayeti bu hakikate şahitlik eder. Şaşır ve bil ki, Allah sonsuz ve farklı tecellilerini devam ettirir. Ayn bir olduğunda varlıkta başka bir şeyin bulunması söz konusu değildir. Bir surette zuhur eden başka surette de zuhur edebilir. Nurun aslı (ayn) aynı zamanda karanlığın da aynıdır. Karanlığın kaynağı ise nurun da aynıdır. Bütün zıtlıklarda durum bu şekildedir. Çünkü O' tek bir hakikattir. Kim vahdet makamından gafil olursa, kesret ve zulmet(karanlık)örtüsünün altında kalır. Cehaleti ve bu örtüyü örtünmesi sebebiyle her zaman kederli, gamlıdır. Halbuki vahdet nurun kaynağı, kesret ise zulmet kaynağıdır. Tevhidin anlamını ancak son derece güçlü himmetle yüce olan kimse bilebilir. O kimse ilimlerin zâhiri ile ikna olmaz, akıl ehlinin ilimde ulaştıkları son nokta da durmaz. Bilakis fikirle ulaşamayan, suret çokluğundan kaynaklanan perdeleri yırtmaya gücü vardır, her konuda özü oluşturan hakikatten gayrisıyla kanaat etmez. Dış görünüşler ve suretler ile durmaz. Keşif ehli, Allah'ın her nefiste tecellide tekrar olmaksızın tecelli ettiğini görürler. Aynı şekilde her tecellinin yeni bir halk-ı cedid (yaratmayı (halk) ortadan kaldırıp yeni bir yaratma meydana getirdiğini) verdiğini görürler. Bekâ kendisinde suretlerin ve gölgeleri ile birlikte zuhur ettiği hakkın vücûdu içindir. Fâni olan ise taayyündür. Bu varsayımları dikkate almadan, fenâ, bekâ, tecelli, ib'âd,(uzaklaştırma) iktirab (yakınlaşma) kavramlarının anlaşılması mümkün değildir. Bu kavramları ancak hakikâtul vücudun tekrar etmeyen gayrimütenahi, taayyün, tecelli ve zuhurlarına muttali olanlar bilirler.

4- Ehli tahkik katında gayr ve (siva) diye bir şey yoktur. Feyz ondandır ve dönüş hem ona dır, ve arada yalnızca O' vardır. Ve bu mânâ oldukça değerli ve zordur, ve bu mânâyı kalp sahibinden başkası bulamaz. Hüccetü'l islam rahmetullah buyurdular: Hakk'ın marifetinin örtülü ve zorlu oluşu açıklıktan ötürüdür. Her şey geceleyin karanlık gündüz zâhir iken yarasa gündüz göremez. Çünkü onun gözleri zayıftır. Var olan her şey devam üzere (bir ağızdan, yek vücud) muhalefete düşmeden Sâni' olan Allah'ın azamet, celâl, kudret ve ilminin kemaline

şahitlik eder. Eğer Hakk için bir gaybet ve adem mümkün olsa yerler ve gökler yok olurdu ancak o vakit onu zorunlu bir şekilde tanırdın. Diğer bir örnek ise çocuk bütün mevcudatı Kur'an'ın gözünden okumuştur. Fakat çocukluk vaktinde onda akıl olmadığı için onun şهادeti dikkate alınmaz. Her kimin ki gözü zayıf değildir, o her şeyi görür ve O'nun gördüğü şey O'nun yaratmalarıdır. Durum böyle olunca ister bir şeyi Allah'tan görsün ister görmesin her neye ki bakar Allah'ı Teâlâ'yı görür. Hepsi Hz. Hakk'ın parlılarıdır ve her şey O'ndandır, her şey O'nu sever ve belki her şey O' dur. Ancak hiçbir şey varlığın hakikatte cüz'u değildir. Aksine bütün şeylerin varlıkları O'nun varlığının yansımalarıdır. Bütün gözlerin nasibi kimdedir? Hiç kimse nasıl ve niçin diye Allah'ın büyüklüğünden endişe etmesin. Hiçbir gönül O'nun varlığı nasıldır diye O'nun yaratmalarındaki acayipliklerinden bir an olsun gafil olmasın. En çok zâhir olandır ve bütün açıklıklardan aynı zamanda en gizli olandır. Ve bu aşırı zuhur sebebiyle de gizlenmiştir. Yoksa Hakk güneşin zuhurundan daha zâhirdir. Bu kadar zuhurdan sonra zuhur isteyen hüsrandır. Dersin ki ben bu (insanı tanımıyorum.) Onun fiilleri, sözlerini, hünerlerini karşılaştıktan sonra görürsün dersin ki: (onu iyi bir insan olarak tanıdım). Bütün mahlukât fiiller, sözler ve eserler odur. Nasıl gizli kalır? Neden kendine demiyorsun ki; Hakk teâlâ öyle bir zâttır ki her ne gördüğüm ve her ne görmek isteyeceğim her şey O'nun yaratmasıdır? O halde görmesen de Hakk teâlâ'yı her şey de dâim ve zâhir bil. Eğer bu şekilde bir görme ve bilmeye sahip değilsen, senin durumun bir bahçede (yaprağı görüyorum ama bahçeyi göremiyorum) diyen kimsenin durumu gibi gülünesi olur.

Şiir

*Bu şekilde anla Hakk'ı
Her şey de O'nun yüzünü gör her zaman*

*Her sabah gökyüzüne baktığında
Ki o Hakk'ın mazharı olan bir halktır*

*Gökyüzü yeryüzü ve her şey ondandır
Hak'tan gayrısına gör yalnızca kabukta kalma*

*İyilik ve kötülüğü Hak peyda eyledi
Gözün onu görmesi hata ve yanlışır*

*Çünkü onu ne zaman şeriksiz gördüm
O öyleydi ve öyle göresin*

*Ruh semasında kanatsız olarak uçarsan
Elinde ve avcunda yüz fetih elde edersin*

5- Hakk'ın zâti vasıflarından biriside onun ahadiyyetül Hakk'tır. Ve vücûdu zâti bütün alemlerden müstağnidir. İttihat (teklik) her şeyin kendisiyle var olduğu, tek ve mutlak olan hâkiki varlığın şühûdudur (tanınmasıdır). Hak kendi başına varlığı olmayan her şeyin kendisiyle var olduğudur. Yoksa mevcudun Hak ile ittihat etmiş müstakil bir varlığı yoktur. Aksini düşünmek muhaldir. Ve (İttisal) ise kulun kendi mukayyed varlığında kat'î nazar ederek yüce varlıkla kendi aynını beraber mülâhaza etmesi ve kendisinde iskât-ı izâfetin kendisine ulaşmasıdır. Bu durumda iken salik kendisine ilâhi yardımın ve nefes-i rahmânın kendisine kesintisiz, devam üzere ulaştığını gördüğü halde mevcûd olduğunu bilir.

(Nefes-i rahmânî) hakikat itibari ile aslında vahdânî izafî bir varlıktır. Â'yan olan manaların suretinde çoğalır. Ve onun vâhidiyyet makamındaki halleri harflerin suretlerine göre değişen insan nefesine teşbih edilmiştir. Aslında harflerin suretleri farklıdır. Gaye ise rahman isminin korumasına dahil olan isimleri diğerlerinden ayırmak ve ortaya koymaktır. Pek çok eşya bu isim dairesinin içine dahil olur ve onun bilkuvve ortaya çıkışı insanın nefesi ile revaç bulur. Zât, kendi başına tektir, isimleri, sıfatları ve fiilleri bakımından çoktur. Bu çokluk(kesret) zâtın vahdetine zarar vermez. Çünkü isimlerin çokluğu, sıfatların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Sıfatların çokluğu, âlemi zuhura yönelmesi itibari ile zât'a ait arızı taayyünlerden dolayıdır. Tıpkı bir sayısına iki, üç, dört ve benzeri sayıları nisbet edilmesi ve yarım, üçte bir, dörtte bir şeklinde sıfatlanması gibi. Şüphe yok ki, yarım, çeyrek, üçte bir ile kast edilen birinin bizahtihî kendisidir. Bu şekilde nisbetler taayyün itibari ile. Çünkü vâhid olan zâtın taayyün etmesi, bu sıfatların taayyünü ile çelişmez. Her bir vasfın taayyünü başka bir vasfın taayyünü ile çelişir. Aslında zâtın kendine has bir taayyünü vardır. Çünkü onun isimlerin, sıfatların ve fiillerin suretlerine zuhur etmesi, sınırsız bir taayyündür. Cevherler ve arazlardan oluşan a'yân-ı sâbite'nin hakikatleri, a'yân-ı sâbite' deki varlıkların taayyünü oradaki istidatlarına göre gerçekleşir.

Suretlerin taayyünlerinin hakikati ise, bir zâtın kendisi için kendi zâtından kendi zâtına tecellisidir. Ve her surette zuhur itibari ile bir taayyün vardır. Bâtın itibari ile başka taayyün vardır. Âlem-i tecerrüdde her istidadın taayyün-i zâtisi itibari ile bir zuhur vardır ve yine bâtin itibari ile bir başka taayyünü vardır. Ve her istidat için âlem-i esmâ, sıfat ve ef'âl'de bâtin itibari ile bir taayyünü zâti ve zuhur itibari ile bir başka taayyün ve taayyünü zâti vardır. Zâti taayyün akli ve hissi işaretleri içerisinde barındırır. Diğer taayyünler ise hissi işaretler bulundururken akli işaretler bulundurmaz. Bunlar mezâhir-ül vücûta iki işaretle zâhirdir. Zâtın taayyünü başka bir taayyünün ortaya çıkmasıyla ihticab eder, gizlenir. Bu taayyünlerin taayyün etmesi, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının sırrını ortaya çıkarması, daha önceden gizli olan fiillerinin zuhûr

etmesiyle meydana gelir. İlk önce bâtının ismiyle tecelli ettiği gibi son olarak ta zâhir'in ismiyle tecelli tecelli eder. İlginç olan şudur ki, Allah fiillerinin mazharlarında bir şey zuhûr ettiğinde yine aynı şeyle ihticap eder. (Ona bâtın bir anlam verir) bu durum Allah'ın sanatının mükemmelliği ve hikmetinin eşsizliğinden kaynaklanır. Sadece lafzi (lafzın ismini) değil, onun delâlet ettiği şeyleri de kasteder. O, hem latîf ve kakhâr ismi ile mevsuftur. İşte âlimlerin (isim müsemmadır) dedikleri mânâ budur.

Aslında Allah, zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde tektir (vahdâni). Yani zât, sıfat, isim ve fiil olarak Allah'a izâfe edilen her şeyin izâfeti mecazidir. Aslında bu, Zât'ın, tecelli nurlarının, ezeli sıfatlarının, isimlerinin ve ilâhi fiillerinin âleme yansımasıdır. (Âlemde görünür hale gelmesidir.) ve tıpkı aynaya yansıyan görüntüde olduğu gibi bu görüntülerde hakikat yoktur (gerçek değildir.) görme duyma ve bunların dışındaki sıfatlar Allah'ta hakiki olarak vardır. (Allah her şeyi işiten ve görendir) ayeti bunun Allah'a mahsus bir görme veya duyma olduğuna işaret etmektedir. (Yani isimlerin ve sıfatların O'na mahsus olduğuna işaret eder). İsimler zât, sıfat ve fiil olmaları itibariyle ayrılırlar. Zâti olanlara örnek "Allah", sıfatı olanlara örnek "Rahmân", fiili olanlar örnek ise "hâlik"tır. Bütün bunlar insana nispet edildiğinde sınırlıdır. Cemâliyyetteki (Cemâl) heybete muttali olunduğunda, "latîf" gibidir. Celâliyyetteki (Celâl) heybete muttali olunduğunda ise "kakhâr" gibidir. Sıfatlar Allah'ın zâtı ile ilgili olanlar ve kulların fiilleriyle ilgili olanlar olmak üzere ayrılır. Allah'ın zâtı ile ilgili olanlar yedi tanedir; Hayât, İlim, İrade, Kudret, Semî', Basar ve Kelâmdır. Kulların fiilleriyle ilgili olan sıfatlar ise bu yedi sıfatın dışında kalanlardır. İnsan dışındaki her bir mahlûkun bazı isimlerde bir payı vardır. Tıpkı meleklerin "Es-sebbûh" ve "El-kuddûs" isimlerinde paylarının olduğu gibi. (Biz seni hamdinle teşbih ederken ve seni takdis ederken) ayetine işaret ediyor. Şeytanın ise "Cebbâr" ve "Mütekebbir" isimlerinde bir payı vardır. Bundan dolayı isyan etmiş ve kibirlenmiştir. Bütün isimlerde payı olması ise insana mahsus bir özellik kılınmıştır. Bu sebeple insan bazen itaat etmiş bazen de isyan etmiştir. (Allah-ü teâlâ Ademe bütün isimleri öğretti.) Dedi (ayete işaret ediyor.) Allah isimlerinin her birini latif bir şekilde insanın fitratına yerleştirmiştir. Cemâl isimlerinin hepsini gerçekleştirsün diye yerleştirmiştir. Bu yerleştirmeyi "eliyle yerleştirdi" şeklinde tabir etmiştir. Allah, İblis'e, (ben onu elimle yarattığım halde ona (adem) secde etmekten seni alı koyan nedir) dedi. Onun dışındaki bütün varlıklar bir'in (vâhid) eliyle yaratılmışlardır. Çünkü o ya rahmet meleklerinde olduğu gibi Cemâl sıfatının bir yansımasıdır ya da azap melekleri ve şeytanda olduğu gibi Celâl sıfatının bir yansımasıdır. Allah'ın isimlerinden birini gerçekleştirdiğinin (kendisinde tecelli eden) alameti, bu ismin

manasını nefsinde bulmasıdır. Hak ismini gerçekleştiren kimsenin alameti ise, hiçbir şeyle değişmemesidir. Tıpkı Hâce'nin bu ismin tecelli ettiğini doğrulamadan vazgeçmediği gibi.

6- Ehl-i basiret söylemişlerdir (Allah sırlarına takdis etsin) zâtın bir sıfat-ı muavvene ve tecelliyâtından zuhur eden zuhur eden tecellisi vardır ki, ona isim adını verdiler. Ve isimlere “isimlerin isimleri” şeklinde telafuz edilmiştir. Ve bazılarına göre esma ve sıfat aynı anlama gelen iki farklı kelimedir. Zâtın tekessürüne sebep sıfatın çokluğudur. Bununla birlikte Huda'nın sıfatı zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Ve bazıları bu ibâre ile ilgili olarak “hem aynıdır hem gayrıdır” dediler. Zâtının aynıdır zira orada Hakk'ın zâtına mugayir bir mevcut yoktur. Bu makamda “mugâyeret vardır” demek küfr-i mahz ve şirk demektir.

“Allah'ın sıfatları zâtının gayrıdır” anlayışında sıfatların içerikleri kat'î şekilde birbirinden farklıdır ve sıfatların çokluğu mevûdât, i'tibârât ve niseb ve izâfettlerin ihtilâfından ortaya çıkar.

Zevk-i enbiyâ ve evliyâ şâhitlik eder ki, Allahü Teâlâ “hüve” hakikatının sıfatı ile mevsuftur. Esmâ ve sıfât-ı ilâhî mârifetinin makamı gâyet yücedir. Ehl-i safvet ve hulletten gayrisine bu makamdan haber verilmez. Her gönüle O'nun mârifetinin esrârı sırlarının izzeti sığmaz ve her kulağın bu sırları işitmeye tâkati yoktur.

Varlık (vücûd) O'nda en mükemmel varlık olarak sâdır oldu. Varlıkların bazılarına ya da tamamına nisbetle Allah'ın isimleri vardır. Mesela “Hayy” ve “Hakk” isimleri başkasının ölümü ve yok olmasına nisbetle verilen isimlerdir. “Vacip” ve “Kayyım” isimleri ise ihtiyaç karşısında bir mevcut illete muhtaç olan sair zevattan farklılığa işaret eden isimlerdir. “Hakk” ismi ise, O'nun zâtı itibari ile mevcûd olması, varlığın hakikatının O'na ait olması, O'nun kayyumiyyeti ile mevcûd olan her şeyin madûm (yok) hükmünde olmasını ifade eder.

Şiir

*Bir şey ki varlığı kendiliğinden değildir,
Ona varlık vermek akıl işi değildir
Bir varlık ki onun varlığı Hak ile kaim olur,
Aslında o yoktur ancak ismi vardır*

Mesela ayın nuru güneşten kaynaklanmaktadır. Yoksa ayın nûru zâtı itibari ile yoktur, geçicidir, hakikatte yalnızca güneşin nûrunun varlığı söz konusudur.

Ayın nuru aslında güneşin nuru olduğu halde ayın kendi izâfî nûruna nisbeten güneşe şirk (ortaklık) koşması nasıl câiz olur!

“Ayın nûru” ifadesine ancak geceleyin güneşin nûrunu yansıtması anlamında kullanıldığının da karşı çıkılmaz. Senin için de aynı bu şekilde güneşin nuru için O’nun nurunu takipten gaflette bulunman câiz değildir.

Risâle-i Şerâit-i Zikr

سر رشته دولت ای برادر بکف آر
و بن عمر گرمی بخسارت مگذار
دایم همه جا با همه کس در همه کار
میدار نهفته چشم دل جانب یار

بدان افناک الله عنک و ابقا که به حصیل طریقه حضرت خواجه بزرگوار و خلفاء ایشان قدس الله تعالی ارواهم بعد از تصحیح عقیده و تطبیق آن بعقاید سلف صالح³⁵⁵ رضوان الله علیهم اجمین واتبیان با عمال صالحه و اتباع سنن ماثوره و اجتناب از مخطوات و مکروهات دوام حضور است مع الحق³⁵⁶ سبحانه علی مرا اوقات من غیر فتره و تشتت عزمیه و این حضور را³⁵⁷ چون ملکه نفس سالک³⁵⁸ کرده مشاهده خوانند و طریق و صول بدین دولت بر سه گونه است. (اول طریق) ذکر است که بحضور قلب کلمه طیبه لا اله الا الله را³⁵⁹ تکرار کند و در طرف نفی جمیع محدثات را بنظر فنا و عدم³⁶⁰ مطالعه نماید³⁶¹ و در طرف اثبات وجود معبود بحق را بنظر قدم و بقا مشاهده نماید در لوقت³⁶² تکرار کلمه زبانرا بر کام چسباند و بدل صنوبری که متعلق دل حقیقی است متوجه گردد و نفس خود را در ون کشد و بقوت تمام بگوید بر وجهی

³⁵⁵ ب - صالح.

³⁵⁶ ب : الله.

³⁵⁷ ب - را.

³⁵⁸ ب - سالک و ملک وی شود.

³⁵⁹ ب - را.

³⁶⁰ ب - عدم و فنا.

³⁶¹ ب : کند.

³⁶² ب : وقت.

که اثر آن بدل رسد و دل از آن متأثر گردد و بی آنکه اثر آن بر ظاهر³⁶³ پیدا آید که اگر کسی بفرض پهلوی او نشسته باشد می باید که از آن آگاه نشود و جمیع اوقات را مستغرق این ذکر گرداند و هیچ شغل از آن باز نماند چه در رفتن و آمدن و چه در گفتن و شنیدن و چه در خفتن و خواستن و اگر بواسطه بعض اشغال درین تکرار فتوری واقع میشود می باید که چشم دل بآن باشد و با کلیمه از آن غافل نگردد و اگر پیش از صبح در تکرار این کلمه مبالغه پیشتر کند امید است که برکت آن بتمام روز برسد و همچنین پیش از خواب کردن اگر³⁶⁴ در آن مبالغه نماید امیدست که برکت آن بتمام شب برسد و شک نیست که چون برین تکرار مواظبت نماید در بعض اوقات ویرا کیفیت بخودی و بیشعوری که مقدمه جذبه است حاصل خواهد آمد می باید که خود را بآن کیفیت دهد و آن مقدار که تواند نگاه دارد و چون آن کیفیت روی در نقصان آرد بستر تکرار باز آید و چون این معنی مرة بعد اخری بحصول پوندد امید است که ویرا ملکه حاصل شود که اگر چه آن کیفیت بالفعل حال وی نباشد و حال وی مندرج در علم گردد اما هر گاه که خواهد باز که توجهی بآن حال متحقق تواند گشت و حبس نفس را اگر مزاج بآن وفا کند که در یک نفس زدن سه بار یا پنج یا هفت بار بآن مقدار که تواند کلمه را تکرار کند در نفی خواطر و حصول کیفیت بخودی دخلی تمام است و وجدان حلاوات عظمیه بر آن.

(مترتب دوم طریقه) توجه و مراقبه است که آن معنی همچون و چگونه را که از اسم مبارک الله مفهوم میگردد³⁶⁵ بی واسطه عبارت عربی و عبری و فارسی و غیر آن ملاحظه نماید³⁶⁶ آن تکلف کند تا آن زمان که کلفت از میان برخیزد و چون این معنی پیش از تصرف جذبه در وجود سالک تعذری تمام دارد می شاید که معنی مقصود را بصورت نوری بسیط محیط بجمیع موجودات علمی و عینی در برابر بصیرت بدارد و بآن بجمیع قوی و مدارک متوجه قلب صنوبری گردد تا آنزمان³⁶⁷ که آن صورت از میان برخیزد و مقصود بران مترتب گردد.

363 ب + وی.

364 ب - اگر.

365 ب : می گردد.

366 ب + و آن معنی را نگاه داشته بجمیع مدارکات و قوی متوجه قلب صنوبری گردد بدین مداومت نماید و در نگاه داشت.

367 ب : آن زمان.

و (سیوم طریقه) رابط است به پیر پرو که بمقام مشاهده رسیده باشد و بتجلیات ذاتیه محقق گشته³⁶⁸ دیداری وی بمقتضای هم الذین اذا را و ذکر الله فایده ذکر دهد و صحبت وی بموجب هم جلاء الله نتیجه صحبت مذکر پس چون دولت دیدار³⁶⁹ صحبت چنین عزیزی دست دهد و اثر انرا در خود بیابد چند آنکه تواند انرا نگاه دارد و اگر در ان معنی فتوری واقع شود. باز بصحبت وی مراجعت نماید تا برکت وی آن معنی پر تواند از دو همچنین مره بعد اخری تا آن زمان که آن کیفیت ملکه وی گردد و اگر چنانچه آن عزیز غایب باشد صورت ویرا³⁷⁰ در خیال گرفته بجمیع قوای ظاهری و باطنی متوجه قلب صنوبری گردد و هر خاطری که دراید نفی کند تا آن کیفیت غیبت و بخودی روی نماید و تکرار این معامله ملکه گردد و هیچ طریق از ین اقرب نیست. بسیار باشد که چون مرید را قابلیت آن باشد که پیر در وی تصرف کند در اول صحبت وی را بمرتبه مشاهده رساند³⁷¹ و چون در یافت صحبت چنین عزیز درین روزگار اعزمن الکبریت الاحمر است می باید که یکی از ان دو طریقه که بشتر مذکور شد اشتغال نماید و از بیان این طرق ثلثه معلوم شد که توجه بقلب صنوبری که در عرف این طایفه آنرا وقوف قلبی خوانند در جمیع اوقات ضروری است و حضرت خواجه³⁷² آنرا از لوازم می شمرده اند و من اسرار الحضرة المولویه.³⁷³

(بیت *)

مانند مرغی باش همان بر بیضه دل پاسبان
 کر بیضه دل زایدت متی و زوق و قهقهه
 رو بر در دل بنشین کار دلبر
 وقت سحری آید بانیم شبی آید

و اما وقوف زمانی که عبارت از محاسبه اوقات است که بتفرقه میگردد یا بجمعیت و همچنین وقوف عددی که ملاحظه عدد ذکر است که نتیجه میدهد یانی لازم نیست و می شاید که در اثنای یکی ازین طرق ثلثه انوار و افعات روی نمودن گیرد می باید

ب : و. 368

ب - ذکر دهد و صحبت وی بموجب هم جلاء الله نتیجه صحبت مذکر پس چون دولت دیدار. 369

ب : او را. 370

ب - رسند. 371

ب - قدس سره. 372

ب + قدس سره العزیز. 373

که از آن عراض نموده بقصود حقیقی اشتغال نماید و از سخنان حضرت خواجه است³⁷⁴ که واقعه علامت قبول طاعت است و پس از واقعه حاصلی نست³⁷⁵.

(بیت *)

چو غلامی آفتم همه ز افتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

می باید که چون حق سبحانه و تعالی توفیق اشتغال باین طریقه را رفیق ین³⁷⁶ دولتمندی گرداند خود را بآن مشهور نیارد³⁷⁷ و علم نگرداند و بقدر امکان در اخفای آن گوشد و از محرم و نا محرم پنهان دارد از خواجه پرسیدند که بنای طریقه شوما بر چیست مرمودند که خلوت در انجمن بظاهر با خلق و باطن با حق سبحانه

(بیت *)

از دررون شو اشنا و از برون بیگانه وش
انچنین زیبا روشن کم می بود اندر جهان

و بعض ازین طایفه گفته اند که لطیفترین حجابی و شریفترین نقابی این طریقه را صورت افاده و استفاده است که ارباب علم را می باشد می باید که طریقه خود را بآن مستور سازند و از نظر خلق دور اندازند و دیگر می باید که از صحبت اضداد اجتناب نمایند تخصیص از صحبت جماعتی³⁷⁸ که از نور ایمان دور و بطلمات طبیعت مسرور دعوی فیض وهی نور بخشی کنند و در لباس فقرا³⁷⁹ دعا علم صناعت عمر در گدایی و ضربایی و قلابی گذرانند اعاذنا الله و جمیع المسلمین من حیث عقاید هم و

374 ب + قدس سره.

375 والله اعلم.

376 ب - ین.

377 ب : نسازد.

378 ب - از صحبت جماعتی.

379 ب - فقرا.

شرمکاید هم و این رباعی یکی از خلفای سلسله خواجهگان

منسوبست³⁸⁰

(بیت *)

با هر که نشست و نشد جمع دلت
و ز تو نرمید رحمت آب دکلت
ز نهار ز صحبتش گریزان می باش
ورنی نکند روح عزیزان کحلت

گفتن و نوشتن امثال این سخنان نه طریق این فقیر بود اما چون از ان جناب رایحه اخلاص بشام ذوق رسید باعث بر تقریر و تحریر این معانی شد.

با این همه بحاصلی و هیچ کسی
درمانده بنار سایی و بواهوسی
دادیم نشان ز گنج مقصود ترا
گرما نرسیدیم تو شاید برسی
حق سبحانه و تعالی ممکنا ترا
از آنچه نشاید نگاه دارد و از آنچه نباید در پناه آرد
جمله شر خواص و شر عوام
گفته شد و السلام و الاکرام

Tercüme

*Ey kardeş, güzel bahtın ipine sarıl
Ve bu değerli hayatı boş bir kayıpla geçirme
Bütün zaman ve mekânlarda bütün insanlarla bütün amellerde
Gönül gözünü sevgili cânibinden ayır tarafa tutma³⁸¹*

Allah seni senden fâni ve seni yüce Hâce ve halifelerinin yolunun neticeleriyle (mahsulleriyle) baki kılsın, Allah onların ruhlarını takdis etsin. Akidenin tashihi ve selef-i sâlihîn Allah onların hepsinden razı olsun akaidinin tatbiki ve sünnete ittiba etmek, mekruh ve

ب - قدس الله تعالی سره ار واحهم منسوبست. ³⁸⁰

گنجور « ابوسعید ابوالخیر » رباعیات نقل شده از ابوسعید از دیگر شاعران « رباعی شماره 322 ³⁸¹

mahzurlu şeylerden çekinmek. Bu huzur hali salikin nefsinde tam manasıyla yerleştiğinde buna müşahede denir. Bu Din-ü devlete ulaşmanın üç yolu vardır.

Birinci yol; zikirdir. Kelime-i tayyibe Lâ ilâhe illellâh'ı zikrini kalp huzuru ile tekrar etmektir. Lâ ilâhe illellâh'ı tekrar ederken “Lâ ilâhe” kısmı ile tüm yaratılmışları nefyedip onlara “fenâ” ve “adem” mertebesinde müşahede etmelidir. İspat kısmı olan “illellâh”ta ise Hak olan mabudun varlığını “kıdem” ve “beka” sıfatlarıyla ile müşâhede etmelidir. Diğer yandan sâlik kelime-i tayyibe'yi tekrarlamakla meşgul iken dilini damağına yapıştırmalı ve kalb-i sanevberî (anatomik kalp, çam kozalağı şeklindeki maddî kalp) ki hâkîki kalp ile ilişkilidir ona yönelmelidir. Sâlik ilk önce kendi nefsinin orada öldürmeli ve kelime-i tayyibe'yi onun yüzüne okur gibi tüm gücü ile etki edene kadar kuvvetle söylemelidir. Zikrin etkisi kişide o derece yoğun görünür olmalı ki biri hemen yanında oturduğunda varlığından bihaber hale gelmelidir. Kişi bütün vaktini bu zikir ile geçirmelidir. Giderken, gelirken, konuşurken, otururken, isterken hiçbir şekilde bu zikri dilinden düşürülmemeli, hangi durumda olursa olsun her ân zikre gark olmalıdır. Eğer bir geçici bir durum (kesinti) meydana gelip kişiyi zikirden uzaklaştırırsa, yine gönül gözü daima zikir halinde olmalı ve kelime-i tayyibe'den bir an gafil kalmamalıdır. Eğer seherden önce bu kelimenin tekrarında mübalağa gösterilirse ümit edilir ki, bunun bereketi günün tamamına ulaşır. Aynı şekilde uykudan önce bu kelimenin manasına mübalağa edilirse ümit edilir ki, bu zikrin bereketi gecenin tamamına ulaşır. Şüphesiz bu şekilde bir tekrar düzenli olursa kişi de “bîhodî” ve “şuursuzluk” hâli hâkim olur. Bu hâl, gelecek cezbenin habercisi mahiyetindedir. Cezbe hâsıl olduğunda ise kişi kendini bu hâle kaptırılmalıdır. Bu hâl içinde meleke haline gelinceye kadar muhâfaza etmeli ve yine aynı şekilde zikre devam etmelidir. Eğer ki cezbe hâli kaybolursa yine kelime-i tayyibe tekrarlanarak geri getirilmeye çalışılmalıdır. Ümit edilir ki o keyfiyet tekrar, tekrar yaşansın ve cezbe onda meleke halinde yerleşsin. Eğer cezbe hali oluşmaz ve kişi kendine bu hâlde bulmazsa, o ilim onda oluşmazsa fakat yine de ne zaman isterse nefesini tutarak, mizacının da desteğiyle o cezbe hâline yine erişilebilir. Bütün bunlara vasıl olma, zikrin her bir nefes alışta üç, beş ya da yedi kere olabildiğince kelime-i tayyibe-i tekrar edilmelidir. Bu, kişiyi zikrin maksadından saptıran hâvâtır/kalbe gelen ve insani zikirden alıkoyan düşünceleri kalpten uzaklaştırmak hususunda oldukça etkili bir araçtır.

Bu yolun ikinci basamağı; teveccüh ve murâkabe'dir. Teveccüh ve murâkabe niçin ve nasılsız mübarek “Allâh” isminden hâsıl olan benzersiz mânâyı, Arapça, Farsça, İbrânî ibarelerin aracılığı olmaksızın anlamını mülâhazadır. Yine teveccüh ve murâkabe'nin manası bütün idrak ve azalarla kalb-i sanevberî'ye yönelmektir. Bu yolda devam göstermesidir. Ve kalb muhafaza halinde olunmalıdır ta ki bu tekellüfler ortadan kalkıncaya kadar. Bunun manası eğer cezbenin tasarrufundan önce olursa bu şekilde olur. Salikin varlığı özri olarak vardır. Bu

yüzden ilk başta o mânânın mülâhazası için sâlik, bütün mevcûdatı kuşatan basit bir nûr tasavvur edip o nûr ile kalbine yönelmeli; kastedilen mânâ kalbe yerleşinceye kadar bu şekilde devam etmeli, ancak maksat hâsıl olduktan sonra murâkabe esnâsında böyle bir nûru tasavvurdan kaçınmalıdır.

Ve bu tarîkatın üçüncü basamağı; müşâhede makamına erişmiş ve tecellîyât-ı zâtî'ye ile mütehakkık olmuş pîre rabıta'dır. Onların yüzleri (onların bilinmesi) Allah'ın muktezası üzerine zikrin faydalarını hatırlatır. Ve onların sohbeti (onlar Allah'ın aynalarıdır) mücibince müzekkir olan Allah'ın sohbetidir. O halde böyle bir azizin sohbetine ulaşmak büyük bir devlete bedeldir. Sâlik böyle bir sohbetin tesirini gönlünde olabildiğince korumalıdır ve sohbete devam etmelidir. Eğer bu etki zayıflar ise tekrar pîrin sohbetine müracaat etmeli ve onun sohbeti bereketi ile dolup feyz alınmaya çalışılmalıdır. Böylece tekrar, tekrar o manalar on da artsın ta ki bu keyfiyet onda (salikte) meleke haline gelsin. Eğer pîre ulaşamıyorsa sâlik bütün zâhirî ve bâtinî gayretlerini ortaya koyarak onun suretini hayal etmeye çalışmalı ve kalb-i sanevberî'ye yönelmelidir. Bu sırada kalbe herhangi nefsanî bir düşünce gelecek olursa o düşünceyi defetmeye gayret etmeli; ta ki bu gaybet ve bihodî (cezbe) hali yüz göstere sin ve bu muamelenin tekrarı meleke haline gelsin. Sâlikî amacına ulaştıracak râbitadan daha kısa bir yol yoktur. Eğer mürid yeterli kabiliyete sahipse, pîr daha ilk karşılaşmalarında onu, müsâhede mertebesine yükseltebilir. Bunu, tasarruf adıyla yapmaktadır. Bu tarz tasarruf ortaya koyabilecek pîrler 'kibrit-i ahmerden (simya ilminde adî metalleri altına dönüştürmeye elverişli olduğu farzedilen bir madde) daha seyrek ve değerlidir. Hakkında çokça anlatılan bu iki yoldan birisine iştilal edilmelidir. "Zikir", "mürâkabe" ve "râbita" yollarının beyanından anlaşılıyor ki kalb-i sanevberî'ye yöneliş, bu yolun örfünde (Nakşibendiyye de) "vukûf-i kalbî" denir. vukûf-i kalbî bütün vakitlerde zaruridir. Hazreti Hâce kudisse sırruh (sırrı takdis olunsun) "vukûf-i kalbî"yi, bu yolun vazgeçilmez şartlarından biri olarak saymışlardır.

*Yumurtasını bekçi misali koruyan kuş gibi ol
Ki gönül yumurtasından mestlik, zevk ve neşe dolsun*³⁸²

*Yürü o gizli sevgilinin gönül kapısında otur
İster seher vakti olsun ister gece yarısı*³⁸³

³⁸² گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 2437

³⁸³ گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 595

“Vukûf-i zamânî” ki sâliklerin vakitlerinin riâyet veya cemiyet halinde muhasebesinden ibarettir. Ve bunun gibi “vukûf-ı adedî” ise; sâlikin zikrin adedini mûlahaza etmesidir ki netice versin. Ancak vukûf-ı adedî’yi riayet etmek pek önemli değildir. Nakşibendiy’e tarîkînde sâlikin, “vukûf-i kalbî”, “vukûf-i zamânî” ve “vukûf-i adedî” yollarından biriyle meşgul olması esnâsında birtakım nurlar ve vâkıâlar yüz göstermesi mümkündür ki, bütün bu azaların amacı kusud-i hakiki ile meşgul olmaktır. Hz. Hâce kuddise sırruhu sözlerindendir ki, vâkıa amelin kabul edilme alâmetidir yoksa vâkıa’nın başka bir meyvesi yoktur.

*Çünkü güneşi kölesiyim ancak hep güneşten zikrederim
Ne geceyim ne geceyi perestim ki uykunun hallerinden bahsedeyim*³⁸⁴

Hak sübhânehü ve teâlâ salikin bu yolda (Nakşibendiyye tarîkînde) başarı ihsan ettiğinde kendini meşhur etmeye çalışmamalı, kendine bir isim kılmamalıdır. Gücü yettiği kadar köşesinde tanıyan ve tanımayanlardan kendisini gizlemeye çalışmalıdır. Nitekim Hz. Hâce kuddise sırruhu (sizin tarîkinizin temeli nedir diye sorulduğunda?): buyurdular ki “Bizim yolumuzun temeli “zâhirde halk ile batında Hak ile (halvet der-encümen’dir)” cevabını vermiştir.

*İçeriden tanıdık ol, dışarıdan yabancı gibi
Böyle bir güzel dünyada az bulunur*³⁸⁵

Bu taifeden bazıları şöyle söylerler. Bu yolun en ince hicâbı “ifâde” ve “istifâde” yoludur ki, ilim erbabının tarîkat’te kendilerini halkın nazarında saklı tutmaları gerekir. Diğer gereken bir şeyde bu yola giren sâlik, zıt görüşlülerin sohbetinden sakınmalıdır ki, o cemaat îman nurudan uzak, tabiat karanlıklarıyla neşeli ve nur bahşi feyzi davasında bulunurlar. Ve yine onlar fukara elbisesi içeresinde ilim sanatında kendilerini gösterirler, yalancılık ve sahtekarlık üzere ömürlerini geçirirler. Allah bizleri ve tüm müslümanları böylelerinin akideleri ve tuzaklarından korusun. Bu rubai ki, hâcegân silsilesinin halifelerinden birine aittir (Allah onun sırrını takdis etsin);

³⁸⁴ گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 1621

³⁸⁵ گنجور «مولانا» دیوان شمس «غزلیات» غزل شماره 1935

*Her kimle oturdun ve gönlünde bir toplanma
 Âb-ı kil zahmetinden senden bir yumuşaklık doğmadıysa/
 Kesinlikle o kişinin sohbetinden uzak dur
 Şayet uzak durmazsan salihler seni canlarına sürme kılmazlar³⁸⁶*

Yukarıdaki sözlerin benzerini söylemek ve işitmek bu fakirin yolu değil ama ihlas canibinden bir zevk kokusu ulaştı ve bu mananın söylenmesine ve yazılmasına sebep oldu.

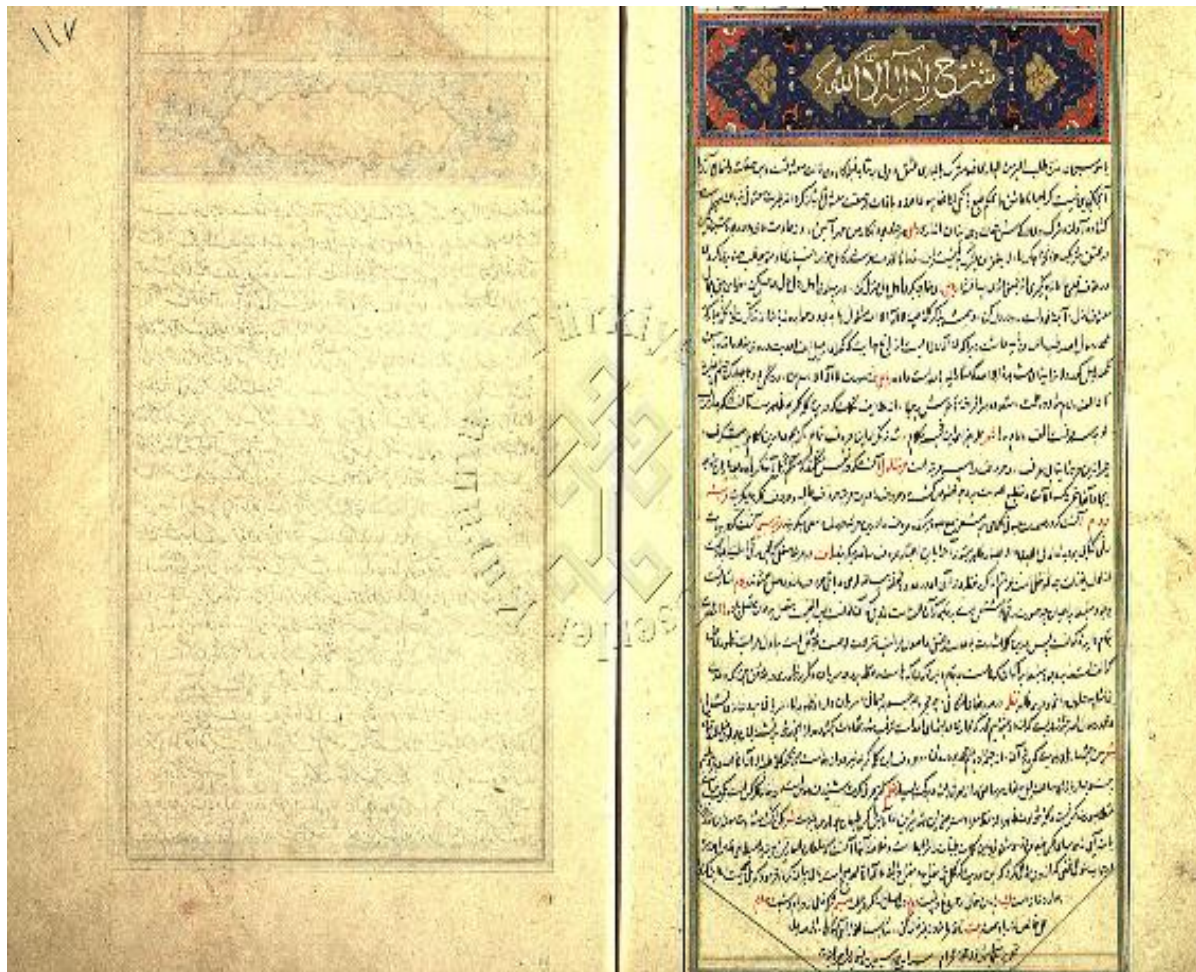
*Onca şeye sahipken hiç kimsesin
 Elinde hazır olan şeyin değerini bilmezsin
 Seni maksude götürecek altını, yolu gösterdik
 Eğer biz ulaşmazsak sen ulaş
 Ola ki hak teâlâ olmayacak şeyleri mümkün kılar
 Belki gözle görünmeyen veya gizlenmiş şeyleri gösterir
 Tüm şeri hevâs ve şerî avâm söylendi
 Selam ve kerem ile.*

³⁸⁶ گنجور « مولانا » دیوان شمس « رباعیات » رباعی شماره 236

EKLER

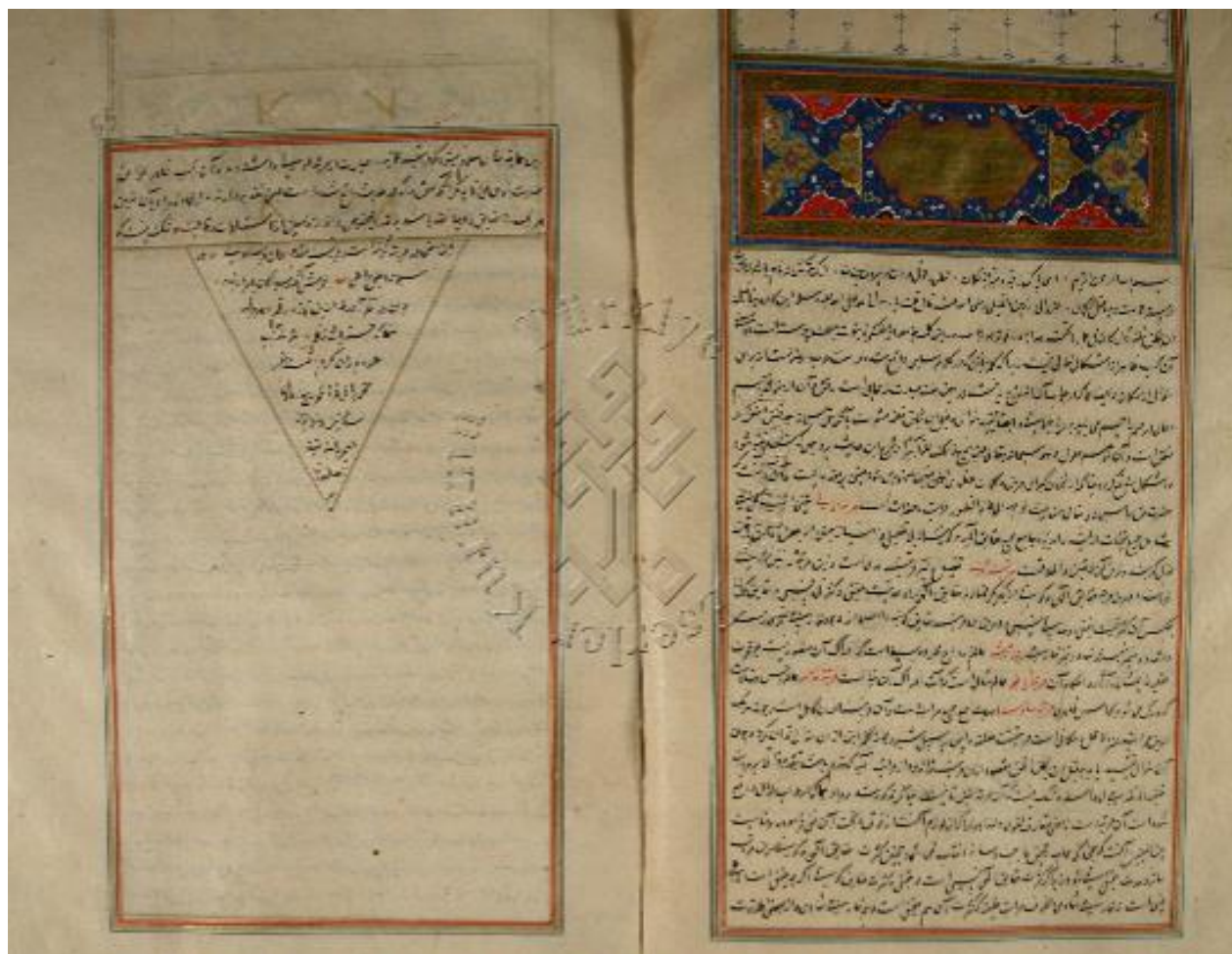
Ek: 1

Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle-i Tehlîliyye*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol.,
nr.01188/009, vr.116^b.



Ek: 2

Abdurrahman-ı Câmî, *Şerh-i Hadîs-i Ebû Rezîn el-Ukaylî* Süleymaniye kütüphânesi, Şehid Ali Paşa kol., nr. 02710-009, vr. 54^b-55^a.



Ek: 3

Câmî, *Suhanân-i Hâce-i Pârsâ*, Ferheng-i Îranzemîn, cilt, 6, Tahran, 1337 h/ş, 1958, s. 294. (سخنان خواجه پارسا)

سخنان خواجه پارسا

انر

مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

(۱) بعد از کشایش مقال بستايش خجسته مال ملك متعال ،
و توسل به درود فرخنده ورود ، صاحب آیات تکمیل و اکمال - صلی
الله علیه و علی آله خیر آل - ، نموده می شود که این کلمه ای چند است
از انفس قدسیه امناء طریقت و کبراء حقیقت که بر حواشی بعضی
از کتب قدوة العلماء المحققین ، اسوة الکماء العارفین ، المتوجه فی
علم الباطن و الظاهر بما یضیق عن احاطة الصحایف ، والدفاتر قطب
الشریعة و الطریقة و الحقیقة و الدنیا و الدین ، خواجه محمد پارسا
البخاری - قدس الله تعالی سره - در مواضع متفرقه ثبت افتاده بود ،
و مرقوم خامه حقایق نکار معارف آثار ایشان گشته ، بنا بر خلوص
اعتقاد و وفور اعتماد در قید کتابت آورده شد ، و درین صحیفه
شریفه جمع کرده گشت ، تا طالبان مستعد را آموزگاری بود ، و
اصلان مستعد را یادگاری باشد .

عشاق هر کجا رقم کلک آن نکار

یابند بر وی از مژه کوهر فشان کنند

هریک گرفته حرفی از آنجا به یادگار

تعویذجان و حرز دل ناتوان کنند.

۲۹۴

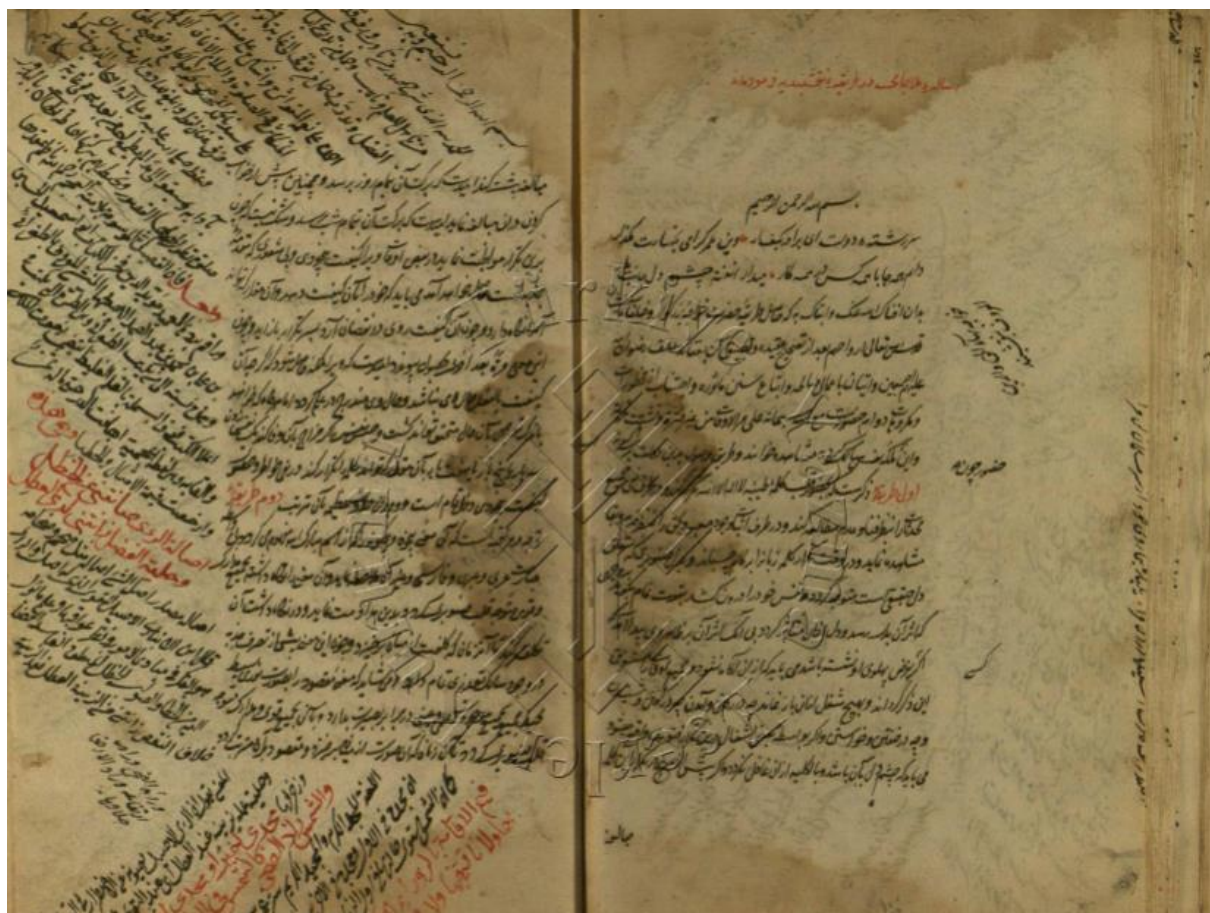
(۲) امیدواری بعثایت بی علت حضرت باری جل و علا است که هر کس از میامن این کلمات با برکات بهره برداری، محرومان بی بهره را از کوشه خاطر فرو بگذارد، و بدعای خیر یاد آرد، و من الله الاعانة والتوفيق والهداية الى سواء الطريق.

(۳) بدانکه مستحق دوستی به حقیقت جز خدای تعالی نیست؛ هر که دیگری را دوست دارد، از جهل بود، مکر بدان وجه، که تعلق بوی سبحانه دارد. و این بدان بدانی که اسباب دوستی نگاه کنی، اول آن است که آدمی خود را و کمال خود را دوست دارد، و از حضرت این آن است که حق تعالی را دوست دارد. عجب آنکه کسی از کرما گریزد، سایه درخت را دوست دارد، و درخت را که قوام سایه بوی است دوست ندارد. مگر آن خود نداند. که دوستی حق سبحانه ثمره معرفت وی است؟ و هم کس بدین مقرر آید، اگر چه سر و حقیقت آن شناسد، هر فرعی عند عدم المانع به اصل خود بالذات مایل است. مَدْرِك جمال مطلق وجود مضاف است که فرع اوست، یافت فرع اصل و شعور بفرعیت و اصلیت میل ذاتی بر آن مترتب است، در هر صورتی ظاهر اوست. و ظهورش به مظهری و صورتی مقیدنی، و ظاهر وجود فیض جمال مطلق و وجه حق است، و دوام و بقا لازم ذاتی او، و بقی وجه ربك ذوالجلال، ای من حیث باطنه المطلق والاكرام، ای بظاهره المنبسط علی التکائنات، فیض جمال مطلق ظاهر

۱- سورة ۵۵ (الرحمن)، آیه ۲۷

Ek: 4

Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle-i Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, Milli kütüphâne, Tokat İl Halk Kütüphânesi Yazmalar kol., nr. 60 Hk 35/6. vr. 62^b.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Safiye UYAR ABDULKHALEQ MOH'D ABDULMALEK
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Alanya Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yabancı Dil / Diller	Farsça, Urduca, Arapça, İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi
Çalıştığı Kurumlar	Alanya Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu