

**İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN TÜRKÇE DİVANINDAKİ
TASAVVUFÎ KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Betül SİNSOYSAL

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2017

**İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN TÜRKÇE DİVANINDAKİ
TASAVVUFÎ KAVRAMLAR ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

Betül SİNSOYSAL

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir, 2017

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Betül Sinsoysal tarafından hazırlanan İbrahim Gülşenî'nin Türkçe Divanındaki Tasavvufî Kavramlar Üzerine Bir İnceleme başlıklı bu çalışma/...../.... tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Üye

(Danışman)

Üye

Üye

Üye

ONAY

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

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

BETÜL SİNSOYSAL

ÖZET

İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN TÜRKÇE DİVANINDAKİ TASAVVUFÎ KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

SİNSOYSAL, Betül

Yüksek Lisans-2017

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Tuba Onat ÇAKIROĞLU

Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîliğin kurucusu İbrahim Gülşenî, eski Türk edebiyatı alanında mutasavvuf kimliğiyle önemli bir yere sahiptir. İbrahim Gülşenî yaşadığı dönemin âlim ve şairlerinden büyük ilgi görmüş, gerek yaşamı gerek eserleriyle birçok ismi etkileyerek tasavvufî edebiyatta yerini almıştır.

Söz konusu çalışmada İbrahim Gülşenî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, Türkçe divanındaki tasavvufî kavramlar tespit edilerek örneklendirilmiştir. Eserdeki tasavvufî kavramların gün ışığına çıkarılmasıyla, bu sahada yapılan araştırmalara destek olunması ve İbrahim Gülşenî'nin söz konusu eserine bir bakış açısı kazandırılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın esasını teşkil etmek üzere ilk aşamada İbrahim Gülşenî'nin Türkçe divanının metnine ulaşılmış, metindeki tasavvufî kavramlar belirlenmiştir. Bu kavramlar çeşitli tasavvuf terimleri sözlüklerinden faydalanılarak açıklandıktan sonra kavramların metinde geçtikleri beyitlerden örnekler verilmiştir.

Eserlerini şair kimliğinden çok bir tarikat kurucusu olarak kaleme almış olan İbrahim Gülşenî'nin, müritlerinin irşadına hizmet amacıyla yazdığı söz konusu eserde, basit bir anlatımdan ziyade remizleri sık kullanarak en derin tasavvufî konulara bir ya da birkaç kelimeyle işaret etmiş olduğu tespit edilmiştir. Tasavvufî hâllerin söz ile idrak edilmesinin mümkün olmadığını vurgulayan İbrahim Gülşenî, az ve öz söyleyerek tasavvuf yoluna talip olanları derin manaları müşahade etme yolculuğuna davet etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbrahim Gülşenî, Tasavvufî Kavramlar.

ABSTRACT

A RESEARCH ON THE MYSTICAL CONCEPTS IN THE DIWAN OF İBRAHİM GÜLŞENÎ

SİNSOYSAL, Betül

Master Thesis – 2017

Department of Turkish Language and Literature Branch of Old
Turkish Literature

Supervisor: Yrd. Doç. Dr. Tuba ONAT ÇAKIROĞLU

İbrahim Gülşenî, the founder of Gülşenîlik, a branch of Halvetiye, possesses an important place in the field of old Turkish literature with his sufistic identity. İbrahim Gülşenî received a great deal of interest from the scholars and poets of his time, and took his place in mystic literature by influencing many names with his life and works.

In this study, brief information about the life and works of İbrahim Gülşenî has been presented, and the mystical concepts in Turkish divan were identified and exemplified. By bringing out the mystical concepts in Gülşenî's divan, the study aims to support the research made in this field, and to give a perspective to the work of İbrahim Gülşenî.

In order to form the basis of the study, firstly, the text of the Turkish divan of İbrahim Gülşenî was obtained and the mystical concepts in the text were identified. These concepts have been explained by using various mystic terms dictionaries, and then examples have been given of the couplets in which the concepts have been mentioned in the text.

İbrahim Gülşenî, who wrote his works as a founder of the sect rather than as a poet, wrote the text to show the true path to his disciples and pointed to the deepest Sufi topics with one or more words by frequently using symbols rather than a simple narrative. Emphasizing that it is not possible to understand the mystical states by speech, İbrahim Gülşenî succinctly invites those who aspire to sufism to the journey of understanding deep meanings within sufism.

Key Words: Sufism, İbrahim Gülşenî, Mystical Concepts.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiii
METİNDE KULLANILAN TRANSKRİPSİYON ALFABESİ	xiv
ÖNSÖZ	xv
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. İbrahim Gülşenî'nin Hayatı	4
1.2. İbrahim Gülşenî'nin Edebî Kişiliği ve Eserleri	7

2. BÖLÜM

TASAVVUFUN KLASİK TÜRK EDEBİYATINA YANSIMASI

2. Tasavvufun Klasik Türk Edebiyatına Yansımaları	11
---	----

3. BÖLÜM

İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN TÜRKÇE DİVANINDAKİ TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

3. İbrahim Gülşenî'nin Türkçe Divanındaki Tasavvufî Kavramlar	13
3.1. Abd/Bende/Kul	13

3.2. Âdem	15
3.3. Adem/Yokluk	16
3.4. Akıl	17
3.5. Âkil	20
3.6. Âşık ve Maşuk	21
3.7. Aşk/Muhabbet/Sevda	22
3.8. Ateş/Od/Nâr ve Yanmak	24
3.9. Basar/Basiret	24
3.10. Belâ	26
3.11. Can vermek/Baş Vermek ve Şehid-i Işk Olmak	29
3.12. Cehl	30
3.13. Cem ü Fark	31
3.14. Dem	32
3.15. Derya/Bahr/Umman	34
3.16. Devr ve Devran	36
3.17. Dünya/Cihan/Âlem	38
3.18. Emanet	40
3.19. Ezel-Ebed ve Evvel-Ahir	41
3.20. Fakr	42
3.21. Fenâ ve Beka	43
3.22. Gavga ve Gaza	44
3.23. Genc/Kenz	45
3.24. Gönül/Kalp/Dil	46
3.25. Hak ve Batıl	48
3.26. Hakikat	49
3.27. Hâl ve Hâlet	50

3.28. Hallac-ı Mansur ve “Ene’l-Hak”	51
3.29. Hayret	52
3.30. Heva/Heves	53
3.31. Hikmet	55
3.32. İlim	56
3.33. Kâfir	58
3.34. Kalender ve Rind	58
3.35. Kemal ve Kâmil	60
3.36. Keramet	61
3.37. Kesret ve Vahdet	62
3.38. Kurb/Kurbet ve Yakın	63
3.39. Mâ vü Tîn	64
3.40. Makam ve Meratip	65
3.41. Mal/Mülk	66
3.42. Mana ve Suret	66
3.43. Marifet/İrfan ve Arif	67
3.44. Mecnun/Divane	69
3.45. Melamet ve Bednam Olmak/Rüsva Olmak	70
3.46. Miraç	71
3.47. Nefis	72
3.48. Pir/Şeyh ve Talip/Mürit	74
3.49. Sabır ve Hz. Eyüp	76
3.50. Seyr ü Süluk	77
3.51. Sır ve Remz	77
3.52. Simurg/Anka ve Kaf Dağı	79
3.53. Taat ve Zikir	80

3.54. Tarik	81
3.55. Terk	82
3.56. Uyku, Gaflet ve Gafil	83
3.57. Zahir ve Bâtın	84
3.58. Zahit ve Fakı	85
3.59. Bazı Ayet ve Hadislere İşaret Eden Kavramlar	86
3.60. Peygamberlere Dair Konularla İlgili Kavramlar	89
3.60.1. Hz. Âdem.....	89
3.60.2. Hz. Yusuf	90
3.60.3. Hz. Musa	90
3.60.4. Hz. İsa	91
3.60.5. Hz. Muhammed (S.A.V.)	91
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	95

KISALTMALAR

a.g.e:	Adı geçen eser
bkz.:	Bakınız
C.:	Cilt
ev.:	Çeviren
haz.:	Hazırlayan
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfa aralığı
vd.:	Ve diđerleri

METİNDE KULLANILAN TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

أ	a, ā, e
إ	ı, i, ī
او	o, ö, u, ū, ü
ب	b
پ	p
تة	t
ث	ṯ
ج	c
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	ṣ
ص	ṣ
ض	ḏ, ž
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ك	ñ
و	v
ه	h, e, a
ي	y, ı, i, ì
ء	ʾ

ÖNSÖZ

Tasavvuf, gerek siyasi gerek sosyal açıdan Osmanlı Devletinin kuruluşundan yıkıldığı döneme kadar hayatın pek çok yönünde önemli bir yere sahiptir. Eski edebiyatta tasavvuf, mutasavvıf şairlerin yanısıra dindışı konularda yazan şairlerin dahi şiirlerinde etkilerini göstermiştir. Sosyal hayatla birlikte şiire de nüfuz etmiş olan bu kadim “yol”, eskiye merak duyan her araştırmacının az çok hakkında bilgi sahibi olmasını gerektiren bir alan olmuştur.

Eski edebiyata gönül verenlerden olmam, bu “yol”u da öğrenmeye talip olmamı peşinde getirmiştir. Eskilerin gönül ve şiir dünyasını daha iyi anlama isteğim tez konumun bir mutasavvıfın eseri üzerinden seçilmesini sağlamıştır. Bu hususta sözkonusu eserle beni tanıştıran İbrahim Gülşenî gibi önemli bir şahsiyetin divanı hakkında talebe de olsam birkaç söz söyleyebilmeme destek olan ve tasavvufî edebiyatta pek çok kaynağa ulaşmama vesile olan hocam Prof. Dr. Ahmet Kartal ile danışmanım Yrd. Doç. Dr. Tuba Onat Çakıroğlu’na teşekkürü borç bilirim.

Bu çalışma, temel bir inceleme niteliğinde olup geliştirilmeye açıktır. İbrahim Gülşenî’nin Türkçe divanının muhteva açısından tekrar inceleneceğini ve tasavvuf literatüründe kendisi hakkında daha çok çalışmanın yer alacağını umuyorum.

Sözkonusu “yol”u öğrenmeye henüz sadece ilk adımı atmış bir talebe olarak hazineleri viranelerinde olan Eski Türk Edebiyatı alanında değerli “viraneler” keşfetmeye, nice “hazine”yi gün ışığına çıkarmış kıymetli hocalarımızın yaptığı ilmî çalışmaları takip ederek onların yolunda ilerlemeye, bu deryaya bir damla da olsa katkıda bulunmak üzere akademik çalışmalar yapmaya talibim. “Eski”ye ışık tutan başta hocalarımızın, onların yetiştirdikleri kıymetli araştırmacıların ve bu sahaya merak duyup bir şeyler söyleme arzusu duyan tüm öğrencilerin nice aydınlatıcı çalışmalara imza atmalarını yürekten diliyorum.

Betül SİNSOYSAL

Eskişehir, 2017

GİRİŞ

“Baştan başa bir edep”, “nefse karşı girişilen ve barışı olmayan bir savaş”, “Hak ile birlikte ve onun huzurunda olma hâli”, “keşif ve temaşa hâli”, “nefsinden fâni, Hak ile bâkî olmak”, “kâmil insan olmak”, “Hakk’a ermek (ermiş olmak)” (Uludağ, 2012: 345) gibi anlamlara sahip olan tasavvufun, eski Türk edebiyatında yeri ve önemi büyüktür. Dil, ruh ve üslûp itibariyle fikir ve edebiyat tarihimizde ayrı bir yere sahip olan Türk tasavvuf şiiri örnekleri, insana bakışı ve varlığı değerlendirişi itibariyle divan ve halk şiirinden farklı bir özelliğe sahip olup, yer yer ancak erbabının anlayabileceği rumuz ve ıstılahlarla yüklüdür (Uçman, 2000: 88). Tasavvufun hakikatlerine ulaşmış ve yolunu yol edinmiş olan başta mutasavvıflar olmak üzere birçok şair şiirinde, edindiği deneyimleri ve hissettiği duyguları okuyuculara gerek doğrudan gerekse dolaylı biçimde (kapalı ve remizli bir anlatımla) ifade etmiş, içine daldıkları âlemden bizi sanat aracılığıyla haberdar etmiştir.

İnsanlığın anlam arayışı her daim var olmuş, dünya durdukça da var olacak bir olgudur. İnsanın olduğu her yerde, dünyanın farklı coğrafyalarında, farklı kültür ve inançlarla varlığın hakikati konusunda çeşitli anlamlar bulunmuş ve bu anlamlarla hakikate ulaşma doğrultusunda çeşitli yollar çizilmiştir. Bu yollardan biri olan tasavvuf; Doğu’da İslam felsefesi ile çizilmiş, bir rehber aracılığıyla insanın “Mutlak Hakikat”e götürüldüğü bir yoldur.

Mutlak Hakikat, Mutlak Varlık’ır. O, aslen var olan tek şey olup; onun dışındaki her şey, onunla var olabilmektedir. Dolayısıyla insanı çevreleyen dünya, yokluktan var edilmiş ve varlıkta yok olacak olan kesrettir. Kesret geçicidir, fanidir. İnsan için de bu kesretin arkasındaki vahdeti, baki olanı görmek; hakikate ermek esastır. Fakat görünür âleme/şehadet âlemine değil görünmeyene/gayb âlemine ait olan hakikat, baş gözü ile değil gönül gözü ile görülebilecektir. Gönül gözünün görebilmesi içinse, gönlün kirinin pasının temizlenmesi gerekmektedir. Gönlün temizlenmesi, insanın “âdem”liğini hatırlamasına ve bunun gerekliliklerini idrak edip, nefsinin terbiye yoluna düşmesine bağlıdır. İşte tasavvuf yolunda bu amaçla yola çıkan insana “salik”, salikin çıktığı bu yolculuğa ise “seyr ü süluk” denmektedir.

Mutlak Hakikat/Mutlak Varlık, insanoğlunun varoluşundan bu yana aradığı mutlak bilgidir. Mutlak bilgi, Mutlak Varlık'tan ayrılmaz ve bu bilgiye ulaşmak, ancak o varlığa katılmakla mümkündür (Okuyucu, 2013: 54). Tasavvufta, bu bilginin kaynağı aşktır. Kısaca “küntü kenz” olarak adlandırılan “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve âlemleri yarattım.” hadis-i kutsisi, âdemin ve âlemlerin aşk sebebiyle yaratıldığına işaret eder. Bilinmeyi seven Mutlak Varlık'ın bilinmesi için, gizli hazinenin keşfi; gizli hazinenin keşfi için de Mutlak Varlık'ta yok olunması gerekmektedir.

Salikin Mutlak Varlık'ta yok olabilmesi, nefis terbiyesinden geçmektedir. Dünyevi olan her şeyden geçmesi gereken salık, ancak bu şekilde ilahî olana yaklaşabilecektir; zira “nefsini bilen, rabbini bilir.” İnsanoğlu, henüz sadece ruhların yaratılmış olduğu elest bezminde, “Rabb'iniz değil miyim?” diye soran Allah'a, “Rabb'imizsin, buna tanıklık ederiz.” diyerek bir söz vermiştir. Dolayısıyla insan, tıpkı varoluşundan bu yana ihtiyaç duyduğu anlam arayışı gibi bir hakikat arayışı içerisine girmeli ve Mutlak Varlık'a giden yolda yürümeye başlamalıdır.

Tasavvufî edebiyatta mutasavvıflar, Mutlak Varlık'a yürüdükleri bu yolu anlatmış ve yolun zorluklarından, aşkın getirdiği belâlardan bahsetmişlerdir. Ancak yolu ve “yolcu”luğu anlatan mutasavvıflar; yolun sonunu, Mutlak Varlık'ı, hakikati anlatmamışlardır. Zira tasavvufta hakikat sırdır ve anlatılmak istense dahi anlatılamayıp ancak ve ancak müşahede edilebilir.

Hakikati birtakım hâllerle müşahede etmiş olan mutasavvıflar, talipleri bu yola davet edip, salikleri bu yolda teşvik ederken, hakikat sırrından her daim bahsetmiş; ancak sırrı bildirmekten ziyade beyitlerde saklamış, bâtın olan manayı zahirde gizlemişlerdir. Şüphesiz ki şiir, az ve öz söz söylemede mutasavvıfların bu amaçlarına en çok uyan araç olmuş ve deneyimledikleri hâlleri taliplere yahut saliklere tasvir etmelerinde öğretici bir yol olarak görülmüştür.

Dede Ömer Rûşenî'den el almış ve Gülşenîlik'i kurmuş olan İbrahim Gülşenî Türkçe divanında, mürşidi Rûşenî'nin de eserlerinde yapmış olduğu

gibi, talip ve saliklere öğütler vermiş; onları, müşahede ettiği hâllerden, sahibi olduğu sırta kadar haberdar etme isteği duyarak gönül dünyasını beyitlerine yansıtmıştır. İbrahim Gülşenî, yürüdüğü yolda erdiği hakikatleri şiir aracılığıyla ifade etmiş ve sık sık, bu hakikatlerin kâl (söz) ile değil, içerisinde barındıkları hâl ile idrak edilebileceğine dikkat çekmiştir.

Söz konusu çalışmada, Gülşenî'nin Türkçe divanında birden fazla sıklıkta geçen tasavvufî kavramlar incelenmiş; alfabetik sıraya göre sıralanan bu kavramlar, divandan bir ya da birkaç beyitle örneklendirilmiş; remizli biçimde sufiyane hâllere işaret edilmiş olan beyitler genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Tam da bu noktada, eserdeki tasavvufî kavramlar ile Gülşenî'nin söylemek istediklerini anlama ve izah etme konusunda yetersiz kalınmış olması yahut yanlış yorumlar yapılmış olabileceği endişesi belirtilmelidir.

Beyitler açıklanırken, tasavvufî kavramların eserde kullanılışlarını örneklendirme amacı güdülmüş ve çalışmanın kapsamı bu amaçla sınırlandırılmıştır. İlk olarak kavramın açıklanması, ardından kavrama örnek verilecek olan beytin genel hatlarıyla anlamının ifade edilmesi ve son olarak örnek beytin verilmesi yolu seçilmiştir. Beyitlerin anlamlarının ifade edilmesinde kullanılan ayet mealleri, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a aittir. Tasavvufî kavramların kelime anlamları belirtilirken Ferit Devellioğlu'nun "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat" adlı sözlüğünden yararlanılmıştır. Söz konusu sözlüğe işaret etmek için her maddede ayrı ayrı kaynak gösterme yoluna gitmektense, bundan burada kısaca bahsetme yolu tercih edilmiştir.

Çalışmada yer alan beyitlerin tümü, Mehmet Akay'ın Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Dili alanında, 1996'da hazırlamış olduğu "İbrahim Gülşenî Divânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük" adlı doktora tezinden alınmıştır. Tasavvufî kavramlara örnek verilmiş olan beyitler, Akay'ın çalışmasından aynen nakledilmiş, transkripsiyon konusunda bu çalışmaya sadık kalınmıştır. Beyit sonlarında parantez içerisinde belirtilen sayılarda, ilk sayı beytin eserde bulunduğu gazelin numarasını, ikinci sayı ise beytin bulunduğu gazeldeki sırasını belirtir niteliktedir.

1. BÖLÜM

İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN HAYATI, EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN HAYATI

Doğduğu yer hakkında, biri Âmid (Diyarbakır) ve diğeri Berdea (Barda) olmak üzere farklı iki bilgi bulunmaktadır; ancak babasının Âmidî nisbesini taşıması ve türbesinin Diyarbakır'da olmasından ötürü bunlardan ilk bilgide karar kılınabileceği söylenir (Konur, 2000: 104). Gülşenî'nin doğum tarihi konusunda da farklı bilgiler vardır. Atâî, onun hicrî 830 yılında doğduğunu söylerken; Muhyî 940/1534'te vefat ettiğinde 114 yaşında olduğuna göre hicrî 826 yılında doğmuş olduğunu ifade etmektedir. Ancak yine Muhyî'den öğrendiğimiz başka bir bilgiye göre, Gülşenî'nin babası Akkoyunlu sultanı Hamza dönemini (838-848/1434-1444) idrak etmiş ve oğlu iki yaşındayken vefat etmiştir. Bu bilgiye göre Gülşenî'nin en erken 836 yılında doğduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Tahsin Yazıcı, bu bilgiler arasında, Gülşenî'nin babasının Sultan Hamza dönemini idrak ettiğine dair olanı esas alarak, onun büyük bir ihtimalle 838-840/1534-37 yılları arasında doğmuş olduğunu belirtmektedir (Konur, 2000: 105).

Babası, Gülşenî küçük yaşta vefat etmiş ve bunun üzerine Gülşenî'nin bakımı ve yetiştirilmesiyle amcası Seydî Ali ilgilenmiştir. İlköğrenimine amcasının yanında başlamış olan Gülşenî, dört yaşına geldiğinde Kur'an okumaya başlayıp, daha sonra kendi kendine Kur'an'ı hatmederek Türkçe kitaplardan Tefsir ve Hadis okumaya başlamıştır. On beş yaşına geldiğinde, döneminin aklî ve naklî ilimlerini öğrenmek için Maverâünnehir'e gitmiş; Tebriz'de Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan'la karşılaşmıştır. Gülşenî'deki istidadı gören Molla Hasan, tahsil için daha ileri gitmek gerekmediğini söyleyerek onu Tebriz'de kalmaya ikna etmiş ve kendi yanına alarak evlat edinmiştir. Maverâünnehir'e gitmekten vazgeçen Gülşenî, Molla Hasan'ın yardımıyla Tebriz'de medrese öğrenimi görmüş ve bu

öğreniminden sonra Molla İbrahim olarak tanınmıştır (Konur, 2000: 104-107).

İlim adamlarını himaye eden ve ilmî tartışmalardan zevk duyan Uzun Hasan sayesinde, saray ve çevresinde görev alan Gülşenî, bir miktar servet edinmiş; ancak manevî anlamda duyduğu sıkıntılar ile geçirdiği kriz döneminde, içine girdiği cezbe hâliyle, bütün varlığını “Hakk yolunda feda olsun” diyerek hibe etmiştir. Onun bu sıkıntılı dönemi Dede Ömer Rûşenî’yle karşılaşmasına kadar sürecektir (Konur, 2000: 108).

Sultan Hasan’ın Dede Ömer’e inabet etmiş olan kardeşi Üveys (?/1475), Sultan Hasan’ı görmeye geldiğinde, Üveys’in başındaki tacı merak eden Sultan Hasan, Dede’den bahseden Üveys’in övgülü sözleri üzerine Dede’ye muhabbet duyarak onu Tebriz’e davet etmek istemiş ve bu iş için ehil olarak gördüğü Molla İbrahim’i görevlendirmiştir. Bu vesile sayesinde Dede ile karşılaşp görüştüktan sonra ondan çok etkilenen Gülşenî, kısa süre sonra Dede’ye intisap edip onu mürşit edinmiştir (Konur, 2000: 108).

Dede Ömer, ölümüne az bir süre kala Gülşenî’yi “postnişîn” ilan eder ve müritlerini toplayıp tarikatın başına Şeyh İbrahim’i geçirdiğini açıklayarak, “Her kim ki onun mişkâtından nûr iktibas eder, Rûşenî’yi bulur” der. Bu hadiseden birkaç gün sonra da vefat eder (892/1486). Şeyh İbrahim, Dede’nin emrine uyarak o günden sonra halife ve dervişlerin irşadıyla ilgilenir (Konur, 2000: 109). İbrahim Gülşenî, Dede Ömer’in kendisine bir gül vererek “Sen ol bâğ-ı bekânın gülşenisin.” demiş olmasından ötürü, Heybetî olan mahlasını Gülşenî olarak değiştirecek ve tarikatının adı da bu kelimeye nispet edilecektir (Kara, 1996: 256).

Gülşenî’nin saraya olan yakınlığı, Uzun Hasan döneminde olduğu gibi, Sultan Yakub döneminde de devam etmiş; kimi zaman, askerin maneviyatını arttırma amacıyla Sultan Yakub’un savaşlara Gülşenî’yle birlikte gitmesi üzerine, kazanılan başarılar müritleri tarafından Gülşenî’ye maledilmiştir (Konur, 2000: 110).

Sultan Yakub’un 896/1490’da bir veba salgını sebebiyle vefat etmesi üzerine Akkoyunlu Devleti’nde çıkan taht kavgaları sonucu Gülşenî çeşitli

sıkıntılar yaşamış, bir süre gözaltında tutulmuş; ancak devrin önde gelen âlimlerinin araya girmesiyle serbest bırakılmıştır (Konur, 2000: 111).

Şah İsmail'in Tebriz'i işgaliyle, Şîî grup karşısında tehdit olarak görüldüğünden çeşitli suçlamalar yapılarak tutuklanan Gülşenî, kendisine işkence yapılması amacıyla gönderilen kişinin, kendisini tanıyıp seven bir zat olması vesilesiyle, o zatın yardımı ile oradan kaçmış ve Diyarbakır'a gitmiştir. Gülşenî Diyarbakır'da bir süre ikamet etmiş, buranın halkından itibar görmüş ve Mısır'a gitme kararı almıştır (Konur, 2000: 115-116).

Mısır'da da siyasi manada bazı sıkıntılar yaşasa da, mürit ve muhipleri günden güne artan Gülşenî'nin, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ile buradaki nüfuzu artmıştır. Dede'nin son zamanlarında kendisini bir tekke inşa etmeye teşvik etmiş olması sebebiyle ne zamandır tekke kurmak isteyen, fakat tüm gelen teklifleri reddeden Gülşenî, kendisine büyük saygı besleyen Yavuz Sultan Selim'in ona arsa vermesi üzerine tekke yapmaya karar vermiştir. 926'da yapımına başlanmış olan bu tekke 931'de tamamlanmıştır (Konur, 2000: 123-129).

Daha sonra Sultan Süleyman döneminde de, yine bazı siyasi çevrelerce çeşitli söylentilere maruz kalan Gülşenî, İstanbul'a çağrıldığında Sultan Süleyman'la görüşüp muhabbetini kazanmış; İstanbul'da halkın başta bir kısmı sevgi bir kısmı düşmanlık besleseler de, daha sonra meşayih, ulema ve halktan birçok kimse ona inabet etmiştir (Konur, 2000: 126-128).

İbrahim Gülşenî, 940/1534 yılında Ramazan ayında Mısır'da çıkan bir veba salgını sonrası vefat etmiştir. Öldüğünde 114 yaşında olduğu nakledilmiştir. Vefat tarihi 9 Şevval 940 (24 Nisan 1534) olup; vefatına ebced hesabıyla 940'a tekabül eden "mâte kutbü'z-zamân İbrâhîm" ibaresiyle tarih düşürülmüştür (Konur, 2000: 105).

1.2. EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Küçük yaştan itibaren dinî ilimleri öğrenmeye başlayıp “ilm-i ledün”e yönelmiş olan Gülşenî, çocukluk çağından itibaren dönemindeki âlimlerin dikkatini çekmiş; tasavvufî yaşamı seçerek Dede Ömer Rûşenî’ye intisap etmiş; İbn Arabî, İbn Fârız ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den etkilenmiş; kendisi de gerek yaşamı gerek eserleriyle birçok ismi etkilemiş; dönemindeki pek çok isim arasından sıyrılarak günümüze kadar adını duyurabilmiş bir mutasavvıftır (Konur, 2000: 172).

Türkçe, Farsça ve Arapça eserleri bulunan Gülşenî’nin bu üç dilde yazdığı şiirlerin toplam beyit sayısı 75.000’i bulmaktadır (Azamat, 2000: 304). Eserlerinden Türkçe olanlar *Divan*, *Pend-nâme*, *Çoban-nâme* ve *Tahkikat-ı Gülşenî*; Farsça olanlar *Divan* nüshaları, *Kenzü’l-Cevâhir* ve *Ma’nevî* olup; Arapça olarak bir divanı bulunmaktadır:

1.2.1. Türkçe Eserleri

1.2.1.1. Türkçe Divan

24.000’den fazla beyit içeren eserde Yunus ve Nesimî’nin etkileri hissedilmekte ve buradaki gazel ilahileri ile büyük saygınlık kazanmış olan Gülşenî’nin gazellerinde Mevlâna hayranlığı görülmektedir (Konur, 2000: 172, 176). Eserin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Millet Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde nüshaları bulunmaktadır. (Konur, 2000: 176). En iyi nüshası Ankara’da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’nde olandır (Azamat, 2000: 304). Bunlar dışında Kitapçı Raif Yelkenci’de ve Edirne Selimiye Yazmaları Fihristi’nde de birer nüshası bulunduğu bilinmektedir (Konur, 2000: 177).

1.2.1.2. Pendnâme

Sade bir dille yazılmış didaktik bir manzume olan *Pendnâme*'de, dünyaya karşı tavır alma konusu işlenmiş; aşk ve muhabbet, iyilik ve çalışma, aşk ve melamet gibi konulardan bahsedilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Konur, 2000: 177).

1.2.1.3. Çobannâme

Çoban-nâme'de, bir çoban ile Hz. Musa arasında geçen, Tanrı hakkında kullanılan bazı ifadelerle ilgili konuşmalar konu edilmiştir. Eserde Hak âşığı bir dervişi temsil eden çoban, Tanrı'yı hoşnut edebilmek için bir insanın sevdiği bir kimseye yapabileceği bazı şeyleri söz konusu ederek teklifte bulunmuş; Hz. Musa bunun insanı küfre götüreceğini söyledikten sonra gönülden ettiği dua ve yakarışın boşa gideceğini düşünerek üzülen çobanın ah ile yollara düşmesi, Hz. Musa'nın bu davranışından dolayı Tanrı tarafından uyarılmasına sebep olmuştur. Manzum bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Konur, 2000: 177-178)

1.2.1.4. Tahkikat-ı Gülşenî

Mevlâna ve Attar'ın bazı beyitlerinin yanında çeşitli tasavvufî konularda bazı sufilerin sözlerinin şerhlerinin bulunduğu *Tahkikat-ı Gülşenî*'nin, İbrahim Gülşenî tarafından yazılıp yazılmadığı henüz bilinmemektedir; zira eserin bir başkası tarafından Gülşenî'nin görüşlerinden istifade edilerek yazılmış olması da muhtemeldir. Mensur bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesinde'dir (Konur, 2000: 178).

1.2.2. Farsça Eserleri

1.2.2.1. Farsça Divan

Eser, 17.000 beyitten oluşmaktadır (Azamat, 2000: 304). Mevlâna, Hâfız ve Yunus'un etkilerinin görüldüğü Farsça Divan'ın nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi, Millet Kütüphanesi, Dil ve Tarih-Coğrafya

Fakültesi Kütüphanesi ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Konur, 2000: 178-179).

1.2.2.2. Kenzü'l-Cevâhir

Kenzü'l-Cevâhir, tasavvufî konulara dair rubai ve tuyuğlar içermekte olup 7.500 beyit içermektedir (Azamat, 2000: 304). Eser, sade bir dille yazılmış; içerdiği dörtlüklerin hemen hepsinde ilahî aşk, fena, beka, adem, gönül gibi kavramlardan bahsedilmiş; aynı fikirler ufak değişikliklerle tekrar ifade edilmiş, özellikle Rüşenî'ye duyulan sevgi sık sık tekrarlanmıştır. Eserin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Konur, 2000: 179).

1.2.2.3. Ma'nevî

Mevlâna'nın *Mesnevî*'sine nazire olarak yazılmış olan ve *Mesnevî*'den alınma çeşitli hikâyeleri içeren *Ma'nevî*, Diyarbakır'da on ayda tamamlanmış olup 40.000 beyitten oluşmaktadır (Azamat, 2000: 304). Eseri inceleyen Şeyhülislam Kemalpaşazâde, zahir ehlinin bu eserin manasına vâkıf olamayacağını, eserin birçok ilahî sırrı içerdiğini söylemiştir (Azamat, 2000: 304). *Ma'nevî*'sinde bilhassa Mevlâna etkisi görülen Gülşenî'nin Farsça şiirleri ile ilgili Abdülbaki Gölpınarlı "Farsça bilenleri üzecek kadar bozuk." yorumunu yaparken; Tahsin Yazıcı, *Ma'nevî*'nin ilk 500 beytinin muğlak olup, ağır bir üslûba sahip olduğunu söylemiştir (Konur, 2000: 172). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Konur, 2000: 180-181). Gülşenî'nin Şeyhülislam Kemalpaşazâde'ye incelemesi için verdiği nüshanın, Kemalpaşazâde'nin türbesinde muhafaza edildiği söylenmektedir (Azamat, 2000: 304).

1.2.3. Arapça Eseri

1.2.3.1. Arapça Divan

Gülşenî'nin, 5000 beyitlik Arapça divanının tek nüshası Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir. Eser, İbnü'l-Fârız'a ait et-

Tâ'îyyetü'l-kübrâ'nın etkisi altında yazılmış şiirlerden oluşmaktadır (Azamat, 2000: 304).

Gülşenî'nin şiir eleştirmenliği yaptığı da bilinmektedir. Onun, Molla İdris'in Sultan Selim'e nasihat için yazdığı Farsça *Kaside-i Râiyye*'yi okuyarak gerekli düzenlemeleri yaptığı söylenir. 157 beyitlik bu kasideyi Yavuz Sultan Selim beğenmiş ve Molla'ya ikramda bulunmuştur (Konur, 2000: 173).

İbrahim Gülşenî yazmış olduğu şiirler dışında, pek çok şaire ilham kaynağı olmuş; Sezâî, Usûlî, Ârifî, Bülendî, Hamdî, Rindî, Semâî, Şifâyî, Zârî, Zâifî gibi birçok sanatkâr, Gülşenî tekkelerinden feyiz ve ilham almıştır (Kara, 1996: 259). Onun tekkesinden feyiz alan şairlerden biri olan Usûlî'nin, Gülşenî için yazmış olduğu mersiye, edebiyatımızda, mutasavvıf bir şairin şeyhi için yazdığı mersiyelerin karakteristik örneklerinden biri olmuştur (Konur, 2000: 174)

2. BÖLÜM

TASAVVUFUN KLASİK TÜRK EDEBİYATINA YANSIMASI

Sözlü edebiyatta kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarılmasında en etkili yollardan biri olan şiir, Türkler için her zaman ayrı bir öneme sahip olmuştur. İslamiyet öncesi ozan-baksı geleneğinin fonksiyonu, VIII.- IX. yüzyıllarda Orta Asya’da “ata-baba” diye anılan sufilerce devam ettirilirken, XIII. yüzyıldan sonra bu rolde şair mutasavvıflar yer almaya başlamıştır (Bilgin, 2007: 334).

İlk örnekleri IX.-XII. yüzyıllardan itibaren verilmeye başlanan tasavvufi eserler; Orta Asya, Anadolu ve Balkanlar'a kadar birçok bölgeye Türklerin göçlerine paralel olarak yayılmıştır (Bilgin, 2007: 334). Bu eserler XIII. yüzyılda Anadolu’da bir edebiyat kolu oluşturacak niteliğe ve niceliğe gelerek Türk tasavvuf edebiyatının teşekkül dönemini oluşturmuştur. XIV. yüzyıldan itibaren çeşitli tasavvufi zümrelerin kurumsallaşıp yaygınlaşmasıyla eser sayısı ve etkinliği artmaya başlamış, XV. yüzyılla birlikte tekke ve zaviyelerin de çoğalmasıyla Anadolu’da kurumsallaşan ve çeşitlenen tarikat ve zümreler çerçevesinde birçok mutasavvıf şair yetişmiştir (Bilgin, 2007: 333).

Tasavvuf, İslamiyet’in etkisiyle başlayıp gelişen Türk edebiyatında yoğun biçimde etkili olmuş; hem Halk edebiyatında hem de Klasik Türk edebiyatında (Divan edebiyatında) gerek doğrudan tasavvufî olan, gerekse terimler bazında kendisinde tasavvufun etkileri görülen eserler yazılmıştır. Osmanlı şiirinin en güzel örneklerinin verildiği yüzyıllardan biri olan XVI. yüzyılda, Hayretî’nin şiirine tasavvuf kavramsal ve derin biçimde nüfuz etmişken; bir mutasavvıf olmayan ve şiirlerini beşerî aşk üzerine yazmayı tercih eden Bâkî’de dahi tasavvuf terimsel bazda kendini hissettirmiştir.

Klasik şiire nazaran daha basit ve anlaşılır bir yol izleyen tasavvuf şiiri, temel dinî kaynaklara kolay ulaşamayan halkın dinî bilgiyi kendisinden öğrendiği bir kol oluşturmuştur. Klasik şiir ve Halk şiirinden çeşitli unsurları içinde barındıran bu kol; gerek Tanrı, insan ve varlık düşüncesini gerekse İslam’ın iman ve ibadet esaslarını halka anlatmaya çalışmıştır. Yunus Emre ve takipçileri yoluyla halk

kitlelerine derin bir etki yapan tasavvuf; Yesevîlik, Mevlevîlik, Bektaşîlik, Halvetîlik gibi birçok koldan etkisini genişleterek sürdürmüştür (Bilgin, 2007: 332-333).

Türk Tasavvuf şiirine tarikatlar çerçevesinde bakıldığında, şeyhlerin yahut müritlere yol gösterme vasfına sahip olan müridlerin, bir yönüyle “mürebbi” bir yönüyle “arif” oldukları görülür. Bu açıdan Klasik şiirle Halk şiiri arasında bir köprü mahiyetine sahip olduğu bilinen Tasavvuf şiiri, bir araç olmasının yanında sanatsal bir vasıfta da karşımıza çıkmaktadır.

Eski edebiyatta düşünce ve duygularını edebî sanatlar ve ince manalarla belirtmeyi seven şairler, tasavvufi şiirden faydalanmışlardır. Bu şiirlerin bazıları tarikatların usûl ve adabını gösterir nitelikte eğitici ve öğretici biçimdeyken, bazıları “ilâhî bir neşve” ile lirik veya kalenderce yazılmıştır (Çiftçi, 2008: 315)

İster züht ve takvanın yer aldığı ister rindane ve âşıkane olarak lirizmin ön plana çıktığı şiirler olsun, tasavvufi şiir; Osmanlı toplumunda gerek sosyal gerekse bireysel anlamda yol gösterici bir niteliğe sahip olmuştur. Halkın nefis eğitimi ile manevî yükselişinde, irfan sahibi olmasında büyük rol oynayan tasavvuf, taliplerinin şiir aracılığıyla çoklukta birliği, birlikte hakikati aradığı veya bulduğu bir yolculuk olagelmıştır.

Halvetîlik’in bir kolu olan Gülşeniyye’nin kurucusu İbrahim Gülşenî’nin Türkçe divanına bakıldığında, onun hem bir “mürebbi” hem de bir “arif” vasfında talibe/okuyucuya seslendiği görülmektedir. Gülşenî, divanında kimi zaman tasavvufun usûl ve adabından bahsetmiş kimi zamansa tasavvufi neşve ile girdiği dünyadan bize şiir aracılığıyla haber vermiştir. Bazen oldukça basit ifadelerle müritlere bilgi verirken, bazen en derin tasavvufi konulara işaret ederek tasavvufi hâlleri şiirine nakşeden bir sanatçı vasfında olmuştur.

3. BÖLÜM

İBRAHİM GÜLŞENÎ'NİN TÜRKÇE DİVANINDAKİ TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Alfabetik sıra gözetilerek sıralanan kavramlar, başlıklandırılırken bazen kendileriyle eş ya da yakın anlamlı bazen de ilişkileri bulunan diğer kavramlarla birlikte ele alınmıştır. Bu sayede kavramların açıklanmasında tekrara düşme konusundan mümkün olduğunca kaçınılmıştır. Eserde geçen peygamberler ve ayetler ile ilgili kavramlar ise son bir başlıkta toplanıp kendi içinde değerlendirilmiştir.

3.1. Abd/Bende/Kul

Arapça kökenli bir kelime olan abd, “kul, köle, bende” anlamlarına gelmekte olup; tasavvufta, Hakk’a kul olduğu için başkasına kul olmayandır (Uludağ, 2012: 19). Bu kulluk dünyevî olan her türlü bağdan uzak, varlığı mutlak olan yegâne Sultan’a edilen kulluktur. Abd/bende/kul olmak, tasavvuf yolunda kutlu ve elzemdir. Zira hakikate erişmek için önce kendisine kul olunanı müşahede etmek, kendisine kul olunanı müşahede etmek için de önce kulluğu idrak etmek gerekmektedir. Öyle ki damla, damla olduğunun idrakine kavuşmazsa, kendisine karışarak hakiki varlığını bulacağı denize yol alamaz.

Gülşenî, taliplerden kendisini/nefsini yok etmeyenin demden, dem ânını yaşamaktan uzak olduğunu; sadece deme erişmiş olanların mutlu/kutlu kullar olduklarını söylemiştir:

İtmeyen özin ‘adem bulmadı pâyende dem

Ol deme iren bu dem bende-i ferhundedür (34/6)

Aşk ile kul olduğunu idrak eden kişi, Mutlak Varlık’ın bir parçası olarak Mutlak Varlık’la “bir” olduğunu da müşahede eden kişidir. Gülşenî,

aşk ile kulluk edenin bende değil şah gibi olduğunu ve aşk ilinin hükümdarı olan bu kimseyi kul sanmamak gerektiğini söylemiştir:

Bende dimeñ ‘ışkile kulluğ iden şāhimiş

Şanmayasız bendedür ‘ışk ili Dārāsını (167/9)

Kulluk Hak âşıkları için şeref duyulacak bir mevkidir. Öyle ki Allah’ın Hz. Muhammed’den (a.s.) ‘kul peygamber’ ile ‘sultan peygamber’ olma arasında bir tercih yapmasını istediğinde, Allah’a tam kul olmak masivaya karşı tam hür olmak olduğundan, “Resûlullah”ın hiç tereddüt etmeden kul peygamber olmayı tercih ettiği (Uludağ, 2012: 19) söylenir. Dolayısıyla kulluk etmek vahdete erişip Allah’la (sultanla) “bir” olmak dileğinde olan âdemin görevidir. Kelimenin sahip olduğu “kölelik” manasının çağrışımıyla da daha iyi anlaşılabilceği üzere “bende olmak” her insanın talip olmayacağı, nefse ağır gelecek nahoş bir durumdur ve ancak dervişler/müritler kulluk makamından haberdar olup onun talibi olurlar. Sonuç olarak kul olmayı istemek, tasavvuf yolunda önemli bir merhale olmaktadır.

Gülşenî, dünyevî olan her şeyden kaçınılması gerektiğini, çünkü her türlü dünyevî zevke karşı koyup Allah’a kulluk edenin nefsinin hayvanî olmayacağını söylemiştir:

Ṭalaşubanu yırtma çeküp halk yaşaşın

Çün zühdile ‘abdu’llāh olan nefs-i seg olmaz (44/10)

Aşk sultanına kul olan gönül, bu sultanın buyruğu üzere canını dahi vermeyi diler:

Gönül kul olalı sultān-ı ‘ışka

Diler cānın vire fermān-ı ‘ışka (149/1)

Eserde bendelik şahlıkla tezat oluşturur biçimde kullanılmıştır. “Bendelikten demde şehlik kılmak”, “aşk ile şah olmak, bendeliğini kılmak” gibi ifadelerle, Gülşenî’nin, vahdet anlayışına gönderme yaptığı söylenebilir. Şahlık Yaratan’a has bir mevkiyi sembolize ederken, bendelik/kulluk yaratılana işaret eder. Dolayısıyla şahlık kılmaktan kasıt, demde olup, Yaratan’ın varlık denizinde bir damla olduğunu idrak ve tecrübe etmektir.

Gülşenî, Cem gibi bir hükümdarın dahi dem ile şahlığa yükselenin kulu olacağını söylemiştir:

Bendelikden demde şehliğ kılmayan

Bendesi ol şâh olanuñ Cem degül (81/11)

Aşk ile şah olanın ettiği kulluğu etmeyen kişi, şah olup kulu ve Mevla'sını bilemez:

‘İşkile şâh olanuñ bendeligin kılmayan

Şâh oluban bilmedi kılıla Mevlâsını (167/10)

3.2. Âdem

Âdem, semavi dinlere göre ilk insandır. Bedeni topraktan yaratılmış olan Âdem'e, Allah kendi ruhundan nefh etmiştir/üflemiştir. Kuran'da bu hadise Sâd suresi 72. ayette “Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın.”, Secde suresi 9. ayette “Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfördü.”, Hicr suresi 29. ayette “Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefhelediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.” mealleriyle geçmektedir.

Eserde Âdem kavramının geçtiği beyitler genel olarak iki konudur. Bunlardan biri Âdem'in ilk insan oluşudur. Gülşenî, Âdem'in ilk insan oluşunu vurgulamak için, mürşidi Rûşenî olan Gülşenî'ye yani kendisine Âdem'den daha öncesinin olup olmadığını sorduğunu söylemiştir:

Rûşenî'den Gülşenî'ye şoraram

Ki dem-i Âdem'den aqdem dem nedür (31/12)

Âdem kavramının geçtiği diğer konu ise, Allah'ın ona ruhundan nefh etmiş olmasıdır. Gülşenî, Âdem'in ne olduğunu ve Âdem'le ilgili Kuran'da geçen ona Allah'ın ruhundan üflendiğinin anlatıldığı ayetlerdeki demin/nefesin ne olduğunu Allah'tan başkasının bilemeyeceğini söylemiştir:

Ḥaḡ'dan özge kim bilür Ādem nedür
Aña nefḡ-ı “rūḡanā”dan dem nedür (31/1)

3.3. Adem/Yokluk

Tasavvufta her şey zıttı ile kaimdir ve “varlık”ın zıttı olan “yokluk”, bir ayna olarak düşünülür (Pala, 2007: 47). Varlık, yokluk aynasındaki yansımadır. Madde, âlem ve tüm varlıklar varlıklarını Hakk'tan alırlar (Uludağ, 2012: 22). Allah yokluk aynasına bir an tecelli etmemeyi istese, varlık yok olur.

İlk sufilerde “yoksulluk” anlamında kullanılan adem, Gazzâlî ve İbn'ül-Arabî'nin getirdikleri açıklamalarla yeni anlamlar kazanmıştır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın varlığı hakiki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazidir; Allah yegâne varlıktır ve masiva (Allah'ın varlığı dışındaki her şey) mutlak yokluktan yaratılmıştır. İbn'ül-Arabî, Gazzâlî'nin adem anlayışını geliştirmiş ve vahdet-i vücud fikrine ulaşmıştır. Ona göre zatı itibariyle yokluk karakterine sahip olan âlem, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbn'ül-Arabî âlemi, varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nispetle yok; Allah'ın ilminde mevcut olmasına nispetle var kabul eder ve bu şekilde Gazzâlî'nin adem anlayışından ayrılır. Mutasavvıfların çoğuna göre adem ne vardır ne de var olmaya elverişlidir; o, sadece ilahî bir tecelligâhtır (Yavuz, 1988: 357).

Gülşenî, tasavvufta nurla/aydınlıkla anılan varlık ve zulmetle/karanlıkla anılan yokluk ilişkisini ilahî tecelli konusundaki ayna benzetmesi ile ele almıştır. Gülşenî'ye göre yokluk, aydınlık olan varlık için, üzerinde her an kendi yansımasını gördüğü bir aynadır:

‘Adem âyinedür rüşen vücûda

Ki vechin görür anda dem-be-demden (118/6)

Kuran'da insanın yaratılışından bahsedilmiş olan bazı ayetlerde, onun yoktan var edildiğine işaret eden ifadeler kullanılmıştır. Meryem suresi 67.

ayette, “İnsan, daha önce hiçbir ‘şey’ değilken (yokken), onu yarattığımızı düşünmez mi?” buyurulmuştur. Gülşenî, varlığını yokluktan görmeyen (yokluktan geldiğini idrak etmemiş) kişinin, kendisine lütfedilmiş bir “âdem” olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmiştir:

Vücûdın görmeyen ‘ayn-ı ‘ademden
Dimeñ kim ol mükerrem âdem olsun (135/6)

Tasavvufî anlayışa göre, Allah suretini bir ân bile âlemden çekse, devir/yaratma sona erer ve tüm yaratılmışlar yok olur, dolayısıyla her şey onun yansımından/devirden/yaratmadan ibaret olup yoktan var olmaktadır. Gülşenî bu devir/yaratma dem ile devam ettikçe, yokluğun varlığa insan aracılığıyla suret verdiğini söylemiştir:

‘Adem şüret virür benden vücûda
Dem-â-dem devrile döndükçe demden (118/2)

Yokluk (bile) yok iken varlığa vücut veren Allah, evvel ve ahiri zahir edendir:

Yoğiken milk-i ‘adem şey kudretüñ virüp vücûd
Zâhir iden evvel âhir sensin iy Rabbü’l-verâ (1/5)

Gülşenî, adem kavramını nefsi yok etme konusunda “adem bulmak (yok olmak)” şeklinde de kullanmıştır. Taliplerden kendisini/nefsini yok etmeyen, demden (hakikate yaklaşılan o manevî ândan) uzaktır; sadece deme erişmiş olanlar mutlu/kutlu kullardır:

İtmeyen özin ‘adem bulmadı pâyende dem
Ol deme iren bu dem bende-i ferhundedür (34/6)

3.4. Akıl

Tasavvufta, hakikate akılla ulaşmak mümkün değildir. İlahî, ezeli ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirten mutasavvıflar, nazari aklı reddederler (Uludağ, 2012: 32). Hakikate erişmede aslanan keşiftir.

Keşif ise maddî ve duyulur âlemden gelen tesir, kir ve pasın, kalbin gayb âlemini görmesine engel olarak oluşturduğu perdeyi kalp gözünün açılmasıyla kaldırmak; perdenin ötesindeki gaybî hususlara ve hakikî şeylere, bunları yaşayarak ve temaşa ederek vâkif olmaktır (Uludağ, 2012: 213). Dolayısıyla keşif, aklın üzerinde olan bir mahiyete sahiptir.

Mutasavvıf, varlığın hakikatini sadece sufi hayatta kavrayabilir. O, hakikatin bir nebzesini ve kendisini ona cezbedecek bir benzerini kalbinde taşır (Ebu'l-alâ Afifi, 2012: 20). Sadece gönlün aşına olduğu bu hakikate, insanın akılla ulaşılması mümkün değildir. “Fer (yaratılmış)”, daima “aslına (Yaratan’a)” müştaktır; akılla sadece “fer” görülüp, “asıl” görülemeyecektir ve muhtaç olunan “asıl”a ulaşamayacaktır. (Ebu'l-alâ Afifi, 2012: 20) “Bu bağlamda filozof, aklın sınırları içerisinde çabalar ve onu elde edemezken; sufi, akıl alanından irade ve vicdan alanına, bir başka ifadeyle mutlak hürriyet alanına geçer” (Ebu'l-alâ Afifi, 2012: 20) ve keşif ile hakikati/aslı/Yaratan'ı müşahede eder.

Akıl kavramı, eserde oldukça sık vurgulanmıştır. Kelimenin, temel anlamıyla görüldüğü bir iki istisna dışında çoğunlukla kavramsal anlamıyla yukarıda bahsedildiği üzere “cüzî, beşerî ve yetersiz” oluşu vurgulanarak kullanıldığı görülür. Yola aşk ile giren kişi amacına/isteğine ulaşır, fakat aşk yolunda akılla oyalanan kişinin çabası boşunadır; akıl ile aşk yoluna girilmeyeceği için, aşk yolunun ne olduğu da bilinemez:

Işkıla yola giren maşûdına irişür

Oyalanan ‘aqlıla herze yire dürişür (38/1)

Nedür ‘ışkuñ tarîķın bilmek olmaz

Ki ‘aqlıla o yola girmek olmaz (45/1)

Hakiki âşık, daima aşk sarhoşluğu içerisinde kalarak yetersiz ve dünyevî olan aklın yanılmasından uzak durur. Gülşenî, aşktan sarhoş olan âşığın, aklını aşka verdiği için kendine gelemediğini söylemiştir:

Virüp ‘aqlını ‘ışka ‘âşık-ı mest

Özine neylesün çün gelmek olmaz (45/10)

Akıl ehli, âşığın hâlini, âşık ne kadar anlatsa da anlamaz; çünkü o, hâle değil kâle/söze gönül vermiş ve akılla meşgul olan kişidir:

Ne disem añlamaz ‘ışkıla hâlüm

Viren kâle gönül ‘aqlıla şâgil (74/3)

Âşık ise akli seçen bu kimselerin aşk insanına (aşk insanının yoluna/ilmine) münkirliklerini görür/anlar ve onların cehaletini ayıplayarak aşk ilmini tercih eder:

‘Işk erine ‘aqlıla münkir olanı görüp

Zemm idüben cehlîni ‘ilme nazâr uylaram (85/9)

Gülşenî, aşk hâinden sitem ediyormuşçasına ifadeler de kullanmıştır; fakat bunlar aslen sitem değil bir çeşit nazdır. Zira gerçek âşık içerisinde bulunduğu bu hâlden gayet memnun ve bu yola talip olan kişidir. Gülşenî naz ile sitem edercesine, aşktan ötürü aklını başına alamadığı için nasıl bir sevdada olduğunu bilemediğini; belâdan başına gelen aşkın sevdası yüzünden, hayalden kurtulamadığını anlatmıştır:

Ne savdâdur başumda bilemezem

Ki andan ‘aqlı başa diremezem (86/1)

Ne sevdâdur belâdan başuma ‘ışk

Ki ‘aqluma hayalden gelemzem (90/7)

Gülşenî, aşk ile akli birbirine zıt iki kavram olarak kullanıp, birinin olduğu yerde ötekini olmayacağını söylemiştir. Aşk ile yola girilip bu yol üzere devam edilmelidir; kolay bir yol olarak görüp de akli tercih etmek kişiyi zor duruma düşürür:

‘Işkile yola girübenü şer‘-i şirâit

Āsân diyüben ‘aqlile düşvâra yapışma (152/14)

Âşıkların arsız görünen hâllerine akıl ile bakılarak onlardan utanılmamalıdır; zira aşk yolu terk edilirse arın da rezilliğine düşülür (akıl ile rezil olunur):

Görüben bî-‘âr-ı ‘ışkı ‘aqlile ‘âr itme kim

Terk idüp ‘ışkı kim ‘ârûñ düşesiñ rüsvâsına (157/6)

Kelimenin bazen “hired” şeklinde de geçtiği görülmektedir. Hired, beyitlerde, akıl ile aynı şekilde, lüzumsuz oluşu vurgulanarak kullanılmıştır. İddia sahibi olana (ar konusunda akli esas alana) seslenen şair; âşıkların, namusu akıl ile bilmediğini ve onların akli terk ederek aşkı namus edindiklerini söylemiştir:

Bilmezüz iy müdde‘î ‘ aqlıla ‘ ârı nedür

Terk-i hired kıluban ‘ ışk olalı ‘ ârimuz (55/6)1

Gülşenî, Mecnûn gibi deli divane olup akıl ehline ilgisiz olduğunu söylemiştir:

Yine Mecnûn-şifat dîvâne oldum

Hired ‘ aql ehline bî-gâne oldum (93/1)

3.5. Âkil

Tasavvufta âkil, dünyevî arzuların tuzağına düşmeyen kişidir (Uludağ, 2012: 33) ve müspet manada kullanılmıştır. Ancak Gülşenî için âkil, beşerî nitelikteki akılda takılıp kalmış kişidir. Gülşenî’nin menfi anlamda kullandığı âkil, arif kavramıyla kıyaslandığında, arifin gerisinde kalan kişi anlamına gelmektedir. Bu kullanım bağlamına göre âkil, akıl gözüyle bakar; arif kalp gözüyle değerini anlayarak bakar. Arifin nazarında Hak’tan başka bir şey kalmamıştır ama halk bunu anlayamaz. O, Allah’ın rızasını ve Allah’tan başkasının öfkesini tercih ederek kınamalara aldırış etmez; Allah’ın rahmeti ondadır (Erginli vd., 2006: 78). Arif böyle iken âkil, tıpkı akıl gibi beşeriyete dair bir kavram olur. Dolayısıyla âkil, birbirine zıt iki anlama sahiptir. Bu duruma, “rind” ile “zahid” karşılaştırmasında zahidin “zühd içinde olan kişi” anlamı dışında, tam tersine “zühd içindeymiş gibi görünen, ama öyle olmayan” anlamında da kullanılıyor oluşu örnek gösterilebilir. Zira âkil de, hem “hakikat yolcusu” hem de “hakikatten uzak, akılda takılı kalmış kişi” anlamlarıyla karşımıza çıkabilmektedir.

Gülşenî'ye göre âkil kişi, hakiki aşkı idrak etmeye uzak yahut henüz idrak etmemiş kişidir. Âkil olanlar Mecnûn'un aşkla sahip olduğu hâli dinlemez, dinleseler dahi anlamazlar; Leylâ'nın kavgası (Mevlâ aşkının kavgası) âşığın sevdasını bilmeyen âkillere değil, Mecnûn'a sorulmalıdır:

‘Işıkla Mecnûn hâlin ‘âkil olan dinlemez

Diñleyüben neylesün çünkü hâlin anlamaz (46/1)

‘Âkil olan ‘âşıkun bilmedi sevdâsını

Mecnûn'a şor Leylî'nün şuriş ü gavgâsını (167/1)

Âkil olan kişi, geçmişi anıp geleceği gözeten kişidir. Gülşenî âkile, geçmişi geri gelmeyeceğinden dolayı anmaması, geleceği de gözetmemesi gerektiğini söyleyip hâl ehli olmasını öğütlemiştir:

Geçen hâlünü anmağıl girü gelüp ele girmez

Gözetme gelecek hâlün olup hâl ehli iy ‘âkil (79/2)

3.6. Âşık ve Maşuk

Tasavvufta âşık, Hak âşığı olan kişi; maşuk ise Hak'tır. Maşuğa ulaşma yolunda âşık, çeşitli merhalelerden geçer. Âşık, yolda karşılaştığı zorluklar ve belâlar ile nefsini eğiterek sahip olduğu aşkı derinleştirir ve vahdete erişme arzusuyla yaşayarak nefsini öldürme çabasıyla seyr ü sülukunda ilerler. Âşık vahdete erdiği vakit, maşuğun varlığında yok olacaktır ve artık kendisinden gelmiş olunan “birlik”e dönelecektir. Zira “âşık, maşuk ve aşk; ‘uç’ olmaya devam ettiği sürece, aşk son vazifesini yapmamış demektir” (Kılıç, 2009: 174).

Gülşenî, basiret sahibi olanların maşuk, âşık ve aşkı “bir” gördüklerini; bunları “bir” görmeyen körlerin ise, kâfiri imanda sanan kimseler (gibi) olduklarını söylemiştir:

Ma‘ şūḫ u ‘âşık ‘ışkı bir gören durur binâ başîr

Bir görmeyen ekmeḫ ḍarîr kâfir şanur imândadur (28/5)

Hakk'ı bilmek, aşkı bilmekten geçer. Yaratılıştaki gaye üzere insan aşk ile Hakk'ı tanımalı ve kesretten kurtulup vahdete ererek Hak'ta yok olmalıdır. Gülşenî, gönlünü aşka verenlerin maşuğun yüzünü kesin biçimde göreceklerini; aşkı yakından bilen bu kimselerin Hakk'ı gördüklerinde şüphe duyacaklarının sanılmaması gerektiğini söylemiştir:

Her kim gönül 'ışka virür ma' şûk yüzün şeksüz görür
'Işkı yakından ol bilür şanmayasız gümândadır (28/3)

Âşıklardan olmayan kimselerin âşığın yaşadığı "hâl"lere uzak olduğunu vurgulayan Gülşenî'ye göre halk, âşığın bu "hâl"lerini bilme/deneyimleme imkânına erişseydi, âşığı ayıplayarak cehalet içinde yaşamazdı:

'Âşık için hâl olan halka muhâl olmasa
Ta'n idüben cehl ile kılmazıdı mâ-cerâ (4/7)

Gülşenî, talibe; Rabb'ini bilmesi için nefsinin tanıması gerektiğini, sevgili bilinmeden ayrılık ve kavuşmaya niyet etmemesi gerektiğini (ayrılık ve kavuşmanın, sevgilinin "bilinmesi" durumunda yaşanabileceğini) söylemiştir:

Tanıya gör nefsüni tâ bilesin Rabb'ünü
Bilmeyüp maḥbûbını hier ü vişâl itmegil (78/8)

3.7. Aşk/Muhabbet/Sevda

Tasavvufta yaratılışın kaynağı aşktır. "Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve âlemleri yarattım." hadis-i kutsîsine göre, âlemlerin yaratılışı aşkla başlar. Hak, kendi zatından başka hiçbir şeyin bulunmadığı bir zamanda bilinmeyi istemiş ve sevgiyle tecelli etmiştir (Aydın, 2002: 258). Hakk'ın bilinmesi için gereken ise yine aşktır. Allah'tan gelmiş ve yine Allah'a dönecek olan kul, kesretten vahdete ancak aşk yoluyla erişebilecektir. Zira Hak, hakikat ve yaratılış sırrı bu aşkta gizlidir (Pala, 2007: 38).

Eserde aşk ve muhabbet kavramları aynı anlamda kullanılmışlardır. Aşkın cefa ve belâsının anlatıldığı beyitlerde aşk kelimesi daha sık tercih edilirken, aşkın sırrının geçtiği beyitlerde muhabbet kelimesi daha sık görülür. Aşk belâsı açık edilip yayılamayacak bir muhabbet sırrıdır:

Muhabbet sırrıdır ‘ışkuñ belâsı

Ki fâş eyleyüp anı yayamazam (91/11)

Gülşenî, muhabbetten dolayı aşk yoluna adım atmış olan ve gizli olan sırrın ne olduğunu bilmek isteyip bu yolda ilerleyeni, aşk yolunda yürümeye davet etmiştir:

Muhabbetden kâdem koyup giren ‘ışkuñ tarîkine

Ḥafî sırdan nedür istek o yolda izleyen gelsün (138/8)

Aşk, belâdır; onda rahat ve ünsiyet yoktur. Çünkü ayrılık, ikiliktir ve teklik için vuslat gerekmektedir (Erginli vd., 2006: 129). Vuslat ise, aşk yolunda can vermeyle gerçekleşecektir. Muhabbet yoluna giren kişi, canından ve cihandan geçmelidir; bu yol, aşka canını verenlerin yoludur:

Muhabbet yolına giren urur cān u cihān terkin

O yolda ‘ışka cānını koyubanu viren gelsün (137/2)

Eserde sevda kavramı, aşk ve muhabbet anlamında kullanılmasının yanında âşığın gönlündeki aşkın daimiliğini vurgular niteliktedir. Akla önem veren ve dünyevî anlamda bilgili olan kişinin, âşığın sevdasını bilmediğini söyleyen Gülşenî; Leylâ/sevgili/Allah yolunda edilen bir kavga gibi olan bu sevdanın, Mecnûn’a sorulması gerektiğini söylemiştir:

‘Âkil olan ‘âşikuñ bilmedi sevdāsını

Mecnûn’a şor Leylî’nün şūriş ü gavgāsını (167/1)

Gülşenî naz ile sitem edercesine, nasıl bir sevdada olduğunu bilemediğini, aşktan ötürü aklını başına alamadığını; başına belâdan gelen aşkın sevdası yüzünden, hayalden kurtulamadığını anlatmıştır:

Ne savdâdur başumda bilemezem

Ki andan ‘aklı başa diremezem (86/1)

Ne sevdâdur belâdan başuma ‘ ışk
Ki ‘ aqluma hayalden gelemezem (90/7)

3.8. Ateş/Od/Nâr ve Yanmak

Tasavvufta ateş/od/nâr ile kastedilen; aşk ateşidir, aşktır. Salık, sahip olduğu aşk ateşiyle seyr ü sülukunda ilerler ve ancak bu ateş arttıkça yolundaki merhaleleri aşıp vahdete erişebilir. Mutasavvıf şairler şiirlerinde aşk ateşinden sitem etseler dahi bu sitem sadece bir naz mahiyetindedir; zira gerçek âşık, aşk ateşine ve onu artıran belâlara talip olmandır.

Gülşenî, aşk ateşiyle tamamen yanıp kül olmuş olduğundan artık aşkın yakacağı bir vücudunun olmadığını söylemiş ve böyle olmasına rağmen aşk ateşinin hâlâ kendisinin peşini bırakmayışından naz yoluyla sitem etmiştir:

Bî-vücûdam ‘ ışk odı bilsem benüm nem yandurur
Yanuban külli kül oldum pes dahı nem yandurur (29/1)

Aşk ateşi, “ham (pişmemiş/acemi)” olan kulu, yakarak/pişirerek “puhte (olgun/kâmil insan)” hâline getirir. Gülşenî, belâ ateşinin/aşk ateşinin her ham olan kişiyi puhte kılacağını söylemiş ve belâ ateşinde yanmaya, yani aşk belâsına talipliğini ifade etmiştir:

Belâ nârı kıılır her hâmi puhte
Nidem ol oda yanup göyemezem (91/10)

3.9. Basar/Basiret

Basar/basiret; öngörü, gaflete düşmeden ileriye ve gerçekleri isabetli olarak görme yeteneğidir. Tasavvufta basiret, “kutsiyet nuruyla aydınlanmış kalbin bir gücü”dür; basiret sayesinde nesnelere hakikati görülür (Uludağ, 2012: 66). Dolayısıyla basiret/basar sahibi olan, yani basîr olan kişi kalp gözüyle görebilen kişidir.

Yokluk gözünün/yok olacak olan fâni gözün/insan gözünün, hakikati görebilecek nitelikte olmadığını söyleyen Gülşenî, bunun ancak basiretle/kalp gözüyle görülebileceğini ve bu şekilde insanın (hakikat karşısında) körlükten kurtulabileceğini ifade etmiştir:

‘Ayn-ı ‘adem göremez ol vechi aç gözünü
Görüp başiretile kırtula gör ‘amâdan (100/2)

Gülşenî aşk, âşık ve maşuğun “bir” olmasındaki vahdeti görenin basiret sahibi; bunu göremeyen körün ise tıpkı kâfiri iman sahibi sanan kişi gibi olduğunu söylemiştir:

Ma‘ şûk u ‘âşık ‘ışkı bir gören durur bînâ başır
Bir görmeyen ekmeḥ ḍarır kâfir şanur imândadur (28/5)

Aşk bilmek için basiret sahibi olmanın gerekliliğini vurgulamak isteyen Gülşenî, aşkı kişileştirmiş; aşka ansızın habersizce sataştığını ve aşkın da kendisine “Ey basarsız, beni tanıyor musun?” diyerek onu azarladığını anlatmıştır:

Şataşdum ‘ışka nâ-gehden ḥabersiz
Beni tanur mısın dir iy başarsız (52/1)

Basiretin, “kudret gözü” şeklinde de geçtiği görülmektedir. “Kuvvet, takat, güç; Allah’ın ezeli gücü; varlık, zenginlik; Allah yapısı; ehliyet, kabiliyet” anlamlarına gelen “kudret” kelimesinin, burada görme yetisinin sıradandan öte bir nitelikte olan basiret merhalesi için kullanılmış olduğu düşünülebilir. Gülşenî, cihana, kudret gözünü/basiret gözünü açarak parça-bütün (kesret-vahdet) idrakiyle bakanın, her şeyin hikmet olduğunu göreceğini söylemiştir:

Açup kudret gözün cüz küll cihânda
Deñen nedür olan ḥikmetden özge (146/3)

3.10. Belâ

“Azap, musibet, felaket, imtihan, deneme” anlamlarına gelen belâ, tasavvufta, “Hakk’ın kulunu denemesi, kendisinde mevcut olan iyi hâllere gerçekte sahip olup olmadığını ona fiilen göstermesi; bu amaçla onu sıkıntıya sokması ve azap çektirmesi”dir (Uludağ, 2012: 71). Eserde, belâ kavramının en çok aşk kavramı ile birlikte kullanılmış olduğu görülmektedir. Zira tasavvufta aşk, belâdır ve kulun bu yolda terbiye edilmesinde çok önemli bir yeri vardır. Belâdan kaçılıyorsa, bunun sebebi marifete ve Allah’a yakın olmaya ihtiyaç duymamaktır (Erginli vd., 2006: 149). Dolayısıyla bu yolun yolcuları belâyâ talip olup ondan şikâyet etmezler. Sufiler için bu bir imtihandır ve belâ ne kadar güçlü olursa, kulun Allah’a yakınlığı o kadar artar. Çünkü belâ; velilerin elbisesi, asfiyânın (samimi saf dostların, azizlerin) beşiği ve nebilerin gıdasıdır (Erginli vd., 2006: 148-149).

Gülşenî, aşkı belâyâ benzetmiş ve aşkın ne olduğunu sorana onun belâ olduğu cevabının verilmesi gerektiğini; aşka müptela olanların onu belâ olarak adlandırdığını söylemiştir:

Belâ diñ ‘ışkı şorana belâdur

Belâ dir her kim aña mübtelâdur (27/1)

Aşk yolunda ölmek aşk derdine deva olduğu için, Hallâc-ı Mansûr da bu yolda ölmeyi dilemiştir:

Belâ dârin diler Manşûr-ı ‘ışkuñ

Çü derdine anuñ dârı devâdur (27/3)

Aşk talipleri için aşkın belâsı lütuf, vefası ise cefadır:

Belâdur luţfi ‘ışkuñ tãlibine

Vefâsı çün aña ‘ayn-ı cefâdur (27/5)

İbrahim Gülşenî bazı beyitlerinde, sanki belâdan şikâyet ediyormuşçasına bir tavır takınır. Bu tavır, eski edebiyatta sevgilinin vefasızlığından yakınılan beşerî aşk şiirlerinde de görüldüğü üzere, aslında hoş bir sitemden ibarettir. Zira beşerî aşkın konu edildiği şiirlerde dahi âşık,

aşkın artmasını istediğinden, görünürde sevgilinin vefasını talep etse de aslında cefasına taliptir. Bu durum ilahî aşk için de geçerli olmaktadır. Tasavvufta kulun/âşığın/müridin belâ ile Allah'a yakınlaşması söz konusudur.

Gülşenî, aşk yüzünden ne yapacağını bilemediğini ve aşkın belâsından kaçıp kurtulamadığını; belânın, vücudunu yokluğa benzettiğini ve belâdan (bir an bile) kendine gelemediğini söylemiştir:

Nîdem ‘ ışkuñ elinden bilemezem

Belâsından kaçup kurtulamazam (90/1)

Vücūdumı ‘ adem-nisbet idüpdür

Belâ k’ansuz özümle olamazam (90/3)

Mübalağalı bir ifadeyle sülukundaki belâların çokluğunu anlatmak isteyen Gülşenî, ruhunun âdeta (her daim var olan) belâ ile diri kaldığından ötürü, belâ yüzünden ölemeyişinden yakınmıştır:

Belâdan diridür güyâ revānum

Ki ansuz dirlik ile ölemezem (90/4)

Belâ, salikin seyr ü sülukunda önemlidir. Eserde, “perveriş” kelimesinin “beslenme” anlamının yanında “terbiye etme, yetiştirme” anlamı kastedilerek belânın nefsi eğittiği ifade edilmek istenmiştir. Gülşenî, ruhu belâdan beslendiği için belâsız olamayacağını söylemiştir:

Belâdan perveriş bulur revānum

Anuñ-çün perverişsiz şalamazam (90/8)

Belâ ve nefis terbiyesi konusunda eserde geçen başka bir ifade ise “ham olanın puhte olması”, olgunlaşmamış olanın pişmesi/olgunlaşmasıdır. Gülşenî, belânın ham olanı puhte kılan bir ateş olduğunu, yani hamlığın belâ çekmemişlikten kaynaklandığını; belâ ile pişmenin ham olanlara verilmiş bir hediye gibi olduğunu söylemiştir:

Belâdur puhte kılan hām olanı

Ol oddan puhteliñ hāma ‘ aḫādur (27/6)

Eserde belâ, kalbi temizleyen bir unsur olarak anlatılmıştır. Belâ kalbin cilasıdır ve kalbi güneşten dahi parlak kılan bir ışıktır:

Belâdur Gülşenî albũn cilâsı

Güneşden rûşen iden ol ziyâdur (27/7)

Belâ kalbi güçlendirir, imanı ve sabrı gerçekleştirir, nefis ve hevayı zayıflatır. Her ne zaman bir acı ulaşır da mümin sabır, rıza ve teslimiyet gösterirse Allah ondan razı olur ve onun şükrünü kabul eder; hemen Allah'tan ona lütuf ve yardım gelir (Erginli vd., 2006: 149).

Gülşenî, belânın sabırla olan ilişkisinden bahsetmiş ve sabır konusunda Hz. Eyüp'ü örnek göstermiştir. Aşk yolunda Hz. Eyüp'e benzeyerek aşkın belâsı çekilmelidir ve aşkla gelen belâlardan ötürü dert çoğalır, derdin azalması istenmemelidir:

Dönüp Eyyüb'a çek 'ışkuñ belâsıñ

Çoğalsa mihnetũn dime kem olsun (135/4)

Dünyadan ve canından geçerek acıya tatlı deyip aşk belâsına zevkle rıza gösterenler bu yolun yolcusu olmaya davetlilerdir:

Belâ-yı 'ışkı zevk iden cânından datlu şevk iden

Cihân u cânı terk iden acı datlu diyen gelsün (139/5)

Belâdan ancak aşk şehidi olarak kurtulmak mümkündür. Fakat aşk şehidi olmak için de belâ gerekmektedir. Aşk şehidi olanlar, bu aşk savaşında belâyâ tutulmuşken aşka devasız biçimde gelinmesi gerektiğini söylemektedirler:

Şehîd-i 'ışk olanlar dir muhabbetden ğazâ içre

Giriftâr-ı belâ iken devâsuz gel belâ 'ışka (148/10)

Ruhların toplanmış olduğu "bezm-i elest"te Allah kullarına "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" diye sorduğunda her kul aşk ile "Belî/Belâ (Evet)" diyerek bunu tasdik ettiği için, Gülşenî, kulların bu ikrardan dönüp de inkâra yapışmamalarını ve belâdan kaçmamalarını öğütlemiştir:

‘ Işkile didüñ çünki belî dönme belâdan
İkrâruñı terk eyleyüp inkâra yapışma (152/8)

Belâ her kula nasip olmayacak bir nimettir. Aşkın belâsı, açığa çıkarılıp yayılamayacak bir aşk sırrıdır:

Muhabbet sırrıdır ‘ ışkuñ belâsı
Ki fâş eyleyüp anı yayamazam (91/11)

3.11. Can Vermek/Baş Vermek/Şehid-i Işk Olmak

Tasavvufta can; ruh, nefis anlamlarına sahiptir (Uludağ, 2012: 83). “Ruh” anlamıyla kullanıldığında ilahî kaynaklı olduğuna gönderme yapılan can kavramı, “nefis” anlamıyla kullanıldığında insanın beşerî yönüne işaret eder.

Gülşenî, can vermek kavramıyla, canın daha çok “nefis” anlamını vurgulayıp, dünyevî bağlardan kurtulmayı kastetmiştir. Keza insanın nefisinden tam anlamıyla kurtulması için, ölmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Allah’a yaklaşmayı istemek, ondan uzaklaştıran her şeyi bırakıp aşk yolunda can vermek istemektir. Gülşenî’ye göre, canından ve dünyadan geçmeyenin aşk ile ilgisi yoktur; çünkü kendine/nefisine dost olan kişi, aşk ehline düşman/yabancı olur:

Cân u cihândan geçmeyen ‘ ışkıla bil bî-gânedür
Zîrâ özine yâr olan ‘ ışk ehline ağıyarımış (59/6)

Hak yolda, Hak için, Hak sevgisiyle can veren âşığa şehit denir (Uludağ, 2012, s.330). Öyle ki Hak âşığının davası da cihattır. O, Hak yolunda/seyr ü sülukunda belâlar/nefis ile savaşarak ilerlemektedir. Gülşenî, belâ ile uğraşmaktan bir türlü canını verip kanlı kefen giyerek aşk şehidi olmadığını söylemiştir:

Virüp cân olmadın ‘ ışkuñ şehidi
Belâdan kanlu kefen geyemezem (91/6)

Aşk şehidi olanlar, bu aşk savaşında belâya tutulmuşken aşka devasız biçimde gelinmesi gerektiğini söylemektedirler:

Şehîd-i ‘ışk olanlar dir muhabbetden ğazâ içre

Giriftâr-ı belâ iken devâsuz gel belâ ‘ışka (148/10)

3.12. Cehl

Kelime anlamıyla “bilgisizlik” demek olan cehalet, tasavvufta ariflere göre kalbin ölümüdür ve bu kalp zahirî ilimler içinde yıllarını geçirmiş bile olsa, hakikatleri idrak etmekten uzaktır (Seccâdî, 2007: 82). Marifet hakkında bilgi sahibi olmayanlar, cehalet içinde olduklarından dolayı gönülleri ölmüş kimselerdir. Kâfirlerin kalpleri Allah hakkında cehalet içinde olduklarından ötürü ölüdür, gaflet ehli olanların gönülleri de Allah’ın emirlerinden habersiz olup, bu konuda cehalet içinde oldukları için hastadır (Erginli vd., 2006: 431).

Eserde, ceahl kavramıyla birlikte cahil kimselerden bahsedilmiş; bu kimselerin cehalet sebebiyle âşıkların hâllerinden uzak ve habersiz kimseler oldukları için âşıklara şaşırıldıkları söylenmiştir:

‘Âşık için hâl olan halka muhâl olmasa

Ṭa‘n idüben ceahl ile kılmazıdı mâ-cerâ (4/7)

Gülşenî, çok bilgin olandan daha bilgin dahi olsa kendini bilmeyene cahil denmesi gerektiğini söylemiştir:

Özin bilmese câhil diñ kimise

Eger ‘allâmeden ol a‘lem olsun (135/8)

Eserde, cehalet ile ilgili öğütlerin verildiği görülmektedir. Gülşenî, ilimle Allah’ın tanınması, Allah dışındaki her şeyin terk edilmesi ve cehaletin hâl edinilmemesi gerektiğini ifade etmiştir:

‘İlmile tanı Hakk’ı saña direm iy fağı

Terk idüben mâ-bâķī ceahlüni hâl itmegil (78/7)

Cehalet içinde ibadet edilip de ibadeti ziyan etmemek gerekir. Çünkü “hayret (kalbe gelen tecelli ile salikin düşünemez, muhakeme edemez hâle gelmesi)” dışında cehalet ile edilen ameller ziyandır:

Құлup cehlile ғā‘ at zāyi‘ itme

Çü zāyi‘dür ‘amel hayretden özge (146/5)

Aşk ilminde âlim olana erişmek isteniyorsa, cehaletle elde edilen ilmin terk edilmesi gerekmektedir:

Unut cehlile ‘ilmün terkin urğıl

İrişmek dileseñ dānā-yı ‘ışka (150/7)

3.13. Cem ü Fark

Tasavvufta cem ü fark meselesinde cem, “Hakk’ı halksız temaşa etme, halkı değil yalnızca Hakk’ı seyretme, bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde mevcut olduklarını görme, her şeyi Allah’tan görme” (Uludağ, 2012: 86); fark ise “halka Haksız işaret etmek; kulluğu müşahede etmek”tir (Uludağ, 2012: 132). “Fark, kula nispet edilen ibadet ve benzeri haller, cem ise Hakk’a nispet edilen lütuf ve benzeri unsurlardır; ‘Yâ Rab sana ibadet ederiz.’ farka, “Senden yardım isteriz.” ceme işaret eder; fark şeriat, cem hakikattir; farkı olmayanın kulluğu, cemi olmayanın marifeti olmayacağından ikisi de lüzumludur” (Uludağ, 2012: 132).

Gülşenî, cem ile farkın suretle anlamını bilen, Mesnevî’nin cem ve farkını da bileceğini söyleyerek bu bilginin kadim ve değişmez bir bilgi olduğunu vurgulamıştır:

Bilen şüretle ma‘nî cem‘ ü farkın

Bilür tā cem‘ ü fark-ı Meşnevî’dür (41/7)

Ehad sıfatı sadece Allah için kullanılabilirken, vahit sıfatı Allah dışındaki varlıklar için de kullanılabilir. Vahdet anlayışında ise bu iki kavram birleşir ve Yaratan ile yaratılanların “birlik”ine işaret eder. Bu bağlamda, Allah’ın yere göğe sığmayıp mümin kulunun gönlüne sığıldığını anlatan hadis-i kudsî ile vahdet mekânı olan gönül akla gelir. Gülşenî, ehad ve vahit

sıfatlarının fark ile ceminin gönülde olduğunu, gönlün bu iki sıfata da sahip olduğunu söylemiştir:

Ahaddan vâhidüñ farkıla cem' i

Direm dildür iki veche muqâbil (75/2)

3.14. Dem

Dem Farsça bir isim olarak “nefes, soluk”; “vakit, ân, içinde yaşanan zaman” demektir. Kelime tasavvufî açıdan, “Hakk’ın feyzinden ibaret olan Rahmanî nefes”; “tecellinin zuhur ânı” anlamlarını taşımaktadır (Uludağ, 2012: 102). Dolayısıyla dem, gerek “nefes, soluk” anlamıyla gerek “bir zaman dilimi”ne işaret eder nitelikte kullanılmış olsun, hem sıradan kelime anlamıyla hem de tasavvufî yönüyle göz önünde bulundurulmalıdır. Biz burada, konu dışında çıkmamak adına, kavramın kullanılmış olduğu tasavvufî anlam içermeyen örnekleri almayacağız.

Eserde dem kavramı “nefes, soluk” anlamıyla kullanıldığında, (“dem alıp verememek” gibi ifadelerde kastedilen “nefes, soluk” anlamının dışında) genellikle “nefha” şeklinde düşünülen tasavvufî yönüyle anlamlandırılmış ve dem kavramıyla “rahmanî nefes” kastedilmiştir. “Nefha”yla işaret edilen; Allah’ın, yarattığı ilk insan olan Âdem’e kendi ruhundan üflemesidir (Uludağ, 2012: 273). Kuran’da bu hadise Sâd suresi 72. ayette “Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın.”, Secde suresi 9. ayette “Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfördü.”, Hicr suresi 29. ayette “Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefheylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.” şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerin dışında Kuran’da Hz. İsa’nın doğumuyla ilgili olarak Hz. Meryem’e nefh edilmesinin (Enbiya/91, Tahrîm/12) ve Allah’ın varlığını ispat amaçlı olarak bir kuşa Allah’ın izniyle nefh edilerek kuşun canlandırılmasınınin (Âl-i İmrân/49) anlatıldığı ayetlerde de “nefh etme” tabiri, “can verme/can bahşetme” anlamıyla görülmektedir.

Gülşenî, Âdem'in ne olduğunu ve Âdem'le ilgili Kuran'da geçen ona Allah'ın ruhundan üflendiğinin anlatıldığı ayetlerdeki “dem”in ne olduğunu Allah'tan başkasının bilemeyeceğini söylemiştir:

Hak'dan özge kim bilür Âdem nedür

Aña nefh-ı “rūhanā”dan dem nedür (31/1)

Dem, “nefha”nın geçtiği bazı beyitlerde “nefes” olarak anlamlandırılırken, bazılarında Rahmanî nefesin nefh edilmiş olduğu “ân”ı karşılamıştır. Gülşenî, Kuran'daki Hicr suresi 29. ayette de buyurulduğu üzere (“Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefhelediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.”), Âdem'in şekillendirilip ona Allah'ın ruhundan üflenmiş olduğu “vakit”e işaret etmiştir. İnsanın ruhu, “Ona ruhumuzdan üfledik.” demindedir ve o nefhayla, (Allah'ın yaratması dışında) sebebe gerek olmadan, hayat için aşkın rüzgârı esmektedir:

“Nefahtü fî-hi min rūhî” deminden rūhı insānuñ

O nefhıla hayāt için eser bî-çün yili ‘ışkuñ (71/7)

Dem, “bir nefeslik ân” ve “nefha”dan yola çıkılarak “yaratma ânı” olarak düşünüldüğünde, hâldeki hakikati içeren yegâne gerçek zaman dilimi olup geçmişi ve geleceği ifade eden sıradan zamanlardan başka olur. Gülşenî, dem ânını yaşamayı, deryaya gark olmaya benzetmektedir. Ona göre, dem deryasına gark olmayan, yani bu hâle erişemeyip onu yaşayamayan, nemden/ıslaklıktan ibaret olan bir damla gibidir ve bir damladan da deniz olmaz:

Kim ki dem deryāsına ğark olmadı

Kaṭre bilüñ anı nemden yem degül (81/10)

Yaratıcı'ya kavuşarak vahdete erişme ümidinin olduğu dem hâli; kulun/müridin/talibin zevk, neşe ve coşku içerisinde olacağı bir hâldir. Dolayısıyla şair, demi bilmeyen kişinin demdeki coşkuyla şen olmayı da tatmadığını söylemektedir:

Demdedür zevk u nişât u şevk u hâl

Bilmeyen dem zevkile hurrem degül (81/15)

3.15. Derya/Bahr/Umman

Tasavvufta bütün eşya ve varlıklar sonsuz bir ummanın dalgalarıdır ve derya/bahr/umman kavramları Hakk'ın sonsuz olan sıfat ve makamına işaret ederler (Uludağ, 2012: 64). Yaratılmışlar birer damla iken; Yaratan, damlaları içeren bir deniz gibidir. İnsanın dünyaya geliş amacı bu denizi keşfederek içine dalmak/ona gark olmak ve damlalıktan kurtulmaktır. Bu sebeple insan içindeki cevheri keşfederek kaynağını aramalı, ait olduğu denize ulaşmalıdır; aksi takdirde hep damla olarak kalmaya mahkûm olacaktır.

Gülşenî, demi (yaratılıştaki “nefha”yı yahut sufiyane “hâl”i) deryaya benzeterek, bu deryaya katılmayanın, nemden bir damla olarak kalacağını ve derya olamayacağını söylemiştir:

Kim ki dem deryâsına ğark olmadı

Çatre bilûn anı nemden yem degül (81/10)

Deniz, gerek varlığı gerekse Mutlak Varlık'ı sembolize etmesinin yanında, enginliği de çağrıştıran bir unsurdur. Bu enginlik tüm varlığa ve Yaratıcı'ya işaret ederken “hakikat”i, “yaratılış sırrı”nı, “ilm”i, “feyz”i de kapsayıcı bir nitelik gösterir. Eserde her fırsatta mürşidine işaret etmiş olan Gülşenî kendindeki sel gibi deryayı gördüğünde, Rûşenî'nin feyzini bahar bulutuna benzettiğini ifade eder:

Rûşenî'nün feyzi dir ebr-i bahârî-şıfat

Gördüğü dem Gülşenî sîlile deryâsını (167/12)

Deniz kavramı, tasavvufta “insan-ı kâmil”e de işaret eder (Uludağ, 2012: 104). Aslında bu mana, onun “varlık” manasıyla paraleldir. Zira vahdet anlayışına göre vahdete eren âşık/insan-ı kâmil, artık varlığa, dolayısıyla “Mutlak Varlık”a karışır. Parça bütüne karışınca, parça olmaktan çıkar ve bütüne dâhil olur. İnsana içinde taşıdığı hakikat cevherini zayi etmemesini öğütleyen Gülşenî, onu içinde saklı inci barındıran bir deryaya benzetmiş ve ona doğrudan derya kavramıyla seslenmiştir:

İy gevher-i haķīkat deryā-yı dürr-i meknūn

Sensiñ çü genc-i maħfī vechüñi ķılma zāyi‘ (61/9)

Deniz kavramının “bahr” olarak geçtiği bazı beyitler olmakla birlikte, bahr kelimesi genel olarak “bahr ü ber (deniz ve kara)” şeklinde, “kara ve deniz, her yer” anlamıyla kullanılmıştır. Gülşenî, ruhların, âlemlerin yaratılmasından önce de var olduğu ve yokluk ülkesindeyken varlık ülkesine geldiğini anlattığı gazelindeki bir beytinde, daha yerin göğün yaratılmamış ve altı yöne de isim verilmemiş olan yaratılış öncesini, “henüz kara ve denizde/hiçbir yerde suyun bulanıp durulmamış olduğu zaman” şeklinde ifade etmiştir:

Yir göge bünyād olmadın şeş cihete ad olmadın

Baħrıla berde sīl ü mā bulanuban ĩrılmadın (133/3)

Bahrın, tasavvufî bir kavram olarak geçtiği beyitlerde, varlığa ve “Mutlak Varlık”a işaret eder biçimde kullanıldığı görülür. Gülşenî sevilene, varlık denizinin yokluktan bu yana onun gibi (onun kadar değerli/saf) bir inci oluşturmadığını söylemiş; vahdet denizine girenin kesreti idrak edebileceğini ifade etmiştir:

Ķılmadı perver senüñ tek dürrüni baħr-ı vücūd

Kim ‘ademden ola şāfī ol şadef dūr-dānesi (163/6)

Vaħdetüñ baħrına giren bildi kim keşret tamām

Vechüñe nisbet şadefdür iy cihān dūr-dānesi (164/3)

Deniz kavramını “umman” şekliyle de beyitlerde görmek mümkündür. Ummanın deniz anlamının yanında “büyüklük, uçsuz bucaksızlık” çağrışımını içerir nitelikte kullanıldığı görülür. Gülşenî, aşk ile dalgalanıp taşan umman gibi bir gönle sahip olduğunu söylemiştir:

Muħabbetden dilüm gibi bulunmaz

Daşan dem mevcile ‘ummān-ı ‘ışķuñ (70/3)

Kendisinin sedefi olmayan bir inci olduğunu söyleyen Gülşenî, incinin keşfi için sedef gibi bir alamete gerek olmadığına işaret etmiş ve aşkı ummana, kendisini de hakikatleri taşıyan bir bahra benzetmiştir:

Ḥaḳāyık bahrıyam ʿummān-ı ʿıṣṣūñ
Şadefsüz bî-araż dūr-dāne oldum (93/10)

3.16. Devr ve Devran

Kelime anlamıyla, “dönüş” demek olan devr tasavvufta, “Mevlevîlikte dönerek yapılan ayin, sema; ‘bir’den gelen ‘çok’un tekrar ona dönüşü; bir şeyin aslına rücu etmesi”dir (Uludağ, 2012: 105). Esasen Mevlevîlerin dönerek yaptıkları semaya devr denmesinin sebebi de kelimenin, Allah’tan gelen yaratılmışların yine ona döndürüleceğine işaret etmesindedir ve dervişler/salıklar yaratılışlarının anlamına uygun olarak bu hâl içerisinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla kelime, yaratılanların kaynağını işaret eder niteliktedir ve âdem’in dünyadaki varlığının anlamını içerip, bu anlamdaki amacı sembolize etmektedir. Devirdeki amaç, damlanın/yaratılmışın denize/Yaratıcı’ya yani kaynağa dönmesidir ve bu dönüş “dem” içerisinde vahdete ermekle mümkündür.

Gülşenî, âdem kavramını beyitlerde gerek “ilk insan” gerek “insan” manasıyla çok sık vurgulamıştır. Zira tasavvufta, yaratılmış ilk insan olan Âdem’e Allah ruhundan nefh etmiştir ve bu nedenle de “âdem”, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi; kâinattaki bütün hakikatleri kendisinde topladığı için kevn-i câmi ve ruh-ı âlem denilen ve bütün ilahî isimlerin ve sıfatların mazharı olan insan”dır (Uludağ, 2012: 23). Dolayısıyla insanın bu yolda salık olup, yaratılış maksadına erişmesi ve vahdetle birlikte kaynağına ulaşması, yaratılışının gereğidir.

Tasavvufî anlayışa göre, Allah suretini bir ân bile âlemden çekse, devir/yaratma sona erer ve tüm yaratılmışlar yok olur; dolayısıyla her şey onun yansımından/devirden/yaratmadan ibaret olup yoktan var olmaktadır. Yokluğun varlığa demden devr ile döndükçe kendisinden suret verdiğini söyleyen ve yoktan var olmayı anlatan Gülşenî, aslında Allah’ın var olan tek varlık oluşunu, onun deniz iken insanın damla oluşunu hatırlatmaktadır:

ʿAdem şüret virür benden vücūda

Dem-â-dem devrile döndükçe demden (118/2)

Yer ve gökte canlı cansız var olan her şey bir devr içindedir, (devr ile)
'hâl'ler içerisinde olan salık de, mest olmuştur:

Yir ü gökde her ne var cünbîde vü câmid nebât

Devre göre seyr iderler sâlik-i etvâr mest (9/12)

Dokuz felek (âlemler) bir kadehten içip, gece-gündüz devre girerek
tekrar ve tekrar dönmektedirler:

Nüh felek bir câm içüben çezginür leyl ü nehâr

Gice gündüz devre girüp döneyor tekrâr mest (9/19)

“Devrân” Farsçada “dönmek” demek olan “devr”in çoğuludur ve
“devirler/dönmeler” anlamına gelmektedir. Daha sonra Arapçada tasavvufî bir
terim hâline gelen devrân; Kadiriye, Rifaiye, Halvetiye ve Mevleviye gibi
zıkr-i cehrîyi (sesli/aleni zikri) esas alan tarikatların yaptıkları zikir, sema,
tarikat ayinine verilen isim olmuştur (Uludağ, 2012: 105). İbrahim
Gülşenî'nin inabet ettiği Dede Ömer'in Rûşeniyye'si de, Halvetiyye'nin bir
kolu olup, Halvetiyye'nin adabı ve düsturları Gülşenî'nin kurduğu yeni kolda
devam ettirilerek uygulanmıştır. Üstelik Gülşenî, daha önce de bahsedildiği
üzere Mevlevilik'ten etkilenmiş bir mutasavvıftır. Dolayısıyla onun, devrânı
iki anlamıyla kullanmış olabileceği de düşünülebilir.

Gülşenî, dem denilen manevî ânın, sadece devrân içerisinde
yaşanabileceğini, başka “devirler/dönmeler” yahut “arayışlar, yaşayışlar,
hareketler” içerisinde bulunamayacağını söylemiştir. Zira devrân hâli, insanın
yaratılmışları temsilen gerçekleştirdiği hâllerdendir. Öyle ki dünya kendi
ekseni etrafında dönerken aynı zamanda güneşin de etrafında dönmekte,
dünya gibi diğer gezegenler de bir dönüşler silsilesi içerisinde yer almakta,
bunların tümü Yaratıcı'nın sürekli bir yaratma hâlinde olmasını
göstermektedir. Dolayısıyla insanın devrânı, yaratılış manasını ve
yaşamı/yaratmayı sembolize etmektedir. Gülşenî, âlemin devrânının demde
olduğunu ve onun dışındaki devrin âlem olmadığı söylemiştir:

Demdedür devrânı gūyâ 'âlemün

Andan özge devri bil 'âlem degül (81/17)

3.17. Dünya/Cihan/Âlem

Tasavvufta dünya; mal, menfaat, itibar, mevki, hırs, şan ve şöhret gibi insanı Allah'tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren şeyleri sembolize eder (Uludağ, 2012: 112). Dünya hayatı bir rüzgâr gibi çabuk geçer ve dünya (mutlu olmadan güldükleri için) delilerin gülüşü, (üzülmeden ağladıkları için) sarhoşların ağlamasıdır (Seccadî, 2007: 107). Gülşenî dünyanın insanı Hak'tan uzaklaştırışını mübalağa yoluyla ifade etmiştir. Ona göre dünya insana, yakını dahi Hak'tan uzak eder:

İy baña gelüp şoran dünye nedür ur kulağ

Dünye odur kim ide yahını Hâk'dan ırağ (12/1)

Belâlı dünyanın balı dahi şer denip yenmemelidir; zira balı için arısının dikenine değmez:

Şer diyüben yime balını belâlu dünyenüñ

Degmez anuñ balı çün-kim arusunuñ hârına (155/4)

Dünya kavramı eserde, “cihan” ve “âlem” şeklinde de görülmektedir. Cihan kavramı, bazen dünya ile aynı anlamda kullanılmıştır. Bu beyitlerde cihan, kendisinden geçilmesi gereken aldaticı bir yerdir. Aşk ile canından ve cihandan geçmemiş olan kişi, nefesine yâr olmuş ve aşk ehline ağyar olmuştur; cihanı terk eden ise, Gülşenî gibi “terk”le, Rûşenî'nin tacını başına giyen kişidir:

Cân u cihândan geçmeyen ‘ışkıla bil bî-gânedür

Zîrâ özine yâr olan ‘ışk ehline ağyârımış (59/6)

Cihânı terk iden geyer başına Rûşenî tâcın

O tâcî Gülşenî kimi bu terkile geyen gelsün (138/11)

Cihan kavramı, söz konusu dünya kavramından farklı anlamda kullanıldığında, genel olarak “iki cihan” şeklinde görülmekte; böyle beyitlerde, hem bu dünyanın hem de ahiretin kastedildiği anlaşılmaktadır. İki cihandan aşk ile geçmeyen arif olmadığını ve böyle bir kimsenin marifet

sırlarına vâkıf olmadığını söyleyen Gülşenî, aslında talibe ahiretten dahi geçmesi gerektiğini nasihat etmektedir:

Geçmeyen iki cihândan ‘ışkıla ‘ârif degül

Anuñ için yoğ vukûfı ma‘rifet esrârına (155/12)

Dünya kavramının “âlem” kelimesiyle geçtiği beyitler için de aynı durum söz konusudur. Bazı beyitlerde âlem, dünya ile aynı anlamdadır. Rûşenî ve onun yolunda yolcu olan Gülşenî gibi olmamak, dünyaya ait şeylere duyulan isteklerle ömür geçirmektir:

Geçdi ‘ömrüm istegilen halk-ı ‘âlemden nidem

Ugramadum Gülşenî-veş Rûşenî mânendine (159/10)

Âlem, yine cihan kavramında olduğu gibi hem bu dünyayı hem ahireti kasteder biçimde de karşımıza çıkmaktadır. İki âlemde de (hem dünyada hem ahirette) sultan olmak dilenirse, aşk ile yaratmış olan Allah’a kul olunması gerekmektedir:

İki ‘âlemde sultânlıh dilersen

Şul olğıl Gülşenî Mevlâ-yı ‘ışka (150/8)

Cihan ve âlem kelimelerinin birlikte geçtikleri beyitler de görülmektedir. Böyle beyitlerde genel olarak iki kelimenin aynı anlamda kullanıldıkları görülür. Gönül âlemi; muhabbetten bir cihandır/âlemdir, zamansız ve mekânsızdır:

Muhabbetden cihândur ‘âlem-i dil

Zamânsuz lâ-mekândur ‘âlem-i dil (76/1)

Gülşenî, gönlüne seslenerek, kendisini âlemde/cihanda rezil rüsva duruma düşürdüğünü söylemektedir:

Beni ‘âlemde bed-nâm eyleyen dil

Cihân rüsvâlığın nâm eyleyen dil (77/1)

3.18. Emanet

Tasavvufta “bâr-ı emanet (emanet yükü)” şeklinde de geçen emanet kavramı, “kâlu belâ”da/“elest bezmi”nde Allah’a verilen ahit; bu ahit getirdiği sorumluluk, Allah’ın önerdiği ve insanın kabullendiği yükümlülüktür (Uludağ, 2012: 66). Allah, ruhlar âleminde kullarına “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” diye sorduğunda, onlar “Belî (Evet)” diyerek Allah’a ikrar vermiş olup dünya hayatına başladıklarında bu sözü tutmak durumundadırlar.

Ariflerin ıstılahatında emanet, Hakk’a itaat demektir. Kuran-ı Kerim’den alınmış olan bu ıstılah Ahzab suresi 72. ayette geçmektedir. Ayette emanetin göklere, yere, dağlara sunulduğu; bunların bu emaneti yüklenmekten kaçındığı ve korkuya kapıldıkları; ama zalim ve cahil olan insanın bu emaneti yüklendiği buyurulmaktadır (Seccâdî, 2007: 127).

Eserde, emanetin bir “yük/sorumluluk” oluşu, “hâmil (yükli; sahip; taşıyan)” ve “mahmul (yüklenmiş)” kelimeleriyle vurgulanmıştır. Gülşenî, emanet sahibi olduğunu, emaneti yüklendiğini ve aşkın sadıklarına yakınlıkla ikram olunmuş bir kul olduğunu söylemektedir:

Emānet hāmili maḥmūlıyam hem

Mükerrem ḳurbıla ebrâr-ı ‘ışḳuñ (68/4)

Emanet kavramının beyitlerde genel olarak “sır” ve “genc (hazine)” kavramıyla birlikte geçtiği görülmektedir. Emanet ve sır kavramlarının birlikte bulunduğu beyitlerde, emanetin sır oluşu anlatılmış ve bu şekilde yaratılıştaki aşk ile insanın özüne gönderme yapılmıştır. Bu sır, aşk ehlinin gönlünde saklanmaktadır. Emanet sırrını taşımada güvenilir kimse olan, bu aşk sırrını ehli olana verir:

Emîn olan emānet sırrı için

Virür ehle emānet ‘ışḳ elinden (119/13)

Emanet kavramı “genc” ile birlikte geçtiğinde, kısaca “küntü kenz” olarak bilinen “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve âlemleri yarattım.” anlamına gelen hadis-i kudsîye gönderme yapılmış ve ruhların Yaratıcı’sı/kaynağı olan Allah’a işaret edilmiştir. İnsanın gönlü bir hazine

olan hakikatin mekânı olarak tasvir edilmiş, hazinelerin viranelerde saklanması âdeti hatırlatılıp benzetme yapılarak, kulun/âşığın/salikin virane gönlünde, Allah'ın/yaratılış sırrının/hazinenin olduğu ifade edilmiştir. Gülşenî, emanetin “kenz-i hafî”den bir hazine olduğunu, kendisinin de bu hazineye virane olduğunu söyleyerek, hazinelerin saklandığı en iyi yerin viraneler olmasına işaretle, gönlünü viraneye benzetmiş ve sır sahibi olduğunu ifade etmiştir:

Emânet gencimiş kenz-i hafîden

Aña virâne oldum ‘ ışk elinden (123/7)

3.19. Ezel-Ebed ve Evvel-Ahir

Ezel, başlangıcı olmayan; ebed ise sonu olmayan demektir. İkisinin arasındaki fark; ezelin öncesi ve başlangıcının, ebedin ise sonu ve sonrasının olmamasıdır (Erginli vd., 2006: 218-219). Ezeliyyet ve ebediyyet, tasavvufta Allah'ın vasıflarındandır; ancak bunun yanında tasavvufta ezel kavramıyla, ruhların yaratıldığı zamanın kastedildiği görülmektedir.

Gülşenî, ezel kavramını ruhların yaratılmış olduğu zaman dilimini karşılar biçimde “rûz-ı ezel”, “ezel günü” gibi ifadelerle dile getirmiştir. Bu ifadelerde yaratılışın sebebi olan aşka işaret edilmiştir. Aşk, Rûşenî ile Gülşenî'nin ezelden verilmiş sözüdür:

Bilindi Gülşenî'nün Rûşenî'yle

Ezelden ‘ ahdıla peymânıdur ‘ ışk (62/11)

“Evvel (ilk)” ile “ahir (son)”, Allah'ın sıfatlarındandır. Zira Allah, varlığının başlangıcı ve sonu olmayandır. Allah'ın yaratması da ezelde başlamış ve ahirde devam edecektir. Gülşenî, yokluk bile yok iken varlığa vücut verip evvelde de ahirde de (her daim) zahir edenin Allah olduğunu söylemiştir:

Yoğiken milk-i ‘ adem şey kudretün virüp vücūd

Zâhir iden evvel âhir sensin iy Rabbü'l-verâ (1/5)

Tasavvufta yaratılışın sebebi olan aşk Allah ile birlikte başlangıçta var olan ve sonu olmayandır. Gülşenî, evvel ve ahir gibi aşkın da başlangıcı ve sonunun olmadığını söylemiştir:

‘Işka zamān u mekân var diyene yoĥ direm

Evvel ü āhir-şifat mebdeyile müntehâ (4/5)

3.20. Fakr

Tasavvufta fakr, salikin hiçbir şeye sahip olmadığını ve her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğunun şuurunda olması; kendisini daima Allah’a muhtaç bilmesi ve Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını kavramasıdır; “fena”dır/fenafillahtır (Uludağ, 2012: 131). İlk sufiler “yoksulluk” anlamına gelen fakr ile “Allah’a muhtaç olma” anlamına gelen fakrı birleştirerek, bunu kendi meslekleri ve gayeleri hâline getirmişlerdir. Onlar için fakr (derişlik), Allah’a giden yol; fakir (deriş), bu yolun yolcusudur (Uludağ, 1995: 133).

Gülşenî Allah’a seslenerek, kudret sahibi olan Allah’ın kimseye muhtaç olmadığını, yaratılmışların muhtaçlığının onun zenginliğinin yanında aşikâr olduğunu ve bu sebeple zengin fakir her kulun, gani olan Allah’tan lütuf umduğunu söylemiştir:

Sen ğaniye faqrı ħalkuñ zâhir iy kâdir vücûd

Fazl u cûd ihsânũ ol yüzden umar bay u gedâ (1/16)

Fakirlik, tasavvufta bir makamdır. Hakikat yolunun yolcusu, bu makama ulaşabilmek için öncelikle zühd makamını aşmış olmalıdır. Fakirlik makamında sebeplere bağlanmama esastır. Sebeplere bağlanmamak için ise, önce dünyaya olan rağbetten vazgeçilmelidir. Dünyaya rağbeti olup bir şeye sahip olmayan insanlara fakir denilmesi mecazîdir; zira fakirliğin bir ismi, bir şekli ve bir hakikati vardır. İsmi, sahip olmama; şekli, zühdün yanında sahip olmama; hakikati ise, sahip olmanın mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla fakir üç kısımdır: İlki, fakirliği kendi isteğiyle olmayan ve geçim için insanlardan isteyen (haris fakir); ikincisi, bir şey talep etmeyen ama kendisine verildiğinde kabul eden (kani fakir); üçüncüsü ise, elde etmeye gücü yettiği bir şeyden

Allah rızası için vazgeçen ve kendisine verseler dahi istemeyendir ki bu kimse zühd sahibidir (Seccâdî, 2007: 145-146).

Gülşenî'ye göre zühd sahibi olan kimse, diriyken ölen, yani nefsini öldürebilen kişidir. Diriyken ölmeyen kişi fakr elbisesini giymez, fakr içinde olma lütfuna ermemiştir; bu yolun yolcusu olabilecek olan kişi diriyken ölüp kefen yerine fakr elbisesi giyendir:

Diriyle ölmeyen geymez kefen faḫruñ libāsını

Kefen yirine ol ḫonı ölüp diri geyen gelsün (138/2)

3.21. Fena ve Beka

Fena, “yok olma, yokluk, geçip gitme” demektir. Gülşenî fena kavramını, “fena darı” ifadesiyle “fani olan dünya”ya işaret ederek kullanmış ve beşeriyetin/dünyanın hiçliğini söz konusu etmiştir. Zira dünya, kendisinden geçilerek varlığa/vahdete karışılması gereken bir “fena dârı (yokluk evi/yeri)”dır.

Gülşenî; baki/kalıcı olmak için fena evinin/geçici olan dünyanın terk edilmesi ve bu kötü dünyaya/fani eve, aldanılıp da asla gönül verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir:

Terk eyle fenâ dârını ger bâḫî dilersen

Gönül virüben alma fenâ dâra yapışma (152/3)

Fenanın zıttı olan beka kavramının geçtiği beyitlerde ise tasavvuftaki kesret-vahdet anlayışına işaret edilerek “devam, sebat, bakilik” vurgulanmıştır. Gülşenî, Allah’a “Sen parça ve bütün olmaktan münezzehsin; fakat parça ve bütün olarak varlığın bekası da sensiz mümkün değil.” diyerek yakarmıştır:

Cüz ü kül yoḫ saña göre iy münezzeh zāt-ı buḫt

Lîki sensiz cüz ü külle yoḫ vücūdıla beḳâ (1/17)

Faniliği sıfat edinenin (bunun idrakine varanın), Baki olan Allah ile (Mutlak Varlık'a karşı) kendini bulacağını söyleyen Gülşenî, insanın özünde bulunan ilahî vasıflara işaret ederek, bunlardan “beka”yı görüp de ölmeyi dileyeni, kendisinin de yürüyor olduğu aynı yolda yürümeye davet etmiştir:

Қıлан фānī ғıfātını bulur Bākī'yle zātını
Beķādan öz ғıfātını görüp ölem diyen gelsün (139/9)

3.22. Gavga ve Gaza

Kelime anlamıyla bakıldığında gaza, “din uğruna yapılan savaş”; gavga ise “kavga, dövüşme, vuruşma; harp, savaş” anlamına gelmektedir. Ancak eserde bu iki kelimenin tasavvuftaki cihad-ı ekber kavramı ile aynı manada kullanılmış olduğu görülür. Cihad-ı ekber, şehvet ve lezzetlere devam ederek bunlarda ısrarlı olan ve Allah'a isyan niteliği taşıyan tutum ve davranışlara kapılan nefisle, mücadele etmektir (Erginli vd., 2006: 178). Gülşenî, bu cihadın/kavganın/gazanın sebebi olan aşka işaret ederek kendi kavgasından dem vurmıştır. Gaza-yı ekber ifadesini kullanan şair, cihad-ı ekberi kastederek, nefsiyle bu kavgayı girişmemiş olanların, aşkı ve ona giden vasıtayı, yolu bilemeyeceğini ifade etmiştir:

Muħabbetden vücūdıla ğazā-yı ekber itmeyen
Bilemez o ğazā için nedendür düldüli ' ışkuñ (71/9)

Gülşenî, aşka duyduğu sevda uğruna başını verdikten sonra, aşk kavgasının velvelesine eriştiğini söylemiştir:

Virelden başumı sevdā-yı ' ışka
Ulaşdum ğulğul-ı ğavğā-yı ' ışka (151/1)

Gülşenî, cihad-ı ekber olan bu nefis cihadında/gazasında/kavgasında, aşk uğruna öleni “aşk şehidi” olarak tanımlamıştır. Aşk şehidi olanlar, aşk gazasında belâya tutulmanın, belâ olan aşka devasız gelmesini söylemektedirler:

Şehīd-i ʿışk olanlar dir muḥabbetden ğazā içre

Giriftār-ı belā iken devāsuz gel belā ʿışka (148/10)

Aşk yolu üzere olan tüm âşıkların savaşı verdiği bu kavgayı en iyi bilenler şüphesiz en meşhur âşıklardır. Bunlardan akla ilk gelen ise Leylâ'ya duyduğu aşk ile aklını yitirip çöllere düşen Mecnûn'dur. Dolayısıyla ilahî aşka düşmek, aşk ile aklı yitirip “mecnun/Mecnûn olmak”tan geçmektedir. Akla önem veren ve dünyevî anlamda bilgili olan kişinin, âşığın sevdasını bilmediğini söyleyen Gülşenî; Leylâ/sevgili/Allah yolunda edilen bir kavga gibi olan bu sevdanın, Mecnûn'a sorulması gerektiğini söylemiştir:

ʿÂkil olan ʿâşıkun bilmedi sevdasını

Mecnûn'a şor Leylî'nün şūriş ü ğavgāsını (167/1)

3.23. Genc/Kenz

Genc/kenz, hazine anlamına gelir. Tasavvufta, kısaca “küntü kenz” olarak bilinen, “Ben gizli bir hazinedim, bilinmeyi istedim ve âlemleri yarattım.” anlamına gelen bir hadis-i kudsîye işaret eder. Gizli hazineden bahsedilmiş olan bu nazariyeye göre, “Allah mahlûkatı kendi nefsinde yaratmadan önce vardı; mevcudat Allah'ta yok olmuştu ve Allah'ın hiçbir varlıkta zuhuru yoktu” (Erginli vd., 2006:1237). İnsan, Allah'ın kendi suretinde yarattığı âdem olarak, özünde bu hazineyi barındırmaktadır.

Gülşenî, “hakikat cevheri” ve “saklı incinin bulunduğu deniz” benzetmeleriyle seslendiği insana, gizli bir hazine olduğu için kendisindeki bu cevheri ziyan etmemesini öğütlemektedir:

İy gevher-i ḥaḳīḳat deryâ-yı dürr-i meknûn

Sensiñ çü genc-i maḥfî vechüni ḳılma zâyi' (61/9)

“Kenz-i mahfî, gaybda gizlenmiş olan ahadiyyet hüviyetidir. O, her bâtının en bâtımdır” (Erginli vd., 2006: 535). Dolayısıyla gizlidir ve aşk ehli olanların gönüllerinde gizledikleri bir sırdır. Rûşenî ile idrakine vararak taşıdığı gizli

hazinenin sır olduğunu ifade eden Gülşenî, bunun kendisinin gönlünde saklı olduğunu kimsenin bilemeyeceğini söylemektedir:

Rūşenî’den Gülşenî genc-ı ḥafî sır-şifat

Olduğımı kim bilür dilde nihānum benüm (98/10)

3.24. Gönül/Kalp/Dil

Tasavvufta gönül/kalp/dil, “nefs-i nâtika”dır (Uludağ, 2012: 107) “insan ruhu”, “insanın canlılar arasındaki yerini belli eden cevher/öz”dür; “sırlar hazinesi, Allah’ın nazar ettiği mahal, ilahî kemalin ve cemalin en güzel tecelli ettiği yer”dir (Uludağ, 2012: 107). Gönül tasavvufî şiirlerde, Allah’ın tecellisinin zuhur ettiği bir ayna yahut Allah’ın evi olarak karşımıza çıkar. Tasavvufta insan, bütün âlemin özüdür ve insanın hakikati gönüldür (Pala, 2007: 169).

Eserde gönlün hakikati barındırışı “Hak evi”, “muhabbetten cihan”, “hikmetten revan” gibi ifadelerle anlatılmıştır. Gülşenî, mümin kulun gönlünün Allah’ın evi olduğunu ve müminin, gönlüyle şüphesiz bir yakîn içerisinde Allah’ı gördüğünü söylemiştir:

Çünkü kalb-ı mü‘min imiş Ḥaqq evi şeksiz yakîn

Mü‘min olup bes gönilden fıtratu’llâhî görüñ (72/5)

Gönül âlemi, muhabbettendir; zamansız ve mekânsızdır:

Muḥabbetden cihāndur ‘âlem-i dil

Zamānsuz lâ-mekāndur ‘âlem-i dil (76/1)

Gönül cihanının/âleminin kudreti ve hangi hikmetten olduğu bilinmez:

Ne kudredür cihān-ı dil bilinmez

Ne hikmetden revāndur ‘âlem-i dil (76/2)

Gönül kavramının geçtiği bazı beyitlerde şair, vahdet anlayışı ile gönül arasında bağ kurmuş ve gönlün Allah’ın evi olmasından hareketle onu, aşkın kaynağına yaratılıştan beri sahiplik eden bir vahdet mekânı olarak tahayyül

etmiştir. Gönül âlemi, Allah'ın ol demesiyle oldurduğu, iki gibi görünen ama “bir” olan bir cihandır:

İki vechile bir yüzden görünür

Cihân-ı “kûn fe-kân”dur ‘ âlem-i dil (76/5)

Gülşenî, kesret ile vahdeti birlik içerisinde gördüğünde, (Allah'ın insan vasıtasıyla baktığı) şehadet âlemi ile (Allah'ın vasıtasız baktığı) gayb âlemini, gönülden bildiğini söylemiştir:

Kesret ile vahdetüm birlik ile göricek

Gayb u şehâdet olur dilden îkânım benüm (98/2)

Eserde gönlün hakikatine işaret edildiği gibi, bu konuda öğütler de verilmektedir. Bir hadis-i kudsî olan “Allah'ın, yere göre sığmayıp mümin kulunun gönlüne sığması” hatırlatılmıştır. Gönlün, Allah'ın evi olma lütfuna ermesi için bu gönlün sahibi olan kulun beşerî varlığını bırakıp Allah'ta var olması gerektiğini söyleyen Gülşenî, mümin olan kimsenin, gönlünü “Allah'ın evi” denmeye layık hâle getirmesi gerektiğini öğütlemektedir:

Mü'min isen dilüni Beyt-i İlâh ide gör

Tâ Hâk girüp evine sen çıhasıñ aradan (100/7)

“Kalp Allah'ın muhabbetinin halvetanesidir. Tabiatın pisliklerinden arınır ve münezzeh olursa ilahî nurlar onda tecelli eder” (Seccâdî, 2007: 105). Gülşenî sık sık gönlün, kirinden pasından arınmasının gerektiğini ve talipler için bunun elzem bir merhale olduğunu anlatmıştır. Gönül pasını silmek için ise “belâ”, yani aşk gerekmektedir. Pir hırkası giyen/bu yola giren talip gönül aynasına kir ve pas kondurmayıp iyi, hoş ve temiz olmalıdır:

Hırka-i pîrden geyen tayyib ü tâhir gerek

Gözü kimi gönlüne kınmayuban jeng ü pās (56/8)

Belâ, gönlün kirini temizleyip onu parlatandır ve gönül pası, belâsız silinmez:

Belâdur şaykâlî jeng-i dilümün

Nidem dil pāsın ansız silemezem (90/9)

3.25. Hak ve Batıl

Hak, gerçek; batıl asılsız, temelsiz, geçersiz demektir. Tasavvufta Allah'ın dışındaki her şeyin hayal ve geçici olması esastır. Hak kavramı, Allah'ın ismi oluşuyla hem Allah'ı hem de “gerçek”i ifade etmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın/hakkın dışındaki her şey batıldır. Eserde bu iki kavram birlikte geçmiş ve Hak/hak/gerçek dışındaki her şeyin batıl/geçici/asılsız olduğu anlatılmıştır.

Gülşenî, gece gündüz yiyip yatmada ne bulunduğunu sorup, bunu yapan insanlara “batıl” diyerek seslenmiş; onlara, böyle yapmanın ömrü zıyan etmek ve Hakk'a batılı tercih etmek olduğunu söylemiştir:

Ne bulduñ gice gündüz di yiyüben yatmadan baña

Geçürüp ‘ömrüni zâyî’ Hakk’a nisbet sen iy bātıl (79/9)

Kendisi ve kendisiyle aynı yolda olan salikleri kastederek “biz” diyen Gülşenî; kendilerinin her daim Hakk'ı anıp ona yalvardıklarını, ömür ve vakitlerini batıla harcamadıklarını ifade etmiştir:

Hakkıludur dâimî zıkr ü münâcâtımız

Bātıla şarf itmeyüp ‘ömrile evkâtımız (95/1)

Eserde batıl, ömrünü boşa harcayan münkirlerin; hak ise daima Hakk'ı zikir ve ona yakarış içinde olan müminlerin sözü/ tarafı olarak ifade edilmiştir. Gülşenî, münkirin batıl sözünü işitenin bu sözlerin hak olanın/gerçeğin yanında boş laftan ibaret olduğunu anladığını söylemiştir:

İşiden münkirün bātıl sözünü

Haka nisbet bilür kim herzevidür (41/6)

Hakkı inkâr eden batıl (bir) alçağı, alçak şeytana döndüren (şey) hasettir:

Haseddür döndüren şeytân-ı dūna

Hakk'a münkir olan bātıl denîyi (169/3)

Gülşenî, hâl diliyle söylediklerinin hakikat olduğunu; bu sözlerin mecaz ve batıl sözler olmadığını söylemiştir:

Ḥaḳīḳatdür beyānum nuṭḳ-ı hâlden

Mecâz işitme andan ḳavl-ı bâṭıl (74/6)

3.26. Hakikat

Hakikat, gerçek olan; var olduğu kesin ve açık olarak bilinen şeydir (Uludağ, 2012: 153). Tasavvufta çok farklı ve derin anlamlar içeren hakikat kavramı, irfanî açıdan insan ile ilişkilendirilerek düşünüldüğünde, “hiçbir zaman nesholunmayacak ve hükmü yokluk zamanından âlemin sonuna kadar değişmeyecek ve yürürlükte olacak olan şey”, “kulun Allah’a vuslat mahallinde ikamet etmesi ve tenzih mahallinde sırrının durması” (Seccâdî, 2007: 169-170) gibi ifadelerle açıklanır. Dolayısıyla hakikat kavramı; tasavvufta, mutlak bilgi olma niteliğini taşımasının yanında, salik için bir merhale yahut makamdır.

İnsanın insan olduğunu idrak edip kendisindeki hakikati bilmesi gerektiğini ifade eden Gülşenî; bunu bilen insanın bir hayvan gibi, eşek gibi olmayacağını söylemiştir:

İnsân oluban bil nedür âdemde ḥaḳīḳat

Ḥayvân-şifat anı bilen âdem eşek olmaz (44/11)

Gülşenî, hâlini anlatırken söylediklerinin hakikat olduğunu, mecaz ve batıl olmadığını ifade etmiştir:

Ḥaḳīḳatdür beyānum nuṭḳ-ı hâlden

Mecâz işitme andan ḳavl-ı bâṭıl (74/6)

Hakikat kavramı, tasavvufta seyr ü sülukun bir merhalesi olup, eserde bu bağlamda şeriat ve tarikat kavramlarıyla birlikte de kullanılmıştır. Şeriat-hakikat ilişkisinde şeriat, Allah’a kulluk etmek; hakikat, Allah’ı müşahede etmektir (Erginli vd., 2006: 964). Tarikat ise, “dünyayı terk etmek, zikirde sürekli olmak, doğru ve ihlaslı olmak” (Seccâdî, 2007: 458) gibi anlamlara sahiptir. Şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarına birlikte bakıldığında; şeriata, “peygamberlerin

dediği”; tarikata, “peygamberlerin yaptığı”, hakikate ise “peygamberlerin gördüğü”dür denebilir (Seccâdî, 2007: 441).

Hakikat kavramı, eserde şeriat ve tarikat ile birlikte kullandığında, salikin aşması gereken merhaleler vurgulanmıştır. Gülşenî, tarikat yoluna şeriatla ayak basıp hakikate talip olan ve yol eriyle/bir mürşitle, talip olduğuna ulaşanları, kendiyle aynı yolun yolcusu olarak gördüğünü söylemiştir:

Şerî'atle ayağ başan tarîkat yolına cāndan

Hakîkat yolunu şorup yol eriyle varan gelsün (136/4)

3.27. Hâl ve Hâlet

Tasavvufta hâl, insan kalbine Allah tarafından gelen manadır; dilin beyan türlerinden arınması durumu olduğundan dolayı hâl sahibinin dili, hâlini beyan etmede sessiz kalır; sözün fenası/yok olması olduğundan, hâlin dille anlatılması imkânsızdır (Erginli vd., 2006: 303-304).

Hâl ehli, vahdet/birlik neşesine sahiptir; kâl (laf) ehli olanlar ise hâle sahip olmayan, sözle geçinen kişilerdir (Gölpınarlı, 2004: 140). Eserde hâl kavramı genel olarak kâl ile birlikte geçmiş ve hâlin sır niteliğinde bir tecrübe olduğu, bu tecrübenin asla anlatılamayacağı ifade edilmiştir. Hâl sıradan hayata dair olmayan, kendi âleminin olduğu söylenebilecek özel bir yaşantıdır. Gülşenî, hâli kâl ile anlatıp bu sırrı ortaya çıkaran kişinin, aşkı ve mahremi bilmeyen kimse olduğunu söylemiştir:

Çâlile hâlin diyen sırrını fâş eyleyen

Bilmedi işit inan ' ışıkla mahrem nedür (32/3)

Gülşenî, açıklanamaz olan bu yaşantıyı açıklamamış ve daimi olarak insanı, kâlden vazgeçip hâle talip olmaya davet etmiştir. İlimle amel edilip, hâl ile kâlin ayrımının idrak edilmesi ve hâlde karar kılınması gerekmektedir; çünkü kâl ilmine sahip olmayı seçen kişi (kendine faydası olmayan yükü taşımasıyla) eşeğe benzer:

‘Amel kııl ‘ilmile siç hâli kâlden

Hımâra dönme olup ‘ilm-i hâmil (74/8)

Hâl kavramı bazen “hâlet” ya da “ahvâl” kelimeleriyle de görülmektedir. Gülşenî, âşığa akıl ile yaklaşıp da onun içinde bulunduğu hâlin inkâr edilmemesini; aşk hâlini görünce gerçek olmayan sözlerin söylenmemesini öğütlemiştir:

Münkir olup ‘aqlıla ‘âşıka kâl itmegil

Hâlet-i ‘ışkı görüp kâl-ı muhâl itmegil (78/1)

Aşk hâli hakkında sadece üstünkörü düşünmeyle sözler söylenmemeli; aşkın hâllerinin mahiyeti bilinmeden, onunla ilgili sorular sorulmamalı/ondan dert yanılmamalıdır:

Fikr idüben hâlünü zikre gelüp kâlünü

Bilmeyüp ahvâlünü ‘ışka su’âl itmegil (78/2)

Gülşenî, hâlini anlatırken söylediklerinin hakikat olduğunu, mecaz ve batıl olmadığını ifade etmiştir:

Haķıķatdür beyānum nuṭq-ı hâlden

Mecāz işitme andan kavı-ı bāṭıl (74/6)

3.28. Hallac-ı Mansur ve “Ene’l-Hak”

Mansur (857-922), genç yaşta tasavvuf yoluna girip bu yolda ilerleyip fenafillaha ulaşarak “Ene’l-Hak (Ben Hakk’ım)” demiş, bu sözün bânîni manasını değil de zahirî manasını ele alanlar tarafından münkir görülerek öldürülmüş bir sufidir; edebiyatta darağacı ve “Ene’l-Hak” sözü ile anılarak inancı uğrunda ölmenin sembolü olmuştur (Pala, 2007: 185-186). Şiirlerinden birinin başlangıcındaki “Uktulüni ya sikâti innâ fi katli hayâtî (Öldürün beni ey sadık dostlarım; çünkü öldürülmemdedir benim hayatım)” (Schimmel, 2012: 87) sözünün de işaret ettiği üzere ölüm, Hallac Mansur’un Hakk’a kavuşup Hakk’la bir olarak hakiki anlamda “varlık”a/Mutlak Varlık’a erişmesini sembolize etmiştir.

Gülşenî, Hallac Mansur'un sözlerinin münkirlerce anlaşılmasına işaret etmiştir. Mansur'un öldürülmesinin sebebi, (idrak yoksunu olarak) inkâr ettikleri her şey gibi Mansur'un davasını da inkâr etmiş olan münkirlerdir:

Şormañ niçün öldürdiler Mañşür'ı dâra çeküben

Çün münkirüñ dâyim işi inkârıla idbârimiş (58/8)

Münkirlerin idrakine varamadıkları hakikatleri görebilen müminler, gördüklerini ifşaya kalkışınca anlaşılammaya mahkûm olmuşlardır. Ancak Hallac Mansur yaşadığı “hâl” ile vahdeti “söz”e dökmüş ve Mutlak Varlık'a karışmıştır. Gülşenî, Mansur'un “ene'l-Hak” diyerek sır perdesini kaldırmış olduğunu ve sır perdesini kaldıranın yerinin Allah yolundaki sebatından ötürü darağacı olduğunu söylemiştir:

Mañşür “ene'l-Hak” diyüben sır perdesin fâş eyledi

Ol perdeyi yırtan yiri Hak gayretinden dârimiş (58/7)

Aşk, âşığın davasıdır ve âşık davası için başta nefsiyle olmak üzere dünyevî her şeyle her daim kavga hâindedir. Gülşenî, aşk yolunda sırra sahip olup bu sırrı açıklamaya çalışanın Mansur'la aynı kavgada olduğunu söylemiştir:

Kılan sırrını ' ışkuñ âşikâre

Görüñ Mañşür tek gavgâya düşmiş (60/10)

Aşk yolunda talip olan kişi, Mansur gibi olup aşk ile gideceği yerin/darağacının/hakiki evin/vahdetin ne olduğunu bilmeli ve bunun idrakiyle bu eve/dünyaya yapışmamalıdır:

Mañşür oluban ' ışkıla bil dâruñı nedür

Dâruñ oyiken mihrile bu dâra yapışma (152/4)

3.29. Hayret

Kelime anlamı “şaşmak, şaşırmak” olan hayret, tasavvufta; “kalbe gelen bir tecelli (varit) sebebiyle salikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesi”dir

(Uludağ, 2012: 163). “Hakikatlerin varlık denizinde gark olmak” olan hayret, kendisine geldiği kimseyi şaşkınlık içinde bırakır, onu tefekkür ve marifet fırtınasının içine atar; arif, hiçbir şey bilmez hâle gelir (Seccâdî, 2007: 186).

Aşkın kendisini içine düşürdüğü hayret sebebiyle, sözünü bilemez hâle geldiğini ifade eden Gülşenî; aşkın hayretini tadarak kendini kaybedip tekrar bulmamış olan bir kimsenin, aşk ehlinin sınırlarını boşa merak etmemesi gerektiğini söylemiştir:

Çalup sevdâyî kimi hayret içre

Sözümü bilemezem ‘ ışık elinden (121/3)

Hayret-i ‘ ışıkile özün itürüben bulmadın

Çulağ urma ‘ ışık erinün remzile esrârına (156/11)

Mübalâğa ile hayret hâlini öven Gülşenî, ibadeti cehalet içerisinde ederek ziyan etmemek gerektiğini, çünkü hayret dışındaki tüm ibadet ve amellerin boş olduğunu; hatta kendisine dünyanın ne olduğu sorulduğunda, dünyayı sadece hayretten ibaret olarak bildiği cevabını verdiğini söylemiştir:

Çılup cehlile tâ‘ at zâyî‘ itme

Çü zâyî‘ dür ‘ amel hayretten özge (146/5)

Şorana dünya nedür bunu direm

Ne bilem neydüğün hayretten özge (146/7)

Kâbe’de müminler, puthanede müşrikler; inkâr eden ya da seçen herkes, hayret kadehinden sarhoş olmuştur:

Ka‘be vü büt-ğânede her mü’min ü müşrik olan

Câm-ı hayretten olupdur reddile muhtâr mest (9/25)

3.30. Heva/Heves

“Arzu, istek” manasına gelen heva/heves tasavvufta “nefsin, tabiatının gereğine meyiletmesi, süfli cihete yönelip ulvî cihetten yüz çevirmesi; şeri ölçülere bakılmaksızın nefsin hoşuna giden şeylere yönelmesi”dir (Uludağ, 2012: 165). Gerek

yeme-içme, cinsî arzu gibi bedensel tutkular; gerek mevki, reislik arzusu gibi dünyevî tüm istekler heva/hevestir.

Heva/heves, nefsin her türlü dünyevî tutkularından arındırılıp manevi hazlara yönlendirilmesinin esas olduğu seyr ü sülukta, sufi için en büyük tehlikelerden biridir. İnsana düşmanı olan şeytandan ne gelirse, hepsinin, nefsinin hevası aracılığıyla geldiği düşüncesi mutasavvıflarca benimsenmiş; nefsin hevasına uymamak, en faziletli amellerden sayılmış ve nefsin bayağı isteklerine karşı koymaktan daha üstün bir kulluğun bulunmadığı söylenmiştir (Çağrı, 1998: 275).

Gülşenî; uğursuz nefsin, heves ateşinin mumunu yandırdığından beri, pek çok insanın canını ateşte yandırdığını söylemiştir:

Yanduralı nefs-i şüm nâr-ı hevâ şem'ini

Yandırıyor cânını çoğlarıñ ol oda bağ (12/6)

Dünya; gaflet, heves ve puttan başka bir şey değildir:

Nedür dünyâ diñüz gafletden özge

Hevâyile hevesden bütten özge (146/1)

Allah'ın zikrini ettiği an, içinde herhangi bir heves olmayan (Allah'a layık derecede temiz) bir gönül bulamadığını söyleyen Gülşenî, hevesten arınmanın güçlüğünü vurgulamıştır:

İsteyüp yâ Râbbi bir dil bulmazam lâyıķ saña

Zıkr idüp aduñ diyen dem olmaya anda hevâ (2/1)

Gülşenî, hevese meyledilmesine sebep olan isteklerin terk edilmesi gerektiğini öğütlemiştir. Zira aşk ehli olanların dünyevî istekler olan meyil ve heveslere talip olup da bunlardan dilek edinen kimseler olmadıklarını söylemiştir:

Terk eyle hevâdan hevese meylüñ olanı

İşğ ehline çün meyl ü hevâdan dilek olmaz (44/8)

3.31. Hikmet

Hikmet; eşyanın hakikatini, vasıflarını, hususiyetlerini, hükümlerini nasılsa öyle bilmek; sebeplerin müsebbipleriyle irtibatını, varlıktaki düzenin sınırlarını ve ona uygun biçimde amel etmeyi bilmek (Erginli vd., 2006: 374) yahut bunun bilgisidir. Eserde hikmet, isimleşmiş hâliyle “bilgi” anlamına işaret edilerek kullanılmıştır.

Gülşenî, hikmeti yaratılış sırrı ile ilişkilendirerek, onun, yaratılış sırrının bilgisi olduğuna işaret etmiş; insandaki hikmeti anlatmıştır. Zira hikmet, “ruhlara nakşedilmiş ilimler”dir (Erginli vd., 2006: 375). Eserde “can”, “tin”, “revan” gibi kelimelerle birlikte kullanılmış olan hikmet kavramıyla, insanın yaratılışındaki İlâhî kaynağa, “nefha”, “aşk” gibi konulara işaret edilmiştir.

Gülşenî, Âdem’in/ilk insanın yaratılışının sırrını ve hikmetin demden deme arttıkça ihtiva ettiği bilgiyi hiç kimsenin/insanoğlunun bilemeyeceğini söylemiştir:

Kim bilür kıdretten Âdem sırrınıñ

Hikmetin demden deme munzam nedür (31/6)

Gönül cihanının/âleminin kudreti ve hangi hikmetten olduğu bilinmez:

Ne kıdretdür cihân-ı dil bilinmez

Ne hikmetden revândur ‘ âlem-i dil (76/2)

Hikmet kavramı eserde, “tecrübeyle kazanılan doğru bilgi” (Uludağ, 2012: 169) anlamıyla görülmektedir. Gülşenî, kendi sülukunda tecrübe ettiği hikmetle taliplere davette bulunarak, Yaratan’ı isteyen yaratılmışlardan geçmesini öğütlemiştir:

İşidüñüz Gülşenî’nüñ hikmetile da‘ vetin

İsteyene Hâlîk’ın dir çün geçün maḥlûḳdan (106/8)

3.32. İlim

Tasavvufta ilim; bilgi ve bilmektir (Seccadî, 2007: 225), dünya ve ahiretle, akılla ilgili hakikatleri bilmek (Erginli vd., 2006: 433) yahut bunun bilgisidir. Kâşânî'ye göre ilim; “nübüvvet meşalesinden mümin kulun kalbine gelen ve kendisiyle Allah’a, Allah’ın işine veya Allah’ın hükmüne bir yol bulunan nurdur” (Seccadî, 2007: 225). Akıl ve ilim arasındaki fark ise; aklın iyi ve kötünün, hayır ve şerrin kendisi ile ayırt edilebildiği, kâfir ve mümin arasında müşterek fitrî bir nur olmasına karşın, ilmin yalnızca müminlere has olmasıdır (Seccadî, 2007: 225).

Eserde ilim, Allah’ın tanınmasında bir araç olarak anlatılmaktadır. Bilgili geçinen kişiye, artık cehaletini terk edip onu “hâl” etmemesi/cehalet içinde bulunmaması ve ilimle Allah’ı tanınması öğütlenmiştir:

‘İlmile tanı Hâkık’ı saña direm iy fakı

Terk idüben mâ-bâkî cehlüni hâl itmegil (78/7)

Gülşenî “âdem” olmanın, dünyadaki yaşamı boyunca her ân/nefes, bir ilme mazhar olmayı gerektirdiğini ve buna mazhar olmayan kişinin, “Ruhumuzdan nefhettik.” ayetindeki “nefha”nın ilminden habersiz olduğunu söylemiştir:

Her nefes bir ‘ilme mazhar olmayan âdem degül

Nefha-i “min rûhinâ” dan ‘ilmile hem-dem degül (80/1)

İlim kavramı, beyitlerde “ilm-i ledün” şeklinde de geçmektedir. İlm-i ledün, elde edilişinde kul ile Yaratıcı arasında vasıta bulunmayan; saf, boş ve latif kalbe yansıyan ilimdir (Erginli vd., 2006: 445). Gülşenî, lafta kalıp hâl ehlinin sözünü anlamayan cahil kimselerin, hayal içinde olduklarından dolayı ilm-i ledünden habersiz olduklarını söylemiştir:

Bilemez kâlile kalan nedür hâl ehlinün kâli

Ledünni ‘ilmi ne bilsün hayâliyle kalan câhil (79/5)

İlm-i ledünün suretini ve manasını aşk ile “bir” görmeyen kişinin, bu ilmin hikmetini akılla bileceği söylenmemelidir:

‘İlm-i ledün hikmetin ‘aqlile bile dimeñ

‘Işkile bir görmeyen şüret ü ma‘ nāsını (167/11)

Gülşenî bazı beyitlerde ilmin fuzuli olanının da bulunduğuna işaret etmiştir. Bu tür ilimler, dünyevîdir ve gereksizdir. Hakiki ilmin lafta olandan ayırt edilmesi gerektiğini ifade eden Gülşenî, bu ayrımın gözetilmediği takdirde, gereksiz olan ilmin yüküyle bir eşek gibi faydasızca yük taşıyor olunacağını söylemiştir:

‘Amel kııl ‘ilmile siç hâli kâlden

Hımâra dönme olup ‘ilm-i hâmil (74/8)

Aşkın bilgeliğine erişmek için, cehalet ilmi/faydasız ilim terk edilmelidir:

Unut cehlile ‘ilmüñ terkin urğıl

İrişmek dilesen dānā-yı ‘ışka (150/7)

Dünya ilmini/faydasız ilmi bileni görünce, onu bilgin sanmamak; onun, ahmak ve cahil olduğunu bilmek gerekir:

Dime dānā dünye ‘ilmin biliciyi görüben

Ahmağ u nā-dān diyüp ol cāhilüñ gel ‘indine (159/8)

İlimle amel eden, saf/katıksız olanı bilir; zira aşk yolunun yolcularının “kemâlât” ilmi saf ve katıksızdır:

‘İlmile kıılan ‘amel hâliş ü muhliş bilür

K’ol ‘amelile olur ‘ilm-i kemâlâtumuz (95/17)

Talip, bilmediğini sorarak ilimle öğrenmelidir ve aşk ilmindeki eksiklerini akılla tamamlamaya kalkışmamalıdır:

‘İlme dürüş bile gör bilmedüğüñ şora gör

‘Işkıla noğşānuñ ‘aqla kemāl itmegil (78/4)

İlmi (baş) gözüyle görerek söyleyen kimse, yalan söylüyordur ve bu yalancı, hikmet ilmini bildiğini sanıp, (aslen) aşikâr olan ilmi anlatmaya kalkıştığında dinlenmemelidir:

Nazardan söyleyen ‘ilmin yalan söyler kulağ urmañ

Yalancı felsef olanda bedîhî ‘ilmîni nâkîl (79/6)

3.33. Kâfir

Sözlük anlamıyla, “örtmek, gizlemek” gibi anlamlara gelen küfr, terim olarak genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek; ona inanmamak” olarak tanımlanır ve küfrü benimseyene kâfir denir (Sinanoğlu, 2002: 533). Bazı İslam âlimleri imanı dille ikrar etme yahut kalple tasdik etme gibi hususiyetlerle tanımlamışlardır. İslam âlimlerinin kimine göre dille ikrar etmeyen, kimine göre kalple tasdik etmeyen, kimine göreyse hem dille ikrar hem kalple tasdik etmeyen kişi olan kâfir (Sinanoğlu, 2002: 535); tasavvufta, “Hak’tan gafil olan ve kalbi hakikati kavramaktan aciz kalan” kimsedir (Seccâdî, 2007: 265).

Küfrün zıttı imandır ve iman sahibi olan ise mümindir. Gülşenî, müminken kâfir olup, Allah’ı zikretmeye bâtil denmemesi gerektiğini söylemiştir:

Özüñi mü’miniken kâfir idüp

Hağ’uñ zikrine dime bâtil iy has (57/2)

Kâfirin cenneti (dünya), müminin zindanıdır ve bir kimse gerçekten mümin ise, kâfirin cennetinin ateşinde yanmaz (dünyaya istek duymaz):

Sicn-i mü’mindür işitdün cennetini kâfirün

Yanma kâfir kimi anuñ mü’min iseñ nârına (155/9)

3.34. Kalender ve Rind

Dünyadan da ahiretten de ilgisini kesen, hiçbir şeye aldırmayan, gelenek ve göreneklere aykırı davranmaktan zevk alan kişiler olan kalenderler (Uludağ, 2012: 205); kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer’i hudutları

bozan, bununla birlikte şeriatın izin verdiği mübah olan dünya lezzetlerinden herhangi bir şey elde etmekle zihinlerini meşgul etmeyen kimselerdir (Erginli vd., 2006: 525).

Eserde kalenderler; fakr içinde olma hâline erişmenin övüncüne sahip, gönlü zengin, kin tutmayan, temiz gönüllü kimseler olarak anlatılmıştır:

Çalenderdür bulan fağrıla fağrın

Ġaniyyü'l-ğalb oluban itmegil cer (19/6)

Çalender diyemezem olmayana

Ġarazsuz bi-‘ araz pâkize-cevher (19/7)

Kalenderler saç, sakal, bıyık ve kaşları usturayla kazınmış biçimde, başlarında külâh, kulaklarında halkalarla şehir şehir dolaşırlar (Pala, 2007: 254). Gülşenî, onların bu hâllerini vurgulamış ve bunları kalender olmanın bir gereği olarak anlatmıştır. Kalender, vücudunda bir kıl bile bırakmayan (saçını sakalını tıraş eden) kişidir:

Çalenderdür tirâş iden vücûdın

Çomayup bir kıl andan çala dâver (19/2)

Rind, tasavvufta; “halkın, hakkındaki söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, içi irfanla süslü ve ilimle dolu olduğu hâlde halktan biri gibi sade yaşayan hakîm ve bilge kişi; rıza mertebesine erdiği için her şeyin ilahî takdire göre meydana geldiğini bilen, bunun idrakine eren kâmil insan ve dinin şekli yanıyla sınırlı kalmayıp özüne, içine nüfuz ettiğini iddia eden mutasavvıf”tır (Uludağ, 2012: 297). Rindin mekânı meyhanedir ve tasavvufî edebiyatta meyhane dünyayı sembolize ederken, rindin meyhanede içtiği şarap, ilahî aşkı sembolize eder. Rind, ilahî aşk şarabından içtikçe vahdete erişme isteğiyle neşe ve şevk içerisinde olur. Gülşenî, sevgilinin yüzünün âşığının şevk ile sarhoş olması gibi, şevk kadehinin zevkini de ancak meyhanedeki rindin bileceğini söylemiştir:

Rind-i mey-ğâne bilür ol câm-ı şevkuñ zevkîni

Kim içen şevkile olur ‘ aşık-ı dîdâr mest (9/4)

Gülşenî, rindin aşk ile sarhoş olup aşktan başka her şeyden geçip kötü şöhrete sahip olması sebebiyle öğüt verici kimseler tarafından aşktan men edilmesini, incitme ve azarlama olarak nitelendirmiş; rintlerin aşk sebebiyle düştükleri bu durum karşısındaki manevî hâllerini ise “kavga” olarak ifade etmiştir:

Nâşih görüp rüsvâ meni ‘ ışkıla men’ itme direm

Çün rind ü bed-nâma sözüñ incitme vü âzârımış (59/16)

Cihânda rind ü rüsvâyî olup bed-nâm-ı her-câyî

Yıgubam başa gavgâyı amânsuz ‘ ışkuñ elinden (130/3)

Edebiyatta kalenderler ve rintler, dünyevî ve toplumsal gelenek göreneklere aldırmandan geniş bir hürriyet ve gönül rahatlığı içinde yaşamaları ile benzerdir. Eserde kalender ve rint kavramları, iki tipin bilhassa dünyadan da ahiretten de geçmiş olmalarından kaynaklanan bu hâllerini anlatmada aynı manada kullanılmıştır.

3.35. Kemal ve Kâmil

Olgunluk, yetkinlik anlamına gelen kemal, tasavvufta; “nefsanî vasıf ve sıfatlardan ve bunların eserlerinden münezzeh olmak”tır (Uludağ, 2012: 210). İnsanlar ilahî kemalden aldıkları pay kadar kâmildir ve ilahî kemalden en çok payı alan şahsa insan-ı kâmil denir (Uludağ, 2012: 210). Allah’ın yeryüzündeki yansıması olan insan-ı kâmil, Allah’ın bütün isim ve sıfatlarına mazhardır ve âlemin nurudur; onun sözü, huyu, işi ve bilgisi iyidir (Uludağ, 2012: 188).

Gülşenî, kâmil insan olmaktan bahsederken “naks”, “noksan” kelimelerini kullanarak kâmil insanın tüm vasıflarıyla kemale ermişliğini vurgulamıştır. Ona göre, dilini/sözünü azaltmayan (öz ve iyi hâle getirmeyen), kemale erme hâline erişip kâmil olamaz:

Virüp naqşa dilüñi dilemezseñ

Kemâl-ı hâletile olma kâmil (74/10)

Gülşenî, noksanlık içerisinde olan talibe seslenerek, ona kemal ehlinin/mürşidin yardımıyla kemale erip kâmil olmasını, kemale ermeden bu yoldan dönmemesini öğütlemiştir:

Gelüp noķşānıla gitme kemāle irmedin bundan

Bulup tekml̄ũ iy ʔālib kemāl ehlinden ol kāmīl (79/4)

3.36. Keramet

Keramet, peygamberlik iddiasıyla ilgisi olmaksızın bir kişide harikulade bir hâlin zuhur etmesi ve Hakk'ın, velisine olan ikramı olup iki çeşittir: İlki (kevnî/oluşa ait, varlıkla alakalı ve surî/surete, görünüşe ait olan keramet) uzun mesafeyi kısa zamanda alma, su üzerinde yürüme gibi kerametlerdir; ikincisi ise (manevi ve hakiki keramet) ilimde, irfanda, ahlakta ibadette, taatte, amelde, edepte, insanlıkta ve adamlıkta gösterilen üstün meziyetler, hasletler, faziletlerdir (Uludağ, 2012: 211) ki Gülşenî'nin bahsettiği keramet bu ikincisidir.

Keramet hırkasını giymekle lütuflandırılmış olanları tarif eden Gülşenî; onların, abasını aileden/büyüklerinden almış olduklarını ve bu abanın Rüşenî'ninki gibi ziyadan olduğunu söylemiştir:

Kerāmet hırkasın geyüp mükerrrem olanı bildüm

Żiyādan Rüşenī kimi kimũñ āldan ‘ abāsı var (14/5)

Gülşenî'ye göre kerametle ihlas sahibi olanlar, saf ve temiz kalbî amele erişmeyle Allah tarafından kendilerine lütfedilmiş olanlardır ve onlar Allah korkusuyla günah işlemekten çekinen kimselerdir:

Kerāmetden bulan ihlāş-ı muhliş

Mükerrrem hāş-ı Hāķ hem etķiyādur (26/9)

3.37. Kesret ve Vahdet

Tasavvufta kesret “varlıkların varlığını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıklarla var görmek”; vahdetse, “bütün varlıkların varlığını Tanrı varlığından var olmuş bilmek, hepsinde Tanrı’nın kudretini, yaratışını, tasarrufunu, lütfunu, kahrını görmek”tir (Gölpınarlı, 2004: 186). Dolayısıyla, bir olan Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla tecelli edip, çokluk hâlinde görünmesine kesret; bu çokluğun hakiki bir varlığı olmadığını kavrayıp, “var” olarak yalnızca Hakk’ı görmeye vahdet denir (Uludağ, 2012: 212). Kesret, sadece bir yansımadır ve geçicidir. Allah yegâne varlık olarak kâinat aynasından suretini bir an bile çekse, her şey yok olacaktır. O, sürekli bir yaratma hâindedir ve insanın/kulun görevi kesrette vahdeti bulup Mutlak Varlık’a/hakikate erişmektir.

Gülşenî, gafillere seslenmiş ve kesretle kalanın vahdetteki birliğe kavuşamayacağından dolayı kesret içerisinde vahdet birliğini (bu birliğin idrakini) kaybetmemeyi onlara öğütlemiştir:

Yitürme vahdetün cem‘ in bu kesret içre iy gâfil

Çü kesretlen kalan olmaz o vahdet cem‘ ine vâşıl (79/1)

Vahdet kavramı, eserde kimi zaman birlik şeklinde görülmektedir. “Yetmiş iki milletin dilini bilme” ifadesiyle “tüm halkların dilini bilme” anlamını veren ve bu anlamla insanın özünü, yaratılış amacını, Hak sırrını bilmeyi kasteden Gülşenî; ikiliği terk edip “birlik”ten bahsetse, yetmiş iki milletin dilini bilmeyenin, kendisini anlayamayacağını söylemiştir:

İkiligi terk idüben birlik dilini söylesem

Yitmiş iki millet dilin bilmeyen anlamaz benüm (97/2)

Eserde vahdet ve kesret kavramları kullanılmadan da bu konuya işaret edilmiştir. Neye baksa, muhabbetten ötürü her şeyin/eşyanın/varlığın ona aşkın yüzü gibi görüldüğünü söyleyen Gülşenî, kesretteki vahdete/varlıktaki Hakk’a işaret etmiştir:

Niye bahsam muhabbetden gözüme

Görünür bî-çihet dîdâr-ı ‘ışkuñ (68/10)

3.38. Kurb/Kurbet ve Yakın

“Kesin ve apaçık bilgi” anlamına gelen yakın, tasavvufta; gaip olan hakkında, gözle görülse dahi kesinliğinde ve doğruluğunda herhangi bir değişiklik olmayacak olan, kesin bilgidir (Uludağ, 2012: 386). Ariflerin nezdinde yakın; “yarın ne yiyeceğine pek önem vermemek”, “Allah tarafından kalplere emanet edilen bir ilim”, “gaybla ilgili hükümlerin üzerindeki sır perdesinin açılıp hakikatinin gözükmesi”, “iman kuvvetiyle hakikati gözle bakıyor gibi görmek”tir ve ilimde şek-şüphe söz konusu olabiliyorken, yakinde hiçbir şüphe yoktur; yakın, mükâşefe hâlidir ve sufilerin mükâşefeden kastı, zikri kalbi tamamen istila eden bir şeyin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kalpte gözükmesidir (Kuşeyrî, 2013: 371-374).

Aşka erişen kişinin eren olduğunu söyleyen Gülşenî; şüphesiz, Hakk’ın varlığının bu eren kimsede olduğunu söylemiştir:

İy Gülşenî ‘ışka iren her kimse ki oldur eren
Bî-şek yakîndür bu inan Hâk varlığı erendedür (28/7)

Gülşenî, emaneti yüklenmiş bir emanet sahibi olduğunu ifade etmiş ve aşkın hayırlı insanlarına, kurbun/Allah’a yakınlığın lütfedilmiş olduğunu söylemiştir:

Emânet hâmili maḥmûliyam hem
Mükerrerem kurbıla ebrâr-ı ‘ışkuñ (68/4)

Her daim kurbet/Allah’a yakınlık içerisinde olduğunu ifade etmek isteyen Gülşenî, tecrid sanatıyla kendisinden başka biri gibi bahsederek; Rûşenî’den el alıp onun yolunda yürüyen Gülşenî’nin, Allah’a yakınlıktan başka bir şeye sahip olmadığını söylemiştir:

Şoraram Gülşenî’ye Rûşenî’den
Baña hâşıl nedür kurbetden özge (146/13)

Yakının üç derecesi vardır: Birincisi, ilme’l-yakindir ve akıl ile istidlal (muhakeme) sahibi olanlara mahsus, burhan ve delille elde edilen bilgidir;

ikincisi, ayne'l-yakindir ve keşfe dayalı ilmin sahibi olanlara mahsus, hükmü açık olan bilgidir; üçüncüsü, hakka'l-yakindir ve marifet sahibi olanlara mahsus, apaçık olan bilgidir (Erginli vd., 2006: 448-449). İlme'l-yakin, habere dayanan kesin bilgi; ayne'l-yakin, görmeyle elde edilen kesin bilgi; hakka'l-yakin ise yaşayarak elde edilen kesin bilgidir (Uludağ, 2012: 386). Gülşenî bunlardan görmeyle keşfe dayalı olan ayne'l-yakinden bahsederken, bu bilgiye sahip olanın hiçbir şüphe içerisinde olmayışını vurgulamıştır.

Hakk'ı ayne'l-yakin ile şüphesiz biçimde gören kimse; aşkın, yakın ehli olmanın delili olduğunu bilir:

Gören 'ayne'l-yakînden Hakk'ı şeksüz

Bilür ehl-i yakîn bürhânidur 'ışk (62/10)

Gülşenî, mümin kulun gönlü Allah'ın evi olduğu için mümin olup gönülle şüphesiz bir yakîn içerisinde Allah'ın görülebileceğini söylemiştir:

Çünkü kalb-ı mü' min imiş Hakk evi şeksiz yakîn

Mü' min olup bes gönilden fıtratu'llâhı görüñ (72/5)

3.39. Mâ vü Tîn

“Su” manasına gelen “mâ” ve “balçık” manasına gelen “tîn” kavramları, bir araya gelerek su ve topraktan şekillendirilmiş olan maddi varlığı/dünyayı sembolize etmektedirler. Gülşenî, kısaca “küntü kenz” olarak bilinen, Allah'ın gizli bir hazine olduğunu ve bilinmek/sevilmek isteyerek âlemleri yarattığını söylediği hadis-i kutsîyi hatırlatmış ve yaratılışın kaynağında Allah'ın kendi zatına duyduğu sevginin olduğunu vurgulamış; bunun yanında, insana “Ey kendisine çok sevgi beslenen...” şeklinde seslenerek, Allah'ın kuluna olan sevgisine de işaret etmiştir. Öyle ki Yaratan da yaratılmışlar da hem seven hem sevilendir.

Gülşenî, sevilen insana seslenerek, sevme sevilme ve “mâ vü tîn (maddî varlık)” yokken Allah'ın kendi zatını sevmiş olduğunu söylemiştir:

Sevmişidi vechüñi Hâk iy vedûd

Sevme sevilme yoğiken t̄in ü mâ (3/3)

Görünürde olan maddî varlık, Allah'ın varlığının idrak edilmesi için var edilmiş ve takva sahibi olanların varlığına hayat vermiştir:

Ma' niñ için şüret olan mâ' vü t̄in

Buldı hayâtıla dem-i aşfiyâ (3/12)

Gülşenî, Âdem'in su ve balçıktan yaratılması hadisesine gönderme yapan "mâ" ve "t̄in" kavramlarıyla varlığın tümünü kastederek, Hz.Muhammed'in nurunun tüm yaratılmışlardan önce yaratıldığı inancına (Uludağ, 2012: 280) işaret etmiştir:

Henüz Âdem yoğiken mâ' ile t̄in

Senüñ cismüñ varıdı cân u cāndan (104/7)

3.40. Makam ve Meratip

Tasavvufta makam; kulun, Allah huzurundaki yeri (Erginli vd., 2006: 604) olup, salikin sıkıntılara katlanarak azimli bir şekilde geldiği merhaledir (Uludağ, 2012: 234). Gülşenî, "mertebeler, basamaklar, kademeler" anlamına gelen "meratip" kelimesini de makam kavramıyla aynı anlamda kullanmış; kimi zaman makam ve meratibin öneminden bahsetse de, çoğunlukla âşığın bunlardan da vazgeçen kişi olduğunu anlatmıştır.

Gönlün ilahî mahiyetine dikkat çekmek isteyen Gülşenî; Allah yolunda ilerlemede makam, mertebe, menzil, merhale gibi unsurların, gönlün, miracında/Hak yolda ilerleyerek yükselmesinde bir öneminin olmadığını söylemiştir:

Göñül mi' rācına yoğ kim diyeler

Maḳām u mertebe menzil merāḫil (75/17)

Gülşenî, aşktan ötürü mekânı, zamanı, meratibi ve makamı bilmez hâle geldiğini ifade etmiştir:

Mekânile zamâni bilmez oldum

Merâtible maqâmı ‘ışk elinden (128/8)

Taliplere seslenen Gülşenî, bir makamı olmaktan münezzehe olan sevgilinin/Allah’ın makamının gönülde mi yoksa can içinde canda mı olduğunu sorarak, Allah’ın mümin kulunun gönlünde olduğuna işaret etmiştir:

İy t̄alibler eydũn baña maṭlũb maqâmı ḥandadır

Dilde midür o bî-maqâm ya cãn içinde cãndadır (28/1)

3.41. Mal/Mülk

“Meta, madde, menfaat, dinsel olmayan ihtiyaçları gidermeye yarayan şey” demek olan “mal”, tasavvufta menfi bir mahiyete sahiptir; zira “tasavvuf, malik ve memluk olmamaktır” (Uludağ, 2012: 235). “Mülk” ise, maddi ve cismani âlemdir (Uludağ, 2012: 260). Dolayısıyla iki kavram da maddiyata dair olup, eserde aynı anlamda kullanılmışlardır.

Gülşenî, mal ve mülkten kaçmayan kimselerin, (ilahî aşk yolunda tacını tahtını, malını mülkünü terk etmiş olan) İbrahim b. Edhem gibi olamayacaklarını söylemiştir:

Kaçup milk ile mâldan her ki geçmez

Ḥaçan ‘ışkuñ yolında Edhem olsun (135/5)

3.42. Mana ve Suret

Tasavvufta mana, hakikattir ve sırdır; “şekil, biçim” anlamına gelen suret kavramı ise insan-ı kâmilî sembolize eder, zira Allah insanı kendi suretinde yarattığından kâmil insan Hakk’ın suretidir (Uludağ, 2012: 236, 324). Mana, suret/şekil kalıbına sokulduğunda his onunla iç içe olur; sonra mana, (bakan kişiyi) bu suretin/şeklin kendisine dayanan şeyi tahkik etmeye

götürür ve o suret/şekil, mananın cesedi hâline dönüşür (Erginli vd., 2006: 614).

Gülşenî, suret kavramını “manaya işaret eden şey” olarak kullanmıştır. Görünürde olan varlığa işaret eden suret; eserde, kimi zaman hakikati görmede yetersiz bir araç olarak anlatılırken, kimi zaman hakikati özünde barındıran insandan yola çıkılarak açıklanmıştır.

Surete bakıp ötesini göremediği hâlde mana hakkında konuşan kişi, manayı hakkıyla idrak etmiş olanın sözünü anlayamaz:

Âdem-i ma‘nî sözün derk idemez ne diyem

Şûret ile idüben ma‘nî yüzinden beyân (99/10)

Mana/hakikat/Hak, surette güneş gibi doğmaya başlayınca; insanlar, gizli hazinenin ne olduğu açıkça anlarlar:

Şûretde ma‘nî yüzün güneş kimi doğaldan

Bilindi hâlka nedür genc-i hafî ‘ayânî (166/5)

3.43. Marifet/İrfan ve Arif

Marifet ya da irfan, “sufilerin ruhani hâlleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadararak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi”dir (Uludağ, 2012: 236). Marifet, önce Hakk’ı sonra onun sıfat, isim ve fiillerini tanıyıp, ibadet ve çile ile nefsinin arındırarak Hakk’a yaklaşan salike Hakk’ın, kendisini tarif etmesidir; ancak sufilere göre Allah hakkında tam anlamıyla marifet sahibi olmak imkânsızdır ve hakiki marifet sahibi olan insan, Allah’ı tanımak için olanca gücünü harcadıktan sonra onu tanımanın imkânsız olduğunu anlayan kişidir (Uludağ, 2012: 236).

Gülşenî, marifet sırrını, ancak aşk ile dinleyip anlayanlara açıkladığını söylemiştir:

Ma‘rifetün remzini çünkü beyân eylerem

Diñleyüben ‘ışkıla anlayana söylerem (85/1)

Eriştiđi irfanın kaynađı olarak Őeyhi RūŐeni’ye iŐaret eden GūŐeni, kendisine bakıp da RūŐeni’yi gōrenlerin (bu birliđin ardındaki aŐk gōrenlerin) aŐkın irfanına eriŐmesinin ŐaŐılacak bir Őey olmayacađını; RūŐeni’nin mūridi olan kendisini gōrenlerin, irfan ile baŐtan ayađa dil kesileceđini (irfandan ‘hāl’ ile bahseder hāle geleceđini) sōylemiŐtir:

Gōrenler GūŐeni’den RūŐeni’yi

İriŐse dañ mıdur ‘ irfān-ı ‘ iŐka (149/8)

Gōrenler RūŐeni’den GūŐeni’yi

Olur kūll-i lisān ‘ irfān iŐinde (142/11)

GūŐeni, marifet sırrını bilmeyi isteyenlerin, sōzlerini iŐitmesi gerektiđini sōylemiŐ ve ‘bir kıl’ın ‘yūz bin’ olduđu sōylendiđinde buradaki manayı yorumlayabilenleri aŐk yoluna davet ederek vahdeti vurgulamıŐtır:

Dileyen ma‘ rifet sırrın iŐitsūn GūŐeni sōzin

Diyende bir Őılı yūz biñ bu ma‘ nīden yoran gelsūn (137/7)

Marifet sahibi olan kiŐiye arif denir. Arif, Allah’ın kendi zatını, isim, sıfat ve fiillerini mūŐahede ettirdiği kimsedir ve o, kendi varlığından fāni olup Hak ile bakidir; Allah’a cennet-cehennem gibi sebepler olmaksızın hiŐbir Őey beklemeden ibadet eden kāmil insandır (Uludađ, 2012: 44).

GūŐeni, aŐk ile dūnyadan da ahiretten de geŐmeyen arif olamayacađını, bōyle kimselerin bu sebeple marifet sırlarını bilmediklerini sōylemiŐtir:

GeŐmeyen iki cihāndan ‘ iŐkıla ‘ārif degūl

Anuñ iŐūn yođ vuŐūfi ma‘ rifet esrārına (155/12)

Būyūklük ve kūŐūklük aŐısından dađ ile samanı/saman Őōpūnū karŐılaŐtırarak bunların varlık aŐısından aslen farkları olmadıđına iŐaret eden GūŐeni, bu ikisini ‘bir’ gōrmeyene ārif denmeyeceđini sōylemiŐtir:

‘ Ārif dimezem iki cihānda

Bir bilmeyene kūh ile kāhı (168/12)

Devrin arifî, irfan ehlinin cennete ve cehenneme ne dâhil olan ne de onlardan hariç olan makamını bilendir:

Mağâm-ı ehl-i ‘irfânı bilendür ‘arifi devrûn

Ki cennetle cehennemden ne hâricdür ne hüd dâhil (79/16)

Vahdete giden yol, kendisi üzere sabit olunması beklenen yoldur. Vahdete erişmede yaşanması gereken “dem” için de müridin/kulun kararlı, emin ve bu inancında sağlam duruşlu olması gerekmektedir. Böyle olmadığı takdirde, irfan ehlinin bu kişiyle “hem-dem” (dost yahut aynı tasavvufî ân/hâl içre) olmayacağını söyleyen Gülşenî, “dem” ehli olduğunu bildiğimiz irfan ehlinin içine girdikleri “dem” hâline, bu tür kimselerin müdahil olamayacağını ifade etmiştir:

Hem-dem itmez ehl-i ‘irfân özine

Demde ‘ahdı her kimûn muhkem degül (81/6)

3.44. Mecnun/Divane

İlahî aşk ile kendinden geçmiş ve akli dengesi bozulmuş olan; şaşkın ve hayretler içerisinde süluk vadisinde gezen Hak âşığına mecnun/deli/divane denir (Uludağ, 2012: 239; Seccadî, 2007: 106). Bu kimse, aşk sebebiyle akli bırakmış, dünyadan da ahiretten de geçmiştir ve sadece vahdete ulaşıp Hakk’a kavuşmayı talep eder.

Gülşenî, bu hâli anlatırken kullandığı mecnun kavramıyla, çoğu zaman “Leylâ ve Mecnûn” hikâyesinin kahramanı olan Mecnûn’u hatırlatmıştır. Asıl adı Kays olan Mecnûn, Leylâ’nın aşkıyla akli bir kenara bıraktıktan sonra beşerî aşktan ilahî aşka yönelip, Leylâ’dan Mevla’ya geçmiş; hakiki Leylâ’nın, Mevla olduğunu idrak etmiş bir Hak âşığıdır. Gülşenî, mecnun kavramıyla öğütler verdiği beyitlerde, aşk yolunda aklın bir kenara bırakılmasının gerekliliğini vurgulamıştır.

Mecnûn’un aşktan dolayı içinde bulunduğu hâli, ona akılla yaklaşan kişi dinlemez; fakat dinlemesine de gerek yoktur, zira anlamayacaktır:

‘ Işıkla Mecnûn hâlin ‘ âkil olan dinlemez

Diñleyüben neylesün çünkü hâlin anlamaz (46/1)

Mecnûn olup da aşkla, Leylâ’yı/Hakk’ı görmek isteyen kişi, akli bırakıp aşk ehline deli divane biçimde gelmelidir:

Mecnûn oluban ‘ ışıkla görmek dilersen Leylî’yi

‘ Aklıñ şalup ‘ ışık ehline dîvâne gel dîvâne gel (73/6)

3.45. Melamet ve Bednam Olmak/Rüsva Olmak

Kelime anlamıyla “kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvalık” anlamlarına gelen melamet, tasavvufta; “yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmak”tır (Bolat, 2011: 15).

Gülşenî, gönlüne seslenerek; gönlünün, onu dünyada kötü şöhretli edip, rezilliği ona şöhret ettiğini söylemiştir:

Beni ‘ âlemde bed-nâm eyleyen dil

Cihân rüsvâlîğın nâm eyleyen dil (77/1)

Melamet ehli için, riyadan kaçınma amacıyla şöhretten uzak durmak esastır. Gülşenî, aşktan ötürü kınandığında kendisine şanın şöhretinin nerede olduğunun sorulmamasını istemektedir:

Dimeñ baña hanı nâmıla nengüñ

Eger olsam melâmet ‘ ışık elinden (119/11)

Âşık aşk yolunda rezil rüsva olmaktan sitem dahi etse melamete her daim talip olan kişidir. Gülşenî dünyanın arından namusundan geçip aşk sebebiyle rezil olduğunu söyleyerek naz yoluyla sitem etmiştir:

Geçüp nâmūs u ‘ arından cihānuñ

Nidem rüsvâyî oldum ‘ ışık elinden (124/3)

Aşk sebebiyle Mecnûn'a benzer hâle geldiğini söyleyen Gülşenî; bu hâlini görenlerin, onun için “Bakın, aşk sebebiyle rezil olan kötü şöhretli bir kimse!” dediklerini söylemiştir:

Gören Mecnûn'a nisbet hâlümü dir

Baḥuñ bed-nâm olan rüsvâ-yı ʿışka (151/3)

Gülşenî, kendisini rüsvâ hâlde görüp nasihatte bulunana seslenerek “Beni aşktan men etme, çünkü bu sözlerin rint ve kötü şöhretli olanları incitici ve azarlayıcıdır” demiştir:

Nâşih görüp rüsvâ meni ʿışkıla men ʿitme direm

Çün rind ü bed-nâma sözüñ incitme vü âzârımış (59/16)

Bir hâli, en iyi o hâle düşenler anlar. Bu nedenle âşıklık hâline düşmeyen kimseler, düşenlerin vaziyetini idrak edemezler. Aşktan dolayı kötü şöhretli olanları anlamak için; dünyada aşkla şöhret bulmak, âşıklığı gün gibi (güneş gibi) ortada/bilinir hâle gelmek gerekir:

Cihânda gün kimi ʿışkile şöhret

Buluban bil nedür bed-nâm-ı ʿışkı (165/9)

3.46. Miraç

“Yükselecek yer; en yüksek makam; Hz. Peygamber'in Allah'la görüşmesi hadisesi” gibi anlamlara gelen miraç, tasavvufta sufilerin yaşamında önem arzemiş manevi bir mertebedir. Genellikle ruhun yükselişi ve manevi yolculuk şeklinde tasvir edilen miraç, kulun Allah'a en yakın olduğu andır (Uludağ, 2012: 250).

Gülşenî, aşk yolunda tacını terk edenin aşk ile miracı bulacağını ve bu yolun fakrı taç edinenlerin yolu olduğunu söylemiştir:

Bu yolda terk iden tâcı bulur ʿışkile mi ʿrâcı

ʿAbâdan fakrile tâcı tâcın başa geyen gelsün (139/10)

Hz. Peygamber'in Allah'ın zatına iki yay/kaş arası uzaklığı mesafesinde yaklaştığı miraç hadisesini hatırlatan Gülşenî, günahı terk edenin, bu hadisenin işaret ettiği manayı müşahede edeceğini söylemiştir:

Mi' rāc-ı k̄āb-ı k̄āvseyñ k̄aṣūñ işāretinden

‘Ayne’l-yaḳīñ görendür terk eyleyen gümānı (166/11)

3.47. Nefis

Nefsin tanımı konusunda farklı görüşler vardır. Ancak genel tarifine bakıldığında nefis, sufilere göre; kulun sahip olduğu bozuk sıfatlar, kötülener ahlak ve fiillerdir. Nefis, haram veya mekruh olarak yasaklanan şeylerin; kibir, gazap, kin, haset, kötü ahlak, tahammülsüzlük gibi sevimsiz huyların mahallidir ve kul, kötü olan bu huyları bizzat tedavi ve terbiye ederse mücahede yoluyla bu huylardan temizlenebilir (Kuşeyrî, 2013: 232-233).

Nefis, hareket fitratına göre yaratılmış olup sükûnla (durmakla) emrolunmuştur ve bu hâl onun Allah'a muhtaç olması, kudret ve kuvvetlerinden kurtulması için denenmesidir (Erginli vd., 2006: 746). Dolayısıyla dünya, kulun nefsiyle sınıandığı geçici bir mekândır. Fakat ahiret, dünya gibi fani değildir. Gülşenî, ahireti dünya gibi edenin (dünya gibi yalan saydıranın) nefis olmasından dolayı, ahireti dileyenin dünyayı (nefsî hevesleri) bırakması gerektiğini söylemiştir:

Dünye iden nefsimiş âhîreti çün saña

Âhîreti dileseñ dünyeyi elden biraḥ (12/4)

Tasavvufta nefis, insanı helâke sürükleyen ve dininden koparan düşmandır; dolayısıyla Hak yolunda yürüyen salık, nefisine karşı savaş ve muhalefet hâindedir (Ebu'l-alâ Afîfî, 2012: 129). Gülşenî, aşkla nefsini öldürüp, (manen) dirildiğini; fakat hâlâ bu savaşın devam ettiğini söyleyerek, nefisle olan savaşın (can bedenden çıkmadıkça) bitmeyeceğini ifade etmek istemiştir:

Öldürüben ‘ ışıkla nefsümi dirilmişem

Pes diñüz anuñla çün dahı şavaşım nedür (33/3)

Gülşenî nefisten bahsederken insanın yeme içme gibi temel ihtiyaçları konusunda hayvanlardan ayrı bir konumda olduğuna işaret ederek, insanın yemede aşırıya kaçmaması gerektiğini, çünkü âdem olmanın mahiyetinin, hayvanî bir nefis ile inek/öküz gibi davranmaya yakışmadığını söylemiştir:

Çoğ yiyübenü yatmağıl öküz değıl isen

Çün âdem olan nefis-i baqardan inek olmaz (44/12)

Fiziksel ihtiyaçlar konusunda olduğu gibi, davranışlarda da aşırıya kaçılmaması gerektiğini ifade eden Gülşenî, taşıyıp tepmenin eşek huyu olduğunu ve eşek nefisli olmayan insanın bu hâllerde bulunmayacağını söylemiştir:

Daşlayubanu tepme eşek hūyıdur işit

Olmayan eşek nefis ucından tepek olmaz (44/19)

Tasavvufta nefsin, ruh olarak da düşünülmesi söz konusudur. Ruh ise âdemin yaratılışında ona Allah tarafından verilmiş nefhadır/nefestir. Dolayısıyla ilahî nefesin hakikatini bilmek, Rabb’i bilmekle olur. Gülşenî, Rabb’ini bilmek isteyen nefsin tanıması gerektiğini; sevilen bilinmeden “ayrılık ve kavuşma yolu”na (bu aşk döngüsüne) girilmemesi gerektiğini söylemiştir:

Tanıya gör nefsüñi tā bilesiñ Rabb’uñı

Bilmeyüp maħbūbıñıñı hicr ü vişāl itmegil (78/8)

İnsanı Allah’tan/Allah yolundan ayıran nefistir; (aşk yolunda, aşka) talip olan kişi eğer Allah’a kavuşmak ve fazilet sahibi olmak istiyorsa, nefsi onu Allah’tan ayırmadan o nefsinden ayrılmalıdır:

Seni nefsüñdür ayıran yaq̄in bil Hāq̄q’ dan iy t̄alib

Ayırmadın seni ayrıl ki vaşluñ ola ol fāzıl (79/12)

Nefis yüzünden dünyanın malına ve bağına aldanıp, dünyaya bağlanma durumuna düşene yazıktır:

Vây aña kim nefis ucından düşe dünyâ bendine

Aldanuban zâl-ı dehrûñ mâlile peyvendine (159/1)

Mecazen “ağız kavgası etmek” anlamıyla kullanılan ve aslen köpekler için söylenen “boğuşup birbirini ısırma” anlamına gelen “dalaşmak” kelimesini, nefsin tabiatı ile ilgili benzetme yaparak kullanan Gülşenî, talibe; “Dalaşarak halkın yakasını çekip yırtma, çünkü zühd içinde olan (dünyaya rağbet etmeyip, nefsin zevk ve arzularından yüz çevirip kendini ibadete veren) ve Allah’ın kulu olan kişi, köpek nefisli olmaz.” demiştir:

Ṭalaşubanu yırtma çeküp halk yaşışın

Çün zühdile ‘abdu’llâh olan nefis-i seg olmaz (44/10)

3.48. Pir/Şeyh ve Talip/Mürit

Tasavvufta, bir tekke veya zaviyede, içinde bulunulan tarikatın kurucusu yahut en ulusu olan kişiye mürşit, pir yahut şeyh denir. Mürit ve talip kavramları ise, “isteyen, murat eden” anlamına gelmektedir. Mürit/talip, mürşidin izinde olup Hak yolunun yolcusu olan, sufilerin ve süluk ehlinin nezdinde kendi iradesinden arınarak Allah’tan başka her şeyden kopmaya gönül vermiş yahut kopmuş; Hakk’a kulluk yolunu arayan yahut o yolda ilerleyen kişidir.

Şeyh tarafından müritlerin nefsi terbiye edilir ve müritlere ahlaklarına göre görevler verilir; topluma karşı büyüklenme kötü ahlakına sahip müritlere pazarda dilencilik yapma, midesine düşkün müritlere oruç tutma görevlerinin verilmesi gibi yöntemlerle müritlerin kusurlu oldukları yönleri tedavi edilir (Erginli vd., 2006: 973). Mürit, şeyhinin verdiği sorumlulukları yerine getirip nefisini eğitebildiği ölçüde sülukunda ilerler.

Gülşenî aşk yolunun yolcusuna, piri kendisine emrettiğinde ona bunu neden yaptığını sormamasını; mürit iken, sert başlı/inatçı olup ayak diredir hâle gelmemesini öğütlemiştir:

Saňa emr idicek p̄rũñ dime ne dutmadın anı

Mür̄id iken mer̄id olup ‘ inād u lecc̄i-sāz itme (153/3)

Talip olan, şeyhini kederlendirmemelidir; çünkü verdiği kederden
ötürü şeyh talipten yüz çevirir:

Ṭālib isen virme şeyhuña keder

K’ol kederden döndürür senden nazar (20/1)

Piri Dede Ömer Rûşenî’nin bir sözünü talibe öğütleyen Gülşenî;
Rûşenî’den, pirin, sade/saf gönüllü olanı candan seveceğini işittiğini
söylemiştir:

Rûşenî’den işidürdüm Gülşenî

Sāde-dil olanı p̄r cāndan sever (20/9)

Gülşenî, talibe, aşk yoluna girmek için kusurlarıyla geldikten sonra
kemal ehlinin yardımıyla kemale ermeden gitmemesini öğütlemiştir:

Gelüp noķşānıla gitme kemāle irmedin bundan

Bulup tekml̄ũñ iy ṭālib kemāl ehlinden ol kām̄il (79/4)

Talip, dedikoduyu/boş konuşmayı bırakıp piri çekiştirmemeli ve bu
boş lafları bırakmak için, sükût etmekten başka bir şey yapmamalıdır:

Uzatma k̄āl u k̄ilũñi dilũñ kes ta‘ nadan p̄re

O k̄ālden k̄aṭ’ için dile sükūtdan özge kār itme (153/7)

İlahî aşk yolunda talip yahut mürit, karşılaştığı cefalar sayesinde,
nefsini eğiterek zayıflatır ve manen güçlenerek vahdete yaklaşabilir.
Dolayısıyla Hak âşığı, cefaya taliptir. Gülşenî, aşkın lütfunun, aşk talibi için
belâ olduğunu; çünkü aşkın vefasının, âşık için cefa olduğunu söylemiştir:

Belādur luṭfi ‘ işkuñ ṭālibine

Vefası çün aña ‘ ayn-ı cefādur (27/5)

3.49. Sabır ve Hz. Eyüp

Tasavvufta sabır, başa gelen musibetlerden dolayı kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak; karşılaşılan sıkıntı ve belâların verdiği üzüntüyü yalnızca Allah'a arz ederek, onun yardım ve lütfunu istemektir (Uludağ, 2012: 302). Sabırdan maksat takvadır. Takva, Kalbinde Allah'tan başka bir şey düşünmemektir. Takvanın alameti ise her durumda Hakk'a bakmak, her işte Hakk'a dönmek, her durumda dosdoğru olmaktır (Yazıcıoğlu, 2013: 405). Hz. Eyüp de, başına gelen nice sıkıntı ve belâyaya en güzel sabırla sabretmiş olmasıyla bilinen bir peygamberdir.

Ebu'l-Kasım Cüneyd'e göre, bir müminin dünyadan ahirete geçmesi çok kolaydır fakat halktan ayrılmak ve Hak katında bulunmak hayli zordur. Bedenden/nefisten sıyrılıp Allah'a yürümek de zor bir iştir. Bunlardan daha zor olanı ise Allah'la birlikte olmaktır. Bunun için gereken sabır, acı bir şurubu yüzünü buruşturmadan içmek gibidir (Erginli vd., 2006: 860). Sabır acı bir ilaç, mübarek ama seilmeyen bir şerbettir ve içildiğinde onun her türlü zararı gidereceğini, günah ve belâlara düşmekten alıkoyacağını bilen insan, bu ilacı keskinliğine ve acılığına bakmadan bir yudumda içer (Erginli vd., 2006: 855).

Gülşenî, acı olan ayrılık şerbetini tatlı diye içtiğini; fakat ayrılık kederiyle sabretmenin, can çekişmekten dahi zor olduğunu söylemiştir:

Acı firâkuñ şerbetin nüş iderem datlu velî

Şabr eylemek hicrânıla cân çekmeden düşvârimiş (59/3)

Âşığın yaralarının merhemi, tahammüldür. Gülşenî, yaralı gönlün yarasına, sabrın ve (sabırla elde edilen) gücün, aşk merhemi olduğunu ifade etmiştir:

Taḥammül şabr u t̄âḳatdur yaralu

Gönül zaḥmına cāndan merhem-i 'ışḳ (65/9)

Aşkın belâsını çekip sabrettiğini söyleyen Gülşenî, ah vah diyerek sızlanmayıp aşktan dönmediğini ifade etmiştir:

Çeküp ‘ ışkuñ belāsın şabr idüben

Deyüp vāh dönmedüm ‘ ışkuñ elinden (132/3)

3.50. Seyr ü Süluk

Süluk, “bir yola girme, bir yol tutma; hususi bir sınıfa, bir gruba katılma; bir tarikate intisap etme” anlamlarına gelir ve tasavvufta genellikle “seyir” ile birlikte, “seyr ü süluk” şeklinde geçer. Salık, yaptığı bu manevi yolculukta çeşitli merhalelerden geçerek Hakk’ı tanıma muradıyla Hakk’a yaklaşır ve yolculuğunun sonunda vahdete ererek Hakk ile “bir” olur.

Tasavvuf ehlinin nezdinde süluk; “kötü sözlerden iyi sözlere, kötü fiillerden iyi fiillere, kötü ahlaktan iyi ahlaka, kendi varlığından Allah’ın varlığına gitmek” (Seccadî, 2007: 432) demektir. Aşk yolculuğuna giren kişinin gönlünde kin, boşluk ve genişlik yoktur:

Gönülden giñ fezā vāsi‘ bulunmaz

Girüben seyr için cevlan-ı ‘ ışka (149/5)

Manevi yolculuk olan sülukun dünyevi yolculuklardan farkını vurgulamak isteyen Gülşenî, yer ve göğü aşarak (beşerî olan mekândan sıyrılarak) yolculuk etmeden, seyr ü süluk ettiğini söylemiştir:

Yidi kat yir ü gögi tay kılruram

Sülük u seyrüm oluban sefersiz (52/5)

3.51. Sır ve Remz

Tasavvufta sırrın derin ve çeşitli pek çok manası bulunmaktadır. Gülşenî’nin eserinde sır kavramı genel olarak; “Hakk’ın gaip hâline getirip halka bildirmediği şey; gönül ehlinden ve keşif sahiplerinden başkasının idrak edemediği hususlar, tasavvufi duygular ve bilgiler” (Uludağ, 2012: 317) anlamlarıyla kullanılmıştır.

Sufilerin temel usul ve anlayışlarına göre sır, müşahede mahalli; kalpler de marifet ve irfan mahallidir (Kuşeyrî, 2013: 234). Marifet sırrına erişmiş olan sufî, sırrı beyan etmez ve edemez; beyana kalkışsa dahi anlayanı olmaz. Zira sır, “kâl (söz)” ile değil “hâl” ile anlatılır. Dolayısıyla, sadece sır sahipleri arasında beyana kalkışılabilen olan sır, ancak ve ancak hâl diliyle anlatılabilen, “kalbe emanet edilmiş latif bir şey”dir (Erginli vd., 2006: 908).

Tecrübe ettiği manevi hâli söyleyip sırrını ortaya çıkaran kimse, aslında aşkı ve aşktaki mahremligi bilmeyen kimsedir:

Qâlile hâlin diyen sırrını fâş eyleyen

Bilmedi işit inan ‘ışıkla mahrem nedür (32/3)

Gülşenî, “işaret; güç anlaşılır olan şey” anlamlarına gelen remz kavramını da sır kavramı gibi kullanmış; marifet remzini/sırrını sadece aşkla dinleyip anlayacak olana beyan ettiğini söylemiştir:

Ma’ rifetüñ remzini çünkü beyân eylerem

Diñleyüben ‘ışıkla anlayana söylerem (85/1)

Sırrın, eserde işaret edilen bir başka anlamı ise; “mana itibariyle mevcut olan” (Uludağ, 2012: 317) “yoklukla varlık arasındaki gizlilik”tir (Erginli vd., 2006: 908). Dolayısıyla sır, yaratılışa dair bir bilgi mahiyetinde olup “zahirî idrakten gizli olan bâtnî bir manadır” (Seccadî, 2007: 420). Dünyevî olarak idrak edilemeyecek olan sır, ancak tasavvufî idrakla kendisinden haberdar olunabilecek bir bilgidir.

Önce bedeni yaratılmış olan Âdem’in, ardından nefha ile diriltildiği vakte işaret eden Gülşenî, bu kadim ânın Allah’ın yaratma kudretinden bir sır olduğunu ve Âdem’e nefha nefhedilmiş olan bu ândan daha kadiminin olmadığını söylemiştir:

Sırr olan kudretten Âdem hay demi

Nefh olan demden dem-i aqdem nedür (31/2)

3.52. Simurg/Anka ve Kaf Dağı

Anka/simurg, tasavvufta “insan-ı kâmil” olup, Attar’ın “Mantıku’t-Tayr”ında Hüdühüd kılavuzluğunda yola çıkan kuşların yedi vadiyi geçtikten sonra ulaştıkları padişahdır (Uludağ, 2012: 321) ve vahdet-i vücud yoluyla Allah’ı/“Varlık”ı sembolize eder. Nerede olduğu bilinmeyen Kaf Dağı’nda yaşadığına inanılan bu kuş, görülmeyen fakat varlığına inanılan efsanevî bir varlıktır.

Eserde gönül Kaf Dağı’na benzetildiğinde; aşk, “anka/simurg”a benzetilmiştir. Aşkın, can simurgu/kuşu olduğunu ve Kaf Dağı’nın da gönül olduğunu ifade eden Gülşenî, aşkı bulmak isteyen bu dağı tavaf etmesi gerektiğini söylemiştir:

‘Işkimiş simurg-ı cân dil küh-ı Kâf

Dileseñ bulmağ anı dil kıl tavâf (2/1)

Kur’an’da geçen Kaf suresi, kaf harfiyle başlar ve bazı müfessirler bu harfi Kaf Dağı olarak tefsir etmişlerdir (Pala, 2007: 248). Gülşenî, kaf kelimesini harf manasıyla sıkça kullanmış, örneğin Kur’an’da kaf kaf okunanın aşk olduğunu söyleyerek “kaf kaf” tabiri ile “harf harf” anlamını vermiştir. Fakat böyle beyitlerde “kaf”la, Kaf Dağı’na işaret edilmiş olması da kuvvetle muhtemeldir.

Gülşenî’nin, aşkı “anka”ya benzetip aşktan hareketle “Mutlak Varlık” yahut “hakikat”e işaret ederek talibi, Kur’an’daki “oku” emrinin de buyurduğu üzere, Hakk’ı öğrenmeye davet ettiği söylenebilir:

‘Işkî bil ‘ankâ ki bilinmez nedür

Oğunan Kur’ân’da oldur kâf kâf (2/2)

Gülşenî aşk sebebiyle uçup konmadan, ruh Simurg’unu nasıl avlayabileceğini sorarak aşkın vahdete giden yoldaki belâlarına ve talibi terbiye etmesine/yetiştirmesine işaret etmiş; aşkın cefası olmadan bu yolda muzaffer olunamayacağını ima etmiştir:

Kaçan şayd eyleyem Sîmurğ-ı rûhı

Uçuban kınmadum ‘ışkuñ elinden (132/5)

3.53. Taat ve Zikir

Kelime anlamıyla “itaat, boyun eğme, emredilene yapma” gibi anlamlara gelen taat, tasavvufta; “Allah’ın iradesine uyma, Allah’ın rızasına uygun düşen söz, hâl ve hareketler”dir (Uludağ, 2012: 340). Ariflerin ıstılahatında taat, ibadetten daha geniştir ve temelinde korku, ümit ve sevgi vardır (Seccâdî, 2007: 451). Korku (havf), ümit (reca) ve sevgi (aşk); tasavvufta salikin sülukunda önemli kavramlar olup, onu vahdete götüren basamaklardandır. Zira korku ve ümit silsilesi eşliğinde aşk yolunda yürüten salik, mürşidi ve hakiki ilim sayesinde taate sahip olup yolunda ilerleyebilir. “Taate, kurtuluşun yolu; ilim ise, bu yolun rehberidir” (Erginli vd., 2006: 989). Dolayısıyla tam ve hakiki bir taat için, cehalet terk edilmelidir.

Âşıkların hâllerinden olan “hayret (kalbe gelen tecelli hâlinden)” hâlinin diğer amellerden üstünlüğünü ifade için mübalağa eden Gülşenî, “hayret”ten başka amelin zayi olmasından ötürü, cehaletle edilen taatin/ibadetin ziyan olacağını söylemiştir:

Qılup cehlile tã‘at zâyi‘ itme

Çü zâyi‘dür ‘amel hayretten özge (146/5)

Gülşenî; Allah’a riyayla taat/ibadet edenin elindeki tespihi, Hristiyan rahiplerinin yahut puta tapanların, papazların bellerine bağladıkları örme kuşak olan “zünnar”a benzetmiştir:

Riyâyılan kılanuñ Haqq’a tã‘at

Elinde tesbihi zünnâra beñzer (21/10)

Tasavvufta zikir, “Allah’ı anmak, hatırlamak ve gaflet hâlinde olmamak; Allah’ın ismini/isimlerini yahut ‘la ilahe illallah’ sözünü söyleyerek tekrarlamak; tarikat ehlinin belli kelime ve ibareleri, belli zamanlarda, belli sayıda, belli bir edep dâhilinde her gün düzenli olarak

söylemeleri” gibi anlamlar taşımaktadır (Uludağ, 2012: 393). Zikir, kendinden geçiş (vecd) ve Hakk’ı buluş (vuslat) hâlidir; zira zakir zikirde zikredilenden başkasını hatırlamaz, kendini kaybeder, yaptığı zikrin bile farkında olmaz (Uludağ, 2012: 393).

Gülşenî; Hak âşıklarının, Allah’ın zikrini daima aşkile yaptıklarını; zevk, huzur, sefa ve şevk halleri içerisinde olduklarını söylemiştir:

‘İşkiladur dâimî zikr-i Hakk olan bize
Zevk ü huzûr u şafâ şevkile hâlâtımız (95/2)

Gülşenî “zikir” kelimesini bazen sadece “söz” yahut “şiiir” olarak; bazense hem bu anlamları hem de kelimenin kavram olan tasavvufî yönünü, “zikir” yapılan vecd hâlini çağrıştırır biçimde kullanmıştır. Âşıkların sözleri/şiiirleri (bir nevi “zikir”leri yahut Allah’ı/aşkî anmaları) tüm cihanda duyulmuş olsa da, münkir olanlar (Hak yolunu inkâr edenler) tıpkı bir sağır gibi bu sözleri/şiiirleri/Hakk’ın zikrini işitemezler:

Münkir olan ker-şifat zikrümüz işidemez
Gerçi cihân kulağı doldı maqâlâtımız (95/3)

3.54. Tarik

Tarik, yol demektir. Bu yol Hakk’a süluk yoludur. Tarikin ehli olan kimse, marifetin kemaline sahip olmuş kimsedir; her hâl ve hareketinde, her nefes ve ânında Hakk’ın murakebesine (gözetmesine) ulaşmıştır (Erginli vd., 2006: 1005).

Gülşenî; aşkın yolunun ne olduğunu aşka gönül verip soranı ve o yola ayak bastığında başını/canını terk edeni, kendisinin de yolcusu olduğu aşk yoluna davet etmiştir:

Nedür ‘işkuñ t̄arîk̄ini gönül virüp şoran gelsün
Ayağ kıoyanda ol yola başı terkin uran gelsün (137/1)

Aşk yoluna akıl ile girilmeyeceğinden, o yolun ne olduğu bilinemez:

Nedür ‘ ışkuñ tarîķın bilmek olmaz
Ki ‘ aqlıla o yola girmek olmaz (45/1)

3.55. Terk

Kelime anlamı itibariyle “bırakmak” demek olan terk, tasavvufta; “dünyevî bağlardan kurtulmak” anlamına gelir (Seccâdî, 2007: 474). Terk, dört kısımdır: Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî ve terk-i terk. Terk-i dünya, bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü ahiret için terk etme; terk-i ukbâ, cenneti ve oradaki nimetleri dahi terk etme; terk-i hestî, kendi varlığını da terk edip Hakk’ta fani olma; terk-i terk ise, terk kavramını bile terk etmek (Uludağ, 2012: 353), kendini bu makama ulaşabilmiş olmanın yüceliğini düşünmekten alıkoymaktır. Dolayısıyla talip, dünyevî ve nefse dair olan her şeyi terk etmelidir; zira vahdete erişmek için önce kesrette vahdeti görmek, sonra kesretten çıkarak vahdette yok olmak gerekmektedir.

Gülşenî ancak yemeyi içmeyi terk edenleri, yürek kanını şarap gibi içen ve ciğerini kebab gibi dilimleyenleri ve aşk yoluna çağırmıştır:

Yürek kanın şarâb iden ciğer dilüp kebâb iden

Yimek içmegi terk iden anı içüp yiyen gelsün (139/3)

Bu yolda tacını (makamını, malını mülkünü) terk eden, aşk ile asıl makama/mertebeye ulaşır. Dolayısıyla aşk yoluna; aba giyerek/dervişlikle, fakr içinde olanlar/hiçbir şeye sahip olmadığının ve her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğunun şuurunda olanlar, davet edilmiştir:

Bu yolda terk iden tâcı bulur ‘ ışkile mi‘ rācı

‘ Abâdan faķrile tâcı tâcın başa geyen gelsün (139/10)

İlmin de fuzuli olanı bırakılmalıdır; zira dünyevî ve gereksiz olan ilmin sahibi olmak, cehalet göstergesidir. Aşkın bilgeliğine erişmek için, cehalet ilmi terk edilmelidir:

Unut cehlile ‘ ilmüñ terkin urğıl

İrişmek dileseñ dānā-yı ‘ ışka (150/7)

Gülşenî kendi mürşidini anarak, cihanı terk edenin Rûşenî tacını giyeceğini, yani Rûşenî'nin yolu üzere yolcu olacağını söylemiştir. Bu terkle Rûşenî tacını giyenlere seslenen Gülşenî, onları kendisinin de aynı tacı giyerek yolcusu olduğu aynı yola çağırmıştır:

Cihânı terk iden geyer başına Rûşenî tacin

O taci Gülşenî kimi bu terkile geyen gelsün (138/11)

3.56. Uyku, Gaflet ve Gafil

Tasavvufta gaflet; “nefsin arzularına uymak, zamanı boşa geçirmek, önemli bir şeyin önemini kavrayamamak, değerli bir şeyin kıymetini takdir edememek” demek olup “derin bir uyku”dur (Uludağ, 2012: 141) ve uyku içerisinde olan kalbin Hakk'tan/hakikatten habersiz olmasıdır. Dolayısıyla “uykuda olma”, “uyuma” gibi ifadeler de “gaflette olma” tabiri yerine kullanılmıştır.

Gaflette olana gafil denir. Gafil olan kimse, hakikatleri kavrayamadığı hâlde kavradığını sanır (Seccâdî, 2007: 157). Hâlbuki o, aşktan uzak olduğundan yaratılış hakikatinin kaynağını ve özünü bilmekten de uzaktır.

Gülşenî, uykuda olanları aşkın özünün çağrısına davet etmiş ve can kulağıyla dinlenmesi gerektiğini ifade ettiği bu çağrının, zahir ile bâtından haber verdiğini söylemiştir:

‘Işık özüdür çağırın yuhuda isen uyan

Cân kulağın aç diyen zâhir ü bâtın saña (4/3)

Dünya, insanoğlunun özünde bildiği vahdet hakikatini gafillikle unutacağı bir kesret yeridir; çünkü kesretle kalan, vahdeti Hakk ile birlikte tam/kâmil bir biçimde görmeye vasıl olamaz:

Yitürme vahdetüñ cem‘ in bu keşret içre iy gâfil

Çü keşretlen kılan olmaz o vahdet cem‘ ine vâsıl (79/1)

Dünya gafletten, heves ve puttan başka bir şey değildir:

Nedür dünyâ diñüz ğafletden özge

Hevâyile hevesden bütten özge (146/1)

Gülşenî, gözünü yumarak aşkla gönlünü uyandırdığından beri gafletle yatıp uyuduğunun sanılmamasını söylemiştir:

‘Işıkla uyardalı gönlümi gözüm yumup

Ġafletile şanmañuz yatuban uyuhlaram (85/5)

3.57. Zahir ve Bâtın

Kelime anlamı itibariyle “iç, gizli, derun, iç nihan, gizli âlem” demek olan bâtın, tasavvufta “Allah’ın (Evvel, Ahir, Zahir, Bâtın olan) dört isminden biri; âyet ve hadislerin ancak arifler ve veliler tarafından bilinen gizli anlamları; salikin kalbi ve ruhu, iç âlemi” anlamlarına gelir (Uludağ, 2012: 67-68). “Açık, görünen” anlamına gelen zahir ise bâtının zıttı olup, tasavvufta Allah’ın isimlerinden başka biridir. Dolayısıyla Hakk’ın da hakikatin de, hem zahir hem bâtın yönü bulunmaktadır.

İnsanı gafletten çıkarıp uyandırarak; onu, zahirin ve bâtının keşfine davet edip hakikat yoluna yolcu/salikh edecek olan aşktır. Aşk, âlemlerin yaratılış sebebi olup; yaratılış sırrını, zahiri, bâtını, Hakk’ı ve hakikati özünde taşımaktadır. Gülşenî, uykuda olanları aşkın özünün çağrısına davet etmiş ve can kulağıyla dinlenmesi gerektiğini ifade ettiği bu çağrının, zahir ile bâtından haber verdiğini söylemiştir:

‘Işık özidür çağıran yuhuda isen uyan

Cân kulağın aç diyen zâhir ü bâtın saña (4/3)

Zahir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılan gaybın sırlarından zahir olanlar teorik bilgi ve araştırmayla bilinebilir; fakat bâtın olanlar hiçbir zaman teorik bilgiyle bilinemez, onları bilmek ilahî vergiye bağlıdır (Erginli vd., 2006: 1242).

Bâtın ehli olanlar, zahirin ardındaki bâtını görenlerdir. Bu kimseler sahip oldukları bâtın ilmini ne anlatırlar ne de anlatabilirler. Gülşenî açıkça

belli olan zahiri bâtına örtü eden kişinin, batın hırkasının mahiyetini bilen kişi olduğunu söylemiştir:

Zâhir-i maḥsûsını bâtına kisvet iden

Bildi ne yüzden olur hırka-ı bâtın ḥavâs (56/11)

3.58. Zahit ve Fakı

Zahit, kelime anlamı itibariyle “dünyaya rağbet etmeyen, dünyadan el etek çekmiş; kendini bütünüyle Hakk’a vermiş; mala mülke, makama şöhrete değer vermeyen kişi”dir. Ancak eski edebiyatta bu kavram, zühd (dünyaya rağbet etmeyip kendini ibadete verme) sahibi olmadığı hâlde zahitmiş gibi davranan ham sofular/yobazlar/tarikat ehli olmayanlar için de kullanılmıştır. Bu anlamda zahit, dinin özünden habersiz şekilci ve hakiki âşık olmayan kişidir.

Gülşenî, zahidin tespihle zikir hâlinde görüldüğünde bile, aslen gönülden puta tapıyor olduğuna belindeki zünnarın (puta tapanların beli bağladıkları kuşak), tanık olduğunu söylemiştir:

Zâhid hevâsın şayınup tesbîhile zıkr eylese

Dilden büte tapduğuna danuğı ol zünnârımış (58/11)

Allah için değil, gösteriş için ibadet eden zahidin dinî açıdan yaptığı her fiil sahtedir. Gülşenî, zahide seslenmiş ve ona elindeki esasını bırakmasını söylemiştir; zira o asa, sihirle yılandan yapılmışa benziyordur (sahtedir):

Gel iy zâhid bıraḥ elden ‘aşâñı

Çü sihrile düzilmiş mâra benzer (21/9)

Eserde zahitle aynı manada kullanılmış olan “fakı” kavramı da görülmektedir. Din ve şeriat ilminde âlim anlamına gelen “fakîh” kelimesinden bozma olarak Anadolu’da kullanılmış olan “fakı”, “bilgili hoca” yahut “âlim” demektir; fakat bu kelime de aslen fakîh olmayıp, öyleymiş gibi geçinenler için kullanılmıştır. İlahî aşka uzak olan bu tip kimseler eserde sık sık eleştirilmiş ve bazen de bu kimselere nasihat edilmiştir. Gülşenî, fakı/zahit

olana seslenmiş; ona, Allah'ı ilimle tanınmasını, geçici olan/dünyevî olan her şeyi terk etmesini ve cehaletten uzak durmasını öğütlemiştir:

‘İlmile tanı Hakk’ı saña direm iy fakı

Terk idüben mâ-bâkı̄ cehlüni hâl itmegil (78/7)

3.59. Bazı Ayet ve Hadislere İşaret Eden Kavramlar

Eserde geçen kavramlardan biri “kâlu belâ (evet dediler)”dır. “Elest bezmi” olarak da bilinen kavram, tasavvufta Allah ile kulları arasında âlemlerin yaratılışından önce, ruhların yaratıldığı zaman yapılmış bir ahite işaret eder. Bu konu Kuran’da Araf suresi 172. ayette geçmektedir ve ayetin meali şöyledir: “Hem Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp da onları nefislerine karşı şahit tutarak ‘Rabbiniz değil miyim?’ diye şahit gösterdiği vakit, ‘Evet, Rabbimizsin şahidiz!’ dediler. Kıyamet günü ‘Bizim bundan haberimiz yoktu!’ demeyesiniz.”

Kulların, Rablerine “belî/belâ (evet)” dedikleri mecliste Gülşenî, kendisinin de “belî” diyerek ikrar verdiğini ve imanın ikrar demek olduğunu söylemiştir:

“Kâlû belî”de ‘ahdıla ikrâr idüp didüm belî

Ol ‘ahd oluban dîn baña îmân hemân ikrârımış (58/9)

Henüz ruhları yaratılmışken Allah’a söz vermiş olan kullar, dünyevî yaşamları içerisinde geldikleri ve dönecekleri kaynağı bulmakla da yükümlü olmuşlardır. Kul, aşk ile birtakım sınavlardan/belâlardan geçerek geldiği ve döneceği kaynağı bulacaktır; bu yola koyulmak içinse kulun, “kâlu belâ”da verdiği sözü hatırlaması ve unutmaması gerekmektedir.

Gülşenî, bu yolun talibine; “kâlu belâ”da Allah’a aşkla “belî (Rabbimizsin, şahidiz)” dediği için sözünden dönmemesini ve ikrar ettiği hakikati inkâr etmemesini öğütlemektedir:

‘İşkile didüñ çünkü belî dönme belâdan

İkrârıñı terk eyleyüp inkâra yapışma (152/8)

Eserde geçen kavramlardan başka biri, “nefahtü”dür. “Nefahtü” ile kastedilen ise Âdem’in yaratılışında ona Allah’ın ruhundan nefhetmiş olmasıdır. Kuran’da bu hadise Sâd suresi 72. ayette “Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın.”, Secde suresi 9. ayette “Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfördü.”, Hicr suresi 29. ayette “Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefhelediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.” mealleriyle geçmektedir. Gülşenî “nefahtü” kavramını tek başına kullanmasının yanında; kimi zaman, söz konusu ayetlerde geçtiği üzere “nefahtü fi-hi min rûhî”, kimi zaman da “nefahtü sırrı” şeklinde kullanmıştır.

İnsanın ruhu, “nefahtü fi-hi min rûhî (ona ruhumuzdan üfledik)” demindedir (Allah’ın bu sözüyle işaret buyurduğu vakittendir yahut nefhadandır) ve o nefhayla, (Allah’ın yaratması dışında) sebebe gerek olmadan, hayat için aşkın rüzgârı esmektedir:

“Nefahtü fî-hi min rûhî” deminden rûhî insânũ
O nefhıla hayât için eser bî-çün yili ‘ işkuñ (71/7)

Gönül âleminin “nefahtü” sırrı olup açıklanamaz bir cihan olduğunu ifade eden Gülşenî, bu sırrı açığa vuramayacağını söylemiştir:

“Nefahtü” sırrıdır fâş idemez
Cihân-ı bî-beyândur ‘ âlem-i dil (76/7)

Gülşenî’nin bir ayete işaret ettiği başka bir kavram, “lâ vü illâ”dır. “Lâ vü illâ”, “Allah’tan başka ilah yoktur.” anlamına gelen “lâ ilâhe illallâh” kelime-i tevhid’ine işaret eder. “Lâ (yok/yoktur)” ifadesi, Allah’tan başka şeyleri reddetmek; “illallah (Allah’tan başka)” ifadesi ise, ilahlığın azametini ispat etmektir (Seccâdî, 2007: 291). Müridin yaşadığı manevî bir hâl olan “dem hâli” için, “lâ vü illâ”dan geçilmesi gerekmektedir; çünkü o “dem”, Allah’ın varlığının ispatına ihtiyaç duyulmayacak olan bir ândır. Gülşenî “la vü illa”dan geçip ikiye bir gözle baktığını/kesretteki vahdeti gördüğünü ve benlik olandan/nefisten kaçarak “Hu” zikrinin ânını korumakta/yaşamakta olduğunu söylemiştir:

Lā vü illādan geçüp ikiye bir göz açup

Benlik olandan kaçup Hû demini şahlaram (85/10)

“La vü illa”dan geçerek mertebeleri aşan kimse, aşkın şamatası için kendisinin “hû”dan ne olduğunu (Allah’tan geldiğini yahut “hû” ile ne ilişiği olduğunu) bilir:

Çıkan tayy lā vü illādan merātib

Bilür hūdan neyem heyhāy-ı ‘ışka (151/11)

Eserde, bir ayete vurgu yapılan kavramlardan biri de “kūn fe-kān”dır. Bu kavramla, Yasin suresinin “Onun emri, bir şeyi dileyince ona sadece ‘Ol!’ demektir. O da hemen olur.” mealli olan ve kısaca “kūn fe-yekūn” olarak bilinen 82. ayeti hatırlatılmıştır. Zira tasavvufî inanışta, Allah âlemleri “kūn” emriyle yaratmıştır ve yaratma her ân, yine onun iradesiyle devam etmektedir. O bir an âlemlerden iradesini çekse, tüm varlık yok olur. Dolayısıyla Âdem’den ve ruhlardan/canlardan, kâinatın en küçük zerresine kadar her şey, onun “kūn” emri ile var olmuş ve olmaktadır.

Gülşenî, Hz. Muhammed’e seslenerek; cihanın bir vücut, Hz. Peygamber’in de bu vücudun canı olduğunu ifade etmiş ve “kūn fe-kān”dan gelen canın ondan başka ne olabileceğini sormuştur. Bu ifadeyle Gülşenî, her şeyden önce Hz. Muhammed’in nurunun yaratılmış olduğu inancına işaret etmiştir:

Cihān bir ten kimidür cānı sensin

Nedür cān andan özge “kūn fe-kān”dan (104/3)

Gönül âlemi, Allah’ın ol demesiyle öldürdüğü, iki gibi görünen ama “bir” olan bir cihandır:

İki vechile bir yüzden görünür

Cihān-ı “kūn fe-kān”dur ‘âlem-i dil (76/5)

Eserde ayetler dışında gönderme yapılan bir de hadis-i kutsi bulunmaktadır. Kısaca “levlak” şeklinde de geçen bu hadis-i kudsi, Allah’ın Hz. Peygamber’e söylemiş olduğuna inanılan “Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım.” anlamına gelen “Levlake levlake lemâ halaktu’l-eflāk.”tır.

Gülşenî bu sözü, Hakk'ın Hz. Peygamber'e duyduğu sevginin/aşkın sözü olarak nitelenmiş ve bunu bilmeyen kimseleri, yaratılış sırrını bilmeye ehil görmediğini ifade etmiştir. Zira tasavvufta âlemlerin yaratılış sebebi aşktır. Bu aşk kimi zaman Hakk'ın kendi zatına duyduğu, kimi zamansa peygamberine/kuluna duyduğu aşk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gülşenî'ye göre; “levlak” ile kastedilen aşk sözünün ne olduğunu bilmeyen, Hakk'tan olan Âdem'in sırrını bilmeye mahrem değildir:

Bilmeyen nuṭḡ-ı muḥabbet neydügin “levlāk” ile
Âdem'ün sırrını Ḥaḡḡ'dan bilmege maḥrem degül (80/6)

Gülşenî, aşk demine/hâline yöneldiğinden beri, zikrini “levlak” edip, kendisinin, sevgilinin zikri hâline geldiğini söylemiştir:

‘Işḡ u muḥabbet demi vechüm olaldan murād
Zikrimi levlāk idüp sevgülü mezkûrıyam (84/5)

3.60. Peygamberlere Dair Konularla İlgili Kavramlar

3.60.1. Hz. Âdem

Gülşenî'nin Hz. Âdem'den bahsetmiş olduğu beyitler “Âdem” başlığı altında incelenmiştir. İlk peygamber olan Hz. Âdem'den sonraki dönemlerde yaşamış olan Hz. Nuh ve Hz. İbrahim (Halil/Halilullah/Allah'ın dostu) ise, aynı beyitte Hz. Âdem'le birlikte geçmiş ve her birinin Hakk'ın sevgisine mazhar oluşları vurgulanarak yaratılışın özündeki aşka işaret edilmiştir. Gülşenî, Hz. Muhammed'e hitap ederek; Allah'ın Âdem, Nuh, İbrahim adlı peygamberlerinin ve takva sahiplerinin, sevgiyle Hz. Muhammed'in sureti olduklarını söylemiştir:

Âdem ü Nüh'ıla Ḥalîl'i Ḥaḡḡ'uñ
Vechüñ imiş sevgüyle aşfiyâ (3/17)

3.60.2. Hz. Yusuf

Eserde ismi geçen peygamberlerden biri de Hz. Yusuf'tur. Hz. Yusuf, edebiyatta güzelliği sebebiyle beyitlere konu olmuş ve pek çok şair, gerek beşerî gerek ilahî şiirlerinde sevgilinin güzelliğini anlatırken Hz. Yusuf'u anmıştır. Zira Kuran'da Yusuf kıssasında da anlatıldığı üzere kardeşleri tarafından kuyuya atılıp ardından Mısır'a giden bir kervana satılan ve oradan da bir Mısır azizi tarafından satın alınan Hz. Yusuf, Mısır'da yıllar geçirdikten sonra (bilhassa Mısır azizinin karısı olan Zeliha'nın Yusuf'a âşık olmasıyla), güzelliği dört bir yana yayılan bir delikanlı olur (Pala, 2007: 484-485). Hz. Yusuf "güzel" in sembolü olduğundan, Mısır'ı "hüsün/güzellik ülkesi" olarak anmış olan Gülşenî, Yusuf gibi güzellik Mısır'ına/ülkesine girenin, kuyudan çıkıp (manevi) makamı/itibarı bulacağını söylemiştir:

Yūsuf kimi Mıŝr-ı hūsne giren

Çehden çıhubanı buldı cāhı (168/11)

3.60.3. Hz. Musa

Gülşenî, Hz. Musa'dan Tûr Dağı mucizesi hadisesiyle bahsetmiştir. "Musa" ile birlikte, "anestü" ve "nâr" kelimelerini kullanan Gülşenî, Kuran'da Taha suresi 10. ayet, Neml suresi 7. ayet ve Kasas suresi 29. ayette anlatılan, Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda Allah'ın tecellisi olan bir ateş görmesi hadisesine işaret etmiştir.

"Anestü nâren (Bir ateş gördüm)" ibaresine "anestü" ve "nâr" kelimeleriyle gönderme yapılarak, Musa gibi "anestü nârı"nın ateşine yanmayanların, tecelliyi görmemiş ve görmeyi sonraya bırakmış kimseler oldukları (henüz gaflette oldukları) ifade edilmiştir:

Yanmayan Mūsā gibi "ānestü" nāruñ nārına

Görmeyüp bugün tecellî koydı anı yarına (156/1)

Gülşenî, maşuğa seslenirken; aşkın Tûr Dağı'nda sevgiyle yanmayanın, maşuğun suretinin nurlarına gözünü güneş gibi aydın biçimde açamayacağını söylemiştir:

Yanuban Tûr'ında 'ışkuñ mihriyle tağlanmayan

Açamaz gün kimi gözün vechüñüñ envârına (156/2)

3.60.4. Hz. İsa

Edebiyatta doğumu, bebekken gerçekleştirdiği olağansütü hâller, nefesiyle körleri gördürüp hastaları iyi etmesi, ölmeyip göğe çıkması gibi mucizeleriyle ele alınan Hz. İsa; eserde, doğumundaki mucize ve ölüleri diriltebilmesiyle geçmektedir. Doğumundaki mucize konusundaki inanç; Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya, Cebrail'in bir nefhası ile gebe kalmış olmasıdır (Onay, 2007: 206). Gülşenî Hz. İsa'nın Cebrail vasıtasıyla dünyaya gelişini hatırlatmış ve bu hadiseyi anarak Hz. İsa ve Hz. Meryem'in emsalsizliğini vurgulamıştır:

Nefha-i Rûhü'l-Kudüs'den 'ilmile ta'lim için

Doğmayan bî-çün-şifat dem-i 'İsî Meryem degül (80/3)

Dem/nefes/hâl ehli olanlar ölüyü diriltici kimselerdir; bu nedenle, onların İsa nefesli olmadıkları söylenmemelidir:

Ehl-i demdür ölüyü dirildici

Dime anuñ-çün ki 'İsî-dem degül (81/18)

3.60.5. Hz. Muhammed

Birçok gazelinde Hz. Muhammed'e övgü ve sevgi olan esere, peygamberlere dair konular açısından bakıldığında; Hz. Muhammed'in, "levlake" hadis-i kudisi dışında miraç hadisesi ile anıldığı görülmektedir. Miraç, Hz. Muhammed'in bir gece Cebrail'in kanadında yahut Burak adlı bir bineğe binerek göğe yükselmesi ile her katta meleklerle peygamberler

tarafından karşılanmasından sonra Sidretü'l-Münteha'ya varıldığında Cebrail'in "Buradan ileriye varırsam yanarım." demesiyle yalnız devam ederek Arş'a varması ve Allah'ı müşahede etmesidir (Pala, 2007: 322). Dolayısıyla tasavvufta miraç, Allah'ın zatının müşahede edilebilir olduğu yegâne mertebedir.

Gülşenî; zannı terk edenlerin, Hz. Muhammed'in Allah'a iki yay/kaş arası (yahut iki arşın) mesafesi kadar yaklaşmış olduğu miracı, ayne'l-yakinle/müşahedeyle gören/idrak eden kimseler olduklarını söylemiştir:

Mi' rāc-ı k̄āb-ı k̄avseyn k̄aṣūñ işāretinden

‘ Ayne'l-yakīn görendür terk eyleyen gümānı (166/11)

SONUÇ

Tasavvufta ve tasavvufî edebiyatta önemli bir yeri olan Gülşeniyye'nin kurucusu İbrahim Gülşenî, kurduğu yola davet amacıyla yazdığı şiirlerinde taliplere seslenmiş, talip olunan bu yoldan remizler aracılığıyla haber vererek beyitlerini tasavvufî hâllerin renkleriyle süslemiştir. Bu hâllerin kâl (söz) ile anlatılamayacağını ve deneyimlenmeden anlaşılamayacağını düşünen Gülşenî, beyitlerinde az ve öz söyleyip manaya işaret ederek taliplere rehber olmuştur.

Sıklıkla “Rûşenî'den Gülşenî” ifadesiyle mürşidini anan Gülşenî, sahip olduğu “hâl”lere ve idrakine vardığı hakikatler için mürşidine duyduğu müteşekkiriği vurgulamış; bu şekilde talipleri de dolaylı olarak bir mürşide bağlanmaya teşvik etmiştir. Zira tasavvuf, bir rehberin/mürşidin eşliğinde basamakları çıkılarak ilerlenen zorlu bir yoldur ve mürşitsiz biçimde bu yola yolcu olunamayacağından dolayı Gülşenî, şiirlerinde makta beyitlerinde kendi ismini çoğu zaman şeyhiyle birlikte anmıştır.

Tebriz'de Akkoyunlu Uzun Hasan ve Sultan Yakup dönemlerinde filizlenip Kahire'de köklenen ve Osmanlı coğrafyasında dal budak salan; Tebriz, Diyarbakır, Kahire, Yenice, İstanbul, Edirne, Kefe, Gelibolu, Hayrabolu ve Mora'daki şiir ve musiki bahçelerinde en olgun meyvelerini veren Gülşeniyye'nin (Macit, 2012: 210) kurucusu olan İbrahim Gülşenî, tekkesinde yetişen pek çok şairin Osmanlı sanatına katkıda bulunmasına vesile olmuştur. Tasavvufî hâlleri idrake önem veren Gülşenî, şiirlerinde talipler için hakiki dünyaya kapı aralamış ve kendisi için “Her kim ki onun mişkâtından nûr iktibas eder, Rûşenî'yi bulur.” demiş olan Dede Ömer Rûşenî'nin “tarikât muktezasına cümlemin umurunu tefviz” ettiği bir halef olarak mürşidinin yolunu yolcusuz bırakmamıştır.

Eski edebiyatta bir beytin açıklanması; onun dünyasına ait kavramların, sembollerin, yaşantıların, hatta bazen günlük yaşamın dahi bilinmesinden geçmektedir. Zira eski şiirin, hakkında söz söyleneceği zaman, tanınıyor olması gereken kendine has bir dünyası vardır. Dolayısıyla bir beyti, şerh etmek bir yana dursun, onun hakkında bir şeyler söylemek için bile belli bir birikime sahip olmak ve kaynaklara başvurmak gerekmektedir. Bu durum

tasavvufî şiirlerde çok daha zorlu bir uğraş hâlini almaktadır. Gülşenî'nin söz konusu divanındaki beyitlere bakıldığında da; açıklanmaları konusunda derin bir tasavvuf bilgisine ihtiyaç olunan, hakkında genel ifadelerle fikir belirtmenin dahi zor olduğu beyitlerle karşı karşıya kalındığı görülmektedir.

Gülşenî'nin Türkçe divanı hakkında yapılan tasavvufî kavramlar çerçevesindeki bu çalışmada, eserde en sık görülen tasavvufî kavramların bulunduğu beyitler genel hatlarıyla incelenmiş; yapılan kısa ve yüzeysel açıklamalarda eski şiirin dünyasına uygun ve kastedilmiş olması kuvvetle muhtemel olan anlamlar belirtmeye çalışılmıştır. Eserlerini tasavvufî yazan bir şair olmasından çok bir tarikat kurucusu olan Gülşenî'nin, müritlerinin irşadına hizmet amacıyla yazdığı şiirlerinde, remizleri sık kullanarak en derin tasavvufî konulara bir ya da birkaç kelimeyle işaret etmiş olduğu ve tek beyitte, bazen tek mısradaki bile, açıklanması sayfalar sürececek konulara gönderme yaptığı tespit edilmiştir.

Türk Tasavvuf şiirine tarikatlar çerçevesinde bakıldığında, şeyhlerin yahut müritlere yol gösterme vasfına sahip olan mürşidlerin, bir yönüyle “mürebbi” bir yönüyle “arif” oldukları görülür. Bu açıdan bakıldığında Gülşenî'nin de Türkçe divanındaki şiirlerinde hem bir eğitici-öğretici hem de tasavvufî neşve ile girdiği dünyadan bizi şiir aracılığıyla haberdar eden bir arif olduğu söylenmelidir.

Çalışmada incelemeye dâhil edilmiş olan kavramlar arasında Gülşenî'nin hem doğrudan hem de dolaylı biçimde en çok vurguladıklarının “sır” ve “vahdet” olduğu tespit edilmiştir. Gülşenî eserinde pek çok defa “kâl”e değil “hâl”e dikkat çekerek talibi/okuyucuyu, anlattıklarının da ötesinde olan bir dünyaya yöneltmiş; tasavvufun özü olan “sır” ve “vahdet” meselelerini, kendi yoluna ve üslûbuna has renklerle tasvir etmiş ve pek çok defa bu meselelerin sözle anlatılabilir nitelikte olmadıklarına dikkat çekmiştir. Tam da bu hususta eser, tasavvufî açıdan bu şekilde yüzeysel bir inceleme dışında, kapsamlı ve derinlemesine bir biçimde şerh edilmeyi de beklemektedir.

KAYNAKÇA

Akay, M. (1996). “İbrahim Gülşenî Divânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi.

Aydın, İ. H. (2002). “Kenz-i Mahfi”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 258.

Ayvazoğlu, B. (2014). *Aşk Estetiği*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Azamat, N. (2000). “İbrâhim Gülşenî”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 21, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 304.

Bilgin, A. (2007). “Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü”, C. 5, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2007, İstanbul, NO: 10, ss. 331-352.

Bolat, A. (2011). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Çağrı, M. (1998). “Hevâ”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 275.

Çiftçi, C. (2008). (haz.). *Tasavvuf Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara.

Ebu'l-Alâ Afifî (2012). *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, çev.: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul.

Erginli, Z.; Karşlı, İ.; Köktaş, Y.; Ödül, N.; Sevinç, R. R.; Yavuz, S. S. (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul.

Gölpınarlı, A. (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Gölpınarlı, A. (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Kara, M. (1996). “Gülşeniyye”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 256-259.

Kılıç, M. E. (2009). *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Konur, H. (2000). *İbrâhim Gülşenî; Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Kuşeyrî, A. (2013). *Kuşeyrî Risâlesi [Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkları]*, çev.: Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul.

Macit, M. (2012). “Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi”, *Bilig Dergisi*, 2012, NO: 60, ss. 193-214.

Okuyucu, C. (2013). *Divan Edebiyatı Estetiği*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Onay, A. T. (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, Birleşik Yayınevi, Ankara.

Pala, İ. (2007). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul.

Schimmel, A. (2012). *İslam'ın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Seccâdî, S. C. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Seyyid Mustafa Rasim Efendi (2013). *Tasavvuf Sözlüğü, Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Sinanoğlu, M. (2002). “Küfür”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 533-535.

Uçman, A. (2000). *Yesevîlik Bilgisi*, haz.: Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Uludağ, S. (1995). “Fakr”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 133.

Yavuz, Y. Ş. (1988). “Adem”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 01, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 357.

Yazıcıoğlu, A. B. (2013). *Envârü'l-Âşıkîn*, çev.: Ahmet Mithat Şahin, Merve Yayınları, İstanbul.