

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ESKİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

DİVAN ŞİİRİNDE TASAVVUF
(14. - 15. Yüzyıllar)

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Kaplan ÜSTÜNER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Cemâl KURNAZ

Ankara - 2007

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Kaplan ÜSTÜNER'e ait Divan Şiirinde Tasavvuf (14. - 15. Yüzyıllar) adlı çalışma, jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye.....

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖN SÖZ

Divan edebiyatı; Kur'ân, hadis, tasavvuf, mitoloji, astronomi, tıp, sosyal hayat, gelenek, Türk tarihi ve millî kültür unsurları gibi çok geniş kaynaklardan beslenen dünyanın en zengin edebiyatlarından biridir. Bu zengin edebiyatın asıl karakterini belirleyen şiirin daha iyi anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesi için, esinlendiği bütün kaynakların, beslendiği tüm unsurların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Divan şiirinin kaynakları müstakil çalışmalar halinde ortaya konulur ve bunların çeşitli kullanımları örnek metinler halinde gösterilirse, bir çok kelime, kavram, mazmun yahut mecazi ifade daha anlamlı ve anlaşılır hale gelecektir. Bu düşünceden hareketle, hemen her araştırmacının Divan şiirinin önemli bir kaynağı olarak belirlediği tasavvufu çalışma konusu olarak seçtik.

Divan şiirinin en önemli kaynaklarından biri durumunda bulunan tasavvufun konu olarak seçilmesi; girift, muğlak, kapalı ve anlaşılması zor bir konuyla karşı karşıya kalmayı da peşinen kabullenme anlamına gelmek demektir. Bu zorluklar özellikle çalışmanın başlangıcında tasavvufa ilişkin bilimsel yeterliliğin olmaması ve tasavvufun kendisinin soyut/zor olarak telakki edilmesinden kaynaklandı. Tasavvufu ilgili hemen bütün temel kaynakların taranıp incelenmesi sonucunda ilk zorluk aşıldı. Uzun ve yorucu uğraşların neticesinde, disiplin olarak tasavvufun kendisine ait terminolojisinin ve söz/şiir ile anlatılan yönünün tespit edilmesiyle ikinci problem de kendiliğinden çözüldü. Sonuçta, çeşitli kelime, kavram ve mecazi ifadelerden oluşan tasavvufî terminolojinin Divan şiirine yansıyan görüntülerini ortaya koyduk.

Çalışmamızda tasavvufun, şiirlerde tespit edilen bütün unsurlarına yer vermekle birlikte, örneklemekte bir sınırlamaya gitmenin bilimsel yarar açısından uygun olacağını düşündük. Bu sebeple, yaklaşık altı yüz yıllık bir zaman diliminde manzum ve mensur olarak bir çok ürün veren Divan edebiyatının bütün eserlerini incelemenin imkansızlığı ortada olduğundan,

kuruluş ve gelişme yüzyılları olması ve daha sonra yapılacak çalışmalara mukayese imkanı sağlamak amacıyla 14. ve 15. yy.da yazılmış divanları inceleme alanımız olarak belirledik. Anılan yüzyılların genel karakteristik özelliklerini yansıtacak nitelikte olan on dokuz divanı inceledik.

Divan şiirinde tasavvuf konusunu inceleyen müstakil eserler ve bu alanda model oluşturacak yeterli bilimsel araştırmalar bulunmadığından, çalışmamızın teknik, tasnif, araştırma ve inceleme usulleri gibi bütün unsurları tarafımızdan tespit ve sistematize edildi.

İncelememiz, tasavvuf ve Divan şiiri ile ilgili konuların ele alındığı *giriş* ve divanların okunması neticesinde elde edilen şiirlerin bütünlüğü çerçevesinde oluşan *yedi bölümden* meydana gelmiştir.

Giriş kısmında, tasavvufun mahiyeti ve tarihsel gelişim süreci, 14. ve 15. yy.da Osmanlı devletinde tasavvuf ve tarikatların durumu, divan şairlerinin tasavvufla ilişkileri üzerine yapılan değerlendirmeler, Arap ve özellikle İran şiirinde tasavvufun gelişim süreci, tasavvufî kavram ve mecazların oluşumu, tasavvufî mecazların gerekliliği, tasavvuf ve Divan şiiri ilişkisi gibi çeşitli konular üzerinde duruldu.

Birinci bölümde tasavvufî tevhid anlayışı; vahdet-i vücûd ve varlık, senlik-benlik, ikilik, kesret ve masiva gibi ilgili konular; mutlak varlık olan zâtın isim ve sıfatları; iman-küfr ve yaratılışa dair şiirler etraflıca ele alındı.

Divan şiirinin en belirgin özelliğini oluşturan güzellik ve âşık-sevgili-rakip üçgeni çevresinde gelişen aşka dair örnekler, farklı bir bakış açısıyla *ikinci bölümde* tahlil edildi.

Üçüncü bölümde, divanlara yansıyan hâl ve makâm, seyr ü sülûk, kalp ve ahlâka ait tasavvufî kavramlar çeşitli alt başlıklar altında tasnif edilerek örneklerle incelendi.

Tasavvufî açıdan bakılan nefis, dünya, gönül, âlem, vakit, ölüm, sohbet ve akıl gibi çeşitli konulara ait şiirler *dördüncü bölümde* değerlendirildi.

Çalışmamızın önemli bir parçasını oluşturan *beşinci bölümde*, tasavvufî mecazlara yer verilen şiirler içki, insan/sevgili, tabiat ve diğerleri gibi alt başlıklar altında sınıflanarak yorumlandı.

Tarîkatlar, çeşitli tasavvufî zümre mensupları, tarîkat ehlinin giysileri, eşyaları, mekanları ve çeşitli tarîkat âdetleri gibi muhtelif konular *altıncı bölümü* oluşturdu.

Son bölüm olan *yedinci bölümde* ise, divanlarda tespit edilen mutasavvıf, tasavvufî tip ve eserlere ait şiirler ele alındı.

Çalışmamızda konuyu en iyi açıkladığını düşündüğümüz beyit, tuyug ya da bendleri örnek olarak verdik. Benzerlik özelliği gösterenlerin ise künyelerini ilgili paragrafın sonunda kaydettik. Örnek şiirlerin künyesini, metinlerin altında şairin adı yahut mahlasından sonra şekil kısaltması, şiir numarası, beyit ya da bent numarası biçiminde gösterdik (Örnek: Şeyhî G 36/1).

Konu ile ilgili verilen örnek şiirleri, değişik divanlardan aldık. Bazı divanlarda, şiirlerin vezinlerinde problem olduğunun tespit edilmesiyle, metnimize aldığımız örnek beyit ya da bendlerin vezin hatalarını gidermeye çalıştık. Düzeltilemeyecek durumda olanları ise dipnotta belirttik. Çalışmada imla birliği oluşturmak düşüncesiyle, şiirlerin yazımında dönemin imlasını esas almakla birlikte, amacımız metin neşri olmadığından transkribe etmedik.

Araştırmamızın tasavvuf tarihi ya da kimi konularını açıklama gibi bir amacı olmadığından, tasavvufun kendi içindeki tartışmalardan uzak kalarak, sadece şiirlerin tahlil ve yorumunda kaynakların verdiği bilgilerden yararlandık.

Yaptığımız bu incelemede, kesin yargıları daha sonraki araştırmacılara bırakarak daha ziyade tespitlerde bulunmaya gayret ettik.

Çalışma boyunca büyük çoğunluğundan yararlandığımız ve dipnotta gösterdiğimiz eserlerin tam künyesini *kaynakça* bölümünde verdik.

Araştırmamızın sonunda, özel isim, yer adları, tasavvufî ve edebî kavramları içeren ayrıntılı bir *dizin* hazırladık.

Model alınacak araştırmaların yetersizliğinden dolayı, bu alanda ilk olma özelliği taşıyan çalışmamızda, gösterdiğimiz bütün dikkat ve titizliğe rağmen, bütün *ilk*lerde görülebilecek olan hata ve eksikliklerin yapıcı eleştirilerle düzeltilmesi en büyük dileğimizdir.

Uzun ve yorucu bir mesai sonucunda ortaya çıkan bu çalışmayı yaparken bir çok zorlukla karşılaştık. Gerek divanlardan taradığımız şiirlerin tasnifi aşamasında gerekse tasnif edilenlerin tahlil edilmesi konusunda kimi zaman çeşitli güçlüklerle yüz yüze kaldık. Ancak değerli hocalarımızın yardımlarıyla bütün bu zorluklar aşılarak tez metni ortaya çıkarıldı.

Ortaya çıkan tez metni üzerinde de tashih ve düzenleme çalışmaları yürütüldü. Doç. Dr. Yaşar AYDEMİR, yoğun çalışmaları arasında vakit ayırarak tezi dikkatle kontrol etti ve katkılarda bulundu. Dr. Halil ÇELTİK'in samimi yardım ve gayretlerini ise unutmam mümkün değildir. Bölüm hocalarım ise uygun çalışma ortamı sağladılar. Kendilerine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Konunun tespitinden son aşamasına kadar çalışmanın bütün safhalarında her türlü yardım ve desteği veren, teşvik ve tavsiyelerini hiç bir zaman esirgemeyen çok değerli hocam Prof. Dr. Cemâl KURNAZ'a sonsuz teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev bilmekteyim.

Kaplan ÜSTÜNER

Ankara - 2007

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
A. Divan Şiirinin Kaynakları ve Tasavvuf	1
B. Osmanlı Devleti ve Tasavvuf (14.-15. Yüzyıl)	8
C. Tasavvuf ve Divan Şiiri	16
D. Tasavvufî Dil ve Mecaz	28
E. Çalışmanın Yöntemi, Kapsamı, Sınırları	47

I. BÖLÜM

TASAVVUFÎ TEVHİD ANLAYIŞI

A. Tevhid	51
1. Zât, Sıfat ve Fiil Tevhidi	54
2. Tevhid İlmi	55
3. Lâ-İllâ	55
B. Vahdet-i Vücûd	56
1. Varlık/Vücûd	58
2. Senlik, Benlik	63
3. İkilik	65
4. Kesret	66
5. Masiva	67
6. Hicâb	68
C. Allah	71
1. Bî-nişân	74
2. İsm-i A'zam	74
3. Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın	75

4. Zât-Sıfat	77
5. Ahad	80
6. Hû	81
7. Vahdet	83
D. İman-Küfr	87
E. Yaratılış	89
1. Kün	90
2. Nûr-ı Muhammedî	91
3. Elest Meclisi	91

II. BÖLÜM

TASAVVUFÎ AŞK

A. Güzellik (Cemâl/Hüsn)	96
B. Aşk	105
1. Aşkın Çeşitleri	105
2. Aşkın Özellikleri	108
3. Aşk Şehîdi	116
4. Aşk ve Akıl	117
5. Aşkın Benzetildiği Unsurlar	118
C. Âşık	125
D. Sevgili	140
1. Naz	145
2. Vuslat	145
E. Ağyâr	147

III. BÖLÜM

TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

A. Dört Kapı	149
1. Şeriat	149
2. Tarîkat	150
3. Hakikat	151
4. Marifet	154
B. Tasavvufî Hal ve Makâmlar	155
1. Havf-Recâ	157
2. Kabz-Bast	157
3. Üns	158

4. Müşahede	159
a. Basîret	160
b. Nazar	161
c. Keşf	162
5. Yakîn	162
6. Cem'-Tefrika	165
7. Tevbe	167
8. Zühd	170
9. Fakr	175
10. Sabır	177
11. Rızâ	179
12. Tevekkül	181
13. Hayret	181
C. Seyr ü Sülûk ve İlgili Kavramlar	184
1. Menzil	184
2. Telvîn-Temkîn	185
3. Zikir	185
4. Vird	191
5. Tesbih	192
6. Riyâzet	195
a. Uzlet	197
b. Halvet	198
c. Erbain	200
d. İtikaf	202
7. Velâyet	202
8. Keramet	203
D. Kalbe Ait Kavramlar	206
1. Vecd	206
2. Cezbe	206
3. Gaybet-Huzur	207
4. Fenâ-Bekâ	208
5. Cem'iyet-i Hâtır	210
6. Mahv-İsbat	211
7. Sır	213
E. Ahlaka Ait Kavramlar	218
1. Sıdk	218
2. İhlas	219
3. Riya	221
4. Kanaat	224
F. Diğer Kavramlar	226
1. Nûr	226
2. Tecellî	228
3. Feyiz	236
a. Himmet	238

b. Nefes	239
4. Gaflet	239
5. Terk	241
6. Tecrid	243
7. İlm-i Ledün	245
8. Kuş Dili	247
9. Şathiye	249
10. Tevellâ-Teberrâ	251
11. Kîl u kâl	252
12. Heyûlâ	253

IV. BÖLÜM

TASAVVUFÎ AÇIDAN BAKILAN KONULAR

A. Nefis	254
1. Nefsini Bilen Rabbini Bilir	254
2. Nefs-i Emmâre	255
3. Nefsin Özellikleri	256
4. Nefsin Terbiyesi	258
5. Nefsin Öldürülmesi	259
6. Nefsin Benzetildiği Unsurlar	259
B. Dünya	261
1. Mahiyeti ve Özellikleri	261
2. Terk Edilmesi	265
3. Benzetildiği Unsurlar	266
C. Âlem	269
D. Gönül	273
E. Akıl	281
F. Vakit	285
G. Hz. Peygamber	288
H. Ölüm	291
I. Sohbet	292
İ. Can	293
J. Beden/Ten	294

V. BÖLÜM

TASAVVUFÎ MECAZLAR

A. İçki ile ilgili Mecazlar	298
1. Şarap	298
2. Kadeh	306
3. Mest	307
4. Meyhane	311
5. Pîr-i Mugân	315
6. Sâki	318
B. İnsan/Sevgili ile ilgili Mecazlar	321
1. Yüz	321
2. Dudak	327
3. Ağız	333
4. Boy	335
5. Bel	336
6. Ben	337
7. Kaş	337
8. Çene	341
9. Hat	341
10. Saç	342
11. Göz	349
12. Gamze	352
13. Kirpik	353
14. Kan	354
C. Tabiat ile ilgili Mecazlar	356
1. Deniz	356
2. Servi	360
3. Güneş	362
4. Şebnem	364
5. Ay	364
6. Gül	364
7. Gülzâr	367
8. Bülbül	367
D. Diğer Mecazlar	368
1. Tevhid ile ilgili Mecazlar	368
a. Dost	368
b. Âh	371
c. Sen	373
d. Nakkaş	375
2. Hristiyanlık ile ilgili Mecazlar	376
a. Put	376
b. Çelîpâ	379

c. Zünnâr	379
3. Çeşitli Mecazlar	380
a. Ayna	380
b. Şem ve Pervane	383
c. Gûy ve Çevgân	387
d. Ney	388
e. Neyistân	390
f. Kebap	390

VI. BÖLÜM

TARİKAT VE İLGİLİ KAVRAMLAR

A. Hurûfîlik	391
1. Fazlullah-ı Hurûfî	392
2. Câvidan-nâme	395
3. Kelâm/Söz	396
4. Harfler ve Sayılar	397
5. İnsan ve Yüzü	403
6. İstivâ	407
B. Çeşitli Tasavvufî Zümre Mensupları	408
1. Mevlevî	408
2. Kalenderî	409
3. Abdal	412
4. Haydarî	415
5. Işık	416
C. Tarikat Adetleri	417
1. Semâ	417
2. El vermek	418
3. El Almak	418
4. Cer	418
D. Tarikat Ehlinin Giysi ve Eşyaları	420
1. Hırka	420
2. Murakka	425
3. Abâ	425
4. Nemed	427
5. Kepenek	429
6. Tac	430
7. Külâh	431
8. Destâr	432
9. Kemer	433
10. Asâ	434
11. Teber	435
12. Keşkûl	436

E. Tarikat Mekânları/Mimarî Yapılar.....	437
1. Âsitâne	437
2. Zâviye	438
3. Dergah	438
4. Hankah	438
5. Halvethane	440
6. Savmaa	440
7. Kutsallık Atfedilen Yapılar	441
a. Makâm	441
b. Türbe	441
c. Eşik	442

VII. BÖLÜM

MUTASAVVIFLAR, TASAVVUFÎ TİPLER VE ESERLER

A. Mutasavvıflar	444
1. Veysel Karenî	444
2. İbrahim Edhem	446
3. Cüneyd-i Bağdâdî	447
4. Hallâc-ı Mansûr	448
5. Şiblî	458
6. Şeyh-i Sanân	459
7. Abdülkâdir-i Geylânî	461
8. Ahmed-i Câmî	462
9. Feridüddin Attar	463
10. Emir Sultan	463
11. Hacı Bayram-ı Velî	466
12. Şeyh Müştâk	467
13. Şeyh Tâcüddin	467
14. Şeyh Vefâ	468
B. Tasavvufî Tipler	469
1. Pîr	469
2. Şeyh	471
3. Mürşid	472
4. Kutub-Gavs	473
5. Velî	474
6. Ârif	478
7. Derviş	488
8. Tâlib	494
9. Mürid	495
10. Sâlik	497
11. İnsan-ı Kâmil	499
12. Âşinâ-Bîgâne	499
13. Tasavvuf Ehli	500
14. Zâhid yahut Sufî	501

a. Sıfatları.....	501
b. Amelleri	507
c. Düşünce ve Davranışları.....	513
e. Diğer Özellikleri	519
C. Tasavvufî Eserler	523
1. İhyâu Ulûmi'd-dîn.....	523
2. Mantıku't-Tayr	524
3. Mesnevî	525
4. Fîhi mâ fih	526
5. Gülşen-i Râz	527
6. Gülzâr-ı Ma'nevî.....	527
SONUÇ	529
KAYNAKÇA	534
DİZİN	559
ÖZET	581
ABSTRACT	582

KISALTMALAR

<i>B</i>	: Beyit
<i>Bkz.</i>	: Bakınız
<i>C.</i>	: Cilt
<i>Çev.</i>	: Çeviren
<i>Fak.</i>	: Fakülte(si)
<i>G</i>	: Gazel
<i>H.</i>	: Hicri
<i>Haz.</i>	: Hazırlayan(lar)
<i>İA</i>	: MEB İslam Ansiklopedisi
<i>K</i>	: Kaside
<i>Kt</i>	: Kıta
<i>M.</i>	: Miladi
<i>M</i>	: Musammat
<i>MEB</i>	: Millî Eğitim Bakanlığı
<i>Mes</i>	: Mesnevî
<i>Mf</i>	: Müfred
<i>Mh</i>	: Muhammes
<i>Mk</i>	: Mukattaat
<i>Mrb</i>	: Murabba
<i>Msd</i>	: Müseddes
<i>Msr</i>	: Mısra
<i>Mst</i>	: Müstezat
<i>Mş</i>	: Muaşşer
<i>ODŞÜM</i>	: Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler
<i>ö.</i>	: Ölümü

<i>s.</i>	: Sayfa
<i>S.</i>	: Sayı
<i>Sad.</i>	: Sadeleştiren
<i>SBE.</i>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>TDVİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>T</i>	: Tuyug
<i>Th</i>	: Tahmis
<i>Tr</i>	: Tarih
<i>Trc</i>	: Tercî-bent
<i>Trk</i>	: Terkib-bent
<i>Ünv.</i>	: Üniversitesi
<i>vb.</i>	: Ve benzeri
<i>vd.</i>	: Ve diğlerleri
<i>Vol.</i>	: Volume
<i>yy.</i>	: Yüzyıl

GİRİŞ

A. Divan Şiirinin Kaynakları ve Tasavvuf

Divan şiirinin kaynakları konusunu ele alan araştırmacıların vardıkları ortak nokta, bu şiirin zengin bir kaynaktan beslenmiş olduğudur. Bu unsurlar, şu şekilde özetlenebilir: Kur'ân, hadisler, tasavvuf, tarîkatlar, evliyâ menkıbeleri, peygamber kıssaları, mucizeler, dinî ilimler, İslam tarihi ve coğrafyası, efsaneler, tarihî şahsiyetler, mitoloji, astronomi, hendese, kimya ve tıp gibi çağın ilimleri, Türk tarihi ve millî kültür unsurları, Osmanlı halkının sosyal hayatı, gelenekler, bayramlar, düğünler, çeşitli törenler, giysiler, savaş araçları, simya, reml, sihir, tılsım gibi bâtil bilgiler, müzik terimleri, edebî bilgiler, atasözleri ve deyimler (Levend 1984: 9-10; Timurtaş 1990: 10-11; İz 1995: XXX; Baysal 1999: 281-282). Bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta, tasavvufun, Divan şiirinin kaynaklarından biri olduğunun bir çok araştırmacı tarafından ifade edilmiş olmasıdır.

Agâh Sırrı Levend (1984: 9-79)'in 13 başlık altında incelediği *Divan Edebiyatının Kaynakları* bölümünde birinci sırayı tasavvufa vererek ilk konu olarak anlatması, tasavvuf konusunun Divan şiirinin önemli bir kaynağı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Faruk Kadri Timurtaş (1990: 10-11), Divan edebiyatının iç zenginliğini ve özünü oluşturan ve günümüzde onu iyi anlayabilmek için bilinmesi gereken eski kültür ve bilgi malzemelerinden saydığı 11 maddenin 4. maddesi olarak *tasavvuf ve remizlerini* belirler.

Fahir İz (1995: XXX) de, Divan şiirinin kaynaklarını anlattığı bölümde, bu şiirin başlıca altı kaynaktan beslendiğini ifade ederek, 4. madde olarak tasavvufu sıralar.

Muhammet Nur Doğan (1999: 424), tasavvufun, “*Divan şiiri bilgisinin arka planında önemle yer alan bir kültür unsuru*” ve “*divan şairinin iç derinliğinin bir ifadesi*” olduğundan bahseder.

Cihan Okuyucu (2004: 187), klâsik edebiyatımızın bütün Orta Çağ edebiyatları gibi ilhamını büyük ölçüde din ve tasavvuftan aldığını belirtir.

Kemal Bek (1999: 335), tasavvufun, Divan şiirinin “*temel kaynaklarından*” biri olduğuna dikkat çeker.

Divan edebiyatı üzerine tanıtıcı bir yazı kalem alan Jale Baysal (1999: 281-282) da, bu edebiyatın kaynaklarını sıraladıktan sonra, Divan şiiri için özellikle önemi olan konunun *tasavvuf* olduğunu vurgular.

Görüldüğü gibi araştırmacıların çoğu, tasavvufun, Divan şiirinin önemli kaynaklarından biri olduğunda birleşirler.

Tasavvuf nedir?¹ Bu soruya mutasavvıflar, tasavvuf tarihinin başlangıcından itibaren çeşitli tarifler getirerek cevaplandırmaya çalışmışlardır. Aşağıda zikredeceğimiz bazı tanımlar, tasavvuf ehli arasında konunun nasıl anlaşıldığı hakkında zihinlerde bir kanaat meydana getirecektir:

“Tasavvuf, güzel ahlaktır.

Tasavvuf, Hakk’a boyun eğmektir.

Tasavvuf, gereksiz işleri terk etmektir.

Tasavvuf, tamamen edebden ibarettir.

Tasavvuf, nefsin bütün zevklerini terk etmektir.

Tasavvuf, emeli bırakıp amele devam etmektir.

Tasavvuf, İlâhî emir ve yasaklar altında sabretmektir.

¹ Tasavvufun etimolojisi ve menşesi ile ilgili tartışmalar için Bkz. Aynî 2000, İz 1997, Eraydın 2001.

Tasavvuf, kulun her zaman, o an içinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır.

Tasavvuf, ibadete ısrarla devam etmek, Allah'a yönelmek, dünyanın süs ve aldaticılığından yüz çevirmek, kalabalığın itibar ettiği zevk, mal ve şöhrete arka çevirmek ve ibadet edebilmek için halktan ayrılıp halvete çekilmektir.

Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürüp seni kendisiyle diriltmesidir.

Tasavvuf, hakikatleri almak ve halkın elinde bulunana ümit bağlamamaktır.

Tasavvuf, senin bir şeye sahip olmaman ve hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır.

Tasavvuf, kalbi yalnız Allah'a bağlayıp, masivadan (Allah'tan başka her şeyle) ilgiyi kesmektir.

Tasavvuf, kovulsa bile sevgilinin kapısına diz çökmektir.

*Tasavvuf, yakıcı bir şimşektir.*² (Cebecioğlu 1987: 389-406; İz 1997: 51-75; Öztürk 1997a: 21-23; Kara 1999: 31-36; Türer 1998a: 23-25; Eraydın 2001: 36-43; Demirci 2001: 19-20).

Bu tarifleri daha da çoğaltmak mümkündür. Tasavvuf yolunun mensupları tarafından, tarihsel süreç içinde çok sayıda, hatta bini bulan sayıda tanım yapıldığı ifade edilir. Bu tanımlar, mutasavvıfların o anda içinde bulundukları hal ve makâmlara göre değişiklik arzeder. Hatta aynı kişinin farklı zamanda farklı tanım yaptığına da şahit olunur. Bu farklılıkta tasavvuf ehlinin anlayış ve mizacı da önemli rol oynar. Netice olarak, mutasavvıflarca ileri sürülen tariflerin, tasavvufun mahiyetini eksiksiz ve fazlasız ifade eden, *efradını cami aghyarını mani* tarifler olmadığı söylenebilir (İbn Haldun 1998: 35-36; Öztürk 1997a: 2021; Eraydın 2001: 40; Demirci 2001: 19).

Bu tanımların değişiklik göstermesi, tasavvufun bir amel, ibadet, ahlak, zühd, tecrübî; bir de marifet, irfan, bilgi, nazari/felsefî yönü olmasından

² Oğlanlar tekyesi şeyhi İbrahim Efendi'nin tasavvufu manzum olarak tarif ettiği kasidenin tasavvuf ehli arasında meşhur olduğunu da belirtmek isteriz. Bu manzumenin kısa açıklamalarıyla birlikte tam metni için Bkz. İz 1997: 75-84 ve Eraydın 2001: 471-475.

kaynaklandığı kabul edilebilir (Ceylan 2000:167-168; Kemikli 2004: 5; Kara 2004: 18).

Tasavvufun felsefî yönüyle en belirgin faaliyet alanı varlıktır. Mutasavvıf, varlığın sırrını anlamaya çalışır. Tasavvuf düşüncesine göre varlığın aslı/özü, tek yaratıcı olan Allah'tır. Diğer bütün varlıklar onun çeşitli tecellîlerinden (görüntü/yansıma) ibarettir (Levend 1984: 13-14; Akarpınar 2004: 4).³ Tasavvuf, bu yönüyle insan-kainat-Allah üçlüsüne önemli açılımlar getirmiş ve özel bir diyalektik ve terminoloji oluşturarak gelişimini sürdürmüştür (Ceylan 2000:167-168; Kara 2004: 18; Kemikli 2004: 5).

Tecrübî tarafıyla tasavvuf, zühd ve takvayı önceler, geçici şeylere gönül bağlamamak noktasında sâliklerini sürekli uyarır, gerçek zenginliğin yollarını göstermeye çalışır ve kendine özgü kurallarla bir yaşam tarzı ortaya kor. (Ceylan 2000:168; Kara 2004: 18; Kemikli 2004: 5).

İslam dininin esaslarını temel alarak gelişen tasavvuf, ilâhî meselelerden gündelik uğraşlara kadar her bilgiyi kendi bakış açısıyla değerlendirip yorumlar. Tasavvufun hedefi, nefsin terbiye edilmesi ve rûhun arındırılması ile mutlak varlığa erişmektir. Amacı ise insanın, benliğinin baskısından ve ağırlığından kurtulması, sembolik anlamda yok olması, keşfettiği yaratıcısının ahlakını benimseyerek insan-ı kâmil/bilge insan sıfatını kazanmasıdır. Tasavvufî duyuş ve görüş sistemi içinde kesrette vahdeti (çoklukta birliği) görmeyi ve hakîkate ulaşmayı hedefleyen sâlik, seyr ü sülûk adı verilen manevî yolculuk aşamaları ile duygu, düşünce, hal ve davranışlarını kontrol altında tutarak manen şekillenmeye, nefsini arındırmaya ve kemâl noktasına yükselmeye gayret gösterir.

“Tasavvuf öncelikle, bireyin iç dünyasını aydınlatmayı; manen olgunlaştırmayı; ahlakını saflaştırmayı öngörür. Yani, öncelikle bilginin içselleştirilmesi, ardından iç aydınlığın sözler, hal ve davranışlarda belirmesi;

³ “Allah'ın isteği ve yaratma gücü ile meydana gelen varlıklar, ilâhî bir düzen içinde, düzenin bir parçası olarak yaşamlarını sürdürürler. Bu nedenle, tüm varlıklar ilâhî gücün sınırsızlığına delil gösterilen birer sûrettir. Özün dışındaki her 'şey' 'masiva'dır ve her 'şey' aslına dönecektir/rücû edecektir.” (Akarpınar 2004: 4).

nihayetinde ulaşılan bilinç düzeyinin/bilgeliğin topluma yansması söz konusudur.” (Akarpınar 2004: 4-5).

İsmail Raci el-Farûkî, tasavvufun inananların rûhlarını beslediğini, kalplerini arındırdığını, onların takva, fazilet, doğruluk ve Allah’a duydukları yakınlığın hasretini giderdiğini ifade eder (Akarpınar 2004: 5).

Tarîkatlar aracılığıyla korunup geliştirilen tasavvuf, kısaca şu esaslar üzerine kurulmuştur:

“Allah aşkı, Allah’a adanma, Allah’a manen ulaşma çabası; dünya ve dünya nimetlerinin yerilmesi, sadelik, nefis terbiyesi, rûhun yüceltilmesi, ârif olmak, ahlakın olgunlaştırılması vb.” (Akarpınar 2004: 5)⁴

Anlatılmaya, dile getirilmeye, söze dökülmeye çalışılan tasavvufun ne olduğu, yaşamayanlar ve tatmayanlar tarafından bilinemez. Çünkü tasavvuf bir *hal* ilmidir ve kitaplardan öğrenilecek bir bilgi değildir (Eraydın 2001: 40; Demirci 2001: 19).

Bununla birlikte, tasavvufun kelime, kavram, mecaz ve sembol gibi ifade vasıtaları ile dile getirilen (dil ile anlatılan), söze/yazıya dökülen bir yönü de mutlaka vardır (Kara 1999a: 209).

Zühhd, tasavvuf ve tarîkatlar olmak üzere başlıca üç döneme ayrılan tasavvuf tarihinin gelişim sürecini genel hatları ile ele almakta yarar görüyoruz.

Tasavvufun isim olarak değilse bile anlayış ve yaşayış tarzı olarak Hz. Peygamber ile başladığı kabul edilir. Daha asr-ı saadet adı verilen ilk dönemde Peygamberin kendisinin ve sahabeden bazılarının mistik bir hayat sürdüğü söylenir. Tasavvuf, *“İslam’ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlayan siyasal ve toplumsal değişimlere pasif bir tepki olarak önce zühdî*

⁴ Tasavvuf konusunda önemli çalışmaları bulunan Ahmet Yaşar Ocak da konu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Tasavvuf, teorik yapısı itibarıyla, şeriatın, tevhid tabir edilen, ‘Allah’ın ortak kabul etmez tekliği’ni açık ve seçik bir şekilde vurgulamak suretiyle yaratıcı yaratılardan ayırarak ortaya koyduğu yaratan-yaratılan ayırımını, yaratılanın yaratanın tecellîsinden ibaret olduğunu varsayarak izale etmeye çalışan bir mistik felsefe şeklinde özetlenebilir... Sufi, ait olduğu İlâhî hakikatle tekrar birleşmek üzere bu kademeleri aşmaya çalışan kişidir.” (Ocak 2003: 267).

(asetik) bir hayat tarzı şeklinde kendini” (Ocak 2003: 267) gösterir. Veysel Karenî (ö.H.37/M.657) ve Hasan Basrî (ö.H.110/M.728) gibi *tâbiûn* adı verilen ikinci kuşak şahsiyetler, “gerçek anlamda sufiler olmaktan ziyade, İslam’ın bozulması olarak değerlendirdikleri siyasi gelişme ve toplumsal değişimleri kabullenmeyerek, bizzat yaşamak suretiyle örneğini verdikleri zühd ve takva hayatıyla bunları protesto eden zâhidler idi.” (Ocak 2003: 267). Bu zühdi tepki bütün Emevi dönemi (H.41-133/M. 661-750) boyunca devam etmiştir.

Tasavvufun H.2/M.8. yy.da başladığı kabul edilir. Küfeli Ebu Haşim’in (ö.H.150/M.767) sufi adıyla anılan ilk kişi olduğu söylenir (Levend 1984: 43). Daha sonra geniş çevrelere yayılan tasavvuf akımı Basra, Küfe, Bağdat ve diğer şehirlerde, Bayezid-i Bistami (ö.H.262/M.875), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.H.297/M.909), Hallâc-ı Mansûr (ö.H.310/M.922) gibi ünlü sufileri yetiştirmiştir. *Irak mektebi* denilen bu ilk dönem sufileri, önceleri İslam ulema ve fukahasının şiddetli tepkileriyle karşılaşmıştır. Ancak bu tavır, sonraki yüzyıllarda özellikle Ebu Kasım Abdü’l-Kerim el-Kuşeyrî’nin (ö.H.465/M.1072) tasavvufun sünnî inançlarından ayrı olmadığını göstermek amacıyla yazdığı ünlü eseri *Risâle ve Gazzâlî’nin* (ö.H.505/M.1111) çok esaslı, çok yönlü çalışmalarından sonra giderek yumuşamıştır. Tasavvufta ve ilimde yüksek mertebede olan bu büyük yazarların eserleri uzlaştırıcı rol oynamıştır. Âlim ve sultanların ünlü şeyhlere intisabı dolayısıyla da bu cereyan, geniş halk kitleleri arasında yayılmıştır (Levend 1984: 42-44; Karahan 1988: 56-57; Köprülü 2003: 146-147; Ocak 2003: 269; Kemikli 2004: 5). İslam dünyasında tasavvufun ilk ortaya çıktığı dönemde (H.3./M.9.yy.), Horasan çevresinde, Hamdûn-ı Kassâr (ö.H.272/M.885)’in öncülük ettiği, Irak mektebinin zühde dayalı tasavvuf anlayışından farklı olarak *îlâhî aşk* ve *cezbe* motifinin hâkim olduğu *Horasan mektebi* denilen bir anlayışın (Melâmetiyye/Melâmetîlik) varlığına da şahit olunmaktadır (Ocak 2003: 269).

İşte H.5./M.11. yy.dan itibaren Ortadoğu İslam dünyasını içine alan geniş topraklarda bu iki tasavvuf anlayışı, yavaş yavaş tarikat denen sufi teşekkülleri ortaya çıkarmaya başlamıştır.

“Artık Ortadoğu’dan yayılmak suretiyle Kuzey Afrika’dan Maveraünnehir’e uzanan bütün bir İslam dünyası, ortaçağlar boyunca bu iki ana mektepten çıkmış muhtelif tarikatların doğuş ve gelişmelerine sahne oldu.⁵ Bu sufi teşekküller, kısa zamanda zâviye, hankah vb. terimlerle adlandırılan bir takım kurumlar geliştirip İslam dünyasının her tarafına yayarak, buralarda, İslam’ın zâhirî (egzoterik) bilgisini üreten medreselere paralel olarak bâtinî (ezoterik) cephesine dair bilgi ve yorumlar üretmeye başladılar.” (Ocak 2003: 269).

Zamanla geliştirilen bu çeşitli tasavvuf yorumlarının en önemlisi, H.7./M.13. yy.da Endülüslü büyük mutasavvıf İbn Arâbî’nin (ö.H.639/M.1241) geliştirdiği, tasavvuf tarihinin en büyük inkılâbı kabul edilen *vahdet-i vücûd* mektebi olmuştur (Ocak 2003: 269).

Tasavvufun ilk yazarı olarak kabul edilen Basralı Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö.H.243/M.857)’den İbn Arâbî’ye kadar geçen süreç içinde çeşitli tasavvuf terimlerinin oluşumuna tanık olundu. İleride ayrıntılı olarak değerlendireceğimiz konuyla ilgili şimdilik şu satırları kaydetmek istiyoruz:

Tasavvufun “inkişafı, kolay olmamıştır. Mutasavvıfların fikirleri ehl-i sünnet akidelerile taarruz ettikçe, bu fikirler pek şiddetli mukabeleye maruz kalmıştır. Onlar da mesleklerini gizlemeğe, nazariyelerini bazı işaretler, remizler, mecaz ve teşbihlerle saklamağa mecbur olmuşlardır. Hallâc-ı Mansûr gibi gizleyemeyenler ise, her türlü azap ve işkenceye kendilerini feda etmişlerdir.” (Levend 1984: 43).

⁵ Bu gelişmeler, bir araştırmacı tarafından millî tarihimiz açısından şu şekilde değerlendirilir:

“Orta Asya Türklerinin, Müslümanlığı en ücra bölgelere kadar ve severek benimsemesinde mutasavvıfların rolü büyüktür. Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında, kısacası üzerinde yaşadığımız toprakların ebedî vatanımız olması hadisesinde, çeşitli tasavvuf gruplarının, Alp-erenlerin, Kolonizatör Türk Dervişlerinin hizmetleri tarihin şehadetiyle sabittir.” (Demirci 1993: 14).

B. Osmanlı Devleti ve Tasavvuf (14.-15. Yüzyıl)

Türklerin Anadolu'ya gelişinden itibaren Osmanlı Devleti'nin ilk iki yüzyılını içine alan siyasi olayları çok kalın çizgilerle de olsa vermeyi, konunun bütünlüğü açısından gerekli görüyoruz.

Bilindiği gibi, Türkler'in Anadolu'ya yoğun bir şekilde yerleşmeye başlaması, 1071 tarihinde yapılan Malazgirt Savaşı'ndan sonradır.

“Bu tarihten XIV. yy.a kadar devam eden Türk göçleri, büyük çoğunlukla Maverâünnehir, Harizm, Horasan, Azerbaycan ve Arrân dolaylarından olmuş ve başlıca iki safhada gerçekleşmiştir. Birincisi, XIII. asrın başlarında Karahıtaylar'la Harizmliler arasındaki mücadeleler sebebiyle Fergana'daki şehirlerin yaşanır olmaktan çıkması ve hemen hemen aynı dönemde Büyük Selçuklu Devleti'nin Harizmliler tarafından yıkılması üzerine, bu bölgedeki halkın büyük çoğunluğunun Anadolu'ya gelmesi, ikincisi de Moğol istilası sebebiyle Cengiz'in orduları önünden kaçan Türkler'in Anadolu'ya sığınması. Özellikle bu iki safhada pek çok şeyh ve dervişin göç ettiği Anadolu'da tasavvufî faaliyetlerin temeli atılmıştır.” (Öngören, 2000a: 17).

Selçuklu hükümdarları, Anadolu'ya gelen bu dervişlere sahip çıkarak, onların faaliyetlerine imkân tanımışlardır. Kültürel faaliyetlerin canlı olduğu 13. yy.da Anadolu'da, *vahdet-i vücûd* düşüncesini sistemleştiren Muhyiddin İbnü'l-Arâbî (ö.H.639/M.1241), onun görüşlerini geniş çevreye yayan talebesi Sadreddin Konevî (ö.H.673/M.1274) ve Mevleviyye'nin pîri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.H.672/M.1273) gibi mutasavvıflar yeni fethedilen bu topraklarda düşünce ve eserleriyle hizmet vermeye gayret göstermişlerdir (Öngören, 2000a: 17-18; İnalçık 2003: 198; Kara 2004: 60).

Osmanlı Devleti kurulmadan önce çeşitli bölgelerden Anadolu'ya göç eden dervişler, burada kurulmakta olan devlete önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ömer Lütfi Barkan'ın belgelerle ortaya koyduğu gibi, bu dervişlerin bir kısmı gazilerle beraber fetihlere katılmışlar, bir kısmı da Anadolu'nun köylerine veya tamamen boş yerlere yerleşerek ziraat ve

hayvan yetiştirmekle meşgul olmuşlardır. Bu kişilerin iskâna elverişli olmayan dağ ve bayırlarda zor şartlarda kurdukları tekye ve zâviyeler, oraların imar ve iskanı hususunda büyük yararlar sağlamıştır. Yerleştikleri yerleri ziraat edip bağ bahçe haline getirmişler, savaş zamanında da orduya destek vermişlerdir. Bu dervişlerden bir bölümünün zâviyelerini sınır boylarında kurmuş olması, ordunun hareketine da önemli ölçüde yardımcı olmuştur (Barkan 2003: 141-191; Ocak 2003: 276, 286; Öngören, 2003a: 192-193).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde önemli roller üstlenen ve *ahîyân-ı Rûm*, *gaziân-ı Rûm*, *bâciyân-ı Rûm* ve *abdalân-ı Rûm* diye isimlendirilen dinî-tasavvufî teşekküllere de işaret etmekte yarar vardır (Öngören, 2000a: 22).

Osmanlı padişahları ve diğer yöneticiler, Bizans'a karşı yürütülen savaşlarda kendileri ile birlikte savaşan yahut Anadolu topraklarının imar ve iskanında önemli görevler üstlenen dervişlere ilgisiz kalmayarak, onlara yakınlık ve kolaylık göstermişlerdir. Bu yakınlık onlar için, *“zengin vakıflarla donatılmış tekyeler ve zâviyeler açmak veya diğer beyliklerden ele geçirdikleri topraklarda eskiden mevcut olanların devamını sağlamak, yahut da muhtelif tarîkatlara mensup şeyhlerin kendi açtıkları benzer kurumları resmen tanıyarak yeni vakıflarla teçhiz etmek şeklinde”* (Ocak 2003: 276-277, 286) tezahür etmiştir.

13. yy.ın sonu ile 14. yy.ın başında Anadolu'daki beylikler, tek başına üstünlük kurma yahut daha güçlü olmanın mücadelesini vermişlerdi. Söğüt'ü merkez edinen Osmanlı Beyliği de bu kültürel mirasın ve siyasî mücadelenin içinde yer almıştır.

Osmanlı Devleti, Ertuğrul Gazi'nin oğlu Osman Bey tarafından 1299'da Söğüt'te kuruldu. İkinci sultan Orhan Gazi zamanında, 1326'da Bursa, 1329'da da İznik fethedildi. 1354'te Süleyman Paşa'nın gayretleriyle Gelibolu alındı. Üçüncü padişah I. Murad Hüdâvendigâr, Meriç'i geçerek batıya doğru fetihlere devam etti; Sırpsındığı ve Kosova savaşlarını kazandı. Dördüncü padişah Yıldırım Bayezid devrinde de Devlet, Niğbolu'da Haçlı kuvvetlerine

karşı büyük bir zafer kazanılmasıyla, Asya ve Avrupa topraklarında büyümesini sürdürdü.

Devlet, XV. yy.a büyük bir sıkıntı ile girdi. Ankara Savaşı'ndaki beklenmedik yenilgiden sonra yönetim, yüz yıllık devlet ölüm-kalım savaşı vermeye başladı. Yıldırım'ın oğulları arasında başlayan taht kavgası, Çelebi Mehmet'in 1413'te tahta oturmasıyla son buldu. 1421'de tahta geçen II. Murad'la birlikte Osmanlılar, yeniden toparlandı. Fatih Sultan Mehmet, 1453'te İstanbul'un fethiyle yüzyılın en büyük fethine adını yazdırdı. Fatih'in 1481'de vefatı üzerine devletin başına II. Bayezid geçti.

Osmanlıdaki tasavvufun, önceki bölümde anlatılan tasavvuf tarihinin devamı ve parçası olduğu söylenebilir. Bu devamın sağlanmasında Anadolu Selçukluları ve Beyliklerin de önemli rolleri olmuştur (Ocak 2003: 270).

Osmanlı idarecilerinin 14. ve 15. yy.larda tasavvuf ve tarikatlarla ilgili yaptıkları çalışmaları şu şekilde sıralıyabiliriz:

Osman Gâzi, kayınpederi Şeyh Edebâlî'nin müridlerinden Turgut'un zâviyesi için bir köy temlik etmiş, Kumral Baba'ya da bir zâviye yaptırıp (Kumral Baba Zâviyesi) vakıflar tayin etmiştir.

Orhan Gazi, Şeyh Edebâlî'nin kabrine bir türbe ve bir zâviye (Edebâlî Zâviyesi); Geyikli Baba vefat ettiğinde üzerine bir türbe ve bir tekve yaptırmıştır. Bursa fethine katılan Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve Abdal Murad gibi sufilere Uludağ yamaçlarında birer zâviye yaptırıp vakıflarını tanzim ettirmiştir.

I. Murad'ın, Postınpuş Baba'ya Yenişehir kasabasında bir zâviye kurdurduğu, Dimetoka'ya da Abdal Cüneyd Zâviyesi yaptırdığı kaydedilmiştir.

Yıldırım Bayezid, Kazerûniyye tarikatı mensupları için Bursa'da bir zâviye (Ebu İshak Zâviyesi) inşa ettirmiştir.

II. Murad'ın değişik yerlerde yaptırdığı pek çok hankahın yanı sıra Edirne'de bir Mevlevîhane kurdurduğu belirtilmiştir.

Tarihçi Neşrî'nin, *"Onca azametine rağmen bir derviş görse ona tevazu ve meskenet gösterirdi."* diye tavsif ettiği Fatih Sultan Mehmet de dervişlerle yakın ilişkiler içinde olmuş, pek çok şeyhe faaliyetleri için beratlar vermiş,

onları bazı vergilerden muaf tutmuş, Zeyniyye tarîkati'nden Şeyh Vefâ ve dervişleri için de bir tekve ve hamam yaptırmıştır.

Sultan II. Bayezid, Akşemsetdin'in tarîkatine mensup Şeyh Muhyiddin Yavsî adına bir tekve inşa ettirmiştir (Öngören 2003a: 193-195).

Osmanlı yönetimi ile tasavvuf ve tarîkat ehli arasındaki münasebetler de dikkat çekici boyuttadır. İlk Osmanlı medresesinin müderrisi olduğu bilinen Davud-i Kayseri'nin aynı zamanda tasavvufî tefekkürü en üst seviyede temsil eden bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir (Öngören 2000a: 22, 2003a: 198; Kara 2004: 64).

Mutasavvıflar ile geniş halk kesiminin ilişkileri ise çoğunlukla vâiz/mürşid-cemaat şeklinde gelişmiştir. Reşat Öngören, konu ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

“Anadolu’nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekve ve zâviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî camilerden, en ücra köşelerdeki mescidlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvufî meseleleri anlattıkları konuşmalarla halkı irşada çalıştıkları kaynakların sıkça sözünü ettiği bir husustur. Yine, özellikle cehrî zikir uygulayan tarîkat tekyelerinde mûsikî eşliğinde ilâhîler söylenerek icra edilen zikirlerin ve çekilen tevhidlerin dervişlerle birlikte onları dinlemeye gelen halkın da kalbini coşturduğu nakledilmektedir.” (2003a: 204).

Kuruluşundan itibaren Osmanlı devletinin sınırları içinde pek çok tarîkata rastlanır. Bunlar arasında özellikle Mevlevîlik, Rifâîlik, Kadirîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik, Bayramîlik (Melâmîlik), Zeynîlik, Vefâîlik Osmanlı toplumsal ve kültürel tarihinde önemli roller oynamışlardır (Öngören, 2000a: 18-21; Ocak 2003: 271-272; Kara 2004: 60).

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki tarîkatları iki ana gruba ayıran Halil İnalçık, konuyu şöyle özetlemektedir:

“İlk grup, sultanların ya da önemli kişilerin kurduğu vakıfların geliriyle desteklenen tekyeleriyle, iyi tanımlanmış bir örgütü ve belli âyin ve törenleri olan, yerleşmiş tarikatlardan oluşur. Bu tarikatların en ünlüleri Nakşibendîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik ve bunların çeşitli kollarıdır. Bunlar, genellikle kentlerde yerleşir, üyeleri toplumun üst sınırlarından gelirdi. Her tarikatın kendi sancağı, başlık ya da tacı ve kendi zikir ve tören biçimi vardı. Her biri, inançları doğrultusunda, ünlü bir mutasavvıfı, velîyi ya da Peygamber sahabesinden birini kendi pîri olarak kabul eder ve silsilenamesini buna göre düzenlerdi. İkinci grubu ise, genellikle Melâmî ya da Melâmetî diye bilinen gizli tarikatlar oluşturur. Bu adlarla anılmalarının nedeni, halkın gözünde ün ve saygınlık aramak yerine ayıplanmak, kınanmak istemeleridir. Her tür gösteriş, dış örgüt ve simgeden kaçınırlardı; tören ve ibadetleri de gizli idi. Devletle hiçbir ilişki kurmadıkları gibi siyasî iktidara karşıydılar. Kendi emeklerinin ürünüyle yaşamayı töre edinmiş olduklarından, devlet ve bireylerden bağış ve zekat kabul etmezlerdi. Bu grup içinde Kalenderî, Haydarî, Abdalân ya da Babaî diye bilinen gezginci dervişler ve kentlerde yaşayıp lonca üyeleri arasına sızan Hamzavîler bulunur.” (2003: 199).

Osmanlı toplumunu tesiri altına alan tasavvuf düşüncesinin (Demirci 1993: 20-21; Kurnaz 2000a: 166; Kılıç 2004: 35-36) divan şairini de etkilemesi kaçınılmazdır.

Divan şairi, çeşitli tabirler, atasözleri ve deyimler gibi halkın günlük yaşantısına bile yansıyan tasavvuf kültürünün (Bkz. Gölpınarlı 1977) içinde kendini bulmuş; yetişip büyümüş ve bu kültür dokusu içinde eserler verip şiirler yazmıştır:

“Zaman içinde halk ve aydınlar, bazan belki de kavramadan sufi terminolojisini ve sembolizmini benimseyerek dünyayı onların gözleriyle görmeye başlamışlardır. Herhangi bir nakkaş, eserinde mesela renkleri niçin saf olarak kullanması gerektiğini bilmeyebilir. Fakat yaşanan kültür içinde, o, ister istemez bu davranışı kazanmıştır. Zaten kullandığı tekniklerin bütünü o kültür içinde teşekkül edip kökleşmiştir.” (Ayvazoğlu 1993: 107).

Andrews (2000: 143)'in konu ile düşünceleri de dikkat çekici mahiyettedir:

“Tasavvufî görüş, toplumsal ve sanatsal davranışın birçok yönüne nüfuz ettiği için, kayda değer bir noktadır bu. Osmanlıların hepsi derviş değildi, ama şairler ve seslendikleri kitle içinde tasavvufî görüşün temel öğelerini bilmeyen ve bunlara yakınlık duymayan kimselerin var olduğunu düşünmek bile güçtür.”

Gibb (1999: 39), *“Türk şairleri arasında gerçekten mutasavvıf olan ve bütün güçlerini, akidelerinin tarif ve şerhine harcayan birçok şairin”* bulunduğunu söyledikten sonra, kanaatini şu sözlerle özetler: *“Şairler umumiyetle birer mutasavvıf ve mutasavvıflar da birer şairdi.”* (1999: 34).

Ferit Kam, İran edebiyatının Osmanlı şairleri üzerinde en fazla etkisi görülen kısmının *tasavvufî edebiyat* olduğunu ifade ettikten sonra, bu vâdide yazılmış olan müstakil eserlerden başka, doğrudan doğruya tasavvufla ilgili olmayan eserlerin bile büyük bir bölümünde tasavvuf kokusu bulunduğunu kaydeder. Bu eserlerin zamanın icaplarına uymaktan ortaya çıkan ürünler olduğunu belirten yazar, düşüncelerini şöyle noktalar:

“Tasavvufun millî vicdanımız üzerinde yaptığı etkinin derecesini herkes bilmektedir. Devletimizin kuruluşundan beri padişahlardan, devlet erkânından tutunuz da milletin âciz bir ferdine kadar mutlaka herkes bir tarîkate girmiş, bir mürşidin yardım eline sarılmıştı. Tasavvuf zevkinden nasipsiz olmak, eskilere göre kusurdan sayılırdı. Bundan dolayı tasavvuftan nasibi olsun, olmasın milletin hemen her ferdi, bunlar arasında, bilhassa şairler, kendilerini sufilere ait lezzetten tatmış gibi göstermek isterler; tasavvufa ait derin nükteler ve ince fikirlerle eserlerini yükseltmeye çalışırlardı.” (Çeltik 2003: 124).

Fuat Köprülü (2003: 154), Barbier De Meynard'ın Sadî hakkındaki sözlerini genelleştirerek, tasavvufa karşı hiç meyli olmayan şairlerin bile, zamanın umumi ve kuvvetli arzusuna uyarak, eserlerine az çok sufiyane bir renk vermeye mecbur kaldığını ifade eder.

Abdûlbâki Gölpinarlı (2000: 239), Divan edebiyatında hemen her şairde tasavvufî eğilimlerin bulunduğunu belirtir.

Necmettin Halil Onan (1991: 168), tasavvufun nazmın bünyesine girecek kadar müessir olduğunu, bu tesir dolayısıyla tasavvufla hiç alakası olmayan, yani herhangi bir tarîkata mensup bulunmayan şairlerin eserlerinde bile tasavvufî terimlere sıklıkla rastlandığını ve bu terimlerin her şair tarafından kullanılmasının bir âdet haline geldiğini zikreder.

Agâh Sırrı Levend (1984: 44), divan şairlerinin tasavvufun câzibesine kapıldıklarını, samimi olarak bu inanca bağlı olanların bu tesiri samimi olarak yansıttıklarını, diğerlerinin ise yaşadıkları devrin tesirine tabi olarak tasavvufa temas etmekle yetindiklerini söyler.

Mehmet Çavuşoğlu (2001: 15), divan şairinin dünya görüşünü tasavvuf felsefesinden aldığı için idealist olduğunu belirttikten sonra, düşüncesini şöyle sürdürür:

“Eski şiirimizin metafiziğini tasavvuf felsefesi tesis eder. Bilindiği gibi sâliklerinde bir hayat görüşü ve zevk, hayat ve muâşeret üslûbu şeklinde tezahür eden bu felsefe, çeşitli tarikatlar kanalıyla cemiyete intikal etmiş, sosyal hayatın icabı olarak her sınıf ve kültür seviyesinden bir çok kimseler ve dolayısıyla bazı şairler bu tarikatlara sâlik olmuşlardır. Yine bilindiği gibi, tarikatların tesiri yalnız kendi hudutları içinde kalmamış, dolaylı olarak bütün cemiyete uzanmıştır. Bu cümleden olarak Seyyid Nesîmî’den Yenişehirli Avni Bey’e kadar şiir ve edebiyat alanında birçok sadık mümessilini klasik edebiyatımızın geniş sahasına yerleştirmiş olan bu felsefe, hemen hemen bütün klasik şairlerimizi az çok etkilemiştir. Hemen hemen her şairde bu felsefenin şu veya bu nisbette tesirlerine rastlarız.” (2001: 293-294).

Cihan Okuyucu (2004: 33), kiminin inanarak kiminin ise çağın eğilimine uyarak tasavvuf mazmunlarını esas aldığını, neticede şairlerin tamamının tasavvuf neşvesine tabi olduğunu ifade eder.

Gölpinarlı (2000: 239-240)’nın, tasavvufla doğrudan ilgisi bulunmadığı ve şûh, şen-şakrak olarak bilinen Nedîm’de bile tasavvufî eğilimlerin var olduğunu söylemesi, divanında dinî manzume bulunmamakla eleştirilen ve

yaşamayı, zevk ve eğlenceyi sevdiği dile getirilen Bâkî'nin şiirlerinde tasavvufun mevcudiyetinin bir makale ile ortaya konmuş olması (Küçük 1995: 133-136), tasavvufî terminolojinin kültürel muhayyile üzerindeki kapsayıcı tesirini göstermesi bakımından dikkat çekici örnekler olarak görülmelidir.

Divan şairlerinin tasavvuf ve tarîkat ilişkileri üzerinde yapılan araştırmalar da, dikkat çekici sonuçlar vermiştir. Mustafa İsen (1997: 209-220), tarafından yapılan çalışmada, Sehi Bey'in Heşt-Behişt'inden, Fatin'in *Hâtimetü'l-eş'âr*'ına kadar 27 eser ve tezkirede, 3182 şairden yaklaşık 320 şairin; 16. asrın sonuna kadar yetişen 1198 şair üzerinde yapılan ikinci çalışmada ise, 165 şairin çeşitli tarîkatlar ile bağlantısı olduğu tespit edilmiştir (Açıkgöz 1999: 413-415).

Bu tespitlerle birlikte, tarîkatlara intisap eden şairlerin sayısının azlığı, o devirde eleştiri konusu bile olmuştur:

“Osmanlı ülkesindeki şairlerin büyük eksikleri sülûk ehli olup kendisini doğruya kılavuzlayacak bir mürşidin eteğini tutmamalarıdır. Bilgi elde etmek yolunda da bir üstada başvurmayıp kendi bilgileri ve görüşleriyle yetinmeleridir. Oysa, Acem şairlerinin güzel şiir yazarları böyle değillerdi. Şiire heves ettikleri ve bunu öğrenmek istedikleri zaman ilkin üstada başvururlardı ve bilgilerini tamamladıktan sonra bir eksiksiz mürşidden el almaları, bir mürşidin elini öpmeleri kesindi. Bundan dolayı her yolda akranlarının başı olmak mutluluğu kendileri için kolaydı.” (Gelibolulu Mustafa Âlî 1999: 17).

Mustafa Miyasoğlu (1999: 293) da konu ile ilgili olarak, bu dönemin şairinde, az çok bir tasavvuf terbiyesinin varlığına dikkat çeker ve şairlerin evliyâ nazarından mahrum olmadığını, hemen hepsinin bir tekyeden nasibini aldığını yahut bir şeyhin sohbetinde bulunduğunu söyler.

Şairlerin iç âlemine nüfûz etmek mümkün olmasa da, tasavvufla doğrudan ilgisi olmayan şairlerin, tasavvufî terminolojiye şiirlerinde yer vermeleri, doğrudan söylendiğinde sakınca veya tehlike arzedecek düşüncelerine örtü oluşturmaları yahut yalnızca estetik bir etki yapmayı istedikleri de ileri sürülmüştür (Çeltik 2003: 124-125; Baysal 1999: 282).

Hangi düşünce ve sâikle olursa olsun divan şairlerinin, şiirlerinde tasavvufî kavram, mecaz, istiare ve sembollere yer vermeleri, bir çok araştırmacının üzerinde görüş birliğine vardıkları bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

C. Tasavvuf ve Divan Şiiri

Arap şiirinde tasavvufu, kavram ve mecazları ile anlatan en güçlü şairin Ömer b. el-Fârız (ö.H.632/M.1235) olduğu kabul edilir (Çetin 1991: 305; Saraç 2000: 136; Karaismailoğlu 2001: 15, 28; Kemikli 2004: 8).

İran şiirinde ise tasavvuf, yaklaşık olarak H.4/M.10. yy.ın sonları ile H.5/M.11. yy.ın başlarında yer edinmeye başlamıştır. Baba Tâhir (ö.H.401/M.1010) (Kavalcı 1989: 13-15), özellikle rubaileri ile tanınan Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (ö.H.440/M.1049) (Yazıcı 1994a: 220-221) ve Hâce Abdullah Ensârî (ö.H.481/M.1089) (Yazıcı 1998a: 222-225) gibi şairler, tasavvufî düşüncelerin şiire girmesinde öncülük etmişlerdir (Karaismailoğlu 1992: 3; Söyleşi 2002: 67-70; Kemikli 2004: 8).

İlk büyük mutasavvıf şair olma özelliğini ise, bir asır sonra, H.6/M.12. yy.da *Hadîkatu'l-Hakîka* ve *Tarîku't-Tahkîk* manzumeleri ile Hakîm Senâî (ö.H.525/M.1131) (Ateş 1997: 476-480) başarmıştır (Zebîhullâh-i Safâ 2003: 39). Senâî'den sonra, kendisini *Mantıku't-Tayr*, *Esrârname* ve *İlâhîname* gibi eserleriyle bütün gayretini tasavvufî konuları açıklamaya sarfeden bir başka büyük şair de Feridüddin Attar (ö.H.618/M.1221)'dır (Şahinoğlu 1991: 95-97; Zebîhullâh-i Safâ 2003: 39). Senâî ve Attar, tasavvufî hakikatları eşî benzeri görülmeyecek bir mükemmellikte nazma döken büyük mutasavvıf ve şair Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.H.672/M.1273) (Öngören 2004: 441-447) gelişine öncülük etmişlerdir (Zebîhullâh-i Safâ 2003: 39). Bu şairlerin yazdıkları muazzam eserler, tasavvufî şiirin gelişmesine çok büyük katkıda bulunmuşlardır (Çeltik 2003:126).

Daha sonra bu tasavvufî çizgiyi Mahmud-ı Şebüsterî (ö.H.720/M.1320-1321) (Şebüsterî 1993: III), Hâcû-yı Kirmânî (ö.H.753/M.1352) (Tokmak 1996: 520-521), Selman-ı Savecî (ö.H.778/M.1376) (Yazıcı 1997c: 458-460), Hâfız-ı Şîrâzî⁶ (ö.H.792/M.1390[?]) (Yazıcı 1997:103-105), Kemâl-i Hucendî (ö.H.803/M.1401) (Şahinoğlu 2002: 226), Şah Nimetullah (ö.H.834/M.1431) (Berthels 1997: 286) ve Abdurrahman Câmî (ö.H.898/M.1492) (Okumuş 1993: 94-98) gibi şairler devam ettirmişlerdir.

İran şiirine çok büyük etkisi olan tasavvuf inancı ve zevki, yetişen büyük şairler eliyle güçlenip yayılmış ve büyük gelişme göstermiştir (Karahan 1988: 57).

İran şiiri, ilk önceleri Hakîm Senâî ve Feridüddin Attar yolunda açık, kısmen sembol ve mecazlardan uzak, didaktik ve zühdî bir tasavvuf anlayışını yansıtırken; daha sonraları Mahmud-ı Şebüsterî, Selman-ı Savecî, Hâfız-ı Şîrâzî, Kemâl-i Hucendî gibi büyük şairlerin tesiriyle, okuyucuyu mecaz ile hakikat arasında gezdirebilecek ince, canlı, âhenkli bir şiir estetiğine ulaşmıştır. Şairler, mecazi aşk ile hakiki aşk arasında güçlü bağlar olduğunu sezmişler, bundan dolayı zühde karşı rintlîği savunmuşlardır. Sonuç olarak, onların elinde ince ve akıcı bir mahiyet alan tasavvuf, Divan şiirine adı geçen şairler aracılığıyla asıl bu estetik görünüşüyle girmiştir (Tarlan 1964: 12, 42; Kurnaz 1997a: 3, 22-23).

Türkler, İslam dinini kabul ettikten sonra H.3-4/M.9-10. yy.lardan itibaren tasavvuf akımının kuvvetli tesiri altına girmişlerdir. Bunun sonucu olarak da Ahmed Yesevî (ö.H.562/M.1166) (Kurnaz 2000b) ile zühdî özellik gösteren tasavvuf şiirinin ilk önemli örnekleri doğdu. İşte bu noktada Türk şiirinin, yukarıda ana çizgileriyle anlatılan İran mutasavvıf-şairlerinin tesiri altında gelişip yaygınlaşan tasavvuf cereyanlarına yabancı kalması beklenemezdi (Tarlan 1964: 12; Kurnaz 1997a: 3, 22). 14. ve 15. yy.daki

⁶ Hâfız'ın şiirlerinin tasavvufla ilgisi günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir (Pürcevâdî 1998; Mutahharî 1997).

Türk şairleri de, tasavvufu İran şairlerinin kullandıkları kavram, mecaz ve remizlerle şiir yazmışlardır⁷.

Gibb (1999: 34), Divan şiirinin İran şiirinden etkilenmesini şu sözlerle anlatır:

“İran şiirinin birinci dönemi gelip geçmiş ve şiir, yaklaşık yüzelli yıl dünyevi şeylerden yüz çeviren mutasavvıfların elinde Allah’a doğru rûhun ateşli âhlarından mürekkep aşkı terennüm etmiştir. Bu zaman zarfında İran’ın şairane (sanatlı) eda ile söylenen şiir sisteminde olduğu gibi İran tasavvufi-felsefi şiir sistemi de tam mânâsıyla işlenmiş ve organize olmuştur. Böylece Türkler, her ikisi de tam mânâsıyla gelişmiş iki şiir sistemi -şairane ve tasavvufi-felsefi- bulmuşlar ve bunları bütünüyle kabul etmişlerdir. Üstelik bu iki şiir sistemi birbiriyle uyum içindeydi. Şairler umumiyetle birer mutasavvıf ve mutasavvıflar da birer şairdi.”

Walter G. Andrews (2000: 16) ise, Senâî, Attar ve Mevlânâ’dan etkilenen Anadolu şairlerinin, *“edebî çalışmalarını Türkçe konuşan bir sosyal çevrenin ihtiyaçlarına uydurma gereğini”* duyduklarını söyler.

Divan şiirinin İran şiirinden etkilenmesi, çeşitli sosyal ve siyasal sebeplerle birlikte, aynı rûh halini yaşayan ve aynı zevk derecesine erişen kimselerin farklı dillerle, aynı hakîkatı terennüm etmesi şeklinde de yorumlanmıştır (Kılıç 2004: 32).

Ferit Kam’ın ise konu ile ilgili düşünceleri şöyledir: *“İran edebiyatının Osmanlı şairleri üzerinde en fazla etkisi görülen kısmı ‘tasavvufî edebiyat’tır.”* (Çeltik 2003: 124).

Bütün İslam coğrafyasına tarîkat ve tekyeler aracılığıyla gelişip yayılan ve sosyal müesseseler üzerinde derin tesirler bırakan tasavvuf, İslam medeniyetinin hükümran olduğu bu coğrafyadaki şiiri kuvvetle etkilemiştir. İnsanı mutlak hakîkat ile yüz yüze getiren ve kainatta görünen genel ritmin, ahengin derin sırlarını rûhlara dinlettiren tasavvufun derûnî duyuş ve görüşü,

⁷ İran şiiri ile Türk şiirinin etkileşimi konusunda mukayeseli çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır.

şairane hayaller ve şiir için son derece uygun bir zemin teşkil etmiştir (Tarlan 1964: 12; Levend 1984: 44; Karahan 1988: 51; Köprülü 2003: 150; Ceylan 2000: 168).

Edebiyat araştırmacıları, tasavvufî düşüncenin şiirimize etkisi konusunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Fuat Köprülü (2003: 147, 154), tasavvufî düşüncenin, şiirin esas bünyesini teşkil etmesinde, iç dokusunu oluşturmada ve edebî zevkin gelişmesinde önemli izler bıraktığını ifade eder.

Agâh Sırrı Levend (1984: 44), gittikçe kuvvetlenen ve bir çok mutasavvıf yetiştiren tasavvuf anlayışının, edebiyata intikalinin gayet tabii ve câzibesinin de fikir ve sanat alanında geniş bir ilham kaynağı olduğunu belirtir.

Abdülkadir Karahan (1988: 51, 57), müslüman milletlerin edebiyatlarında geniş ölçüde izleri görülen tasavvufun, Türk edebiyatında da asırlarca duygu ve düşünce ikliminde kendini kuvvetle kabul ettirdiğini ve bir çok şairde tesir ve nüfûzunu sürdürdüğünü zikr eder.

Tasavvufun Divan edebiyatına özel bir renk verdiğini belirten Schimmel (1999: 155), tasavvufî tabirlerin Divan şiirini bir taraftan derinleştirdiğini, öbür taraftan sonsuz mânâlı kelime oyunları ile süslediğini söyler.

Jale Baysal (1999: 282), tasavvufî terminolojinin çağlar boyunca Osmanlı şiirinin biçimlenmesine çok büyük etki yaptığını dile getirir.

M. Akif İnan (1999: 330) da, tasavvufun bütün düşünce ve duygu orijinalitesiyle edebiyatımızı kucakladığı, onun fevkalade cazip, çarpıcı, olağanüstü havasının bütün sanatkarlarımızı etkisi altında bıraktığı kanaatindedir.

Araştırmacıların da belirttiği gibi, zaman sürecinde tasavvufun şiire nüfûzu o dereceye varmıştır ki, âdetâ birbirlerinin tabii birer ifade vasıtası haline gelmişlerdir. Bu tesirde tasavvufun, düşüncenin sınırlarını devrine göre olabildiğince genişletmesi, korku yerine sevgiyi esas alması, medresenin kuralcı anlayışını benimsememesi, terminolojisi ile dili zenginleştirmesi, tefekkür tarzının şairane tahayyüle elverişli olması, özellikle de *vahdet-i vücûd* anlayışı ve *güzellik* ile *aşk* telakkisinin önemli rolü bulunduğu

söylenebilir (Çeltik 2003: 124; Köprülü 2003: 153-154; Gölpınarlı 2000: 236; Karahan 1988: 51).

Her türlü duygu, düşünce ve heyecanın iletilmesine en güzel ve en uygun araç olan şiir, gönüllerde yanan kutsal ateşin (tasavvufî düşüncenin) de ifade vasıtası olmuştur.⁸

Tasavvuf ile Divan şiiri ilişkisi hakkında görüş beyan eden yerli ve yabancı hemen bütün araştırmacıların ortak kanaati; Divan şiirinin şekillenmesinde mecaz/sembol ve terimleriyle tasavvufun çok büyük tesiri olduğu yönündedir (Gibb 1999: 38; Köprülü 2003: 154; Gölpınarlı 2000: 232-236; Andrews 2000: 81, vd.; Schimmel 1999: 155; Schimmel 2001: 283; Levend 1984: 44; Akün 1994: 420; Şentürk 1996: 17; Çavuşoğlu 1999: 208; Ayvazoğlu 1993: 107 vd.; Baysal 1999: 282; Kurnaz 2000a: 167; Macit 2002a: 49; Tökel 2001: 311; Şafak 2003: 26, vd.; Okuyucu 2004: 206). Bu tesir, tasavvufun zengin ve renkli terminolojisi, şiirin mânâ ve hayal boyutunu olabildiğince genişletmesi, dili zenginleştirmesi, tefekküre sonsuz bir alan açması, estetik tesir meydana getirmesi (Gibb 1999: 39) ve çeşitli düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratmasına sınırsız imkanlar sağlaması gibi noktalarda olmuştur (Gölpınarlı 2000: 234-236; Schimmel 2001: 284).

Cemâl Kurnaz (2000a: 167), Divan şairlerinin kullandıkları ortak teşbih, mecaz ve telmihe dayalı kelime kadrosunu zengin bir legoya benzetir. Zaman içerisinde herkesçe bilinen bir çağrışım dünyası oluşturan bu legonun içinde tasavvufî çağrışımların bulunmasının ise kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu çağrışımların bazı şairlerde kendiliğinden yer alırken, bazılarında ise şiirin arka plânında sistematik olarak yürüdüğünü ifade eder:

“Mecazi aşk ile hakiki aşk arasında bağ kuran, zühde karşı rindliği savunan divan şairlerinin kullandıkları zengin bir legoyu andıran ortak teşbih, mecaz ve telmihe dayalı kelime kadrosu, zaman içerisinde herkesçe bilinen

⁸ Mehmet Çavuşoğlu (1999: 208)’nın şiir hakkındaki şu sözleri dikkat çekicidir: *“Osmanlı edebiyatı dünya görüşü olarak İslam dininden ve bu dinin içinden çıkmış olan tasavvuf felsefesinden kaynaklanmış bir edebiyattır. Onun içindir ki, şiir ve şair söz konusu olunca, bu kavramlara dinin açısından bakmak lâzımdır.”*

bir çağrışım dünyası oluşturmuştur. Herhangi bir şair, bu zengin legodan bir kaç parçayı alarak bir kompozisyon elde ettiğinde, o parçaların diğer parçalarla akrabalığından doğan çağrışımları da o kompozisyona dahil olur. Bunların içinde tasavvufî çağrışımların da bulunması kaçınılmazdır.

Bazı şairlerde bu çağrışımlar 'kendiliğinden' yer alır, şiirin bütününde bilinçli şekilde sistematik olarak bulunmaz. Bazılarında ise, ısrarlı bir şekilde şiirin arka plânında sistematik olarak yürür. Bu, biraz da şairin kendi iç dünyası ile ilgilidir. Haylaz bir "yolcu"nun karmakarışık dünyasının şiirdeki izdüşümleri de ona göre olacaktır. Arayan şiir başkadır, bulan şiir başkadır, bulup kaybeden başka. Ehli bunu bilir."

Gibb (1999: 39), tasavvufî sembollerin, Türk şiirinin her safhasında varlığını muhafaza ettiğini dile getirir

Schimmel (1999: 155), tasavvufî tabirlerin, Divan edebiyatına hususi bir renk vererek ona derinlik kazandırdığını ve onu sonsuz mânâlı kelime oyunları ile süslendirdiğini anlatır:

"Tasavvufî tabirlerin kullanılması Divan edebiyatını bir taraftan derinleştirir, öbür taraftan sonsuz mânâlı kelime oyunları ile süsleyebilir. İran edebiyatında en mükemmel ifadesini Hâfız'ın Divan'ında bulmuş olan bu müphemiyet Türk edebiyatında asırlar ilerledikçe ileri bir hal alır."

Aynı yazar (2001: 284) diğer bir eserinde ise, *"Türk şiirinin büyük üstatlarının eserlerinde, bir yanı sıra İslam kültürünün dinsel arka planını yansıtmayan tek bir şiir"*ın bulunmadığını belirtir.

Ömer Faruk Akün (1994: 420), şeyhülislam gibi yüksek dinî makâmın temsilcisi durumunda bulunan kalem sahiplerinin, şiirlerinde mey ve meyhane gibi İslam inancının mübah görmediği motifleri kullanmasını, bu remizlerin taşıdığı mecazi anlamlara dayandırır:

“Şairlerin, bu arada şeyhülislam veya onun gibi yüksek dinî makâmların temsilcisi durumundaki kalem sahiplerinin dahi şevkle mey ve meyhaneyi terennüm edebilmeleri, bunlarla ilgili remizlerin taşıdığı böyle mecazi mânâlar dolayısıyladır. İslami bir edebiyat olan Divan şiirinin, İslami akîdenin mübah görmeyip reddettiği içki ve buna bağlı olarak meyhane, işret âlemi gibi motifleri devamlı söz konusu etmesinde kendini gösteren zâhirî çelişki ve tutarsızlık, içki ve pîr-i mugân, muğ-beçe vb. bağlantıların gerçek mânâları ötesinde birer remiz olarak başka şeyleri ifade etmelerine dayanır.”

Mehmet Çavuşoğlu (1999: 208), Osmanlı edebiyatının İslam dininden ve bu dinin içinden çıkmış tasavvuf felsefesinden kaynaklandığına dikkat çeker:

“Osmanlı edebiyatı dünya görüşü olarak İslam dininden ve bu dinin içinden çıkmış olan tasavvuf felsefesinden kaynaklanmış bir edebiyattır. Onun içindir ki, şiir ve şair söz konusu olunca, bu kavramlara dinin açısından bakmak lâzımdır.”

Muhsin Macit (2002a: 49), Divan şiiri estetiğinin tasavvufun mecaz ve istiarelerle örülü dili üzerinde geliştiğini vurgular.

Jale Baysal (1999: 282), tasavvuf terminolojisinin çağlar boyunca Osmanlı şiirinin biçimlenmesinde çok büyük tesiri olduğunu ifade eder:

“İslam mistisizminin, tasavvufun terminolojisi çağlar boyunca Osmanlı şiirinin biçimlenmesine çok büyük etki yaptı.”

Şimdi de *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı (Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek)* adlı eserinde, tasavvuf ile Divan şiiri ilişkisini kapsamlı bir şekilde değerlendiren Walter G. Andrews'ın düşüncelerini inceleyelim.

Andrews, eserinin muhtelif yerlerinde tasavvuf ve Divan şiiri hakkında görüşünü açıklar. Eserinin dördüncü bölümünü de müstakil olarak bu konuya

ayırır ve “*Tasavvufun ve Dinin Sesi*” başlığı altında değerlendirmelerde bulunur. Bölümün hemen başında, “*Osmanlı gazellerinin ve Osmanlı Divan şiirinin diğer örneklerinin tasavvufî-dinî boyutu, çok anlaşılır nedenlerle, bu geleneğe ilişkin hemen hemen her yorumlayıcı çalışma için çıkış noktası olmuştur.*” (2000: 81) sözleriyle, Gibb’in *Osmanlı Şiir Tarihi* eserine göndermede bulunur. Gibb’in, eserinin giriş bölümünü oluşturan seksen dokuz sayfanın kırk sekizini tasavvufî-dinî bakış açısının ve tasavvuf felsefesinin özetlenmesine ayırdığını hatırlatır. Tasavvufun Osmanlıların din görüşünün ayrılmaz bir parçası olduğuna dikkat çeken Andrews (2000: 81), “*Osmanlı gazeli üzerine yorumlayıcı hiçbir çalışmada, gazelin dinî-tasavvufî boyutu*”nun göz ardı edilemeyeceğini belirtir. Yazar, (2000: 90-104), “*Tasavvufî sembolizm örüntüsünün kendisini şiirde nasıl gösterdiğini*” Necâtî Bey’in bir gazelini inceleyerek düşüncesini pratiğe döker.

Andrews, Divan şiiri ile ilgili bazı konuları eserinde tartışır. Bunlardan biri de karşımıza sık sık çıkan, mutasavvıf olmayan divan şairlerinin inanmadığı halde tasavvufî fikir ve terimlerle oynaması, diğer bir deyişle samimi olup olmama/samimilik değerlendirmesidir (Gibb 1999: 39). Andrews’e göre, ilgili ilkeler herhangi bir ciddi sınamadan geçirilmeksizin şiirin *samimilik* derecesine göre değerlendirilmesi âdet olmuştur. Andrews (2000: 84), Vasfî Mahir Kocatürk ve Nihat Sami Banarlı’nın *Türk Edebiyatı Tarihi*’ndeki Bâkî ile Fuzûlî yorumlarına atıfta bulunarak, genel anlamda edebiyat araştırmacılarının şiir incelemelerinde “*Gerçi pek çok şair tasavvuf/aşk/ıstırap vb. temalarını işlemiştir, ama falanca gerçek bir mutasavvıf/ âşık/mustarip vb. idi, dolayısıyla onun şiiri ötekilerden üstündür.*” gibi kalıp ifadeler kullandıklarını belirtir.

Andrews (2000: 84)’e göre, şiir, otobiyografi olmadığından şairin, dile getirdiği düşüncelerini gerçekten yaşayıp yaşamadığı yersiz bir sorudur. Burada önemli olan şiirin yaşantıları yorumlayış şeklidir.⁹ Bundan dolayı, 14. ve 15. yy.da yaşamış divan şairlerinin samimiyet derecesini ölçecek bir alet

⁹ *El-mânâ fî-batnî’ş-şâir* (Anlam şairin içindedir.) Arapça atasözü de hatırlanmalıdır.

elimizde bulunmadığından, konunun aydınlatılması için şiirlerin incelenmesi en iyi çözüm yolu olarak görülmektedir.

Andrews, Annemarie Schimmel'in *İslamın Mistik Boyutları* adıyla Türkçe'ye de çevrilen eserinden de uzun bir alıntı yapar. Schimmel (2001: 284), eserinde *"İran ya da Türk şiirinden herhangi bir tasavvufi sistem çıkarılamaz."* fikrini ileri sürmüştür. Andrews (2000: 83) ise Schimmel'in görüşlerine katılmaz:

"Divan şiirine bir bütün olarak bakıldığında, bu şiirin herhangi bir tasavvuf sistemini olduğu gibi aktardığı söylenemez, ama söz konusu geleneğin, tasavvufî bir varoluş görüşünü yansıttığı görülmektedir, bu görüş de, böylesi tüm başka görüşler gibi sistematize edilebilir."

Biz bu konuda Andrews'in görüşüne katılıyoruz. Divan şiiri herhangi bir tasavvuf sistemini olduğu gibi aktarmamakta; ancak diğer tüm görüşler gibi, Divan şiirine yansıyan tasavvufî düşünceleri sistematize etmek elbette mümkündür.¹⁰

Andrews'in eserinde, Divan şiirinin *tasavvufî* mi yoksa *erotik* düzeyde mi yorumlanması gerektiği ile ilgili başka bir tartışma daha yapılır. Andrews, *"dinî-tasavvufî yorum örüntüsünün, tüm gazel geleneğine işlemiş olan boyutunu ana çizgileriyle ortaya koymak"* amacıyla, daha önce değindiğimiz Necâtî Bey'in bir gazelini etraflı bir şekilde inceler. Gazelde çok büyük *"incelik ve derinlik"* olduğunu tespit ettikten sonra, vardığı sonuçları maddeler halinde belirtir. Latîfî tezkiresinden yaptığı alıntılarla da görüşünü destekleyen Yazarın (2000: 107) vardığı birinci sonuç şudur:

"Tasavvufî-dinî örüntü genel kabul görebilecek niteliktedir ve görmüştür. Osmanlı şiir geleneğinde tasavvufî-dinî sembol sisteminin varlığı ve bununla ilintili sözdağarının bu geleneğe tamamen hâkim olması şu anlama gelir: Bu geleneğin içinden bir şiir, hitap ettiği kitlenin dinî perspektifine uygun şekilde yorumlanabilir her zaman. Yani, bir gazelde ne kadar dünyevî ve erotik unsur

¹⁰ Gölpınarlı'nın, *"Divan şairlerinin divanlarından, tasavvuf umdelerine tam uyan yahut tasavvufî esaslara temas eden şiirler toplanacak olursa mükemmel bir tasavvufî edebiyat örneği meydana gelir."* (2000: 239) sözleri de görüşümüzü desteklemektedir.

bulunursa bulunsun, bütün bunları, hiç değilse görünüş açısından, din düzlemine yükselten bir örüntü mevcuttur. Herhangi bir şiirde tasavvufî-dinî yorumun üstünlüğü, birincilliği sorgulanabilir, ama böyle bir yorum potansiyeli barındırmayan bir şiir bulmak güçtür.”

Andrews (2000: 108), çıkardığı ikinci sonucu ise şu sözlerle anlatır:

“Tasavvufî-dinî mesaj bilinçli bir şekilde iletiliyor ve bilinçli bir şekilde alınıyor. Bu yargı, önceki noktadan dolaysız olarak çıkarılabilir. Tasavvufî-dinî mesaj, cemaat veya toplum düzeyinde ‘makûl’ olduğu için, bu mesaj, şair ile hitap ettiği kitle arasında bilinçli, yüzeysel düzlemde alışveriş işlevi görür.”

Andrews (2000: 109)’e göre, *“Tasavvuf yolu, tasavvufî-dinî sembol sistemine ilişkin temel bilgiyi paylaşan toplum kesimi için, yani okumuş elit için açıktı.”* Yazar (2000: 109), önceki sonuçta olduğu gibi, Latîfî tezkiresi ile düşüncesini destekler:

“Latîfî bir temel sözdağarcının, şairlerin bilinçli olarak kullandığı bir yorum örüntüsünün varlığını, ayrıca bu örüntüyü değerlendirebilecek, anlayabilecek bir ârifler zümresinin varlığını kabul eder.”

Bir şiir geleneğinin başarılı olabilmesi için, seslendiği kitlenin karakteristik özelliklerini yansıtmaya gerektiğini söyleyen Andrews (2000: 110), bu bölümü şu sözlerle noktalar:

“Bir şiir geleneği, başarılı olmak için, seslendiği kitlenin karakteristik tutum veya motivasyon örüntülerini yansıtmalıdır ve başarılı oluşuyla, seslendiği kitlenin kolektif bilincine böylesi örüntüleri yararlı ve doğru diye yerleştirme işlevi görür. Osmanlı gazel geleneği örneğinde olduğu gibi, kabul gören yüzeysel iletişim, çok yaygın ve güçlü bir dinî bakış açısıyla bağlantılı olursa, o zaman bilinçaltı iletişimlerle meşrulaştırıcı etkileşimi çok daha etkili olur.”

Andrews, eserinin ilerleyen bölümlerinde de tasavvuf ve Divan şiiri hakkındaki düşüncelerini açıklamaya devam eder: Ona göre, sanatsal anlam çok boyutludur. Hiçbir yapı tek başına bir eserin bütün anlamını ortaya çıkaramaz. Makul bir yapısal temele dayandığı gösterilebilen bir anlam, diğer

örüntülerden çıkarılan başka anlamların bulunduğu gerekçesiyle göz ardı edilemez. Anlam birikimseldir. Herhangi bir eserde örüntülerden biri ya da öbürü daha belirgin olabilir; sufi bir şaire dinî örüntülerle, bir saray şairine ise sosyopolitik örüntülerle yaklaşılabılır. Ancak sufi de bir toplumda yaşar ve onun da temel insanî ihtiyaçları vardır; öte yandan saray şairi de belirli dinsel öncülleri kabul eden bir toplumda yaşar.¹¹

Yazar, eserinin son bölümlerinde Seyit Kemal Karaalioğlu'nun *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserine göndermede bulunur. Günümüzde, Osmanlı gazeline yaklaşımın, 'dinsel' şiir ile 'din-dışı' şiir arasındaki ayrımların çok kuvvetli biçimde vurgulandığını söyler. Kendisini âdeta bir tehlikenin içine girmiş gibi hisseden Andrews (2000: 142), şu açıklamayı yapma ihtiyacı duyar¹²:

"Bu çalışmada burada ve başka yerlerde tasavvufî-dinî örüntüye yapılan sürekli göndermelerin okurda, gazellerin yalnızca din üzerine söylenmiş oldukları gibi bir izlenim uyandırma tehlikesi vardır."

Sonuç olarak Andrews (2000: 142)'e göre, her şiir tasavvufî-dinî örüntüye göre yorumlanabilir:

"Tasavvufî-dinî örüntü, insan deneyimine ve evrene tutarlı, geniş yığınlarca anlaşılmış ve iyi işlenmiş bir bakış biçimini temsil eder, ayrıca

¹¹ "Sanatsal anlamın çok boyutlu olduğu öncülüne dayanarak hareket ettiğimiz için, şunu akıldan çıkarmamız gerekir: Hiçbir yapı, tek başına, bir eserin bütün anlamını ortaya çıkaran, hatta bütün anlamının büyük bir bölümünü ortaya koyan bir yorum sağlamaz. Makul (yani, anakronistik nitelik taşımayan) bir yapısal temele dayandığı gösterilebilen hiçbir anlam, diğer örüntülerden çıkarılan başka anlamların var olduğu gerekçesi ileri sürülerek göz ardı edilemez. Anlam birikimseldir, anlam biriktikçe, bizzat yorum örüntülerinin etkileşimi de anlam yaratır. Kuşkusuz, herhangi bir eserde, örüntülerden biri veya öbürü daha belirgin olabilir ya da eserin bütününe yayılmış olabilir. Sufi bir şaire, dinî örüntülerle, bir saray şairine ise sosyopolitik örüntülerle yaklaşmak daha yerinde olur belki, ama sufi de toplumda yaşar, onun da temel insanî ihtiyaç ve duyguları vardır, öte yandan saray şairi de belirli dinsel öncülleri kabul eden bir toplumda yaşar. Ayrıca, başarılı şiir, şairi yansıttığı için değil, hem şairin hem de okur kitlesinin paylaştığı anlam örüntülerini yansıttığı için bir okur kitlesi bulur ve kalıcılık kazanır." (Andrews 2000: 135).

¹² Biz de aynı kaygılarla çalışmamızın giriş kısmında uzun alıntılar yapmak mecburiyetinde hissettik.

hayatın tüm yönlerine uygulanabilir bir bakıştır bu. Dolayısıyla, gazeller, genel olarak, sosyal hayat, aile hayatı veya çalışma hayatından daha fazla (ve daha az) dinî veya ‘din üzerine’ değildir, bunların hepsi tasavvufî-dinî örüntüye göre yorumlanabilir ve yorumlanmıştır.”

Gibb (1999: 39)’e göre , aşk ve güzellik gibi konular, cazibeli kıyafetiyle öyle güzel bir şekilde sunulur ki, okuyucu istediği gibi yorumlamakta serbest kalır. His ve his ötesinde gidip gelen bir şiir, işret ehlinin hoşuna gidebileceği gibi bir dervişi de vecde getirebilir:

“Bir kaide olarak her iki öge de incelikle işlenmiş ve birbirine karışmış olduğundan bazan biri ön planda olurken diğeri geri planda kalacaktır. Dolayısıyla bu şiir his ve his ötesi arasında akıp gider; aşk ve güzellik en câzibedâr kıyafetleriyle ve en güzel biçimde sunulur, fakat bu takdim öyle mahirane yapılır ki, okuyucu istediği gibi yorumlamakta serbesttir. Daha önce de ifade edildiği gibi işret ehlinin hoşuna giden aynı şiir bir dervişi de vecde getirir.”

Schimmel (2001: 284)’e göre de en dindışı şiir bile “dinsel” tat verebilir:

“Şiir, dünyevi ve uhrevi imgeler, dinsel ve dindışı düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratma bakımından neredeyse sınırsız imkanlar sağlar; usta şair her iki düzeyde de karşılıklı olarak tam bir etki yaratabilir ve en dindışı şiire bile aynı bir ‘dinsel’ tat verebilir.”¹³

Divan şiiri, çeşitli anlam katmanlarına sahip ve çoğul okumaya müsait metinlerdir. Divan şairleri, bütün hünelerini sergileyerek ve kelimelerin gerçek, mecaz gibi bütün anlam çağrışımlarından yararlanarak şiirlerini kaleme almışlardır. Bu şiiri okuyanlar, bilimsel ve edebî gerçeklere sadık kalmak şartıyla, istediği gibi yorumlamakta serbesttirler.¹⁴

¹³ Konu ile ilgili diğer yorumlar için Bkz. Tökel 2001: 320-321; Okuyucu 2004: 211-212.

¹⁴ Alanımızın saygın hocalarından Hasibe Mazıoğlu, yine değerli hocalarımızdan Ali Nihat Tarlan’ın Fuzûlî divanındaki şiirleri İlâhî aşk eksenli olarak yorumlamasını

D. Tasavvufî Dil ve Mecaz

Tasavvufîta özel bir dilin ortaya çıkışı ve gelişmesi, nazarî tasavvufun belirmesi ve klasik dönemde yetkinleşmesiyle ilgilidir. Bundan dolayı, klasik dönemde ve şekilleniş aşamasında nazarî tasavvufu, lafız ve ıstılahlarıyla birlikte, dili de dikkate alarak incelemek lazımdır. Bu incelemede asıl konu, şiir dilinin lafızları olacaktır. Tasavvufîta dil ve lafızlar konusu, nazarî boyutuyla ilgilidir. Dilin görevi, inanış ve görüşleri dile getirmek, hal ve duygularla birlikte genel anlamda sufiyâne tecrübeleri ortaya koymaktır (Pürcevâdî 1998: 417-418).

Tasavvuf H.2./M.8. ve H.3./M.9. kuruluş yıllarında amel ve ibadete daha fazla özen gösterme anlamında zühdî bir özellik arz ediyordu. İbadetlerin bâtınına yöneliş ve kalbî amellere olan inanç ile bütün bâtınî amel ve hallerle kalbî işler arasında bağıntı kurma düşüncesi, zühdîlikten nazarî tasavvufa geçişe sebep olmuştur (Pürcevâdî 1998: 418-419).

Mutasavvıfların, rûhânî yolculuk boyunca yaşadıklarını, geçirdikleri hal ve makâmları, müşahede ve tecrübelerini anlatmak ve dile getirmek istemeleri, günlük, normal ve alışılmış dilden farklılık taşıyan bir dili gerekli kılıyordu. Çünkü normal dil, dış dünyaya, somut ve cismani dünyaya dönüktü. Mutasavvıflar ise rûhânî ve bâtınî âlemlerle ilgilenmekte, bu âlemin özelliklerini anlatabilecek bir dile ihtiyaç duymaktaydılar. Onlar, normal dilde yer almayan anlamları dile getirmek istiyorlardı. Bu mânâları dile getirmek için kesinlikle bir takım kelimelere ihtiyaçları vardı. Bu soruna çözüm olarak, yeni kelimeler türetmek yerine günlük, normal dilden yararlanarak, kelimelerin her birine mecazi ve sembolik bir anlam vermeyi buldular (Pürcevâdî 1998: 420-421).

paylaşmaz. Tarlan ile aynı kanaatte olmadığını belirterek, “Fuzûlî şiirlerinde hem ilâhî aşkı hem de beşerî aşkı terennüm etmiştir” der. Mazioğlu, ilerleyen satırlarda ise düşüncesini “Fuzûlî’nin şiirlerinde tasavvufun önemli bir yeri ve etkisi vardır.” şeklinde ifade eder. Mazioğlu’nun görüşlerinin de, düşüncemizi destekler nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mazioğlu, Fuzûlî’nin şiirlerinde tasavvuf yoktur demiyor, bilakis vardır diyor; fakat bütün şiirlerinde tasavvuf olduğu düşüncesi kanaatini taşıyor. (Mazioğlu 1997: 28-31).

Kur'ân'da geçen sıdk, ihlas, zikir, sır ve yakîn gibi kelimeler de yeni anlamlar kazanarak sufilerin görüş ve hallerini anlatan birer terim haline gelmiştir. Ya doğrudan doğruya ya da türetme yoluyla Kur'ân'dan alınan çok sayıda kavram, tasavvufî alanda da kullanılmaya başlanmıştır. Tarîkatlar döneminin başlamasıyla birlikte, tarîkatlara özgü giysi ve eşyalarla ilgili terminoloji oluşmuş, hatta bunlara sembolik anlamlar da yüklenmiştir (İz, 1995: 38-39; Gölpınarlı 2000: 232-233; Kara 1999a: 209). Tasavvuf dilinin oluşup gelişmesi ve mutasavvıflar arasında yaygınlaşmasının bir anda değil belirli bir süreç içinde olduğunu da belirtelim.

Bu dilin ilk belirtileri H.2./M.8. yy.da şeyhlerin veciz sözlerinde ortaya çıkmıştır. En verimli yüzyıl ise H.3./M.9. yy.dır. Nazarî tasavvufun özel dili Bağdat'ın büyük şeyhleri ile bir dereceye kadar da Horasan şeyhlerinin katkılarıyla oluşmuştur. H.4./M.10. yy. ise *tasavvuf ilminin* ortaya çıktığı ve tasavvuf dilinin bir ilim dili olarak algılandığı bir dönemdir. Bu yüzyılda Ebu Nasr es-Serrâc (ö.H.378/M.988) *el-Lüma*, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö.H.380/M.990) *et-Ta'arruf*, Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö.H.412/M.1021) *Tabakâtü's-sûfiyye* eserlerini telif ederler. Kendilerini, geçmişi iki yüzyıldan daha eskiye dayanan tasavvuf düşüncesinin mirasçısı olarak gören bu yazarlar, eserlerinin bir bölümünü, bu ilmin dili ve ıstılahlarına ayırırlar. H.5./M.11. yy.da ise, Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî (ö.H.465/M.1072), *er-Risale* ve Ali b. Osman Hücvirî (ö.465/1072), *Keşfu'l-mahcûb* adlı eseriyle, tasavvufu bir ilim (disiplin) olarak algılayan geleneğin açıklayıcısı konumunda görülürler. Bu yüzyılın sonunda tasavvuf, bütün oluşum aşamalarını geride bırakmış ve takipçileri açısından bilimsel sayılan bir dile kavuşmuştur (Pürcevâdî 1998: 421-422).

Klasik tasavvuf dilinin oluşum aşamaları bir ağacın gelişme aşamalarına benzetilirse, H.2./M.8. yy., İslam medeniyeti içerisinde bir fidan olarak ortaya çıkması; H.3./M.9. yy., bir ağaca dönüşmesi; H.4./M.10. yy., meyveye durması; H.5./M.11. yy. ise, sufi yazar ve şairlerin bu ağacın meyvelerinden yararlandığı bir yüzyıl olarak düşünülebilir. Yine bu yüzyılda, meyvenin içinde olan bir çekirdek Horasan toprağına ekilir ve bu çekirdekten, başka bir fidan

filizlenir. Horasan toprağında klasik tasavvuf tohumundan filizlenen yeni fidan, aşıkane tasavvuf ekolüdür. Bu ekol de klasik tasavvuf gibi kendine özgü dile ve kelimelere sahip olur. Klasik tasavvuf dili ilmî bir dil olarak algılanırken, aşıkane tasavvuf ekolünün dili şairane bir dildir. Dolayısıyla bu iki dil, kök olarak birbiriyle ortaklık taşısa da ayrı diller olarak kabul edilebilir (Pürcevâdî 1998: 423).

Şairane tasavvuf dili H.5./M.11. yy.dan başlayarak tedricî bir şekilde ortaya çıkmış, H.6./M.12. ve H.7./M.13. yy.larda yetkinliğe ulaşmıştır. Bu dil, klasik tasavvuf dilini ortadan kaldırmamıştır. Klasik tasavvufun lafız ve ıstılahlarının bir bölümü sufi şairlerin şiirlerinde ve genel anlamda şairane tasavvuf dilinde hayatını sürdürürken, çeşitli yazarların eserlerinde de tasavvufî bir ilim dili olarak bağımsızlığını koruyabilmiştir (Pürcevâdî 1998: 423).

Tasavvufî düşüncenin dil ile ifade edilmesi, mutasavvıfların Kur'ân'da geçen kelimeleri doğrudan doğruya veya türetme yoluyla alıp, yeni anlamlar yükleyerek oluşturdukları *kavramlar* ve günlük, normal dilde kullanılan kelimelere *mecazi mânâlar* verilmesi yoluyla olmuştur. Burada mecazların¹⁵ oluşumu hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Tasavvufî mecazların kaynağının İslam dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm olduğu kabul edilir. Kur'ân'da teşbihî ifadelerin -özellikle müteşabih âyetler- bulunması, bu mecazların oluşumunda önemli bir gerekçe olmuştur (Ayvazoğlu 1990: 16).¹⁶ Bazı hadislerde de kelimelerin mecazi mânâda

¹⁵ Bir sözün gerçek anlamında kullanılmaması demek olan mecaz, çeşitli anlam nüansları olmakla birlikte dilimizde sembol, simge, remz, işaret ve metafor gibi kelimelerin de aynı anlamda kullanıldığına tanık olmaktayız. Konunun tartışmasını araştırmacılara bırakarak, biz çalışmamızın divan edebiyatı bütünlüğü çerçevesinde, ağırlıklı olarak mecaz kelimesini kullanmakla birlikte yer yer diğer ifadelerle de yer verdik.

¹⁶ Nasr (2005: 55) bir söyleşisinde konu ile ilgili bir soruya şu cevabı verir: "Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyruluyor: Allah insanlara (semboller) sunar. Emsal kelimesi semboller demektir. Kur'ân'ın bizatihi kendisi sembolik bir dil kullanır: Şarâben tahûrâ, temiz şarap gibi. Takva sahibi Müslümanlar cennette temiz şaraptan içebilmek için bu dünyadaki şarabı ağızlarına sürmezler. Bu sebeple mutasavvıfların kullandığı şarap sembolü ehemmiyet taşır. Mutasavvıflar dünyada ve ukbada cenneti yaşamak isterler. Bu sebeple de Kur'ân ve hadislerde geçen cennete dair semboller, huri,

kullanılması, bu oluşuma daha da kuvvet vermiştir (Uludağ 1991b: 261; Yakıt 2002: 7). Bu mecazları, çeşitli alt başlıklar altında tasnif etmek mümkündür.

İçki (şarap), kadeh, mest, meyhane, pîr-i mugân ve sâki gibi ilgili kelimeler bir anlam dairesi ve bir grup oluştururlar. Şarabın aşk anlamında mecazen kullanıldığına dair en eski örneğin Bayezid-i Bistami'ye (ö.H.261/M.875) ait olduğu var sayılır. Şarap kelimesinin İran şiirinde mecazi anlam kazanmaya başlaması, tasavvuf dilinin oluşum sürecinin yaşandığı H.3./M.9 ve H.4./M.10. yy.lara kadar uzanır. H.5./M.11. yy.da ise semâ meclislerinde mecazen kullanılmaya başlanan şarabın, H.7./M.13. yy.dan itibaren ise simgesel anlamı gerçek anlama tam olarak üstün gelmiştir (Pürcevâdî 1998: 287-293; Okuyucu 2004: 207; Saraç 2000: 138-141).

Sevgilinin vücudu, özellikle vücudunun parçalarından daha çok da baş ve yüzdeki organlardan (yüz, dudak, ağız, ben, göz, saç vb.) söz eden mecazlar da başka bir anlam dairesi meydana getirirler. Bu mecaz grubunun oluşumunda, H. 5./M.11. yy.dan itibaren İran şiirinde Horasan melâmet meşrebi ile rintlik rûhunun ve âşıkâne coşkusu etkili olmuştur. Ona atfedilen şiirler eğer doğru ise, sevgili ile ilgili mecazları kullanan ilk coşkulu şair, Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (ö.H.440/M.1049)'dır (Pürcevâdî 1998: 131-135).

Deniz, güneş ve servi gibi tabiat ile ilgili olanlar ise bir başka başlık altında toplanabilir. Zira tasavvufi anlayışa göre *“tabiat, bir gölge, hakîkatın bir nümunesi veya yansıması olarak değerlendirilmektedir. Daha açık bir*

şarap vb. kullanagelmışlerdir. Ancak bu kullanımlar hep sembolik bir dil çerçevesinde olmuştur.”

İsmail Yakıt (2002: 6). ise konuyu örnekle anlatır:

“İslam'da sembolizmin Kur'ân'la başladığını söylemek hiç de yanlış bir ifade olmayacaktır. Müteşabih âyetler sembolik yorumlara müsait bir görünüm arz ederken, bazı âyet ve hatta sûreler doğrudan doğruya sembolizmin kendisi olmaktadır. Meselâ “Tebbet” sûresi (CXI), sembolik bir sûredir. “Ateş babası” anlamına gelen “Ebu Leheb” aslında bir isim değil, “Abdüluzza” adında bir şahsın -ki bu şahıs Peygamberimizin amcasıdır- künyesidir. Gerek kızıl yüzlü oluşundan ve gerekse ateşe girecekleri temsil ettiğinden kendisine sıfat olarak bu künye verilmiştir. Abdüluzza bir İslam düşmanı olarak, Müslümanlara eziyet eden bir kişidir. En büyük yardımcısı karısıdır. Sûrede hepsinin ateşe gireceği vahyedilmektedir. İşte bu sûrede Ebu Leheb, İslam düşmanlığı yaparak, çağlar boyu Müslümanlara her yerde eziyet eden ve edecek her şahsı sembolize etmektedir. Karısı da ona yardımcı olanları, teşvik ve tahrikçilerini sembolize eder. Şu halde bu sûre; çoktan ölmüş gitmiş, kemikleri bile kalmamış Abdüluzza'nın sadece kendisinin ve karısının değil, aynı zamanda onlarla sembolize edilen, her devrin, inananlar üzerine ateist baskılar uygulayan müşrikleri ve yardımcılarının âkibetlerinin ne olacağını anlatıyor.”

ifadeyle tabiat, hakikatın bir sembolüdür." (Kurnaz 2001: 22). Şebüsterî (1993: 60)'nin, "bu âlemde görünen her şey o âlem güneşinin aksi gibidir.", Dante'nin "nesneler arasında Allah'ı anlatmaya en uygun olanın güneş" (Okuyucu 2004: 76) olduğunu söylemesi, tabiat unsurlarının mecaz olarak seçilmesinin sebebini izah etmektedir (Ayrıca Bkz. Rahmân-ı Muştâkimihr 2002: 37; Andrews 2000: 88).

Kelimelerin mecazi anlam kazanıp şiirlerde kullanılmasında, önemli rol oynayan bazı mutasavvıflardan da söz etmek istiyoruz.

Sufiler, şarap ve sevgilinin yüzü, saçı, gözü gibi güzelliğinden bahseden şiirlerle *semâ meclislerinde* tanışmışlardır. Bunu Hücvirî'nin (ö.H.470/M.1077) kaleme aldığı *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinin ilgili bahsinden öğreniyoruz (Hücvirî 1996: 543-567). Hücvirî, bu tabirleri ilk kez kitabında tartışmakla önemli bir adım atmıştır. Müellif, eserinde şiiri iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayırır; sevgiliye ait hususların zikredildiği şiirleri hoş görmez ve onları yerer.¹⁷

Tasavvufî mecazlarla ilgili tartışmalarda dönüm noktası olan, mecazların kullanılmasından yana tavrını koyan kişinin büyük İslam âlimi, fakîhi, kelamcısı ve mutasavvıfı, Gazâlî (ö.H.505/M.1111) olduğu kabul edilir. Onun telif ettiği *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (İmam Gazâlî 1989: II/677-702) ve *Kimya-yı Saadet* (İmam Gazâlî 2004: 391-409) eserlerindeki konuya yaklaşımı, diğer mutasavvıflar hatta daha sonraları muarızları tarafından da

¹⁷ Hücvirî'nin, dile getirip kabul etmediği, devrindeki diğer sufilerin ise helal saydıkları şiir görüşleri ile ilgili Pürcevâdî (1998: 141) şu yorumu yapmaktadır: "Bu kesimdekiler kimlerdi, hangi taifedendiler ve nerede yaşamaktaydılar? Hücvirî bu konuda açıklama yapmaz. Fakat o, burada bu grubun ağzından tarihî açıdan önem taşıyan bir hususu aktarır. Hücvirî'nin değindiği konu, bu mutasavvıf grubunun "göz, yüz, yanak, zülf ve ben" gibi tabirler hakkındaki inancıdır. Bu gruba göre bu tabirler, başka esaslara işaret eden ibarelerdir. ... Onların bu şiirlere ilişkin algılamaları, göz, yüz, yanak, ben ve zülf gibi tabirlerin hep Hakk'a işaret olduğu doğrultusundadır. Öyleyse semâda birtakım şiirler dinleyen ve bu yolla vecde gelen sufi, bu şiirlerde insanî bir maşûk görmemektedir. Onun aşkı insanî aşk değildir. O, Hakk'ın âşığıdır ve bu yüzden şöyle der: "Ben göz, yüz, yanak, zülf ve bende Hakk'ı duyar, onu talep ederim." Dolayısıyla, Hücvirî zamanında, yani H.5/M.11. yy.'ın ilk yarısında İranlı şairlerin sadece âşıkane anlatıları ve maşûkun vücûdunu betimlemede kullanılan tabirler kimi sufi halkalarınairmekle kalmamış, hatta bununla eşzamanlı olarak bu tür şiir ve tabirlerin yorumunda da yeni bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle bu şiir ve tabirlerin tasavvufa girişinin nedeni, mutasavvıfların bunlara dışsal anlamlar değil, ilahi hakikatlere işaret eden başka anlamlar yüklemeleridir." (Ayrıca Bkz. Saraç 2000: 136-137; Okuyucu 2004: 208).

benimsenmiştir. Gazâlî'ye göre şiir dili, ihbârî olmadığından şiirde kullanılan tabirlerin hiçbirisi zorunlu olarak tek bir anlama delalet etmez. Genel olarak her tabir istiare yoluyla, taşıdığı anlamın dışında kullanılabilir. Gazâlî (İmam Gazâlî 1989: II/701; Pürcevâdî 1998: 144) şöyle demektedir:

*“Öyleyse kalbine yüce Allah’ın sevgisi galip gelen kimse, zülfün siyahlığından küfrün karanlığını, yüz aydınlığından iman nurunu düşünür Vuslat zikredilince yüce Allah’ın likasını, firak zikredilince merdûdlar zümresinin Hak’tan ayrı kalışını, vuslat rûhunu altüst eden rakib tabiri zikredilince de yüce Allah’a yakınlaşmayı zora sokan dünya engel ve âfetlerini düşünür.”*¹⁸

İmam Gazâlî'nin anlayışını takip eden Aynu'l-Kudât Hemedânî (ö.H. 525/M.1131) de, konuya daha geniş açıdan yaklaşarak, şiirin ayna gibi olduğunu ve ona bakan herkesin kendi yüzünü gördüğünü belirtir:

“Delikanlı! Bu şiirleri bir ayna bil. Bilesin ki aynanın kendi yüzü yoktur. Fakat ona kim bakarsa kendi yüzünü görebilir Aynı şekilde bilesin ki şiirin kendisinde hiç anlam yoktur. Fakat herkes ondan kendi çağının geçer akçesini ve işinin kemâlini görebilir. ‘Şiirin şairinin kastettiği anlamı vardır ve başkaları kendileri başka anlamlar yüklüyorlar’ dersin, bu, bir kimsenin aynanın yüzü, ayna ustasının yüzüdür demesine benzer.” (Pürcevâdî 1998: 145).

Tasavvufî sembolizmin yaygınlık kazanmasında, Muhyiddin İbn Arâbî'nin (ö.H.639/M.1241) de çok önemli rolü olmuştur. O, içinde kaş, göz, saç, dudak, boy vb. sevgiliye ait unsurların geçtiği şiirlerini bir araya getirdiği *Tercümânü'l-Eşvak* (Arzuların Tercümânı) adlı eserinin doğru anlaşılması amacıyla bir de açıklama yazar. İbn Arâbî şunları söyler:

“Burada (Tercümânü'l-Eşvak) Rabbani marifetleri, İlâhî nurları, kalbî ilimleri ve Şâri'in hükümlerini imâ ettim. Fakat bunların hepsini cismanî aşk temalarını kullanarak yaptım. Çünkü bu kabil izahlar insanoğlunun daha çok dikkatini çeker.”

¹⁸ İmam Gazâlî'nin konu ile ilgili görüşleri için yapılan yorumlar hakkında Bkz. Pürcevâdî 1998: 142-150; Saraç 2000: 137-138; Karaismailoğlu 2001: 101-104; Şafak 2003: 27-31; Okuyucu 2004: 208.

“...Ne geldiyse dilime hepsinde onu söyledim onu”.

“Bizim şiirlerimizin hepsi, ister bir sevgiliyle (mahbûbe) hasbihal ile başlasın (teşbîb), ister bir medhiye olsun ve isterse de kadın isim ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun hepsi de bütün bu sûretler altındaki ilâhî bilgilerden (maârif-i ilâhiyye) ibarettirler. ... Yani biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ama bizim bundan kasdımız bir başka şeydir.” (Kılıç 2004: 57-58).¹⁹

Mecazlarla ilgili şüphe, soru ve tartışmaların H.7./M.13. yy.a kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira, 14. yy.ın başlarında Mahmud-ı Şebüsterî (ö.H. 720/M.1320) tarafından M. 1317-1318 yılında kaleme alınan *Gülşen-i Râz* mesnevîsi ile sembolik dil hakkındaki sorulara²⁰ cevap vermek durumunda kalmıştır. Bu eserin önemini Gölpınarlı şu cümlelerle anlatır:

“*Gülşen-i Râz*, tasavvuf nazariyeleriyle sufi aşkını ve bilhassa sufilerin mecazlardan kastettikleri mânâları anlamak bakımından en ileri gelen, en değerli olan kitapların biri ve belki de birincisidir; hatta bu son bakımından tek ve örneksiz bir kitaptır denebilir. Yazıldığı tarihten itibaren yaygın ve haklı bir şöhret kazanan bu kitap, varlık birliği inancını anlatan ve mecazları tahlil eden kitaplara Kur’ân-ı Kerîm, Hadis ve Mesnevî’den sonra daima müracaat edilen bir ana kaynak olmuştur.” (Şebüsterî 1993: IX).

Bütün bu gelişmelerden sonra H.7./M.13. yy. sonlarıyla M. 14. yy. başlarında İran edebiyatında şair ve yazarlar, daha önce klasik kaynaklarda ele alınan tasavvufî kavramların yanı sıra, şarap, meyhane, sâki, yüz, zülf, göz ve kaş gibi mecazların mânâlarını açıklayan *tarif kitapları/özel sözlükler*

¹⁹ Konu ile ilgili çeşitli yorumlar için Bkz. İz, 1995: 38; Nicholson 1978: 87; Schimmel 2001: 294; Ayvazoğlu 1990: 16; Ayvazoğlu 1993: 70, 169; Pürcevâdî 1998: 291; Kurnaz 2001: 26; Şafak 2003: 5; Kılıç 2004: 57, 58, 74 ; Okuyucu 2004: 207.

²⁰ Şebüsterî’nin ilâhî aşka dair mecazları anlamaya yönelik şu sorulara muhatap olduğu görülür:

“Mânâ eri, sözünde göze, dudağa işaret etmekle ne murad eder?”

“Şarabın, mumun, güzelin mânâsı ne... meyhaneye düşmek, sarhoş olmak da ne demek?”

“Put, zünnar ve gavurluk bu makâmda hep haksâ âlâ, değilse bunlardan maksat ne? Söyle!” (Şebüsterî 1993: 2).

Şebüsterî, bu sorulara ayrıntılı olarak cevap vermiştir. (B cevaplar, çalışmamızın sonraki sayfalarında değerlendirilecektir.)

kaleme almışlardır (Pürcevâdî 1998: 412). Bu durum, İran şiirinde kelimelerin mecazi anlam kazanmalarının son aşaması olarak kabul edilmiştir.

Sonuç olarak Divan şiirinin örnek aldığı İran şiiri, 14. yy. başlarında kavramsal ve simgesel anlamda gelişimini tamamlamıştır.

Edebiyat tarihçileri tarafından 14. ve 15. yy.lar, Divan şiirinin kuruluş ve gelişmesini tamamladığı dönem olarak kabul edilir. 16. yy.a gelindiğinde ise, divan önsöz/dibacelerinde ve şair tezkirelerinde, tasavvufî kavram ve mecazlar konusunun tartışıldığı görülür.

İlk önce kronolojik olarak daha önce kaleme alınan Lâmi'î (M.1472-1532) divanının önsözünü ele alalım.

Lâmi'î, şairleri “*cemâl-i mutlakın vassafları (mutlak güzelliğin övücüleri)*” ve “*tal’at-ı Hakk’ın arrâfları (Allah’ın dîdârının bilicileri)*” olarak değerlendirir (Üzgör 1990: 146). Müellifin, “*gâh küfr-i zülfine nûr-ı îmânumdur diyessin*”, “*gâh kûy-ı mugânı Ka’be vü gâh rûy-ı bûtânı kible tutasın*” (Üzgör 1990: 168) gibi sözlerinden, yaşadığı çağda şairlerin şiirlerinde tasavvufî mecazlara yer verdiği anlaşılmaktadır. Fakat “*bu makûle güftâr ve işbu üslûbdan eş’âr cürm ü isyâna ve küfr ü tuğyâna müncerdir*” (Üzgör 1990: 169) ifadelerinden bu mecazi dilin, gerçek anlamıyla algılandığı ve tartışıldığına şahit oluruz. Lâmi'î’ye göre bu şairlerin, “*Agleb-i ibâretleri ve ekser-i işâretleri, min kabîlî’1-mecâz ‘alâ tarîkî’l-i’câz ve’l-ılgaz’dur. (İbarelerinin çoğu ve işaretlerinin ekserisi mecaz kabilinden vecize ve bilmece haline sokulmuştur.)*”

Eserde şairlerin, “*kimi ‘âlem-i ‘akl u sahv’dadur... kimi, vahdet şarabı sarhoşudur... Kimi makâm-ı kemâl-i seyr-i ila’llâhdan ve seyr-i fi’llâhdan kelimatdur...*” (Üzgör 1990: 170-173) gibi ifadelerle tavsif edilmesi, “*bu şairlerin sıradan insan olmadıkları, tasavvuf sistemine dayalı düşünce ve yaşayışlara sahip bulundukları, şiirlerinin de, görünüşteki durum ve anlamların ötesinde düşünülmesi ve anlaşılması*” (Tolasa 1999: 238) gerektiğini ortaya koymaktadır.

Lâmi'î, şiirlerde kullanılan kırk dokuz mecazi kelime ve kavramın tasavvufî karşılıklarını verir. Ancak verdiği karşılıkların tek ve kesin

olmadığını, yerine göre başka anlamlar yüklenebileceğini de belirtir (Tolasa 1999: 238).

Müellif, tasavvufî mecazların kaynağını Kur'ân'ın müteşabih âyetlerine ve hadislerle dayandırır (Üzgör 1990: 182).

Dîbâcede ayrıca, yukarıda adları geçen Ömer İbn el-Fârız, Hâfız-ı Şîrâzî, Senâî, Fahreddin-i Irakî, Şeyh Ebu Said-i Ebu'l-Hayr, Feridüddin Attar gibi tasavvufî düşünce dünyasında önemli yeri olan ünlü mutasavvıf şairlerin şiirlerinden bir ya da birkaç beyit örnek verilerek, mecazi ibarelerin izahları yapılır (Tolasa 1999: 239).

İkinci olarak, Latîfî (M.1491-1582) de, 1546 yılında kaleme aldığı şairler tezkiresinin önsözünde konumuzla ilgili çok önemli değerlendirmeler yapmıştır. Yazar, *“Der Beyân-ı İllet-i Şîr-Goften-i Şu'arâ ve Vech-i Nazm-kerden-i Elfâz u Ma'nâ”* bahsinde, kendisinin ve diğer şairlerden verdiği örnek beyitlerle, âyet ve misallerle konuyu enine boyuna tartışır.

Latîfî'ye göre, şairlerin sanatlara yer vererek şiir söylemekteki amacı, *“künûz-ı hakâyıkı iş'âr ve rumûz-u dekâyıkı ızmâr idüp gâh nazm-ı mesnevî birle makâmât-ı tevhîdü'l-vâsılîn ve gâh ebyât-ı ma'nevî birle mevâ'iz-ı tehdîdü'l-gâfilîn”*dir (Canım 2000: 81). Bu ifadelerden anlaşıldığına göre hakikat hazinelerinin bildirilmesi asıldır. Ancak herkesin anlayamayacağı inceliklerin ise, remizler/sembollerle gizlenerek anlatılması esastır. Gerek mesnevi gerekse diğer nazım şekilleri ile olsun yazılan bütün manzumelerde amaç, tevhid hakikatını içselleştirmiş tasavvuf erbâbının manevî makâmlarını anlatmak yahut bu hakikatlardan gâfil olanları uyarmaktır.

Şairler, *“gâh esbâb-ı hüsnî ve ahvâl-i aşkı sebep idinüp erbâb-ı hüsn ü cemâlün ashâb-ı aşka işve ve kırışmesin ve istiğnâ vü şîvesin beyân iderler ve gâh nâr-ı mahabbet suhtelerinin ateş-i iştiyâk ve nâr-ı iftirâkla sûz u güdâzın ve nâle vü niyâzın nazm idüp cevri-i habîb ü zulm-i rakîbî bir dâstân-ı dil-sitân iderler.”* (Canım 2000: 81).

Bu satırlardan Latîfî'nin, sanatın övülmesindeki amacın, sanatkârın medh edilmesini yani *eserden müessire* bir çizgi takip ettiğini anlıyoruz.. Zaten ileriki satırlarda örneği kendisi verecektir.

Müellife göre, *“bilcümle hüsn ü tal’at ve cemâl ü behcet ‘ârifle Hak arasında bir sûretdür. Lâcerem erbâb-ı ma’nâ sûretde kalmayup her cemîlün cemâlinde pertev-i dîdâr-ı Hak ve sırr-ı nûr-ı cemâl-i mutlakı seyr idüp, Fe-eynemâ tüvellev fe-semme vechu’llâh (Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır. Bakara, 2/115) mefhûmınca nakşından nakkâşı ve eserinden mü’essiri müşâhede kılurlar.”* (Canım 2000: 82).

Latîfî, nesirle açıkladığı düşüncesini kendi manzumesi ile destekler:

“Odur âlemde mahbûb-ı hakîkî

Bilür anı ki irfânî sıfatdur

Cemâli mazharıdur hüsn-i hûbân

Cemâl âyînelerde âriyetdür” (Canım 2000: 82).

Bütün bu anlatılanlardan sonra *“şu’arâ-yı nazm-ârâ(nın), sâni’-i kadîmün vassâfları ve esrâr-ı ahsen-i takvîmün meddâhları ve keşşâfları”* (Canım 2000: 82) olduğu âşikar bir şekilde görünür. Müellif, konuyu aydınlatıcı bir örnek verir:

“Bir kimse bir binâ-yı zîbâ ve imâret-i ra’nâ-yı ibret-nümâ binâ ve bünyâd itse ol câmi’-i pür-sanâyi’i teferrüc ü temâşâ idenler medh ü tahsîn ve senâ vü âferîn itseler ol medh ü tahsîn fi’l-hakîka binâyâ degül belki bennâyâ âyid ü râci’dür.” (Canım 2000: 82).

Konu aslında bu kadar açık olduğu halde herkesin algılayışının aynı olmadığı da bir gerçektir. Yazar bunu da vurgular: *“Herkesün iz’ân u isti’dâdına göre bir alışı ve kabiliyetine göre bir verişi olur.”* (Canım 2000: 82). Latîfî, daha sonraki satırlarda Farsça bir beyitle düşüncesini pekiştirir: Gönül ve canı tazelandiren, âlemi güzelleştiren baharın rengi, sûrette/şekilde (zâhir anlamı da verilebilir) bakanları; kokusu ise mânâ ehlini (hakikat ehli, tasavvuf erbâbı mânâsı da verilebilir) canlandırıyor.

Latîfî, bahsin sonlarına yaklaşırken, şu etkileyici cümleyi sarf eder:

“Egerçi şu’arâ-i nûkte-ârânun şîr-i mecazi libâs ve hakikat-iltibâsından def ü ney ve nukl ü mey inhâ ve iş’âr ider ibârât u isti’ârâtı gelürse zâhirine nâzır olup evsâf-ı şarâb u şâhid ve hayâl-i sâk u sâ’id mülâhaza olunmaya.” (Canım 2000: 83).

Niçin böyle düşünmemek gerekir? Sorunun cevabını da yine kendisi verir:

Çünkü, *“lisân-ı erbâb-ı hakikat ve zebân-ı ashâb-ı tarîkatda rûy-ı mecazdan hakikatı müş’ir ve müştemil her lafzun bir ma’nâsı ve her ismün bir müsemmâsı ve her kelâmın bir te’vîli ve her te’vîlün bir temsîli olur.”* (Canım 2000: 83).

Yazar, *“aşk meyhanesinin peymâne-perdâzı ve maşûk u mey elfâzının nûkte-sâzı”* olarak tavsif ettiği Hâfız-ı Şîrâzî’nin, *“eş’âr-ı mecâzî-şî’âr-ı hakikat-disâr”*ından olan bir beytini örnek verir: *“Ey sevgili, gönül ehlinin sözünü dinleyince bu yanıltır deme, (çünkü) sen sözden anlamıyorsun, hata burada.”* (Canım 2000: 83).

Sözün kıtası, *“bilcümle eğer evsâf-ı şâhân ve medâiyih-i hûbândur merd-i muhakkık-ı hak-bîn ve ehlu’llâh-ı vahdet-âyîn mezhebinde Hâlık-ı zü’l-celâl ve’l-cemâle a’ni Hazret-i Hudâ-yı müte’âle âyid ü râci’dür.”* (Canım 2000: 83).²¹

²¹

Latîfî’nin tezkiresinin önsözündeki görüşlerle ilgili yapılan bir yorum şöyledir: *“Latîfî’nin şiire ilişkin verdiği bilgiler, yine onun tavsif ettiği gibi, “her sözün bir mânâsı, her ismin bir müsemmâsı, her sözün bir tevili ve her tevilin bir temsili” olduğunu bilen mutasavvıf şairin şiir dünyasına ilişkin değerlendirme yapmamız açısından önemli bir çıkış noktası durumundadır. Çünkü Latîfî’nin nazarında şair, gerçek sevgilinin mutlak güzelliğin sahibi Vâcibü’l-Vücûd’un olduğunu ve başka şeylerin de onun sembolünden ibaret bulunduğunu anlayan irfan sahibi kimsedir. Bu tanımlama, esasen vücûd birliğine inanmış olan sufinin tanımından başka bir şey değildir. Sufî’nin nazarında varlık tektir; gerçek anlamda var olma, varlığı başka bir vara bağlı olmayan için söz konusudur. Bu anlamda yegâne varlık Vâcibü’l-Vücûd’dur. Mevcudat, gerçek anlamda var olmayıp, varlığı Mutlak Var’a bağlı olduğu için Mümkinü’l-Vücûd olarak isimlendirilmektedir. Bir başka ifade ile, bizi çevreleyen ve bizim de kendisini gerçek gözüyle bakmaya alışık olduğumuz âlem, sufi için, aslında vehim ve hayalden başka bir şey değildir. Esasen kendisi de bir hayal olan mutasavvıf, içinde yaşadığı ve kendisini çevreleyen hayal âleminin hakikatın sembolü olduğunu görerek, Mümkinü’l-Vücûdun sahip olduğu güzelliği izafi olarak değerlendirip, Mutlak güzelliğe meftun olmaya ve o güzelliği tasvir etmeye mesaîsini sarf edecektir. İşte Latîfî’nin şair tanımı burada*

Latîfî, Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu eserinin birinci faslını şeyh şaire ikinci faslını ise şair sultanlara ayırmakla, düşüncelerini âdeta teoriden pratiğe geçirdiği; ilk sırayı gönül sultanlarına, ikinci sırayı dünya sultanlarına verdiği şeklinde de bir yoruma kapı aralamış olmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz İran edebiyatında tasavvufî mecazların izahının yapıldığı müstakil eserlerin (*tarif kitapları/özel sözlükler*), Türk edebiyatında da devam ettirildiğini görmekteyiz. Edebiyat tarihimizdeki bu önemli eserlerin tamamının gün yüzüne çıkarılmasına ihtiyaç duyulduğuna işaret ederek, konu ile ilgili son yıllarda yapılmış birkaç çalışmadan söz etmek istiyoruz.

Örneğin, İbrahim Şâhidî (M.1470-1550), 1536 tarihinde Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* ile Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ını örnek alarak, insan güzelliğine ait remizlerin tasavvufî mânâlarını etraflıca açıklayan, 457 beyitlik *Gülşen-i Vahdet* (Şâhidî İbrahim Dede 1996: 32) mesnevîsini yazmıştır (Akün 1994: 419).

Abdurrahman el-Askerî'nin XV-XVI. yy. Bayramî-Melamîliği'nin fikrî yapısını ve düşünce sistemini ortaya koymak için telif ettiği *Mir'âtü'l-Işk* (H.957/M.1550) (Erünsal 2003) adlı eserinde, cem', kabz ve bast, riyâzet, zikir, pîr-i mugân, sâki, şarap gibi çok sayıda tasavvufî kavram ve mecaz izah edilmiştir.

Bu gelenek, tasavvufî mecazların örnek beyitlerle zenginleştirilerek anlatıldığı, 1662'de kaleme alınan *Miftahü'l-Ebrâr* (Üzgör 1995) gibi eserle sonraki yüzyılda da sürdürülmüştür.

Tasavvufun dili mistik/dinî tecrübenin dilidir. Yaşanmadan bilinemez. Yaşanan bir mistik tecrübenin, onu yaşamayanlara tam olarak anlatılması da mümkün değildir (Aydın 2002: 85; Koç 1998: 198). Ancak bazı sufilerin

kendini göstermektedir: Şair, eserden müessire doğru arayışını sürdüren bir ârifdir." (Kemikli 2004: 9-10).

(Diğer yorumlar için Bkz. Çavuşoğlu 1986: 6-7; Akün 1994: 420; Andrews 2000: 107-109; Kurnaz 2000a: 166-167; Kurnaz 2001: 23-24; Macit 2002a: 50; Şafak 2003: 5, 10, 15, 29; Kılıç 2004: 45-46, 58; Okuyucu 2004: 77, 209)

yaşadıkları mistik zevk ve vecd halini, hazmedemeyip dışa vurması söz konusu olabilir. Fakat bu dışa vurulanlar hakîkatın kendisi değildir.

“Süt kuzusunu annesinin göğsünden ayırmak ne kadar zordur! Annesinden koparılan kuzunun, ağzından süt damlaları dökerek sağa sola koşuşturması gibi, vuslat halindeki âşık da bu halde ve bu halden ayrılırken dertli sözler söyler. Bunlar, sütün bizatihi kendisi değil, damlaları hükmündedir.” (Kurnaz 2001: 21).

İşte ifade edilmek istenen (örnekteki süt yahut hakîkat), aslında beşerî ve dünyevî bir şeyden farklıdır; bu farklılığın dile getirilebilmesi, dolaylı, imalı, üstü örtülü anlatım tarzı olan mecaz, istiare ve telmih gibi edebî sanatları zorunlu hale getirmektedir.²² Bir kelimenin gerçek anlamında kullanılmaması

²²

Hakîkatten mecaza, halden kâle yahut tecrübeden söze geçişin öyküsü, çeşitli araştırmacılar tarafından izah edilmiştir. İki eserden aldığımız şu satırlar konunun daha iyi kavranmasını sağlayacak niteliktedir:

“Tasavvuf mutlaka, yüksek bir idrak, sezgi ve bilinç içinde yaşanan, âfâktan enfûsî âleme doğru gelişen bir seyir takip eder. Derûnîlik, soyutluk ve giriftlik bu bilgi sahasının en belirgin vasfıdır. Ve ledünnî hayat, içten içe yaşanan bir “hal”dir. Bütün bu özelliklere sahip olan bir tefekkür sahası, söze dökülünce, doğal olarak işin içine semboller girecektir. Dolayısıyla mutasavvıf, halini anlattığı sözlerinde kendine has bir terminoloji geliştirecektir.

Anlaşılan o ki, mutasavvıf, mutlak varlığın sırrıyla hemhâl olmuş kişidir. “Ben ol da gör” kuralından hareketle söylemek gerekirse, bu şuura, kâl (söz) ile değil, hal ile ulaşılır. Hadiste de belirtildiği gibi “Hal, kâl ile bilinmez.” Tanrısal vücûdun sırrı, akli bir terminolojiyle anlatılamaz. Bunun içindir ki, mutasavvıf, ancak imâ ile yetinir. İşte bu imâ, tasavvufî sembolleri doğurmuştur. Bu semboller, yoğun bir istiare, teşbih ve mecaz sistemiyle karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü kadarıyla tasavvufî bir metinde imâ ne derece teksîfî ise, mânâ o kadar derinleşmektedir. Bu istiâreli üslûbun matematik gibi sabit kuralları da yoktur. İstiarelerin vech-i şebah (benzetme yönü)ini tespit etmek her zaman mümkün değildir. Zîrâ, bu metinlerdeki teşbihler, bâtinî/melekûtî bir özellik arzeder. Bu özelliklerinden dolayı, söz konusu teşbih ve mecazlar, ehlinen ehline gönderilen şifreli mesajlar gibidirler...

“Gerçek” denilen şey, sadece dış gözle değil, iç gözle de görülen şeydir. Sufilere göre en gerçek âlem, maddeyi de kuşatan “mânâ âlemi”dir. Bu âlemin bir şekli, tasviri, kısacası, küçük bir örneği olmadığından dolayıdır ki, dünyevî benzetmeler, bu tür metinlerde özel bir mânâ yüklenilerek kullanılmaktadır.” (Kurnaz 2001: 28-29).

“Bu haller ve onlarda gerçekleşen tecellîler, psikolojik bir tecrübe olarak yaşandıktan sonra veya yaşanış anında ifade edilmek istenirler. Ancak onların ifade ettiği mânâ, günlük veya edebî lisanda kullanılan kelimelerin ifade kapsamını aşar. O zaman, kelimelere yeni bir mânâ, bir anlam vermek icâp eder; o zamana kadar bilinmeyen, tanınmayan bir mânâ; tıpkı, kınındaki kılıç gibi (kendi görünümü ile işlevi farklı). Böyle bir durumda; kelimeler yeni bir boyut kazanırlar. Nasıl ki, şiirde, istiarede, mecazda, temsilde, çığlık ve tahrikte farklı mânâlar kazanırlar, aynen öyle, taşıdıkları basit anlamın ötesinde yepyeni boyutta bir mânâ.

Yaşanılan şiddetli ruhî hayatın ifadeleşmek isteyen sahneleri, imâ, telmih, istiare veya timsâllerle beşerî hayata aksederler veya mutasavvıfın kullandığı kelimeler, tamamen alışılmışın dışında bir mânâ ifade ederler. Benzer bir durumda, vecd halindeki bir sufi,

demek olan mecazlar/semboller, tecrübelerin ve yüce hakikatların anlatılmasında bir köprü vazifesi görmekte ve bir vasıta olmaktadır (Afîfî 1999: 212- 213; Kurnaz 2001: 23 Okuyucu 2004:75-76; Altıntaş (Tarihsiz): 8, 19).²³

Hakikatların mecaz ile örtülerek dile getirilmesi, âdeta bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır (Kurnaz 2001: 23). Zira, Kur'ân'da müteşabih âyetlerin bulunması ve İlâhî hitabın bizzat kendisinin de örtme yöntemine başvurması, bu hikmete ters düşmeyecek yolları yani kelimenin mecazi anlamını gerekli kılmaktadır (Nasr Ebu Zeyd 1999: 19).

Mecazi ifadelerin kullanılmasının önemli bir sebebi de, mutlak varlığın anlatılması yahut anlatılamamasıdır. Allah, tek var olandır. Varlığı kendindendir. Hüsn-i mutlaktır, güzelliği sonsuz derecededir. Ne benzeri vardır ne de zıddı. O, âlemde, meydanda, görünür olduğu halde gözlere gizlenmiştir. Onun nûru ne bir yerden bir yere gider ne de değişime uğrar. O ne değişir ne başka bir şekle şekle bürünür. Eşi benzeri olmadığına göre, akıl onu nasıl anlayacak ve günlük, normal dil onu nasıl ifade edecektir? Şebüsterî (1993: 10-11), *Gülşen-i Râz* adlı eserinde şöyle der:

veya 'fenâ fî'l-mahbûb' halindeki bir sâlik, aşktan, şaraptan, sevgiliden bahsediyorsa tamamen sembolik ifâdeler kullanıyor demektir. Hakikat bilgisine sahip, hikmeti idrak etmiş sâlik, şarap içtiğini söyleyecek; Allah aşkıyla kendinden geçmiş, vecde ulaşmış vasil ise sarhoşluktan dem vuracak; zihni ve fikri, sadece, yüce yaratıcının kainatta tezahür eden güzel adları ile dopdolu olan mutasavvıf da aşktan söz edecektir.

Diğer taraftan, mutasavvıf, daima tecrübelerini yaşamakta olduğu psikolojik süreçte, kendi ifadesine göre, bir âlemden diğer bir âleme seyahat ederken, bunlarda karşılaştığı manzaraları veya mâruz kaldığı psikolojik halleri ifade için beşerî lisandaki kelimeleri zorlayacaktır. Onların, içinde bulunduğu hali ifade edemez olduklarını müşahade ettiği an, bir teşbih veya bir temsille durumu açıklamaya çalışacaktır. Veya yaşadığı rûhî tecrübenin şiddetine dayanamayarak, kendi hayatını bile tehlikeye koyan bir ifâdede bulunacaktır. Çeşitli şekillerdeki ibadetlerde, namazlarda, zikirlerde veyahut tefekkür anlarında kullanılan kelime ve deyimler, atılan çılgınlıklar ve söylenilen sözler, ilâhî aşkla dolu ve onunla sarhoş sufînin yeni bir âlemde gelişen seyahatinin açıklamalarıdır. İlâhî aşkla kendinden geçmiş (sarhoş olmuş) sufî, anlaşılmaktan ziyade içinde bulunduğu hali ifâde etmeye çalışmaktadır. Yüce yaratıcının kainatta tecellî eden güzel adları, melekût ve ceberût âlemlerindeki kudreti, mutasavvıfı hayran bırakmış, bu idrak ve müşahade onu kendinden geçirmiştir. İşte bu yeni dil veya ifade tarzı, bu halin tercümesidir, bu halin beşerî lisânındaki ifadeleridir." (Altıntaş (Tarihsiz): 7-8).

²³

Mutasavvıflar, mecazı/sembolü bilgi aktarma aracı olarak da kullanmışlardır (Shaalan 2000: 158).

“Herşey zıddıyla meydana çıkar. Fakat Tanrı’nın ne benzeri vardır, ne zıddı!

Eşi benzeri olmayınca da, bilmem ki, akla uyan onu nasıl bilebilir, nasıl?

Tanrı, âlemde meydanda olduğu için gizlenmiştir; meydanda oluşu gizli kalmasına sebep olmuştur.

Tanrı nûru ne bir yerden bir yere gider, ne bir halden bir hale girer. O ne değişir, ne başka bir şekle bürünür.”

Şebüsterî (1993: 60), eserinin ilerleyen beyitlerinde konuyu tartışır ve çözüm yolu bulmaya çalışır:

“Bu âlemde görünen her şey o âlem güneşinin aksi gibidir.

Mânâ âleminin sonu yoktur. Söz onun sonunu nereden görecektir, nasıl ifade edecek?

Zevkten meydana gelen mânâyı söz, nereden anlatacak?

Gönül ehli olanlar, mânâyı anlatırken bir benzeriyle söyler, anlatırlar.”²⁴

Mutasavvıf, âdeta gündüz vaktinde zâtını gösteren âlem güneşinin mutlak varlığını ve sonsuz güzelliğini zevk olarak idrak ettiği halde, onu ifade edecek, dile getirecek, söze dökerek kelime bulamaz. Bu durumda ortada, sonsuz bir deniz gibi olan mânânın, kelimelerin sığ çağrışımlar dünyasıyla anlatma gibi bir problem var demektir. O zaman gönül ehli insanlar, mânâyı bir benzeriyle anlatma yoluna giderler.

Benzeriyle söyleme konusunda başka bir problem karşımıza çıkmaktadır. Hangi benzeriyle? Zira biz biliyoruz ki onun benzeri yoktur. Buna çözüm olarak da, ahsen-i takvîm suretinde halk edilen ve -sufilerce celâl ve cemâl olmak üzere iki ana gruba ayrılan- bütün güzel isimlerin/esmâ-i hüsnâ

²⁴ Bu görüşler, daha sonraki araştırmacılar tarafından da kabul edilmiştir.. Örneğin Zeynelabidin Mutemen şu yorumu yapar:

“Şebüsterî’nin de belirttiği gibi, kelimeler zevkten doğan mânâların izahında yetersizdir. Mânâ âleminin sonu yoktur. Lafız ise onun zirvesine erişemez. Bundan dolayıdır ki bu tür meselelerin açıklanıp yorumlanmasında benzetme ve yakınlık alâkalarından, hissedilir şeylerden istifade, kaçınılmazdır. Tasavvufî aşk ve sarhoşluğu, beşerî aşk ve sarhoşlukla ilgili sözlerden başkasıyla anlatmak mümkün değildir.

Bu tür kelime ve istilahlar maksadı ifadeye yarayan aletlerden başka bir şey değildir. Sözde incelikleri kavrayabilen bir şahıs, bu serabın işvesine aldanmaz; aksine, lafız örtüleri altındaki mânâ güzellerinin çehresini görür, rumuz ve işaretleri anlar.” (Şafak 2003: 3-4).

kendisinde tecellî ettiği insanın güzelliğinin anlatılması önerilir. Bu benzeşim *“kast edilenle, o kastı taşıyan nesne arasındaki bağ gerçeklik illiyetiyle değil, fonksiyon itibariyle”* (Tökel 2001: 315) olur. Şebüsterî (1993: 60), Tanrı'nın tecellîsinin cemâl ve tecellî yoluyla, yüz ve saçın da bu mânâlara misal olduğunu; yine Ulu Tanrı'nın sıfatlarının lütuf ve kahır, güzellerin yüz ile saçlarında da bunların bulunduğunu şöyle ifade eder:

“Tanrı’ nın tecellîsi gâh cemâl yoluyla olur, gâh celâl yoluyla olur... yüz ve saç da o mânâlara misaldir.

Ulu Tanrı’nın sıfatları lütuf ve kahırdır. Güzellerin yüzleriyle saçlarında da bu lütuf ve kahır var.”

Latîfî'nin konu ile ilgili düşüncelerine yukarıda değindiğimiz için burada tekrardan kaçınmak için bahs etmiyoruz.

Günlük, normal dilin mutasavvıfların idrak ettiği yoğun duygu ve bilgilerini ifade etmede yetersiz kalmasını İbn Arâbî, *“Kelimelerin lafız kalıpları, hallerin anlamlarını taşımaya yetmez.”* (Nasr Ebu Zeyd 1999: 20) şeklinde dile getirerek, kendi şiirlerini kadın isimleriyle sıfatlarına, nehirlere ve mekânlara dair çeşitli suretlerde söylenmiş İlâhî bilgiler (Ayvazoğlu 1990: 16) olarak yorumlamıştır.²⁵

Halid-i Bağdâdî de, mutlak hakîkatın vasıtasız olarak anlatılmayacağını ifade eder:

“Senin yüzünün güzelliğini vasıtasız olarak anlatmam mümkün değil. Onun için güzel yüzlülerden övgü ile söz ederim, ama senin yüzünü kastederim.” (Şafak 2003: 4).

²⁵

Ayvazoğlu (1993: 70) başka bir yazısında da şöyle demektedir:

“İbnü'l-Arâbî'ye göre, peygamberin sözü geçen hadisinde kendisine kadının sevdirdiğinden bahsetmesi, Hakk'ın en güzel şekilde kadında müşahade edilebilmesindendir. Tasavvufî şiirde, İlâhî güzellik tasvir edilirken, kadın güzelliği ile ilgili unsurlara sıkça başvurulması, bu görüşün neticesidir.”

Şiirde mecazi anlatımın önemli bir sebebi de, sufilerin sadece kendilerince bilinen İlâhî, bâtınî, rûhî bilgi ve sırları mahrem olmayanlara açmak istememeleridir (Şafak 2003: 8, 34).²⁶

Lâmi'î, divanının önsözünde tasavvufî mecazların anlamlarını verdikten sonra, kendisine sorulan bir soruya²⁷ şu cevabı verir:

“Cevâb-ı sevâb ve faslû'l-hitâb oldur ki maksûd-i küllî ve murâd-ı cümli ol kelimât-i mermûzâtıdan esrâr-ı cânı ve etvâr-ı nîhânı erbâb-ı zevk u hâle ve ashâb-ı şevk u bâle sitren ve işâreten beyândur ve tâ'ife-i cühhâl ve fırâk-ı dalâlden ve şirzime-i vebâlden setr ü kitmândur. Zirâ muhâtabât-ı sibyan ile 'ukalâya hitâb olunmaz ve mücâvebât-ı vildân ile fuzalâya cevâb virilmez.” (Üzgör 1990: 180).²⁸

Latîfî de, tezkiresinde aynı gerçeği önce nesir daha sonra manzum olarak dile getirmiştir:

“Evliyâu'llâh sülûkında şuhûd itdügi esrâr-ı gaybiyye ve ma'ânî-i hakîkiyyeyi agyârdan setr ü ketm içün nice serâyir-i gaybiyye ile sûret-i mecâz ve libâs-ı zâhirde göstermişlerdür.

Sırrını saklar bular agyârdan

Nesne izhâr itmeyüp esrârdan” (Canım 2000: 109).

²⁶ Bu konuda ilk sufi yazarların görüşleri şöyledir:
“Bu ilim, ehline ma'lûm bir takım işaret, sembol ve rumuzlardan ibarettir.” (Serrâc 1996: 30).

“Sufiler zümresi aralarında birtakım tabir ve terimler kullanmaktadır. Maksat, kendilerine has rûhî ve sırrî mânâları birbirine anlatmak ve açıklamak, kendi yollarına yabancı olanlardan bu mânâları gizlemek ve saklı tutmaktır.” (Kuşeyrî 1999: 147).

²⁷ “Eger yine su'âl olunursa ki sâyirleri tursun hele anlar ki ehl-i ihtiyâr ve sâhib-i ihtibârdur; niçün kelimât-ı müteşâbihâtla ve nikât-ı müştebihâtla tekellüm idüp ukûl-ı nâsı teşvîşe ve hayâlât-ı fesâd-endîşe düşürürler?” (Üzgör 1990: 180).

²⁸ “Bu soruya doğru cevap ve sözü bitirmek için söylenecek odur ki o remizli sözlerden bütün maksat ve tam murat, canın sırlarını ve gizli tavırları zevk ve hal maliklerine ve şevk ve kanaat sahiplerine kapalı olarak ve işaretle anlatmadır ve cahiller taifesinden, sapıklar fırkasından ve günahkârlar topluluğundan örtme ve gizlemedir. Zira çocukların konuşmalarıyla akıllı insanlara hitap edilmez ve bebeklere verilen karşılıkla fazıl insanlara cevap verilmez.” (Üzgör 1990: 181).

Nicholson ise konu ile ilgili şunları söyler:

“Sufiler, bu sembolik üslûbu, gizli tutmak istedikleri sırları saklamak için kullanmışlardır. Bu istek yalnız kendilerince bilinen bâtınî bir bilgiye sahip olduklarını iftiharla iddia edenler için tabîî bir şeydi.” (1978: 88).

Günümüzde tasavvuf üzerine çalışma yapan bazı araştırmacılar da (Nasr Ebu Zeyd 1999: 16; Afîfî 1999: 213), sufilerin sahip oldukları marifetle ilgili bilgi ve sırlarını ehil olmayanlara karşı örtülü tutma ve saklama yönünde izahlarda bulunmuşlardır.

Söylediği bir sözden dolayı idam edilen Hallâc-ı Mansûr'un durumunu göz önünde bulunduran sufiler, zâhir ehlinin tepkilerinden kurtulmak amacıyla da sembolik dili tercih etmişlerdir (Levend 1984: 43; Nasr Ebu Zeyd 1999: 17-21; Afîfî 1999: 213; Kurnaz 2000a: 166).

İbn Arâbî, peygamberin halkın düşmanlığını çekmemek için, onların akıllarının taşıyabileceği kadarını açıkladığını; sahabe ve onların neslinden gelen selef-i sâlihînin de aynı şekilde hareket ederek, *heybet* makâmından *mizah* makâmına tenezzül buyurdıklarını ifade eder. Herkesin bilmediği konularda kendilerine verilen bilgi ve sırları, örtülü sözlerle dile getirdiklerini belirtir. Bu konuda, Ebu Hureyre'nin, *“Onu açıklayacak olsaydım şu boynum vurulurdu.”* ve İbn Abbas'ın, *“Şayet onu açıklayacak olsaydım, aranızda taşlanan bir kâfire dönerdim.”* sözlerini örnek olarak aktarır (Nasr Ebu Zeyd 1999: 21).

Zeynelabidin Mutemen ise, konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Sufi manevî yolculuğu esnasında gönlüne doğan sırları, erbabı olmayana açıklamaktan çekinir ve herkesi Hakk'ın sırlarına lââyık görmez. Bu, aynı zamanda toplum içinde fitne çıkmasını önlemek için de zaruridir. Hallâc-ı Mansûr, sırları doğrudan doğruya söylediği, ifşa ettiği için darağacına gitmişti.

Sırlar ve hakikatler her kaba sığmaz; hiçbir ham, pişmişin halinden anlamaz. İradenin elden gittiği sekr hali dışında, yanlış anlaşılmayı önlemek ve dinî prensipleri gözetmek gerekir. Hakikatlerin üzerinden örtü kaldırılırsa çok fitneler, karışıklıklar çıkar. O halde Mevlânâ'nın dediği gibi, ‘güzellerin

sırrını, başkalarından söz ederken müphemlik perdesinde zikretmek daha iyidir.” (Şafak 2003: 8-9).

Şairler, yanlış anlaşılma endişelerini şiirlerine de yansıtmışlardır. Örneğin Mevlânâ şöyle der:

“Sus, ham adamın yanında şaraptan bahsetme, söyleme o adı; çünkü hatırına, o adı sanı kötü şarap gelir onun.” (Mevlânâ Celâleddîn 2000: 345).

Sadî-i Şîrâzî de aynı görüştedir:

“Ey bize zamane güzellerinin peşinden gitme diyen kişi! Şu tefekkür denizinde biz neredeyiz, sen neredesin?”

Bu (anlattığımız), yüzdeki ben, çene, dağınık zülfün kıvrımı değildir. Mânâ ehlinin gönlünü alıp götürən, İlâhî sırlardır.” (Şafak 2003: 8).

Şiirlerinde göz ve kaş gibi insan güzelliğine ait unsurları mecazen kullanan Yunus Emre, insanların kendisini yanlış anlama ihtimaline karşı gerçek sevdiğinin Hak olduğunu söylemek durmunda kalır:

“Bizüm sevdüğümüz Hak’dur bu halka göz ü kaş gelür” (Tatçı 2005: 102).

Fuzûlî ise, kendisini güzel yüzlülerden men eden zâhir ehline, mecazın hakikat güneşinin nurlarının ışığı olduğunu ve Divan edebiyatında güzellere çoğu zaman bu gözle bakıldığını söyler:

“Hûb-sûretlerden ey nâsih meni men’ etme kim

Pertev-i envâr-ı hurşîd-i hakikatdür mecaz” (Tarlan 1998: 289).²⁹

²⁹

Ali Nihat Tarlan (1998: 38), başka bir beytin şerhinde de şöyle der:

“Tasavvuf ile alâkadar olan Divan edebiyatı şairleri, bir insan güzelliğine karşı aşklarını söyledikleri zaman onun şeffaf varlığından geçip, güzelliğin hakiki sahibi olan Allah’a teveccüh ederler. Buna dair şiirlerinde ekseriya bir ip ucu bulunur. Bunlara çok dikkat etmek icap eder. Sevgililer hemen daima mücerrettir.”

Tasavvufî şiirde karşımıza çıkan kadın güzelliğinin cinsî câzibeyle hiç bir alâkasının bulunmadığını söyleyen Beşir Ayvazoğlu (1993: 70-71), sebebini şöyle izah eder:

Mecazların, manen kemâle ermemiş kişilere bazı hakikatları örtülü vererek bilginin ağırlığı altında ezilmelerini önlemek; bilgiyi geniş halk kitleleri ile paylaşmak için sade ve basit kalıplara indirgeyerek iletişimi ve eğitimi sağlamak gibi işlevlerinin bulunduğu da ifade edilmiştir (Akarpınar 2004: 17).

Sufilerin, “*tasavvufî tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıklarından ötürü, sembolik üslûbu*” (Nicholson 1978: 88) benimsedikleri düşüncesinde olan araştırmacılar da vardır.³⁰

E. Çalışmanın Yöntemi, Kapsamı, Sınırları

Tasavvufun Divan şiirinin kaynaklarından biri olduğu üzerinde, hemen bütün araştırmacılar görüş birliği ettikleri ve çeşitli yazılarında konuyla ilgili düşüncelerini ifade ettikleri halde, Divan şiirinde tasavvufun yeri üzerine müstakil bir eser bulunmamaktadır.

Ali Nihat Tarlan'ın 1958-1961 yılları arasında *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*'nde seri halinde yayınlanan *Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf* adlı makaleleri; yine Tarlan'ın *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*; Harun Tolasa'nın *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*; Mehmet Çavuşoğlu'nun *Necâtî Bey Divanı'nın Tahlili* ve Agâh Sırrı Levend'in *Divan Edebiyatı* adlı eserleri konuyla ilgili sınırlı bilgiler içerse de öncü eserler olarak anılmaya değer.

“Güzelliğin daha ziyade yüzde aranması, buna rağmen çehrenin verilmeyerek birbirinden bağımsız parçalar üzerinde durulmasıdır. Bağımsız her parça bir yığın tedai ile çehreden hemen uzaklaşır; meselâ sevgilinin yanağı, rengi ve parlaklığı dolayısıyla kendiliğinden güneş, ay, ateş, چراغ, su, ayna, gül, lâle vb. imajlarını getirir. Şair böylece bir benzerlikten hareket ederek cüz’î’den küllî’ye ulaşır. Teşbih yoluyla ifade, bir bakıma, varlık ve durumların ardındaki gizli birliğin, ‘gizli hazine’nin araştırılmasıdır.”

30

Divan şiirinin arka planını yahut temelini oluşturan ve dili zenginleştiren mecazların/sembollerin tanınması ve bilinmesinin, metin çözümlemelerinde önemli yararlar sağlayacağını düşünüyoruz. Şu satırlar da görüşümüzü destekler niteliktedir: “Osmanlı kültürü, sembollerin diliyle konuşur. Bu dili çözüp layıkıyla anlayanlar için bu medeniyetin insan rûhuna nakşettiği hazine tam bir cennet; kulakları sağır, gözleri kör ve dilleri kekeme olanlar için ise tam bir cehennemdir.” (Işın 1999a: 13).

Tasavvufun Divan şiirindeki yerini ortaya koymak için, ilk önce konuyla ilgili klasik tasavvuf kitaplarını, tasavvuf ve tarikatlar tarihlerini, tasavvufi sözlükleri, alanla ilgili yapılan araştırma ve incelemeleri; edebiyat tarihlerini, divan tahlillerini, şiir şerhlerini; ansiklopedileri ve hemen bütün yazılı kaynakları tarayarak çalışmamızın çerçevesini belirledik.

Bilimsel çalışmalarda konunun sınırlandırılması, verimlilik açısından zorunluluk olduğundan, biz de araştırmamızda birtakım sınırlamalara gittik. Bu düşünceden hareketle, yaklaşık altı yüzyıllık bir tarihi ve manzum nesir alanında bir çok ürünü olan Divan edebiyatının; kuruluş ve gelişme yüzyılları olması ve daha sonra yapılacak çalışmalara mukayese imkanı sağlamak amacıyla 14. ve 15. yy.da yaşamış şairlerin divanlarını çalışma alanımız olarak belirledik. Bu şairlerin divanları, anılan yüzyıllardaki divanların tamamını kapsamazsa da, bu yüzyılların genel karakteristik özelliklerini yansıtacak nitelikte olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Çalışmamızda aşağıda kronolojik olarak sıraladığımız 19 şairin divanını inceledik:

Şairin Adı (Mahlası)	Ölüm Tarihi
Kadı Burhaneddin	(ö.1398)
Nesîmî	(ö.1404)
Ahmedî	(ö.1412/3)
Ahmed-i Dâî	(ö.1421)
Şeyhî	(ö.1431)
Karamanlı Nizâmî	(ö.1469/1473)
Adnî (Mahmud Paşa)	(ö.1473/4)
Avnî (Fatih Sultan Mehmet)	(ö.1481)
Karamanlı Aynî	(ö.1491/4)
Çâkerî	(ö.1494/5)
Cem Sultan	(ö.1495)
Ahmed Paşa	(ö.1497)
Vasfî	(ö.1497?)
Hamdullah Hamdî	(ö.1503/4)
Mihrî Hatun	(ö.1506)
Necâtî	(ö.1509)
Mesîhî	(ö.1512)
Cemâlî	(ö.1512?)
Cafer Çelebî	(ö.1515)

Tespit edilen divanları tek tek dikkatli bir şekilde okuyarak, tasavvufî unsurların geçtiği beyit ya da bendleri fişledik. Fişlenen her bir kavram ve mecaz ile ilgili örnekleri bir bütünlük içinde tekrar tekrar okuduk.

Sonraki aşamada ise yazma işlemine geçtik. Bunun için önce kavramın sözlük karşılığını verdikten sonra tasavvufî anlamını temel kaynaklardan hareketle ortaya koyduk. Daha sonra konuyla ilgili en dikkat çekici şiirleri örnek olarak verdik. Benzer özellik gösteren diğer şiirlerin künyesini ise ilgili paragrafın hemen sonunda kaydettik. Örnek şiirlerin sonunda, şairin adını yahut mahlasını, şiirin nazım şeklinin kısaltmasını, beyit ya da bent numarasını yazdık.

Örnek aldığımız beyit, tuyug ya da bend nazım şeklinde yazılan şiirlerin vezinlerini tek tek kontrol ederek, varsa vezin hatalarını düzeltmeye çalıştık. Düzeltemediklerimizi ise dipnotta “vezni bozuktur” ifadesiyle belirttik.

Birden çok anlam tabakası olan şiirlerin tasavvufî anlamlarını dikkate aldık; zaman zaman diğer mânâlarına da değindik. Örnek şiirleri, uzun ve yorucu zihinsel uğraşılardan sonra, konu bütünlüğü çerçevesinde sıraladık.

Birden fazla tasavvufî unsuru bünyesinde barındıran şiirleri, ilgili yerlerde örnek vermekte sakınca görmedik.

Örnek şiirler hakkında fazla yorum yapmamaya, kesin hükümler vermemeye bilakis tespitlerde bulunmaya çalıştık.

Çalışmamızda divanlarda geçen tasavvuf ve tarîkatlarla ilgili bütün unsurları etraflıca ele aldık.

I. BÖLÜM

TASAVVUFÎ TEVHİD ANLAYIŞI

A. Tevhid

Tevhid, bir şeyi birlemek, bir kılmak anlamındadır. Tasavvufî anlayışta ise tevhid, Allah'ı tasavvur ve tahayyül olunan şeylerin hepsinden birlemek demektir. Allah'ın birliğine hükmetmektir. Onun vahdaniyetine, bir, tek, eşsiz ve benzersiz olduğuna inanmaktır. Onun zâtını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd etmektir. Kalbe ondan başka bir düşüncenin gelmemesidir. Sadece bir görme ve bir bilme halidir. *Birden* başkasını unutmaktır. Her şeyde onu görmek, ondan başka hiçbir şey görmemektir. Allah'tan başka fâil olmadığını, her şeyin ve herkesin ona bağımlı olduğunu kabul etmektir. Onun varlığının gerçek olduğunu ve sadece onun *ben* demeye hakkı olduğunu, zira tek gerçek fâilin o olduğunu idrak etmektir. Gerçek tevhidin son mertebesi ise, tevhidi bile unutmaktır (Serrâc 1996: 28-33; Kelâbâzî 1979: 195; Kuşeyrî 1999: 386-391; Hücvirî 1996: 411-420; Kâşânî 2004: 166; İsmail Ankaravî 1996: 360; Pakalın 1993: III/482; Yazıcı 1997a: 214; Kara 1999: 317; Uludağ 1996: 533-34; Schimmel 2001: 150; Ceylan 2000: 282).

Allah'ın kendisinin bir ve eşsiz olduğunu bilmesi anlamındaki en mükemmel tevhid olan "*Hakk'ın Hak için tevhid*", söze gelmez. Burada diller lâl olur. Açıklamaya, anlatmaya kalkışılınca da bütün görkemi gizlenip kaybolur. Bundan dolayı vecd ehli sufiler, ehline malûm olan bir takım işaret, sembol ve remizlerle tevhid gerçeğini anlatmaya çalışmışlardır.

Mutasavvıflar, İslam dininin Allah'a iman konusunda koyduğu esaslardan hareketle, kendi düşünce ve halleri doğrultusunda, tevhidle ilgili yeni izahlar getirmişler ve çeşitli tasniflere tabi tutmuşlardır.

Tevhidin hakikatından bahsedilir. Her şey birdir. İki görmek şirk/ikilik olur. Bundan dolayı şirki bırakıp tevhide ermelidir. Tevhid anlayışında, insanlar kendilerinde vehmettikleri vücûd vehmini gidermeli ve bu düşünceden uzaklaşmalıdır. Varlık vehmi gittikten sonra, sadece onun zâtı kalacaktır:

Kamu birdür iki görmek şirk olur

Şirki ko *tevhîde* var iy râst-bîn

Ahmedî G 479/5

Gerek mi Ahmedî *tevhîd* an'it kim

Gide senden vücûd u bir kala zât

Ahmedî G 71/8

Hakiki tevhide erişen bir sâlik, Hakk'ın huzurunda iradesini kaybetmiş bir şekilde bulunur. Bir heykel gibi, üzerinde sadece Allah'ın kudretinin eserleri ve onun tasarrufu cereyan eder. Bu mertebede Hakk'ın sâlikten irade ettiğini yine Hak ifa etmektedir (Hücvirî 1996: 417). Hakiki tevhid mertebesi, tahkikî hale getirilmelidir. Zira taklidî olan iman, gerçek bir iman değildir:

Düzet hüccetle *tevhîd-i hakîkî*

Kî taklîdî olan îmân degüldür

Ahmedî G 248/5

Tevhid, Hak'tan kula gelen sırlardır. Tevhidin içinde sayısız sırların bulunduğu ince mânâlar vardır. Fakat bunun dile getirilmesi, yazıya dökülmesi, ifade edilmesi kolay değildir (Hücvirî 1996: 420; Kara 1999: 318). Yaşanan halden ibaret olan bu sırlardan nazar sahipleri haberdar olabilir. Tevhidin bu sırlarına ancak keşif yoluyla ulaşılabilir. Bu sırlar tam anlamıyla anlaşıldığı zaman, kemâl yolunda mesafe alınabilir: (Hamdullah Hamdî K 1/7)

Tevhîd sırrını sana keşf itdi Ahmedî
 Bî-naks anla bu sözi kim bulasın kemâl
 Ahmedî G 394/10

Tevhîd içinde nükte-i esrâr bulmuşam
 Sâhib-nazar gerek ki bu hâle habîr ola
 Nesîmî G 10/5

Tevhid, değeri ve zor ele geçmesi gibi yönlerden gevhere teşbih edilir (Kuşeyrî 1999: 389; Kâşânî 2004: 168; İsmail Ankaravî 1996: 360; Uludağ 1996: 533; Ceylan 2000: 282). Tevhid incisi, kolay kolay ele geçmez. Bu kıymetli inciye kavuşmak için, istiare ile gavvâsa benzetilen sâlikin nefis elbisesini çıkarması ve tecrîd denizinde yüzmesi lazımdır:

Gevher-i tevhîd ele girsün disen gavvâs-vâr
 Nefs tonın çiharup tecrîd deryâsında yüz
 Ahmedî G 278/5

Nefsinden fani, Hak ile bâkî; aşk, cezbe ve vecd içinde istiğrak ve mest olan sâlik anlamındaki tevhid ehli (Hücvirî 1996: 411; Uludağ 1996: 534), Hakk'a yakîn derecesinde erişmiştir. Tevhid hakikatını idrak edemeyen sufiler ise ikilikte kalmışlardır:

Ehl-i tevhîd irişdi Hakk'a yakîn
 Kaldı şirketde sûfî şöyle melâl
 Nesîmî Trc 3/VI/7

Tevhid ehlinin gönlünde masivadan her hangi bir eser yoktur, sadece mutlak varlık vardır:

Ehl-i tevhîd ol ki gönli anun

Mâsiva'llâhdan münezzeh ola

Ahmedî G 20/4

1. Zât, Sıfat ve Fiil Tevhidi

Tevhid, tevhid-i ef'âl (fiiller tevhidi) yahut tevhid-i esmâ (isimler tevhidi), tevhid-i sıfat (sıfat tevhidi) ve tevhid-i zât (zât tevhidi) olmak üzere derecelendirilmiştir.

Fiillerin birlenmesi demek olan *tevhid-i ef'âl*; Hak, fiilleriyle sâlike tecellî edince, sâlikin bütün fiilleri hakiki müessir olarak Allah'tan görmesi ve *lâ fâile illallâh* demesidir.

Sıfatların birlenmesi demek olan *tevhid-i sıfat*; Hak, sâlike sıfatlarla tecellî edince, sâlikin eşyayı değil, sadece Allah'ı ve sıfatlarını görmesi, nakışta nakkaşı temaşa etmesidir.

Zâtın birlenmesi demek olan *tevhid-i zât*; Hak, sâlike zâtı ile tecellî edince, sâlikin eşyanın zâtını değil, mevcut olarak sadece Allah'ı görmesi ve *lâ mevcûde illallâh* demesidir. Vahdet-i vücûd ehlinin tevhidi budur.

Bu tevhidler kısaca, fiilde fâili, isimde müsemmâyı ve sıfattan mevsûfı görmek olarak da tarif edilir (Kâşânî 2004: 168; Yazıcı 1997a: 214; Kara 1999: 317; Uludağ 1996: 534-535; Ceylan 2000: 282; Baba 1998: 290).

Şeyhî, tevhidin zât, sıfat ve ef'âl derecelerini şu beyitte tenasüp halinde ele alır. En has tevhid olarak da değerlendirilen tevhid-i zâta erişmeyi konu edinir. Eşi ve benzeri olmayan fiiller görülüp, sıfatlara nazar kılındığı takdirde isimlerden geçerek zât tevhidinde ulaşılabileceğini söyler:

Dilersen irmege *tevhîd-i zâta esmâdan*

Nazar *sıfâtına* kıl gör bedâyi-i *ef'âl*

Şeyhî K 3/15

2. Tevhid İlmî

Hakk'ın varlığını bildiren tevhid ilmi için, tevhid dili vasıta olarak kullanılır. Esasen *ayn-ı tevhid* dil ile anlatılması zordur. Zira bu ilmi bulanın ilk makâmı, kalbinde eşyaya ait bütün düşünceler yok olarak, sadece Hakk'ın kalmasıdır. Bundan dolayı, tevhidin bilinip yaşanabileceği, ancak dil ile ifade edilemeyeceği söylenmiştir (Serrâc 1996: 31-33; Kuşeyrî 1999: 388-389; Hücvirî 1996: 416; Baba 1998: 287, 289).

Tevhid ilmi okuyan, medrese ilmi okumaz. Zira medreselerde aklî ilimler söz konusudur. Tevhid ilminde ise sırlardan bahsedilir. Bu ilmin talim edildiği yerler olan dergahlar, istiare ile ravza olarak düşünülür. Tevhid ilmini muvahhidler bilebilir, taklitte kalan cahiller anlamazlar:

İlm-i tevhîd ohıyan medrese ilmin ohımaz

Gör ki bu ravzada ol sırr ile esrâr nedür

Nesîmî G 102/9

Mukallid çünkü bilmez *ilm-i tevhîd*

Muvahhid olmayan nâdân degül mi

Nesîmî G 435/10

3. Lâ-İllâ

Kelime-i tevhiddeki *lâ*, Arapça'da olumsuzluk; *illâ* ise istisna edatıdır. *Lâ* nefy, *illâ* ise ispat içindir: *Yoktur ilah, Allah vardır ancak* gibi. Tasavvufta, *lâ* (yok) ile masivanın ve ağyarın yokluğuna, *illâ* (vardır) sözü ile de Allah'ın varlığına hükmedilir (Uludağ 1996: 333; Schimmel 2001: 267).

Hakiki tevhid anlayışında, nefy ve isbat yani masivanın yokluğuna ve Allah'ın varlığına inanış asıl olduğu halde, iddiacılar *lâ*da kalmışlar, *illâ*ya ulaşamamışlardır. Yani ağyârın yokluğuna hükmetmişler, ancak Hakk'ın varlığına karar kılamamışlardır: (Kadı Burhaneddin G 102/7; Karamanlı Aynî G 7/5; Karamanlı Nizâmî G 51/6)

Nefy ü isbât asldur lâkin ne assı müdde'î

Lâda kaldı gelmedi tâ kim göre *illâmızı*

Nesîmî G 438/14

B. Vahdet-i Vücûd

Bütün varlıkların, mutlak vücûd sahibi olan Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olduğu esasına dayanan vahdet-i vücûd (vücut/varlık birliği), tasavvufî bir meslek ve tevhid çeşididir. Pek çok mutasavvıf tarafından açıklanmakla birlikte, İbn Arâbî (M.1165-1240) tarafından sistemleştirilmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre, vücut birdir, o da Hakk'ın vücûdudur. Onun vücûdundan başka varlık yoktur, olması da mümkün değildir. Âlemde görünen çokluk ise, ancak görünüş itibariyledir, mecazidir ve onun tecellîsidir. Vahdet ehli, *Allah'tan başka hakiki mevcut yoktur* anlamına gelen, *Lâ mevcûde illâ Hû* cümlesiyle bu telakkiyi özetler. Vahdet-i vücûdun yaşanarak ve manevî tecrübe ile erişilen bir *hal* ve *ezvâk ilmi* olduğu da ifade edilmiştir. Mecaz dünyasından hakikat mertebesine yükselen ârifler, varlık âleminde Allah'tan başka mevcut olmadığını açıkça müşahade ettiklerini söylemişlerdir (Nesefî 1990: 183; Keklik 1990: 405; Kâşânî 2004: 583; Kam 1994: 52; Pakalın 1993: III/ 563; İz 1997: 138; Affifi 1999a: 70; Nicholson 1978: 68; Schimmel 2001: 276-282; Ateş 1972: 493-499; Kara 1999: 319; Eraydın 2001: 209).

Vahdet-i vücûda göre bir tek vücûd vardır. O da mutlak vücûd sahibi olan Allah'ın varlığıdır. Ondandır gayri görünen her şey -insan, âlem, kainat- ise vücûd-ı mutlak olan Hakk'ın geçici gölgelerinden ibarettir (Pakalın 1993: III/598; Affifi 1999a: 70; Eraydın 2001: 216-217; Uludağ 1996: 571). Bunlar, bir asıldan meydana gelmişlerdir: (Nesîmî G 303/4)

Oldur vücûd-ı mutlak u bâkî kamu vücûd

Bî-şekk anun vücûdına olmuş durur zılâl

Ahmedî G 394/2

Varlık birliği anlayışında, vücûd ismine layık olan sadece Hak'tır. Hak uçsuz bucaksız, eşsiz bir denize benzetilir (Kam 1994: 66; Pakalın 1993: III/569; Tarlan 1998: 26; Schimmel 2001: 280). Kainat ve eşya yani kesreti bu denizin dalgalarından başka bir şey değildir. Kesret olan dalgalar, denizden ayrı olmayıp, denizin görünüşüdür. Engin bir denize teşbih edilen Hak, ancak gönülde yerleşir: (Nesîmî G 207/7; Ahmedî G 479/7; Şeyhî Trk 1/III/5; Karamanlı Aynî Trc 56/8/7, G 47/2)

İy gönül anun evisin sende zuhûr eyledi Hak

Bahr-ı muhîr oldı adın hadd ü kenârın yoh imiş

Nesîmî G 208/3

Vahdet ehline göre, hakiki vücûda ancak Allah sahiptir. Ondan başkasının vücûdları ise hayalîdir (Keklik 1990: 405). Şair aşağıdaki beyitte, hayal kelimesi ile söz oyunları yaparken, vahdet ehlini bu düşüncesinden hareket etmekte; kainatın da insanın da birer hayalden ibaret olduğunu söylemektedir:

Çün hayâl oldı vücûdum bu hayâl içre beni

Bir hayâl ender hayâl itmek dilersin itmegil

Ahmed-i Dâî G 196/6

Vahdet-i vücûda göre, tek varlık Allah'tır. Kainat, âlem, insan ise ancak bir gölgeden ibarettir (Konuk 2000: 45; Pakalın 1993: III/598; Affifi 1999a: 70). Aşağıdaki beyitte de gölge ile şahsın yani, vücûdun bir olduğu dile getirilir. Fakat bunu anlamak için eğri değil, doğru bakılmalıdır. Yoksa bir şeyi iki gören şaşılabilir durumuna düşülebilir. Bir olan mutlak varlığı, iki görmemek gerekir: (Ahmedî G 733/7)

Kej bahmayana sâyeyle şahs bir durur

Ahvel bigi biri iki görmek olur muhâl

Ahmedî G 394/5

Şiirlerde ayna sembolü ile de vücûdun birliği hakîkatı anlatılır. Bir yüzün, yüz ayna karşısında yüz görüntüsünün yansıyacağı gibi; varlık ismine layık olan Hak da, eşyalara istidatları derecesinde akseder. Şair, beyitte yüz kelimesiyle söz oyunları yapmaktadır: (Ahmedî G 278/1, G 278/3, G 340/5, G 733/6)

Çün mukâbil ola yüz âyîne bir yüze ıyân

Gerçi ol yüz bir durur lîkin görünür anda yüz

Ahmedî G 278/2

Hakîkatte, vücûdu mutlak olan Hak'tır. Varlık olarak görünen şeylerin hepsi, ondandır. Bu hakîkatı kesin olarak, yakîn derecesinde anlamalıdır:

El-hak ol Hak'dur vücûd iy pâk-dîn

Her ne varlığı varsa andandur yakîn

Ahmedî G 479/1

1. Varlık/Vücûd

Vahdet-i vücûd anlayışının en önemli konularından biri olan vücûd, divanlarda değişik hayaller içinde ele alınmıştır.

Varlık davasına kalkışmak büyük bir hatadır. Zira, insan bir zamanlar yoktu ve bu dünyadan sonra da yine fenâya gidecektir. Öyle ise gerçek vücûd sahibi Allah'tır:

Çün oldı evvelîn adem ü âhırîn fenâ

Pes sen vücûd da'visin itmek hatâ imiş

Ahmed Paşa Trk 29/1/4

Hakiki vücûd sahibi olan Hakk'ın yolundaki en büyük hicâblardan biri, kulun kendinde varlık vehmetmesidir. Ona kavuşmak için, varlık engeli ortadan kaldırılmalıdır: (Ahmedî G 422/7, G 274/14, G 43/7, G 732/3, G 68/6, G 255/5, G 58/4; Kadı Burhaneddin G 332/6, G 520/5)

Yâr gerek *varlığın* ko Ahmedî

Tâ ki götrile ara yirden *hicâb*

Ahmedî G 45/9

Hakk'a erişmek, huzuruna varmak yolunda en büyük engel/hâil, bağ/kayd kulun kendisinde vücûd olduğunu düşünmesidir. Bu engel ve bağlardan kurtulmak lazımdır. Bu ağırlıklar ortadan kaldırıldığı zaman, rahat bir şekilde her isteğe kavuşmak mümkün olabilir: (Ahmedî G 426/7)

İrişmek sehl olayidi tapuna

Vücûdum ortada olmasa *hâ'il*

Kadı Burhaneddin G 434/6

Hamdi ol merde gulâmem ki murâdı yoluna

Varlığı kaydını terk eyleyüp âzâde gider

Hamdullah Hamdî G 64/5

Vahdet yolunda en büyük engellerden biri, ikilik düşüncesine yol açan varlık vehmidir. Aradaki bu vehim giderilerek birliğe ermelidir: (Ahmedî G 68/6, G 422/7; Nesîmî Mes 1/13)

İşkun yolında küfrdür ikilik Ahmedî

Birlik gerekse *varlığını* aradan gider

Ahmedî G 154/7

Sevgilinin ortaya çıkması için, âşığın kendi vücûdunu mahvetmesi lazımdır. Çünkü, âşık ile sevgili birlikte bulunursa ikilik olur; vahdet bozulur.

Vücûdun mahv edilmesi, Hakk'ın ezelî ve ebedî varlığı karşısında, kulun geçici varlığını hiçe sayması demektir (Kürkçüoğlu 1996: 307; Tarlan 1998: 258). Şu beyitlerde maşûk için, kendi varlığını mahv eden âşıklar dile getirilir. Son beyitte, kulun kendinde varlık vehmetmesinin büyük sıkıntıya sebep olduğu da belirtilir: (Ahmedî G 546/5, G 318/4, G 341/3; Cafer Çelebî Trc 9/III/2)

Düşelden ışkunun nârına Mîhrî

Vücûdın mahv kıldı yane yane

Mîhrî Hatun G 168/6

İy *vücûdını* mahv iden âşık

Yâr ile di ne halvet olmuşsun

Hamdullah Hamdî G 125/4

Minnet Hak'a ki oldı cemâlinde mahv anun

Bu *varlığum* ki olmuş idi ol bana melâl

Ahmedî G 385/4

Kendi vehmî varlığından arınan kişi, hakiki sevgiliye erişebilecektir:

Yârına ol kişi irebile kim

Varlığından kendünün key arına

Ahmedî G 610/3

Varlığın, cismin, canın kısaca her şeyin mutlak varlık olan hakiki sevgiliye verilmesi halinde, etrafa ün salınmış olacaktır: (Kadı Burhaneddin G 1255/4, G 1302/3, G 1302/5)

Vücûdıma didüm ben dün ki vir *varlığı* sen yâre

Ne cânı ko vü ne cismi bu ortalıhda nâm apar

Kadı Burhaneddin G 250/5

Bütün varlığın hakiki sahibine teslim edilmesi lazımdır. Zira, kulun iradesi zaten sultanın elindedir:

Teslîm idüp duram ana küllî *vücûdımı*

Zîrâ kulun irâdeti sultân elindedür

Ahmed-i Dâî G 294/7

İradesini ve varlığını gerçek sahibi olan Hakk'a teslim ve onun yoluna feda eden mürid, bütün arzularına kavuşacaktır: (Kadı Burhaneddin G 46/4, G 650/9, G 1194/5; Ahmedî G 578/3)

Yoluna fedâ *varlığum* it n'eyse murâdun

Çün sana mürîdem ne gerek bana irâdet

Ahmedî G 86/3

Varlık, *gayr* olarak telakki edilir. Gayr ise Hak'tan başka her şeydir, masivadır. Şair, şu beyitte Hak'tan gayrı olan varlık düşüncesini yağma etmekten söz eder:

Mülk-i cânda *gayr* kalmasun diyü

Varlığımı cümle yagma itmişem

Ahmedî G 469/4

Hakk'ı isteyen, ilk önce onda fani olması lazımdır. Bunun için de varlık düşüncesinin yağma edilmesi gerekir. Varlık vehmini bırakan ve fenâfillaha erişen sâlik bekâyâ kavuşur: (Ahmedî G 11/5, G 25/4, G 237/7; Kadı Burhaneddin G 1276/8)

Fenâ gerek seni isdeyen'evvel

Anunçün itmişem *varlığı* yagma

Ahmedî G 37/5

Seni diyen koya *varlığın* elden

Fenâdur âşık olanun bekâsı

Ahmedî G 673/7

Din yolunda keramet davasında bulunan kişi, ilk önce varlık düşüncesini terk etmelidir. Zira gerçek keramet, varlığı bırakmaktır:

Kerâmet da'vi iden dîn yolında

Kosun *varlığını* k'oldur kerâmât

Ahmedî G 71/7

Bir elbiseye benzetilen varlık, istiare ile dalgıç olarak tasavvur edilen sâlik tarafından çıkarılıp atılmadıkça, aşk denizindeki marifet incileri bulunamaz: (Kadı Burhaneddin G 477/4)

Muhîti ışkâ talup dürr-i ma'rifet mi bulur

Çıkarmayınca *vücûdî libâsını* gavvâs

Hamdullah Hamdî G 87/4

Varlık, ûd (öd ağacı) olarak hayal edilir. Varlık ağacının büyük bir arzu ile aşk ateşinde yakılmasıyla kemâle erişilebilir. Aksi takdirde, olgunlaşmak mümkün olmaz; ham olarak kalmaya devam edilir: (Ahmedî G 3/5)

Hoş hoş yah oda *ûd-sıfat varlığını* kim

Her kim [ki] bu ışk odına yanmaya ola hâm

Ahmedî G 414/12

Hakk'a erişme yolunda İsa Peygamber için bir iğne hicâb olduğu gibi; ipe benzetilen varlık da sâlik için yakılması gereken bir engeldir. Beyitte İsa, ip ve iğne kelimeleri ile tenasüp yapılmıştır:

Bu *varlık riştesin* yah çün bilürsin

Hicâb olduğunu İsrîye sûzen

Ahmedî G 478/6

İsmi olup cismi olmayan efsanevî bir kuş olan ankâ, mecazen âlemin maddî varlığını da karşılar. Bu âlemin de tıpkı ankâ gibi ismi var, cismi yoktur; hem var hem yoktur veya ne var ne yoktur (Uludağ 1996: 50). İnsanların da vücûddan şüphe duyması, tasavvuftaki bu düşünceden kaynaklanır. Şair, ikinci mısradaki tasavvufî anlayışı hemen hemen olduğu gibi aktarır. Varlığın ankâ gibi sadece bir adı kalmıştır:

İy Necâtî şekk ider âlem vücûdundan senün

Varlığın ankâ gibi bir adı kalmışdur hemân

Necâtî G 407/5

2. Senlik, Benlik

Tasavvufta aynı anlamda kullanılan sen/senlik ile ben/benlik, bilgiye, güzelliğe, güce, mala mülke güvenip kendine varlık vermek demektir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre, Hakk'ın varlığından başka varlık yoktur. Varlık onundur. Benlik de ona mahsustur (Pakalın 1993: III/565; Gölpınarlı 1977: 117, 348; Uludağ 1996: 94, 462).

İncelenen şiirlerde, benlik/senlikten vaz geçme ve onu terk etme konusu üzerinde durulur.

Sâlik ile Allah arasındaki en büyük engel, sâlikteki benlik düşüncesidir. Zira senlik, ikilik anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hallâc-ı Mansûr'un, "*Benliğinle benliğimi aradan kaldır.*" şeklinde Hakk'a dua ettiği rivayet edilir (Uludağ 1995a: 232).

Benlikten vazgeçilince yani ben, sen olunca ortada hiçbir engel kalmamış olur. İşte o zaman fenâfillah hakîkatı gerçekleşir: (Nesîmî Trc 3/VII/8, Mes 3/62, G 13/10, G 385/15; Necâtî G 305/2; Ahmedî G 95/3)

Çü geçdüm *benligümden* ben sen oldum

Dahı ne var getür ortada hâyil

Kadı Burhaneddin G 935/4

Senlik ikiliktür anı terk it

Birlik gerek ise Ahmedî var

Ahmedî G 274/15

Vahdet-i vücûd anlayışında *sen* ve *ben* yoktur. Zira, *sen* ve *ben* düşüncesi ikiliğe sebep olur. Vahdet deryasına gark olunduğunda, *sen ben* yok olarak, göze sadece Hak görünür. İkinci beyitte, mutlak varlığı temsil eden güneşin doğduğu zaman, *benden* eser bırakmadığı ve bütün varlığı yok ettiği anlatılır: (Kadı Burhaneddin G 526/6, G 184/5)

Sana müstağrak oldum bilimezem

Ki *sen bensin* göziken göze ya *ben*

Kadı Burhaneddin G 547/2

Sen gelicek *ben beni* bulımazam

Güneş ile seb'a-i seyyâre yoh

Kadı Burhaneddin G 218/4

Şu beyitlerde, benlik ve senlik düşüncesinin büyük bir âfet ve belâ olduğu ifade edilir: (Ahmedî G 75/5, G 447/6)

Ko *benlikden* halâs itsün beni mey

Ki cânuma benüm *benlikdür* âfât

Ahmedî G 71/2

Sana *senlik* belâ oldu mey iç kim
 Seni kurtara senden bir zaman mey
 Ahmedî G 706/7

Benlikten eser kaldığı derece tefrika, benlik izlerinin yok edilerek sadece Hakk'ın kaldığı merteye ise cem-i cem'dir:

Tefrikadur nice kim var bende *benlikden* eser
 Ol eser gidüp hemîn sen kaldıgundur cem-i cem
 Ahmedî G 320/4

3. İkilik

Vahdet ehline göre ikilik; Allah'ın tek varlığına karşılık, insanın varlık davasına kalkışmasıdır (Kürkçüoğlu 1996: 132). Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Vahdette ikilik düşüncesi söz konusu olamaz. İnsanın gözü, sözü, yüzü ve kendisi tamamen ondandır. Bu sır iyi anlaşılmalı, ikilikten vazgeçilmelidir: (Nesîmî Mes 1/15, G 2/6, G 151/14; Kadı Burhaneddin G 314/6)

Gözüm ü sözüm yüzüm ü özüm kamu sensin
 Yohdur dahı bende *ikilik* hâşâ efendi
 Kadı Burhaneddin G 1126/3

İkilikden geç iy vâ'iz irişgil vasl-ı cânâna
 Hakikat sırrını anla delîl işte bu bürhâna
 Nesîmî G 361/1

Kainatta görünen her şey birdir. Birliğin hâkim olduğu dünya ve ahirette, ikilik diye bir şeyden söz edilemez: (Kadı Burhaneddin G 1148/0; Nesîmî G 328/1)

Hudâ birdür ü yâr bir gerek ü ışkî bir

Ki *ikilik* yaramazdur iki cihânda bire³¹

Kadı Burhaneddin G 1288/5

4. Kesret

Çokluk demek olan kesret, vahdetin zıttıdır.³² Kesret, bir olan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecellî ederek çokluk halinde görünmesidir. Vahdetin zuhûrudur. Eşyanın varlıklarını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıklar olarak görmektir. Aslında kesret yoktur veya kesret, vahdetten başka bir şey değildir. Zira var olan, tek vücûd sahibi Hak'tır. Hak, kesret perdesi altında kendini gizlemektedir. Çokluk, sadece bir görüntüden ibarettir. Bir olan varlığın çok görünmesi, sadece bir görünüştür. Vahdet denize benzetilirse, kesret de o denizin dalgaları olur (Gölpınarlı 1977: 198; Pakalın 1993: II/250; Levend 1984: 19; Tarlan 1998: 55; Uludağ 1996: 309; Ceylan 2000: 349; Affifi 1999a: 70; Durusoy 2002: 310-311).

Elif harfi ile Hakk'ın zatının bir oluşuna işaret edilir. Bütün harfler eliften hareket edilerek yazıldığı gibi, bütün eşyanın aslı da *birdir*. *Birin* çeşitli görünüşlerinden kesret zuhûra gelmiştir: (Şeyhî K 3/37; Nesîmî Trc 1/II/5)

Sûret-i *kesretle* olmuş muhtelif

Cümlesinün zâtı birdür çün elif

Nesîmî Mes 3/98

Kesret kavramına çeşitli tamlamalar halinde rastlanır. Örneğin, kayd-ı kesret terkibine yer verilererek kesretin, kayd, bağ, zincir olduğu belirtilir. Vahdet kadehinden bir yudum içen, kesret kaydından kurtulur:

³¹ Vezin bozuktur.

³² Cihan Okuyucu'nun, Anadolu'daki tüm beyliklerin daha sonraları Osmanlı ekseninde toplanmasını, "*Siyasî merkezîleşme, manevîleşme temayülünün -bütün sufilerin ısrarla işledikleri kesretten birliğe geçiş arzusunun- maddî alana da yansıması olarak kabul edilebilir.*" (2004: 22) şeklinde yorumlaması dikkat çekicidir.

Câm-ı vahdet cür'asından her ki hüşyâr olmadı

Fârig oldı *kayd-ı kesret*den giriftâr olmadı

Hamdullah Hamdî G 182/1

Nesîmî, Allah'ın Hay ve Kayyûm isimlerine de yer verdiği şu beyitte, kesret âlemi içinde vahdette bulunduğunu söyler: (Nesîmî G 146/11)

Hayy ü Kayyûm ü devâm-ı devletem

Âlem-i kesret içinde vahdetem

Nesîmî Mes 3/61

Vahdet makâmında Allah ile bir olan sâlikin halini, kesret ehli bilemez:

*Lî ma'a'llâh*³³ makâm-ı vahdetdür

Ehl-i kesret ne bilsün anı ne hâl

Nesîmî Trc 3/VI/11

5. Masiva

Allah'tan başka her şeye, masiva denir. Dünya hayatı ile ilgili mal mülk gibi şeyler de masivadan sayılır (Ceylan 2000: 240; Uludağ 1996: 348).

Masiva ile dolu bir gönüle Allah tenezzül etmediğinden tevhid ehli, gönüllerinde Hak'tan başka bir şey bırakmamışlardır:

Ehl-i tevhîd ol ki gönli anun

Mâsiva'llâhdan münezzeh ola

Ahmedî G 20/4

³³

Sufilerin ağzında çok dolaşan bir söz olan *Lî ma'a'llâh*, “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir.” anlamında rivayet edilen bir sözden alınmadır (Yılmaz 1992: 115).

Gönülü Hak'tan uzaklaştıran ve masivaya yönelten unsurlardan ikisinin, göz ve kulak olduğu ifade edilir:

Gözüm ile kulagumdan neleri görüp işitdüm

İkisi dahı gönüli yine *mâsivaya* yilter

Kadı Burhaneddin G 1232/2

Masivanın gam ve kederinden uzak durmak için, Hak'tan yardım istenir. Zira, onun sevgisinin ışığı ile gönüller aydınlanır:

Dili şem'-i mihrünle pür-nûr kıl

Gam-ı mâsivâdan bizi dûr kıl

Ahmed Paşa K 2/43

6. Hicâb

Sözlük anlamı, perde, örtü, iki şey arasına konan engel demek olan hicâb tasavvufta, sâlikle Hak arasında bulunan ve onu tanımaya (marifet) engel olan her şeye denir. Hakîkatı örten bir perde olan hicâbdan, sufiler her zaman yakınmışlardır (Uludağ 1998a: 430-431).³⁴

Mutasavvıflar, Allah ile sâlik arasındaki en büyük ve en kalın hicâbın, insanın kendi benliği olduğunu ifade etmişlerdir (Uludağ 1996: 240). *Varlık*, *sen/senlik*, *ben/benlik* ve *ikilik* gibi kavramlar hicâbdır. Bu hicâbların ortadan kaldırılması ile vahdete kavuşmak mümkün olabilir: (Ahmedî G 45/9, G 58/4, G 732/3, G 574/3; Kadı Burhaneddin G 1291/5; Nesîmî G 13/10)

Dilerem kim *varlığımı* yoluna terk eyleyem

Birlik and'olur ki götrile ara yirden *hicâb*

Ahmedî G 68/6

³⁴

Hicâb ile ilgili yapılan iki tarif de şöyledir: "Ol mevânî'a dirler ki âşıkı ma'sûk yolından girü koya, bir nev' ile âşık cihetinden degül." (Üzgör 1995: 277). "Âşığın gözünde türlü sebeblerle bulunan, âşığı ma'sûktan ayıran maniadır." (Bayburtlugil 1985: 349).

Senlik sana çün *hicâb* oldu

Senligünü sür ki gör ne yâr

Ahmedî G 274/13

Ahmedî yâri gerekse varlığın terk eylegil

Yâr ile senün aranda var ise *sensin hicâb*

Ahmedî G 43/7

Dil-berün yolında iy sâlik ikilik perdedür

Menligün ref' olmayınca aradan gitmez *hicâb*

Nesîmî G 13/10

Bu *ikilik* perdesinden geç *hicâbı* ref' kıl

Gel bu birlik revzeninden bah bu sırru'llâhı gör

Nesîmî G 101/2

Allah ile kul arasında en kapalı ve en kalın hicâblardan biri olan nefsin (Uludağ 1998a: 430), şu beyitte, sürekli/hemişe olduğu vurgulanır:

İnneli'llâhi'l-bekâ görmeyen anda ıyân

Şol *hicâb* oldu hemîşe *nefsinün emmâresi*

Nesîmî G 439/9

Allah, insanın dış görünüşüne değil kalbine baktığından, hırka da kimi zaman bir hicâb olabilir:

Hak hırkaya iy sûfi bahmaz içini arıt

Gir âlem-i tevhîde çık hırka *hicâbından*

Nesîmî G 322/9

Mutlak varlığa erişme yolunda küçük bir iğne bile, İsa Peygamber için bir hicâb olabilir:

Bu varlığı riştesin yah çün bilürsin

Hicâb olduğunu Âsîye sûzen

Ahmedî G 478/6

Gerçek sevgiliye erişmek için, engel olan her şeyi ortadan kaldırmalıdır:

Ref' oldu *hicâb-ı mâsiva'llâh*

El-kudretü ve'l-bekâü li'llâh

Nesîmî Mes 1/17

Ârif olanlar, mutlak varlığı temaşa etmek için gönüldeki gaflet perdesini yırtmalı ve gözündeki hicâbı yok etmelidirler:

Gel imdi ârif isen sen dahi temâşâyâ

Niçe bu perde-i gaflet gönülde gözde *hicâb*

Şeyhî K 15/17

Hakk'ın nûrdan ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır. (Uludağ 1998a: 431; Ceylan 2000: 213). Şeyhî şu beytinde, muma benzeyen aklın, yetmiş bin perde ardından iktibas edilen Celâl nûrlarını idrak edemeyeceğini söyler:

Akl şem'i nice idrâk etsin envâr-ı Celâl

Çünkü *yetmiş bin hicâb* ardından olur muktebes

Şeyhî K 2/5

C. Allah

Mutlak varlık olan Allah, şiirlerde tasavvufî anlayış içinde de telakki edilmiştir.

Allah her yerde bulunur. O, her mekânda hâzır ve nâzırdır (Schimmel 2001: 282). Bu düşünceye sahip olan bir kimse için, mescid ile meyhanenin farkı yoktur. Zira o, her yeredir, mekandan münezzehtir: (Nesîmî G 453/5; Necâtî G 457/4)

Çün kim aydursan *Hak'* her yerde hâzırdır niçün

Fark idersin sen i gâfil mescid ü mey-hâneyi

Nesîmî G 406/5

Yerler ve gökler Hak'tan haber veren işaretlerdir. Zira hepsi onundur. Bundan dolayı her yerde ona niyaz edilebilir. Dolayısı ile camide ona dua edildiği gibi meyhanede de ona yalvarmak mümkündür: (Nesîmî Mes 1/7, G 53/7, G 151/11; Necâtî G 457/1)

Yer ü gök cümle *Hakk'un* âyetidür

Velî a'mî habersizdür nişândan

Nesîmî G 336/6

Yir ü gök Ahmedî çün kim *anundur*

Nedür mey-hânede olmaz mı münâcât³⁵

Ahmedî G 81/9

Hakk'ı her yerde arayan akıl, onun olmadığı hiçbir yerin bulunamayacağı gerçeğini sonunda anlar:

³⁵

Vezin bozuktur.

Endîşe ile aklum iki âlemi gezdi
Sensüz neçe kim istediler bulmadılar cây
 Nesîmî G 434/3

Kur'ân'da da işaret edildiği üzere ("*Semme vechu'llâh/ Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*", Bakara, 2/115), insan neye, nereye ve kime baksa Hakk'ın vechini görür:

Her neye kim bahar isen anda sen *Allah'ı* gör
 Kancaru kim azm kılsan *semme vechu'llâhı* gör
 Nesîmî G 101/1

"*Benim Allah ile*" anlamına gelen ve mutasavvıflar arasında yaygın olarak kullanılan *lî ma'a'llâh* sözünün geniş çağrışımlarından yararlanan şair, Allah ile bir olduğunu ve ondan bir nefes dahi olsun ayrı kalamayacağını ifade eder:

İy Mesîhî *lî ma'a'llâhuz* çü şeksüz şübhesüz
 Bir nefes *ansuz* olursak vâ bize eyvâ bize
 Mesîhî G 229/7

Hakk'ın varlığı güneş gibi âşikardır. Zira onun varlığı mutlaktır. Mutlak ise, insanın gözü önünde öylesine çıplaktır ki, göze görünmez. Onun varlığına her zerre şahitlik eder. Çünkü zerrenin var olması, onun varlığındandır. Hem de zerrenin görünmesi, güneşin ışınlarına bağlı olması fizikî bir kuraldur (Schimmel 2001: 277). Beyitte güneş zerre tezâtı dikkat çeker: (Şeyhî G 121/6)

Hudâ-yı Bâri ta'âlâ ki gün gibi rûşen
 Anun vücûdına her zerre gösterür bürhân
 Cafer Çelebî K 26/85

Hak bütün eşyada zuhûr etmiştir. Kainattaki her şeyde onun isim ve sıfatlarının tecellîleri görünür. Ancak onu görebilmek için, basîret gözü açık olmalıdır:

Zuhûr eyledi cümle eşyâda *Hak*

Kanı bir basîretli açık basar

Nesîmî G 151/12

Kamu ol her nesned'*anı* göresin

Varsa gözünde basîretten cilâ

Ahmedî G 21/5

Bütün eşyanın, bir ve tek olan Hak'tan zuhûr ettiği apaçık görüldüğü halde o, kendini gizlemiştir:

Çün kim cemi'-i eşyâ sende ıyân olupdur

İy *Vâhid-i yegâne* pes neçe sen nihânsın

Nesîmî G 301/5

Allah, insana sayısız yüzlerde kendini göstermiştir:

Âşinâlık vire diyü ey fakîr

Nice yüzlerden görüldi *Hak* sana

Necâtî G 6/2

Hakk'ın gerçek ve mecaz yoluyla, deniz olarak tasavvur edildiği aşağıdaki beyitlerde, sâlik teşbih ile zevrak (sandal/kayık) olarak düşünülür. Hakk'ın aşkı ile kendinden geçen sâlik, o denizde gark olmuş, yani fenâfillah gerçekleşmiştir. İkinci beyitte sen zamîri ile mecazen Hakk'a işaret edilir: (Ahmed-i Dâî K 2/2)

Çünkü *Hak'dur* muhîr ü ben zevrak

Olmışam ol muhîte müstağrak

Ahmed-i Dâî K 2/1

Senin ışkun beni benden alıpdur

Salıpdur bahrına mânend-i zevrak

Nesîmî G 214/5

1. Bî-nişân

Nişânsız, adsız sansız olma demek olan bî-nişân; tasavvufta zât-ı kibriyâ, lâ-taayyun (belirsizlik) mertebesi ve fenâ makâmı anlamlarında kullanılır (Uludağ 1996: 102).

Şu beyitte, bî-nişân ile Zât-ı kibriyâ ve lâ-taayyun mertebesinin kastedilir. Zira mutlak varlık, rahmetinin eseri olarak ölü gibi olan yeryüzüne can vermektedir. Bu, bî-nişân olan Hakk'ın kullarına lütuf ve ihsanının işaretidir:

Eser-i rahmet-i Hak ölü yire cân veriser

Bî-nişândan bize bu lutf u nişân olsa gerek

Şeyhî G 97/5

2. İsm-i A'zam

En büyük isim anlamındaki ism-i a'zam, Allah'ın isimlerinden en büyük kabul edilenidir. Tasavvufta, İlâhî isimlerden içinde bulunduğu zamanda kula hâkim olan isimdir. İsm-i a'zam Allah'ın isimleri arasında gizli olarak düşünülür. Bazılarına göre, en büyük isim *Hûdur*. Ancak mutasavvıflar genellikle *Allah* lafza-i celâlinin en büyük isim olduğunu kabul etmişlerdir (Sevim 1997: 69; Uludağ 1996: 271; Ceylan 2000: 225-226).

Şerh edildiği zaman, geniş ve derin anlamlarla yüklü olduğu anlaşılacak olan Allah'ın en büyük ismini bilip anlamayan ve gerçek değerini idrak

edemeyenlerin kalpleri, kemâle ermemiş ve hamdır; gözleri ise, İlâhî hakikatleri göremeyecek kadar kördür:

Ger *ism-i a'zamı* işide çöpe saymaya

Şol kalb-i hâm kim nazarı kem hurûfadur

Kadı Burhaneddin G 541/3

A'mâdur ol ki ilm ile esmâyı bilmedi

Bu *ism-i a'zamı* ohı kim şerhidür kebîr

Nesîmî G 63/7

Kötülüklerden kurtulmak ve hakiki insan olmak için, *ism-i a'zamın* sürekli okunması ve bu isimlerle dua edilmesi gerektiği söylenir: (Nesîmî G 46/3; Cafer Çelebî G 47/4)

Yî yüvesvisden halâs olmag diler sen âdemî

Ohı *ism-i a'zamı* sen kendüne eyle du'â

Nesîmî G 4/29

Şu beyitte, insanın yüzünde *ism-i a'zamın* yazıldığı ifade edilir: (Kadı Burhaneddin G 813/3)

Cismünden okundu âyet-i rûh

Yüzünde yazıldı *ism-i a'zam*

Şeyhî Trc 3/V/2

3. Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın

Allah'ın Evvel (ilk), Âhir (son), Zâhir (açık, görünen) ve Bâtın (iç, gizli) olmak üzere *ana isimler/ümmehatü'l-esmâ* da denilen dört ismi vardır. Allah eserleri, kudreti, yaratışı ve tasarrufuyla Zâhir, zâtıyla Bâtın'dır. Evvel ve Âhir'dir (Gölpınarlı 1977: 50; Uludağ 1996: 87).

Allah'ın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olduğu şiirlerde sık sık belirtilir.

Hakîkatte vücûd ismine layık olan sadece Hak'tır. Zira O, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır: (Nesîmî G 118/1)

Evvel Âhir Zâhir ü Bâtın hem ol

Pes hakîkatda vücûd oldur hemîn

Ahmedî G 479/6

Ondan başka vücûd ve masiva olmadığına delil olarak, Allah'ın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın oluşu yeter:

Evvel Âhir Zâhir ü Bâtın ol an

Gayr olmadugına hüccet yiter

Ahmedî G 733/3

Her şey bu dört isme sahip olan Hak'tan zuhûra gelmiş, şerh edilmiş ve açıklanmıştır:

Zâhir u Bâtın Evvel ü Âhir

Senden oldı zuhûr şerh u beyân

Nesîmî G 327/5

Allah, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır. Öyle ise onun birliği sözü tekrar edilmelidir. İkilik sözünü ancak şeytan dile getirir:

Hüve'l-Evvel hüve'l-Âhir hüve'z-Zâhir hüve'l-Bâtın

Dem ur birlikden ikilik sözün şeytân ider ihdâs

Karamanlı Aynî M 56/5/4

Hak'tan ayrı düşünölebilecek hiçbir nesne yoktur. Zira o, ilk, son, görünen ve görünmeyendir:

Zâhir ü Bâtın hem Evvel Âhir ol

Nesne var mı dahı hîç andan cüdâ

Ahmedî G 21/7

4. Zât-Sıfat

Zât öz, bir şeyin kendisi, bir şeyi o şey yapan ve diğer şeylerden ayıran, mahiyet demektir. Tasavvufta, kendi kendine var olan, nefsiyle/zâtıyla kâim olan Allah'ın kendisini ifade eder. Varlık âleminde birden çok zât yoktur. İkilik asla söz konusu değildir. Bir çok sıfatları bulunan Hakk'ın tek zâtı vardır. Vücûd da, onun zâtının aynıdır. Yani vücûd birdir, birden fazla değildir. O da Hakk'ın zâtından ibaret olan vücûdudur. Hakk'ın zâtı, idrak edilip bilinemez ancak mahlukatta görünen sıfatları ile anlaşılabilir. Ârifler de, Allah'ın zâtını değil ancak sıfatlarını temaşa edebilirler.³⁶

Sıfat ile kastedilen ise İlâhî sıfatlardır. Sıfat, Hakk'ın zuhûr yönüdür. Zâhirde kesret olarak görünen bütün insan, eşya, varlık, âlem, kainat ve masiva mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tecellîsinden ibaret olup, onun zâtından zuhûra gelmiştir. İzhâr eden tek olduğu halde mazharlar (zuhûr mahalleri) çoktur. Âlem ve eşya, kendi nefesine (zatına) göre yok (ma'dûm), ancak Hakk'ın vücûduyla kâimdirler. Her an İlâhî tecellîye mazhariyetle ayakta durmaktadırlar. Bir an vücûd bahşedilmemiş olsa, kendilerinden eser kalmaz (Kam 1994: 52, 76, 81, 84, 126; Pakalın 1993: III/563-571; İz 1997: 142-148; Tarlan 1998: 614; Nicholson 1978: 128-137; Ateş 1972: 494-495; Schimmel 2001: 266; Eraydın 2001: 212-227; Uludağ 1996: 583; Ceylan 2000: 352, 355).

Zât, zuhûr mahallinin istidatları yönünden eşyada zuhûr eder; ancak onların kabiliyetlerinin farklı olmasından dolayı çeşitli sûretlerde görünür. Bir şeyin farklı özellikteki aynalarda görüntülerinin farklı olması gibi. Bir yüz, yüz aynada yüz tane olarak görünür. İnsanı ise Allah, kendi sûretinde yani zâtının güzelliğinin aynası olarak yaratmıştır. Elif harfi de, Hakk'ın zâtına delalet

³⁶

Divan şiirinin klasik yapısı içinde âşığın sevgilinin zâtına yaklaşamamasında, tasavvufun zât-sıfat anlayışının etkisi bulunduğu söylenebilir.

eder. Hakk'ın zât, sıfat ve mevcuda dair topluca bilgiyi içeren mertebe, ikinci varlık mertebesidir: (Hamdullah Hamdî G 116/4; Nesîmî Trc 1/II/5)

Asl-ı hod *zât* imiş her eşyânun

İkilik n'ister anda vahdetdür

Nesîmî G 105/9

Sûret-i kesretle olmuş muhtelif

Cümlesinün *zâtı* birdür çün elif

Nesîmî Mes 3/98

Bir yüzi yüz gösterür yüz âyine

Zâtı birdür lîk çoh görür suver

Ahmedî G 733/8

Âlem anun *sıfâtı* mazharıdur

Âdem anun cemâlüne mir'ât

Nesîmî Trc 1/II/6

Hakiki vücûd sahibi olan zâtın bazı sıfatlarına yer verilir. Allah kadîmdir, bir başlangıca sahip değildir. Eşi, benzeri ve misli yoktur. Zaman ve mekâna sığmaz. Bir sahraya benzetilen onun vasıfları uçsuz bucaksızdır. Sınırsız ve sonsuz olan Hakk'ın vasıfları anlatmakla bitmez: (Nesîmî G 385/15)

Mekân u kevne sığmaz çün kadîmün *zât-ı bî-misli*

Nesîmî kâf u nûn oldı mekânın lâ-mekân itdi

Nesîmî G 405/11

Zât-ı bî-çûn gibi çün vasfı yolıdır bî-kerân

Hîç kes bulmadı ol sahrâya haddi sözi kes

Şeyhî K 1/24

Vahdet ehline göre vücûd birdir. Hakk'ın vücûdundan başka vücûd yoktur. Her ne kadar birden fazla değilse de vücûdun zâhiri ve bâtını vardır. Bâtını, âlemin rûhu olan bir nûrdur. Âlem bu nûr ile doludur. Bu nurun sınırı yoktur. Hayat, bu nûr ile varlığını sürdürür. Eşyanın söylemesi, işitmesi, görmesi, hareketi bu nurun sayesinde. Belki her şey bu nûrdan ibarettir. Kısaca hakiki vücûd birdir. Bu vücûd da, bir nûrdur. Eşya da bu nûrun görüldüğü yerlerdir (mezâhiridir) (Nesefî 1990: 183; Kam 1994: 66 Pakalın 1993: III/569; Nicholson 1978: 130). Şu beyitte, nûrdan ibaret olan zâtın vasıflarının beyâna gelmeyecek kadar açık ve meydanda olduğu ifade edilir: (Necâtî G 457/1)

Zâtın ıyândır illa vasfın beyâna gelmez

Yâ nûrsun musavver yâ rûhsun mücessem

Şeyhî K 8/9

Harun Tolasa (2001: 29), Ahmed Paşa'nın Allah'ın zâtı hakkında nûr kavramını kullandığını belirtir. Örnek olarak verdiği aşağıdaki beyitlerde Hakk'ın nûr olarak mahlukatta ve özellikle insanlarda tecellî ettiğini dile getirir:

Göstermege yir ehline dîdârı *nûrını*

Âyîne virdi Tanrı Ta'alâ senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/3

Sen ol âyîne-i *nûr*-ı hüdâsın

Ki her bir sûrete ma'ni-nümâsın

Ahmed Paşa K 9/1

Zât, enginliği, derinliği, kuşatıcılığı ve sonsuzluğu gibi özellikleri ile denize teşbih edilir. Her çeşit sıfat ve kayıtlardan münezzeh olan vücûdun, lâ-taayyun denilen ilk mertebesine de *zât-ı bahr* adı verilmiştir. Hakk'ın künhü ve hakîkatı olan bu mertebenin üstünde bir mertebe yoktur (Ateş 1972: 498; Tarlan 1998: 26; Schimmel 2001: 280; Eraydın 2001: 223; Kara 1999: 338). Yaratılış âlemi, masiva, zât denizinin çalkanmasından meydana gelmiştir. Bütün görünenler onun sıfatıdır. Zât ise gizlidir. Zât denizinin sırrını, canını o denizde gark eden ârifler bilebilir: (Nesîmî G 96/7, G 183/6, G 423/1)

Bahr-ı zâtın sırrını ârif bilür sor ârife

Kim bu sırrı ol bilür kim cânı gark-âbındadır

Nesîmî G 141/9

5. Ahad

Sözlükte bir, tek, biricik anlamındaki Ahad; isimlerden, sıfatlardan, nisbetlerden ve taayyunlardan hasıl olan çokluk konusu olmaksızın Allah'ın sırf zâtının ismine denir. Hiçbir şekilde adet fazlalığı düşünülmeyen mutlak tekliği ifade eder. (Varlığın birinci mertebesinin bir adı da Ahadiyettir.) (El-Cilî 2002: 52; Kâşânî 2004: 37; Gölpınarlı 1972: 26-27; Eraydın 2001: 216-216; Uludağ 1996: 27; Kürkçüoğlu 1996: 227). Ahad zât ismidir, zâtîdir. Zât, kendisiyle kâim olan, isim, resim, sıfattan halis olandır. Ahad olan zâta misal olması düşünülemez. Zira onun münasibi, mutabıkı, zıddı yoktur. Onun idrak edilmesi imkansızdır. Hakiki vücûd olan Allah kadîmdir, başlangıcı yoktur. Hâdis olan insanın akıl ve idraki de sınırlıdır. Sınırlının sınırsızı ihatası mümkün değildir; ezel ve ebed anlayışı da aklın sınırlarında kalacağından o, tasavvur edilemez: (Hamdullah Hamdî G 163/3)

İşkun adı vâhid oldu bî-misl

Zât-ı *Ahad*'a misâl olur mı

Nesîmî Trc 2/II/5

Ahad o kim sıfat-ı vahdet ana zâtîdür

Ebed o kim ezelf ana na't-ı izz ü gınâ

Hamdullah Hamdî K 1/9

6. Hû

Arapça'da üçüncü tekil kişi zamiri olan hû/hüve, hiçbir varlığın müşahade edemeyeceği Allah'ın mutlak gayb ve sır olan zâtı anlamındadır. Tasavvuf ehli arasında İlâhî isimlerden sayılıp, Allah kelimesiyle eş değerde tutulmuştur. Cenâb-ı Hakk'ın Celâl ismi olan *Allah* lafzının zâhir (şehadet) âlemiyle; zât ismi olan *Hû*'nun ise bâtın (gayb) âlemiyle ilgili olduğu ifade edilir. Tasavvufî kaynaklarda *Hû* kelimesinin sırlarına dair geniş bilgi yer almaktadır (Gölpınarlı 1972: 133; Gölpınarlı 1977: 163-164; Türer 1998: 260-261; Kurnaz 2000: 1-62).³⁷

Tarîkat ehli, genellikle bir şey isteme anlamı taşımayan ve Allah'ın zâtî ismi olan *Hû*'yu tercih ederek, *Hû Hû* yahut *yâ Hû* şeklinde zikrederler. Seyr ü sülûklarını Allah'ın bazı isimlerini belli sayıda tekrarlamak sûretiyle gerçekleştiren tarîkatlarda sâlik, nefs-i mülhime mertebesinde ise *Hû* ismiyle zikrederek tevhid-i zâta ulaşır. Hz. Ali'nin de çoğu zaman, *Hû*'nun ism-i a'zam olduğunu söyleyerek *yâ Hû*, *yâ men Hû*, *lâ ilâhe illâ Hû* diye zikrettiği rivayet edilir (Türer 1998: 260-261). İşte bundan dolayı Nesîmî, bir beytinde akşam ve seher vakitlerinde *Hû* ismi ile zikr ettiğini söyler (Nesîmî G 265/2). Ahmedî ise şu beytinde, her gece sabahlara kadar, Allah'ı *yâ Hû* zikri ile andığını dile getirir. Bu zikirle istenen *sen* ise, mecazen mutlak varlığa işaret etmektedir:

Sen'isdeyü olupdur Ahmedî'nün

Giceler subha degin zikri *yâ Hû*

Ahmedî G 534/7

³⁷

Türk Edebiyatında Hû Şiirleri adlı eserde, *Hû* ile ilgili geniş bir inceleme ve değerlendirme bulunmaktadır (Bkz. Kurnaz 2000).

Hû sözü ile ârife bir arada yer verilen şu beyitte, ârif kişilerin Hû'nun mânâsını anladıkları ve daima bu ismi tekrar ettikleri ifade edilir: (Karamanlı Aynî G 429/7)

Men ol Mansûr'am ey ârif ki dâ'im söylerem *yâ Hû*
 Meni ber-dâr iden Hak'dur bu dâr uş Mansur'a geldi
 Nesîmî G 426/6

Aşk erbâbı âh edip mutlak valığı zikr ederken, zühd sahipleri Hû der:
 Erbâb-ı ışk âh ider ashâb-ı zühd *Hû*
 Lâbüd cihânda her kişinin bir hevâsı var
 Necâtî G 131/3

Zâhidler mescid köşesinde asık suratıyla otururken, dergahı simgeleyen meyhane köşelerinde *yâ Hû* sesleri yankılanır: (Şeyhî G 145/5)
 Gûşe-i mescidde zâhid bârid iken bu aceb
 Külbe-i mey-hânelerden na'ra-i *yâ Hû* gelür
 Hamdullah Hamdî G 73/2

Yâ Hû sözünün birine seslenmek, hitap etmek veya merhaba, Allah'a ısmarladık, eyvallah demek anlamında (Kurnaz 2000: 39) kullanılan beyitlere de rastlanır: (Necâtî G 278/5; Mihrî Hatun G 141/6)

Tolunup gözlerümden ol güneş-rû
 Didi kim sağ esen kal sana *yâ Hû*
 Vasfî G 69/1

Hû, yüce Allah hakkında isimleri ve sıfatları açısından zâta işaret eden hüviyet ile birlikte kullanılır.

Hüviyet kelimesi; Arapça, bir şeyi gösteren dolayısıyla onun mevcut olduğuna delâlet eden üçüncü şahıs zamiri *hüveden* türetilmiştir. Tasavvuf

düşüncesinde bütün varlıklara sirâyet eden mutlak/kayıtsız-şartsız varlık ve çekirdeğin ağacı ihtiva etmesi gibi gayb âlemindeki bütün hakikatleri içine alan mutlak hakikat anlamlarında kullanılır. Hüviyet, Allah hakkında isimleri ve sıfatları açısından zâta da işaret eder (El-Cilî 2002: 184-187; Sevim 1997: 70; Şuşud 1992: 145; Gölpınarlı 1972: 93-94; Uludağ 1996: 253; Durusoy 1999: 68-69).

Hüviyetin, zâtın tanınması, bilinmesi, hakkında haberdar olunması; Hû'nun ona işaret ile müjde olması ve can vermesi gibi özellikleri üzerinde durulur: (Karamanlı Aynî G 6/4)

Hüviyyetden haberdâr ol digil yâ Hû nedür yâ Hû

İşâretdür beşâretdür dilünde cân ider ihdâs

Karamanlı Aynî M 56/5/3

7. Vahdet

Kesretin zıttı olan vahdet, Hakk'ın bir oluşunu ifade eder.

Vahdet, şiiirlerde daha ziyade benzetmelere konu olmuştur.

Vahdet, kesret ehlinin bilemeyeceği Allah ile olunan yüce bir makâmıdır: (Karamanlı Aynî G 288/6)

Lî ma'a'llâh makâm-ı vahdetdür

Ehl-i kesret ne bilsün anı ne hâl

Nesîmî Trc 3/VI/11

Hakikat yolundan gidip tam bir marifet kazanan dervişler, vahdet âleminde coşup kendilerinden geçerler. Bu âlemde her şey bir başkadır. Dikkatle nazar edildiği zaman, birlik âleminde sözün (tarîk u nazm u nesak) olmadığı görülür:

Buldılar râh-ı hakikatda kemâl-i ma'rifet

Âlem-i vahdetde çün cûş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/5

Âlem-i vahdete nazar kılsan

Yokdur anda tarîk u nazm u nesak

Ahmed-i Dâî K 2/7

Goncanın yakalarını parçalayarak gül olma aşamasında, yeşillikte bulunan kuşların mest olması hadisesini (Tarlan 1998: 438), vahdete ârif olanlar idrak edebilir:

Mest olur murg-ı çemen gül yakalar çâk eyler

Ârif-i *vahdet* olanlar bunu idrâk eyler

Necâtî G 180/1

Ahmedî, aşağıdaki beytinde vahdet sırrını keşf ettiğini söyler:

Ahmedî keşf itdi *vahdet sırrını*

Gayb nûrın gören olur dîde-ver

Ahmedî G 733/11

Vahdet mertebesinde puthane ile Ka'be arasında fark olmadığı anlaşılmaktadır:

Büt-hâne ile Ka'beyi *vahdetde* fark iden

Ma'nîde bâlig olmamış ol gerçi pîrdür

Nesîmî G 127/3

Tasavvufî tevhid anlayışında, mümkün olan şeylerin vücûdu, Hakk'ın vücûd denizinin dalgası olarak görülür. Bu makâma erişen sufiler, vahdet denizine dalıp, Hak'ta fani olurlar. Böylece fenâfillah gerçekleşir (Eraydın 2001: 210). Fenâfillah makâmında bulunan bir sufi, denizden başka bir şey göremez. Kendi vücûdunu da önce, bu denizden bir damla olarak kabul eder, halin sonunda ise damlayı da düşünemez:

Şular ki *kulzüm-i vahdetde* oldılar fânî
 Olara câm-ı sekâhüm sunar bekâ-yı Ahad
 Hamdullah Hamdî G 29/2

Vahdetin denize teşbih edildiği diğer bir beyitte de, denizle ilgili gavvâs, dür ve sadef kelimeleri tenasüp oluşturur. İstiare ile bir dalgıç olarak düşünülen tasavvuf ehli, birlik denizindeki incileri bulabilir. Bilindiği gibi inciler, nisan yağmuru tanelerinden meydana gelip, olgunlaşmak üzere istiridye içinde dururlar (Schimmel 2001: 281). İnciler değerini, denizden buluta doğru yükseldikleri ve sonra tekrar yurtlarına döndükleri yolculuklarıyla, denizsiz yaşayamayan ancak ondan da farklı oluşlarıyla kazanırlar: (Ahmedî G 491/4; Nesîmî G 368/13, Şeyhî K 5/13)

Kim ki gavvâs oldu buldı *vahdetün bahrında* dür
 Âlemün cismi sadefdür sûretün dür-dânesi
 Nesîmî G 423/3

Tek olduğu halde ondan çıkan ışınların her tarafa yayılması, akşam karanlığını gidererek sabah aydınlığına vesile olması ve gafletten uyarması gibi özellikleri ile vahdet, güneşe teşbih edilir: (Karamanlı Nizâmî G 79/4; Ahmedî G 479/10; Nesîmî G 301/10, G 320/7)

Nâ-gâh irişdi mana ilhâm zi-hazret
 Gafletten uyandum
Vahdet güneşi doğdı vü şâm oldu seher-gâh
 Gam kalmadı bi'llâh
 Nesîmî Mst 2/2

Vahdet, insanı kendinden geçirmesi ve sarhoş etmesi gibi özellikleriyle şaraba benzetilir (Schimmel 2001: 280). Tasavvuf ehlinin ezel meclisinde, Hakk'ın "*Elestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)*" (A'râf, 7/172) hitabını işittikleri vakit, içtikleri vahdet şarabının tesiri ile kıyamete kadar mest

ve mahmur kalacakları dile getirilir: (Nesîmî G 258/7, G 22/3, G 168/7, G 168/8, G 299/3, G 361/4; Vasfî G 34/1; Hamdullah Hamdî G 178/1, G 182/1)

Çün elestü rabbiküm gûş itdiler dervîşler
Pes alıp *vahdet meyin* nûş itdiler dervîşler
Nesîmî G 158/1

Ashâb-ı keşfe ravzasının lâle vü gülü
Vahdet şarâbın içmege yâkût câm ola
Cafer Çelebî Trc 31/V/9

Bezm-i ezelde içmişem *vahdet meyinün* cür'asın
Şol cür'adan kim tâ ebed ser-mest ü mahmûr olmuşam
Nesîmî G 249/5

Vahdetin bıçağa teşbih edildiği şu beyitte ise, varlık da kurban edilecek bir hayvan olarak tasavvur edilir. İkiliğin aradan gidip birliğin kalması için, varlık hayvanının vahdet bıçağı ile kesilmesi gerekir. Yüz kelimesi beyitte, kurban ve bıçak kelimeleriyle tenasüp içinde kullanılmıştır:

İkilik gitsün aradan birlik olsun dir isen
Varlığın kurban idüp *vahdet bıçağıyla* yüz
Ahmedî G 277/6

Başın topa, zülfün çevgana benzetildiği şu beyitte ise, vahdet de meydan olarak hayal edilir. Vahdet meydanına girebilmek için, zülf çevganına başın top edilmesi gerekir:

Başını top eylegil gir *vahdetin meydânına*
İy gönül müştâk isen ger zülfinün çevgânına
Nesîmî G 366/1

D. İman-Küfr

İmanın sözlük anlamı inanma, inanç demektir. Tasavvufta marifetullah, Hakk'a dair olan bilgi, yakîn; bâtın; kulun Hakk'ın hidayetiyle harekete geçmesi; ulûhiyeti temaşa etmek; vuslat derecesine ulaşmak; *Bir*'den başkasını görmemek ve kainattaki kesret altında vahdetin bulunduğu inanmak anlamlarındadır. Hakikat ehli imanı, taklidî, aynî ve hakiki gibi çeşitli kısımlara ayırmışlardır.

Küfrün kelime anlamı ise örtmek, gizlemek ve inkar etmek demektir. Tasavvufta tefrika âleminin karanlığı; zâtı örten sıfatlar; hakikatı, vahdeti örtmek mânâlarında kullanılır. Mutasavvıflar, küfrün sözlük anlamından hareketle, kainata ve içindeki varlıklara vücûd rengi verip, onları hakiki varlık olarak görüp, onlarla zâhir olan Allah'ın kudret ve hikmetini örtüp görmemeye de küfr demişlerdir.

Küfrün sözlük anlamı örtmek olduğundan, onun ismi faili olan kâfir de örten demek olur. Vahdet olan yüzü örttüğü için saça ve Allah'ın kendisinde tecellî eden güzelliğini maddî varlığı ile örten mecazi güzele de kâfir adı verilmiştir (Bayburtlugil 1985: 354; Üzgör 1995: 290; Tarlan 1998: 72, 344, 517, 542, 659, 688; Gölpınarlı 1972: 110; Gölpınarlı 2000: 234; Erünsal 2003: LXXII; Uludağ 1996: 265, 327).

İman ve küfr, divanlarda genellikle tezat noktasında ele alınmıştır.

Bu iki kavram birbirleri için, içinde bulunulması, yaşanması veya geçilmesi gereken aşamalar olarak görülür. Yani küfrü bilmeyen imanı bilemez. Bu noktada, küfrün, imanın varlığı noktasında gerekli olduğu anlaşılır. Zira, küfrü tanımayan ve bilmeyen mümin için, onu her zaman düşünmek mümkün olabilir. Küfrü bilerek ve tanıyarak edinilen iman ise tahkîkî iman derecesinde olur (Tolasa 2001: 55, 56, 181). İşte temelinde böyle bir düşüncenin bulunduğu beyitlerde iman, yüz (veya yanak) için, küfr de saç için müşebbehünbih olarak düşünülür:

Çözüp zülfün yüzine ol şeker-leb

Didi kim *küfrsüz îmân* yaraşmaz

Ahmed Paşa G 112/5

Küfr ü îmân sıfât-ı zülf ü ruhun

Bilmeyen *küfrü* bilmedi *îmân*

Nesîmî G 327/7

Küfr ile imanın aynı ve beraber olduğunun dile getirilmesi; tasavvufî anlayışa göre, hakiki vücûd ismine layık sadece Allah'ın sahip olmasındandır. Görülen diğer varlıklar ise, birer ayna gibi kendilerine yansıyan görüntüleri yansıtırlar (Tarlan 1998: 217); tarifi imkansız, âdeta renksizlik veya tek rengin hâkim olduğu o varlık âleminde, küfr ve iman gibi kavramlardan söz edilemez: (Nesimi Mes 1/12)

Çün Nesîmî senden ayrı bildi kim yohdur vücûd

Küfr ü îmân vasl u hicrân cümle yek-sân oldu gel

Nesîmî G 236/11

Şu beyitte küfr ile imana kalınmadığının söylenmesi, yukarıda zikredilen düşüncelere uygun olarak, irfan sahibi ârifin hakiki varlık olarak sadece Hakk'ı görmesinden dolayıdır:

Âşık ki yolda sâdık ola câna kalmaya

Ârif gerek ki *küfr ile îmâna* kalmaya

Ahmed-i Dâi G 282/1

Aşağıdaki beyitte tasavvufî telakkiye uygun olarak imanın, yakîn, marifetullah ve Hakk'a dair bilgi (Bayburtlugil 1985: 354; Üzgör 1995: 290; Uludağ 1996: 265) olduğu belirtilir:

Yakînsüz olmaz î mân ehli niçün
 Ki *î mân* Hak buyurdu kim yakîndür
 Nesîmî G 135/7

E. Yaratılış

Tasavvufa göre yaratılışın/tekvîn sebebi, “*Küntü kenzen mahfiyyen*” ifadesiyle başlayan, “*Ben bir gizli hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye âlemi yarattım.*” anlamındaki hadis-i kudsîye bağlanır. Bu görüşe göre vücûd-ı mutlak olan Allah, aynı zamanda mutlak kemâl ve cemâle sahiptir. Mutlak güzellik ise, doğal olarak gizli kalmayıp görünmek, beğenilmek ve sevilmek ister. Allah, mutlak vücûd sahibi olarak, kendi gizliliğindeyken, daha zaman ve mekan yokken, onun güzelliğini görecektir göz ve sevecek gönül yoktu. İşte bundan dolayı, Allah, gizli bir hazineyken, kendi güzelliğini görmek ve göstermek için kainatı yaratmıştır. Sonuç olarak, mutasavvıflarca yaratılışın, var oluşun sebebi aşktır (Onan, 1991: 32-33; Levend 1984: 15-19; Tarlan 1998: 18; Tekin 2002: 253-254; Schimmel 2001: 266. Uludağ 1996: 306).

Mutasavvıfların tekvinin sebebi olarak dile getirdikleri, *küntü kenz* hadisine iktibas sûretiyle yer verilir. Bu kutsî hadisin gereği, gizlilikler ortaya çıkmış ve görünür olmuştur: (Nesîmî G 320/14)

Hadîs-i küntü kenzinden nihânî âşikâr oldu
 İçen ol câm-ı vahdeti ne âkildür ne dîvâne
 Nesîmî G 361/4

İnsan, eşya, dünya ve kainatın kısaca yaratılışın sebebi aşktır:

İşk oldu sebeb mazhar-ı eşyâya zuhûra
 İşk ile bulur her ki bulur zât-ı İlâhı

Hamdullah Hamdî G 163/3

Işk ile cihân vücûda geldi

Bundan dahı yig kemâl olur mı

Nesîmî Trc 2/1/13

1. Kün

Allah, bir şeyi yaratmayı dilediği, irade ettiği zaman, ona sadece “Ol!” (*kün*) der, o da hemen oluverir (Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47, 59; Nahl, 16/40; Yâsîn, 36/82). Kur’ân’da anlatılan bu hakikat tasavvufî anlayışta da yer alır. Allah’ın mutlak mânâda yoktan yaratmasını ifade etmek üzere, âyetten iktibas edilerek, *kün*, *kün fe-yekûn*, *kün fe-kân* gibi ibareleri yanında, *kün* kelimesini meydana getiren *kâf* ve *nûn* harfleri de birlikte kullanılır (Tarlan 1998: 64; Levend 1984: 17; Uludağ 1996: 294, 328; Pala 2002a: 552-553). Aşağıdaki beyitlerde on sekiz bin âlem, kainat ve insanların *kün* emriyle yaratıldığı ifade edilir:

Cûş kıldı akl-ı kül geldi vücûda kâ’inât

Kâf u nûn emrinden oldı bu cihân yek-bâr mest

Nesîmî G 22/5

Hallâk-ı ins ü mûcid-i cîn vâhibü’l-hayât

Çün kıldı *kâf u nûn* ile tekvîn-i kâ’inât

Şeyhî Trk 1/1/1

Kâf ile nûndan yaratdun on sekiz bin âlemi

Kudretünden erba’în günde tamâm oldı cesed

Nesîmî G 36/6

2. Nûr-ı Muhammedî

Tasavvufî anlayışa göre, Allah önce Muhammed'i, sonra onun nûrundan diğer bütün varlıkları yaratmıştır. Her şeyin aslı olan bu hakîkate, nûr-ı Muhammedî adı verilir. Nûr-ı Muhammedî'ye akl-ı küll de denmiştir. Bir hadiste de, “Allah'ın ilk yarattığı şey, benim nûrumdur.” dediği rivayet edilir (Gibb 1999: 45-45; Tarlan 1998: 617-618; Ceylan 2000: 258-259; Uludağ 1996: 414). Divanlarda da *nûr-ı Muhammedî* terkîbine yer verilerek, her şeyin yaratılmasına Hz. Peygamberin sebep olduğu anlatılır:

Fer virdi gerçi çehrene *nûr-ı Muhammedî*

Hecrûn cehennemindedür ümmet ne fâ'ide

Ahmed Paşa G 261/4

Hilkat-ı eflâke sensin vâsıta *nûr-ı İlâh*

Hem senün şânunda münzel oldu *levlâke lemâ*³⁸

Nesîmî G 6/4

3. Elest Meclisi

Bezm-i elest terkibi, Farsça meclis, sohbet meclisi anlamındaki *bezm* kelimesiyle; Arapça *ben değil miyim* mânâsında çekimli bir fiil olan *elestüden* meydana gelmiş olup, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Elestü bi-Rabbiküm)” hitabının yapıldığı ve rûhların da, “Evet, (Rabbimizsin) dediler. (Kâlû belâ)” diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Bu tamlamadaki *elest* kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in A’râf sûresinin 172. âyetinden alınmıştır. Bu sûrenin 172. ve 173. âyetlerinde, Allah’ın, Ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkardığı, kendilerini nefislerine şahit tuttuğu ve onlara, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Elestü bi-Rabbiküm)” diye hitap ettiği, onların da “Evet, Rabbimizsin. (Kâlû belâ)” dedikleri, bunu da kıyamet gününde “Atalarımız bizden önce Allah’a ortak koşmuşlardı; biz onlardan sonra geldik,

³⁸

“Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk (Sen olmasaydın felekleri/kainatı yaratmazdım)” anlamında kutsî hadis olarak rivayet edilen sözden iktibas edilmiştir (Yılmaz 1992: 113).

bizim bundan haberimiz yoktu.” dememeleri için yaptığı bildirilmektedir. Böylece, Allah ile kulları arasında, yaratılışın başlangıcında bir sözleşme yapılmış, kullar Yaraticıya söz vermişlerdir.

Mutasavvıflara göre, zaman olmadığından ve Rab terbiye eden, geliştiren, yetiştiren anlamına geldiğinden; hal diliyle her an, “*Sizi yetiştiren, terbiye eden değil miyim?*” sorusu gelmekte, herkes de kabiliyetine göre hal diliyle “evet” demektedir. Dolayısıyla tasavvufî telakkiye göre, bezm-i elest hakîkatı her an gerçekleşmektedir (Gibb 1999: 38; Yavuz 1992: 106-108; Gölpınarlı 1972: 124-126; Gölpınarlı 1977: 185-186; Uludağ 1996: 99, 299; Çavuşoğlu 2001: 56).

Allah ile kulları arasında vuku bulan bu sözleşme, incelenen divanlarda, ezel, ezelî, elest, elestü Rabbiküm, kâlû belâ, bezm-i elest, meclis-i elest, bezm-i belâ, bezm-i ezel, bezm-i hayret, Hak meclisi, rûz-ı ezel, rûz-ı elest, dem-i elest, subh-ı ezel, vakt-i elest/elest vakti, ezel sehergehi, ezel günü, ahd-i ezel, ahd-i elest, peymân-ı ezel ve câm-ı elest gibi adlarla geçer.

“*Elestü bi-Rabbiküm*” ve “*Kâlû belâ*” şeklinde soru-cevabı içeren ifadeler, şiiirlerde iktibas edilerek kullanılır. Yaraticının kulları ile bir arada bulunduğu, aradan perdenin kalktığı elest meclisi, herkes tarafından idrak edilemeyen bir sırdır. Ezel sırrı âşikar olduğu halde, bu sırrı ancak irfan makâmına gelen ârifler anlayabilirler. *Elestü bi-Rabbiküm* İlâhî hitabını her an işitip anlayan ve vahdet şarabını içen dervişler için, zâhiri ifâde eden hırkanın bir anlamı olamaz: (Nesîmî G 453/11, G 202/7, T 15)

Sırr-ı elestü Rabbiküm çünkü götürdi perdeyi

Zâhide assı eylemez hırka-i pâre pâresi

Nesîmî G 422/5

Sırr-ı ezel oldu âşkârâ

Ârif neçe eylesin müdârâ

Nesîmî Mes 1/2

Çün *elestü Rabbiküm* gûş itdiler dervîşler
 Pes alıp vahdet meyin nûş itdiler dervîşler
 Nesîmî G 158/1

Aşk, ezelden/elest meclisinden başlayıp ebede kadar devam edecektir. Zira bu mecliste sunulan aşk şarabı ile herkes mest olmuştur: (Ahmed-i Dâ'î G 312/5; Kadı Burhaneddin G 975/6, G 602/9; Necâtî G 102/5; Ahmedî G 77/2, G 79/1; Şeyhî Trc 3/III/2, G 118/3)

İşkun şarâbı beni bugün mest itmedi
Vakt-i elest bana sunulmuşdı bu kadeh
 Ahmedî G 110/6

Gönlüm *ezelde* işkun ile oldu âşinâ
 Hâşâ ki cevri ile anı terk ide tâ ebed
 Ahmedî G 127/6

Kadı mest ü müfti mest ü sûfi mest ü safi mest
*Cür'a-i câm-ı elestden*³⁹ mü'min ü küffâr mest
 Nesîmî G 22/17

Enbiyâ vü evliyâ vü asfiyâ vü etkiyâ
 Oldılar *Hak meclisinde* şöyle bî-hüşyâr mest
 Nesîmî G 22/16

Âşıkam *kâlû belâdan* ırma yolumdan beni
 Kimsenün hakkı degül takdîri tağyîr eylemek
 Necâtî G 312/2

³⁹ Beyitte geçen *câm-ı elest* terkîbi, tasavvufta, "*Elest bezminde sunulan kadeh, ezeli ikrar.*" (Uludağ 1996: 111) anlamındadır.

Söz verme, taahhüt, antlaşma demek olan ahd/mîsâk/peymân; tasavvufta, elest meclisinde insanların Allah'ı Rab tanıyacakları ve kendilerini onun kulu bileceklerine dair verdikleri söz anlamında kullanılır. Mutasavvıflar, ahde büyük önem vermişlerdir (Uludağ 1988a: 533.534; Uludağ 1996: 30).

Divanlarda, elest meclisinde Allah'a verilen ahde/söze, karşılaşılan tüm sıkıntı ve zorluklara rağmen ebede kadar bağlı kalınacağı dile getirilir:

Belân ile belâdan mı döner dil

Olupdur çün elestde *ahd u mîsâk*

Karamanlı Aynî G 278/3

Ben ezel peymânesin şâhâ elünden içmişem

Ol ezelden tâ ebeddür *ahd ü peymânum* sana

Ahmed-i Dâî G 153/5

Mahabbetüni ebed mülkine iledem kim

Ezelde bağlamışam senün ile *mîsâkı*

Ahmedî G 665/7

Kâlû belânın *ahdini* unutmazam unutma ki

Îmânı tevhd ehlinün şol ahd ü şol ikrâr imiş

Nesîmî G 202/7

Belâ kelimesinin gam, keder, musîbet, felâket ve imtihan gibi anlamları vardır. Tasavvufta, kulda mevcut olan iyi hallere gerçekte sahip olup olmadığını fiilen göstermesi için, Hakk'ın, onu denemesi bu maksatla sıkıntıya sokması ve azap çektirmesi mânâsında kullanılır. Kulun Allah'a yakınlığı, ondan gelen her türlü eziyet ve sıkıntılara samimi bir şekilde katlanması nisbetinde belli olur. Bundan dolayı da, en şiddetli belâlara önce

peygamberler, sonra velîler dûçâr olmuşlardır (Uludağ 1996: 92). Aşağıdaki beyitlerde tasavvuf ehlinin binlerce kez belâyâ maruz kaldıkları, bu kişilerin canlarını satıp âdeta belânın müşterisi oldukları anlatılır:

Kanı cihânda iy gönül ol vahdet ehli kim
Yüz bin *belâ* vü mihnet ile mübtelâ degül
Nesîmî G 232/5

Cân satıp her birisi oldı *belâ* müşterisi
Işk şehrinde budur san'atı dervîşlerün
Ahmed Paşa K 7/3

Elest meclisinde Hakk'ın "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*" hitabına, rûhların "*Evet (Belî/Belâ)*" sözü ile cevap vermelerinden dolayı belâ, aynı zamanda *evet* anlamına gelmektedir. Şiirlerde kelimenin her iki anlamı da kastedilir. Vahdet diyarında tek kazançları olan *evet* ikrarı yüzünden dünyada çeşitli *belâlara* uğrayan âşıklar (Tarlan 1998: 217), bu belâları çekeceklerini fakat sözlerinden dönmeyeceklerini dile getirmişlerdir: (Kadı Burhaneddin G 111/1)

Gözleri ohladı dili nâgeh hatâyile
Bir kez *belâ* didük yanaruz ol *belâyile*
Kadı Burhaneddin G 479/1

Ezelde cânımı ışkun yolında çün komışam
Belâsını çekerem dönmezem *belâsından*
Nesîmî G 339/2

Belân ile belâdan mı döner dil
Olupdur çün elestde ahd u mîsâk
Karamanlı Aynî G 278/3

II. BÖLÜM

TASAVVUFÎ AŞK

A. Güzellik (Cemâl/Hüsn)

Güzellik anlamındaki cemâl ve hüsn tasavvufta, sadece Allah'ın zâtında bulunan İlâhî güzelliği ifade eder. Hakk'ın kemâllerini/olgunluklarını izhar ve lütuf, rahmet gibi sıfatları ile tecellî etmesi mânâsını da bünyesinde barındırır.

Vücûd-ı mutlak, vâcibü'l-vücûd olan Allah, mutlak bir güzelliğe (hüsn-i mutlak, cemâl-i mutlak) sahiptir. Hakk'ın kendi zâtında ilk müşahede ettiği ezelî sıfatı cemâldir. Cemâl ise gizli kalmayarak görmek, göstermek, görünmek ve sevilme ister. Zira bir şey bilinmez ve tanınmazsa, o yok demektir. İnsanın kendini görmek için aynaya bakması gibi, Cenab-ı Hak da kendi güzelliğini temaşa etmek için, ayna hükmünde olan kainatı, eşyayı ve insanı vücûda getirmiştir.

Âlemdeki bütün güzellikler ve güzeller, İlâhî güzelliğin çeşitli derecedeki yansımasından ibarettir. Hakk'ın güzelliği, en kâmil mânâda insanda tecellî eder. Allah, kendi güzelliğini güzeller şeklinde var etmiş, sonra dönüp âşıkların gözünden onu temaşa eylemiştir. Kendi hüsnünü temaşa ederken âşık; güzel de hakîkatte kendisi olduğu için maşûk olmaktadır. Şu halde, bir güzelde görünen güzellik de, onu seven âşığın hayranlığı da Allah'a aittir. Yani âşık, maşûk ve aşk odur. Aşağıdaki beyit, bu anlayışı çok güzel bir şekilde yansıtır:

Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledün

Çeşm-i âşıktan dönüp sonra temâşâ eyledün

(Sevim 1997: 66; Bayburtlugil 1985: 348; Üzgör 1995: 273; Üzgör 1990: 176; Pakalın 1993: I/276, 599; Gölpınarlı 1977: 70; Gölpınarlı 2000: 233;

Tarlan 1998: 18,153, 289,682; Levend 1984: 15, 45; Onan, 1991: 32-33; Uludağ 1993b: 296; Uludağ 1996: 116, 252; Cebecioğlu 1997: 177, 375).

Tasavvufun bu güzellik anlayışından dolayı divan şairleri, genellikle “*bir insan güzelliğine karşı aşklarını söyledikleri zaman onun şeffaf varlığından geçip, güzelliğin hakiki sahibi olan Allah’a teveccüh ederler.*” (Tarlan 1998: 38, 289). Harun Tolasa (2001: 135), *Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası* adlı eserinde, *güzelliğin aslı, menşe’i ve mahiyeti* başlığı altında, şu düşüncelere yer verir: “*Güzellik, İlâhî bir menşe’den, hatta bizzat Allah’tan gelmektedir. Bu görüşle şairin tasavvufî umdelere daldığı ve onların tesiri altında kaldığı görülmektedir.*” Yazar, şu beyti örnek olarak kaydetmiştir:

Her hûb-rûda *hüsnini* Ahmed görür idi

Her şeyde rûşen olmasa ma’nâ-yı külli şey

Ahmed Paşa G 312/5

Mehmet Çavuşoğlu (2001: 58), *Necâtî Bey Divanı’nın Tahlili* adlı eserinde, güzellik kavramı ile az sayıda da olsa tasavvufî anlama uygun olarak “*mutlak güzellik ve onun sahibi olan Allah*”ın kastedildiğini belirterek, şu şiirleri örnek olarak vermiştir:

İy *hüsn* diyü âşık olan göz ile kaşa

Bu şîve kilîsada firâvân yazılıp dur

Necâtî G 101/6

Subh-ı devlet irdi gönlün gözini uyarıgör

Mekteb-i ışk oldı gülşen dur oturma varıgör

Ârif ol her safha-i gülde *cemâl-i* yârı gör

Bâğa gel kim tarf-ı gülşen hûbdur mergûbdur

Necâtî Mrb 1/3

Yerlerin ve göklerin henüz yaratılmadığı bir zamanda var olan ve âşık olunan bir cemâl, İlâhî güzelliği karşılar:

Yer ile gök yaratılmazdan öndin

Nesîmî âşık idi ol *cemâle*

Nesîmî G 396/7

Tasavvufî kaynaklarda, hadis olarak da rivayet edilen “*Allah güzeldir, güzelliği/güzeli sever. (İnnellâhe cemîlün yuhibbu'l-cemâl)*” sözüne yer verilir (Ahmed Gazzâlî 2004: 85; Uludağ 1993b: 296). Aşağıdaki beyitlerde, bu söze telmihte bulunulur. Tanrı güzeldir, güzel olduğu için de güzelliği sever. Müminler de bu gerçeği bilip güzelliği sevmeli, onu terk etmemelidir. Hakk’ın sevdiği bir hakîkatı sevmek, elbette hata olmaz: (Kadı Burhaneddin G 602/8, G 1124/7, G 1134/6)

Tanrı cemîl ü ol cemîl cins sever mücânisin

Mü’min anı bilüp dahı terk-i *cemâl* kıla mı

Kadı Burhaneddin G 546/3

Tanrı sever güzelleri biz sevicek hatâ mıdur

Göstereyim mi âyetin kim bilesin nezelledür

Şeyhî G 37/3

Dünya ve ahirette bir benzerinin daha bulunmadığı hüsn, İlâhî güzelliği temsil eder:

Dünyâda vü ukbâda çün hemtâ bulunmaz *hüsnine*

Şol vâhidi gör kim neçe bî-misl ü bî-hemtâ imiş

Nesîmî G 200/12

Bî-bedeldür *hüsn* içinde lutf içinde bî-nazîr
 Vâhidiyyet sâbit oldu hüsn-i bî-hemtâsına
 Nesîmî G 368/7

Akılların âciz kaldığı; niteliklerini söylemeye lafzın/kelimenin/sözün yetmediği; feleklerin bile hesap edemediği, diğer bir ifade ile matematik rakamlarına sığışmayan bir derecede nihâyetsiz/sonsuz olan güzellik İlâhî cemâlin remzidir:

Fikr itse nihâyet bulımaz *hüsnine* âkil
 Zikr eylese gâyet bulımaz vâfuna lâfız
 Hamdullah Hamdî G 90/2

Çün *cemâlün* haddine vâkıf olamadı ukûl
 Pes nice idrâk ide kimse yüzün mâhiyyetin
 Ahmedî G 505/2

Elfâza var nihâyet ü had yok *cemâlüne*
 Kim eyde müntehâyile beyân bî-nihâyeti
 Şeyhî G 171/6

Nesîmî neçe vâsf itsün ki *hüsnün* bî-nihâyetdür
 Tutuldu dili eflâkün su'âl itdüm hisâbından
 Nesîmî G 333/9

Sadece insanların değil meleklerin hayran, hûrilerin âşık olduğu hüsn (Tarlan 1998: 329), İlâhî güzelliğin tecellîsinden remizdir. İkinci beyitte zemîn ile insan, âsuman ile melek düzenli leff ü neşr oluşturmakta; insanların yeryüzünde, meleklerin de gökyüzünde yaşadığına işaret edilmektedir: (Şeyhî G 93/1; Nesîmî G 200/2)

Melâ'ik sana hayrân hûr âşık
Bu nice *hüsn* olur Allâhü ekber

Ahmedî G 141/8

Hüsnine ins ü melek hayrân ü ben dîvâne-vâr
Geh zemîne bakaram geh âsumânı gözlerem

Necâtî G 374/3

Kainatta her varlık, Hakk'ın isim ve sıfatlarından birinin mazharıdır. Hakk'ın isim ve sıfatları ise sonsuzdur. Ancak mutasavvıflar, genel olarak bunları cemâl ve celâl olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Allah'ın kahr ve gazabına delâlet eden isim ve sıfatları celâl; lütuf ve keremine delâlet eden isim ve sıfatları da cemâl tabiriyle ifade etmişlerdir. Celâl, Hakk'ın mahiyetinin bilinemeyecek bir şekilde izzet perdesiyle gizli kalması, zâtını kendinden başka kimsenin bilmemesi ve görmemesidir; en yüksek seviyede ululuğu belirtir. Allah, celâliyle bütün mevhum varlıkları ortadan kaldırıncı, cemâli zuhûr eder. Bu sebeple celâl, cemâlin aynıdır. Aynı kaynaktan gelirler ve zât mertebesinde birdirler. *Lütfun da hoş, kahrın da hoş* ifadesi, cemâl ile celâlin aynılığına işaret eder (Kâşânî 2004: 186-188; Pakalın 1993: I/276; Tarlan 1998: 21; Uludağ 1993c: 240; Cebecioğlu 1997: 177): (Şeyhî G 12/2)

Cemâli nûrına yine celâlidür sâtir
Celâli perdesinün kâşifi *zuhûr-ı cemâl*
Şeyhî K 3/8

Güzellik, Hakk'ın bize kendini açması, zâtının zâtına tecellî etmesi, görünmesidir. Mutlak güzel olan odur. Dünyada görülen bütün güzellikler, onun çeşitli derecedeki tecellîleri, görünüşleridir (Kâşânî 2004: 187). Bundan dolayı güzellik ile tecellî arasında ilişki vardır. Bu ilişkinin ele alındığı şiirlerde, Cenab-ı Hakk'ın Tûr dağında Mûsâ'ya tecellî etmesi olayına da

telmihte bulunulur. Aşağıdaki beyitte, Tûr dağına ezelde düştüğü söylenen cemâl, İlâhî güzelliği anlatır: (Nesîmî G 296/5)

Ezelde düşdi *cemâlün tecellîsi* Tûr'a
Mûsâ anı mana sor ki nâra yandı şecer
Nesîmî G 53/6

Mûsâ, Tûr ve tecellî gibi kelimelerle tenasüp içinde ele alınan; tecellî ettiğinde Mûsâ Peygamberin dahi kendinden geçtiği, diğer insanların ise asla sabredemediği güzellik, İlâhî cemâli temsil eder: (Ahmedî G 88/7)

Hüsnün tecellîsinden Mûsâ gider özinden
Kimden gelür gör âhir müştâka len terânî
Nesîmî G 444/6

Kahr u celâl-i hecr ile yarıldı Tûr-ı cân
Sabr ola mı kılınca tecellî *cemâl-i dost*
Şeyhî G 12/2

Tecellî ışığı olarak hayal edilen ve bu mumun yansıması neticesinde, dünyanın, âfâkın ve bütün vücûdun aydınlandığı cemâl, İlâhî güzelliğin sembolüdür:

Meger şem'-i tecellîdür *cemâlün*
Ki nûrından cihân oldu münevver
Nesîmî G 72/10

Tecellî tutdı âfâkı *cemâlün* şem'-i tâbından
Meger kim tal'atun ayı ıyân oldu nikâbından
Nesîmî G 321/1

Senün *şem'-i cemâlünden* vücûdum
 Münevverdür münevverdür münevver
 Nesîmî G 75/2

Gözlerin, bakışlarını hangi tarafa çeviririrse çevirsin gördüğü güzellik, İlâhî cemâlden remzdir. Yerlere ve göklere sığmayan o mutlak varlığın güzelliğinin tecellî ettiği yer ise gönüldür (Tarlan 1998: 300). Ancak gönülü, masivanın, Hak'tan başka her şeyin hayalinden arındırmak ve temizlemek lazımdır:

Her n'ireye ki bahdı *cemâlünü* gördi bes
 Merdümlik itdi kılmağı gayra nazar gözün
 Ahmedî G 425/6

Gönül ki cilve-gehidür *cemâl-i ma'şûkun*
 Gayûrdur kona mı gayrîyi götürmeyecek
 Necâtî Kt 53/1

Yârun *cemâlünü* eger idersen ârzû
 Gönlün gerek ki gayr hayâlinden arına
 Ahmedî G 602/4

Müslümanlar namaz kılarken Ka'be'ye yönelirler. Güzellik de âşıkların yöneldiğı Ka'beye benzetilir. Gerçekte, aşkın aşk olması için yönünü herhangi bir yöne çevirmesi gerekmez yani belirli bir kıbleye ihtiyaç yoktur (Ahmed Gazzâlî 2004: 17). Zira Ka'benin, mihrabın henüz yapılmadığı zamanlarda, âşıklar cemâle yönelmişlerdi. Güzellik Ka'besine erişenler, ondan ayrılmak istemezler. Cemâlî Ka'be görülünce hemen aşk imamına uyulmalıdır. Sevgilinin güzellik Ka'besinin tavaf etmeyenler, yüzlerce nûr da görseler, gözleri aydınlığa kavuşmaz. Aşağıdaki beyitlerde sa'y, tavâf etmek gibi Ka'be

ile ilgili kelimeler tenasüp içinde kullanılır: (Ahmedî G 412/5; Ahmed-i Dâî G 50/6; Kadı Burhaneddin G 1164/5)

Kiblem benüm ezelde *cemâlün* degül midi

Ka'be yapılmadın dahı mihrâb gelmedin

Kadı Burhaneddin G 1127/7

Cemâlün Ka'besine çün irişdüm

Dahı ayrılmazam bil ya'lemu'llâh

Nesîmî G 375/7

Cemâlî Ka'besin gördün imâm-ı ışka uy Ahmed

Namâz ol vakt müşkildür ki ola kible-gâh egri

Ahmed Paşa G 330/6

Dilber *cemâlî* Ka'besini kılmayan tavâf

Yüz nûr görse gözlerinün rûşenâsı yok

Şeyhî G 94/2

Tasavvufta, güzellik ile nûr arasındaki ilgiye hemen daima dikkat çekilmiştir. Zira güzellik, cemâl-i mutlak olan Hak'tan insan yüzüne düşen bir zerre nûr ve İlâhî sevgilinin güzelliğinin ortaya çıkışının olgunluğu ve nûrunun parıltılarının görünmesi olarak tarif edilir (Üzgör 1990: 176-177; Pakalın 1993: I/599). Şu beyitte, nûrunun bütün dünyayı kapladığı söylenen bir güzellik, mecazen hakiki cemâlin yansımaya işaret eder: (Nesîmî G 57/6, G 72/10)

Hamdû li'llâh kim *cemâlünden* cihân pür-nûrdur

Şol cihetden mülk-i cân vîrânesi ma'mûrdur

Nesîmî G 163/1

Akıl ve hisle idrak edilemeyen ve yerler ile gökleri nûruyla gark eden cemâl, İlâhî güzellikten remizdir: (Ahmedî G 162/5)

Nedendür irmez ana akl u hissün idrâki

Cemâli nûrına müstağrak iken arz u semâ

Hamdullah Hamdî K 1/3

Görmesini bilen gözler, nakışta nakkaşı gördüğü gibi güzelliğin nûrunda da Hakk'ı temaşa edebilir:

Dîde-i Ahmed görür *nûr-ı cemâlünde* İlâh

Nakş-ı dil-keş merdüm-i bînâyâ nakkâş andırur

Ahmed Paşa G 82/7

Aşkın ateşe benzetildiği şu beyitte, hüsn de kandil olarak tasavvur edilir. Güzellik kandilinin Hakk'ın nûru tarafından yakıldığı söylenerek, güzelliğin kaynağının İlâhî olduğu dile getirilir (Tolasa 2001: 143). Kandil, uyarmak ve ateş kelimeleri tenasüp içinde ele alınır. Zâhidin, sevgilinin yüzünde beliren İlâhî nûra bakmayarak, Hakk'ın nûrunu inkar ettiği söylenir:

Hüsni kandîlin uyarmış nûr-ı Hak'dan nâr-ı ışk

Zâhidâ inkâr-ı nûr-ı Zü'l-celâl itmek neden

Ahmed Paşa G 233/3

Güneş, ışığını her tarafa yayarak gündüz vaktinde, kendini gören gözlere gösterir. Mânâ gözü kör olanların güneş ve ay ışığında bile göremedikleri güzellik, sırdan ibarettir. O güzelliğin sırrını idrak edebilmek için, riyâzetle halvet köşelerine çekilmek gerekir. Gül de, kişileştirilerek güzelliğin sırrını keşf etmeye çalışan bir tasavvuf ehli olarak hayal edilir:

Her göz ne görebilsün anun *sırr-ı cemâlün*

A'mâ ola kim şem' ile şems ü kamer ister

Ahmed-i Dâî G 219/3

Gül riyâzetle *cemâlün sırrını* keşf itmege

Gonca halvet-hânesinde eylemişdür i'tikâf

Cafer Çelebî G 84/3

B. Aşk

Bu başlık altında, tasavvufî aşkın terennüm edildiğini düşündüğümüz örnekleri tahlil edeceğiz.

1. Aşkın Çeşitleri

Tasavvufî anlayışta aşk, mecazi ve hakiki olmak üzere ikiye ayrılır. Mecazi aşk, insanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesi; hakiki aşk ise Allah'ın kulu veya kulun Allah'ı sevmesi anlamındadır. Her çeşit ve durumuyla aşk, insanı Hakk'a götürür. Hakiki aşk yoluna mecazdan girilir. Zira mecaz hakîkatın köprüsüdür (*el-mecazü kantaratü'l-hakîka*). Dünyadaki güzeller, hakiki güzel olan Hakk'ın güzelliğinin zuhûr ettiği yerler olarak tasavvur edilir. Onları sevmekle, sevmek nedir öğrenilir. Onlardaki güzelliklerin Hakk'ın güzelliği olduğu bilinerek hakiki aşka varılır. Konuyla ilgili kaynaklar, şairini bilemediğimiz şu beyti örnek olarak verirler:

Aşk tursun ko mecâziyse de sînende senün

Âb-ı engûr hum içre turarak bâde olur

(Gibb 1999: 37; Ceylan 2000: 175-176; Tarlan 1998: 417; Şuşud 1992: 129; Uludağ 1996: 59-62; Uzun 1991: 19; Eraydın 2001: 203; Gölpınarlı 1990: 43-44).

Şairler, aşktan maksadın hakiki aşk olduğunu dile getirmişlerdir. Mecazi aşkı çağrıştıran güzellere meyl etmek ise sadece bir görüntü ve vasıttan ibarettir (Uzun 1991: 19): (Ahmedî G 283/6)

Garazum *ışkdan* hakîkatdür

Meyl-i nakş-ı nigâr sûretdür

Necâtî G 152/1

Mecazi aşk yoluyla mutlak hakîkata erişmek mümkün olursa da, kısa bir süreliğine de olsa masivaya bağlı kalınır (Çavuşoğlu 2001: 65). Bu sebeple sonu pişmanlık olan mecazi aşktan hemen tevbe edilmelidir:

İşk-ı mecâzi meclis-i mey gibidür hemân

Eksük degül sonunda kişiye nedâmeti

Necâtî G 589/6

Hakiki aşka bir merdiven olan mecazi aşk kadehinden sıdk/doğruluk ile yudum yudum içilmelidir:

Cür'a-i *ışk-ı mecâzî* nûş eyle sıdk ile

Tâ hakîkatdan yana yol bulasın mi'râclık

Mihri Hatun G 79/2

Hakiki aşka kılavuz olduğundan, mecazi aşka da gayret gösterilebilir:

Çün *hakîkî* *ışk* yok iy Cem mecâzîye düriş

Reh-nümâ oldı hakîkî *ışka* çün *ışk-ı mecâz*

Cem Sultan G 124/5

Sonunda hakiki aşka eriştirecek olan mecazi aşk, riya ve ikiyüzlülük gibi kötü huylardan daha iyidir:

İşk-ı mecâzî sâlikin zerk u riyâdan yig durur

Hak bil bunu kim kimsenün sûdun ziyâna vermezem

Nesîmî G 271/10

Hakiki aşka erişildiğinde sen ve ben kalmaz. Onu anlatmaya kelimeler yeterli olmaz. Mutasavvıflara göre hakiki aşk ifade edilemez. Bu aşkın güzelliğinin dile getirilmesine insanlar dayanamaz. Dile getirildiği zaman halk, bunu küfür zannedebilir (Nesefî 1990: 59). Bundan dolayı, akıl sahiplerinin hüküm yürüterek sonuca ulaşmaları için mecazi aşktan söz edilebilir:

Hakîkate iricek *ışk* sen ü ben kalmaz

Bu nesneye döyimezüz bize mecâz gerek

Kadı Burhaneddin G 551/6

Hakiki aşktan nasibi olmayanların, cansız bir taştan farkları yoktur. Bu durumdan, sâlik hakiki aşka ulaştıramayan mürşidin de kusuru bulunmaktadır:

Kimin ki *ışk-ı hakîkatdan* olmadı cânı

Sen âdemî deme ana ki koydum adını taş

Nesîmî G 206/4

Yohdur nasîbi *ışk-ı hakîkîden* iy gönül

Şol sâlikin ki mürşidi nâkıs-ukûl ola

Nesîmî G 391/7

Heva kelimesi, daha ziyade bir şeye meyletme ve mecazi aşk anlamına gelmektedir (Levend 1984: 48; Tarlan 1998: 207). Kadı Burhaneddin şu beytinde ince yol olarak belirttiği heva yolunun cevâz olduğunu/izin verildiğini ifade eder:

Cân özinden geçe bile velî ondan geçmez

İnce yoldur bu *hevâ* yolu cevâz ola gerek

Kadı Burhaneddin G 1169/5

İbn Arâbî, sevginin dört çeşidinden birinin “aşkın, kalp içine inmesi ya da düşmesi; tutku” (İbn Arâbî 2002: 74) olarak tarif ettiği hevâyı gösterir. Vahdete ulaşmak için aşkın hevasını yahut rüzgârını yoldaş edinilmesini tavsiye eden Mihrî Hatun’un şu beytinde, mecazi aşktan daha kuvvetli bir aşkın varlığı sezilir:

Hevâ-yı ışka yoldaş ol dilersen bulasın vahdet

İdinme kendüne mahrem dil-i bî-aşk yoldaşı

Mihrî Hatun G 205/5

2. Aşkın Özellikleri

Tasavvufa göre, hakiki varlık Allah’ındır. Kainat ve eşya ayrı, müstakil birer varlık olmayıp vücûd-ı mutlakın birer gölgesi veya o tek varlığın bir aynada görünen akisleridir. Mutlak varlık, aynı zamanda hüsn-i mutlak/cemâl-i mutlak yani kayıtsız ve şartsız güzelliğe sahiptir. Güzellik ise gizli kalmayarak görünmek ve sevilmek ister. Yaratılış sebebinin aşk olması da bundan dolayıdır. Allah, kendi hüsnünü temâşa ederken âşık, güzel de hakîkatte kendisi olduğu için maşûktur. Bu sebeple, sevilen ve seven diye iki ayrı varlık tasavvur edilemez. Âşık, maşûk ve aşk hepsi odur. Şu beyit konuyu çok güzel izah eder:

Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledün

Sonra dönüp çeşm-i âşıktan temâşâ eyledün

Âşıklar, bakılan her şeyde Hakk’ı görmüşler, gönülde hep onu hissetmişlerdir. Kendi benliklerinden geçerek, sevgilinin bizzat kendisi olduğu mertebesine gelmişlerdir. Varlığı ve ikiliği hiçbir günahla kıyaslanamayacak kadar büyük bir günah, hatta küfür saymışlardır. Aşkın hakîkatini her şeyi sevgiliye bağışlamak olarak tasavvur etmişlerdir. Aşk sayesinde varlık,

madde engelini ortadan kaldırarak İlâhî vuslata erişeceklerine inanmışlardır (Ahmed Gazzâlî 2004: 19, 37; Kuşeyrî 1999: 407; Onan, 1991: 142; Levend 1984: 15; Tarlan 1998: 18; Schimmel 2001: 151): (Nesîmî G 96/7; Kadı Burhaneddin G 80/7)

İşkun yolında küfrdür ikilik Ahmedî

Birlik gerekse varlığını aradan gider

Ahmedî G 154/7

İşk ile ma'sûk u âşık bir imiş

Hem emen hem emzüren hem şîr imiş

Sûreti Mushaf yüzi tefsîr imiş

Bü'l-aceb kudret aceb takdîr imiş

Nesîmî T 105/1

Mutasavvıflar, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen, "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*" (Mâide, 5/54) âyetinden hareketle, aşk cevherinin ezelde, İlâhî lutfun bir sonucu olarak var olduğunu dile getirirler. İnsanın da, Allah'ın nimetine, lutfuna, kendisini kayırmasına ve korumasına, ezelde kendisini sevmiş ve hidayet nasib etmiş olmasına bakarak Hakk'ı sevdiğini söylerler (Schimmel 2001: 144; Öztürk 1997a: 334; Uludağ 1996: 341). Şairler de, aşkın, âşıklara ezelde nasip olduğunu ve ebede kadar devam edeceğini söylemişlerdir: (Ahmedî G 98/2, G 378/5, G 127/6; Kadı Burhaneddin G 24/4; Cafer Çelebî G 90/3; Ahmed-i Dâî G 312/5; Cem Sultan G 141/4)

Kimin ki oldı nasîbi ezelde Hak'dan *ışk*

Ana ne şerbet ü ma'cun gerek ne etmek ü aş

Nesîmî G 206/8

İşkun ezelden oldı bana tâ ebed nasîb

İşk ol durur ki anda tezelzül bulunmaya

Ahmedî G 592/4

Aşk yolu veya aşk halleri ile ilgili benzer beyitlerde, aşkın sonsuzluğu dile getirilir. *Can vermeyi*, Şeyhî aşkın son aşaması olarak değerlendirirken, Ahmed Paşa ise ilk aşama, başlangıç olarak yorumlar ve aşkın sonunun olmadığını belirtir. Ahmed Paşa'nın beyti, daha anlamlı ve daha kapsamlı görünmektedir: (Nesîmî G 129/11, G 363/11)

Hâlât-ı *ışka* gerçi nihâyet dinilmedi

Derd almak ibtidâdur u cân vermek intihâ

Şeyhî G 2/5

İy râh-ı *ışka* hadd ü nihâyet bulam diyen

Cân vermek ibtidâdur ana yokdur intihâ

Ahmed Paşa G 7/6

Aşk, mutasavvıflar tarafından “*perdeleri yırtmak, sırlara âşinâ olmak veya sırları keşfetmek*” olarak da tarif edilir (Serrâc 1996: 57; Kuşeyrî 1999: 410; Schimmel 2001: 145). Aşağıdaki ilk beyitte aşkın, İlâhî sır olduğu ve cahiller tarafından bilinemeyeceği söylenir. İkinci beyitte ise şair, denizlerin mürekkep, ağaçların kalem, feleklerin divit bile olsa, zerre kadar aşk sırrını yazamayacağını ifade eder:

İşk bir sırr-ı İlâhîdür ne bilsün mübtedî

Hamdülillah Mihri câhilden bu irfân gizlûdür

Mihri Hatun G 42/10

Fikr iderem ki yazayım zerrece *ışk sırrını*

Bahr midâd ağaç kalem tâs-ı felek devât olur

Nesîmî G 96/9

Tasavvufî anlayışa göre aşk, mahiyeti gereği belâ ve ıstırap demektir. Ezâ ve cefâyla azalmaz; nimet ve ihsanla artmaz. Aşkta sıkıntı, asıldır. Rahatlık geçici bir durumdur; gerçek bir rahatlık asla mümkün değildir. Dert ve belalar, Hakk’a yakınlığın işaretidir. O, sevdiklerini belâlarla sınar, olgunlaştırır. En şiddetli sıkıntılara maruz kalanlar, peygamberler ve velîlerdir. Cefa, âşğın gıdasıdır; aşkı artırır ve aşk ateşini körükler. Öyle ki aşkın yakıtı cefadan gelir. Âşıklar, sevgili için çekilen aşk derdini isterler. Sevgilinin cefası lazımdır. Çünkü cefa edince onu biliyor ve onunla ilgileniyor demektir. Bu istenen bir şeydir ve âşğâ nimettir. Asıl fenâ olan hiç tanımamasıdır. Bundan dolayı, cefasına katlanmalıdır. Sevgilinin güzelliklerini gönlünde temaşa eden âşık, belâları bile hissetmez. Zira onun iradesine tam teslim olmuştur. Onun güzelliğinden, tokadı hissedilmemeli yahut sabredilmeli veya zevk alınmalıdır. Her şey ondan geldiğine göre, nîmetleri kadar belâlarına da *hoş geldin* diyebilmelidir. Bütün bu sebeplerden dolayı Fuzûlî,

“Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşînâ beni

Bir dem belâ-yı aşktan etme cûda beni” diyerek Hakk’a niyaz ediyordu (Kuşeyrî 1999: 411; Ahmed Gazzâlî 2004: 41, 42, 88, 90; Schimmel 2001: 137, 140, 142; Öztürk 1997a: 337; Tarlan 1998: 59, 226, 334).

Divan şairlerinin aşkın, dert, gam, tasa, kaygı, bela, cefa, sıkıntı, ayrılık ve tahammül etmek olduğunu ısrarla dile getirilmelerinin temelinde, tasavvufun yukarıda anlatılan bakış açısının etkisi olduğu söylenebilir. Son beyitte Nesîmî, âdeta zihinlere nakş edercesine sorar: *Kim âşık oldu da aşkın belâsı yok dedi?* (Hamdullah Hamdî G 37/2, G 130/5, G 157/2; Nesîmî G 139/5; Cafer Çelebî G 87/5, Avnî G 11/2)

Dinle benden hâletin mihr ü mahabbet diyenün

Mihnet ü derd ü gam ü hecre komışlar ad *ışk*

Necâtî G 276/3

Ne yoldur *ışkunun* yolu ki anda

Gam u derd ü belâ vü gussadur zâd

Karamanlı Nizâmî G 8/6

Muhabbet yolu Şeyhî tahammülle *cefâdur*

Cefâ sevmeyen olur bu mahfilde münâfık

Şeyhî G 93/7

İşkun belâsı yoh diyüben *ışka* düşme var

Kim âşık oldı kim didi *ışkun belâsı* yoh

Nesîmî G 33/2

Aşk derdine deva olacak tabib (Serrâc 1996: 57), âşığı aşk derdine düşüren sevgiliden başkası değildir:

Meni bu *derd-i ışka* sen bırakdun

Yine sensin bu *derdümün tabîbi*

Nesîmî G 433/2

Mutasavvıflar, sevdiğini iddia edenlerin sevdiklerinin belâlarına sabretmeleri gerektiğini, aksi takdirde aşkta samimi olmadıkları sonucuna varılacağını söylemişlerdir (Kuşeyrî 1999: 411; Schimmel 2001: 137; Gölpınarlı 1990: 44). Bundan dolayı şiirlerde, aşk belasına karşı sabır ve yolculuk tavsiye edilir: (Karamanlı Nizâmî G 117/3; Cem Sultan G 184/8)

Kıldum *belâ-yı ışk* ile mübtelâ sefer

Meşhûrdur ki âşıkâ yâ sabr u yâ sefer

Ahmed Paşa G 73/1

Tasavvufîta ölüm, kişisel niteliklerin yok edilerek, ezelfî maşûk ile âşık arasındaki perdenin kaldırılması ve sevgiliye uzanan bir köprü olarak telakki edilmiştir (Schimmel 2001: 141). Aşk derdinin dermanı ölümdür. Âşık, maşûkta kendini yok ederek vuslata kavuşabilir: (Necâtî G 56/4)

Zecr-i hecre çok aradum bulımadum çâre

İşk derdinün evet *ölmek* imiş dermânı

Necâtî G 612/2

Tasavvufî kaynaklara göre aşk, devası derdinde gizli olan bir hastalıktır (Gölpınarlı 1990: 30. Eraydın 2001: 203; Kara 1999: 113; Ceylan 2000: 179). Divanlarda, aşkın hastalık, marîz olarak tasavvur edildiği şiiirlere rastlanır. Şairin, aşağıdaki beyitte, derdi deva, belayı gıda olarak hayal ettiği aşk hastalığı ile ilgili, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* adlı eserde (Ceylan 2000: 179) şu bilgilere yer verilir: “*Bağlılıkları bakımından aşk ve maşûk yoklukları birbirini müstelzim olan hasta ve hastalığa benzerler. Hasta, hastalığın eser ve neticesi, hastalık ise hastanın varlık sebebi olması nedeniyle aralarında etkilenme ve etkileme cihetinden bir ilişki vardır.*”:

İşkun marîzinün o kişidür tabîbi kim

Derdi ana devâ vü belâyı gıdâ kıla

Hamdullah Hamdî G 11/2

Mutasavvıflar, aşkın kemâl noktasının melâmet olduğunu söylemişlerdir (Ahmed Gazzâlî 2004: 23). İncelenen şiiirlerde de, aşk işinin daima melâmet olduğu ifade edilir. Âşıklar, halkın melâmetine, kınamasına maruz kalsalar bile buna aldırış etmemelidir. Aşk selamet değildir. Selamete ermek için

melâmet göze alınmalıdır. Zira dünyada en sağlam yol, aşk yoludur. Beyitlerde melâmet ile selamet kelimeleri arasındaki cinas da dikkati çeker:

Bu *ışk* işi hemîşe *melâmet* ile durur
 Sen eyle sanma k'ol iş selâmet ile durur
 Ahmedî G 175/1

Selâmet ister isen *ışk* ile *melâmet* ol
 Cihânda Hamdi mahabbet tarîk-ı eslemdür
 Hamdullah Hamdî G 49/5

Tasavvufî anlayışa göre aşk, âşığın aklı, cismi ve canı gibi her şeyini, ne yaparsa yapsın tamamen sevgiliye vermesi, kurban ve feda etmesidir. Aşkın en düşük derecesi, âşığın sevgili uğruna can vermesi, cana minnet bilmesidir (Serrâc 1996: 57; Ahmed Gazzâlî 2004: 64; Kelâbâzî 1979: 161-163; Uludağ 1991a: 11, 14; Ceylan 2000: 177; Tarlan 1998: 40; Çavuşoğlu 2001: 64-65). Aşktan maksat, vuslat bayramına erişip canını sevgiliye, aşk yolunda kurban etmektir: (Nesîmî G 215/4)

Zâhidâ bu *ışkdan* âşıklara maksûd ne
 Îd-i vasla irişüp cânını kurbân eylemek
 Necâtî G 296/7

Nesîmî cânını *ışkun* yolında eyledi kurbân
 Anun adın bu ma'nîden kan ile yazaram sensüz
 Nesîmî G 197/7

Aşk insanı ağlatır, gözünden yaşlar akıtır. Aşk, en güzel şekilde sel gibi çağlayan gözyaşları dile getirebilir. Gözyaşları, bir elçi gibi, âşığın içinde bulunduğu durumu sevgiliye anlatır. Sarı yüz, zayıf cisim ve kanlı gözyaşı, aşkın en büyük delilleridir. Çünkü, gözyaşlarıyla birlikte, kan yani içteki madde, ihtiras ve masiva da atılarak samîmî bir davranış gösterilmektedir

(Kelâbâzî 1979: 163; Ahmed Gazzâlî 2004: 79; Ceylan 2000: 168. Tarlan 1998: 77): (Kadı Burhaneddin G 261/5, G 405/4, G 819/2, G 1138/3, G 1241/3, G 917/4; Necâtî G 15/4 ,G 219/2, G 516/6)

Yanaram *ışkundan akar gözlerümden yaşlar*

Fürkatin derdi çıkardı yüregümde başlar

Nesîmî G 91/1

Göz yaşı beniz sarusu vü cism nizârı

Yitmez mi aceb *ışkumuza* bunca delâ'il

Kadı Burhaneddin G 671/4

İbn Arâbî, ibadetin aslının sevgi olduğu, sevgisiz ibadetin makbul olmayacağından hareketle *sevgi dininden*; Mevlânâ, *aşk dininden*; diğer mutasavvıflar da kiblelerinin *aşk olduğundan* söz etmişlerdir. Gelenekte, âşığın kendine mahsus bir dini ve mezhebi olduğu belirtilir. Sebebinin ise dinlerin ve mezheplerin akıl üzerine kurulduğu, âşığın ise akıl dairesinden çıkmayarak onun üstüne yükseldiği gösterilir. Âşık, dünya hayatının selameti için din yolunda yürümekle beraber, Hakk'ın sırlarını arayan ve onu çözmeye çalışan bir anlayışa sahip olmakla, şeriatin gayesi olan marifetullahı yükselmektedir (Uludağ 1991a: 13; Tarlan 1998: 517). Divanlarda da *aşk dininden* ve *aşk mezhebinden* bahsedilir. Söz konusu şiirlerde, dinî ve tasavvufî kelimelerin tenasübü dikkati çeker: (Ahmedî G 5/5; Kadı Burhaneddin G 622/2; Karamanlı Aynî G 15/2, G 96/7)

Âşıkam dînüm budur ki *ışkdur dînüm* benüm

Ben imâmam bana uysun şol ki işbu dîndedür

Kadı Burhaneddin G 615/6

Mezheb-i ışkun habîbin kangı bî-din terk ider

Küfr-i zülfünden nigârın nice î mânâsız geçer

Ahmed Paşa G 53/4

Aşk Ka'besinden söz edilen aşağıdaki beyitte, bu yolun sıdk ve niyaz üzere olduğı ve bu yolda gidenlerin sonunda menzile varacağı söylenir:

Ka'be-i ışka varanın sıdk u niyâzdur yolu

Menzile âkıbet irer kim ki bu râh içindedür

Nesîmî G 144/3

Aşkın imam olarak düşünöldüğü şu beyitte, bu imama uyulması tavsiye edilir. Beyitte imam, namaz, vakit, kıblegah gibi ilgili kelimelerle tenasüp yapılmıştır:

Cemâli Ka'besin gördün imâm-ı ışka uy Ahmed

Namâz ol vakt müşkildür ki ola kıble-gâh egri

Ahmed Paşa G 330/6

3. Aşk Şehîdi

Aşkın sembol şahsiyeti olan Mansûr'a *aşk şehîdi* denilmiştir. Menkıbeye göre vücûdundan akan kanlar, yere Allah kelimesini yazacak şekilde aktığından bu ad verilmiştir. Mutasavvıflar, Kur'ân'daki, "*Allah yolunda öldürölenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler. (Âl-i İmrân, 3/169)*" âyetini de buna dayanak göstermişlerdir (Schimmel 2001: 141; Uludağ 1991a: 12). Divanlarda, aşk şehîdi ter kibine yer verilerek, Mansûr'a telmihte bulunulur. Necâtî Bey, şehitlerin kefenlenmeden gömüldüğüne de işaret eder:

Ten gerekmez tîğ-ı gam mecrûhına

Kim şehîd-i ışka yaraşmaz kefen

Necâtî G 413/3

Nesîmî, aşk içinde şehîd olması lazım geldiğini söylediği âşığa, kan bahâsı olarak karşılığının Hak olduğunu ifade eder. Çünkü aşk uğruna ölen âşığın mükafatı, her şeyden daha değerli olacaktır. Aşk şehîdi, Allah'ın zatı tarafından ödüllendirilecek; aşkı uğruna kendi kanını döktüğü için artık ondan ayrı kalmayacaktır. Mutasavvıflar, Hallâc'ın şehadetin anlamını soran Şiblî'ye ilham edilen "*Aşkımın öldürdüğü kişinin diyeti ben değil miyim?*" (Schimmel 2001: 142) anlamına gelen bir kudsi hadisten söz etmişlerdir:

Gel ey âşık *şehîd ol* ışk içinde

Ki Hak'dur ol şehîdin kân bahâsı

Nesîmî G 425/6

Aşk kavramına ilk defa kanı karıştırdığı bilinen Hallâc, menkıbeye göre, idam edilirken elleri kesildiği zaman yüzünü kana bulamış; sebebi sorulunca da, "*Aşk ile kılınacak iki rek'at namazın abdesti, kanla alınmazsa sahih olmaz.*" (Uludağ 1991a: 12) cevabını vermiştir. Aşk şehîdi olduğunu, bundan dolayı kan ile yunması lazım geldiğini dile getiren Şeyhî, aşağıdaki beytinde bu olaya telmihte bulunur:

Aşkın şehîdiyem sanemâ silme kanumu

Kan yutup ölmişem yine kan ile yu beni

Şeyhî G 193/6

4. Aşk ve Akıl

Mutlak hakikat olan Allah'a varmanın aşk ve akıl olmak üzere belli başlı iki yolunun olduğu kabul edilmiştir. Aşk mutasavvıfların; akıl ise medrese erbabının, bilginlerin yoludur. Tasavvufta esas olan aşktır. Aşk akıldan çok daha üstün ve tesirlidir. Hakikata ancak aşk ile erişilir. Aşk vahdet âlemini idrak edebildiği halde, akıl bundan âciz kalır. Akıl sınırlıdır, aşk sonsuzdur. Akıl sahibinin nazarı, seyir halindeki âşığın adımına yetişemez. Akıl çamurdan çıkmayan topal bir eşek, aşk ise Muhammed'i Allah'ın huzuruna çıkaran kanatlı Burak gibidir. Dünya konusunda aktif olan akıl, Allah'a ulaşma

yolunda hiçbir işe yaramaz. Hakk'a ancak aşk ile varılabilir (Kuşeyrî 1999: 406, 408; Ahmed Gazzâlî 2004: 112; Nesefî 1990: 58; Tarlan 1998: 15, 178, 239, 465; Gölpınarlı 1990: 30; Çavuşoğlu 2001: 64-65; Schimmel 2001: 138; Uludağ 1991a: 14; Uzun 1991: 19; Öztürk 1997a: 333).

Şiirlerde, aşkı âşıklar, akli ise zâhidler temsil eder. Bundan dolayı aklın temsilcisi sayılan zâhidler, şiirlerde devamlı yerilir. Şairlerin kendilerini aşk yolunu tercih edip âşık olarak telakki etmelerinde, tasavvufun etkisi vardır. Zira onlar da, âşıklar gibi aşka âşinâ, akla yabancıdırlar. Gönül, daima aklın unutulup, aşkın gözetilmesini tavsiye eder. Aklın temsilcisi olan sofular cennetten başka bir şey istemezlerken, aşkın temsilcisi âşıklar ise Hakk'ın dîdârına talip olmuşlardır:

Tâ seni gördü Nesîmî dir be-âvâz-ı bülend

İşk ile men âşinâyım ak/ ile yâd olmuşam

Nesîmî G 248/6

Gönül aydur bana kim *aklı* unut *ışkı* gözet

Vâcib oldı kim işidem delüden uslu haber

Necâtî G 111/3

Sûfiyâ *aklı* sana ben *ışka* yârem kim olur

Ehl-i cennet hûş-yâr ü tâlib-i dîdâr mest

Necâtî G 29/4

5. Aşkın Benzetildiği Unsurlar

Şiirlerde aşk, çeşitli unsurlara benzetilerek de kullanılmıştır.

Aşk, kalpte bulunan ve sevgilinin arzusundan başka her şeyi yakan bir ateşe teşbih edilir. Allah, kalplerde bulunan her şeyi yakıp yok etsin diye, dostlarının kalbinde bu ateşi tutuşturur. Aşkın en son gayesi de yana yakıla yok olmaktır. Aşkın ateşe benzetilmesinde, arındırıcı ve yakıcı özellikleri önemli rol oynar (Ahmed Gazzâlî 2004: 88; Kuşeyrî 1999: 410 ; Nesefî

1990: 59; Necmüddin Kübra 1996: 120-121; Schimmel 2001: 140; Uzun 1991: 19; Uludağ 1996: 59-62). Nesîmî, aşk ateşinde yanarak onun arındırıcı özelliğiyle temiz ve saf olmayanın iki cihanda yüzünün kara olacağını tezat sanatıyla anlatır:

İşkun odında şol kim pâk olmadı vü hâlis

Adı iki cihânda yüzi kara zegaldür

Nesîmî G 146/9

Aşk ateşi, cehennemın dünyaya akseden görüntüsü gibi, belki onun ateşinden daha şiddetlidir. Allah, dünyada aşk ateşiyle yanıp yakılan âşıkları, ihtiyaç kalmadığından ahirette cehennem ateşi ile yakmaz (Ceylan 2000: 176). Aşağıdaki ilk beyitte bu ince noktaya; ikincisinde ise bu dünyada aşk ateşinde yanmayanların, cehennemde sonsuza kadar kalacaklarına işaret edilir:

Nâr-ı cahîme ta'n ider *İşk odının* harâreti

Ârif isen gel iy gönül bil bu dakîk işâreti

Nesîmî G 418/1

Tamumun nârında şeksiz yanısardur tâ-ebed

Kim ki *İşkun âteşinden* bî-hasâretdür bu gün

Nesîmî G 331/4

Kuvvetlendikçe ateşi daha ziyadeleşen aşkın neticesinde, *küllî fenâ* yani tam bir yokluk hali elde edilir ve vuslata erişilir (Ceylan 2000: 176). Aşağıdaki beyitlerde, kül ile küllî kelimeleri arasında cinas sanatı da gözetilerek, aşk ateşinde yanan âşıkların *fenâ* halleri anlatılır. Zira onlar, bütün benliklerini (vücûd/cisim) yakıp yok etmişlerdir. Geriye sadece ateşin yanmasından sonra hasıl olan kül kalmıştır. Avnî'nin beytinde, ateşi külle korumak gibi sosyal bir adete de işarete bulunulur:

Yandurdu şehâ *ışkun odı* kıldı meni kül

İşkunda kül olan irişür küllî kemâle

Nesîmî G 384/6

Mahabbet âteşine yak vücûdun

Necâtî müdde'î çeşmine kül ur

Necâtî G 113/7

Avniyâ cismün yanıp küllî kül olduysa eğer

İşk odın hıfz itmek içün işbu hâkister yeter

Avnî G 24/5

Aşkın, ateşe teşbih edildiği şiirlerde, İbrahim Peygamberin Nemrud tarafından ateşe atılarak yakılması olayına da telmihte bulunulur. İbrahim, ateşe fırlatıldığında kendisini havada yakalayıp bir arzusunun olup olmadığını soran Cebrail'e, "*Allah ne dilerse onu yapsın.*" diyerek kendisini tamamen Allah'a teslim eden hakiki âşığın sembolü kabul edilir (Arı 2003: 83). Divan şairleri de *Halîlullah* sıfatına mazhar olan ve ateş imtihanından başarıyla geçen İbrahim'i anarlar. Onun gibi aşk ateşinde yandıkları halde sabr edenlerin, sevgili katında "halil/dost" ünvanı aldıklarını söylerler. Zira aşk ateşi, sâfî gönülleri nûr gibi aydınlatır. Aşk ateşiyle yanıp temizlenen ve içleri nûrla dolan gönülleri, Nemrud'un ateşi asla yakamaz:

Ahmedî sabr eyle *ışk odına İbrâhîm-vâr*

Ger dilerse kim olasın yâr katında *Halîl*

Ahmedî G 379/7

Nûr durur *ışkı odı* sâfî gönüle

Yahmaya hergiz *Halîl'i âteş-i Nemrûd*

Kadı Burhaneddin G 55/4

Aşk ateşinin alevleri, âşığı yakar ve onu tertemiz yapar. Sonunda âşığın gönlü öyle nazik ve latif olur ki, naziklik ve letafetten sevgilinin yüzünü görmeye tahammül edemez. Zira, sevgilinin tecellîsi ile yok olmaktan korkar. Bu, Allah'ı görmek isteyen Mûsâ'nın, "*Beni göremezsın.*" cevabı ile karşılaştığı yüksek bir makâmı (Nesefî 1990: 60) gösterir:

Men âteş-i Tûr-ı ışk-ı Hakk'am

Mûsiye zebân zebân menem men

Nesîmî G 306/6

Hakiki aşk, âşığını bâkî olan sevgilide fani eden aşktır. Âşık, aşkının ateşinden mahv olup maşûkunda bekâya ermelidir; vahdete erişebilmesi için, vehmî varlığından sıyrılmalı, maddeden arınmalıdır. Bundan dolayı aşk ateşinde yanıp kül olmalıdır. Aksi takdirde, kemâle eremeyecek ve ham olmaktan kurtulamayacaktır (İsmail Ankaravî 1996: 306; Tarlan 1998: 315). Ahmedî'nin beytinde geçen *yanmak* ve *ham* kelimeleri ile, Mevlânâ'nın "*Hamdım, piştım, yandım.*" sözüne telmihte bulunduğu da söylenebilir: (Nesîmî G 187/3; Mihrî Hatun G 25/25; Necâtî G 628/1; Kadı Burhaneddin G 59/4, G 637/3)

Düşelden *ışkunun nârına* Mihrî

Vücûdın mahv kıldı yane yane

Mihrî Hatun G 168/6

Hoş hoş yah oda ûd-sıfat varlığını kim

Her kim bu *ışk odına* yanmaya ola hâm

Ahmedî G 414/12

Aşk, ateş gibi yakan sıcaklığı, uçsuz bucaksız oluşu, yaşanan zor şartlar ve suya duyulan kavuşma özlemi gibi özellikleriyle (Tarlan 1998: 572), sahraya (çöl/bâdiye/beriyye) teşbih edilir: (Kadı Burhaneddin G 110/7)

Bu *ışk bâdiyesinde* visâlüne teşne

Revâ mı oda yana vü kana kana sensüz

Kadı Burhaneddin G 914/2

Işkun beriyyesinde susuz aç ölenlerün

Mahşer gününde vaslundan özge gıdâsı yoh

Nesîmî G 34/5

Tasavvuf ehlince aşk, *kenarı olmayan bir deniz* olarak tasavvur edilir (Schimmel 2001: 281; Kara 1999: 113). Şiirlerde de sonsuzluğu, enginliği, derinliği, genişliği gibi özellikleriyle denize benzetilir. Divan şiirinin klasik yapısı içinde aşkın sınırsız, sonsuz olarak (*hadd ü pâyanı yok*) nitelendirilmesinde, tasavvufun etkisinden söz edilebilir:

Ne *deryâdur* aceb *ışkun* ki yohdur hadd ü pâyanı

Zehî ışıki nihâyetsüz zehî deryâ-yı bî-pâyân

Nesîmî G 337/13

Deryâ-yı ışkuna düşeni sanma kurtıla

Zîrâ ki yok durur bilürüz biz kenâr-ı ışk

Cem Sultan G 168/6

Akıl ve aklın ürünü olan bilgi, ancak sahile kadar ulaşabilir. Bilginin işaret ve göstergeleri, denizin dibinde olan marifetten haberdar olamaz (Ahmed Gazzâlî 2004: 25). Şairler, marifeti anlama konusunda aklın yabancı olduğunu; gemiye teşbih ettikleri aklın, ancak aşk denizinin üzerinde yüzebileceğini ve denizin dibindeki marifeti bilemeyeceklerini ifade ederler.

Marifete vâsıl olabilmek için, akıl gemisinin aşk denizinde gark edilmesi lazımdır:

İşkî deniz ü aklumuz ecnebidür bu denize

Gönülüne haber kılun çün buna âşinâ gerek

Kadı Burhaneddin G 736/3

Aklın gemisin gark ide gör *ışk denizinde*

Kim bu denizin ka'rını ummân dahı bilmez

Nesîmî G 195/3

Gerçek âşık, hakîkatte olmayan ancak bir vehimden ibaret olan varlığından (Uzun 1991: 19) soyunup aşk denizine dalmalıdır:

Âşinâ olduğıçün *ışkî denizine* gönül

Varlığından soyulup bir gün ana talasıdur

Kadı Burhaneddin G 477/4

Aşk denizinin derinliklerinde, hakîkat ve marifet incileri bulunmaktadır (Ahmed Gazzâlî 2004: 23). Bunlara sahip olabilmek için, âşığın bir dalgıç gibi, varlık elbisesinden soyunması ve ucu bucağı olmayan sonsuz aşk denizine kendini bırakması gerekir: (Nesîmî T 63)

Muhîl-i ışka talup dürr-i ma'rifet mi bulur

Çıkarmayınca vücûdî libâsını gavvâs

Hamdullah Hamdî G 87/4

Tasavvufta aşk, insanı kendinden geçirme, akli baştan alma, sarhoş etme gibi özellikleriyle şaraba benzetilmiştir. Mutasavvıflar aşkı, şarabın verdiği sarhoşluk olarak nitelemişler; âşığın, sevgilisini temaşa etmedikçe ayılıp kendine gelemeyeceğini, temâşa anında meydana gelen sarhoşluk halinin ise söz ile anlatılamayacağını söylemişlerdir. Aşk şarabını kadeh

kadeh içtikleri halde ne şarabın bittiğini, ne de kendilerinin kandiğini ifade etmişlerdir (Kuşeyrî 1999: 411; Ahmed Gazzâlî 2004: 81; Uludağ 1991a: 14).

Divanlarda, tasavvuftaki Allah aşkını herkesin anlayabileceği tarzda anlatmak için kullanılan şarap benzetmesine sıkça yer verilir. Şu beyitte, mecazen Hakk'a işaret eden ezel sâkisinin sunduğu aşk şarabıyla kendinden geçip coşan âşıkların, *hûy u hâya* yani sevgilinin isimlerini zikretmeye başladığı söylenir:

Aceb *şarâb* imiş iy sâki-i ezel *ışkun*

Ki cûş ider anı içen bu *hûy u hâya* düşer

Nesîmî G 77/9

Âşıkların, bağların ve üzümlerin henüz yaratılmadığı elest vaktinde, aşk şarabını içmeye başladıkları, sonunda mest oldukları ve İsrâfil'in sûru üfürünceye kadar da bu sarhoşluktan ayılamayacakları dile getirilir: (Ahmedî G 79/1; Mihrî Hatun G 63/2; Nesîmî G 256/1; Mesîhî G 46/2)

İşkun şarâbı beni bugün mest itmedi

Vakt-i elest sunulmuş idi bana bu kadeh

Ahmedî G 110/6

İşkunun câmiyla mest olmuşdı cân

Yaradılmadın dahı bâğ u ineb

Ahmedî G 52/7

Senün *ışkun şarâbından* bu Dâ'î şöyle mest oldu

Uyarmaz uykudan anı meger İsrâfil'ün sûrı

Ahmed-i Dâî G 299/7

İlâhî aşk şarabına ve bu şarabın sunulduğu tekyeleri simgeleyen meyhaneye övgü dolu sözler sarf edilir: (Nesîmî T 83)

Şarâb-ı ışkuna sad âferîn kim

Nice mescidleri mey-hâne kıldı

Hamdullah Hamdî G 193/3

Canlı ve cansız bütün varlıklar, aşk şarabından dolayı mest olmuşlardır:
(Nesîmî G 22/9)

Mîr mest ü hâce mest ü bende mest *ez-câm-ı ışk*

Râh mest ü hâne mest ü bu der ü dîvâr mest

Nesîmî G 22/26

C. Âşık

Âşık, Allah'ın cemâl ve celâline iştîyak duyan kişi demektir (Üzgör 1995: 272; Levend 1984: 45; Gölpınarlı 2000: 233).

Tasavvufun son mertebesinde âşık, kendi iradesinde fani olarak maşûkun iradesiyle hareket eder. Âşık ile maşûk diye iki ayrı varlık tasavvuru ortadan kalkar ve birbirinden fark edilemeyecek hale gelir. Ortada cemâl-i mutlak olan Allah'ın güzelliğinden başka bir şey bulunmadığından, güzeller şeklinde tecellî eden ve âşığın gözünden bu güzelliği temaşa edenin de Hak olduğu anlaşılır (Doğrul 1948: 121-122; Pakalın 1993: I/599; Onan, 1991: 142; Uludağ 1991a: 13): (Nesîmî G 309/4; Kadı Burhaneddin G 80I/7)

Zâhirde ikidür biri *âşık* biri ma'sûk

Bâtında ikisi dahı pes bir nedür⁴⁰

Kadı Burhaneddin G 668/5

⁴⁰

Vezin bozuktur.

Ma'şûk ile âşık arasında nesene yoh

Bir ism ile bir cism durur ortada hâ'il

Kadı Burhaneddin G 671/3

Vâsıl oldu ol habîbe bil ki vâsıl dâ'imûn

Âşık u ma'şûk birdür gör kemâl-i âşıkân

Nesîmî G 344/5

Ma'şûk ile âşık oldu bir zât

Mahv oldu vücûd-ı nefy ü isbât

Nesîmî Mes 1/8

Melâmet, sözlükte kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvâlık demektir. Tasavvufta, yaptığı iyilikleri gösteriş/riya olur düşüncesiyle gizlemek; işlediği kötülük ve günahları nefsiyle mücahede etmek için açığa vurmak; insanlar tarafından kınanmak, ancak Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmamak anlamındadır.

Melâmet sahibine melâmet ehli veya melâmî/melâmetî adı verilir. Melâmîler, her türlü merasimden titizlikle uzak dururlar. Kendilerini halktan ayıran belli bir kıyafetleri yoktur. Riyadan ve kendini beğenmişlikten şiddetle kaçınırlar. İhlâsa büyük önem verirler. Bu yüzden ibadetlerinin açığa çıkmasından ve günahlarının gizli kalmasından rahatsız olurlar. Farzı terk etmemek ve haramı işlememek şartıyla özellikle halkın kınamasına yol açan hususları bilerek ve isteyerek yaparlar. Yerleşik töre, gelenek ve göreneklere aykırı hareket ederler. Levh edile edile, kınana kınana nefsin ezeceğine ve yola getireceğine inanırlar. Batınlarında olan etkiyi (iç dünyalarındaki tesir ve değişimi) dışlarında asla göstermezler. Kalben zikr ederler. İbadetleri gizlerler. İrfan sahibi kimselerdir (Melâmet hakkında geniş bilgi için Bkz. Vicdâni 1995; Gölpınarlı 1992; Sunar 2003; Levend 1984; Affi 2000; Ocak 1998; Bolat 2003).

Tevbe ve zühdde kurtuluş yolu bulamayanlar, melâmet yolunu tercih ederler:

Tevbe vü zühde salâhile bulamadum felâh
Hâzır ol Şeyhî *melâmet* ihtiyâr itsem gerek
Şeyhî G 96/7

İhtiyâr-ı *melâmet* it iy Cem
Çün yaramaz sana zühd ü salâh
Cem sultan G 28/7

Hakiki âşığı kınayanlar, ayıplayanlar aşkı bilmeyen kaba sofulardır. *İt ürür kervan yürür* atasözüne de yer verilen beyitte bu kınamalara aldırış edilmemesi gerektiği söylenir. Zira dünyada iyi ad bırakmak, çekilen eza ve cefâlara bağlıdır: (Ahmed-i Dâî G 207/7; Karamanlı Aynî G 4/7)

Sûfî *melâmet* itse sana uyma geç yörü
Zîrâ mesel durur it ürer kârübân geçer
Ahmed-i Dâî G 218/7

Bu sânû perdesin çâk eyle sûfî
Melâmet-keş ol istersen eyü ad
Karamanlı Aynî G 112/6

Aşk yolunda halk tarafından kınanan âşık, dünyaya ün salmış demektir:
Işkunda Nesîmî olalı halka *melâmet*
Meşhûr-ı cihân oldı vü âlemde ıyândur
Nesîmî G 59/11

Âşıklık, melâmetlikten başka bir şey değildir:

Bana dirlerdi *âşıklık* cünûnlıkdur *melâmetlik*
 İnanmazdum ana Ca'fer başuma geldi hep bir bir
 Cafer Çelebî G 63/7

Âşıklar için çok değerli olan melâmet, aynı zamanda övünç ve iftihar vesilesidir:

Melâmetden gönül âr itmegil kim
 Olur *âşıklarun* fahrı *melâmet*
 Karamanlı Aynî G 66/2

Aşktan dolayı kınanan âşık, gamdan kurtulup selamete erişmiş demektir:

İşk ile ger *melâmet* oldun ise
 Hamdi gamdan selâmet olmuşsun
 Hamdullah Hamdî G 125/5

Selamet ehli, aşka düşmeyen veya aşkın ıstıraplarını çekmeyen kişidir. Gerçek âşıklar selamet ehli değil, melâmet ehli olmayı ve halkın kınamasını isterler:

İy Necâtî selâmet ehli idün
 Ne acâyib *melâmet* olmuşsın
 Necâtî G 398/5

Olsun selâmet ehline cândan selâm kim
 Teslîm kıldılar bize mülk-i *melâmeti*
 Şeyhî G 170/2

Seng-i melâmet/melâmet taşı terkiğine çokça tesadüf edilir. Melâmet taşını, kimi zaman sevgili (Mesihi G 59/5; Cem Sultan G 176/6), kimi zaman

da sufi atar (Tolasa 2001: 74). Fakat içi ile dışı bir olmayan sufinin attığı taşlar kıymetsizdir. Âşığın yolundan geri çeviremez:

Dem-be-dem sūfî *melâmet taşın* atar *âşık*

Taşı kıymetsizdür anun içini gör taşını

Nesîmî G 442/8

Gönül dünyasına vâkîf olamayan zâhid, attığı taşlarla gönül şişesini kırmaya çalışır:

Zâhid *melâmet sengile* uşatma gönlüm şişesin

Ta'n itme âgâh olmadın hâl-i dil-i âgâhuma

Ahmed Paşa G 289/7

Sufinin attığı melâmet taşları adeta yağmur gibi yağar. Beyitte âşığa atılan melâmet taşlarının çokluğu anlatılır:

Sûfiyi gör kim dile *seng-i melâmet* yagdurur

Tâ'atinden n'olur anun kim taş atar Ka'beye

Mesîhî G 233/4

Âşığa atılan yağmur gibi melâmet taşları, aşığın can vermesiyle sonuçlanır. Öldükten sonra bile mezarına atılmaya devam eder. Melâmet taşları, hakiki âşıklığın sembolüdür (Tarlan 1998: 524). Ne kadar çok melâmete uğranırsa o kadar büyük ve gerçek âşık olduğu ortaya çıkacaktır:

Seng-i melâmet Ahmed'i hâk eyledi velî

Durmaz yagar mezârına seng-i cefâ henüz

Ahmed Paşa G 118/9

Melâmet, yaralayıcı ve öldürücü gibi özelliklerinden dolayı oka teşbih edilir. Âşıklar, aşklarında samimî ve gerçek olduğuna nişân olarak,

vücutlarına ve gönüllerine atılan melâmet oklarını gösterirler: (Ahmed-i Dâî G 98/3)

Mihründe dil *melâmet* okına nişânedür

Işka nişân dilerler ise uş nişân dahi

Karamanlı Nizâmî G 109/4

Melâmet oklarına karşı, hakiki âşık sînesini korkusuzca siper eder. Sufinin ise bunu yapması düşünülemez. Atılan bu oklar âşığın, aşkına en büyük delildir:

Tutamaz sûfî *melâmet* okına sîne siper

Yine bu şîveleri *âşık*-ı bî-bâk eyler

Necâtî G 180/5

Melâmet oklarına sînemi siper itdüm

Umaram ola mezârum nişâne yircügezi

Necâtî G 563/4

Âşıkların işi daima acı, elem, dert, belâ ve ıstırap çekmektir. Bunlar bir an olsun âşıktan ayrılmazlar. Zaten âşıklıktan söz edenin, gönlünde aşk derdini hissetmesi lazımdır. Sevgili uğruna çekilen aşk derdinden, âşık büyük bir zevk duyar. Tasavvufun bu anlayışı, Kur'ân ve hadislerde, en şiddetli belalara peygamberler ve velîlerin düçar olduğunun anlatılmasından kaynaklanır. Bundan dolayı mutasavvıflar, sevgilinin tokadına sabredemeyen, hatta tat almayanın aşkında samimi olamayacağını söylemişlerdir (Schimmel 2001: 142). Âşığın aşk derdine ancak sevgili dermân olabilir:

Işkun meni belâsuz bir dem komaz elinden

Âşık olana dâ'im işkun işi elemdür

Nesîmî G 139/5

Âşıkam diyende gerek ışk odından derd ola
 Kişi kim gönlinde derdi yohdur ol nâ-merd ola
 Ahmedî G 18/1

Sorma ışkun derdini dermân tabîb-i âmme kim
 Yâre sor anı ki âşık derdine dermân ider
 Nesîmî G 84/10

Hakiki âşık, maşûk tarafından gelecek her türlü belâyı kabul eder ve onu lütuf sayar. Onun maksadı sadece sevgilinin rızâsını kazanmaktır:

Âşık belâ yolında gerek kim hamûl ola
 Ma'şûkdan ana ne gelürse kabûl ola
 Nesîmî G 391/1

Âşık oldur kim rızâ-yı yâr ana maksûd ola
 Her ne kim ma'şûk iderse lutfdan ma'dûd ola
 Cafer Çelebî G 1/1

Tasavvufta dervişlerin çile çekmek, şeyhleriyle görüşmek; Allah'ın arz üzerindeki sanat eserlerini tefekkür ve temaşa etmek gibi sebeplerle yolculuklara çıktıkları ve bedenlen sefer yaptıkları bilinmektedir (Serrâc 1996: 180-182; 194-196; Kuşeyrî 1999: 376-381; Uludağ 1996: 456). Âşıklara, aşk derdine deva olmak üzere sabır veya sefer tavsiye edilmesinin, tasavvufun bu anlayışından kaynaklandığı düşünülebilir: (Necâtî G 236/4; Adnî G 23/6; Cem Sultan G 101/3; Karamanlı Nizâmî G 32/1; Mihrî Hatun G 164/5, G 197/7)

Kıldum belâ-yı ışk ile mübtelâ sefer
 Meşhûrdur ki âşıkâ yâ sabr u yâ sefer
 Ahmed Paşa G 73/1

Derdâ bu derde itmedi hergiz devâ sefer

Gerçi dinildi *âşık*a yâ sabr u yâ sefer

Hamdullah Hamdî G 70/1

Sâdık âşık, hü mâ kuşu gibi himmet sahibidir, murdar olarak tasavvur edilen dünyaya bakmaz:

Âşık-ı sâdık isen bakma bu dünyâ yüzine

Ki hü mâ-himmet olan konmaya murdâr olana

Necâtî G 459/4

Âşıklar, canlarını Hakk'a seve seve vererek, maddeyi temsil eden candan kurtulmuş olurlar (Tarkan 1998: 66). Can vermek, aynı zamanda âşıklığın kemâl mertebesidir: (Nesîmî G 108/9, G 357/5; Kadı Burhaneddin G 883/3, G 655/1; Necâtî G 509/6; Mihrî Hatun G 202/2)

Âşıklarun cânânesi Hak'dur Hak'a vir cânını

Niçün ki cânsız kalırsar ol cân ki bî-cânânedür

Nesîmî G 168/5

Anun içün yoluna cân virürem

Ki budur *âşık*a kemâl iy dost

Cem Sultan G 12/6

Âşıkların tek isteği, Hakk'ın dîdârıdır. Bu, aynı zamanda aşkta sâdık oluşun da bir göstergesidir. Hasta olup da sabahı istemeyen bir kimse bulunamayacağı gibi, âşık olup da dîdâra müştak olmayan bir kişi gösterilemez. Âşıklar, Hakk'ın dîdârına âşık olan Hz. Mûsâ'yı kendilerine örnek almışlardır. Mûsâ gibi âşıklık iddiasında bulunanların, gönül aynalarını temiz tutmaları lazımdır. Zira, ayna saf olmayınca dîdâr görünmez:

Zâhidâ kûyunu terk itdügi budur Ahmed'ün
 Âşık-ı sâdık hemân kalmak gerek dîdârda
 Ahmed Paşa G 284/7

Ne âşık ola ki dîdâra olmaya müştâk
 Cihânda var mı ki bîmâr ola seher dilemez
 Necâtî G 216/3

Yandı yüzün tecellisine varlığum tamâm
 Mûsâ bigi ki âşık-ı dîdâr olmuşam
 Ahmedî G 443/5

Mûsâ tek eger âşık isen gönlini arıt
 Sâf olmayıcak âyine dîdâr ele girmez
 Nesîmî G 177/9

Kadı Burhaneddin şu beyitte, tecellîsine Tûr dağının dahi dayanamadığı
 Hakk'ın, âşıklara “*Beni göremezsın.*” (A'râf, 143) hitabında bulunduğunu
 söyler:

Tecellîsine Tûr tağı døyimez
 Çü uşşâka hitâbı *len terândur*

Kadı Burhaneddin G 35/3

Bütün istekleri dîdâr olan âşıklar, dünya nimeti olarak düşündükleri
 cenneti bile istemezler; ona karşı iştîyak duymazlar. Cenneti, dîdâra kavuşma
 yolunda ayak bağı olarak telakki ederler. Cenneti zâhidler ister: (Necâtî G
 463/1; Şeyhî G 160/2; Ahmed Paşa G 88/1; Çâkerî G 39/3)

Âşıkuz dîdâra Ca'fer bizde cennet şevki yok
 Ol hevesden fârigüz özge hevâmuz var bizüm
 Cafer Çelebî G 140/5

İtmeyem sensüz ayak seyrin çemenden yana kim
 Âşık-ı dîdâr olana cennet ayak bağıdur
 Necâtî G 186/4

Zâhidün matlûbı cennet âşıkun maksûdı dost
 Re'yi anun hak mıdur yâ âşıkun râhı görün
 Nesîmî G 223/6

Niyaz, yalvarmak, dilemek, tevazu göstermek, dua etmek, himmet, selam ve hürmet anlamlarına gelmektedir (Gölpınarlı 1977: 248; Uludağ 1996: 411). Âşıklar her zaman niyaz etmelidir. Şu beyitlerde niyazın Allah'a karşı yapıldığının söylenmesi, naz eden sevgilinin kimliği hakkında bize ipucu verir. Sevgilinin naz, âşığın da niyaz ettiğinin bilinmesi, şiirlerde kimliği belirtilmeyen sevgilinin Hak olması ihtimalini güçlendirir. İlâhî sevgili, kendisini sevenlerden niyaz ister. Bundan dolayı ondan niyazı kesmemelidir. Zira o, sonsuz lütuf, ihsan ve rızık sahibidir:

Niyâz isder Hak itdüğünü itgil
 Velîkin kesmegil andan niyâzı
 Ahmedî G 720/5

Allâh ile ol eyle niyâz imdi Nesîmî
 Bâşed ki suçundan geçe lutf eyleye Rezzâk
 Nesîmî G 217/9

Âşıklığın belirtilerinden olan âh, âşığın içinde yanan aşk ateşinin sesle dışa aksetmesi anlamındadır. Tasavvufta Allah'ı simgelediğinden âh eden âşık, Allah'a sığınıyor ve onu zikr ediyor demektir. Zâhidler *Hû* çekerken, âşıklar *âh* ederler. Âşıklar âh etmekle huzur ve sükuna kavuşurlar. Sürekli âh eden âşıklar, âdeta gönül evinin duvarlarına sevgilisinin ismini nakş etmiş gibi olurlar: (Necâtî G 277/2, G 599/6; Kadı Burhaneddin G 597/1)

Erbâb-ı ışk âh ider ashâb-ı zühd Hû

Lâbüd cihânda her kişinün bir hevâsı var

Necâtî G 131/3

Gicenün revnakı şol mâh iledür

Âşık âsâyişi bir âh iledür

Kadı Burhaneddin G 887/1

Gönül evinde bir *âşık* habîbinün ismin

Yazar mı âhiyile her duvâre bencileyin

Mihrî Hatun G 125/4

Âşıklığın işaretlerinden biri de, bağrının aşk ateşi ile yanması ve gözlerinden yaş yerine kan akmasıdır:

Âşık olana ışk odından nişân gerek

Bagrı kebâb gözlerinün yaşı kan gerek

Ahmedî G 356/1

Âşıklar, kendilerinde varlık olarak düşünölebilecek her şeyi, sevgilisi uğruna vererek cömert olduklarını gösterirler. Zaten âşığın kendisinde varlık vehmetmesi diye bir şey düşünölemez. Zira vücûd tektir, o da hakiki sevgilindir:

Ben yolunda varlığımı virmişem

Her ki *âşık*dur gerek cömerd ola

Ahmedî G 11/2

İy vücûdını mahv iden *âşık*

Yâr ile di ne halvet olmuşsın

Hamdullah Hamdî G 125/4

Âşık, âr ve namusunu bırakması gerekir (Uzun 1991: 19). Aksi takdirde vuslat gerçekleşmez: (Nesîmî G 412/9; Ahmedî G 739/3)

Nâm u nâmûsu bırak tâ hem-dem ola sana yâr

İrmedi ma'şûka *âşık* geçmeyince ârdan

Nesîmî G 343/7

Nâmûs şîşesini yire urdı Ahmedî

Âşık olan kişiye ne nâmûs u yâ ne âr

Ahmedî G 223/9

Tasavvufta âşığın, diğer din ve mezheplerden ayrı, kendine mahsus bir dini ve mezhebi olduğu belirtilir. Zira, bütün din ve mezhepler, akıl üzerine kurulmuştur. Âşık ise akıl dairesinin üstüne yükselmiştir. O, dünya hayatının selameti için din yolundan yürümekle beraber, Hakk'ın sırlarını arayan ve onu çözmeye çalışan bir anlayışa sahiptir (Tarlan 1998: 517; Uludağ 1991a: 13). Aşağıdaki ilk beyitte, âşık katında küfr ile İslam'ın bir olduğu söylenmesinin sebebi budur. İkinci beyitte ise, âşıkların aşk dinine mensup olduğu ifade edilir: (Nesîmî Mes 3/19, G 315/4; Ahmed-i Dâî G 86/7)

Âşık katında küfr ile İslâm birdür
Her kanda mesken eylese âşık emîrdür
Nesîmî G 127/1

Âşıkam dînüm budur ki ışkdur dînüm benüm
Ben imâmam bana uysun şol ki işbu dîndedür
Kadı Burhaneddin G 615/6

Âşıkların hallerini, yaşadıklarını ve çektikleri ıstırapları âşık olmayanların anlaması mümkün değildir: (Necâtî G 595/4; Nesîmî G 386/5, G 443/4)

Âşıkun ahvâlini âşıklara sor kim anı
Bilmez illâ ışk odına yanmayan bî-hâblar
Nesîmî G 90/3

Olmayan âşık ne bilsün ehl-i ışkun hâlünü
Şerh olunmaz bu beyânun mâcerâsı özgedür
Mihri Hatun G 32/2

Hakiki âşığın timsâli Hallâc-ı Mansûr'dır. Çünkü o, aşk uğruna ölümü göze almış, darağacında can vermiştir. Âşıklar meydanına girmek isteyenler, canlarını ve başlarını her an darağacında vermeye hazır olmalıdır. Beyitlerde Mansûr'a da telmihte bulunulur. (Nesîmî G 107/7, G 110/7, G 138/12, G 22/27; Ahmed-i Dâî G 140/2; Cem Sultan G 248/4)

Bir eline cânın alsun bir eline başını
Girmek isteyen kişi âşıkların meydânına
Necâtî G 512/4

Dâra çık ey âşık anda söyle ene'l-Hak

Âşık olan Hakk'a başı dâr ile hoşdur

Nesîmî G 62/3

Hakiki âşığın sembolü pervanedir (Ahmed Gazzâlî 2004: 70). Zira pervane, ateşe âşıktır. Kendi arzusuyla ateşi özleyerek uçar, ateşe erişinceye kadar kanat çırpır, erişince de uçuş sona erer. Âşık da aşk ateşinde pervane gibi yanar, sevgilisi uğruna kendini feda eder; sonuçta fenâ mertebesine ulaşır: (Ahmedî G 17/7, G 408/4; Nesîmî G 172/2)

Cemâlün tâbına karşı yanar *âşıklarun* cânı

Gerek kim şem' olan yirde oda yahıla *pervâne*

Ahmedî G 589/3

Âşık isen ibret al sûhte vü *pervâned*

Kim niçe düşdi yanar şem' ü çerâğ üstine

Ahmed-i Dâî G 190/6

Gözlerüm yârın gamundan akıdur dür-dâneyi

Gamda yanar dâ'imâ gör *âşık-ı pervâneyi*

Nesîmî G 406/1

Âşık ile ârif aynı anlam dairesinde kullanılır. Âşıkların sırlarını ancak Hakk'ı tanıyan ârifler bilebilir. Bunlar, zâhidin cehennem ateşi ile korkutmalarına karşılık, daha sonraya kalan belâdan korkmayacaklarını söylerler:

Âşıkun esrârını Hakk'ı bilen *ârif* bilür

Âşinâ hâlün ne bilsün nefsünü bilmez garîb

Nesîmî G 17/6

Eydünüz *uşşâkı* zâhid nâr ile korkutmasun

Ârif olan irteye kalan belâdan korkmaz

Necâtî G 225/2

Divan şiirinin geleneksel yapısında, âşıklarla zâhidlerin mücadele halinde oldukları bilinmektedir. Zâhid, her zaman açıktan yahut ima yoluyla âşığa nasihat ve ona zühd ve takva yolundan gitmesini tavsiye eder:

Nasîhatlar kılur zâhid bana her dem be-mestûrî

Velî bilmez ki bu *âşık* olupdur ışk ma'zûrî

Ahmed-i Dâî G 299/1

Zâhid bana takvâ buyurur bilmez anı kim

Âşık olana ayb olur zühd ile takvâ

Ahmedî G 629/8

Zâhid, zühdî tavırlar gösterip ibadet ederken; âşık, sürekli Hakk'ı zikreder ve ona yalvarır:

Zâhid egerçi zühd ü ibâdât içindedür

Âşık hemîşe zikr ü münâcât içindedür

Ahmed-i Dâî G 301/1

Riyakâr ve ikiyezlü davranışlar sergileyen zâhidler, âşıkların elinden aşk şarabını içerek kötü alışkanlıklarını terk etmelidirler:

Dest-i *âşıktan* şarâb-ı ışkî nûş it zâhidâ

Var riyâ vü zerki terk it mürşid-i irşâda gel

Cafer Çelebî G 126/3

Âşıklar, her zaman içi ile dışı bir olmayan kaba sofuların melâmet taşlarına maruz kalırlar: (Necâtî G 180/5)

Dem-be-dem sūfî melâmet taşın atar âşîka

Taşı kıymetsizdür anun içini gör taşını

Nesîmî G 442/8

Zâhid, bir parmağının kesilmesinin acısından feryatlar kopararak Hak'tan kaçtığı halde; gerçek âşıklar, baştan ayağa derisi soyulsa bile en ufak bir ağrı sızı hissetmeyerek, Hakk'a olan sevgilerini devam ettirirler:

Zâhidün bir parmağın kessen döner Hak'dan kaçır

Gör bu gerçek âşîkî ser-pâ soyarlar ağrılmaz

Nesîmî G 186/7

D. Sevgili

Sevgili demek olan yâr⁴¹, maşûk⁴², mahbûb⁴³ ve cânân⁴⁴ kelimeleri, tasavvufta hakiki sevgili olan Allah'ı temsil eder.⁴⁵

Divan şiirinin geleneksel yapısı içinde sevgilinin yüceltilmesinde, tasavvufun önemli bir rolü olduğu söylenebilir.

Güzelliğinin nûru, güneşin ışıklarından daha belirgin bir şekilde kendini gösterdiği halde, aradaki hicâblarla zâtını gizleyen sevgili Hakk'ı simgeler. O

⁴¹ Yâr, yaratıkların tamamının sûretlerini içine alan ve tevhid kelimesinin anlamını bünyesinde barındıran İlâhî sıfatları da remz eder. Bundan dolayı, sâlikin hitap için kullanacağı en uygun kelime olarak kabul edilir (Bayburtlugil 1985: 350; Üzgör 1995: 280; Ceylan 2000: 354).

⁴² Maşûk, genellikle tam bir ciddiyetle, bütün yönlerden Allah'ın dostluğuna müstehak olan kimselerin, Hakk'ı talep ettikleri vakit kullanılır (Bayburtlugil 1985: 347; Üzgör 1995: 272; Levend 1984: 45; Gölpınarlı 2000: 233).

⁴³ Mahbûb, çoğunlukla sevenler tarafından ifade edilir (Bayburtlugil 1985: 347; Üzgör 1995: 270; Gölpınarlı 2000: 233).

⁴⁴ Cânân, bütün yaratıklarının varlıklarının sebebi olan Hakk'ın Kayyûm sıfatını sembolize eder. Tüm varlıkların, bu sıfat sayesinde varlıklarını koruyup sürdürdükleri ifade edilir. Kayyumiyetle ilişkisi kesilen varlıkların, derhal yok olup bir daha var olamayacakları dile getirilir. Eğer Hakk'ın Kayyûm sıfatı bulunmasaydı, sonsuzluk diye bir kavramın da düşünölemeyeceği belirtilir (Bayburtlugil 1985: 351; Üzgör 1995: 281; Uludağ 1996: 111).

⁴⁵ Sevgili anlamına gelen kelimelerde olduğu gibi, bazen aynı anlama gelen sözcüklerin tasavvufta mânâ nüanslarının olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

perdelerin arkasında kendini gizleyen hakiki sevgilinin cemâlinin nûrunu görebilmek için nazar sahibi olmak lazımdır. Bundan dolayı Hakk'ı irfan nûruyla gören ârifler, iç içe geçmiş bir gülün yaprağında sevgilinin güzelliğinin yansımalarını temaşa ederler (Çavuşoğlu 2001: 58):

Yârun cemâli nûrı güneşden ıyân iken
Kimden durur Necâtî'ye bunca hicâblar
Necâtî G 105/7

Yârun cemâli nûrı degül dûr dîdeden
Ammâ teferrüc itmege sâhib-nazar gerek
Hamdullah Hamdî G 100/3

Subh-ı devlet irdi gönlün gözini uyarıgör
Mekteb-i ışk oldu gülşen dur oturma varıgör
Ârif ol her safha-i gülde *cemâl-i yâri* gör
Bâğa gel kim taraf-ı gülşen hûbdur mergûbdur
Necâtî Mrb 1/3

Âlemde, güç ve kudreti simgeleyen tac ve taht gibi hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir sultan olarak nitelenen sevgili, Hakk'ı sembolize eder (Tolasa 2001: 291). Sevgilinin kûyunda bir gedâ gibi yaşamak, insanı âleme sultan yapar:

Ahmed-i dervîş çün oldu gedâ-yı kûy-ı *yâr*
Âlemün sultânıdur bî-ihhtiyac-ı tâc ü taht
Ahmed Paşa G 24/7

Şu beyitte şairin, “*Senin, benim gibi her yerde sayısız sevgilin var ama benim dünyada senden başka yârim yok.*” diye tavsif ettiği sevgiliyi, gerçek mânâsıyla anlamak olumsuz düşünceleri çağrıştıracığından, mecazen

Hakk'a işaret ettiği söylenebilir. Zira, Allah'ın yeryüzünde sevdiği sayısız kulları, sevgilileri vardır. İnsanların ise tek sevgilisi odur:

Senün benüm gibi her yirde nice yârun var
Benüm cihânda velî senden özge *yârum* yok
Cafer Çelebî G 88/4

Adını zikretmekle gönüldeki tasa, gam ve sıkıntıları giderecek olan sevgili, mutlak varlıktır: (Ahmedî G 256/3)

Tekrâr eyle Ahmedi ol *yâr* zikrini
Kim *yâr* zikri ile gönülden gider melâl
Ahmedî G 393/7

Tasavvufî sembolizmde Hakk'ı remz eden sevgiliden gelecek olan her türlü dert, bela, eza ve cefa onu seven âşıkları tarafından hoş karşılanır; bir nimet olarak kabul edilir. Zira âşık, bu sayede sevgilisinin kendini düşündüğünü anlar ve en büyük sıkıntıların peygamberlere geldiğini düşünür: (Şeyhî G 166/4)

Yârun gelür hemîşe cefâsı Nesîmîye
Sen sanma kim Nesîmîye *yârun* atâsı yoh
Nesîmî G 33/11

Yârun cefâsı gayrıya derd ü belâ gelür
Ben mübtelâ muhibbine lutf u vefâ gelür
Necâtî G 203/1

Gönüldeki ağyâr hayalinden uzaklaşmak sûretiyle erişilebilecek olan *yâr*, hakiki sevgilidir. Zira, tasavvuf düşüncesine göre, yerlere ve göklere sığmayan Allah, mümin kullarının gönüllerine sığmıştır. Bunun için Hakk'ın evi olarak nitelenen gönül, masivadan temizlenip arındırılmalıdır:

Yârun cemâlünü eger idersen ârzû
Gönlün gerek ki gayr hayâlinden arına
Ahmedî G 602/4

Gönül ki cilde-gehidür cemâl-i *ma'sûkun*
Gayûrdur kona mı gayrîyi götürmeyecek
Necâtî Kt 53/1

Ateşe atılmasına karşı, ateşin sönerek bir gül bahçesine dönüştüğü
İbrahim Peygamberin sevgilisi, Hak'tan başkası değildi. Zira o, gönlünde
ağyâra yer vermemişti:

Yârı diyen ki gayrı koya şöyle kim Halîl
Reyhân u gül olubam ana nâr hoş gelür
Ahmedî G 256/4

Kişinin kendisinde varlık vehmetmesi sebebiyle ayrı düşülen yâr,
mecazen Hak'tır. Zira tasavvufî anlayışa göre, varlık tektir. Zâhirdeki varlıklar
ise aynaya yansıyan görüntüler gibidir, hakiki vücutları yoktur. Gerçek âşık,
kendisinde vehm ettiği varlıktan uzaklaştığı zaman gerçek sevgiliye
kavuşabilir:

Yârdan ayru düşüren kişiyi varlığı olur
Varlığını her ki ide terk bulur yâre sebîl
Ahmedî G 392/6

Şu beyitte, İlâhîlik vasfı içinde değerlendirilen mahbûb, mecazen
kullanılır. Kadehe teşbih edilen gönülde, gören de görünen de Hak'tır:

Gönül câmında iy *mahbûb*-ı lâhût
Cemâlün gâh şâhid gâh meşhûd
Karamanlı Aynî G 114/3

Dünya ve ahiret güzelliklerinin bile vazgeçiremediği, uğrunda iki cihanın feda edildiği (Tolasa 2001: 155; Çavuşoğlu 2001: 58-59), bir anlık tecellîsinin bin cihan karşılığında alınsa bile yine ucuz geleceği cânân, Hakk'ın sembolüdür:

Tâlib-i cânâneyi dünya vü ukbâ eglemez

Kûy-ı yârun yolu birdür menzil-i ârâm iki

Necâtî G 622/4

Ehl-i diller sohbet-i cânânda cânın yakdılar

Şem' için pervâneler iki cihânın yakdılar

Ahmed Paşa G 34/1

Hamdi cânân tecellisin bir dem

Bin cihâna alursan aylakdur

Hamdullah Hamdî G 60/8

Can ile cânân birlikte kullanılır. Tasavvufta maddeyi temsil eden can, cânânı sevmek için bir araçtır. Asıl olan cânândır. Canı sevmek, maddenin devamını istemek anlamına gelir (Tarlan 1998: 206). Bundan dolayı, vuslatın gerçekleşmesi için can, gerçek sevgiliye/cânâna feda edilmelidir:

Gözün cân diler ise uş müheyyâ

N'ola cânân yolında ger gide cân

Ahmedî G 523/6

İy gönül cân vir yine cânânuna

Derde düş kim iresin dermânuna

Hamdullah Hamdî G 156/1

1. Naz

Naz, bildiği halde aldırış etmemek, bilmezlikten gelmek, kendini çekmek, çekmiş görünmek demektir. Tasavvufta, sevgilinin âşığa kuvvet vermesi anlamındadır. Nazda, bir şey istendiği halde onu istemez görünmek durumu söz konusudur. Naz, sevgilinin âşığa bir lütuf ve ihsanıdır. Güzelliğine güzellik katar (Bayburtlugil 1985: 349; Gölpınarlı 1977: 248-249). Şu beyitlerde naz, tasavvufi anlamda kullanılır:

Var niyâzum *nâzuna* eksilmesün

Çünkü nâzun lutf u hüsn-ârâ durur

Kadı Burhaneddin G 963/5

Öldürür yüz kez beni bir lahzada bin *nâz* ile

Düşmen itmez dostlar anı bana kim yâr ider

Cafer Çelebî G 57/4

2. Vuslat

Sözlük anlamı kavuşma, ulaşma, erişme demek olan vuslat/visâl/vasl; tasavvufta gâib olan Hakk'a kavuşma ve sıkıntıda, rahatta, gizli ve açık birlikte olunan vahdet makâmı mânâlarında kullanılır. Manevî bir hal olan vuslat, rûhen Hak'la ittisal halinde olup, kendinden geçmeyi de ifade eder (Serrâc 1996: 349; Kâşânî 2004: 585; Bayburtlugil 1985: 358; İz 1997: 170; Uludağ 1996: 558; Ceylan 2000: 288).

Dervişlerin, dünyada olduğu gibi ahirette de arzu ettikleri; hatta bütün insanların istedikleri ve bu dünyanın yaratılmasındaki maksat olan vuslat (Tarlan 1998: 109; Pala 2002: 57. Doğan 2004: 37), hakiki sevgiliye kavuşma anlamındadır:

İki âlemde maksûdum *visâlüne* irişmekdür

Ki *vaslundur* bu dervîşin murâdı şehr-yârından

Nesîmî G 324/10

Her ferd *visâlüne* talebkâr

Her şahs gamına mübtelâdur

Cafer Çelebî Trc 9/1/13

İşk derdidür cihânda âşık maksûd olan

Vas/-ı dilberdür hemîn bu dâr-ı dünyâdan murâd

Avnî G 8/2

Akıl işi olan ilim ve amel bahsinin terk edilerek, gidilen *fenâ* yoluyla yani kendini Hakk'ın varlığında yok etme düşüncesiyle arzu edilen visâl (Tarlan 1998: 108; Pala 2002: 119; Doğan 2004: 120), mutlak varlığa kavuşmaktır:

Visâl-i yâr diler sen fenâyî ol Avnî

Ki bahs-i ilm ü amel ser-be-ser olur terzîk

Avnî G 35/5

Varlığın en büyük engel olarak görüldüğü kavuşma, İlâhî vuslattır. Çünkü, tasavvufta mutlak ve tek varlık olan Hakk'a kavuşmak, vehmedilen varlığın ortadan kaldırılması ile mümkün olabilir:

İy ki itmek isteyen dost sefer

Senligünden sen seni eyle güzer

Varlığın yohluga degşir ser-te-ser

Tâ bulasın *vaslunı* dostdan eser

Nesîmî T 52

Vücûdı ırkını kat' itmeyince ağyârun

Olur mı *vuslat-ı küllî* cenâbına kellâ

Hamdullah Hamdî K 1/17

Didüm ki çâre n'ola ki irem *visâlüne*
 Didi ki varlığını gider k'ol durur hicâb
 Ahmedî G 58/4

Hallâc-ı Mansûr gibi canın feda edilmesiyle (Tarlan 1998: 349), ilâhî visale erişmek mümkün olabilir: (Ahmed-i Dâî G 122/2; Necâtî G 227/3)

Cânumı *vasluna* fidî kılaysın
 Başum ol yolda pâyimâl ideyin
 Ahmed-i Dâî G 160/6

E. Ağyâr

Başka, el, yabancı anlamındaki gayr kelimesinin çoğulu olan ağyâr; tasavvufta masiva, Allah'tan gayrı olan her şey mânâsında kullanılır. Dünyaya ait tüm güzellikler ve nefsin bütün istekleri ağyârdan sayılır. Âşıklar, ağyârı aradan çıkarıp gönüllerini Hakk'ın aşkıyla doldurdukları zaman vuslata erebilirler (Uludağ 1988b: 482; Tarlan 1998: 300).

Sevgilinin cemâlini arzu eden âşık, tecellî mahalli olan gönlünü ağyâr hayalinden arındırıp temizlemesi lazımdır: (Ahmed Paşa K 7/11, G 88/3; Ahmed-i Dâî G 65/3)

Yârun cemâlünü eger idersen ârzû
 Gönlün gerek ki *gayr* hayâlinden arına
 Ahmedî G 602/4

Hakiki vücûda sadece Hakk'ın sahip olduğunu ve masivayı temsil eden ağyârın müstakil olarak varlığı bulunmadığını idrak etmekle, gerçek vuslat gerçekleşebilir: (Ahmedî G 469/4)

Vücûdî ırkını kat' itmeyince *ağyârun*

Olur mı vuslat-ı küllî cenâbına kellâ

Hamdullah Hamdî K 1/17

Hakiki sevgili olan Hakk'a erişebilmek için, masivayı simgeleyen ağyârdan uzaklaşmak gerekir:

Yârı diyen gerek kim ola *gayrdan* berî

Cânânı isdeyen kişiye terk-i cân gerek

Ahmedî G 356/2

Mahbûb-ı emîn yâr-ı ebed var iken iy dost

Ağyâr etegin tutma vü *ağyâra* yapışma

Nesîmî G 387/2

Şu beyitte, kutsal dört kitabın (Kur'ân, İncil, Tevrat ve Zebûr) ve dört hak mezhebin, ağyâr düşüncesinden uzaklaşıp mutlak varlığa yönelmeyi emrettiği anlatılır:

Buyurupdur dört mezheb dört kitâb

Gayrı koyup Tanrı'ya bakmak sana

Necâtî G 6/5

Hakiki sevgiliyi isteyen, İbrahim Peygamber gibi, gönlünde Hak'tan başka hiç bir şeye yer vermemelidir:

Yârı diyen ki *gayrı* koya şöyle kim Halîl

Reyhân u gül oluban ana nâr hoş gelür

Ahmedî G 256/4

III. BÖLÜM

TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

A. Dört Kapı

Mutasavvıflar, dervişlik yolunun şeriat, tarîkat, hakîkat ve marifet olmak üzere dört kapısından söz etmişlerdir. Bunlardan şeriat, cevizin ham ve yeşil olan kabuğuna; tarîkat, sert olan iç kabuğuna; hakîkat, yenilecek olan içine; marifet ise cevizin aslına ve mahiyetine benzetilir. İncelenen divanlarda doğrudan *dört kapı* ifadesine tesadüf edilmemekle birlikte, kavram olarak her birine rastlanır. Bunlar aşağıda tek tek ele alınacaktır.

1. Şeriat

Yol, açık yol, doğru yol, hayatın kaynağına giden yol, su kaynağı, su kanalı, kanun gibi anlamları olan şeriat; kavram olarak İslam dininin inanç, ibadet, mu'âmelât esasları ve hükümlerini, Allah tarafından peygamberler aracılığıyla konulan kanunları ve kulluğun gereği olan işleri yerine getirmeyi karşılar (Kuşeyrî 1999: 176; Gölpınarlı 1977: 101-102; Eraydın 2001: 308).

Şeriat Allah'ın, kulları için belirlediği bir yol olarak, insanın hayatını düzenler. Bu sebeple şeriat, insanın bütün davranışlarını ilgilendiren amelî bir kavram olduğu kadar, iman konusunu da kapsamına alır. Allah'a inanmak, tıpkı namaz ve oruç nevinden dinî görevler gibi şeriatın bir parçası olarak kabul edilir (Fazlurrahman 1981: 126). Şu beyitte din, iman, namaz, hac ve zekat gibi kavramlar, şeriatın sınırları içinde düşünülür:

Dîn ü îmân ü namâz ü hac ü erkân-ı zekât

Bahs ü da'vî-i *şerî'at* kamu güftâr nedür

Nesîmî G 102/7

Bir saraya benzetilen şeriatın dört direğinin bulunduğu ifade edilir:

Nâ-çâr çâr rûknü *şerî'at* sarâyının

Dest urmayan bu çâr etegin ola çâr-pâ

Şeyhî K 5/35

Şeriat, divanlarda tek başına ele alındığı gibi, tarîkat kavramı ile birlikte de kullanılır. Böylece tarîkat yoluna şeriat kapısından girileceğine vurgu yapılmak istenir. Ayrıca dört kapıyı ifade eden şeriat, tarîkat, hakîkat ve marifet kavramlarına aynı beyitte yer verilir. *Şeriat emri* sözüne sıklıkla rastlanır. Tarîkata, şeriat emrini mürşid edinerek girilmeli ve Hz. Muhammed'e salavat getirilmelidir:

Şerî'at emrini mürşid idin tarîkata gir

Kim ol tarîkat ilen sen içesin âb-ı hayât

Nesîmî G 20/2

Bu ma'rifet bu tarîkat hakîkat oldu ıyân

Şerî'at emri içün vir Muhammed'e salavât

Nesîmî G 20/19

2. Tarîkat

Tarîkat, Hakk'a ermek için tutulan ve bir takım kuralları olan yoldur. Mutasavvıflara göre, Allah'a giden yollar nefesler sayısındadır. İlk sufiler kendilerinden tecrübeli üstadlardan yararlanmakla birlikte, belli bir tarîkat kurmamışlar, herbiri kendine göre bir yol tutmuştur. Bunlar, düşüncelerini ve manevî tecrübelerini sohbet yoluyla çevrelerinde toplananlara aktarmışlardır. Gerçek anlamda tarîkatlar, H.VI./M.XII. asırda ortaya çıkmaya başlamış ve daha sonra da müesseseleşmiştir. Tarîkatlar arasında ortak esaslar bulunduğu gibi, farklı yönler de vardır (Uludağ 1996: 510-511).

Aşağıdaki beyitte tarîkat, bir gemiye teşbih edilir. Hakîkat denizinde yol alabilmek için bu gemiye binmek lazımdır:

Hakikat bahrına daldum *tarikat keşşisin* sordum

Men ol keşşîye mellâh Aliyyü'l-Murtazâ gördüm

Nesîmî G 294/2

Tarîkâta intisap eden dervişler, tarîkat cihazlarından sayılan kemeri bellerine kuşanırlar:

Bellerüne şer' menkûlini kıldılar kemer

Pes *tarikatda* ki dil-hoş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/3

Şeriatın emrini mürşid edinerek ve onun sınırlarını aşmayarak tarîkat yolundan gidilmesinden bahsedilir:

Şerî'at emrini mürşid idin tarîkâta gir

Kim ol *tarikat* ilen sen içesin âb-ı hayât

Nesîmî G 20/2

3. Hakikat

Sözlükte gerçek, var olduğu açık ve kesin olarak bilinen şey, bir şeyi o şey yapan husus, mahiyet anlamlarına gelen hakikat, kavram olarak şu anlamlara sahiptir: Tasavvuf ilmidir. İlk insandan kıyamete kadar değişmeyen hükümlerdir. Kainatta mevcut bütün ilim ve sûretlerin, Hakk'ın isim ve sıfatlarının dâimi tecellîlerinden olduğunu ve bu tecellîlerin sonu olmadığını müşahede etmektir. Hakk'ın, kulun sıfatlarını alıp ona kendi sıfatlarını vermesi yani fenâ halidir. Hakikat, bir birlik manzumesi olan kainatın her an ve her zerresinde Hakk'ın kudretini, hikmetini, sanatını, yaratışını tek sözle sıfatlarının zuhûrunu görmek; sıfatlarının, zâtının zuhûru olduğunu anlamak; bu izafi varlıkları ve kendi varlığını yok bilmek, bu bilişi de görüş ve oluş haline getirmektir. Bu takdirde insan, izafi varlıktan tümüyle sıyrılarak gerçek varlıkta yok olur. Hakikatı görmek, perdesiz görmek demektir. Zira hakikat, her şeyi ayan beyan, apaçık görmek yani perdesiz görmektir. Hakikatte ne

iman ve ne de küfür söz konusudur. Perde kalkınca hakikat ortaya çıkar (Serrâc 1996: 219, 220; Kuşeyrî 1999: 176; Hücvirî 1996: 534; Sevim 1997: 66; Gölpınarlı 1977: 101-102; Eraydın 2001: 314-315; Demirci 1997: 178-179; Uludağ 1996: 215).

Hakikatın anlatılan bu özellikleri, divanlara geniş şekilde yansımıştır.

Allah Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olduğundan, hakikatta vücûd ismi sadece ona verilir:

Evvel Âhir Zâhir ü Bâtın hem ol

Pes *hakikatda* vücûd oldur hemîn

Ahmedî G 479/6

Yer, gök, deniz ve karaların Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîleriyle dolu olduğu bir hakikattir:

Hak'ı bu resm ile tanı dahı *hakikat* bil

Ki Hak ile yer ü gök dolıdur bu bahr ile ber

Nesîmî G 53/7

Hakk'ın yerinin yurdunun olmadığı yani lâ-mekân (mekânsız) olduğu, hakikatten başka bir şey değildir:

Nesîmî çün seni bildi ezelden

Hakikat bildi kim Hak lâ-mekânsın

Nesîmî G 305/18

Hakikate erişince *sen* ve *ben* değil sadece Hak kalır. Zira hakikat ikiliği kaldırmaz:

Hakikate iricek ışk sen ü ben kalmaz

Bu nesneye döyimezüz bize mecâz gerek

Kadı Burhaneddin G 551/6

Hakikat yolundan gidildiği zaman, istenen tam marifete ulaşılabilir. İşte o zaman dervişler vahdet âleminde coşup kendinden geçerler:

Buldılar râh-ı *hakikatda* kemâl-i ma'rifet

Âlem-i vahdetde çün cûş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/5

Hakikat, uçsuz bucaksız bir deryaya ve çok değerli bir inciye teşbih edilir: (Nesîmî G 20/18)

Hakikat bahrına daldum tarîkat keştisin sordum

Men ol keşfiye mellâh Aliyyü'l-Murtazâ gördüm

Nesîmî G 294/2

Gark eyledi cemâlün nûrında kün fe-kânı

İy gevher-i *hakikat* şerh eyle kim ne kânsın

Nesîmî G 320/5

Her şeyin hakikatını ayne'l-yakîn derecesinde gören hakikat ehli, yüzünü daima Hakk'a döner: (Nesîmî G 454/6)

Hakikat ehliyisen Hakk'a tut yüzün dâyim

Ko tapsın ılduz u hâke müneccim ü kavvâl

Şeyhî K 3/41

Hakikat ehline ayne'l-yakîn ıyân oldı

Yakîne ugrayan ayruk hatâ gümânı n'ider

Nesîmî G 153/8

4. Marifet

Bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, iç bilgi, tanımak gibi sözlük anlamları olan marifet; kavram olarak sufilerin rûhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadarak yani iç tecrübe ile ve vasıtasız olarak elde ettikleri bilgi demektir. Marifet, Hakk'ın kendi hakkında sâlike verdiği bilgidir. Aşk ile eserlerde müessiri müşahade etmektir. Gerçek varlığın sıfatlarının tezahürü olan her varlığı, kendi makâmında görmek, hepsiyle gereken muamelede bulunmaktır. Sufilere göre yüce Allah hakkında tam mânâsıyla marifet sahibi olmak imkansızdır. Bir insan onu tanımak için olanca gücünü harcadıktan sonra onu tanımanın mümkün olmadığını anladığı zaman, hakiki ve en mükemmel marifete ermiş olur. Marifet yolu ile Hakk'a dair elde edilen bilgiye marifetullah, buna sahib olan kişiye de ârif veya ârif-i billah adı verilir. İnsanın yaratılmasına sebep de marifetullah yani Hakk'ı tanımaktır (Serrâc 1996: 33-36. Kuşeyrî 1999: 398-404; Hücvirî 1996: 397-410, 533; Kelâbâzî 1979: 93-99, 193-195; Tarlan 1998: 321; Gölpınarlı 1977: 101-102; Ceylan 2000: 238-239; Eraydın 2001: 316; Uludağ 1996: 347).

Marifet, cehalet ile tezat oluşturacak şekilde kullanılır. İlk beyitte vâiz, bir nokta dahi bilmeyen, marifetten uzak bir kişi olarak nitelenir. Bir âlimin yanında hiçbir şey konuşamayarak âdeta lâl kesilen bir câhilin, marifetten söz etmesi düşünülemez: (Ahmed Paşa K 16/24)

Vâ'izin men ittügi yârun çü hatt-ı hâlidür

Bil ki ol bir nokta bilmez *ma'rifetten* hâlidür

Ahmed Paşa G 49/7

Söz ile câhilin dili âlim önünde lâl olur

Ma'rifeti ne söyleye bilmedi çünkü *ma'rifet*

Nesîmî G 23/3

Marifet, üstün ve yüce bir değere sahip olmasından dolayı inciye teşbih edilir. Marifet incisine ulaşabilmek için, vücut elbisesini çıkarıp, aşk deryasına dalmak gerekir: (Cemâlî K 1/54)

Muhîr-i ışka talup *dürr-i ma'rifet* mi bulur

Çıkarmayınca vücûdî libâsını gavnâs

Hamdullah Hamdî G 87/4

Hakikat yolundan giderek marifetin kemâl noktasına eren dervişler, aldıkları manevî lezzet sebebiyle vahdet âleminde coşup kendilerinden geçerler:

Buldılar râh-ı hakikatda *kemâl-i ma'rifet*

Âlem-i vahdetde çün cûş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/5

B. Tasavvufî Hal ve Makâmlar

Hal, sâlikin iradesi ve çabası olmadan İlâhî bir lütuf olarak kalbine gelen neşe, hüzn, sıkıntı, ferahlık ve heyecan gibi mânâlar; makâm ise, sâlikin çalışma ve gayretinin neticesi olarak ulaştığı manevî menzillerdir. Haller gelip geçici, makâmlar ise sürekli ve kalıcıdır. Haller Hakk'ın sâlike bağışdır; makâmlar ise çalışılarak kazanılır. Sırf İlâhî bir ihsan olmakla beraber, amel ve ibadetlerin de tesiri olan haller, sufilere tarafından sürekliliği olmayan bir anda parlayıp sönen şimşeye benzetilir.

Murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminân, müşahede ve yakînin başlıca haller; tevbe, vera', zühd, fakr, sabr, rızâ ve tevekkülün de başlıca makâmlar olduğu ifade edilir. Hal-makâm ayrımı, çok keskin çizgilerle çizilmemiştir. Bazı haller zamanla makâma dönüşebilir, *rızâ* gibi bazı kavramların hal mi makâm mı olduğu sufilere göre değişir. Bir makâmın hükümleri tam olarak uygulanmadan, onu takip eden makâma

geçilemeyeceği şartı getirilmiştir (Serrâc 1996: 41; Kuşeyrî 1999: 149-150; İz 1997: 165; Demirci 1997a: 216-217; Uludağ 1996: 33, 218, 345).

Tasavvufî düşüncede önemli bir yeri bulunan hal ve makâm kavramlarına incelenen şiirlerde rastlanır. Aşağıdaki ilk beyitte sufilerin, vecd ile hallerin birinde bulundukları dile getirilirken ikincisinde, “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” hakikatını yakîn derecesinde bilen velînin makâmlara eriştiği söylenir:

Ârif vücûdı halvetini hâs ider Hak’a

Sûfî egerçi vecd ile *hâlât* içindedür

Ahmed-i Dâî G 301/3

Nefsüni bilendür ki yakîn Rabbini bildi

Hak’dan bu *makâmâta* iren bil ki velîdür

Nesîmî G 108/2

İlâhî tecellîlere mazhar ve vahdet neşesine sahip olan mutasavvıflara, hal ehli adı verilir (Pakalın 1993: I/509; Gölpınarlı 1977: 149). Hal ehli, tama ve aç gözlülük gibi basit, sıradan bir işle meşgul olmaz. Hal ehli olmak kolay bir şey değildir, sadece aç kalmakla olunmaz, başka meziyetler de gerekir: (Nesîmî G 98/5, G 200/7, G 87/3; Avnî G 11/6; Karamanlı Aynî G 231/2, G 376/4; K 4/10; Necâtî G 11/2, G 167/3)

Gel itme ser-hoş iken ol leb-i zülâle tama’

Münâsib olmaz inen dahi *ehl-i hâle* tama’

Necâtî G 263/1

Kişî açlığıla *hâl ehli* olmaz

Olur senün bigi iy sûfî sersem

Karamanlı Aynî G 330/5

1. Havf-Recâ

Korku/havf, tasavvufta Allah'ın azabı ve cehenneminden duyulan korku; ümit/recâ ise, kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesinden duyduğu rahatlık ve ferahlık anlamındadır. İnsanın, Allah'ın azabı veya gazabına maruz kalabileceğini düşünmesi korkuya; lutfuna ve nimetine nail olabileceğini düşünmesi ise ümide sebep olur. Mutasavvıflar, *beyne'l-havf ve'r-recâ* yani korku ile ümit arasında yaşarlar; cehennemden korkup cennete girmeyi ümit ederler (Uludağ 1996: 229, 430).

Hak yolunu tutan tasavvuf ehli, havf ile recâ arasında yaşar. Hakk'ın lütuf ve rahmetine kavuşabileceğinin düşünülmesi ümidi, kahr ve gazabına uğrayabileceğinin düşünülmesi de korkuyu hatıra getirir. Kimi zaman havf, kimi zaman da recâ üstün gelir. *Âh*, Allah'ı remz ettiğinden, sonuç itibarıyla her iki durumda da ona sığınılmış olur:

Kaldum gözün ile yüzünün ışkuna hayrân

Hak yolını dutanun işi *havf u recâdur*

Ahmedî G 262/6

Şol lutf u kahrden ki kılar rahmet ü gazâb

Ana gönülde cândaki *havf u recâ* hakı

Şeyhî K 4/9

Gâh olur *havf* gelür gâlib olur gâh *recâ*

Gâh olur hasret ile âh iderüz gâh Allâh

Necâtî G 457/2

2. Kabz-Bast

Kabz daralma, büzülme; tutukluk, durgunluk, sıkılma, tasalanma; bast ise rahatlık, ferahlık anlamındadır. Birbirinin karşıtı olarak kullanılan kabz ve bast tasavvufta, sâlikin bir anda kalbine gelen manevi sıkıntı, huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve açıklık hallerini ifade eder. Sâlik, kabz halinde

tutuktur; aklına ve gönlüne bir şey gelmez, bildiklerini de unuttur. Bast halinde ise gönlü neşeli, zihni açık bir durumdadır. Kabz ve bast halleri diğer manevi haller gibi geçicidir. Şimdiki zamanla ilgili olan kabz ve bast, havf ve recâ halinin üstünde, heybet ve üns halinin altında bulunur. Âriflerde görülen kabz ve bast iki şerefli hal olarak nitelenir (Serrâc 1996: 336-337; Kuşeyrî 1999: 151-153; Hücvirî 1996: 524-526; Uludağ 2001: 44-45).

Çeşitli tasavvufî kavramlarla birlikte tenasüp içinde kullanılan kabz ve bast, şu beyitte Allah'ın, lütuf denizinden kulların gönlüne verdiği bir feyiz olarak düşünülür: (Ahmedî G 96/5; Nesîmî Mes 3/124)

Lutfinun bahrından olur kulların gönlüne feyz

Kabz u bast u sahv u şükr ü fikr ü zikr ü vecd ü hâl

Ahmedî K 2/17

Gülün açılmamış hali olan gonca kabz, gül ise bast olarak tasavvur edilir:

Ko gonca bigi bu *kabzı* gerekse gül bigi *bast*

Bahârdur varalum bir latîf ü tâze yire

Ahmedi G 552/3

3. Üns

Sözlük karşılığı alışmak, alışkanlık, cana yakın olmak, ülfet etmek olan üns kelimesinin tasavvufî anlamı, kalpte İlâhî Hazretin cemâlini müşahede etmenin eseri yani celâlin cemâlidir. Üns, İlâhî kemâli zevkle seyretmek ve İlâhî cemâli temaşa etmekten haz almaktır. (Âşığın sevgilisi ile samimi olması, resmiyetin ortadan kalkmasıdır.) Hakk'a güvenip ondan yardım dilemektir. Recâ ve bast halinin üstünde bir neşe halidir. Üns halinin zıddı ürkeklik, yabani olmak anlamına gelen vahşettir (Sevim 1997: 65; Uludağ 1996: 548).

Üns makâmında bulunan bir sâlik, kızgın ateşler içine atılsa bile Hz. İbrahim'in ateşteki hali gibi, yaşadığı derin rûhî hazlar sebebiyle bunu

hissetmez. Üns halinin gerçekleşmesinin yollarından biri, Hakk'ı zikr etmektir (Kuşeyrî 1999: 154; İsmail Ankaravî 1996: 282). Ahmedî şu beytinde, sevgilinin adını sürekli zikr eden ve onun güzelliğini gönlünde nakş eden âşığın halinin üns olduğunu, yerinin ise ateşe atıldıktan sonra İbrahim'in içinde bulunduğu gibi gül ve yaseminlerle çevrili olduğunu ifade eder:

Ana ki yâr zikr ile gönlin *üns* ide

Âteş Halîl bigi gül ü yâsemîn ola

Ahmedî G 2/2

Mutasavvıflar, “*Senin senden ve bütün varlıktan uzaklaşman, Allah ile üns halinde bulunmandır.*” demişlerdir. Sâlikin, Hak ile ünsiyet ettiği oranda insanlara; halk ile ünsiyet ettiği nisbette de Hakk'a yabancılaşacağına inanılır. Enîs ise ünsiyet edilen demektir (Serrâc 1996: 62-63). Şu beyitte Şeyhî, insanlardan ziyade Hak ile ünsiyet edilmesi gerektiğini belirtir. Beyitte *insan* kelimesini oluşturan seslerin uyumu dikkat çeker:

Nâs ile *enîs* olma ki vesvâs durur ekser

İnsân isen olma ezelî *ünsün* ünâsı

Şeyhî K 6/23

4. Müşahede

Bir şeyi görme, perdenin açılması demek olan müşahede, tasavvufta tevhid delilleriyle eşyayı görme yahut eşyada Hakk'ı görme anlamındadır. Müşahede, her hangi bir şüphe söz konusu olmadan Hakk'ın kulun kalbinde hazır olmasıdır. Sâlikin kendisini kaybederek Hakk'ı bulmasıdır (Kuşeyrî 1999: 169; Sevim 1997: 68).

Hakk'a vuslat demek olan müşahede, tarif edilmez sonsuz bir nimettir. Mutlak güzelliği müşahede eden âşık için, dünya ve ahiretin bir anlamı yoktur: (Nesîmî Trc 3/II/3)

Vasla kanâ'at itmişem dünya vü âhiret sana

Âşıka şol *müşâhede* ni'met-i lâ-yezâlidür

Nesîmî G 109/8

a. Basîret

Sözlükte görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi gibi anlamlara gelen basîret, tasavvufta kudsiyet nûruyla aydınlanmış kalbin, maddî ve manevî âlemdeki hakikatleri görme yeteneği demektir. Allah'ın nûru ile bakma ve görmedir; hakikatın idrakine vasıta olan kalpteki nûrdur; kalp gözüdür. Mutasavvıflar, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bedendeki göz maddî âlemdeki varlıkları, olayları, renkleri ve şekilleri gördüğü gibi; gönül gözü de dış âlemdeki eşya ve olayların iç yüzünü ve manevî âlemdeki hakikatleri görür, demişlerdir. İşte bu gönül gözüne basîret adı verilmiştir (İsmail Ankaravî 1996: 292; Levend 1984: 48; Uludağ 1992: 103; Ceylan 2000: 342).

Mutlak varlık olan Allah, bütün eşyada zuhûr eylemiş ve kendini göstermiştir. Her şeyde onun isim ve sıfatlarının izlerini görmek mümkündür. Bu belirtileri göreceğ gözün açık olması ve basîret cilası ile parlatılması gerekir: (Kadı Burhaneddin G 1273/2; Nesîmî Mes 1/19)

Zuhûr eyledi cümle eşyâda Hak

Kanı bir *basîretli* açık basar

Nesîmî G 151/12

Kamu ol her nesned'anı göresin

Varsa gözünde *basîret*den cilâ

Ahmedî G 21/5

Basîret sahiplerine basîret ehli denir. Gönül gözü açık olan basîret ehli için eserde görünen nakışlar, mutlak varlık için arada bir perdedir; asıl

maksat, mecazen nakkaş-ı hakikiye işaret eden Hak'tır. Ona gönül verilmelidir:

Nakş arada bahânedür *ehl-i basîrete*

Nakkâşa vire gönlünü her kim basîr ola

Ahmedî G 39/8

b. Nazar

Bakmak, bakış demek olan nazar, tasavvufta iki anlamda kullanılır. Birincisi, şeyhin sâliklerin rûhlarına tesir ederek onları olgunlaştıran, yetiştiren ve gönüllerini feyzle dolduran manevi bakışı; ikincisi, tefekkür ve hakîkatı görmedir (Gölpınarlı 1977: 249-250; Tarlan 1998: 447; Ceylan 2000: 350; Uludağ 1996: 402).

Nazarın iki anlamına da şiirlerde rastlanır.

Tasavvufî bir eda, tefekkür ve hakîkatı müşahede etmek amacıyla kainata çevrilen nazar, mutlak varlığın güzelliğinden bir eser görebilir. Hangi tarafa nazar edilirse edilsin o, kendinden nişanlar, belirtiler, işaretler gösterir:

Her nireye ki bahdı cemâlünü gördi bes

Merdümlük itdi kılmadı gayra *nazar* gözün

Ahmedî G 425/6

Her yana kılsan *nazar* ol bî-gümân

Kendü kendüden sana virür nişân

Nesîmî Mes 3/6

Manevî bakış demek olan nazar, himmet kavramı ile tenasüp içinde kullanılarak tasavvufî bir anlam çağrıştırır: (Karamanlı Aynî G 145/5)

İy Necâtî taş iken la'l ide hurşîd bigi
 Bir *nazar* eyler ise himmet ile şâh sana
 Necâtî G 2/8

c. Keşf

Perdeyi ve örtüyü kaldırmak; kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak; var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek demek olan keşf, tasavvufta perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme ve Allah'ın tecellîlerini temaşa etme mânâsındadır (Uludağ 2002a: 315-316).

Keşf kavramına özellikle keramet ile birlikte rastlanır. Kalbi temiz, saf olan kişinin keşf ve kerameti artar. Aşk, vecd ve hal içinde olanın keşf ve kerametle işi olmaz:

Kalbi sâfidür şarâbun sûfiyâ sen tutma hâr
 Kalbi sâf olan kişi *keşf* ü kerâmât arturur
 Necâtî G 208/3

Dir iken şûr-ı ışk u vecd ü hâlât
 Ne işümdür benüm *keşf* ü kerâmât
 Çâkerî G 5/1

5. Yakîn

Kesin, doğru, değişmez, sağlam, apaçık bilgi anlamına gelen yakîn; bir şeyi delille değil, iman kuvvetiyle apaçık olarak görme ve manevî gerçekleri kalp gözü ile temaşa etme demektir. Aradaki perde ortadan kalksa bile yakînin artmayacağı ifade edilir (Serrâc 1996: 66; Sevim 1997: 66; Levend 1984: 48; Uludağ 1996: 577).

Yakînin mahiyeti ve çeşitleri üzerinde durulur.

Vahdetten ibaret olan yakîn makâmında kesretten söz edilemez. Ancak bu hakîkatın, şaşî gözle görülüp anlaşılması mümkün değildir: (Nesîmî Mes 3/149)

Yakîn vahdet durur ahvel gözin ko

Ki kesret buradan imkân degüldür

Ahmedî G 248/4

Yakîn, iman kuvveti ile her şeyi apaçık görmedir. İman, yakîn ile kemâle erer. Allah, yakîn ile tanınır (Kuşeyrî 1999: 264). Bu sebeple yakîn ve iman birlikte ele alınır. Hak katında makbûl olanın *yakîn iman* olduğu, bunun dışındaki bir inancın gerçek olmadığı dile getirilir: (Nesîmî G 135/7)

İy Nesîmî Hak katında çün yakîn îmân imiş

Her şehâdet kim *yakînden* taşradur îmân degül

Nesîmî G 231/18

Yakîn, sâlikin kalbine atılan bir nûrdur. Sâlik, bu nûr ile Allah'tan başka her varlığın mecazi ve gölge bir varlık olduğunu görür, ondan başka hakiki bir fâil ve müessir olmadığını anlar (Kuşeyrî 1999: 262). Gönülde yakîn nûrunun aksetmesiyle şüphe şaibesinin karanlıkları ortadan kalkar: (Ahmedî G 492/10; Karamanlı Nizâmî G 54/4; Nesîmî G 271/2)

Niteki dilde pertev-i *nûr-ı yakîn* ile

Kalmaz zalâm-ı şâ'ibe-i şübhe vü gümân

Cafer Çelebî K 5/35

Zan, şek ve şüphe/gümân ile birlikte tezat halinde ele alınır. Zira yakîn, şüphenin ortadan kalkmasıdır. Şüphe içinde bulunanlar, remizlerin ne anlama geldiğini bilemezler. Halbuki yakîn sahibi olanlar, Hak'tan ayrı olsalar bile, yine onunla birlikte olma sırrını idrak etmişlerdir (Kelâbâzî 1979: 154). Beyitte geçen sen zamiri, Hakk'ın remzidir: (Nesîmî G 336/5; Şeyhî K 7/22)

Senden egerçi düşmüşem ayrı senünleyem *yakîn*

Ol ne bilür bu remzi kim zann ü gümân içindedür

Nesîmî G 143/7

Tasavvufta üç çeşit yakîn vardır:

İlme'l-yakîn: Bilgiye ve delile dayanan kesin bilgi.

Ayne'l-yakîn: Kalbî müşahede yoluyla hakiki vahdeti görmek.

Hakka'l-yakîn: Ahadiyet makâmında Hakk'ı müşahede etmek.

Kısaca, ilme'l-yakîn *bilmek*, ayne'l-yakîn *bulmak* ve hakka'l-yakîn *olmak* anlamına gelir (Serrâc 1996: 66; Sevim 1997: 66; Levend 1984: 48; Uludağ 1996: 577).

Yakînin üç çeşidine birlikte yer verilir. İlme'l-yakîn, okumak; ayne'l-yakîn, görmek; hakka'l-yakîn de tanımak fiilleri ile bir arada kullanılarak yakînin dereceleri verilmek istenir:

İlme'l-yakîn ile ohıyan vechün âyetin

Ayne'l-yakîn görür seni *Hakka'l-yakîn* tanır

Nesîmî G 63/6

İlme'l-yakîn bilmek, ayne'l-yakîn ise görmek demektir. Nesîmî şu beyitte, kainatta kendini apaçık bir şekilde gösteren, zâhir olan, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ı ilme'l-yakîn olarak bildiğini ve ayne'l-yakîn olarak gördüğünü ifade eder: (Nesîmî G 332/2)

Biz Hudâ'yı bilmişiz *ayne'l-yakîn ilme'l-yakîn*

Görmüşüz her şeyde zâhir Hâlık'ı eşyâmuzı

Nesîmî G 450/5

Hak tarafından gözü açılan her sâlik, apaçık bir şekilde onun dîdârını, güzelliğini ayne'l-yakîn olarak görebilir: (Nesîmî G 320/4; Ahmed-i Dâî G 47/3)

Ayn ıyân *ayne'l-yakîn* oldu likâ-yı hüsn-i dost
 Hak kimün kim gözün açdı gördi dîdâr-ı Hudâ
 Nesîmî G 4/18

Yakînin üçüncü derecesi olan Hakka'l-yakîn, olmak fiili ile şiirlerde yerini alır. Hakka'l-yakîn, Hak ile vuslat makâmıdır. O makâma kavuşmak, tarif edilmez büyük bir ihsandır. Bu makâma erişen, bütün arzu ve isteklerine nâil olmuş demektir: (Nesîmî G 175/5, G 362/3)

Hakka'l-yakîni gördüm Hak ile vâsıl oldum
 Cümle murâda irdüm gör kim ne hoş atâdur
 Nesîmî G 48/6

Yakîn sahibine, yakîn ehli adı verilir. Ehl-i yakînin ibadeti, isyân ve şüpheden uzak bir şekilde, yalnız Hakk'ın rızâsının gözetildiği ihlas ile olur: (Nesîmî Mes 3/110)

Tâ'at kim ol riyâdur olur ma'siyet ne şek
 İhlâs olur çü *ehl-i yakîn*in ibâdeti
 Ahmed-i Dâî G 48/6

6. Cem'-Tefrika

Toplamak, bir araya getirmek demek olan cem' ile ayırmak, ayrılık, dağıtmak anlamlarındaki tefrika veya fark tasavvufta hal adları olup birlikte kullanılırlar. Cem', Hakk'ı halksız seyretme, bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde mevcut olduklarını görme, sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, Hâlık'ı var görmesi halidir. Tefrika, gönülde çeşitli endişelerin bulunması ve dikkatin dağılması hali olup kesreti ifade eder.

Rûh, İlâhî güzelliği seyre dalınca, İlâhî zâtın nûrunun galebesi karşısında eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru sönüp, Allah ile mahlûk arasındaki farkın ortadan kalkması hali cem'dir. Daha sonra zâtın yüzüne izzet perdesi çekilip rûhun, zâttan uzaklaşarak halk âlemine dönmesi ve Hak

ile varlıkların arasındaki ayırımın yeniden belirmesiyle tefrika hali meydana gelir. Cem' ile fark, ıfık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi daima birbirini izler. Birinin varlığı diğerinin yokluğudur. Sâlik için her ikisi de zaruridir. Çünkü fark olmayınca kulluk, cem' olmayınca da Hakk'ı tanıma gerçekleşmez.

Cem' Hakk'a, tefrika halka işarettir. Cem' halinde *"Allah var, masiva yok."* denir. Tefrika halinde dünya ve ahiretin varlığı da dikkate alınır. Cem', vecd halinde Allah ile beraber olmak, fark ise beşeriyet sıfatı içinde Hak ile halkı birbirinden ayırmak, ayrı ayrı varlıklar olarak görmektir. Cem', sadece Allah'ı görmek, yaratıkları görmemek; fark, hem Yaratan'ı hem yaratılanı görmek, yaratılanı Yaratan'dan görmektir.

Cem'in en üst derecesi olan cem'ü'l-cem', bütün varlıkları Hak ile görerek birinin varlığı diğerine engel olmadan kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahede etmektir. Tümüyle Allah'ta yok olmaktır. Sâlikin ne kendini ne de halkı görmemesi, sadece Hakk'ı görmesidir. Cem' ile farkın aynı anda bulunmasıdır. Sâlik, cem'ü'l-cem' halinde her şeyi hakikatı üzere Hak ile kaim görerek her hak sahibine hakkını verir.

Kısaca, tefrika masivayı Allah'a ait olarak görmek, cem' masivayı Allah ile görmek, cemü'l-cem ise Hak'tan başka hiç bir şeyi görmemek halidir (Serrâc 1996: 216-217; Ta'aruf, s.177-180; Kuşeyrî 1999: 158-160; Hücvirî 1996: 379-387; Sevim 1997: 66; Ceylan 2000: 182-185; Uludağ 1996: 116, 519; Yılmaz 1993: 278-279).

Anlamları ayrıntılı olarak verilen cem', cem'-i cem'(cem'ü'l-cem') ve tefrika kavramlarına şiirlerde rastlanır: (Ahmedî G 479/4)

Tefrikadur nice kim var bende benlikden eser

Ol eser gidüp hemîn sen kaldıgundur cem'-i cem'

Ahmedî G 320/4

Cânı n'iderüm neylerem âhır bu cihânı
 Çün *tefrikasız* yâr-ı vefâ-dârımı buldum
 Nesîmî G 272/10

7. Tevbe

Sözlük anlamı, dönmek (rücû) olan tevbe, tasavvufta, kusurlu şeylerden vazgeçerek, Hakk'a yönelme mânâsındadır. Ayrıca, geçmişte işlenen günahlardan pişmanlık duyup Hakk'a sığınma; gaflet uykusundan uyanıp günahlardan uzak durma; kalp temizliğini temin etme ve kötü huylardan iyi huylara samimiyetle dönme anlamlarına da gelir. Sülûk ehlinin ilk makâmı olan tevbe hakkında Mevlânâ, "*Tevbe bineği, şaşılacak bir binektir; bir solukta aşağılık dünyadan göğe sıçrayıverir.*" (Mesnevî, 6/467) demiştir (Serrâc 1996: 43; Kuşeyrî 1999: 187-192; Hücvirî 1996: 429; Bayburtlugil 1985: 354; Nicholson 1997: 204; Schimmel 2001: 117; Nicholson 1978: 27; Eraydın 2001: 156-158; Uludağ 1996: 30).

Necâtî, adını tevriyeli olarak kullandığı şu beyitte, tevbeyi kurtuluş ümidi olarak görür, fakat bahar mevsiminde tevbesine sâdık kalamayacağı endişesiyle buna cesaret edemez. Çeşitli anlam tabakaları olan beyit, tevbenin kurtuluşa vesile olarak görülmesinden dolayı, tasavvufî açıdan da yorumlanmasına imkan vermektedir:

Meyl iderüz Necâtî gibi *tevbeye* velî
 İy hâce korkaruz yine vakt-i çemen gelür
 Necâtî G 170/6

Sufinin kendinin riyakâr ve iki yüzlü davranışlarına tevbe etmediği halde, insanlara tevbeyi önermesi yerilir:

Bana *tevb*âtdürür sûfî hatâdan
 Velîkin kendü *tevb*'itmez riyâdan
 Ahmedî G 488/1

Peymân/yemin ile peymâne/kadeh arasında cinas sanatının gözetildiği şu beyitte tevbe, *sufi dülbendine* benzetilir:

Sâkiyâ peymâne sun kim *tevbe* vü peymânımı

Sûfiler dülbendi gibi târ-mâr itsem gerek

Ahmed Paşa G 151/8

Zâhidin tevbesi, *kışta yapı muhkem olmaz* kelâm-ı kibarı ile, kış mevsiminde inşa edilen temeli zayıf ve sağlam olmayan bir binaya teşbih edilir. Soğuk bir tip olan zâhid, bahar gelince tevbesini bozar:

Yıkıldı zâhidün virdüğü *tevbe*

Dirîğâ kışda yapu muhkem olmaz⁴⁶

Necâtî G 230/5

İnsanlar, tevbe etmelerine rağmen yeniden günaha girdiklerinden tekrar tevbe etmeleri gerekir. Meşhur bir sufinin, gerçek bir tevbeyle ulaşıncaya kadar yetmiş kez tevbesini bozup tekrar tevbe ettiği anlatılır. Tevbenin sık sık bozulması, daha sonraları İran şiirinde olduğu gibi, Divan şiirinde de şişenin kırılması şeklinde hayal edilmiştir (Nicholson 1978: 27; Schimmel 2001: 118). Sâdık kalınamayan tevbe, nazik ve çabuk kırılabilen özelliklerinden dolayı şişeye benzetilerek, tâibin tevbesini yine bozduğu ima edilir: (Nesîmî G 453/4; Ahmedî G 261/7, G 337/6; Şeyhî G 13/4; Ahmed-i Dâî G 253/4)

Sun ol câm-ı tarab-encâmı sâkî

Ki *tevbe* şişesin sıdı bu tâ'ib

Ahmedî G 62/5

⁴⁶

Yapı/bina motifinin kullanıldığı beyit, şu satırları çağrıştırmaktadır:
 “Tevbe, her makâmın temeli, kıvamı ve her güzel halin anahtarıdır. O, makâmın ilki olup binanın kurulacağı yer mesâbesindedir. Yeri olmayanın binası olmadığı gibi, tevbesi olmayanın da herhangi bir hali ve makâmı yoktur.” (Sühreverdî 1995: 614).

Tevbe-i nasûh, eski duruma bir daha dönmeme azmiyle yapılan samimî ve ciddî tevbedir. En büyük tevbe ve tevbeler tevbesi olarak da bilinen nasûh tevbesi, Kur'ân'dan alınmıştır. “*Samimi bir tevbe ile Allah’a dönün. (tûbû ilallâhi tevbete’n-nasûhâ)*” (Tahrîm, 66/8) âyetinde zikredilen *tevbete’n-nasûhâ* terkîbi, *samimi tevbe* mânâsındadır. Mutasavvıfların tevbe hakkındaki düşüncelerine de temel teşkil eden bu âyet, şiirlerde iktibas sûretiyle yer alır. Tevbe, İlâhî lutfun bir eseridir. Allah nasip eder ve dilerse, onun izni ve yardımı sayesinde kul tevbe edebilir: (Ahmed-i Dâî G 256/5)

Nesîmî kıldısa bir katle *tevbe*

Nasûhî tevbesi tûbû ila’llâh

Nesîmî G 375/10

Şeyhiyâ Hak’dan iricek tevîk

Varalum *tevbe-i nasûh* idelüm

Şeyhî G 122/5

Tevîk ile Hak virmez ise *tevbe nasûha*

İşitme kim ol işide her pend-i nasûhı

Ahmed-i Dâî G 51/4

Tasavvuf ehli, kişinin kendisini tevbekar olarak görüp buna değer vermesinden tevbe etmesi anlamına gelen “*Tevbe, tevbeden tevbedir.*” sözünü düstur edinmişler ve en güzel olanın müşahedeye erişince tevbeyi terk etmek olduğuna inanmışlardır. Konuyla ilgili şu şiiri söylemişlerdir:

“*Ben ne zaman Hakk’a muhalif oldum ki tevbe edeceğim*

Onun içindir ki tevbeyi terk eyledim

Zira terk-i tevbe Hakk’ı müşahedeye delildir.” (Serrâc 1996: 43; Kelâbâzî 1979: 141; Kuşeyrî 1999: 190; Sühreverdî 1995: 627; İsmail Ankaravî 1996: 218-219). Divanlarda *tevbeden tevbe etme* düşüncesine yer verilmiştir: (Kadı Burhaneddin G 1259/7)

Zâhidâ virmegil bana *tevbe*

Tevbeye tevbe-i nasûh olsun

Cem Sultan G 239/2

Çü *tevbeden kıluruz tevbe* n'ola eger

Yükinüben sunasın elüme *nasûh* ayagı⁴⁷

Kadı Burhaneddin G 279/3

Mevlânâ, Mesnevî (4/2504-2505)'de şöyle der: "*Tevbenin batı tarafında bir kapısı vardır; kıyamete dek halka açıktır. Güneş batıdan baş gösterinceye dek o kapı açıktır; o kapıdan yüz çevirme.*" (Onay 1993: 414; Schimmel 2001: 118). *Tevbe* kapıya teşbih edilir ve *tevbe* kapısının son ana kadar açık kalacağı söylenir:

Devr-i lebünde kimse meye *tevbe* itmeye

Ger kapanursa dahi *der-i tevbe-i nasûh*

Mesîhî G 27/3

8. Zühd

İlgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek, meyl etmemek demek olan *zühd*, tasavvufta dünyadan ve içindeki her şeyden uzak durmak (el-etek çekmek) anlamındadır.⁴⁸

Kelimenin kökünde *azlık* ve *azla yetinme* mânâları esas olmakla birlikte, dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sahip bulunmak veya hiçbir şeyin sahibi olmamak, kâmil mânâsıyla *zâhid* olabilmek için yeterli değildir.

Tasavvufta masivaya yâni Allah dışında kalan her şeye sırt çevirmek demek olan gerçek *zühd*; kanaat, tevekkül, vera' hattâ teslim ve tefvîz gibi

⁴⁷ Vezin bozuktur.

⁴⁸ Zühd ile ilgili iki tarif de şöyledir:

"Asl-ı maksûda dirler ve dahı i'râz itmeğe dirler şol şey'den kim Hak yolında nefse şer ola kurb-ı Hak'dan mâni' ola." (Üzgör 1995: 291). "Nefsin dünyadan zevk aldığı an, dünya malından ve boş konuşmaktan yüz çevirmektir." (Bayburtlugil 1985: 354).

kavramların anlamlarını da içine alır. Bu inceliğinden dolayı zühdün özünü teşkil eden *ilgi duymama* veya *uzaklaşma* iki aşama/çeşit arz eder:

1. Zâhirî (bedenî) uzaklaşma.
2. Bâtînî (kalbî) uzaklaşma.

Zâhirî zühd, kitaplardan edinilen üstünlük bilgisi ile dünyaya, maddeye, menfaata değer vermemek; günahlardan kaçınmak; şöhret, mevki ve makâmdan uzak durmak anlamındadır.

Zühdün ikinci ve daha yüksek aşaması olan bâtinî uzaklaşma ise, zâhiren terkedilen şeylere duyulabilecek arzu ve isteğin de terk edilmesidir. Bu sayede masivadan uzaklaşan kalp, yalnız Allah'a tahsis edilmiş olur. Ayrıca, haramın terki, avâmın zühdü; masivadan yüz çevirmek, havassın zühdü olarak değerlendirilmiştir. Mutasavvıflara göre, kuru ekmek yemek ve abâ giymek de gerçek zühd değildir (Kuşeyrî 1999: 208; Pakalın 1993: III/665; Onan, 1991: 173; İz 1997: 169; Öztürk 1997: 638).

Divanlarda, zühdün kitaplardan yahut üstünlük bilgisiyle dünya nimetlerinden uzak durmak anlamındaki birinci çeşidi olabildiğince yerilmiştir.

Zühde karşı olumsuz tavrın sergilenmesi, bu kavramın bize âşık rolünü benimseyen şairin gözüyle anlatılmasından dolayıdır.

Zühd çeşitli benzetmelere de konu olmuştur.

İnsanlara zühdî tavırlar sergileyen, gerçekte ise kendi menfaatlerini ve dünya çıkarlarını her şeyden üstün tutan anlayış şiddetle eleştirilir:

Ben ol zerk ehline 'âkem ki *zühdin* arz idüp halka

Keser yinini vü kesmez elini meyl-i dünyâdan

Hamdullah Hamdî G 130/2

Zühde riya ile birlikte yer verilir. İki yüzlü zühdî davranışlarla cennet kazanılamayacağı gibi, bu konuda boş sözlerin de bir yararı olmaz. Halbuki zâhid, cennete girebilmek için zühdü istemekte ve yapmaktadır: (Ahmedî G 484/10; Şeyhî G 130/6)

Riyâyî *züh*d ile cennet bulunmaz

Dahı dürlü sözün yoh i'tibârı

Ahmedî G 688/9

Zâhid ki *züh*di cennet için eyler ey sanem

Rıdvân u hûr u cennet ana vü bana seni

Vasfî G 90/3

Sufilerin halka halinde oturup tesbih çekmeleri de *züh*d değildir. Belki olsa olsa riyakâr insanların yer aldığı yuvarlak masa toplantısından ibarettir. Beyitte ayrıca dâne ve hırmen kelimelerinin iham-ı tenâsübü ile köy hayatına dair bir tablo çizildiği de görülmektedir:

Ba'zılar halka olup dâne-i tesbîh sayar

Sûfi ol *züh*d degül belki riyâ hırmenidür

Necâtî G 112/5

İnsana eziyet ve sıkıntı vermekten başka, kuru *züh*dün bir faydası yoktur: (Şeyhî G 4/4; Ahmedî G 171/7; Çâkerî G 25/2)

İlm ü amelde hâsıl olan sa'ydur abes

*Züh*d ü riyâda fâyide yok çün kuru ta'ab

Ahmed-i Dâî G 262/4

Âşıklar *züh*dü değil aşkı ister. Aşk ile *züh*dün mukayese edildiği şu beyitte, aşkın fayda, *züh*dün ise zarar verdiği belirtilir: (Necâtî G 102/7, G 597/8; Ahmed-i Dâî G 172/4; Ahmedî G 162/1; Şeyhî G 184/6)

Mahabbet ehline ışkun yeter n'ider *züh*di

Şol assıyı bu ziyânı bilen ziyânı n'ider

Nesîmî G 153/2

Şu beyitte *hoş* olduğu söylenen zühd, aşk ile mukayese edildiğinde ise çok sönük kalır. Zira aşk, kelimelerle anlatılamayacak kadar *özge halettir*: (Şeyhî G 121/7)

Gerçi hoşdur Necâti *züh*d ü salâh
Hâlet-i ışk özge hâletdür

Necâtî G 152/8

Allah'ın lütuf ve ihsanı, karşılık beklenerek yapılan ibadetlerden daha üstün ve daha geniştir. Bundan dolayı zühde değil, mutlak varlığa güvenmelidir: (Ahmed-i Dâî G 164/3)

Dah'itme Ahmedî sen *züh*de tekye
Ki tâ'atdan yig olur lutf-ı Bârî

Ahmedî G 688/10

Kıyamet günü ikiyüzlü zühdî davranışların mı yoksa Allah'ın fazl ve ihsanının mı daha iyi olduğu düşünülmelidir:

Tefekkür it riyâyî *züh*d mi yig
Kıyâmet günü ya fazl-ı Hudâvend

Ahmedî G 132/10

Zühd, nûrdan kaynağını alan sevgilinin yüzünü göstermeyen bir perde olarak nitelenir:

Sûfi-i bî-din ki *züh*di gözlerine perdedür
Görmeye cânân yüzün kim nûrdan perverdedür

Şeyhî G 36/1

İlâhî tecellîyi müşahede eden Mûsâ Peygamber, her şeyi olduğu gibi zühdü de unutmuştur: (Nesîmî G 397/1)

Şol nûrdur ki görse tecellîsi pertevin
 Mûsâ unıda *zühd* ü münâcât u Tûr'ını
 Şeyhî G 194/2

İnsana hiç bir yarar getirmeyen zühde karşılık melâmet tavsiye edilir:
 (Şeyhî G 96/7)

İhtiyâr-ı melâmet it iy Cem
 Çün yaramaz sana *zühd* ü salâh
 Cem Sultan G 28/7

Şairler, olumsuz görüntüler sergileyen zühde, sonunda *el-vedâ* derler:
 (Ahmedî G 499/1; Karamanlı Aynî G 256/1)

Cem yüzünü gördi dir bî-ihtiyâr
 El-vedâ iy *zühd* ü takvâ el-vedâ
 Cem Sultan G 158/7

Kuru/kaba sofuluk demek olan zühd-i huşk (Pakalın 1993: III/665) sıklıkla kullanılır. Kuru ağaç meyve vermediği gibi, kuru sofuluk da bir yarar getirmez: (Karamanlı Aynî G 347/6)

Yüzi cennet lebi kevser boyı Tûbâ var iken
Zühd-i huşgı n'ideyin ben bana andan ne biter
 Necâtî G 146/5

Kadehe teşbih edilen ve kuru (huşk) özelliğine de yer verilen beyitte, içi boş, kuru zühdün gönüldeki kederi, sıkıntıyı gideremeyeceği söylenir. Peymân ile peymâne kelimeleri arasında yapılan cinas dikkat çeker: (Ahmedî G 484/10)

Zühd peymânını ko sun bana peymâneyi kim

Huşkılık giderimez gönül içinden jengi

Ahmedî G 683/7

Zühd, temeli sağlam olmayan, hemen yıkılacak görüntüsü sergileyen bir binaya benzetilir. Beyitten, zâhidin kendine mahsus küçük bir dünyası olduğu anlaşılmaktadır:

Kaşlarınun tâkına ey zâhid-i perhîz-gâr

Bakma sakın kim *binâ-yı zühd* vîrân olmasun

Ahmed Paşa G 251/6

Meyhane düşkünlerinin yanında bir yudum şaraba bile değmeyen zühd, elbiseye teşbih edilir: (Şeyhî G 135/4)

Harâbât ehlinin yanında çün bir cür'aya degmez

Yeridür âteşe salsam *libâs-ı zühd* ü takvâyı

Avnî G 70/6

9. Fakr

Tasavvufun temel özelliklerinden biri olan fakr bilinen fakirlik, yoksulluk anlamında olmayıp; Allah'tan başkasına muhtaç olmamak, dünyaya ait her şeyden müstağni olmak, onu istememek ve bağlanmamak mânâsındadır. Tasavvufî makâmlardan biri veya yol/metot olarak da değerlendirilir (Levend 1984: 48).

Fakr biri şeklî/zâhirî/maddî, diğeri gerçek/bâtınî/manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Şeklî fakr, maddî varlığa sahip olmamak anlamındadır. Gerçek fakr ise, sâlikin hiçbir şeye mâlik olmadığını idrak ederek, kendi mevhum varlığı ile birlikte her şeyin gerçek sahibinin Hak olduğunun şuuruna varmaktır. Fakr sahibine, fakir denir (Hücvirî 1996: 100; İsmail Ankaravî 1996: 284; Pakalın 1993: I/585; Uludağ 1995: 133). Nesîmî, vücûdunu Hak

yolunda feda ederek, gerçek fakra ulaşmış muhteşem bir fakir olduğunu söyler:

Tarh eyledi yolında Nesîmî vücûdını

Gör anı kim ne muhteşem olmuş *fakîrdür*

Nesîmî G 127/12

Gerçek fakr mertebesine *fenâfillah* da denildiğinden, kimi zaman fakr ile fenâ anlayışlarının birleştiği görülür. Sufiler, yaygın olarak kullanılan “*Fakr iki cihanda yüz karasıdır. (El-fakru sevâdü’l-vechi fi’-d-dareyn)*” ifâdesini, hiçbir şeye sahip olmayan sâlikin Hak’ta tamamen fani olması (fenâfillah) diye yorumlamışlar, sevâd/kara kelimesinin de *fenâ*dan kinaye olduğunu söylemişlerdir (İsmail Ankaravî 1996: 284; Pakalın 1993: I/585; Uludağ 1995: 133; Schimmel 2001: 127-128).⁴⁹ Fakr-ı mutlak/gerçek fakrdan söz edilmiş, fenâ ile fakr bir arada değerlendirilmiş ve “*sevâdü’l-vechi fi’-d-dâreyn*” ibaresi iktibas suretiyle kullanılmıştır: (Kadı Burhaneddin G 1157/4, G 1179/12)

Gel sevâdü’l-vechi gör kim *fakr-ı mutlakdur* adı

Rûşen anla *Ka’be kavseyn* ile ev *ednâmızı*

Nesîmî G 438/13

Fenâ *fakrıdur* ey Hamdî *sevâdü’l-vechi fi’-d-dâreyn*

Yüzi ag olsun anun kim başında var bu sevdâdan

Hamdullah Hamdî G139/7

Sufilere göre, hadis olduğu da rivâyet edilen “*Fakr, kendisiyle övündüğüm bir şeydir. (El-fakru fahri)*” ifadesindeki övünülecek fakra, varlığın terk edilip Hak’ta fani olunmasıyla ulaşılabilir. Fakr tamamlanınca ikilik ortadan kalkar, sadece her şeyden müstağnî olan Allah kalır. Böylece ikilikten

⁴⁹ Feridüddin Attar, *Mantıku’t-Tayr* eserinin yedinci vâdisini fakr ile fenâ konusuna ayırmıştır. Eserde, *Fakr u fenâ* başlığı altında şu düşüncelere yer verilir: “*Bundan sonraki vâdi, fakr u fenâ vâdisidir. Hiç bu vâdiden bahsedilebilir mi, imkân mı var buna? Bu vâdi, her şeyi unutuşun, sağırlığın, dilsizliğin, hayranlığın ta kendisidir.*” (Feridüddin-i Attar I 2001: 158).

gelen ihtiyaç da yok olur (Pakalın 1993: I/585). Söz konusu hadise telmihte bulunulur. Fakr, tamam olduğunda gerçek zenginliğe kavuşulur. Fakr ile fahr edilmelidir: (Nesîmî G 342/2; Hamdullah Hamdî G 40/5, K 1/10)

Ganîlig ister isen *fakr*ı cânuna *fahr* it
Ki fakr çünkü tamâm ola ol gınâya düşer
Ahmedî G 237/8

Tasavvufî anlayışta fakr, hakiki sultanlıktır. Zira gerçek fakra erişen, yani fenâfillah mertebesine ulaşan bir fakirin, dünyada istediği hiç bir şey yoktur. Dünya sultanları ise her an bir ihtiyaç ve sıkıntıyla karşı karşıyadır (Tarlan 1998: 313). İlk beyitte şairin, sultan olmak isteyen fakirliği tavsiye etmesi bu sebeptendir. İkincisi ise daha şairanedir. Fakrın, sâlikî sultanlığa eriştiği anlatılır. Hiç bir şeye sahip olmayan ve gerçek fakirin sembolü olan küçük su damlacığı, vehmî varlığını da (mutlak varlığı simgeleyen) güneşte yok ederek Hakk'a kavuşur. Güneş, çiğ damlasını kendine cezb eder. Fakr ile fenâ birlikteliği de söz konusudur: (Nesîmî G 431/14)

İy ki sultân olmak istersen *fakîr* ol kim yakîn
Kim ki sultân oldu dervîş olmadı sultân degül
Nesîmî G 231/12

Şebnem bigi kim güneş anı göge irürür
Bu *fakr* ile bahtum beni sultâna irürdi
Ahmedî G 699/8

10. Sabır

Dayanmak, tahammül etmek, alıkoymak gibi anlamlara sahip olan sabır, tasavvufta başa gelen belâ ve musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikayetçi olmamak, sızlanmamak ve nefse haz veren şeylerden uzaklaşmak demektir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde sabırdan söz edilir. Tasavvuf yolunda yüce bir makâm olan sabır; Allah'tan gelen her şeyi kabul

etmek, zorluk, sıkıntı ve belâlara karşı tahammül gösterip, onun dergahına sığınıp, ondan yardım istemektir. Riyâzet ve mücahededede önemli bir ilke olan sabır, nefis mücadelesinde de şarttır. Sabrın belâlara karşı, Allah'ın emirlerini yerine getirme ve günahlardan kaçınma olmak üzere üç derecesinden söz edilir (Serrâc 1996: 48-9; Kuşeyrî 1999: 266; İmam Gazâlî 1989: I/113-152; İsmail Ankaravî 1996: 269-271; Eraydın 2001: 165-166; Schimmel 2001: 130-131; Uludağ 1996: 446).

Kur'ân'da kıssası zikredilen bütün peygamberlerin, pek çok belâ ve musibete uğramalarına rağmen, gösterdikleri sabırla Hakk'ın inâyetine kavuştukları anlatılır. Eyüp Peygamber de bunlardan biridir. Tasavvuf ehli de bunlar gibi, seyr ü sülûk esnasında karşılaştığı belâlara, sabırla karşı kor. Zira her şeyi gören, bilen, dertlere devâ ulaştıran ve acıyıp şefkat eden bir tabîbin varlığına dair olan imanları tamdır (İsmail Ankaravî 1996: 271). Bundan dolayı, maruz kalınan bütün dertler için Eyüp gibi sabredilmelidir: (Kadı Burhaneddin G 1044/2; Ahmedî G 343/2, G 3/2; Şeyhî G 13/7)

Eyyûb-vâr derdüne *sabr* eyle Ahmedî

Ola ki göre hâlünü rahm ide ol tabîb

Ahmedî G 50/7

Mutasavvıflar, sabır hakkındaki bir âyetin yorumunda, “*sabret*” sözünün ibadeti (sabr li'llah/Allah için sabır), “*sabrın ancak Allah ile*” (Nahl, 16/127) ibaresinin ise kulluğu emretmekte olduğunu söylemişlerdir (sabr bi'llah/Allah ile sabır). Bir kimsenin *senin için* derecesinden *senin ile* mertebesine yükseldiğinde, o kişinin *ibadet/tapma* derecesinden *ubudiyet/kulluk yapma* mertebesine geçtiğine inanmışlardır (Kuşeyrî 1999: 266; İsmail Ankaravî 1996: 272; Eraydın 2001: 165-166). Belâlara sabr edilmesi gerektiğinin ve Allah ile olunmasının ifade edildiği şu beyit, tasavvufun “*belâlara Allah ile sabır*” düşüncesini çağırıştır:

Gönül gel kul isen bir şâh ile ol

Belâyâ *sabr* kıl Allâh ile ol

Necâtî G 341/1

Sâlikin, aşk yolunun manevî konak yerleri olan menzillerden bir diğerine yükselebilmesi için, seyr ü sülûkta bir sermaye değerinde olan sabrı iyi kullanması gerekir. Yoksa istenilen menzile erişmesi mümkün olmaz:

İşkun yolunda menzile nicesi iriser

Ol kim belâ vü mihnete *sabr* u rızâsı yoh

Ahmedî G 116/6

İlâhî güzelliğin Tûr dağındaki celâl ile tecellîsi karşısında ise sabırdan söz edilemez:

Kahr u celâl-i hecr ile yarıldı Tûr-ı cân

Sabr ola mı kılınca tecellî cemâl-i dost

Şeyhî G 12/2

11. Rızâ

Râzı olmak, memnun olmak, hoşnut olmak, sızlanmamak, yakınmamak demek olan rızâ, tasavvufta kainatta İlâhî kanunlar hükmünü icra ederken itiraz etmemek ve sızlanmamak; iradeyi terk etmek; Hak'tan gelen her şeyi gönül hoşluğu ile karşılamak ve Rabbin takdiri karşısında kalbin neşe içinde olması gibi anlamlara gelir. Mutasavvıflar, Allah'ın kulundan ve kulun Allah'tan razı olması olmak üzere iki çeşit rızâdan bahsetmişlerdir. Rızânın hal veya makâm olduğu konusunda da farklı görüşler vardır. Rızâ halinde veya makâmında bulunan bir sâlik, "*kahrın da hoş lutfun da hoş*" diyerek Hakk'ın hiç bir tecellîsinden şikayetçi olmaz (Serrâc 1996: 51-52; Kelâbâzî 1979: 152-153; Kuşeyrî 1999: 275-279; Uludağ 1996: 435).

Yüce, üstün, manevî değerler sadece Hakk'ın rızâsı ile kazanıldığından, daima onun rızâsı istenmelidir:

Hakk'un *rızâsın* iste gufrâna kâ'il ol kim

Şol yüce kadr ü bahtun kisbi degüldür âsân

Nesîmî G 326/12

Her şey ondan geldiğinden, ilâhî takdir ve kazâya rızâ gösterilmelidir: (Cafer Çelebî K 26/106; Kadı Burhaneddin G 719/1; Necâtî G 216/6; Şeyhî G 132/5)

Vird'Ahmedî ol gamze cefâsına rızâ kim

Tedbîr kazâ ohına teslîm ü *rızâdur*

Ahmedî G 262/7

Sabr it firâk-ı yâre vü âh itme Çâkerî

Takdîre kıl havâle ki senden *rızâ* düşer

Çâkerî G18/5

Râzı olup cefâlarına cevır çekdügüm

Maksûdum ol habîb-i kulûbun *rızâsıdur*

Cemâlî G 36/6

Aşkın şartlarından biri, karşılaşılan belâ ve sıkıntılara rızâ ile karşılık vermektir. Aksi takdirde istenen menzile ulaşamaz. Bu uğurda sevgili ateşe bile atsa, ondan şikâyet etmemelidir: (Nesîmî G 325/9)

İşkun yolunda menzile nicesi iriser

Ol kim belâ vü mihnete sabr u *rızâsı* yoh

Ahmedî G 116/6

Rızâ vir Ahmedî cevre bu işkun şartı oldur kim

Şikâyet itmeye âşık anı ma'şûk oda salsa

Ahmedî G 586/7

Sevgilinin yaptığı her şey, âşık için bir lütuf sayılır. Âşığın ise, sevgilinin rızâsından başka bir isteği olamaz. Zira onun rızâsı, sâlih amel değerindedir: (Hamdullah Hamdî G 75/4; Şeyhî K 6/17)

Âşık oldur kim rızâ-yı yâr ana maksûd ola
Her ne kim ma'şûk iderse lutfdan ma'dûd ola
Cafer Çelebî G 1/1

Zâhid gibi gel Çâkeri gerçek amel eyle
Çünkü amel-i sâlih imiş yâr rızâsı
Çâkerî G 126/11

12. Tevekkül

Tevekkül, tasavvufî düşüncede bir sonuca ulaşmak için gerekli tedbirleri aldıktan ve şartları eksiksiz bir şekilde hazırladıktan sonra, o neticenin elde edilmesini Allah'tan beklemek ve bilmek anlamındadır (Uludağ 1996: 531).

Kalbin Hakk'a itimadı ve onun yolunda yaratılıştaki bir huy olan tevekkül, her zaman ve her durumda elden bırakılmamalıdır: (Nesîmî Mst 2/4)

Hak yolunda *tevekkül* ü ihlâs
Hilkatümde benüm cibilletdür
Kadı Burhaneddin G 1100/2

Didiler *tevekkül* eyle eyleme tahammül eyle
Bu söze teemmül eyle ki geçen belâ belirmez
Şeyhî G 83/3

13. Hayret

Şaşma, şaşırma, şaşakalma, ne yapağını bilmeme demek olan hayret, tasavvufta Allah'ın kainatta yaratmış olduğu varlıkların düzen ve intizamı karşısında duyulan şaşkınlık yahut onun kudretine, sanatına, yaratıcılığına ve

hikmetine karşı duyulan duygunun son derecesi anlamlarında kullanılır. Tasavvufta geçilmesi zor olan yüksek bir makâm veya Hakk'ı tanıyan fakat bunu dile getiremeyen ârifin yaşadığı haldir. Marifet ve yakîn kavramlarıyla birlikte kullanılan hayretin, vuslat ile de arasında ilgi vardır (İsmail Ankaravî 1996: 314; Gölpınarlı 1977: 154; Tarlan 1998: 668; Yetik 1998: 60-61).

İlâhî tecellîleri temaşa eden ârifler, Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* eserinin altıncı vadisinde anlattığı gibi, hayretlerini çok güzel şiirlerle ifade etmişlerdir:

“Gördüklerimi söylememe imkân yok.

Bundan daha ziyade şaşılacak bir sır olamaz. (4199)” (Feridüddin-i Attar I 2001: 147-158).

Hayret, sâlikin seyr ü sülûk sırasında kalbe gelen ilâhî tecellîler karşısında iradesini yitirmesidir (Uludağ 1996: 231; Yetik 1998: 60). Mûsâ da, tecellî nûru karşısında hayrete düşmüş ve kendinden geçmiştir:

N'ola gaşy oldum ise *hayret* ile Mûsâ-vâr

Yâr dîdârı bu dem nûr-ı tecellî mi degül

Şeyhî G 106/6

Aşktan alınan lezzetten dolayı aklî melekeler kullanılamaz ve aşkın tecellîsiyle hayrete düşülür (İsmail Ankaravî 1996: 314). Aşk şerbetinden nûş eden hayretten kendini/vücûdunu kaybeder. Aşkın hayret vermediği bir sâlik düşünülemez:

O kim nûş itdi işkun şerbetinden

Yavu kıldı vücûdın *hayretinden*

Hamdullah Hamdî G 131/1

Var mı bir sâlik ki işkun virmedi *hayret* ana

Var mı bir âşık ki şevkun anı medhûş itmedi

Karamanlı Aynî G 490/4

Allah'ın zâtını kavramaktan âciz olduğunu idrak eden akıl hayrete düşer. Sahip olunan bilgiler, varlıkların eşsiz nizam ve düzeni karşısında yetersiz kaldığı zaman İlâhî sanata hayran kalınır (İsmail Ankaravî 1996: 314. Gölpınarlı 1977: 154; Yetik 1998: 61). Bu hal, sözcüklerle anlatılamaz, sözün geçerliliğini yitirdiği orada susulur ve o hal yaşanır: (Ahmedî G 93/4, G 100/5, G 416/7, G 307/3)

Zülfine müşg didüm ise ayb itme kim

Hayret yiridür orada söz mu'teber degül

Ahmedî G 408/5

Zülfini andugumca perîşân olubanun

Hayretde kaluram dahı aklum diremezem

Ahmedî G 463/2

Hayret, dervişlerin şefkatinin ümit edildiği vadiye teşbih edilir:

Yâ İlâhî umaram *vâdî-yi hayretde* benüm

Üstüme sâye sala şefkati dervîşlerün

Cafer Çelebî K 3/21

Denize benzetilen hayret, âlemi gark etmiştir: (Şeyhî K 1/13; Nesîmî G 1/10; Necâtî G 580/4)

Hayret denizi âlemi gark itdi Şeyhiyâ

Kanı necât bulmaga hikmet sefînesi

Şeyhî G 184/8

C. Seyr ü Sülûk ve İlgili Kavramlar

Seyr ü sülûk, Hakk'a ermek için kalbin zikir yoluyla yaptığı manevî ve rûhî yolculuğuna denilir. Bu yolculuğun amacı, kişisel arzu ve isteklerin yok edilip tam anlamıyla İlâhî iradenin hakimiyeti altına girerek kâmil insan mertebesine yükselmektir. Sâir veya sâlik (ehl-i sülûk) adı verilen yolcu, nefsindeki kötü huylardan arındığı ve iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta mesâfe alabilir (Üzgör 1995: 292; Uludağ 1996: 176, 456, 467, 482).

Hakk'a giden menzillerde eğrilik söz konusu olmadığı halde, sâlikin aşk yani seyr ü sülûk yolunda doğru gitmemesi eleştirilir:

Niçün gitmezsin iy sâlik tarîk-i işka sen togrı

Sülûk-ı menzil-i Hak'da olur mı şâhrâh egri

Karamanlı Aynî G 456/4

1. Menzil

Menzil makâm, konak, durak, mertebe, seyr ü sülûk esnasında varılan ve geçilen konaklama yerleri anlamına gelmektedir (Uludağ 1996: 358).

Hamdullah Hamdî, tarîkat yolcusu olan sâlikin ilk menzilinin ibret olduğunu ifade eder:

Her ki ol sâlik-i tarîkatdûr

Menzil-i evvel ana ibretdür

Hamdullah Hamdî G 66/1

Hakk'ın irfan menzillerine sefer edilmesi yani seyr ü sülûk yapılması gerektiği söylenir:

Dilâ *menâzil-i irfân-ı Hakk'a* eyle sefer

Ki tekyegâhun ola tâk-ı mülk-i *lâ-yefnâ*

Hamdullah Hamdî K 1/12

2. Telvîn-Temkîn

Telvîn renkten renge girme, boyanma; temkîn mekânda yerleşme, karar kılma demektir. Tasavvufta telvîn bir halden diğer hale geçme, temkîn istikamet üzere karar kılma ve iyice yerleşme makâmı anlamındadır. Sâlik, seyr ü sülûk süresince bir halden diğerine geçtiğinden telvîn ehli, Hakk'a erince temkîn ehli olur (Sevim 1997: 68; Kuşeyrî 1999: 172; Uludağ 1996: 522).

Telvîn ve temkîn birlikte değerlendirilir. Hak ile vuslata erip temkîn makâmında karar kılan bir sâlikin, talep ve istikamet yolunu arama yeri olan telvîn âlemine gönlünü vermeyeceği belirtilir:

Virmemiş bu *âlem-i telvîne* dil

Ol kişi kim *merdüm-i temkîn* imiş

Hamdullah Hamdî G 84/2

3. Zikir

Anmak, hatırlamak, açıklamak, bildirmek gibi anlamlara gelen zikir, kavram olarak Allah adının tekrarlanması demektir. Kur'ân'da namaz kılmak, Kur'ân-ı Kerîm, ilim, zikir/Allah'ı anmak, kıymeti büyük şey anlamlarında da kullanılmıştır. Kur'ân'da yer alan "*Ey inananlar! Allah'ı çokça zikredin.*" (Ahzâb, 33/41) ve "*Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*" (Ra'd, 13/28) gibi âyetler de zikre dayanak teşkil etmiştir. Zikrin hakîkatı, zikri yani Allah'ın zikredildiğini; daha doğrusu ondan başka her şeyi unutmaktır. Zikir mutasavvıfın tüm varlığına nüfûz etmeli, zikir halindeyken başka hiçbir şeyi aklına getirmemelidir. Zikir hakiki aşk yolunda atılan ilk adımdır. Çünkü kişi, birini sevdiği zaman sürekli onu hatırlamaktan ve adını sık sık anmaktan hoşlanır. Zikrin sebep ve sonucu olan Allah'a gerçek anlamda güvenme ve

onu kayıtsız sevme; tasavvuf ehlini bu dünyadan bağımsızlaştırır, onu dünyanın manevî sultanı yapar. Zikir, üstün niteliklerinden dolayı tarîkatların temel esaslarından biri haline gelmiş ve manevi alıştırmalar olarak görülmüştür (Serrâc 1996: 223; Pakalın 1993: III/659; Aynî 2000: 224-244; Schimmel 2001: 169-179; Eraydın 2001: 128).

Hakk'ı zikir etmek için âdetâ çağrıda bulunulur. Kimi zaman hankahlarda yaşayan pîrlerin yanlış anlaşılmaya müsait sözleri, Hakk'ı zikir etmeye mani olabilmektedir:

Gelünüz *zikr* idelüm Mevlâ'yı

Gelünüz *fikr* idelüm ukbâyı

Mesîhî Trk 23/II/1

Zikre varmadugum Mesîhi bu kim

Söz atar pîr-i hânkâh bana

Mesîhî G 8/5

İki çeşit zikir vardır. Yüksek sesle yapılan zikre, cehrî zikir; zikir edenin sadece kendisinin işitebileceği bir şekilde alçak sesle yapılan zikre de hafî zikir adı verilmiştir (Vicdânî 1995: 6-7; Aynî 2000: 224-244; Uludağ 1997b: 561-563). *Cehren vü sırrâ* tabiriyle cehrî ve hafî zikrin ikisini birlikte dile getirilir. Dervişlerin dergahlarda yaptıkları cehrî zikir, sokaklara kadar taşan sesler sebebiyle, kavga olarak nitelenir: (Necâtî G 451/6)

Sözün dilümdedür leylen nehâren

Adun *zikrûmdedür cehren vü sırrâ*

Ahmedî G 40/5

Ben mu'tekid degül miyin *Allâh zikrine*

Şol denlü var ki başımı gavgâya virmez

Necâtî G 405/6

Hakk'ın cemâl ve celâlinin müşahede edildiği, sessiz olarak kalbî yapılan zikre, kalp zikri denilmiştir. Bu zikir çeşidinde kalp, devamlı zikir edileni düşünür, onun huzurunda olduğunu anlar ve durmadan *Allah Allah* der. En sonunda, dilin hareketsiz kaldığı, sadece kalbinin *Allah Allah* dediği bir mertebeye erişir (Kuşeyrî 1999: 301-302; İz 1997: 174; Uludağ 1996: 589). Şu beyitte, kubbe söylenerek mecaz-ı mürsel ile câmi kastedilir. Cami de, kişileştirilerek âdeta sürekli kalbî zikirde bulunan temiz, sağlam inançlı bir tasavvuf ehline benzetilir:

Görinür her kubbesi bir sûfi-i pâk-i'tikâd
Kim içinde *zikr-i kalbî* dem-be-dem gûyâ ola
Necâtî Trk 1/III/2

Tevhid zikri, *Lâ ilâhe illallâh* kelime-i tevhidini devamlı söylemektir (Aynî 2000: 230; Uludağ 1996: 588). Zâhidin tevhid zikri üzere olduğu ifade edilir. Vezin gereği tevhid kelimesi kısaltılmıştır:

Zâhidün tesbîhidür lâ havle *zikri lâ ilâh*
İy gönül sen söyle yârin la'l-i şekker-bârını
Nesimi G 443/9

Tarîkatlarda, lafza-i celâl olan *Allah* kelimesinin tekrarıyla da zikir yapılır (Aynî 2000: 231; Uludağ 1996: 588). Şair her an, her nefes Allah'ı zikir ettiğini söyler:

Her sehergeh derd ile âh eylerem
Kûh-ı Kâf'ı ol zamân kâh eylerem
Her nefes kim *zikr-i Allâh* eylerem
Halkı Hak'dan ya'ni âgâh eylerem

Nesîmî Bilinmeyen T 24

Necâtî, lafza-i celâl zikrinin değişik bir cephesine değinir. Anadolu'nun *Allah Allah* zikri ile feth edildiğini belirtir. Karanlıkları aydınlığa çeviren zikir,

sürekli tekrarlanmalıdır. Beyitte, Rûm ile zulmet kelimeleri arasındaki iham-ı tezat sanatı yapılır:

Zulmeti açmaga *zıkr* eyle Necâtî *zıkr* et

Feth ider Rûm ilin âvâze-i *Allâh Allâh*

Necâtî G 457/5

Zâtın görünmezliğine ve bâtinî hüviyetine delalet eden Hû zikrine (Aynî 2000: 232-237) de divanlarda rastlanır. Hakk'ı isteyen kişi, geceleri, sabahlara kadar *yâ Hû* diye zıkr etmesi gerekir:

Seni isdeyü olupdur Ahmedî'nün

Giceler subha degin *zıkr-i yâ Hû*⁵⁰

Ahmedî G 534/7

Tasavvufa göre yaratılmış her bir varlık kendi diliyle Hakk'ı zikreder (Ceylan 2000: 294; Nicholson 1978: 54). Schimmel (2001: 302, 323), bütün tabiatın, varlıkların zikrini önemli bir şey olarak görür ve bu düşüncesini, Yunus Emre'nin sözleriyle destekler. Yazara göre Yunus, "*yaratılmış olan her şeyin daimî zikrine kulak veren ve onlara katılan mutasavvıflardandır*:"

Dağlar ile taşlar ile

Çağırayım Mevlâm Seni

Seherlerde kuşlar ile

Çağırayım Mevlâm Seni

⁵⁰

Vezin bozuktur.

*Sular dibinde mâhîle
Seherlerde âh vâhile
Abdâl olup ya Hû ile
Çağırayım Mevlâm Seni”*

Schimmel (2001: 60), 17. yy.da yaşamış Merkez Efendi'nin hoş olarak nitelediği konuyla ilgili bir hikâyesini anlatır:

“İstanbul'daki Halvetiye tarîkatının şeyhi Sümbül Efendi, kendisine bir halife arıyormuş. Tekyeyi süslemek için çiçek toplamak üzere müridlerini göndermiş. Hepsi de, kucaklarında birbirinden güzel çiçeklerle geri dönmüşler; ancak içlerinden biri, Merkez Efendi, elinde ufak, solmuş bir çiçekle çıkagelmiş. Neden şeyhine layık bir şeyle gelmediği sorulduğunda şöyle demiş: “Bütün çiçekler Rabbi zikrediyordu, zikirlerini nasıl kesebilirdim ki! Baktım aralarından biri zikrini bitirmiş, ben de onu aldım geldim.”

Mihrî Hatun, gül bahçesindeki binlerce kuşun bir araya gelerek hal dilleri ile Hakk'ı zikrettiklerini söyler:

*Hâl-i zebânıla derilüp Hakk'ı zikr ider
Gülşenler içre murg-ı hezârân hezârdur
Mihrî Hatun K 6/6*

Karamanlı Aynî, kişileştirerek çeşitli renklerde elbise giyen şeyhlere benzettiği sünbül, menekşe ve susamın hal dilleri ile zikir ettiğini belirtir:

*Her sünbül ü benefşe meşâyih-libâs olup
Sûsen lisân-ı hâl ile zikrin ider makâl
Karamanlı Aynî K 4/10*

Bahar mevsiminde çiçeklerin açıp ağaçların yeşermesi ve tabiatın canlanması, varlıkların zikirle tevhide çalışması olarak tasavvur edilir:

Dirlik rebî'ne irdi agız açdı *kâ'inât*

Gösterdi cümle *zîkr* ile tev'hîde iştigâl

Karamanlı Aynî K 4/2

Allah'ı zikretmek her zaman ve her yerde mümkün olmakla birlikte, tarîkatlarda zikirle ilgili belirli âdâb ve erkân da vardır (Schimmel 2001: 172). Bundan dolayı halvette yapılan zikirden söz edilir:

Zîkr ü fikr istersen Ahmed işte *halvet* işte sen

Ko beni kim fikr-i ruhsâr-ı nigâr itsem gerek

Ahmed Paşa G 151/10

Zikir meclisi demek olan zikir halkası, tasavvuf ehlinin çeşitli zikirleri topluca icra ederken oluşturdukları tek veya iç içe birkaç daireden meydana gelir (Uludağ 1996: 220; Cebecioğlu 1997: 321). Mesîhî, köşesine çekilmiş bir halde zikir halkasını idare eden şeyhin, sokaktan geçen güzeli görünce dayanamayıp, "Allah'ım bana sabır ver!" şeklinde hayıflandığını ifade eder. Sabûr, aynı zamanda "çok sabırlı" anlamında Allah'ın güzel isimlerinden biri olduğundan, şeyhin "yâ Sabûr" şeklinde zikrettiği de anlaşılabilir. Necâtî Bey, zikir halkasına dahil olup zikretmenin güzel olduğunu, fakat bahar mevsiminde bunun kolay olmadığını söyler:

Halka-i zîkr içre dil-dârı görüp

Kûşesinden şeyh ider yâ Sabûr

Mesîhî G 46/3

Hoş olur *halka-i zîkr* ü dem-i tesbîh velî

Fasl-ı gül-zâr durur devr mey-i nâbundur

Necâtî G 138/2

4. Vird

Düzenli bir şekilde ve belli zamanlarda okunmak üzere Kur'ân, hadis ve ermişlerin sözlerinden derlenen duâlara vird adı verilir. Çokluk şekli *evrad* olan vird, o tarîkati kuran pîr veya yerine geçen halife tarafından düzenlenir. Her tarîkatın kendine özgü bir virdi olur. Tarîkat büyükleri bu virdleri, müridlerinin manevî derecelerine göre düzenleyip tâlim ettirirler. Müridler de bunları usullerine göre tekrar ederler. Bu dualar, günün ve gecenin belli saatlerinde, topluca veya tek başına, yüksek veya alçak sesle okunabilir. Mutasavvıflara göre göre herkesin bir virdi olmalıdır. Zira seyr ü sülûk için gereklidir. Virdi olmayanın vâridi olmaz, Hakk'ın feyzine erişemez (Vicdâni 1995: 146; Gölpınarlı 1977: 351; Pakalın 1993: III/595; Uludağ 1996: 570; Şahinoğlu 1997: 318-319).

Zâhidler, hankahta vird okuyarak vakitlerini geçirirler:

Hânkâh içinde zâhid nitekim *evrâd* okur

Mekteb-i mey-hânede mahmûrluk yazar gönül

Mesîhî G 145/2

Hiz. Peygamberin “*Bana bir kere salât ve selâm getirene, Cenâb-ı Hak on kere rahmet eder.*” hadisine (Vicdâni 1995: 146) telmihte bulunan aşağıdaki beyitte, akıllı kişinin insanı cennete erıştiren Peygamberin selâmını kendine vird edinmesi gerektiği belirtilir:

Âkildür ol kişi kim *vird* idinür dürûdın

Dârü's-selâma iltür çün kim selâm-ı Ahmed

Hamdullah Hamdî M 31/5/5

Evrâd, özellikle geceleri ve seher vakitlerinde okunur (El-Mekkî I 1999: 20-91; Şahinoğlu 1997: 318). Güneşin neşe ile doğduğu saadet sabahında uyanmak isteyen gönüller, bu vakitlerde virdlerini ihmal etmemelidir:

Tulû-ı subh-ı sa'âdet diler isen gönlüm
 Azâyim-i şeb ü *vird-i* seher dirîğ itme
 Şeyhî G 158/6

Şeyhler, seyr ü sülûkta mesafe kat etmiş müridlere Allah'ın güzel isimlerinden birini telkin ederler (Şahinoğlu 1997: 319). Vuslat kapısının kendisine kapanması üzerine, şair Allah'ın maddî ve manevî bütün kapıları açan anlamına gelen *Fettâh* ismini vird edinir:

Baglanaldan bana der-i vaslun
Virdüm oldu hemîşe yâ Fettâh
 Cem Sultan G 28/2

Kur'ân'dan iktibas edilen âyetlerle virdler meydana getirilir. Şairler, Nûr (24. sûre) ve Duhân (44. sûre) sûresini vird edindiklerini söylerler. Bu kelimelerin, sevgilinin zülf ve yanağı için benzetme unsuru olarak kullanıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır: (Necâtî G 303/3; Ahmedî G 107/9; Karamanlı Aynî G 338/7, G 417/5; Ahmed Paşa G 171/2)

Şem'-i ruhsârun şeb-i zülfine rûşen olalı
 Sûre-i Nûr u Duhân *vird-i zebânumdur* benüm
 Cafer Çelebî G 142/4

Zülf ü ruhun hayâliyile rûz u şeb gerek
Virdüm dilümde sûre-i Nûr u Duhân idem
 Adnî G 59/4

5. Tesbih

Tesbih, Allah'ı takdîs ve tenzîh etmek, onun her türlü kusur ve noksan sıfatlardan uzak olduğunu dile getirmek, bu maksatla "*Allah'ım seni tenzih ve takdis ediyorum*" anlamına gelen *Sübhanallah* kelimesini söylemektir. Tesbih,

kalp, söz ve itikat yönünden olabilir. Tarîkat ehlinin belli sayıda *Sübhanallah* demelerine de tesbih denir. Tesbih ve zikir sayısının tespitine yarayan, küçük tanelerin ipliğe dizilmesiyle yapılan, elde çekilerek kullanılan bilinen âlete de *tesbih* adı verilir. Tesbihin sayısı genellikle 33, 99 veya 1001 tane olur (Pakalın 1993: III/471; Uludağ 1996: 526; Baba 1998: 282-283).

Akşama kadar kılınan beş vakit namazla birlikte, sabaha kadar tesbih, zikir ve ibadetlerle gecenin ihyâ edilmesinden bahsedilir:

Muttasıl evkât-ı hamse kılına ahşama dek

Subha dek *tesbîh* ü zikr ü tâ'at ü ihyâ ola

Necâtî Trk 1/III/6

Yusuf kıssasına telmih yapılan aşağıdaki beyitte azîz kelimesi tevriyeli kullanılır. Allah'ın güzel isimlerinden biri olan *Azîz*'e işaret edilir. Tesbih ile iham-ı tenasüp oluşturularak *yâ Azîz* tesbihinin tekrarlanması söylenir:

Mısr-ı izzetde el üzre tutmadılar Yûsuf'ı

Zer gibi *tesbîhi* tekrâr itmeyince *yâ Azîz*

Necâtî G 226/5

Vasfî, sadece insanların değil kuşların da kendi dilleri ile Hakk'ı takdis ve tesbih ettiğini, tesbih seslerinin ise yeryüzünü kapladığını belirtir. Necâtî ise, devamlı secde vaziyetinde duran kubbelerin, âdeta *Rabbi'l-a'lâ* sözüyle tesbih çektiğini ifade eder:

Cihâna velvele salmışdı bang-ı gulguleden

Müzekkirân-ı vuhûş u *müsebbihân-ı tuyûr*

Vasfî K 5/6

Secdede gibi durur dâ'im bu âlî kubbeler
 Tan mı *tesbîhi* eger kim *Rabbü'l-a'lâ* ola
 Necâtî Trk 1/III/4

Zâhidler *lâ havle* sözünü kendilerine tesbih etmişlerdir:
 Ben bir zamân zâhid idüm *tesbîh* ile tehlîl ile
 Şimdi ki gördüm yüzünü uş rind ü evbâş olmuşam
 Kadı Burhaneddin G 757/2

Zâhidün *tesbîhidür lâ havle* zikri lâ ilâh
 İy gönül sen söyle yârın la'l-i şekker-bârını
 Nesîmî G 443/9

Tesbih, aşk ve gönül işidir. Hakk'ın bütün kusur ve noksanlıklardan pâk ve mukaddes olduğu, içselleştirilerek ve aşk ile söylendiği zaman bir anlam ifade eder. İnsanlara gösteriş için çekilen/söylenen tesbihin bir faydası yoktur (Tarlan 1998: 610). Halka şirin görünmek için tesbih çeken zâhidler yerilir. Onların halka oluşturarak tesbih tanelerini saymalarını riyadan ibaret olduğu ve tesbih tanelerinin çıkardığı seslerin âdeta kavga gürültüyü çağrıştırdığı dile getirilir:

Ba'zılar halka olup *dâne-i tesbîh* sayar
 Sûfi ol zühd degül belki riyâ hırmenidür
 Necâtî G 112/5

Yüzime düşen göz yaşıdır sûfi ne lâzım
 Kim *dâne-i tesbîh* sayam şûr u şer üzre
 Necâtî G 479/5

Benzetmelerden örülü şu beyitlerde, kuş avlamak için yapılan bir tuzak sahnesi tasvir edilir. Zâhid avcıdır, sâdık âşık avlanacak bir kuştur, riya veya seccade tuzaktır, tesbih taneleri ise av için ortaya konan yem taneleridir:

Şikâr-ı zerk idici turfe murg imiş zâhid

Ki düzdi zerk ile *tesbîh* dâm u dâne dahi

Ahmed Paşa G 315/5

Âşık-ı sâdık tuzagun kuşu iy zâhid degül

Dâne dizme *tesbihi* seccâdeyi dâm eyleme

Nesîmî G 372/5

6. Riyâzet

Riyâzet, idman yapma, eğitme, terbiye ve ıslah etme, çekici ama zararlı şeylerden uzak kalma, zor ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştıрма anlamındadır. Kavram olarak ahlakın tezhibi/düzeltilmesi anlamında olup, bu maksatla yemek ve içmek de dahil olmak üzere nefsi, arzu ettiği şeylerden mahrum bırakmaktır.

Tasavvuf yolunun esaslarından biri olan riyâzet, sâlikin nefsinin arzuladığı şeyleri yapmamasıdır. Dünya lezzetlerinden ve rahatından uzak, perhiz ve kanaatle yaşamadır. Nefisle yapılan savaştır. Huyların güzelleştirilmesinden ibarettir. Riyâzet sayesinde sâlik nefesine hakim olur, aşağı arzularını dizginler, kendini disiplin altına sokar. Riyâzetle gönül saflaşır, rûh incelir. Riyâzet, az yemek, az içmek, az uyumak, az konuşmak, hiç kimseye eziyet vermemek ve çok ibadet etmekle yapılır. Çile çekmek, erbain çıkarmak, sefere çıkmak, inzivaya çekilmek riyâzet şekilleridir (Sevim 1997: 67; Hücvirî 1996: 319; Pakalın 1993: III/50; İz 1997: 163; Uludağ 1996: 438).

Nefsin kurbanlık koyun olarak tasavvur edildiği beyitte, riyâzet bıçağa benzetilir. Şirkten arınıp vahdete kavuşabilmek için o bıçakla nefis öldürülmelidir. İnatçı nefis riyâzetle ıslah ve terbiye edilmelidir:

Şirkden arınuban vahdet bulayım dir isen
 Var *riyâzet* bıçagıyla nefsi kurban idü yüz
 Ahmedî G 278/4

Riyâzet ile bu nefs-i şemûsı ıslâh it
 Yegâneler gibi istersen alasın meydân
 Cafer Çelebî K 26/48

Riyâzet yapanlara riyâzet ehli/ehl-i riyâzet denir. *Uçmak* sözü, havalanmak; kanatlı kanatsız yerden göğe doğru ağmak, oturduğu yerde atıp tutarak kendini büyük göstermeye çalışmak gibi anlamlara gelir. Kendini fazlasıyla ibadete veren, bu hususta gösteriş de yapan kişinin hali de “*adam nerdeyse uçacak*” sözüyle anlatılır ve bu sözle gösteriş yaptığı belirtilmiş olur (Gölpınarlı 1977: 341-342). Gösteriş için riyâzet yapan, kendini büyük göstermeye çalışan riyâzet ehli ve zâhidler, ne kadar uğraşırlarsa uğraşınsınlar hatta gökyüzüne de çıksalar/uçsalar maksatlarına erişemezler:

Ehl-i riyâzeti işidürüz uçar diyü
 Bu da *riyâzet ehlidür* üf dir isen uçar
 Mesîhî K 17/24

İremezsın zâhidâ vasluna ol Îsî-demün
 Dem-be-dem sa'y-i *riyâzetle* gerekse göge uç
 Necâtî G 40/5

Aç kalarak riyâzet yapan zâhidin benzinin sararması, hastalıktan dolayı olduğu şeklinde yorumlanır:

Sarardur benzini zâhid velîkin

Riyâzetle degüldür illeti var

Necâtî G 86/6

Gonca halinde iken halvethanede itikafa girmiş bir sâlik olarak düşünülen gül, kişileştirilerek riyâzetle güzelliğin sırlarını keşf etmeye çalışan bir kişi olarak hayal edilir:

Gül *riyâzetle* cemâlün sırrını keşf itmege

Gonca halvet-hânesinde eylemişdür i'tikâf

Cafer Çelebî G 84/3

a. Uzlet

Uzlet tasavvufta, günaha girmemek, daha çok ve daha ihlaslı ibadet etmek amacıyla toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilmek, tek başına yaşamak demektir. Uzletten maksat, faydasız sözlerle zaman geçirmemek, boş zamanlarda bir köşeye çekilerek ibadet ve tefekkürle zamanı değerlendirmektir. Uzletin hakîkatı halktan ayrı olmak değil, kalbini onlardan ayırıp Hakk'a yönelmektir. Sâlikin ilk hali uzlet, son hali ise halvettir (Kuşeyrî 1999: 197; İz 1997: 168; Uludağ 1996: 543).

Mutasavvıflar, dünya ve ahirete ait hayrı, iyilik ve güzelliği uzlette bulduklarını söylemişlerdir (İsmail Ankaravî 1996: 231). Şeyhî, manevî zevk ve nimetlerin yer aldığı uzlet köşesini tavsiye eder:

Şeyhî var imdi *kûşe-i uzlet* kıl ihtiyâr

Zevk ü tena'um ise hemîndür temâm ola

Şeyhî Trc 5/V/8

Uzlet ile izzet kelimesinin şiirlerde birlikte kullanımı, tasavvuf ehlinin “*Uzleti tercih eden, izzeti tahsil eder.*” sözünü çağırıştırır. Önceki beyitte olduğu gibi, aşağıdaki beyitte de izzet dileyenin uzlet köşesine çekilmesi önerilir. Tasavvufî kaynaklarda, uzlet kelimesini oluşturan her harfin ayrı bir

özelliğe işaret ettiği anlatılır. Arapça yazılış itibarıyla *uzlet* kelimesinin birinci harfi olan *ayn* harfi ilme, *zâ* harfi zühde, *lam* harfi Allah için olmasına ve *ta* harfi de takvaya işaret etmektedir (Kuşeyrî 1999: 198; İsmail Ankaravî 1996: 231). İkinci beyitte “*az/süz izzet*” tabiri, harflerin ifade ettiği bu anlamlarla ilgili olmalıdır:

İzzet dilersen *uzlet* it genc-i kanâ’atdan dile

Vahdet makâmın cây iden iy dil selâmet istesen

Karamanlı Aynî G 288/6

Buldılar künc-i ferâgatde kanâ’at gencin

Azlsiz izzet imiş *uzleti* dervîşlerün

Ahmed Paşa K 8/7

Uzletin Allah rızâsı için yapılması esastır. Halk arasında şöhret bulup, insanların kendilerine teveccüh etmelerini isteyip bu sayede birtakım dünyevî çıkar sağlamak için yapılan uzlet, mutasavvıflarca hiç hoş karşılanmaz (İsmail Ankaravî 1996: 231). Şu beyitte uzlet köşesini tercih edenin meşhur olmak istemeyeceğinin söylenmesi, aynı anlayışın şairane ifadesi olmaktadır:

Hoş gören âkıl fenâ tavrını şöhret gözlemez

Künc-i uzlet isteyen kendüyi meşhûr istemez

Avnî G 28/3

b. Halvet

Yalnız kalma, tenhaya çekilme, tek başına yaşama demek olan halvet için mutasavvıflar çeşitli tarifler getirmişlerdir: Şeyhin gözetiminde halvethanelerde ibadet ve zikirle meşgul olmak; ne bir meleğin ne de diğer herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hak ile sırren/manen konuşmak, rûhen sohbet etmek; gûnahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek; zâhirde halk ile, batında Hak ile olmak; yalnız bir köşeye çekilip iç âlemini murakabe etmek. Yalnız

yaşamayı tercih eden ve Hak'la olmak için halktan ayrı kalmaya önem veren mutasavvıflar, halveti tasavvufî hayatın bir unsuru haline getirmişlerdir (Sevim 1997: 69; Pakalın 1993: I/713; Uludağ 1997: 386-387).

Kanaat elbisesi giyerek halvet köşesini tercih eden bir derviş, sürekli tefekkür yahut zikirle meşgul olmalıdır (Necmüddin Kübra 1996: 57; İmam Gazâlî 1989: II/579-580). Zira dervişlerin halveti, cennetin kapısı gibidir:

Zikr ü fikr istersen Ahmed işte *halvet* işte sen

Ko beni kim fikr-i ruhsâr-ı nigâr itsem gerek

Ahmed Paşa G 151/10

Künc-i halvetden şu kim giydi kanâ'at hil'atın

Tut etegin kim cihânın genci ol serverdedür

Şeyhî G 36/5

Cennetin kapısıdur *halveti* dervîşlerün

Yer ü gök tapısıdur hıdmeti dervîşlerün

Ahmed Paşa K 8/1

Halvetten maksat, kalbi masivadan temizlemek ve gönülü Hakk'ın evi kılarak kesret içerisinde vahdete erişebilmektir (İmam Gazâlî 1989: II/579-586; İsmail Ankaravî 1996: 230). Eğer bir kimse, ömür boyu halvette bile olsa kalbini masivadan temizlemediği sürece asla halvet yapmış olmaz. Ayrıca halvet insanı riyadan kurtarır. Halvette bulunduğu halde riyadan kurtulamayan zâhid yerilir. Zirâ riya ile halvete giren kimsenin Hakk'a erişmesi mümkün değildir:

Halvetünde zâhidâ ayb itme ehl-i işka sen

Künc-i gamda âşıkun da bî-riyâsı özgedür

Mihri Hatun G 32/4

Halvet ü erba'în ile kimse irişmedi Hak'a
Zühd ü salâha meyl iden fikr-i muhâle düşmesin
 Nesîmî G 338/6

c. Erbain

Erbain, Arapça *kırk* sayısı demektir. Kavram olarak da, dervişin kırk gün süreyle özel bir mekanda inzivaya çekilip kendisini ibadete vermesi anlamına gelir. Buna çile de denir. Erbainde kalbin tasfiyesi, nefs-i emmârenin ezilmesi, bencilliği kırılması amaçlanır. Erbaine girmenin gayesi İlâhî tecellîleri ve cemâli temaşa etmektir. Erbain yapılışı şöyledir:

Erbaine girmeden önce hazırlanılır. Dervişin, üzerindeki elbiselerin ve oturacağı yerin temiz olmasına, boy abdesti almasına ve erbain süresince abdestli olmasına dikkat etmesi şarttır. Ayrıca erbaine girmeden önce *az yeme, az uyuma, az konuşma* esaslarına uyup kendini halvet hayatına hazırlaması, halvete girince de dünya kelamı söylememesi, yemeyi en aza indirmesi ve mümkün olduğu kadar az uyuması gerekir. Erbain, tekyenin تنها bir köşesinde, bu iş için ayrılmış odaya girmekle başlar. Şeyh, dervîşi bu odaya sokar, Fatîha sûresini okur ve kapıyı kapayıp gider. Odada bir post yahut seccade, bir mütteka ve odanın rafında bir Kur'ân-ı Kerîm vardır. Erbainde dervîş, şeyhinin kendisi için uygun gördüğü esmâ ile meşgul olur. Kur'ân okur, düşüncesini tamamen zikirle meşgul eder. Dervîş, bu odadan ancak zorunlu durumlarda ve abdest tazelemek için çıkar. Yiyeceğini, içeceğini belirli vakitlerde bir dervîş getirip odaya bırakır ve selamdan başka bir söz söylemez. Asıl gelenek, erbaine girene ilk günü kırk zeytin verilmesi, her gün zeytinin biri eksiltilerek kırkinci günü bir zeytin sunulmasıdır. Fakat buna pek o kadar riayet edilmez, yalnız yiyeceği her gün biraz azaltılır. Kırkinci gün ya şeyh gelip dervîşi odadan çıkarır, yahut başka birisi çıkarıp şeyhe götürür. Erbainden çıkan, kırk gün içindeki düşüncelerini, bilhassa rüyalarını şeyhe anlatır. Şeyh lüzum görürse dervîşi o gün, ikinci bir erbaine sokabilir; birbiri üstüne üç erbain çıkaranlar olur. Dervîşin erbainden çıkarıldığı gün bir koyun kesilir, kendisine kurbanın et suyuyla yapılmış tirit

sunulur, dervişler kendisini kutlarlar (Pakalın 1993: I/542; Gölpınarlı 1977: 80, 117; Eraydın 1995: 270; Uludağ 1996: 174).

Şarabın bir şişede kırk gün süre ile bekletildiğinde daha saf olacağı düşüncesinden hareketle, sufilerin de erbainde kaldığı sürece daha temiz, saf ve günahlardan arınmış hale geleceği dile getirilir. Erbain kelimesi tevriyeli kullanılmıştır:

Şarâb ol dem olur ey sûfi sâfi

Ki şişeyle çıkara *erba'îni*

Çâkerî G 129/3

Bazı mutasavvıflara göre, erbain ile manevî ilerleme gerçekleşmez (Eraydın 1995: 270). Şu beyitte de erbain ile kimsenin Hakk'a erişemeyeceği söylenir:

Halvet ü *erba'în* ile kimse irişmedi Hak'a

Zühd ü salâha meyl iden fikr-i muhâle düşmesin

Nesîmî G 338/6

Yüz erbain gibi sayısını belirten ifadelerle karşılaşılması, şeyhin lüzum görmesi halinde dervişini birden fazla erbaine sokmasıyla (Gölpınarlı 1977: 80-81) ilgilidir: (Ahmed Paşa K 23/24; Cem Sultan G 153/7)

Koma selâse-i gassâleyi ki keşfün anun

Yüz erba'inle bulmadı zâhid-i murtaz

Ahmed Paşa G 135/4

Tekye ve hankahların çevrelerinde erbain için özel yapılan ve genellikle bir kişinin namaz kılarken ayakta durabileceği yükseklikte ve bağdaş kurup oturabileceği genişlikte dar ve karanlık odacıklarda erbaine girilir. Beyitte geçen *bucak* kelimesi ile erbainin girildiği dar mekan kastedilir. Cennet ümidi ile erbaine giren sufiler yerilir:

Âşık sürer safâyile dîdâr sohbetin
 Sûfî bucakda cennet umar *erba'în* ile
 Şeyhî G 160/2

Hiz. Adem'in çamurunun kırk gün yoğrulduğu şeklinde rivayet edilen hadise (Sühreverdî 1995: 264) de telmihte bulunulan beyitte, ihâm ile erbain kavramına yer verilir:

Ceddin bisât saldı sarây-ı nübüvvete
 Âdem çekerken âb u gil içinde *erba'în*
 Ahmed Paşa Trc 6/III/3

d. İtikaf

İtikaf, ibadet amacıyla belli bir cami veya mescidde belli bir süre durmak, bu süre içinde zorunlu durumlar dışında dünya işi ile ilgilenmemek anlamındadır. İtikaf süresince masivadan uzak durarak Hak ile baş başa kalınmaya çalışılır. Özellikle Ramazan ayının son on gününde itikafa girilir (Uludağ 1996: 284; Şener 2001: 457-458).

Gülün gonca hali, belli bir zaman diliminde itikafta bulunan bir derviş olarak tasavvur edilir:

Gül riyâzetle cemâlün sırrını keşf itmege
 Gonca halvet-hânesinde eylemişdür *i'tikâf*
 Cafer Çelebî G 84/3

7. Velâyet

Velâyet, velîlik, ermişlik, dostluk demektir. Tasavvufta, Hakk'ın kulunu, kulun Rabbini dost edinmesi; Allah ile kulu arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluk, nefsinden fani olan kulun Hak ile olması gibi anlamlarındadır. Allah'ın kulunu dost edinmesi, onun üzerinde isimleriyle tecellî etmesi veya hal, ilim, zevk gibi şekillerde olmaktadır. Mutasavvıflar velâyeti, Allah'ın dilediğine verdiği bir lûtufl olarak da değerlendirmişlerdir (Kuşeyrî 1999: 347-351;

Hücvirî 1996: 326-335; Necmüddin Kübra 1996: 153-55; Levend 1984: 48; Ceylan 2000: 285-288; Affî 1999: 249-260; Uludağ 1996: 564-65; Cebecioğlu 1997: 754; Selvi 1997: 70).

Velâyet kavramı çeşitli benzetmelerle anlatılır. Bir ülkeye teşbih edilerek, bu ülkenin sahibi olan velî, istiare ile kainat içinde hüküm süren, manevî tasarrufa sahip bir kişi olarak nitelenir. Güneşe benzetilerek, zerre ile tezat halinde verilir. Bir sır olarak düşünülen velâyetin keşf edicisinin Hz. Ali olduğu söylenir:

Senündür kâ'inât içre tasarruf

Velâyet milketine pâdişâsın

Cafer Çelebî K 2/5

O! Hamdiyem ki zerre-i şems-i *velâyetem*

Enfâsum ile âtırâdur nefs-i tayyibe

Hamdullah Hamdî Mf 214

Şâh-ı merdân şîr-i Yezdân pîşvâ-yı ehl-i dîn

Kâşif-i sırr-ı *velâyet* Haydar-ı kerrâr mest

Nesîmî G 22/15

8. Keramet

Yücelik, yükseklik, cömertlik, azizlik gibi anlamı olan keramet; Allah'ın sâlih, takva sahibi, velî kullarından zuhûr eden olağanüstü haller demektir. Hakk'ın velî kullarına ikram, ihsan ve lutfu olarak kabul edilir. Kerametın biri maddî, zâhirî, kevnî, hissî ve sûrî; diğeri manevî, bâtinî, rûhî ve hakiki olmak üzere iki çeşidinden söz edilir. Keramet velîlerin dikkat çeken özelliklerinden biridir. Tasavvuf ehli, kerametın câiz olduğuna dair Kur'ân ve hadislerden deliller bulmuşlardır. Bununla birlikte, kerametın ulaşılması gereken bir hedef yahut son makam olarak anlaşılmayıp, bilakis Allah'a giden yolda bir engel

oluşturabileceğine de dikkat çekmişlerdir (Gölpınarlı 1972: 151-153; Ocak 1997a: 27-30; Uludağ 2002: 265-267).

Din yolunda keramet dava edenin, asıl kerametın varlığı terk etmek olduğunu bilmesi lazımdır:

Kerâmet da'vi iden dîn yolında

Kosun varlığını k'oldur kerâmât

Ahmedî G 71/7

Keramet, sevgilinin yolunda ölmektir:

Ölürse Ahmedî ışkunda n'ola

Olur yârın yolında ölmek *kerâmet*

Ahmedî G 73/7

Tasavvuf ehli, kerametın henüz işın başında bulunan (mübtedî) bazı velîlerde görüldüğünü, kerametın ve keramet sahibi velîlerin manevî durumlarının abartılmaması gerektiğini söylemişlerdir (Uludağ 2002: 267). Son dereceye erişen (müntehî) bir sâlik, keramete bakmaz:

Gamzen şehîdi leblerün ihyâsın istemez

Sâlik ki müntehî ola bakmaz *kerâmete*

Ahmed Paşa G 259/4

Divanlarda çeşitli kerametlerden söz edilmiştir.

Örnek olarak, dervişlerin su üzerinde yürümeleri ile ilgili kerametleri anlatılır. Mübalağa ile, âşığın döktüğü gözyaşlarının âdetâ dünyayı kapladığı belirtilir. Âşık da su üzerinde yürüyerek keramet gösteren bir derviş gibi tasavvur edilir. Su üzerinde yürüyerek⁵¹ keramet gösteren zâhidin gururla yürümesi, ârifin nazarında bir çöp kadar bile değeri olmayan davranıştır: (Cem Sultan G 170/2; Mesîhî K 10/22)

⁵¹ Mutasavvıflar, “*Kuş da havada uçuyor, balık da su üstünde yürüyor.*” (Kuşeyrî 1999: 446) diyerek keramete önem vermediklerini anlatmak istemişlerdir.

Eşkim cihânı tutdı ben âb üzre yürürüm

Dervîş-i ışk-bâza *kerâmet* hemîn ola

Ahmed Paşa G 6/3

Zâhid su üzre yürüdügün satmagıl kim ol

Ârif katında mertebe-i hâr u has ola

Karamanlı Aynî G 24/6

Tasavvuf ehlinin su üzerine saldıkları seccade üzerinde oturmaları ile ilgili keramete yer verilir: (Ahmed Paşa K 16/10; Cem Sultan G 75/5)

Yâr ışkunda Nizâmî oda sal hırkanı kim

Sûfî seccâdeyi saldı ise âb üstinde

Karamanlı Nizâmî G 94/7

Ne *kerâmet* gösterür gör hırka-pûş-ı zülf-i dost

Oturur âb üzre bir seccâde-i müşgîn salup

Ahmed Paşa G 12/6

Göz kapayıp açıncaya kadar, yani çok kısa bir zaman dilimi içinde her tarafın la'l gibi değerli süs taşları olması gibi bir kerametten bahsedilir: (Cem Sultan G 149/6, G 131/3)

Dervîş-i ışk-bâza *kerâmet* degül mi kim

Bir göz yumup açınca olur her kenâr la'l

Ahmed Paşa K 12/15

D. Kalbe Ait Kavramlar

1. Vecd

Vecd, sözlükte bulmak demektir. Tasavvufta sâlikin İlâhî feyz ile kendinden geçme, istiğrak, kendini yitirme hali anlamında kullanılır. Kasıt ve zorlama olmaksızın sâlikin kalbine gelen hale de vecd denir. Vecdde asıl olan, sahibinin kendi eseri olmamasıdır. Çünkü o zaman vecd değil, arzu ile yapılmış bir şey olur. Vecd tarif edilemez, yaşamakla öğrenilir. (Serrâc 1996: 293; Kuşeyrî 1999: 156; Pakalın 1993: III/585).

Vecd sufi, ârif ve âşık ile birlikte değerlendirilir. Vecdin basit şeklinin *tevâcüd*, en mükemmel şeklinin ise *vücûd* olduğu bildirildiğinden (Kuşeyrî 1999: 155), ilk beyitte sufinin vecdin ilk aşamasında oyalanırken, ârifin vücûd mertebesine çıktığı anlatılmak istenir. İkincisinde, sufiye mescid tarafından gam haberi, âşığa meyhane köşesinden vecdin geldiği söylenir:

Ârif vücûdı halvetini hâs ider Hak'a

Sûfî egerçi vecd ile hâlât içindedür

Ahmed-i Dâî G 301/3

Âşıka mey-hâne küncinden gelür ilhâm u vecd

Sûfiye mescid bucagından gelür peygâm-ı gam

Nesîmî G 262/4

2. Cezbe

Sözlükte çekmek, çekiş, çekim gibi anlamları olan cezbe, tasavvufta Allah'ın, inayeti gereği kulu kendine çekip yaklaştırması mânâsındadır. Cezbe aynı zamanda, “Allah'ın sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırıp çalışma ve gayreti olmadan onu yakîn nûru ile birden bire manevî makâmlara yükseltmesi” demektir (Gölpınarlı 1977: 71; Pakalın 1993: I/286; Yılmaz 1993a: 504; Kâşânî 2004: 185).

Kainatın ve içindeki varlıklar, İlâhî cezbe kendilerine eriştiğinde, büyük bir coşku ve heyecana kapılırlar:

Cihâna irdi meger *cezbe-i İlâhîler*

Ki geldi cûş u hurûşa bu resme kevn ü mekân

Cafer Çelebî K 26/10

Güzelliğin şevkinin cezbesi, âşığa büyük bir heyecan vermekte ve onu âdeta kanatsız uçurmaktadır (Tolasa 2001: 70):

Dâm-ı hicrânun sıdı dil murgının bâlin velî

Cezbe-i şevk-i cemâlün uçurur bî-bâl anı

Ahmed Paşa Mf 20

3. Gaybet-Huzur

Kaybolmak, kendinden geçmek gibi anlamı olan gaybet, tasavvufta sâlikin, Hak'tan gelen vârid, ilham, feyz ve tecellînin tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi mânâsındadır. Hazır bulunmak, rahat olmak ve yüce makâm gibi karşılıkları olan huzur, tasavvufta sâlikin Hak ile hâzır olması, Hakk'ın huzurunda bulunması demektir. Gaybet halinin sona ermesiyle birlikte başlayan huzur, her an Allah'ın huzurunda bulunmanın idraki içinde olmaktır. Halktan gâib olan Hakk'ın huzurunda, Hak'tan gâib olan ise halkın huzurunda bulunur (Kelâbâzî 1979: 174-177; Kuşeyrî 1999: 162-164; Hücvirî 1996: 374-377; Akkuş 1996: 409; Uludağ 1996: 202, 251).

Şebnem, mutlak varlığı temsil eden güneşin tecellîsi ile mahv olduğu gibi; huzurda bulunan, yani Hak ile hâzır olan sâlik de kendi vehmî varlığını gayb/kayb eder:

Varlığın ider *gayb huzûrunda* vücûdum

Şebnem nice mahv olmaya gün itse tecellâ

Ahmedî G 629/2

Sâlik, gaybet anında bile huzurda olduğunun şuuru içindedir:

Gaybet deminde dahı *huzûrundayam* müdâm

Kim ışk cânda nakş idüpdür misâlünü

Ahmedî G 656/2

Gıybet gibi kötü bir fiili işleyen sufi, gaybet davasında samîmî değildir. Beyitte gıybet-gaybet cinası dikkat çeker:

Ne var da'vâ-yı *gaybet* kılsa sûfî

Bilürüz hâlin anun gıybetünden

Hamdullah Hamdî G 131/3

4. Fenâ-Bekâ

Fenâ, geçici olmak, yok olmak, ölmek; bekâ ise, var olmak, sürekli olmak anlamındadır

Tasavvuf yolunu seçen mürid, bir mürşidin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen süreler içinde çeşitli riyâzet ve mücahedelerle nefsinin terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya fenâ ve bekâ adı verilir.

İnsandaki kötü huy ve davranışların yok olması fenâ, bunların yerini güzel huy ve iyi davranışların alması ise bekâdır. Kulun nefsânî sıfatlarından arınması fenâ, Allah'ın sıfatlarıyla süslenmesi ise bekâdır. Kulun kulluğunu görmekten fani olması fenâ, İlâhî tecellîleri temaşa etmekle bâkî olması ise bekâdır.

Fenâ, kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fani olup, gerçek kul olma noktasına ulaşmasıdır. Varlığı, Hakk'ın varlığında yok etmektir. Hakk'ın varlığının, kulun varlığına üstün gelmesidir. Allah'ın mutlak irade ve kudretinin tam olarak tanınmasıdır. Eşyanın nazardan silinmesidir. Tasavvufî tevhidin en yüksek derecesidir.

Bekâ, kulun Hakk'ın bütün eşyadaki tecellîsini görmesidir. Kulun her şeyini Allah'la kâim görmesi ve bilmesidir. Kul, Allah ile kâim olduğu için

kendi fiilini görmez. Bekâ mertebesine eren kul, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanır, gönül aynasından pasları temizler ve onu müşahede eder (Serrâc 1996: 217-218; Kelâbâzî 1979: 182-192; Kuşeyrî 1999: 160-162; Hücvirî 1996: 365-371; Sühreverdî 1995: 672-675; İsmail Ankaravî 1996: 350-354; Ritter 1997: 546-547; Schimmel 2001: 147-152; Nicholson 1978: 126-127; Pakalın 1993: I/195, 598; Kara 1995: 333-335; Uludağ 1996: 91).

Fenâ, Allah'a nisbetle sâlikin, kendi varlık ve fiillerini görme duyusunun yok olmasıdır. Vücûdun Hakk'ın varlığında fani olmasının gerçekleştirildiği bu son aşama, *fenâ fi'l-vücûd* aşamasıdır. Bu mertebede *lâ mevcûde illallâh* denir. Bu durum, sâlikin kendi varlığından fani olarak, Hakk'ın celâlini temaşa ve azametini keşfetmesi ile olur. O dereceye gelinir ki, bu halde dünya ve ahiret unutulur. Ancak beşerî varlığın fenâsı demek, insanda maddî varlığın yok olması anlamında değil; büyük bir zevk içinde gâib olunması, Allah'ın dışında hiçbir varlığın tanınmaması anlamındadır (Hücvirî 1996: 365-371. Kelâbâzî 1979: 187. Schimmel 2001: 147; Kara 1995: 335-337. Uludağ 1996: 188). Varlık sadece görünüşte olup, sıfatlar Allah'ın sıfatında yok olmuştur. Hakk'ı isteyen ilk önce varlığını onun yolunda yok etmesi lazımdır. Ancak bu şekilde bekâ gerçekleşebilir: (Ahmedî G 237/7, G 341/3, G 254/7, G 673/7)

Vaslundan ol kişi ire izz ü *bekâya* kim

Varlığını yolunda koyuban *fenâ* ola

Ahmedî G 25/4

Fenâ gerek seni isdeyen'evvel

Anunçün itmişem varlığı yagma

Ahmedî G 37/5

Fenâ mertebesine erişen bir mürid, Allah'ın hakikatını bütün benliğiyle hisseder. Kendi varlığının farkına varmadığı gibi, dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcıyı da idrak edemez. Bu hal, bilgi ve amel gibi dünyaya ait idraklerin

aşıldığı bir haldir (Doğan 2004:120). Bu anlayış içerisinde dile getirilen beyitte, hakiki sevgiliye kavuşmak isteyeninin fenâ yolunu seçmesi önerilir:

Visâl-i yâr dilerse *fenâyi* ol Avnî

Ki bahs-i ilm ü amel ser-be-ser olur terzîk

Avnî G 35/5

Damlanın denize karışıp yok olduğu gibi, tasavvuf ehli de Allah'ın varlığında yok olmak ister (Ritter 1997: 547). Fenâ, denize teşbih edilir. Hakk'a vuslat, fani ve fenâ denizine gark olmakla mümkündür: (Nesîmî T 187; Hamdullah Hamdî G 29/2)

Bahr-ı fenâda fâni ol gör ki ne hoş hayât olur

Âb-ı hayât imiş fenâ gerçi adı memât olur

Nesîmî G 96/1

Kendüni *fenâ denizine* gark it ü kurtıl

Meylün var ise şerbet-i hayvâna gönülden

Kadı Burhaneddin G 1309/7

5. Cem'iyet-i Hâtır

Topluluk, toplanmak, toplamak, huzur ve rahat, saç düğümü demek olan cem'iyet, tasavvufta sâlikin mahv mertebesine ulaştığında masivadan yüz çevirmesi ve dikkati yüce Allah'a teveccüh noktasında toplama mânâsındadır. Cem'iyet, vahdet, büyük bir nimet ve ferahlıktır. Gönülün huzur ve sükûn halinde olması, Allah'a yöneliş durumunda bulunması, akıl, fikir ve kalbin bir noktada toplanması demek olan cem'iyet-i hâtır (Kelâbâzî 1979: 177; Tarlan 1998: 392, 522; Uludağ 1993: 331-332; Uludağ 1996: 117), kesretin sembolü olan zülf ile birlikte değerlendirilir:

Bulmayup *cem'iyyet-i hâtır* perîşânlıktan âh
 Zülf-i dil-berler bigi âşüfte-hâl olur garîb
 Karamanlı Aynî G 40/2

Hâtır-ı cem'iyyet ol zülf-i perîşânındadır
 Şol cihetten olmadı hâlî hayâlin ez-hutûr
 Nesîmî G 157/5

6. Mahv-İsbat

Mahv, yok etmek, silmek, gidermek; isbat, var etmek, tespit etmek, isbat etmek, delil getirmek, devam ettirmek demektir. Tasavvufta birbirinin mukabili olarak mahv, bir şeyin izi kalmayacak şekilde ortadan kaybolması, kulun fiillerinin Hakk'ın fiillerinde/zâtında fani olması, sâlikin, alışkanlıklardan gelen kötü sıfat ve huylarını ortadan kaldırması, Hakk'ın örttüğü ve yok ettiği şey; isbat ise, vuslat hallerinin gerçekleştirilmesi, coşkun muhabbetin tesiriyle her şeyi Hak'tan görmesi, sâlikin iyi huylar kazanıp, ibadetlerini yapması ve Hakk'ın açıkladığı ve meydana çıkardığı şey mânâlarına gelmektedir (Serrâc 1996: 347; Kuşeyrî 1999: 167; Sühreverdî 1995: 683; Sevim 1997: 66; Levend 1984: 49; Uludağ 1996: 273, 344).

Yüzdeki ayvatüyelerinin (hat) bazen görülüp bazen kaybolması mahv ve isbat kavramlarıyla anlatılır. Sanki sülûka giren gönlün, bazen yok oluşu (mahv) ve bu yok oluşuyla kendisini buluşu (isbat), gerçek varlığını gösterişi gibidir (Tolasa 2001: 242):

Levh-i hüsnünde hatın geh *mahv* ü geh *isbât* olur
 Benzer ol dil sâlikinün sûret-i a'mâlidür
 Ahmed Paşa G 49/4

Mahv, rûhtan Allah'tan başka bir şey görme halinin giderilerek, onun ezelî ve ebedî varlığı karşısında, sâlikin fani varlığını yok etmesidir. Vücûdun mahv edilmesi ile İlâhî vuslat gerçekleşebilir. Zira Hakk'ın varlığı karşısında,

varlık davasında bulunmak şirk sayılır: (Nesîmî Trc 2/1/14, Ahmedî G 549/4, G 385/4)

Kılmışam bu vücûdı *mahv*-ı fenâ

Ki anda anun durur bekâ mutlak

Ahmedî G 341/3

İy vücûdını *mahv* iden âşık

Yâr ile di ne halvet olmışsın

Hamdullah Hamdî G 125/4

Vücûdun şirkini *mahv* it vücûd-ı ferd-i vâhid ol

Ki zât-ı ferd ü vâhiden ne mes'ûl oldu ne sâ'il

Nesîmî G 226/12

Sabahleyin güneşin doğuşu ile varlığını yok eden şebnem, Hakk'ın zâtında vücûdunu mahv eden sâlikin sembolü olur: (Ahmedî G 254/7, G 306/2)

Varlığın ider gayb huzûrunda vücûdum

Şebnem nice *mahv* olmaya gün itse tecellâ

Ahmedî G 629/2

Bana gösder yüzünü kim halâs olam bu varlıktan

Nite kim *mahv* olur şebnem sabâhın zuhûrından

Ahmedî G 489/6

Mahvın sembolü olarak mumu da görürüz. Mumun yanmasıyla vücûdu nasıl yok olursa, âşık da sevgilinin varlığında öyle mahv olur: (Şeyhî G 113/7)

İşka *mahv* oldu Nesîmî tâ kim ayruk şem'ine
Yanmasın pervâne kim ışıkun kemâli mendedür

Nesîmî G 140/17

Denize düşen ve orada yaşayan balık gibi, sâlik de mutlak varlığı
simgeleyen denizde mahv olur: (Nesîmî G 200/2)

Mahv oldu Nesîmî ışk içinde
Deryâ-yı muhîta düşdi mâhî

Nesîmî G 421/11

7. Sır

Sır, gizli şey, kalpte saklanıp kimseye söylenmeyecek olan bilgi, düşünce, hal anlamındadır. Tasavvufta Allah ile kul arasında saklı ve gizli kalan hallerdir. Sır, müşahede yani uluhiyeti seyr ve temaşa mahallidir. Rûh gibi insan bedenine tevdi edilen bir latifedir. Bazen sülûkdan önce, bazen sülûkdan sonra bulunan İlâhî cezbedir. Gönül ehlinden ve keşf sahiplerinden başkasının idrak edemediği hususlar, tasavvufî duygular ve bilgilerdir. Sırların açığa çıkarılmaması konusunda mutasavvıflar, “*Sırrımı düğmem bilse onu koparır atarım.*” demişlerdir (Serrâc 1996: 233-234, 346; Kuşeyrî 1999: 182; Bayburtlugil 1985: 348; Uludağ 1996: 469-470).

Bütün sırlar, mutlak varlık tarafından bilinmektedir (Serrâc 1996: 346):
(Nesîmî G 341/2)

Cümlenün *sırrını* ol Hâlık bilür
Dîn yolını âşık-ı sâdık bilür

Nesîmî Mes 3/19

Hudâyâ bed-gümânı sen bilürsin
Ki her *râz-ı nihânı* sen bilürsin

Ahmed Paşa G 245/1

Rûh gibi beden kalıbına tevdi edilmiş bir latife olan sırra (Kuşeyrî 1999: 182), kolaylıkla erişilemez. Beyitte leb-sır ilişkisi ve ısıra-sıra cinası da dikkat çeker:

Kaçan ki derdümi soram gerek lebin ısıra
Aceb latîfe durur bu iremedük bu *sıra*

Kadı Burhaneddin G 1288/1

Hiz. Ali'ye her sır ayân olmuş, görünmüştür; O da bu sırrı kamışlara (ney) söylemiştir:

Muhammed ilme kân oldu Alî nutk-ı beyân oldu
Ana her *sır* ıyân oldu Alî'dür hâce-i Kanber

Nesîmî G 68/2

Ahmed'ün *râzını* fâş eyledi zârilik ile
Ney gibi bu dil-i sad-pâre elümden ne gelür

Ahmed Paşa G 58/5

Divanlarda sırr-ı Hak (Ahmed Paşa G 272/6; Nesîmî G 348/4, G 22/34, Trc 3/V/3), sırr-ı İlâh (Nesîmî G 171/1), sırrullâh (Karamanlı Aynî M 56/5/5) gibi terkiplerle Hakk'ın sırrından söz edilir.

Hicâb kaldırıldığı ve ikilik perdesinden vaz geçildiği zaman, vahdet penceresinden İlâhî sır görünür. Deniz imgesi ile anlatılan Hakk'ın sırrını canını o denizde gark eden ârif bilir:

Bu ikilik perdesinden geç hicâbı ref' kıl
Gel bu birlik revzeninden bah bu *sırru'llâhı* gör

Nesîmî G 101/2

Bahr-ı zâtın *sırrını* ârif bilür sor ârife
 Kim bu sırrı ol bilür kim cânı gark-âbındadur
 Nesîmî G 141/9

Apaçık ortaya çıkan sırr-ı ezel, Hakk'ın ezelî ilminde, mümkün varlıkların hakikatlerinin istidat ile edinebilecekleri keyfiyeti temennî edip o hal üzre bu ayn âlemine gelerek değişik tür, nitelik ve renklere bürünmesidir (Ceylan 2000: 278):

Sırr-ı ezel oldu âşkârâ
 Ârif neçe eylesin müdârâ
 Nesîmî Mes 1/2

Açıklanması mümkün olmayan her şeydeki Hakk'ın hakikatı olarak tarif edilen hakikat sırrının (Uludağ 1996: 470) anlaşılması için ikilikten vazgeçilmelidir: (Karamanlı Aynî M 56/6/7):

İkilikten geç iy vâ'iz irişgil vasl-ı cânâna
Hakikat sırrını anla delîl işte bu bürhâna
 Nesîmî G 361/1

Hallâc'ın söylediği *ene'l-Hak* sözü bir sır olup, herkes anlayamaz. İlâhî aşkın sembolü şarap ile tekyenin simgesi meyhane ise bu sırrı bilir: (Nesîmî G 41/6, G 255/1)

Gel *ene'l-Hâk sırrını* mey-hâne vü meyden işit
 İy düşen inkâra niçün münkir-i mey-hânesin
 Nesîmî G 314/7

Aşk bir sırdır. Bu sırrı, denizler mürekkep, ağaçlar kalem, gökyüzü de divit olsa, zerre kadar söze/kelimeye dökemez. Hazineye benzetilen aşk

sırrının yeri ise, viran olan âşığın gönlüdür. İlâhî bir sır olan aşkı, câhiller bilemez:

Fikr iderem ki yazayım zerrece *ışk sırrını*
 Bahr midâd ağaç kalem tâs-ı felek devât olur
 Nesîmî G 96/9

Sırr-ı ışkun genc imiş anun yeri vîrânedür
 Yakdı ışkun gönlimi ol gence vîrân eyledi
 Nesîmî G 452/5

Aşk bir *sırr-ı İlâhîdür* ne bilsün mübtedî
 Hamdülillah Mihri câhilden bu irfân gizlûdür
 Mihrî Hatun G 42/10

Can, âlimlerin bilemediği, mâhiyetinden habersiz olduğu bir sır olarak tasavvur edilir: (Ahmedî G 35/4, G 367/8)

Dil âşıka sordugu lebin noktasın ol kim
Cân sırrına âlimler olur bî-haber ey dost
 Şeyhî G 10/6

Bahsi geçen bu sırlardan başka Nesîmî'nin divanında, *men aref* (G 342/8, Trc 3/VI/5), *on sekiz bin âlem* (G 256/6, T 81), *ânestü nâran* (G 266/2, G 315/5), *esmâ* (G 169/1, G 5/12), *küntü kenz* (G 401/14, G 262/1, T 216, T 288,) ve *âdem* (Mes 3/148, Mes 3/147) gibi kavramların da sır olduğu söylenmiştir.

Tasavvufta, sırların gizlenmesi üzerinde önemle durulur (Serrâc 1996: 233-234; Kuşeyrî 1999: 182). Sırlar, halka özellikle de câhillere bildirilmemelidir. Zira dünyada sırlara mahrem olacak az kişi bulunur. Onlar

da ancak irfan sahipleridir. Gerçek ârifler, sırlarını kimseye söylemezler.
(Nesîmî Trc 1/l/3)

Gel *râzını* fâş itme kamu halka Nesîmî
Çün dünyede bir mahrem-i esrâr bulunmaz

Nesîmî G 178/13

İy gönül nâdân katında *râzını* fâş eyleme
Ehl-i irfândur bu râzın mahremi nâdân degül

Nesîmî G 231/2

Agzunı açubanı söyleme her câhile kim
Ârif olan kişi açmaz sanemâ kimseye *râz*

Karamanlî Nizâmî G 48/3

Sırrı fâş etme/açıklama konusunda Hallâc-ı Mansûr'a telmihte bulunulur. Bu yolda “Ser (*baş*) verilir ama sır verilmaz.” denir. Eğer sır açıklanacak olunursa başın gideceği, yani sırrı anlamayanlar tarafından öldürüleceğine işaret edilir: (Karamanlî Aynî G 372/1; Şeyhî G 118/4)

Âşık gerek ki ser vire vü *sırrı* bekleye
Yâ sır gerek bu yolda yahod terk-i ser gerek

Ahmed-i Dâî G 140/2

Râz-ı dehenin sakladugum cân bigi bu kim
Ser vermek olur *sırrı* ıyân eylemek olmaz

Adnî G 31/6

Leblerüm sırrın dehânundan çıkarmasun dimiş
 Ser virem bu *sırrı* hîç fâş itmeyem deyyâra ben
 Mihrî Hatun G 137/4

Sâkî elüme sun yine câm-ı sürûrî kim
 Fâş olısar anun ile bu *sır* ki ser gider
 Şeyhî Trk 2/III/4

E. Ahlaka Ait Kavramlar

1. Sıdk

Doğruluk, gerçeklik ve kalp temizliği gibi anlamları olan sıdk, tasavvufta sâlikin yalandan kaçınıp doğruluktan ayrılmaması mânâsında kullanılır. Sıdk, kulları Allah'a ulaştıran bir makâmdır. İnsanın gizlisiyle açığının, özü ile sözünün bir olmasıdır. Halka olduğu gibi görünmek, görüldüğü gibi olmaktır. Yalandan başka bir şeyin insanı kurtaramayacağı durumlarda bile, doğru söylemektir. Dilde, kalpte ve fiilde doğruluk olmak üzere üç çeşit olan sıdk; insanın diliyle doğru olanı söylemesi, kalbinden geçenlerin doğru düşünceler olması, fiil ve hareketlerinde istikametten şaşmamasıdır (Kuşeyrî 1999: 292-295; İmam Gazâlî 1989: IV/694; İsmail Ankaravî 1996: 266; Pakalın 1993: III/294; Eraydın 2001: 160-162).

Her işin başı sıdktır ve her iş onunla tamam olur. Nübüvvetin hemen altındaki derece sıdk hakkında Kur'ân'da, "*Onlar, Allah'ın kendilerine ihsanda bulunduğu nebîler ve siddîklerle beraberdir.*" (Nisa, 4/69) buyurulmuştur (Kuşeyrî 1999: 292). Sıdk rehber tutanlar, dünya ve ahirette Hakk'ın has kullarından sayılır:

Her kimün kim reh-beridür *sıdk* u ihlâs u safâ
 Ol durur dâreyn içinde bende-i hâs-ı Hudâ
 Nesîmî G 5/1

Ulu hazineden dileği olanların, sıdk ile âh etmesi yeterlidir. Zira Hak yolunda sâdık olanlar her isteklerine kavuşurlar; sâdık olmayanlar ise bundan mahrum kalırlar (İsmail Ankaravî 1996: 266):

Kimün dilegi var ise ulu hazânedden

Olur velîk *sıdk* ile bir âha bağludur

Kadı Burhaneddin G 831/2

Sıdk, Hakk'a verilen sözde vefalı değildir. Kur'ân'da sâdık olanlar şöyle övülür: *“Allah'a verdikleri sözlerinde sıdk üzere duran nice ricâl (yiğitler) vardır.”* (Ahzâb, 33/23). Âyette geçen sıdk kelimesinin, elest meclisinde Hakk'a verilen söze sadakat göstermek mânâsında olduğu belirtilir (Uludağ 1996: 468; Yılmaz 2002: 168). Şair, İlâhî hitâba ezelde sıdk ile evet dediği için dünyada ahdinde durduğunu ve sözünden dönmediğini ifade eder:

Işkına kâlû belâ çün dimişem *sıdk* ile

Ahdımı sindurmazam turmuşam ikrârına

Nesîmî G 367/8

2. İhlas

İhlasın sözlük anlamı, bir şeyi içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak; saf, temiz, halis, samimiyettir. Kavram olarak ibadet ve iyilikleri, riyadan ve menfaatten arındırıp sadece Allah rızâsı için yapmak demek olan ihlas, tasavvufta şu anlamlara sahiptir: Bütün amellerin sadece Allah rızâsı için yapılması, halkın değerlendirmesinin kesinlikle dikkate alınmaması; her şeyin fâili olarak sadece Hakk'ın görülmesi; amel ve ibadetlerin karşılığında sevap istenmemesi; riyanın zıttı, ibadetlerin rûhu ve kul ile Yaratıcı arasında bir sır olması; en yüksek derecesinde ise, ihlaslı olma şuurunun bile kaybolmasıdır (Serrâc 1996: 221-222; Kuşeyrî 1999: 289-292; Kelâbâzî 1979: 149; İmam Gazâlî 1989: IV/675-686; İsmail Ankaravî 1996: 252; Arendonk 1997: 942; Ateş 2000: 535-536).

İhlas, ibadetlerin karşılığında sevap istememektir. Zira mükâfât vermek ganî olan Allah'a aittir: (Ahmedî G 71/5)

İbâdetde sevâb isdeme k'olmaz

Ganiyy-i mutlakun işi mükâfât

Ahmedî G 81/6

İhlasın zıddı olan riya, imanın kuvvetini azalttığı gibi, kişiyi günaha hattâ şirk bataklıklarına sürükler. İbadetlere riya karışırsa günah olur (Eraydın 2001: 163-164). Yakîn ehlinin ibadeti ihlas ile olur:

Tâ'at kim ol riyâdur olur ma'siyet ne şek

İhlâs olur çü ehl-i yakînin ibâdeti

Ahmed-i Dâî G 48/6

Hakk'a vuslat ve manevî kurtuluş ihlasla gerçekleşebilir (Ateş 2000: 535-536). İhlasın mânâsını anlamayıp, ibadetlerine karşılık bekleyen, riyakâr davranış ve hareketlerde bulunan sufiler, tavus kuşu da olsalar cennete giremezler:

İhlâsı koyup zerk iden ol sûfi-yi zerrâk

Kim bâl ü peri yok

Tâvûs ola ger komayalar uçmaga anı

Heyhât revâ mı

Ahmed-i Dâî Mst 44/8

İhlasa büyük önem veren şairler, ikiyüzlülüğe şiddetle karşı çıkmışlardır. Bakır, altın suyuna batırılmakla altın olamayacağı gibi, riyakâr sufiler de asla ihlas sahibi/muhlis olamazlar:

Sûfi zerk ile diler ki ola Haka muhlis-i hâs

Zer-i hâlis nicesi ide nühâsı temvîh

Ahmedî G 555/6

3. Riya

İkiyüzlülük, gösteriş demek olan riya, tasavvufta sırf Allah rızâsı için yapılması gereken amele, gösteriş katmak anlamında kullanılır. Gösteriş maksadıyla yapılan bütün davranışlarda kendini gösteren riyanın, kalpten sökülüp atılması zordur. Zira, başka bir renk ve şekilde kalpte yeniden yeşermesi ihtimali vardır. İhlâsa sahip olmakla riyaadan kurtulmak mümkün olabilir (Kuşeyrî 1999: 292; Ateş 2000: 535-536).

Tasavvufta, insanlara şirin görünmek için, riya ile yapılan amel ve ibadetler şirk sayılmıştır (Kuşeyrî 1999: 291. Kelâbâzî 1979: 149; Eraydın 2001: 163-164; Arendonk 1997: 942). Bundan dolayı riyaadan sakınılması tavsiye edilir: (Ahmedî G 369/8)

Zerk u *riyâ* çü şirk ü nifâk oldu Ahmedî

Bu iki şirkden dürişüp ictinâb it

Ahmedî G 75/8

İkiyüzlü davranışlar sergileyenlerin, kimseye yararları olmadığı gibi kendilerine de sıkıntı ve zahmet verirler: (Ahmedî G 171/7; Ahmed-i Dâî G 262/4)

İlm ü amelde hâsıl olan sa'ydır abes

Zühd ü *riyâda* fâyide yok cüz kuru ta'ab

Şeyhî G 4/4

İmana zarar veren ve insanın kendisine faydası olmayan riya yolu terk edilmelidir: (Nesîmî G 132/9, G 30/2)

İy *riyâlı* ameli assılı bilen sûfî
Gider ol fikri ki îmâna ziyândur bilürem
Şeyhî G 119/6

Zerk u *riyâ* tarîkına varma vü nefse uyma kim
Kimseye assı eylemez şol seferün ticâreti
Nesîmî G 418/8

Hakk'ı bulmak isteyen, yolunda en büyük ayak bağı/engel olan riyadan uzak durmalıdır:

Riyâyı ko Hak'ı bulmak dilersen
Riyâ durur Hak'un yolında pâ-bend
Ahmedî G 132/7

Hareketi, davranışı riya olanın, sözleri de gerçek olamaz. Bundan dolayı o kişinin sözüne inanmamalıdır:

Her kimün fi'li *riyâdur* ya sözü gerçek degül
Kavline inanma anun hîçe say ikrârını
Nesîmî G 443/6

İşi gücü daima riya olan sufinin sözüne uyulmaz:

Zerk u *riyâsı* çohdur sûfî sözine uyma
Niçün ki dâ'im işi tezvîr ile riyâdur
Nesîmî G 48/7

Riyakâr davranış ve hareketlerde bulunan riya ehlinin ibadetleri makbul olmadığı gibi kul da sayılmazlar:

Zerk ile kulum diyenler kul degül

Ehl-i zerkun tâ'atı makbûl degül

Nesîmî Mes 3/23

Sufilerin halka şeklinde dizilerek tesbih çekmeleri, riya harmanı yani riyakâr insanların bir araya gelerek meydana getirdikleri topluluk olarak yorumlanır:

Ba'zılar halka olup dâne-i tesbîh sayar

Sûfi ol zühd degül belki *riyâ* hırmenidür

Necâtî G 112/5

Kendisi riyaadan tevbe etmediği halde, sufinin insanlara tevbe tavsiye etmesi hoş bir davranış değildir: (Nesîmî G 4/9; Mihrî Hatun G 98/4; Necâtî G 224/5)

Bana tevb'itdürür sûfi hatâdan

Velîkin kendü tevb'itmez *riyâdan*

Ahmedî G 488/1

İşinde riya olmayan saf, temiz âşık, binlerce riyakâr sofudan daha üstündür: (Kadı Burhaneddin G 1300/1; Mihrî Hatun G 32/4)

Yigrek durur hezâr *riyâ ehli* sûfiden

Bir sâfi ışk eri kim işinde *riyâsı* yoh

Ahmedî G 116/3

Sufinin, riyasından kurtulmasının çaresi olarak, ilâhî aşkın sembolü olan şarap içmesi öğütlenir: (Ahmedî G 720/6, G 729/5; Şeyhî G 131/1; Mesîhî G 34/5)

Ahmedî mey içer ki bula halâs

Sûfînün zerki vü *riyâsından*

Ahmedî G 511/10

Tarîkat ehlinin zikir ve ibadetlerini yaptıkları ve barındıkları yerler olan hankah ve zâviyelerde kimi zaman rıyanın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır: (Mihri Hatun G 63/3; Ahmedî G 81/1)

Mescid ü zâviyede çünkü *riyâdur* sürülen

Pes niyâz itmege bir gûşe-i mey-hâne gerek

Ahmed-i Dâî G 122/5

Hânkâh içre *riyâ* ile dirilmek niçe bir

Varuban mey-hâneye Hakk'a tevekkül eylerem

Cafer Çelebî G 131/4

4. Kanaat

Kismetine/payına razı olma mânâsına gelen kanaat, tasavvufta yaşamak için zorunlu olan ihtiyaçların dışında kalan nefse ait arzulardan uzak durmak; yeme-içme ve oturan ev konusunda israfa gitmemek; aşırı kazanma hırsından kurtulmak demektir (Necmüddin Kübra 1996: 51).

Kanaatin hakikatını idrak ederek hayatını sürdüren dervişin evine bir iki gün misafir olanlar, fazla yiyecek bulamayacaklarından kanaate alışmak zorunda kalırlar:

Kıl *kanâ'at* bir ciger biryânını ma'zûr tut

Bir iki gün hâne-i dervîşe mihmânsın begüm

Cem Sultan G 219/2

Çalışmayı değil, hırsı ve bencilliği sınırlamak anlamında kullanılan ve tasavvufî dünya görüşünü ifade eden *bir lokma*, *bir hırka* sözü (Gölpınarlı

1977: 60-61), şiirlerde benzetme unsurları içinde kullanılır. Zülfün hırka olarak tasavvur edildiği beyitte, lokma, sevgilinin saçından hâsıl olan gam veya dudak olur. Dünyada insana bir lokma ve bir hırka yeter:

Zülfünde gam yediği kifâyetdür Ahmed'e
Lokmayla hırka buldı *kanâ'at* hemîn ola
Ahmed Paşa G 6/7

Zülf ü la'lin yâdına cânâ *kanâ'at* kılalı
Bana âlemde hemân bir lokma vü bir hırka bes
Cem Sultan G 135/8

Mutasavvıflar, hadis olarak da rivayet edilen “*Kanaat bitmez tükenmez bir hazinedir.*” anlamına gelen (*el-kanâ'atü kenzün lâ yefnâ/ kenz-i lâ yefnâ*) sözünü çok tekrarlamışlardır (Kuşeyrî 1999: 246). Bu söz, şairler tarafından da iktibas edilmek sûretiyle kullanılır. Hazineye benzetilen kanaatin bulunduğu yer, ferâgat köşesidir. Çok çalışıp o hazinenin hazinedarı olmalıdır. Genc-gencûr ve genc-künc cinasları dikkat çeker: (Karamanlı Aynî G 288/5)

Kanâ'at oldı Mesîhî çü kenz-i lâ-yefnâ
Dürüş ki olasın ol genc-i bâkîye gencûr
Mesîhî K 19/26

Buldılar künc-i ferâgatde *kanâ'at* gencin
Azlsüz izzet imiş uzleti dervîşlerün
Ahmed Paşa K 8/7

Kanaat, rûhî bir erdem olarak mutlu ve huzurlu yaşamının bir şartıdır (Çağrıçı 2001: 290). Saadet isteyenler kanaat etmelidirler:

Gamdan halâs olam dir isen bâde nûş kıl

Künc-i sa'âdet ister isen kıl *kanâ'atî*

Çâkerî G 114/2

Kanaat, hilat/kaftana benzetilir. Bu kaftanı giyip halvet köşesine çekilen, istiare yoluyla gönüllerin sultanı bir şeyh olarak tasavvur edilir. Onun eteği tutulmalı, gittiği yoldan gidilmelidir. Zira dünyanın manevî hazinesi onun yanındadır:

Künc-i halvetden şu kim geydi *kanâ'at* hil'atun

Tut etegün kim cihânun genci ol serverdedür

Şeyhî G 36/5

F. Diğer Kavramlar

1. Nûr

Işık, aydınlık, parlaklık gibi anlamları olan nûr, tasavvufta çeşitli şekillerde karşımıza çıkar.

Nûr, Allah'ın güzel isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biridir. Kur'ân'da, “Allah'ın, göklerin ve yerin nûru.” (Nûr, 24/35) olduğu belirtilir (Pakalın 1993: II/706; Uludağ 1996: 413). Allah'ın nûru, yeri ve göğü doldurmuştur. Nûr isminin tecellîsi her yeri kaplamıştır. Dolayısı ile söyleyen de söyleten de odur:

Bir agız kim diyese derd ile Allâh Allâh

Doldurur yiri göki *nûr* ile Allâh Allâh

Necâtî G 457/1

Sen degülsin söyleyen Hak'dur Nesîmî söyleten

Ol kim aydur hem zemîn ü âsumânun *nûrîyam*

Nesîmî G 242/27

Nûr, Allah'ın zâhir ismiyle tecellî etmesi yani tüm eşyanın sûretlerinde kendini gösteren İlâhî varlık anlamına da gelir (Pakalın 1993: II/706; Uludağ 1996: 414; Ceylan 2000: 258-259). Şiirlerde, insan yüzünde açık olarak görünen, beliren tecellî nûrunun varlığından söz edilir. Ancak o nûru görecektir göz lazımdır. Mânâ gözü kör olanlar, o nûru göremezler:

Nûr-ı tecellî ay kimi yüzünde zâhir görmişem

Ol nûrı görür her kişi kim gözleri bînâ imiş

Nesîmî G 200/11

Âlem-i gayb u şehâdetde yüzün görenler

Düşüben hayrete *zî-nûr-ı tecellî* didiler

Ahmedî G 135/2

Gözleri a'mâ olan *nûr-ı tecellî* ne bilür

Bu sözün şerhini bînâyâ sor a'mî ne bilür

Nesîmî G 98/1

Mûsâ'nın Tûr dağında Hakk'ı temaşa etmekten maksadı, tecellî nûrunu görmektir. Sevgilinin yüzünde görünen de bu nûrdan başka bir şey değildir:

Mûsâ *tecellî nûrunu* görmek temennâ eyledi

Maksûdı ma'lûm oldu kim Hak'dan anun dîdâr imiş

Nesîmî G 202/3

N'ola gaşy oldum ise hayret ile Mûsâ-vâr

Yâr dîdârı bu dem *nûr-ı tecellî* mi degül

Şeyhî G 106/6

İlâhî nûrdan kaynağını alan sevgilinin yüzünü, zühdü gözlerine perde olan sofular göremez:

Sûfi-i bî-din ki zühdi gözlerine perdedür

Görmeye cânân yüzün kim *nûrdan* perverdedür

Şeyhî G 36/1

2. Tecellî

Görünmek, açığa çıkmak ve zuhûr etmek gibi anlamları olan tecellî, tasavvufta gayba ait nûrların kalbe doğması ve görünmeyenin kalpte görünür hale gelmesi demektir. Tecellî kavramında daima gaybtan şuhûda, karanlıktan aydınlığa, belirsizlikten belirliliğe ve bilinmezlikten bilinirliğe bir geçiş söz konusudur. Tecellînin nasıl meydana geldiğini Allah'tan başka kimse bilemez. Gerçekte ise o, her an mütecellîdir/tecellî etmektedir. Onun tecellîleri hiçbir zaman kesilmez. Tecellînin zât, sıfat, ef'âl, âsâr, esmâ, Rahmânî, Rahîmî, rûhânî ve şuhûdî gibi çeşitlerinden de söz edilir (Serrâc 1996: 354; Kuşeyrî 1999: 168; Kâşânî 2004: 120-127; İsmail Ankaravî 1996: 339-340; Pakalın 1993: III/431-432; Levend 1984: 20; Onan, 1991: 31-35; Sevim 1997: 67; Eraydın 2001: 197-199; Uludağ 1996: 514-515; Ceylan 2000: 281, 353).

Tecellî kavramının geçtiği yerlerde genellikle Kur'ân'da anlatılan Mûsâ kıssasına da işarete bulunulur.⁵² Mûsâ, Hak'tan kendisini göstermesini

⁵² Konunun daha iyi anlaşılması için, Kur'ân'da anlatılan Mûsâ kıssası ilgili bazı âyetlerin mealllerini veriyoruz:

"Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana (kendini) göster (erini), seni göreyim!' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsın (len terânî), fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!' buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim." (A'râf, 7/143).

istemiş; Cenab-ı Hak da Tûr dağına tecellî edince, buna dayanamayıp kendinden geçmiştir. Mûsâ, Allah ile konuşmasından dolayı *Kelîm* ve *Kelîmullah* ünvanlarıyla da anılır.

Tasavvufa göre, kainatta her an Hakk'ın cemâl ve celâl tecellîleri aksetmektedir. Mutasavvıflar, aslında celâl tecellîlerinin cemâli göstermek için olduğuna inandıklarından, celâl ile cemâli birleştirmişler ve sadece cemâl tecellîlerinin hüküm sürdüklerini söylemişlerdir (Kuşeyrî 1999: 168; Tarlan 1998: 21; Eraydın 2001: 198). Celâl ve cemâl tecellîlerinden söz edilir. Dost, Hakk'a işaret eder. Hakk'ın cemâl tecellîleri karşısında sabr edilemez:

Kahr u celâl-i hecr ile yarıldı Tûr-ı cân

Sabr ola mı kılınca *tecellî* cemâl-i dost

Şeyhî G 12/2

Cemâli kisveti içre *tecellî* eylemesen

Celâli setr kılâyidi âbid ü ma'bûd

Kadı Burhaneddin G 1311/8

Mûsâ'nın İlâhî hitabı işittiği ve tecellînin gerçekleştiği yer olan Tûr, tasavvufta gönüle işaret eder (Kürkçüoğlu 1996: 137). Gönül, Tûr dağına benzetilerek tecellî edilen mahal olduğu anlatılır. Mûsâ, Tûr ve tecellî kelimeleri tenasüp içinde ele alınır. Şeyhî gönülün, tecellî nûrlarına tâkat getirdiğinden dolayı Mûsâ'nın Tûr'undan daha dayanıklı olduğunu söyler:

Vücûdun şehrini gez gör gönül Tûr'ında cân geldi

Münâcât itdi Hak ile *tecellî* gördi çün Mûsâ

Nesîmî G 9/5

"Hani Mûsâ, ailesine şöyle demişti: Gerçekten ben bir ateş gördüm (ânestü nâran). (Gidip) size oradan bir haber getireceğim, yahut bir ateş parçası getireceğim, umarım ki ısınırsınız!" (Neml, 27/7).

"Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından (Vâdî-i Eymen), (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım (innî ena'llâh). (Kasas, 28/30).

Bu gün bir meh gönül Tûr'ın münîr itdi *tecellâdan*

Sanasun hûrdur indi yire firdevs-i a'lâdan

Cem Sultan G 252/1

Bulmadın Mûsî hitâb-ı *len terânî*den cevâb

Pertev-i hüsnün *tecellîsine* gönlüm Tûr idi

Hamdullah Hamdî G 178/3

Nice tâkat getirmişdür bu envâr-ı *tecellâya*

Meger kim berk imiş yâ Rab gönüller Tûr-ı Mûsâ'dan

Şeyhî G 130/3

Mutlak güzelliğin bir anlık tecellîsinden dolayı Mûsâ kendinden geçmiştir:

Hüsnün *tecellisinden* Mûsâ gider özinden

Kimden gelür gör âhir müştâka *len terânî*

Nesîmî G 444/6

Hakk'ın dîdârını Mûsâ gibi gönülden arzu eden ve büyük bir iştîyak duyan ârifler, “*Rabbim, bana kendini göster; seni göreyim (Erînî).*” (A'râf, 7/143) diye niyaz ettikleri halde, tecellîye hayran olup kaldıklarından dîdârı görmeye muvaffak olamazlar: (Nesîmî G 185/4, G 427/5)

Dîdârını ider bu gönül Hak'dan ârzû

Gerçi bilür ki n'oldı *tecellîde* kûh-ı Tûr

Ahmedî G 195/6

İy tûr-ı Sînâ arza kıl beyzâ *tecellîsin* mana

Mûsâ bigi dîdârına müştâk u hayrân olmuşam

Nesîmî G 281/4

Mûsî-sıfat ana *erîni* çok didüm velî
Hayrân olup *tecelliye* dîdârı görmedüm

Ahmed-i Dâî G 214/2

Âşıklar, Hakk'ın dîdârını görmek isteyen Mûsâ gibi, “*Sen beni asla göremezsın. (len terânî)*” (A'râf, 7/143) hitabıyla karşılaşılır. Zira onun tecellîsine Tûr dağı bile dayanamamış ve paramparça olmuştur: (Kadı Burhaneddin G 706/10)

Tecellîsine Tûr tağı döyimez
Çü uşşâka hitâbı *len terândur*

Kadı Burhaneddin G 35/3

Şiirlerde tecellînin nûrdan ibaret olduğunu ifade eden nûr-ı tecellî terkîbine sıklıkla rastlanır. İnsan yüzü, tecellî nûruna mazhar olmuştur. Şair, tecellî nûrunun aksettiği sevgilinin yüzü karşısında, Mûsâ gibi şaşkınlıktan dolayı kendinden geçmiştir: (Nesîmî G 200/11, G 162/1, G 184/4, G 414/4, G 202/3; Ahmedî G 489/1, G 135/2, G 687/5; Ahmed Paşa G 216/5, G 229/1; Hamdullah Hamdî G 18/6)

Yüzün *nûr-ı tecellî* mazharıdur
Sözün tatlısı âb-ı kevseridür

Nesîmî G 113/1

N'ola gaşy oldum ise hayret ile Mûsâ-vâr
Yâr dîdârı bu dem *nûr-ı tecellî* mi degül

Şeyhî G 106/6

Yüzün ey reşk-i kamer *nûr-ı tecellâ* mı degül
 Boyun ey nûr-ı basar gayret-i Tûbâ mı degül
 Karamanlı Nizâmî G 71/1

Matla'-ı *nûr-ı tecellî* durur ol vech-i hasen
 Menzil-i hâtır-ı şeydâ durur ol çâh-ı zekan
 Ahmed Paşa G 237/1

Hakk'ın sanat eserlerinde tecellî nûru görünür:
 Zihî *nûr-ı tecellî* kim göründi sun'-ı Mevlîden
 Ki uçmak isteye görse melek firdevs-i a'lîden
 Şeyhî G 135/1

Göğsü putlarla dolu olan sufiler gibi gözleri hakîkate kör olanlar da,
 tecellî nûrunu göremezler: (Nesîmî G 154/1)
 Gözleri a'mâ olan *nûr-ı tecellî* ne bilür
 Bu sözün şerhini bînâyâ sor a'mî ne bilür
 Nesîmî G 98/1

Gözlerün *nûr-ı tecellî* göre mi sûfî senün
 Sînenün soffası sadrında sanemler doludur
 Ahmed Paşa G 103/4

Kadir ve Mirac gibi kutsal gecelerde tecellî eden nûr ile geceler
 aydınlanır:
 Kadr ile leyle-i Mi'râca berâber bu gice
 Ki *tecellîler* ile dîde münevver bu gice
 Cafer Çelebî G 181/1

Allah, gönüllere tecellî etmiştir. Diğer bir deyişle gönül, tecellînin vuku bulunduğu yerdir (Kürkçüoğlu 1996: 317): (Nesîmî G 249/3, G 22/29)

Tâ kıldı *tecellî* bu menüm gönlüme Allâh
Lutf eyle iy va'llâh
Fürkatda yanan cânuma vasl irdi be-dil-hâh
El-minnetü li'llâh

Nesîmî Mst 2/1

Şair, gönül hanesine tecellî ettiğinden beri, mutlak varlığın adını kan ile kapı ve duvarlara yazdığını ifade eder:

Sen *tecellî* kılalı dîl hânesinde kanıla
Âh şâhum yazaram ben her der ü dîvârda

Cem Sultan G 280/5

Ârifin gönlüne tecellî nûrları aksettiği zaman, gözüne cennet nimetleri bile görünmez olur:

Tâ ki girdi gönlüme *nûr-ı tecellî* pertevi
Çeşmüme hergiz görünmez hûr-ı cennât-ı na'îm

Nesîmî G 279/3

Allah, mutlak bir cemâle sahiptir. Dünyadaki güzellikler, onun cemâlinin tecellîsinden ibarettir. Göz ile görülen hüsünler, tasavvur edilemez bir ışıık kaynağının sadece bir alevinin yansıması gibidir (İsmail Ankaravî 1996: 339). Güzelliğin kaynağının İlâhî olduğu kanaati yaygındır: (Hamdullah Hamdî G 178/3; Ahmedî G 410/1; G 246/5, G 88/7; Ahmed-i Dâî G 209/4; Nesîmî G 53/6; Şeyhî G 28/1; CÇ.G 45/3, CS.G 76/5)

Hüsnün *tecellîsinden* düşdi cihâna şu'le
İy pertev-i Hudâyî sensin çü nûr-ı îmân

Nesîmî G 304/4

Yüzüne ehl-i nazar cennet-i a'lâ didiler

Hüsnüne pertev-i envâr-ı *tecellâ* didiler

Karamanlı Nizâmî G 16/1

Dünyada insan güzelliğinin en yüksek derecesine sahip olan Yusuf'a Hakk'ın nûru ve cemâli *tecellî* etmiştir:

Mîm melek sûretli dil-bersin ayâ bedr-i münîr

Hüsn-i Yûsuf'sun *tecellî* eyledi nûr-ı Hudâ

Nesîmî G 4/24

Cânânın bir anlık *tecellî*si, bin dünyadan daha değerlidir. Sevgilinin güzelliği *tecellî* etmese, âşığın âhı âlemi yakar:

Hamdi cânân *tecellisin* bir dem

Bin cihâna alursan aylakdur

Hamdullah Hamdî G 60/8

Tecelli itmese dil-ber cemâli geh gâhî

Yakardı âlemi odlara âşıkun âhı

Hamdullah Hamdî G 165/1

Hakk'ın zât *tecellî*sinin mutlak olanına (*tecellî-i Ulûhiyet*) Hz. Muhammed mazhar olmuştur (Eraydın 2001: 199). Hakk'ın nûrunun *tecellî*si, Hz. Peygamber olarak görünür:

Vücûdum şehrine girdüm dolu nûr-ı Hudâ gördüm

Ben ol nûrın *tecellisin* Muhammed Mustafâ gördüm

Nesîmî G 294/1

Tecellî kavramı şiirlerde güneş ve çiğ tanesi/şebnem ile birlikte de ele alınır. Güneşin doğuşu ve ışınlarını salması tecellî kavramıyla anlatılır. Mecazen Hakk'a işaret eden güneşin tecellîsi ile, çiğ tanesine benzeyen varlık mahv olur: (Hamdullah Hamdî G 8/1)

Varlığını ider gayb huzûrunda vücûdum
Şebnem nice mahv olmaya gün itse *tecellâ*
Ahmedî G 629/2

Niçe ki güneşe şebnem iden vücûdum mahv
Tecelli ider ise gözlerüme rü'yet-i dost
Ahmedî G 88/3

Tecellî, her şeyi kuşatan ve çepeçevre saran özelliğiyle denize teşbih edilir. Dünyada her an, tecellî hükmünü sürdüğü halde, deniz içindeki balığın, denizi anlayamadığı gibi insan da tecellî hakikatını tam mânâsıyla idrak edemez:

Cihânı *bahr-ı tecellî* muhîtdür cümle
Gören velî bilimez mâyı niteki mâhî
Hamdullah Hamdî G 165/2

Tecellî, İlâhî şarabın sunulduğu bir kadehe benzetilir. Tecellî kadehinden sunulan bir yudum mey, zühd ve takvadan üstün tutulur:

Sun ey sâkî mey-i bâkî yine *câm-ı tecellâdan*
Anun bir cür'ası yigdür bana bin zühd ü takvâdan
Hamdullah Hamdî G 130/1

Allah'ın, Mûsâ'ya Tûr dağında ateş şeklinde tecellî etmesine, telmihte bulunulur. Sevgilinin cemâline bakan âşıkları Mûsâ gibi belki ondan daha

fazla tecellî ateşine yanarlar. Mûsâ, tecellî, Tûr ve yanmak kelimeleri tenasüp oluştururlar: (Karamanlı Aynî G 174/2; Nesîmî G 324/2)

Bir kez cemâlüne nazar idem didüm şehâ

Mûsâ bigi *tecell*'odına yane yazmışam

Ahmedî G 432/5

Akdı gönlüm su gibi bir dil-berün dîdârına

Tûr-ı Mûsî'den beter yandum *tecellî* nârına

Çâkerî Mf 3

Görünmek, belirmek, tecellî etmek demek olan cilve tasavvufta, sülûk ehli ârifin gönlünde parıldayan İlâhî nûrlar ve Hakk'ın hüküm ve iradesinin tecellîsi anlamlarında kullanılır (Gölpınarlı 1977: 71-72; Uludağ 1996: 123).

Gönül, sevgilinin güzelliğin cilvelerinin belirdiği yerdir:

Gönül ki *cilve-gehidür* cemâl-i ma'şûkun

Gayûrdur kona mı gayriyi götürmeyecek

Necâtî Kt 53/1

Mutasavvıflara göre âlem, Hakk'ın nûrlarının cilveleri olup, çeşitli şekillerde görünen varlıklar, bu nûrların ışıklarından meydana gelmiştir (Uludağ 1993a: 1). İlkbahara benzetilen güzelliğin cilvesi ile yeryüzündeki cansız varlıklar can bulurlar:

Cilve itse nev-bahârı hüsnünün

Cân bula yirde ne varsa tâ cemâd

Ahmedî G 121/4

3. Feyiz

Feyiz, fazla suyun yatağından taşması, bir sırrın ifşa edilmesi; bağış, lütufkarlık gibi mânâlara gelir. Tasavvufta Allah tarafından, sâlikin bir gayret

ve çabası olmaksızın kalbine bir hususun verilmesi, varlıkların Hak'tan zuhûr ve tecellî etmesi anlamlarında kullanılır (Tj. De Boer 1997: 589-592; Eraydın 1995a: 513-514; Uludağ 1996: 192).

Allah sonsuz lütuf sahibidir. Her çeşit iyilik ve nimet ondan taşıp gelir. Sâlikin bir gayret ve çabası olmaksızın, kalbine bir hususun (bilgi, rûhî zevk hali) verilmesi feyizdir. Mutasavvıflara göre Hak'tan gelen feyiz, Hz. Muhammed aracılığıyla velîlere, onlardan da müridlere ve diğer insanlara ulaşır (Tarlan 1998: 98). Şeyhî'nin aşağıdaki beytinde lütuf şarabından istediği bir yudum feyzin, böyle bir feyiz olduğu söylenebilir. Sâki, tasavvufta mecazen saf vahdet âlemi olan lâhût âleminden feyiz veren, feyiz getiren demektir. Şair, her tarafı kaplayan ve herkesi mest eden feyizden kendisine de istemektedir:

Elâ ey sâki-i bâkî ki mest eyledün âfâkı

N'ola bir cür'a feyz itsen bize lutfun şarâbundan

Şeyhî G 133/7

Feyiz, varlığın zuhûr ve tecellî etmesidir. Vahdet-i vücûda göre, bir tek varlık vardır. O da Hakk'ın vücûdudur. Görünen varlıklar ise, bu tek varlığın görüntü ve tecellîleridir. Bunlar, belli bir kaynaktan çıkıp akan su gibi o varlıktan çıkıp akmaktadır. Herhangi bir kesintinin söz konusu olmadığı bu akışta, varlıklar her an kaynağına muhtaçtır. Her an ondan aldığı feyizle varlıkların devam ettirmektedirler. Bundan dolayı bir akışın eseri olan varlık da, İlâhî bir feyizden ibarettir (Kürkçüoğlu 1996: 140). Güneş, İlâhî feyiz kaynağı olan zât-ı İlâhî anlamında mecazen kullanılır. Güneşin ışınları, her an her zerreye ulaşıyorsa, dünyadaki canlılar da Hakk'ın feyziyle varlığını sürdürmektedir: (Nesîmî G 409/7)

Câm-ı Cemşîd oldu her şey sûretinden oy virür

İy güneş feyzün irişdi âlemün zerrâtına

Nesîmî G 365/9

a. Himmet

Meyil, arzu, istek, azim, kasd, gayret, çalışma gibi anlamları olan himmet, tasavvufta kendini veya başkasını kemale erdirmek için kalbin, arzulardan tecrit edilerek bütün gücüyle Cenâb-ı Hakk'a yönelmesi ve velînin teveccühü, tasarrufu ve olağanüstü işleri başarma gücü mânâsında kullanılır. Velînin hakiki mânâda himmet sahibi olabilmesi için fenâfillaha erişmesi lazımdır (İsmail Ankaravî 1996: 298; Sevim 1997: 68; Demirci 1998: 56-57).

Himmetin câzibesi, çekiciliği insanı kehrübâ gibi Hak yoluna çeker:

Kehrübâ gibi umaram ki beni Hak yolına

Cezb ide câzibe-i *himmeti* dervîşlerün

Cafer Çelebî K 3/18

Bir şeyhin himmeti ile isyandan kurtulmak mümkün olabilir:

Müzdine Akşemsedîn'ün vir salavât kıl du'â

Kurtarur isyândan ol seni *himmet* idicek

Mihrî Hatun G 85/7

Çınar ağacı, kişileştirilerek himmet sahibi bir derviş gibi tasavvur edilir:

Çınarun kadd-i yâre nisbeti var

Eli yufka velî hoş *himmeti* var

Necâtî G 86/1

Dervişlerin himmeti, kara toprağı kızıl altına çeviren bir kimya işlevi görür: (Necâtî G 2/8)

Himmet itse kara toprağı kızıl altun ider

Kîmyâ oldu meger *himmeti* dervîşlerün

Cafer Çelebî K 3/7

Himmet, yeryüzünde izine rastlanmayan, Hz. Peygamberi, (tasavvufî kaynaklarda ârifleri de) (El-Cilî 2002: 310) Mirac'ta Hakk'a götüren burak olarak hayal edilir: (Nesîmî G 238/5)

Cân *burâk-ı himmete* binmiş durur

Yir yüzinde olmaz ol atun izi

Kadı Burhaneddin G 702/5

Himmet, irfan meydanında atılan bir oka teşbih edilir:

O kim pertâb ider *himmet* okın meydân-ı irfânda

Geçürmez sa'y ile hergiz nişânı mâ-arefnâdan

Hamdullah Hamdî G 139/3

b. Nefes

Soluk anlamındaki nefes, tasavvufta ermişlerin soluklarıyla muhatapları üzerinde meydana getirdikleri manevî tesir demektir. Ateşini söndürmek için Allah'ın kalbe gönderdiği rüzgara/ferahlığa da nefes adı verilir (Sevim 1997: 66; Uludağ 1996: 403).

Uluların nefesinin kulağa girmediği kişilerden söz edilir. Bunların yeri, sıkıntı, eziyet ve belâ kafesidir:

Şu cân ki gûşuna girmez uluların *nefesi*

O âsinün yiridür mihnet ü belâ kafesi

Hamdullah Hamdî G 164/1

4. Gaflet

Boş bulunma, dalgınlık, dikkatsizlik, ihmal, yanılma demek olan gaflet, tasavvufta Hak'tan habersiz olmak, nefsin isteklerine uymak, zamanı faydasız geçirmek, dünya veya ahiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini takdîr edememek anlamlarında kullanılır. Gaflette olan kişilere gâfil veya ehl-i gaflet adı verilir (Gölpınarlı 1977: 129; Uludağ 1996: 197; Uludağ 1996a: 283).

Gaflet uykuya teşbih edilir (Uludağ 1996: 197). Gaflet uykusundan uyananlar Hakk'ı tanıyabilir ve Hak onlarla dost olur: (Nesîmî G 22/28, T 175; Şeyhî G 117/5)

Gaflet uyhusundan ol bîdâr olur

Hakk'ı tanır Hak anunla yâr olur

Nesîmî Mes 3/94

Gaflet insanı sarhoş eden şaraba benzetilir. Gafletle geçen gençlik günleri için hayıflanılır ve büyük üzüntü duyulur. Bu şarabı içenler, ayık olmazlar ve kendilerine gelemesler: (Nesîmî G 251/11, G 326/1, G 453/4)

Nûş-ı câm-ı *şarâb-ı gaflet* ile

Âh kim geçdi nev-bahâr-ı şebâb

Hamdullah Hamdî G 14/6

Hanı *gaflet şarâbından* bir ayık

Hanı esrüklerün bezminde hüş-yâr

Nesîmî G 110/10

Gaflet manevî hakikatlerin idrak edilmesine mani olan bir perdeye teşbih edilir:

Gel imdi ârif isen sen dahi temâşâyâ

Niçe bu *perde-i gaflet* gönülde gözde hicâb

Şeyhî K 15/17

Gaflet nasihatlerin kulağa girmesine engel olan bir pamuk olarak düşünülür (Hamdullah Hamdî G 90/4).

Gaflette olan kişilere gâfil denir. Dünya fani, geçici olduğu halde, gâfiller onu kalıcı olarak görmektedirler: (Hamdullah Hamdî G 78/5; Mesîhî G 45/7;

Karamanlî Aynî G 309/6; Nesîmî G 53/2, G 145/1, G 303/8; Şeyhî G 134/9; Kadî Burhaneddin G 1101/7)

Varlığı fânîdür iy *gâfil* bekâsuz dünyenün

Şol bekâsuzdan bekâ mümkün degül var isteme

Nesîmî G 386/12

5. Terk

Sözlük anlamı bırakma, vazgeçme demek olan terk, tasavvufta bir şeyden arzuyu kesmek, emelden geçmek mânâsında kullanılır.

Terk-i dünya (dünyayı terk), terk-i ukbâ (ahireti terk), terk-i hestî (varlığı terk) ve terk-i terk (terki terk) olmak üzere dört şekli vardır (Bayburtlugil 1985: 355; Levend 1984: 47; Uludağ 1996: 525).

Her sonbahar mevsiminde, hazan yeli estikçe altın sarısı yapraklarını döken ağaçlar, terk kavramını anlamak için insanlara güzel bir örnek sunarlar:

Atâ vü bahşîş ü *terki* ağaçdan öğrenelüm

Ki her hazân yili esdükçe zer nisâr idelüm

Ahmed-i Dâî G 111/5

Terk-i dünyadan maksat, bütün dünya nimetlerinden vazgeçmektir. Dünya, mâhiyeti gereği fani ve ölü gibi olduğundan terk edilmelidir:

Dünyâ çü fânîdür n'ola ger *terk* kılalar

Kim terk iderse cân u cihânı kerîm ola

Kadî Burhaneddin G 388/5

Zindeyisen *dünya-yı mürdeyi terk* itgil yara

Mürdeye meyl itmeye her ki cihânda zindedür

Kadî Burhaneddin G 615/5

Vefâsız olan dünyayı, süslü ve pahalı elbiseler giymek yerine derviş gibi nemed giyerek terk etmeye çalışmalıdır: (Karamanlı Aynî G 40/7, G 490/3)

Terk-i dünyâ kıl Nesîmî giyme atlas giy nemed

Kim bu dünyâ bî-vefâdur olmaya koldaşunuz

Nesîmî G 182/8

İnsan, kendisini sıkıntılara düşüren dünya sevgisini terk etmekle rahat ve huzura kavuşabilir: (Necâtî G 333/4)

Bu cihân sevgüsü cânı mihnet içinde düşer

Râhat-ı cân bende vardur kim *cihân terk* itmişem

Ahmedî G 421/8

İlâhî sevgili için, can ve dünya ile birlikte ahiretten de vazgeçilmelidir. Bunları terk edemeyenler, cânânı isteme konusunda birer iddiacı durumuna düşerler: (Ahmedî G 547/7; Kadı Burhaneddin G 478/3)

Cân ile dünyâ vü ukbâ her kim ol *terk* itmedi

Müdde'îdür sanma kim ol vara cânân isteye

Nesîmî G 398/3

Hak'ta fani olmak için sâlikin kendi varlığını terk etmesi lazımdır (terk-i hestî). Zira yârdan kişiyi ayrı düşüren, kendi varlığıdır. Varlığın terk edilmesiyle arada hiçbir engel kalmayacağından fenâfillah gerçekleşir: (Ahmedî G 68/6, G 116/7, G 421/2; Hamdullah Hamdî G 64/5)

Yârdan ayru düşüren kişiyi varlığı olur

Varlığın her ki ide *terk* bulur yâre sebîl

Ahmedî G 392/6

Cânân için, can terk edilmelidir. Masivadan uzak durulmalıdır. Cânân için canını terk eden Hallâc-ı Mansûr, terk hakikatını anlamak için iyi bir örnektir: (Şeyhî G 128/4, G 138/6; Ahmedî G 458/5; Nesîmî G 163/5)

Cânını terk eyle kim bu yolda cânân bulasın

Her ki cân virdi bu yolda buldı ol cânâneyi

Nesîmî G 406/2

Yârı diyen gerek kim ola gayrdan berî

Cânânı isdeyen kişiye *terk-i cân* gerek

Ahmedî G 356/2

Meydân-ı ışk içinde kim *cân terk* ider Mansûr olur

Gönlüm ene'l-Hak dir ise zülfünde ber-dâr eyleyem

Nesîmî G 286/4

Hakk'a vâsıl olmak için birer tâğût ve hicâb olan benlik ve senlik, terk edilmelidir: (Ahmedî G 274/15; Nesîmî Mes 3/62)

Benligi terk id ü gayra nazar eyleme kim

Hak olan yirde gerekmez k'ola hergiz tâğût

Ahmedî G 95/3

Senlik sana çün hicâb oldı

Senligüni sür kim gör ne yâr

Ahmedî G 274/13

6. Tecrîd

Sözlükte soymak, soyutlamak demek olan tecrîd, tasavvufta sâlikin zâhirini mal ve menfaatten, bâtınını karşılık bekleme anlayışından arındırması; kalp ve sırdan masivayı uzaklaştırması; yaptığı her şeyi sadece

Allah rızâsı için yapması ve bu uğurda hal ve makâmlara bile değer vermemesi anlamlarındadır. Dünyayı terk eden ve onunla ilgisini kesen hal sahiplerine de tecrîd ehli denir (Sevim 1997: 67; Üzgör 1995: 278; Kelâbâzî 1979: 167; Onan, 1991: 186; Uludağ 1996: 516).

Tecrîd, şiirlerde çeşitli tasavvur ve benzetmelere konu olur. Necâtî, tac ve kabadan vazgeçilmedikçe tecrîdin olamayacağını ifade eder. Zira tecrîdden söz edilebilmesi için dünya ile ilgili her şeyden uzaklaşmak lazımdır. Beyitte *tâc u kabâdan geçmek* tabiri ile, ünlü mutasavvıflardan İbrahim Edhem'e telmihte bulunulur (Çavuşoğlu 2001: 56): (Hamdullah Hamdî G 182/2)

Şol ki *tecrîd* olımaz tâc ü kabâdan geçemez

Halka-i bezm gibi ehl-i safâdan geçemez

Necâtî G 224/1

Allah'tan başka her şeyden (gayr/masiva) kendini tecrîd eden ve gam çöllerinde dolaşan Mecnûn, örnek olarak gönüle teklif edilir (Tolasa 2001: 70):

Gayrdan *tecrîd* ol ey dil gam beyâbânında kim

Perde-dâr-ı sırr-ı Mecnûn dâmen-i sahrâ yeter

Ahmed Paşa G 88/3

Tecrîd, denize ve inciye teşbih edilir. İlk beyitte gavvâs istiaresi ile sâlikin tevhid incisini elde edebilmesi için nefis elbisesini çıkarması gerektiği belirtilir. İkincisinde, tecrîd incisini elde eden kişinin, gam ve keder denizine dalmasına gerek kalmadığı söylenir:

Gevher-i tevhîd ele girsün disen gavvâs-vâr

Nefs tonın çiharup *tecrîd deryâsında* yüz

Ahmedî G 278/5

Çün girdi Necâtî elüne *gevher-i tecrîd*
 Şimden girü sen gussaya talmağa sebeb ne
 Necâtî G 492/8

Tecrîd bir bağa teşbih edilir. O bahçeye girebilmek için rûhun, cesed duvarı engelini/kaydını terk etmesi yahut aşması gerekir:

Çâr dîvâr-ı cesed kaydını terk eyleyelüm
Bâğ-ı tecrîde bu gün gül gibi handân gidelüm
 Necâtî G 357/5

7. İlm-i Ledün

Hakk'ın katından doğrudan doğruya, vasıtasız gelen bilgiye ledün ilmi adı verilir. Bütün ilimlerin Allah katından geldiğine inanan mutasavvıflar, şer'î ve zâhirî ilimlerin, melek ve resul aracılığı ile gelmesinden dolayı, aracısız olarak doğrudan Hak'tan gelen ilhama da ilm-i ledün demişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen, "*Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*" (Kehf, 18/65) âyeti, ilm-i ledün için dayanak teşkil etmiştir. Kehf sûresinin 60-82 âyetlerinde ayrıntılı bir şekilde Mûsâ ile Hızır kıssası anlatılır. Burada, Hızır'a verilen ilmin Mûsâ'ninkinden başka bir ilim olduğu; Mûsâ'nın bilgisinin, olayların görünüşü (zâhiri) ile ilgili hususları bilmek ve o bakış açısı ile değerlendirmek iken Hızır'ın, işlerin arka planını, görünmeyen kısmını (bâtınını) bilmek şeklinde olduğu ifade edilmiştir (Erünsal 2003: LXXII; Pakalın 1993: II/357; Uludağ 1992a: 188-189; Uludağ 1996: 264, 335; Cebecioğlu 1997: 393, 471, 472).

Mûsâ ile Hızır kıssasının anlatıldığı Kehf sûresinin 60-82 âyetlerinin içinde yer alan 70. âyetinin bir kısmına, şu beyitte iktibas edilerek yer verilmiştir. İktibas edilen "*Felâ tes'elnî an şey'in*" âyeti, "*Eğer bana tabi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma.*" anlamındadır. Âyette bu sözü, Hızır, Mûsâ'ya hitaben söylemektedir. Bundan dolayı beyitte, Hızır üstad, Mûsâ ise tilmiz (öğrenci) olarak tasavvur

edilmiştir. Beyitte, ledün ilminde bilgi sahibi olan Hızır'ın sözlerini, öğrenci gibi düşünülen Mûsâ'nın, hiçbir şey sormadan dinlemesi gerektiği dile getirilir:

Ledün ilminde ol Mûsâ felâ tes'elni 'an şey'in

Sözi bu Hızr-ı üstâdun budur gûş eyle iy tilmîz

Karamanlı Aynî Trc 56/12/7

Kur'ân'da anlatılan (Kehf, 18/60-82) ve mutasavvıfların Hızır'ın sahip olduğu ilm-i ledüne delil olarak gösterdikleri üç olay, şu beyitte şairane yerleştirilmiştir. Bu olaylar şu şekilde özetlenebilir: Hızır'ın, Mûsâ ile bindikleri gemiyi delmesi, rastladıkları bir erkek çocuğunu öldürmesi ve yıkılmak üzere olan bir duvarı doğrultması yani tamir etmesi. Hızır'ın, yolculuk boyunca Mûsâ'dan soru sormamasını istemesine karşılık, Mûsâ dayanamayıp her olaydan sonra, niçin böyle yaptığını sormuştur. Sonunda, olayların görünmeyen taraflarını bilen yani ledün ilmine sahip olan Hızır, yaptıklarının açıklamasını yapmıştır. Buna göre, arkalarında bulunan ve zengin gemileri gasbeden bir kralın, içinde bulundukları gemiyi de gasbetmesi ihtimaline karşılık, yolcuları fakir olan bu gemiyi yaralamakla, onları yağma etmekten kurtarmış, böylece yoksul insanlara iyilik etmiştir. İyi bir mümin olan anne ve babasına karşı ileride azgınlık ve nankörlük yapacağını bildiğinden, erkek çocuğunu öldürerek, anne ve babasının manevî hayatlarını tehlikeden kurtarmıştır. Yıkılacak duvarın altında ise iyi bir insan olan bir babanın, iki çocuğuna bıraktığı hazine bulunmaktadır. Duvarı yıkılmaktan kurtarmakla, iki yetim çocuğa babaları tarafından bırakılan hazineyi ulaştırmış olur. Bu motifler, tasavvufî anlamda sâlikin içinde tahakkuk edecek terakkinin belli aşamalarını sembolize etmektedir:

Buna *ilm-i ledün* dirler bununla Hızr hark itdi

Bununla bildi ol kenzi bununl'öldürdi oğlanı

Karamanlı Aynî K 57/20

Ledün ilminin kazanılması gerektiği tavsiye edilir:

Ayniyâ *ilm-i ledün* kesb it gözetme devleti

Câhilün câhı nedür câhile vü câhına yuf

Karamanlı Aynî G 264/7

Ledün ilmini arzu edenin, Hızır gibi sıfatlara sahip olması lazımdır:

İlm-i ledün taleb kılan teşne Hızır-sıfât gerek

Câm-ı ezelden esriyen âb-ı hayât umar nedür

Nesîmî G 124/9

Necâtî Bey, divanında *Na't-ı Ali* başlığı altında yazdığı bir kasidede (s. 21-22) ve bir gazelde tekrar ettiği şu beytinde, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden ledün ilmini öğrendiğini (Çavuşoğlu 2001: 50; Uludağ 1992a: 188), bundan dolayı onun bu ilmin kâşifi olduğunu söylemektedir:

Esselâm ey kâşif-i *ilm-i ledün*

Esselâm ey cümle bürhân esselâm

Necâtî G 349/2

8. Kuş Dili

Lahutî âlemin adetâ rûhânî kuşları konumunda olan temkîn ehli sufilerin, cem'de yaşadıkları halleri, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacakları şekilde geliştirdikleri sembolik dile kuş dili adı verilmiştir. *Kuş dili* nitelemesinin temelinde, Kur'ân'da Hz. Süleyman ile ilgili anlatılan şu âyetin bulunduğu ifade edilir: "*Bize kuş dili öğretildi.*" (Neml, 27/16). Bazı mutasavvıf şairler, şathiyeleri ve genel olarak alışılmamış sembollerin kullanıldığı tasavvufî şiirleri kuş dili olarak nitelemişlerdir (Kurnaz 2001: 29).

Kuş dilini, gönül ehli olanlar bilirler. Bundan dolayı bu dili öğrenmek isteyenler, önce tâlib olmalıdırlar:

Kuş dilidür işbu dil
 Anı bilür ehl-i dil
 Tâlib olup sen de bil
 Gel bana gel gel bana

Karamanlı Aynî Mrb 58/41

Vahdet ehlinin bildiği kuş dili, ehli olmayanlara anlatılmamalıdır. Çünkü bu kişilerin yanlış yorumlama ihtimali vardır:

Hatt u hâlün Mantıku't-Tayr oldı ehl-i vahdete
Kuş dilin sen tercemân itmek diler sen itmegil

Nesîmî G 228/3

Nefsin zorluklarını çözebilmek için kuş dili iyi bilinmelidir:

Ohı bulardan berü gel *kuş dilün*
 Hall idesin tâ ki nefsün müşkilün

Nesîmî Mes 3/112

Kuş dilini bilen, edepsizlik edip “Bu dili, Davud ve Süleyman da bilmez.” şeklinde konuşmamalıdır:

Kuş dilini bildünse dahı bî-edeb olup
 Dime k'anı Dâvûd u Süleymân da bilmez

Ahmedî G 276/8

Kuş dilini Süleyman Peygamber bilir:

Hiç kimse Nesîmî sözünü keşf idebilmez
 Bu *kuş dilidür* bunu Süleymân bilür ancag

Nesîmî G 213/7

Bazı beyitlerde ise, kuş dilini Süleyman Peygamberin de bilemeyeceği söylenir:

Dâ'î ne bilür işbu sözün sırrını her şahs
 Bir *kuş dilidür* bu ki Süleymân dahı bilmez
 Ahmed-i Dâî G 109/7

Fehm eyle Nesîmî bu sözün ma'nisini kim
 Bu *kuş dilidür* bunu Süleymân dahı bilmez
 Nesîmî G 195/7

9. Şathiye

Sufilerin cem' (fenâfillah, zâtî tevhid) makâmını yaşarken sekr halinde söyledikleri, bu makâmın hakikatlerini remzî olarak anlatan söz ve şiirlere şathiye adı verilir (Kurnaz 2001: 35).

Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı, şathiye konusunda yazdıkları önemli ve kapsamlı eserde, Nesîmî divanındaki 86 numaralı şu gazeli şathiye örneği olarak vermişlerdir (Kurnaz 2001: 83-84):

Yüzüne ehl-i nazar sûret-i Rahmân didiler
 Ohıyanlar bu kelâmullâhı Kur'ân didiler

Seb'a-hân hâfıza sordum ki kaşun ile gözün
 Hak ile bâtlı fark idici Furkân didiler

Hat ile ârızına hâzin-i cennât-i na'îm
 Huld ü firdevs-i berîn ravza-i Rıdvân didiler

Leblerün çeşmesine Hızr u Sikender Dârâ
 Zemzem ü kevser ile çeşme-i hayvân didiler

Leb-i la'lün şekerinden bal utandı eridi
 Seni Şîrîn-i zamân Husrev-i hûban didiler

Dür-i dürc-i leb ü dendânına sarrâf-ı cihân
 La'l ü yâkût u güher-bâr-ı dür-efşân didiler

Sıbgatu'llâhi ve men ahsenü Hak'dan yüzine
 Ârif ol sıbgaya hem sıbga-i Sübhân didiler

Müntehâ sidre boyun kâmeti şimşâd-ı sehî
 Ki boyun sidresine serv-i hırâmân didiler

İndi gökden yüzine levh-ı zümür-rüd hat ilen
 Her ki bildi bilene Mûsî-i İmrân didiler

Yüzün üstünde saçun cem'-i perîşân kimidür
 Âşıkın gönline mecmû'-ı perîşân didiler

Âşık ol âşık u bil mantık-ı ışkun dilini
 Mü'mine Nûh-ı necât kâfire tûfân didiler

Ekrimü'd-dayfe emânet didi peygamber-i Hak
 İzzet itgil bu gün ol nutka ki mihmân didiler

Men arefni tanıyan nefsüni ol kimsenedür
 Bildi Rabbini anun adını insân didiler

Secde kıl mescidi bul sâcid ü mescûdını bil
Kim ki topraga sücûd itmedi şeytân didiler

Muhkem âyât u delîl ü ruh-ı vechü'l-hasene
Ki Nesîmî sözine hüccet ü bürhân didiler

İncelediğimiz divanlarda yer alan şu beyitler de şathiye görünümü arzederler. Zira, ilk beyitte *“eşyanın mantığına ve insan aklına aykırı, saçma gibi görünen bir anlatım”* sergilenmiştir. İkincisi ise devriye özelliği göstermektedir (Kurnaz 2001: 40, 58):

Bir kılın kıymetini her kime sordumsa anı
Genc-i Kârûn ile bin mülk-i Süleymân didiler
Nesîmî G 87/4

Yedi atâyla dört anaya virdi izdivâc
Kim doğa üç oğul hayavân ma'den ü nebât
Şeyhî Trk 1/1/3

10. Tevellâ-Teberrâ

Tevellâ, birini dost tutma, dost edinme; teberrâ ise uzaklaşma, uzak durma, çekilme, düşman bilme anlamındadır. Tasavvufta Hz. Peygamberi ve ehl-i beyti sevmek, onları sevenleri sevmek, onların yolunda olmak, onlara uymak tevellâ; onları sevmeyenleri, onlara kötülük ve haksızlık edenleri de sevmemek teberrâdır (Gölpınarlı 1977: 337-338; Uludağ 1996: 532).

Aşağıdaki ilk beyitte tevellâ kılmayanlara, başlarına büyük bir belâyı alacaklarından dolayı tevellâ tavsiye edilir. İkinci beyitte Ahmedî, sevdiğinden dolayı kendine melâmet ettiklerini, bundan dolayı (Hakk'ı, Peygamberi veya Ehl-i beyti sevmeyenlerden) teberrâ ettiğini söyler. Nesîmi son beyitte, teberrasız tevellânın hata olduğunu belirtir. Diğer bir ifade ile önce teberrâ sonra tevellâ edilmelidir: (Karamanlı Aynî G 6/3)

Tevellâ kıl i miskîn Nesîmî

Tevellâ kılmayanlara belâdur

Nesîmî G 55/9

Seni sevdigüme ider melâmet

Teberrâ seni sevmezden *teberrâ*

Ahmedî G 40/4

Teberrâ kılmayınca yoh *tevellâ*

Teberrâsız tevellâlar hatâdur

Nesîmî G 55/8

11. Kîl u kâl

Dedi kodu demek olan kîl u kâl, tasavvufta zâhir ilmi anlamında kullanılmaktadır (Uludağ 1996: 314).

Aşağıdaki ilk beyitte akıl ve fehim, ikincisinde ise zâhir ilmiyle meşgul olan müderris ve tahsîl kelimelerine yer verilmesiyle tasavvufî anlam ağırlık kazanır. Zâhir ilminin, manevî hadiseleri anlayıp yorumlayamayacağı söylenir:

Vehm idemez sîretün nakşını akl u fehmler

Şerh idemez sîretün lutfını *kîl u kâller*

Ahmedî G 244/4

İy müderris çünki sen tahsîl-i cânân itmedün

Kîl u kâl içre kalup sen eyleme nâ-çâr bahs

Mihri Hatun G 11/3

12. Heyûlâ

Felsefe ve kelâm terimi olarak da kullanılan heyûlâ, tasavvufta sûretlerin, kendinde ortaya çıktığı bâtinî şeye denilir (Levend 1984: 48; Uludağ 1996: 235; Cebecioğlu 1997: 350).

Heyûlâ ile birlikte genellikle sûret kelimesine de aynı beyitte yer verilir. Şiirlerde heyûlâdan, sûretlerin meydana geldiği düşüncesi işlenir: (Nesîmî G 169/6; Cafer Çelebî K 20/2; Karamanlı Aynî M 56/5/1; Ahmedî G 135/6)

Te'emmül it ne san'atlar olur peydâ anâsırdan

Tefekkür it ne sûretler gelür zâhir *heyûlâdan*

Ahmedî G 484/2

Çü nakş eyledi ol Hâlık bu sûretde *heyûlâsın*

Misâl eyledi diyesin ana firdevs-i a'lâsın

Kadı Burhaneddin G 102/1

IV. BÖLÜM

TASAVVUFÎ AÇIDAN BAKILAN KONULAR

A. Nefis

Arapça *nefese* kökünden türeyen nefis/nefis, bir şeyin varlığı/kendisi, kişi, can, rûh, bir şeyin bütünü/gerçeği, kan, insan cesedi, beden, herhangi bir şeyin özü, iç yüzü ve cevheri, azamet, izzet gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılan bir kelimedir.

Kur'ân'da zâtullâh, insan rûhu, kalp, insan bedeni, insan bedeninde bulunan ve ona kötülük emreden cevher gibi mânâlarla yer alır.

Tasavvufî düşüncede, nefsin ne olduğundan çok onun nasıl terbiye edilip güzel huylarla donatılabileceği konusu üzerinde durulmuştur. Mutasavvıflar nefis sözünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını, ne de ortaya konulmuş kalıbı (cismi) kastederler. Onların amacı, kulun kötü özellikleriyle yerilen huy, fiil ve davranışlarıdır. Kin, kibir, öfke, cimrilik, haset, tahammülsüzlük gibi. Bu özellikler, kulun günahları ve dine aykırı davranışları gibi iradesine bağlı olarak kazandıkları ile yerilen ve hoş karşılanmayan kötü huyları olmak üzere iki grupta değerlendirilir (Kuşeyrî 1999: 181; Altıntaş (Tarihsiz): 53-57; Ögke 1997: 13-16; Cebecioğlu 1997: 545).

1. Nefsini Bilen Rabbini Bilir

Hadis olup olmadığı tartışmalı, Hz. Ali'ye ait olarak da gösterilen “*Men arefe nefsehû fekad arefe Rabbhû/Nefsini bilen Rabbini bilir.*” sözü, tasavvuf ehli arasında çok yaygın olarak tekrarlanır. “*Nefsini bilen*” yani, kendisini acz, noksan, bilgisizlik ve yokluk ile bilen; “*Rabbini bilir*” yani, Rabbini kudreti, yüceliği, kemâli, bilgisi ve varlığıyla bilir (Gölpınarlı 1977: 252). Tasavvufta

önemli bir yeri olan bu söze, Nesîmî divanında çok sayıda yer alır: (Nesîmî Mes 3/67, Mes 1/23, Mes 3/155, G 376/12, G 25/18, G 202/5, G 95/13, G 437/7, G 352/3, G 311/22, G 170/2, G 124/5, G 17/6)

Nefsüni her kimse kim tanıdı ol Hakk'ı bilür

Ârif-i Rab oldu ol kim tanıdı buldı sebât

Nesîmî G 26/14

Nefsüni bilendür ki yakîn Rabbini bildi

Hak'dan bu makâmâta iren bil ki velîdür

Nesîmî G 108/2

2. Nefs-i Emmâre

Nefsin, *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mülhime*, *nefs-i mutmainne*, *nefs-i râziyye*, *nefs-i marziyye*, *nefs-i kâmile/zekiye* olmak üzere yedi makâmı vardır. Bunlardan sadece nefs-i emmârenin incelenen şiirlerde yer aldığı tespit edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de (Yusuf, 12/53) de işaret edilen nefs-i emmâre (kötülükleri emredici nefis), dünyaya karşı eğilimlerle doludur. Kibir, hırs, haset, cehalet, zulüm, şehvetlere esir ve kötülüğe meyilli olma gibi gerçekten kötü veya şer kabul edilen sıfatlara sahiptir. Riyâzet ve mücahedeler bu nefsi kontrol altına almak için yapılır (Altıntaş (Tarihsiz): 56-58; Uludağ 1996: 405; Ögke 1997: 84-86; Cebecioğlu 1997: 545). Nefs-i emmâre, ölünceye kadar sîneden gitmez. İnsan, nefsin kötülükleri karşısında zor durumda kalabilir. Son beyitte şair, emmâre nefsin kötü isteklerine uymadığını belirtir:

Cüdâ olmadı sînenden Necâtî *nefs-i emmâre*

Bu rûşen oldu kim kâfir ebed çıkmaz cehennemden

Necâtî G 392/7

Nefs-i emmâre katı Ca'fer'i ayakda kodı
 Dest-gîr ola meger kuvveti dervîşlerün
 Cafer Çelebî K 3/17

Fânî cihâna kalmadık *emmâre nefse* uymadık
 Aldandılar aldanmadık bu dünyâ mekr ü âline
 Nesîmî G 376/2

3. Nefsin Özellikleri

Divanlarda nefsin çeşitli özelliklerinden bahsedilir.

Nefis, insanın en büyük düşmanıdır.⁵³ Düşmanın bulunduğu yerde de savaş kaçınılmazdır. Kötü sıfatları sebebiyle askere/orduya benzetilen nefse, *lâ ilâhe illallâh* kelime-i tevhid zikri ile karşı konulmalıdır:

Askerî kimi eger *nefsün çerisin* basasın
 Şübhe olmasun ki sensün pâdişâh-ı dü serâ
 Nesîmî G 5/14

Nefs ile ger kazâ kıalarsan çek
 Hançer-i *lâ ilâhe illallâh*
 Şeyhî K 1/20

Kâfir olarak nitelendirilen (Ceylan 2000: 251-255) nefsin isteklerine uymaktansa, ateşte yanmak daha iyidir:

⁵³ Tasavvufî kaynaklarda konu ile ilgili şöyle bir rivayetten bahsedilir: Peygamber, "Düşmanlarının arasında en azılı olan düşmanın, iki yanın arasında (ve bedeninin içinde) bulunan nefsidir." buyurmuşlardır. Peygamber, "En küçük cihaddan en büyük cihada dönmüş bulunmaktayız." deyince, "Ya Resûlallah en büyük cihad nedir?" diye soruldu. Buyurdular ki: "Dikkat edin, o nefis mücahededir." Peygamber, nefis mücahedesini gazadan üstün tutmuştur. Zira onun meşakkati, savaşın ve gazanın meşakkatından daha fazladır. Buna ek olarak da heva ve hevese muhalefet etmek, nefsi kahrelemek cidden büyük bir iştir. Allah'ın Davud'a, "Nefsine düşman ol, ona düşman olmak sûretiyle de bana dost ol. Zira ona düşman olmakta benim dostluğum vardır." dediği anlatılır (Kuşeyrî 1999: 181; Hücvirî 1996: 310-321; Altıntaş (Tarihsiz): 62).

Kâfir-i nefsün elinden gel oda gir iy gönül

Ger şehîd olmag dilerse çün Hüseyin-i kerbelâ

Nesîmî G 1/11

Bazı insanlar, yalancı olarak vasıflandırılan nefsin arzularına uyarak bütün dünyayı kucaklamaya çalışmakta ve Allah'ı unutmaktadır:

Yalancı nefse uymuşsun kucarsın dünyeyi niçün

Meger Hakk'ı unutmuşsun ki oldun dünyeye mâ'il

Nesîmî G 226/5

Uğursuz olarak tarif edilen nefisten uzak durulmalıdır. Yoksa insanı çeşitli zorluklarla karşı karşıya bırakır ve onu mahrumiyetlere atar: (Nesîmî G 170/7)

Hubût-ı âlemi gördün anun mi'râcına sa'y it

Irag ol *nefs-i şûmundan* sana hırmân ider ihdâs

Karamanlı Aynî M 56/5/2

Nefis hırslı/hırs gösteren/harîs bir özelliğe sahiptir. Ona uymak cahillerin işi olabilir:

Nefs-i harîse uymak nâdânların işidir

İşin nedür gör âhır fikr eyle olma nâdân

Nesîmî G 326/2

Nefis, noksan ve kusurlu bir yaratılışa sahiptir:

Nefs nâkıs durur özün görme

Tâ meger ola kâmile iresin

Kadı Burhaneddin G 830/7

İnsan, inatçı olan nefsi riyâzet ile ıslah ettiği zaman, gerçek yiğitler gibi meydanda rahat bir şekilde dolaşabilir:

Riyâzet ile bu *nefs-i şemûsı* ıslâh it

Yegâneler gibi istersen alasin meydân

Cafer Çelebî K 26/48

4. Nefsin Terbiyesi

Mutasavvıflar az yemek, az içmek, az konuşmak, az uyumak ve sürekli ibadet etmek sûretiyle yani riyâzetle nefsi terbiye etmeye ve ahlakı güzelleştirmeye çalışırlar. Özellikle aç kalmaya özen gösterirler (Hücvirî 1996: 314). Şu beyitte, nefsin açlık ve kanaat ile terbiye edilmesine işaret edilir. Bu sayede gaybın sırlarına da erişmek mümkün olabilir:

Nefsüni ten hânesinde çek kanâ'at küncine

Kim seni esrâr-ı gayba irgüre bu açlık

Mihri Hatun G 79/3

Şu dünya yolcuğunda, insana her hangi bir fayda sağlamayan nefsi, kötü istek ve arzularına uymayarak terbiye etmeye çalışmalıdır:

Zerk u riyâ tarîkına varma vü *nefse* uyma kim

Kimseye assı eylemez şol seferün ticâreti

Nesîmî G 418/8

Dünyada izzet isteyen kişi, nefsini terbiye etmelidir. Nefsi hakîr, hor görüp aşağılamakla izzet sahibi olunabilir:

İzzet istersen Nizâmî *nefsüni* hor eyle kim

Nefsüni hor eylemekden buldı izzet her azîz

Karamanlı Nizâmî G 41/7

5. Nefsin Öldürülmesi

Mutasavvıflar yaptıkları mücahede ile nefsi öldürmeyi en büyük görev saymışlardır. Nefsi öldürmek ile, nefsin kendisini yok etmeyi değil, eğilimlerinden kaynaklanan kötü huyları düzeltip denetim altına almayı kastetmişlerdir (Hücvirî 1996: 321; Ögke 1997: 52-56). Eğer nefis öldürülmez yani onun kötü isteklerine uymaya devam edilirse, sonsuza kadar ateşte yanma durumuyla karşı karşıya kalınacaktır: (Nesîmî G 231/4; Kadı Burhaneddin G 70/4)

Uyma şeytâna *nefsüni öldür*

Odlara yakma tâ-ebed cânı

Nesîmî G 431/8

Ahmedî taht-ı hilâfetde ol ola Dâvûd

Ki *öldüre nefsüni* kim ol durur ana Câlût

Ahmedî G 95/7

6. Nefsin Benzetildiği Unsurlar

Nefis şiirlerde çeşitli unsurlara benzetilmiştir. Tasavvufun henüz sistemleşme aşamasına gelmediği, özellikle *zühed dönemi* olarak adlandırılan ilk dönemde yaşayan sufiler, nefsin maddî olduğunu düşünüp, tilki, köpek, yılan ve fare gibi çeşitli somut varlık olarak tasavvur etmişlerdir (Ögke 1997: 52).⁵⁴ Nefsin köpek, ejdeha ve eşek gibi çeşitli hayvanlara benzetilmesinde bu anlayışın etkisi görünür:

Nefs iti ile birlige yitüp şarâb-ı nâb

Akl ile ey Necâti bular çok savaşıdılar

Necâtî G 142/5

⁵⁴

Bu konuda şöyle bir rivayet anlatılır: “Bir gün eve girdim. Yerimde yatmış sarı renkte bir köpek gördüm. Mahalleden gelen bir köpek sanmıştım ve kovmak istedim, ama eteğimin altına girdi ve kayboldu. (Anladım ki nefis iti imiş!)” (Hücvirî 1996: 320).

İy Necâtî eyledüm *nefs ejdehâsını* zebûn
 Mâr-gîr-i dehr içün tiryâkdür cismüm benüm
 Necâtî G 346/5

İşk-hâhunam veger ne tuhmedür
Nefs eşegi arpadan her sâl ü mâh
 Kadı Burhaneddin G 288/9

Nefis, kurban edilecek bir hayvan olarak da düşünülür. Riyâzet bıçağı ile kesilip atılmalıdır. Nefsin, yerilen ve kötölenen huylarının, güzel olduğu vehmine kapılması veya kendisinin bir değeri bulunduğuna, başkaları tarafından kadrinin bilinmesi gerektiğine inanması gizli şirk sayıldığından (Kuşeyrî 1999: 181), aşağıdaki beyitte geçen *şirk* kelimesi daha iyi anlaşılır hale gelmektedir. Nefsî arzuların terk edilmesiyle vahdete erişilebilir:

Şirkden arınuban vahdet bulayım dir isen
 Var riyâzet bıçağıyla *nefsi kurban* idü yüz
 Ahmedî G 278/4

Binek hayvanına (matıyye) benzeyen nefsin dizginleri iyi kullanıldığı zaman, sahibini istenen menzillere ulaştırabilir (Hücvirî 1996: 321):

Yürür *matıyye-i nefsüm* yolunda sürçe düşe
 İrürse menzile tan mı tapun çü reh-berdür
 Hamdullah Hamdî G 38/5

Nefis, elbiseye (ton) benzetilir. Tevhid incisini elde edebilmek için, nefis elbisesini çıkarmak lazımdır:

Gevher-i tevhîd ele girsün disen gavvâs-vâr

Nefs tonın çıharup tecrîd deryâsında yüz

Ahmedî G 278/5

B. Dünya

İçinde yaşadığımız kozmik varlığın adı olan dünya, tasavvufta insanın ölümden önceki hayatıyla ilgili eğilimleri, amaçları ve arzularının bütünü mânâsında kullanılır. İnsanı Hak'tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şey mal-mülk, makâm-mevki, şan-şöhret, hırs ve menfaat dünya kavramına dahildir. Mutasavvıflar dünyanın geçiciliğinden, ona gönül verilmemesi lüzumundan bahsetmişler; Hakk'a giden yolda önlerine çıkan dünyayı en büyük engel olarak gördüklerinden onu sürekli yermişlerdir (Uludağ 1994: 24).

1. Mahiyeti ve Özellikleri

Dünya, sürekli bir değişim ve başkalaşım içindedir. Kararsızlık, onun başlıca özelliğidir. Bundan dolayı dünyaya uymamak daha iyidir: (Karamanlı Nizamî G 23/7; Necâtî G 523/4; Kadı Burhaneddin G 138/3)

Dünyâ çü kalbdür ana uymasa yigirek

Kim nefsine uyar ise nakdı züyûfadur

Kadı Burhaneddin G 541/4

Ko gurûrı zâhidâ *dünyâ degüldür ber-karâr*

Ne sen îmân ile kalursın ne oğlan ile ben

Necâtî G 402/6

Dünya kısa bir süre kalınacak bir misafirhanedir (İmam Gazâlî 1989: III/468-491; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 73; Tarlan 1998: 396). İnsanlar ise burada konaklayan yolculardır. Misafirhane her gün gelip gidenlerle dolup boşalır. Gelenler gider. Kimse burada sonsuza kadar kalıcı değildir: (Ahmed Paşa Mf 31)

Dâr-ı dünyâ bir misâfir-hânedür kim her gelen

Âh şâhum yazdı gitti safha-i dîvârına

Necâtî G 504/2

Dünyâ ribâtında çün yolcu konuksın bugün

Tanla göçüp gidicek kala yerinde ribât

Ahmed-i Dâî G 260/6

Dünyâ ribât-ı köhnedür ya'ni ki mihmân-hânedür

Kimse mukîm olmaz ana mihmân gelür mihmân gider

Karamanlı Aynî G 192/2

Dünya fani/geçicidir, bekâsı yoktur (İmam Gazâlî 1989: III/468-479; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 74-80; Tarlan 1998: 342; Schimmel 2001: 117-118). Geçici olan bir şeye bakmamalı ve gönül vermemelidir. Onu sevmemeli ve terk etmelidir. Bu düşünce, bir çok şiirde tekrarlanır: (Ahmedî G 429/6; Çâkerî G 22/1, G 12/2; Kadî Burhaneddin G 1305/7, G 1231/7, G 211/2, G 417/3, G 295/5; Nesîmî Mst 3/3, T 254, G 259/9, G 161/3, G 161/9, G 326/14, G 400/3, G 394/4, G 263/13, G 371/9; Necâtî G 153/1; Vasfî G 87/2; Karamanlı Aynî G 192/1)

Dünyâ çü fânîdür n'ola ger terk kılalar

Kim terk iderse cân u cihânı kerîm ola

Kadî Burhaneddin G 388/5

Fânî cihâna bahma geçer ömri sevme kim

Ömrün zevâli var u cihânın bekâsı yoh

Nesîmî G 33/10

Dünya hayatı, göz açıp kapayıncaya kadar geçecek bir zaman dilimi, bir an hatta yok denecek kadar kısadır (İmam Gazâlî 1989: III/479): (Nesîmî G 20/5; Kadı Burhaneddin G 496/8, G 870/1)

Cihân bir dem durur gerçek dimişler

Velîkin hemdem-i ayn-ı ademdür

Necâtî G 192/2

Bir hayal yahut bir rüya gibi algılanan ve kısa bir süre kalınacak dünya için *yalancı dünya* (Uludağ 1994: 25) tabiri kullanılır:

Çün bu *yalancı dünyenün* âkıbeti fenâyimiş

Geç kamudan Nesîmî tek bahma anun bekâsına

Nesîmî G 382/10

Âriflerin yanında, dünyanın zerre kadar bile değeri yoktur (İmam Gazâlî 1989: III/469-470). Mikdâr, hem değer, kıymet anlamında hem de teraziye gelmeyecek kadar küçük şey anlamında tevriyeli kullanılarak dünyanın, hem manen hem de maddeten kıymetinin olmadığı söylenmek istenir: (Nesîmî Mes 1/34)

Ârif katında *dünyenün mikdârı yohdur zerrece*

Mîzâna çek mikdârını gör kim ne bî-mikdâr imiş

Nesîmî G 202/13

Dünya vefâsızdır (Tarlan 1998: 578). Vefâsız olana gönül vermek ise hatadır: (Karamanlı Aynî G 367/3; Kadı Burhaneddin G 875/2; Şeyhî G 197/5; Necâtî G 499/5)

Yâ Rab *dehr-i dûn* nicesi *bî-vefâyımıŝ*
 Mekkâr u hîle-ger sitem ü pür-cefâyımıŝ
 Şeyhî Trc 5/1/1

Gönül verme *cihâna bî-vefâdur*
 Gönül vermek ana ayn-ı hatâdur
 Nesîmî G 161/1

Dünya alçak ve aşağılık (denî/dûn) bir mahiyete sahiptir. Yalancı, sahte ve süslü nakışlarla doludur. Dünyanın görünüşteki güzelliği insanı aldatmamalıdır: (Şeyhî K 7/25; Avnî G 55/7; Nesîmî G 363/7, G 326/9; Ahmed-i Dâî G 122/7, G 203/4, G 164/8; Kadı Burhaneddin G 1305/7)

Dünyâ-yı denî kim doludur nakş-ı muzahraf
 Aldamasın igende seni hüsn ü behâsı
 Şeyhî K 6/7

İnsanları hileleri (mekr) ile aldatmaya çalışan dünyanın hilelerine karşı dikkatli olunmalıdır (İmam Gazâlî 1989: III/451-476; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 74-77): (Nesîmî G 363/1; Ahmed-i Dâî G 63/3; Şeyhî Trc 5/1/1)

Fânî cihâna kalmaduk emmâre nefse uymaduk
 Aldandular aldanmaduk bu *dünyâ mekr ü âline*
 Nesîmî G 376/2

Hakîkatın ince sırlarını bilenler, gaddar, zâlim ve hâin gibi sıfatlara sahip olan dünyayı (İmam Gazâlî 1989: III/476-477) elden bırakmışlardır: (Nesîmî G 387/8, G 209/1, G 100/1)

Kim ki bildi bu ince esrârı
Koydı elden *cihân-ı gaddârı*

Nesîmî Mes 2/13

2. Terk Edilmesi

Tasavvufî anlayışta dünyanın terk edilmesi esas olup, “*Dünya seni terk etmeden sen dünyayı terk edesin.*” denir (Eşrefoğlu Rûmî 2003: 74, 84. Tarlan 1998: 474). Necâtî, hüner gösterdiği aşağıdaki beytinde, gerçek hünerin dünyada her ne varsa onu terk etmek olduğunu söyler. Canı sıkıntılara düşüren dünya sevgisini, rahata kavuşmak için de terk etmelidir. Gerçek arkadaş olmaktan uzak olan vefâsız dünyayı, o terk etmeden önce, insan izzetle terk etmelidir: (Nesîmî G 398/3, G 281/1; Kadı Burhaneddin G 541/2, G 478/3; Şeyhî G 84/1)

Dünyâda her ne var ise *terkindedir* hüner
Sanma ki mâl üstüne kef geçmedür kemâl
Necâtî G 333/4

Bu cihân sevgüsü cânı mihnet içinde düşer
Râhat-ı cân bende vardur kim *cihân terk itmişem*
Ahmedî G 421/8

Terk-i dünyâ kıl Nesîmî giyme atlas giy nemed
Kim bu dünyâ bî-vefâdur olmaya koldaşunuz
Nesîmî G 182/8

Bir gün gelecek ki, ne ömür ne mülk ne de dünya kalacaktır. Her şey elden gidecektir (Eşrefoğlu Rûmî 2003: 72, 84. Tarlan 1998: 359). Öyle ise bu dünyaya aldanıp, ona gönül vermemelidir: (Nesîmî G 226/6, G 369/3; Çâkerî G 2/4)

Ne ömr-i Hızr kalısar ne mülk-i İskender
Cihâna virme gönül aldanup sakın zinhâr
 Çâkerî G 13/3

3. Benzetildiği Unsurlar

Dünya şiirlerde çeşitli unsurlara teşbih edilmiştir.

Dünya bir kocakarıya (pîre-zen/acûz/acûze/avret/karı) benzetilir. O, asırlarca yaşayan, gerçek kadın güzelliğini kaybeden, yalancı güzelliklere sahip olmasına rağmen çeşitli hilelerle erkekleri aldatan bir kocakarıdır (İmam Gazâlî 1989: III/451-481; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 74-76. Uludağ 1996: 155). Ona karşı dayanan insan, gerçek erdir. Bundan dolayı dünyaya gönül vermemelidir. Çünkü o, sayısız genç ve yaşlı insanı kolları arasında öldürmüştür. Gönül ehli olanlar, dünyanın gerçek yüzünü bildiklerinden onu boşarlar: (Karamanlı Aynî G 341/4; Şeyhî K 6/10; Nesîmî G 363/5; Mesîhî G 217/6; Necâtî G 216/5, G 499/5, G 164/5, G 449/8, G 564/7)

Sakın baglama ey Hamdî gönül *dünyâ acûzına*
 Ki kolin boynuna anun niçe pîr ü cüvân asmış
 Hamdullah Hamdî G 85/5

Ehl-i dilden çü cihân boş olısdur yarın
 Benden ol *pîre-zen-i dehr* bu gün boş olsun
 Necâtî G 430/6

Cân ile *cihân acûzesine*
 Bildünse bu remzi vir talâkı
 Şeyhî Trc 3/IV/9

Mümin için dünya bir zindan gibidir (İmam Gazâlî 1989: III/453). Hakk'ı özleyen gönüller, bu zindana benzeyen dünyada fazla kalmak istemezler:

Mü'mine Hak *dünyeyi zindân* didi
 Mü'mine çoh kılmaya zindânumuz
 Nesîmî G 189/9

Dünya, Hakk'a giden yol üzerinde kurulmuş tehlikeli bir tuzak (Eşrefoğlu Rûmî 2003: 77; Tarlan 1998: 609; Schimmel 2001: 117) olarak da hayal edilir:

Şular kim yazın u kışın yemezler dâne-i teşvîş
 Bırakmazlar gönül kuşun bu *dünyânun tuzagına*
 Nesîmî G 394/7

Şair şu beyitte dünya varlığını, sabahleyin çok kısa bir süre içinde görünüp kaybolan çiğ tanesine benzetir. Bu dünyaya şebnem gibi gelinir, çok kısa bir süre kalınır ve gidilir:

Bu *dünyâ varlığını* şuna benzedür gönül
 Ki subhgâh vaktine *şebnem* gelür gider
 Kadı Burhaneddin G 1220/3

Dünya, gölgeye benzetilir. Gölge, durur zannedilir ama o gerçekte hareket halindedir. İnsan, gölgeyi yakalamaya çalıştıkça kaçır, ama yakalamaya çalışmazsa ve ondan kaçsa, o peşinden gelir (İmam Gazâlî 1989: III/469-480; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 85). Bu özelliği sebebiyle erenler, dünyaya bakmamışlar ve ondan kaçmışlardır:

Erenler bu dünyâyâ kılmaz nazar
 Bunda akı var gişi kılmaz karâr
 Bu *dünyâ kölge* durur kovar kaçsan
 Bir gişi ki kaçır andan ol kovar

Kadı Burhaneddin T 1418

Bir tarlaya hangi ürün ekilirse, hasat mevsiminde o biçileceği/elde edileceği için (İmam Gazâlî 1989: III/493; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 75), tarlaya benzetilen dünyada da, sonucun kötü olmaması için, isyan tohumları ekilmemelidir:

Hâsılı çün *mezra-ı dünyânun* oldu gam bana

Yıllar ile agladı hâlüm görüp âdem bana

Avnî G 3/1

Çün her ne kim ekersen anı biçersün âhır

Dünyada ekme anı kim adı oldu ısyân

Nesîmî G 326/3

Dünya, deniz olarak tasavvur edilir.⁵⁵ Ten gemi, ömür ise yelkenlerdir. Bu denizde çok iyi yüzücü olmalıdır. Aksi takdirde çetin dalgalar karşısında çok zor durumda kalınabilir:

Ten gemidür bu *cihânda* ömr kurmuş bâdbân

Bu denizde âşinâ bilmeyene yohdur amân

Kadı Burhaneddin G 1314/1

Dünya, leş (cîfe/murdâr) gibi olumsuz bir sıfatla da anılır (İmam Gazâlî 1989: III/458-469; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 76, 83; Tarlan 1998: 300). Onun isteklileri ancak köpekler olabilir. Bundan dolayı, sâdık âşıklar bu dünyanın yüzüne bakmazlar: (Nesîmî G 300/5, G 300/1, G 389/5, G 380/6, G 394/6, T 2)

⁵⁵

Lokman'ın oğluna şöyle dediği rivayet edilir:

“Oğulcağızım, *dünyâ* derin bir deryâdır. Çok kimseler burada boğulmuştur. Bu deryâda boğulmaktan kurtulmak için senin gemin takva ve Allah'a saygı, yatağın iman, yelkenin Allah'a tevekkül olsun ki, batmaktan kurtulabilesin. Yoksa kurtuluş zordur.” (İmam Gazâlî 1989: III/467).

Müzekki'n-Nüfûs adlı eserde de şu bilgilere yer verilir:

“Dünya bir derenin derin suyuna benzer ve dünya ehli gemiye benzer. Madem ki gemi suyun içinde dursa, suyu ne kadar artarsa, gemiye ziyan vermez, gerekse deryâda olsun. Her tarafa gemi yürür, maksada vâsıl olur. Amma çünkü geminin içine su girse, ol gemi doldu, derhal battı, gark oldu.” (Eşrefoğlu Rûmî 2003: 93).

Cîfedür dünyâ anun tâlibleri adı kilâb
 Olma kelb anun kim oldı adı murdâr isteme
 Nesîmî G 371/8

Âşık-ı sâdık isen bakma bu *dünyâ* yüzine
 Ki hümâ-himmet olan konmaya *murdâr* olana
 Necâtî G 459/4

Dünya, insanı öldürebilecek özelliklere sahip zehirli bir yılan olarak da düşünülür (İmam Gazâlî 1989: III/483; Eşrefoğlu Rûmî 2003: 96). Efsûn okuyarak onu terk etmeye çalışmalıdır:

Bu *dünyelik* didükleri *yılandur*
 Ana terk itmegile ohi efsûn
 Kadı Burhaneddin G 1306/5

C. Âlem

Alâmet ve nişan koymak anlamındaki *alm* yahut bilmek mânâsındaki *ilm* kökünden türetilen âlem, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden ve onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir.

Kavram olarak, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını karşılar. Kur'ân-ı Kerîm'de kainatı ve özel olarak insanlar topluluğunu ifade eder. *Rabbü'l-âlemîn* terkihiyle zikredilerek Allah'ın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanır.

Tasavvufta Allah'tan gayrı herşeye âlem denir. Vahdet-i vücûd esasına göre, sadece Allah mevcut olup âlem, onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. Çok çeşitli âlemlerin varlığından söz edilmiştir (Bolay 1989: 357).

Allah'ın âlemlerin sırrına vâkıf olduğu ve kainatın her halini bildiği ifade edilir:

Sen bilürsin kâ'inâtın hâlünü

Cümle *âlem* sırrına âgâhsın

Nesîmî G 341/2

Mutasavvıflara göre âlem son derece geniştir. Yeryüzü ve gökyüzünde, Allah tarafından idare ve terbiye edilen sayısız yaratık vardır. Bu genişliği ifade etmek için on sekiz bin âlemden söz edilir. Ayrıca bütün varlık âlemi şu on sekiz temele dayandırılır: Dokuz felek, anâsır-ı erbaa (hava, su, toprak, ateş), mevâlid-i selâse (bitki, hayvan, cansız), insan ve insan-ı kâmil. Bu on sekiz sayısı, Arapların son sayısı olan bin ile çarpılınca on sekiz bin eder (Uludağ 1989: 360-361; Cebecioğlu 1997: 571). Âşıklar, aşkına şahid olarak on sekiz bin âlemi gösterirler. İnsanın sırrını bilenler, on sekiz bin âlemin remzini bilip anlayabilirler: (Ahmed Paşa G 132/6)

On sekiz bin âlemi şâhid getürdüm ışkuna

Çâre bulmadum rakîb-i münkirün inkârına

Necâtî G 504/3

Âdemün sırrın bilenler âdemün

Bildi remzin *on sekiz bin âlemün*

Nesîmî Mes 3/147

Tasavvufî anlayışa göre, âlem-i kübrâ (büyük âlem) kainat, âlem-i suğrâ (küçük âlem) ise insandır. Kainat insanın büyük nüshası, insan kainatın küçük nüshasıdır. Hatta insanın iç âleminin dış âlemden daha geniş olduğunu dikkate alan mutasavvıflar, ona büyük âlem, kainata ise küçük âlem demişlerdir. “*Yerlere ve göklere sığmayan Allah'ın mûm'in kulunun kalbine sığması*” gerçeği de bu genişliği ifade eder (Ceylan 2000: 170-171; Pakalın 1993: I/49-50; Uludağ 1996: 40). Aşağıdaki beyitte iki âlem de dile getirilir:

Âlem-i kübrâ vü sugrâ hem vâzi' u hem şerîf
 Âlemem hem halkıyam gam-hâriyam mesrûriyam
 Nesîmî G 242/24

Mânâ âlemi, misâl ve rûhâniler âlemi; sûret âlemi ise gözle görünen şekillerin teşkil ettiği âlemdir (Uludağ 1996: 40). Mânâ âlemi saraya benzetilir. Orada her şeyin sîreti birdir. Sûret âleminin sırlarını anlamak için ise tefekkür edilmelidir:

Yine hâbumda dün gice musavver cism ü cân gördüm
 Görindi *âlem-i ma'nâ* sarâyında ıyân gördüm
 Karamanlı Aynî G 335/1

Muhtelif olmuş bularun sîreti
Âlem-i ma'nâda birdür sîreti
 Nesîmî Mes 3/97

Gel sûretinün sırrını hacc it adedince
 Ol mahrem-i esrâr
 Kim *âlem-i sûret* yolunun hac seferidür
 Fikr eyle amelde
 Nesîmî Mst 1/3

İdrak edilir olup olmadıklarına göre âlem, şehadet ve gayb olarak da adlandırılır. Kur'ân'da, "*Allah gaybı ve şehadeti bilir.*" (Tevbe, 9/105; Haşr, 59/20) denilmiştir. İnsanın duyu organları ile bilemeyeceği ve akılla kavramayacağı varlık âlemine gayb âlemi, insanın bilme alanına giren varlık âlemine de şehadet âlemi adı verilmiştir (Uludağ 1996: 39). Aşağıdaki beyitte gayb ve şehadet âleminde sevgilinin yüzünü görenlerin, hayrete düşerek onun tecellî nûrundan yaratıldığına şahitlik getireceği ifade edilmiştir:

Âlem-i gayb u şehâdetde yüzün görenler

Düşüben hayrete zî-nûr-ı tecellî didiler

Ahmedî G 135/2

Âlemin derecelerine göre, süflî ve ulvî âlem gibi çeşitli isimler verilmiştir. Melekût ve ceberût âlemine ulvî âlem, cismanî ve maddî âleme süflî âlem denilmiştir. Süflî âlem unsurlar âlemi, ulvî âlem ise felekler âlemi anlamında da kullanılmıştır (Uludağ 1996: 40). Şu tuyugda ulvî ve süflî âleme birlikte yer verilmiştir:

Mustafâ medlûl ü Âdem dâl imiş

Dâl ü medlûl Mustafâda hâl imiş

Âlem-i ulvî vü süflî kâl imiş

Kim ki bildi özini Abdâl imiş

Nesîmî T 119

Divanlarda sıklıkla rastlanan *iki âlem* ifadesi ile, içinde yaşanan *şu âlem/dünya* ve ölümden sonra yaşanılacak olan *öteki âlem/ahiret* kastedilir. Âşık, ârif ve dervişlerin dünya ve ahirette biricik maksadı Hakk'a kavuşmaktır. Onların nazarında başka sevgiliye yer yoktur:

Bana maksûd *iki âlemde* sensin

Ki sensin cennet ü cennetdeki hûr

Nesîmî G 71/4

İki âlemde maksûdum visâlündür visâlün gel

Ki vaslundur bu dervîşün murâdı şehir-i yârından

Nesîmî G 324/10

Ârif gözetmeye *iki âlemde* gayrı yâr
 Ger arz ola na'îm-i ebed hûr u ayn ile
 Şeyhî G 160/4

Ulûhiyet makâmı ve İlâhî isimler mertebesi anlamında kullanılan âlem-i can/can âlemi tabirine (Uludağ 1996: 40) de şiirlerde rastlanır:

İy *âlem-i cân ü cân-ı âlem*
 Hoşdur kademünde âl-i Âdem
 Şeyhî Trc 3/V/1

Aşağıdaki beyitte yer verilen can âlemi terkîbi ile mecazen elest meclisi (Tolasa 2001: 331) kastedilir:

Cân âleminde derdün ile mübtelâ iken
 Halk olmamışdı âleme derd ü belâ henüz
 Ahmed Paşa G 118/3

D. Gönül

Farsça *dil* ve Arapça *kalp* kelimeleriyle de karşılanan gönül, insanı vahdete eriştirecek olan manevî idrak merkezidir; insanın manevî varlığıdır (Gölpınarlı 1977: 134-138. Tarlan 1998: 47; Çelebioğlu 1998: 585-598; Kurnaz 1996: 150-152).

Gönül, Allah'ın evi ve manevî bir Ka'be olarak telakki edilir. Ka'be, Hz. İbrahim tarafından yapılan bir binadır; onun adıyla ve onun makâmı olarak anılır. Fakat gönül, Allah'ın nazar ettiği bir yerdir. Yere göğe sığmayan Allah, kulunun gönlüne sığmıştır. Bundan dolayı, mutasavvıflara göre gönlün kıymeti çok büyüktür (Çelebioğlu 1998: 586; Gölpınarlı 1977: 137; Kurnaz 1996: 152; Uludağ 1996: 297). Divanlarda, Ka'be ile ilgili bazı âdet ve inanışlar da söz konusu edilir. Ka'be ziyaret edilmelidir. Zira orası İbrahim'in

makâmıdır. Burada, belli kurallar çerçevesinde Ka'be'nin çevresini dolanmak demek olan tavâf yapılır. Ka'beyi tavâf etmenin sevabı ise çoktur. Safâ kelimesi tevriyeli kullanılır. Hem zevk, iç temizliği hem de Mekke'de hac esnasında ziyaret edilen bir tepenin adı anlamındadır: (Nesîmî G 208/3, Trc 1/V/2; Necâtî G 565/3; Cem Sultan G 138/6)

Gel gönül Ka'besin ziyâret kıl

Ki olupdur makâm-ı İbrâhim

Ahmed Paşa G 188/3

Ger gönül Ka'besine gir ki safâlar bulasın

Ger tavâf eyler isen tâ'ife-i uşşâkı

Ahmed-i Dâî G 121/4

Tavâf-ı Ka'benün gerçi sevâbı çohdur iy Mevlâ

Gönül Allâh evidür çün tavâf itmek anı evlâ

Nesîmî G 9/1

Gönülüm Çalab evidür yöni ol yola kavîdür

İki dünyâ bir cevîdür bu kanına kananı gör

Kadı Burhaneddin G 834/3

Gönül, Mûsâ Peygambere tecellînin gerçekleştiği yer olan Tûr dağı olarak da düşünülür (Çelebioğlu 1998: 590; Kurnaz 1996: 152). Mûsâ ile ilgili kıssaya da telmih yapılır; vuku bulan tecellî nûrlarına karşı gönüllerin sağlam olduğu ifade edilir: (Nesîmî G 9/5; Cem Sultan G 252/1)

Bulmadın Mûsî hitâb-ı len terânî'den cevâb

Pertev-i hüsnün tecellîsine gönülüm Tûr idi

Hamdullah Hamdî G 178/3

Nice tâkat getirmişdür bu envâr-ı tecellâya
 Meger kim berk imiş yâ Rab gönüller Tûr-ı Mûsâ'dan
 Şeyhî G 130/3

Gönül, Rahman isminin tecellî ettiği yer ve onun arşıdır. Allah'ın "*kalp yufkalığı*" mânâsındaki Rahman ismiyle gönül arasında bir münasebet vardır. Gönül yaygın olarak "*rahmet ve yumuşaklık*" anlamlarında kullanılır (Kurnaz 1996: 151):

Arş-ı Rahmân didi nebî gönüle
 Çünkü gördi gönülde cândur söz
 Nesîmî G 179/5

Dil-i hakîkî o kim *müstevâ-yı Rahmândur*
 Yaraşa Hamdî o kalbe dinilse arş-ı azîm
 Hamdullah Hamdî G 114/8

Gönül aynaya teşbih edilir. Ayna, ışığı aksettirdiği gibi gönül de İlâhî isim ve sıfatları en mükemmel şekilde yansıtır. Ayna binlerce olsa bile, aynı ışıktan aydınlanmışlarsa aksettirdikleri binlerce ışık, tek bir ışığın akisleridir. Bütün mahlukat da mevcudiyetini tek bir İlâhî kaynaktan alır (Çelebioğlu 1998: 591). Necâtî Bey şu beytinde, gönlün ayna olduğunda hiçbir şüphenin olmadığını ve son derece kesin olduğunu belirtir:

Dil ki ayne'l-yakîn âyinedür
 Şeksüzün oldı mazhar-ı eşyâ
 Necâtî G 7/4

İlâhî güzelliğin tecellîsi gönül aynasında görünür: (Mesîhî G 215/2; Karamanlı Aynî G 6/2, G 113/1; Avnî G 12/1, G 52/5; Cafer Çelebî G 214/1; Necâtî G 513/2)

Dilersen göresin âyîne de ay

Gönül âyînesinden hüsnine bak

Cem Sultan G 173/6

Güzelliğin tecellî etmesi için gönül aynasının temiz, saf olması gerekir. Mûsâ gibi âşık olan gönüllere Hak kendini gösterir: (Ahmedî G 616/2; Cem Sultan G 29/2; Necâtî G 48/4, G 207/5)

Mûsâ tek eger âşık isen *gönlini* arıt

Sâf olmayacak *âyine* dîdâr ele girmez

Nesîmî G 177/9

Gönül aynasının masiva kirlerinden arındırılması gerekir. Bundan dolayı dervişler, gönülde Hak'tan başka bir şeye yer vermeyip gönül aynasını temiz tutmaya gayret gösterirler: (Necâtî G 279/6; Adnî G 28/5; Mihrî Hatun G 25/20)

Âşînâlık yüzün açdıkca *gönül gözgüsini*

Gayrdan pâk kılar gayreti dervîşlerün

Ahmed Paşa K 7/11

Eskiden gümüşten yapılan aynalar, sürekli silinmez ve parlatılmazsa zamanla paslanıp kararır. O haliyle de sûretleri iyi göstermezdi. Gönül aynasının da temizlenmesi, cilalanması ve parlatılması gerekmektedir. Bu aynı zamanda, vahdet olan gönül üzerindeki kesret tozlarının temizlenmesi anlamına gelmektedir (Çelebioğlu 1998: 590-592). Gönül aynasını temizlemek için, mürşidin sembolü olan sâkinin elinden aşkın remzi şarabı içmek ve büyük bir samimiyet ve aşk ile gözyaşı dökmek gerekir:

Mey-i sâfîyi nûş eyle safâ-yı la'l-i sâkîden

Ki *dil âyînesi* jengine bundan yig cilâ olmaz

Cem Sultan G 123/2

Gönlümü ışkundan özge nesne saykal itmedi
 Neçe kim saykal alur *âyîneler* jeng-pâreden
 Nesîmî G 299/11

Eşk-i çeşm ile yumayınca *gönül âyînesin*
 Gün bigi anı kaçan sâf ü mücellâ göresin
 Ahmed Paşa G 229/9

Gönül, mürşid, derviş ve sâlik gibi tasavvufî tiplere de benzetilmiştir. Mürşid veya dervişe benzetilmesi, saçların giyilen hırkaya ve elde taşınan asâya, çekilen gamın ise yenen lokmaya teşbihi sebebiyledir. Sâlik olarak hayal edilmesi ise, sâlikin seyr ü sülûk denen manevî yolculuğunda, bazan mahv bazan isbat gibi çok değişik durumlarla karşılaşmasından dolayıdır (Tolasa 2001: 324). Beyitlerde, tasavvufla ilgili kelimelerin tenasübü dikkat çeker. İkinci beyitte, dervişlerin hayat biçimini anlatan *bir lokma bir hırka* deyimine de yer verilir: (Cafer Çelebî K 25/17)

Dil mürşidine hayâl-i zülfün
 Hem hırka vü hem asâdur ey dost
 Ahmed Paşa G 19/4

Dil zülf-i siyâhunda gam yemege kâni'dür
Dervîşe hemân besdür bir lokma vü bir hırka
 Ahmed Paşa Mf 4

Levh-i hüsnünde hatın geh mahv ü geh isbât olur
 Benzer ol *dil sâlikinün* sûret-i a'mâlidür
 Ahmed Paşa G 49/4

Gönül, her tarafı kaplaması, uçsuz bucaksız ve sınırsız oluşu gibi özellikleriyle denize teşbih edilir (Çelebioğlu 1998: 589; Kurnaz 1996:152). Gönülün, vahdet denizi olarak tasavvur edildiği şu beyitte, dalgalar da kesreti simgeleri: (Kadı Burhaneddin G 564/1, G 1196/1)

İy Nesîmî çünkü *gönlün vahdetin deryâsıdur*

Yidi deniz kubbesine mevc uyan deryâ imiş

Nesîmî G 207/7

Aşkın istiare ile deniz olarak düşünüldüğü şu beyitte, gönül de dalgalar arasında kararsız bir şekilde yol alan bir kayık (zevrak) olarak hayal edilir. Beyitte denizle ilgili kelimeler tenasüp oluşturmuştur: (Cafer Çelebî G 90/4; Mihrî Hatun G 197/8; Ahmed Paşa G 145/1)

İy Hamdi karâr ide mi *dil zevrakı* hergiz

Çün lenger-i tedbîrini deryâyâ düşürdi

Hamdullah Hamdî G 198/5

Gönül, bir sultan olarak tasavvur edilir. Saltanat tacına baş eğmeyen, tahtı kabul etmeyen hatta dünya ve ahireti hiçe sayan âşık, bütün samimiyeti ve içtenliğiyle kul olmuştur. Bu, herkesin yapamayacağı bir büyüklük ve bir sultanlıktır (Tolasa 2001: 311):

Saltanat tâcına baş egmez kabûl itmez serîr

Sana bin cân ile kuldur özge *sultândır gönül*

Avnî G 45/4

Bir çöpe saymaz iken iki cihân milketini

Sana bin cân ile kul oldu *gönül sultândur*

Ahmed Paşa G 61/3

Aşkın sultan olarak hayal edildiği bazı şiirlerde gönül, sultanın tahtı olarak düşünülür. Bu tahtta kibir ve kin gibi kötü hasletlere yer yoktur: (Mihri Hatun G 186/1; Kadı Burhaneddin G 622/5; Nesîmî G 174/3)

Gönül tahtında sultân ışkî bilgil

Getürme kibr ü kîn der-hân-ı âşık

Nesîmî G 216/2

Kainata sığmayan Allah, gönüle sığımıştır, oraya nazar etmiştir. Bundan dolayı gönül, onun mülküdür. Sultan olan elbette mülkünün viran olmasını istemez. Viran olarak nitelenen gönülü, Hakk'ı simgeleyen sultanın nazar ederek mamur hale getirmesi istenir: (Karamanlı Aynî G 205/2; Nesîmî G 95/2)

Nazar kılğıl bu vîrân *gönlüme* şâh

Kılur sultân olan vîrânı âbâd

Nesîmî G 37/6

Ol kevn ü mekâna sığmayan şâh

Vîrâneye kurdı bârgâhı

Şeyhî Trc 3/II/6

Gönül, çok hassas, nazik, ince ve kırılgan bir yapı ve özelliğe sahip olduğundan, şişeye teşbih edilir: (Ahmed Paşa G 24/2; Kadı Burhaneddin G 669/2)

Ta'ne taşın atma Cem *gönline* kim

Taşa döymez *şişe-i nâzik-mizâc*

Cem Sultan G 26/7

Zâhid melâmet sengiyle uşatma *gönlüm şîşesin*

Ta'n itme âgâh olmadın hâl-i dil-i âgâhuma

Ahmed Paşa G 289/7

Gönül, sürekli feryat edip inleyerek nağmeler çıkarması, boğumlardan (parçalar) meydana gelmesi ve menşesinde sır ile ilgili rivayetin yer alması gibi özelliklerinden dolayı ney'e benzetilir. Ney gibi gam ve kederden dolayı yüz parça olan gönül de, çıkardığı seslerle sırları ifşa eder. Bu feryat ve inlemeler göklere kadar yükselir (Tolasa 2001: 323): (Ahmed Paşa G 45/4; Necâtî G 325/7; Karamanlı Aynî G 13/3)

Ahmed'ün râzını fâş eyledi zârilik ile

Ney gibi bu *dil-i sad-pâre* elümden ne gelür

Ahmed Paşa G 58/5

İnledürdi gökleri feryâdı *gönlüm nâyının*

Ne neyistândan kesildügin eger ifşâ kılam

Ahmed Paşa G 218/6

Toprak gibi bir gönül arzu edilir. Zira toprak, tevazu sahibidir, alçaktadır, yerededir. Fakat bütün ürünler ondan neşv ü nema bulur, hâsıl olur. Şu beyitte, çarpıcı bir şekilde verilen yüce-alçak tezaadı ile gönlün yüceliği, büyüklüğü ve değeri ortaya konur:

Yir gibi her *gönül ki topragdur*

Yüce hâsıl bitürür alçakdur

Hamdullah Hamdî G 60/1

Gerçeğe ulaşp, gönüllerinde daima vahdet zevkini yaşayan sufiler anlamına gelen gönül ehli (ehl-i dil) (Kurnaz 1996: 152; Gölpınarlı 1977: 136), Hak katında üstün bir yere sahiptir. Ehl-i dilin, gönül dünyasında yaptıkları manevî eğitimden söz edilir: (Ahmedî G 135/1; Şeyhî K 14/14)

Hak katında hac kılandan yig durur bir *ehl-i dil*

Bir sınık gönül bitürsün yohsa toyursun bir aç

Nesîmî G 32/3

Ehl-i dil terbiyeti lâıık ider cânâ seni

Ma'rifet vâsıl ider sohbet-i cânâna seni

Ahmed-i Dâî G 203/1

E. Akıl

Tasavvufî düşünceye göre akıl, Hak ile bâtılı birbirinden ayırt etmeye yarayan bir nûr ve İlâhî hitâbı anlamaya yarayan bir âlettir. Mutlak hakikat olan Allah'a varmak için akıl ve aşk iki yol olarak görülmüş, âlimler akıl yolunu, mutasavvıflar aşk yolunu tercih etmişlerdir. Akıl ile aşk daima karşı karşıya ve birbirinin zıttı olmuştur. Tasavvufta esas olan aşk, akıldan çok daha üstün ve müessir olarak görülür. Mutasavvıflar, ezeli ve ebedî hakikatleri anlama konusunda aklın yetersiz olduğunu söylemişlerdir. Olumsuz düşüncelere sahip oldukları akli, *çamura batmış merkebe* benzetmişlerdir (Uludağ 1989b: 246-247; Tolasa 2001: 71; Çavuşoğlu 2001: 64).

Divanlarda akıl ile aşk çoğu zaman birlikte ele alınmış ve mukayese edilmiştir. Aşk hakkında olumlu, akıl hakkında ise olumsuz kanaatler sergilenmiştir.

Akıl ile aşkın bir araya gelemeyeceği söylenir. Mesîhî, bu durumu bir misal ile anlatır: Bir memlekette iki padişah olamayacağı gibi, akıl ve aşk da bir arada bulunamaz:

Akl ile cem' olmaz imiş *ışk* Ca'ferâ
 Eydür bana ki anı kabûl eyle yâ beni
 Cafer Çelebî G 247/7

Nice karâr eyleye cânımda *akl* u *ışk*
 Bir memleketde sığışa mı iki pâdişâh
 Mesîhî G 205/2

Akıl ile aşk arasındaki mesafe çok fazladır:
 Bana dirler aklını dir bir nasîhat virsene
Akl ile *ışk* arasında bu'd bin ferseng olur
 Ahmedî G 265/5

Aşkın bir denize benzetildiği şu beyitte, aklın bu denize yabancı olduğu belirtilir:

*ışk*ı deniz ü *aklumuz* ecnebidür bu denize
 Gönülüne haber kılun çün buna âşinâ gerek
 Kadı Burhaneddin G 736/3

Aşk şeb-çerâğını delil tutan bir kişi, yanlış düşünen aklın rehberliğine ihtiyaç duymaz:

Önince tutar iken şeb-çerâğ-ı *ışk* delîl
 Nice uyar kişi *akl*-ı *hilâf-endîşe*
 Necâtî G 507/4

Aşk yolunu bırakıp akla uymak, belâdan başka bir şey değildir:

İşkî koyup *akla* uymak bir belâdur ey hakîm
 Bu belâyı virmesün Hak dîni ayruk kâfere
 Necâtî G 499/2

Akıl unutulmalı, aşk gözetilmelidir:
 Gönül aydur bana kim *aklı* unut *ışkı* gözet
 Vâcib oldı kim işidem delüden uslu haber
 Necâtî G 111/3

Akla uyarak kesinlikle aşk terk edilmemelidir:
İşkî elden koyayın dime sakın *akla* uyup
 Akl u dânişden ise âdeme devlet yigdür
 Cafer Çelebî G 64/7

Aşk gevher/incilerini, aklın idrak edip anlaması mümkün değildir:
İşk gevherleridür *akl* ile idrâk olmaz
 Sade-i tende yigin kıymeti dervîşlerün
 Ahmed Paşa K 7/5

Metafizik hakîkate kavuşma heyecanı olan derdin ilacı, belirli kurallar dahilinde hareket eden akıl değil, aşktır:
 Bu derdümün devâsına *akl* idimez ilâc
 Benzer bu derde ki gerek olur devâ-yı *ışk*
 Kadı Burhaneddin G 1/2

Bir pazar yerinin resminin çizildiği şu beyitte, aşk pazar yeri, akıl mal (meta), can dellâl olarak hayal edilir. Aşk pazarında, akıl metayı geçerli bir mal değildir. Bundan dolayı, bu pazarda akıl metasının alıcısı olmaz:

Senün bâzâr-ı *ışkunda* ider dellâl-ı cân feryâd

Metâ'-ı *akl* kâsiddür harîdâr olmasun kimse

Ahmed Paşa G 269/3

Şehir hayatı, kendisine zindan gibi gelip hemen köyüne kaçarcasına dönmek isteyen bir köylü gibi, akıl da aşkın bulunduğu yerden o şekilde kaçır:

Akl kûy-ı *ışkdan* niçün kaçır didüm didi

Rûstâyâ şehir içi zindân gelür andan kaçır

Karamanlı Nizâmî G 26/3

Sufiler, hüner olarak gördükleri akla uyarken, âşıklar ise ayıp olarak telakki edilen aşkı tercih ederler: (Necâtî G 414/5)

Sûfiyâ *aklı* sana ben *ışka* yârem kim olur

Ehl-i cennet hûş-yâr ü tâlib-i dîdâr mest

Necâtî G 29/4

Zâhidâ ayb u hüner *ışk* ile *akl* ise eger

Ne sana uslu disünler ne bana dîvâne

Necâtî G 514/3

Akl-ı evvel ve akl-ı külle de yer verilir. Vahdet mertebesi, Cebrâil, hakikat-ı Muhammediyye ve nûr-ı Muhammedî gibi çeşitli isimlerle anılan akl-ı evvel (ilk akıl), İlâhî ilmin nûruna denir. Akl-ı evvel ilk beyitte, Hz. Muhammed hakkında kullanılır. Akl-ı küll (küllî İlâhî akıl) ise, akl-ı evvele tevdi edilen bilgi sûretlerinin kendisinde tecellî ettiği nurlu bir müdrikdir (El-Cilî 2002: 297-301; Pakalın 1993: I/ 42; Uludağ 1989b: 247; Uludağ 1996: 36-37). Akl-ı küllün zuhûruyla kainat vücûda gelmiştir: (Şeyhî K 5/25, Trk 2/IV/9; Ahmed Paşa G 109/3)

Bu yâr-ı gârunun kim irer medhi gavrına

Sen *akl-ı evvelün* kim ider sânisin senâ

Hamdullah Hamdî K 3/38

Cûş kıldı *akl-ı küll* geldi vücûda kâ'inât

Kâf u nûn emrinden oldu bu cihân yek-bâr mest

Nesîmî G 22/5

F. Vakit

Tasavvufî anlayışa göre vakit, insanın içinde bulunduğu zaman parçası, geçmişî geleceğe bağlayan ve içinde yaşanan zaman dilimidir. Mutasavvıflara göre geçmişî ve geleceği düşünmek, içinde yaşanan zamanı zayi etmekten başka bir şey değildir. Dün veya yarınla meşgul olmak, vakti yaşamaya engel olur. Önemli olan *vakit* denilen içinde yaşanan anı değerlendirmektir. Bu konuda Hz. Peygamberin “*Benim Allah’la öyle bir vaktim vardır ki, o anda ne bir melek, ne de bir resul beni o halden ayıramaz.*” hadisi ve Kur’ân’ın, “*Muhammed’in gözü oradan ne kaydı, ne de onu aştı.*” (Necm, 53/17) âyeti delil olarak zikr edilir (Kuşeyrî 1999: 148; Hücvirî 1996: 518).

Dün geçmiş yarın ise henüz gelmemiştir. Öyle ise bugünkü zamana (vakt/ân/dem) şükredilmeli; en iyi şekilde değerlendirilmeli ve hoş tutulmalıdır. Yaşanılan anın kıymeti iyi bilinmelidir:

Vaktunı hoş dut ölmedin fevt itme kadrin bilmedin

Dün geçdi *yarın* gelmedin şükr it bugünki demlere

Ahmed-i Dâî G 32/6

Dâ'iyâ *dûn* geçdi *yarın* gelmeyüpdür Hak bilür
Gûn bugündür dime kim ve'l-bâkiyâtü's-sâlihât
 Ahmed-i Dâî K 12/36

Sufiye, vaktin oğlu/ibn-i vakt/ibnü'l-vakt denir. Bununla, sufinin her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle meşgul olduğu, o vakit içinde kendisinden istenen görevi yerine getirdiği mânâsı kastedilir. İbn-i vakt olduğunu söyleyen Nesîmî, bugün yarın kederini çekmediğini ifade eder:

Sûfiyâ biz çekmezüz imrûz u ferdâ gussasın
İbn-i vaktüz lâ-ceram imrûz olur ferdâ bize
 Nesîmî G 400/4

Dem kelimesi, Farsça'da nefes, soluk, vakit, an anlamınlarına gelir. Tasavvufa göre bütün varlıklar her an, gaybdan ayna yâni Tanrı bilgisindeki var oluştan izafî varlığa gelmekte, her an da ayndan gayba gitmektedir. Bu sebeple yaratılış ve yaratış daimîdir ve bir an önceki âlem, bir an sonraki âlemin aynısı değildir. Sufi her an, ne âlemdeyse ona göre o anda tahakkuk eden âlem de odur; sûretler geçer, gerçekler bâkîdir (Gölpınarlı 1977: 88). Mutasavvıflarca *dem bu dem* sözüyle anlatılan bu anlayış, aşağıdaki tuyugda dile getirilir:

Nâ-gehân bûstâna girdüm subh-dem
 Lâlenün gördüm elinde câm-ı Cem
 Nergis işitdüm dir idi dem-be-dem
Dem bu demdür dem bu demdür dem bu dem
 Nesîmî T 238

Seher vakti, tan yeri ağardıktan sonra başlayıp güneşin doğuşuna kısa bir süre kalana kadar devam eden zaman dilimini içerir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Seher vakitlerinde de istiğfâr ederlerdi." (Zâriyât, 51/18) buyurulması, başta Hz. Peygamber olmak üzere tasavvuf ehlinin seher vakitlerine büyük önem

vermesine sebep olmuştur. Bundan dolayı sufiler, seher vaktini ganimet saymışlar ve bu zaman diliminde namaz, zikir, dua, ibadet ve tefekküre ağırlık vermişlerdir. Dua ve ibadetlerin bu vakitlerde kabul olacağına inanmışlardır (Gölpınarlı 1977: 289; Uludağ 1996: 457; Cebecioğlu 1997: 625). Aşağıdaki beyitte, seher vaktinin dua etmek için en uygun bir zaman dilimi olduğu anlatılır: (Vasfî K 1/24)

Ahmedî ol yüze bahup kıl du'â
Kim du'ânun mevsümi olur *seher*

Ahmedî G 263/7

Necâtî Bey, yazdığı *seher* redifli kasidesinin matla beytinde, seher vaktinde uyanık olunması gerektiğini söyler. Zira dertlilere deva, hastalara şifa verilen kapılar bu vakitlerde açılmaktadır: (Nesîmî G 329/11)

Bîdâr olun ki derde irişür devâ *seher*
Âdetdür açılur der-i dârü'ş-şifâ *seher*

Necâtî K 9/1

Seher vakitlerinde ibadete önem verilmeli (Şeyhî G 26/7) ve *Hû Hû* diye (Nesimi G 265/2) zikredilmelidir. Gönülde saadet güneşinin doğması için bu vakitlerde yapılacak ibadet, taat, zikir ve virdlere çok özen gösterilmelidir:

Tulû-ı subh-ı sa'âdet diler isen gönlüm
Azâyim-i şeb ü vird-i *seher* dirîğ itme

Şeyhî G 158/6

Seher vakitlerinde yapılacak olan *la ilâhe illallâh* zikri ile şirk ve küfür karanlıkları ortadan kaldırılır:

Şâm-ı şirk ü zalâm-ı küfrü sürer

Seher-i lâ ilâhe illallâh

Şeyhî K 1/10

Çeşitli anlam katmanlarına sahip olan şu beyitte, seher vakitlerinde Allah'ın remzi olan *âh* etmekten gâfil olunmaması gerektiği de söylenir: (Kadı Burhaneddin G 194/1; Necâtî G 537/1; Şeyhî G 134/9, G 126/1, G 126/2; Nesimi Bilinmeyen T 24; Vasfî G 45/5, G 61/2)

Şeb-i zülfün bigi oldum perîşân

Sakın âh-ı *seherden* olma gâfil

Karamanlı Aynî G 309/6

G. Hz. Peygamber

Divanlarda İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed'in tasavvufî telakkiler içinde değerlendirilen beyitlerle de karşılaşılır.

Mutasavvıflar, Hakk'a giden yolda en büyük rehber olarak gördükleri Hz. Peygamberin sünnetine büyük önem vermişler ve her vesile ile ona olan bağlılıklarının tam olduğunu ifade etmişlerdir (Uludağ 2005: 450). Evliyânın yol göstericisi, baş tacı ve en çok arzu ettikleri insanın Hz. Muhammed olduğu dile getirilir: (Cemâlî K 3/9; Cafer Çelebî K 2/2)

Sâhib-i mi'râc sadr-ı kâ'inât

Reh-nümâ-yı evliyâ vü asfiyâ

Çâkerî K 1/8

Mi'râc-ı enbiyâdur bir pâye izzetinden

Ser-tâc-ı evliyâdur na'leyn-i pây-ı Ahmed

Hamdullah Hamdi Trc 31/1/4

Yâ Rab ne resme medh idem anı ki fazl ile

Mahmûd-ı enbiyâdur u *maksûd-ı evliyâ*

Hamdullah Hamdi K 3/4

Âriflerin Hz. Peygambere olan muhabbeti anlatılır. Ârifin gönlü, o yüce insanın sevgisi ile dolduğu zaman, bir damla iken manen bir deniz kadar genişler:

Ednâ habâbe iken deryâ-yı hikmet oldı

Ol ârifin ki gönli toldı hevâ-yı Ahmed

Hamdullah Hamdi Trc 31/1/5

Allah'ın Hz. Peygambere yönelik ezelî sevgisi olmasaydı hiçbir şeyin var olmayacağına inanan sufilerin, kutsî hadis olarak kabul ettikleri, “*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*” anlamına gelen “*Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk*” ifadesi büyük bir önem taşır (Uludağ 2005: 449). Bu sözün iktibas suretiyle şiirlerde kullanıldığı görülür: (Nesîmî G 6/4, G 219/7; Ahmedî G 367/2; Şeyhî K 5/2, Kadı Burhaneddin G 1049/9; Cemâlî K 3/39; Necâtî K 0/34; Karamanlı Aynî G 170/7)

Fâ'il-i mutlak habîbüm şânına levlâk dir

Olmasaydı olmaz idi encüm ü eflâk dir

Nesîmî G 122/1

Levlâke lemâ halaktü'l-eflâk

Işkun ki yaratdı kâ'inâtı

Nesîmî Trc 2/VII/12

Mutasavvıflar, sahîh hadisleri esas alarak salavatlar düzenlemişler ve bunları günlük vird şeklinde okunmasını tarîkat âdâbı olarak telakki etmişlerdir (Uludağ 2005: 450). Şu beyitte, akıllı kişinin, ebedî cennete eriştiren Hz. Peygamberin selâmını, duasını kendisine vird edinmesi gerektiği söylenir:

Âkildür ol kişi kim vird idinür dūrûdın

Dârü's-selâma iltür çün kim selâm-ı Ahmed

Hamdullah Hamdî M 31/5/5

Derviş giysisi olan abâyı Hz. Peygamberin de giydiği ifade edilir: (Hamdullah Hamdî M 31/3/2)

Atun Burâk u hulleyiken hâs hil'âtun

Lutfun ne çok durur ki kabân eyledün abâ

Cemâlî K 3/30

Başunda tâc-ı lafz-ı le-'amrûk külâh idi

Levlâk hil'atı olıcak kaddüne abâ

Cemâlî K 3/39

Gizli bir hazine olan Cenab-ı Hak, bilinmeyi dilemiş ve ilk önce Hz. Muhammed'in nûrunu, bu nûrdan da diğer varlıkları yaratmıştır. Bu nûra, nûr-ı Muhammedî, hakikat-ı Muhammediyye, akl-ı evvel ve akl-ı küll gibi isimler de verilmiştir (Gibb 1999: 35; Tarlan 1998: 138, 617, 618; Uludağ 2005: 449). Görülen varlıkların yaratılmasına, Hakk'ın nûru olan Hz. Muhammed sebep olmuş ve güzellik onun cemâliyle kemâle ermiştir:

Hilkat-ı eflâke sensin vâsıta nûr-ı İlâh

Hem senün şânunda münzel oldı levlâke lemâ

Nesîmî G 6/4

Pertev-i zû'l-celâldür nûr-ı cemâl-i Mustafâ
K'oldı kemâl-i hüsn ile hüsn-i kemâl-i Mustafâ
 Ahmed Paşa G 293/1

H. Ölüm

İnsanın eceli gelince rûhunu teslim etmesi, canın bedenden çıkması anlamındaki tabii ölümden başka, tasavvufta kısaca *ölmeden önce ölmek* diye tarif edilen bir de ihtiyârî ölüm vardır. Bu ölüm, nefsin heva ve hevesinin isteklerini yok etmek anlamındadır. Mutasavvıflar, aşığın maşûğuna kavuşması gibi düşündükleri tabii ölümü de sevinçle karşılamışlar ve bu geceye şeb-i arûs (düğün gecesi) demişlerdir (Kâşânî 2004: 545; Gölpınarlı 1972: 172; Levend 1984: 49; Uludağ 1996: 363).

Ölmeden önce ölmek tabirine yer verilerek tasavvufî anlamda ölüm gerçeği anlatılır. Bu hakikatı anlayan dervişlerin ölmeden önce öldükleri söylenir. Bundan dolayı kalpleri gaflet içinde olanlara *ölmeden önce ölmeleri* tavsiye edilir. (Nesîmî T 286, G 101/8)

Şevk-ı şem'ına yakup pervâne bigi bâl ü per

Öldiler ölmezden ön hoş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/6

Hatı irişmedin cân vir yolında

Ölümden öndin öl iy kalb-i gâfil

Cem Sultan G 201/3

I. Sohbet

Görüşüp konuşmak demek olan sohbet, tasavvufta büyük bir önem verilmiştir. İlk mutasavvıflar, tasavvufa ait bilgileri ehil ve istekli olan muhiblere özel sohbetlerle aktarmışlar, eğitim ve öğretimde sohbeti esas almışlardır (Serrâc 1996: 182-185; Kuşeyrî 1999: 381-385; Hücvirî 1996: 478-492; Pakalın 1993: III/253; Gölpınarlı 1977: 299; Uludağ 1996: 475).

Ârif ve dervişlerin sohbetleri hakkında olumlu, zâhidlerin sohbetleri hakkında ise olumsuz kanaatlere yer verilir.

Ahmed Paşa, dervişlerin sohbetini kimya olarak nitelendirir. Kimya, eskiden bakır ve gümüş gibi madenleri altına dönüştürmenin yollarını arayan bâtıl bir ilimdir. Beyitte bu ilme de işaret edilir. Dervişlerin sohbeti, gûnahtan kararan kalpleri, saf altın gibi değerli bir duruma getirme işlevi görür:

Umarum hâlis ola zer gibi bu kalb-i siyâh

Kîmyâdur bilürüm *sohbeti dervîşlerün*

Ahmed Paşa K 8/9

Ârifin sohbeti ile gecelerin ihyâ edilmesi, canlandırılması istenir. Zira insanlar sohbetlere katılmakla hidayete kavuşur: (Ahmed-i Dâî G 293/1)

Ârifün sohbetin ihyâ kıl otur subha degin

Tâ hidâyet bulasın okımadın İhyâdan

Ahmed-i Dâî G 244/2

Şairler, kara gönüllü ve kuru (huşk) olarak niteledikleri zâhidlerin sohbetlerinden uzak kalmayı âdetâ cana minnet bilmektedirler. Zira onların sohbetlerinde saflık, duruluk olmadığı gibi gönüle de zevk vermemektedir. Siyah beyaz tezatına yer verilen ilk beyitte, sofuların sohbetine katılmayanlar, yüzü ak olarak nitelenir. (Ahmed-i Dâî G 243/4)

Yüzi ag olsun anun kim berîdür

Kara gönülli *sûfî sohbetinden*

Hamdullah Hamdî G 131/2

Huşk *zâhid sohbetinden* çün safâ kesb itmedük

Kandadur göster niyâz u ma'rifet mey-hânesi

Ahmed-i Dâî G 235/5

İ. Can

Sözlükte nefis, rûh ve beden hayatiyetini sağlayan ana unsur demek olan can, tasavvufta insan rûhu, İlâhî/Rahmânî nefes ve Hakk'ın tecellîleri anlamlarına gelir. Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te dervişlere de can adı verilir (Gölpınarlı 1977: 67; Uludağ 1996: 111; Uzun 1993:138-139).

Güneşden daha âşîkar şekilde her şeyde kendisini gösteren can, mutlak varlığı simgeler: (Kadı Burhaneddin G 520/5)

Her şeyde gerçi sensin ey *cân* güneşden azher

A'mâ sanur ki gözden lâ-şey kimi nihânsın

Nesîmî G 320/7

Vahdet denizinin üzerindeki hava kabarcıklarına teşbih edilen canın Hak'tan ayrı olmadığı anlatılır:

Didi ki iy dil-i dânâ bu *cân* meselde nedür

Bu bahr-ı vahdet içinde misâli şekl-i habâb

Karamanlı Aynî G 47/2

Can ile tenin birlikteliği ezelde başlamıştır. Can tene ezelde girmiştir: (Nesîmî G 123/5)

Bekâ-yı mutlak oldum ışk içinde

Ezelden çün tene ol *cân* irişdi

Nesîmî G 428/5

İlâhî sevgiliye kavuşabilmek için, can terk edilmelidir. Can zâten ona aittir. Canı veren cânânı bulur: (Nesîmî G 453/2; Ahmedî G 356/2)

Cânını terk eyle kim bu yolda cânân bulasın

Her ki cân virdi bu yolda buldı ol cânâneyi

Nesîmî G 406/2

Can, İlâhî aşk uğruna kendini feda eden, canını veren Hallâc-ı Mansûr'un başından geçen olaylar sebebiyle de ele alınır: (Nesîmî G 209/3, G 286/4, G 328/9, G 163/5; Kadı Burhaneddin G 756/2)

Meydân-ı ışk içinde kim *cân* terk ider Mansûr olur

Gönlüm ene'l-Hak dir ise zülfünde ber-dâr eyleyem

Şeyhî G 128/4

Küfr-i zülfünde habîbün ışkla *cân* virmege

Gelmişem Mansûr-veş ber-dârdan ben dönmezem

Mihri Hatun G 104/2

J. Beden/Ten

İnsan vücûdu ile ilgili olarak kullanılan beden, cisim, cesed ve ten tasavvufta, rûhu barındıran ve çeşitli faaliyetlerde bulunmasını sağlayan zemin ve alet anlamındadır. Mutasavvıflar bedeni, rûhu haps eden bir varlık olarak algılamışlar ve itibar edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir (Onan, 1991: 335; Uludağ 1996: 119).

Dört duvarla çevrili cesedin içinde kayıt altına alınan rûh, bu engelden kurtulma amacındadır (Çavuşoğlu 2001: 57): (Necâtî G 42/4)

Çâr *dîvâr-ı cesed kaydını* terk eyleyelüm

Bâğ-ı tecrîde bu gün gül gibi handân gidelüm

Necâtî G 357/5

Canın bedende hapis olduğu söylenir:

İdemezdüm *habs-i tenden* ben kekez cânı halâs

Derd ü gam itdi bana yoldaşlık şâpâşlar

Necâtî G 123/6

Ten geçicidir. Bekâyı isteyen rûh, fani tenden/bedenden kurtulup, ondan vazgeçmelidir:

Al Şeyhi pendî benden cân gözle geç bedenden

Kurtuldu *fâni tenden* şol kim bekâsın ister

Şeyhî G 17/7

Cisim, Mûsâ'nın kendisine İlâhî tecellînin zuhûr ettiği Tûr dağı olarak düşünülür: (Nesîmî G 294/4)

Gönlümüz nûr-ı tecellî *cismimüzdür kûh-ı Tûr*

Cânumuz dîdâra karşı oldu Mûsî-vâr mest

Nesîmî G 22/29

İnsan vücûdu, son derece ölçülü yaratılmış organları sebebiyle bir şehre teşbih edilir. Herkes vücûd şehrinin sultanı olan mutlak varlığı tanınmalıdır. Sultanı tanımayan ondan nasıl yardım bekleyebilir? (Nesîmî Mes 3/27, G 200/10)

Her kim ol tanımadı kendü *vücûdî şehrini*
 Ol gedâ-himmet ne yoldan vara sultân isteye
 Nesîmî G 398/5

Vücut, içinde sonsuz bir hazine bulunan viran olmuş eve benzer. Bu evde yaşayan nefis, açlık ve kanaat ile gayb sırlarına erişebilir:

İy Nesîmî nazar ehli ki *vücûdun evine*
 Lâ-mekân gencine vîrân didiler gerçek imiş
 Nesîmî G 201/12

Nefsüni *ten hânesinde* çek kanâ'at küncine
 Kim seni esrâr-ı gayba irgüre bu açlık
 Mihrî Hatun G 79/3

Cisim, can ve gönül kuşlarını içinde barındıran bir kafese benzetilir:
 (Necâtî G 107/6; Karamanlı Aynî G 221/3; Şeyhî Trk 1/II/1)

Ki *cân kuşu* uçar bir gün kafesden
 Kalur fûrkat odında cism ü cânum
 Nesîmî G 247/3

Uçarsa gönül murgı ne gam *ten kafesinden*
 Ayrılmadı çün dost hevâ vü hevesinden
 Ahmed Paşa G 235/1

Ten, bu dünya denizinde yüzen bir gemiye teşbih edilir:
Ten gemidür bu cihânda ömr kurmuş bâdbân
 Bu denizde âşinâ bilmeyene yohdur amân
 Kadı Burhaneddin G 1314/1

Rûhun örtüsü gibi düşünölen beyitlerde vücut, hırka (Mesîhî G 197/7, G 288/7), elbise/don (Şeyhî Trc 3/VII/8), kilîm (Hamdullah Hamdî G 114/5) ve kefene (Necâtî G 413/3) benzetilmiştir. Hamdullah Hamdî şu beytinde, irfan sahibi bir ârifin, vücut elbisesini çıkarıp aşk deryasına daldığı zaman marifet incisine kavuşabileceğini belirtir:

Muhît-i ışka talup dürr-i ma'rifet mi bulur

Çıkarmayınca *vücûdî libâsını* gavvâs

Hamdullah Hamdî G 87/4

V. BÖLÜM

TASAVVUFÎ MECAZLAR

A. İçki İle ilgili Mecazlar

1. Şarap

Arapça bir kelime olan şarap, her türlü içilecek sıvı ve her çeşit sarhoşluk verici içecek anlamındadır. Şarap, mey, bâde, sahbâ, müdâm genel olarak sarhoş edici içecekler için kullanılırken mecazi bir anlam kazanarak tasavvufta, İlâhî aşkı ve bu aşkın coşkunluğunu simgeler hale gelmiştir. Coşkunluk ve neşe veren, sarhoş eden, insanı kendinden geçiren ve aklını, mantığını, şuurunu kullanmasına engel olan bir özelliğe sahip şarap ile aynı özellikleri taşıyan İlâhî aşk arasında rahatça ilgi kurulabilmektedir (Bayburtlugil 1985: 352; Üzgör 1995: 285; Üzgör 1990: 178; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Çelik 1998: 35-47; İz 1997: 169; Levend 1984: 46; Uludağ 1996: 80, 485; Tarlan 1998: 42, 94, 199, 235, 383, 605, 625; Kürkçüoğlu 1996: 145, 22, 119, 153, 234, 371; İpekten 1996a: 109; İpekten 1996: 159, 139; İpekten 1991: 220, 120, 167, 152, 165, 157, 181; Karaismailoğlu 1992: 4; Arslan 2003: 18).

Halis, temiz, katıksız şarap anlamına gelen şarab-ı nâb/mey-i nâb/bâde-i nâb, tasavvufta mecazen masiva kayıtlarından arınmış, saf İlâhî aşkı sembolize eder (Çelik 1998: 42; Tarlan 1998: 48, 625; İpekten 1991: 120, 152, 167, 181, 220; Tolasa 2001: 73). Sevgilinin güzelliğinin gönül aynasında aksetmesi için gerekli olan şarap İlâhî aşkı simgeler. Tasavvufun, yerlere ve göklere sığmayan Allah'ın, mümin gönüllere sığıdığı, düşüncesi hatırlanmalıdır:

Hüsn-i yâr âyîne-i dilde görünmezse eger

Avniyâ *bâde-i nâbı* ana mir'ât idelüm

Avnî G 52/5

Tekyeyi temsil eden meyhanelerde, her an *fenâfillahı* simgeleyen dudak için yudumlanan saf şarap İlâhî aşkın sembolüdür:

Lebün ışkunadur mey-hânelerde

Ki içerler *şarâb-ı nâb* her dem

Kadı Burhaneddin G 13/5

Gönül hastalarına şifa olan şarab-ı nabın İlâhî aşkın remzi olduğu söylenebilir:

Bî-şibh lebün *şarâb-ı nâbı*

Dil hastesine şifâdur iy dost

Cem Sultan G 16/10

Şeytanın içtiği takdirde, derhal Hz. Âdem'e secde edeceği söylenen saf şarap, İlâhî aşkı sembolize eder. Şeytanın içki içmesi diye bir şey olamayacağına göre, beyitte geçen şarabı gerçek anlamıyla değerlendirmek mümkün görünmemektedir:

Eger azâzil içeydi *şarâb-ı nâbı* revân

Kılurdı Âdem'e fi'l-hâl bin sücûd u rükû

Çâkerî G 64/4

Temiz, saf, katkısız şarab demek olan mey-i sâf/şarab-sâf/ bâde-i sâf/mey-i nâb, tasavvufta tamamen İlâhî aşkı temsil eder (İpekten 1996:159; İpekten 1991: 152, 167, 220; Tolasa 2001: 73). Şiirlerde mey-i sâf veya mey-i sâfi şeklinde geçen saf şarap, daha ziyade sufi kelimesi ile birlikte kullanılır. Sînesi safâdan, berraklıktan yoksun, Hakk'ın sırlarını anlamaktan uzak, aşkı

inkar eden yahut riya içinde olan kaba sofunun, bütün bu olumsuz düşünce ve davranışlarından kurtulmasının çaresi, İlâhî aşkı sembolize eden saf şarabı içmektir. Beyitlerde s sesinin âhengi dikkat çekmektedir: (Ahmedî G 304/6, G 276/6, G132/8, G 326/5, G 655/5; Cem Sultan G 153/7, G 123/2; Şeyhî G 9/3; Ahmed-i Dâî G 49/3, G 273/3)

Nasîbin var ise sûfî safâdan

Mey-i sâfî içip sâf ol riyâdan

Şeyhî G 131/1

Sûfî aceb mi bilmesey sayfun safâsını

Sâfî mey ile pâk idemez sîne pasını

Hamdullah Hamdî G 180/1

Sûfiyâ nâme-i esrâr-ı Hak'a mahrem isen

Olma münkir *mey-i sâfî* gibi bed-nâmlara

Ahmed Paşa G 272/6

Mey-i sâf iç safâsuz sûfiyi ko

Eger bildünse lutf-ı Kirdigârı

Ahmedî G 688/8

Şarap, vahdetin kendisine benzetileni olarak da kullanılır. Elest meclisinde vahdet şarabını içenler, ebede kadar mest ve mahmur olarak kalacaklardır. Vahdet şarabı, tasavvufî sembolizmde İlâhî cezbe (Erünsal 2003: LXXXI) anlamına da gelmektedir: (Nesîmî G 22/3, G 168/7, G 168/8, G 258/7, G 229/2, G 299/3, G 361/4; Hamdullah Hamdî G 182/1, G 178/1; Cafer Çelebî Trc 31/V/9)

Çün elestü Rabbiküm gûş itdiler dervîşler
 Pes alıp *vahdet meyin* nûş itdiler dervîşler
 Nesîmî G 158/1

Bezm-i ezelde içmişem *vahdet meyünün* cür'asın
 Şol cür'adan kim tâ ebed ser-mest ü mahmûr olmuşam
 Nesîmî G 249/5

Şu beyitte geçen tevhid şarabı, tasavvufta “*Zât-ı kibriyâda mahv olup, her türlü maddî bağlardan kurtulma*” (Uludağ 1996: 485) anlamındadır:
 Bu câm-ı şî'r ile Şeyhî *şarâb-ı tevhîdi*
 Bu resme sun ki safâsına reşk ilete zülâl
 Şeyhî K 3/53

Elest meclisinde sunulan şarap ile mecazen İlâhî aşk kast edilir (Uludağ 1996: 80; Çelik 1998: 37). Zira, bu mecliste sunulan şarabın, gerçek anlamı ile ilgisi olduğu düşünülemez. İlâhî aşk sarhoşu olan âşıklar, kendilerinden geçip coşarlar: (Nesîmî G 22/10; Şeyhî G 4/1; Ahmedî G 52/7, G 77/2, G 77/7, G 79/1, G 79/7; Karamanlı Aynî G 44/1, G 51/1, G 65/4; Necâtî G 34/2)

İşkun *şarâbı* beni bugün mest itmedi
Vakt-i elest bana sunulmuşdı bu kadeh
 Ahmedî G 110/6

Dem-i elestde sunuldı bana nasîb *şarâb*
 Belî bu rûha bilişdür degül garîb *şarâb*
 Karamanlı Aynî G 52/1

Aceb *şarâb* imiş iy *sâki-i ezel* ışkun
 Ki cûş ider anı içen bu hûy u hâya düşer
 Nesîmî G 77/9

Şarabı taparcasına seven anlamına gelen *mey-perest*, mecazen “*sâlik-i müstehlik ve âşık-ı müstağırık*” (Üzgör 1990: 178) demektir. Elest meclisinde takdîr edilen bu durum, aşağıdaki şiirlerde simgesel anlamıyla kullanılır:

Gelmişem *kâlû belâdan mey-perest*
 Âşıkam mestem velî mest-i elest
 İy gözün sevdâlarundan fitne mest
 Sünbülün her târesi ma'nîde şest
 Nesîmî T 15

Bizi *takdîr-i ezel* çün kıldı rind ü *mey-perest*
 Âh kim hâsıl degül tedbîr ile takdîrümüz
 Şeyhî G 81/4

Tasavvufta, kendine güvenip varlık vermek demek olan ve bir belâ yahut âfet olarak görülen senlik/benlik düşüncesinden kurtulmak için tavsiye edilen mey/şarap (Karaismailoğlu 1992: 4) mecazen îlâhî aşkı karşılar: (Ahmedî G 75/5, G 447/6, G 574/3, G 732/3)

Ko benlikden halâs itsün beni *mey*
 Ki cânuma benüm benlikdür âfât
 Ahmedî G 71/2

Sana senlik belâ oldu *mey* iç kim
 Seni kurtara senden bir zaman *mey*
 Ahmedî G 706/7

Gönüldeki gam, keder, tasa ve bulanıklığı giderip safâ ve neşe veren şarap, mecazen İlâhî aşkı (Çelik 1998: 36) sembolize eder:

Gönül küdüretin ibrîk suyu arıtmaz

Velîkin arıdur anı *şarâb* ile ibrîk

Ahmedî G 333/3

Lutf eyle sâki *bâdeyi* bizden ayırma kim

Bu kalb-i pür-küdüreti şâyed safâ kıla

Hamdullah Hamdî G 11/4

Getür sâki bir *bâde-i feyz-nâk*

K'ola jeng-i gamdan gönül levhi pâk

Ahmed Paşa K 2/60

Sadâ-yı na'ra ile tâk-ı arşa lerze salar

Anı ki cûşa getürdi *mey-i safâ-yı Ahad*

Hamdullah Hamdî G 29/3

Sâkî *şarâb* sun ki bu gönlüm safâ diler

Derd ile haste cân kadehinden devâ diler

Şeyhî Trc 4/III/1

Câm-ı safâyı bize sun sâkiyâ

Kim susamış ol *meve* ehl-i safâ

Nesîmî G 2/1

Açgözlülük, hırs ve riya gibi olumsuz sıfatlardan kurtulmanın çaresi olan mey/şarap sembolik anlamıyla kullanılır: (Ahmedî G 729/5)

Mey arıdur teni zerk u riyâdan

Sürer kanda var ise hırs u âzı

Ahmedî G 720/6

Ahmedî *mey* içer ki bula halâs

Sûfinün zerki vü riyâsından

Ahmedî G 511/10

Tasavvufta fenâfillah demek olan dudak ile İlâhî aşkı sembolize eden şarap arasında ilgi kurulur (Tarlan 1998: 113). Dudağın şaraba benzetilmesinde, renk ve insanı kendinden geçirme özellikleri ön plana çıkar: (Nesîmî G 175/8, G 271/1)

Düşdüm ezelde zülfine dâm olmadan henüz

İçdüm lebün *şarâbını* câm olmadan henüz

Nesîmî G 184/1

İçerse zâhid ü âbid lebün *şarâbından*

Delüre terk ide zühdi vü hûy u hâya düşer

Nesîmî G 78/4

Allah'a erişmede iki yol olan akıl ve aşk konusunda, tasavvufun aşkı tercih ettiği bilinmektedir. Akıl ile tezat halinde verilen şarabın mecazen kullanıldığını söyleyebiliriz:

Akl âfetdür kişiye *bâdedür* def'i anun

Her ki âfet def'ini terk eyleye câhil ola

Ahmedî G 19/2

Sâkî getür *şarâbı* vü boz akl dizginin
 Yâ raht-ı cân sığa bir eve yâ hayâl-i dost
 Şeyhî G 12/3

Zühd ve tâat gibi davranışlara karşı tavsiye edilen bâde mecazi anlamda olup, insanlara İlâhî aşk (Çelik 1998: 36) önerilir: (Şeyhî G 130/6)

Virelüm zühdi bâda *bâdeyile*
 İçelüm bir izârı sâdeyile
 Hamdullah Hamdî G 159/1

Bâdeden itme bâk sen tâ'ata tekye eyleme
 Kim dahı dürlü olur degül her ne ki yazdısa kalem
 Ahmedî G 434/9

Arş, ferş, gökyüzü, baş ve sarığın içtikten sonra kendilernden geçip mest oldukları şarabın, mecazi anlamda kullanıldığı açıktır: (Nesîmî G 22/9, G 22/20, G 22/21)

Cümle bu *meyden* olupdur bu cihân yek-bâregi
 Arş mest ü ferş mest ü künbed-i devvâr mest
 Nesîmî G 22/7

Çün *şarâb-ı cân-fezâ* geldi bize hum-hânedan
 Oldı anun katresinden bu ser ü destâr mest
 Nesîmî G 22/22

Ene'l-Hakk'ın sırrını bildiği söylenen mey, İlâhî aşkın sembolüdür:

Gel ene'l-Hak sırrını mey-hâne vü *meyden* işit

İy düşen inkâra niçün münkir-i mey-hânesin

Nesîmî G 314/7

Çalıştığımız yüzyıllara ait divanlar üzerinde yapılan bazı incelemelerde de, şarabın İlâhî aşkın sembolü olarak yorumlandığına tanık olunur (Bkz. Çavuşoğlu 2001: 183; Doğan 2004: 94, 119, 176, 228, 229).

2. Kadeh

Kadeh anlamına gelen câm, sâgar, kâse, piyâle ve peymâne, tasavvufî mecaz olarak âşık, ârif ve mürşidin gönlü; içinde gayb nûrlarının temaşa edildiği şey; sülûk halindeki sâlikî mest eden vahdet şarabının kadehi; Allah ile en yakın olunan vakit; haller ve davranışları temsil etmektedir. Ayrıca âlemdeki her zerrenin gönlünün bir kadeh olduğu, ârifin de bu kadehlerden marifet şarabını içtiği söylenmiştir (Üzgör 1990: 178; Üzgör 1995: 285; Bayburtlugil 1985: 353; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310. Levend 1984: 46; Çelik 1998: 47. Tarlan 1964: 23; Gölpınarlı 1972: 193; Tarlan 1998: 67; Uludağ 1996: 110, 291, 301, 422, 449).

Câm-ı mey, marifet bâdesi ve İlâhî nûrların tecellîleri ile dolup taşan ârifin kalbi anlamındadır (Uludağ 1996: 110). Aşağıdaki beyitte, gönül gözünün gam tozlarından temizlendiği zaman gaybı görececek bir ayna haline geleceği ifade edilir:

Jengâr-ı gamdan it dil ü cân gözgüsini pâk

Câm-ı mey ile k'âyine-i gayb-bîn ola

Şeyhî G 157/2

Cihanı gösteren ve içinde kainatın görüldüğü kadeh anlamındaki câm-ı cihannümâ, tasavvufta kâmil ârifin kalbini remz eder (Uludağ 1996: 110):

Câm-ı cihân-nümâdur ol sende iki cihânı gör
 Çün göresin sen olasın cân u cihâna âyine
 Nesîmî G 395/2

Gördüm dü-kevni cânâ hoş vech-i ahsen ile
 Arz ideli cemâlün *câm-ı cihân-nümâyı*
 Şeyhî G 198/3

Âlemi gösteren kadeh demek olan *câm-ı gîti-nümâ*, mecaz olarak kâmil mürşidin kalbini simgeler (Uludağ 1996: 110). Kalbin pas tutmaması için, İlâhî aşk ile cilalanması gerekir:

Zamîrün âyinesin cân ile musaykal kıl
 Ki *câm-ı gîti-nümâyı* gerek ki tutmaya pas
 Ahmed-i Dâî G 264/3

Mehmet Çavuşoğlu (2001: 59, 183), aşağıdaki beyitlerde geçen kadeh kelimesinde tasavvufî telakkilerin tesiri olduğunu söyler:

Hidâyet nûrına mâni' degüldür *câm-ı yâkûtî*
 Ki sırça hâ'il-i ferr-i zıyâ-yı âfitâb olmaz
 Necâtî G 244/4

Her kişi bezm-i ezel mesti durur ammâ ki ben
 Cür'a-i *câm-ı* lebünle olmuşam tekrâr mest
 Necâtî G 34/2

3. Mest

Mest/esrük, sarhoş, içki ile kendinden geçmiş anlamındadır. Tasavvufî mecaz olarak, aşkın âşığının varlığına âdeta iliklerine işlercesine hâkim olması ve mürşidin sunduğu İlâhî aşk şarabıyla kendinden geçen Hak sarhoşu/âşığı

mânâsına gelir. Bu çerçevede manevî doygunluk, istiğrak, cezbe ve vecd hali, maddî bedeni etkileyen şarabın verdiği sarhoşluğa benzetilmiştir (Uludağ 1996: 361; Karaismailoğlu 1992: 4-5; İpekten 1996:106; Kırkılıç 1996: 235).

Âşıklar, aşk şarabı ile mest olmuşlardır. Bu sarhoşluk ezelde, elest meclisinde başlamıştır (Çelik 1998: 37; Tarlan 1998: 645; İpekten 1991: 152). Bu meclisdeki sarhoşluk, İlâhî aşkın sarhoşluğudur; orada mest olanlar, daima o andaki halet içindedirler. Ezel meclisinde sevgilinin sunduğu şaraptan mest olanlar, başkasını bilip tanımazlar. Bu şarabı hayat sahibi olan mutlak varlıktan içerek sarhoş olanlar, ebede kadar diri olarak kalacaklardır. Bu sarhoşluğun neticesinde sûrun sesi dahi işitilmez olur: (Nesîmî G 258/7, G 117/4, G 255/6, G 256/1, G 384/3, G 322/1, G 168/8; Ahmedî G 77/2, G 77/7, G 79/1, G 52/7; Mihrî Hatun G 62/7, G 63/2; Kadı Burhaneddin G 1298/6, G 777/1; Karamanlı Aynî G 90/5)

İşkun şarâbı beni bugün *mest* itmedi

Vakt-i Elest bana sunulmuşdı bu kadeh

Ahmedî G 110/6

Cânuma bir merhabâ sundı ezelde çeşm-i yâr

Şöyle *mest* oldum ki gayrın merhabâsın bilmedüm

Ahmed Paşa G 191/5

Her kimse ki *esridi* bu meyden

Hayy-i ebed oldı zât-ı Hay'dan

Nesîmî Mes 1/22

Şöyle *mest* oldum mey-i işkunla kim

Girmeye kulaguma âvâz-ı sûr

Mesîhî G 46/2

Nesîmî'nin divanında yer alan *mest* redifli uzun bir manzûme (22 numaralı şiir), *mest* sembolünü hemen bütün yönleri ile ele alır. Bundan dolayı bu manzumenin beyitlerinin büyük bir bölümünün serbest çevirisini yaptık. Daha sonra bazı beyitleri örnek olarak verdik:

Îlâhî sevgili, ezel meclisinde beni *mest* eyledi. Bu sebeple her şey gözüme *mest* görünür. Sevgili, vahdet şarabından beni o derece sarhoş etti ki, kıyamete kadar ayılamam. Bundan dolayı makâmım meyhane olmuştur. Küllî aklın coşmasıyla bu kainat vücûda gelmiştir. *Kün* emrinden dolayı bu dünya baştan başa *mest* olmuştur. İnsanlar, cinler, kuşlar, toprak, rüzgar, su ve ateş hepsi *mest*ttir. Îlâhî aşk şarabından arş, ferş, dünya *mest*ttir. Dokuz felek, dört felek *mest* olup dönmektedir. Güneş, ay ve yıldızlar sarhoştur. Îlâhî aşk şarabından arş, kürsî, iki âlem gibi her şey sarhoş olarak kendinden geçmiştir. Elest *mest*leri o zamandan sarhoş ve şeyda olarak geldiler. O ezelî şaraptan iyiler *mest* olmuşturlardır. Yerde ve gökte ne varsa her şey *mest*ttir. Âdem, Hava, melekler, hûriler, gılmanlar, insanlar, Kevser, Tûbâ, Rıdvan ve cennet hepsi *mest*ttir. Nûh, Davud, Süleymân, Zekeriyâ, Şu'ayb, Mûsâ, İsa, Muhammed *mest*ttir. Yiğitlerin şahı, Allah'ın arslanı, ehl-i dinin önderi, velayet sırrının keşfedicisi Haydar-ı kerrâr Hz. Ali *mest*ttir. Enbiyâ, evliyâ, asfiyâ ve etkiyâ Hak meclisinde öyle sarhoş oldular ki akılları başlarından gitti. Kadı, müftü, sufi, mümin ve kâfir, elest şarabının bir yudumundan *mest* olmuşturlardır. Ka'be, puthane, hırka ve zünnâr *mest*ttir. Küfür ve iman *mest* olmuşturlardır. Âşık, maşûk ve ağyâr *mest*ttir. Kadeh gelince münkirin inkarı kalmadı. Bu şaraptan sufi *mest* oldu ve ikrar eyledi. Îlâhî şarabın bir yudumu âşığı *mest* etti. Kadeh, şarap, sâki ve iyiler sarhoş oldu. Meyhanede sunulan cana can katan şarabın bir damlasından baş ve sarık *mest*ttir. Bu meyhanenin içinde ses çıkaran çeng, def, ûd ve ney gibi mûsiki aletleri sermest olup feryad u figân ederler. Peygamberlerin dolunayı, kainatın en iyisi, iki âlemin nûru, seyyidlerin efendisi Hz. Muhammed *mest*ttir. *Mest* olup aşk şehrine gir. Hakk'ı orada âşikar bir şekilde gör. Âlemin güzellerinin yüzleri, çarşı pazar *mest*ttir. Aşk şarabından efendi, zengin, köle, yol, ev, kapı ve duvar sarhoştur. Dünyada, Hallâc-ı Mansûr âşık olup sarhoşluk halinde, aşk ile *ene'l-Hak*

demıştır. Ezelde visâle erdik. Hakk'ın dîdârına kavuştuk. Gaflet uykusundan uyanarak mest olduk. Gönlümüz tecellî nûru, Tûr dağı cismimiz, canımız dîdâra karşı Mûsâ gibi mest oldu. Hak, örtüyü yüzünden açtı, zâtını gösterdi; kainatı nûr ile mest eyledi. Ey Nesîmî, Hakk'ın sırlarına bugün mahrem sensin. Kudret dilinden söyledin. Sırların anlamları bile mesttir.

Çün meni bezm-i ezelden eyledi ol yâr *mest*
Ol cihetten görünür bu çeşmüme deyyâr *mest*

Şöyle mestem tâ kıyâmet dahı hüşyâr olmazam
Çün meni vahdet meyinden eyledi dil-dâr *mest*

Cûş kıldı akl-ı kül geldi vücûda kâ'inât
Kâf u nûn emrinden oldu bu cihân yek-bâr *mest*

İns mest ü cinni mest ü cümle bu vahş u tuyûr
Hâk mest ü bâd mest ü âb mest ü nâr *mest*

Âdem ü Havva melâ'ik hûr u gılmân u beşer
Kevser ü Tûbâ vü Rıdvân cennet ü dîdâr *mest*

Nûh u Dâvûd u Süleymân u Zekerıyyâ Şu'ayb
Mûsa mest ü İsi mest ü Ahmed-i Muhtâr *mest*

Enbiyâ vü evliyâ vü asfiyâ vü etkıyâ
Oldılar Hak meclisinde şöyle bî-hüşyâr *mest*

Mest olup gir şehr-i ışka gör Hakk'ı anda ıyân
Sûret-i hûbân-ı âlem çâr-sû bâzâr *mest*

Mest olup söyler ene'l-Hak ışk ile âlemde bil
Ya'ni kim Mansûr âşık oluban ber-dâr *mest*

Gönlümüz nûr-ı tecellî cismimüzdür kûh-ı Tûr
Cânumuz dîdâra karşı oldu Mûsî-vâr *mest*

Burka'ı yüzinden açdı zâtını kıldı ıyân
Eyledi kevn ü mekânı nûr ile envâr *mest*

4. Meyhane

Meygede, harâbât, humhane gibi adlarla da anılan meyhane, içki içilen ve satılan yer demektir. Tasavvufî mecaz olarak şu anlamlara sahiptir: İlâhî aşkın sunulduğu tekye, dergah ve hankah; her çeşit ihtirastan uzak aşk ve şevk dolu bir âlem; Allah sevgisi ile dolu âşığın, ârifin gönülü; sâlikin aşk ve şevkle Hakk'a münâcât yeri; Hakk'ın tecellîsi karşısında mahv ve fani olmak; âlem-i lâhut, âlem-i nâsut, âlem-i ceberût, âlem-i melekût ve âlem-i hüviyet (Bayburtlugil 1985: 353; Üzgör 1995: 284, 287; Üzgör 1990: 178; Çelik 1998: 45-46. Niyâzi-i Mısrî 2000: 310. Tarlan 1964: 24; Levend 1984: 46; İz 1997: 170; İpekten 1996a: 115. İpekten 1996: 106, 139; Uludağ 1996: 224, 248, 365; Kırkkılıç 1996: 235).

Ene'l-Hak sırrının işitildiği ve gelen her sufinin Hallâc-ı Mansûr gibi coşup kendinden geçerek *ene'l-Hak* dediği meyhane, dergahı simgeler. Bundan dolayı meyhanenin varlığı inkar edilmemelidir:

Gel ene'l-Hak sırrını mey-hâne vü meyden işit
İy düşen inkâra niçün münkir-i *mey-hânesin*

Mansûrlayın cûşa gelür söyler ene'l-Hak

Her sûfi-i sâfî ki bu *mey-hâne*ye ugrar

Nesîmî G 79/3

Meyhane, vahdet hakikatına eriştiren bir yoldur; ilâhî aşk şarabının yudumlandığı dergahı sembolize eder:

Sûfî ne bilür tarîk-ı vahdet

*Mey-hâne*ye çünkü bulmadı râh

Nesîmî G 374/3

Mestâne bir şekilde gidilmesi tavsiye edilen, kâmil mürşidi simgeleyen pîr-i mugân ile hizmette yarışılan, ancak kimi zaman da oranın diğer sakinleri tarafından reddedilme endişesi duyulan meyhane, tekyeleri (Doğan 2004: 176) temsil eder: (Şeyhî G 157/7, G 121/1)

Yine mestâne gelin azm-i *harâbât* idelüm

Hizmet-i pîr-i mugân ile mübâhât idelüm

Avnî G 52/1

Çün müflis ü mahmûr iderüm azm-i *harâbât*

Redd eyler ise sâkin-i *mey-hâne* ne müşkil

Şeyhî G 107/4

Leb, esrâr, gayb-bîn ve kâşif gibi tasavvufî kavram ve mecazlarla örülü şu beyitte meyhane, fenâfillah sırlarının keşf edildiği yerler olan tekyeleri sembolize eder (Tolasa 2001: 125):

Leblerün esrârını *mey-hâned*en sormak gerek

Gayb-bîn çokdur velîkin kâşif-i esrâr yok

Ahmed Paşa G 144/8

Emin ve güvenilir bir sığınak olarak görülen meyhane, mecazen dergah anlamındadır (Doğan 2004: 119, 188):

Makâm-ı me'men-i *mey-hâne* pîr-i deyr-i şefîk

Kime ki ola müyesser nasîbidür tevîk

Avnî G 35/1

Bu dâru'l-hâdisi içre nice gün durmag olursa

Hemân yigdür ki Avnî idesün *mey-hâne*(y)i me'men

Avnî G 55/8

Cennete benzetilen harâbât tasavvufî anlamıyla tekyeyi (Doğan 2004: 116) karşılar: (Vasfî G 50/1)

Behişt gibi *harâbât* sahnı oldı vâsi'

Ki anda muğbeçeler var ki hûr-şekl bedi'

Avnî G 34/1

Ayak basıldığında baş ve ayak gibi bedenî uzuvların âdeta yok olduğu yerler olarak tasavvur edilen meyhane, mecazen beşerî varlığı yok etmek ve maddî mevcudiyetten fani olmak anlamını da taşır (Uludağ 1996: 224):

Kim ki bu *mey-hâne*ye basdı kadem

Bî-ser ü pâ oldı ne ser ya ne pâ

Nesîmî G 2/5

Allah her yerde hâzır ve nâzır olduğundan, bir mutasavvıf için mescid ile meyhanenin farkı yoktur. Zirâ o her an, her yerde tecellî etmekte olduğundan, meyhanenin şu beyitte tecellîler âlemini (Gölpınarlı 2000: 233; Uludağ 1996: 248) simgelediği söylenebilir:

Çün kim aydursan Hak'ı her yerde hâzırdır niçün

Fark idersin sen i gâfil mescid ü *mey-hâneyi*

Nesîmî G 406/5

Meyhane, tasavvufî sembolizmde âşıkâne hislerin indiği ve tecellî mahalli olan âşığın kalbidir (Üzgör 1995: 284; Bayburtlugil 1985: 353; Levend 1984: 46). Yerlere ve göklere sığmayan Allah, mümin kulun gönlüne yerleşmiştir. Bundan dolayı savmaada bulunamayan sevgilinin meyhanede aranması istenir:

Çün savma'aya vardın ü yârı bulımadın

Şâyed bulasın gel beri *mey-hâned*en iste

Şeyhî G 147/4

Ârifler için âlemin her bir köşesi meyhanedir. Zira meyhane, tasavvufî mecaz olarak, kulun aşk ve şevk ile Rabbine münâcât ettiği bir yerdir (Bayburtlugil 1985: 353; Uludağ 1996: 365). Beyit, o devirde zaman zaman uygulanan meyhanelerin yasaklanmasına da işaret etmektedir:

Muhtesib mey-hâneye mühr urdı ammâ bilmedi

Âlemün her gûşesi âriflere *mey-hânedür*

Hamdullah Hamdî G 54/4

Mescid ile meyhanenin birbirine mukabil ele alındığı beyitlerde, meyhanenin mecaz olarak kullanıldığı söylenebilir. Zira, mescide herkes gittiği halde, meyhanelere ârifler gitmektedir. Bilindiği gibi cami ve mescidlerde müslümanlar ibadetlerini yapmak üzere bulundukları halde, dergahlarda daha ziyade tarikat ehli ibadet, zikir ve evrad ile meşgul olmaktadırlar (Çelik 1998: 45). Meyhanelerden *yâ Hû* diye zikir seslerinin yankılanması da, kelimenin gerçek anlamıyla kullanılmadığının göstergesi sayılabilir: (Ahmedî G 445/3, G 581/6; Nesîmî G 130/7)

Her kişi yoldaş olur mescid yolında şübhesüz

Varmaga *mey-hâne*ye ârif gerek ola refîk

Karamanlı Aynî G 279/4

Gûşe-i mescidde zâhid bârid iken bu aceb

Külbe-i *mey-hânelerden* na'ra-i yâ Hû gelür

Hamdullah Hamdî G 73/2

Sufilerin mekânlarının mescid, âşıkların ise ilham ve vecdin geldiğı meyhaneler olduğunun söylenmesi, kelimenin sembolik anlamıyla dergahları karşılamasından dolayıdır: (Nesîmî G 116/3, T 83)

Âşıka *mey-hâne* küncinden gelür ilhâm u vecd

Sûfiye mescid bucagından gelür peygâm-ı gam

Nesîmî G 262/4

5. Pîr-i Mugân

Meyhaneci anlamındaki pîr-i mugân (pîr-i meygede, pîr-i harâbât, pîr-i meyhane), tasavvufta aşk şarabını sunan, vahdet feyzini veren hakiki ve kâmil mürşid; zamanın kutbu ve kılavuzu; şevk sahibi şeyh mânâsında kullanılır (Çelik 1998: 47; Erünsal 2003: LXXVIII; Tarlan 1964: 24; Gölpınarlı 1977: 273; Tarlan 1998: 235, 645; İpekten 1996a: 115. İpekten 1996: 139. Uludağ 1996: 373, 420, 421).

El verme ve irşad gibi görevleri ile ilgili kelime ve tabirlerle tenasüp içinde kullanılan pîr-i mugânın, şu beyitte mânâ ehlinin sultanı olan kâmil mürşidi (Erünsal 2003: LXXVIII; Çavuşoğlu 2001: 58) simgeler: (Necâtî G 208/5)

Yüri var ta'nı ko kim ma'nîde *pîr-i mey-kede*

Her ayagı kim sunar el virmedür irşâddur

Necâtî G 120/3

İnsanların kendisine hizmette yarışacağı ve bu yarışta büyük övünç duyacağı ifade edilen meyhaneci, aşk şarabını sunan hakiki ve kâmil mürşidi (Tarlan 1998: 88; Doğan 2004: 176) temsil eder: (Necâtî G 317/2)

Yine mestâne gelin azm-i harâbât idelüm

Hizmet-i *pîr-i mugân* ile mübâhât idelüm

Avnî G 52/1

Ka'be, puthane, hırka ve zünnâr gibi dinî tasavvufî kavramlarla tenasüp içinde ve mest olarak yer verilen *pîr-i mugân*, şevk sahibi bir şeyhin sembolüdür:

Hâce-i mey-hâne mest oldu vü hem *pîr-i mugân*

Ka'be vü büt-hâne mest ü hırka vü zünnâr mest

Nesîmî G 22/18

Zikir ile tenasüp halinde verilen meyhane pîri, tasavvufî sembolizmde bir tarikât şeyhini çağrıştırır:

Yine rindâne gelin azm-i harâbât idelüm

Pîr-i mey-hâneyle zikr-i münâcât idelüm

Şeyhî G 121/1

Meyhanenin, sembolik anlamda kullanıldığı şu beyitte, *pîr-i mugân* da zikir halkasının baş zâkiri olan bir kâmil şeyhe işaret eder:

Devrinde aynun sâgarı sâhib-tarîkat sâlikün

Pîr-i mugân oldu adı ser-halka-i mey-hânedür

Nesîmî G 168/3

Pîr-i mugân, akli temsil eden vaize göre haram olan, îlâhî aşkın sembolü olan şarabı büyük bir feyz ve neşe ile sâliklerine sunarak, onların manevî kurtuluşuna vesile olan mürşidi simgeler:

Vâ'izâ kavlünde gerçi nûş-ı mey oldu fesâd

Mezheb-i *pîr-i mugânda* ol salâhumdur benüm

Karamanlı Aynî G 351/4

Kendisine sıdk ile intisap edip mürid olunduğu takdirde, bir anda bütün isteklerinin karşılanacağı, *bî-murâd* olacağı ve manevî kurtuluşa (felaha) ereceği ifade edilen pîr-i mugân mecazen kâmil mürşidi karşılar: (Cafer Çelebî G 27/5)

Mugân pîrine anunçün mürîdem

Ki hâsıldur deminde her murâdât

Karamanlı Aynî G 62/5

Sad âferîn o *pîr-i harâbât*-ı ıška kim

Her kim mürîd olursa ana bî-murâd olur

Hamdullah Hamdî G 63/4

Mürîd-i *pîr-i mugân* ol cihânda sıdk ile var

Du'âsın al diler isen ki olasın iflâh

Karamanlı Aynî G 101/6

Kendisinden keramet beklenen pîr-i mugân, tasavvufî sembol olarak hakiki şeyhe işaret eder: (Karamanlı Aynî G 288/1)

Dil ummagıl kerâmeti zerrâk-ı şeyhden

Pîr-i mugândan um umar isen kerâmeti

Karamanlı Aynî G 481/2

Yine hum açdı ol *pîr-i harâbât*

Velîdür eyledi keşf-i kerâmât

Karamanlı Aynî G 63/1

N'ola ey *pîr-i mugân* ahsen-i irşâd kılup

Bu harâbât makâmında kerâmet kapısın

Şeyhî G 141/6

6. Sâki

Sâki, su, şarap ve benzerlerini sunan kişi demektir. Ancak yaygın olarak, işi meyhane ya da meclislerde şarap sunmak olan şahıslar için kullanılmıştır. Tasavvufî mecaz olarak ise mürşid, mürşid-i kâmil, şeyh, pîr-i kâmil, pîr-i tarîkat, insan-ı kâmil gibi tasavvuf büyükleri; feyiz veren ve bütün feyiz ve sevginin kaynağı olan Feyyâz-ı mutlak, Allah; âşıklara aşk şarabını vererek onları fenâfillaha eriştiren Cenâb-ı Hak ve sâlikin, kendisine bakarak Hak sarhoşu olduğu güzelliğe örnek oluşturan görüntüler anlamlarını taşımaktadır. Meyhanedeki sâki insanı nasıl maddî aşkın yoluna çekiyorsa, mürşid-i kâmil de tasavvufa intisap eden kişiye ilâhî aşk yolunda ilerlemek için yol gösterir ve çeşitli tavsiyelerde bulunur şeklinde bir bağlantı kurulmuştur (Çelik 1998: 47; Üzgör 1995: 286; Erünsal 2003: LXXX; Levend 1984: 46; İz 1997: 169; Gölpınarlı 2000: 234; Uludağ 1996: 450; Kürkçüoğlu 1996: 119, 134, 234, 315, 371; İpekten 1996a: 99, 109; İpekten 1996: 106; Karaismailoğlu 1992: 4; Canım 1998: 9; Arslan 2003: 13-14).

Bâkî olarak nitelenen, bir yudumu dahi hasretle beklenen ilâhî aşkın remzi olan şarabı sunarak âfâkı (gözün görebildiği her şeyi, herkesi) mest eden, lutf ile nazar kılan sâkinin, mecazen lâhûtî âlemden feyiz veren, feyze

eriştiren ve bütün feyzin kaynağı olan Feyyâz-ı mutlak yahut insan-ı kâmil olan gerçek evliyâyâ (Üzgör 1995: 286; Erünsal 2003: LXXX; Tarlan 1998: 98, 621; Uludağ 1996: 450; Karaismailoğlu 1992: 4; Canım 1998: 9; Arslan 2003: 13-14) işaret ettiğı düşünölebilir:

Elâ ey *sâki-i bâkî* ki mest eyledün âfâkı
N'ola bir cür'a feyz itsen bize lutfun şarâbından
Şeyhî G 133/7

Bir *sâki-i bâkî* ki vefâ kıldı visâle
Lutf ile nazar kıldı mana sundı piyâle
Nesîmî G 384/1

İlâhî aşkın sembolü olan şarabı sunarak, gönüllerdeki gam, keder, sıkıntı ve kötü duygu ve düşüncelerden kurtarıp ihyâ eden sâki, Cenab-ı Hak yahut kâmil mürşidi (Karaismailoğlu 1992: 4) simgeler: (Kadı Burhaneddin T 1345; Ahmed-i Dâî G 235/4; Ahmed Paşa K 2/60)

Lutf eyle *sâki* bâdeyi bizden ayırma kim
Bu kalb-i pür-küdûreti şâyed safâ kıla
Hamdullah Hamdî G 11/4

Sâkî şarâb sun ki bu gönlüm safâ diler
Dert ile hasta cân kadehinden devâ diler
Şeyhî Trc 4/III/1

Câm-ı safâyı sûfiye sun *sâkiyâ* getür
Tâ sâfi ola kalmaya gönlinde gıll u gîş
Ahmed-i Dâî G 273/3

Câm-ı safâyı bize sun *sâkiyâ*
Kim susamış ol meye ehl-i safâ

Nesîmî G 2/1

Bir yudumu bin tane zühd ve takva davranışından daha üstün olan İlâhî aşkı simgeleyen şarabı takdim eden sâki, tasavvufî sembolizmde mürşid-i kâmile işaret eder: (Hamdullah Hamdî G 114/2; Şeyhî G 9/3)

Sun ey *sâkî* mey-i bâkî yine câm-ı tecellâdan
Anun bir cür'ası yigdür bana bin zühd ü takvâdan

Hamdullah Hamdî G 130/1

Çün kim gözüme gelmedi hergiz hayâl-i hâb
Sâkî getir piyâle vü doldur şarâb-ı nâb

Nesîmî G 14/1

Verdiği aşk şarabı ile insanı kendinden geçirip hûy u hâya düşüren, ebede kadar mahmur bırakan ve ezeli olarak nitelenen sâki, mutlak varlığın remzidir (Üzgör 1995: 286; Erünsal 2003: LXXX; Kırkkılıç 1996: 241): (Nesîmî G 322/1, G 412/7; Cafer Çelebî G 148/5; Karamanlı Nizâmî G 7/1)

Aceb şarâb imiş iy *sâki-i ezel* ışkun
Ki cûş ider anı içen bu hûy u hâya düşer

Nesîmî G 77/9

Ezel sehergehi bir câm içürdi *sâki-i vakt*
Ebed günine değin cânımı humâr iderüm

Şeyhî G 118/3

Tasavvufî sembolizmde âşığı hayran ve mest eden, fenâfillahın remzi olan şarap renkli dudağı ile kusurlarının Hak tarafından örtüldüğünün simgesi

olan sarhoş gözleri olmasından hareketle (Tarlan 1998: 621-622), şu beyitte sâkinin mânâ âleminden feyz eriştiren zât-ı mutlak anlamında mecazen kullanıldığı söylenebilir: (Nesîmî G 131/6, G 168/7)

Sâkî lebünden esrümüşem şol kadehden uş

Mestâne gözlerün kimi mestâneyim yine

Nesîmî G 370/2

İçinde feyz ve neşe veren aşk şarabının bulunduğu kadehi sunan ve açıkladığı İlâhî sırlar ile Hallâc-ı Mansûr'a telmih edilen şu beyitte sâki, mecazen insan-ı kâmilî yahut mürşid-i kâmilî (Karaismailoğlu 1992: 4) karşılar:

Sâkî elüme sun yine câm-ı sürûrî kim

Fâş olısar anun ile bu sır ki ser gider

Şeyhî Trk 2/III/4

Âlemi, verdiği lütuf, yardım ve ihsanlarla mutluluğa gark eden sâki, ihsan sahibi bir insan-ı kâmilî yahut mutlak varlığı (Erünsal 2003: LXXX) simgeler:

Âlemi hurrem iden cür'a-i ihsânundur

Sâkiyâ sakın unutma bizi ihsânundan

Necâtî G 387/3

B. İnsan/Sevgili ile ilgili Mecazlar

1. Yüz

Yüz, tasavvufî sembol olarak zât, zât-ı İlâhî, vahdet, cemâl, tecellî-i cemâl, hakîki sevgilinin görünmesidir. Ayrıca mürşidin gönül yüzü, iman nurları, irfan kapılarının açılması ve hakîkatın güzelliğinden perdelerin

kalkması gibi anlamlara gelir (Üzgör 1990: 177; Bayburtlugil 1985: 356; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Gölpınarlı 1972: 184, 186; Gölpınarlı 2000: 234; Tarlan 1964: 31; Tarlan 1998: 131, 149, 406, 595; Levend 1984: 46; İpekten 1991: 120, 152, 180, 181, 184; İpekten 1996a: 84; İpekten 1996: 80, 153 203; Kürkçüoğlu 1996: 66, 163, 320; Uludağ 1996: 147, 442, 480).

Tecellî nûruna mazhar olan ve Mûsâ Peygamberin büyük bir coşku, arzu ve hayretle görmek istediği yüz, İlâhî tecellî nûrlarının zuhûru, tecellî aynası ve vahdetin tamamen tecellîsi (mahz-ı tecellîyât) (Bayburtlugil 1985: 356; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 53, 82, 84, 104) anlamlarında simgesel olarak kullanılır: (Nesîmî G 414/4; Ahmed Paşa G 237/1)

Yüzün nûr-ı tecellî mazharıdur

Sözün tatlısı âb-ı kevserîdür

Nesîmî G 113/1

N'ola gaşy oldum ise hayret ile Mûsâ-vâr

Yâr *dîdârı* bu dem nûr-ı tecellî mi degül

Şeyhî G 106/6

Mûsâ tecellî nûrunu görmek temennâ eyledi

Maksûdı ma'lûm oldu kim Hak'dan anun *dîdâr* imiş

Nesîmî G 202/3

Cenab-ı Hakk'ı görmeyi istemesine (*Rabbî erînî*) mukabil, "*Len terânî/ Beni göremezsın.*" (A'râf, 7/143) hitabı ile karşılaşan Hz. Mûsâ'ya telmihte bulunulan şu beyitlerde ifade edilen yüz kelimesi mecazen Hakk'ın zâtını ve vahdeti (Gölpınarlı 1972: 186. Tarlan 1964: 31; Tarlan 1998: 131, 149, 595; Gölpınarlı 2000: 234) karşılar: (Ahmedî G 339/3)

Niçe kim göreyim direm *yüzini*

Cevâbı bu olur kim *len terânî*

Ahmedî G 674/2

Rabb' erînînin cevâbı *len terânî* çün gelür

Sende gör *dîdârı* senden özge *dîdâr* isteme

Nesîmî G 371/5

Divan şiirinin geleneksel yapısında yüzün, müslümanların kiblesi olan Ka'beye teşbih edilmesinde tasavvufun tesiri olduğu söylenebilir. Zira yüz, tasavvufî sembolizmde zât-ı İlâhî'yi ifade eder. Bundan dolayı âşıklar, yüzün çevresinde dönüp dururlar. Beyitlerde Ka'be ile ilgili kelimeler tenasüp içinde kullanılır:

Ol Hakk'ı tanı kim *yüzine* Ka'bedür dimiş

Ma'nîde hâci ol durur ehl-i safâ dirüm

Nesîmî G 264/2

Yâr *yüzi* bana Ka'be vü gözüm yaşı Zemzem

Hac mevsümidür ışk ile zemzeme gerekdür

Kadı Burhaneddin G 738/3

Akıl tarafından mahiyeti, gerçek mânâsı idrak edilemeyen yüz, İlâhî cemâlin tecellîsi, belirmesi, zuhûr yeri (Üzgör 1990: 177; Gölpınarlı 1972: 186; Tolasa 2001: 207) anlamında mecazdır: (Ahmedî G 43/2, G 322/3, A G 327/5, G 332/5, G 333/7, G 366/1, G 638/7; Adnî G 2/5)

Yüzün mâhiyyetin sorma ana kim aklı irişmez

Nice şu'le irürmişdür göge nûr-ı cemâlün gör

Ahmedî G 252/3

Çün cemâlün haddine vâkıf olamadı ukûl
 Pes nice idrâk ide kimse *yüzün* mâhiyyetin
 Ahmedî G 505/2

Mâhiyyetine akl *yüzünün* çün iremez
 Bes görmişem nice diyeyim bu cemâli ben
 Ahmedî G 508/3

Yüzün Hakk'ın dîdârına parlak delil olarak gösterilmesi, Allah'ın âşîkar
 şekilde insan yüzünde tecellî etmesinden dolayıdır: (Ahmedî G 379/1, G
 384/8, G 385/3, G 413/4, G 679/6)

Hak'un dîdârına münkir olana
Yüzün göster k'ola rûşen delîlün
 Ahmedî G 370/6

Dîdârına Hak'un kişi kim isdeye sebîl
 Görsün *yüzünü* kim ana rûşen ola delîl
 Ahmedî G 387/1

Hakiki mahiyeti tam mânâsıyla idrak edilemeyen mutlak varlığın
 güzelliğine, insanın yüzünde işaretler bulmak mümkündür. Zira yüz,
 tasavvufta Hakk'ın cemâlinin tecellî ettiği, belirlediği yerdir. Yüzde cemâl-i
 mutlakın güzelliğinden işaret ve izlerin görülememesi, gönül aynasının temiz
 olmamasından kaynaklanır: (Nesîmî G 262/3)

Ol hüsn ü cemâl-i bî-nişândan
Yüzünde görür gözüm nişâne
 Şeyhî Trc 3/VII/4

Görmüş idi Nesîmi *yüzünde* nişân-ı Hak
Ol dem nişân-ı subh ile şâm olmadan henüz
Nesîmî G 184/8

Kim ki zâhir görmedi *yüzünde* Hakk'ın sûretin
Gözüsi arı degüldür çâre kılsam pâsına
Nesîmî G 368/6

“*Semme vechu'llâh/Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.*”
(Bakara, 2/115) âyetinin de iktibas edilmesiyle, sayısız yüzlerde görünenin
Hakk'ın cemâli olduğu (Tarlan 1998: 497) söylenir:

Semme vechu'llâha idenler nazar
Uş bu *yüzün* aynıdur iy pür-hüner
Nesîmî Mes 3/150

Âşinâlık vire diyü iy fakîr
Nice *yüzlerden* göründi Hak sana
Necâtî G 6/2

Yüz, tevhid sırrının en âşıkâr bir şekilde görülebildiği yerdir:
Yüzünde rûşen oldı sırr-ı tevhîd
Vücûdum lâ-büd itdüm ana tecrîd
Ahmedî G 122/1

Levh-i Mûsâ çün *yüzinden* sıydı açıldı nikâb
Sırr-ı tevhîdi ıyân itdi vü götrüldi hicâb
Nesîmî G 11/1

Tasavvuf ehlinin safâ ve neşeyi bulup, seccadeyi, ibriği bir tarafa bıraktığı söylenen yüz, Hakk'ın cemâlini temsil eder:

Tasavvuf ehli bulalı safâlarını *yüzünde*

Kimi seccâdesin satar girü kor kimi ibrîki

Kadı Burhaneddin G 66/3

Vahdeti simgeleyen yüz ile kesreti temsil eden zülf birlikte ele alınırlar. Gözlerin bakmaya dayanamadığı vahdet, rahmet ve merhametinin gereği olarak kendini kesrette gizlemiştir: (Nesîmî G 65/3; Kadı Burhaneddin G 926/2, G 874/4)

Yüzine bahmağa gözler döyimez anun içün

Terahhum eyleyüben zülf ile hicâb kılur

Kadı Burhaneddin G 352/4

Anberîn zülfünde *yüzün* gizlenürse ne aceb

Şeb nikâbında hemîşe mâh-ı tâbân gizlidür

Nesîmî G 166/5

Özellikle Nesîmî'nin divanında, bir hadise dayandırılarak yüzün Allah'ın Rahmân ismini tamamıyla gösterdiği (Uludağ 1996: 480) şeklinde belirtilen ifadelerle sıklıkla karşılaşılır: (Nesîmî G 66/1, G 87/5, G 401/1, G 184/3, G 249/9, G 257/6, G 352/1)

Yüzündür sûret-i Allâh ü Rahmân

Kim aydur kim anı ruhsâra benzer

Nesîmî G 76/3

Evvel ü âhırda *yüzündür yüzün*

Sûret-i Allâh ile Rahmânumuz

Nesîmî G 189/6

Sûret-i Allâh cemâlündür *yüzün*

Uş nebînün sözleri bürhânumuz

Nesîmî G 188/5

Yüz, Hakk'ın cemâlini yahut onun nûrunu gösteren bir ayna olarak da hayal edilir:

Câm-ı cihân-nümâ didiler gerçi *yüzine*

Hak'dan men anı âyine-i Hak-nümâ dirüm

Nesîmî G 264/5

Yüzün ayında temâşâ-yı cemâl eylemeyen

Pertev-i âyine-i nûr-ı Hudâsın ne bilür

Ahmed Paşa G 59/3

2. Dudak

Dudak/leb, tasavvufî mecaz olarak yokluk, vahdet, fenâfillah; manevî feyz ve neşe; kelâm, söz, Hakk'ın sözü, sözün gizli söylenmesi ve sır anlamlarındadır (Üzgör 1990: 178; Çelik 1998: 45; Bayburtlugil 1985: 357; Tarlan 1995: 152; Tarlan 1964: 15; Gölpınarlı 1972: 186; Tolasa 2001: 259; Tarlan 1998: 43, 49, 61, 62, 64, 68, 70, 83, 113, 115, 144, 149, 152, 155, 168, 200, 237, 241, 274, 375, 386, 433, 489, 544, 691; Levend 1984: 46; İpekten 1991: 113, 158, 167; İpekten 1996a: 45, 67, 79, 89, 116; İpekten 1996: 86, 156, 204, 214, 220; Uludağ 1996: 334).

İnsanı kendinden geçirmesi ve renk yönünden kurulan ilgiler sebebiyle, dudak-şarap teşbihinde, dudağın simgelediği vahdet ve fenâfillah

anlamlarının ön plana çıktığı söylenebilir. Ezel meclisinde, henüz kesretin sembolü olan zülf tuzağına düşülmeden ve kadehin olmadığı bir zamanda yudumlanan dudak şarabının geçek anlamıyla anlaşılması mümkün görünmemektedir (Tarlan 1998: 113; Çavuşoğlu 2001: 183). Tasavvufî mânâsıyla vahdetle olan birliktelik çağrıştırılır. Zâhid ve âbidlerin, içtikleri anda zâhire ait olan zühdi terk ederek, büyük bir coşku ile zikre başlamalarının sebebi, mecazen fenâfillah şarabı olmasıdır. Zira İlâhî aşk ile kendilerinden geçip onun varlığında fani olan gönül ehlinin, eğer ham iseler olgun hale gelmeleri, manevî feyiz ve neşeden dolayıdır: (Nesîmî G 13/2; Necâtî G 34/2; Cem Sultan G 231/1, G 16/10)

Düşdüm ezelde zülfine dâm olmadan henüz

İçdüm *lebün* şarâbını câm olmadan henüz

Nesîmî G 184/1

İçerse zâhid ü âbid *lebün* şarâbından

Delüre terk ide zühdi vü hûy u hâya düşer

Nesîmî G 78/4

Ehl-i dil la'l-i *lebün* cür'ası câmın tada ger

Hâm ise puhte olup bâde gibi cûş ideler

Ahmed-i Dâî G 175/4

Hiz. Peygamber üzerine yemin edilerek, Lokman Hekim'in bile çare bulamadığı gönül hastalığına ilaç olmak gibi her derde devâ olan dudağın, mecazen Hakk'ın sözü, vahdet, fenâfillah, manevî feyz ve neşe gibi anlamları olduğu söylenebilir: (Nesîmî G 162/3, G 2/10; Şeyhî G 51/3; Ahmedî G 262/1; Kadı Burhaneddin G 218/6, G 191/3, G 156/2, G 751/6; Cem Sultan G 49/1, G 3/6; Karamanlı Aynî G 131/2)

Ol Muhammed hürmetiyçün derdine bu Şeyhi'nün
 Olmaya dilber *lebünden* özge hiç dermânlar
 Şeyhî G 62/7

Dil marîzine *lebünden* eylemezsen ger ilâc
 Hikmet ile çâre bulmaz olsa bin Lokmân ana
 Mihrî Hatun G 2/3

Irah senden oluram derd ile zâr
Lebünde gerçi kim her derde em var
 Ahmedî G 146/6

Dudağın, sır olarak hayal edilmesinde İlâhî sırrı simgelemesinin rolü vardır (Üzgör 1990: 178; Tarlan 1998: 489; Tolasa 2001: 70, 261; İpekten 1996a: 89). Dudağın sırrının keşf edilip çözülebilmesi bilgiyle değil, gaybı bilen bir zât ile mümkündür. Bu sırlar, mecazen İlâhî aşkın terennüm edildiği yerler olan meyhanelerde anlaşılabilir. Dinî-tasavvufî kelime ve kavramların tenasüp oluşturduğu son beyitte, akli temsil eden Cebrâil'in bile dudakların sırrı konusunda âciz kaldığı söylenir: (Nesîmî G 448/3; Ahmed Paşa G 122/3; Ahmedî G 51/5; Ahmed-i Dâî G 41/1; Kadî Burhaneddin G 684/9)

Leblerün sırrını Allâmü'l-guyûb olan bilür
 Kim anı keşf itmede dil-tengdür allâmeler
 Cafer Çelebî G 52/3

Leblerün esrârını mey-hâneden sormak gerek
 Gayb-bîn çokdur velîkin kâşif-i esrâr yok
 Ahmed Paşa G 144/8

Rûhu'l-emîne sordum esrârını *dudağın*

Nutkı tutuldu kaldı şol bir su'âl içinde

Nesîmî G 362/10

Hızır, karanlık ve zülf gibi âb-ı hayatla ilgili kelimelerin tenasüp içinde verildiği beyitlerde, dudağın hayat suyu olarak tasavvur edilmesinde, mecazi anlamıyla âşığı, hakiki canlılığa, ebedî hayata, Hakk'a, vahdete ve fenâfillaha (Tarlan 1995: 164; Tarlan 1998: 136, 386, 447; Tolasa 2001: 259; İpekten 1996a: 45, 79, 89) kavuşturmasının etkisi olduğu söylenebilir: (Nesîmî G 94/3, G 57/1, G 57/6, G 330/7, G 431/6; Kadı Burhaneddin G 257/3)

Çün *lebün* âb-ı hayâtı hâsıl oldu Hızr'ına

Zulm ola zulmâta varmak çeşme-i hayvân için

Nesîmî G 330/7

İy ki zülfi zulmetinden isteyen âb-ı hayât

Gör ki men yârun *lebünden* âb-ı hayvân buldum uş

Nesîmî G 212/5

Sormak kelimesinin, soru sormak ve emmek anlamlarında tevriyeli kullanıldığı aşağıdaki beyitlerde, dudak, benliği Hak'ta fani etmeyi/fenâfillahı simgeler. Zira âb-ı hayat, zulûmatı aştıktan sonra elde edilebildiği gibi, fenâfillah da kesreti simgeleyen zülfün karanlıklarından geçtikten sonra kazanılabilir (Tarlan 1995: 163). Bundan dolayı ikinci beyitte, fenâfillahın sembolü olan dudaklara bir çok zorlukları yendikten sonra kavuşulabileceği ifade edilmiştir:

Bunca zamân *lebün* için saçun karanusındayam

Âb-ı hayât kandadır sorayum andan öleyim

Kadı Burhaneddin G 226/2

Leblerün vasluna irmek mana müşkil görünür

Gerçi soranlar anı dil ile âsân didiler

Nesîmî G 87/8

Tasavvufta bâtinî feyz ve rûhânî lezzetlerin sembolü olan leb-i la'lin (Levend 1984: 46) zevkini, kıymetini kaba sofular bilmezler. Gerçekte ise bu dudağın zevk ve lezzetine kavuşan mânâ ehli, ondan ayrılmak istemez: (Kadı Burhaneddin G 1/8)

Leb-i la'lün visâlünden cüdâ olmak mana düşmez

Bu zevki bilmeyen sûfî bu hâlün kadrüni bilmez

Nesîmî G 176/7

Fenâ kelimesi ile birlikte yer verilen beyitlerde de, dudağın sembolik anlamı olan fenâfillah çağrıştırılır: (Kadı Burhaneddin G 1190/8, G 1184/4)

Fenâ durur bu cihân ü *lebün* fenâda fenâ

Bu gönlümün ki fenâdur bekâsı yoh n'idelüm

Kadı Burhaneddin G 143/6

Lebleri fenâsına nicesi döye varlığı

Varlığı n'ola ki sayıla ol nüktede heste

Kadı Burhaneddin G 1276/8

İki cihanın zevkini, lezzetini bünyesinde bulundurduğu belirtilen sevgilinin dudağı, fenâfillahı remz eder:

Cân hânını gel ışk ile mey-hâneden iste

Kâmın dü cihânın *leb-i cânâ*neden iste

Şeyhî G 147/1

Tasavvufî, maddeyi simgeleyen kanın feda edilerek karşılığında alınan dudak, fenâfillahın (Tarlan 1995: 147) sembolü olarak kullanılır:

Kan ile destemâz aluram *lebleriyiçün*

Tâ bir düğâne râst kılâm ez-berây-ı ışk

Kadı Burhaneddin G 1/7

Hicâb olarak tasavvur edilen tenden kurtulduktan sonra erişilebilen dudak, fenâfillahın remzidir:

Hicâb-ı ten giderüben dilüm irer *lebüne*

Hicâb tenün arasında canum hicâba düşer

Kadı Burhaneddin G 954/4

Harun Tolasa (2001: 69-70)'ya göre, âşığın sâlike benzetildiği beyitlerde, çoğunlukla sevgilinin dudağına da yer verilir. Şair, böylece dudağı âşığın veya sâlikin ulaşmak istediği fenâ ve sonucunda bekâ halinin sembolü olarak kullanır. Tolasa, bu kullanımın gelenek halinde devam ettiğini belirterek aşağıdaki beyti örnek verir:

Cân-ı âşık düşdi la'lün fikrine

Buldı sâlik sırr-ı gayba ittılâ'

Ahmed Paşa G 138/6

Tolasa (2001: 262), şu beyitte de şairin *adem* kelimesi üzerinde oynayarak, dudağın tasavvufî anlamıyla âşığın madden ölüp manen dirildiği yokluğu, fenâfillahı temsil ettiğini söylemektedir

Mekes-i hâlüne mesken olalı kand-i *lebün*

Reşk idüp tûtî-i dil kıldı teveccüh ademe

Ahmed Paşa G 274/3

3. Ağız

Ağız, tasavvufî mecaz olarak yokluk, vahdet, fenâfillah yani Hakk'ın varlığında yok olmak; Hakk'ın kelâmı, konuşma sıfatı; gayb-ı hüviyet yahut gizli sır; madde âlemindeki her şeyden münezzeh olma ve İlâhî işaret ve uyarılar gibi anlamlara gelmektedir (Üzgör 1990: 178; Bayburtlugil 1985: 357; Tarlan 1995: 158; Gölpınarlı 1972:186; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 153, 202, 283, 329, 416, 450, 529, 702; İpekten 1996a: 45, 116; İpekten 1996: 156, 214; Uludağ 1996: 138).

Dudak görünür, ağız ise görünmez. Karanlıktadır, sırdır. Ağızın görünmesi için dudağın gülmesi yahut konuşması gibi bir hareketi gerekir. Bu zâhirî gerçekten hareketle ağızın tasavvufî anlamda kullanıldığı söylenebilir. Zira sevgili, yedi kat gökte olup erişilmez. Ağıza erişmek ise vuslat demektir. Âşık ise vuslat üzeredir.

Dar olarak hayal edilen ağıza gönülün erişememesi, ağızın fenâfillahı remz ettiğini gösterir (Tarlan 1998: 329). Zira, gerçek anlamıyla ağız ile gönülün doğrudan bir ilgisi yoktur. Mecazi anlamıyla, salikin kendini Hakk'ın varlığında yok ederek ve fenâfillaha erişmesine uzanan zor yolculuğu, şeklinde ifade edilebilecek bir mânâ vardır:

Ağızuna erişemezsem gönlüm olur teng

El niçesi ire bilüne ince olur râh

Kadı Burhaneddin G 194/3

Yok olarak nitelenen ağız, mecazen Hakk'ın varlığında yok olmayı ve fenâfillahı temsil eder (Gölpınarlı 1972:186. Tarlan 1995: 158; Tarlan 1998: 153, 329, 416, 529, 702; İpekten 1996: 214; İpekten 1996a: 116). Bu sembolik anlamdan haberi olmayanlar ise hayret ederler:

Didiler kim *dehânı* yohdur anun

Bî-haberler aceb haber didiler

Nesîmî G 89/2

Tasavvufî sembolizmde sırr-ı hafî/gizli sır anlamında kullanılan ağız (Üzgör 1990: 178; Tarlan 1998: 329), Divan şiirinin geleneksel yapısına da tesir etmiştir. Ağız sır olarak kullanılmıştır. Hakk'ın varlığında yok olmayı sembolize eden ağzın mâhiyetini, her inceliği bilen ve idrak eden akıl anlayamaz: (Nesîmî G 87/10, G 370/11, G 201/1; Şeyhî G 127/3; Ahmedî G 228/4; Kadı Burhaneddin G 560/4, G 1283/6; Adnî G 8/5, G 57/3; Cem Sultan G 215/5; Cafer Çelebî G 47/3)

Dehânun sırrına hîç kimse irmez

Acâ'ib noktasın hem hurde-dânsın

Nesîmî G 305/17

Bu akl-ı hurde-bîn keşf idemez hîç *agzunun* sırrın

Yakîn budur ki yok yire hemîn vehm ü gümân eyler

Adnî G 53/6

Sır ve nokta olarak hayal edilen ve gönlün idrak edemediği ince mânâlı sözler sarf eden ağız, Hakk'ın konuşma ve söz söyleme sıfatı (Bayburtlugil 1985: 357; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 202) anlamında mecazen kullanılır:

Agzunla bilün nüktesini fehm idemez dil

Dîvâne ne fikr ile ide fehm-i dakâyık

Karamanlı Nizâmî G 55/6

Şeyh *agzı* sırrından bize çoh nükte ders ider velî

Bir noktadur aslı hemîn niçe ki tekrâr eyleyem

Şeyhî G 128/6

Şu beyitte ağız, sembolik karşılığı olan vahdet (İpekten 1996:156; İpekten 1996a: 45) ile birlikte kullanılır:

Agzına gönülüm hakîr gelür

İkisi vahdet ile bir gelür

Kadı Burhaneddin G 1164/1

Hz. İsa'nın ölümleri diriltme özelliğinden izler taşıyan ağız, manen ölmüş olan kalpleri canlandıran Hakk'ın kelâm sıfatı (Tarlan 1995: 158) anlamında mecaz olarak kullanılır:

Didüm saçun durur i'câz-ı Mûsî

Did'*agzun* dahı İsrâ'den nişândur

Ahmedî G 157/6

İhyâ kılur ölüyü *dehânun* çün iy sanem

Halvet-nişîne şâhid ü şem' ü şeker gerek

Nesîmî G 221/3

4. Boy

Boy/kad/kâmet, tasavvufta sâlikin gönlünün yüceliğe yönelmesi, istikameti ve üzerine Hakk'ın istilas; Allah'tan başka hiç kimsenin ibadete layık olmaması; kulluğa liyakat; İlâhî sevginin beşerî sevgiden önce olması ve vahdet gibi mecazi anlamları vardır (Çelik 1998: 44; Üzgör 1990: 178; Bayburtlugil 1985: 351; Üzgör 1995: 282; Levend 1984: 45; Tarlan 1998: 203, 227, 434; Uludağ 1996: 293, 299). Elif harfine teşbih edilen ve kavuşmanın imkansız bir istek olduğu belirtilen kâmet, vahdeti (Tarlan 1998: 227, 434) simgeler:

Kâmetüne elif diyen gör ne uzun hayâl ider

Kim ki diler visâlünü ârzu-yı muhâl ider

Nesîmî G 81/1

5. Bel

Bel, tasavvufî mecaz olarak, seyr, makâm, hicâb ve benzeri hususlardan olmak üzere tâlib ile matlûb arasında cereyan edebilecek mukadder şeyler; tarîkatın ince sırları; şeriat ve âlem-i mülk ile âlem-i melekûtun birleştirmek için lazım gelen çok ince tefekkür anlamlarındadır (Üzgör 1990: 178; Bayburtlugil 1985: 357; Uludağ 1996: 371; Kürkçüoğlu 1996: 161; Tarlan 1995: 158; Tarlan 1998: 147, 314, 564).

Belin güzellik vasfı inceliğidir. Bundan dolayı, kıl ve hayal kelimeleri ile birlikte hayal edilir. Vücûdun alt kısmı ile üst kısmını birbirine bağlayan bel, tasavvufî sembolizmde âlem-i mülk ile âlem-i melekûtun birleştiği yeri simgeler. Belden yukarı kısmı âlem-i melekût, aşağı kısmı ise âlem-i mülktür. Bu sebeple bel, ulvî ve süflî iki âlemi yani kudretler âlemi ile madde âlemini birleştirip hakiki tevhide eriştiren çok ince tefekkürdür. Bunu idrak etmek kolay değildir. Ancak bu tefekkür insanı vahdet-i vücûda götürür. Zira, artık âlem-i mülk ile âlem-i melekût ayrı ayrı şeyler değildir (Tarlan 1995: 158; Tarlan 1998: 147, 314, 564). İşte, aşağıdaki ilk beyitte şairin, ince belin hayalini aklın anlayamaz demesi bundan dolayıdır. İkincisinde de, kıldan ince belin vermek istediği mesajların inceden ince olması, mutlak varlık olan Allah'a erişmenin çok derin ve ince bir tefekkür sayesinde mümkün olması sebebiyledir: (Nesîmî G 87/9; Hamdullah Hamdî G 109/1; Şeyhî G 44/4)

Anlayımaz bu aklumuz ince *beli* hayâlünü

Dil dahi la'l ağzınınun noktası sırrın diyimez

Kadı Burhaneddin G 402/2

Kılından *belin* ince gördüm tamâm

Velî incedür incedür bu haber

Nesîmî G 151/7

6. Ben

Yüzde bulunan küçük, yuvarlak, siyah nokta olan ben, tasavvufta mecazen Zât-ı İlâhî; Hakk'ın mutlak gayb ve bilinmeyen hüviyeti; hakiki vahdet noktası; gayb âlemi; günah karanlığı ve mürşidin istiğnâ makâmında, zâta ulaşma denizinde bazen müstağrak olması gibi anlamlarda kullanılır (Çelik 1998: 43; Üzgör 1990: 177; Bayburtlugil 1985: 357; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 63, 83, 160, 195, 311, 377, 415, 450, 594, 656; Uludağ 1996: 219).

Görünmemesi itibariyle gayb âlemi yahut Allah'ın mutlak gayb ve bilinmeyen hüviyetini temsil eden ben (Tarlan 1998: 83, 160; Uludağ 1996: 219), her gözün değil hakîkatı idrak eden basîret sahiplerinin görebileceklerinin dile getirilmesi sebebiyle, şu beyitte tasavvufî sembol olarak kullanılır:

Hâl ü hatınla zülfünü her göz haçan görür

Ol nokta harfî bilmege ehl-i basar gerek

Nesîmî G 221/5

Elest meclisinde hidayet eden ben, zât-ı İlâhî'yi (Levend 1984: 46) simgeler:

Hidâyet eyledi kâlû belâda nûra meni

Kara gözün kara kaşun *benünle* zülf-i siyâh

Nesîmî G 355/5

7. Kaş

Kaş/ebrû, tasavvufta mecazen sâlikte görülen kusur sebebiyle manevî derecesinin düşmesi ve ihmâle uğraması; zât-ı Ahadiyetin sıfatı; İlâhî remz; kesret ve Hakk'a yakınlık/kurbiyet gibi anlamlarda kullanılır (Bayburtlugil 1985: 351; Üzgör 1995: 282; Levend 1984: 45; Çelik 1998: 40-41; Tarlan 1998: 308, 431, 587, 631, 681, 685, 606, 716; İpekten 1991: 168, 188; İpekten 1996: 116, 164; İpekten 1996a: 56; Uludağ 1996: 161).

Tasavvufîta Hakk'a yakınlığın sembolü olan kaş, kul ile Allah arasındaki yakınlığı zâhirde simgeleyen en önemli unsurlardan olan mihraba teşbih edilir. Bu benzetmede şekil unsuru önemli rol oynar. Zâhidleri de mihraba yönelten, Hakk'a yakın olma düşüncesidir. Bundan dolayı âşıklar, Allaha yakın olma düşüncesi olmaksızın yalnız mihraba yönelmenin, kimseye yarar sağlamayacağını söylerler. Zâhidler, Hakk'a gerçek yakınlığın mânâsını ve değerini idrak ettikleri zaman, mihraba karşı eğilip kalkmakla bütün dinî görevlerini yapmış olmadıklarını da anlayacaklardır (Çelik 1998: 41; Tarlan 1998: 308, 431, 716). İşte bundan dolayı şairler, Hakk'ı düşünmeden mihraba teveccüh edenleri ağır bir şekilde yererler; Hakk'a yakınlığın simgesi olan kaşa yönelen ve gönüllerindeki Hak aşkına secde eden âşıkları ise överler:

Kible-gâh-ı âşıkân-ı Hak *kaşun mihrâbıdur*

Ka'be-i âzâdegândur âsitân u daşınız

Nesîmî G 182/4

Namazın, kaşın mihrabına yönelerek kılındığının söylenmesinde, kelimenin sembolik olarak Hakk'a yakınlığı ifade etmesinin rolü vardır. Bundan dolayı kaşın mihrabına yönelmeyenler yerilirler: (Ahmedî G 23/5, G 94/1, G 220/3, G 240/6; Cem Sultan G 124/1; Kadı Burhaneddin G 741/2)

Namâzı *kaşı mihrâbında* kıldum

Çü anda ohıdum seb'-i mesânî

Kadı Burhaneddin G 178/2

Kaşın mihrâbına baş koymayanlar

Meger boynında bağlıdur salîbi

Nesîmî G 433/4

Kaşun mihrâbına şol cân tapmaz

Anun îmânı yoh bî-dîn diyelüm

Kadı Burhaneddin G 298/6

Kaşın mihrabına yönelerek ibadet etmenin, gerçek zühd ve takva olduğunun söylendiği beyitlerde de simgesel anlam ağırlık kazanır:

Namâz durur u tesbîh bana ışkun durur iy şâhum

Kaşun mihrâbına tapmah bu gün zühd ile takvâdur

Ahmedî G 737/3

Kaşun olmasa *mihrâbı* ne assı zühd ü takvîden

Yıkılmak yigdür ol mescid ki ola kible-gâh egri

Necâtî G 597/8

Riyakâr zâhidlerin hakîkatı görmelerine engel teşkil eden zühdleri, kaşın mihrabına doğru yönelmelerine mani olur. Zira onlar kaşın, Hakk’a yakınlığı simgelediğini bilmezler:

Tan degül zâhid *kaşun mihrâbına* baş egmese

Gözlerine çün anun zühd-i riyâyî perdedür

Çâkerî G 25/2

Meleklerin bile, güzel olduklarını görünce secde ettiği, etmeyenlerin ise hayatlarını yanlış yolda geçireceği (Doğan 2004: 23-24), hatta dalalete bile düşecekleri söylenen kaşlar, Hakk’a yakınlığı simgeler: (Ahmedî G 423/4, G 219/2, G 41/7; Necâtî G 465/4; Cem Sultan G 123/5; Ahmed Paşa G 59/5, G 171/1; Hamdullah Hamdî G 186/4; Nesîmî G 119/2; Karamanlı Aynî G 237/1)

Ka'be hakkı Avni baş egmez namâza yüz yumaz

Kaşların mihrâbına secde yeter kıbleme bana

Avnî G 3/7

Kaşın mihrâbına secde kılurlar

Melâyik göricek işbu cemâli

Ahmedî G 646/2

Secde-i sehv ile geçdi ol kişinin ömri kim

Tâk-ı mihrâbı anun ebrû-yı dildâr olmadı

Hamdullah Hamdî G 182/4

Kaşın mihrâbına kıldum sücûd men

Velî münkir olan düşdi dalâle

Nesîmî G 396/3

İşaret ettiği remizlere aklın eremediği söylenen kaşlar, ilâhî remz anlamında mecaz olarak kullanılır:

Kaşlarının rumûzuna akl ıremez Nesîmiyâ

Gör ne kadar dakîk imiş kaşlarının işâresi

Nesîmî G 422/10

Kaş kavis, yay şeklindedir. İki kaş ise, Arapça gramer kurallarına göre *kavseyn* olur. Kavseyn, aralarında hemen hemen hiç fasıla bulunmayan kaş demektir. İki yay aralığı, yakınlığın ve samimiyetin göstergesi olarak bilinir. Mirac'ta Hz. Peygamber, Allah'a o kadar yaklaşmıştır ki, âdeta aralarında hiçbir fasıla kalmamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum, "*Fe-kâne Ka'be kavseyni ev ednâ. Onunla arasındaki mesafe iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.*" (Necm, 53/9) şeklinde ifade edilmiştir (Çelik 1998: 40-41.

Tarlan 1998: 89, 685). İşte bundan dolayı, mecazen Hakk'a yakınlığın simgesi olan kaş, şiirlerde *Ka'be kavseyn* olarak ele alınır. Ka'be kavseynin sırları vardır. Kurban sözcüğü de kaşın ifade ettiği kurbiyet anlamı ile ilgilidir: (Nesîmî G 6/2, G 160/2, G 183/1, G 207/3, G 249/4, G 278/4, G 280/7, G 444/9, G 442/4; Kadı Burhaneddin G 561/3; Cafer Çelebî Trc 9/IV/2; Ahmedî G 100/2; Şeyhî G 36/2)

Kaşındur Ka'be kavseyn gör ki esrârı ne muğlakdur

Velî bu sırrı ol bildi ki kurbân ola ol yaya

Nesîmî G 393/3

8. Çene

Çene/çene çukuru (zenah, zenahdân, çâh-ı zenah, çâh-ı zenahdân, çâh-ı zekan), tasavvufî mecaz olarak müşahededden hâsıl olan mülâhaza ve rûhânî lezzet mahalli; sevgilinin lütfu ve Hakk'ı müşahedede görülen sırların çözülmesindeki zorluklar (müşkilât-ı esrâr) anlamlarındadır (Çelik 1998: 39; Bayburtlugil 1985: 357; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 127, 127, 588, 698, 710; Uludağ 1996: 127, 585). Aşağıdaki beyitte gönül Yusuf'a, çene çukuru zindana teşbih edilir. Yusuf Peygamberin kuyuya atılışına ve zindanda yaşadığı sıkıntılara telmihte bulunmakla birlikte; seyr ü sülûk yoluyla Hakk'a erişmeyi ve onu temaşa etmenin zorluklarını da çağırıştırır. Şairin zindana düşen gönüle, üzülmemesi gerektiğini söylemesi; çene çukurunun, sevgilinin lütfunu da remz etmesinden dolayıdır:

Dil zenahdâna eger düşdi te'essüf kılma

Dutalum Yûsuf idi Hak ana zindân yazmış

Kadı Burhaneddin G 675/5

9. Hat

Sevgilinin yüzünde beliren ayva tüyleri demek olan hat, tasavvufta mecazen müşahede, berzah ve gayb âlemi; Hakk'ın vechinin belli olması ve onun sıfatları; vahdette beliren, vahdet üzerinde görünen kesret

anlamlarındadır (Çelik 1998: 43; Bayburtlugil 1985: 357; Üzgör 1990: 177; Gölpınarlı 2000: 234; Tarlan 1998: 43, 83, 127, 142, 182, 271, 305, 362, 367, 381, 534, 535; İpekten 1991: 168; İpekten 1996: 116, 164; İpekten 1996a: 45, 56; Gölpınarlı 1972: 186; Kürkçüoğlu 1996: 121; Uludağ 1996: 226).

Hat, vahdet üzerindeki kesreti temsil eder. Yüz ve dudak ise vahdet, gayb ve fenâfillahtır. Aşk derdinin dermânı, mecazen Hakk'ın varlığında kendini yok etmek anlamındaki dudaktır. Vahdete giden yol ise, kesretten geçmektedir. Kesret olmadan vahdet bilinmediği gibi, kesrete düşüp ondan kurtulmadan da vahdete erişilmez. Vahdet olan yüz üzerinde görünen koyu renkli ve çok sayıdaki ayva tüylerinin mecazen kesreti ifade etmesi, Hakk'ın bir sırrıdır (Gölpınarlı 1972: 186; Tarlan 1998: 43, 127, 142, 182, 271, 305, 362, 367, 381, 534). Vahdet üzerinde kesretin bulunduğunu idrak eden âşıklar; bu sırrı çözmeye çalışırlar ve bu uğurda canlarını feda ederler. Bu hakîkatı idrak edenler, dünyada eşi benzeri olmayan nadir kişilerdir:

Ruhsâruna vü hâlüne fikr ü hayâlât iremez

Şol *hatt* u hâli fikr iden âlemde bî-hemtâ imiş

Nesîmî G 200/9

Bu ışkî derdine hergiz lebünden özge dermân yoh

Anun içün yöresinde *hatı* yazmış hüve's-Şâfî

Kadı Burhaneddin G 751/6

10. Saç

Saç/zülf, tasavvufî mecaz olarak şu anlamlarda kullanılır: Kesret, kainata yansıyan İlâhî güzelliklerin kesret halinde görünmesi; Hakk'ın sıfatlarının mazharı olan âlem; zât-ı Ahadiyet'in sıfatı; Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının tecellîleri; küfür; sıfatlar; Hakk'ın zâtının, sıfatı olan eşya içinde kaybolması, zâtının idrakinin imkansız olması ve hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyet; mürşidin tâlibden yana cezbedici sözler söylemesi; talep yolu

ve isteme usulü (Bayburtlugil 1985: 351; Üzgör 1995: 282; Üzgör 1990: 177; Çelik 1998: 38, 41, 49. Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Levend 1984: 45; Gölpınarlı 1972: 184, 186; Gölpınarlı 2000: 234; Tarlan 1964: 31. Tarlan 1995: 146, 153, 156; Tarlan 1998: 43, 53, 55, 72, 80, 89, 95, 107, 115, 117, 128, 160, 195, 202, 212, 236, 237, 377, 388, 392, 409, 430, 432, 527, 585, 606; İpekten 1991: 112, 136, 145, 146, 152, 168, 174, 184, 190. İpekten 1996: 203, 153, 219; İpekten 1996a: 49, 73, 84, 113, 164; Uludağ 1996: 206, 596).

Zülfün mecazi karşılığı olan kesretin hemen geçilmesi gerekir. Eğer sâlik, düşülen kesretten kurtulup vahdete erişemezse, doğru yoldan ayrılmış anlamına gelir (İpekten 1991: 146). Kesrette kalan biri ise gece gündüz âh ederek Hakk'a yalvarması gerekir:

Zülfine düşen elbette güm-râh olırdur

İşi dün ü gün nâleyile âh olırdur

Kadı Burhaneddin G 912/1

Zorluklarla dolu olan aşk yolunda yürümek kolay değildir. Bundan dolayı herkes, her zaman aşk yolunda yürüyemez. Fakat hakiki âşık, zülfün temsil ettiği kesret âleminin sonuna yani vahdete erişmiştir. Şu beyitte şairin kesreti geçip vahdete kavuşamadığı anlaşılmaktadır (Tarlan 1995: 147): (Ahmedî G 152/5)

Zülfî nihâyetine bu ışkum iremedi

Gerçi yöriyimez kişi hergiz be-pây-ı ışk

Kadı Burhaneddin G 1/5

Divan şiirinin karakteristik özelliklerinden biri haline gelen, gönülün, zülfün her bir kılında esir olması, tasavvufta âşığın, hakiki sevgilinin kesret âlemindeki görünüşü olan zülfe bağlanması demektir (Tarlan 1998: 128, 230, 503): (Kadı Burhaneddin G 325/4)

Zülfünde gönlümi nice bulam ki orada

Ne cân u dil ki varısa olmuş durur esîr

Ahmedî G 162/6

Mecazen kesret anlamında olan zülf; örtmek, gizlemek, saklamak demek olan küfüre benzetilir. Bu teşbihte, saçın şekil itibariyle çokluk içinde olması ve küfür-iman tezaadı önemli rol oynar. Zira saçın küfür olmasına karşılık, üzerinde veya yanında bulunduğu yüz de iman olarak tasavvur edilir. Yüz ile saç, kesret ile vahdet, iman ile küfr bir arada bulunabilir. Yani kesret de haktır. Diğer bir deyişle kesrette vahdetin izleri ve işaretleri vardır (Gölpınarlı 2000: 234; Tarlan 1995: 146, 153; Tarlan 1998: 72, 107; İpekten 1996: 164; Tolasa 2001: 181). Sâlikin, kendisini Hak yolundan alıkoyan kesreti bir an önce geçmesi gerekir: (Nesîmî G 205/2, G 131/5, G 123/3, G 379/4, G 327/7, G 282/1, G 431/5, G 254/3; Şeyhî G 145/5, G 22/6, G 183/5; Kadı Burhaneddin G 197/3, G 355/2, G 1039/3, G 908/3, G 2/4, G 1299/5, G 646/5, G 404/5, G 926/2; Ahmed-i Dâî G 269/3; Cem Sultan G 348/4; Hamdullah Hamdî G 84/1; Mesîhî G 254/1; Mihrî Hatun G 13/1; Necâtî G 536/5)

Saçundur küfr ü yüzün nûr-ı îmân

Ne küfr îmân olur zulmat ilen nûr

Nesîmî G 65/3

Zülfî almış çevre şol ay yüzini

Küfr içinde nûr-ı îmân sanasın

Kadı Burhaneddin G 874/4

Çözüp *zülfün* yüzine ol şeker-leb

Didi kim küfrsüz îmân yaraşmaz

Ahmed Paşa G 112/5

Şiirlerde simgesel anlamı kesret olan zülfün tuzak olarak hayal edilmesinde tasavvufun tesiri vardır. Zira kesret âleminde, birer tuzak gibi olan güzellikler âşıkları avlamaktadır. Ancak gerçek âşıkların bu tuzaklara düşmeden yahut düştüyse bir an önce kurtularak vahdete erişmesi arzu edilir (Tarlan 1998: 585). Zülfün tuzak olarak düşünüldüğü beyitlerde, bu duruma ezelde karar verildiğinin ifade edilmesi kelimenin mecazi anlamını güçlendirmektedir: (Nesîmî G 372/1; Şeyhî G 8/4)

Düşdüm ezelde *zülfine* dâm olmadan henüz

İçdüm lebün şarâbını câm olmadan henüz

Nesîmî G 184/1

Ol nesne ki ezelde tuzacı durur canun

Zâhirde göresin anı ki *zülf* ü hâl olur

Kadı Burhaneddin G 945/4

Heva kelimesi, dünyaya ait mecazi aşk, geçici arzu ve heves; rüzgar, hava anlamlarında tevriyeli kullanılır. Zülfü harekete getirip onu karıştıran, teşviş eden rüzgardır. Yani kesret âlemi Hakk'ın çeşitli tecellîleri ile hareket halindedir. Sâlik bu kesret âleminden vahdet âlemine yol bulmalıdır. Zira kesrete duyulan sevginin geçici heves olması gerekir. Ancak müşkil yol olan kesrette kalınmış ve kurtulmak mümkün olmamıştır (Tarlan 1995: 156; Tolasa 2001: 161; İpekten 1991: 190). Kesret olan zülfün aşkı ise, gönülü kararsız kılmakta, perişan ve esir (Kadı Burhaneddin G 100/2, G 1164/2) etmektedir. Zülfün heva olarak tasavvur edildiği şu beyitlerde mecazen kesret anlamında kullanıldığı söylenebilir: (Ahmed Paşa G 282/8)

Zülfün hevâsınun yolu teşvîşdür tolu

Müşkil budur ki terk idemezem bu râhı ben

Ahmedî G 482/6

Gözüm yaşı cihânı şehâ sebzâr ider

Zülfün hevâsı gönülümü bî-karâr ider

Kadı Burhaneddin G 190/1

Allah'ın rûhlar ile karşılıklı konuşmasını temsil eden elest meclisinde, rûhların, "*Kâlû belâ/Evet dediler* " remzini insanlara açıklayan zülfün/saçın, Zât-ı ahâdiyetin sıfatı yahut gayb-ı hüviyet (Levend 1984: 45; Uludağ 1996: 596) anlamlarında mecaz olduğu söylenebilir. Zira gerçek anlamıyla anlaşılması mümkün görünmemektedir:

Kâlû belâ rumûzını *zülfün* beyân ider

Her kim ki gördi anı semî' oldı hem basîr

Nesîmî G 63/2

Saçun kâlû belâ remzin neden fâş eyledi halka

Meger kavl ü karârından karârı bî-karâr oldı

Nesîmî G 415/9

Saçın kokusuna, dışarıdan verildiği veya sürüldüğü işarete rastlanmaz; kokmak, âdeta saçın doğal hali gibidir. Koku ile olan ilgisinden dolayı şiirlerde rüzgar da sözkonusu edilir. Bu durum Allah'ın cemâl ve celâl tecellîleri ile açıklanabilir. Tasavvufî sembolizmde yüz, Hakk'ın cemâl tecellîsini, saç ise celâl tecellîsini temsil eder. Rüzgarın, sevgilinin kokusunu getirmesi, sevgilinin zâtının değil kainatta tecellî eden sıfatlarının koklanmasından kaynaklanır (Üzgör 1990: 177; Tarlan 1995: 156, 159. Gölpınarlı 1972: 184; Tolasa 2001: 161; Uludağ 1996: 596). Aşağıdaki beyitlerde, kokunun bütün dünyayı kaplaması, toprağın saçtan aldığı kokuyla misk ü anber gibi kokması hatta saba rüzgarının da saçın kokusundan dolayı güzel koku yayması, zülfün mecazi anlamda kullanıldığına işaret eder:

Cihânın topragı çünki abîr ü anber olmışdur
 Sabâ müşkîn saçun bûyın saçalı dağ u sahrâya
 Nesîmî G 393/6

Saçun kohusı tolmişdur cihâna
 Meger bâd-ı sabâ kıldı rivâyet
 Kadı Burhaneddin G 461/2

Cihân yüzün güneşinden münevver olmışdur
 Sabâ saçun kohusından mu'attar olmışdur
 Nesîmî G 128/1

Sevgilinin saçlarının Hallâc-ı Mansûr'un asıldığı darağacına teşbih edilmesinde, fenâfillah ile ilgisi olduğundan söz edilmiştir. Zülf, kesreti ve zâtın sıfatlardaki tecellîsini simgeler. Simgesel anlamı itibariyle, darağacında asılmak yani kesreti terk etmek sûretiyle vahdet görülebilir (Niyâzî 1997: 69). Aşağıdaki beyitlerde zülf ile darağacı arasında ilgi kurularak Mansûr'un örnek gösterilmesi, onun gibi kesretten vazgeçerek vahdeti temaşa etme düşüncesinden kaynaklanır: (Nesîmî G 381/7, G 49/9, G 286/4; Şeyhî G 128/4; Necâtî G 633/4; Kadı Burhaneddin G 518/2, G 582/2; Adnî G 26/4)

Zülfün dârında iy cân asılan Mansûr idi
 Kim ki Mansûr olmadı zülfünde ber-dâr olmasun
 Nesîmî G 328/9

Zülfünde beni ıskıla Mansûr gibi
 Cân fedâdur yolına eyleye cânım ber-dâr
 Mihrî Hatun G 25/11

Zülfün vasıflarından, belki de güzelliği sağlayan unsurlardan biri de perişan olmasıdır. Zülf-i perişan, tasavvufî mecaz olarak zât-ı Ahadiyetin kainatta dağılmış bulunan çeşit çeşit tecellîleri anlamına gelir (Tarlan 1995: 156; Tarlan 1998: 599; Kürkçüoğlu 1996: 163). Dolayısıyla her tarafta âşığın gönlünü çeken bir güzellik vardır. Fakat gerçek âşıklar, kesret olan bu güzellikleri geçerek vahdete erişirler. Bütün bunları aklın idrak etmesi mümkün değildir:

Perîşân *zülfînün* hâlün n'idersin bilmek ey âkıl

Bu sevdâ ince sevdâdur dolaşma sen bu sevdâya

Nesîmî G 385/10

Gözlerin bakmaya tahammül edemeyeceğinden, rahmetinden dolayı yüzün zülf altında gizlendiğinin söylendiği şu beyitte, zülfün mecazen kesret anlamında kullanıldığı söylenebilir. Zira yüzün simgelediği vahdeti, insanların dünya gözü ile görmeleri mümkün değildir. Mutlak varlık, rahmetinin gereği olarak kendini kesret âleminde gizlemiştir. Bundan dolayı Hakk'ın zâtı değil, sıfatlarının tecellîsi olan kesret âlemi görülebilir: (Nesîmî G 166/5)

Yüzine bahmaga gözler döyimez anun için

Terahhum eyleyüben *zülf* ile hicâb kılur

Kadı Burhaneddin G 352/4

Harun Tolasa (2001: 68)'nın da işaret ettiği şu beyitte, zülf tasavvufî mecaz olarak kullanılır. Zira aşk yolunda, vahdeti temsil eden yanağa (yüze) ulaşabilmek için, zülf gecesinde yürümek yani kesreti yaşamak zorunluluğu vardır: (Nesîmî G 88/8)

Şem'-i ruhıdur ışk tarıkında delîlüm

Gönlüm şeb-i *zülfünde* bulursa n'ola râhı

Ahmed Paşa G 339/5

Kesreti temsil eden zülf karanlığında yürümeyi arzu eden gönüle, vahdeti simgeleyen yüzün lütuf ve rehberliği anlatılır:

Zülfün karangusunda yol ister idi gönlüm

Yüzün çerâğı ana lutf itdi reh-ber oldı

Nesîmî G 416/4

Fenâfillahı temsil eden dudağa kavuşmak için, kesreti simgeleyen saçın karanlıklarında yaşama mecburiyeti vardır: (Kadı Burhaneddin G 445/2)

Bunca zamân lebün içün *saçun* karanusındayam

Âb-ı hayât kandadur sorayum andan öleyim

Kadı Burhaneddin G 226/2

11. Göz

Göz, tasavvufta mecazen Allah'ın hayır ve şer bütün hallerden haberdar olması ve onun basar (görme) sıfatı ile birlikte kesret, masivanın tecellîsi, madde, mânâyâ düşman, mânâyı öldürüp maddeye ve masivaya sevk eden en tesirli kudret anlamlarında kullanılmaktadır (Bayburtlugil 1985: 352; Üzgör 1995: 283; Tarlan 1995: 152; Tarlan 1964: 31; Gölpınarlı 1972: 186; Tarlan 1998: 43, 54, 65, 563; Tolasa 2001: 259; İpekten 1996:116, 198, 204; İpekten 1991: 113, 148, 188; İpekten 1996a: 65, 76).

Tasavvufî sembolizmde, masivanın en büyük temsilcisi olarak göz kabul edilir. Zira Allah, kendi cemâlini aksettiren güzelin gözüne âşıkları imtihan için, onları kesrete götürme vazifesi vermiştir. Gerçek âşık, bu imtihanı başarıyla geçip yani kesretten kurtulup vahdete kavuşmaya çalışır (Tarlan 1964: 31; Gölpınarlı 1972: 186; Tarlan 1998: 54). İşte bu düşüncelerden hareketle, ilk beyitte gözün işvelerinin mecaz olduğu ve ikinci beyitte gözlerin eşya yüzünde görüldüğünün söylenmesi; mutlak varlığın, hakiki güzelliğinin tecellîleri olarak kendini gösterdiği anlaşılabilir. Çünkü, bu dünyada zâtın kendisi değil ancak eşyada tecellîleri görülebilir. Son beyitte ise, gözün masivaya teşvik ettiği açık bir şekilde ifade edilmiştir:

Gerçi mecâzdur *gözi* işveleri bize
Biz râziyuz mecâza hakîkî bulımazuz

Kadı Burhaneddin G 1137/3

Sâdıkü'l-va'dü'l-emîndür sözlerün
Görinür eşyâ yüzinde *gözlerün*

Nesîmî Mes 3/54

Gözüm ile kulagumdan neleri görüp işitdüm
İkisi dahı gönüli yine mâsivaya yilter

Kadı Burhaneddin G 1232/2

Göz, insanda mânâyı öldürüp maddeyi yaşatan ve onu masivaya çeken en kuvvetli semboldür. Kan maddeyi temsil eder. Kanlı gözyaşı ve sarı yüz aşkın belirtisidir. Hakiki aşk uğruna dökülen kanlı gözyaşları, gönüldeki masivayı temizler ve maddeden kurtarır (Tarlan 1998: 43, 57, 332, 550). Örneklerden de anlaşılacağı üzere, kanlı gözyaşlarıyla birlikte ele alınan göz mecazen kullanılır:

Gözüm kan yaş döker hicründe her dem
Bu deryânun aceb pâyanı yoh mı

Ahmedî G 677/6

Yan dürlü dürlü odlara ey kalb-i sûznâk
Dök kanlı kanlı yaşları ey *çeşm-i eşk-bâr*

Şeyhî Trc 5/II/6

Dogradı gamdan firâkun bagrumı şol yâreden
 Yüregüm kanı *gözümden* akar iy yâr uşta gör
 Nesîmî G 100/8

Kanı gönülde su vü *gözümün* yaşını kan
 Benzüm gümişin altun ider kîmyâ-yı ışk
 Kadı Burhaneddin G 1/3

İnsanda mânâyı öldürüp maddeye sevk eden ve mecazi aşka götüren göz, tasavvufî sembolizmde harâmî ve yolkesiciyi simgeler. Mutasavvıfa göre, sâlikî vahdet yolundan kesrete çeviren madde haram kabul edilir (Tarlan 1995: 152; Tolasa 2001: 195): (Nesîmî G 144/4, G 204/1; Şeyhî G 30/6, G 11/2)

Âyet-i hüsnünle sen vaslun harâm itdün bana
 Ben harâmî *çeşmüne* kanum halâl itmek neden
 Ahmed Paşa G 233/2

Yüzi îmân bağışlar ehl-i küfre
 Gözi İslâm içinde râh-zendür
 Ahmed Paşa G 96/2

Kesreti simgeleyen zülf ile birlikte aynı beyitte yer alan gözün (Tarlan 1995: 159), insanı maddeye götüren ve masivaya çeken özellikleriyle mecazen kullanıldığını düşünmek mümkündür: (Nesîmî G 83/4; Ahmedî G 100/5; Hamdullah Hamdî G 84/1)

Bilmezem zülfün midür her târesin dâm eyleyen
 Yohsa câna kasd iden *gözün* midür yâ kaşlar
 Nesîmî G 92/5

Benden beni aldı *gözün* zülfünde yitürdüm beni
 Bıçdun götürdün benliği hem bende yitürdün beni
 Kadı Burhaneddin G 45/1

12. Gamze

Göz ucuyla bakış, süzgün bakış anlamındaki gamze, tasavvufta mecazen Hakk'ın tesiri; idrak edilen işâretler; iç âlemdeki feyiz ve cezbe; masivanın tecellîsi yahut masivaya yönelten tesirli kudret ve kesret gibi anlamlarda kullanılır (Çelik 1998: 40; Bayburtlugil 1985: 357; Tarlan 1964:31. Tarlan 1998: 47, 65, 120, 236, 291, 393, 446, 578, 599) İpekten 1991: 128, 129, 130, 223. İpekten 1996:116, 174, 198).

Mânâlı ve göz ucuyla bakış demek olan gamze, göz, kirpik ve kaşın birlikte yaptıkları bir harekettir. Tasavvufî sembolizmde, sâlikî masivaya sevk eden en tesirli kudret veya masivanın en büyük tecellîsidir (Tarlan 1998: 47, 120, 236, 446, 578; İpekten 1991: 128, 129, 130, 223; İpekten 1996: 116, 174, 198). Kesret ile de ifâde edilir. Sâlikî Hak yolundan çevirmeye gayret gösterir. Mânâyı yani gönü öldürmeye çalışır; gönül şehrini harap ve viran edebilir. Âşıkları avlar. Eziyet eder. Yaralar, öldürür. İki cihanı yok eder. Gamze, kılıç ve ok gibi öldürücü âletlere teşbih edilerek bu işlerin tamamını yapar:

Zülfün ne dâm u *gamze* ne okdur ki gözlerün
 Âşıkları hemîşe anunla şikâr ider
 Nesîmî G 83/4

Hezâr âferîn *gamzeler* tîğine
 Ki bir zahm ile sad-hezâr öldürür
 Şeyhî G 55/2

Ben cevrine anun nice sabr ideyim kim ol

Bir *gamzeyile* iki cihânı fenâ ider

Ahmedî G 139/5

Gamzen eydür ki gönül şehrini virân iderüm

Şehriyârın eline hükmü revândır bilürüm

Şeyhî G 119/3

Tecellî ettiğinde gönlü sevince boğan ve büyük bir mutluluğa sebep olan gamzenin, şu beyitlerde insanın iç âlemine, Allah'ın feyzinin ve cezbesinin erişmesi (Tarlan 1998: 393, 599) anlamında mecazen kullanıldığı söylenebilir:

Nesîmîye tecellî kıldı *gamzen*

Gözün pür-nûr u gönlün itdi mesrûr

Nesîmî G 49/12

Mukavves kaşların yayı atar kirpig okun her dem

Ne kim ol *gamzeden* gelse bana sehm-i sa'âdetir

Şeyhî G 23/3

13. Kirpik

Kirpik/müje/müjgân, tasavvufta mecazen kesret, İlâhî hikmetin gereği olarak sâlikin amellerini ve tarîkat âdâbını ihmal etmesi anlamlarındadır (Bayburtlugil 1985: 352; Üzgör 1995: 283; Tarlan 1998: 312; İpekten 1991: 148, 180. İpekten 1996:116, 164, 174, 198; İpekten 1996a: 56; Uludağ 1996: 383). Oka benzetilen kirpiğin, vahdete erişememe sebebi gösterilerek, neticesinde âh çekildiğinin ifade edilmesi, kelimenin mecazen sâlikin vazifelerini ihmal etmesi mânâsında kullanıldığını gösterir:

Tîr-i müjenle birlige yitmedüm âh âh
Andukça tîg-ı gamzeni bagrum paralanur
 Necâtî G 130/3

14. Kan

Tasavvufî mecazlar dünyasında Hallâc-ı Mansûr'dan beri kullanılan kan, maddeyi, kesreti simgelemektedir (Ceylan 2000: 348; Tarlan 1995: 147; Tarlan 1998: 42, 84, 374, 486, 628; İpekten 1991: 178, 196; İpekten 1996: 202, 214; İpekten 1996a: 50, 55, 65, 72, 79; Uludağ 1996: 299).

Yakup'un, oğlu Yusuf'un ayrılığından dolayı kanlı gözyaşları dökmesine telmihte bulunulan şu beyitte, ciğerin erimesinden meydana gelen kanın simgesel olarak madde (Tarlan 1998: 70, 308; İpekten 1996a: 72) anlamında kullanıldığı söylenebilir. Zira Yakup, döktüğü gözyaşları ile yavrusuna kavuştuğu gibi, madde olan kanın vücuttan atılmasıyla vahdete erişilebilir:

Ya'kûb olup akıtmaz isen hûnı cigerden
Mısra yetişüp Yûsuf-ı Ken'ân olamazsın
 Nesîmî G 342/7

Karşılığında alınan dudakların mecazen fenâfillahı temsil etmesinden dolayı, akıtılan kanın da maddeyi simgelediği söylenebilir. Başka bir söyleyişle, aşktan dolayı dökülen kanın diyeti olarak Hakk'a, fenâfillaha kavuşulmaktadır (Tarlan 1995: 147): (Kadı Burhaneddin G 592/3, G 1153/2, G 3/1; Nesîmî G 4/13)

İşkun ahıtdı kanumı vü la'l-i leblerün
Arz ider özini ki benem hûn-behâ-yı ışk
 Kadı Burhaneddin G 1/8

Ger şehîd oldı Nesîmî dil-berün ışkunda uş
Kan bahâsı Hak'dur anun ol dimez Sübhân didi
 Nesîmî G 401/16

Fenâfillahın sembolü olan dudaklar için maddeyi simgeleyen kanın feda edildiği söylenen şu beyitte; aşk yolunda kan ile abdest alarak namaz kılmak ifadesiyle, Hallâc-ı Mansûr'un "*Aşk ile kılınacak iki rekat namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz.*" (Attâr II 2002: 178; Tarlan 1995: 147; Uludağ 1996: 299) sözüne telmihte bulunulur:

Kan ile destemâz aluram lebleriyiçün
 Tâ bir düğâne râst kılâm ez-berây-ı ışk
 Kadı Burhaneddin G 1/7

Tasavvufî mecaz olarak kan, madde olup gözyaşı şeklinde gözden akıp gider. Hakiki aşk uğruna dökülen gözyaşları, âşığı maddeden temizler. Zâten gerçek aşk için akan gözyaşları kanlı olur. Sarı yüz üzerinde akan kanlı yaşlar da âşıklığın belirtisidir. Zira kanın akmasıyla âşığın gönlünde, madde namına hiçbir şey kalmaz; sadece hakiki sevgilinin aşkı kalır (Tarlan 1998: 42, 57, 200, 374, 407, 551, 628): (Kadı Burhaneddin G 1287/7, G 876/3, G 1087/2, G 165/1)

Dünyâda gerçek âşık *kanı* kanı
 Âşık isen gözinün *kanı* kanı
 Her âşık ma'sûk içün baş oynarsa
 Ben âşıkun yoluna cânı cânı
 Kadı Burhaneddin T 1394

Kanı gönülde su vü gözimün yaşını kan
 Benzüm gümüştin altun ider kîmyâ-yı ışk
 Kadı Burhaneddin G 1/3

C. Tabiat ile ilgili Mecazlar

1. Deniz

Deniz, tasavvufta mutlak varlık olan Allah'ı, onun sonsuz sıfat ve zât makâmını, vahdeti ve küllî varlık âlemini temsil eder. Tasavvuf ehli, varlığın *bir* olduğunu, çokluğun/kesretin görünürde kaldığını anlatmak için, daha ziyade deniz imgesini kullanmıştır. Vahdet, deniz; kainat, eşya yani kesret ise bu denizin dalgalarından ibarettir. Dalgalar, denizden ayrı olmayıp, denizin görünüşüdürler; mutlak varlığın kainattaki görünen tecellileridir (Pakalın 1993: III/569; Tarlan 1998: 26, 247; Uludağ 1996: 82, 83, 363). Schimmel (2001: 280), deniz simgesinin “*psikolojik olarak kişinin bütünde birleşme ve yok olma özlemini mükemmelen simgelediğini*” belirtir.

Uçsuz bucaksız ve her şeyi kuşatan/muhit deniz, tasavvufi sembolizmde mutlak varlığa (Uludağ 1996: 82, 143) işaret eder:

Çünkü Hak'dur *muhît* ü ben zevrak

Olmışam ol muhîte müstağrak

Ahmed-i Dâî K 2/1

İy gönül anun evisin sende zuhûr eyledi Hak

Bahr-ı muhît oldu adın hadd ü kenârın yoh imiş

Nesîmî G 208/3

Sâhili olmayan sonsuz deniz, zât-ı kibriyâyı (Uludağ 1996: 83) simgeler: (Nesîmî G 236/9)

Dalmışam şol *bahra* kim pâyânı yoh
 Batmışam şol gence kim husrânı yoh
 Bulmışam şol bedri kim noksânı yoh
 Girmişem ol şehre kim vîrânı yoh
 Nesîmî T 24

Gönül bulmadı bu *denize* sâhil
 Niçe ki eyledi kat'ı merâhil
 Kadı Burhaneddin G 38/1

Kainat, dünya, insan kısaca her şey, muhit deniz sembolü ile anlatılan
 Hakk'ın coşup taşmasından, meydana gelmiştir:

Deryâ-yı muhît cûşa geldi
 Kevn ile mekân hurûşa geldi
 Nesîmî Mes 1/1

Akıl, Hakk'ın sembolü olan coşkun denizin sonunu, kıyısını, kenarını
 anlamaktan âcizdir:

Muhît oldu visâlün çün ser-â-ser yâbis ü ratba
 Kimin akı haber versin bu *deryânun* kenârından
 Nesîmî G 324/5

Su içinde yaşayan balığın denizi anlaması mümkün olmadığı gibi,
 Hakk'ı simgeleyen denizi de içinde yüzen bir zevrakın (kesretin sembolü
 olarak düşünebiliriz) idrak etmesi imkansızdır.:

Gerçi zevrak *muhîti* bilmez lîk
 Hod muhît anlaya nedür zevrak
 Ahmed-i Dâî K 2/2

Cihânı *bahr*-ı tecellî *muhîtdür* cümle

Gören velî bilimez mâyı niteki mâhî

Hamdullah Hamdî G 165/2

Hakk'ın zâtına işaret eden denizin varlığının anlaşılması ve ona erişilebilmesi için, bir katre hükmünde olan vehmî varlığın o denizde gark edilmesi lazımdır:

Ursun *muhît* gayret odından yüzene kef

Bir katreyem bu za'file ummâna irmişem

Şeyhî Trk 1/III/5

Girye ile kon beni bana anman visâli kim

Bahr-ı muhîte gark olan anmaz kenâreyi

Necâtî G 581/4

Deniz, Hakk'ın sonsuz olan zâtı için müşebbehünbih olarak kullanılır. Zât denizinin sırrını ancak o denize canını gark eden ârifler anlayabilir: (Nesîmî G 96/7)

Bahr-ı zâtın sırrını ârif bilür sor ârife

Kim bu sırrı ol bilür kim cânı gark-âbındadur

Nesîmî G 141/9

İçine dalındığı ve hakîkatı idrak edildiğinde, altın ve gümüş gibi dünya namına ne varsa terk edilen deniz, mutlak varlığı simgeler:

Bu *bahre* talalıdan Nesîmî

Terk eyledi ol zer ile sîmi

Nesîmî Mes 1/51

Deniz vahdeti (Gölpınarlı 1972: 141-142; Tarlan 1998: 247), dalgaları olan kainat ise kesreti sembolize eder:

Mevcidür kâ'inât bu *deryânun*

Bes anunla tutar karâr u sebât

Nesîmî Trc 1/II/2

Kaynağını denizden alan ve yine denize dönecek olan nehirin kesret, denizin ise Hakk'ın zâtını temsil ettiğini söyleyebiliriz:

Bin nehr çıhsa *bahrdan* u gitse her yana

Hem bir olur girü idicek bahra ittisâl

Ahmedî G 394/8

Deniz, vahdetin kendisine benzetileni olarak da kullanılır (Tarlan 1998: 247; Uludağ 1996: 143): (Nesîmî G 368/13, T 177, T 218; Şeyhî K 5/13; Karamanlı Aynî G 47/2)

Vahdet denizi ser-te-ser yolu güherdür şeb-çerâğ

Kanda ki bu güher ola dür-dâne sığmaz gelmesün

Ahmedî G 491/4

Şular ki *kulzüm-i vahdetde* oldılar fânî

Olara câm-ı sekâhüm sunar bekâ-yı Ahad

Hamdullah Hamdî G 29/2

Kim ki gavvâs oldu buldı *vahdetin bahrında* dür

Âlemün cismi sadefdür sûretin dür-dânesi

Nesîmî G 423/3

2. Servi

Servi, tasavvufî mecaz olarak vahdet ve Hak; Hakk'ın her şeyi istilasî; tefekkürden hâsıl olan bilgiler ve istikamet; mertebenin yüceliği gibi anlamlarda kullanılır (Çelik 1998: 35; Levend 1984: 47; Tarlan 1998: 37, 47, 52, 57, 68, 93, 144, 184, 207, 253, 255, 257, 288, 295, 360, 365, 378, 388, 410, 562; Kurnaz 1996a: 220; İpekten 1996: 89, 202, 215; İpekten 1996a: 40; Uludağ 1996: 464).

Sufinin secde etmesi gerektiği söylenen servi, Hakk'ın sembolüdür:

Gel iy sūfî sūcūd eyle bu sîmîn-ber *sehî-serve*

Ki emr-i ve'*scūdū* geldi bu zîbâ kadd-i bâlâya

Nesîmî G 385/9

Yeşillikler içinde eşi benzeri olmayan servi, mutlak varlığı simgeler: (Cafer Çelebî G 170/1)

Bu gül gibi açılmadı gül-zâr arasında

Ol *serv* gibi bitmedi bustânlar içinde

Hamdullah Hamdî G 144/2

Daima su kenarında tasavvur edilen ve hayali bir an bile olsun gitmeyen servi, Hakk'ı temsil eder: (Şeyhî G 145/2; Mesîhî K 18/18)

Boyun hayâli gözümde kaçan gide çünkü

Kenâr-ı âbda kılur hemîşe *serv* makâm

Kadı Burhaneddin G 1092/3

Eskiden serviye sarmaşık veya yediveren gülü aşılır, bu güller de serviye görünmeyecek şekilde çevresinin sararmış. Böyle güllere *serv-i gül-endâm* adı verilmiştir (Kurnaz 1996a: 220). Tasavvufta servi vahdeti, gül de kesreti temsil ettiği için, *serv-i gül-endâm* ifadesiyle, mecazen kesret altında gizlenen vahdet anlatılır. Beyitte, kesreti simgeleyen zülfe giriftâr olmaktan da

söz edilir. Şairin kesret altında gizlenen vahdet âleminde kendini âzâd, kesret âleminde ise âdeta esir olarak gördüğü anlaşılmaktadır:

Serv-i gül-endâmum kimi âlemde âzâdum velî
Zencîr-i zülfün kaydına muhkem giriftâr olmuşam

Nesîmî G 251/13

Serv-i semen-ber, tasavvufta kesret içinde gizlenen vahdeti simgeler (Tarlan 1998: 37; Kurnaz 1996a: 220). Vahdetin kesret altında gizlenmesi, ezelde gerçekleşmiş bir hadisedir. Bu zamandan itibaren kulların niyaz, Hakk'ın naz etmesi söz konusu olmuştur:

Ko ben aglayayın ey *serv-i semen-ber* sen gül
Ki sana nâz virilmiş ezelî bana niyâz

Necâtî G 235/2

Serv-i âzâd, meyve vermeyen, sonbaharda yaprağını dökmeyen, her türlü kayıttan kurtulmuş bir servidir. Tasavvufî sembolizmde, her kayıttan âzâde olan yani ıtlaka eren vücûd-ı mutlak ve vahdet anlamında kullanılır (Tarlan 1998: 257). Bâkî olan ve asla yok olmayan serv-i âzâda can u gönülden kul olma arzusu dile getirilir:

Dogrusın mı diyelüm cân ü gönülden kulıyuz
Serv gibi yirini bekleyen âzâdelerün

Necâtî G 321/2

Gülşende bir gül-i ter yokdur hazândan âzâd
Ol *serve* bendeyem kim hergiz hazânı yokdur

Çâkerî G 28/4

Kâmil insanların istikamete eğilimli olduklarının ve dünyada dosdoğru, müstakîm bir servinin sevilmesinin ifade edildiği şu beyitte, servinin mecazen

vahdetle birlikte Hakk'ı tefekkürden hâsıl olan bilgiler ve istikamet (Levend 1984: 47) anlamında kullanıldığı söylenebilir:

Bir *serv-i müstakim* sev Ahmed cihânda kim

Ehl-i kemâl mâyl olur istikâmete

Ahmed Paşa G 259/5

3. Güneş

Güneş, tasavvufî sembolizmde hakiki sevgili olan Allah, hiçbir şeye muhtaç olmayan vahdet, zât-ı Ahadiyet ve İlâhî tecellîlerden hâsıl olan nûrları temsil eder (Tarlan 1998: 379-80; İpekten 1991: 164, 178, 181, 183; İpekten 1996a: 42, 90, 94, Kurnaz 1996b: 295; Uludağ 1996: 249).

Ayrı düşüldüğünde yanıp yakıldığı söylenen güneş, hakiki sevgiliyi simgeler. Zira, zât-ı Ahadiyetten ayrılıp şu dünya gurbetine düşen hakiki âşıklar, her an onun ayrılığından dolayı yanıp tutuşmaktadırlar:

Kevkeb ki güneşe irişe muhterik olur

Bana *güneşden* ayrılalı irdi ihtirâk

Ahmedî G 342/5

Yerde ve gökte, bütün âleme feyiz veren güneş, feyiz kaynağı olan mutlak zâtı (Kürkçüoğlu 1996: 140) temsil eder: (Nesîmî G 365/9)

Tâ bileler ki âm imiş âleme feyzin iy *güneş*

Yerde vü gökte gösterür mihr-i ruhun ziyâsını

Nesîmî G 409/7

Bizzat ışık kaynağı olan, başka bir şeye ihyiyaç duymayan ve dünyanın devamlı nûr iktibas ettiği güneş, Hakk'ın zâtı ve İlâhî tecellîlerden hâsıl olan nûrları (Uludağ 1996: 249; Kurnaz 1996b: 295) simgeler. Beyitte esmâ-i hüsnadan olan nûr, ferd ve vâhide yer verilmesi de mecazi anlamı güçlendirir: (Ahmedî G 341/6, G 394/6; Kadı Burhaneddin G 855/1, G 99/3)

Güneş gib'olur isen ferd ü vâhid ü tenhâ

Hemîşe senden ide iktibâs-ı nûr cihân

Cafer Çelebî K 26/57

Ufukları nûra gark eden ve nazarın esirgenmemesi istenen güneşin, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah'ın; zerrenin ise kulun yahut İlâhî aşka düşen sâlikin (İpekten 1991: 178. İpekten 1996a: 94) sembolü olduğu söylenebilir: (Şeyhî G 177/6)

Münevver eyledün ey *âftâb* âfâkı

Hakîr zerreye dahi nazar dirîğ itme

Şeyhî G 158/3

Güneş, vahdetin kendisine benzetileni olarak da kullanılır:

Nâ-gâh irişdi mana ilhâm zi-hazret

Gafletten uyandum

Vahdet güneşi doğdı vü şâm oldı seher-gâh

Gam kalmadı bi'llâh

Nesîmî Mst 2/2

4. Şebnem

Sabaha karşı düşen ve güneşin ilk ışıklarıyla buharlaşarak yok olan şebnem/çiğ tanesi, mecazen fenâfillahı, yokluğu anlatır (Kürkçüoğlu 1996: 120; İpekten 1991: 124). Güneşin Hakk'ın zâtına işaret ettiği şu beyitte, insan varlığı da şebnem sembolüyle dile getirilir. Var ile yok arasında olan çiğ tanesinin vücûdu, sabahleyin güneş doğunca, onun varlığında yok olduğu gibi, sâlik de vehmî varlığını yok ederek fenâfillaha erişebilir: (Ahmedî G 88/3, G 254/7, G 306/2, G 489/6, G 518/2)

Varlığın ider gayb huzûrunda vücûdum

Şebnem nice mahv olmaya gün itse tecellâ

Ahmedî G 629/2

5. Ay

Ay/mâh, tasavvufî mecazen madde âleminde ilâhî tecellî nurlarının ortaya çıkması ve mecazi güzel mânâlarında kullanılır. Ay, bizzat ışık kaynağı olmayıp, güneşten aldığı ışığı yansıtır. Bundan dolayı ay, hakiki güzel olan Hakk'ın güzelliğinin tecellî ettiği mecazi güzeldir (Bayburtlugil 1985: 356; Levend 1984: 46; Tarlan 1998: 76, 114, 234, 258, 367, 395, 454, 461, 662). Aşağıdaki beyitte güneşin Hakk'ın zâtını, ayın ise hakiki güneşin tecellî nurlarını yansıtan mecazi güzeli temsil eder. Zira güneşi görmeyen ayın, kendisi de görünemeyeceği gibi, tecelliye mazhar olmayan bir şey de zuhura gelemmez:

Görmez olur isem seni görünmez olam ben

Güneşi eger görmeye görünmez olur mâh

Kadı Burhaneddin G 597/3

6. Gül

Gül, tasavvufî sembolizmde gönülde meydana gelen bilginin neticesi ve meyvesi; kesret; ilâhî güzellik; Hz. Muhammed ve keşf gibi anlamlarda kullanılır (Çelik 1998: 35, 42, 43; Bayburtlugil 1985: 355; Tarlan 1998: 47, 77,

154, 255, 388, 433; İpekten 1991: 196; İpekten 1996a: 40; Kurnaz 1996a: 219-222; Uludağ 1996: 209).

İlâhî güzelliği (Kurnaz 1996a: 220) simgeleyen gülün, müşahede edildiğinde bu cemâlin görülebileceği belirtilir. Fakat bu güzelliği görebilmek için, irfan sahibi ârif olmak lazımdır:

Bahâr mevsimidür gülsitâna varı görün
Gülü müşâhede eylen cemâl-i yârı görün
 Necâtî G 295/1

Subh-ı devlet irdi gönlün gözini uyarıgör
 Mekteb-i ışk oldı gülşen dur oturma varıgör
 Ârif ol her *safha-i gülde* cemâl-i yârı gör
 Bâğa gel kim tarf-ı gülşen hûbdur mergûbdur
 Necâtî Mrb 1/3

Dost, Hakk'ın remzi olduğu gibi, gül de mutlak varlığın kokusundan esintiler taşır:

Bahâr mevsimidür hemdem-i sabâ olalum
Gül ile döst kokusına âşinâ olalum
 Şeyhî G 125/1

Gül, hem dinî hen de tasavvufî şiirlerde mecazen Hz. Peygamberi temsil eder yahut çok değerli bir çiçek olduğundan ona teşbih edilir. Gülün, kokusunu Hz. Muhammed'in terinden aldığına inanılır (Kurnaz 1996a: 220; Tarlan 1998: 628; İpekten 1996a: 87). Özellikle, gül redifli kasidelerde bu konuya değinilmeden geçilmez: (Kadı Burhaneddin G 856/7; Cafer Çelebî K 11/8)

Yıldı bir kerre menâr-ı şâhdan dîdâr *gûl*
 Gösterür nite ki nûr-ı Ahmed-i Muhtâr *gûl*
 Necâtî K 15/1

Gül yüzün bâğ-ı cihâna arz olaldan hüsrevâ
 Zâhir oldı sanki nûr-ı Ahmed-i Muhtâr *gûl*
 Mihrî Hatun K 7/18

Zîb-i cemâl-i fasl-ı bahâr olsa *gûl* ne tan
 Çün asl-ı pâkidür arak-ı fahr-ı enbiyâ
 Cafer Çelebî Trc 1/1/11

İrk-ı Muhammed'ün 'arakından yaratdı *gûl*
 Hilkatde anı itdi anun bigi bî-misâl
 Karamanlı Aynî K 4/4

Divan şiiri geleneğinde gül ile bülbülün aşkı ünlüdür. Güle âşık olan bülbül mecazi âşığı simgeler; gül de kesreti sembolize eder (Uludağ 1996: 209; Kurnaz 1996a: 220). Ali Nihat Tarlan, Mevlânâ Halid-i Nakşibendî'nin şu sözünü iktibas eder: "*Herkes kendini bülbül gibi âşık yapabilir. Fakat pervane gibi bu uğurda başını vermeye uğraşmaz.*" (Tarlan 1998: 154, 355, 360, 562, 601). Aşağıdaki beyitlerde bu konu üzerinde durulur:

Ne gâfil oda kalmışsın bu mevsimde sen iy gâfil
 Çü bülbül *gülden* ayrılmaz vü âşık yâr-ı mahremden
 Nesîmî G 347/10

Bülbüle *gül* âşıkâ hadd-i nigâr
Her kişiye bir temâşâ hoş gelür

Şeyhî G 76/5

Hüsnine mağrûr olup nâz itme ey *gül* bülbüle
K'ol ter ü rengîn ruhun nice cigarler kanıdur

Şeyhî K 9/22

7. Gülzâr

Tasavvufî sembolizmde gülzâr, gönül açıklığını yahut kirinden, pasından temizlenerek İlâhî güzelliğin yansımasına hazır hale gelmiş kalbi ifade eder (Bayburtlugil 1985: 355; Levend 1984: 47; Kurnaz 1996a: 221; Uludağ 1996: 209). Hak bülbülü inletmesine mukabil, gülbahçesini aziz etmiştir. Dikenden sıkıntı ve zahmet çekmeyince istenmemesi söylenen gülzâr simgesel anlamıyla kullanılır:

Bana zârî vü ana nâz ile izzet yaraşur
Çünkü Hak bülbülü zâr eyledi *gül-zârı* azîz

Necâtî G 218/4

Bunca mihnet çekmeyince her dikenden bir zamân
Bülbül-i âşık kimi çağırma *gül-zâr* isteme

Nesîmî G 386/8

8. Bülbül

Divan şiirinin genel karakteristik yapısı içinde bülbül âşığın, gül ise sevgilinin simgesidir. Tasavvufî sembolizmde bülbül, kesret olan güle âşık olduğu için, mecazi âşığı temsil eder (Tarlan 1998: 154, 355, 360, 458, 562, 601). Bundan dolayı, gülün aşkından her sabah feryad edip gülü

uyandırmasına, taşları bile inletmesine karşılık, kesreti simgeleyen güle âşık olduğundan, bülbülün aşkı bir hiç olarak tasavvur edilir:

Şöyle feryâd eyler ol bî-çâre *bûlbûl* âh ile

Kim anun efgânına feryâda geldi taşlar

Nesîmî G 92/2

Âh-ı âşıkdur seni hüsnünden âgâh eyleyen

Na'ra-i *bûlbûlden* olur her seher bîdâr gül

Necâtî K 15/15

Didüm *bûlbûle* ki işkun durur hîç

Bu bâzârunda ger bîzâr olasın

Kadı Burhaneddin G 115/3

D. Diğer Mecazlar

1. Tevhid İle İlgili Mecazlar

a. Dost

Sözlük anlamı sevgili, sevilen, arkadaş demek olan dost kelimesi, tasavvufî anlamda hakiki sevgili olan Allah'ı sembolize eder (Bayburtlugil 1985: 351; Üzgör 1995: 281; Ceylan 2000: 345; Uludağ 1996: 151, 204).

Namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerle erişilmek istenen dost, Hakk'ı simgeler:

Savm ü salât ü hacc ile kimsene *dosta* irmedi

Zülf ile hâli eyledi gönlümi cümleden berî

Nesîmî G 441/6

Kerîm, Rahîm ve Rahmân gibi sıfatları sayılan dost, mutlak varlığa işaret eder:

Kerîm ü Rahîm ü Rahmânsın iy *dost*

Mükerrem pür-keremlerden ulâdur

Nesîmî G 112/7

Bir insanın, hangi tarafa çevirirse çevirsin gözünün göreceği dost, mecazen Hak'tan başkası değildir. Kur'ân'da da, “*Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.*” (Bakara, 2/115) âyeti vardır:

Her yana kim döner yüzüm *dostu* görür anda gözüm

Çün bu gamundan gam yidüm şâdân u mesrûr olmuşam

Nesîmî G 249/7

Cemâli kıldı tecellî ki görünür rûşen

Nireye kim nazar idem görünür sûret-i *dost*⁵⁶

Ahmedî G 88/7

Elest meclisinde, vuslat halindeyken şarap nûş edilen ve ahd ü peymân edilen dost, Hakk'ı temsil eder: (Ahmed Paşa G 19/3)

Mey-i vuslat elestde nûş iderken

Benümle ahd u peymân eyleyen *dost*

Karamanlı Aynî G 65/4

Güzelliğinin tecellîsi karşısında sabredilemeyen dost, Hakk'ın remzidir. Beyitte, Mûsâ Peygamberin görmek istediği Hakk'ın, Tûr dağında tecellî etmesi ile dağın paramparça olması da söz konusu edilir:

Kahr u celâl-i hecr ile yarıldı Tûr-ı cân
 Sabr ola mı kılınca tecellî cemâl-i *dost*
 Şeyhî G 12/2

Bütün varlığın kendisine verileceği ve yolunda her şeyin terk edileceği dost, Allah'ı sembolize eder. Zira, tasavvufta, varlık ismine layık olan sadece Hak'tır. Bundan dolayı ilk beyitte, her halde, olsa olsa anlamına gelen “*var ise*” denmiştir. Çünkü, şair de var olmadığını kabul ediyor. İkincisinde ise, vehmî olarak kabul edilen varlığın, hakiki sahibine verildiğinde manen sultanlık mertebesine erişeceği söylenir: (Hamdullah Hamdî Mf 211)

Bilürsin nesnenem yokdur benüm *dost*
 Eger var ise de varum senündür
 Karamanlı Aynî G 167/6

Terk eyle varı *dost* yolına gedâlık it
 Âlem içinde başı açık pâdişâlık it
 Necâtî G 31/1

Sefer edilmek istenen ve varlık vehminden kurtulduğu takdirde kendisine kavuşulacağı söylenen dost, Hakk'ı simgeler:

İy ki itmek isteyen *dosta* sefer
 Senliginden sen seni eyle güzer
 Varlığın yohluga degşir ser-te-ser
 Tâ bulasın vaslını *dostdan* eser
 Nesîmî T 52

Gül ile kokusuna âşinâ olunacağı ifade edilen dost da, mecazen mutlak varlığı temsil eder:

Bahâr mevsimidür hemdem-i sabâ olalum

Gül ile *dost* kokusına âşinâ olalum

Şeyhî G 125/1

b. Âh

Âşığın iç âlemindeki ateşin ve elemin sesle ifadesi olan âh, tasavvufta Allah/İlah lafzının remzidir. Allah veya İlah'ın ilk ve son harfi olan *elif* ve *h* harflerinden meydana gelen âh, bu kelimelerin kısa şeklidir (Uludağ 1996: 26; Kurnaz 1997: 423-432).

Necâti Bey'in, şu beyitlerde, Allah'ın (İlâh'ın) âh içinde bulunduğunu ifade etmesiyle kelimeyi mecazen kullandığı söylenebilir. Zira hâzır ve nâzır olan Allah, her yerde bulunur. Her an, özellikle duaların kabul edildiği zamanlar olan geceleri ve seher vakitlerinde âh etmeli yani Hakk'ı zikretmelidir.⁵⁷

Kamu yirde bulunur hâzır u nâzırdur evet

Âh içinde bulunur gel diyelüm âh Allâh

Necâtî G 457/4

Miskîn Necâti derd ile her şâm ü her seher

Âh it ki âh içinde bulunur İlâh âh

Necâtî G 478/7

İsmail Hakkı Bursavî, âh kelimesi ile Hû arasında şöyle bir ilişki kurar: “Âh ters çevrilince *h'deki elifin üstünü ötreye dönüşür, elif de vâv olur ve kelime Hû okunur.*” (Kurnaz 1997: 429). Âşıklar âh ederek, zâhidler de Hû diyerek Allah'ı zikrederler. Bundan dolayı, Divan şiirinde, âşıkların sürekli âh etmeleri ve âhsız bir nefes geçirmemeleri, onların çoğu kez her an Allah'ı zikreden tasavvufî bir hüviyetle görünmesine sebep olur:

⁵⁷

Bu bölümde, “Âh” hakkında müstakil bir makale kaleme alarak konuyu bütün yönleri ile ele alan ve vukûfiyetle değerlendiren sayın Cemâl Kurnaz'ın çalışmasından önemli ölçüde yararlandık (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kurnaz 1997).

Erbâb-ı ışk âh ider ashâb-ı zühd hû
 Lâbüd cihânda her kişinün bir hevâsı var
 Necâtî G 131/3

Şeyhî'nin sadece insanların değil, feleklerin, meleklerin, cinlerin kısaca kainattaki bütün zerrelerin âh ettiklerini söylemesinden hareketle, kelimenin Hakk'ın remzi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz:

İnsân n'olur felek melek ü cin ü vahş ü tayr
 Zerrât-ı kâinât figân idüp eydür âh
 Şeyhî Trc 5/IV/9

Cafer Çelebî, kainatın tamamının âh dediğini belirttikten sonra, *vâhı* da ekler. Bunun sebebi, *vâhın* da tasavvufta Allah'ı remz etmesidir. Âh ve vâhların, kıyamet kopup insanların tekrar dirileceği ana kadar süreceği ifade edilir. Necâtî Bey'in *âh* ve *vâhın* bütün vücûdu donattığını söylediği beyitte, vahdet-i vücûd düşüncesi çağrıştırılır. Zira varlığın birliği anlayışına göre, hakiki ve tek varlık Allah'tır. Beytin anlam katmanlarında yer alan, sıfıra benzetilen yuvarlak ve elife benzetilen çizgi şeklindeki yaraların âşığın vücûdunu baştan başa kapladığı düşüncesini de göz önünde bulundurmalıyız (Necmüddin Kübra 1996: 141; Kurnaz 1997: 424-425):

İnsân n'olur ki derd ile mecmû-ı kâ'inât
 Tâ haşr olinca yiridür eylerse âh u vâh
 Cafer Çelebî Trc 31/III/13

Şerha vü dâğ ile hep sıfır u elifdür bedenüm
 Nice tonatdı görün âh beni vâh beni
 Necâtî G 618/5

Âh, havf ve recâ gibi tasavvufî kavramlar ile birlikte kullanılır. Mürettep leff ü neşir sanatına yer verilen beyitte âh, havfa mukabil gelir. Recânın

karşılığında ise Allah yer alır. Hakk'ın sembolü olması sebebiyle, kimi zaman âh eden, kimi zaman da Allah diyen âşık, aslında her iki durumda ve her zaman yaratıcıya sığınmakta, onun ismini zikretmektedir:

Gâh olur havf gelür gâlib olur gâh recâ

Gâh olur hasret ile âh iderüz gâh Allâh

Necâtî G 457/2

Bütünlük dilek ve arzuların, ulu hazineden yerine getirilmesi şartının sıdk ile edilecek bir âha bağlı olduğunun söylenmesi, kelimenin sembolik olarak kullanıldığına işaret eder. Zira kelime, gerçek anlamıyla değerlendirildiğinde, sıdk ile bir değil bin kere bile âh edilse, yine de her hangi bir istek yerine gelmez. Ancak mecazi anlamıyla âhın Hakk'a işaret ettiği kabul edildiğinde, beyitin anlamı daha anlaşılır hale gelmektedir:

Kimün dilegi var ise ulu hazânenen

Olur velîk sıdk ile bir âha bagludur

Kadı Burhaneddin G 831/2

c. Sen

Divanlarda sen zamirinin Hakk'a işaret ettiği görülür.

Gerçek vücûd Hakk'ındır. Ondan ayrı varlık düşünülemez. İnsanın bütün varlığı, baştan ayağa kadar onundur:

Vücûdumda eser yoh senden ayru

Sen olmışsın bu varlığum ser-â-pây

Ahmedî G 710/5

Çün Nesîmî *senden* ayrı bildi kim yohdur vücûd

Küfr ü îmân vasl u hicrân cümle yek-sân oldı gel

Nesîmî G 236/11

Yerlerde ve göklerde onun varlığından ayrı, en küçük bir varlık bile yoktur. Dünyada her zaman ve her yerde onun isim ve sıfatları görünmektedir. İnsan nereye baksa Hakk'ın tecellîlerini görebilir. Zira her taraf onun görüntüleri ile doludur: (Ahmedî G 735/3, Ahmedî G 146/2; Nesîmî G 200/10)

Arz u semâda yohdur bir zerre *senden* ayrı

İy cümlelerin vücûdı bâ-cümle der-miyânsın

Nesîmî G 320/6

Varlığuma varlığın eger tolu oldu

Noldı cihân *senün* ile tolu degül mi⁵⁸

Kadı Burhaneddin G 96/4

Kancaru bahsam gözüm seni görür

Senün ile zîra toludur cihât

Kadı Burhaneddin G 607/2

İsim ve sıfatlarının tecellîleri ile dolu olan Allah (Kam 1994: 81), altı cihetten/yönden münezzehtir: (Şeyhî K 1/4; Ahmedî G 394/4)

Şeş cihetten sen münezzehsin velî *senden* dolu

Arş u ferş ü taht u fevk ü sağ u sol u pîş ü pes

Şeyhî K 2/8

Oruç ve namaz gibi ibadetlerin kazâsı olabilir, fakat her zaman ve her yerde bulunan mutlak varlığın olmadığı bir zaman dilimi, bir an tasavvur edilemez:

⁵⁸

Vezin bozuktur.

Gel gel berü ki savm ü salâtun kazâsı var
Sensüz geçen zamân-ı hayâtun kazâsı yoh
 Nesîmî G 33/8

Hakiki varlık Hakk'ındır. Kulun kendi varlığından söz edilemez. Her şey onundur. Son mertebede sâlik, kendisinin hiçbir şeyi olmadığına, hakiki vücûdun ona ait olduğuna kesin bir şekilde inanır ve kalbinde hiçbir şüphe kalmaz: (Karamanlı Aynî G 167/1, G 257/1)

Bilürsin nesnenem yokdur benüm dost
 Eger var ise de varum *senündür*
 Karamanlı Aynî G 167/6

Benüm arada nem var eger var ise *sensin*
 Cân u ten ü akl u ser ü hem dahı dil ü dîn
 Ahmedî G 472/9

Genç yaşlı, kadın erkek herkesin sevdiği ve yoluna canlarını verdikleri zât/sen, mutlak varlığın remzi olabilir:

Seni sever kamusı pîr ü cüvân
 Cân virür yoluna zükûr u ünâs
 Ahmedî G 98/3

d. Nakkaş

Eşyada isim ve sıfatları ile görünen, nakkaş ile işaret edilen Hak'tır (İz 1997: 142). Eşyadaki nakışlar, işlemeler arada birer bahaneden ibarettir. Nakış nakkaşı gösterir. Gönül aynası masiva kirlerinden arınan ve basîret sahibi olan herkes, nakkaşı görebilir. Eserden müessire bir yol takip edilir. Temaşa edilen eşyanın unutulup, eşyada görünen güzelliğin asıl sahibinin sevilmesi gerektiği söylenir:

Nakş arada bahânedür ehl-i basîrete
Nakkâşa vire gönlünü her kim basîr ola
 Ahmedî G 39/8

Nakkâşı nakş içinde hüsnünde gördi zâhir
 Gözgüsinün yüzinden her kim giderdi pası
 Nesîmî G 408/3

2. Hristiyanlık İle İlgili Mecazlar

a. Put

Put/büt/sanem, tasavvufta mecazen ma'bûd-ı hakiki ve onun isim ve sıfatları; vahdet; Hakk'ın mazharı olan mecazi güzel; sevgili, maksûd, matlûb; rûhî hakikatler; pîr, mürşid, insan-ı kâmil; kişiyi Allah'tan alıkoyan, sâliki Hak'tan uzaklaştıran her şey, nefis-i emmâre gibi anlamlarda kullanılır. Bu konuda mazharla zâhiri bir gören İbn Arâbî'nin "*Saneme (puta) tapan, Samed'e (Allah'a) tapar.*" sözü önemli rol oynamıştır. Aşka ve vahdete mazhar olan hakiki tevhid ehline ve âşığa da büt-perest denmiştir (Çelik 1998: 38; Bayburtlugil 1985: 354; Üzgör 1995: 291; Tarlan 1995: 159; Gölpınarlı 1972: 206, 209; Gölpınarlı 2000: 234; Tarlan 1998: 92, 103, 258, 325, 344, 352, 371, 436, 551, 598, 622, 660; Uludağ 1996: 107,452).

Sanem, Hakk'ın mazharı olan mecazi güzeldir. Put içinde tecellîleri görünen mutlak varlıktır (Çelik 1998: 38; Üzgör 1995: 291; Tarlan 1995: 159; Gölpınarlı 2000: 234; Gölpınarlı 1972: 206, 209; Tarlan 1998: 325). Ezelde aşkı ile tanışılan sanem de, ma'bûd-ı hakikiyi temsil eder: (Nesîmî G 439/10, G 81/4)

İy *sanem* sen mazhar-ı Allâh'sın
 Başdan ayaga kelâmu'llâhsın

Nesîmî G 341/1

Ben ezelden *sanemâ* ışkun ile biliş idüm

Âşinâlığ ile bahrî dahı ummâna düşer

Kadı Burhaneddin G 90I/8

Bulunulduğu zaman ipek ve atlas gibi dünya namına her şeyden vazgeçilen sanem, mecazen onda tezahür ve tecellî eden hakiki sevgiliyi simgeler: (Nesîmî G 319/2)

Buldı Nesîmî çün seni geçdi kamudan iy *sanem*

Koydu harîr ü atlası girdi abâ vü şâline

Nesîmî G 364/11

Cemâli görüldüğünde halis tevhide ulaşılan sanemi, gerçek anlamıyla düşünmek mümkün görünmemektedir. Sanemde zuhûr eden güzelliğ simbolik anlamda cemâl-i mutlaka aittir:

Tevhîd-i hâlisdür mana görmek cemâlün iy *sanem*

Olsun hasedden müşrikin la'net kamu deccâline

Nesîmî G 376/13

Bakılan her yerde görülen sanem, vahdeti sembolize eder:

Hancaru baharsam *sanemâ* seni görürem

Billâh di ahı bu düşe ta'bîr nedür⁵⁹

Kadı Burhaneddin G 668/4

Sanem, Hakk'ın cemâlinin tecellî ettiği yer olan mecazi güzeli temsil eder. Zira, mecazdaki güzelliği görüp bağlanan âşıkların hakîkate erişememesi, onlar için putların eziyet etmesi ve sıkıntı vermesi anlamına gelir (Tarlan 1998: 92, 103, 352, 551, 598, 660): (Nesîmî G 369/15)

Çünkü cefâsız iy gönül kimse murâda irmedi
 Cevre tahammül eyle tur şol *sanemün* cefâsına
 Nesîmî G 382/4

İy *sanem* nâz eyleme cevri ü cefâdan vâz gel
 Bu cefâ vü cevri ile sanma ki senden usanam
 Cem Sultan G 227/4

Zülf kesreti, sanem mecazi güzeli simgeler (Tarlan 1998: 258). Sanem zülfünün insanları esir ettiği dile getirilir:

Bırahdı *sanem* zülfi bizi bende n'idelüm
 Bırahmış ola niçe dahı bende n'idelüm
 Kadı Burhaneddin G 1067/1

Divanlarda secde edilmesi söylenen sanemin, tasavvufta bizzat ma'bûd-ı hakiki olan Allah'ı ya da mecazi güzeli simgelemesinden dolayıdır (Tarlan 1998: 325). Hakk'a secde etmek zaten dine uygun olan ve dinin emrettiği bir davranıştır. Mecazi güzel ise, Allah'ın cemâlinin mazharıdır. Bundan dolayı Hakk'ın güzelliğini sanemde müşahade eden âşık, ona secde eder. Yani puta değil, putta tezahür ve tecellî eden Hakk'ın hakiki güzelliğine secde etmektedir: (Hamdullah Hamdî G 175/3; Nesîmî G 454/2)

Ol *sanem* geldi geçer secde gerek kâmetine
 Vâ'izâ va'zı dırâz itme geçer vakt-i namâz
 Hamdullah Hamdî G 78/4

Ka'be yüzündür iy *sanem* yüzünedür sücûdumuz
 Tâ ki göre bu secdeyi nâra düşe hasûdumuz
 Nesîmî G 187/1

Tasavvufta sâlikî Hak'tan uzaklaştıran her şey ve nefis-i emmâre anlamında kullanılan putun, en büyüğünün herkesin kendi nefsi olduğu ifade edilir (Uludağ 1996: 107, 452). Mutlak hakîkate erişmek için Hz. İbrahim'in kırdığı gibi, putları kırmaktan bahsedilen şu beyitte, kelimenin sembolik anlamda olduğunu düşünmek mümkündür:

Âteş-i Nemrûda girsem tan mı İbrâhîm-sıfât

Ança *bütler* sıymışam gebrin kilisâsında men

Nesîmî G 346/6

b. Çelîpâ

Haç, put demek olan çelîpâ, tasavvufta mecazen tabiat, maddî âlem (âlem-i tebâyî') anlamında kullanılır (Üzgör 1990: 178; Bayburtlugil 1985: 354; Üzgör 1995: 290; Uludağ 1996: 127). Kesretin sembolü olan zülf ile birlikte zikredilen çelîpânın mecazen kullanıldığı söylenebilir. Zira, zülfün teşbih edildiği çelîpâ yani maddî âlem, Şeyh-i Sanân'ın huzurunu perişan etmiştir: (Nesîmî G 449/5; Karamanlı Aynî G 311/5)

Aceb zülfün *çelîpâsı* ne sûretten görindi kim

Perîşân itdi sevdâsı huzûr-ı pîr-i San'an'ı

Hamdullah Hamdî G 177/2

c. Zünnâr

Hristiyan rahiplerin dinî bir simge olarak bellerine bağladıkları uçları sarkık, kalınca, sert ipten yapılmış kuşak demek olan zünnâr, tasavvufta mecazen sâlikin nefsinin hizmete baş eğmesi, hizmet kuşağını kuşanması ve tecerrüd anlamında kullanılır (Erünsal 2003: LXXXV; Üzgör 1990: 178; Gölpınarlı 1972: 206-207. Tarlan 1998: 702; Uludağ 1996: 597). Tasavvufta aşkın âdetâ bir din olarak telakki edilmesinden hareketle, âşıkların da bu dine bağlılıklarının göstergesi olarak kuşanılan zünnârın, âşıkların hizmete baş eğmesi ve hizmet kuşağını bellerine bağlaması anlamında mecazen kullanıldığı söylenebilir: (Kadı Burhaneddin G 2/4)

Âşıkun îmânı yüzündür saçun hablü'l-metîn
Ben bu dîni tutmuşam belümde *zünnâr* uşta gör
Nesîmî G 100/6

Ukde-i *zünnârına* her kimse kim dil bağlamaz
Ehl-i îmân olmaz ol âşıkların gümrâhıdur
Avnî G 14/3

3. Çeşitli Mecazlar

a. Ayna

Ayna/âyîne/mirat, tasavvufî sembolizmde bütün âlem, kainat, masiva; gönül ve insan-ı kâmilî temsil eder. Tasavvufta Allah'ın kendilerinde zuhûr ve tecellî ettiği her şey (mezâhir, mecâlî) birer ayna olarak telakki edilir. Mutasavvıflara göre bitkiler, hayvanlar ve insanlar, Hakk'ın isim ve sıfatlarını aksettiren aynalardır. Kainat, Hakk'ın cemâl ve celâl tecellîlerinin görüldüğü bir ayna gibidir. İnsanın manevî yükselişinin ve bu manevî yükselişin gönülde gerçekleşmesi nedeniyle bunu başarabilmiş olan gönülü simgeler. Hadislerde, *mirat* kelimesinin zaman zaman mecazi anlamlarda kullanılmasından dolayı, ayna sembolü tasavvuf düşüncesinde büyük ilgi görmüş ve anlaşılması güç birçok nazarî düşünceler ayna ile yapılan teşbih ve temsillerle izah edilmiştir (Ceylan 2000: 341; Tarlan 1998: 28, 143, 698; Uludağ, 1991b: 260-262; Uludağ 1996: 72, 73, 368; Toska 1998: 31-55).⁶⁰

⁶⁰ Düşüncesinde ayna unsurunun önemli bir yeri bulunan İbnü'l-Arâbî, vahdet-i vücûd, yaratma, vahdet-kesret ve marifet gibi konuları ayna örneğiyle açıklamıştır: "Allah isim ve sıfatlarının aynalarını görmeyi dileyince bir ayna olmak üzere âlemi yaratmıştır. Âlem dümdüz, rûhsuz, cilâsız ve karanlık bir halde iken Allah Âdem'i yaratınca yokluk aynası da denilen âlem cilalanmış oldu. Başka bir ifade ile Allah, ayna mesabesinde olan â'yân-ı sabitede tecellî edince âlem yaratılmış oldu. Aslında varlık birdir, çokluk itibarî ve zâhîrîdir. Bir varlık çeşitli büyüklük, şekil ve uzaklıktaki aynalarda nasıl değişik ve çok sayıda görülürse çeşitli ayn-ı sabitelerde tecellî eden tek varlık da (Allah) öylece çok olarak görünmektedir. Varlığın bir oluşu hakiki, çok oluşu itibarîdir. Ancak aynaların nitelik bakımından farklı olmaları, varlığın bunlardaki görüntüsünün mükemmellik derecesini tayin etmiştir." (Uludağ 1991b: 261).

Hakk'a nazaran kainat ayna derecesindedir. Bu aynanın cilası insandır. Çünkü Allah, zât, sıfat, fiil ve isimleriyle diğer varlıklardan daha ziyade insanda; üstünlük derecelerine göre resûllerde, nebîlerde, velîlerde; en mükemmel ve en göz kamaştırıcı şekilde Hz. Muhammed'de tecellî ve zuhûr etmiştir (Uludağ 1991b: 261; Uludağ 1996: 73; Toska 1998: 50). Bundan dolayı, Hakk'ın en güzel aynası olan Hz. Peygamberin âlemde bir benzerinin daha bulunmadığı anlatılır:

Ol bir vücûddur k'anı *mir'ât* idindi Hak

Âlemde bulunur mı misâli Muhammed'ün

Ahmed Paşa, Trk 6/1/9

Âyîne-i Hudâ'dur vech-i melîh-i Ahmed

Nukl-i mey-i safâdur nakl-i sahîh-i Ahmed

Hamdullah Hamdî Trk 31/4/1

Bilmişem Hakk'ı ki *mir'âtı* durur fahr-ı zamân

Akla sığmaz bu hikâyet tercemânı kandadur

Nesîmî G 118/5

Ağır riyâzetler ve çetin mücadelelerden sonra, kalbini masivadan temizleyerek tecellîye uygun bir hale getiren şeyh, Hakk'ın cemâlini yansıtan ayna (Uludağ 1991b: 261; Toska 1998: 49) olarak tasavvur edilir:

Âyîne-i Hudâ'dur Hakk'a cemâli şeyhün

Dürr-i girân-bahâdur cümle hayâli şeyhün

Hamdullah Hamdî G 105/1

İnsan, cemâl-i mutlak olan hakiki sevgilinin zâtını (Uludağ 1991b: 261) gösteren bir aynadır:

Âlem anun sıfâtı mazharıdur

Âdem anun cemâlüne *mir'ât*

Nesîmî Trc 1/II/6

Yüzinden olsa tecellî aceb mi uşşâka

Çü kıldı zâtını Hak pâk vechine *mir'ât*

Hamdullah Hamdî G 18/6

Hiz. Peygamberin “*Mümin müminin aynasıdır.*” hadis-i şerifini mutasavvıflar, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın isimleri arasında gösterilen “*e/-Mümin*” ile hadiste geçen “*mümin*” arasında tasavvufî ilgi kurarak, mümini Allah’ı yansıtan bir ayna olarak yorumlamışlardır (Uludağ 1991b: 261; Toska 1998: 48). Buna göre Hak, kendini halk aynasında, halk da Allah’ı insan aynasında görmektedir. Fakat müminin aynası saf ve temiz olmalıdır: (Nesîmî Mes 1/20, G 20/7, G 98/2, G 154/7, G 113/7)

Mü'minün *mir'âtı* mü'mindür didi hayrû'l-beşer

Gözgüyü sâfî tutun gözgüde Allâh'ı görün

Nesîmî G 223/3

Mü'mine mü'min durur *gözgü* arıt gözgünü

Tâ göresin seni zât olasin hem sıfât

Nesîmî G 25/17

Ayna, kırılma, paslanma ve tozlanma gibi özellikleriyle gönlün kendisine benzetileni olarak kullanılır. Gönül, bir ayna olarak telakki edilince, onun gibi görüntüleri yansıtan bir özelliğe kavuşur; İlâhî isim ve sıfatların tecellî ettiği yer olur. Bâtınî idrakin merkezi olan gönlün, Hakk’ın tecellîsine mazhar olabilmesi ve ayna gibi parlaması için, masiva tozlarından temizlenmesi gerekir (Tarlan 1998: 20; Kurnaz 1996:152-154; Çavuşoğlu 2001: 65; Uludağ

1996: 73, 297; Toska 1998: 46-49; Ceylan 2000: 341). Allah aşkı ile dökülen gözyaşları gönülü temizler:

Dil ki ayne'l-yakîn *âyînedür*

Şeksüzün oldu mazhar-ı eşyâ

Necâtî G 7/4

Mûsâ tek eger âşık isen gönlini arıt

Sâf olmayacak *âyine* dîdâr ele girmez

Nesîmî G 177/9

Eşk-i çeşm ile yumayınca gönül *âyinesin*

Gün bigi anı kaçan sâf ü mücellâ göresin

Ahmed Paşa G 229/9

b. Şem ve Pervane

Mum, çerâğ, kandil, yıldızlar ve aydınlanmak için yakılan her şey gibi anlamları olan şem, pervanelerin etrafında döndüğü ve sonunda kendilerini içine attıkları bir ateştir. Tasavvufta mecazen İlâhî nûr, sâlikin gönlünü yakan İlâhî nûrun parıltısı, müşahede ehlinin kalbinde parlayan irfan nûru, irfan, tecellî, hüviyet-i zât ve hakiki sevgili olan Allah anlamlarında kullanılır. Geceleri ışığın etrafında dönen küçük kelebek demek olan pervane ise, tasavvufta yanan mumun çevresinde durmadan dönen, en sonunda ona kavuşmak için kendini alevlere atıp yakan, yok eden hakiki âşığı simgeler. Pervane bu özelliğiyle, tasavvuf yolunda seyr ü sülûk eden, hal ve makâmları geçen, en sonunda vuslata eren yani fenâfillah mertebesine eren sâliki çağrıştırır (Bayburtlugil 1985: 353; Üzgör 1995: 288; Gölpınarlı 1972: 193; Levend 1984: 47; Tarlan 1998: 119, 145, 154, 197; Tekin 1991: 9, 12, 22, 30, 33; Gölpınarlı 2000: 234; İpekten 1996a: 64, 88, 94; Ceylan 2000: 353; Tolasa 2001: 143; Kanar 1995: 17-19; Uludağ 1996: 376, 491).

Allah aşkını anlatan sembollerden olan şem ve pervane, bugünkü bilgilere göre ilk kez Hallâc-ı Mansûr tarafından kullanılmıştır. Mansûr, *Fehm Tâsînî*'nde, ışık ve ısıyla yetinmeyip kendini alevlere atan ve sonunda yanıp kül olan, böylece kemâle erip Hakk'a varan pervanenin durumunu şöyle anlatır:

“Kandilin ışığı hakîkatın ilmi, sıcaklığı hakîkatın hakîkatı. Alevin içine dalmaksa hakîkatın hakkı.

Ve pervane doymadı ışıkla, hararetle; attı kendini alevlere. Şekiller hâlâ beklemede: Haber verecek diye bakış yoluyla pervane.

Pervane uçu, döndü, eritti kendini ve yok oldu ortalardan. Resimsiz, cisimsiz, isimsiz, unvansız hale geldi. Artık ne için dönecekti şekillere! Vuslattan sonra hangi hal vardı ki döne? Bakışa ulaşan, kulak vermez habere. Ve bakılana kavuşan, aldırılmaz bakışa...” (Öztürk 1997b: 156, 304-305; Schimmel 2001: 82).

Ahmed Gazâlî (2004: 70), pervanenin tasavvufî sembolizmdeki yerini çok güzel tasvir eder:

“Pervane ki ateşe âşıktır; gıdası aydınlıktan uzakta bulunustadır, aydınlanmanın öncü kolu ya da en uzak bölgeleri onu hoşça karşılar ve davet eder. Pervane, kendi gayret kanadıyla ateşi özleyerek uçar; ateşe ulaşınca kadar bir kaç kanat çırpır; ona ulaşınca da uçuş biter; ateşin onda ilerleyişi başlar. Artık pervane için azık (gıda) gerekmez; çünkü kendisi ateşe azık olmuştur. Bu büyük bir sırdır.

Pervane bir anda maşûkun bizzat kendisi olmuştur. Onun kemâle ermesi budur. Onun bütün uçuş ve çırpınışları bu bir tek an içindir.”

Hak yolunda ölmeden önce ölen dervişler, hakiki âşığın sembolü olan pervaneler gibi, kendilerini mumun ışığına atarak yakıp yok etmişlerdir:

Şevk-ı şem'ına yakup pervâne bigi bâl ü per

Öldiler ölmezden ön hoş itdiler dervîşler

Nesîmî G 158/6

İki cihanı feda ederek, hakiki aşığın sembolü olduklarını gösteren pervanelerin, uğruna kendilerini yaktıkları mum da İlâhî sevgiliyi (Tolasa 2001: 155) simgeler: (Nesîmî G 260/3)

Ehl-i diller sohbet-i cânânda cânın yakdılar

Şem' için *pervâneler* iki cihânın yakdılar

Ahmed Paşa G 34/1

Hakiki âşığın simgesi olan pervanenin şem için ateşe atıp kendisini yakması, “yana” ve “ya ne” cinasıyla anlatılır: (Nesîmî G 129/9; Ahmedî G 140/1, G 353/1; Mihrî Hatun G 63/1)

Ahmedî yana gerek ışk eri *pervâne*-sıfat

Dahı nireye ire âşık işi ya ne ola

Ahmedî G 17/7

Pervanenin ateşte yanmasının sebebi sevgiliye kavuşmaktır. Çünkü yanmadan ona erişilmez: (Nesîmî G 367/6)

Pervâneye sordum kim oda neye yanarsın

Didi ki yahılmadın irişmezem o yâre

Ahmedî G 557/4

Âşık, kendinde vehmettiği varlığı, mumun ateşine atıp yok ettiği zaman derdine dermân bulur. Sadece sevgilinin kalmasıyla vuslat gerçekleşmiş ve dertler bitmiş olacaktır: (Kadı Burhaneddin G 355/3; Ahmedî G 210/3)

Yahıldı şem' bigi oda varlığum tamâm

Böyle olur kime kim irişürse derd-i yâr

Ahmedî G 138/2

Gerçek âşık olduklarını iddia edenler, canlarını sevgili uğruna yakıp yok eden pervaneyi örnek almalıdırlar:

Nâra atan cânını çün *şem'* içün *pervânedür*
 Nârına *şem'* ol sebebdan yandırur *pervâneyi*
 Nesîmî G 453/10

Âşık isen ibret al sûhte vü *pervânedan*
 Kim niçe düşdi yanar *şem'* ü çerâğ üstine
 Ahmed-i Dâî G 190/6

Hakiki sevgiliyi simgeleyen mumun ateşinde kendini yok etmeyi göze alamayanlar, zâhid gibi kalpleri taş gibi katılaşmış olanlardır: (Necâtî G 293/3; Ahmedî G 408/4)

Şem'ine pervâne tek çün yanmadı zâhid senün
 Koy anun bagrı katıdur şöyle seng-i hâreden
 Nesîmî G 299/8

Ateşte yanmaktan korkan, sevgiliden ve gerçek âşıklıktan söz etmemelidir:

Yanmaktan eger korhar isen *şem'e* yapışma
 Şol âteşi gör kim neçe *pervâneye* ugrar
 Nesîmî G 79/2

Aklın idrak edemeyeceği *şem'in* mecazen "*îlâhî nûr*" (Bayburtlugil 1985: 353; Üzgör 1995: 288; Levend 1984: 47; Tarlan 1998: 145,197; Kanar 1995: 17) anlamında kullanıldığı söylenebilir: (Nesîmî G 370/1; Ahmedî G 330/6)

Akl *şem'i* nice idrâk etsin envâr-ı Celâl
 Çünkü yetmiş bin hicâb ardından olur muktebes
 Şeyhî K 2/5

c. Gûy ve Çevgân

Gûy oyun topu, çevgân top oynamada kullanılan ucu eğri sopa anlamındadır. Gûy u çevgân ise, polo oyununa benzer şekilde, topun atlılar tarafından çevgânlarla atılması esasına dayanan bir oyunun adıdır. Tasavvufta çevgân, Hakk'ın ezelî takdîrini, gûy İlâhî takdîrin hükmünce kahrolması ve mecbur kalıp hareket etmesini simgeler. Mutasavvıflar insanı, Allah'ın takdîri karşısında değneklerin önünde, nereye gönderilirse oraya giden bir top gibi görmüşlerdir (Bayburtlugil 1985: 359; Levend 1984: 48; Uludağ 1996: 131, 208).

Gûy ve çevgânın geçtiği beyitlerde, genellikle meydan kelimesine yer verilmesi, hem gûy u çevgân oyunun geniş bir alanda yani meydanda oynanmasına işaret edilmekte hem de tasavvufî anlamda, bu oyunun oynandığı varlık alanı yani kainat kastedilmektedir. Oyundan bahsedilmesi ise, gûy u çevgânın gerçekte bir oyun olmasındandır. Bu meydanın, sevgi meydanı diye tarif edilmesi ise, mutasavvıflara göre kainatın yaratılış sebebinin aşk olmasıdır. Muhabbet meydanında oynanan top, yaratılmış varlıkları temsil eder. Çevgân, mutlak güzellik sahibi olan Allah'ın, kendi cemâlini görmek ve bilinmek istemesinin simgesidir. Saç da kesret olan mecazi güzelliklerdir. Çevgânı kullanan sevgili, Hakk'ın sembolüdür (Tekin 2002: 253-255): (Nesîmî G 366/1)

Sahn-ı meydân-ı mahabbetde oyunumdur benüm

Başumı *top* eylemek yârun saçı *çevgânına*

Necâtî G 485/3

Gûy ve çevgâna aynı beyitte yer verilir. Âşığın boyu, uzunluğu yönünden çevgâna, başının yuvarlaklığı bakımından ise topa teşbih edilmiştir. Benzetme yönlerinin şekil olduğu açıktır. Birlikte kullanılmalarının sebebi, ikisi birden olmadan gûy u çevgân oyununun oynanamayacak oluşudur. Diğer bir deyişle top çevgânsız, çevgân da topsuz olamaz. Bunun gibi, yaratılış oyunu da yaratılmış olanlar ile Allah olmadan oynanamaz.

Çünkü, İlâhî sıfatların bütününün tecellî ettiği insan, yaratıcı olmaksızın var olamayacağı gibi, Hak da insan olmadan bilinemeyecekti (Tekin 2002: 274):

Kâmeti *çevgân* olur âşıklarun

Top olunca başları meydânuna

Hamdullah Hamdî G 156/4

Aşağıdaki beyitte yer alan, başsız ve ayaksız (bî-pâ vü ser) ifadesi, yüksek bir makâma işaret eder. Zira zülf, mecazi güzelliklerin sergilendiği kesret âlemdir. Tasavvufî anlayışa göre, hakiki güzelliğe mecazi güzellikten geçilerek ulaşılır. Bundan dolayı hakiki âşık, Hakk'ın kainattaki tecellîsi olan ve *çevgâna* benzeyen zülfün, dert, gam ve acılarından şikayet etmez bilakis razı olur. Çünkü gerçek âşık, kendini tamamen sevgiliye teslim eder. Onun *çevgânı*, nereye gönderirse, başsız ve ayaksız bir top gibi gönül rızâsıyla oraya yuvarlanarak gider. Bu da Hak'ta yok olma yani fenâfillah makâmına erişmek demektir (Tekin 2002: 261-263; Schimmel 2001: 142-143):

Çevgân-ı zülf-i dil-bere *top* olmag isteyen

Meydân-ı derd ü gussada bî-pâ vü ser gerek

Hamdullah Hamdî G 100/2

d. Ney

Ney/nây, Farsça kamış anlamındadır. Kamıştan yapılan, kaplumbağa kemiğinden üflenecek bir yeri (baş-pâre) bulunan, yedi delikli, nefesle çalınan mûsikî aletine de ney adı verilmiştir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine, "*Dinle neyden*" diyerek başlaması, ney'in âdeta Mevlevîliğe mahsûs kutsal bir müzik aleti olmasına yol açmıştır.

Mesnevî şârihlerine göre ney, insan-ı kâmil için mecaz olmuştur. Ney ile insan-ı kâmil arasında çeşitli ilgilerden söz edilir. Ney, ney tarlası yani kamışlıktan ayrılmıştır.⁶¹ Kuru olan ney, üflendikçe ve içinde nefes

⁶¹ Ney'in menşe'i hakkında şöyle bir rivayet anlatılır: Hz. Peygamber, bir gün Hz. Ali ile sohbet ederken, ona İlâhî aşkın esrâr ve hakâyıkı ile ilgili bir sır emanet ediyor. Hz. Ali,

bulundukça feryat eder. İnsan-ı kâmil de Mevlânâ'nın neyistân adını verdiği asıl vatani olan elest meclisinden yani rûhlar âleminde, gurbet diyarı olan bu dünyaya, anâsır âlemine düşmüştür. Şimdi ise o meclisi hatırladıkça feryat edip inlemektedir. Neyin nağmeleri âdeta gökleri inletmekte ve sırları ifşa edip durmaktadır (Çelik 1998: 45; Gölpınarlı 1963: 34; Gölpınarlı 1977: 247-248; Gölpınarlı 1990: 17; Top 2001: 277). Aşağıdaki beyitlerde neyin mecazen insan-ı kâmil anlamında kullanıldığı ve Mesnevî'nin ilk on sekiz beytindeki duygu ve düşünce dünyasının hissettirilmeye çalışıldığı söylenebilir: (Kadı Burhaneddin G 849/5; Hamdullah Hamdî G 77/4; Ahmedî G 3/6, G 213/7, G 308/3; Karamanlı Aynî G 449/7, G 452/2; Necâtî G 367/2; Şeyhî G 67/2; Ahmed Paşa G 58/5)

İnledürdi gökleri feryâdı gönlüm *nâyınun*

Ne *neyistândan* kesildigün eger ifşâ kılâm

Ahmed Paşa G 218/6

Her gice tâ subh olunca *ney* gibi efgân idüp

İnlerem derd ile kim düşdüm cüdâ mahbûbdan

Vasfî G 62/4

onun azametini içine sığdıramıyor. Hemen Medine dışına çıkıyor. Bir boş kuyu buluyor. Tahammül gösteremediği o sırrı, o boş kuyuya söylüyor.

Boş kuyu, coşuyor. Sular taşıyor. Bu suların feyzi ile kuyunun kenarında kamışlar bitiyor. Orada bir kamışlık meydana geliyor.

Sonunda bir çoban, bu kamışlardan birini kesiyor. Onu, çeşitli yerlerinden deliyor. Üflenince nağmeler hasıl edecek şekle getiriyor. Sonra dudaklarına götürüyor. Üflemeye başlıyor. O anda, o kamış parçasından âşıkâne enîn ve feryatlar yükseliyor. Kalplere vecd ve heyecan veriyor.

O sırada oradan geçen Hz. Peygamber, *ney* denilen bu kamış parçasından çıkan âşıkâne feryatları işitiyor. Bundaki sır ve hikmeti derhal anlıyor. Ali'yi çağırıyor:

"Benim sana tevdi ettiğim sırrı açıkladın mı?" diyor. Ali:

"Evet. O büyük sırrı, kalbime sığdıramadım. Onu bir boş kuyuya söylemeye mecbur kaldım." diye cevap veriyor.

O andan itibaren o kamış parçası, aşk ve ilâhî sırların hakikatlerine tercüman oluyor. Kıymet kazanıyor. Artık ona *ney* adı veriliyor (Pakalın 1993: II/689; Tarlan 1998: 180).

Ben diyâr-ı yârdan uş düşmişem tenhâ garîb

İnileyü *ney* bigi sözüm budur kim vâ garîb

Ahmedî G 49/1

e. Neyistân

Neyistân, tasavvufta mecazen bezm-i elest anlamında kullanılır. Ney ise o meclisteki hallere vâkîf olan kâmil insandır (Tolasa 2001: 323; Tarlan 1998: 46, 478). Neyistândan kesilerek koparılan ney gibi, insan da rûhlar âleminden, aslî vatanından ayrılarak mihnet yeri olan bu dünyaya gelmiştir. Kainatın sırlarının üflendiği neye benzeyen gönül, elest meclisini andıkça feryat etmektedir. (Bkz. Ney).

f. Kebap

Kebap, tasavvufta mecazen çeşitli tecellîler ile âşîğın gönlünün beslenmesi, terbiye edilmesi anlamında kullanılır (Bayburtlugil 1985: 353; Üzgör 1995: 288; Tarlan 1998: 74; Uludağ 1996: 304). Şarabın nasip olduğu elest meclisinde, rûhun gıdası olarak kebab (kokusu) verildiğinde, şaşılacak bir durumun olmadığı ifade edilen şu beyitte, kebabın mecazen kullanıldığı söylenebilir. Zira, elest meclisinde sunulan şarap ve kebabın, gerçek mânâsıyla anlaşılması mümkün görünmemektedir.

Dem-i elestde sunuldu bana nasîb-i şarâb

Gıdâ-yı rûhum olursa aceb mi bûy-ı *kebâb*

Karamanlı Aynî G 44/1

VI. BÖLÜM

TARİKAT VE İLGİLİ KAVRAMLAR

A. Hurûfilik

Hurûfiliğin temeli, eski çağlardaki harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. Çok eskiden beri tabiatta varlığı kabul edilen gizli güçler, şekil ve harflerle ifade edilmeye çalışılmış, sonuçta tabiat bilimlerinden önce efsun, tılsım, sihir gibi tekniklerle *hurûf* ilmi adı altında sözde ilimler ortaya çıkmıştır (Aksu 1998: 408).

Harflerin esrârına/gizemine dayanan Hurûfiliğin, ne zaman ve nasıl doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, gerçek anlamıyla milâttan önce IV. ve III. yy.lardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Baskı altındaki bazı gnostik gruplar, sadece kendi mensuplarınca bilinmesini istedikleri gizli bilgileri, şifreler yoluyla öğretme ihtiyacı hissetmişlerdir (Bozhüyük 1998: 397-398).

İslam dünyasında hurûf ilminin gelişip yaygınlaşmasında, tarihsel deneyimlerin yanı sıra ilk çağ tabiat felsefesinin gnostik düşünürlerce mistik açıdan yorumlanmasının da etkisi vardır. İslam tarihinde harflerin bazı gizli özelliklere sahip olduğu düşüncesi eskilere dayanır. Örneğin, H.II./M.VIII. yy.da aşırı Şîîlerden Mugire b. Saîd el-İclî Allah'ı harflere benzetmişti. Daha sonra Hurûfî yorumlar, bazı mutasavvıflar arasında da ilgi görmüştür. Hallâc-ı Mansûr'ın (ö.H.922) gerek *Divan*'ında gerekse *Tavâsin* adlı eserinde harflerle ilgili çeşitli yorumlarıyla karşılaşılmuştur. Özellikle İbn Arâbî'nin büyük önem vermesiyle bu ilgi daha da artmıştır. İbn Haldun ve Kâtib Çelebi gibi âlimler bile bu anlayışın etkisine kapılmıştır (Gölpınarlı 1989: 17; Aksu 1998: 408).

Böyle bir birikimi hazır bulan ve yaşadığı coğrafyanın sağladığı mistik tecrübe ve uygun ortamdan yararlanan Fazlullah'ın, geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizme ait inanç ve anlayışları yorumlayarak merkezi Esterâbâd olmak üzere İran'da kurduğu Hurûfluk, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep hatta bir din olarak görülmektedir. Kabbalistik etkilerle harflere bir takım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için kurduğu yeni mezhep veya din, Hurûfluk olarak adlandırılmıştır (Gölpınarlı 1989: 24; A. Bausanî 1992: 358; Ocak 1998: 131-132).

Hurûfliğin Nesîmî divanına yansıyan görüntüsünü değerlendireceğiz.

1. Fazlullah-ı Hurûfî

Hurûfliğin kurucusu olan Fazlullah-ı Hurûfî (ö.H.796/M.1394) (Hayatı ve eserleri için Bkz. Gölpınarlı 1989: 2-16; Aksu 1995: 277-279; Ünver 2003: 49-58) hakkında Nesîmî'nin divanında bir çok övgü dolu sözlerle karşılaşılır. Şair, Fazlullah'ın kulu kölesi olmaktan büyük bir gurur duyar ve onunla iftihar eder (G 47/7, G 55/1, G 65/7, Bilinmeyen T 14). Çünkü Fazlullah, kendisine yardım, rehberlik ve öncülük etmiştir (G 185/10, G 257/11, T 102). Kendisini dalâletten kurtarmış (G 4/15) ve hidayet kapısını açmıştır (G 11/11, T 212). Dertlerine dermân olmuş ve müşkillerini çözmüştür (G 27/6, G 452/4). O, bütün sırlara vâkıftır (G 380/9). Canlar, ona feda olsun (G 269/9). Şairin gönlü, Fazlullah'a düşmüştür:

Bir acâ'ib şâha düşdi gönlümüz

Bedr yüzlü mâha düşdi gönlümüz

Tâ ki *Fazlullâh'a* düşdi gönlümüz

Uş hakîkî râha düşdi gönlümüz

Nesîmî T 100

Divanda sıkça geçen *fazl*, *fazl-ı Hak*, *fazl-ı İlâh*, *fazl-ı Hudâ*, *fazl-ı Rahmân* gibi kelime ve tamlamalar ile Fazlullah kastedilir. Bu düşüncede,

Hurûfîlerin Kur'ân'da zikredilen *fazl* kelimesinin Fazlullah'a (Pakalın 1993: I/856; Gölpınarlı 1989: 25; TH 1997: 598; Aksu 1998: 408) işaret ettiği inancı rol oynamaktadır: (G 27/6, G 309/5, G 313/8, Trc 3/II/1)

Fazl-ı Hak'dur vâkıf-ı esrârumuz

Fazl-ı Hak'dandur kamu envârumuz

Fazl-ı Hak göstermiş idi kârumuz

Fazl-ı Hak'dur Fazl-ı Hak mi'mârumuz

Nesîmî T 101

Yüzün bu cihetden oldı beyzâ

Min *Fazlı* ilâhünâ te'âlâ

Nesîmî Mes 1/44

Fazl kelimesini oluşturan *fâ*, *zâd* ve *lâm* harflerine aynı beyitte yer verilmek sûretiyle Fazlullah'a işaret edilir: (Mes 3/2, Trc 3/I/1, T 39, T 94, T 98, T 221)

Fâ vü zâd ü lâmdur Fazl-ı İlâh

Fazlına kurbân olupdur cânumuz

Nesîmî G 188/7

Besmele sözünün ilk harfi olan *bâ* harfinin Hurûfî lidere (Ünver 2003: 172) işaret ettiği öne sürülür:

Zülf ü kaş u kirpigündür yidi hat Ümmü'l-Kitâb

Fazl imiş bâ-yı bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm

Nesîmî G 267/2

Hurûfîlerin, insanın yüzünde Fazlullah isminin okunduğu inancı (TH 1997: 599) aşağıdaki tuyuğa yansır:

Vechüni bildüm ki vechu'llâh imiş
 Kirpigün kaşun kelâmu'llâh imiş
 Sözlerün tahkîk Rûhu'llâh imiş
 Sûretün nakşında *Fazlu'llâh* imiş

Nesîmî Bilinmeyen T 16

Hurûfliğin temel inançlarından olan Fazlullah'ın Tanrı'nın zuhûru/mazharı olduğu, diğer bir ifade ile Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülediği ve kıyamet gününe yakın bir zamanda Müslümanları, Hristiyanları ve Musevileri kurtaracak olan kişinin Mehdî olduğu inancı (Gölpınarlı 1989: 17, 25; Ocak 1998: 134; Aksu 1998: 408) divana yansır: (T 74, T 80, G 259/6, G 341/1, G 22/30, Trc 3/VII/6, Bilinmeyen T 17, Bilinmeyen T 26)

*Çünkü yüzün ahsen-i takvîm imiş
 Sende zuhûr eyledi Sübhânumuz*

Nesîmî G 189/7

Ahsen-i sûret misin yâ mazhar-ı *Fazl-ı İlâh*
 Kim cemâlün ışkuna pîr ü cevândur cân-feşân

Nesîmî G 309/3

*Tutdı yüzünden cihânı cümle nûr
 Hak hidâyet kıldı Mehdîden zuhûr
 İndi Îsâ geldi ol Mûsâ vü Tûr
 Zâhir oldı mü'mine cennât u hûr*

Nesîmî T 74

Hurûfîlerin hac ibadeti, Fazlullah'ın öldürüldüğü yer olan Alıncak'ta ihrama girip yedi kere tavaf edilmek şeklinde yapılır (Gölpınarlı 1989: 26).

Yedi kelimesinin tekrarıyla, Hurûfilerin hacta Kabe'yi yedi kez tavaf etmelerine de işaret edilir:

Anunçün *yeddi yeddi bes tavâf-ı Ka'be* farz oldu

Ki her harfin üzesince ola tavrı kulun âsân

Nesîmî G 311/18

2. Câvidan-nâme

Hurûfiler tarafından ana kaynak sayılan, Fazlullah'ın yaklaşık H.788/M.1386'da kaleme aldığı Câvidan-nâme adlı eser (Aksu 1993: 178), divanda çokça zikredilir. Kimi zaman kelimeyi doğrudan kullanarak Hurûflik propagandası yapan şair, kimi zaman da tevriye ve telmihle esere işaretle bulunur. Her fırsatta esere olan bağlılığını dile getiren Nesîmî, onun için övgü dolu sözler söyler: (G 179/15, T 147, Mes 3/143)

Fâ vü zâd u lâma düşdi gönlümüz

Ka'be vü ihrâma düşdi gönlümüz

Işk-ı bî-encâma düşdi gönlümüz

Câvidânî nâma düşdi gönlümüz

Nesîmî T 94

Nefha-i Îsî durur şîrîn lebin rûhu'l-emîn

Câvidân ihyâ kılur cânlar bağışlar bî-riyâ

Nesîmî G 3/8

Hurûfilerce İlâhî kitap (Muhtar 1986: 220) sayılan Câvidan-nâme hakkındaki övgünün derecesi çok fazladır:

Mushafun âyeti otuz ikidür

Câvidân-nâme sen ne deftersün

Nesîmî G 318/12

3. Kelâm/Söz

Hurûfîlik anlayışına göre, Vücûd-ı mutlak aşk-ı zatî sebebiyle kendini görmek ve göstermek isteyince ilk önce kelâm/söz sûretinde tecellî etmiş ve harflerle taayyun bulmuş/ortaya çıkmıştır. Varlığın zuhûru ses ile olmuştur. Ses, gayb âleminde ayn âlemine gelen, taayyun âleminde zuhûr eden her varlıkta mevcuttur. Ancak canlılarda fiilde, cansızlarda ise kuvvede mevcuttur. Cansız bir şey, başka bir cansız nesneye vurulursa onun cevheri olan ses zuhûr eder; canlılarda ise irade ve ihtiyarla zâhir olur. Sesin kemâlî kelâm yani sözdür, bu da ancak insanlarda zuhûr eder. Söz harflerden meydana gelir, şu halde sesin ve sözün aslı harftir (Gölpınarlı 1989: 18; Levend 1984: 56). Bundan dolayı Nesîmî'nin divanında söz/kelâm önemli bir yer tutar. Sözün yaratıcı özelliğinden ve vahiy ürünü oluşundan bahsedilir: (Mes 3/3, Mes 3/4, G 222/14, G 112/5, 341/1, G 179/13, G 346/3)

Şeş cihetden münezzeh anla vü bah

Şöyle ki Hâlık-ı cihândur söz

Nesîmî G 179/2

Sözinden çün cihân geldi vücûda

Sözündür cism ü cân bi'llâh degül mi

Nesîmî G 447/5

Gerçi Nesîmî'nün sözi vahy-i Hudâ durur işid

Sen niçün olmayasun tâlib-i kalb-i entemût

Nesîmî G 30/7

İy hatın Hızr âb-ı hayvândur *sözün*
 Söyle iy cân söyle kim cândur *sözün*
 Sûretin arş ile Rahmândur *sözün*
 İy sözi Hak cümle Kur'ândur *sözün*
 Nesîmî T 137

4. Harfler ve Sayılar

Hurûfîlere göre harfler, sadece sözün değil bütün varlığın esası ve bütün eşyanın cevheri/özüdür. Her şey cisimleşmiş bir kelâm/söz hükmündedir. Hatta Tanrı bile bir insanın yüzünde tezâhür eden ve onu farklı kılan bir kelâm/sözdür. Ezelî kudret, kemâl ve celâlini insan çehresinde göstermiştir. Bütün mevcudatın aslî unsurlarından olan (Arapça'daki) 28 harfi insan yüzünde görmek mümkündür. Bu kelâmın/sözün unsurlarında, sayısal değerler (kıymet-i adediye) vardır. Buna bağlı olarak yeni doğmuş bir çocuğun yüzünde yedi siyah hat vardır: dört kirpik, iki kaş ve bir saç. Bu hatlara hutût-ı ümmiyye/ana hatları denir. Bu yedi hattın yedi yer işgal ettiği dikkate alınırsa on dört hat meydana gelmiş olur. Ergenlik çağına gelmiş erkeğin yüzünde yedi hat daha belirir: Sağ ve sol yanlarda iki bıyık, yüzün iki tarafında olmak üzere iki sakal, iki burundaki kıl ve bir de çenedeki sakal. Bu hatlara da hutût-ı ebiyye/baba hatları adı verilir. Bu hatların da işgal ettikleri yerler dikkate alınırsa on dört sayısı meydana gelir. Bunların toplamı 28 eder. Arapça'da yirmi sekiz harf olup, Kur'ân bu harflerden meydana gelmiştir. Farsça'da ise otuz iki harf vardır. Hurûfîler, 28 sayısına Farsça'daki (pe, çe, je, ge) dört harfi de ekleyerek insan yüzünde 32 sayısını bulmuşlardır. Kutsal kitap olarak inandıkları Câvidan-nâme'nin yazıldığı otuz iki harfe tekabül eder. Farsça'da 28'e *bîst ü heşt*, 32'ye ise *sî vü dû* adı verilir (Pakalın 1993: 1/856-857; Gölpınarlı 1989: 18; Levend 1984: 56; Muhtar 1986: 220; TH 1997: 598; Aksu 1998: 409).

Hurûfîlikte bütün dinî hükümler, yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak tevil edilir ve bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri

sürülür. Nesîmî, anlatılan yirmi sekiz (bist ü heşt) ve otuz iki (sî vü dû)nin dışında bir nesnenin bulunmadığını dile getirir:

Bist ü heşt ü sî vü dûden taşkaru bir nesne yoh

Bu kelâm içinde hayli kîl ü kâli görmişem

Nesîmî G 285/4

Şair, Hurûflîk'te insan yüzünde var olduğuna inanılan yedi hattın sık sık söz eder: (G 311/3, G 267/2, G 11/5, G 125/5, G 67/4, T 310, T 311, T 312)

Yidi hatdur kim kılupdur Fazl fâş

Çâr müje mûy-ı serdür iki kaş

Çün yüzün şanındadır ânestü nâr

Uş dutuşdı yanısardur kurı yaş

Nesîmî Bilinmeyen T 12

Ruhun vechindeki ol *yeddi hattun*

Ale'l-arşî'stevâ Rahmânumuzdur

Nesîmî G 123/4

Kâf Kelâmu'llâh ile seb'a'l-mesânîdür yüzün

Zülf ü kaş u kirpigündür *yidi yidi hattuna*

Nesîmî G 4/22

Divanda yer alan cehennemin yedi katı, yedi deniz, yedi kara, yedi iklim, yedi gök ve yedi yer gibi ifadelerde, Hurûflîğin yedi sayısına yüklediği figürlerin çağrıştırıldığı gözlenir. Sonuçta yedi sayısının hakîkatını anlamanın güç olduğu dile getirilir: (Mes 2/4, Mes 3/133, Mes 3/91, Mes 3/134, Mes 3/58, G 151/11, T 309)

Yidi kat yer yidi dahi gökdür

Anla bu *yeddiyi* ki külfetdür

Nesîmî G 105/19

Kur'ân-ı Kerîm'de (Hicr, 15/87) geçen "*seb'an mine'l-mesânî*" terkîbi, "*Biz sana tekrarlanan yedi âyeti verdik.*" anlamındadır. Beyitlerde "*seb'a'l-mesânî*" olarak da yer alır. Seb'a yedi, mesânî ise ikişer, ikilenmiş anlamına gelmektedir. Bu terkiplerle genel olarak Fatiha sûresi kastedilir. Hurûfîler, seb'a'l-mesânî ile birlikte ümmü'l-kitâb terkîbi ile de Fatiha sûresine işaret ederler. Bilindiği gibi Fatiha sûresinde yedi âyet vardır. İnsan yüzünde de dört kirpik, iki kaş ve bir saç olmak üzere yedi hat vardır. Fatiha sûresi Kur'ân'ın özüdür. Bu sebeple, Hurûfîlerce insan yüzünde âyetlerin görüldüğü kabul edilir (Gölpınarlı 1989: 18; Macit 2002: 45).

Zülf, kaş ve kirpikten meydana gelen yedi hat ile birlikte sî vü dû/otuz iki sayısına da yer verilen aşağıdaki beyitlerde Nesîmî, Hurûfîlik geleneğinde var olan ümmü'l-kitâb terkiplerini Fatiha sûresi anlamında kullanır:

Zülf ü kaş u kirpigündür yidi hat *Ümmü'l-Kitâb*

Fazl imiş bâ-yı bi'smi'llâhi'r-rahmânî'r-rahîm

Nesîmî G 267/2

Zülf ü kaşın kirpigine Hak didi *Ümmü'l-kitâb*

Fî-şeb-i esmâ semâda sî vü dû hüsnün durur

Nesîmî G 67/7

Ayetten iktibas edilen seb'a'l-mesânî terkîbi de Fatiha sûresi anlamında kullanılır ve yedi/heft âyet olduğu ifade edilir: (G 342/4)

Fâtiha seb'a'l-mesânî çün yüzinden feth ola

Rûşen ola sana bu ilm-i ledün ola sevâb

Nesîmî G 11/6

Yüzündeki heft âyet kim *Fâtihadur* adı

Te'vîl-i kelâmu'llâh açıldı kitâbından

Nesîmî G 322/3

Seb'a'l-mesânî terkîbi, Fatiha sûresinin yüzdeki hatlarla ilgileri çerçevesinde de ele alınır. Beyitlerde seb'a'l-mesânî, çoğunlukla yüz ile birlikte yer alır; kimi zaman hat ile aynı beyitte değerlendirilir, kimi zaman da Fatiha sûresinin ilk âyetinde yer alan *el-hamdü* tabirine yer verilir: (G 259/3, G 148/4, G 54/6, G 11/4, T 141)

İy yüzün *seb'a'l-mesânî* nezzele'l-fürkân budur

Vahy-i mutlak Hak kelâmı kâf ve'l-Kur'ân budur

Nesîmî G 138/1

Kaşunla kirpigün zülfün yididür mevzı'ı yidi

Adı *seb'a'l-mesânîdür* ki el-hamd'oldı ana şân

Nesîmî G 311/3

İy hatın *seb'a'l-mesânî* vey lebün mâ'-i tahûr

Vey cemâlün pertevinden ser-be-ser âlemde nûr

Nesîmî G 157/1

Kâf ve'l- Kur'ân yanagundan bilindi gör bu gün

Yeddi hat *seb'a'l-mesânî* oldı yüzinden ıyân

Nesîmî G 296/3

Yüzün *seb'a'l-mesânî*/Fatiha sûresi olarak düşünüldüğü şu beyitte, dişler de adı geçen sûrenin birinci âyetinde geçen *el-hamdülillâh* terkibi de zikredilir:

Seb'a'l-mesânîdür yüzün İnnâ fetahnâdur hatın

El-hamdülillâhdür dişün kim ma'den-i her kân budur

Nesîmî G 54/6

Otuz iki sayısına sıklıkla rastlanan divanda, “*otuz ikidir*” redifli yedi beyitlik bir gazel (115. gazel) de yer almaktadır. Bu gazelin beyit sayısı ile de Hurûfîlik çağrıştırılır. Hurûfîlikte bütün dinî hükümlerin yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak, insanın yüzünde temsil edildiği bilindiğinden şair, vahiy, ilham, nebî ve velî gibi dinî kavramların gizli veya açık olarak otuz iki sayısı arasında ilgi kurulabileceğini kaydeder:

Vahy ü ilhâm yâ nebî vü velî

Âşikâr u nihân *otuz ikidür*

Nesîmî G 115/5

İnsanın yüzünde yirmi sekiz ve otuz iki harf görünür:

Çü a'dâd olıcak ol cem' olur *yigirmi sekkiz harf*

Ne kim nâzil ü münzeldür görün der-sûret-i insân

Nesîmî G 311/5

Kâtip ki yüzi harfini yazdı sî vü dûdan

Yigirmi sekizden

Ol Âdem-i hâkî budur âdem haberidür

Kıl nakş-ı ezelde

Nesîmî Mst 1/2

Otuz iki rakamı ile insan yüzü arasındaki bağlantıya işaret edilen beyitlerde, yüzden akseden nûrun dünyayı baştan başa kapladığı, bunun da tevhid ehline birer nişan olduğu söylenir:

Otuz iki yüzinden oldı zâhir
 Ki nûrından cihân doldı ser-â-ser
 Nesîmî G 73/7

Yüzinde gerçi âyeti oldı *otuz iki*
 Her birisi muvahhide yüz bin nişân olur
 Nesîmî G 97/7

Hurûflerin bütün dinî hükümleri, yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulayarak bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiğini daha önce belirtmiştik. Örneğin *kûn* kelimesinin Hurûflik sisteminde kabz ve bast kuralına göre yorumu yapılırken, bu kelime bast edilir. Yani kelimeyi oluşturan iki harfin Arapça okunuşu (kâf nûn) esas alınır; böylece altı harf (kef, elif, fe, nun, vav, nun) ortaya çıkar. Bu şekilde elde edilen altı sayısı altı yönü temsil eder; altı yön ise mekânın aslî özelliklerinden olduğuna göre Allah'ın *kûn* emriyle oluşun ve âlemin (kevn ve mekân) nasıl meydana geldiği ifade edilmiş olur (Aksu 1998: 409). Nesîmî, dünyanın kâf ve nûn yani kûn sözünden vücûda geldiğini söylerken aynı zamanda Hurûfliğin temel düşüncelerinden olan sözü de ihmal etmez: (Nesîmî G 36/6, G 159/4, T 13)

Kâf u nûndan vücûda geldi cihân
 Eger anlar isen ıyândur söz
 Nesîmî G 179/13

Nutk-ı zâtumdan ıyân oldı cihân
 Sözlerümden *kâf u nûndur* lâ-mekân
 Nesîmî Mes 3/56

Hiz. Peygamberin miracıyla ilgili olarak “*Ka’be kavseyn/ iki yay arası kadar*” terkîbi (Necm, 53/9) tasavvufî şiirlerde sıklıkla geçmektedir. Hurûfî şairler ise *kavseyn* kelimesinin sözlük anlamı olan *iki yay* ifadesinden

hareketle, yüzdeki iki kaşı kastetmişlerdir. İki kaş ise, yukarıda bahs edildiği gibi, yüzde bulunduğu kabul edilen yedi siyah hattan ikisini simgeler. Kaşlar şekil bakımından mihraba benzetilir. Kaşlar, mihrab olunca gözler de imam olarak düşünülür:

Ka'be kavseyn iki kaşun vasfı ev ednâ ile
Hem elem neşrah leke sadrek buyurmuş Hak sana
Nesîmî G 6/2

Ka'be kavseyn iki kaşun yayıdur
Ve'd-duhânın şemsi yüzün ayıdur
Dünye vü ukbâ saçun bir tâbıdur
Dür bilür her kim ki ol deryâyıdur
Nesîmî T 72

Ka'be kavseyn kaşların mihrâbıdur
İy imânum gözlerün ni'me'l-imâm
Nesîmî G 280/7

5. İnsan ve Yüzü

Hurûfiliğe göre, varlıkların aslî unsurları olan yirmi sekiz ve otuz iki harfi insanın yüzünde görmek mümkündür. En büyük ilim de budur, yani harflerin işaretlerini her şeyde özellikle de insan yüzünde arayıp bulmaktır. Bu konuda ilm-i alâ adı verilen tevil ilmi bile icat edilmiştir. Bu ilmi bilen, insan yüzünün kutsallığını anlar. Onu anlayan da cennete girmiş olur. Zira Hurûfîlere göre dîdâr, cennettir (Pakalın 1993: I/857). Bundan dolayı Nesîmî, şiirlerinde cennet kelimesi ve cennetü'l-me'vâ terkîbini yüz güzelliği anlamında da kullanır:

Sekiz cennet *yüzünden* zâhir oldı

Meger sen ehl-i irfân reh-berisin

Nesîmî G 307/6

Cennet-i *dîdârdur* maksûd-ı ehl-i ma'rifet

Bir nefes ansuz gerekmez cennetü'l-me'vâ bize

Nesîmî G 400/7

Hurûfîlerce Tanrı'nın insan sûretinde tecellî ettiğine inanılır (Pakalın 1993: I/857). Bu inancın yansıması Nesîmî'nin bir çok şiirinde karşımıza çıkar. İnsanın, İlâhî dîdârı kendinde görebileceği dile getirilir:

Gayb-ı mutlak sırrını gerçi ki pinhân gösterür

Âşikârâ kendözin *ber-vech-i insân* gösterür

Nesîmî G 43/1

Sûret-i Allâh cemâlündür *yüzün*

Uş nebînün sözleri bürhânumuz

Nesîmî G 188/5

Seni zâhid meni beşer sanma

Âdemî *sûretinde* Rahmânum

Nesîmî Trc 1/IV/6

Rabb'erînin cevâbı len terânî çün gelür

Sende gör *dîdârı* senden özge dîdâr isteme

Nesîmî G 371/5

Hurûfîlik konusunda önemli çalışmaları bulunan Gölpınarlı, "*Hurûfî inancının esası, insanı Allahlaştırmaktır.*" der (1989: 19). Nesîmî'nin

divanında, bu düşünceyi haklı çıkaracak bir çok örnekle karşılaşılır: (G 205/10, T 294, T 309)

*Seni bu hüsn ü cemâl ile bu lutf ile gören
Korhdılar Hak dimege döndüler insân didiler*

Nesîmî G 87/2

*Hak sûretinde insân sensin gelen cihâna
İy Tanrı'nun sıfâtı âlemde câvidânsın*

Nesîmî G 320/12

*Seni kimdür Âdem oğlu diyen Allâh Allâh Allâh
Bu sıfâtda kim görüpdür beşeri cihân içinde*

Nesîmî G 358/2

*Hak te'âlâ varlığı Âdemdedür
Ev anundur ol bu evde demdedür
Bildî şeytân bu sırrı gamdadur
Ol sebebden tâ ebed mâtemdedür*

Nesîmî T 56

“*Er-rahmânü ale'l-arşı'stevâ*” âyeti (Tâ-hâ, 20/5; A'râf, 7/54 vd.), “*Rahmân, arşa istivâ etmiştir; arşı hükmü altına almıştır.*” manasındadır. Mutasavvıflar bu âyetlerde geçen ale'l-arşı'stevâ terkiibini, Allah'ın kudret ve azametiyle arş üzerine tecellî etmesi şeklinde anlamışlardır. “Allah'ı, insan sûretinde görme” telakkisinde olan Hurûfîler, arşı “İlâhî mekân”, istivâyı da “istilâ etmek, tamamen kaplamak” şeklinde tevil etmişlerdir (Kürkçüoğlu 1973: 54-55; Ayan I 2002: 34-35). Bundan dolayı insan yüzünü, Rahmân'ın arşı (Er-rahmânü ale'l-arşı'stevâ) olarak kabul etmişlerdir. Kimi zaman da insan âdetâ Tanrılaştırılır:

Te'âlâ şânühü hüsnün sıfâtı kim mu'allâdur
 Ki er-Rahmân' *ale'l-arşî'stevâ* ol sahn-ı Mevlâdur
 Nesîmî G 117/1

Ruhun vechindeki ol yeddi hattun
Ale'l-arşî'stevâ Rahmânumuzdur
 Nesîmî G 123/4

Ale'l-arşî'stevâ Rahmân yakîn kim
 Yüzündür ol mekân bi'llâh degül mi
 Nesîmî G 447/2

Elf-i Allâh'dur cemâlün Sidre boyun müntehâ
 Çün cemâlündür senün Rahmân *ale'l-arşî'stevâ*
 Nesîmî G 4/1

Allah, Hz. Adem'e isimleri öğretince, "*üscüdû/secde edin*" emriyle meleklerin ona secde etmesini istemiş, şeytan hariç tüm melekler bu emre itaat etmişlerdi. Secde etmeyi reddeden iblis, Allah'ın rahmetinden kovularak lanetlenmiştir. Kur'ân'da bu olay şöyle anlatılır: "*Hani biz meleklere: Adem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.*" (Bakara, 2/34). Hurûfiler, bu âyetle geçen "*Adem'e secde edin*" hitabını, "*insana, inanıp secde edilmesi*" gerektiği şeklinde tevil etmişlerdir (Ayan I 2002: 36-37; Ünver 2003: 177-178). Nesîmî "*üscüdû*" emrini iktibas ederek, kendi düşüncesine delil getirmeye çalışır:

Çün *üscüdû* buyurdi Âdem hakkında Hak gel
 Hakk'un hitâbın işit kıl secde olma şeytân
 Nesîmî G 326/13

Hakk'a dogru bah vü Hakk'ı dogru bil
 Doğru kavl ol doğru fi'l ol dogru dil
 Çün buyurdi *üscüdû* Rabb-ı celîl
 Üscüdû yetmez mi insâna delîl
 Nesîmî T 185

Meleklerin Adem'e secde ettiği, sadece şeytanın kibrinden dolayı secde etmediği söylenerek, insanların da şeytan değil melek gibi olabilmeleri için görevlerini yapmaları gerektiği ifade edilir: (G 342/9, G 11/7, G 26/11, G 76/10, G 201/4, G 401/8, G 425/8, T 63, T 236, Mes 1/25)

Secde kıl Âdeme ferîşte gibi
 Sen tekebbürden olma şeytânî
 Nesîmî G 431/11

Secde idenler melekdür *Âdeme* iy âdemî
 Secde âsârını bul tâ göresin sîmâmuzu
 Nesîmî G 438/11

6. İstivâ

Hurûfîlikte, insan yüzünü sağlı sollu iki eşit kısma bölmek üzere yukarıdan aşağıya indirilen hayalî çizgi anlamında kullanılan istivâ kavramına (Kürkçüoğlu 1973: 18; Gölpınarlı 1989: 18; Levend 1984: 57), Nesîmî'nin şiirlerinde sıklıkla tesadüf edilir: (G 11/2, G 2/4, G 267/3, Bilinmeyen T 28)

İstivâ sırrını ger bildün ise ayne'l-yakîn
 Hatt-ı vechünde şigâf itdi sırât-ı müstâkim
 Nesîmî G 259/8

İstivâdan geçince bütün belâlardan âzâd olacağı dile getirilir:

Ger sen geçesin bu *istivâdan*

Âzâd olasın kamu belâdan

Nesîmî Mes 1/42

Hiz. Peygamberin, parmağının işaretiyle ayı iki parçaya bölmesi demek olan şakka'l-kamer mucizesi ile yüzün ortasından geçerek yüzü ikiye bölen mevhum hat yani istivâ kavramına birlikte yer verilmesi dikkat çeker: (G 6/9, G 421/2, Trc 2/IV/4, T 77)

Cânâ yüz istivâsına *şakka'l-kamer* gerek

Ol mu'cizin beyânına hayrû'l-beşer gerek

Nesîmî G 221/1

Sonuç olarak Nesîmî'nin, Hurûfliğin bütün düşünce ve inanç argümanlarını içselleştirerek coşkun bir şekilde okuyucuya yansıttığını söyleyebiliriz.

B. Çeşitli Tasavvufî Zümre Mensupları

1. Mevlevî

Mevlevîlik yoluna/tarîkatına giren, Mevlânâ'ya mensup olan kişiye Mevlevî adı verilir (Top 2001: 28).

Mevlevî kelimesi semâ, ney ve bezm ile tenasüp içinde yer alır. Onun gönül meclisinde semâ etmesi ve ney üflemesi istenir: (Mihri Hatun G 201/5; Kadı Burhaneddin G 6/2, G 1233/3)

Sînemün bezmine iy *Mevlevî* gel eyle semâ'

Ney bigi ol nefesi nâle vü efgâna virür

Karamanlı Aynî G 131/6

Mevlevî motifi, sevgilinin boyu dolayısıyla sallandığı, semâ ettiği söylenerek hüsn-i talile konu olan servi için müşebbehünbih olarak kullanılır (Tolasa 2001: 68). Sevgilinin kâmeti serviye benzetilir. Semâ ve zikir adetlerine de işaret edilir. Raks, sabâ gibi mûsikî terimleri iham-ı tenasüp içinde verilir: (Ahmed Paşa G 138/4; Şeyhî K 10/16)

Kâmetün vasfın sabâ zikr itse serv eyler semâ'

Raks urur lâ-büd Hudâvend-gâr anılsa *Mevlevî*

Ahmed Paşa G 333/4

2. Kalenderî

Dünyayı ve değerlerini umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sufilere Kalender; bunların temsil ettiği tasavvufî zümrelere de genel olarak Kalenderîlik/Kalenderiyye adı verilir (Ocak 1999: 5; Azamat 2001: 253).

Hamdullah Hamdî şu beyitte, Kalenderîlerin iki âlemden ilgisini kesen, dünya işlerine önem vermeyen ve dünyaya boş veren, toplum kurallarına karşı kayıtsız kalan felsefesini âdeta özetler. Günümüze kadar gelen, halk arasında herkesle iyi geçinen, her şeyi hoşgörülle karşılayan ve maddi çıkarlara fazla önem vermeyen kişiler hakkında kullanılan *kalendermeşrep* deyimine de yer verir:

Ol *Kalender-meşrebe* erzânidür âzâdelik

Oldı ol Hamdî ta'alluklar belâsından mu'âf

Hamdullah Hamdî G 95/7

Farsça dört demek olan çehâr/çâr ile, Arapça vuruş anlamına darb kelimesinin birleşmesiyle teşekkül eden ve baştaki saçın, kaşın, sakalın ve bıyığın usturayla kazınması anlamına gelen çâr-darb, Kalenderîliğin olmazsa olmaz erkânından biri sayılmıştır. Çâr-darb, bütün Kalenderî zümrelerinde her zaman dört rüknüyle birden olmayabilirdi. Nitekim bazan kaşlar, bazan

bıyıklar ve hatta bazan saçların kazınmadığı görülmüştür. Mücerred kelimesi çıplak, yalın elbise ve kılıftan çıkmış mânâlarına geldiği gibi, evlenmemiş yahut karısı olmayan, bekar anlamına da gelir. Kalenderîlik gibi gezginci bir niteliğe sahip bulunan ve dünyadan el etek çeken bir tasavvufi teşekkülde, bekar bir hayat sürmek/mücerredlik de en gerekli erkândan biri olmuştur (Ocak 1999: 161-169). Güneşin parlaklığı ve sevgilinin güzellik padişahı oluşu gibi çeşitli anlam katmanlarına yer verilen ilk beyitte, Kalenderî dervişlerinin kaşlarının olmadığı(çâr-darb) konusu da anlatılmak istenmiştir. Kalenderîlerin saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtmaları *tıraş* kelimesi ile işaret edilen ikinci beyitte, aynı zamanda mücerred oluşları da söylenmiştir.⁶²

Hûrşîde gözün üzre kaşun var dimen belî

Sen pâdişâh-ı hüsnsin ol bir *Kalenderî*

Necâtî G 638/4

Dilâ cerîde-i ülfetden adun eyle tıraş

Kalender ol ki mücerredler ideler şâpâş

Necâtî Trk /1/1/1

Kalenderîliğin esaslarından biri de, cemâl/mahbûb-perestliktir. Cemâl, tasavvufta İlâhî güzelliği simgeler. Cemâl-perestlik ise bu güzelliğe tapınma anlamındadır. Bu telakki ile sıkı sıkıya bağlantılı olan mahbûb-perestlik ise, Allah'ın güzelliğinin genç delikanlıların yüzünde tecellî ettiği anlayışından yola çıkarak bazı sufilerin kendilerine güzel yüzlü delikanlılardan dost edinmeleri olgusunu netice vermiştir (Ocak 1999: 155-158). Kendini Kalender olarak vasıflandıran şairin, sevgi avına girdiğini ve bu heveste olmayanların bu kapıyı çalmamasını söylediği aşağıdaki beyitte, Kalenderîliğin mahbûb-perestlik anlayışı çağrıştırılır:

⁶²

Şu satırlar da, beyitlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir:

"Kalenderîlere göre yüz güneşe, kıllar buluta benzer. Güneşin görülmesi için bulutun aradan çekilmesi gerekir. Bulut olmadığı zaman güneş dünyayı aydınlatır. Sevenle sevilen arasında bir kıl dahi bulunmamalıdır. Kıllar insanın güzelliğini örter ve onun en güzel biçimiyle görülmesini engeller. Bu yüzden engellerin ve perdenin kaldırılması gerekir." (Yazıcı 1993: 227).

Biz hod *Kalenderüz* bu sevü avına girdük

Sende bu heves yog ise bu kapuyı kahma⁶³

Kadı Burhaneddin G 117/5

Kalenderîler, fakr ve tecerrüd esasının bir gereği olarak, nefislerini aşışlamak, böylece onun hakimiyetinden kurtulmak için dilenmeyi *erkândan* kabul etmişlerdir. Aynı zamanda bu erkân vasıtasıyla geçimlerini de sağlamış oluyorlardı. Köy köy, şehir şehir ilahiler söyleyip dolaşarak, önlerine çıkana iki yanında zincirle boyunlarına asılan keşküllerini uzatmak veya zengin evlerinin önüne gelerek içeride oturanları medheden maniler söylemek gibi değişik şekillerde dileniyorlardı (Ocak 1999: 167-168). Şairler, Kalenderîlerin dilencilik yaptıklarından, kapı kapı dolaştıklarından, uzak diyarlara gittiklerinden ve ayna ile dilendiklerinden söz etmişlerdir:

Ben zülfi halkalarıyle Hayderîyem uş

Cânum *Kalenderîyise* deryûze başlagıl

Kadı Burhaneddin G 1111/2

Kapuna vardukça incinme Mesîhîye didüm

Didi kim vâcib degül varmak *Kalender* Ka'beye

Mesîhî G 233/9

Zülfün dününde virdim dil haddine gören dir

Mağribde bir *Kalender* âyîne sundı aya

Ahmed Paşa G 263/7

Kalenderîlerin hemen hepsi yarı çıplak denilebilecek bir tarzda giyinirler, üstlerinde bazı aksesuarlar taşırlar ve bu sûretle diğer tarikat mensuplarından hemen fark edilirlerdi. Bu yarı çıplak kıyafetler de *erkândan*

⁶³

Vezin bozuktur.

sayılmıştır (Ocak 1999: 158-161). Bir Kalender çocuğunun kepenekten yapılmış bir elbise giydiğini görenler, durumu şaşkınlıkla karşılar:

Kepenekden çü gılâfı olur âyînelerün

Oİ *Kalender-beçe* sarılsa n'ola bir kepenek

Cafer Çelebî G 98/2

Kendini Kalender olarak vasıflandıran Necâtî, makâm mevki gibi dünya namına hiçbir şey istemediğini söyler:

Eyâ sûfî *Kalenderdür* Necâtî

Öşünmez mansıb ile câh ile ol

Necâtî G 341/5

3. Abdal

Abdallar, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli hizmetleri olan ve balkanlardaki fetih hareketlerine de katılan derviş topluluğudur. Kaynaklara göre, XIV. ve XV. yy.larda düşünce, inanış, davranış ve kıyafet itibarıyla hemen birbirinin aynı olan Abdallar, Kalenderîler, Bektaşîler, Işıklar ve bunlara benzer zümreler, aralarında hemen hiç bir fark gözetilmeden birbiri yerine kullanılmaktadır. Abdal kelimesi derviş anlamına da gelir. Bu derviş taifesi, yalın ayak başı kabak, sırtlarında tennûre adı verilen ve sadece avret mahallini örten bir elbise ile âdeta yarı çıplak halde dolaşırlardı. Bellerinde yünden örülmüş bir kuşak, omuzlarında balta, ellerinde değnek, kav, çakmak ve iki cür'adân, tahtadan bir sarı kaşık ve keşkûl bulunurdu. Yanlarına aldıkları tef, kudüm, boynuz gibi mûsiki âletleri ile nara atarak köy köy gezerlerdi. Göğüslerine zülfikar şekli, omuzlarına Hz. Ali adı veya pazularına yılan resmi çizilmiş olarak bütün vücutları dağlanmış halde görünürdü. Zenginlerin konaklarında dilenmeyi de adet edinmişlerdi (Onay 1993: 2-6; Köprülü 1989: 374; Gölpınarlı 1977: 5-6; Köprülü 1988: 61).

Abdalların yalın ayak başları açık olarak, yalnız avret mahallerini örterek âdeta vücutları çıplak denecek bir şekilde dolaşmaları (Onay 1993: 4;

Köprülü 1989: 374; Gölpınarlı 1977: 5), divanlara da akseder. Mesîhî'nin beytinde geçen “kaba” kelimesi kabak, “yalın ayak, başı kabak” sözü ise “çıplak” anlamına gelir:

Abdâl-ı ışk olup yalun ayak başı kaba
Sahrâya düşdi âşık-ı şûrîde-vâr serv
 Mesîhî K18/27

Baş açuk yalın ayak gül ki bir Abdâlundur
Reh-i şevkunda yelüp ayagı pür olmuş hâr
 Vasfî K 8/19

Şâhid-i İslâm ise sûfî bu tâc ü taylesân
Baş açuk Abdâl/yuz birdür bizüm ikrârumuz
 Necâtî G 241/4

Çıplak olarak aylak aylak gezen Abdal taifesinin, su kenarı veya ateş bulduklarında, hemen başına toplandıkları ve buradan ayrılmadıkları dile getirilir:

Meyl itse hadd-i yâre cân u gönül bana ne
Bir iki çıplak Abdâl od buldılar çönerler
 Necâtî G 92/5

Abdalların çoğu kez toplu bir halde şehir şehir, köy köy işsiz güçsüz dolaşan ve kimi zaman da esrâr içen dervişler olduğu ifade edilir (Onay 1993: 4; Gölpınarlı 1977: 5-6). Şu beyitte de işsiz güçsüz kimseler olduğu söylenir. Beytin ikinci mısraındaki kelimelerin tevriyeli kullanımı dikkat çeker. O sırada işi bulunmayan anlamında kullanılan “eli boş” deyimi ile Abdalların işsiz güçsüz oldukları; “müdâm ayağı toludur” ifadesiyle de şarap içtikleri anlaşılmaktadır. Boş dolu tezatına yer verilen beyitte, elin boş ve kadehin şarapla dolu olması Abdal için sonsuz bir lütuftur:

Gel ey pîr-i mugân billâh ne bî-had lutfdur bu kim

Eli boş olan *Abdârun* müdâm ayagı toludur

Necâtî G 191/4

Abdal dervişlerinin (sakal ve kaşlarını tıraş etmekle beraber) saçlarını uzattıkları ve sırtlarına kürk giydikleri de olmuştur. Tedbîr-i zencîr terkîbinde zincir kelimesine yer verilmesi, Abdalların ayaklarına zincirler vurularak kontrol altına alındığı (Tolasa 2001: 68) düşüncesini akla getirmektedir:

Cezbe-i zencîr-i zülfünden çün *Abdâl* oldılar

Saçların uzatdı sünbül misk geydi pûstîn

Ahmed Paşa K 23/14

Yâre din bî-çâreler hakkında tedbîr eylesün

Baş açık *Abdâlîyuz* tedbîr-i zencîr eylesün

Necâtî G 425/1

Şu beyitte zenginlerin, büyüklerin kapılarında elinde keşkülle dilenen bir Abdal tasviri yapılır. Dervâze, daima herkese açık bulunan kapı demekse de (Onay 1993: 3), burada dervâzeye gelmek, dilenmek veya ihtiyaç için kapıya gelmek anlamındadır:

Pâdişâhâ kapuna *dervâzeye* gelmiş durur

Çarh sâ'ildür yanında *keçküle* benzer hilâl

Mesîhî K 3/15

Abdallar, göğüs ve pazu gibi vücutlarının çeşitli yerlerine dâğ vururlardı (Onay 1993: 4). Şu beyitte Mesîhî, Abdalların yüzlerini dağladıklarını söyler. Dağlanan yüze, pamuklar sürülerek tedavi edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır:

Ak bulutdur sanma karşı mihr yüzün kaplayan

Olup *Abdâlun* felek penbe urupdur dâğına

Mesîhî G 219/2

Bugün Eskişehir'in Seyitgazi ilçesi sınırları içi yer alan ve Battal Gazi'nin türbesinin bulunduğu Seyyid Gazi zâviyesi, Osmanlı döneminde Rûm Abdallarının (Kalenderîlerin) en önemli merkezi durumunda bulunuyordu (Köprülü 1989: 374; Ocak 1999: 180-185). Kendisinin Rûm Abdallarından olduğunu söyleyen Mesîhî, aşağıdaki beytinde söz konusu zâviyeye göndermede bulunur:

Seydi Gâzîden mi gelmişdür rakîb olduğün

Gerçi kim işbu Mesîhî dahi *Rûm Abdâlıdur*

Mesîhî G 67/5

4. Haydarî

Haydarî/Haydariyye, Kutbüddin Haydar-ı Zâveî'ye (ö.618/1221[?]) nisbet edilen bir tarîkattır. Tarîkatın kurucusu olarak kabul edilen Kutbüddin Haydar'ın müridleri genellikle rind ve Kalendermeşrep kişilerden meydana gelmiştir. Haydariyye, hayat tarzlarının birbirine benzemesi sebebiyle Kalenderîliğin bir kolu olarak da kabul edilmiştir. Tarihî kaynaklarda Kalender, Işık, Abdal ve Haydarî terimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı da olmuştur (Yazıcı 1998: 35; Ocak 1999: 38, 105).

Haydarî dervişlerinin kulaklarına, bileklerine, boyunlarına, ayaklarına, hatta cinsiyet organlarına demir halkalar taktıkları anlatılmaktadır. Bu halkalar, Haydarîleri diğer Kalenderî zümrelerinden ayırt edilmelerini sağlayan görünürdeki alametlerinden biri olmuştur (Yazıcı 1998: 35; Ocak 1999: 40, 111). Ahmet Paşa aşağıdaki beytinde kulağa takılan halkalardan (halka-be-gûş) söz eder. Beyitte Haydarî, ay için müşebbehünbih olarak düşünülür. Bu benzetmede Haydarîlerin, sakallarını tıraş etmelerinden dolayı,

yüzün ay gibi parlak görünmesinin rolü olduğu söylenebilir. Haydarî dervişleri, ellerinde taslarla dilencilik için gezip dolaşırlar: (Karamanlı Aynî G 184/2)

Devrâna girdi tâs ile mâh-ı felek kim ol

Mihrinle *Haydarî* gibi halka-be-gûşdur

Ahmed Paşa G 48/2

Kalenderîlerde çâr-darb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu halde Haydarîlerin başlarında bir tutam saç bulunurdu (Yazıcı 1998: 35; Ocak 1999: 163). Bu dervişlerin başlarında saç olduğu aşağıdaki beyitte dile getirilir. Beyitten Haydarîlerin saçlarına halkalar taktıkları da anlaşılmaktadır: (Kadı Burhaneddin G 395/2, G 981/2)

Ben zülfi halkalarıyle *Haydarîyem* uş

Cânum Kalenderîyise deryûze başlagıl

Kadı Burhaneddin G 1111/2

Haydarî dervişleri de, Kalenderîler gibi geçimlerini sağlamak için, kapı kapı dolaşıp dilencilik ederler:

Zülfinün sevdâsı zencîrin tolayup boynuma

Haydarî-veş kapuna deryûze içün gelmişem

Adnî G 7/4

5. Işık

XIV. yy.da ortaya çıkan, ama yazılı kaynaklara XV. yy.dan itibaren yansıyan Işık terimi, bâtinî inançları benimsemiş bulunan Kalenderî, Bektaşî dervişlerine verilen addır (Gölpınarlı 1977: 167; Ocak 1999: 106-107).

Necâtî, Işık taifesini başı açık olarak niteler:

Mahabbet şem'ini yer yer önünde yakmaga sâkî

Işıklar gibi âşıklar baş açdı girdi meydâna⁶⁴

Necâtî G 542/6

C. Tarîkat Adetleri

1. Semâ

Sözlük anlamı duymak, işitmek olan semâ; ıstılahta mûsikî nağmelerini dinlemeye, dinlerken de vecde gelerek coşkuyla raksetmeye, dönmeye denir. Mevlevî literatüründe semâ, ritm ve mûsikî eşliğinde yapılan, sağdan sola kalbin etrafında çark atıp dönerek icra edilen bir nevi ibadet mânâsında kullanılır (Gölpınarlı 1977: 290; Top 2001: 77; Uludağ 2005a: 168-178). Şu beyitte, Mevlevîlerin dönerek semâ ettikleri dile getirilir: (Şeyhî K 3/24; Kadı Burhaneddin G 13/3)

Dönme ehl-i derdden görüp beni

Kim kıyasî olmaz ey sûfî *semâ'*

Necâtî G 260/4

Semâ esnasında vecde gelen dervişin hırkası düşer veya kendinde olmaksızın hırkasını atar yahut elbisesini yırtarsa bu hırka ve elbise mecliste bulunanlara ait olur (Gölpınarlı 1963: 52). Şu beyitte hankahda semâ eden Mevlevî dervişinin, kendinden geçerek büyük bir coşku ile hırkasını yırtıp parçaladığı, doğru dürüst sağlam bir elbisesinin kalmadığı söylenerek bu adete işaret edilir: (Şeyhî K 8/29)

⁶⁴

Şu satırlar, beytin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak mahiyettedir:

"XIV. yy.da Tibet ve Hindistan gibi yerlerde, Haydarîler tarafından yapılan ateş âyinlerinden söz edilmektedir. Bu âyinlerde, Haydarîlerin, yaktıkları büyük cesametteki ateş etrafında, başlarında bizzat şeyhleri olduğu halde, semâ ederlerken, zaman zaman vecde gelip ateşin içine girmelerine rağmen, ateşten kesinlikle etkilenmedikleri ve elbiselerinin yanmadıkları anlatılmaktadır." (Ocak 1999: 52-53).

Hânkâh içinde itsen âstîn-efşân-*semâ'*
 Kalmaya bir hırka ehlinün girîbânı dÛrÛst
 Karamanlı Nizâmî G 6/7

2. El vermek

El vermek, bir şeyhin bir kişiyi tarîkatına kabul edip ona evrad veya ders vermesine denir (Uludağ 1996: 166). Çeşitli anlam tabakalarının yer aldığı aşağıdaki beyitte, pîr ve irşad gibi kavramların yer alması ve bunların tenasüp içinde kullanılmasından hareketle, *el vermek* tabirinin tasavvufî mânâsı da çağrıştırılır:

YÛri var ta'nı ko kim ma'nîde pîr-i mey-kede
 Her ayagı kim sunar *el virmedÛr* irşâddur
 Necâtî G 120/3

3. El Almak

Bir tarîkata girmeye, belli bir şeyhe intisap edip ondan evrad almaya, el almak adı verilir (Uludağ 1996: 167). Şu beyitte, servi ağacı kişileştirilerek, gül bahçesinde, sabâ rÛzgarından el alıp yeşil murakka giyen bir sufi olarak tasavvur edilir:

Baş salar sÛfî gibi yeşil murakka'lar geyÛp
 Şöyle benzer serv gülşende sabâdan *aldı el*
 Necâtî G 342/5

4. Cer

Çekme, sürÛkleme, dilenme gibi anlamları olan cer, Osmanlı devrinde başlangıçtan beri görÛlen, medrese talebelerinin üç aylarda ve özellikle ramazanlarda dinî hizmetlerde bulunmak ve halkı aydınlatmak için kasaba ve köylere gitmelerini ifade eden bir tabir ve uygulama olarak; bir tekyeye mensup olsun veya olmasın dervişlerin, köy ve kasabaları dolaşarak dilenmeleri anlamında da kullanılmıştır (İpşirli 1993: 388).

Kalenderî dervişlerinin nefislerini aşağılayarak, onun hakimiyetinden kurtulmak için dilenmeyi erkandan kabul ettikleri, ayrıca bu uygulama ile kendilerine ek bir geçim kaynağı sağladıkları bilinmektedir (Ocak 1999: 167-168). Aşağıdaki beyitte dervişlerin cer adetlerinden söz edilir:

Dîdârun ârzusı komadı gözde pertev

Dervîşlerde olur nite ki *cerr* çerağı

Necâtî G 643/6

Cer (dilenme), çirkin ve insana ağır gelen bir davranış olarak yorumlanır:

Çekmedün yârün dil-i sengînini

Gerçi Hamdî eyledün *cerr-i sakîl*

Hamdullah Hamdî G 109/5

Dervişler, zaman zaman zengin evlerinin ve konaklarının önüne gelerek, içeride oturanları öven manilerek söyleyerek dilenmişlerdir (Ocak 1999: 168). Aşağıdaki beyitlerde de cer etmenin (dilenmenin) değişik hayalleri ile karşılaşılır. İlk beyitte, sevgilinin kapısına gelerek bûse dilenen bir âşık tasviri yapılır. İkincisinde ise bunun açıkça istenmesinin hoş karşılanmadığı, çünkü lütuf ve ihsanların gizli yapılması gerektiği hatırlatılır:

Her âsitâna yüz sürüyüp bûse *cerr* ider

Bu bâb içinde Mihri de senden dilencidür

Mihri Hatun G 53/5

Âşikâre bûse *cerr* itdüm lebünden didi yâr

Ârif ol ârif katında lutf u ihsân gizlüdür

Mihri Hatun G 42/9

D. Tarikat Ehlinin Giysi ve Eşyaları

1. Hırka

Sözlükte delmek, yırtmak anlamına gelen *hark* kökünden türeyen hırka, kumaş parçası, yamalık, yamalı ve eski elbise demektir. Terim olarak ise, tarikat mensuplarının giydikleri özel elbise anlamına gelir. Hırkalar, genellikle her nevi parça yamadan, abâ şeklinde, kollu, yakasız ve önü açık olurdu. Zâhidlerin resmî kıyafeti olarak da bilinen hırka, zühd ve takva sembolü olarak giyilirdi (Uludağ 1998: 373-374; Gölpınarlı 1977: 2; Yahyâ Âgâh 2002: 121; Üzgör 1990: 186).⁶⁵

Hırka kelimesini meydana getiren harflerin her birinin değişik anlamları vardır.⁶⁶ Dostluk, kardeşlik, zarar vermeme gibi tasavvufun anlam ve mahiyetini yüklenen bir simge olarak da görülen hırkanın, şu beyitte gizli mânâların ortaya konulması ve çözülmesinden bahsedilir:

Gonca-veş dervîş olanlar tercemân itmek gerek

Hirkada pinhân olanı der-miyân itmek gerek

Necâtî G 317/1

Gerçek mutasavvıflar, tasavvufu kuru bir şekilciliğe çeviren, mânâ ve maksadını bilmeden gösteriş ve istismar için hırka giyenleri ağır bir dille yermişlerdir (Uludağ 1998: 374). Nesîmî aşağıdaki beyitte, hırkanın bir hicâb olduğunu, Hakk'ın dış görünüşe değil içe baktığını ifade eder. Cafer Çelebî

⁶⁵ Hırka ile ilgili verilen şu bilgiler de dikkat çekicidir:
"Rûsûm-ı zâhidân ü melâbis-i âbidândır ekseriya sûret-perestlerin hicâbı ve ağrâz-ı fâsidesinin vesile-i ihticâbıdır. (Zahitlerin resmî kıyafeti ve abidlerin giyeceği olan hırka, ekseriya dışa bağlı olanların perdesi ve kötülük niyetlerinin örtülmesi vesilesidir.)" (Üzgör 1990: 186); *"Salâhiyete derler. Sûretin alâmetlerine de denir."* (Bayburtlugil 1985: 355); *"Salâhiyet ve selâmet."* (Levend 1984: 47).

⁶⁶ Tasavvufu ilgili bir kaynakta, hırka kelimesini oluşturan harflerin anlamı şöyle izah edilir:
"Hırka kelimesindeki 'ha' haşyete, 'ra' rızâya, 'ka' kahr-ı nefse, 'he' de hidayete delalet eder. Hırkanın bel kısmı sabra, yeri havf ve recaya, iki yanı kabz ve basta, kemeri nefse muhalefet edip hakim olmaya, yakası yakîne, pervazı ihlasa işaretler." (Hücvirî 1996: 137).

de, çok kusurları ve hataları bulunmakla beraber, gösteriş için hırka giymediğinden Hakk'a şükreder:

Hak *hırkaya* iy sûfî bahmaz içini arıt
Gir âlem-i tevhîde çık hırka hicâbından
Nesîmî G 322/9

Ca'ferün aybı egerçi zâhidâ çokdur velîk
Hakk'a yüz bin şükrler kim *hırka*-i sâlûsı yok
Cafer Çelebî G 85/7

Meyhanede rehin bırakılan yahut şarap şişelerini saklama gibi gerçek amacı dışında da hırkaların giyildiği anlaşılmaktadır: (Ahmed-i Dâî G 230/5)

Hoş itdi *hırkayı* itdi şarâba rehin gönül
Kimesne itmedi itmez bu resme fikr-i sevâb
Karamanlı Aynî G 44/5

Dâî kabağı *hırkası* altında gizlüdür
Zîrâ kerâmet ehli olur sâtirü'l-'uyûb
Ahmed-i Dâî G 285/7

Dervişlerin hayat tarzını anlatan ve geçimi dar olan, her şeyi yeter bulan anlamına gelen, "*bir lokma bir hırka*" deyimini (Gölpınarlı 1977: 218) içinde de hırkaya yer verilir:

Dil zülf-i siyâhında gam yemege kânî'dür
Dervîşe hemân besdür bir lokma vü bir *hırka*
Ahmed Paşa Mf 4

Hırkalar, çeşitli kumaş parçalarının/yamaların birbirine eklenmesiyle yapılırdı (Yahyâ Âgâh 2002: 121; Uludağ 1996: 238): (Mesîhî G 288/7)

Pâre pâre hırka geyse tan mîdur serv-i sehî

Şimdi olmadı ya âlî-himmetün desti tehî

Necâtî G 573/1

Hırka giyen tasavvuf ehline ad olan hırka-pûş, su üzerine seccade salınarak kerametın gösterildiğinin anlatıldığı şu beyitlerde söz konusu edilir:

Ne kerâmet gösterür gör *hırka-pûş*-ı zülf-i dost

Oturur âb üzre bir seccâde-i müşğîn salup

Ahmed Paşa G 12/6

Ne kerâmet gösterür zâhid bu zülf-i *hırka-pûş*

Kim salıpdur Hızr-veş seccâdesin âb üstüne

Ahmed Paşa K 16/10

Dervişlerin giydiğı hırkaların rengi konusunda, tasavvufî kaynaklarda etraflıca bilgi verilir. Çeşitli renklerde olmakla birlikte daha ziyade kiri belli etmemesi, siyah gibi yas rengi olması, gökyüzü renginde olup yükselişi simgelemesi, denizin rengiyle uyumlu olarak enginliğı ve sonsuzluğu göstermesi gibi sebeplerle mavi olanı tercih edilmiştir. Ayrıca tarîkatta belli bir dereceye ulaşanlar da mavi renkli hırka giymişlerdir.⁶⁷ Aşağıdaki ilk beyitte kebûd-hırka tabiriyle, hırkanın mavi rengine işaret edilir. Gökyüzü, mavi renkli hırka giyerek sessizce semâ eden bir pîr olarak düşünülür. İkincisinde ise, gök renkli ve mavi demek olan ezrak ile daha az, azca anlamındaki azrak kelimeleri arasında cinas sanatına da yer verilerek, hırkanın rengi anlatılır: (Vasfî K 2/5)

⁶⁷ Mavi renkli hırkanın çok giyilmesi sebebiyle dervişlere *ezrakpûş*, tasavvuf için de *ezrakpûş* tabirinin kullanıldığını kaynaklardan (Hücvirî 1996: 133; Uludağ 1996: 238; Uludağ 1998: 373) öğrenmekteyiz.

Kebûd-hırka bu pîr-i sipihre eyle nazar
 Kî çerh urur dün ü gün bî-semâ' u bî-kavvâl
 Şeyhî K 3/24

Ne zerrâkam ne *ezrak hırka* geydüm
 Dilek oldur süci azrak buyursun
 Ahmed-i Dâî G 315/3

Bazı şeyhler kırmızı renkli hırka giymişlerdir (Uludağ 1998: 374). Beyitte sahbâ kelimesinin tevriyeli kullanımı ile hırkanın kırmızı rengine de işaret edilir:

Lebün üstinde saçun düşdüğünün hûblığın
 Görse zâhid iledüp *hırka-i sahbâyâ* vire
 Karamanlı Aynî G 436/3

Bütün renkler siyahta yok olduğundan, dervişe en çok yaraşan rengin siyah olduğu anlatılır (Uludağ 1998: 373-374). Gönlün mürşid olarak hayal edildiği şu beyitte hırkanın, vücûdun tamamını örtmesi, ayaklara kadar boydan boya uzanması, kıldan yapılması, renginin siyah olması gibi özelliklerle sevgilinin saçı için kendisine benzetilen olarak yer almasıyla beraber siyah rengine de işaret edilir:

Dil mürşidine hayâl-i zülfün
 Hem *hırka* vü hem asâdur ey dost
 Ahmed Paşa G 19/4

İrâde hırkası, mürid olanlara giydirilen hırkaya verilen addır. Müridlik hırkası mânâsındadır. Bir müridin şeyhin elinden hırka giymesi, şeyhin kendisini dilediği gibi eğitme ve yetiştirme hakkına sahip olduğu, yani iradesini ona teslim ettiği anlamına gelir (Sühreverdî 1995: 124; Uludağ 1998: 373). Ahmed-i Dâî, pîr elinden irade hırkası giydiğini söyler:

Ben *irâdet hırkasın* ol pîr elinden geymişem
 Kim anun âşıkları hîç kimseden âr eylemez
 Ahmed-i Dâî G 185/5

Şeyhlerin giydikleri hırkanın takva, marifet ve hakikat olmak üzere üç mertebesinden bahsedilmiştir. Bunlar da sırasıyla tevhid-i efâl, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zâtı sembolize eder (Yahyâ Âgâh 2002: 124). Aşağıdaki beyitte tevhid-i sıfatı simgeleyen marifet hırkasının kazanılmasından söz edilir:

Düriş bu *ma'rifetün hırkasına* cem' ola gör
 Tagılma dört yana âşık ki kandasın heyhât
 Nesîmî G 20/14

Dervişler, özellikle semâ ve zikir meclislerinde, *semâ hırkası* denilen özel bir kıyafet giyerlerdi. Vecde geldikleri zamanlar, üzerindeki hırkayı çıkarıp atarlar yahut parçalayıp fırlatırlardı. Bu esnada çıkarılıp atılan veya parçalanan hırka, derviş tarafından geri alınamazdı. Kutsiyeti olduğuna inanılan bu hırkanın kime verileceği konusunda birtakım kurallar bile konulmuştur (Kuşeyrî 1999: 492; Uludağ 1998: 373). Nizâmî, hankahda vecd ile semâ eden dervişin, doğru dürüst parçalanmamış yakasının kalmadığını söyler. Şeyhî, goncanın açılması ile sufinin hırkasını parçalaması arasında ilgi kurar: (Avnî G 37/5)

Hânkâh içinde itsen âstîn-efşân-semâ'
Kalmaya bir hırka ehlinün girîbânı dürüst
 Karamanlı Nizâmî G 6/7

Ger sûfiyâne gonce çâk itse *hırka* tan mı
 Bülbül semâ'iyile mest oldu tutdı hem dem
 Şeyhî K 8/29

2. Murakka

Arapça, yamamak anlamındaki *rak'a* kökünden türetilen murakka, yamalı anlamındadır. Eskiden dervişler, hırkalarının helal maldan olmasını sağlamak için güvenilir kişilerden kumaş alırlar, bunları birbirine dikerek kendilerine hırka yaparlarmış. Bu yüzden hırkalarına, yamalı anlamına murakka denmiş, sonradan bu söz derviş hırkasının adı olmuştur. Sufilerin giydikleri basit, eski, yamalı ve değersiz bir elbise olan murakka daha ziyade gurur ve kibri kırmak için giyilmiştir (Pakalın 1993: II/582; Gölpınarlı 1977: 238; Uludağ 1998: 374; Uludağ 1996: 378).

Servi ağacı, yeşil renkli murakka giyip sabâ rüzgarından el alan bir mürid gibi hayal edilir:

Baş salar sûfî gibi yeşil *murakka'lar* geyüp

Şöyle benzer serv gülşende sabâdan aldı el

Necâtî G 342/5

Murakka giyenlere murakka-pûş adı verilir. Murakkanın eski kumaş parçalarından yapıldığı da anlatılır:

Zâhidi şehrin *murakka'-pûş* oldu iy gönül

İ'tikâd itme igen şol delk-i pâre pâreye

Karamanlı Aynî G 423/5

3. Abâ

Abâ, kalın yünden dövülerek yapılan bir çeşit kaba kumaş olup bu kumaştan yapılıp üste giyilen, bütün vücûdu örtecek kadar geniş, yakasız ve kolsuz, ayaklara kadar uzanan, önü açık elbiseye de denir. Örme yünden ince olarak yapılan abâ, fakr ve zühd sembolü sayılarak dervişler tarafından giyilirdi. İlk zamandan beri dervişler, böyle gösterişsiz elbiseler içinde kendilerini halktan gizlemeye çalışmışlardır. Mevlânâ, abâ giyenleri “*çul içindeki sultanlar*” olarak vasıflandırmıştır (Uludağ 1988: 4-5).

İki dünyanın sultanı, insanların muallimi Hz. Peygamberin abâ giydiğine dair rivayetler vardır. Dervişler de sünnete uymak düşüncesiyle abâ giymişlerdir (Pakalın 1993: I/1-2): (Cemâlî K 3/39)

Rahmân iken mu'allimin ümmî kodun adın
Sultân iken dü-kevne kabâçen durur *abâ*
Şeyhî K 5/7

Atun Burâk u hulleyiken hâs hil'atun
Lutfun ne çok durur ki kabân eyledün *abâ*
Cemâlî K 3/30

Abâ giyen dervişlere abâ-pûş denir. Eskiden dervişlerin hemen hepsi abâ giyerdi. Kimi zaman, halkın teveccühünü kazanmak isteyen ikiyüzlü insanların da giymesıyla, abânın bazı kötü emellere âlet edildiği de görülmüştür. Bundan dolayı toplumda, abâ giyenler zaman zaman tarize uğramış ve ayıplanmışlardır. Hz. Peygamber, abâsını Fatma, Ali, Hasan ve Hüseyin'in üzerlerine örterek bunların Ehl-i beyt olduğunu söylemiştir. Bu abânın altında toplananlara ehl-i abâ veya âl-i abâ denilmiştir (Pakalın 1993: I/1-2; Uludağ 1988: 4; Uludağ 1989a: 306). Yukarıdaki beyitlerde Hz. Peygamberin abâ giydiğine işaret edildiği gibi, şu beyitte de, âl-i abâ neslinin de giydiği söylenerek, riya için giyenler yüzünden abâ giyenlerin ayıplanmaması gerektiği dile getirilir:

Abâ-pûş olsa Aynî itme aybı
Geyer âl-i abâ nesli *abâlar*

Karamanlı Aynî G 169/7

Abâ, değerli ve süslü bir elbise olan kabâ ile tezat oluşturacak şekilde kullanılır:

Gözünden nigârâ bizi esrük itgil

Ki bilimeyelüm *abâyı* kabâdan

Kadı Burhaneddin G 645/3

Kaynaklarda (Pakalın 1993: I/1-2; Gölpınarlı 1977: 1-4; Uludağ 1988: 5) renkleri hakkında geniş bilgi verilen abânın, şu beyitlerde siyah, yeşil ve beyaz renkli olduklarından söz edilir:

Dîdârına hâ'il olamaz zülfi hicâbı

Gün gündür eger girse dahı *kara abâya*

Hamdullah HamdîG 147/6

Sebzede câmesini *sebz abâlardan* idüp

Geydi dervîş oluban tâc-ı Kalender nergis

Cafer Çelebî K 28/23

Bir cündidür ki memleket-i Şâm'dan gelür

Kul olmaga kapuna geyer *ak abâ* seher

Necâtî K 9/43

4. Nemed

Nemed keçe, kebe, abâ, yünden yapılma örtü demektir. Dövme yünden ve siyah renkli kalın kumaştan yapılan dervîş elbisesine de nemed adı verilmiştir (Pakalın 1993: I/676; Gölpınarlı 1977: 1-4).

İrfân sahibi ârifler, dünya ve içindeki her şeyi (atlas gibi değerli giysileri) terk ederek nemed giymişlerdir: (Karamanlı Aynî G 490/3; Mesîhî K 21/14; Cafer Çelebî G 98/3)

Atlası terk idüben ârif olan geydi *nemed*
 Cehle müstağrak olup geymedi nâdân kepenek
 Karamanlı Aynî G 300/2

Terk-i dünyâ kıl Nesîmî giyme atlas giy *nemed*
 Kim bu dünyâ bî-vefâdur olmaya koldaşunuz
 Nesîmî G 182/8

Necâtî Bey ve Mihrî Hatun, *nemed* redifli birer gazel yazmışlardır. Örnek olarak matla beyitlerini verdiğimiz gazellerde *nemed* hakkında övgü dolu sözlere yer verilir:

Genc-i gam vîrânesinde şimdi yârumdur *nemed*
 Sâyebânüm mahremüm âlemde varumdur *nemed*
 Mihrî Hatun G 17/1

Ben gedâyem pâdişâhumdur *nemed*
 Âr zahmından penâhumdur *nemed*
 Necâtî G 48/1

Ayna gibi bazı eşyaların *nemed*e sarılarak muhafaza edildikleri anlaşılmaktadır: (Necâtî G 513/7, G 49/4)

İy dil safâ gerekse gel it bir *nemed* kabûl
 Zîrâ *nemed*de kesb-i safâ eyler âyine
 Necâtî G 513/5

Fakirlik alameti *nemed*i giyen dervişlere *nemed-pûş* adı verilmiştir. Kopuz, kişileştirilerek *nemed* giyen bir derviş gibi hayal edilir ve *nemed*e sarılarak korunduğu anlatılır:

Gâh uryân oluban gâh *nemed-pûş* olup
 Rindler gibi girür hâne-i hammâra kopuz
 Vasfî G 22/4

5. Kepenek

Kepenek, dövme yünden sıkıştırılarak yapılan bir çeşit kumaşın adıdır. Bu kumaştan imal edilen geniş, kolsuz ve yakasız, önü açık, üste giyilen bir elbise çeşidine de kepenek denmiştir (Yahyâ Âgâh 2002: 122; Gölpınarlı 1977: 197; Uludağ 1988: 4-5).

Kepenek redifli Cafer Çelebî bir (98. şiir) ve Karamanlı Aynî iki tane (299. ve 300. şiir) gazel yazmışlardır. Bu gazellerde kepenegin çeşitli özellikleri anlatılır.

Dervişlerin giydikleri kepeneye, Hakk'ın lutfunun mahzarı olduğu söylenerek, kutsal bir özellik verilmeye çalışılır:

İhtiyâr itdi çün ol mâh-likâ bir *kepenek*
 Mazhar-ı lutf-ı Hudâ oldı bana bir *kepenek*
 Cafer Çelebî G 98/1

İsti'ânet ider ehlinden anun ehl-i kabâ
 Oldı dervîş olana hil'at-ı Yezdân *kepenek*
 Karamanlı Aynî G 299/3

Cahil kişiler kepenek giymekten kaçınmışlardır:
 Atlası terk idüben ârif olan geydi nemed
 Cehle müstağrak olup geymedi nâdân *kepenek*
 Karamanlı Aynî G 300/2

Kepenek almaya gücü olmayan dervişlerin, ihsan ve yardım sûretinde bu elbiseye sahip oldukları anlaşılmaktadır:

Ger dilersen ki ola şâh bu devlet ebedî
 Eyle dervîş olana gâh geh ihsân *kepenek*
 Karamanlî Aynî G 300/6

Aynaların kırılmaktan ve tozdan korunmak amacıyla kepeneğe sarıldıkları anlaşılmaktadır. Aynaların bile sarıldığı kepenek, bir Kalender tarafından giyildiği zaman garip karşılanmamalıdır. İkinci beyitte ayna, kepenek giymiş bir dervîş gibi düşünülmüştür:

Kepenekden çü gılâfı olur âyînelerün
 Ol Kalender-beçe sarılsa n'ola bir *kepenek*
 Cafer Çelebî G 98/2

Böyle âhen-dil iken gün yüzünün mihriyle
 Geydi dervîş olup âyîne şehâ bir *kepenek*
 Cafer Çelebî G 98/4

Kepenek giyenlere ad olan kepenek-pûş de söz konusu edilir:
Kepenek-pûş oluban âciz ü hâr olma gedâ
 Cidd ü cehd eyle k'ide tapunı sultân *kepenek*
 Karamanlî Aynî G 300/3

6. Tac

Serpûş, başlık demek olan tac, tarîkat şeyhlerinin, rûhânî saltanat ve manevî devlet sembolü olarak giydikleri başlıklara verilen isimdir. Tacın üzerindeki dilimlere de terk denir. Sarılan sarığın rengine göre değişen ve dövme yünden yapılan taclar, mensup olunan tarîkatı belirtir. Zira her tarîkat şeyhinin, diğerlerinden ayrı ve farklı bir tacı vardı. Hırka gibi taç da her tarîkâta göre değişen, belli bir takım şartları ve kuralları olan merasimlerle

giydirilirdi (Yahyâ Âgâh 2002: 24; Pakalın 1993: III/371-372; Gölpınarlı 1977: 320-321. Uludağ 1996: 506).

Dış görünüşünü tac ve hırka ile süsleyen zâhid, eğer bâtınını temizlemezse yaptığı ibadet ve zikirleri boşa gidecektir:

Zî-i zâhid zühd ile zeyn itdi *tâc* ü hırkasın

Bâtını oldı mülevves zikrini kıldı hebâ

Nesîmî G 4/11

Tepesinde düğme olmayan ve dilimleri dıştan dikişli bulunmayan, kubbesi oniki, lengeri dört dilimli beyaz taca, kalenderî tac (Gölpınarlı 1977: 320-321) adı verilmiştir. Aşağıdaki beyitte nergis, kişileştirilerek kalender tacı giyen bir derviş olarak tasavvur edilmiştir:

Sebzede câmesini sebz abâlardan idüp

Geydi dervîş oluben *tâc-ı Kalender* nergis

Cafer Çelebî K 28/23

7. Külâh

Külâh, dervişlerin giydiği başlıktır. Çeşitli şekilleri olan külâhın, beyaz keçeden ucu sivri olanı en çok tanınanıdır. Üzerine sarık sarılarak veya sarılmadan da kullanılabilir. Mevlevîlerin giydikleri sikkeye, Mevlevî külâhı adı verilir (Pakalın 1993: II/338; Gölpınarlı 1977: 210-211). Kemer ve tac ile birlikte tenasüp halinde ele alınan külâhın kepenekten yapıldığı anlatılır. Hakîkata erişen ârifler, külâh ve kemer gibi dış görünüşe ait şeylerle meşgul olmazlar:

Kimseye tek başımı egmeyeyin

Kepenekten yiter *külâh* bana

Mesîhî G 8/4

Şol başa ki tâc-ı devlet indi

Neyler kemeri n'ider *külâhı*

Nesîmî G 421/5

8. Destâr

Mutasavvıfların sardıkları çeşitli renk ve şekillerdeki sarığa destâr adı verilir. Başa giyilen takke ve fes gibi şeylerin üzerine alttan üste doğru sarılır. Destârın ucu kulağa kadar sarkıtılır; buna da taylesan denirdi (Yahyâ Âgâh 2002: 34; Pakalın 1993: I/431; Uludağ 1996: 144).

Her kişi, sarık sarabilir ama önemli olan ona layık olabilmektir. Zira sarık sarmaktan maksat, iyi huyların varlığını göstermektir. Yoksa riya için takılan destârın hiçbir anlamı yoktur (Pakalın 1993: III/371-372). Hakîkate erince cübbe ve destâr gibi zâhirle ilgili şeylerin anlamının olmadığı idrak edilecektir:

Her kişide bir cübbe vü *destâr* olur ammâ

Bin başta biri lâıyk-ı destâr bulunmaz

Nesîmî G 178/6

Terk evine gelesin hem çü Nesîmî olasın

Bir gün ola diyesin cübbe vü *destâr* nedür

Nesîmî G 102/17

Vahdeti simgeleyen denize gark olan, destâr ve külâh gamından kurtulacaktır:

Gör yaşun Ahmedî vü unıt cân u başunı

Bahra düşene ne gam-ı *destâr* u ne külâh

Ahmedî G 600/7

Sabâ rüzgarının tesiriyle başta bulunan sarığın kimi zaman havaya uçtuğu anlaşılmaktadır:

Nesîm irdi yine bize sabâdan
Ki uryân itdi *destâr* u kabâdan

Kadı Burhaneddin G 1079/1

Hız. Ali'nin kızıl sarık sardığı ifade edilir:

San Alî'dür gonca kim gül dirmeye
Girdi gül-zâra *kızıl destâr* ile

Çâkerî G 111/2

Taylesan, sarığın yukarıdan bırakılan, sarılmayan, ucundan sarkan kısmına verilen addır. Sarılan sarığın ucu olan taylesan, dervişlerin elbiselerini tamamlayan bir aksesuar özelliğı taşır (Yahyâ Âgâh 2002: 37; Pakalın 1993: III/426; Gölpınarlı 1977: 328).

İnsan, gösteriş uğruna taylesan giyip giymemekle uğraşmak yerine, kendini ve Rabbini tanımaya çalışmalıdır:

Bu riyâ-yı *taylesânî* hırkadan yoh hâsılun
Geç bu sûretten özini tanı gör zâtun nedür

Nesîmî G 170/5

Taylesan, İslam'a tanıklık eder:

Şâhid-i İslâm ise sûfî bu tâc ü *taylesân*
Baş açık Abdâlıyuz birdür bizüm ikrârumuz

Necâtî G 241/4

9. Kemer

Kemer, bele takılan kuşak, kayış demektir. Genişliğı sekiz on santim olup yüнден/çuhadan yapılır. Ön tarafına parça parça dikilmiş meşinin

üzerine üç sıra halka takılır, öteki ucuna çengel konulur ve bu çengeller halkalara iliştilir. Daha ziyade Kadîrî tarîkatına mensup olanlar bellerine kemer takmışlardır. Bu kemeri, şeyhler ile bey'at almış dervişler, tekbirlerle bellerine kuşanırlardı. Tarîkat cihazlarından sayılan kemer, hizmete bel bağlamak anlamına gelmekteydi (Yahyâ Âgâh 2002: 139-151; Pakalın 1993: II/240-241. Gölpinarlı 1977: 192-193).

Müridler bellerine kemer bağlarlar:

Benzer ki mürîd oldı hat-ı sebz-i nigâra

Kim hırka geyer mûr belinde *kemeri* var

Çâkerî G 9/2

Baht ve mutluluk isteyenler tac ve kemeri arzu ederler:

Baht u sa'âdet isteyen tâc u *kemer* taleb kılar

Fursata bir nazar kılın tâ bilesüz nazar nedür

Nesîmî G 124/10

10. Asâ

Asâ, din büyükleri, şeyh yahut dervişlerin taşıdıkları uzun bastona verilen addır. Hz. Peygamberin de asâ kullandığı rivayet edilmiştir. Dervişler de sünnete uymak düşüncesiyle asâ taşımışlardır. Özellikle yolculuk sırasında asâ taşımak dervişlikte âdeti bir gelenek haline gelmiştir. Asâ, o asırlarda silah ve bazı ihtiyaçları karşılama aracı gibi de kullanılmıştır (Pakalın 1993: I/91; Uludağ 1996: 55).

Sufiler, baş kısımları yuvarlak, renkleri siyah ve yeşil olan asâ taşırlar:

Kurî tâcıyla *asâsını* kılur âleme arz

Sûfiler gibi tutup şekl-i müdevver nergis

Karamanlı Nizâmî K 5/10

Bir şeyh mi yâ *sebz asâlu* kara başlu

Söyler bu zamîrümdeki esrârı benefşe

Cafer Çelebî K 17/61

Siyah rengi ve uzun oluşu bakımından asâ ile sevgilinin saçı ve âşığının çektiği âhlar arasında ilgi kurulur:

Dil mürşidine hayâl-i zülfün

Hem hırka vü hem *asâdur* ey dost

Ahmed Paşa G 19/4

Yirleri seylâba viridi dîde-i bîdârumuz

Göklere dikdi *asâyı* âh-ı âteş-bârumuz

Necâtî G 241/1

11. Teber

Bir sapa geçirilmiş, keskin yüzü kavisli, sapının iki ucuyla keskin yerinin ters tarafında birer sivri ve süngü tarzında çelik bulunan, sapından başka her yeri tek parça olarak yapılmış olan keskin baltaya teber denir. Balta ve nacak adı da verilir. Teber, gezici dervişler tarafından, yolculuk sırasında, yırtıcı hayvanlardan ve düşmanlardan korunmak için kullanılmıştır. Bir yüzlü ve iki yüzlü olmak üzere teberin iki çeşidinden söz edilmiştir. Bazı teberler üzerine âyet-i kerîmeler veya esmâ-i hüsnâdan biri yazılmıştır. Bazılarının üzerine de, “*Destime aldım teberi/ Kimseden itmem hazeri*” beyti nakş edilmiştir. Teber, aynı zamanda Osmanlı ordusunda bir savaş aleti olarak da kullanılmıştır (Pakalın 1993: III/429; Gölpınarlı 1977: 328; Cebecioğlu 1997: 699; Yahyâ Âgâh 2002: 222; Işın 1999: 77).

Teber, özellikle ok ve kılıç gibi kesici ve yaralayıcı aletlerle tenasüp içinde değerlendirilmiştir. Aşağıdaki ikinci beyitte ise, şeriatın müşebbehünbihi olarak yer almıştır: (Kadı Burhaneddin G 728/6; Cafer Çelebî K 27/25; Mesîhî Trk 23/3/ 5)

Bu renc ü derd ile düşsün asâya tîr ü *teber*

Bu jeng-i kahr ile delsün dilini seyf ü sinân

Necâtî Trk 28/4/5

Dest-i kahr ile salarsan *teber-i şer'i* eger

Kesile bâg-ı cihândan şecer-i fısk u fücûr

Mesîhî K 20/11

12. Keşkûl

Dervişler (yahut dilenciler) tarafından kullanılan hind cevizi veya abanozdan yapılmış kap/tas/çanağa keşkûl/keçkûl adı verilirdi. Madenî olanları da vardı. Keşkûllerin çevresi bazan dua ve çeşitli motiflerle süslenmiştir. Bu kapların iki ucundan bir zincir bağlanır ve bu zincirden elle tutulurdu. Dervişler seyahatleri esnasında bunlarla sadaka toplarlardı. İçine her çeşit gıda maddesi yahut para konurdu. Keşkûllerin fakrı temsil ettiğine inanılırdı. Bazı tarîkatlarda ise nefis terbiyesi için buna izin verildiği söylenmiştir (Pakalın 1993: II/251; Uludağ 1996: 312). Keşkûlle dilencilik yapmaktan söz edilir. İkinci beyitte, tevekkül hakikatını idrak eden kişinin keşkûle ihtiyaç duymayacağı belirtilir:

Pâdişâhâ kapuna dervâzeye gelmiş durur

Çarh sâ'ildür yanında *keçkûle* benzer hilâl

Mesîhî K 3/15

Tevekkül varsa sende ne gerekdür

Bu *keşkûl* ü çerez-dân u cevâlık

Ahmedî K XLVII/16

E. Tarîkat Mekânları/Mimarî Yapılar

Mimari yapılar, tasavvufî hayatın organize biçimde yaşandığı ve halka takdim edildiği yerlerdir. Şehir, kasaba, köy gibi yerleşim yerlerinde veya işlek yollar üzerinde kurulmuştur. Buralarda belli bir tarîkata mensup şeyh ve dervişler yaşarlar, topluca zikir ve merasimler yapılır ve gelip geçen yolcular ağırlanırdı (Kara 1990: 60-62; Ocak 2003: 286-287; Kazıcı 2003: 305-309).

Osmanlı dönemi tarîkat yapılarının adlandırılmasında, konu ile ilgilenenler tarafından bir terminoloji sorunu yaşandığı belirtilir. *Gülşenîhane*, *Kadirîhane*, *Kalenderhane* ve *Mevlevîhane* yapının belirli bir tarîkata ya da zümreye aidiyeti; *âsitâne* ve *zâviye* ise yapıların, bağlı bulundukları tarîkat içindeki statülerini belirlemektedir. Belirli bir tarîkatın/tarîkat kolunun merkezi olan asitaneler, genellikle tarîkat kurucularının türbelerini barındırdığından, pîr evi, pîr makâmı, huzur-ı pîr sıfatını da taşırlar. Zâviyeler ise asitanelere bağımlı tarîkat tesisleridir. *Dergah*, *hankah* ve *tekye* ise ne belirli bir tarîkata, ne kuruluş amacını yansıtan bir fonksiyon şemasına, ne de bunların doğurduğu bir mimari tipe karşılık gelir. Bu terminoloji karmaşası içinde yalnızca *tekye*,⁶⁸ diğerlerine oranla çok daha yaygın ve kapsayıcı biçimde kullanılmış; tam teşekküllü âsitânelerden en mütevazî zâviyelere kadar her türlü tarîkat yapısını ifade edebilmiştir (Gölpınarlı 1963: 13-15; Gölpınarlı 1977: 28-29; Kara 1990: 154; Tanman 2003: 289).

1. Âsitâne

Sözlükte kapı eşiği, kapı dibi, eşik yanı gibi anlamlara gelen âsitâne, Osmanlı devrinde bir tarîkatın veya tarîkat kolunun merkezi olan tam

⁶⁸ Divanlarda tekye kelimesinin özellikle yardımcı fiillerle birlikte “dayanma, güvenme” anlamında kullanıldığını tespit ettik:
Sûfi-yi sâfî eger *tekye kılursa* zühbine
Hâşa kim nevmîz olam ben vuslat-ı cânânedden (Ahmed-i Dâî G 164/3)

Dah’itme Ahmedî sen zühde *tekye*
Ki tâ’atdan yig olur lutf-ı Bârî (Ahmedî G 688/10)
(Diğer örnekler için Bkz. Kadî Burhaneddin G 1054/2, G 1060/4, G 231/5; Ahmed-i Dâî G 301/4; Hamdullah Hamdî K 1/12; Necâtî Kt 15/1; Şeyhî Trc 5/IV/5; Cafer Çelebî G 220/5; Mesîhî G.210/4; Cem Sultan G 212/1; Ahmedî G 434/9; Nesîmî G 418/3.)

teşekküllü tekyeler için kullanılmıştır (Tanman 1991: 485-486; İpekten 1996a: 53). Âsitâneler, dervişler tarafından şeyhin bir işareti ile temizlenir. Bu durum, dervişler için bir iftihâr vesîlesi olup yıllarca seve seve yerine getirilir:

Yüz yıl yüzüm ile süpürem *âsitânesin*

Ger bir işâret eyler ise âstîn ile

Şeyhî G 160/3

2. Zâviye

Köşe, bucak, küçük oda gibi anlamları olan zâviye, âsitanelere bağlı daha küçük kapsamlı tekyelerdir (Pakalın 1993: III/648; Tanman 1991: 485-486; Uludağ 1996: 583; Ocak 1997: 468). Zâviyeden, riyanın hüküm sürdüğü yer olarak söz edilir:

Mescid ü *zâviyede* çünkü riyâdur sürülen

Pes niyâz itmege bir gûşe-i mey-hâne gerek

Ahmed-i Dâî G 122/5

3. Dergah

Eşik, kapı, kapı yeri, kapı önü, sığınılacak yer gibi sözlük anlamları olan dergah, tarîkat ehlinin barındıkları, ibadet ve zikir törenlerini yaptıkları yerdir (Cebecioğlu 1997: 214). Dergahda bulunan her derviş, meşhur mutasavvıf İbrahim Edhem gibi olamaz:

Her kişi bu harem-i ışkda mahrem olmaz

Her Birâhîm bu *dergâhda* Edhem olmaz

Ahmedî G 287/1

4. Hankah

Tarîkat ehlinin toplanıp sohbet ettikleri, inzivaya çekildikleri, birlikte zikir ve sema yaptıkları özel yerlere hankah adı verilmiştir. Hankahların idaresi şeyhlere aittir (Uludağ 1997a: 42-43; Uludağ 1996: 223). Çeşitli duygu ve düşüncelerin sergilendiği şu beyitlerde, hankahların işlevleri anlatılır.

Buralarda semâ yapılır, zikir çekilir, vird okunur ve şeyh tarafından müridlere *tevbe* gibi manevî eğitim verilir:

Hânkâh içinde itsen âstîn-efşân-semâ'
Kalmaya bir hırka ehlinün girîbânı dürüst
Karamanlı Nizâmî G 6/7

Zikre varmadugum Mesîhi bu kim
Söz atar pîr-i *hânkâh* bana
Mesîhî G 8/5

Hânkâh içinde zâhid nitekim evrâd okur
Mekteb-i mey-hânede mahmûrluk yazar gönül
Mesîhî G 145/2

Tevbe it dir bana pîr-i *hânkâh*
Işk ile tevbe nedür seng ü sebû
Ahmedî G 539/8

Hankahların duvar ve kapılarına, Hz. Ali'nin meşhûr Zülfikar adlı kılıcının resimlerinin çizildiği anlaşılmaktadır:

*Hânkâh*ı gönlümün fikr-i müjenle husrevâ
Nakş olupdur her der ü dîvâra şekl-i Zülfikâr
Vasfî G 15/4

Hankahlarda yaşayanların riyakâr davranışlar sergiledikleri de söz konusu edilir:

Hânkâh içre riyâ ile dirilmek niçe bir
Varuban mey-hâneye Hakk'a tevekkül eylerem
Cafer Çelebî G 131/4

5. Halvethane

Halvethane, bir dervişin içinde tek başına namaz kılabilceği boyutlarda, halvete girenin dikkatini dış dünyaya dair birtakım ayrıntılarla dağıtmasına imkan tanımayan, tercihen karanlık bir hücre olarak tarif edilir. Halvet, halvetgah, çilehane gibi adlarla da anılan halvethaneler, tasavvuf ehlinin nefislerini terbiye etmek ve seyr ü sülûklarında mesafe almak amacıyla ibadet ve tefekküre daldıkları manevi lezzetleri tatmalarına imkan tanıyan halvet (çile) dönemleri süresince kullandıkları mekanlar olmuştur (Tanman 1997: 388-393).

Halvethaneler, tasavvufun hakikatından anlamayan yabancıların (bîgânelerin) sığamayacakları kadar dar ve küçük mekânlardır:

Varlığı yohlığa virüp bî-hîş olanlara salâ

Dahı bu *halvet-hâne*ye bî-gâne sığmaz gelmesün

Ahmedî G 491/2

Halvethane, goncanın müşebbehünbihi olarak ele alınır. İtikafa çekilen tasavvuf ehlinin hali ile gülün açılmadan önceki durumu arasında benzerlik kurulur:

Gül riyâzetle cemâlün sırrını keşf itmege

Gonca *halvet-hânesinde* eylemişdür i'tikâf

Cafer Çelebî G 84/3

6. Savmaa

Savmaa, ibadethane anlamındadır. İslam'ın erken dönemlerinde, sufilerin ibadet için çekildikleri küçük yerlere savmaa denmiştir. Aynı zamanda Hristiyan rahip ve keşişlerinin uzlete çekilip ibadet ettikleri yere de aynı ad verilmiştir (Uludağ 1996: 453; Cebecioğlu 1997: 620). Sufi, meyhane ve savmaa üçlüsünde ve sufi eleştirisi içinde yer alır. Meyhanelerde yatıp

kalkan sufinin savmaayı unuttuğu söylenir: (Kadı Burhaneddin G 450/2; Şeyhî G 147/4; Necâtî G 237/6)

Müdâm mey-kedelerde yatur durur sûfî

Unutdı *savma'ayı* ol evinde hörmetsüz

Necâtî G 238/3

Çeksin nihân surâhiyi sûfî-i *savma'a*

N'ola geceyse şâhne işidür ases gelür

Şeyhî G 75/5

7. Kutsallık Atfedilen Yapılar

a. Makâm

Makâmlar, velîlerin mezarlarının veya hatıralarını taşıyan sembolik kabirlerinin bulunduğu yerlerdir (Gölpınarlı 1977: 222). Medh edilen kişinin mezarının, velîlerin ebedî istirahat ettiği ve duaların kabul olduğu bir makâm gibi olması istenir:

Tâ haşr olunca hâb-geh-i evliyâ gibi

Kabri du'â kabûl olıcak bir *makâm* ola

Cafer Çelebî Trc 31/V/7

b. Türbe

Arapça toprak anlamına gelen türbe, bir manevî büyüğün etrafı çevrili, üstü kapalı mezarının bulunduğu mekana verilen isimdir (Pakalın 1993: III/539; Gölpınarlı 1977: 340; Uludağ 1996: 538).

Türbeler, orada yatanların manevî varlığından dolayı nûra gark olunan yerler olarak tasavvur edilir:

Ölice kabrümüze ugrar isen
Nûra müstağrak ola *türbetümüz*

Mesîhî G 100/5

Şair, Hz. Peygamberin mezarının saçtığı nûrların kendi türbesinin toprağını da aydınlatması için Allah'a yalvarır:

Yâ Rab inâyet eyle ki *türbem* türâbını
Nûrıyla rûşen ide mezârı Muhammed'ün

Cem Sultan K 4/129

c. Eşik

Alçak gönüllülüğün, tevazunun, mahviyetin ve dervişliğin sembolü kabul edilen eşik/âsitân, zâhirden bâtına, mecazdan hakîkate ve dergahtaki mürşide geçişi sağlayan önemli bir unsur olarak görülür. Bundan dolayı eşığe, tasavvufta kudsiyet verilmiştir (Gölpınarlı 1977: 121-122; Uludağ 1996: 178).⁶⁹

Eşikten, övgü dolu sözlerle bahsedilir. Kainat değerinde olan eşığe yüz süren kişi, dünya ve ahirete kıymet vermez:

Kullugun saltanat berâberidür
İşigün kevn ile mekâna deger

Necâtî G 73/2

Her kim yüz ura bu *âsitâna*
Kılmaya nazar iki cihâna

Cafer Çelebî Trc 9/V/1

Eşığın, irfan ehlinin ve Süleyman Peygamberin menzili olduğu ifade edilir:

⁶⁹ Amel ve ibadetlere de âsitân/eşik adı verilmiştir (Bkz. Bayburtluğil 1985: 350).

Ayagun topragı cân menzilidür

İşigün ehl-i irfan menzilidür

Şeyhî G 51/1

İşigünden güzer kıldıkça ey bâd

Hazer kıl kim Süleymân menzilidür

Şeyhî G 51/5

Dervişlerin kapıdan girmeden önce âsitânı öpme gibi âdetlerine işaret edilir:

Cân virürken yüz sür *işigünde* kim dervîş olan

Adniyâ gitse kapudan evvel öper âsitân

Adnî G 24/7

VII. BÖLÜM

MUTASAVVIFLAR, TASAVVUFÎ TİPLER VE ESERLER

A. Mutasavvıflar

1. Veysel Karenî

Asıl adı Üveys olan Veysel Karenî'nin (ö.H.37/M.657), Yemen'in neresinde ve ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Karen, Mekke yakınlarında Necid kabilesinin ihrama girdiği yerin adı olup, Veysel'in kabilesi de burada oturduğu için bu isimle anıldığı ifade edilir. Üveys, Karen kabilesinin fakir bir ailesine mensuptur. Hayatını, çok zor maddî şartlar içinde sürdüren mutasavvıf, kabilesinin develerini güderek ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmıştır. Yemen'de ihtiyar annesiyle birlikte yaşamış ve bütün çabasını onu rahat ettirmek için harcamıştır. Annesinin ölümüne kadar da Yemen'i terk etmemiştir. Hz. Muhammed hayatta iken müslüman olan Veysel Karenî, gıyaben dinini kabul ettiği peygamberi görmek, onunla konuşmak için şiddetli bir arzu beslemiştir. Fakat, yaşlı annesine bakacak kimsesi olmadığından, Hz. Peygamber ile görüşememiştir. Veysel Karenî, Hz. Muhammed'in vefatından sonra gittiği Kûfe'de de zühd hayatını devam ettirmiştir. 657 yılında katıldığı Sıffin savaşında şehit olarak vefat etmiştir.

Veysel Karenî'nin hiç kimsenin yol göstermesi olmadan sırf Cenab-ı Hakk'ın irşadiyle velayet derecesine ulaştığı inancından hareketle, belli bir tarîkata veya tasavvuf mesleğine mensup olmayan, fakat doğrudan doğruya "Allah'ın hidayet ve delaletiyle velayet mertebesine ulaşan" sufilere Üveysî veya Üveysî-meşreb denmektedir. Üveysî denildiği zaman, Hz. Peygamberin yahut büyük peygamberlerden birinin rûhaniyetinden nasip alanlar; Veysel Karenî'nin rûhaniyeti ile irşad olunanlar; ilk dört halifeden birinin rûhaniyetinden feyz alanlar; herhangi bir büyük şeyhin veya kutbun rûhaniyetinden irşad edilenler; bizzat Hızır Aleyhisselâm aracılığıyla velayet

mertebesine erişenler olmak üzere beş grup sufiyi içine alan bir zümre anlaşılmaktadır(Attâr I 2002: 57-64; Ocak 2002: 77-85).

Veysel Karenî, çok arzu ettiği Hz. Peygamberi görememiştir. Necâtî Bey, şu beytinde “terk idemez, çıkamaz” sözleriyle bu gerçeği vurgulamakta, ancak bunun sebebinin vatan sevgisi olduğunu ifade etmektedir:

Dil Halîli işigün Ka’besini terk idemez

Men ider hubb-ı vatan *Veys Karen’den* çıkamaz

Necâtî G 231/2

Şeyhî, kemâl sıfatlara sahip bir zât olan Veysel Karenî’nin yolunda olduğunu dile getirir: (Karamanlı Aynî G 283/8)

Şâh *Üveys-i sânisin* Şeyhî kemâlin vafına

Gerçi degül Pârisî Türkî dilin Selmânıdır

Şeyhî K 9/44

Çok arzu ettiği, iştihak duyduğu halde Hz. Peygamberle görüşemeyen mutasavvıf, aşık için teşbih unsuru olarak kullanılır. Şairin *kıl* kelimesi ile söz oyunları yaptığı beyitte, sevgilinin belinin kıl gibi ince olduğunu, aşığın vücûdunun da onun yolunda kıl gibi incelmesi gerektiğini söyler: (Kadı Burhaneddin G 1023/3)

Kıl biliyçün tenümi kıl kılayım

Olayım yolına *Üveys-i Karen*

Kadı Burhaneddin G 730/5

Veysel Karenî, vefâlî âşık için benzetme unsuru olarak da karşımıza çıkar: (Karamanlı Aynî G 133/3)

Dil sanma seni sencileyin ol sanemün çün

Kûyında vefâlı niçe *Veysel Karenî* var

Karamanlı Aynî G 165/4

2. İbrahim Edhem

İbrahim Edhem (ö.H.161/M.778 [?]), Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Belh hükümdarı, şehzadesi yahut zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olarak bilinir. Genç yaşta zühd yoluna girinceye kadar Horasan'da yaşamıştır.

Sahip olduğu tahtından ve bütün dünya nimetlerinden vazgeçip zühd yoluna girmesine sebep olan menkıbevî bazı olaylardan söz edilir. Buna göre İbrahim Edhem gençlik çağında avlanırken iki defa, “*Sen bunun için mi yaratıldın, bunu yapmakla mı emrolundun?*” şeklinde gapten bir ses duymuş, aynı sesi üçüncü defa atının sırtındaki eyerin kaşından da işitmesi üzerine tahtını ve bütün malını mülkünü terk edip zühd yoluna girmeye karar vermiştir.

Diğer bir olay ise şöyledir: Belh'te hükümdar iken avlamak için bir ceylanı takip eden İbrahim Edhem, vadiye indiğinde eli ayağı bağlı bir kişiyi bir karganın beslediğini görür. Adamın eşkıyalar tarafından bu hale getirildiğini, karganın da Allah tarafından gönderildiğini öğrenince tahtından vazgeçer; üzerindeki kıymetli eşyaları, elbiselerini ve atını orada karşılaştığı çobanlarından birine verir; sürüyü bağışlar ve çobanın elbiselerini giyip Belh'ten ayrılır.

Hayatını bundan sonra bir derviş gibi ibadet ve riyâzetle geçiren, kendi el emeği ve alın teriyle geçinen İbrahim Edhem memleketini terkedip Mekke'ye gider. Menkıbeye göre çölde tanımadığı bir kişi ona arkadaş olup *ism-i a'zam duasını* öğretmiş, o da bu duayı okuyarak Hızır'la buluşmuştur.

Horasan'dan ayrıldıktan sonra çeşitli şehirleri dolaşp bostan bekçiliği, ırgatlık, değirmencilik gibi işler yaparak elinin emeğiyle geçinmeye çalışmıştır. Çeşitli kara ve deniz seferlerine katıldığı söylenen mutasavvıf, Bizanslılar'a karşı yapılan bir deniz seferi esnasında vefat etmiştir.

Gecelerini genellikle tefekkürle geçirip çok az uyuduğu, gündüzleri ise sürekli oruç tuttuğu rivayet edilen İbrahim Edhem'in şöhreti daha hayatta iken geniş bir çevreye yayılmıştır. Hızır'la arkadaşlık yaptığına inanılması, yaşadığı dönemde başta Ebu Hanife olmak üzere birçok kişiyle yakın dostluk kurması, kendi el emeği ve alın teriyle geçimini sağlaması, menkıbesinin halk arasında yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur (Attâr I 2002: 125-145; Onay 1993: 137-138; Levend 1984: 145; Arendonk 1997a: 886-887; Öngören, 2000: 293; Albayrak 2000: 295).

Divanlarda İbrahim Edhem, Edhem, İbn-i Edhem şeklinde doğrudan veya telmih yoluyla geçmektedir.

Belh sultanı yahut şehzadesi iken tacını tahtını, bütün dünya malını ve güzelliklerini terk ederek, tasavvuf yolunu seçmesi sebebiyle söz edilir. İbrahim Edhem'in eski ve yırtık bir hırka giydiği söylenir: (Ahmedî G 287/1; Kadı Burhaneddin G 470/3; Şeyhî K 8/19; Necâtî G 355/3, G 230/6)

Çâk çâk itdi kara zülfünle Ka'be cübbesin

Jendeler geymişdür *İbrâhîm Edhem* sandılar

Necâtî G 74/4

Tac ve kabâdan geçmek tabirine yer verilmesi ile İbrahim Edhem'e telmihte bulunulur. Dünyanın güzel sayılan her şeyinden vazgeçmeyince onun gibi saf, temiz olunamaz: (Hamdullah Hamdî Trc 31/3-2; Avnî G 4/7)

Şol ki tecrîd olımaz tâc ü kabâdan geçemez

Halka-i bezm gibi ehl-i safâdan geçemez

Necâtî G 224/1

3. Cüneyd-i Bağdâdî

İlk devir sufiliğinin en güçlü temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî (ö.H.297/M.909), Bağdat'ta doğmuş ve orada yaşamıştır. Doğum tarihi belli değildir. Küçük yaşta ilim tahsiline başlamış, hadis ve fıkıh öğrenmiş, tasavvuf ehlinin sohbetlerinde bulunmuştur. Şer'î ilimleri iyice öğrendikten

sonra kendini zühed, ibadet ve tasavvufa vermiştir. Birçok meşhur sufi, Cüneyd'in etkili sohbetinde bulunmuş, onun müridi ve halifesi olmuştur. Mutasavvıf Bağdat'ta vefat etmiştir.

Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvuf kavramlarını, usûl ve esaslarını tespit ederek tasavvufun ortaya çıkışını sağlayan büyük sufilerden biridir. Hz. Peygamberin sünnetine ve şer'î hükümlere sıkı sıkıya bağlıdır. Duygu ve düşüncelerini genellikle mecaz, remiz ve işaretlerle anlatmayı tercih etmiştir (Ateş 1993: 119-121).

Mutasavvıf, aynı devirde yaşadığı kimi zaman görüştüğü ve Hak uğruna şehîd edilen Hallâc-ı Mansûr ile tenasüp içinde ele alınır:

Zülfî çerisinde bin *Cüneyd'ün*

Bizüm iledür bu işi Mansûr

Kadı Burhaneddin G 1069/5

Maktûl dilerem anı gerçi *Cüneyd* ise

Ki müşg saçların ile Mansûr olmaya

Kadı Burhaneddin G 835/8

4. Hallâc-ı Mansûr

Tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan ünlü mutasavvıfın tam künyesi Ebu'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzâvî'dir. H.244/M.858 tarihinde İran'ın Beyzâ şehrinin yakınlarında bulunan Tûr'da doğdu. Vâsıt ve Tüster şehirlerinde büyüdü. Genç yaşında kendisini tasavvufa verdi ve bağlandığı Sehl et-Tüsterî ile Basra'ya gitti. Daha sonra Bağdat'a giderek Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî gibi Bağdat'ın tanınmış sufilerinin sohbetlerine katıldı. Bir süre sonra H.282/M.896 yılında ilk haccını yapmak üzere Hicaz'a gitti. Burada vaktini ibadet ve riyâzetle geçirdi. Beş yıl boyunca Horasan bölgesinde kalarak, halka vaazlar verdi, onlar için eserler yazdı. *Kalplerin derinliklerinin Hallâc*ı anlamına gelen *Hallâc-ı esrâr* ünvanını burada aldı. Daha sonra ikinci defa hac yapmak üzere Mekke'ye; ardından küfür ve

şirk beldelerini Allah'ın dinine davet etmek için Hindistan'a gitti. Horasan, Maveraünnehir, Türkistan, Maçin, Turfan ve Keşmir'i dolaştı. Buralarda vaazlar verdi, Allah sevgisinden söz etti. Gezdiği yerlerdeki halk için eserler yazarak İslam'a girmelerinde etkili oldu. Düşüncelerinden dolayı aleyhinde çeşitli faaliyetler başladı. H.290/M.903'te üçüncü defa hacca gitti ve burada iki yıl kaldı. Bağdat'a döndü, burada açıkça Hak yolunda canını feda etmek istediğini, kanının dökülmesinin halk için helâl olduğunu ilân etti. Karmatiler'in Abbasi Devleti'ni tehdit ettiği H.256/M.870 yılında başlayıp H.270/M.883'e kadar devam eden Zenc isyanının izlerinin henüz silinmediği, istikrarsızlığın devam ettiği bir dönemde Hallâc'ın sözleri ve davranışları halk ve ulema arasında yeni bir huzursuzluk meydana getirdi. H.301/M.913 tarihinde Sus şehrinde yakalanarak Bağdat'a getirildi ve üç defa siyaset meydanında teşhir edildikten sonra hapsedilmesi yeterli görüldü. Sekiz yıl süren hapis hayatında aleyhindeki faaliyetler bütün şiddetiyle devam etti. Sonunda idamına hükmedilen Hallâc, H. 24 Zilkade 309 /M. 26 Mart 922 tarihinde Bağdat'ta önce kırbaçlandı, vücûdu parçalanıp, burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra, darağacında idam edildi. Baş kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikildi, gövdesi yakılıp külleri nehrin sularına savruldu.

Hallâc'ın *Kitabü't-Tavâsîn*, *Dîvân* ve *Ahbârü'l-Hallâc* olmak üzere üç eseri günümüze ulaşmıştır.

Hallâc'ın asılmasına da sebep gösterilen en meşhur sözü *Ene'l-Hak*'tır. Onun tevhid ve fenâ görüşünü aksettiren bu söz, *Kitabü't-Tavâsîn* adlı eserinde tam olarak şu şekilde yer almaktadır:

“Eğer Allah'ı tanıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk'ım, çünkü ebediyen Hak ile Hakk'ım.”

Bu söz, diğer sufilerin şathiyeleri gibi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır:

“Ene'l-Hak/ Ben Hakk'ım” sözü, *“Ben Hak'tanım”* yahut *“Ben bir gerçeğim ve bâtıl değilim”* demektir. Hallâc, sekr halinde söylediği bu sözü, sahv haline gelince yanlış olduğunu kabul etmiştir. Fenâ halinde söylediğinden aslında, bu sözü söyleyen Hallâc değil Hak idi. Mutasavvıf, bu sözü Allah'tan hikaye yoluyla söylemiş ve *“Allah, ben Hakk'ım diyor.”* demek

istemiştir (Hücvirî 1996: 253; Attâr II 2002: 169; Massignon 1997: 167-170; Öztürk 1997b: 17-115; Schimmel 2001: 75; Uludağ 1997c: 377; Uludağ 1996: 171-72; Niyâzî 1997: 23-26).

Asıl adı Hüseyin olduğu halde, şiirlerde daha çok Mansûr ve Hallâc şeklinde geçmektedir. Mansûr adının geçtiği yerlerde “Allah’ın yardımıyla galip gelen” anlamı da kastedilerek, davasının zafere ulaşmış olduğuna da işaret edilmiştir.

Allah sevgisi ile şehadete ulaşan bir sembol olan Hallâc’ın, incelenen divanlarda adından en çok söz edilen mutasavvıf olduğu görülmektedir. Özellikle darağacına asılmasıyla noktalanın trajik sonu, aşk şehîdi oluşu, sırları ifşa edişi, ene’l-Hak sözü ve darağacı çeşitli teşbih, mecaz ve telmihlerle anlatılmıştır.

Hallâc kelimesinin sözlük anlamı, yün ve pamuk atan kimse demektir. Mansûr’un *Hallâc* lakabını alışı, babasının hallacılık mesleğinden yahut insanların gönüllerindeki sırları pamuk gibi atıp altüst etmesinden dolayıdır. Bir rivayete göre de, bir hallacın dükkanında sahibinin bir yere gidip gelinceye kadar bütün pamuklarını atarak keramet göstermesinden sonra olmuştur (Attâr II 2002: 172-183; Uludağ 1997c: 377). Aşağıdaki beyitlerde şair, Hallâc kelimesinin sözlük anlamını da kastederek tevriyeli kullanmaktadır. Pamuk ve atmak kelimelerinin kullanılması ile de tenasüp yapılmıştır. Hakikat ve varlık kavramları pamuğa teşbih edilmiştir. İlk beyitte, gönül Mansûr’a, ene’l-Hak sözü ise yüne benzetilmiştir: (Kadı Burhaneddin G 522/11; Cem Sultan G 250/2)

Gönül *Mansûr* olup atdı hakikat pamugun yek-ser

Ene’l-Hak yünini *Hallâc* olan di ditmesin hergiz

Karamanlı Aynî G 213/2

Mest olup ışkun ile atsa ne tan

Varlığı pamugunı her *Hallâc*

Karamanlı Aynî G 90/5

Hallâc-ı Mansûr, çok yüce bir değer olan aşkı, bir zevk ve haz olarak değil elem ve azap olarak görmüş; âşığın sevgilisi uğruna en acı ıstırabı tereddüt etmeden göze alması gerektiğini düşünmüştü. Bundan dolayı, seve seve ölüme koşmuş ve aşk kavramına ilk defa kanı karıştırmıştır. Menkıbeye göre Hallâc, idam edilirken elleri kesildiğı zaman yüzünü ve kollarını kana bulamış; sebebi sorulunca da, “*Aşk ile kılınacak iki rekat namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz.*” cevabını vermiştir. Yine menkıbeye göre, onun vücûdundan akan kanlar, yere Allah kelimesini yazacak şekilde akmıştı. Bu sebeplerden dolayı Hallâc’a *aşk şehîdi* denilmiştir (Attâr II 2002: 178; Uludağ 1991a: 12; Schimmel 2001:75, 141; Öztürk 1997b).

Şiirlerde Hallâc’ın *aşk şehîdi* oluşuna gönderme yapılır. Gerçek âşık, aşk içinde şehîd olmalıdır. Aşkı uğruna şehîd olan âşıkların mükafatı her şeyden daha değerli olacaktır. Çünkü şehîdin kan bahası, ödülü Allah’ın zâtı olacaktır. Aşkı uğruna kendi kanını döktüğü için artık ondan ayrı kalmayacaktır. Beyitlerde kan bahası, kan yutmak deyimlerine yer verilir ve şehîd olanlara kefen gerekmediğinden söz edilir:

Gel ey âşık *şehîd ol* ışk içinde

Ki Hak’dur ol şehîdin kan bahası

Nesîmî G 425/6

Aşkın şehîdiyem sanemâ silme kanımı

Kan yutup ölmüşem yine kan ile yu beni

Şeyhî G 193/6

Ten gerekmez tîğ-ı gam mecrûhına

Kim şehîd-i ışkâ yaraşmaz kefen

Necâtî G 413/3

Her mutasavvıfın içinde bir sır olan ene'l-Hak ifşa edilmez, açıklayan da hoş karşılanmaz. İşte Hallâc, diğer mutasavvıflar gibi kendine verilen sırları gizleyemeyip ifşa ettiği için şeriatin hükmüyle asılmıştır. Sırrı açıklamakla ilgili olarak anlatılan iki rivayet şöyledir:

Hallâc'ın asılmasının hikmetini öğrenmek isteyen sufilerden biri, o darağacının altına giderek akşamdan sabaha kadar namaz kılar. Sabah olunca, hatiften şöyle bir ses gelir:

“Onu, esrârımızdan bir sırra vâkıf kıldık ama o bunu ifşa etti. Padişahların sırrını fâş edenin cezası işte budur!”

Diğer rivayette ise Şiblî, asıldığı gece Hallâc'ın mezarının başına gider. Sabaha kadar namaz kılar. Seher vakti olunca dua eder:

“İlâhî! Bu, senin mümin, ârif ve muvahhid bir kulun idi. Neden başına bu musibeti getirdin?”

Bu esnada uyku galebe çalar. Rüyada kıyametin koptuğunu görür, orada Hakk'ın şu hitabını işitir:

“Sırrımızı, bizden başka olanlar arasında yaydığından bu belâyı onun başına getirdik!” (Attâr II 2002: 179).

Ene'l-Hak sözünün sır yahut rumuz olduğu söylenen beyitlerde, bu sırrın doğru olduğundan hareketle açıklanmasından söz edilir. Nesîmî'nin bu sırrı ısrarla açıklamak istediğini görürüz. Kendisini sırları yayıcı/sır-fâş olarak niteleyen şair, gerçek âşığın da kendisi olduğunu söyler. Ber-dâr kelimesiyle söz oyunları yapan şair, *dâr* ile Hallâc'ın darağacında asıldığına atıfta bulunur. İstiare ile sır olduğu söylenen ene'l-Hak ifşa edilmelidir. Bu beyitlerde Nesîmî'nin, kendini Hallâc'ın yerine koyarak ölümden korkmama yahut ölüme meydan okuma gibi büyük bir cesaret ve coşkunluk içinde olduğu sezilir: (Nesîmî G 41/6)

Sırr-ı *ene'l-Hak* söylerem âlemde pinhân gelmişem
 Hem Hak direm Hak bendedür hem hatm-i insân gelmişem
 Nesîmî G 255/1

Fâş eyledüm cihâna *ene'l-Hak* rumûzını
 Dogru haberdür anun için dâra düşmüşem
 Nesîmî G 258/8

Bu *ene'l-Hak* rumûzını her dem
 Söylerem var niçün ki sır-fâşem
 Nesîmî Trc 3/III/3

Fâş eylemişem halka *ene'l-Hakk'ı* vü Hak'dan
 Bir bencileyin âşık-ı ber-dâr kimün var
 Nesîmî G 107/7

Şeyhî'nin aşağıdaki beyitlerinde, istiare ile söz edilen ene'l-Hak sırrının ifşa edilmesi durumunda öldürüleceğini bilen bir kişinin, korkarak da olsa, bu yolda başını ortaya koyan ve halka söyleyen bir rûh yapısı hissedilir. Nesîmî'nin yukarıda verilen coşkun ve akıcı beyitleri ile karşılaştırıldığında, Şeyhî'nin beyitlerinin daha durgun, sönük ve lirizmden yoksun olduğu görülür:

Şu sırrı kim yitirür başı gerçi bâd âbâd
Baş ortaya komuşam halka âşikâr iderüm
 Şeyhî G 118/4

Sâki elüme sun yine câm-ı sürûrî kim

Fâş olısar anun ile bu sır ki ser gider

Şeyhî Trk 2/III/4

Ahmed Paşa, Emir Sultan ile ilgili yazdığı bir şiirinde, Hallâc-ı Mansûr'un ene'l-Hak sırrını fâş etmesi konusuna değinir. Hallâc'ın, Emir Sultan gibi bilgili bir mürşidi olmadığından bu sırrı açıkladığını söyler:

Fâş eylemezdi sırrun ene'l-Hak rumûzının

Mansûr'a irse mürşid-i dâna senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/7

Hallâc'ın darağacında asılarak öldürölmesi sebebiyle *dâr*, çoğu kez *dâr-ı Mansûr* anlamında kullanılmış yahut bu olay çağrıştırmıştır. Aşağıdaki beyitlerde *dâr-ı Mansûr* tamlaması ile sır kavramına birlikte yer verilir. Nesîmî, Hakk'ın sırlarının remizlerinin açıklığa kavuştuğunu dile getirir. Ahmed Paşa'nın beytinde, *dâr* sözünün dört ve â sesinin sekiz kez tekrarı dikkat çeker. Beyitte sevgilinin saçları da darağacına benzetilir:

Sırr-ı Hakk'ın rumûzı oldu iyân

Dâr-ı Mansûr'a geldi âşika bâz

Nesîmî Trc 3/V/3

Hevâ dârında dil ber-dâr iden bir serv-i gül-ruhdur

Ki dâr u gîr-i zülfî sır hezârân dâr-ı Mansûr'ı

Ahmed Paşa G 326/4

Dâr kelimesi ile söz oyunu yapılan şu beyitte, ahiret yurdunda yerini selamet isteyen, ene'l-Hak diyen Mansûr gibi darağacına çıkması gerektiği söylenir: (Nesîmî G 208/9, G 106/11)

Dâra çık yan iy ene'l-Hak söyleyen *Mansûr* eger

Âhîret dârında istersen selâmet dârını

Nesîmî G 443/8

Mansûr'a, sevgilinin zikri ile onun yolunda darağacında asılmak hoş gelir: (Nesîmî G 62/3)

Mecnûnı Leyli görse beşâret olur ana

Mansûra yâr zikri ile dâr hoş gelür

Ahmedî G 256/3

Ene'l-Hak davasında bulunan kişi, Hak yolunda Hallâc gibi başını darağacında verebilmelidir. *Dârın* kafiye olarak kullanılması, şekil anlam birlikteliği açısından dikkat çekicidir:

Özini eş-şeyh gören serdâr olur

Ene'l-Hak da'vî kılan *ber-dâr* olur

Er oldur Hak yolına baş oynaya

Döşekde ölen yigit murdâr olur⁷⁰

Kadı Burhaneddin T 1405

Ârif olanlar, darağacını ve asılmayı unutup Mansûr gibi ene'l-Hak şerbetini içmelidir:

İçer *Mansûr* olup ârif unutmuş *dâr u ber-dârı*

Ene'l-Hak şerbetin dutmuş elinde sâkinün pür-kâs

Karamanlı Aynî M 56/1/5

Karamanlı Aynî, darağacında başka kimsenin değil, sadece kendisinin asılmasını ister. Zira darağacı Mansûr'unun kendisi olduğunu ifade eder.

⁷⁰

Vezin bozuktur.

Boyuna geçecek ipin kuvvetinden korkan, ene'l-Hak sözünü söylemekten vazgeçmelidir:

Resen tâbundan el çeksün *ene'l-Hak* bilmeyen bâtil

Benüm *Mansûr'ı* ol *dârun* di ber-dâr olmasun kimse

Karamanlı Aynî G 421/4

Sevgilinin saçlarının Hallâc'ın darağacına asıldığı ipe benzetilerek kullanılışına şiirlerde sıklıkla rastlanır. Mansûr kelimesiyle tevriye yapılır. Kelimenin hem sözlük anlamı hem de Hallâc-ı Mansûr kastedilir: (Nesîmî G 209/3, G 381/7, G 414/5, G 49/9, G 286/4; Kadı Burhaneddin G 582/2; Necâtî G 633/4; Adnî G 26/4; Mihrî Hatun G 25/11; Şeyhî G 128/4, G 55/5, G 166/8)

Zülfinün *dârında* iy cân asılan *Mansûr* idi

Kim ki *Mansûr* olmadı zülfünde ber-dâr olmasun

Nesîmî G 328/9

Şu beyitte sevgilinin boyu darağacına, saçları ise o ağaçdaki ipe teşbih edilir. Âşığın amacı Mansûr gibi asılmaktır. Mansûr kelimesinin sözlük anlamı da çağrıştırılır: (Kadı Burhaneddin G 1230/7, G 891/5, G 115/2, G 333/4, G 518/2, G 1112/3)

Mansûr olur isem n'ola bu ışk yolına

Şol zülf ü kad ile bana çün *dâr* u resensin

Kadı Burhaneddin G 788/3

Nesîmî'nin divanında büyük bir aşk ve coşku ile söylenmiş, Hallâc'a bağlılığı anlatan çok sayıda şiirle karşılaşılır. Mansûr, ene'l-Hak, dâr kelime ve tabirleri tenasüp içinde kullanılır. Mansûr kelimesinin tevriye ile sözlük anlamı da kastedilir. Şair, kendisinin de Ene'l-Hak dediğini âdeta haykırır. Bu sözü söyleyenin, karşısında darağacını göreceğini fakat bunu göze almadan dile getirilen ene'l-Hakk'ın bir anlam ifade etmeyeceğini belirtir: (Nesîmî G 98/3, G 100/9, G 22/27, G 272/12, G 415/13, G 43/5, G 71/7, G 324/7)

Da'im *ene'l-Hak* söylerem Hak'dan çü *Mansûr* olmuşam
 Kimdür meni ber-dâr iden bu şehre men sûr olmuşam
 Nesîmî G 249/1

Mansûr ene'l-Hak söyledi Hak'dur sözü Hak söyledi
 Anun cezası gam degül bîgânedenden ger dâr imiş
 Nesîmî G 202/6

Mansûr olıgör ışk ile vü söyle *ene'l-Hak*
 Kim didi *ene'l-Hak* kim ana dâr bulunmaz
 Nesîmî G 178/11

Sorma dârın hâlünü minberde va'zın satana
 Dâra çıkmaz baş *ene'l-Hak* ger didi yalan didi
 Nesîmî G 401/11

Menkıbeye göre Hallâc, idam edilmeden önce orada bulunan halk tarafından taşlanmaya başlar. Yakın dostu olan Şiblî de şeriata uygun hareket etmek için bir gül atınca Hallâc, derin bir âh çeker. Kendisine şu soruyu sorarlar:

“Sana atılan bunca taşlardan hiç birine niçin âh etmedin? Atılan bir güle âh etmendeki sır nedir?”

Mutasavvıf şu cevabı verir:

“Onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar, onun için de mazurdurlar. Şiblî'nin yaptığı ise gücüme gitti. Zira o biliyor, bunu yapmamalıydı!” (Attâr II 2002: 177).

Aşağıdaki beyitte bu olaya telmih yapılır:

Kim ki sana taş atarsa gül ana

Şâd oluban sevinüp gülgil ana

Nesîmî Mes 3/21

Nesîmî, insan âzâlarından yanağın (G 71/2), göz ve kaşların (G 203/5), başta bulunan her bir saç kılının (G 384/4) ve zerrelerin (G 434/6) Hallâc-ı Mansûr gibi ene'l-Hak dediğini söyler.

Dinî musikînin temel çalgılarından olan ney, def ve çengin çıkardıkları ene'l-Hak seslerinin yeri ve göğü kapladığı ifade edilir. Karamanlı Nizâmî'nin, Nesîmî'den büyük ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır:

Küllî yer ü gök Hak oldu mutlak

Söyler def ü çeng ü ney ene'l-Hak

Nesîmî Mes 1/7

Ene'l-Hak çağırur çeng ü def ü ney

Yalancı lâ ilâhe illâya düşmüş

Nesîmî G 204/5

Ene'l-Hak çağırur çeng ü def ü ney

Ne hâlet lâ ile illâya düşmüş

Karamanlı Nizâmî G 51/6

5. Şiblî

Ünlü sufilerden Ebu Bekr Dülef bin Cahder Şiblî (ö.H.334/M.945), Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve orada yetişmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr ile aynı devirde yaşamış ve onlarla görüşmüştür. İlim, zerâfet ve hal bakımından zamanın şeyhi olmuştur. Seksen yedi yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.

Geceleri uyumamak için gözlerine tuz ile sürme çeken Şiblî'nin nefsiyle olan mücahedesinin olağanüstü derecede olduğu rivayet edilir (Kuşeyrî 1999: 132; Hücvirî 1996: 259-260; Abdurrahman Câmî 2001: 325-328; Massignon 1997a: 516-517).

Şiblî, yakın dostu Mansûr ile aynı beyitte tenasüp içinde ele alınır:

Gözlerün süzmiş vü üzmiş cânını âşıklarun

Asılı zülfünde yüz bin Şiblî vü Mansûr idi

Nesîmî G 403/2

6. Şeyh-i Sanân

Şeyh-i Sanân, rivayete göre Abdürrezzak adlı Yemen'li bir şeyhtir. H.126/M.743 yılında doğup H.211/M.826'da vefat ettiği söylenir. Yemen'in merkezi olan Sanâ şehri ile Şam civarında bir köy olan Sanân'a nisbetle Şeyh-i Sanân veya Şeyh-i Sanânî diye bilinir.

Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ında ayrıntılı bir şekilde anlatılan hikayesine göre, dörtyüz dervişi bulunan Şeyh-i Sanân, elli yıl Mekke'de kalıp gece gündüz ibadet eder. Bir gece rüyasında Anadolu'ya gidip puta secde ettiğini görür. Bu rüyanın neye işaret olduğunu öğrenmek için dervişleriyle birlikte Anadolu'ya gider. Burada bir gün bir pencereden bakan bir Hristiyan kızını görüp âşık olur. Bir ay kadar orada aç, susuz kalır. Dervişleri, ne kadar öğüt verirlerse de onları dinlemez. Dervişler, kendisini terk ederler. Şeyh ise kızın teklifiyle şarap içer; Hristiyan olup zünnar kuşanır; bir yıl domuz çobanlığı yapar. Dervişleri, tekrar Ka'be'ye vardıkları zaman orada kalan diğer bir dervişi, şeyhi o halde bırakıp geldikleri için onları kınar. Şeyhe yardım etmek için hepsi birden yola çıkarlar. Kırk gün Allah'a yalvarırlar. Kırk gün sonra o dervişi, rüyasında Hz. Muhammed'i görüp şeyhine şefaet etmesi için niyaz eder. Hz. Peygamber, şefaet ettiğini müjdeler. O anda şeyh de zünnârı atıp tevbe etmiştir. Şeyh ile dervişleri hep birlikte geri dönmek için yola koyulurlar. Kıza da rüyasında müslüman olması söylendiğinden, Şeyh ile dervişlerin arkasına düşer. Sonunda onlara yetişir ve Müslüman olup ölür (Feridüddin-i Attar I 2001: 97-127; Onay 1993: 398-399; Levend 1984: 146).

Şeyh-i Sanân'ın başından geçen olaylara telmih yapılır. Onun, gerçek âşığın sembolü olduğu ifade edilir. Âşıklar, sevgilinin yolunda onun gibi olmaya çalışmalıdır. Zira o, aşk için her şeyi terk etmiştir:

Benem senün yolunda *Şeyh-i San'ân*

Dilersen gösdereyim şimdi bürhân

Kadı Burhaneddin G 1071/1

Işk içinde dîn ü dilden geç sen imdi iy gönül

Şeyh-i San'ân kimi olgıl sen dahı tersâ-yı ışk

Nesîmî G 215/3

Şeyh-i Sanân'ın âşık olduğu Hristiyan kızın güzellik unsurları, Attar (2001: 99) tarafından şöyle anlatılır:

“Güzellik göğünün en yücesine varmış bir güneşti ama zevâli olmayan bir güneş! Kim, o dilberin zülfüne gönül verirse zülfünün havasıyla zünnar bağlanır gider. Yüzü, o parlak saçların altında parıl parıl parlayan bir ateş parçasına benziyordu.”

Aşağıdaki beyitlerde, hikayede dikkat çeken sevgilinin güzellik unsurlarından yanak (yüz) ve zülfe yer verilir. Şeyh-i Sanân'ın yanağı görünce, “Ne güzeldir şu put gibi güzeli yanağı. Oh! Hey!” dediği söylenir. Çâkerî, “Oh! Hey!” gibi ifadelerle serbest ve rahat bir söyleyişe yer verirken, aynı zamanda Attar'ın sözüne de telmihte bulunur:

Düşümde şöyle didi *Şeyh-i San'ân*

Ne hoşdur şol sanem ruhsârı oh hey

Çâkerî G 132/4

Aceb zülfün çelîpâsı ne sûretten görindi kim

Perîşân itdi sevdâsı huzûr-ı *pîr-i San'ân'ı*

Hamdullah Hamdî G 177/2

7. Abdülkâdir-i Geylânî

Kadiriyye tarîkatının kurucusu olan Abdülkâdir-i Geylânî, H.470/M.1077 yılında Hazar denizinin güneybatısındaki Gîlân eyalet merkezine bağlı Neyf köyünde doğmuştur. Küçük yaşta babasını kaybetmiş, annesi ve dedesinin yanında büyümüştür. Devrinin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gitmiştir. Orada hadis, fıkıh ve edebiyat tahsil etmiştir. Kısa zamanda usûl, fûrû ve mezhepler konusunda geniş bilgi sahibi olmuştur. Bağdat mutasavvıflarıyla yakın dostluklar kurduğu bu yıllarda Ebu'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs vasıtasıyla tasavvufa intisap etmiştir. Hocası Ebu Said'in kendisine tahsis ettiği medresede hadis, tefsir, kıraat, fıkıh ve nahiv gibi ilimleri okutmuş ve vaaz vermiştir. Bir süre sonra bütün bunları bırakarak inzivaya çekilmiştir. Bağdat'ta H.561/M.1165-1166 tarihinde vefat etmiştir

Abdülkâdir-i Geylânî, tasavvufu, şeriata ve dinin zâhirî hükümlerine titizlikle bağlı kalma esasına dayandırır. O, her an Kur'ân ve sünnete uygun hareket etmeyi şart koşar. Gazzâlî'nin geliştirdiği sünnî tasavvufun, onun tarafından devam ettirildiği söylenebilir. Hitâbetinin son derece etkili olduğu ve karşılaştığı kimseleri hemen tesiri altına aldığı için “*el-Bâzü'l-eşheb*” (avını kaçırmayan şahin) ünvanı verilmiştir (Uludağ 1988c: 234-235).

Karamanlı Aynî, Şeyh Abdülkâdir Geylânî'ye gerçek mürid olacak kimselerin nerede olduğunu sorar. Beyitte, yukarıda anlatıldığı gibi şeyhin, avını kaçırmayan şahin anlamına gelen “bâz-ı eşheb-bâl” ünvanına da yer verilir. Şair, bu büyük mutasavvıfın yolundan gidecek, onunla birlikte manevî dünyalara uçacak müridlerin arzusu içindedir:

Şeyh Abdülkâdir'e gerçek mürid

Bâz-ı eşheb-bâl ile perrân kanı

Karamanlı Aynî K 48/5

8. Ahmed-i Câmî

Câmiyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf ve şair olan Ahmed-i Nâmekî Câmî, H.441/M.1049'da Horasan'ın Keşmir bölgesindeki Nâmek köyünde doğmuştur. Çeşitli unvan ve adlarla anılmakla birlikte incelenen divanlarda, meşhur olduğu Câm şehrine istinaden verilen Ahmed-i Câm ve Şeyh Ahmed-i Câm şeklinde geçmektedir. Gençlik yıllarını âvâre ve ayyaş olarak geçiren Ahmed-i Câm, arkadaşları ile eğlendiği bir işret meclisi sırasında karşılaştığı bir takım harikulade haller sonucunda tevbekar olmuştur. Ailesini ve köyünü terk ederek Câm şehri civarındaki bir dağda inzivaya çekilip, on sekiz yıl boyunca bu halde fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, edebiyat ve tasavvuf sahalarında bilgi edinmiştir. Kırk yaşında inzivâdan çıkarak, insanların arasına karışmış ve elli yıldan fazla bir süre irşadla meşgul olmuştur. Vaaz vermek ve nasihat etmek üzere Serahs, Bâzcân, Herat, Merv, Bâharz ve Nîşâbur'a gitmiş, H.10 Muharrem 536/M.15 Ağustos 1141 tarihinde Câm şehrinde vefat etmiştir.

Yumuşak ve güler yüzü ile halkı aşk ve müsamahaya davet eden Ahmed-i Câmî, mensur eserlerinde zühd ve takvaya önem vermiş, şiirlerinde daha çok sevgiden bahsetmiş ve âşıkane manzumeler kaleme almıştır (Uludağ 1993d: 99-100).

Mutasavvıfın adında bulunan *Câm* kelimesi tevriye, tenasüp, iham-ı tenasüp ve cinas gibi edebî sanatlar çerçevesinde ele alınır. Karamanlı Aynî, kendisinin Ahmed-i Câm'ın müridi olduğunu söyler. Ahmedî, mutasavvıfın gençlik yıllarında kadehi elinden düşürmemesi hadisesine telmihte bulunur:

Lebün sahbâsıla mest oldı cânım

Mürîdem şeyhüm oldı *Ahmed-i Câm*

Karamanlı Aynî G 330/3

Eger sûfî ola *Şeyh Ahmed-i Câm*

Elünden koma sen bir lahza câmı

Ahmedî G 654/5

9. Feridüddin Attar

İranlı ünlü bir şair ve mutasavvıf olan Feridüddin Attar (ö.H.618/M.1221), Horasan Selçuklularının son zamanlarında H.537-540/M.1142-1145 yılları arasında Nîşâbur'da dünyaya gelmiştir. Eczacılık ve tıp alanında meşgul olduğu için *Attar* lakabını almış ve bu lakapla meşhur olmuştur. Attar, kendisini tasavvufa verdikten sonra Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkistan'a seyahatlerde bulunmuş; bu seyahatlerden sonra Nîşâbur'a dönerek hayatının sonuna kadar burada inzivada kalmıştır.

Akıcı ve sade bir dille kaleme aldığı eserlerinin hemen hepsini tasavvufî konuları açıklamak için yazmıştır. Büyük bir başarı gösterdiği gazellerinde tasavvuf zevkini, özellikle vahdet-i vücûd telakkisini, İlâhî yolculuk için gerekli kabul ettiği aşkı ve âşıklığı dile getirmiştir. Eserlerinden bazılarının adları şöyledir: *İlâhînâme*, *Esrârname*, *Mantıku't-Tayr*, *Divan* ve *Tezkiretül-evliyâ* (Şahinoğlu 1991: 95-98).

Attar, *Mantıku't-Tayr* eseri ile birlikte anılır. Sabâ rüzgarı ile gül kokusunun adetâ bülbülü ötmeye tahrik ettiği söylenen beyitte, Attar'ın da kuşlara kuş dilini (*Mantıku't-Tayr* eserini) okuttuğu ifade edilir. *Mantıku't-Tayr*, eserin adı ve kuş dili anlamlarında tevriyeli kullanılmıştır: (Ahmed Paşa K 10/5; Ahmedî G 559/9, G 663/8)

Söyledür bülbülü bûy-ı gül ile bâd-ı sabâ

Mantıku't-Tayr okıdur kuşlara san kim *Attâr*

Mesîhî K 8/7

10. Emir Sultan

Asıl adı Şemseddin Muhammed olan Emir Sultan, Buhara'da H.770/1368-69 tarihinde doğdu. Çocukluk yılları hakkında yeterli bilgi bulunmayan mutasavvıf, hacca gitmek üzere Buhara'dan ayrıldı. Birkaç yıl Medine'de kaldıktan sonra Bağdat'a, ardından Anadolu'ya geçti. Karaman, Niğde, Kütahya ve İnegöl yoluyla Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya gitti. Bursa'da şöhreti kısa zamanda yayılan Emir Sultan, ulema ve meşâyih arasında itibar

görmeye başladı. II. Murad tarafından 1422’de yapılan İstanbul kuşatmasına Emir Sultan da katıldı. Bursa’da H.833/M.1429 tarihinde vefat etti.

Mensup olduğu tarikat konusunda çeşitli bilgiler verilen Emir Sultan’ın, ömrünü zühd ve takva içinde geçirdiği rivayet edilir. Şöhreti Bursa’dan sonra Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda da yayıldı. Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad’ın Emir Sultan’a saygı gösterdikleri, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşanıp duasını aldıkları belirtilir. Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat katılan mutasavvıfın, müridlerini de gazaya teşvik ettiği anlatılır (Algül 1995: 146-148).

Emir Sultan hakkında, Ahmed Paşa divanında “Der-medh-i Hazret-i Emir Seyyid Sultan” başlığı altında tercî-i bent nazım şekliyle yazılmış medhiye mahiyetinde bir manzume yer almaktadır. Manzumenin tamamında mutasavvıfın sahip olduğu manevî üstünlük ve yüceliği işlenir (Tolasa 2001: 82-83).

Beş bentten meydana gelen şiirin aşağıdaki vasıta beytinde, Emir Sultan’ın vilâyet âleminin sultanı olduğu gibi, Anadolu ülkesine Allah’ın rahmetinin eseri olarak gönderildiği söylenir:

İy âlem-i vilâyete sultân olan *Emir*

Vey milk-i Rûma rahmet-i Rahmân olan *Emir*

Ahmed Paşa Trc 6/II/19

Ulu bir derya olarak nitelenen mutasavvıfın asıl memleketi olan Buhara’dan, Anadolu’ya gelişine işaret edilir:

Ne akdı *Rûma* bir *ulu deryâ* senün gibi

Ne âleme getirdi *Buharâ* senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/1

Emir Sultan’ın, Hz. Peygamberin soyundan geldiği söylenir:

Âl-i Muhammed'e salavâtı çok eyle kim

Biri *Emir* efendidir âl-i Muhammed'ün

Ahmed Paşa Trc 6/II/18

Sultân-ı enbiyâya bu gün hayr-ı âlsin

A'nâk-ı evliyâya basarsan n'ola kadem

Ahmed Paşa Trc 6/II/5

Bu zamana kadar bir çok evliyâ geldiği halde, onun gibi cedit olan Hz. Peygamberin şeriatını hayata tatbik eden kimse olmamıştır:

Çok evliyâ bu tahta kadem basdılar veli

Kim kıldı şer'-i ceditini icrâ senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/5

Hallâc'ın eğer Emir Sultan gibi âlim bir mürşidi olsaydı, ene'l-Hak sırrını ifşâ etmeyecekti:

Fâş eylemezdi sırrın ene'l-Hak rumûzınun

Mansûra irse mürşid-i dâna senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/7

Ahmed Paşa, bir çok devlet büyüğüne kaside yazarak onları övmesine rağmen, Emir Sultan'ı medih konusunda şairlik kudretinin âciz kaldığını dile getirir:

Çok şehirler ögmüşüm dahi bir kimse tab'ımı

Medhinde âciz itmedi şâhâ senün gibi

Ahmed Paşa Trc 6/IV/10

Şeyhten dua, himmet ve manevî yardım beklenir: (Ahmed Paşa Trc 6/V/5, Trc 6/V/7, Trc 6/V/8, Trc 6/V/10)

Uş kâse-i niyâz ile geldim kapına kim

Deryûze-i nevâl-i atân eyleyem senün

Ahmed Paşa Trc 6/V/4

11. Hacı Bayram-ı Velî

Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir Türk mutasavvıfı tarafından kurulmuş ilk tarîkat olan Bayramiyye'nin pîri Hacı Bayram-ı Velî (ö.H.833/M.1430), 14. yy.ın ilk yarısında Ankara'da doğmuştur. Doğum tarihi, ailesi ve hayatının diğer safhaları hakkında bilgi yoktur. Ankara'da tekve ve zâviye inşa etmeyerek çiftçilikle uğraşmıştır. İnsanları etkileyen manevî şahsiyeti sayesinde çevresine çok sayıda derviş toplanmıştır. Tarîkatı, Ankara ve çevresinde büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Dervişleri de vergiden muaf tutulmuştur. Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmet ve II. Murad devirlerini idrak eden ve kurduğu tarîkatla Anadolu'nun manevî yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan mutasavvıf, doğduğu şehirde vefat etmiştir.

Bütün tasavvufî neşveleri temsil eden ve bir *insan-ı kâmil* olan Hacı Bayram-ı Velî, melâmet neşvesini Anadolu'ya getiren mürşidi Somuncu Baba gibi tekve ve vakıf kurmamış, vakıf gelirleriyle geçinmemiştir. Tarîkatlarda çok yaygın olan bu iki müesseseye rağbet etmemesi onun melâmet neşvesine sahip biri olduğunu gösterir. Arapça ve Farsça bilen Hacı Bayram'ın, yüksek bir ilim ve irfan meclisi olan sohbetlerinin çok tesirli olduğu nakledilir (Azamat 1996: 442-447; Cebecioğlu 2002: 38-139).

Karamanlı Aynî, müridi olduğunu söylediği Şeyh Müştâk'ın Hacı Bayram Velî'nin soyundan geldiğini ifade eder (Mermer 1997: 16): (Karamanlı Aynî Mrb 53/6)

Güzelsin *Hacı Bayram'un* soyundan

Güzellik gözlerine oldu itlâk

Karamanlı Aynî G 277/5

12. Şeyh Müştâk

Karamanlı Aynî, divanında Şeyh Müştâk adlı birine intisap ettiğini söylemektedir. Aynî, Hacı Bayram Velî'nin müridlerinden olduğu söylenen, ancak hayatı hakkında bilgi bulunamayan Şeyh Müştâk hakkında, dört beyit (G 277/1, G 277/5, G 276/1, G 278/1) ile yedi bentlik bir murabba (53. şiir) kaleme almıştır (Mermer 1997: 15-16). Şeyh'in manevi yüceliği ve üstünlüğü soyut kelimelerle anlatılır:

Kâküli anberlerün âlemde müşgîn Mûsa'sın
 İsa-demsin sendedür nûr-ı tecellî Mûsa'sın
 Hacı Bayram'un cihânda nakdisin meh-rûsisin
 Ben mürîd oldum sana iy *şeyh Müştâk'um* benüm
 Karamanlı Aynî Mrb 53/6

13. Şeyh Tâcüddin

Tâcüddin İbrahim Karamânî (ö.H.872/M.1467), aslen Manavgatlı olup Yahşî Fakih diye bilinen bir zâtın oğludur. Eğirdir'de Pîrî Halîfe Hamîdî'nin yanında zâhir ilimleri tahsil etmiş, daha sonra Konya'ya gelerek Abdülatîf Kudsî'nin zikir halkasına dahil olmuştur. Bir müddet Konya'da kaldıktan sonra Kudsî ile birlikte Bursa'ya gidip, burada seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Kudsî'nin 1452'de vefatı üzerine makâmına oturmuştur. Şeyhin kabri yanında yapılan bir zâviyede vefatına kadar irşad faaliyetinde bulunmuştur (Öngören, 2003: 95-99).

Ahmed Paşa, Şeyh Tâcüddin hakkında medhiye mahiyetinde 15 beyitlik bir kaside yazmıştır.⁷¹ Kasidede Şeyh Tâcüddin'in sahip olduğu manevî değerler ve üstün vasıflar, övgü dolu sözlerle anlatılmıştır. Genceli Nizâmî'nin (ö.M.1204) ünlü mesnevisi *Mahzenü'l-Esrâr'a* da işaret edilen kasidenin matla beyti şöyledir.

Emîn-i mahzen-i esrâr *Şeyh Tâcüddîn*

⁷¹ Reşat Öngören (2003: 97, 150), *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler* adlı eserinde, Ahmed Paşa'nın Zeynîlik tarikatına intisap ettiğini, önce Şeyh Tâcüddin'e daha sonra da Şeyh Vefâ'ya mürid olduğunu söylemektedir.

Bahâr-ı ravza-i envâr *Şeyh Tâcüddîn*

Ahmed Paşa K 10/1

14. Şeyh Vefâ

Şeyh Vefâ diye meşhur olan Muslihuddin Mustafa, Konya’da doğmuştur. Kaynaklarda adı Ebulvefâ, İbnülfefâ/İbn Vefâ yahut Vefâzâde gibi değişik şekillerde de anılmakla birlikte, Ahmed Paşa divanında Vefâ ve Vefâzâde şekillerinde geçmektedir. Zâhir ilimlerini Konya’da yahut gençliğinde babasıyla birlikte gittiği Osmanlı’nın o dönemdeki başkenti Edirne’de tahsil ettiği belirtilmektedir.

Edirne’de Debbağlar İmamı diye meşhur olan Muslihuddin Halîfe’ye intisap etmek sûretiyle tasavvuf yoluna girmiştir. Daha sonra Abdülatîf Kudsi’ye intisap etmiştir. İrşad için icâzet aldıktan sonra ilk olarak o tarihte Karamanoğulları’nın idaresinde bulunan memleketi Konya’da faaliyet göstermiştir. Karamanoğlu İbrahim Bey, Şeyh Vefâ için Meram’da bir cami ve hankah yaptırmıştır. Şeyh Vefâ daha sonra Konya’dan İstanbul’a gitmiştir. İstanbul’da da Fâtih Sultan Mehmet’in büyük yardım ve desteğini görmüştür. Padişah onun için, daha sonra adına nisbetle Vefâ diye anılacak olan semtte bir câmî ve çifte hamam yaptırmıştır. Mutasavvuf H.896/M.1491 tarihinde vefat etmiş ve caminin hazîresine defnedilmiştir.

Kaynaklarda Şeyh Vefâ’nın zâhirî ilimlerde mâhir, astronomiye vâkıf, mûsikîyi iyi bilen, *vefk* yazmakla tanınmış; Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şiirler yazan önemli bir mürşid-i kâmil olduğu; halveti sohbe tercih edip ancak belli vakitlerde dışarı çıktığı; sert görünmesine rağmen çok alçak gönüllü ve hoşsohbet olduğu belirtilmektedir (Öngören, 2003: 130-154).

Ahmed Paşa’nın divanında, Şeyh Vefâ ile ilgili medhiye mahiyetinde iki tane kaside nazım şekliyle yazılan manzume bulunmaktadır. Birincisi *dervişlerin* redifli, “Der-Medh-i Şeyh Vefâ Aleyhi’r-rahme” başlığını taşımakta olup 14 beyittir. İkincisi ise “Der-Medh-i Şeyh Vefâ-zâde Aleyhi’r-rahme” başlığı altında 13 beyitten meydana gelmektedir (Tolasa 2001: 82-83).

Şair, Şeyh Vefâ'dan himmet bekler. Eğer himmet etmezse, dervişleri övücü güzel sözler söylemenin mümkün olmadığını belirtir. İkinci beyitte dertlere deva, yaralara merhem olarak nitelediği şeyhin, kendi derdine de deva olmasını talep eder:

Himmet-i Şeyh Vefâ'dan meded irmezse dirîğ

Ahmed'ün haddi degül midhati dervîşlerün

Ahmed Paşa K 7/12

Devâsın derdüme zahmuma merhem

Buyursan n'ola derdimün devâsın

Ahmed Paşa K 9/9

B. Tasavvufî Tipler

1. Pîr

Farsça bir sözcük olan pîr, yaşlı kişi, ihtiyar anlamındadır. Bir tarîkatın kurucusu olan kişiye de pîr denir. Arapçadaki şeyh kelimesine karşılık gelir. Pîr, Hak yola sülûk eden müridlere, tehlikeli ve korkulu yerleri bildiğinden dolayı, onlara faydalanacağı veya zarar göreceği şeyleri gösterir; himmetiyle, onları terbiye ve idare eder (Pakalın 1993: II/776; Yazıcı 1997b: 558-559; Gölpınarlı 1977: 273; Uludağ 1996: 420-421).

Pîrler, hankahlarda yaşarlar. Müridlerine *tevbe* gibi dini ve tasavvufî konularda nasihatte bulunurlar. Bir pîr tarafından öğüt verildiği anlaşılan Mesîhî, bu sözü kendisine söz/laf atmak olarak algılayıp, bunu Hakk'ı zikretmemesinin sebebi olarak gösterir: (Necâtî G 36/4)

Tevbe it dir bana *pîr-i hânkâh*

Işk ile tevbe nedür seng ü sebû

Ahmedî G 539/8

Zikre varmadugum Mesîhi bu kim

Söz atar *pîr-i hânkâh* bana

Mesîhî G 8/5

Pîrlar, kendi elleri ile müridlerine iradet hırkasını giydirebilirler:

Ben irâdet hırkasın ol *pîr* elinden geymişem

Kim anun âşıkları hîç kimseden âr eylemez

Ahmed-i Dâî G 185/5

Cezbe halinde olan Abdal dervişinin, pîrin hizmetinde bulunamayacağı ifade edilir:

Ehl-i ışk oldı Necâtî olımaz akla mutî'

Hîç meczûb olan Abdâl ide mi hıdmet-i *pîr*

Necâtî G 200/8

Kendini tanımayan ve hakîkatı idrak edemeyen kişi, pîrin sözünden de bir şey anlamaz:

Kim ki bilmez özini bilmeye *pîrlar* sözünü

Ol ne bilsün yine bir tayyib ü murdâr nedür

Nesîmî G 102/15

Şeyhî, pîrin mavi hırka giyerek gece gündüz semâ etmesi ile gökyüzü arasında sanatkarâne bir benzerlik kurar:

Kebûd-hırka bu *pîr-i sipihre* eyle nazar

Ki çerh urur dün ü gün bî-semâ' u bî-kavvâl

Şeyhî K 3/24

2. Şeyh

Tarîkatlarda kendisine uyulan, tâlibleri irşad etmek ehliyet ve liyakatine sahip olan kâmil kişiye şeyh adı verilir. Şeriat, tarîkat ve hakîkat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan bir kimse olan şeyh, müntesiplerini bir annenin çocuğunu terbiye edip yetiştirmesi gibi eğitir. Onların kalplerindeki manevî hastalıkları tedavi eder. Allah'ı kullarına, kullarını da hem Allah'a hem de birbirine sevdirebilir (Kâşânî 2004: 319; Pakalın 1993: III/346-347; Gölpınarlı 1977: 317; İz 1997: 162-163; Uludağ 1996: 496-497).

Hamdullah Hamdî, *şeyhün* redifli yedi beyitlik bir gazel kaleme almıştır. Bu gazelde şeyhin sahip olduğu manevî mertebeler ve meziyetler, soyut tarzda ifade edilir. Şeyhin cemâli Hakk'ın aynası, hayali çok değerli bir inci gibidir. Sözleri, paslı kalpleri eritip inceltir, saf altın gibi pâk eder. Hasta gönüller ona kavuşmakla şifa bulur:

Âyîne-i Hudâ'dur Hakk'a cemâli *şeyhün*

Dürr-i girân-bahâdur cümle hayâli *şeyhün*

Hamdullah Hamdî G 105/1

Kalbün aceb mi hâlis zer gibi olur ise

Çünkü eritdi anı pâk itdi kâli *şeyhün*

Hamdullah Hamdî G 105/6

Hamdî fakîri fûrkat dil-haste itmiş idi

Şükr olsun uş safâlar virür visâli *şeyhün*

Hamdullah Hamdî G 105/7

Şeyh, kişileştirilerek içteki sırları söyleyen, yeşil asâlı ve siyah sarıklı bir benefşe gibi hayal edilir: (Karamanlı Aynî K 4/10)

Bir *şeyh* mi yâ sebz asâlu kara başlu

Söyler bu zamîrümdeki esrârı benefşe

Cafer Çelebî K 17/61

Hankahlarda yaşayan şeyhlerin, kimi zaman riyakâr davranışlar sergiledikleri söylenir: (Karamanlı Aynî G 481/2; Necâtî G 92/6)

Var hânkâhı bekle riyâyıla sen ey şeyh
Sâbit-kademüz sâkin-i mey-hânelerüz biz
Mihri Hatun G 63/3

Şeyhler köşelerinde oturarak zikir halkasını idare ederler:

Halka-i zikr içre dil-dârı görüp
Kûşesinden şeyh ider yâ sabûr
Mesîhî G 46/3

Tarîkat şeyhlerine, velîlere ve dervişlere şâh yahut sultan gibi ünvanlar da verilmiştir (Uludağ 1996: 479, 483). Veysel Karenî şâh ünvanıyla anılır. Derviş ile sultan aynı anlamda kullanılır: (Nesîmî G 388/7)

Şâh Üveys-i sânisin Şeyhî kemâlin vafına
Gerçi degül Pârisî Türkî dilin Selmânıdır
Şeyhî K 9/44

Sen hâce-i dehrem deyü fahr itme fakîr ol
Dervîş olamazsın yürü *sultân* olamazsın
Nesîmî G 342/2

3. Mürşid

İrşad eden, doğru yolu gösteren demektir. Mürşid sırât-ı müstakîmi/doğru yolu gösteren, dalâletten/sapıklıktan Hak yola ileten kişi mânâsındadır. Mürşidlere, seccade-nişîn, post-nişîn veya genel olarak şeyh de denir. İlk ikisi şeyhlerin oturdukları şeylere nisbetle kullanılır; mürşid ise görülen vazife itibariyle verilmiş bir unvandır. Tarîkat pîri anlamında da

mürşid kullanılır (Pakalın 1993: II/624; Uludağ 1996: 388; Cebecioğlu 1997: 527).

Gerçek mürşid Hz. Muhammed'dir. Diğerleri ise onun manevî mirasını elde etmeyi başarmış kişilerdir. Kur'ân-ı Kerîm (Nesîmî G 95/5), şariat (Nesîmî G 20/2) ve Muhammed'in mürşid olarak yeterli olduğu ifade edilir:

Mürşid gerek ise yeter âsâr-ı Muhammed

Kim arşa vü ferşe irişür şer'i livâsı

Şeyhî K 6/25

Mürşid, gönül kavramı için müşebbehünbih olarak tasavvur edilir (Tolasa 2001: 69-70). Hırka ve asâ ile birlikte tenasüp içinde yer alır: (Cafer Çelebî K 25/17)

Dil *mürşidine* hayâl-i zülfün

Hem hırka vü hem asâdur ey dost

Ahmed Paşa G 19/4

Bir mürşidin hakiki aşktan nasibi olmalı ve akıldan noksan olmamalıdır:

Yohdur nasîbi ışk-ı hakîkîden iy gönül

Şol sâlikin ki *mürşidi* nâkıs-ukûl ola

Nesîmî G 391/7

4. Kutub-Gavs

Her zamanda Allah'ın bakışının yöneldiği, dünyada manevî tasarruf sahibi ve velîler zümresinin başkanı olan kişiye kutb/kutub; kutubların kutbuna ise kutbu'l-aktâb/kutb-ı aktâb adı verilir. Bütün kutublar, kutbu'l-aktâbın emri altında hareket ederler. Her zamanın sahibi olan kutba kutb-ı zamân; her biri bir yönde bulunan dört kutba evtâd; kendisine sığınılan ve manevî yardım istenilen kutba da gavs denilmiştir (Sevim 1997: 65; Keklik 1990: 440-442; Kâşânî 2004: 456; Pakalın 1993: II/330-332; Gölpınarlı 1977: 213; Ateş 2002: 498; Uludağ 1996: 201, 326; Ocak 2002: 104).

Kutub, gavs, evtâd, kutb-ı aktâb ve kutb-ı zaman gibi tasavvufî tiplere divanlarda rastlanır. Bunlar dünyanın manevî direkleri gibidir. Sultan II. Bâyezîd'in zamanının kutbu olduğu ifade edilir: (Cafer Çelebî K 6/33)

Evtâd u *gavs u kutb* u cihât-ı cihânı ben

Dil haymesine mîh u sûtûn u tînâb idem

Karamanlı Aynî G 324/3

Mekteb-i devlette almış rûh-ı Kudsîden sebak

Ma'rifet dersinde söz kor *kutb-ı aktâb* üstine

Ahmed Paşa K 16/24

Zill-ı ilâh u *kutb-ı zamân* Şâh Bâyezîd

Dârâ-yı rûzgâr u Süleymân-ı ins ü cân

Mesîhî K 2/20

5. Velî

Velî kelimesi dost, sahip, hüküm sahibi, yakın, seven, yâr, ermiş, çok samimi ve sadık, yardım edici gibi bir çok anlamı ifade etmektedir. Allah'a manevî yakınlık sağlayan, onun dostluğunu ve sevgisini kazanan erenlere velî adı verilir. Velî, Allah'a yakın olan, hayatını onun dostluğuna tahsis eden ve devamlı onunla meşgul kimsedir. Allah'ta fani olmuş ve onun sevgisiyle kendinden geçmiştir. Zâhirî ve şer'î âdâba saygılı olup bunları titizlikle uygular. Hak tarafından mahfûz yani günaha düşmekten değilse bile düştüğü günahta ısrar etmekten korunur, yardım edilir. Kendisinde zuhûr eden kerametleri göstermekten çekinir. Velî olduğunu bilmesi gerekmez. Velî kelimesinin çoğulu evliyâdır (Kuşeyrî 1999: 347-351; Hücvirî 1996: 326-335; Necmüddin Kübra 1996: 153-55; Ceylan 2000: 285-288; Affî 1999: 249-260; Selvi 1997: 70; Gölpınarlı 1977: 349; Uludağ 1996: 564-65; Cebecioğlu 1997: 754. Velî hakkında kapsamlı bilgi için Bkz. Ocak 1997a: 1-26).

“*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” hakikatını yakîn derecesinde anlayan, Hak tarafından mahfûz olunan, o makâmlara erişen kişi velîdir:

Nefsüni bilendür ki yakîn Rabb’ini bildi
Hak’dan bu makâmâta iren bil ki *velîdür*
Nesîmî G 108/2

Velîlerin duasının Allah katında makbul olduğu inancından dolayı (Necmüddin Kübra 1996: 154) şair, evliyânın elini eteğini tutmaktan söz eder:

Eteğin elini dutduğum *evliyâların*
Gerek ki irişeyidi bana du’âsı kanı
Kadı Burhaneddin G 149/5

Bir beldeyi yahut şehri öldükten sonra da manen koruduğuna inanılan velînin makâmından (Uludağ 1996: 222, 566) bahsedilir:

Tâ haşr olunca *hâb-geh-i evliyâ* gibi
Kabri du’â kabûl olıcak bir makâm ola
Cafer Çelebî Trc 31/V/7

Yüz yirmi dört bin peygamber olduğu inacına yer verilen şu beyitte, velîlerin sınırsız, hesaba gelmeyecek sayıda olduğu söylenir.

Bî-hadd u bî-hesâb olan ol *evliyâ* için
Yüz bin yigirmi dört bin olan enbiyâ hakı
Karamanlı Aynî Trk 43/7/6

Velîlerin yol göstericisi, baş tacı, maksûdu ve canı Hz. Peygamberdir:

Sâhib-i Mi’râc sadr-ı kâ’inât
Reh-nümâ-yı evliyâ vü asfiyâ
Çâkerî K 1/8

Mi'râc-ı nebiyâdur bir pâye izzetinden
Ser-tâc-ı evliyâdur na'leyn-i pâ-yı Ahmed
 Hamdullah Hamdî Trc 31/1/4

Yâ Rab ne resme medh idem anı ki fazl ile
 Mahmûd-ı enbiyâdur u *maksûd-ı evliyâ*
 Hamdullah Hamdî K 3/4

Hem ma'den-i sahâsun u hem menba-ı kerem
 Hem hân-ı asfiyâsın u hem *cân-ı evliyâ*
 Cemâlî K 3/9

Mazhar olduğu cezbe sonucu sülûk etmeden Hakk'a eren velîye meczûb adı verilir. Akklı baştan alan cezbe sırasında meczûb kendinden geçer, masivayı unuttur ve Hakk'a erişir. Bu vaziyette bulunan bir meczûb, dinî yükümlülükleri yerine getirecek aklî dengeye de tam anlamıyla sahip değildir (Gölpınarlı 1977: 71; Uludağ 2003: 285). Meczûb olan abdal, pîre hizmet edemeyecek durumdadır:

Ehl-i ışk oldı Necâtî olımaz akla mutî'
 Hîç *mezcûb* olan Abdâl ide mi hıdmet-i pîr
 Necâtî G 200/8

Allah'ın dostluğunu kazanmış, insanlara rehberlik yapabilecek faziletli, fedakâr ve cömert velîlere erenler denir (Gölpınarlı 1977: 118; Uludağ 1995b: 294-295). Erenler, bu dünyaya nazar etmez, bakmaz ve değer vermezler:

Erenler bu dünyâya kılmaz nazar
 Bunda akli var gişi kılmaz karâr
 Bu dünyâ kölg e durur kovar kaçsan
 Bir gişi ki kaç ar andan ol kovar

Kadı Burhaneddin T 1418

Dünya, erenlerin manevî hükümlerini devam ettirdikleri bir alan, bir meydandır: (Şeyhî Trc 5/III/6; Kadı Burhaneddin T 1432)

Niçe ki gögde güneş seyrânıdır
 Bu cihân *erenlerün* meydânıdır
 Yi vü yidürgil al u bağışlagıl
 Her zamân bir yigidün devrânıdır

Kadı Burhaneddin T 1424

Erenler yolunda çalışılmalı, onların yolundan giderek hayırlı bir halef olunmalıdır:

Düriş *erenler* yolına tâ olasın hayrû'l-halef
 Özge kemâle tâlib ol mâl üstine ke f geçme ke f

Necâtî G 268/1

Gözle görünmeyen, sayıları ve görevleri farklı velîler topluluğu demek olan gayb erenleri/ricâlü'l-gayb, kendilerinden geçip yahut kendilerini kaybedip her yerde Hakk'ı ararlar:

Kendülerini yavu kılup *gayb erenleri*
 Âlem içinde seni ararlar bucak bucak

Mesîhî G 126/5

Tasavvufî terminolojide, ricâlü'l-gayb veya gayb erenlerinden 40 velîye ad olan kırklar (Gölpınarlı 1977: 200-202; Uludağ 1996: 314; Cebecioğlu 1997: 450), Hz. Peygamberin aşkına, üzüm şerbetini içmişlerdir:

Hâdim-i fakr oldı Ahmed ezdi engûr şerbetin

Kırklar nûş itdi anı Mustafâ'nın ışıķına

Nesîmî G 388/6

6. Ârif

Sözlükte bilen, tanıyan, vâkıf ve aşına olan gibi anlamlara gelen ârif, tasavvufta Allah'ın kendi zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşahade ettirdiği kimsedir. Ârîfin bilgisine, haline marifet denir. Ârif hayır ve nimeti cemâl, şer ve musibeti celâl sıfatının tecellîsi bildiğinden, Allah'ın lutfunu da kahrını da hoş görür. Bâtılı sevmekten kurtulduğu için cömert, kendisini beşerin en aşağısı gördüğü için alçak gönüllü, zihni Hak ile meşgul olduğu için kinden uzaktır. İyiliği yayma ve kötülüğü engelleme konusunda daima hoşgörölü davranır. Müjdeler, korkutmaz. Kolaylaştırır, güçleştirmez. Ölüm korkusunu yenmiştir. Hiç bir karşılık beklemeden ibadet eder. Her şeyde Hakk'ı görür. Kendi varlığından fani, Hak ile bâkîdir. Yalnızca onunla meşguldür. Allah'la arasında perde yoktur; bundan dolayı İlâhî âlem ona ayan beyan görünür. Onunla bakar. Onun konuşan dili, gören gözüdür. Kendisi sustuğu halde diliyle Hakk'ın konuştuğu kimsedir. Marifette ulaşabildiği son mertebede hiçbir şey bilmez veya bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavrar (Serrâc 1996: 33-36; Uludağ 1991: 361-362; Uludağ 1996: 53; Ceylan 2000: 341).

Hakk'ın zâtının deniz sembolü ile anlatıldığı şu beyitte ârif, denizde canını gark eden kimse olarak tarif edilir. Bundan dolayı Hakk'ın sırrını en iyi bilen kişi ârifdir:

Bahr-ı zâtın sırrını *ârif* bilür sor ârife
 Kim bu sırrı ol bilür kim cânı gark-âbındadur
 Nesîmî G 141/9

Ezel sırrının âşikar olduğu, güneş gibi apaçık bir şekilde ortaya çıktığı bir anda, ârifin yerinde duramadığı ve kendinden geçerek coşkunun bir hal içinde olduğu anlatılır:

Sırr-ı ezel oldu âşkârâ
Ârif neçe eylesin müdârâ
 Nesîmî Mes 1/2

Ârif, iç içe geçmiş yaprakları ile âdeta bir mecmuayı andıran bir gülde, Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîlerini okuyup idrak eden kişidir. Yoksa binlerce cilt kitap okuyan kişi ârif değildir. Ârif olanlar, her gülün yüzünde İlâhî sevgilinin güzelliğini temaşa ederler.⁷²

Anlamayan hayâlini mecmû'a-i gülün
Ârif degüldür okusa yüz bin kitâblar
 Necâtî G 105/3

Mest olur murg-ı çemen gül yakalar çâk eyler
Ârif-i vahdet olanlar bunu idrâk eyler
 Necâtî G 180/1

⁷² Şu satırlar da şiirlerin anlamına katkıda bulunacak niteliktedir: “*Rabbin her yerde hazırdir. Onun güzelliğini görmek isteyen, Vasıfî'nin dediği gibi, bir kırmızı gülü eline alsın ve ona baksın, yeter.*” (Toprak 2004: 110).

Subh-ı devlet irdi gönlün gözini uyarıgör
 Mekteb-i ışk oldı gülşen dur oturma varıgör
Ârif ol her safha-i gülde cemâl-i yârı gör
 Bâğa gel kim taraf-ı gülşen hûbdur mergûbdur
 Necâtî Mrb 1/3

Ârife cennetten ziyâde sevgilinin dîdârı hoş gelir. Eğer sevgilinin cemâline kavuşmak ümidi olmasaydı ârif, cennet bahçelerini de istemezdi:

Gülşenden ise âşık dil-dâr hoş gelür
 Cennetden ise *ârife* dîdâr hoş gelür
 Necâtî G 166/1

Cinân gül-zârını neylerdi *ârif*
 Eger ümmîd-i dîdâr olmayaydı
 Necâtî G 582/6

Ebedî cennet ve içindeki tüm güzellikler ârife verilse bile, onun dünya ve ahirette tek isteği vardır: Sevgili. Zaten dünyaya gelişten maksat da onu tanımak, onun rızâsını kazanmak değil midir? Ârifler, sevgilinin huzurunda, onun katında kendilerini bulamayıp kaybederler:

Ârif gözetmeye iki âlemde gayrı yâr
 Ger arz ola na'îm-i ebed hûr u ayn ile
 Şeyhî G 160/4

Hâsıl dinen dünyâda bil tahsîl-i yâr itmek durur
Ârif katında bellüdür âlemde budur mâ-hasal
 Karamanlı Aynî G 316/5

Ârif oldur ki bulımaz yâr katında özini

İşk bir bâzârdur k'anda satılmaz özini

Kadı Burhaneddin G 99/1

Ârif bir sarrafa teşbih edilir. Elmas ve inci gibi değerli madenlerin kıymetini sarraf bilirse, her şeyin hakikatını da en iyi şekilde ârif bilebilir:

Gevherin uşta kıymetin sarrâf olan *ârif* bilür

Ol ki mubassır olmadı göre güher ne fâ'ide

Nesîmî G 360/3

Aşkın kıymetini ve âşığın sırlarını, nefsinin ve Hakk'ı bilen ârifler anlayabilir:

Ârif olanlar bilür ışk nedür kıymetin

Câhil olan bî-haber zâyî' ü ebter gerek

Ahmed-i Dâî G 191/6

Âşıkun esrârını Hakk'ı bilen *ârif* bilür

Âşinâ hâlün ne bilsün nefsünü bilmez garîb

Nesîmî G 17/6

Ârifin gönlü Hz. Peygamberin sevgisi ile doludur:

Ednâ habâbe iken deryâ-yı hikmet oldı

Ol *ârifün* ki gönli toldı hevâ-yı Ahmed

Hamdullah Hamdî M 31/1/5

Ârifin nazarında dünyanın zerre kadar dahi kıymeti yoktur. O, dünyanın gamı ile meşgul olmaz:

Ârif katında dünyenün mikdârı yohdur zerrece
 Mîzâna çek mikdârını gör kim ne bî-mikdâr imiş
 Nesîmî G 202/13

Dünyâ gamını ârif isen câna getürme
 Vîrâne sever bûmı gülistâne getürme
 Cafer Çelebî G 203/1

Ârif olanlar, insanlarda ayıp, hata, eksiklik ve kusur gibi hoş olmayan bir durumla karşılaştıklarında, onları kınamayıp gizlemeye çalışırlar. Câhiller ise gördükleri olumsuz bir davranış karşısında hemen ayıplarlar, kınarlar:

Görürse ayb u hâlel setr ü sed ider ârif
 Hased durur n'ola ger ta'n ider ise cühhâl
 Şeyhî K 3/58

Ârif terk ve tecerrüd ehli olarak tasavvur edilir (Çavuşoğlu 2001: 64):
 Mahv olur nakş-ı emel mânende-i nakş-ı mezâr
 Hâk-i pâ-y-i cânsitâna ârif isen sâde gel
 Necâtî G 344/5

Kalbin bir sırça saray olarak hayal edildiği şu beyitte, temiz olması halinde sultanın oraya teşrif edeceği söylenir. Ârifin kalbi billur gibi temiz olmakla beraber, yine de tozlanabileceği hatırlatılarak, dikkatli olması konusunda uyarı yapılır:

Egerçi sırça sarây olsa kalbün ey ârif
 Şeh ana girmez oturmaz silüp süpürme-yicek
 Necâtî Kt 53/2

Ârifler, sadece kendilerinin bildikleri İlâhî sırları, âşinâ olmayanlara özellikle de câhillere söylemezler:

Ârif anlar bu nağmenin remzin

Âşinâ olmayana vermez râz

Nesîmî Trc 1/1/3

Agzunı açubanı söyleme her câhile kim

Ârif olan kişi açmaz sanemâ kimseye râz

Karamanlı Nizâmî G 48/3

Ârifler âdeta beylik sürerler. Bu saltanatın kıymetini dünyadaki sultanlar dahi bilmez. Zira ârifin bu dünya ile bir bağı kalmamıştır. O, sultanlar sultanı olan Hakk'ı tanıma şerefine mazhar olmuştur: (Nesîmî G 195/2, G 213/3)

Dervîş oluban beglik iden ârifi bir gör

O! saltanatun kadrüni sultân dahi bilmez

Ahmed-i Dâî G 109/2

Benliğini yok etmiş ve Allah'la bekâ bulmuş kişi âriftir (Uludağ 1991: 362). Ârifler kendilerini Hakk'ın tasarrufuna bırakmışlardır. Vaktin çocuğu/ibnü'l-vakitt olarak anılırlar. Vakit bu vakit, dem bu demdir derler. Her vakitte yapılması gerekeni yaparlar. Geçmişe hayıflanmayı, gelecekte tasalanmayı bir tarafa bırakarak anı yaşarlar. Yarına kalan beladan korkmazlar. Zira, yarın çekilecek gamın bugün yararı yoktur:

Nakd-i vakti gözle Hamdî ârif ol

Assı kılmaz gussa-i ferdâ sana

Hamdullah Hamdî G 10/5

Eydünüz uşşâkı zâhid nâr ile korkutmasun

Ârif olan irteye kalan belâdan korkmaz

Necâtî G 225/2

Bu gün ferdâdan iy vâ'ız meni korkutma epsem dur

Ki korkusuzdur ol ârif ki imrûz oldu ferdâsı

Nesîmî G 407/10

Kârûn'un hazinesi gibi dünya servetine sahip olmasa da ârife himmet yeter: (Ahmed-i Dâî G 122/7)

Bâğ-ı cennet olmaz ise âşıkâ vuslat yiter

Genc-i Kârûn olmaz ise ârife himmet yiter

Ahmed-i Dâî G 163/1

Tasavvufta sohbetin büyük önemi vardır (Gölpınarlı 1977: 299). Âriflerin yaptıkları sohbetin, bir anının bin cana eşdeğer olduğu söylenir. Bundan dolayı, sabahlara kadar devam eden bu sohbetlere katılmalı ve geceler ihyâ edilmelidir. İhyâ kelimesi ile cinas yapılır. İhyâ kelimesinin tevriyeli kullanımı ile İmam Gazâlî'nin meşhur eseri İhyâ Ulûmi'd-dîn de çağrıştırılır. İhyâ'yı okumadan da sohbetlerin manevî tesiri ile hidayete erişilebileceği düşüncesi verilmek istenir:

Ârifün sohbetinün bir demi bin câna degir

Âşıkun her nefesi vuslat-ı cânâna degir

Ahmed-i Dâî G 293/1

Ârifün sohbetin ihyâ kıl otur subha degin

Tâ hidâyet bulasın okımadın İhyâ'dan

Ahmed-i Dâî G 244/2

“*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” hakîkatı ârif için kullanılır. Rabbini bilen ârif, kul iken sultan olur: (Nesîmî Trc 3/VI/5, G 25/18, G 170/2, G 26/14, G 23/4, G 168/10)

Nefsünü her kimse kim bildi vü Hakk'ı tanıdı

Ârif-i Rab oldu adı abd iken sultân olur

Nesîmî G 95/13

Âriflerin de ene'l-Hak dedikleri ifade edilerek Mansûr'la aynı inancı paylaştıkları düşüncesi verilir: (Nesîmî T 306, G 426/6)

İçer Mansûr olup *ârif* unutmuş dâr u ber-dârı

Ene'l-Hak şerbetin dutmuş elinde sâkinün pür-kâs

Karamanlı Aynî M 56/1/5

Men ol Mansûr'am iy *ârif* ki Hak'dan bulmuşam nusret

Ene'l-Hak söylerem niçün ki ömrüm pâ-y-dâr oldu

Nesîmî G 415/13

Âriflerin mekânı dergahın simgesi olan meyhanedir. Muhtesipler meyhanelere kilit vursalar dahi ârifler için dünyanın her köşesi meyhane gibidir. Bu mekânlar çok güzel ve çok yüce yerlerdir:

Muhtesib mey-hâneye mühr urdı ammâ bilmedi

Âlemün her gûşesi *âriflere* mey-hânedür

Hamdullah Hamdî G 54/4

Ârifin kûy-ı mugân oldu yeri

Âferîn ana zehî âlî-makâm

Nesîmî G 280/10

Âriflerin giydikleri elbiseler de konu edilir. Onlar süslü püslü, ipekli giysiler değil, abâ, nemed ve kepenek gibi değersiz olanları giyerler. Bu elbiseler onlar için atlas gibidir. Cehalet denizinde boğulan câhiller, âriflerin giydiği elbiseleri giymezler: (Karamanlı Aynî G 300/4; Mihrî Hatun G 79/7)

Atlası terk idüben *ârif* olan geydi nemed
Cehle müstağrak olup geymedi nâdân kepenek
Karamanlı Aynî G 300/2

Sözün mânâsını hemen anlayan ve uzatılmasından hoşlanmayan insanlar için kullanılan, “*Ârife bir harf yeter.*” sözüyle karşılaşılır:

Ârife bir harf besdür hîç tatvîl eyleme
Tâlî’ün yokdur güzellerden i Mihrî sözi kes
Mihrî Hatun G 67/7

Ârife bir harf besdür didiler ehl-i kemâl
Şeh çü ârifdür ne hâcet kim sözi tatvîl idem
Karamanlı Nizâmî K 7/48

Ârif anlar sözini muhtasar it
İy Nesîmî çü bî-girândur söz
Nesîmî G 179/16

Fazla bir şey istemeyen ve azla yetinen kişiler için söylenen, “*Ârife bir gül yeter.*” sözü beyitlere yansır:

Var iken yüzün güle meyl eylemez dil bülbüli
Ârife bir gül yeter lâzım degül tekrâr gül
Necâtî K 15/6

Pür olsa lâle-ruhlardan cihân başdan başa Ca'fer

Anun gayrına bakmazam *yiter çün ârife bir gül*

Cafer Çelebî G 118/5

Âriflerin birbirine yazdıkları mektuplarda nokta kullanmamalarının âdeta bir kural haline geldiği anlaşılmaktadır:

Gam degil bî-hâl olursa hüsnün evrâkında hat

Resmdür *âriflere* nâme yazarlar bî-nukât

Ahmed Paşa G 136/1

Hicri ilk iki asırda, dünyayı önemsememeyi gerçek dindarlık sayan zâhid ile çok ibadet ederek cenneti kazanmaya çalışan âbid en mükemmel dinî şahsiyet kabul ediliyordu. Tasavvufun gelişmesiyle birlikte gittikçe marifete daha çok önem verilerek zühd ve ibadet, marifete ulaşmanın vasıtaları kabul edilmeye başlandı. Bu yüzden ilk mutasavvıflar, en yüksek iman ve ahlak timsâli olarak gördükleri ârifi, âbid ve zâhiden üstün tutmuşlardır. Buna göre ârif, ötekilerin aksine olarak dünya ile birlikte ahiretten de yüz çevirmiştir; yani ârif, zâhid ve âbidin umduğu cennete, içindeki lezzetlere ve cehenneme önem vermez. Zâhidde korku ve hüzn, ârifte sevgi ve neşe hâkimdir. Ârif sadece Hakk'a âşıktır; rüyada bile ondan başkasını görmez. Zâhid dünyayı, ârif ise iki cihani terk etmiştir (Uludağ 1991: 361).⁷³

Divanlarda ârif ile zâhid mukayese edilerek ârifin üstün olduğu dile getirilmiştir. Zâhid, su üstünde yürüyerek gösterdiği keramet ile, âdeta etrafa tafrı satmaktadır. Ârifin yanında ise, bu durumun çöp kadar bile değeri yoktur:

⁷³

Ârif ile zâhid arasındaki farkı, şu satırlar da çok çarpıcı bir şekilde tasvir etmektedir: “Ârif ile zâhid arasında ne fark vardır? Ârif Allah’a bakar, zâhid ise kendi ameline. Zâhid: “Ben bilgeyim” der. Ama ârif kendini unutur: “Görelim Mevla neyer” der. O kendini unutmuş, hatta benliği kalmamış, Tanrı’da yok olmuştur. Ârif, Rabbi için, zâhid ise kendisi için çalışır.” (Hacı Bektaş Velî 2004: 31).

Zâhid su üzre yürüdügün satmagıl kim ol

Ârif katında mertebe-i hâr u has ola

Karamanlı Aynî G 24/6

Zâhid, âşıkları cehennem ateşi ile korkutmaya çalışır. *Ârifin* ise yarın endişesi yoktur:

Eydünüz uşşâkı *zâhid* nâr ile korkutmasun

Ârif olan irteye kalan belâdan korkmaz

Necâtî G 225/2

Ârif halvette Hak ile beraber iken, sufi daha vecd ile hallerde yol almaktadır: (Ahmed-i Dâî G 244/3)

Ârif vücûdı halvetini hâs ider Hak'a

Sûfî egerçi vecd ile hâlât içindedür

Ahmed-i Dâî G 301/3

7. Derviş

Muhtaç, yoksul, dilenci anlamındaki derviş bir tarîkata ve şeyhe bağlanan kişiye denir (Gölpınarlı 1977: 89). Tahsin Yazıcı (1994: 188-189), derviş ile ilgili derli toplu olarak şu bilgileri verir:

“Dervişlik bir riyâzet ve mücahede faaliyetiyle başlar. Sıkı bir perhize (imsak) girilen bu dönemde yeme, içme, konuşma ve uyuma en aza indirilir; ibadet, zikir ve tefekkür arttırılır; nefsin arzularına hâkim olmaya, ölçülü ve disiplinli yaşamaya, böylece rûhî bir erginlik ve manevî olgunluğa ulaşmaya çalışılır. Çile hırkasını giyen derviş istediği gibi hareket edemez, zorluklara dayanmak mecburiyetindedir. Dervişin muradına ermesi için sabırlı ve tahammüllü olması şarttır. Sünnîliğin kabul ettiği hakiki derviş yoksuldur. Bir hırka, bir lokma ile yetinir, kendi kendine yeterlidir. Miskinliğiyle övünür, ancak yoksulluğunu hiçbir zaman çıkar sağlamanın bir aracı olarak görmez. İbrahim b. Edhem gibi el emeği ve alın teriyle geçinir. Gönlü zengin, eli

açıktır. Zengin bile olsa servet gönlünde değil elindedir. Herkese yardım eder, uğradığı haksızlıklara tahammül gösterir, bütün insanları sever. Dövene karşı elsiz, sövene karşı dilsizdir. Yaratandan ötürü yaratılanı hoş görür. Yetmiş iki millete bir gözle bakar, günahkâr insanlardan yüz çevirmez, edepsizlerden bile edep öğrenmeyi bilir. Sa'dî'nin deyiimiyle derviş gönül ehlidir, Allah adamıdır. Çiğnendikçe daha iyi ürün veren toprağa benzer. Sevimli ve güler yüzlüdür, soğuk tabiatlı ve asık suratlı değildir. Herkesi anlamaya ve derdine deva bulmaya çalışır. Ermiş ve ergin bir insandır. Dervişin eli, gönlü ve bedeni boştur; elinde mal, gönlünde mal edinme arzusu bulunmaz; bedeniyle günaha girmez. Aslında dervişlik çok zor bir yoldur. Bu zorluk hakkıyla bilinseydi kimse dervişliğe talip olmazdı. Yunus Emre, "Sen derviş olamazsın" diye başlayan şiirinde bu hususu güzel bir şekilde dile getirmiştir. Bu tür fedakâr ve idealist dervişler, Anadolu ve Rumeli'nin fethinde ve İslamlaştırılmasında önemli hizmetler ifa etmişlerdir."

Ahmed Paşa'nın (7. ve 8. kaside), Cafer Çelebî'nin (3. kaside), Kadı Burhaneddin'in (905. gazel) ve Nesîmî'nin (158. gazel) derviş redifli manzumeler kaleme aldıklarını tespit ettik. Bu şiirlerde dervişler, manevî bakımdan sahip oldukları yücelik itibarıyla övülürler.

Dervişlerin manevî dereceleri arşdan çok yücedir (Ahmed Paşa K 7/1). Onlar, gönül aynalarını masiva pasından temizlemişlerdir (Ahmed Paşa K 7/11). Görünüşte maddî bir şeyleri yoktur ama manen dünyanın en zengin insanı gibi binlerce mücevhere sahiptirler (Karamanlı Aynî G 140/5). Ölmeden önce ölmek hakikatını gerçekleştirmişlerdir (Nesîmî G 158/6). Hakikat yolunda yürürler. Birlik âleminde vahdet şarabını içip cûş ederler (Nesîmî G 158/1, G 158/5). Hakk'a karşı varlık iddiasından vazgeçip, varlığını onun varlığında yok etmişlerdir (Nesîmî T 214). Hayret vadisinde yolunu şaşıranlar, dervişlerin şefkatini beklerler (Cafer Çelebî K 3/21). Dervişlerin sohbeti, kararan kalpleri saf altına çeviren kimyaya benzer. Dervişlerin değerini kimse bilemez. Onların her biri kıymet biçilemeyen nâdir bir incidir:

Umarum hâlis ola zer gibi bu kalb-i siyâh

Kîmyâdur bilürüm sohbeti *dervîşlerün*

Ahmed Paşa K 8/9

Bî-bahâ her biri bir gevher-i yek-dâne durur

Kimse bilmez ki nedür kıymeti *dervîşlerün*

Cafer Çelebî K 3/5

Tac ve tahta ihtiyaçları olmayan dervişler, gönüller dünyasının sultanıdır. Kimseden bir şey almadan, alını açık başları dik olarak padişahlar gibi yürürler. Sultan olmak isteyen fakir/derviş olmalıdır. Derviş olmayan, sultan da olamaz: (Nesîmî G 287/1, G 291/11, G 94/6, G 342/2)

Ahmed-i *dervîş* çün oldu gedâ-yı kûy-ı yâr

Âlemin sultânıdur bî-ihyâc-ı taht u tâc

Ahmed Paşa G 24/7

Dervîş olan kimesne hod almaz kimesneden

Yürür cihânda başı açık pâdişâ gibi

Necâtî G 602/7

İy ki sultân olmak istersen fakîr ol kim yakîn

Kim ki sultân oldu *dervîş* olmadı sultân degül

Nesîmî G 231/12

Dervişlerin duaları, ok gibi hedefini bulur (Karamanlı Aynî G 108/2) ve her zaman kabul olur. Bundan dolayı onların beddualarından çekinilmelidir:

İşigünde ko beni sana du'âlar ideyin
 Müstecâb olur du'âsı dâ'imâ *dervîşlerün*
 Necâtî G 292/3

İnende Adni-i dil-hastayı cevriye öldürme
 Begüm *dervîş* olanların hazer eyle du'âsından
 Adnî G 56/7

Dervîşlerin himmeti, kimya gibi toprağı altına çevirir; himmetinin câzibesi insanları Hak yoluna çeker; himmeti sonsuzluk arsasında çadır kurar: (Cafer Çelebî K 3/4; Ahmed Paşa K 7/12)

Himmet itse kara toprağı kızıl altun ider
 Kîmyâ oldu meger himmeti *dervîşlerün*
 Cafer Çelebî K 3/7

Kehrübâ gibi umaram ki beni Hak yolına
 Cezb ide câzibe-i himmeti *dervîşlerün*
 Cafer Çelebî K 3/18

Hâne-i hâk-i siyehden geçüben hayme kurar
 Lâ-mekân arsasına himmeti *dervîşlerün*
 Ahmed Paşa K 8/3

Her şeyi dış görünüşe bakarak değerlendiren zâhir ehli, dervîşlerin çektikleri zahmetleri keder ve elem gibi görürler. Onlar ise, görünüşte elem gibi görünen durumlardan bile büyük bir manevî lezzet alırlar: (Cafer Çelebî K 3/1)

Ehl-i zâhir gözine gerçi elem gibi gelür
Dil ü cân lezzetidür zahmeti *dervîşlerün*

Ahmed Paşa K 8/8

Dervişler hırka (Nesîmî G 158/4; Necâtî G 317/1), abâ (Cafer Çelebî K 28/23), kepenek (Karamanlı Aynî G 299/3; Cafer Çelebî G 98/4) ve kemer gibi eşyaları giyip kuşanırlar:

Ger dilersen ki ola şâh bu devlet ebedî
Eyle *dervîş* olana gâh geh ihsân kepenek

Karamanlı Aynî G 300/6

Bellerüne şer' menkûlini kıldılar kemer
Pes tarîkatda ki dil-hoş itdiler *dervîşler*

Nesîmî G 158/3

Dervîş, gönül için müşebbehünbih olarak kullanılır. Sevgilinin saçlarının hırkaya, çekilen gamın da lokmaya teşbih edilmesiyle gönül de dervîş olur. Tasavvufta hırsı ve bencilliği sınırlamak için söylenen “Dervîşe bir lokma, bir hırka yeter.” deyimine yer verilen beyitte kanaat öğütlenir (Gölpınarlı 1977: 60-61; Tolasa 2001: 324): (Ahmed Paşa G 6/7)

Dil zülf-i siyâhında gam yemege kânî'dür
Dervîşe hemân besdür bir lokma vü bir hırka

Ahmed Paşa Mf 4

Aşk-bâz (aşkla oynayan) olarak nitelenen dervîşin, göz yumup açıncaya kadar her tarafın la'l olması ve su üzerinde yürümesi kerameti de söz konusu edilir: (Cem Sultan G 170/2)

Dervîş-i ışk-bâza kerâmet degül mi kim

Bir göz yumup açınca olur her kenâr la'l

Ahmed Paşa K 12/15

Eşküm cihânı tutdı ben âb üzre yürürem

Dervîş-i ışk-bâza kerâmet hemîn ola

Ahmed Paşa G 6/3

Dervişler, bir ekmeğe dahi muhtaçtırlar (Mihri Hatun G 66/5). Cerre/dilenmeye çıkarlar (Necâti G 643/6). Öldükleri zaman kefen dahi bulunmaz (Necâti G 170/1). Allah rızâsı için ihtiyaçlarına çare bulunulmasını talep ederler (Nesîmî G 32/1). Lütuf ve ihsan isterler: (Mihri Hatun G 25/3; Karamanlı Aynî G 378/7)

Durmayup cevri itdigün sen lutf u ihsândur bana

Kesme ben *dervîşden* sen lutf idüp ihsânunı

Necâti G 570/4

Şairler, kimi zaman kendilerini de derviş olarak kabul ederler: (Nesîmî G 32/1; Necâti G 570/4, G 322/7)

Rahm kıl *dervîşüne* ey pâdişâh-ı hüsn kim

Pây-ı taht-ı saltanat dest-i du'â üstindedür

Necâti G 121/6

Çâkerî *dervîşüne* nezr eyle şâhâ vaslunı

Kim degül midür öninde âhı odından alem

Çâkerî G 79/5

Dervişlerin evlerinde misafir eksik olmaz. Fakat evde çok fazla yemek bulunmadığından, misafirlerin kanaate alışmaları gerekir:

Her gece eksik degül dilde belâ vü derd ü gam
 Sanma kim bu *hâne-i dervîş* mihmânsuz geçer
 Ahmed Paşa G 53/3

Kıl kanâ'at bir ciger biryânını ma'zûr tut
 Bir iki gün *hâne-i dervîşe* mihmânsın begüm
 Cem Sultan G 219/2

Belli bir yerde uzun süre kalmayan dervişler, çeşitli yerlerde yaşamlarını sürdürürler (Kadı Burhaneddin T 1392). Akşam olduğu zaman da rahat buldukları yerde yatarlar: (Karamanlı Aynî G 235/3)

Saçun irdügi yirdür cây-ı Aynî
 Yatur her yirde *dervîş* olsa ahşâm
 Karamanlı Aynî G 328/7

Dervişler, âsitânın eşiğine yüz sürüp öperler: (Karamanlı Aynî G 93/6; Şeyhî Trc 3/II/7; Necâtî G 450/4)

Yüz urup âsitânun öpdi hûrşîd
 Otağın içre *dervîşâne* girdi
 Necâtî G 569/3

Cân virürken yüz sür eşiginde kim *dervîş* olan
 Adniyâ gitse kapudan evvel öper âsitân
 Adnî G 24/7

8. Tâlib

İsteyen, talep eden anlamına gelen tâlib, tasavvufî tip olarak masivadan el çekip Hakk'ı isteyen demektir. Tarîkata girmek isteyeneye de tâlib adı verilir.

Tasavvuf yolunun ilk derecesidir. Daha sonra sırasıyla mürid, sâlik ve vâsıl gelir (Üzgör 1995: 271; Pakalın 1993: III/391; İz 1997: 175).

Hakk'ı isteyen tâlibin şehvetine düşkün olmaması, nefsî arzularına uymaması ve yalan söylememesi gibi özelliklerinden bahs edilir. İlâhî sevgiliye zahmet çekmeden, kolay bir şekilde erişilemeyeceği söylenerek, ilk basamakta tâlibe âdeta uyarı yapılır: (Karamanlı Aynî K 58/41)

Şehvet-perest kâzib olmaz mürîd ü *tâlib*

Anmaz murâdın ol kim yârın rızâsın ister

Şeyhî G 17/6

Gel iy Hak isteyen *tâlib* mukaddes vâdiyi tayy it

Ki zahmetsüz ele gelmez ne kim istersen iy dâna

Nesîmî G 9/4

9. Mürid

Mürid sözlükte irade eden, dileyen, isteyen anlamındadır. Bir şeyhe bağlanıp tarîkate giren kişiye mürid denir. Mürid, iradesi olmayan, iradesinden soyutlanan, Hakk'ın iradesi karşısında kendi iradesini hiçe sayan kimsedir. O, Hakk'ın muradından başkasını irade edemez. Mürid, tasavvuftaki dört derecenin ikincisidir. Dört derecenin birincisi tâlib, üçüncüsü sâlik ve dördüncüsü vâsıdır (Sevim 1997: 64; Pakalın 1993: II/622-623; Gölpınarlı 1977: 241).

Mürid, murad ve terk-i iradet kelime ve tamlamaları ile tenâsüp içinde ele alınır. Mürid olan iradesini terk etmelidir: (Ahmedî G 27/3, G 121/2, G 129/7, G 94/7, G 288/6, G 86/3)

Murâdun buysa ki olam berî dünyâ vü ukbâden

Mürîdem ben mürîd işi nedür terk-i irâdetdür

Ahmedî G 240/5

Mürîdde bulunması lazım gelen sıfatların başında sıdk/doğruluk gelir (Pakalın 1993: II/623):

İy pîr-i sâlik sıdk ile çünki *mürîd* olduk sana

İşkun sülûkın gel bize ol mürşid irşâd eylegil

Karamanlı Aynî G 308/2

Mürîd, iradesini yok ettiği şeyhi ile birlikte zikredilir. Karamanlı Aynî, Şeyh Müştâk'a mürid olduğunu söyler: (Karamanlı Aynî M 53/1/7, G 330/3; Ahmed Paşa K 10/12)

Mürîdem şeyhüm oldı Şeyh Müştâk

Güzellerden göz oldı ana ilhâk

Karamanlı Aynî G 277/1

Gönül aynası dünya zevklerinden paslanan bir mürîde, irşad fayda vermez:

Meşrebi âyînesi olsa mükedder zevkden

Avniyâ itmez *mürîde* fâide irşâdlar

Avnî G 21/7

Can için müşebbehünbih olarak tasavvur edilen şu beyitte, mürîdin büyük küçük, gizli açık bütün hata ve günahlarından tevbe etmesi gerektiği dile getirilir (Pakalın 1993: II/623; Tolasa 2001: 69-70):

Mürîd-i cân hatını gördi geçdi dünyâdan

Zihî sa'âdet anun k'itdi Hızrdan tevbe

Ahmed Paşa G 286/3

Pîr olan aşka mürid olmaktan bahs açılır. Aşka mürid olmayan, keşfte bulunamaz, keramet gösteremez ve menzillere erişemez: (Hamdullah Hamdî G 63/4; Kadı Burhaneddin G 756/3)

Zühd ü salâh u tevbenün erkânun ehl-i zerka sor

İşka *mürîd* olduk biz uş ışk-ı ebeddür pîrümüz

Nesîmî G 193/2

Cân virdüğüm irâdet ile işkdur murâd

Pîr-i tarîkat oldur ola işka ol *mürîd*

Ahmed-i Dâî G 58/2

Keşf ü kerâmât ile menzilet-i evliyâ

Bulmayısar her kim işka *mürîd* olmadı

Nesîmî G 417/7

10. Sâlik

Sâlik, sülûk eden, bir yola girip o yolda giden, yolcu ve bir tarîkata girmiş bulunan anlamındadır. Tasavvufî tip olarak makâmlarda ilmiyle değil, haliyle ilerleyen kimse demektir. Hal ile hareket eden sâlik bu halde iken, ayne'l-yakîn bilgiye sahip olur. Bu bilgi, onun sapıtmasına sebep olacak herhangi bir şüpheye kapılmasını engeller. Tasavvuf yolunda tâlib, mürid, sâlik, vâsıl olarak sıralanan dört derecenin üçüncüsü olarak gösterilir (Sevim 1997: 64; Pakalın 1993: III/103-104; İz 1997: 176).

Sâlik, âşık ve onun canı için müşebbehünbih olur. Daha çok seyr ü sülûkta karşılaşılan güçlükler, tereddütler, kazanılan manevî mertebeler sebebiyle söz konusu edilir. Âşığın sâlike benzetildiği beyitlerde çoğunlukla sevgilinin dudak unsuru da bulunur. Böylece dudak, âşığın yahut sâlikin ulaşmak istediği fenâ ve bekâ halinin de sembolü olarak kullanılmış olur (Tolasa 2001: 69-70): (Ahmed Paşa G 259/4; Ahmedî G 20/1; Karamanlı Aynî G 490/4)

Cân-ı âşık düşdi la'lin fikrine

Buldı *sâlik* sırr-ı gayba ittılâ'

Ahmed Paşa G 138/6

Çıkmış olduğu manevî yolculukta sâlik, çok değişik durumlarla karşılaşır. Kimi zaman yok oluş olan mahv, kimi zaman da yok oluşla gerçek varlığın bulunuşu olan isbat hali meydana gelir (Tolasa 2001: 324, 242):

Levh-i hüsnünde hatın geh mahv ü geh isbât olur
Benzer ol dil *sâlikinün* sûret-i a'mâlidür

Ahmed Paşa G 49/4

Tarîkat yolcusu olan sâlikin ilk menzili ibrettir:

Her ki ol *sâlik-i tarîkatdür*
Menzil-i evvel ana ibretdür

Hamdullah Hamdî G 66/1

Sâlik, Hakk'a vuslat için aşk yolunda sıdk ile yürümelidir: (Karamanlı Aynî G 308/2)

Niçün gitmezsın iy *sâlik* tarîk-i ıška sen togrı
Sülûk-ı menzil-i Hakda olur mı şâhrâh egri

Karamanlı Aynî G 456/4

Sıdk ile her kimse kim tutmadı ışkun yolun

Sâlik ü ârif degül şeyh u reşîd olmadı

Nesîmî G 417/3

Sâlike, ikiliğin perde olduğu ve hicâb olan benliğin aradan kaldırılması gerektiği söylenir: (Nesîmî G 206/7)

Dil-berün yolında iy *sâlik* ikilik perdedür
Menligün ref' olmayınca aradan gitmez hicâb

Nesîmî G 13/10

11. İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf tarihinin önemli konularından biri olan ve literatüre Muhyiddin Arâbî tarafından yerleştirilen insan-ı kâmil anlayışının, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlaki boyutları da bulunmaktadır. İnsan-ı kâmil, tasavvufta kısaca Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel şekilde kendisinde tecellî ettiği insan; âlemin yaratılışının ve varlığını sürdürmesinin sebebi, varlığı meydana getiren ve onu koruyan ilke; Hz. Muhammed'in nûru, hakikat-ı Muhammediyye ve gavs, kutup, hakiki mürşid anlamlarında kullanılır (Nesefî 1990: 13-18; El-Cilî 2002: 12-29; Aydın 2000: 330-331; Uludağ 1996: 269-270).

Tasavvufî anlayışta insan-ı kâmil, âlemin rûhu, âlem de insan-ı kâmilin sûreti olarak telakki edilmiştir (Uludağ 1996: 270). Aşağıdaki beyitte âlemin cisminin sade, insan-ı kâmilin ise inci tanesi olarak hayal edilmesi, bu anlayışın şiire yansması olarak kabul edilebilir:

Merhabâ *insân-ı kâmil* cânımın cânânesi

Âlemün cismi sade, sen misin dür-dânesi

Nesîmî G 424/1

İnsan-ı kâmilin, tasavvufta Allah'ın gözü (aynu'llâh) olarak tasavvur edilmesi ve her şeyi gören fakat kendini görmeyen insanın gözbebeğine benzetilmesi (Uludağ 1996: 270), göz ile insan-ı kâmil arasında kurulan ilginin sebebi olduğu söylenebilir:

Yaşı çoğ olsun aceb *insân-ı kâmindür* gözüm

Kim ezelden manzar-ı dil-ber ana manzûr idi

Hamdullah Hamdî G 178/2

12. Âşinâ-Bîgâne

Bildik, tanıdık, tanış demek olan âşinâ ile yabancı, el, âşinâ olmayan anlamındaki bîgâne, tasavvufta birbirine tezat olarak değerlendirilir. Âşinâ, İlâhî sır ve hikmetlere vâkıf; hakikat şarabını içip rûhî zevke eren; hal ehlini

taniyan; tanığa başvurmaksızın gönül halinden ve Hakk'ın vahdetinden haberdar olan kişiye denir. Âşinânın zıttı olan bîgâne ise tasavvuf yolunu bilmeyen kimse demektir (Gölpınarlı 1977: 33; Uludağ 1996: 59, 100; Cebecioğlu 1997: 120, 155).

Hakk'ı tanıyan ve İlâhî sırlara vâkıf olan kişi âşinâdır, değilse bîgânedir: (Nesîmî G 147/7, G 232/9)

Sen ki cânân sırrının hiç olmamışsın mahremi

Da'vi kılma *k'âşinâyam* bî-gümân *bîgânesin*

Nesîmî G 348/2

Tasavvufa ait sırlar, bîgâneye değil, âşinâ olanlara söylenebilir: (Nesîmî Bilinmeyen T 23)

Ârif anlar bu nağmenin remzin

Âşinâ olmayana virmez râz

Nesîmî Trc 1/I/3

Bir insanın âşinâ veya bîgâne olması, ezel meclisinde takdir edilmiştir. Âşinâ bîgâne, bîgâne de âşinâ olamaz:

Kısmet-i bezm-i ezeldür ey Necâtî bilmiş ol

Âşinâ bîgâne vü *bîgâne* olmaz *âşinâ*

Necâtî G 17/7

13. Tasavvuf Ehli

Safâyı, saflığı, neşeyi vahdetin sembolü yüzde bulan tasavvuf ehli, zâhirle ilgili seccade ve ibriği bir tarafa bırakmıştır.

Tasavvuf ehli bulalı safâlarını yüzünde

Kimi seccâdesin satar girü kor kimi ibriki

Kadı Burhaneddin G 66/3

14. Zâhid yahut Sufi

Sufi kelimesinin *sof*, *sofos*, *sâf*, *safâ*, *safvet*, *suffa* gibi köklerden türediğine dair değişik düşünceler ileri sürülmüştür. Sufi, kalbi Allah için safvet bulmuş, safâ ile sofu giyen, sevgiye cefa tadı tattırmayan, dünyaya aldırış etmeyen ve Hz. Muhammed'in yolunu tutan, bulanıklıktan kurtularak durulan, düşünce ile dalan, beşerden kesilerek Allah'a bağlanan ve altın ile taşı bir sayan kişidir. Sufi ile aynı anlama gelen zâhid de “*zühd ve salâh ile muttasıf sufi*” olarak tarif edilmiştir (Vicdâni 1995: 257; Pakalın 1993: III/245, 646; Aynî 2000: 201; Şentürk 1996: 29-30).

Sufi yahut zâhid⁷⁴, dinin özüne inemeyip zâhirde kalmış, hakîkate vâsıl olamamış, Hakk'a erişememiş ve âşıkları devamlı eleştiren tip olarak görülüp olabildiğince yerilir.

Zâhid genel anlamıyla âşığın negatifi olarak düşünülür. Âşığın, kendini yüceltmek için, ondan yararlandığı da söylenebilir. Zâhid, bir bakıma âşığın/şairin kendi yarattığı bir tip olarak karşımıza çıkar.

a. Sıfatları

Zâhidin söz ve davranışlarının faydadan uzak, hakîkatı idrakten yoksun ve ibadetlerinin de verimsiz olduğuna işaret etmek üzere huşk/kuruluk sıfatı verilmiştir (Şentürk 1996: 58). Huşk, yaş ile iham-ı tezat oluşturacak şekilde kullanılır: (Şeyhî G 38/3, G 9/3; Ahmed Paşa G 161/6; Cem Sultan G 252/3; Ahmed-i Dâî G 235/5, G 207/7; Karamanlı Aynî G 442/3, G 203/4; Nesîmî G 347/15)

Sâkî şarâb-ı köhne getür ayşî tâze kıl

Ko *huşk zâhidi* ki kuruya ola kadîd

Ahmed-i Dâî G 58/3

⁷⁴

Divan şiirinde zâhid/sufi tipinin genel görünümünü veren önemli bir çalışma olarak Atilla Şentürk'ün eseri (1996) kayda değer.

Zâhid-i huşk kabûl eyleyüben özrümüzü

El virürse bir ayag ile mükâfât idelüm

Avnî G 52/3

Gözüm bir lahza dilemez ki göre *zâhidün* yüzün

Nicesi meyl ide *huşke* olan peyveste deryâyî

Ahmedî G 669/6

Amel ve ibadetlerinde riyakâr tavırlar gösteren sufiler, belleri iki büklüm olana kadar bu davranışlardan vaz geçmezler: Halbuki gösteriş için yapılan amellerin bir yararı olmadığı gibi imana da zarar verir. (Necâtî G 619/6, G 494/3; Cem Sultan G 300/4)

İy riyâlı ameli assılı bilen *sûfî*

Gider ol fikri ki îmâna ziyândur bilürem

Şeyhî G 119/6

Beli mihrâb-ı ibâdetde iki büküldi

Zâhidi gör ki dahi bâb-ı riyâdan geçemez

Necâtî G 224/5

Riyakâr ve kemâle ermeyen *zâhid* kötü bir üne sahiptir:

Zâhid-i zerrâk olanlar ham olur

Âkıbet sâlûs olan bed-nâm olur

Nesîmî Mes 3/20

Gösteriş için yapılan amel ve davranışlar, zerre kadar fayda vermediği gibi sahiplerini de cehenneme girmekten kurtaramaz:

Zerk u riyâ vü *sûfilik* zerrece assı eylemez
 Şol kişiye ki rağbeti şol mey-i bî-humaredür
 Nesîmî G 132/9

Zâhidâ ehl-i riyâ dūzahidür didigüme
 Eger inanmaz isen uşta varasın göresin
 Necâtî G 400/3

Riya ve gösteriş âdeta zâhidin mezhebi haline gelmiştir:
Zâhide mezheb sorarsan zerk u tezvîr ü riyâ
 Âşıka meşreb sorarsan hüsn-i hûbân-ı Tarâz
 Ahmed Paşa G 124/4

Rinde arkadaş olamayan sufiye, ikiyüzlülük ve riya utanç olarak yeter:
Sûfî egerçi rinde harîf olımaz velî
 Ana yiter şu zerk u riyânun hacâleti
 Ahmed-i Dâî G 236/3

Zâhidlerin elbiseleriyle riyakâr davranışlar sergilemeleri *hırka-i sâlûs* terkibiyle de ifade edilir. Şair, günahı çok olmakla birlikte böyle bir kıyafete sahip olmadığı için Hakk'a şükreder: (Nesîmî G 59/6)

Ca'ferün aybı egerçi *zâhidâ* çokdur velîk
 Hakk'a yüz bin şükrlr kim hırka-i sâlûsı yok
 Cafer Çelebî G 85/7

Yaptığı ibadet ve zikirlerle kendine güvenen, temiz bir nazara sahip olmayan, sadece kendisinin Hakk'ı bildiğini iddia eden zâhid için kendini beğenen, bencil gibi anlamlara gelen *hod-bîn* sıfatı kullanılır: (Ahmed-i Dâî G 254/6; Şeyhî G 182/6; Avnî G 33/4)

Göresin *zâhid-i hod-bîn* ruh ile gördigümi

Nazarun sen dahı ol âyine-i pâke irür

Karamanlı Aynî G 170/3

Biz Hudâyı bilüben buldığumuza reşk idüp

Zâhid-i hod-bîn virür öldürmege fetvâmuza

Nesîmî G 450/6

Dinin zâhirinde kalıp özüne nüfûz edemeyen zâhid, ham (olgunlaşmamış, pişmemiş) olarak tavsif edilir. Puhte-ham tezâtı dikkat çeker: (Nesîmî G 262/6; Karamanlı Aynî G 330/6)

Puhteler meyden beni men itmeğe gör *zâhidi*

İstimâ itmek olurdı sözini *hâm* olmasa

Necâtî G 461/4

Her *zâhid-i hâma* şeha gösterme yüzünü

Büt bencileyin rind ile evbâşa gerekdür

Kadı Burhaneddin G 564/5

İçi ile dışı bir olmayan ve iki yüzlü tavırlar sergileyen zâhid münafık olarak nitelenir:

Zâhidâ fâsıkam u rind-i nazar-bâz velî

Bu kadar var ki senün gibi münâfık degülem

Karamanlı Nizâmî G 78/3

Sevgilinin güneş gibi ışık saçan yüzüne bakmayan, hakîkatı anlamayan zâhid a'mâ olarak vasıflandırılır: (Karamanlı Nizâmî G 54/16; Cafer Çelebî G 29/6)

Zâhid ol turre vü ruhsârı Nizâmî ne bilür

Giceden gündüzi a'mâ kaçan idrâk eyler

Karamanlı Nizâmî G 22/7

Zâhidün yüzine bakmadugını işidicek

Pertev-i şemsi n'ider dîde-i a'mâ didiler

Karamanlı Nizâmî G 16/2

Sünnet olduğu ve görüşü güçlendirdiği yolundaki inanıştan dolayı göze çekilen sürme (Şentürk 1996: 60), a'mâ olan sufinin gözüne faydası olmaz:

Sûfilere ne fâ'ide var hâk-i rehünden

Bînâ olımaz sürme ile dîde-i a'mâ

Mesîhî G 2/6

Bârid-nefes/soğuk nefesli olarak nitelen zâhid, ateş/cehennemle korkutma manzarası tezat oluşturur:

Nâr ile korkutma bizi ey *zâhid-i bârid-nefes*

Kim biz oda çok yanmışuz ol la'l-i âteş-reng için

Ahmed Paşa G 224/6

Îlâhî tecellîlere mazhar olmak için, gönlün temiz olması gerektiği halde, bunu gerçekleştiremeyen, manevi kirleri kalbinde barındıran sufi, kara gönüllü olarak vasıflandırılır: (Hamdullah Hamdî G 120/2, G 180/1, G 66/7; Ahmed-i Dâî G 273/3)

Yüzi ag olsun anun kim berîdür

Kara gönüllü *sûfî* sohbetinden

Hamdullah Hamdî G 131/2

Zâhid, günah işleyenlere karşı yüzünü çevirip onlarla ilgilenmez. Bu durumdan dolayı, günahları afv edenin Allah olduğu halde zâhide ne olduğu sorusu yöneltir:

Zâhid çevürme yüzünü ben mücrimi görüp
Afv eyleyen cemî'-i günâhı Hudâ durur
Çâkerî G 48/2

Afv eylerem cemî'i günâhı didi Kerîm
Zâhid sana ne çok ise cürm ü günâhumuz
Çâkerî G 59/5

Dinin özünden habersiz, tavizsiz ve acımasız oluşuyla katı/saht bir kişiliğe sahip olan sufi, aşk meydanında Mansûr olamaz. Beyitte saht-nerm tezâtı vardır:

Işk meydânına Mansûr olımaz *zâhid-i saht*
Çekemez her nice nerm ise kemânı Hallâc
Necâtî G 41/3

Sevgilinin güzelliğini göremeyen zâhid, eğri bakışlı olarak nitelenir. Zaten sevgili de eğri bakışlı zâhiden cemâlini gizlemektedir: (Ahmed Paşa G 330/5)

Nigâr egri bakan gözden cemâlün gizler iy *zâhid*
Sen ol dîdârı görmezsin çün idersün nigâh egri
Ahmed Paşa G 332/2

Tarîkatlarda seyr ü sülûk üzere bulunan sâlikin ibadet ve riyâzetler sonucunda eriştiği mertebeler, gördüğü rüyalarla anlaşılmaya çalışılır. Bu bakımdan tasavvuf ehli, her rüyayı dikkatle şeyhine anlatmayı ve onun vereceği yorumlara uymayı âdeta görev kabul eder (Şentürk 1996: 45).

Necâtî, kendisine gördüğü rüyayı anlatarak nasihat ve irşad eden zâhidin halini, göz bağlayıcılık olarak yorumlar: (Necâtî G 160/7)

Sûfi sen rü'yâ ile bağlayımazsın gözümüz

Biz Necâtî meşrebinde dâ'im uyanuklaruz

Necâtî G 214/7

Dünya her an değiştiği ve bir karar üzerinde durmadığı halde zâhid sahip olduğu gururu bırakmaz: (Necâtî G 113/5)

Ko gurûrî *zâhidâ* dünyâ degüldür ber-karâr

Ne sen îmân ile kalursın ne oğlan ile ben

Necâtî G 402/6

Şiirlerde zâhid için olumlu bir sıfat sayılabilecek hüşyâr/akıllı vasfı verilir. Burada da aslında yine ince bir eleştiri sezilir. Zira, beyitte âdeta âşığının dilinden “Ben istersem meyhaneye giderim, içki içerim, sarhoş olurum; istemezsem bunları yapmam. Akı başında olan zâhide ne oluyor? Ben ona bir kötülük mü yaptım? (Deli misin be adam! Git başımdan!)” anlamına gelecek sözler dökülür: (Hamdullah Hamdî G 54/5)

Gûşe-i mey-hânede geh mest oluram geh humâr

Böylelikden *zâhid-i hüş-yâra* n'itdüm n'eyledüm

Necâtî G 377/4

b. Amelleri

Zâhidin amelleri hakkında çeşitli tasavvurlara rastlanır.

Zâhid, kendine zühdden bir bina yapmıştır. Fakat sevgilinin kaşları, bu binayı yıktıracak kadar güzel bir görünüme sahiptir:

Kaşlarınun tâkına ey *zâhid-i perhîz-gâr*
 Bakma sakın kim binâ-yı zühd vîrân olmasun
 Ahmed Paşa G 251/6

Sofunun zühdü, sevgilinin güzelliğini görmeye mâni bir perde gibidir:
Sûfi-i bî-din ki zühdi gözlerine perdedür
 Görmeye cânân yüzün kim nûrdan perverdedür
 Şeyhî G 36/1

Sevgilinin güzelliğini görünce zühdü unutan sufi, hatırlamak için namaz kılmaya başlar. Beyitte, unutulmuş bir şeyin namazda akla geleceği şeklindeki halk inanışına da işarette bulunulur:

Seni görüp unuttı zühdi *sûfi*
 Yine anmag için kılur namâzı
 Necâtî G 634/5

Namaz ile *nem az* arasında cinasa yer verilen şu beyitte, zâhidin zühd satmakla meşgul olduğu söylenir:

Zâhid egerçi zühd satar çok kılur namâz
 Şâhum inâyetinde nedür eksigüm nem az
 Ahmed-i Dâî G 89/1

Boş bir beklenti, düşünce ve hayal içinde olan zâhid, zühdüne güvenir:
 (Ahmed-i Dâî G 163/7, G 164/3, G 301/1)

Her *zâhidi* ki tekye kılur zühd ü tâ'ata
 Bîhûde yirde fikr ü hayâlât içindedür
 Ahmed-i Dâî G 301/4

Zamanla zühdüne pişman olan sofı kendini âdeta eve hapseder. Kendi köşesinde tek başına oturup kimseyle görüşmez. Başını dizinden kaldırmaması, bazı minyatürlerde görülen bir oturma şeklidir:

Peşîmândur meger zühdine *sûfî*

Ki kaldurmaz başın bucakda dizden

Mesîhî G 172/4

Biz bülbül ü gül gibi şehâ bâğa varalum

Sûfî ko otursun bucagında tek ü tenhâ

Mesîhî K 16/8

Su üzerinde yürüyerek keramet gösteren zâhid, bunu gurur ve iftihar vesilesi sayar: (Karamanlı Aynî G 66/3; Karamanlı Nizâmî K 2/24; Ahmed Paşa K 16/10)

Zâhid su üzre yürüdügün satmagıl kim ol

Ârif katında mertebe-i hâr u has ola

Karamanlı Aynî G 24/6

Zâhid, parça parça yamalardan meydana gelen ve kendine yararı olmayan hırka giyer: (Şeyhî K 8/29)

Sırr-ı elestü rabbiküm çünkü götürdi perdeyi

Zâhide assı eylemez hırka-i pâre pâresi

Nesîmî G 422/5

Dergahlara sürekli giden ve halka halinde oturup tesbih çeken sufilerin bu davranışı riya harmanında toplanmaları şeklinde yorumlanır. Tesbihin tanelerden meydana gelmesi ve sufilerin daire/halka şeklinde oturmaları, dâne ile hirmen kelimeleri arasında ihâm-ı tenasüp gözetilmesine yol açar:

Bazılar halka olup dâne-i tesbîh sayar
Sûfî ol zühd degül belki riyâ hırmenidür
 Necâtî G 112/5

Zâhidin elinden düşürmediği tesbih, sâdık âşığı avlamak için kullanılan
 seccade tuzağının içine konan yem taneleri olarak tasavvur edilir:

Âşık-ı sâdık tuzagın kuşu iy *zâhid* degül
 Dâne dizme tesbihi seccâdeyi dâm eyleme
 Nesîmî G 372/5

Şikâr-ı zerk idici turfe murg imiş *zâhid*
 Ki düzdi zerk ile tesbîh dâm u dâne dahi
 Ahmed Paşa G 315/5

Sufinin, tesbihi kendine *salîb* ettiği söylenir. Salîb beyitte imanla tezat
 olarak ele alınır:

Terk idüp uysa zülfine îmân-ı mahzdur
 Tesbîhi kendüzine ki *sûfî* salîb ider
 Karamanlı Nizâmî G 34/3

Tesbihi boynuna asarak dolaşan sofuların bu davranışları taklitten öteye
 gitmez:

Çü düşdi başına sevdâsı zülf-i dildârun
 Aceb mi boynına *zâhid* tolar ise tesbîh
 Cafer Çelebî G 17/5

Kılâde kıldığı tesbîhi boynuna *sûfî*
 Muhakkıkam sanur illâ hemân mukalliddür
 Şeyhî G 26/2

Zâhidler tesbih ve tehlîl ile meşgul olurlar:

Ben bir zamân *zâhid* idüm tesbîh ile tehlîl ile

Şimdi ki gördüm yüzünü uş rind ü evbâş olmuşam

Kadı Burhaneddin G 757/2

Zâhidin tesbihi *lâ havle* ile başlayan çeşitli dualar ve zikri *lâ ilâhe illallâhtır*:

Zâhidün tesbîhidür lâ havle zikri lâ ilâh

İy gönül sen söyle yârın la'l-i şekker-bârını

Nesîmî G 443/9

Âşıklar âh ederken, zühd sahipleri de Hû diye zikr eder:

Erbâb-ı ışk âh ider *ashâb-ı zühd* hû

Lâbüd cihânda her kişinün bir hevâsı var

Necâtî G 131/3

Sufiler sesli olarak da zikir yaparlar:

Hâtırun mey-hânede sen zikr idersen cehr ile

Sûfi umarsan ki suçun basıla gavgâ ile

Necâtî G 451/6

Zâhid hankahta evrâd okuyarak vaktini geçirir:

Hânkâh içinde *zâhid* nitekim evrâd okur

Mekteb-i mey-hânede mahmûrluk yazar gönül

Mesîhî G 145/2

Zâhid, günahlarının afvı için Allah'tan istiğfar eder:

Küntü kenzün perdesinden gâfirü'z-zenb oldu fâş

Zâhid istiğfâra geldi her dem eydür yâ Gafûr

Nesîmî G 39/6

Tasavvuf ehli, nefsin ıslah ve terbiyesi için riyâzet yapmakla yükümlüdür. Bu sebeple, hoşâ gidecek yiyecekleri yemez yahut çoğu zaman aç kalır. Sonuçta zâhidin yüzü sararır ve zayıflar. Bu durum aşağıdaki beyitte, zâhidin hastalıktan dolayı benzinin sarardığı şeklinde yorumlanır (Şentürk 1996: 44-45):

Sarardur benzini *zâhid* velîkin

Riyâzetle degüldür illeti var

Necâtî G 86/6

Zâhid, ne kadar riyâzetle uğraşırsa uğraşsın, hatta göklere de uçsa vuslata erişemez. Zira, riyâzetle cennete girmeyi hayal etmektedir. Halbuki, yapılan ibadetlerde sadece Hakk'ın rızâsı gözetilmelidir. Uçmak fiili ile cennet de çağrıştırılır. Beyitte İsa'nın göğe çekildiği inancına telmih yapılır. İsa ile ilgili kelimeler tenasüp oluşturur:

İremezsün *zâhidâ* vasluna ol İsî-demün

Dem-be-dem sa'y-i riyâzetle gerekse göğe uç

Necâtî G 40/5

Daha sonra elde edecekleri nimetleri düşünerek, kendilerini sevgiliye bakma gibi dünya nimetlerinden yoksun bırakan zâhid, *perhîz-gâr* olarak nitelenir (Tolasa 2001: 75): (Ahmed Paşa G 162/3; Cem Sultan G 268/4)

Kaşlarınun tâkına ey *zâhid-i perhîz-gâr*

Bakma sakın kim binâ-yı zühd vîrân olmasun

Ahmed Paşa G 251/6

Kaba sofunun yaptığı perhiz, hastalığını daha da arttırır. Bundan dolayı perhizin bırakılması tavsiye edilir:

Sûfiyâ perhîzi ko nûş eyle câm-ı lâle-reng

Âdeme çün her zamân perhîz illet arturur

Necâtî G 208/4

Zâhid, diş temizliğinde kullanılması sünnet olduğu rivayet edilen misvakı yanında bulundurur. Beyitte *kuru* kelimesi ile misvakın kuruluşuna da işaret edilir:

Sûfiyâ sûret gerekse gel berü ârifde gör

Bir kuru sûret durur bu delk u misvâkûn senün

Ahmed-i Dâî G 96/5

Kaşın şekil bakımından mihraba benzetildiği beyitte zâhid, mihraba yönelerek ve eğilip doğrularak namaz kılar, fakat akli başka yerde olduğundan ne yaptığı belli değildir: (Ahmed Paşa G 330/3; Necâtî G 465/4)

Kaşun sevdâsına *zâhid* makâm idindi mihrâbı

Kad ü zülfün hayâliyle olur geh togrı geh egri

Necâtî G 597/3

c. Düşünce ve Davranışları

Aşk bilmeyen ve aşktan anlamayan zâhid, inkar edecek derecede aşk hakkında olumsuz düşüncelere sahiptir:

Riyâyî *zâhid* eyler ıška inkâr

Görün şol münkirin zerk u riyâsı

Nesîmî G 425/7

Sufi her fırsatta gizli veya açıktan, âşıklara boş, faydasız ve kuru nasihat eder. Halbuki bu öğütleri önce kendine vermelidir: (Cem Sultan G

239/2; Ahmedî G 629/8; Ahmed Paşa G 141/3; Ahmed-i Dâî G 87/6, G 134/4; Vasfî G 69/3; Necâtî G 68/1)

Kendözüne vir öğüdün yürü iy *zâhidim* diyen
Mahv idemezsin alnımın yazısı çün ezelledür
Şeyhî G 37/2

Nasîhatlar kılur *zâhid* bana her dem-be-mestûrî
Velî bilmez ki bu âşık olupdur ışk ma'zûrî
Ahmed-i Dâî G 299/1

Sûfî nedür ki rind ile bîhûde ceng ider
Yoldan çıkarmak ister anı kuru pend ile
Ahmed-i Dâî G 40/6

İnsanlara, hatalarından tevbe etmelerini söyleyen *zâhid*, kendisi riyadan bir türlü vazgeçemez:

Bana tevb'itdürür *sûfî* hatâdan
Velîkin kendü tevb'itmez riyâdan
Ahmedî G 488/1

Zâhid yanlış bir düşünce ile âşıklara *güzeli sevme* diye öğüt verir:
Bana *zâhid* didi kim sevme hûbı
Hatâdur *zâhidün* fikri hatâdur
Nesîmî G 148/7

Zâhid, kendi gibi düşünmeyen âşıklara her fırsatta ta'n eder. Gönül hallerine vâkıf olmadığı âşığı kınar: (Cem Sultan G 329/2, G 182/3; Ahmed-i Dâî G 175/5, G 207/7; Cemâlî G 40/5)

Zâhid melâmet sengile uşatma gönlüm şîşesin

Ta'n itme âgâh olmadın hâl-i dil-i âgâhuma

Ahmed Paşa G 289/7

Zâhidin âşığa ta'n etmesinin gerçek sebebi, dünya aşkıyla kendinden geçmesi ve gaflet sarhoşluğu içinde yuvarlanmasıdır:

Sûfi göre mest-i gaflet âşık-ı dünyî iken

Ta'nesi niçün anun ben âşık-ı ser-mestedür

Ahmed-i Dâî G 42/6

Sufi, âşığı âdeta öldürecek hale getirinceye kadar kınamaktan çekinmez:

Nice ölmesün bir âdem *sûfinün* ta'nından âh

Kendü sevmez mi görüp bir hûblar şeh-bâzını

Mihri Hatun G 213/3

Kaba sofular, güneş gibi parlak olan güzelin yüzüne bakmak istemezler:

Güzelün yüzine bahmag dilemez fakîh ü *sûfi*

Gözi görmezün nasîbi bu güneşten ol kadardur

Nesîmî G 126/6

Güzeli sevmeye tevbe eden *zâhid*, bu hatasını anlayıp Allah'tan afvını diler:

Zâhid güzeli sevmeye tevb'itmiş imiş

Döndi cürmini bilüp itdi yine istiğfâr⁷⁵

Mihri Hatun G 25/9

⁷⁵

Vezin bozuktur.

Sufilerin içki içmeleri konusunda birbiriyle tezat oluşturacak fikirler ileri sürülür. Kimi zaman insanları içmekten men ederler:

Men'-i mey ile meclise *sûfî* keder virür

Komaz bizi ki tâbi olavuz safâmuza

Necâtî G 489/6

Ben güneş-kârı bu gün men itme *sûfî* içmeden

Kim sorulmaz kimseden yarın günâhı kimsenün

Necâtî G 300/3

Kimi zaman ise sufinin kendisi meyhanede gizli gizli içer: (Ahmed-i Dâî G 109/5; Nesîmî G 213/4; Necâtî G 427/3, G 586/3; Cemâlî G 5/5, 33/3)

Müdâm mey-kedelerde yatur durur *sûfî*

Unutdı savma'ayı ol evinde hörmetsüz

Necâtî G 238/3

Sûfî yer içer câm-ı musaffâyı bu resme

Pinhâni içer şöyle ki şeytân dahı bilmez

Nesîmî G 195/5

Çeksin nihân surâhiyi *sûfî*-i savma'a

N'ola geceyse şâhne işidür ases gelür

Şeyhî G 75/5

Kaba sofunun, elbisesini meyhanede rehin bıraktığına da şahit olunur:

Sûfinün ger cübbesin mey-hânede rehn itmeyem

Hırka vü seccâde nedür der-miyân olsun berek

Ahmed-i Dâî G 30/6

Zâhidin bütün arzu ve düşüncesi, cennet ve içindeki hûrî ve Kevser havuzu gibi nimetlere kavuşmaktır. Dünyada çekilen sıkıntıların, yapılan ibadetlerin ve zühd tavırların hepsi o nimetleri elde etmek içindir: (Mihri Hatun G 141/1; Karamanlı Aynî G 442/3, G 103/3; Necâtî G 627/5, G 12/3; Cafer Çelebî Trc 9/IV/8, G 174/1)

Fikr-i *zâhid* na'îm ü huld-ı berîn

Ben fakîrün hevâ-yı cânândur

Çâkerî G 31/4

Zâhid ki zühdi cennet için eyler ey sanem

Rıdvân u hûr u cennet ana vü bana seni

Vasfî G 90/3

Âşık ile zâhid mukayese edilir. Zâhid cenneti hayal edip arzu ederken, âşığın tek isteği sevgilinin cemâli/dîdârıdır: (Şeyhî G 160/2; Nesîmî G 212/4, G 223/6; Mihri Hatun G 129/7)

Zâhide firdevs-i a'lâ hoş gelür

Bize dîdâr-ı hüveydâ hoş gelür

Şeyhî G 76/1

Bâğ-ı cinân *zâhide* dîdâr bendeye

Ken'ân ana vü Yûsuf-ı gül-pîrehen bana

Necâtî G 16/3

Bâğ-ı cennet *zâhidün* maksûdudur Allâh vire

Âşıka maksûd olan yârun hemân dîdârıdır

Çâkerî G 39/3

Zâhid, sürekli cennetin güzelliklerinden söz eder, över ve nimetlerini göklere çıkartır: (Mesîhî G 164/5)

Necâtî cenneti *zâhid* ögüp göklere çıkarsa

Yirini bekleyen yiger meseldür mâ-tekaddemden

Necâtî G 403/7

Zâhidâ ögme ol cihânı igen

Gör e bu da ne hoşça âlemdür

Mesîhî G 63/2

Zâhid, kendisine cehennemden kurtuluş berâtı, müjdesi gelmiş gibi âşığı, cehennem azabı ve ateşi ile korkutmaya çalışır. Âşık ise sevgilinin yüzünü gördüğünden beri azaba alışkıdır: (Cafer Çelebî G 125/4; Necâtî G 225/2)

Zâhidâ Ahmed'i korkutma azâb ile kim ol

Oldı mu'tâd yüzün görelî derd ü eleme

Ahmed Paşa G 275/7

Görün ol *zâhid-i huşkî* bizi nâr ile korkutur

Sanasın kendüden geldi berât ile cehennemden

Nesîmî G 347/15

Zâhidlerin sözü, efsane olarak nitelendirilir. Faydasız olan bu sözler, insanlar tarafından dinlenmeye gerek görülmez:⁷⁶ (Nesîmî G 260/6, G 186/5, G 424/4, G 423/5; Ahmed-i Dâî G 254/6; Şeyhî G 182/6; Mihrî Hatun G 98/4)

⁷⁶

Atilla Şentürk (1996: 43), zâhidlerin sözlerinin efsane olarak nitelenmesiyle ilgili, şu bilgileri vermektedir: "Gerek Kur'ân-ı Kerîm'in ve gerekse Hz. Muhammed'in ahiret hakkında anlattıklarına müşrikler, alay ve küçümseme için 'bunlar eskilerin hikayeleri, efsaneleri' anlamında "esâtîrü'l-evvelîn" ibaresiyle cevap vermişlerdir."

Beni men eyleme meyden ki *zâhid* nâle-i neyden
 Kulagum toptoludur hep ana girmez bu efsâne
 Cafer Çelebî G 204/7

Zâhidün efsânesinden hâsıl olmaz fâ'ide
 Var iken ıskun hadîsi neylerem efsâneyi
 Nesîmî G 453/3

Tavır ve davranışları gibi sözleri de riya olan zâhidin sözünü dikkate almaya gerek yoktur. Eğer zamanın gam ve kederinden kurtulmak isteniyorsa âşığın sözü dinlenmelidir: (Şeyhî G 167/7; Mesîhî G 114/1)

Zerk u riyâsı çohdur *sûfî* sözine uyma
 Niçün ki dâ'im işi tezvîr ile riyâdur
 Nesîmî G 48/7

Zâhid sözün işitme vü tut pendümi benüm
 Bend-i gam-ı zamâneden ister isen necât
 Şeyhî G 7/6

e. Diğer Özellikleri

Çirkin olanlar aynaya bakmaya cesaret edemedikleri gibi, görünüşü çirkin ve iğrenç olan (kerih-manzar) sufi de sevgilinin cemâlini temaşa edemez:

Sûfî cemâl-i yâre ne yüzle baka bilür
 Almaz eline çünkü kerih-manzar âyine
 Necâtî G 513/6

Güzelliğin kıymetini idrak edemeyen sufiler, ağır şekilde yerilir. En güzel sûrette (ahsen-i takvîm) yaratılan insana, ancak insan olmayanlar meyletmez: (Ahmed-i Dâî G 146/7)

Dîde-i *zâhid* ne idrâk ide hüsnün kadrünü
Mâ'il olmaz ahsen-i takvîme insân olmayan
Ahmed Paşa G 227/5

Aşk bilmeyen *zâhid*-i huşkun, ölüden farkı yoktur. Ona aşka dair bir soru da sorulmaz:

İşkun haberin sorma iğen *zâhid-i huşke*
Gelmez çü bilürsin sanemâ mürdeden âvâz
Karamanlı Aynî G 203/4

Hakk'ı tanımak, görmek ve bilmek istemeyen ve hilesi çok olan kaba sofular, âdeta şeytanın sıfatına bürünmüş kişiler (şeytan-sıfat) olarak düşünülür: (Karamanlı Nizâmî G 26/2; Nesîmî G 284/7)

Hak sûretinden göz yumar *zâhid* nedendür bilmezem
Şol mekri çoh şeytân kimi Hak'dan meger bî-zâr imiş
Nesîmî G 202/12

Sûfi-yi şeytân-sıfat ger vesves'ide dutma gûş
Bâde nûş it bâda virme ömri sultân devridür
Ahmedî G 192/7

Divanlarda "sufi/zâhid-i şehir" terkîbine rastlanır. Bu ifadeden zâhidlerin şehirde ikamet ettikleri anlaşılmaktadır. Camilerde vaaz verdikleri halde, sokakta gelip geçen güzellere karşı göz altından bakarak âdeta "Bu ne güzellik Allah'ım!" diye iç geçirdikleri ve hayıflandıkları anlatılır:

Gönlümi câmi-i hüsnünde görüp *zâhid-i şeh*r

Asdı top âyîneler mescid-i âzînesine

Cafer Çelebî G 172/4

Âyet-i hüsnüne inkârı komaz *zâhid-i şeh*r

Vây bu kâfir ne aceb dahi müselmân degül a

Necâtî G 501/2

Götür nikâb-ı cefâ-pîşeni ki *sûfî-i şeh*r

Görüp yüzini diye bu ne hüsn olur Allâh

Necâtî G 516/4

Bir görüşe göre safâ kelimesinden türetilen sufi, beyitteki diğer kelimelerle bir ses uyumu oluşturacak şekilde bir arada yer alır (Şentürk 1996: 66). Aşağıdaki beyitlerde s sesinin uyumu hemen göze çarpar:

Gel iy *sûfî* safânun sâfını iç

Ki sâfî içenin içi safâdur

Nesîmî G 148/10

Nasîbin var ise *sûfî* safâdan

Mey-i safî içip sâf ol riyâdan

Şeyhî G 131/1

Kuşa teşbih edilen zâhidin tek arzusunun cennet olduğu söylenir. Uçmak kelimesi hem tevriyeli hem de murg ile iham-ı tenasüp halinde kullanılır: (Hamdullah Hamdî G 26/4, G 100/6; Ahmed-i Dâî G 116/3)

Ne aceb murg imişsin ey *zâhid*

Ki hemîşe murâdun uçmakdur

Necâtî G 147/5

Zâhid, cennete girmek için ibadet yapan, uçmak isteyen ancak ağırlığı sebebiyle uçamayan tavuğa teşbih edilir. Uçmak kelimesi, cennet ve uçmak fiili anlamında tevriyelidir:

Tavuk mesellü şu *zâhid* gör ol sakâlet ile

Ümîdin uçmaga tutmuş umar sevâb içmez

Ahmed-i Dâî G 116/3

Çevredeki insanlara öğütler vererek rahatsız eden ve giydiği yamalı elbiselerle kötü bir görünüm arzeden zâhid, kargaya teşbih edilir:

Zâhidün meyl itmedügi la'lüne

Bu ki tûtî tu'mesin zâg istemez

Karamanlı Nizâmî G 45/4

Hakîkatı idrak edemeyen ve gerçek güzelliği göremeyen zâhid, ışıktan kaçan ve güneşi görmeye tâkat getiremeyen yarasaya benzetilir: (Karamanlı Aynî G 390/5, G 225/4; Nesîmî G 345/4)

İy Nizâmî ol sanemden kaçsa *zâhid* tan degül

Neylesün huffâşdur hûrşîd-i tâbândan kaçar

Karamanlı Nizâmî G 26/7

Hûb eylemişüz gün yüzi mâhiyyetin idrâk

Zâhid gibi sen sanma ki huffâşlaruz biz

Cafer Çelebî G 71/5

Kendine mahsus kıyafetleri bulunan zâhid, yük taşıyan bir merkep olarak tasavvur edilir:

Zâhidâ izzet gerekse gel sebû-yı mey götür

Yük götürmekden olur âlemde çünkim har azîz

Karamanlı Nizâmî G 41/4

Zâhid, incelenen şiirlerde tilki (Mesîhî G 40/3), köpek (Ahmed-i Dâî G 218/7) ve domuz (Nesîmî G 75/9) gibi hayvanlara da teşbih edilmiştir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere zâhid yahut sufilerin, sürekli olarak yerilip eleştirildikleri görülür. Bunun sebebi hakkında Nesîmî'nin aşağıdaki beyti bize önemli ipucu verir. Tevhid ehli, Hakk'a yakîn derecesinde erişmiş kişidir. Kaba sofular ise, Hakk'a erişememiş, vahdetin kokusunu koklayamamış, birlik denizine dalamamış, marifetin lezzetine ulaşamamış, kalden hale geçememiş, dinin kabuğunda kalmış ve ikilikten kurtulamamış zavallı kimselerdir.

Ehl-i tevhîd irişdi Hakk'a yakîn

Kaldı şirkette *sûfî* şöyle melâl

Nesîmî Trc 3/VI/7

C. Tasavvufî Eserler

1. İhyâu Ulûmi'd-dîn

İhyâu Ulûmi'd-dîn, ünlü İslam düşünürü Gazâlî (M.1058-1111) tarafından kaleme alınan başta tasavvuf olmak üzere ahlak, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere özellikle amaçları bakımından yeni yaklaşımlar getiren önemli bir eserdir. Gazâlî, inziva döneminde (M.1095-1105) bu eseri yazmıştır. Dört ciltten meydana gelen eserin, her cildinde *kitâb* başlığı altında on konu işlenmiştir (Çağrı 2000: 10).

Eserden kısaca *İhyâ* olarak bahs edilir. Tevriye, cinas ve iham-ı tenâsüp gibi edebî sanatlar gözetilerek kullanılır (Kurnaz 1997: 511). Kelimenin sözlük anlamı da kastedilir. Sevgilinin dudaklarının İsa gibi hayat vermesinden söz edilen ilk beyitte, *İhyâ* gibi ilimler hazinesi bir eserin ağızdan/kulaktan öğrenilemeyeceği söylenir. İkincisinde ise, âriflerin sohbetine katılıp sabaha kadar dinlenilmesi ve feyiz alınması durumunda, *İhyâ*'yı okumadan da hidayete erişilebileceği belirtilir:

Hîç ide bile mi lebünün şîvesin Mesîh
Ağızdan öğrenile mi *İhyâ* gibi ulûm
Necâtî G 360/4

Ârifün sohbetin ihyâ kıl otur subha degin
Tâ hidâyet bulasın okımadın *İhyâdan*
Ahmed-i Dâî G 244/2

2. Mantıku't-Tayr

Feridüddin Attar (ö.H.618/M.1221) tarafından kaleme alınan *Mantıku't-Tayr*, temsilî şekilde vahdet-i vücûd inancını anlatan bir mesnevîdir. Sözlük anlamı, kuş dili demek olan eserde kuşlar sâlikî, hüdhüd mürşidi, sîmurg ise Allah'ın zuhûr ve taayyununu temsil etmektedir (Feridüddin-i Attar I 2001: I-XVI; Sevgi 2003: 29).

Ahmed Paşa, bu eşsiz eserin okunması ve can kulağı ile dinlenmesi gerektiğini söyler. Nesîmî, vahdet ehlinin düşüncelerini anlatan bu eserin, gerçek muhtevasının anlaşılmasının zor olduğunu belirtir. Kuş dili, eserin Türkçe karşılığı olduğu gibi başka anlamlara da işaret eder. *Mantıku't-Tayr*, beyitlerde diğer kelimelerle iham-ı tenasüp oluşturur: (Ahmed Paşa K 10/5; Mesîhî K 8/7; Karamanlı Aynî Trc 56/1-4, Trc.56/9-1, K 55/1, Mrb 54/3)

Tut can kulagun hikmetine *Mantık-ı Tayr'un*

Dinle bu kelâmı ki okur bülbül-i gûyâ

Ahmed Paşa K 37/31

Hatt u hâlün *Mantıku't-Tayr* oldu ehl-i vahdete

Kuş dilin sen tercemân itmek dilerseñ itmegil

Nesîmî G 228/3

3. Mesnevî

Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.H.672/M.1273) tasavvuf anlayışını içeren en önemli eserlerinden biridir. Altı cilt olan eser, yaklaşık 26.000 beyitten meydana gelmiştir. Tevhidin sırrını, hakikatların özünü, vücûd ve vücûdun zuhûr mertebelerini, insan-ı kâmilî, Hakk'a vuslat yollarını ve aşk, akıl, idrak, hakikat gibi tasavvufî kavramları didaktik olarak anlatır (Gölpınarlı 1990: IX-XIV; Karaismailoğlu 2004: 29-30; Ceyhan 2004: 325-34).

Mevlânâ'nın gönül dilinden dökülen meşhur eseri *Mesnevî*, "*Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.*" şeklinde tercüme edilen şu beyitle başlar:

Bişnev îñ ney çun şikâyet mî koned

Ez cüdâyîhâ hikâyet mî koned

Şairlerin, *Mesnevî*'nin ilk beytine telmihte bulundukları ve tercüme ile Türkçe'ye kazandırma gayretinde oldukları görülür. Aşağıdaki ilk beyitte *Mesnevî*'nin sahibi ile kastedilen Mevlânâ'dır: (Karamanlı Aynî G 349/1; Kadı Burhaneddin G 1162/1, G 1299/1)

Dirildi *Mesnevî'nün* sâhibi uş

Hikâyet dinle gel didügi neyden

Karamanlı Aynî G 397/3

Figân-ı nâyı işit (kim) neden *şikâyet* ider

Firâk gussaların(ı) meger *hikâyet* ider

Hamdullah Hamdî G 53/1

Gözüm kılalı la'lünden *hikâyet*

Yaşummandur nigârînâ *şikâyet*

Kadı Burhaneddin G 461/1

4. *Fîhi mâ fîh*

Fîhi mâ fîh, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.H.672/M.1273) sağlığında, oğlu Sultan Veled veya bir başka müridi tarafından kaydedilen sohbetlerinin, vefatından sonra derlenmesinden meydana gelmiş bir eserdir. *Fîhi mâ fîh*, içindikiler, içindedir, ondaki ondadır, ne varsa ondadır gibi anlamlara gelir. Yazma nüshalarında bölüm sayısı farklılıklar gösteren eser, altısı Arapça, diğerleri Farsça olmak üzere yaklaşık yetmiş beş bölümden oluşmaktadır. Eserde vahdet, kesret, zuhûr, tecellî, mutlak varlık, ahlak, insan-ı kâmil, seyr ü sülûk, yakîn ve îlâhî aşk gibi tasavvufî konular ele alınmıştır (Demirci 1996: 58-59; Gölpinarlı 1999: 271-272).

Fîhi mâ fîh'a karşı hayranlık duyan Ahmedî, bu eseri övgü dolu sözlerle medheder:

Lebüne çeşme-i hayvân dimişler

Bu şîrîn söz lillah *Fîhi mâ fîh*

Ahmedî G 550/2

İşiden Ahmedî sözini eydür

Meger budur *kitâb-ı Fîhi mâ fîh*

Ahmedî G 550/7

5. Gülşen-i Râz

Gülşen-i Râz, Şeyh Mahmud-ı Şebüsterî'nin (ö.H.720/M.1320) tasavvufî aşkı mecazlarla anlattığı ünlü mesnevîsidir. Beyit sayısı, yazma nüshalarda 999 ile 1008 arasında değişmektedir. Tasavvufî aşkı, özellikle tasavvufî mecazları ve sufilerin bu mecazlardan kastettikleri mânâları anlatır. Eser, vahdet-i vücûdu anlatan ve mecazları yorumlayan müelliflerin Kur'ân, hadis ve Mesnevî'den sonra başvurdukları temel bir kaynak olmuştur (Şebüsterî 1993: III-XXII; Sevgi 1996: 253-254).

Gülşen-i Râz, *Mantıku't-Tayr* ile tenasüp içinde ele alınır. Beyitte, eserlerin sözlük anlamlarına da yer verilerek tevriye sanatı yapılır. Kuş sesleri, sırlarla dolu gülbahçesini kaplamıştır:

Pür oldı *Gülşen-i Râz'a* nevâ-yı Mantık-ı Tayr

Çün oldı bu deme Attâr Şeyh Tâcüddîn

Ahmed Paşa K 10/5

6. Gülzâr-ı Ma'nevî

Bayramiyye-Şemsiyye tarîkatının Tennûriyye kolunun kurucusu olan, mutasavvıf şair İbrahim Tennûrî (ö.H.887/M.1482) tarafından kaleme alınan *Gülzâr-ı Ma'nevî*, 5140 beyitten meydana gelmiş bir mesnevîdir. Eserde abdest, namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin dinî ve tasavvufî anlamları izah edilmiş, bunlarla ilgili âyet ve hadisler nakledilerek çeşitli yorumlar yapılmıştır (Uzun 2000: 356).

Hamdullah Hamdi, şeyhi İbrahim Tennûrî'nin bu eserini medh eden bir gazel kaleme almıştır (Özyıldırım 1999: 55). Dokuz beyitten meydana gelen gazelin, *Gülzâr'un* redifi tevriyeli kullanılmış; hem eserin adı hem de sözlük anlamı olan gül bahçesi çağrıştırılmıştır. Güzel kokular satan attara teşbih edilen *Gülzâr-ı Manevî*'yi açan herkes, âşıkların pazarından gelen marifet gül suyunun kokusunun etrafı kapladığını hisseder. Eserin nurları, bütün âleme ışınlarını saçtığı zaman, gözleri görmeyenlerin gözleri açılacak ve onlar her şeyi görebileceklerdir:

Gül-âb-ı ma'rifet bûyî tolup bâzâr-ı uşşâka
Kaçan kim ışk dükkânın açâ attârı *Gûlzâr'un*
Hamdullah Hamdî G 99/6

Açıla dîde-i a'mâ basîr ola kamu eşyâ
Salarsa âleme pertev eger envâr-ı *Gûlzâr'un*
Hamdullah Hamdî G 99/8

SONUÇ

Divan Şiirinde Tasavvuf adını taşıyan bu çalışmamızda, çok zengin kaynaklardan beslenen Divan şiirinin önemli bir kaynağı durumunda olan tasavvufun 14. ve 15. yy.daki görünümünü ortaya koymuş bulunuyoruz.

Bir giriş ve yedi bölümden meydana gelen incelememizde ortaya çıkan sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz.

Osmanlı devletinin, İslam medeniyeti dairesi içinde yer aldığı tarihsel bir gerçektir. Bu medeniyet içinde gelişen tasavvuf inancı, Osmanlı toplumuna da yansımıştır. Bundan dolayı şairlerin de içinde yaşadığı toplumun kültürel gerçekliklerinden hareketle, tasavvufî tesirle şiirler yazdıkları tespit edilmiştir.

Tasavvuf terminolojisinin oluşumunun 14. yy.dan önce tamamlandığını, Arap ve özellikle de İran şiirinde şairler tarafından dile getirilmeye başlandığını ve bu konuda manzum ve mensur olmak üzere bir çok eser verildiğini belirledik. Divan şairlerinin de hazır buldukları bu mirasın zengin motif ve unsurlarını şiirlerinde kullandıkları sonucuna ulaştık.

Zihinlerde soyut çağrışımlar uyandıran tasavvufun, ancak ehli tarafından yaşanıp idrak edilebilen ve söz/dil ile anlatılamayan hal/tecrübî yönünün yanı sıra, dile gelen ve söze dökülen bilgi/nazarî yönünün mısralara döküldüğünü ortaya koyduk.

Tasavvufun dile gelen/yazıya dökülen ve söz ile ifade edilen unsurlarının bir kısmı, dinî literatürden alınıp yeni anlamlar yüklenmesiyle elde edilmiştir. Diğer kısmı ise, dinî alanda varlığını devam ettirmekle beraber tasavvufa ait bazı düşüncelerin iletiminde de kullanılmıştır. Günlük/normal dilde kullanılan bir kısım kelimelere mecazi mânâ verilmesiyle de tasavvufî mecazlar ortaya çıkmıştır. Tasavvufa intisap eden kişilere ve tarîkatlara ait çeşitli giysi ve eşyalara verilen adlarla bunların sayısı daha da artarak geniş

bir kelime ve mecaz kadrosu oluşmuştur. Çok geniş olan bu kadronun Divan şiirine yansıyan görüntülerinin tasnifi, konu bütünlüğü çerçevesinde ilk defa tarafımızdan yapılmıştır.

Çalışmamızda tasavvufî tevhid anlayışının geniş ölçüde şiirlere yansıdığını tespit ettik. Tevhidin zât, sıfat ve fiil çeşitlerinden, tevhid ilminden, kelime-i tevhidin lâ ve illâ boyutundan bahsedilmiştir. Varlığın birliği konusu divanlarda kapsamlı olarak yer almıştır. Vahdet-i vücûd anlayışına göre, varlık ismine sadece Cenab-ı Hak layıktır. Âlemde görünen çokluk, onun tecellîsidir. Kesret ve masiva mutlak varlığa bir perdedir. Allah'ın nişansız olması ve ism-i âzâmı; evvel, âhir, zâhir ve bâtın sıfatları; zât ve sıfat hakikatları; Ahad, Hû ve Vahdet konuları; İman ve küfür kavramları da divanlara aksetmiştir.

Tasavvufî anlayışa göre yaratılışın sebebinin *“Ben bir gizli hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye âlemi yarattım.”* anlamındaki hadis-i kudsîye bağlanarak, sonsuz derecede kemâl ve cemâle sahip olan mutlak varlığın bu sıfatlarını görmek ve göstermek yani aşk için kainatı yarattığı konusunun şairler tarafından etraflıca işlendiğini belirledik.

Tasavvufta güzelliğin (hüsn/cemâl) sadece Allah'ın zâtında bulunan İlâhî güzelliği ifade ettiği, âlemdeki bütün güzellik ve güzellerin onun cemâlinin çeşitli derecedeki yansımalarından ibaret olduğu ve bu güzelliğin en kâmil anlamda insanda görüldüğü bilgisine ulaşarak, şiirlerde de bir güzelden bahsedildiği zaman, güzelliğin hakiki sahibine meyledildiği sonucuna vardık.

Tasavvufî aşkın mahiyetini, çeşitli sıfat ve özelliklerini şiirlerden hareketle belirledik. Yaratılışın sebebi aşktır. Mutlak varlık, kendi hüsnünü temâşa ederken âşık, güzel de hakîkate kendisi olduğu için maşûktur. Dolayısı ile aşk, seven ve sevilen hep odur. Aşk, mecazi ve hakiki olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak hakîkate erişmek için aşk ve akıl olmak üzere iki yol vardır. Divan şairleri de şiirlerinde tasavvuf ehli gibi aşk yolunu seçmişlerdir.

Mutlak varlığın cemâl ve celâline iştiaak duyan kişi olan âşığın çeşitli vasıflarının divanlara yansıdığı sonucuna ulaştık. Melâmet yolunu seçen

âşıklar, sürekli acı, elem ve ıstırap çekerler; sevgiliden gelen her türlü belayı lütuf sayıp onun yolunda canlarını seve seve verirler; tek arzuları dîdâr olup cenneti dahi istemezler; sürekli âh ederler; gözlerinden yaş yerine kan akıtırlar; kendilerinde varlık vehm etmezler; zâhidle devamlı mücadele halindedirler ve gerçek âşık modeli olarak kabul ettikleri Hallâc-ı Mansûr'ı anarlar.

Sevgili anlamına gelen yâr, maşûk, mahbûb ve cânân kelimelerinin mecazen Allah'ı simgelemesinden dolayı, şiirlerde sevgilinin yüceltilmesinde tasavvufun önemli bir rolü olduğunu tespit ettik. Güneşin ışıklarından daha belirgin olan sevgili, perdelerle zâtını gizler; hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir sultandır; herkes ona muhtaç olup onu sever; gönüldeki gam ve sıkıntıları sadece o giderir; ondan gelen her türlü dert, bela, eza ve cefa âşıkları tarafından hoş karşılanıp nimet olarak kabul edilir.

Çok sayıda tasavvufî kavramın şiirlerde yer aldığı sonucuna vardık. Konu bütünlüğü içinde çeşitli alt başlıklar altında tasnif edilip incelenen bu kavramlar şunlardır: Dervişlik yolunun dört kapısı olan şeriat, tarîkat, hakikat ve marifet; havf-recâ, kabz-bast, üns, müşahede, yakîn, cem'-tefrika, tevbe, zühd, fakr, sabır, rızâ, tevekkül, hayret gibi tasavvufî hal ve makâmlarla ilgili olanlar; menzil, telvîn-temkîn, zikir, vird, tesbih, riyâzet, velâyet, keramet gibi seyr ü sülûk ile ilgili olanlar; vecd, cezbe, gaybet-huzur, fenâ-bekâ, cem'iyet-i hâtır, mahv-isbat, sır gibi kalbe ait olanlar; sıdk, ihlas, riya, kanaat gibi ahlaka ait olanlar; nûr, tecellî, feyiz, gaflet, terk, tecrîd, ilm-i ledûn, kuş dili, şathiye, tevellâ-teberrâ, kîl u kâl ve heyûlâ gibi belli bir gruba girmeyen diğer kavramlar.

Nefis, dünya, âlem, gönül, akıl, vakit, Hz. Peygamber, ölüm, sohbet, can ve beden gibi çeşitli konuların şiirlerde tasavvufî bakış açısı ile de ele alındığını tespit ettik. Nefisle ilgili muhtelif konular; tasavvufta insanın ölümden önceki hayatıyla ilgili eğilimleri ve arzularının bütünü anlamında kullanılan dünyaya ait tasavvurlar; Allah'tan gayrı herşeye ad olan âlem ve çeşitlerine dair düşünceler; insanı vahdete eristirecek manevî idrak merkezi olan gönül çeşitli teşbih ve mecazlarla anlatılmıştır.

Çalışmamızda divan şairlerinin bir çok tasavvufî mecazı şiirlerinde kullandıkları sonucuna vardık. Anlaşılması dikkat isteyen bu mecazlar, divan şiirinin anlam dünyasına incelik, derinlik ve genişlik vermiştir. Divan şiiri, tasavvufun mutlak varlığı arama yolunda vasıta olan insan, eşya, kainatla ilgili tefekkürî bakışının bir neticesi olan sembolik ifadeleri kullanarak varlığını uzun süre devam ettirmiştir.

Tasavvufî mecazlar içki, insan/sevgili, tabiat ile ilgili olanlar ve diğerleri olmak üzere dört başlık altında toplanmıştır. Şarap ile ilgili olan kadeh, mest, meyhane, pîr-i mugân ve sâki tasavvufî mecazların önemli bir grubunu oluşturur. İnsan/sevgili ile ilgili yüz, dudak, ağız, boy, bel, ben, kaş, çene, hat, saç, göz, gamze, kirpik ve kan gibi mecazlar, tasavvufun insana olan dikkatli bakışını ve mânâ dünyasındaki vahdet-kesret gel-gitinin dışa yansımaları temsil eder. Tabiat ile ilgili deniz, servi, güneş, şebnem, mah, gül, gülzar ve bülbül gibi unsurlar da sembolik olarak kullanılır. Dost, âh ve nâkkâş; put, çelîpa ve zünnâr; ayna, şem ve pervane, gûy ve çevgân, ney, neyistân da diğer mecazları meydana getirir.

Divanlarda tarîkatlarla ilgili bir çok kavrama yer verildiğini tespit ettik. Hurûfîliğin esas ve düşünceleriyle ilgili, önemli bir temsilcisi olan Nesîmî tarafından coşkulu bir şekilde söylenmiş önemli sayıda şiirin varlığını belirledik. Mevlevî, Kalenderî, Abdal, Haydarî ve Işık gibi tasavvufî zümre mensuplarından söz edildiği sonucuna ulaştık.

Tarîkatların semâ etmek, el vermek, el almak ve cer gibi âdetleri; tarîkat ehlinin hırka, murakka, abâ, nemed, kepenek, tac, külah, destâr, kemer, asâ, teber ve keşkül gibi giysi ve eşyaları; âsitâne, zâviye, dergah, hankah, halvethane ve savmaa gibi mensuplarının barındıkları yahut toplu zikrettikleri mimârî yapılar gibi çeşitli unsurların şiirlerde yer aldığını belirledik.

Şiirlerde on dört mutasavvıfın zikredildiğini tespit ettik: Veysel Karenî, İbrahim Edhem, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Şiblî, Şeyh-i San'ân, Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed-i Câmî, Feridüddin Attar, Emir Sultan, Hacı Bayram-ı Velî, Şeyh Müştâk, Şeyh Tâcüddin ve Şeyh Vefâ. Bunlardan Şeyh Müştâk hakkında Karamanlı Aynî bir; Ahmed Paşa ise Emir Sultan ile Şeyh

Tâcüddin hakkında bir ve Şeyh Vefâ hakkında ise iki manzume kaleme almıştır. Bu mutasavvıflar arasında çeşitli teşbih, mecaz ve telmih yoluyla en çok anılanı ise Hallâc-ı Mansûr olmuştur.

Pîr, şeyh, mürşid, kutub-gavs, velî , ârif, derviş, tâlib, mürid, sâlik, insan-ı kâmil, âşinâ-bîgâne, tasavvuf ehli ve zâhid/sufi gibi tasavvufî tiplere divanlarda yer verildiğini tespit ettik. Bunlardan zâhide karşı eleştirel bir tavır, diğer bütün tasavvufî tiplere ise olumlu bir tutum sergilenmiştir.

Mutasavvıf şair ve nasirler tarafından kaleme alınan İhyâu Ulûmi'd-dîn, Mantıku't-Tayr, Mesnevî, Fihi ma fih, Gülşen-i Râz ve Gülzâr-ı Manevî gibi manzum ve mensûr tasavvufî eserlerin de şiirlerde söz konusu edildiği sonucuna vardık.

Divanlarda yer verilen bütün tasavvufî unsurların, doğrudan doğruya ya da şairlerin muhayyilesinden geçerek teşbih, telmih, istiare, mecaz, iktibas gibi edebî sanatlar aracılığıyla dile getirildiğini tespit ettik.

Kuruluş ve gelişme yüzyıllarında yazılan divanlardan (on dokuz divan) hareketle tasavvuf anlayışının Divan şiirine yansımalarını ortaya koyan bu araştırmamız, takip eden yüzyılları kapsayacak çalışmalar için öncü niteliği taşımakta ve mukayese imkanı vermektedir.

Çalışmamız, 14. ve 15. yy.lardaki tasavvufun divanlara yansıyan genel bir görünümünü sergilemekle birlikte; şiirlerin, yazıldıkları dönemin sosyal, kültürel, hayal ve estetik dünyası ile ilgili bilgiler de içerdiğinden, anılan yüzyıllardaki Osmanlı'nın zihniyet dünyasına dair ipuçları da vermektedir.

Divan Şiirinde Tasavvuf adlı bu çalışma ile, Divan şiirinin önemli kaynaklarından biri olan tasavvufî unsurlar bütün yönleri ile incelenmiştir. Bu araştırmanın, Türk milletinin anıt eseri olan Divan şiirinin daha iyi anlaşılmasına ve hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapılmasına önemli katkılar sağlaması en büyük dileğimizdir.

KAYNAKÇA

A. BAUSANÎ, (1992), “Hurûflilik”, Çev. Nezahat Öztekin, *Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yay. Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. VII, İzmir.

ABDURRAHMAN CÂMÎ (2001), *Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebî, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul.

ABDURRAHMAN ES-SÜLEMÎ (1981), *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara.

ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ (2005), *Dîvân -Sûfî Şiirler ve Rumûzlu Makaleler-* Haz. Yusuf Zeydan-Mustafa Utku, İstanbul.

ABDÜLKERİM BİN ŞEYH MÛSÂ (1991), *Makâlât-ı Seyyid Hârûn (Tenkitli Basım)*, Haz. Cemâl Kurnaz, Ankara.

ADIVAR, A. Adnan (1982), *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul.

AFFÎFÎ, Ebu'l-Alâ (1999a), *Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, İstanbul.

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ (1999), *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul.

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ (2000), “Melâmîlik, Sûfîlik ve Ehl-i fütüvvet”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.

AHMED EFLÂKÎ (1986), *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, C.1-2, İstanbul.

AHMED GAZZÂLÎ (2004), *Aşk'ın Halleri Sevânihü'l-Uşşâk*, Çev. Turan Koç-M.Çetinkaya, İstanbul.

AHMED ZİYÂÜDDÎN GÜMÜŞHANEVÎ (Tarihsiz), *Câmiu'l-Usûl (Velîler ve Tarîkatlarda Usûl)*, Çev. Rahmi Serin, İstanbul.

AHTERÎ, Mustafa b. Şemseddin (1310/1892), *Ahterî-i Kebîr*, C. 1-2, İstanbul.

AK, Coşkun (2002), “Divan Şiiri ve Tasavvuf”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa.

AKARPINAR, R. Bahar (2004), “Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”, *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları*, S. 7, Ankara.

AKBUDAK, Yasemin (2002), *Mesihi Divanı'nın Tahlili*, İstanbul Ün. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

AKDOĞAN, Yaşar (1979), *Ahmedî Divanı, Tenkitli Metin ve Dil Hususiyetleri*, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

AKDOĞAN, Yaşar (1988), *Ahmedî Divanından Seçmeler*, İstanbul.

AKKUŞ, Mehmet (1996), “Gaybet”, *TDVİA*, C. 13, İstanbul.

AKSAN, Doğan (1995), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara.

AKSOYAK, İsmail Hakkı (2002), “Eski Türk Edebiyatının Muhteva Yapısı”, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara.

AKSU, Hüsametdin (1993), “Câvîdânnâme”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.

AKSU, Hüsametdin (1995), “Fazlullah-ı Hurûfî”, *TDVİA*, C.12, İstanbul.

AKSU, Hüsametdin (1998), “Hurûflik”, *TDVİA*, C. 18, İstanbul.

AKÜN, Ömer Faruk (1994), “Divan Edebiyatı”, *TDVİA*, C. 9, İstanbul.

ALBAYRAK, Nurettin (2000), “İbrâhim b. Edhem”, *TDVİA*, C. 21, İstanbul.

ALGÜL Hüseyin-Nihat AZAMAT (1995), “Emir Sultan”, *TDVİA*, C. 11, İstanbul.

ALPASLAN, Ali (1977), *Kadı Burhaneddin Divanından Seçmeler*, Ankara.

ALPASLAN, Ali (1995), “İran Mitolojisinde Şarabın Bulunuşu Hakkında”, *Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 19, Harvard University.

ALTINTAŞ, Hayrani (Tarihsiz), *Tasavvuf Tarihi*, Ankara.

ANDREWS, Walter G. (2000), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı (Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek)*, Çev. Tansel Güney, İstanbul.

ARENDONK, C. Van (1997), “İhlâs”, *İA*, C. 5/2, İstanbul.

ARENDONK, C. Van (1997a), “İbrahim b. Edhem”, *İA*, C. 5/2, İstanbul.

ARI, Ahmet (2003), *Galib Dede'nin Aşk Ateşi Şeyh Galib Divanı'nda Aşk*, Isparta.

ARSLAN, Mehmet (2003), *Aynî, Sâkînâme*, İstanbul.

AŞKAR, Mustafa (2001), *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara.

ATEŞ, Ahmed (1997), "Senâî", *İA*, C. 10, Eskişehir.

ATEŞ, Süleyman (1972), *İslam Tasavvufu*, Ankara.

ATEŞ, Süleyman (1993), "Cüneyd-i Bağdâdî", *TDVİA*, C.8, İstanbul.

ATEŞ, Süleyman (1998), *İşârî Tefsîr Okulu*, İstanbul.

ATEŞ, Süleyman (2000), "İhlâs", *TDVİA*, C. 21, İstanbul.

ATEŞ, Süleyman (2002), "Kutub", *TDVİA*, C. 26, Ankara.

ATTAR, Feridüddin (2002), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Çev. Süleyman Uludağ, C. I-II., İstanbul.

AYAN, Hüseyin (2002), *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Ankara.

AYDEMİR, Yaşar (2000), *Behiştî Divanı*, Ankara.

AYDIN, Hilmi (2004), *Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul.

AYDIN, Mehmet S. (2000), "İnsan-ı Kâmil", *TDVİA*, C. 22, İstanbul.

AYDIN, Mehmet S. (2002), *Din Felsefesi*, İzmir.

AYNÎ, Mehmet Ali (2000), *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul.

AYNUR, Hatice (1999), *15. Yüzyıl Şairi Çâkerî ve Dîvânı İnceleme-Tenkitli Metin*, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1989), *İslam Estetiği ve İnsan*, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1990), "Dil, Mecaz, Sembol", *Dergah*, C. 1, S. 1, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1990a), "Divan Şiiri ve Modern Şiirimizde Ortak Sembolizm Eğilimi", *Dergah*, C. 1, S. 3, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1992), *Güller Kitabı (Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme)*, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1993), *Aşk Estetiği (İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme)*, İstanbul.

AZAMAT, Nihat (1996), “Hacı Bayram-ı Velî”, *TDVİA*, C. 14, İstanbul.

AZAMAT, Nihat (2001), “Kalenderiyye”, *TDVİA*, C. 24, İstanbul.

BABA, Safer (1998), *İstılâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul.

BALDICK, Julian (2002), *Mistik İslam Sûfîzme Giriş*, İstanbul.

BARANOĞLU, Şahin (2000), “Dil, Mecaz ve Gramer”, *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 24, Harvard University.

BARKAN, Ömer Lütfi (2003), “İstılâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri”, *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul.

BAYBURTLUGİL, Nurettin (1985), “Fahreddin Irâkî İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 3, İstanbul.

BAYSAL, Jale (1999), “Divan Edebiyatı Üzerine Tanıtıcı Bir Yazı”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

BEK, Kemal (1999), “Divan Şiirinde Eda ve Söylem: Divan Şairleri Birbirine Benzemez”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

BERTHELS, E. (1997), “Nimetullah Velî”, *İA*, C. 9, Eskişehir.

BEYZÂDEOĞLU, Süreyya (1991), “Divan Şiirinde Zâhid”, *Dergah*, C. II, S. 22, İstanbul.

BİLGİN, Azmi (2000), *Ümmî Sinan Divanı (İnceleme-Metin)*, İstanbul.

BİLGİN, Azmi (2003), “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”, *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul.

BİLKAN, A. Fuat (1984), “Divan Şiirinde Asli Aşk”, *Milli Kültür*, S. 46, Ankara.

BOLAT, Ali (2003), *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul.

BOLAY, Süleyman Hayri (1989), “Âlem”, *TDVİA*, C. 2, İstanbul.

BOZHÜYÜK, Mehmet Emin (1998), “Hurûf”, *TDVİA*, C. 18, İstanbul.

BURCKHARDT, Titus (1989), “İslam San'atının Esasları”, *Kubbealtı*, Çev. Hakkı Önkol, C. 18, S. 1, İstanbul.

CANIM, Rıdvan (1998), *Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme*, Ankara.

CANIM, Rıdvan (2000), *Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, Ankara.

CANIM, Rıdvan (2000a), "Seyyid Nesîmî'nin 'Arzular' Redifli Gazeli Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Ekev Akademi Dergisi*, C. 2, S. 3, Ankara.

CEBECİOĞLU, Ethem (1987), "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. XXIX, Ankara.

CEBECİOĞLU, Ethem (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara.

CEBECİOĞLU, Ethem (2002), *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara.

CEYHAN, Semih (2004), "Mesnevî", *TDVİA*, C. 29, Ankara.

CEYLAN, Ömür (2000), *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul.

CEYLAN, Ömür (2005), *Böyle Buyurdu Sûfî -Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul.

CEYLAN, Ömür (2005a), *Önce Aşk Vardı -Şiir Aynasında Osmanlı Kültürü Üzerine Denemeler-*, İstanbul.

COŞKUN, Ali Osman (1999), Cânı Cânân Dilemiş, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, C. 28, S. 3, İstanbul.

ÇAĞRICI, Mustafa (2000), "İhyâü Ulûmi'd-dîn", *TDVİA*, C. 22, İstanbul.

ÇAĞRICI, Mustafa (2001), "Kanaat", *TDVİA*, C. 24, İstanbul.

ÇAM, Nusret (1997), *İslamda Sanat Sanatta İslam*, Ankara.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1980), *Vasfî, Divan Tenkidli Basım*, İstanbul.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1986), "Divan Şiiri", *Türk Dili (Türk Şiiri Özel Sayısı II, Divan Şiiri)*, S. 415-416-417, Ankara.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1998), *Divanlar Arasında*, Ankara.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1999), "16. Yüzyılda Divan Edebiyatı- Divan Edebiyatında Şiir Kavramı-", *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (2001), *Necâtî Bey Divanı'nın Tahlili*, İstanbul.

- ÇAYLIOĞLU, Abdullah (1999), *Niyâzî-i Mısırî Şerhleri*, İstanbul.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1998), *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul.
- ÇELİK, Ahmet Faruk (1998), *Sürûrî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi'nin İncelenmesi*, Selçuk Üniv. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- ÇELTİK, Halil (2003), *Ömer Ferit Kam, Divan Şiirinin Dünyasına Giriş (Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı)*, Ankara.
- ÇELTİK, Halil (2004), *Divan Sahibi Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*, Gazi Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- ÇETİN, Nihat M. (1991), "Arap (Edebiyat)", *TDVİA*, C.3, İstanbul.
- ÇETİN, Nurullah (2004), *Şiir Çözümleme Yöntemi*, Ankara.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh (1987), *Türk-İslam Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara.
- DEMİRCİ, Mehmet (1993), *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, İzmir.
- DEMİRCİ, Mehmet (1996), "Fîhi mâ fih", *TDVİA*, C.13, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mehmet (1997), "Hakikat", *TDVİA*, C. 15, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mehmet (1997a), "Hal", *TDVİA*, C. 15, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mehmet (1998), "Himmet", *TDVİA*, C. 18, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mehmet (2001), *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.
- DERDİYOK, İ. Çetin (1994), *Cemâlî Hayatı, Eserleri ve Dîvânı: İnceleme, Tenkidli Metin, Tıpkıbasım*, Harvard Üniv.
- DİLÇİN, Cem (1983), *Tarama Sözlüğü*, Ankara.
- DİLÇİN, Cem (1999), "Türk Kültürünün Kaynağı Olarak Divan Şiiri", *Türk Dili*, S. 571, Ankara.
- DOĞAN, Muhammed Nur (2004), *Fatih Divanı ve Şerhi*, İstanbul.
- DOĞAN, Muhammet Nur (1999), "Metin Şerhi Üzerine", *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.
- DOĞAN, Muhammet Nur (2005), *Eski Şiirin Bahçesinde*, İstanbul.
- DOĞRUL, Ömer Rıza (1948), *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul.

DURMUŞ, Mithat (1994), “Tasavvuf ile Edebiyatın Münasebeti”, *Türk Edebiyatı*, C. 20, S. 246, İstanbul.

DURUSOY, Ali (1999), “Hüviyet”, *TDVİA*, C. 19, İstanbul.

DURUSOY, Ali (2002), “Kesret”, *TDVİA*, C. 25, Ankara.

EL-CİLÎ, Abdülkerîm (2002), *İnsan-ı Kâmil*, Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul.

ELİOT, T. S. (1990), *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara.

EL-MEKKÎ, Ebu Tâlib (1999), *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Ağızı 1-4*, Haz. Muharrem Tan, İstanbul.

EMİROĞLU, İbrahim (2002), *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, İstanbul.

ERAYDIN, Selçuk (1995a), “Feyiz”, *TDVİA*, C. 12, İstanbul.

ERAYDIN, Selçuk (1997), *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul.

ERAYDIN, Selçuk (2001), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.

ERAYDIN, Selçuk- Süleyman Uludağ (1995), “Erbain”, *TDVİA*, İstanbul.

ERDEMİR, Avni (2000), *Muslihuddin Mustafa İbn Vefâ, Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Manzûm Eserlerinin Tenkidli Metni*, Gazi Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

ERDOĞAN, Mustafa (2003), *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbâkî Baykara Dede –Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Şiirleri-*, İstanbul.

ERGİN, Muharrem (1980), *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul.

ERSOYLU, İ.Halil (1989), *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, Ankara.

ERÜNSAL, İsmail E. (1983), *The Life and Works of Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, With Critical Edition of His Dîvân*, İstanbul.

ERÜNSAL, İsmail E. (1988), “Mu'îdî'nin Miftahu't-Teşbîh'i”, *Osmanlı Araştırmaları*, Ayrı Basım, C. VII-VIII, İstanbul.

ERÜNSAL, İsmail E. (2003), *XV-XVI. Asır Bayramî-Melamîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara.

EŞREFOĞLU RÛMÎ (2003), *Müzekki'n-Nüfûs*, Haz. Abdullah Uçman, İstanbul.

FAZLURRAHMAN (1981), *İslam*, Çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, İstanbul.

FERİDÜDDİN-İ ATTAR (2001), *Mantık Al-Tayr I-II*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ (1999), “Şairlerin ve İrfan Sahiplerinin Osmanlı Ülkesinde ve Başka Yerlerde Rağbetten Uzak Kaldıklarını Anlatır”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

GEMİCİ, Sabiha (1990), *Mihri Hatun Divanı*, Uludağ Ün. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir.

GENÇ, İlhan (1993), “Mevlevî Edebiyatı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay. Türk Dili ve Edebiyatı İncelemeleri Dergisi*, C. 7, İzmir.

GİBB, E. J. Wilkinson (1999), *Osmanlı Şiir Tarihi I-II*, Çev. Ali Çavuşoğlu, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1963), *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1972), *Gülşen-i Râz Şerhi*, İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1977), *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1983), *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1989), *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1990), *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, C. I-II, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1992), *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1997), *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1999), *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (2000), *Tasavvuf*, İstanbul.

GÜNGÖR, Erol (1998), *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul.

GÜNYÜZ, Melike Erdem (2001), *Ahmedî Divanı'nın Tahlili*, İstanbul Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

HACI BEKTAŞ VELÎ (2004), *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, Haz. Gıyasettin Aytaş-Hacı Yılmaz, Ankara.

HAKVERDİOĞLU, Metin (1998), *Mihri Hatun Divanı İnceleme-Tenkitli Metin*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniv. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

HALLÂC-İ MANSÛR (2002), *Tavasın (Ene'l-Hak)*, Çev. Yaşar Günenç, İstanbul.

HAMİDULLAH, Muhammed (1995), "İslam'da Sembol", Haz. İsmail Yakıt, *Süleyman Demirel Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 2, Isparta.

HASAN LÜTFÎ (2001), *Şerh-i Gazel-i Cemâl*, Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara.

HOLBROOK, Victoria Rowe (1998), *Aşkın Okunmaz Kıyıları -Türk Modernitesi ve Mistik Romans-*, Çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İstanbul.

HORATA, Osman (1985), "Eski Şiirin Rüzgârıyla ve Klâsik Şiir Geleneğimiz", *Millî Eğitim Dergisi Yahya Kemal Özel Sayısı*, Ankara.

HORATA, Osman (1993), "XV. Yüzyıl Divan Şairlerinden Cemâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *Hacettepe Üniv. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S.1-2, Ankara.

HÜCVİRÎ (1996), *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.

IŞIN, Ekrem (1999a), "Sembolizm ve Tasavvufî Hayat", *Hoş Gör Yâ Hû, Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller, Nesneler*, İstanbul.

IŞIN, Ekrem- Özpalabıyıklar, Selahattin (1999), *Hoş Gör Yâ Hû, Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller, Nesneler*, İstanbul.

İBN ARÂBÎ (2002), *İlâhî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul.

İBN HALDUN (1998), *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-sâil*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.

İBN HAZM (2001), *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul.

İMAM GAZÂLÎ (1978), *El-Munkızu Mine'd-dalal/ Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmet Subhi Fırat, İstanbul.

İMAM GAZÂLÎ (1989), *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, C. 1-4, İstanbul.

İMAM GAZÂLÎ (2004), *Kimya-yı Saadet*, Çev. Ali Arslan, C. 1, İstanbul.

İNALCIK, Halil (2003), *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul.

İNAN, M. Akif (1999), "Divan Edebiyatı", *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

İPEKTEN, Halûk (1974), *Karamanlı Nizâmî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Ankara.

İPEKTEN, Haluk (1991), *Nâilî Hayatı Sanatı Eserleri*, Ankara.

İPEKTEN, Haluk (1996), *Fuzûlî Hayatı Sanatı Eserleri*, Ankara.

İPEKTEN, Halûk (1996a), *Şeyh Gâlib Hayatı Sanatı Eserleri*, Ankara.

İPŞİRLİ, Mehmet (1993), "Cer", *TDVİA*, C. 7, İstanbul.

İSEN, Mustafa (1997), *Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara.

İSMAİL ANKARAVÎ (1996), *Minhâcu'l-Fukara*, Haz. Saadettin Ekici, İstanbul.

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL (1991), *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arâbî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (2000), *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadıca Bir Göcen (Şerh-i Nazm-ı Ahmed)*, Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (2004), *Rûhü'l-Mesnevî Mesnevî Şerhi*, Haz. İsmail Güleç, İstanbul.

İZ, Fahir (1995), *Eski Türk Edebiyatında Nazım*, C. 2, Ankara.

İZ, Mahir (1997), *Tasavvuf*, İstanbul.

KAM, Ferit (1994), *Vahdet-i Vücûd*, Sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara.

KANAR, Mehmet (1993), *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul.

KANAR, Mehmet (1995), *Fehmî ve Şebüsterî'den Şem ve Pervane*, İstanbul.

KARA, Mustafa (1990), *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul.

KARA, Mustafa (1995), "Fenâ", *TDVİA*, C.12. İstanbul.

KARA, Mustafa (1999), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul.

KARA, Mustafa (1999a), "İstılahatü's-Sûfiyye", *TDVİA*, C.19, İstanbul.

KARA, Mustafa (2004), *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.

KARA, Mustafa (2005), *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, İstanbul.

KARA, Mustafa (2005a), *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı Hal Tercümeleri, Tarikatlar, İstılahlar*, İstanbul.

Karacan, Turgut (1989), "Kadı Burhaneddin'in Şiirleri Üzerinde Tasavvufi Düşünceler (Bir Şiirinin Açıklanması)", *Cumhuriyet Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 12, Sivas.

KARAHAN, Abdülkadir (1988), *Türk Kültürü ve Edebiyatı*, İstanbul.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (1992), "İran Edebiyatında Sâkînâmeler", *Selçuk Üniv. SBE. Dergisi*, S. 1, Konya.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2001), *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Ankara.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2004), *Mesnevî*, Ankara.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (2004), *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.

KAVALCI, Osman (1992), *Divan Şiirindeki Na'tlarda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, Atatürk Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

KAVALCI, Ömer (1989), *Baba Tahir Uryan ve Şiirleri*, Ankara.

KAZICI, Ziya (2003), *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul.

KEKLİK, Nihat (1990), *İbnü'l-Arâbî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futûhât El-Mekkiyye*, Ankara.

KELÂBÂZÎ (1979), *Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.

KEMİKLİ, Bilal (2000), *Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı (İnceleme-Metin)*, İstanbul.

KEMİKLİ, Bilal (2004), *Dost İlinden Gelen Ses –Tasavvuf Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-*, İstanbul.

KILIÇ, Mahmut Erol (2004), *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İstanbul.

KILIÇ, Mahmut Erol (2004a), "Sûfî Şiirinin Poetikası", *Cogito*, S. 38, İstanbul.

KIRKKILIÇ, Ahmet (1996), *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, İstanbul.

KOÇ, Turan (1998), *Din Dili*, İstanbul.

KONUK, Ahmed Avni (2000), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, C. 3, İstanbul.

KORTANTAMER, Tunca (1983), "Sakinâmelerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimine Genel Bir Bakış 1", *Ege Üniv. Edebiyat Fak. Araştırmaları Dergisi*, C. 2, İzmir.

KORTANTAMER, Tunca (1993), *Eski Türk Edebiyatı Makaleler 1*, Ankara.

KORTANTAMER, Tunca (2004), *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, Ankara.

KÖKSAL, M. Fatih (2000), "Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları", *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 24, Harvard University.

KÖPRÜLÜ, Fuad (1981), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.

KÖPRÜLÜ, Fuad (1989), *Edebiyat Araştırmaları 2*, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, Fuad (2003), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara.

KÖPRÜLÜ, Fuat (1989), “Abdal”, *Edebiyat Araştırmaları* 2, İstanbul.

KÖPRÜLÜ, Orhan F. (1988), “Abdal”, *TDVİA*, C. 1, İstanbul.

Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî (2003), Haz. Hayrettin Karaman vd., Ankara.

KURNAZ, Cemâl (1996), “Gönül”, *TDVİA*, C. 14, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (1996a), “Gül”, *TDVİA*, C. 14, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (1996b), “Güneş”, *TDVİA*, C. 14, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (1996c), *Hayâlî Bey Divânı’nın Tahlîli*, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (1997), *Türküden Gazele (Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Bir Deneme)*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl (1997a), *Divan Edebiyatı Yazıları*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl (2000a), “Bütün Şairler Büyük Tek Bir Şiiri Oluşturmak İçin Faaliyet Göstermişlerdir”, *İlmî Araştırmalar*, S. 10, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (2002), “Bir Demir Dağı Delip Boynuna Almak”, *Dergah*, C. 13, S. 151, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl (2003), *Divan Dünyası*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl (2003a), *Halk Şiiri ve Divan Şiirinin Müşterekleri*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl (2003b), “Âşık Odur ki Kılar Cânın Fedâ Cânânına”, *Dergah*, C. 14, S. 157, İstanbul.

KURNAZ, Cemâl- Mustafa İsen (1990), *Şeyhî Divanı*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl –Mustafa TATCI (1999), *İstanbul’da Buharalı Bir Mutasavvıf Emir Buharî*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl-Mustafa TATCI (2000), *Türk Edebiyatında Hû Şiirleri*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl-Mustafa TATCI (2000b), *Yesevîlik Bilgisi*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl-Mustafa TATCI (2001), *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Ankara.

KURNAZ, Cemâl –Mustafa TATCI (2001a), *Tasavvufî Gelenekte Miyârlar ve Karabaş-ı Velî'nin Miyâr'ı*, Ankara.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim (1999), *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.

KÜÇÜK, Sabahattin (1995), “Bâkî'nin Şiirlerinde Tasavvuf”, *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, s. 1-2, Elazığ.

KÜRKÇÜOĞLU, Kemâl Edîb (1973), *Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler*, İstanbul.

KÜRKÇÜOĞLU, Kemâl Edib (1996), *Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler*, İstanbul.

LALO, Charles (2004), *Estetik*, Çev. Burhan Toprak, Ankara.

LEVEND, Agâh Sırrı (1984), *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul.

MACİT, Muhsin (1996), *Gelenekten Geleceğe*, Ankara.

MACİT, Muhsin (2002), *Karakoyunlu Hükümdârı Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri*, Ankara.

MACİT, Muhsin (2002a), “Divan Estetiği”, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara.

MASSIGNON, Louis (1997), “Hallâc”, *İA*, C. 5/1, İstanbul.

MASSIGNON, Louis (1997a), “Şiblî”, *İA*, C. 11, İstanbul.

MASSIGNON, Louis (2004), “İslam Sanatlarının Felsefesi”, *Din ve Sanat*, Ankara.

MAZIOĞLU, Hasibe (1993), “Eski Türk Edebiyatı”, *Türk Ansiklopedisi*, C. 32, Ankara.

MAZIOĞLU, Hasibe (1997), *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Ankara.

MEHMET NAZMÎ EFENDİ (2005), *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat – Hediyeetü'l-İhvân-*, Haz. Osman Türer, İstanbul.

MEHMET SALÂHÎ (1313), *Kâmûs-ı Osmânî*, C.1-4, İstanbul.

MENGİ, Mine (1985), *Divan Şiirinde Rindlik*, Ankara.

MENGİ, Mine (1995), *Mesîhî Dîvânı*, Ankara.

MENGİ, Mine (2000), *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara.

MERMER, Ahmet (1997), *Karamanlı Aynî ve Divânı*, Ankara.

MERMER, Ahmet- Neslihan Koç KESKİN (2005), *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN (2000), *Dîvân-ı Kebîr*, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, C. 2, Ankara.

MİYASOĞLU, Mustafa (1999), “Divan Şairinin Dünyası”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

MUALLİM NACİ (1995), *Lugat-ı Naci*, İstanbul.

MUHTAR, Cemâl (1986), “Hurûfî Türk Şairleri”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 4, İstanbul.

MUTAHHARÎ, Murtaza (1997), *Hâfız'da İrfan*, Çev. Nihal Çankaya, İstanbul.

MUTÇALI, Serdar (1995), *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul.

MÜTECİM ÂSİM EFENDİ (2000), *Burhân-ı Kâtı*, Haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, Ankara.

NASR EBU ZEYD (1999), “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine (İbn Arâbî'de Dil, Varlık ve Kur'ân)”, *İslâmiyât*, Çev. Ömer Özsoy, C. 2, S. 3, Ankara.

NASR, Seyyid Hüseyin (2002), *Tasavvufî Makaleler*, Çev. Sadık Kılıç, İstanbul.

NASR, Seyyid Hüseyin (2005), “Geleneğin Özünde Hakikatın Bilgisi Yer Alır”, *Keşkül*, Röportaj: İbrahim Kalın, Yaz Sayısı, İstanbul.

NECMÜDDİN KÜBRA (1996), *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul.

NESEFÎ, Azizüddin (1990), *Tasavvufta İnsan Meselesi (İnsan-ı Kâmil)*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul.

NEVÎ (1995), *İlimlerin Özü (Netâyic el-Fünûn)*, Haz. Ömer Tolgay, İstanbul.

NİCHOLSON, Reynold A. (1997), “Tevbe”, *İA*, C. 12/1, İstanbul.

NİCHOLSON, Reynold A. (1978), *İslam Sûfîleri*, Çev. Mehmet Dağ vd., İstanbul.

NİYÂZÎ (1997), *Mansûr-nâme*, Haz. Mustafa Tatcı, İstanbul.

NİYÂZÎ-İ MISRÎ (2000), “Tarîkatin Usûlü ve Hakîkatın Rumûzu”, *Tasavvuf Tarihi: Mehmet Ali Aynî*, Haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul.

OCAK, A. Y. - S. Farûkî (1997), “Zâviye”, *İA*, C. 13, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (1997a), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler -Metodolojik Bir Yaklaşım-*, Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (1999), *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII)*, Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar (2002), *Sûfîlik Geleneğinin Efsânevî Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (2002a), *Türk Sûfliğine Bakışlar*, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (2003), “Tasavvuf, Sûfîler ve Tarîkatlar, Tekkeler”, *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İnalçık-Günsel Renda, C.1, İstanbul.

OKUMUŞ, Ömer (1993), “Câmî Abdurrahman”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.

OKUYUCU, Cihan (2004), *Divan Edebiyatı Estetiği*, İstanbul.

OLGUN, Tahir (1995), *Divan Edebiyatının Bazı Beyitlerinin İzahına Dair Edebî Mektuplar*, Haz. Cemâl Kurnaz, Ankara.

ONAN, Necmettin Halil (1991), *İzahlı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul.

ONAY, Ahmet Talât (1993), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Haz. Cemâl Kurnaz, Ankara.

ORTAYLI, İlber (1999), “Osmanlı İmparatorluğu’nun Değişimi İçinde Divan Şiiri”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

ÖGKE, Ahmet (1997), *Kur’ân’da Nefs Kavramı*, İstanbul.

ÖGKE, Ahmet (2005), *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van.

ÖNAL, Mehmet (1999), *En Uzun Asrın Hikâyesi 1 -Yeni Türk Edebiyatına Teorik Bir Yaklaşım-*, Ankara.

ÖNGÖREN, Reşat (2000), “İbrâhim b. Edhem”, *TDVİA*, C. 21, İstanbul.

ÖNGÖREN, Reşat (2000a), *Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İstanbul.

ÖNGÖREN, Reşat (2003), *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*, İstanbul.

ÖNGÖREN, Reşat (2003a), “Osmanlı’da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları”, *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul.

ÖNGÖREN, Reşat (2004), “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *TDVİA*, C. 29, Ankara.

ÖZMEN, Mehmet (2001), *Ahmed-i Dâî Divanı (Metin-Gramer-Tıpkı Basım, Dizin)*, C. I-II, Ankara.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997), “Zühd”, *İA*, C. 13, İstanbul.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997a), *Kur’ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997b), *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul.

ÖZYILDIRIM, Ali Emre (1999), *Hamdullah Hamdî ve Divanı*, Ankara.

PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-II-III*, İstanbul.

PALA, İskender (Tarihsiz), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara.

PALA, İskender (2001), *Ve Gazel Yeniden*, İstanbul.

PALA, İskender (2002), *Şair Fatih: Avnî Fatih Sultan Mehmet*, İstanbul.

PALA, İskender (2002a), “Kün”, *TDVİA*, C. 26, Ankara.

PALA, İskender (2002b), *Perişan Gazeller*, İstanbul.

PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1998), *Can Esintisi İslam’da Şiir Metafiziği*, Çev. Hicabi Kırancı, İstanbul.

RAHMÂN-I MUŞTÂKİMİHR (2002), “Mevlânâ’nın Eserlerine Göre Mistik Görüş ile Sembolik Anlatım Arasındaki Bağın İncelenmesi”, Çev. Derya Örs, *Nâme-i Âşinâ*, Bahar, Ankara.

RİTTER, H. (1997) “Fenâ”, *İA. C. 4.* İstanbul.

SARAÇ, M. A. Yekta (2000), “Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği”, *İlmî Araştırmalar*, S. 10, İstanbul.

SARAÇ, M. A. Yekta (2001), *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul.

SARIKAYA, Mehmet Saffet (2002), *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara.

SCHİMMELE, Annemarie (1954), “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. III-IV, Ankara.

SCHİMMELE, Annemarie (1999), “Alman Gözüyle Divan Edebiyatı”, *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.

SCHİMMELE, Annemarie (2000), *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul.

SCHİMMELE, Annemarie (2001), *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul.

SCHİMMELE, Annemarie (2002), *Aşk Mevlânâ ve Mistizm*, Haz. Senail Özkan, İstanbul.

SECÂDÎ, Seyyid Cafer (1375), *Ferheng-i Istılâhât u Ta’bîrât-ı İrfânî*, Tahran.

SELVÎ, Dilaver (1997), *Kur’ân ve Tasavvuf (Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı)*, İstanbul.

SERRÂC, Ebu Nasr (1996), *el-Lüma İslam Tasavvufu*, Haz. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul.

SERTOĞLU, Midhat (1986), *Osmanlı Tarih Lûgatı*, İstanbul.

SEVGİ, H. Ahmet (1996), “Gülşen-i Râz”, *TDVİA*, C.14, İstanbul.

SEVGİ, H. Ahmet (2003), “Mantıku’t-Tayr”, *TDVİA*, C. 28, Ankara. s.29.

SEVİM, Seyfullah (1997), “İbn Arâbî Kitabı Istilahatı’s-Sûfiyye”, *Büyükşehir Belediyesi Yay.*, S. 23, Kayseri.

SEVİM, Yasemin (1999), *Vasfî Divanı’nın Tahlili*, Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

SEYYİD MUHAMMED NÛR (1976), *Mısrî Niyâzî Divanı Şerhi*, Haz. Mahmut Sadettin Bilginer, İstanbul.

SHAALAN, Muhammed (2000), "Sûfî Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Parelellikler", *Sûfî Psikolojisi*, Haz. Kemal Sayar, Çev. Erol Göka, İstanbul.

SOLMAZ, Süleyman (2005), *Necâtî Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Ankara.

SOMUNKIRAN, Rezzan (1994), *Karamanlı Nizamî Divanı Tahlili*, Fırat Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

Söyleşi, (Dr. Ali Şeyh'ul-İslâmî, Dr. İbrahim Dinânî, Dr. Gulâm-Rıza A'vânî) (2002), "Tasavvuf Edebiyatı", *Nâme-i Âşinâ*, Yaz, Ankara.

SUAD EL-HAKÎM (2005), *İbnü'l-Arâbî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.

SULTAN VELED (1984), *Maârif*, Çev. Meliha Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul.

SUNAR, Cavit (2003), *Melâmîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul.

SUNAR, Cavit (2003a), *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul.

SUNAR, Cavit (2003b), *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, İstanbul.

SÜHREVERDÎ, Şihâbuddîn (1995), *Avârifü'l-Meârif Gerçek Tasavvuf*, Haz. Dilâver Selvi İstanbul.

ŞAFAK, Yakup (1991), *Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesî*, Atatürk Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

ŞAFAK, Yakup (2003), *Klâsik Şiir Üzerine Yazılar*, Konya.

ŞÂHİDÎ İBRAHİM DEDE (1996), *Gülşen-i Vahdet*, Haz. Numan Külekçi, Ankara.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (1991), "Attar, Feridüddin" , *TDVİA*, C. 4, İstanbul.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (1997), "Vird", *İA*, C. 13, İstanbul.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (2002), "Kemâl-i Hucendî", *TDVİA*, C. 25, Ankara.

ŞEBÜSTERÎ (1993), *Gülşen-i Râz*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul.

ŞEMSEDDİN Sami (1995), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul.

ŞENER, Mehmet (2001), “İtikaf”, *TDVİA*, C. 23, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1994), *Ahmed Paşa'nın Güneş Kasidesi Üzerine Düşünceler*, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1995), *Necâtî Beğ'in Sultan Beyazıt Methiyesi ve Bazı Gazelleri Hakkında Notlar*, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1995a), *Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakîb'e Dair*, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1996), *Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî yahut Zâhid Hakkında*, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (1999), *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul.

ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ- Ahmet Kartal (2004), *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.

ŞERAFETTİN RAMÎ (1994), *Enîsü'l-Uşşâk (Klâsik Doğu Edebiyatlarında Sevgiliyle İlgili Mazmunlar)*, Çev. Turgut Karabey-Numan Külekçi-Habib İdris, Ankara.

ŞUŞUD, Hasan Lütfi (1958), *Fakir Sözleri*, İstanbul.

ŞUŞUD, Hasan Lütfi (1992), *İslam Tasavvufunda Hâcegân Hânedânı*, İstanbul.

ŞÜKÛN, Ziya (1996), *Farsça-Türkçe Lugat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, İstanbul.

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ (1994), *Edebiyat Lügatı*, Haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, İstanbul.

TANMAN, Baha (2003), “Osmanlı Mimarisinde Tarîkat Yapıları Tekkeler”, *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İnalcık-Günsel Renda, C. 1, İstanbul.

TANMAN, M. Baha (1991), “Âsitâne”, *TDVİA*, C. 3, İstanbul.

TANMAN, M. Baha (1997), “Halvethane”, *TDVİA*, C. 15, İstanbul.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1997), *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.

TANYERİ, M. Ali (1999), *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Ankara.

- TARLAN, Ali Nihat (1964), *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1981), *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1990), *Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1995), "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf I, II, III, IV", *Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan Hayatı ve Eserleri*, Haz. Adnan Siyadet Tarlan, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1997), *Necâtî Beg Divanı*, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1998), *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara.
- TATCI, Mustafa (2000), "Tasavvuf ve Rumûz", *Yesevîlik Bilgisi* (Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı), Ankara.
- TATCI, Mustafa (2005), *Yunus Emre Divanı -Tenkitli Metin-*, İstanbul.
- TATCI, Mustafa (2005a), *Yunus Emre Şerhleri*, İstanbul.
- TEKİN, Gönül A. (1991), *Şem ü Pervane Feyzî Çelebi*, Harvard University.
- TEKİN, Gönül Alpay (2002), "Lâmiî Çelebi'nin Gûy u Çevgân Mesnevisinin Tasavvufî Yorumu", *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 26/II, Harvard University.
- TEMEL, Can (2001), *Vasfî Divanı'nın Tahlili*, Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- TH (1997), "Hurûfilik", *İA*, C. 5/1, İstanbul.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (1990), *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, İstanbul.
- TJ. DE BOER, (1997), "Feyz", *İA*, C. 4, İstanbul.
- TOKMAK, A. Naci (1996), "Hâcû-yı Kirmânî", *TDVİA*, C. 14, İstanbul.
- TOLASA, Harun (1999), "Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dîbâce)leri; Lâmiî Divanı Önsözü ve (buna göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü", *ODŞÜM*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.
- TOLASA, Harun (2001), *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara.

TOP, H. Hüseyin (2001), *Mevlevî Usûl ve Âdâblı*, İstanbul.

TOPÇU, Nurettin (2001), *İslam ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul.

TOPRAK, Burhan (2004), “Ballar Balını Buldum”, *Din ve Sanat*, Ankara.

TOPRAK, Metin (2003), *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, İstanbul.

TOSKA, Zehra (1998), “Klasik Şiirimizde Ayna”, *Sultanların Aynaları*, İstanbul.

TÖKEL, Dusun Ali (2000), *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar –Şahıslar Mitolojisi-*, Ankara.

TÖKEL, Dusun Ali (2001), “Şiirin Korkusu, Şiirin Kurgusu: Divan Şiirinde Kurgu ve Anlam”, *Hece*, S. 53/54/55, Ankara.

TÖREN, Hatice (2000), “Kadı Burhaneddin Divanı’nda Bazı Yeni Okuyuşlar”, *İlmî Araştırmalar*, S. 9, İstanbul.

TULUM, A. Mertol (2001), *Yusuf Sinan Paşa Tazarru’nâme*, Ankara.

TUNALI, İsmail (2001), *Estetik*, İstanbul.

TUNALI, İsmail (2002), *Sanat Ontolojisi*, İstanbul.

TURAN, Selami (2000), *Erken Dönem Türk Şiirinde Gazel*, Gazi Üniv. SBE. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

TÜRER, Osman (1998), “Hû”, *TDVİA*, C. 18, İstanbul.

TÜRER, Osman (1998a), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1988), “Abâ”, *TDVİA*, C. 1, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1988a), “Ahid”, *TDVİA*, C. 1, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1988b), “Ağyâr”, *TDVİA*, C.1, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1988c), “Abdülkâdir-i Geylânî”, *TDVİA*, C. 1, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1989), “Âlem”, *TDVİA*, C. 2, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (1989a), “Âl-i Abâ” *TDVİA*, C. 2, İstanbul.

- ULUDAĞ, Süleyman (1989b), “Akıl”, *TDVİA*, C. 2, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991), “Ârif”, *TDVİA*, C. 3, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991a), “Aşk”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991b), “Ayna”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992), “Basîret”, *TDVİA*, C. 5, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992a), “Bâtın İlmi”, *TDVİA*, C. 5, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993), “Cem’iyet”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993a), “Cilve”, *TDVİA*, C. 8, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993b), “Cemâl”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993c), “Celâl”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1993d), “Câmî Ahmed-i Nâmekî”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1994), “Dünya”, *TDVİA*, C. 10, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1995), “Erenler”, *TDVİA*, C. 11, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1995), “Fakr”, *TDVİA*, C. 12, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1995a), “Ene”, *TDVİA*, C. 11, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1996), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1996a), “Gaflet”, *TDVİA*, C. 13, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1997), “Halvet” *TDVİA*, C. 15, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1997a), “Hankah”, *TDVİA*, C. 16, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1997b), “Zikir”, *İA*, C. 13, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1997c), “Hallâc-ı Mansûr”, *TDVİA*, C. 15, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1998), “Hırka”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1998a), “Hicab”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (2001), “Kabz”, *TDVİA*, C. 24, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002), “Keramet”, *TDVİA*, C. 25, Ankara.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002a), “Keşf”, *TDVİA*, C. 25, Ankara.
- ULUDAĞ, Süleyman (2003), “Meczip”, *TDVİA*, C. 28, Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman (2005), “Muhammed”, *TDVİA*, C. 30, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (2005a), *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul.

UMRAN, Sedat (1997), *Şiirde Metafizik Gerçek*, İstanbul.

UYSAL, Muhittin (2001), *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler)*, İstanbul.

UZUN, Mustafa (1991), “Aşk”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.

UZUN, Mustafa (1993), “Can”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.

UZUN, Mustafa (2000), “İbrahim Tennûrî”, *TDVİA*, C. 21, İstanbul.

ÜNVER, Mustafa (2003), *Hurûfilik ve Kuran Nesimî Örneği*, Ankara.

ÜZGÖR, Tahir (1990), *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Ankara.

ÜZGÖR, Tahir (1995), “Klasik Şiirimizin Anlaşılabilmesi ve Miftahü'l-Ebrâr”, *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 19, Harvard University.

ÜZGÖR, Tahir (1999), “Osmanlı Şiirini Anlamak”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 1, İstanbul.

VİCDÂNÎ, Sâdık (1995), *Tarîkatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı Âliyye)*, Haz. İrfan Gündüz, İstanbul.

WELLEK, R.-A. Warren (1983), *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çev. A. Edip Uysal, Ankara.

YAHYÂ ÂGÂH B. SÂLÎH EL-İSTANBULÎ (2002), *Mecmu'âtü'z-Zarâ'if Sandukatu'l-Ma'ârif Tarîkat Kıyafetlerinde Sembolizm*, Haz. M. Serhan Tayşi-Yusuf Özbek, İstanbul.

YAKIT, İsmail (2002), *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Ankara.

YAKIT, İsmail (2002a), *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul.

YAVUZ, Hilmi (2003), *Kara Güneş –Edebiyat ve Sanat Yazıları-*, İstanbul.

YAVUZ, Yusuf Şevki (1992), “Bezm-i Elest”, *TDVİA*, C. 6, İstanbul.

- YAZICI, Tahsin (1993), “Çâr-darb”, *TDVİA*, C. 8, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1994), “Derviş”, *TDVİA*, C. 9, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1994a), “Ebu Said-i Ebu'l-Hayr”, *TDVİA*, C. 10, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1997), “Hâfız-ı Şirâzî”, *TDVİA*, C. 15, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1997a), “Tevhid”, *İA*, C. 12/1, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1997b), “Pîr”, *İA*, C. 9, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin (1997c), “Selmân”, *İA*, C. 10, Eskişehir.
- YAZICI, Tahsin (1998), “Haydariyye”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- YAZICI, Tahsin- Süleyman Uludağ (1998a), “Herevî Hâce Abdullah”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- YETİK, Erhan (1998), “Hayret”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- YILMAZ, Hasan Kâmil (1993), “Cem”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- YILMAZ, Hasan Kâmil (1993a), “Cezbe”, *TDVİA*, C. 7, İstanbul.
- YILMAZ, Hasan Kâmil (2002), *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul.
- YILMAZ, Mehmet (1992), *Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük)*, İstanbul.
- YÜCEL, Bilâl (2002), *Mahmud Paşa Adnî Divanı*, Ankara.
- ZEBÎHULLÂH-İ SAFÂ (2003), *İran Edebiyatına Genel Bir Bakış*, Çev. Hasan Almaz, Ankara.

DİZİN

A

a'mâ, 227, 232, 504, 505, 528
A'râf, 85, 91, 133, 228, 230, 231, 322, 405
abâ, 171, 290, 377, 420, 425, 426, 427, 486, 492, 532
abâ-pûş, 426
Abbasi Devleti, 449
Abdal, 412, 413, 414, 415, 470, 532, 546
Abdal Cüneyd Zâviyesi, 10
Abdal Murad, 10
Abdal Mûsâ, 10
abdâlân, 12
abdâlân-ı Rûm, 9
abdest, 200, 355, 527
Abdurrahman Câmî, 17, 459, 534
Abdurrahman el-Askerî, 39
Abdûlbâki Gölpinarlı, 14, 548
Abdülkadir Karahan, 19
Abdülkâdir-i Geylânî, 461, 532, 556
Abdüllatîf Kudsî, 467, 468
Abdüluzza, 31
Abdürrezzak, 459, 544
âb-ı hayât, 150, 151, 247, 330
âb-ı hayvân, 330
âbid, 229, 304, 328, 487
abîr, 347
Acem şairleri, 15
acûze, 266
açgözlülük, 303
açlık, 258, 296
âdâb, 190
âdem, 216, 268, 401, 515
Âdem, 78, 202, 272, 273, 299, 309, 310, 380, 382, 401, 405, 406
Adnî, 49, 131, 192, 217, 276, 323, 334, 347, 416, 443, 456, 491, 494, 558
âfet, 64, 302, 304
Agâh Sırrı Levend, 1, 14, 19, 47
ağız, 31, 226, 333, 532
ağyâr, 55, 142, 143, 147, 309

âh, 82, 135, 157, 180, 187, 189, 211, 219, 288, 343, 353, 354, 368, 371, 372, 373, 435, 457, 511, 515, 531, 532
Ahad, 80, 81, 85, 303, 359
ahadiyet, 80, 164
Ahbârü'l-Hallâc, 449
ahd, 92, 94, 95, 369
Âhir, 75, 76, 77, 152
ahiret, 65, 98, 119, 145, 218, 272, 480
ahiyân-ı Rûm, 9
ahlâk, 3, 487, 523, 526
Ahmed Gazzâlî, 384
Ahmed Paşa, 49, 58, 68, 79, 88, 91, 95, 97, 103, 104, 110, 113, 116, 129, 131, 133, 141, 144, 147, 154, 168, 175, 190, 192, 195, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 207, 211, 213, 214, 225, 231, 232, 244, 262, 270, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 291, 292, 296, 300, 303, 308, 312, 319, 322, 327, 329, 332, 339, 344, 345, 348, 351, 362, 369, 381, 383, 385, 389, 409, 411, 414, 416, 421, 422, 423, 435, 454, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 473, 474, 487, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 501, 503, 505, 506, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 515, 518, 520, 524, 525, 527, 553, 555
Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, 47, 97
Ahmed Yesevî, 17
Ahmedî, 49, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 78, 81, 84, 85, 86, 93, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 110, 114, 115, 120, 121, 124, 131, 133, 134, 135, 136,

138, 139, 142, 143, 144, 147, 148, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 183, 186, 188, 192, 196, 204, 207, 208, 209, 212, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 230, 231, 233, 235, 236, 242, 243, 244, 248, 251, 252, 253, 259, 260, 261, 262, 265, 272, 276, 280, 282, 287, 289, 294, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 314, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 350, 351, 353, 359, 362, 364, 369, 373, 374, 375, 376, 385, 386, 389, 390, 432, 436, 437, 438, 439, 440, 447, 455, 462, 463, 469, 495, 497, 502, 514, 520, 526, 535, 542
Ahmed-i Câm, 462
Ahmed-i Câmî, 462, 532
Ahmed-i Dâî, 49, 57, 61, 73, 74, 84, 94, 105, 109, 124, 127, 130, 136, 137, 138, 139, 147, 156, 164, 165, 168, 169, 172, 173, 206, 217, 220, 221, 224, 231, 233, 241, 249, 262, 264, 274, 281, 285, 286, 292, 293, 300, 307, 319, 328, 329, 344, 356, 357, 386, 421, 423, 424, 437, 438, 470, 481, 483, 484, 488, 497, 501, 503, 505, 508, 513, 514, 515, 516, 518, 520, 521, 522, 523, 524
Ahmet Yaşar Ocak, 5
ahsen-i takvîm, 42, 394, 520
Ahzâb, 185, 219
aile hayatı, 27
akıl, ii, 41, 71, 80, 107, 115, 117, 123, 136, 183, 210, 252, 269, 281, 282, 283,

- 284, 290, 304, 334, 525, 530, 531
Akıl, 104, 117, 122, 146, 281, 283, 323, 357, 556
Akif İnan, 19
âkil, 99
akl, 90, 104, 118, 252, 282, 283, 284, 285, 305, 310, 324, 334, 340, 375
akl-ı evvel, 284, 290
akl-ı küll, 91, 284, 290
aklî ilimler, 55
akşam, 81, 85, 494
Akşemseddin, 11, 238
ale'l-arşı'stevâ, 405, 406
âlem, ii, 32, 35, 38, 40, 42, 56, 57, 63, 69, 77, 185, 236, 269, 270, 271, 272, 273, 286, 309, 311, 342, 379, 380, 464, 499, 531
âlem-i cân, 273
âlem-i ceberût, 311
âlem-i hüviyet, 311
âlem-i kesret, 67
âlem-i kübrâ, 270
âlem-i lâhut, 311
âlem-i melekût, 311, 336
âlem-i mülk, 336
âlem-i nâsut, 311
âlem-i suğrâ, 270
âlem-i tebâyi', 379
âlem-i tevhîd, 421
âlem-i vahdet, 84, 153, 155
Alıncak, 394
Ali, 366, 388, 389, 426, 535, 536, 537, 538, 540, 541, 543, 549, 550, 554, 555
âl-i abâ, 426
Ali b. Osman Hücvirî, 29
Âl-i İmrân, 90, 116
Ali Nihat Tarlan, 27, 46, 47, 366, 554
Allah, 3, 4, 5, 18, 30, 32, 33, 35, 37, 41, 46, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 105, 108, 109, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 131, 134, 135, 140, 142, 143, 147, 149, 150, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 185, 187, 190, 192, 193, 198, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 233, 235, 236, 237, 239, 244, 245, 256, 257, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 279, 281, 285, 288, 289, 298, 304, 306, 309, 311, 313, 314, 318, 324, 325, 326, 335, 336, 337, 338, 340, 346, 349, 353, 356, 357, 362, 363, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 391, 394, 402, 404, 405, 406, 442, 444, 446, 449, 450, 451, 459, 464, 471, 473, 474, 475, 476, 478, 483, 487, 489, 499, 501, 506, 511, 515, 520, 524, 530, 531
Allah aşkı, 5
Allah rızası, 219, 493
Allah zikri, 186
allâmeler, 329
Allâmü'l-guyûb, 329
alp-erenler, 7
altın, 220, 241, 292, 358, 471, 501
amel, 3, 28, 146, 155, 181, 209, 210, 219, 221, 502
amel-i sâlih, 181
Amr b. Osman el-Mekkî, 448
ân, 29, 41, 245, 285, 384, 399, 532
Anadolu, 7, 8, 9, 11, 66, 187, 459, 463, 464, 466, 489, 550, 551
Anadolu Selçukluları, 10
Anadolu şairleri, 18
anâsır âlemi, 389
anâsır-ı erbaa, 270
anber, 346, 347
Andrews, 13, 20, 23, 24, 25, 26, 32, 39, 535
ânestü nâran, 216, 229
ankâ, 63
Ankara Savaşı, 10
Ankara, 466
âr, 128, 136, 424, 470
Arap, 529, 539
Arap şiiri, 16
Arapça, 23, 55, 81, 82, 91, 198, 200, 254, 273, 298, 340, 397, 402, 409, 425, 441, 466, 468, 526, 548
ârif, 5, 70, 80, 82, 84, 138, 154, 206, 215, 240, 272, 292, 306, 315, 358, 365, 419, 428, 429, 452, 455, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 498, 533, 552, 557
ârif-i billah, 154
ârifler, 25, 56, 80, 92, 141, 182, 217, 230, 314, 358, 481, 485, 486
Arrân, 8
arş, 275, 309, 397, 405
asâ, 277, 423, 434, 435, 473, 532
âsâr, 228, 473
asfiyâ, 93, 288, 309, 475
ashâb-ı keşf, 86
ashâb-ı zühd, 82
asıl, i, 204, 206, 389, 464
âsitân, 338, 442, 443, 494
âsitâne, 437, 532
asr-ı saadet, 5
astronomi, i
Asya, 7, 10
âşık, 23, 40, 59, 60, 62, 68, 96, 97, 98, 99, 100, 108, 109, 111, 112, 113, 117, 118, 123, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 159, 171, 180, 181, 182, 195, 204, 206, 212, 213, 223, 250, 276, 278, 279, 302, 306, 309, 311, 332, 343, 349, 355, 366, 367, 373, 378, 383, 385, 388, 413, 419, 424, 445, 451, 453, 459, 460, 497, 514, 515, 530
aşık, 37, 92, 293, 305, 309, 324, 325, 479
âşinâ, 93, 110, 118, 123, 268, 282, 296, 365, 370, 371, 483, 499, 500, 533
aşk, 19, 20, 23, 27, 31, 32, 38, 53, 89, 96, 102, 105, 108, 111, 113, 114, 117, 122, 123, 137, 154, 162, 173, 184, 194, 276, 281, 282, 283, 301, 304, 311, 314, 387, 389, 451, 456, 460, 462, 525, 530, 592
aşk ateşi, 62, 119, 120, 121, 138
aşk belası, 112
aşk cevheri, 109
aşk denizi, 123
aşk derdi, 112, 130, 131
aşk deryası, 155, 297
aşk dini, 115, 136
aşk halleri, 110
aşk hastalığı, 113
aşk imamı, 102
aşk meydanı, 506
aşk mezhebi, 115
aşk pazarı, 283
aşk sırrı, 110
aşk şarabı, 124, 139, 315, 316, 318
aşk şehidi, 116, 450, 451
aşk şehri, 309
aşk şerbeti, 182

aşk yolu, 114, 318, 343, 348, 355, 498
aşk-ı zatî, 396
aşkın belâsı, 111
aşkın belirtisi, 350
aşkın hakîkatî, 108
aşkın mahiyeti, 530
aşkın sonsuzluğu, 110
atasözleri, 1, 12
ateş, 16, 56, 77, 80, 122, 219, 220, 221, 379, 448, 473, 534, 536
Atilla Şentürk, 518
atlas, 242, 265, 377, 427, 428, 486
Attar, 16, 17, 18, 39, 460, 463, 536, 552
Avnî, 49, 111, 120, 146, 156, 175, 198, 210, 264, 268, 275, 278, 299, 312, 313, 316, 340, 380, 424, 447, 496, 502, 503, 550
Avrupa, 10
Ay, 364
â'yân-ı sabitede, 380
âyet, 31, 36, 75, 399, 400, 435, 527
âyetler, 1, 185
âyine, 58, 78, 79, 133, 276, 299, 306, 307, 327, 380, 383, 411, 428, 430, 504, 519
ayn âlemi, 215, 396
ayna, 33, 47, 58, 88, 96, 132, 275, 286, 306, 327, 380, 381, 382, 411, 430, 519, 532
ayne'l-yakîn, 153, 164, 275, 383, 407, 497
ayn-ı tevhid, 55
Aynu'l-Kudât Hemedânî, 33
ayva tüyleri, 341
az içmek, 195, 258
az konuşmak, 195, 258
az uyumak, 195, 258
az yemek, 195, 258
âzâde, 59, 361
âzâdelik, 409
azamet, 254
azâzil, 299
Azerbaycan, 8
azîz, 193, 258, 367, 523

B

Baba Tâhir, 16
Babaî, 12
bâciyân-ı Rûm, 9
bâde, 105, 226, 298, 299, 303, 328
bâde-i nâb, 298
bâde-i sâf, 299
bâd-ı sabâ, 347, 463

Bağdat, 6, 29, 447, 448, 458, 461, 463
bahr, 57, 80, 111, 210, 215, 216, 358, 479
bahr-ı muhîr, 356, 358
Bakara, 37, 72, 90, 325, 369, 406
bâkî, 53, 57, 121, 208, 235, 237, 319, 320, 361
balık, 204, 213
balta, 412
Barbier De Meynard, 13
basar, 73, 160, 232, 349
basîr, 161, 346, 376, 528
basîret, 73, 160, 337, 375
basîret ehli, 160
Basra, 6, 448
bast, 39, 157, 158, 402, 531
bâtıl, 249, 281
bâtın, 81, 87, 530
Bâtın, 75, 76, 77, 152, 556
bâtînî, 7, 28, 40, 44, 45, 175, 188, 203, 253, 416
bâtînî feyz, 331
Battal Gazi'nin türbesi, 415
Bayezid-i Bistami, 6, 31
Bayramîlik, 11
Bayrami-Melamiliği, 541
Bayramiyye, 466
Bayramiyye-Şemsiyye, 527
bayramlar, 1
bekâ, 69, 70, 85, 208, 209, 212, 241, 332, 359, 483, 497, 531
Bektaşî, 416
Bektaşîler, 412
Bektaşîlik, 293, 552
belâ, 64, 65, 92, 95, 111, 112, 113, 130, 131, 142, 177, 178, 179, 180, 181, 219, 239, 273, 302, 346, 494
belâ-yı aşk, 111
Belh, 446, 447
ben, 31, 32, 46, 63, 64, 68, 74, 100, 107, 118, 152, 174, 189, 218, 229, 233, 284, 295, 307, 324, 337, 345, 356, 361, 364, 437, 449, 474, 493, 495, 515, 532
bencil, 503
benlik, ii, 63, 64, 65, 68, 243, 302
ber-dâr, 82, 243, 294, 311, 347, 453, 454, 455, 456, 457
berzah, 341
Besmele, 393
beşeri, 40, 41, 209, 313, 335
beşeri aşk, 42
Beşir Ayyazoğlu, 46
beyân, 76, 99, 214, 346
beylikler, 66
Beyzâ, 448

bezm, 91, 244, 307, 310, 408, 447, 500
bezm-i belâ, 92
bezm-i elest, 92, 390
bezm-i ezîl, 92
bezm-i hayret, 92
bıyık, 397, 410
bîgâne, 499, 500, 533
bî-karâr, 346
bilgi, 3, 5, 7, 40, 41, 44, 45, 81, 87, 88, 122, 126, 154, 162, 164, 171, 209, 213, 237, 245, 284, 371, 422, 427, 461, 462, 463, 466, 467, 474, 497, 499, 529
bî-nişân, 74
bî-pâ vü ser, 388
bir lokma bir hırka, 277
birlik, 69, 85, 86, 151, 214, 523
bist ü heşt, 397
Bizans, 9
boy, 33, 532
Buhara, 463, 464
Burâk, 290, 426
burâk-ı himmet, 239
Burka', 311
Bursa, 9, 10, 463, 464, 467, 535
bûlbûl, 366, 367, 368, 509, 525, 532
bûrhân, 72, 247, 251, 460
bût, 316, 376
bût-perest, 376
Büyük Selçuklu Devleti, 8

C

Cafer Çelebî, 49, 60, 72, 75, 86, 105, 109, 111, 128, 131, 134, 139, 142, 145, 146, 163, 180, 181, 183, 192, 196, 197, 202, 203, 207, 224, 232, 238, 253, 256, 258, 275, 277, 278, 282, 283, 288, 300, 317, 320, 329, 334, 341, 360, 363, 365, 366, 372, 412, 420, 421, 427, 429, 430, 431, 435, 437, 439, 440, 441, 442, 471, 473, 474, 475, 482, 487, 489, 490, 491, 492, 503, 504, 510, 517, 518, 519, 521, 522
câh, 412
câhil, 110, 216, 304
Câlût, 259
câm, 85, 86, 89, 92, 93, 125, 168, 218, 235, 240, 286, 301, 304, 306, 307, 320, 321, 328, 345, 359, 454, 513, 516
câm-ı cihannümâ, 306
câm-ı gîtinümâ, 307

camî, 202, 314, 468
cân, 74, 83, 101, 103, 110,
124, 132, 144, 148, 179,
217, 229, 239, 241, 242,
243, 262, 265, 271, 278,
284, 291, 293, 294, 295,
296, 303, 305, 306, 307,
319, 339, 344, 347, 361,
370, 396, 397, 413, 432,
443, 456, 474, 476, 482,
492, 496
cân âlemi, 273
can verme, 110
cânân, 140, 144, 173, 228,
234, 242, 243, 252, 294,
500, 508, 531
Câvidan-nâme, 395, 397
câzibe, 238, 491
ceberût, 41
ceberût âlemi, 272
Cebrâil, 284, 329
cefâ, 129, 378, 521
cehalet, 154, 255, 486
cehennem, 119, 138, 488,
518
cehrî zikir, 11, 186
celâl, 38, 42, 43, 100, 101,
104, 179, 187, 229, 342,
346, 370, 380, 478
Celâl, 70, 81, 100, 386, 556
Cem Sultan, 49, 106, 109,
112, 122, 128, 131, 132,
137, 170, 174, 192, 201,
204, 205, 224, 225, 230,
233, 274, 276, 279, 291,
299, 300, 328, 334, 338,
339, 344, 378, 437, 442,
450, 492, 494, 501, 502,
512, 513, 514, 540
cem', 39, 165, 166, 249, 250,
282, 401, 424, 531
cem'iyet, 210, 531
cem'iyet-i hâtır, 210
cem'ül-cem, 166
cemaat, 11, 25
cemâl, 37, 42, 43, 96, 97, 98,
100, 101, 102, 104, 125,
141, 143, 179, 187, 229,
236, 291, 321, 324, 327,
342, 346, 365, 366, 370,
380, 405, 410, 478, 480,
519, 530
Cemâl Kurnaz, iv, 20, 249,
371, 534, 542, 543, 549,
554
Cemâlî, 49, 102, 103, 155,
180, 288, 289, 290, 426,
476, 514, 516, 539, 542
cemâl-i mutlak, 96, 103, 108,
125, 381
cemâl-perestlik, 410
cem-i cem, 65
cemîl, 98

Cemşîd, 237
Cengiz, 8
cennât, 233, 249, 394
cennât-ı na'im, 233
cennet, 47, 134, 171, 172,
174, 202, 233, 234, 272,
309, 310, 403, 404, 480,
484, 512, 517, 521, 522
cennetü'l-me'vâ, 403, 404
cer, 418, 419, 532
cerr-i sakîl, 419
cevâz, 107, 108
cevher, 254
cevr, 36, 93, 180, 378, 493
cezbe, 6, 53, 206, 207, 308,
352, 476, 531
cîfe, 268
cihad, 256
cihân, 90, 101, 103, 127, 242,
250, 265, 266, 285, 305,
310, 331, 363, 374, 396,
402, 405, 477, 487
Cihan Okuyucu, 2, 14, 66
cihân-nümâ, 327
cilâ, 73, 160, 276
cılve, 102, 143, 236
cimrilik, 254
cinas, 114, 119, 168, 174, 385,
422, 462, 484, 524
cinsî câzibe, 46
cism, 115, 126, 271, 296, 396
cismanî aşk, 33
cübbe, 432
cüdâ, 77, 331, 389
Cüneyd-i Bağdâdî, 6, 447,
448, 458, 532, 536
cür'a, 237, 319, 321

Ç

çâh-ı zekan, 232, 341
çâh-ı zenah, 341
çâh-ı zenahtân, 341
Çâkerî, 49, 133, 162, 172,
180, 181, 201, 226, 236,
262, 265, 266, 288, 299,
339, 361, 433, 434, 460,
475, 493, 506, 517, 536
Çalab, 274
çâr-darb, 409, 416
Çelebi Mehmet, 10, 464, 466
çelîpâ, 379
çene, 46, 341, 532
çeng, 309, 458
çerâğ, 282, 383
çeşm, 108, 277, 308, 350, 383
çeşme-i hayvân, 249, 330,
526
çevgân, 387, 388, 532
çınar, 238
çıplak, 410, 411, 412, 413
çiçek, 189, 365
çiğ tanesi, 235, 364

çile, 200, 440
çile çekmek, 131, 195
çilehane, 440
çoban, 389
çokluk, 56, 66, 80, 344, 380,
530

D

da'vî, 149, 455
dâğ, 372, 414
dalgalar, 57, 66, 268, 278,
356, 359
dalğış, 62, 85, 123
damla, 84, 289
Dante, 32
dâr, 82, 138, 244, 310, 452,
454, 455, 456, 457, 485
dar ağacı, 45, 137, 347, 449,
455
Dârâ, 249, 474
dâr-ı dünyâ, 146
dava, 204
Davud, 248, 256, 309
Davud-i Kayseri, 11
Debbağlar İmamı, 468
deccâl, 377
def, 38, 304, 309, 458
dehân, 333
delîl, 65, 215, 251, 282, 324,
407
dem, 92, 111, 129, 130, 136,
139, 140, 144, 182, 187,
190, 196, 201, 228, 231,
234, 263, 285, 286, 299,
322, 325, 350, 353, 424,
453, 483, 512, 514
denî, 264
deniz, 42, 73, 122, 123, 152,
214, 235, 268, 278, 282,
289, 356, 357, 358, 398,
446, 478, 532
derd, 112, 131, 142, 187, 226,
273, 329, 371, 372, 385,
388, 389, 436, 494, 518
dergah, 311, 437, 438, 536,
537, 546
dervâze, 414
derviş, 10, 13, 199, 200, 202,
204, 238, 242, 277, 290,
412, 424, 425, 427, 428,
430, 431, 446, 459, 466,
472, 488, 489, 490, 492,
493, 533
dervişler, 8, 83, 131, 183, 186,
199, 272, 276, 277, 291,
292, 416, 418, 419, 426,
429, 431, 433, 434, 443,
459, 468, 489, 491, 492
dervişlik, 442
deryâ, 122, 278, 289, 464, 481
deryûze, 411, 416
destâr, 305, 432, 433

deyimler, 1, 12, 41
 dibacele, 35
 Dicle, 449
 didaktik, 17, 525
 didâr, 37, 118, 132, 133, 134,
 165, 202, 227, 276, 284,
 310, 322, 323, 366, 383,
 403, 404, 480, 517, 531
 dil, 5, 30, 41, 55, 95, 104, 129,
 130, 151, 185, 190, 198,
 207, 211, 214, 233, 234,
 236, 244, 248, 273, 277,
 278, 280, 293, 306, 310,
 329, 331, 332, 334, 344,
 375, 380, 388, 407, 411,
 419, 428, 430, 454, 471,
 486, 491, 492, 498, 515,
 529
 dildâr, 340
 dilenci, 488
 dilencilik, 411, 416
 Dimetoka, 10
 din, 2, 23, 25, 27, 115, 116,
 136, 149, 173, 228, 379,
 392, 414, 434, 508
 dindışı, 27
 dinî, 9, 14, 24, 25, 26, 39, 45,
 115, 316, 329, 338, 379,
 397, 401, 402, 418, 487,
 499, 527, 529
 dinî ilimler, 1
 dinî yükümlülükler, 476
 dinsel, 21, 26, 27
 Divan, II, xiii, 16, 47, 391,
 463, 501, 529, 530, 531,
 532, 533, 535, 536, 537,
 538, 539, 540, 542, 543,
 545, 546, 547, 548, 549,
 550, 551, 554, 555
 Divan edebiyatı, i, 2, 30, 46
 Divan estetiği, 22
 Divan şairi, ii, 14, 16, 20, 23,
 532
 Divan şiiri, i, ii, 1, 18, 20, 22,
 23, 24, 27, 35, 47, 77, 122,
 139, 140, 323, 334, 343,
 367, 529, 533
 divan tahlilleri, 48
 divâne, 89, 100, 284
 doğruluk, 5, 218
 dokuz felek, 270
 dost, 101, 120, 132, 134, 148,
 165, 179, 202, 205, 216,
 229, 235, 240, 251, 256,
 277, 296, 299, 305, 368,
 369, 370, 371, 375, 410,
 422, 423, 435, 473, 474
 dört, 75, 150, 241, 251, 397,
 399, 409, 454, 497, 531,
 532
 dört halife, 444
 dört kapı, 149
 dört kitâb, 148

dört mezheb, 148
 dua, 63, 71, 75, 287, 436, 452,
 465
 dudak, 31, 33, 225, 299, 304,
 327, 342, 497, 532
 Duhân, 192
 dûn, 264
 düğünler, 1
 dünya, ii, 20, 33, 39, 65, 89,
 144, 159, 166, 170, 197,
 200, 207, 209, 218, 239,
 242, 244, 261, 263, 265,
 266, 268, 272, 278, 296,
 309, 357, 358, 362, 377,
 412, 427, 442, 480, 483,
 487, 531
 dünya aşkı, 515
 dünya çıkarları, 171
 dünya görüşü, 14, 224
 dünya hayatı, 67, 263
 dünya işi, 202
 dünya lezzetleri, 195
 dünya malı, 447
 dünya nimeti, 133, 171, 241,
 446, 512
 dünya serveti, 484
 dünya sevgisi, 242, 265
 dünya varlığı, 267
 dünya yolcuğu, 258
 dünya zevkleri, 496
 dünyanın hileleri, 264
 dünyanın tuzağı, 267
 dünyâ-yı denî, 264
 dünyâ-yı mürde, 241
 dünyevi, 18, 27
 dūr, 37, 38, 85, 138, 250, 359,
 421, 433, 492
 dūrüst, 417, 418, 424, 439

E

ebed, 80, 86, 93, 94, 110, 119,
 148, 255, 259, 273, 301,
 308, 405, 480
 ebedî, 7, 60, 211, 281, 290,
 330, 430, 441, 492
 ebrû, 337, 340
 Ebu Abdurrahman es-
 Sülemî, 29
 Ebu Hanife, 447
 Ebu Haşim, 6
 Ebu Hureyre, 45
 Ebu İshak Zâviyesi, 10
 Ebu Leheb, 31
 Ebu Nasr es-Serrâc, 29
 Ebu Said-i Ebu'l-Hayr, 16,
 31, 558
 Ebû'l-Hayr Muhammed b.
 Müslim ed-Debbâs, 461
 edeb, 2, 248
 Edebâlî Zâviyesi, 10
 edebiyat, 14, 22, 23, 461, 462,
 534, 535, 539, 540, 541,

542, 544, 545, 546, 551,
 553, 554, 555, 557, 558
 edebiyat araştırmacıları, 19
 edebiyat tarihleri, 48
 Edirne, 10, 468
 ef'âl, 54, 228
 eflâk, 91, 289, 290
 efsane, 1, 518
 efsûn, 269
 Eğirdir, 467
 ehl-i abâ, 426
 ehl-i basar, 337
 ehl-i basiret, 161, 376
 ehl-i beyt, 251, 426
 Ehl-i cennet, 118, 284
 ehl-i dil144,, 248, 266, 280,
 281, 328, 385
 ehl-i din, 203, 309
 ehl-i gaflet, 239
 ehl-i hâl, 156
 ehl-i îmân, 380
 ehl-i irfan, 217, 404, 443
 ehl-i kabâ, 429
 ehl-i kemâl, 362, 486
 ehl-i kesret, 67, 83
 ehl-i ma'rîfet, 404
 ehl-i nazar, 234, 249
 ehl-i riyâ, 503
 ehl-i riyâzet, 196
 ehl-i safâ, 244, 303, 320, 323,
 447
 ehl-i sülûk, 184
 ehl-i sünnet, 7
 ehl-i tevhi'd, 53, 54, 67, 523
 ehl-i vahdet, 248, 525
 ehl-i yakîn, 165, 220
 ehl-i zâhir, 492
 ehl-i zerk, 223, 497
 ehlu'llâh, 38
 el alma, 15
 el verme, 315, 418
 el-Bâzü'l-eşheb, 461
 elest, 91, 92, 93, 94, 124, 219,
 301, 302, 309, 389
 390
 elest meclisinde, 95, 300,
 301, 302, 337, 369
 elestü, 86, 91, 93, 301, 509
 elestü bi-Rabbiküm, 85, 91,
 92, 95
 el-fakru fahri, 176
 elif, 66, 78, 335, 371, 402
 el-Lûma, 29, 551
 emel, 482
 Emevi dönemi, 6
 Emir Sultan, 454, 463, 464,
 465, 532
 Enbiyâ, 93, 309, 310
 ene'l-Hak, 215, 243, 294, 306,
 309, 311, 312, 450, 452,
 453, 454, 456, 457, 458,
 465, 485
 enfûsî âlem, 40

enîs, 159
 envâr, 46, 70, 230, 275, 311,
 386, 468, 528
 erba'în, 90, 200, 201, 202
 erbâb-ı hakikat, 38
 erbâb-ı ışık, 82
 erbain, 195, 200, 201, 202
 erenler, 267, 476, 477, 556
 erinî, 228, 231, 322
 erkân, 149, 190, 410, 411,
 419, 497
 ermiş, 191, 239, 474, 489
 erotik, 24
 er-Risale, 29
 Ertuğrul Gazi, 9
 Eskişehir, 536, 537, 558
 esmâ, 200, 216, 228, 399, 511
 esmâ-i hüsnâ, 42, 226, 435
 esrâr, 37, 44, 53, 55, 217, 258,
 271, 296, 300, 312, 329,
 341, 388, 413, 467
 Esrârname, 16, 463
 esrûk, 307, 427
 Esterâbâd, 392
 estetik, 15, 17, 533
 eşik, 437, 442
 eşya, 57, 73, 77, 89, 108, 160,
 165, 342, 349, 356, 532
 etkiyâ, 93, 309, 310
 et-Ta'arruf, 29
 evliyâ, 15, 93, 288, 289, 309,
 310, 441, 465, 475, 476,
 497
 evliyâ menkıbeleri, 1
 evliyâu'llâh, 44
 evrad, 191, 314, 418, 439, 511
 evtâd, 473, 474
 Evvel, 75, 76, 77, 152
 Eyüp Peygamber, 178
 ezel meclisi, 309
 ezel sırrı, 92, 479
 ezel, 93, 101, 103, 109, 219,
 293, 301, 304, 308, 328,
 345, 361, 376, 401
 ezelfî, 60, 81, 92, 93, 96, 113,
 159, 211, 215, 281, 289,
 309, 320, 361
 ezelfî takdîr, 387
 ezrakpûş, 422
 ezrakpûşî, 422
 ezvâk, 56

F

Fâ'il-i mutlak, 289
 Fahir İz, 2
 fahr, 177, 366, 381, 472
 Fahreddin-i Irakî, 36
 fâil, 51, 163
 fakir, 73, 175, 246, 444, 490
 fakr, 155, 175, 176, 177, 411,
 425, 478, 531
 fakr-ı mutlak, 176

fani, 53, 61, 84, 121, 125, 176,
 202, 208, 209, 210, 211,
 240, 241, 242, 262, 295,
 311, 313, 328, 330, 474,
 478
 fânî cihân, 264
 fark, 84, 165, 166, 249, 412,
 487
 Farsça, 37, 91, 273, 286, 388,
 397, 409, 466, 468, 469,
 526, 544, 553
 Faruk Kadri Timurtaş, 1
 fâş, 214, 217, 218, 280, 346,
 398, 512
 Fatih, 49, 539, 545, 550
 Fatih Sultan Mehmet, 10, 49,
 119, 468, 550
 Fatiha, 200, 399, 400
 Fatin, 15
 Fatma, 426
 fazilet, 5
 fazl, 173, 289, 392, 476
 Fazl, 393, 394, 398, 399
 fazl-ı Hak, 392
 fazl-ı Hudâ, 392
 fazl-ı ilâh, 392
 fazl-ı Rahmân, 392
 Fazlullah, 392, 393, 394, 395,
 535
 fehim, 252, 334
 felek, 111, 216, 309, 372, 415,
 416
 felekler âlemi, 272
 felsefe, 14
 felsefî, 3, 4
 fenâ, 41, 58, 74, 111, 119,
 138, 146, 151, 176, 198,
 208, 209, 210, 212, 331,
 332, 353, 449, 497, 531
 fenâ fi'l-vücûd, 209
 fenâfillah, 73, 84, 176, 177,
 242, 249, 299, 304, 312,
 327, 328, 330, 333, 347,
 355, 383, 388
 ferd, 146, 212, 362, 363
 ferdâ, 286, 483
 Fergana, 8
 Feridüddin Attar, 16, 176,
 182, 459, 463, 524, 532
 Ferit Kam, 13, 18, 539
 ferş, 305, 309, 374
 fetih, 412
 Fettâh, 192
 feyiz, 158, 237, 318, 352, 362,
 524, 531
 Feyyâz-ı mutlak, 318, 319
 feyz, 158, 207, 237, 303, 317,
 319, 321, 444
 fıkır, 447, 461, 462, 523
 Fîhi mâ fih, 526, 539
 fiil, 54, 499

fıkr, 158, 186, 190, 199, 200,
 201, 257, 334, 342, 421,
 439, 508
 firdevs, 230, 232, 249, 253,
 517
 fitne, 45, 302
 Fuat Köprülü, 13, 19
 fukaha, 6
 Furkân, 249
 Fuzûlî, 23, 27, 46, 111, 543,
 547, 554

G

gâfil, 36, 71, 239, 240, 241,
 288, 291, 314, 366
 gaflet, 239, 240, 515, 531
 gaflet perdesi, 70
 Gaflet uykusu, 240
 gâib, 145, 162, 207, 209
 gam, 68, 94, 111, 112, 116,
 142, 206, 225, 244, 268,
 271, 277, 280, 295, 296,
 303, 306, 315, 319, 369,
 388, 421, 428, 432, 452,
 457, 492, 494, 519, 531
 gamze, 180, 352, 532
 gark, 64, 73, 80, 104, 123,
 183, 210, 214, 215, 268,
 321, 358, 363, 432, 441,
 478, 479
 gaşy, 182, 228, 231, 322
 gavs, 473, 474, 499, 533
 gavvâs, 53, 62, 85, 123, 155,
 244, 261, 297, 359
 gayb, 81, 207, 212, 235, 271,
 272, 296, 306, 337, 342,
 346, 364
 gayb âlemi, 83, 271, 337, 341,
 396
 gayb erenleri, 477
 gayb-bîn, 306, 312
 gaybet, 207, 208, 531
 gayb-ı hüviyet, 333
 gayb-ı mutlak, 404
 gayr, 61, 102, 143, 147, 244
 Gazzâlî, 32, 33, 178, 199, 218,
 219, 262, 263, 264, 266,
 267, 268, 269, 484, 523,
 543
 gazel, 24, 25, 401, 471, 489,
 527
 gaziyan-ı Rûm, 9
 Gazzâlî, 6, 98, 102, 109, 111,
 113, 115, 118, 122, 123,
 124, 138, 384, 461, 534
 geçici, 4, 56, 60, 208, 240, 345
 gedâ, 141, 296, 430, 490
 gelenek, i, 1, 39, 126, 200,
 332, 434
 Gelibolu, 9
 gemi, 122, 150, 268, 296
 Genceli Nizâmî, 467

geyher, 53, 153, 245, 490
 Geyikli Baba, 10
 gilmân, 310
 gıybet, 208
 Gibb, 13, 18, 20, 21, 23, 91,
 92, 105, 290, 541
 Gılân, 461
 giriftâr, 67, 360, 361
 giysiler, 1, 486
 gnostik, 391
 gonca, 105, 197, 202, 420,
 440
 gölge, 31, 57, 163, 267
 Gölpınarlı, 12, 14, 20, 24, 29,
 34, 63, 66, 75, 80, 81, 83,
 87, 92, 96, 105, 112, 113,
 118, 125, 126, 134, 140,
 145, 149, 152, 154, 156,
 161, 182, 183, 191, 196,
 201, 204, 206, 224, 236,
 239, 251, 254, 273, 280,
 286, 287, 291, 292, 293,
 306, 313, 315, 318, 322,
 323, 327, 333, 342, 343,
 344, 346, 349, 359, 376,
 379, 383, 389, 391, 392,
 393, 394, 396, 397, 399,
 404, 407, 412, 413, 416,
 417, 420, 421, 425, 427,
 429, 431, 433, 434, 435,
 437, 441, 442, 469, 471,
 473, 474, 476, 478, 484,
 488, 492, 495, 500, 525,
 526, 541, 542, 553
 gönül, ii, 4, 57, 86, 89, 95,
 107, 119, 123, 128, 135,
 142, 144, 161, 175, 187,
 191, 194, 195, 217, 229,
 230, 233, 257, 261, 262,
 263, 265, 266, 267, 273,
 274, 275, 276, 277, 278,
 279, 280, 281, 296, 299,
 303, 321, 341, 352, 353,
 356, 378, 380, 383, 390,
 408, 413, 421, 425, 439,
 450, 460, 473, 492, 498,
 500, 511, 525, 531
 gönül açıklığı, 367
 gönül aynaları, 132, 489
 gönül aynası, 275, 209, 298,
 375, 496
 gönül dünyası, 129, 280
 gönül ehli, 38, 42, 213, 247,
 266, 280, 328, 489
 gönül gözü, 160, 306
 gönül hastalığı, 328
 gönül hoşluğu, 179
 gönül rızası, 388
 gönül sultanları, 39
 gönül tahtı, 279
 görüntü, 4, 106, 237
 göz, 31, 32, 33, 34, 46, 68, 89,
 97, 105, 160, 194, 205, 263,

276, 337, 349, 351, 352,
 354, 372, 381, 458, 492,
 493, 496, 499, 532
 göz bağlayıcılık, 507
 gözgü, 382
 gözyaşı, 114, 350, 355
 gurûr, 261, 507
 gûy, 387, 532
 gül, 47, 84, 104, 143, 148, 158,
 159, 190, 197, 245, 295,
 360, 361, 365, 366, 367,
 368, 413, 418, 433, 454,
 457, 458, 463, 479, 480,
 486, 487, 509, 517, 532
 gülşen, 97, 141, 365, 480,
 533, 541, 551, 552, 553
 Gülşen-i Râz, 34, 39, 41, 527,
 533, 541, 551, 553
 Gülşen-i Vahdet, 39, 552
 gülşenîhane, 437
 gülzâr, 367, 533
 Gülzâr-ı Ma'nevî, 527
 gümân, 161, 163, 164, 334,
 500
 gümüş, 292, 358
 günah, 108
 güneş, 31, 47, 72, 82, 104,
 177, 203, 235, 237, 362,
 364, 410, 460, 477, 479,
 504, 515, 532
 güzel, 41, 43, 46, 96, 98, 105,
 108, 114, 168, 169, 182,
 189, 190, 193, 208, 241,
 260, 346, 364, 376, 378,
 381, 410, 447, 469, 485,
 507, 530
 güzel huylar, 254
 güzellik, ii, 19, 27, 89, 96, 97,
 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 145, 336, 348, 410, 460,
 520, 530

H

hac, 149, 271, 274, 281, 368,
 394, 448
 Hâce Abdullah Ensârî, 16
 Hacı Bayram-ı Velî, 466, 467
 Hacı Bektaş Velî, 487
 Hâcû-yı Kirmânî, 17, 554
 Haç, 379
 Hadîkatu'l-Hakîka, 16
 hadis, 98, 176, 177, 191, 225,
 447, 461, 462, 527, 530
 hadis-i kudsîye, 89
 Hâfız, 17, 21, 539, 548, 558
 Hâfız-ı Şîrâzî, 17, 36, 38, 558
 hafî zikir, 186
 Hak, 33, 37, 46, 51, 52, 53, 54,
 57, 58, 60, 61, 66, 67, 68,
 69, 71, 73, 74, 76, 82, 84,
 89, 92, 93, 96, 102, 103,
 107, 109, 117, 125, 132,

134, 138, 140, 143, 145,
 152, 156, 157, 159, 160,
 163, 164, 165, 166, 169,
 170, 175, 176, 179, 181,
 184, 185, 187, 191, 198,
 201, 202, 206, 207, 211,
 219, 222, 227, 228, 229,
 237, 238, 239, 240, 242,
 243, 245, 249, 250, 255,
 261, 267, 276, 281, 283,
 286, 290, 293, 307, 309,
 310, 311, 318, 319, 320,
 322, 324, 325, 327, 330,
 338, 341, 344, 352, 355,
 356, 360, 367, 370, 375,
 376, 379, 381, 382, 384,
 388, 393, 394, 397, 399,
 400, 403, 405, 406, 421,
 448, 449, 451, 453, 454,
 455, 457, 458, 469, 472,
 474, 475, 478, 485, 488,
 491, 495, 520, 530, 542,
 550
 Hak âşığı, 307
 Hak aşkı, 338
 hakikat, 17, 36, 37, 38, 40, 46,
 56, 123, 149, 150, 151, 152,
 153, 424, 450, 471, 525,
 531
 hakikat ehli, 87, 153
 hakikat sırrı, 215
 hakikat şarabı, 499
 hakikat yolu, 83
 hakikatı, 18, 58, 63, 80, 87,
 92, 98, 161, 185, 215, 339,
 358, 384, 470
 hakikat-ı Muhammediye,
 284, 290, 499
 hakiki, 54, 56, 57, 60, 87, 88,
 97, 103, 105, 120, 130, 140,
 141, 142, 143, 147, 154,
 163, 164, 177, 203, 238,
 315, 316, 317, 330, 337,
 343, 349, 355, 362, 364,
 368, 370, 372, 375, 376,
 380, 383, 384, 385, 388,
 473, 488, 499, 530
 hakiki âşık, 129
 hakiki aşk, 17, 20, 105, 106,
 107, 185
 hakiki tevhid, 55
 Hakk, 3, 35, 51, 52, 55, 56, 59,
 60, 63, 65, 66, 70, 72, 73,
 74, 77, 78, 79, 80, 81, 83,
 84, 85, 87, 94, 95, 96, 98,
 100, 104, 105, 115, 118,
 132, 133, 136, 140, 142,
 146, 147, 151, 152, 154,
 155, 157, 159, 163, 178,
 179, 184, 187, 191, 194,
 199, 202, 203, 207, 208,
 209, 211, 214, 215, 218,
 219, 229, 230, 231, 232,

- 234, 236, 237, 245, 290,
293, 299, 310, 311, 322,
324, 325, 326, 327, 328,
333, 334, 335, 337, 341,
342, 345, 346, 348, 357,
358, 359, 360, 361, 362,
364, 365, 367, 369, 372,
373, 374, 376, 377, 378,
380, 381, 382, 387, 388,
420, 429, 444, 452, 454,
471, 478, 479, 483, 495,
500, 512, 530
Hakk'ın rızası, 165
Hakk'ın tesiri, 352
Hakk'ın zâtı, 358
hakka'l-yakîn, 164, 165
hal, 3, 4, 21, 28, 40, 44, 56, 92,
145, 155, 156, 158, 162,
165, 179, 183, 189, 202,
209, 215, 244, 383, 384,
458, 529
hal dilleri, 189
hâl ehli, 156, 499
hal ilmi, 5
halâs, 64, 75, 212, 224, 226,
295, 302, 304
hâlât, 156, 162, 206, 488
Hâlık, 38, 165, 213, 253, 396
Halid-i Bağdâdî, 43
Halid-i Nakşibendî, 366
halife, 189, 191
Halîl, 120, 121, 143, 148, 159
Halil İnalçık, 11, 549, 553
Halîlullah, 120
hâlis, 119, 221, 292, 471, 490
halk, 12, 47, 107, 127, 159,
165, 198, 382, 409, 447,
449, 457, 508
halka, 46, 127, 166, 170, 171,
172, 190, 194, 216, 217,
223, 316, 346, 416, 434,
448, 453, 509, 510
halka-be-gûş, 415
halka-i zikr, 190
Hallâc, 117, 215, 384, 449,
450, 451, 452, 454, 455,
456, 457, 465, 506, 531,
532, 542, 547, 550, 556
Hallâc-ı esrâr, 448
Hallâc-ı Mansûr, 6, 7, 45, 63,
137, 217, 243, 294, 309,
311, 321, 347, 354, 355,
384, 391, 448, 451, 454,
456, 458, 531, 532, 542,
550, 556
Hallâk, 90
halvet, 60, 104, 136, 190, 198,
199, 200, 202, 212, 226,
440
halvet köşesi, 199
halvetgah, 440
halvethane, 105, 197, 440
Halvetîlik, 11, 12
halvet, 156, 199, 206, 488
Halvetiye, 189
halvet-nişîn, 335
ham, 45, 46, 62, 75, 121, 149,
328, 502, 504
Hamdullah Hamdî, 49, 52,
59, 60, 62, 67, 78, 80, 81,
82, 85, 86, 89, 99, 104, 111,
113, 114, 123, 125, 128,
132, 136, 141, 144, 146,
148, 155, 171, 176, 177,
181, 182, 184, 185, 191,
203, 208, 210, 212, 230,
231, 233, 234, 235, 239,
240, 242, 244, 260, 266,
274, 275, 278, 280, 285,
290, 293, 297, 300, 303,
305, 314, 315, 317, 319,
320, 336, 339, 340, 344,
351, 358, 359, 360, 370,
378, 379, 381, 382, 388,
389, 409, 419, 437, 447,
460, 471, 476, 481, 483,
485, 496, 498, 499, 505,
507, 521, 526, 528, 550
Hamdûn-ı Kassâr, 6
Hamzavîler, 12
hankah, 7, 224, 311, 437, 438,
468, 511, 532
harâbât, 311, 312, 313, 316,
318
harâbât ehli, 175
harfler, 66, 397
harîs, 257
Harizm, 8
hark, 246, 420
Harun Tolasa, 47, 79, 97,
332, 348
Hasan, 426, 542, 553, 558
Hasan Basrî, 6
haset, 254, 255
Hasibe Mazioğlu, 27
haşr, 372, 441, 475
hat, 211, 250, 341, 393, 397,
399, 400, 408, 434, 487,
532
Hâtîmetü'l-eş'âr, 15
Hava, 309
havf, 155, 157, 158, 372, 373,
420, 531
Havva, 310
Hay, 67, 308
hayal, 20, 38, 57, 86, 101,
104, 113, 168, 197, 239,
263, 277, 278, 279, 283,
329, 333, 336, 345, 423,
425, 428, 430, 471, 482,
499, 512, 517
hayâlât, 44, 342, 508
Haydar-ı kerrâr, 203, 309
Haydarî, 12, 415, 416, 532
hayran, 41, 99, 183, 230, 320
hayret, 181, 182, 228, 231,
322, 333, 531
Hayret vadisi, 489
hayrû'l-beşer, 382, 408
Hay, 67, 308
hazân, 241
Hazar denizi, 461
hâzır, 71, 207, 313, 371
hazine, 47, 89, 246, 290, 296,
530
hazîre, 468
Helenistik-Gnostik, 391
hendese, 1
Herat, 462
Heşt-Behîşt, 15
hevâ, 108, 289, 296, 481, 517
heybet, 45, 158
heyûlâ, 253, 531
hıdmet, 470, 476
hırâmân, 250
hırka, 69, 92, 205, 224, 225,
277, 297, 309, 316, 417,
418, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 431, 434, 435,
439, 447, 470, 473, 488,
492, 503, 509, 532
hırka ehli, 424
hırka-i sâlûs, 503
hırka-pûş, 422
hırs, 255, 257, 261, 303, 304
Hızır, 245, 246, 247, 330, 444,
446, 447
hicâb, 59, 62, 68, 69, 70, 147,
240, 243, 325, 326, 336,
348, 386, 420, 498
Hicaz, 448
Hicr, 399
hicrân, 88, 373
hidayet, 109, 337, 392, 444
hikmet, 183, 289, 481
hilat, 429
himmet, 132, 134, 161, 162,
238, 239, 269, 296, 465,
469, 484
Hindistan, 417, 449, 463
hod-bîn, 503, 504
Horasan, 6, 8, 29, 31, 446,
448, 462, 463
Horasan mektebi, 6
Hristiyan, 379, 440, 459, 460
Hristiyanlık, 376, 392
Hû, 74, 81, 82, 83, 135, 188,
189, 287, 314, 315, 371,
511, 530, 542, 543, 546,
555
Hû Hû, 81
hûb, 97
hûbân, 37, 311, 503
hûblar, 96, 108, 515
Hudâ, 38, 66, 72, 164, 165,
218, 234, 396, 429, 506
Hudâvend, 173, 409
humhane, 311

hûr, 100, 172, 233, 272, 273,
310, 313, 394, 480, 517
hûriler, 309
hurûf, 391
hurûf ilmi, 391
Hurûfî, 391, 392, 393, 402,
404, 535, 548
Hurûfîlik, 391, 392, 395, 396,
398, 399, 402, 404, 534,
535, 541, 557
Husrev, 250
huşk, 174, 292, 501, 502
huşklık, 175
hutût-ı ebiyye, 397
huy, 181, 208, 254
huzur, 135, 185, 207, 210,
437, 531
hüccet, 76, 251
Hücvirî, 32, 51, 52, 53, 55,
152, 154, 158, 166, 167,
175, 195, 203, 207, 209,
256, 258, 259, 260, 285,
292, 420, 422, 450, 459,
474, 542
hüdhüd, 524
hümâ, 132, 269
hüner, 265, 284, 325
Hüseyn, 426, 448, 450, 535,
536, 548, 549, 555
hüsn, 36, 37, 96, 97, 99, 100,
104, 145, 165, 291, 324,
405, 493, 503, 521
hüsn-i mutlak, 41, 96, 108
hüşyâr, 67, 93, 310, 507
hüve, 76, 81, 82, 342
hüviyet, 82, 83, 342, 346, 383
Hz. Adem, 202, 406
Hz. Ali, 81, 203, 214, 247,
254, 309, 388, 412, 433,
439
Hz. İbrahim, 158
Hz. Muhammed, 290, 309,
444
Hz. Peygamber, 5, 191, 234,
247, 285, 286, 288, 289,
290, 328, 340, 365, 381,
382, 402, 426, 434, 442,
444, 445, 459, 464, 465,
475, 478, 481, 531
Hz. Peygamberi, 239, 251
Hz. Süleyman, 247

I

I. Murad, 9, 10, 466
II. Bayezid, 10, 11
II. Murad, 10, 464, 466
Irak, 6, 463
Irak mektebi, 6
istilah, 30, 42
Işık, 226, 415, 416, 532
Işıklar, 412, 417

ışk, 62, 97, 104, 107, 109, 112,
113, 114, 117, 119, 120,
121, 122, 123, 125, 131,
135, 137, 139, 141, 152,
162, 173, 205, 208, 213,
216, 223, 282, 283, 284,
294, 311, 323, 331, 332,
343, 347, 348, 351, 354,
355, 365, 372, 385, 413,
451, 456, 457, 460, 473,
480, 481, 493, 497, 511,
514, 528
ıyân, 58, 69, 73, 101, 141,
150, 153, 165, 214, 217,
271, 311, 325, 400, 402,
454

İ

i'tikâf, 105, 197, 202, 440
ibâdât, 139
ibadet, 3, 139, 149, 178, 195,
197, 198, 202, 219, 258,
287, 314, 339, 417, 431,
438, 440, 446, 448, 459,
478, 487, 488, 503, 506,
522
iblis, 406
İbn Abbas, 45
İbn Arâbî, 7, 33, 43, 45, 56,
108, 115, 376, 391, 543,
548, 551
İbn Haldun, 3, 391, 543
ibn-i vakt, 286
İbnü'l-Arâbî, 43, 380, 545, 552
İbrahim, 273, 379, 532, 536,
539, 540, 548, 552, 557
İbrahim Edhem, 244, 438,
446, 447, 488
İbrahim Efendi, 3
İbrahim Peygamber, 120,
148
İbrahim Şâhidî, 39
İbrahim Tennûrî, 527
ibret, 37, 138, 184, 386
ibrik, 326, 500
ibtidâ, 110
içki, 22, 299, 307, 311, 507,
516, 532
idrak, 40, 41, 42, 43, 51, 53,
70, 74, 77, 80, 84, 92, 104,
117, 160, 163, 175, 183,
209, 213, 224, 235, 240,
273, 323, 324, 334, 336,
337, 338, 342, 348, 352,
358, 386, 432, 436, 466,
479, 520, 522, 525, 529,
531
idrâk, 70, 84, 99, 283, 324,
386, 479, 505, 520, 522
iğne, 62
iham, 202

iham-ı tenasüp, 193, 409,
462, 509, 521, 524
iham-ı tezat, 188, 501
ihlas, 29, 165, 219, 220, 531
ihسان, 134, 155, 203, 321,
429, 493
ihtiyârî ölüm, 291
ihyâ, 193, 292, 319, 395, 484,
524
İhyâü Ulûmî'd-dîn, 32, 484,
523, 533, 543
iki âlem, 270, 272
iki cihân, 278
İki dünyâ, 274
ikilik, ii, 59, 63, 65, 66, 68, 69,
76, 109, 176, 214, 498
ikiyüzlü, 139, 173, 426
ikrar, 93, 309
iktibas, 70, 89, 90, 92, 169,
176, 192, 225, 245, 289,
325, 362, 366, 399, 406,
533
İlâhî, 4, 44, 97, 104, 110, 140,
155, 158, 183, 216, 227,
233, 237, 294, 299, 342,
385, 388, 389, 452, 479,
495, 543
İlâhî âlem, 478
İlâhî aşk, 6, 27, 124, 294, 298,
301, 307, 309, 312, 318,
328, 526
İlâhî cemâl, 101, 158
İlâhî cezbe, 207, 213, 300
İlâhî dîdâr, 404
İlâhî emir, 2
İlâhî feyz, 206
İlâhî güzellik, 96, 99, 101,
104, 179, 275, 367
İlâhî hakikatler, 75, 154
İlâhî hikmet, 353
İlâhî hitâb, 219, 229, 281
İlâhî ilm, 284
İlâhî irade, 184
İlâhî isim, 74, 81, 275, 382
İlâhî işaret, 333
İlâhî kanunlar, 179
İlâhî kemâl, 158
İlâhî kitap, 395
İlâhî lutf, 109, 169
İlâhî nefes, 293
İlâhî nûr, 33, 104, 228, 236,
383, 386
İlâhî remz, 337, 340
İlâhî sanat, 183
İlâhî sevgili, 242, 309
İlâhî sevgi, 335
İlâhî sıfatlar, 77, 388
İlâhî sır, 46, 321, 499, 500
İlâhî takdir, 180, 387
İlâhî tecellî, 77, 156, 182, 200,
208, 295, 322, 362, 364,
505
İlâhî vuslat, 109, 146, 211

ilâhî yolculuk, 463
 ilâhî zât, 165
 ilâhînâme, 16, 463
 ilham, 19, 117, 207, 315, 401
 ilim, 29, 30, 44, 146, 151, 185,
 202, 245, 292, 403, 447,
 461, 466
 illâ, 55, 510, 530
 ilm, 75, 146, 210, 245, 246,
 247, 269, 399, 403, 531
 ilme'l-yakîn, 164
 ilm-i ledûn, 245, 246
 ilm-i tevhîd, 55
 imâ, 33, 40, 491
 imam, 116, 403
 iman, 51, 52, 87, 88, 149, 152,
 162, 163, 268, 309, 321,
 344, 487, 507, 510
 iman nuru, 33
 imkân, 8, 163, 176, 182
 İmrân, 250
 imrûz, 286, 484
 imtihan, 94, 349
 inanç, 28, 87, 149, 392, 408,
 409
 inci, 283, 471, 481, 499
 İncil, 148
 İnegöl, 463
 insan-ı kâmil, 4, 270, 318,
 319, 376, 388, 466, 499,
 526, 533
 intihâ, 110
 intisap, 15, 151, 317, 318,
 418, 461, 467, 468, 529
 inziva, 195, 200, 438, 461, 462
 ip, 62
 ipek, 377
 irade, 52, 90, 396, 495
 irade hırkası, 423
 irâdet, 61, 424, 470, 497
 İran, 24, 168, 392, 448, 529,
 535, 544, 558
 İran edebiyatı, 13, 18
 İran mutasavvıf-şairleri, 17
 İran şairleri, 18
 İran şiiri, ii, 16, 31, 35
 irfan, 3, 38, 88, 92, 141, 184,
 217, 239, 297, 321, 365,
 383, 466
 irfan ehli, 442
 irşad, 315, 418, 444, 467, 471,
 472, 496, 507
 İsa, 309, 335, 394, 467, 512,
 524
 İsa Peygamber, 62, 70
 isbat, 55, 56, 211, 277, 498,
 531
 İstî, 196, 310, 395, 512
 isim, ii, iii, 5, 31, 34, 56, 66,
 73, 74, 77, 80, 100, 132,
 151, 152, 160, 374, 375,
 376, 380, 479, 499

İslam, xiii, xiv, 4, 5, 6, 17, 20,
 22, 30, 31, 51, 136, 149,
 288, 391, 433, 449, 523,
 529, 534, 536, 537, 538,
 539, 541, 542, 545, 547,
 549, 550, 551, 553, 555,
 557
 İslam coğrafyası, 18
 İslam dünyası, 7
 İslam dünyasını, 6
 İslam medeniyeti, 29
 İslam mistisizmi, 22
 İslam tarihi, 1, 391
 İslamın Mistik Boyutları, 24,
 551
 İslami, 22
 İsmail Hakkı Bursavî, 371
 İsmail Raci el-Farûkî, 5
 ism-i a'zam, 74, 75, 81, 446
 İsrail, 124
 İstanbul'un fethi, 10
 istiare, 16, 33, 40, 53, 55, 62,
 203, 226, 278, 452, 453,
 533
 istiğnâ, 36, 337
 istiğrak, 53, 206, 308
 istikamet, 185, 360, 362
 istiridye, 85
 istivâ, 405, 407, 408
 işaret, 30, 32, 34, 44, 51, 66,
 72, 81, 82, 99, 100, 103,
 116, 119, 122, 124, 142,
 193, 198, 229, 235, 255,
 258, 292, 319, 320, 358,
 364, 369, 373, 375, 387,
 388, 393, 401, 409, 410,
 414, 422, 423, 426, 450,
 459, 464, 467, 513, 524
 iştiyak, 125, 133, 230, 445,
 530
 İtikaf, 197, 202, 440, 553
 itminân, 155
 İzhâr, 77
 İznik, 9
 izzet, 100, 165, 197, 198, 225,
 254, 258, 367, 523

J

Jale Baysal, 2, 19, 22
 jeng, 277, 303, 436

K

Ka'be, 35, 84, 102, 103, 116,
 273, 309, 316, 323, 338,
 341, 378, 395, 403, 447,
 459
 Ka'be kavseyn, 176, 341, 402
 kâ'inât, 90, 190, 203, 285,
 288, 310, 359, 372, 475
 kabâ, 426, 427, 433, 447
 kaba sofular, 523

Kabbalistik, 392
 Kabbalizm, 392
 kabz, 39, 157, 158, 402, 420,
 531
 kad, 335, 456
 kadeh, 31, 93, 123, 124, 168,
 301, 306, 307, 308, 532
 Kadı Burhaneddin, 49, 55,
 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66,
 68, 75, 93, 95, 98, 103, 107,
 108, 109, 115, 121, 122,
 123, 125, 126, 132, 133,
 135, 137, 145, 152, 160,
 169, 170, 176, 178, 180,
 181, 194, 210, 214, 219,
 223, 229, 231, 239, 241,
 242, 253, 257, 259, 260,
 261, 262, 263, 264, 265,
 267, 268, 269, 274, 278,
 279, 282, 283, 288, 289,
 293, 294, 296, 299, 308,
 319, 323, 326, 328, 329,
 330, 331, 332, 333, 334,
 335, 336, 338, 339, 341,
 342, 343, 344, 345, 346,
 347, 348, 349, 350, 351,
 352, 354, 355, 357, 360,
 362, 364, 365, 368, 373,
 374, 377, 378, 379, 385,
 389, 408, 411, 416, 417,
 427, 433, 435, 437, 441,
 445, 447, 448, 450, 455,
 456, 460, 475, 477, 481,
 489, 494, 496, 500, 504,
 511, 525, 526, 535, 540,
 544, 554, 555
 Kadı Burhaneddin'de
 Tasavvuf, 47
 kadın, 34, 43, 46, 375
 kadîm, 78, 80
 Kadir, 232
 Kadirî tarikatına, 434, 461
 Kadirihane, 437
 Kadirîlik, 11
 kâf u nûn, 90, 285, 310
 kâfir, 87, 255, 256, 309, 521
 kaftan, 226
 kahr, 43
 kainat, 4, 56, 77, 90, 203, 270,
 284, 309, 356, 380, 381,
 387
 kâl, 40, 252, 272
 kalb, 75, 273, 291, 292, 303,
 319, 350, 396, 490
 kalbî ilimler, 33
 Kalender, 409, 410, 411, 412,
 415, 427, 430, 431
 Kalenderhane, 437
 Kalenderî, 12, 409, 410, 415,
 416, 419
 kalenderî tac, 431
 Kalenderîler, 411, 412, 416,
 549

Kalenderîlik, 409, 410, 415
 Kalendermeşrep, 409, 415
 kalıcı, 240, 262
 kalp, 108, 160, 162, 167, 171, 243, 254, 275
 kalp temizliği, 218
 kalp zikri, 187
 Kâlû belâ, 91, 92, 346
 kâmet, 335
 kâmil, 96, 170, 184, 307, 315, 316, 471, 499, 530
 kâmil mürşid, 312, 317, 319
 kâmil şeyh, 316
 kan, 114, 117, 135, 233, 254, 350, 351, 354, 355, 451, 531, 532
 kanaat, 2, 44, 170, 199, 224, 225, 258, 296, 492, 531
 kandil, 104, 383
 kanlı, 114, 350, 354, 355
 Kanuni Sultan Süleyman, 39
 Karahıtaylar, 8
 Karaman, 463, 546
 Karamanlı Aynî, 49, 55, 57, 76, 82, 83, 94, 95, 115, 127, 128, 143, 156, 161, 174, 182, 184, 189, 190, 192, 198, 205, 211, 214, 215, 217, 225, 236, 241, 242, 246, 247, 248, 251, 253, 257, 262, 263, 266, 271, 275, 279, 280, 288, 289, 293, 296, 301, 308, 315, 317, 318, 328, 339, 359, 366, 369, 370, 375, 379, 389, 390, 408, 416, 421, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 445, 446, 450, 451, 455, 456, 461, 462, 466, 467, 471, 472, 474, 475, 480, 485, 486, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 501, 504, 509, 517, 520, 522, 524, 525, 548
 Karamanlı Nizâmî, 49, 55, 85, 112, 130, 131, 163, 205, 217, 232, 234, 258, 284, 320, 334, 418, 424, 434, 439, 458, 483, 486, 504, 505, 509, 510, 520, 522, 523, 543
 Karamanoğlu İbrahim Bey, 468
 Karamanoğulları, 468
 karâr, 261, 267, 278, 282, 359, 477, 507
 Karen, 444, 445
 Karmatiler, 449
 Kârûn, 251, 484
 kasaba, 418, 437
 Kasas, 229
 kâse, 306, 466

kaside, 465, 467, 468, 489
 kaş, 33, 34, 46, 338, 340, 393, 397, 398, 399, 403, 416, 532
 kâşif, 247, 312, 329
 Kâtib Çelebi, 391
 katre, 358
 kavram, i, 5, 16, 18, 35, 149, 151, 154
 kavramsal, 35
 kavseyn, 340, 341, 403
 kayd, 59, 66, 67
 Kayyûm, 67, 140
 kazâ, 180, 256
 Kazerûniyye tarîkatı, 10
 kebâb, 135, 390
 kebûd-hırka, 422, 470
 kefen, 116, 451, 452, 493
 Kehf, 245, 246
 Kehrûbâ, 238, 491
 Kelâbâzî, 29, 51, 114, 115, 154, 163, 169, 179, 207, 209, 210, 219, 221, 244, 545
 kelâm, 253, 327, 335, 396, 397, 398, 462, 523
 Kelîm, 229
 kelime-i tevhid zikri, 256
 Kelîmullah, 229
 kemâl, 4, 35, 52, 53, 83, 89, 90, 113, 126, 132, 153, 155, 265, 291, 397, 445, 530
 Kemal Bek, 2
 Kemâl-i Hucendî, 17, 553
 kemer, 151, 431, 434, 492, 532
 Ken'ân, 354, 517
 kepenek, 412, 428, 429, 430, 486, 492, 532
 kepenek-pûş, 430
 kerâmât, 62, 162, 204, 318, 497
 keramet, 62, 162, 203, 204, 317, 450, 496, 509, 531
 kербelâ, 257
 Kerîm, 269, 369, 399, 506, 546
 kesret, ii, 57, 66, 77, 87, 163, 199, 276, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 352, 353, 356, 359, 360, 361, 364, 367, 380, 387, 388, 526, 530, 532
 kesret âlemi, 67, 345, 348, 361
 kesret ehli, 83
 kesret perdesi, 66
 keşf, 53, 84, 104, 105, 162, 197, 202, 203, 213, 248, 312, 318, 329, 334, 364, 440, 496
 Keşfu'l-mahcûb, 32, 542
 keşiş, 440

keşkül, 412, 436, 532
 Keşmir, 449, 462
 kevn, 207, 279, 311, 402, 442
 kevser, 174, 249, 309, 310, 517
 kıble, 35, 103, 116, 338
 kılıç, 40, 352, 435, 464
 kırklar, 478
 kıyamet, 91, 173, 372, 394
 kıyasî, 417
 kibir, 254, 279
 kil u kâl, 252, 531
 kilisâ, 379
 kimya, i, 238, 292, 491
 Kimya-yı Saadet, 32, 543
 Kin, 254
 kinaye, 176
 kirpik, 352, 353, 397, 399, 532
 Kitabü't-Tavâsîn, 449
 klasik tasavvuf, 30
 Kolonizatör Türk Dervişleri, 7
 Konya'da, 467, 468
 kopuz, 429
 köprü, 41, 113
 köy, 172, 411, 412, 413, 418, 437, 459
 kubbeler, 194
 kudret, 87, 109, 349, 352, 397, 405
 kudretler âlemi, 336
 Kûfe, 444
 kul, 69, 169, 178, 208, 209, 213, 219, 222, 223, 278, 338, 361, 485
 kulzüm, 85, 359
 Kumral Baba, 10
 Kumral Baba Zâviyesi, 10
 Kur'ân, i, 29, 30, 36, 41, 72, 116, 130, 148, 169, 178, 185, 191, 192, 203, 218, 219, 226, 228, 246, 247, 249, 254, 269, 271, 285, 393, 397, 399, 400, 406, 461, 473, 527, 546, 548, 549, 550, 551
 Kur'ân-ı Kerîm, 30, 34, 91, 177, 185, 200, 245, 255, 286, 340, 382, 518
 kurb, 155, 170
 kurban, 86, 114, 196, 260
 kurbiyet, 337, 341
 kuru zühd, 172
 kuş dili, 247, 248, 463, 524, 531
 kuşak, 6, 379, 412, 433
 kûşe-i uzlet, 197
 Kuşeyrî, 6, 29, 44, 51, 53, 55, 109, 110, 111, 112, 118, 124, 131, 149, 152, 154, 156, 158, 159, 163, 166, 167, 169, 171, 178, 179, 185, 187, 197, 198, 202,

204, 206, 207, 209, 211,
213, 214, 216, 218, 219,
221, 225, 228, 229, 254,
256, 260, 285, 292, 424,
459, 474, 547
kuşlar, 84, 193
kutb, 473, 474
kutb-ı aktâb, 473
Kutbüddin Haydar-ı Zâveî,
415
kutsal, 20, 148, 388, 429
kutsal geceler, 232
kutsî hadis, 91, 289
Kutub, 473, 536
kûy, 141, 284, 485, 490
Kuzey Afrika, 7
Küfe, 6
küfr, 87, 88, 116, 294, 344,
373
kül, 90, 120, 121, 310, 384
külâh, 431, 432, 532
küll, 285
külli, 47, 61, 119, 120, 146,
148, 284, 356
Küllî akl, 309
kültür, 1, 12, 14, 461
kün, 90, 309, 550
kün fe-kân, 90, 153
kün fe-yekûn, 90
künc-i uzlet, 198
küntü kenz, 89, 216
künûz, 36
kürsî, 309
Kütahya, 463

L

lâ, 55, 160, 187, 194, 225, 286,
402, 409, 458, 511, 530
lâ fâile illallah, 54
la ilahe illâ Hû, 81
lâ ilâhe illallâh, 256, 288
lâ mevcûde illallah, 54, 209
lafız, 28, 30, 42, 43
lâhût âlemi, 237
lâhûtî âlem, 247, 318
lâl, 51, 154
lâle, 47, 86, 487, 513
lâ-mekân, 78, 152
Lâmi'î, 35, 44, 555
lâ-taayyun, 74, 80
Latîfî, 24, 25, 36, 37, 38, 39,
43, 44, 538
Latîfî tezkiresi, 25
leb, 88, 156, 214, 250, 327,
331, 344
ledün ilmi, 245
ledünnî hayat, 40
leff ü neşr, 99
len terânî, 101, 228, 230, 231,
274, 323, 404
leş, 268
levlâke levlâk, 91, 289

lezzet, 331
lî ma'a'llâh, 67, 72, 83
lisân-ı hâl, 189
lokma, 224, 225, 277, 421,
488, 492
Lokman, 268, 329
Lokman Hekim, 328
lutf, 74, 99, 134, 142, 145, 157,
173, 300, 318, 349, 405,
419, 429, 437, 493
lütuf, 43, 74, 96, 100, 131,
134, 145, 155, 157, 158,
173, 181, 202, 237, 321,
349, 419, 493, 531

M

ma'bûd, 229, 376
ma'bûd-ı hakiki, 376, 378
ma'rifet, 62, 83, 123, 150, 153,
154, 155, 293, 297, 528
ma'rifet hırkası, 424
maşûk, 126
Maçın, 449
madde, 109, 114, 349, 351,
354, 355
maddî, 63, 66, 87, 160, 175,
192, 203, 209, 272, 301,
308, 313, 444, 489
mâh, 135, 326, 364, 416, 429
mahabbet, 36, 112, 114
mahbub, 41, 140, 531
mahbûb-ı hakîkî, 37
mahbub-perestlik, 410
Mahmûd, 289, 476
Mahmud-ı Şebüsterî, 17, 34,
527
mahmur, 86, 300, 320
mahrem, 44, 108, 216, 217,
271, 300, 310, 438
mahv, 60, 121, 136, 207, 210,
211, 212, 213, 235, 277,
301, 311, 364, 498, 531
Mahzenü'l-Esrâr, 467
Mâide, 109
makâm, 35, 67, 83, 121, 155,
156, 177, 179, 182, 184,
207, 261, 274, 336, 360,
412, 441, 475, 485, 513
makâmâta, 156, 255, 475
makâmî, 55, 74, 145, 167,
168, 185, 273, 437
maksûd, 114, 131, 146, 181,
272, 289, 376, 404, 476,
517
Malazgirt Savaşı, 8
mânâ âlemi, 40, 42, 271, 321
mânâ ehli, 37, 46, 331
manevî, 154, 175, 179, 184,
186, 192, 201, 203, 204,
273, 380, 430, 473, 477,
489, 531
manevî âlem, 160

manevî bakış, 161
manevî büyük, 441
manevî değerler, 179, 467
manevî dereceler, 191, 337,
489
manevî direkler, 474
manevî doyunluluk, 308
manevî eğitim, 280, 439
manevî feyz, 327, 328
manevî gerçekler, 162
manevî hakikatler, 240
manevî hastalıklar, 471
manevî hayat, 246
manevî hazine, 226
manevî kurtuluş, 220, 317
manevî lezzet, 155, 491
manevî makâmlar, 36, 206
manevî menziller, 155
manevî mertebeler, 471, 497
manevî olgunluk, 488
manevî tasarruf, 203, 473
manevî tecrübe, 56, 150
manevî tesir, 239, 484
manevî üstünlük, 464
manevî yakınlık, 474
manevî yapı, 466
manevî yardım, 465, 473
manevî yolculuk, 4, 45, 277,
498
manevî zevk, 197
mansib, 412
Mansûr, 82, 116, 137, 147,
243, 294, 311, 347, 384,
448, 450, 454, 455, 456,
457, 459, 485, 506, 533,
549
Mantiku't-Tayr, 176, 182,
248, 463, 524, 525, 527
manzum, i, 3, 48, 529, 533
manzume, 14, 37, 464, 468
marifet, 3, 62, 68, 83, 123,
149, 150, 154, 297, 306,
380, 424, 478, 527, 531
marifet hırkası, 424
marifetullah, 87, 88, 154
masiva, ii, 4, 67, 76, 77, 80,
114, 147, 166, 244, 276,
298, 375, 380, 382, 489,
530
mâsiva'llâh, 54, 67, 70
maşuk, 38, 60, 96, 108, 113,
125, 131, 140, 309, 530,
531
matiyye, 260
Maveraünnehir, 7, 8, 449
mazhar, 89, 120, 156, 231,
275, 322, 364, 376, 382,
383, 394, 483, 505
mazmun, i
mecâlî, 380
meczaz, 5, 7, 16, 17, 18, 20,
22, 27, 30, 31, 35, 39, 40,
41, 44, 46, 73, 105, 306,

- 307, 311, 314, 323, 335,
346, 349, 360, 370, 388,
448, 450, 530, 533
meczazen, 31, 46, 63, 73, 81,
103, 124, 140, 141, 142,
143, 145, 146, 147, 161,
235, 237, 273, 298, 301,
302, 303, 304, 306, 311,
313, 317, 318, 321, 322,
328, 331, 333, 334, 335,
337, 341, 342, 343, 345,
347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 360, 361,
362, 364, 365, 367, 369,
371, 372, 375, 376, 377,
379, 383, 385, 386, 389,
390, 531
meczaz-ı mürsel, 187
mecazi, 22, 28, 31, 32, 35, 38,
44, 87, 105, 146, 163, 298,
305, 330, 334, 346, 364,
366, 367, 373, 376, 378,
380, 388, 529, 530
mecazi aşk, 17, 106, 107, 345
mecazi ibare, 36
mecazi ifade, i, 41
mecazi mânâ, 30
meclis-i elest, 92
Mecnûn, 244
mezcûb, 470, 476
medeniyet, 529
medhiye, 34, 464, 467, 468
Medine, 389, 463
medrese, 55, 117, 418
Mehdî, 394
Mehmet Çavuşoğlu, 14, 20,
22, 47, 97, 307
mekân, 78, 402
mekkâr, 264
Mekke, 274, 444, 446, 448,
459, 463
mekr, 256, 264
melâl, 53, 60, 142, 523
melâmet, 113, 114, 126, 127,
128, 129, 130, 139, 140,
174, 251, 252, 280, 466,
515, 530
melâmet ehli, 126, 128
melâmet meşrebi, 31
melâmet okları, 130
melâmet taşı, 128, 129
Melâmetî, 12, 126
Melâmetîlik, 6, 537
Melâmet-keş, 127
melâmetlik, 128
Melâmîlik, 11, 534, 541, 552
melek, 99, 100, 232, 234, 245,
285, 372, 407
melekût, 41, 272
men aref, 216
menekşe, 189
menkıbe, 116, 446, 451, 457
mensur, i, 462, 529
menzil, 144, 179, 184, 443,
498, 531
Meram 468
merhabâ, 308
Merkez Efendi, 189
mertebe, 56, 80, 108, 138,
176, 177, 178, 184, 206,
209, 210, 370, 383, 444
Merv, 462
mescid, 71, 82, 206, 313, 314,
315, 339, 521
Mescid, 224, 314, 438
Mesihî, 49, 72, 124, 129, 170,
186, 190, 191, 196, 204,
223, 225, 240, 266, 275,
281, 282, 297, 308, 344,
360, 411, 413, 414, 415,
421, 427, 431, 435, 436,
437, 439, 442, 463, 469,
470, 472, 474, 477, 505,
509, 511, 518, 519, 523,
524, 548
mesnevî, 36
Mesnevî, xiii, 34, 167, 170,
388, 525, 527, 533, 538,
541, 544
mest, 31, 53, 84, 85, 86, 90,
93, 118, 124, 125, 203, 237,
284, 285, 295, 300, 301,
302, 305, 306, 307, 308,
309, 310, 311, 316, 318,
319, 320, 424, 462, 507,
515, 532
mestâne, 312, 316, 321
meşâyih, 189, 463
metafor, 30
mevâlid-i selâse, 270
mevc, 278
mevcut, 56, 82, 94, 151, 165,
269
mevki, 171, 261, 412
Mevlâ, 186, 487
Mevlânâ, 18, 45, 46, 115, 121,
167, 170, 388, 389, 408,
425, 525, 526, 540, 541,
542, 548, 550, 551, 555
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî,
8, 16, 525, 526, 550
Mevlevî, 408, 409, 417, 541,
553, 555
Mevlevî külahı, 431
Mevlevîhane, 10, 437
Mevlevîlik, 11, 12, 293, 388,
408, 541
mey, 22, 38, 64, 65, 106, 190,
224, 235, 293, 298, 300,
302, 303, 304, 306, 308,
314, 316, 317, 381, 438,
441, 503, 507, 511, 516,
523
meygede, 311
meyhane, 22, 31, 34, 71, 82,
125, 175, 206, 215, 224,
306, 309, 312, 314, 316,
318, 421, 440, 485, 532
mey-i nâb, 298, 299
mey-i sâf, 299
meyl-i dünyâ, 171
mey-perest, 302
mezâhir, 380
mezheb, 115, 116, 136, 461,
148, 317, 392, 503
Mısır, 463
mî'râc, 257, 289, 475, 476
Miftahü'l-Ebrâr, 39, 557
mihmân, 250, 262
mihrâb, 102, 103, 338, 339,
340, 403, 502, 513
Mihri Hatun, 49, 60, 82, 106,
108, 110, 121, 124, 131,
132, 135, 137, 189, 199,
216, 218, 223, 224, 238,
252, 258, 276, 278, 279,
294, 296, 308, 329, 344,
347, 366, 385, 408, 419,
428, 456, 472, 486, 493,
515, 517, 518, 541, 542
millî kültür, i
mimari yapılar, 437
minnet, 114, 292
minyâtür, 509
mir'ât, 78, 299, 381, 382
Mir'âtü'l-Işk, 39, 541
misafirhane, 262
mîsâk, 94, 95
misal, 43, 80, 281
misk, 346, 414
mistik, 5, 39, 391, 392
mistik felsefe, 5
mistik tecrübe, 39
misvak, 513
mitoloji, i
mizah, 45
Moğol istilası, 8
mu'tekid, 186
mucize, 1
Mugire b. Saîd el-İclî, 391
muğ-beçe, 22
muhabbet, 112, 155, 387
Muhammed, 91, 117, 150,
214, 234, 237, 284, 285,
288, 290, 309, 329, 364,
365, 366, 381, 442, 444,
459, 465, 473, 499, 501,
518, 539, 542, 552, 557
Muhammed Mustafâ, 234
Muhammet Nur Doğan, 2
Muhâsibî, 7
muhîr, 57, 74, 123, 155, 297,
356, 357, 358
Muhsin Macit, 22
muhtesib, 314, 485
Muhyiddin İbnü'l-Arâbî, 8,
499, 534
mukallid, 55
mukarreb, 67

mum, 383
murabba, 467
murâd, 146, 317, 497
Murad Hüdâvendigâr, 9
murâkabe, 155
murakka, 418, 425, 532
murakka-pûş, 425
Mûsâ, 100, 101, 121, 132,
133, 173, 174, 182, 227,
228, 229, 230, 231, 235,
236, 245, 246, 274, 275,
276, 295, 309, 310, 322,
325, 369, 383, 394, 467,
534
Museviler, 394
mûsikî, 11, 388, 417
Mûsî, 230, 231, 236, 250, 274,
295, 311, 335
Muslihuddin Halîfe, 468
Muslihuddin Mustafa, 468
Mustafa İsen, 15, 546
Mustafa Miyasoğlu, 15
Mustafa Tatçı, 249, 542, 543,
546, 547, 549, 554
mutasavvîf, 7, 13, 16, 17, 18,
19, 23, 32, 36, 38, 40, 41,
56, 247, 313, 438, 444, 450,
462, 463, 466, 527
mutasavvîf şair, 16, 38
mutasavvîflar, 11, 28, 30, 41,
51, 68, 87, 94, 109, 112,
113, 116, 117, 123, 149,
157, 159, 160, 178, 179,
197, 202, 204, 225, 229,
254, 258, 259, 261, 281,
288, 290, 291, 294, 387,
444, 533, 546
mutlak, 38, 40, 81, 83, 90,
146, 212, 233, 234, 337,
400, 458
mutlak güzel, 100
mutlak güzellik, 97, 159, 230,
387
mutlak hakikat, 18, 83, 117,
281
mutlak irade, 208
mutlak teklik, 80
mutlak varlık, 4, 41, 53, 60,
57, 64, 70, 81, 102, 148,
161, 177, 207, 213, 295,
324, 349, 358, 370, 375,
532
mutlak vücûd, 77
mutlak zât, 362
muvahhid, 55
mübtedî, 110, 204, 216
mübtelâ, 95, 113, 131, 142,
273
mücahede, 126, 178, 255,
259, 488
mücellâ, 277, 383
mücerred, 410
müdâm, 208, 298, 413, 414

müdde'î, 56, 120
müderres, 252
müessir, 54, 163, 281
müftü, 309
müje, 353, 398
müjgân, 353
mülk, 67, 103, 128, 185, 251,
261, 265, 266
Mülk, 61
mümin, 87, 142, 246, 309, 382
Mümin, 266, 382
Mümkînü'l-Vücûd, 38
münâcât, 71, 139, 174, 311,
314, 316
münâfık, 112, 504
müneccim, 153
münevver, 101, 102, 232, 347
münezzeh, 54, 67, 80, 333,
396
müntehî, 204
mürettep leff ü neşir, 372
mürîd, 61, 208, 209, 317, 423,
425, 434, 461, 467, 495,
496, 497, 533
mürîdlik hırkası, 423
mürşid, 11, 150, 151, 277,
315, 317, 318, 320, 321,
376, 423, 472, 473, 499,
533
mürşid-i dâna, 454
mürşid-i kâmil, 318, 468
mürşidin, 13, 15, 107, 208,
276, 306, 307, 321, 337,
342, 473
müsebbihân, 193
Müslüman, 394, 459
müstağrak, 64, 74, 104, 337,
356, 428, 429, 442, 486
müşahede, 28, 41, 43, 56, 81,
96, 151, 154, 155, 158, 159,
161, 164, 166, 173, 187,
209, 213, 341, 365, 378,
478, 531
mütecellî, 228
müteşâbih âyetler, 30, 31,
36, 41
mütteka, 200
Müzekkî'n-Nüfûs, 268, 541
müzekkîrân, 193

N

na't, 247
nâdân, 55, 217, 257, 428, 429,
486
Nahl, 90, 178
nakkaş, 12, 161, 375
nakş, 106, 111, 135, 159, 208,
253, 264, 376, 401, 435,
482
Nakşibendîlik, 11, 12
nâle, 36, 408, 519

namaz, 102, 116, 149, 185,
201, 287, 355, 374, 440,
452, 508, 513, 527
nâmûs, 136
nâr, 104, 139, 143, 148, 310,
398, 484, 488, 518
nasîb, 110, 301, 390
nâsih, 46
nasîhat, 139, 282, 514
nasûh, 170
nây, 280, 388, 389
nâz, 145, 361, 367, 378
nazar, 52, 54, 83, 84, 102,
141, 161, 162, 236, 243,
267, 273, 279, 296, 318,
319, 325, 363, 369, 423,
434, 442, 470, 476, 477,
504
nazarî, 3, 380, 529
nazarî tasavvuf, 28
nâzır, 313, 371
nebi, 67, 275, 401
Necâtî, 47, 49, 63, 71, 73, 79,
82, 84, 93, 97, 100, 102,
106, 112, 113, 114, 115,
116, 118, 120, 121, 128,
130, 131, 132, 133, 134,
135, 137, 139, 141, 142,
143, 144, 147, 148, 156,
157, 162, 167, 168, 172,
173, 174, 178, 180, 183,
186, 187, 188, 190, 192,
193, 194, 196, 197, 223,
226, 236, 238, 242, 244,
245, 247, 255, 259, 260,
261, 262, 263, 265, 266,
269, 270, 274, 275, 276,
280, 282, 283, 284, 287,
288, 289, 295, 296, 297,
301, 307, 315, 316, 321,
325, 328, 339, 344, 347,
354, 358, 361, 365, 366,
367, 368, 370, 371, 372,
373, 383, 386, 387, 389,
410, 412, 413, 414, 416,
417, 418, 419, 420, 422,
425, 427, 428, 433, 435,
436, 437, 441, 442, 445,
447, 452, 456, 469, 470,
472, 476, 477, 479, 480,
482, 484, 486, 488, 490,
491, 492, 493, 494, 500,
502, 503, 504, 506, 507,
508, 510, 511, 512, 513,
514, 516, 517, 518, 519,
521, 522, 524, 539, 552,
553, 554
Necâtî Bey, 23, 24, 116, 168,
190, 193, 247, 275, 287,
372, 428, 445, 539
Necâtî Bey Divanı'nın
Tahlili, 47, 97
Necid kabilesi, 444

Necm, 285, 340, 402
 Necmettin Halil Onan, 14
 Nedîm, 14
 nefes, 72, 187, 239, 286, 371, 388, 404, 505
 nefesler, 150
 nefis, ii, 53, 178, 195, 244, 256, 257, 258, 259, 260, 293, 296, 531
 nefis terbiyesi, 5, 436
 nefis, 196, 254, 255, 256, 259
 nefis-i emmâre, 255, 376, 379
 nefis-i kâmile/zekiye, 255
 nefis-i levvâme, 255
 nefis-i marziyye, 255
 nefis-i mutmainne, 255
 nefis-i mülhime, 81, 255
 nefsi öldürmek, 259
 nefis-i râziyye, 255
 nefis-i şemûsî, 258
 nefis-i şûm, 257
 nefis-i tayyibe, 203
 nefsin, 2, 4, 69, 147, 195, 239, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 291, 488, 512
 nefy, 55, 126
 nehr, 359
 nemed, 242, 265, 427, 428, 429, 486, 532
 nemed-pûş, 428
 Neml, 229, 247
 Nemrud, 120, 379
 Neoplatonizm, 392
 Nesimî, 14, 49, 53, 55, 56, 57, 59, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 187, 194, 195, 200, 201, 203, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276,

277, 278, 279, 281, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 420, 421, 424, 428, 431, 432, 433, 434, 437, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 470, 472, 473, 475, 478, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 489, 490, 492, 493, 495, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 532, 536, 538, 545, 547
 nesir, 37, 44, 48
 nesne, 43, 76, 345, 398
 neşe, 155, 158, 179, 191, 298, 303, 317, 321, 327, 328, 487
 ney, 38, 214, 280, 309, 388, 389, 390, 408, 458, 525, 532
 neyistân, 389, 532
 Nicholson, 34, 45, 47, 56, 77, 79, 167, 168, 188, 209, 538, 549
 Niğbolu, 9
 Niğde, 463
 nihân, 401, 441, 516
 Nihat Sami Banarlı, 23
 nihâyet, 99, 110
 nikâb, 325, 521
 nimet, 111, 142, 210, 237, 531
 Nisa, 218
 Nîşâbur, 462, 463
 nişân, 74, 129, 130, 135, 161, 325, 402
 niyaz, 71, 111, 116, 134, 230, 361, 459
 nokta, 154, 334, 337, 487
 Nûh, 250, 309, 310

nûr, 35, 37, 68, 79, 91, 102, 103, 104, 120, 163, 182, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 272, 281, 290, 291, 295, 310, 311, 322, 323, 327, 344, 353, 362, 363, 366, 394, 400, 467, 531
 Nûr, 91, 121, 192, 226, 227, 552
 nûr-ı Muhammedî, 91, 284, 290
 nûr-ı tecellî, 227, 231
 nübüvvet, 218
 nükte, 38, 53, 334

O

ok, 352, 435, 490
 on sekiz bin âlem, 90, 216, 270
 Orhan Gazi, 9, 10, 466
 Orta Çağ edebiyatları, 2
 Ortadoğu, 7, 391
 oruç, 149, 368, 447, 527
 Osman Bey, 9
 Osman Gâzi, 10
 Osmanlı, ii, xiii, 1, 9, 10, 11, 15, 25, 26, 66, 415, 435, 437, 464, 468, 529, 533, 534, 535, 538, 541, 542, 543, 545, 549, 550, 551, 553, 557
 Osmanlı Devleti, 8, 9, 412
 Osmanlı dönemi, 437
 Osmanlı edebiyatı, 20, 22
 Osmanlı kültürü, 47
 Osmanlı şairleri, 13, 18
 Osmanlı Şiir Tarihi, 23
 Osmanlı şiiri, 19
 Osmanlı toplumu, 12
 Osmanlılar, 13, 23
 otuz iki, 397, 399, 401, 402, 403

Ö

öfke, 254
 ölmeden önce ölmek, 291
 ölüm, ii, 113, 291, 531
 Ömer b. el-Fârız, 16
 Ömer Faruk Akün, 21
 Ömer İbn el-Fârız, 36
 Ömer Lütfi Barkan, 8
 ömür, 199, 266, 268, 296
 örtü, 45, 68, 427
 örüntü, 24, 26

P

pâdişâh, 256, 282, 410, 493

pâk, 58, 119, 187, 194, 276,
300, 303, 306, 382, 471
pâyân, 122
pend, 169, 514
perde, 68, 160, 162, 228, 240,
478, 498, 508, 530
perde-i gaflet, 70
perhîz, 175, 508, 512, 513
perhîz-gâr, 175, 508, 512
perişan, 345, 348, 379
pervane, 138, 213, 291, 366,
383, 384, 532, 544, 554
peydâ, 96, 108, 253
peygamber, 5, 12, 101, 256,
388, 389, 426
peygamber kissaları, 1
peymân, 92, 369
peymâne, 168, 174, 306
pinhân, 404, 420, 453
pîr, 186, 191, 266, 312, 313,
316, 317, 318, 375, 376,
379, 414, 418, 422, 423,
424, 437, 439, 460, 469,
470, 476, 496, 532
pîre-zen-i dehr, 266
pîr-i harâbât, 315, 317
pîr-i kâmil, 318
pîr-i meygede, 315
pîr-i meyhane, 315
pîr-i mugân, 22, 31, 39, 312,
315, 316, 317, 318, 414,
532
pîr-i tarîkat, 318, 497
piyâle, 306, 319, 320
polo, 387
post, 200
Postinpuş Baba, 10
post-nişîn, 472
psikolojik, 40, 41, 356
puhte, 328, 504
put, 34, 376, 379, 460, 532
puthane, 309, 316
Pürcevâdî, 17, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 550

R

Ra'd, 185
Rab, 92, 94, 111, 230, 255,
264, 275, 289, 442, 476,
485
Rahîm, 369
rahip, 379, 440
Rahmân, 249, 275, 326, 369,
405, 406, 426, 464, 551
rahmet, 74, 96, 157, 191, 275,
326, 464
raks, 409
ramazan, 202
ravza, 55, 249, 468
râz, 213, 217, 280, 483, 500
recâ, 155, 157, 158, 372, 373,
531

redif, 287, 309, 365, 401, 428,
429, 468, 471, 489
rekât, 355, 451
reml, 1
remz, 30, 99, 140, 142, 157,
306, 332, 333, 341, 369,
372
remzî, 249
resul, 245, 285, 381
Reşat Öngören, 11, 467
reyhân, 143, 148
Rezzâk, 134
Rıdvân, 172, 249, 310, 517
rızâ, 131, 155, 179, 180, 181,
198, 219, 221, 244, 512
ribât, 262
ricâlû'l-gayb, 478
Rifâilîk, 11
rind, 194, 302, 415, 504, 511,
514
rindâne, 316
rintlik, 20, 31
Risâle, 6
rivâyet, 176, 347
riya, 106, 126, 171, 195, 199,
220, 221, 222, 223, 300,
303, 426, 432, 503, 509,
519, 531
riyâ ehli, 223
riyakar, 167, 172, 220, 223,
439, 472, 502, 503
riyâzât, 196, 258
riyâzet ehli, 196
riyâzet, 39, 104, 105, 195,
196, 197, 202, 208, 258,
440, 446, 448, 512, 531
rûh, 18, 75, 195, 254, 293,
453, 474
rûhânî, 28, 154, 228, 247, 430
rûhânî lezzet, 331, 341
rûhânî yolculuk, 28
ruhâniler âlemi, 271
rûhî, 44, 158, 184, 203, 225,
237, 376, 488
rûhî hayat, 40
rûhî tecrübe, 41
rûhî zevk, 499
Rûhu'l-emîn, 330
Rumeli, 489, 539
rumuz, 36, 42, 346, 452, 453
rûz-ı ezel, 92
rû'yet, 235
rûkû, 299
rûsûm-ı zâhidân, 420
rûya, 263, 506

S

sa'âdet, 192, 226, 287, 496
sa'y, 102, 196, 239, 257, 512
sabâ, 365, 371, 409, 418, 425
sabah, 85, 367

sabır, 112, 113, 120, 131, 132,
155, 178, 179, 180, 229,
353, 531
Sabûr, 190
saç, 31, 33, 43, 87, 344, 346,
397, 399, 410, 416, 458,
532
sadeî, 85, 359, 499
sadelik, 5
sâdik, 88, 132, 133, 167, 168,
195, 213, 219, 268, 269,
510
Sadî, 13
Sadî-i Şîrâzî, 46
Sadreddin Konevî, 8
sâf, 162, 277, 299, 300, 383,
501, 521
safâ, 218, 276, 293, 303, 319,
428, 501, 521
sâfî, 120, 121, 201, 300, 312,
382, 437, 521
sâgar, 306
sahabe, 5, 12, 45
sahbâ, 298, 423
sâhib-nazar, 53
sahil, 122
saht, 506
sahv, 35, 158, 449
sâir, 184
sakal, 397, 410, 414, 416
sâkî, 31, 34, 39, 124, 168, 218,
235, 237, 303, 319, 320,
417, 454, 501
sâki-i bâkî, 319
salâh, 127, 173, 174, 497, 501
salât, 191, 368
salavât, 150, 238
salîb, 510
sâlih, 203
sâlih amel, 181
sâlik, 4, 14, 41, 52, 53, 61, 62,
68, 69, 73, 81, 107, 140,
155, 157, 158, 164, 179,
182, 184, 195, 197, 207,
208, 277, 302, 332, 343,
364, 375, 495, 496, 497,
498, 506, 533
saltanat, 430, 442, 493
saltanat tacı, 278
Samed, 376
San'â, 459
sanem, 172, 335, 376, 377,
378, 460, 517
sanemâ, 117, 217, 377, 451,
483, 520
sarhoş, 34, 41, 85, 123, 240,
298, 307, 308, 309, 321,
507
sarhoşluk, 123, 298, 308, 309
sarık, 309, 431, 432, 433
savm, 375
savmaa, 440, 532
saykal, 277

- Schimmel, 19, 20, 24, 27, 34, 51, 55, 56, 57, 71, 72, 77, 80, 85, 89, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 122, 130, 167, 168, 170, 176, 178, 186, 188, 189, 190, 209, 262, 267, 356, 384, 388, 450, 451, 551
- seb'a'l-mesânî, 399, 400
- sebât, 255, 359
- seccade, 195, 200, 205, 422, 500, 510
- seccade-nişîn, 472
- secde, 193, 299, 338, 340, 378, 406, 407, 459
- secde-i sehv, 340
- sefer, 113, 131, 132, 146, 184, 185, 370
- seher, 81, 85, 133, 191, 192, 286, 287, 363, 368, 371, 427
- sehergeh, 92, 187, 320
- Sehi Bey, 15
- Sehl et-Tüsterî, 448
- sekr, 45, 249, 449
- selâmet, 114, 128, 198, 420, 455
- selamet ehli, 128
- Selçuklu hükümdarları, 8
- selef-i sâlihîn, 45
- Selman-ı Savecî, 17
- semâ, 31, 32, 104, 408, 409, 417, 418, 422, 423, 424, 439, 470, 532
- semâ hırkası, 424
- semâ meclisleri, 32
- sembol, 5, 17, 20, 24, 25, 30, 44, 51, 116, 309, 317, 321, 450
- sembolik, 4, 28, 29, 30, 31, 41, 45, 47, 247, 338, 373, 391, 441, 532
- sembolik dil, 34
- sembolizm, 31
- semboller, 30, 40, 41, 384
- sembolü, 30, 38, 41, 58, 101, 120, 138, 177, 210, 212, 215, 223, 303, 306, 316, 317, 319, 328, 330, 331, 332, 338, 357, 363, 373, 379, 380, 384, 385, 420, 425, 430, 442, 460, 478, 497, 500
- sen, 63, 64, 65, 68, 70, 72, 73, 75, 81, 107, 112, 146, 150, 151, 152, 163, 166, 173, 184, 187, 190, 199, 213, 228, 245, 248, 252, 314, 348, 366, 370, 373, 374, 375, 376, 395, 404, 408, 437, 460, 462, 472, 498, 507, 511, 522, 532
- Senâî, 16, 17, 18, 36, 536
- seng, 128, 129, 386, 439, 469
- seng-i melâmet, 128
- senlik, ii, 63, 64, 65, 68, 243, 302
- ser, 140, 146, 210, 217, 218, 305, 316, 321, 357, 370, 373, 375, 388, 400, 450, 454, 515
- serpûş, 430
- Serrâc, 44, 51, 55, 110, 112, 114, 131, 145, 152, 154, 156, 158, 159, 162, 164, 166, 167, 169, 178, 179, 186, 206, 209, 211, 213, 216, 219, 228, 292, 478, 551
- serv, 31, 250, 360, 361, 362, 409, 413, 418, 422, 425, 454, 532
- serv-i âzâd, 361
- serv-i gül-endâm, 360
- serv-i semen-ber, 361
- sevâb, 44, 220, 399, 421, 522
- sevdâ, 348
- sevgi, 115, 202, 345, 387, 410, 487
- sevgi dini, 115
- sevgili, 31, 38, 59, 111, 114, 120, 128, 130, 134, 140, 141, 142, 148, 180, 333, 362, 368, 376, 377, 381, 383, 385, 387, 506, 532
- sevgilinin, 3, 32, 38, 47, 77, 104, 108, 118, 121, 124, 130, 131, 134, 140, 141, 145, 159, 173, 181, 192, 204, 212, 225, 228, 231, 234, 236, 271, 308, 321, 331, 332, 341, 343, 346, 355, 367, 409, 410, 419, 423, 435, 445, 454, 455, 456, 460, 479, 480, 497, 507, 508, 517, 518, 519, 531
- Seyit Kemal Karaalioğlu, 26
- seyr, 37, 182, 184, 185, 191, 213, 277, 336, 383, 526, 531
- seyr ü sülûk, 4, 178, 182, 184, 185, 191, 277, 341, 383, 506, 526, 531
- seyr-i fi'llâh, 35
- seyr-i ila'llâh, 35
- Seyyid Gazi zâviyesi, 415
- siddikler, 218
- sıdk, 29, 106, 116, 218, 219, 317, 373, 496, 498, 531
- sıfat, 31, 54, 77, 78, 80, 81, 121, 140, 211, 228, 231, 356, 385, 499, 507, 520, 530
- Sıffin, 444
- sır, 29, 81, 110, 182, 203, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 280, 321, 327, 329, 333, 341, 388, 389, 452, 454, 457, 531
- sırrı, 40, 80, 92, 214, 215, 217, 218, 341, 342, 358, 389, 405, 452, 453, 454, 479
- sırr-i ezel, 215
- sırr-i haff, 334
- sırr-i Hak, 214
- sırr-i ilâhî, 216
- sırr-i tevhîd, 325
- sırrî mânâlar, 44
- sırru'llâh, 69, 214
- sî vü dâ, 397, 399
- Sidre, 406
- sihir, 1, 391
- Sikender, 249
- silsilename, 12
- simgeleyen, 30, 141, 148, 177, 279, 299, 320, 326, 330, 338, 349, 351, 355, 360, 365, 368
- simgesel, 35, 302, 354
- simgesel anlam, 339, 345
- sîmurg, 524
- simya, 1
- Sînâ, 230
- sîne, 130, 300
- sîret, 271
- sofu, 501
- sohbet, ii, 11, 91, 144, 150, 198, 281, 385, 388, 438, 531
- sohbet programları, 11
- Somuncu Baba, 466
- sosyal hayat, i, 27
- Söğüt, 9
- söz, 38, 39, 40, 42, 65, 123, 159, 179, 183, 184, 190, 193, 200, 249, 273, 275, 327, 334, 386, 388, 396, 397, 402, 403, 411, 415, 417, 427, 474, 475, 486, 495, 501, 529
- söz at-, 186
- subh, 92, 192, 287, 325, 389
- subhgâh, 267
- suffa, 501
- sûfî, 53, 69, 93, 127, 129, 130, 140, 156, 167, 187, 194, 201, 208, 220, 222, 223, 232, 293, 300, 312, 331, 360, 412, 413, 417, 418, 421, 425, 433, 441, 462, 502, 505, 508, 509, 510, 514, 515, 516, 519, 521, 523
- sufiler, 6, 45, 51, 53, 68, 84, 150, 155, 201, 220, 232, 259, 280, 287, 289, 520

sufinin, 38, 41, 129, 167, 168,
206, 208, 222, 223, 286,
311, 360, 424, 441, 505,
516
sûfiyâ, 118, 284, 286, 300,
513
sufiyâne, 28, 424
sûhte, 138, 386
sultan, 61, 177, 279, 296, 430,
464, 472, 483, 485, 490,
520
Sultan Veled, 526
sûr, 308, 457
sûret, 44, 211, 249, 253, 271,
277, 326, 369, 394, 401,
420, 498, 513
sûret âlemi, 271
sûr, 124
suver, 78
sûzen, 63, 70
Sübân, 250, 355
Sübhânallah, 192
sücûd, 251, 299, 340, 360
süflî, 272, 336
süflî âlem, 272
sükûn, 210
Süleymân, 248, 249, 251,
309, 310, 443, 474
Süleyman Paşa, 9
Süleyman Peygamber, 248,
442
sülûk, 236, 306, 469, 476
sülûk ehli, 15, 167
Sümbül Efendi, 189
sünbül, 189, 414
sünnet, 426, 434, 461
sût, 40

Ş

Şâh Bâyezîd, 474
Şâh Nimetullah, 17
şâhid, 38, 143, 270, 335, 413,
433
şair, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 25,
27, 34, 38, 72, 110, 192,
219, 233, 255, 370, 395,
401, 450, 452, 462, 463,
475, 527
şair tezkireleri, 35
şairane, 18, 30, 246
şakka'l-kamer, 408
Şam, 288, 427, 459, 463
şarâb-ı nâb, 259, 299
şarap, 30, 31, 32, 34, 38, 39,
41, 46, 124, 215, 223, 240,
298, 301, 302, 303, 304,
309, 318, 320, 327, 369,
390, 413, 421, 459
şathiye, 249, 251, 531
şeb-i arûs, 291
şebnem, 177, 207, 212, 235,
267, 364, 532

Şebüsterî, 17, 32, 34, 39, 41,
42, 43, 527, 544, 553
şehadet, 163, 271
şehadet âlemi, 271
şehîd, 116, 117, 257, 355,
448, 451
şehîd-i ışk, 116, 452
şehir, 284, 437
şem, 68, 70, 101, 102, 105,
138, 213, 291, 335, 383,
384, 385, 386, 417, 532
Şemseddin Muhammed, 463
şer'î, 245, 474
şer'î hükümler, 448
Şerh, 74, 137, 252, 534, 538,
542, 543
şeriat, 149, 150, 336, 471, 531
şeriat emri, 150
şevk, 44, 155, 207, 311, 314,
315, 316
şeyh, 8, 39, 190, 200, 226,
315, 318, 434, 435, 437,
439, 455, 459, 467, 469,
471, 472, 498, 533
Şeyh Ebu Said Ebu'l-Hayr,
36
Şeyh Edebâlî, 10
Şeyh Muhyiddin Yavsî, 11
Şeyh Müştâk, 466, 467, 496,
532
Şeyh Tâcüddin, 467, 532,
533
Şeyh Vefâ, 11, 467, 468, 469,
532
Şeyhî, iii, 47, 49, 54, 57, 66,
70, 72, 74, 75, 79, 82, 85,
90, 93, 98, 99, 100, 101,
103, 110, 112, 117, 127,
128, 133, 142, 150, 153,
157, 159, 163, 168, 169,
171, 172, 173, 174, 175,
178, 179, 180, 181, 182,
183, 192, 197, 199, 202,
212, 216, 217, 218, 221,
222, 223, 226, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 237,
240, 241, 243, 251, 256,
263, 264, 265, 266, 273,
275, 279, 280, 284, 287,
288, 289, 294, 295, 296,
297, 300, 301, 302, 303,
305, 306, 307, 312, 314,
316, 318, 319, 320, 321,
322, 324, 328, 329, 331,
334, 336, 341, 344, 345,
347, 350, 351, 352, 353,
358, 359, 360, 363, 365,
367, 370, 371, 372, 374,
386, 389, 409, 417, 423,
424, 426, 437, 438, 441,
443, 445, 447, 451, 453,
454, 456, 470, 472, 473,
477, 480, 482, 494, 495,

501, 502, 503, 508, 509,
510, 514, 516, 517, 518,
519, 521, 546, 554
Şeyhî Divanı'nı Tetkik, 47,
554
Şeyh-i San'ân, 460
Şeyh-i Sanân, 379, 459, 460
şeyhülislam, 22
şeytan, 76, 251, 405, 406,
516, 520
Şiblî, 117, 452, 457, 458, 459,
532, 547
şiir, i, 14, 15, 18, 19, 20, 21,
22, 23, 26, 27, 28, 32, 36,
38, 467
şiir estetiği, 17
şiir geleneği, 25
şiir şerhleri, 48
Şiirin Sesi Toplumun
Şarkısı, 22, 535
şikâr, 352
Şîrîn, 250
şirk, 52, 212, 220, 221, 260,
287, 288, 449
şöhret, 171, 198, 261
Şu'ayb, 309, 310
şu'arâ, 37, 38
şuhûd, 44
şuhûdî, 228
şûkr, 158, 285
şûphe, 34, 63, 159, 163, 375

T

tâ'at, 165, 193, 220
Tabakâtü's-süfiyye, 29
tabiat, ii, 31, 379, 391, 532
tâbiün, 6
tâc, 141, 244, 289, 290, 413,
427, 431, 432, 433, 434,
447, 490
Tâcüddin İbrahim, 467
tâğût, 243
Tâ-hâ, 405
tahammülsüzlük, 254
tahayyül, 51
Tahrîm, 169
Tahsin Yazıcı, 488, 534
taht, 10, 141, 259, 374, 490,
493
tâib, 168
tamdîr, 109, 239, 302
tamdîs, 192
taklîdî, 52, 87
takva, 5, 6, 139, 203, 268,
320, 339, 420, 424, 464
tâlib, 118, 247, 269, 471, 284,
336, 396, 477, 494, 495,
497, 533
Tanrı, 42, 43, 79, 98, 148, 286,
394, 397, 404, 487
Tanrı nûru, 42
Tanrı'nın tecellîsi, 43

Tanrısâl vücûd, 40
 tarif kitapları, 34, 39
 Tarihçi Neşrî, 10
 tarihî şahsiyetler, 1
 tarîk, 83, 84, 114, 184, 312, 498
 tarîkat, iii, 6, 11, 15, 18, 149, 150, 151, 153, 184, 316, 353, 411, 415, 420, 437, 438, 466, 471, 531, 532
 tarîkat âdâbı, 290
 tarîkat cihazları, 434
 tarîkat ehli, 11, 81, 193, 224, 314
 tarîkat kolu, 437
 tarîkat pîri, 472
 tarîkat şeyhleri, 430
 tarîkat yolcusu, 498
 tarîkatlar, 1, 5, 12, 14, 15, 48, 150
 tarîkatlar dönemi, 29
 Tarîku't-Tahkîk, 16
 tasavvuf, II, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 28, 40, 46, 383, 410, 422, 462, 529, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 542, 544, 545, 547, 549, 550, 551, 552, 554, 555, 556, 557, 558
 tasavvuf akımı, 6, 17
 tasavvuf anlayışı, 6, 17, 525, 533
 tasavvuf büyükleri, 318
 tasavvuf cereyanları, 17
 tasavvuf dili, 30
 tasavvuf düşüncesi, 4, 12, 29, 83, 142, 370, 380
 tasavvuf ehli, 3, 81, 169, 178, 203, 204, 326, 356, 500, 512, 530, 533
 tasavvuf ehlinin, 3, 95, 197, 286, 440, 447, 500, 592
 tasavvuf ekolü, 30
 tasavvuf erbâbı, 37
 tasavvuf felsefesi, 14, 20, 22
 tasavvuf ilmi, 29, 151
 tasavvuf kavramları, 448
 tasavvuf kitapları, 32
 tasavvuf kokusu, 13
 tasavvuf konusu, ii
 tasavvuf kültürü, 12
 tasavvuf mesleği, 444
 tasavvuf neşvesi, 14
 tasavvuf sistemi, 35
 tasavvuf tarihi, iii, 5, 7, 10, 499
 tasavvuf terbiyesi, 15
 tasavvuf terimleri, 7
 tasavvuf terminolojisi, 22, 529
 tasavvuf umdeleri, 24

tasavvuf yolu, 3, 25, 177, 208, 447, 468, 497, 500
 tasavvuf yorumları, 7
 tasavvuf zevki, 13, 463
 tasavvuff, 23, 24, 25, 26, 30, 35, 50, 56, 97, 161, 246, 306, 313, 317, 321, 360, 371, 372, 382, 494, 532
 tasavvuffi alan, 29
 tasavvuffi anlam, 97, 158, 252, 291, 332, 333, 368, 387, 527
 tasavvuffi anlayışa, 91, 111, 114, 229, 270, 285, 286, 388, 530
 tasavvuffi aşk, 42, 105, 527, 530
 tasavvuffi bakış açısı, 531
 tasavvuffi çağrışımlar, 20, 21
 tasavvuffi çizgi, 17
 tasavvuffi duyuş, 4
 Tasavvuffi düşünce, 16, 19, 20, 24, 30, 36, 156, 164, 181, 221, 254
 tasavvuffi edebiyat, 13, 18, 24
 tasavvuffi eğilimler, 14
 tasavvuffi esaslar, 24
 tasavvuffi eserler, 523, 533
 tasavvuffi etki, 122
 tasavvuffi faaliyetler, 8
 tasavvuffi görüş, 13, 89
 tasavvuffi hakikatlar, 16
 tasavvuffi hal, 531
 tasavvuffi hayat, 199, 437
 tasavvuffi kavram, ii, 16, 34, 39, 312, 372, 418, 525, 531, 592
 tasavvuffi kaynaklar, 81, 98, 197, 113, 239, 422, 427
 tasavvuffi kelimeler, 115
 tasavvuffi konular, 16, 463, 526
 tasavvuffi makâmlar, 175
 tasavvuffi mecaz, 314, 327, 333, 336, 341, 342, 348
 tasavvuffi neşve, 466
 tasavvuffi sembolizm, 300, 314, 316, 320, 323, 336, 351, 356, 362, 380
 tasavvuffi semboller, 21, 40
 tasavvuffi sistem, 24
 Tasavvuffi Şiir Şerhleri, 113
 tasavvuffi şiir, 16, 247, 402
 tasavvuffi tabirler, 19, 21
 tasavvuffi tecrübe, 47
 tasavvuffi tefekkür, 11
 tasavvuffi telakkiler, 288, 307
 tasavvuffi terimler, 14
 tasavvuffi terminoloji, i, 15, 19, 478
 tasavvuffi teşekkül, 410
 tasavvuffi tevhid anlayışı, 84
 tasavvuffi tipler, 277, 474, 533

tasavvuffi unsurlar, 49, 533, 592
 tasavvuffi zümreler, 409
 tasavvuf, 68, 74, 93, 94, 96, 135, 140, 145, 146, 147, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 167, 170, 177, 179, 181, 197, 206, 207, 210, 218, 219, 221, 224, 226, 228, 229, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 252, 253, 261, 291, 292, 293, 294, 298, 299, 301, 306, 324, 335, 337, 341, 343, 349, 352, 353, 361, 364, 371, 376, 378, 379, 383, 390, 442, 478, 499, 531
 tasavvufun câzibesi, 14
 tasavvufun dili, 39
 tasavvufun mahiyeti, ii
 tasavvufun tesiri, 323
 tavâf, 102, 103, 274, 395
 Tavâsin, 391
 tavus, 220
 taylesan, 432, 433
 Tebbet, 31
 teber, 183, 435, 436, 532
 teberrâ, 251, 252, 531
 tecellâ, 207, 212, 232, 235, 364
 tecellî, 41, 43, 54, 66, 79, 87, 96, 100, 101, 102, 125, 147, 179, 182, 202, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 271, 272, 274, 275, 276, 284, 295, 310, 311, 313, 314, 321, 322, 324, 346, 353, 358, 369, 370, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 388, 396, 404, 405, 410, 467, 499, 526, 531
 tecellî nûru, 182
 tecellîsi, 56, 101, 121, 174, 179, 207, 226, 235, 236, 275, 311, 322, 323, 348, 349, 352, 369, 388, 478
 tecerrüd, 379, 411, 482
 tecrîd, 51, 53, 243, 244, 245, 261, 325, 447, 531
 tecrîd ehli, 244
 tecrübe, 40, 154, 392
 tecrübî, 3, 4, 154, 529
 tedbîr, 302, 414
 tefekkür, 19, 40, 41, 46, 131, 161, 199, 271, 336, 488
 tefrika, 65, 87, 165, 166, 531
 tefsir, 461, 462
 tehlîl, 194, 511
 tekvîn, 89, 90
 tekye, 9, 10, 11, 173, 305, 311, 437, 466, 508

telmih, 98, 101, 116, 117, 120, 121, 137, 177, 191, 202, 217, 235, 244, 322, 341, 354, 355, 447, 460, 462, 525
 telvîn, 185, 531
 telvîn ehli, 185
 temaşa, 54, 70, 77, 87, 96, 111, 123, 125, 131, 141, 158, 162, 182, 200, 208, 209, 213, 227, 306, 341, 347, 375, 479, 519
 temkîn, 185, 531
 temkîn ehli, 185, 247
 temsil, 26, 31, 64, 98, 101, 118, 132, 140, 144, 207, 299, 306, 316, 317, 326, 332, 333, 334, 337, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 356, 359, 360, 362, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 376, 377, 378, 380, 385, 387, 397, 401, 402, 409, 432, 436, 466, 524, 532
 temsîli, 38
 ten, 116, 268, 294, 295, 296, 452
 tenasüp, 54, 62, 85, 86, 101, 103, 104, 116, 158, 161, 229, 236, 278, 315, 316, 323, 329, 330, 408, 418, 431, 435, 448, 450, 456, 459, 462, 473, 512, 527
 tenezzül, 45, 67
 tennûre, 412
 Tennûriyye, 527
 tenzîh, 192
 terbiye, 4, 92, 195, 208, 254, 258, 270, 390, 440, 469, 471
 tercî-i bent, 464
 Tercümânü'l-Eşvak, 33
 terim, 29
 terk, 59, 62, 63, 64, 68, 69, 93, 98, 116, 126, 133, 139, 143, 146, 148, 169, 171, 176, 179, 204, 217, 221, 241, 242, 243, 244, 245, 260, 262, 265, 269, 283, 294, 295, 304, 328, 345, 347, 358, 370, 427, 428, 429, 430, 444, 445, 446, 447, 459, 460, 462, 482, 486, 487, 495, 531
 terk-i dünya, 241, 242, 265, 428
 terk-i hestî, 241, 242
 terk-i terk, 241
 terk-i ukbâ, 241
 terminoloji, 4, 29, 40, 437
 tesbih, 172, 193, 194, 195, 223, 509, 510, 511, 531

teslîm, 180
 teşbih, 20, 40, 41, 53, 57, 73, 80, 85, 86, 120, 122, 129, 143, 150, 153, 155, 168, 170, 174, 175, 183, 195, 203, 210, 235, 239, 240, 244, 245, 275, 278, 279, 280, 293, 295, 296, 323, 335, 338, 341, 347, 352, 365, 379, 380, 387, 450, 456, 481, 492, 498, 521, 522, 523, 527, 533
 teşbihî ifadeler, 30
 teşviş, 267
 tevâcüd, 206
 tevazu, 10, 134, 280
 tevbe, 106, 155, 167, 168, 169, 170, 223, 228, 439, 459, 469, 496, 514, 515, 531
 tevbe kapısı, 170
 tevbeden tevbe, 169
 tevbe-i nasûh, 169
 tevbekar, 169, 462
 tevekkül, 170, 181, 224, 268, 436, 439, 531
 tevellâ, 251, 252, 531
 tevhid, 5, 51, 52, 53, 54, 56, 140, 159, 244, 249, 325, 449, 530
 tevhid ehli, 53, 67, 94, 376, 401
 tevhid hakîkatı, 36
 tevhid ilmi, 55
 tevhîd sırrı, 53
 tevhid şarabı, 301
 tevhid zikri, 187
 tevhid-i ef'âl, 54, 424
 tevhid-i esmâ, 54
 tevhîd-i hâlis, 377
 tevhid-i sıfat, 54, 424
 tevhid-i zât, 54, 81, 424
 tevil ilmi, 403
 te'vîl, 38
 Tevrat, 148
 tevriye, 167, 193, 201, 263, 274, 330, 345, 413, 423, 450, 463, 484, 521, 527
 tezat, 87, 119, 154, 163, 203, 304, 426, 499, 505, 510, 516
 Tezkiretû'l-evliyâ, 463
 tezkiye, 208
 tilsim, 1, 391
 tıp, i, 463
 tıraş, 410, 414, 415, 416
 Tibet, 417
 tîg, 354
 tilmiz, 245
 timsâller, 40
 tîr, 354
 top, 388, 389, 408, 417, 555
 toprak, 270, 280, 309, 441

tûbâ, 174, 232, 309, 310
 Tûr, 100, 101, 121, 133, 174, 179, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 236, 274, 275, 295, 310, 311, 369, 370, 394, 448
 turfan, 449
 tutku, 108
 tuzak, 195, 267, 345
 türbe, 10, 441
 Türk, II, i, 466, 533, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 553, 554, 555, 557
 Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 47
 Türk Edebiyatı Tarihi, 26, 546, 553, 554
 Türk edebiyatı, 19, 21, 39
 Türk Edebiyatında Hû Şiirleri, 81
 Türk göçleri, 8
 Türk şairleri, 13, 18
 Türk şiiri, 17, 24
 Türk tarihi, 1
 Türkçe, 18, 24, 468, 524, 525, 536, 540, 544, 547, 548, 553, 557
 Türkistan, 449, 463
 Türkler, 8, 17, 18
 Tüster, 448

U

ubudiyet, 178
 ûd, 62, 121, 309
 uhrevî, 27
 ukbâ, 98, 144, 242, 403
 ukûl, 44, 99, 107, 324, 473
 ulema, 6, 449, 463
 ulûhiyet, 213, 234, 273
 ulvî, 272, 336
 ulvî âlem, 272
 ummân, 123
 uryân, 429, 433
 usûl, 448, 461
 uşşâk, 139, 274, 484, 488
 uyku, 452
 uzlet, 197, 198, 440

Ü

ûmit, 3, 157, 183
 ümmehatû'l-esmâ, 75
 Ümmü'l-Kitâb, 393, 399
 üns, 155, 158, 159, 531, 534
 ünsiyet, 159
 üstad, 150
 Üveys, 444, 445, 472
 Üveysî, 444
 Üveysî-meşreb, 444

V

vâ'iz, 154
 vâcib, 118, 283
 Vâcibü'l-Vücûd, 38
 vâdî-i Eymen, 229
 vâh, 372
 vahdaniyet, 51
 vahdet, 35, 38, 59, 64, 67, 81, 83, 84, 85, 86, 93, 108, 145, 153, 155, 156, 163, 196, 210, 214, 260, 276, 293, 300, 301, 306, 310, 312, 321, 322, 327, 328, 333, 334, 335, 337, 341, 342, 344, 345, 347, 356, 360, 361, 362, 376, 479, 526, 532
 vahdet âlemi, 83, 237, 361
 vahdet denizi, 278, 293
 vahdet ehli, 56, 57, 79, 95, 248, 524
 vahdet feyzi, 315
 vahdet güneşi, 85
 vahdet makâmı, 67
 vahdet şarabı, 92, 300, 309, 489
 vahdet yolu, 351
 vahdet zevki, 280
 vahdet-i vücûd, ii, 7, 8, 19, 56, 58, 63, 64, 65, 269372, 380, 463, 524, 592
 vâhid, 80, 212, 363
 vâhidiyyet, 99
 vahy, 400, 401
 vâiz, 11, 154, 317
 vakıf, 466
 vakit, ii, 85, 116, 140, 193, 285, 286, 306, 446, 483, 531
 vakt, 92, 103, 116, 167, 285, 320, 378
 vakt-i elest, 93, 308
 vârid, 191, 207
 varlık, 4, 21, 25, 38, 47, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 77, 83, 86, 88, 100, 108, 113, 123, 125, 135, 143, 146, 163, 188, 209, 212, 227, 235, 237, 259, 269, 270, 294, 302, 370, 372, 373, 374, 375, 380, 387, 450, 489, 499, 530, 531
 varlık birliği, 34, 56, 57
 Vasfî, 49, 82, 86, 172, 193, 262, 287, 288, 313, 389, 413, 422, 429, 439, 514, 517, 538, 552, 554
 Vasfi Mahir Kocatürk, 23
 vasil, 41
 vâsıl, 123, 126, 165, 243, 268, 281, 495, 497, 501
 Vâsıt, 448

Vasitî'nin, 479
 vasl, 65, 88, 145, 215, 233, 373
 vecd, 40, 51, 53, 156, 158, 162, 166, 206, 308, 315, 389, 424, 488, 531
 vech, 232, 307, 381, 404
 vechu'llâh, 37, 72, 325, 394
 vefâ, 142, 167, 319
 Vefâîlik, 11
 vefk, 468
 vehim, 38, 334
 vehmî, 60, 121, 177, 207, 358, 364, 370
 velâyet, 202, 203, 444, 531
 velayet sırrı, 309
 velfî, 129, 142, 167, 190, 203, 207, 231, 235, 238, 334, 358, 361, 401, 474, 503, 504, 533
 velîlik, 202
 vera, 155, 170
 vesvese, 520
 Veysel Karenî, 6, 444, 445, 446, 472, 532, 549
 vird, 191, 192, 287, 290, 439, 531
 visâl, 113, 145, 146, 210, 310, 319
 vuslat, 33, 40, 87, 114, 145, 146, 147, 148, 159, 165, 182, 192, 211, 220, 333, 369, 385, 437, 484, 498, 525
 vücûd, 38, 52, 56, 57, 58, 59, 62, 66, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 87, 88, 119, 123, 126, 135, 152, 155, 206, 212, 295, 297, 373, 525, 530
 vücûd-ı mutlak, 56, 57, 89, 96, 108, 361, 396

W

Walter G. Andrews, 18, 22

Y

yâ Hû, 81, 82, 83, 188
 yâ men Hû, 81
 Ya'kûb, 354
 yağmur, 129
 Yahşi Fakih, 467
 yakîn, 29, 53, 58, 87, 88, 153, 156, 162, 163, 164, 165, 177, 182, 206, 255, 406, 475, 490, 523, 526, 531
 yakîn ehli, 165, 220
 yakîn iman, 163
 yakîn sahibi, 163
 Yakup, 354, 552
 yâkût, 86, 250
 yalancı, 257, 264, 266, 458

yalancı dünya, 263
 yalancı nefis, 257
 yansımâ, 31, 66, 101, 233, 404, 499, 530
 yâr, 66, 69, 120, 131, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 159, 167, 181, 210, 240, 243, 273, 285, 299, 308, 310, 351, 366, 385, 419, 455, 474, 480, 481, 490, 531
 yaratılış, 286, 387
 yarin, 266, 285, 286, 483, 488, 516
 Yâsîn, 90
 yedi, ii, 388, 394, 397, 398, 399, 401, 403
 Yemen, 444, 459
 Yenişehir, 10
 Yenişehirli Avni Bey, 14
 yetmiş bin perde, 70
 Yıldırım Bayezid, 9, 10, 463, 464, 466
 yirmi sekiz, 397, 401, 402, 403
 yokluk, 119, 254, 327, 333, 380
 Yunus Emre, 46, 188, 489, 551, 554, 557
 Yusuf, 193, 234, 255, 341, 354, 534, 555, 557, 558
 Yusuf Peygamber, 341
 yüz, 3, 31, 32, 34, 43, 53, 58, 77, 78, 86, 87, 114, 145, 170, 171, 196, 244, 260, 261, 322, 323, 324, 326, 340, 342, 344, 346, 350, 355, 400, 402, 403, 408, 410, 419, 421, 442, 443, 459, 460, 479, 489, 494, 532

Z

zâhid, 82, 127, 139, 168, 170, 171, 175, 191, 194, 195, 197, 199, 201, 292, 293, 304, 315, 328, 339, 386, 404, 422, 423, 431, 439, 484, 487, 488, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 533
 zâhidâ, 139, 196, 199, 261, 421, 503, 507, 512
 zâhid-i huşk, 520
 zâhid-i şehir, 521
 zâhir, 37, 81, 87, 164, 227, 252, 253, 325, 376, 402, 404, 467, 530

Zâhir, 75, 76, 77, 152, 252,
366, 394, 468
zâhir ehli, 45, 46, 491
zâhir ilmi, 252
zâhirî, 7, 22, 203, 333, 461,
468
Zâriyât, 286
zât, 52, 54, 77, 78, 80, 81, 89,
100, 126, 212, 228, 234,
308, 329, 337, 382, 383,
499, 530
zât denizi, 478
zât makâmı, 356
zât-ı Ahadiyet, 337, 342, 362
zât-ı ilâhî, 237, 321, 337
zât-ı kibriyâ, 74, 356
zât-ı mutlak, 321
zâtî, 81, 249
zâtullâh, 254
zâviye, 7, 10, 437, 438, 466,
532
zâviyeler, 9, 11, 224, 437, 544
Zebûr, 148
zekât, 12, 149, 527
Zekerıyyâ, 309, 310
zemzem, 249, 323
zenah, 341
Zenc, 449
zencîr, 414

zer, 241, 292, 358, 471, 490
zerk, 107, 171, 195, 220, 221,
304, 503, 510, 513
zerre, 72, 103, 110, 203, 215,
263, 374, 481, 502
zevk, 3, 14, 15, 18, 40, 42, 44,
111, 130, 170, 202, 209,
237, 274, 292, 331, 451
zevrak, 73, 74, 278, 356, 357
Zeynelabidin Mutemen, 42,
45
Zeynîlik, 11, 467
Zeyniyye tarîkati, 11
zılâl, 57
zıll, 474
zikir, 12, 29, 39, 184, 185, 186,
187, 193, 224, 287, 314,
409, 424, 437, 438, 488,
531
zikir halkası, 190, 467, 472
zıkr, 81, 126, 135, 139, 158,
159, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 193, 285, 307,
316, 409, 472, 511
zıkr-i kalbî, 187
zindân, 267, 284, 341
zuhûr, 57, 73, 76, 77, 100,
105, 160, 203, 228, 237,
295, 323, 356, 377, 380,

381, 394, 396, 474, 524,
525, 526
zulmet, 70, 188
zühd, 3, 4, 6, 82, 127, 135,
139, 155, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 194, 198,
223, 235, 305, 320, 339,
372, 420, 425, 431, 444,
446, 448, 462, 464, 487,
501, 508, 510, 511, 512,
517, 531
zühd dönemi, 259
zühdî, 5, 17, 28, 139, 171, 173
zühd-i huşk, 174
zühdî tepki, 6
zülf, 34, 88, 192, 205, 210,
211, 277, 326, 328, 330,
337, 342, 344, 345, 347,
348, 351, 379, 388, 421,
422, 456, 492, 510
zülf-i perişan, 348
zülfikar, 412, 439
zümre, 445
zünnar, 34, 309, 316, 379,
380, 459, 460, 532

ÖZET

Kur'ân, hadis, mitoloji, sosyal hayat gibi çok geniş bir yelpazeden beslenen Divan edebiyatının önemli bir kaynağı da tasavvuftur.

Bu çalışmada 14. ve 15. yüzyıllarda yazılan ve devrin genel karakteristik özelliklerini yansıtan on dokuz divan incelenmiştir. Bu divanlarda tespit edilen tasavvufla ilgili unsurlar tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

İslam medeniyeti dairesi içinde yer alan Osmanlı devletinde yaşayan şairler, içinde bulundukları toplumun kültürel gerçekliklerinden hareketle şiirlerinde tasavvufa da yer vermişlerdir.

Tasavvuf ve Divan şiiri hakkında araştırmacıların ortaya koydukları görüşler tartışılmıştır.

Şiirlerde sözü edilen tasavvufî tevhid; vahdet-i vücûd; tasavvufî aşk-âşık-sevgili; çeşitli tasavvufî kavram ve mecazlar, tarikatlar ve âdetleri; tasavvuf ehlinin giysileri, kullandıkları eşyalar ve mekanları; mutasavvıflar; tasavvufî tipler, tasavvufî konuda yazılan eserler gibi pek çok tasavvufî unsur incelenmiş ve örneklendirilmiştir.

Divanlarda yer alan tasavvufî unsurlar, doğrudan doğruya ya da teşbih, telmih, mecaz gibi edebî sanatlar aracılığıyla dile getirilmiştir.

Tasavvufun insan, eşya, kainatla ilgili tefekkürî bakışının bir sonucu olan sembolik ifadeler, Divan şiirine hem incelik, derinlik ve genişlik vermiş hem de varlığını uzun süre devam ettirmesine sebep olmuştur.

Çalışmamızdaki örnek şiirler, tasavvufun 14. ve 15. yüzyıl divanlarına yansıyan görünümünü sergilemekle birlikte, yazıldıkları dönemin sosyal, kültürel ve hayal dünyası ile ilgili bilgiler de içerdiğinden, bu yüzyıllardaki Osmanlı'nın zihniyet dünyasına dair ipuçları da taşımaktadır.

ABSTRACT

A prominent source of Divan Literature, which includes many elements of Quran, hadith, mythology, social life etc., is sufism as well.

In this study, nineteen divans written in the 14th and 15th centuries, which reflect the general characteristics of these eras, are examined. The elements in connection with sufism in these divans are classified and evaluated.

The poets, who lived in the era of the Ottoman Empire that took a major place in Islamic civilizations, mentioned sufistic terms and concepts in their poems in accordance with cultural reality of the society.

In the study, the opinions of researchers about sufism and Divan poetry are discussed.

Sufistic terms and concepts mentioned in the poems such as unity of God in mystic terms, wahdat-ul-wujood (unity of being/existence), mystic love, lovers in mystic terms, several mystic concepts and metaphors, sects and their rituals, clothes and properties of sufists, places where they lived and gathered, sufists, mystic characters and works about sufism are examined and exemplified.

Mystic elements in the divans are either directly recognized or sensed by literary devices like similes, allusions and metaphors.

Symbolic expressions, which are the consequences of contemplative points of view into human, creatures and universe, not just provided a wide range of delicacy, perspective and profundity to Divan Literature, but also made it keep its existence for a long time.

Sample poems in the study contain information about the social, cultural environment and fictive conceptions of the poets as well as they present the reflections of sufism to divans of the 14th and 15th centuries. As a consequence, they reveal traces about the mentality of the Ottomans in those centuries.