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 müşahede etme yolculuğuna davet etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbrahim Gülşenî, Tasavvufî Kavramlar.

ABSTRACT

A RESEARCH ON THE MYSTICAL CONSEPTS 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 Ibrahim Gülşeni 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 Consepts.

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 Yansıması 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 Yakin …….....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
çev.:	Çeviren
haz.:	Hazırlayan
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfa aralığı
vd.:	Ve diğerleri

METİNDE KULLANILAN TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

اآ	a, ā, e
ای	ı, i̇, ī
او	o, ö, u, ū, ü
ب	b
پ	p
ت ة	t
ث	s̱
ج	c
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ẕ
ر	r
ز	z
س	s
ش	ṣ
ص	ṣ
ض	ḍ, ż
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ف	f
ق	ḳ
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 tanıştırarak 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, nefsini 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 salik, 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 sırra 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 yaştayken 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 Maveraünnehir'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. Maveraünnehir'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 karşılaşıp görüştükten 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, Şiî 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 Rûşenî'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'iyyetü'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 tasavvufî 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 tasavvufî 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 mürşidlerin, 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, tasavvufî 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, tasavvufî 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 olagelmiştir.

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 tasavvufî neşve ile girdiği dünyadan bize şiir aracılığıyla haber vermiştir. Bazen oldukça basit ifadelerle müritlere bilgi verirken, bazen en derin tasavvufî konulara işaret ederek tasavvufî 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 ilişikleri 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 ʿadem bulmadı pāyende dem
Ol deme iren bu dem bende-i ferḫundedür (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 ʿışḳile ḳulluġ iden şāhimiş
Ṣanmayasız bendedür ʻışḳ 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 anlaşılabileceği 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 ḫalḳ yaḫaşın
Çün zühdile ʿabdu'llāh olan nefs-i seg olmaz (44/10)

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

Göñül ḳul olalı sulṭān-ı ʿışḳa
Diler cānın vire fermān-ı ʿışḳa (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 olunduğunu idrak ve tecrübe etmektir.

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

Bendelikden demde şehliġ ḳılmayan
Bendesi ol şāh olanuñ Cem degül (81/11)

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

ʿIşḳile şāh olanuñ bendeligin ḳılmayan
Şāh oluban bilmedi ḳulıla Mevlāsını (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 üfürdü.", Hicr suresi 29. ayette "Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefheylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın." mealleriyle geçmektedir.

Eserde Âdem kavramının geçtiği beyitler genel olarak iki konudadır. 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:

Rūşenī'den Gülşenī'ye ṣoraram
Ki dem-i Ādem'den aḳdem 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:

Ḥaḳ'dan özge kim bilür Ādem nedür

Aña nefḫ-ı "rūḥanā"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 vücut 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:

ʿ Adem āyinedür rūşen vücūda

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:

Vücūdın görmeyen ʿayn-ı ʿademden
Dimeñ kim ol mükerrem ādem 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 yansımasından/devirden/yaratmadan ibaret olup yoktan var olmaktadır. Gülşenî bu devir/yaratma dem ile devam ettikçe, yokluğun varlığa insan aracılığıyla suret verdiğini söylemiştir:

ʿAdem ṣūret virür benden vücūda
Dem-ā-dem devrile döndükçe demden (118/2)

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

Yoġiken milk-i ʿadem şey ḳudretüñ virüp vücūd
Ẓāhir iden evvel āḫir sensin iy Rabbü’l-verā (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 ʿadem bulmadı pāyende dem
Ol deme iren bu dem bende-i ferḫundedür (34/6)

3.4. Akıl

Tasavvufta, hakikate akılla ulaşmak mümkün değildir. İlahî, ezelî ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirten mutasavvıflar, nazarî aklı reddederler (Uludağ, 2012: 32). Hakikate erişmede aslolan 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 vâkıf 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 Afîfî, 2012: 20). Sadece gönlün aşina 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 ulaşılamayacaktır. (Ebu'l-alâ Afîfî, 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 Afîfî, 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:

Işḳıla yola giren maḳsūdına irişür
Oyalanan ʿaḳlıla herze yire dürişür (38/1)

Nedür ʿışḳuñ ṭarīḳın bilmek olmaz
Ki ʿaḳlıla o yola girmek olmaz (45/1)

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

Virüp 'aḳlını ʿışḳa ʿāşıḳ-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 ʿışḳıla ḥālüm

Viren ḳāle göñül ʿaḳlıla şāġil (74/3)

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

ʿIşḳ erine ʿaḳlıla münkir olanı görüp

Ẕemm idüben cehlini ʿilme naẓar uylaram (85/9)

Gülşenî, aşk hâlinden 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 savdādur başumda bilemezem

Ki andan ʿaḳlı başa diremezem (86/1)

Ne sevdādur belādan başuma ʿışḳ

Ki ʿaḳluma ḫayalden gelemezem (90/7)

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

ʿIşḳile yola girübenü şerʿ-i ṣırāṭ it

Āsān diyüben ʿaḳlile düşvāra 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 bī-ʿār-ı ʿışḳı ʿaḳlile ʿār itme kim

Terk idüp ʿışḳı kim ʿāruñ düşesiñ rüsvāsına (157/6)

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

Bilmezüz iy müddeʿī ʿaḳlıla ʿārı nedür
Terk-i ḫıred ḳıluban ʿışḳ olalı ʿārımuz (55/6)1

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

Yine Mecnūn-ṣıfat dīvāne oldum
Ḫıred 'aḳl ehline bī-gāne 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:

ʿIşḳıla Mecnūn ḥālin ʿāḳil olan dinlemez
Diñleyüben neylesün çünki ḥālin añlamaz (46/1)

ʿĀḳil olan ʿāşıḳuñ bilmedi sevdāsını
Mecnūn'a ṣor Leylī'nüñ şūriş ü ġavġāsını (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 ḥālüñi añmaġıl girü gelüp ele girmez
Gözetme gelecek ḥālüñ olup ḥāl ehli iy ʿāḳil (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 gelinmiş olunan "birlik"e dönülecektir. Zira "âşık, maşuk ve aşk; 'üç' 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:

Maʿşūḳ u ʿāşıḳ ʿışḳı bir gören durur bīnā baṣīr
Bir görmeyen ekmeh ḍarīr kāfir ṣanur īmāndadur (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 ʿışḳa virür maʿşūḳ yüzin şeksüz görür

ʿIşḳı yaḳından ol bilür şanmayasız gümāndadur (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:

ʿĀşıḳ içün ḥāl olan ḫalḳa muḥāl olmasa

Ṭaʿn idüben cehl ile ḳılmazıdı mā-cerā (4/7)

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

Tanıya gör nefsüñi tā bilesiñ Rabb'uñı

Bilmeyüp maḥbūbıñı hicr ü viṣāl 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:

Muḥabbet sırrıdur ʿışḳuñ belāsı
Ki fāş 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:

Muḥabbetden ḳadem ḳoyup giren ʿışḳuñ ṭarīḳine
Ḫafī 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:

Muḥabbet yolına giren urur cān u cihān terkin
O yolda ʿışḳa cānını ḳoyubanu 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:

ʿĀḳil olan ʿāşıḳuñ bilmedi sevdāsını
Mecnūn'a ṣor Leylī'nüñ şūriş ü ġavġāsını (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 savdādur başumda bilemezem
Ki andan ʿaḳlı başa diremezem (86/1)

Ne sevdādur belādan başuma ʿışḳ

Ki ʿaḳluma ḫayalden gelemezem (90/7)

3.8. Ateş/Od/Nâr ve Yanmak

Tasavvufta ateş/od/nâr ile kastedilen; aşk ateşidir, aşktır. Salik, 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 olandır.

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:

Bī-vücūdam ʿışḳ odı bilsem benüm nem yandurur

Yanuban külli kül oldum pes daḫı 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:

Belā nārı ḳılur her ḫāmı puḫte

Nidem ol oda yanup göyemezem (91/10)

3.9. Basar/Basiret

Basar/basiret; öngörü, gaflete düşmeden ileriyi ve gerçekleri isabetli olarak görme yeteneğidir. Tasavvufta basiret, "kutsiyet nuruyla aydınlanmış kalbin bir gücü"dür; basiret sayesinde nesnelerin 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:

ʿAyn-ı ʿadem göremez ol vechi aç gözüñi
Görüp baṣīretile ḳurtula gör ʻamādan (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:

Maʿşūḳ u ʿāşıḳ ʿışḳı bir gören durur bīnā baṣīr
Bir görmeyen ekmeh ḍarīr kāfir ṣanur īmāndadur (28/5)

Aşkı 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:

Ṣataşdum ʿışḳa nā-gehden ḫabersiz
Beni tanur mısın dir iy baṣarsız (52/1)

Basiretin, "kudret gözü" şeklinde de geçtiği görülmektedir. "Kuvvet, takat, güç; Allah'ın ezelî 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 ḳudret gözin cüz küll cihānda
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 belâya 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 belâya benzetmiş ve aşkın ne olduğunu sorana onun belâ olduğu cevabının verilmesi gerektiğini; aşka müptela olanların onu belâ olarak adlandırdığını söylemiştir:

Belā diñ ʿışḳı ṣorana belādur
Belā dir her kim aña mübtelādur (27/1)

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

Belā dārın diler Manṣūr-ı ʿışḳuñ
Çü derdine anuñ dārı devādur (27/3)

Aşk talipleri için aşkın belâsı lütuf, vefası ise cefadır:

Belādur luṭfı ʿışḳuñ ṭālibine
Vefāsı çün aña ʿayn-ı cefādur (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,

aşkının 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:

Nidem ʿışḳuñ elinden bilemezem
Belāsından ḳaçup ḳurtulamazam (90/1)

Vücūdumı ʿadem-nisbet idüpdür
Belā 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:

Belādan diridür gūyā 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:

Belādan perveriş bulur revānum
Anuñ-çün perverişsiz ḳalamazam (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:

Belādur puḫte ḳılan ḫām olanı
Ol oddan puḫteliḫ ḫāma ʿaṭādur (27/6)

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

Belādur Gülşenī ḳalbüñ cilāsı
Güneşden rūşen iden ol żiyādur (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 çoğalırsa, derdin azalması istenmemelidir:

Dönüp Eyyūb'a çek 'ışḳuñ belāsıñ
Çoḫalsa mihnetüñ dime kem olsun (135/4)

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

Belā-yı ʿışḳı ẕevḳ iden cānından datlu şevḳ iden
Cihān u cānı 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 belâya tutulmuşken aşka devasız biçimde gelinmesi gerektiğini söylemektedirler:

Şehīd-i ʿışḳ olanlar dir muḥabbetden ġazā içre
Giriftār-ı belā iken devāsuz gel belā ʿışḳa (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:

ʿIşḳile didüñ çünki belī dönme belādan

İkrāruñı terk eyleyüp inkāra yapışma (152/8)

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

Muḥabbet sırrıdur ʿışḳuñ belāsı

Ki fāş 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 nefsinden 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/nefsine dost olan kişi, aşk ehline düşman/yabancı olur:

Cān u cihāndan geçmeyen ʿışḳıla bil bī-gānedür

Zīrā özine yār olan ʿışḳ ehline aġyārımış (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 olamadığını söylemiştir:

Virüp cān olmadın ʿışḳuñ şehidi

Belādan ḳanlu kefen geyemezem (91/6)

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

Şehīd-i ʿışḳ olanlar dir muḥabbetden ġazā içre
Giriftār-ı belā iken devāsuz gel belā ʿışḳa (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, cehl kavramıyla birlikte cahil kimselerden bahsedilmiş; bu kimselerin cehalet sebebiyle âşıkların hâllerinden uzak ve habersiz kimseler oldukları için âşıklara şaşırdıkları söylenmiştir:

ʿĀşıḳ içün ḥāl olan ḫalḳa muḥāl olmasa
Ṭaʿn idüben cehl ile ḳılmazıdı mā-cerā (4/7)

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

Özin bilmese cāhil diñ kimise
Eger ʿallāmeden ol aʿlem 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:

ʿİlmile tanı Ḥaḳḳ'ı saña direm iy faḳı
Terk idüben mā-bāḳī cehlüñi ḥāl 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:

Ḳılup cehlile ṭāʿat żāyiʿ itme
Çü żāyiʿ dür ʿamel ḥayretden özge (146/5)

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

Unut cehlile ʿilmüñ terkin urġıl
İrişmek dileseñ dānā-yı ʿışḳa (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 işarettir; fark şeriat, cem hakikattir; farkı olmayanın kulluğu, cemi olmayanın marifeti olmayacağından ikisi de lüzumludur" (Uludağ, 2012: 132).

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

Bilen ṣūretle maʿnī cemʿ ü farḳın
Bilür tā cemʿ ü farḳ-ı Meṣnevī'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 sığdığını 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:

Aḥaddan vāḥidüñ farḳıla cemʿi
Direm dildür iki veche muḳābil (75/2)

3.14. Dem

Dem Farsça bir isim olarak "nefes, soluk"; "vakit, ân, içinde yaşanılan 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 üfürdü.", 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 canlandırılmasının (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:

Ḥaḳ'dan özge kim bilür Ādem nedür
Aña nefḫ-ı "rūḥanā"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 nefheylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın."), Âdem'in şekillendirilip ona Allah'ın ruhundan üflenmiş olduğu "vakit"e işaret etmiştir. İnsanın ruhu, "Ona ruhumuzdan üfledik." demindendir ve o nefhayla, (Allah'ın yaratması dışında) sebebe gerek olmadan, hayat için aşkın rüzgârı esmektedir:

"Nefaḫtü fī-hi min rūhī" deminden rūḥı insānuñ
O nefḫıla ḥayāt içün eser bī-çūn yili ʿışḳuñ (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 ġarḳ olmadı
Ḳaṭre 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 ẕevḳ u nişāṭ u şevḳ u ḥāl
Bilmeyen dem ẕevḳile ḫurrem 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 deryāsına ġarḳ olmadı
Ḳaṭre bilüñ 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:

Rūşenī'nüñ feyzi dir ebr-i bahārī-ṣıfat
Gördügi dem Gülşenī sīlile deryāsını (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 ḥaḳīḳat deryā-yı dürr-i meknūn

Sensiñ çü genc-i maḫfī vechüñi ḳılma żāyiʿ (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 gelindiğini 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

Baḥrıla berde sīl ü mā bulanuban ṭurılmadın (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:

Ḳılmadı perver senüñ tek dürrüni baḥr-ı vücūd

Kim ʿademden ola ṣāfī ol ṣadef dür-dānesi (163/6)

Vaḥdetüñ baḥrına giren bildi kim keṣret tamām

Vechüñe nisbet ṣadefdür iy cihān dür-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:

Muḥabbetden dilüm gibi bulunmaz

Daşan dem mevcile ʿummān-ı ʿışḳuñ (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 baḥrıyam ʿummān-ı ʿışḳuñ

Ṣadefsüz bī-araż dür-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 etmesindendir ve dervişler/salikler yaratılışlarının anlamına uygun olarak bu hâl içerisinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla kelime, yaratılanların kaynağını işaret eder niteliktedir ve âdemin 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 salik 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 yansımasından/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 ṣūret virür benden vücūda

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

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

Yir ü gökde her ne var cünbīde vü cāmid nebāt
Devre göre seyr iderler sālik-i eṭvār mest (9/12)

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

Nüh felek bir cām içüben çezginür leyl ü nehār
Gice gündüz devre girüp döneyor tekrār 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 zikr-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 devrānı gūyā ʿālemüñ
Andan özge devri bil ʿālem 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 ṣoran dünye nedür ur ḳulaḫ
Dünye odur kim ide yaḫını Ḥaḳ'dan ıraḫ (12/1)

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

Şer diyüben yime balını belālu dünyenüñ
Degmez anuñ balı çün-kim arusınuñ ḫārına (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 aldatıcı bir yerdir. Aşk ile canından ve cihandan geçmemiş olan kişi, nefsine yâr olmuş ve aşk ehline ağyar olmuştur; cihanı terk eden ise, Gülşenî gibi "terk"le, Rûşenî'nin tacını başına giyen kişidir:

Cān u cihāndan geçmeyen ʿışḳıla bil bī-gānedür
Zīrā özine yār olan ʿışḳ ehline aġyārımış (59/6)

Cihānı terk iden geyer başına Rūşenī tācın
O tācı Gülşenī 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 geçmeyenin arif olmadığını ve böyle bir kimsenin marifet

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

Geçmeyen iki cihāndan ʿışḳıla ʻārif degül
Anuñ içün yoḫ vuḳūfi maʿrifet esrārına (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 ʿömrüm istegilen ḫalḳ-ı ʿālemden nidem
Uġramadum Gülşenī-veş Rūşenī mānendine (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 ʿālemde sulṭānlıḫ dilersen
Ḳul olġıl Gülşenī Mevlā-yı ʿışḳa (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:

Muḥabbetden cihāndur ʿālem-i dil
Zamānsuz lā-mekāndur ʿālem-i dil (76/1)

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

Beni ʿālemde bed-nām eyleyen dil
Cihān rüsvālıġın nām 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 ahtin 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 (yüklü; sahip; taşıyan)" ve "mahmul (yüklenmiş)" kelimeleriyle vurgulanmıştır. Gülşenî, emanet sahibi olduğunu, emaneti yüklendiğini ve aşkın sadıklarına yakınlıkla ikram olunmuş bir kul olduğunu söylemektedir:

Emānet ḥāmili maḥmūlıyam hem
Mükerrem ḳurbıla ebrār-ı ʿışḳuñ (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:

Emīn olan emānet sırrı içün
Virür ehle emānet ʿışḳ 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:

Emānet gencimiş kenz-i ḫafīden
Aña virāne oldum ʿışḳ 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 Gülşenī'nüñ Rūşenī'yle
Ezelden ʿahdıla peymānıdur ʿışḳ (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:

Yoġiken milk-i ʿadem şey ḳudretüñ virüp vücūd
Ẓāhir iden evvel āḫir sensin iy Rabbü'l-verā (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:

ʿIşḳa zamān u mekān var diyene yoḫ direm
Evvel ü āḫir-ṣıfat mebdeyile müntehā (4/5)

3.20. Fakr

Tasavvufta fakr, salikin hiçbir şeye sahip olmadığının 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 (dervişlik), Allah'a giden yol; fakir (derviş), 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 ġanī̄ye faḳrı ḫalḳuñ ẓāhir iy ḳādir vücūd
Faẓl u cūd iḥsānuñ ol yüzden umar bay u gedā (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 faḳruñ libāsını
Kefen yirine ol ṭonı 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 fenā dārını ger bāḳī dilersen
Göñül virüben alma fenā dāra 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 ẕāt-ı buḫt
Lī̄ki sensiz cüz ü külle yoḫ vücūdıla beḳā (1/17)

Faniliği sıfat edinenin (bunun idrakine varanın), Baki olan Allah ile (Mutlak Varlık'a karışarak) 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:

Ḳılan fānī ṣıfātını bulur Bāḳī'yle ẕātını
Beḳādan öz ṣıfātını 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 vurmuştur. Gaza-yı ekber ifadesini kullanan şair, cihad-ı ekberi kastederek, nefsiyle bu kavgaya girişmemiş olanların, aşkı ve ona giden vasıtayı, yolu bilemeyeceğini ifade etmiştir:

Muḥabbetden vücūdıla ġazā-yı ekber itmeyen
Bilemez o ġazā içün nedendür düldüli ʿışḳuñ (71/9)

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

Virelden başumı sevdā-yı ʿışḳa
Ulaşdum ġulġul-ı ġavġa-yı ʿışḳa (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 tutulanın, belâ olan aşka devasız gelmesini söylemektedirler:

Şehīd-i ʿışḳ olanlar dir muḥabbetden ġazā içre

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

Aşk yolu üzre olan tüm âşıkların savaş 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:

ʿĀḳil olan ʿāşıḳuñ bilmedi sevdāsını

Mecnūn'a ṣor Leylī'nüñ şūriş ü ġavġāsını (167/1)

3.23. Genc/Kenz

Genc/kenz, hazine anlamına gelir. Tasavvufta, kısaca "küntü kenz" olarak bilinen, "Ben gizli bir hazineydim, 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 deryā-yı dürr-i meknūn

Sensiñ çü genc-i maḫfī vechüñi ḳılma żāyiʿ (61/9)

"Kenz-i mahfî, gaybda gizlenmiş olan ahadiyyet hüviyetidir. O, her bâtının en bâtınıdır" (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:

Rūşenī'den Gülşenī genc-ı ḫafī sır-ṣıfat
Olduġını kim bilür dilde nihānum benüm (98/10)

3.24. Gönül/Kalp/Dil

Tasavvufta gönül/kalp/dil, "nefs-i nâtıka"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:

Çünki ḳalb-ı müʿmin imiş Ḥaḳḳ evi şeksiz yaḳīn
Müʿmin olup bes göñilden fıṭratu'llāhı görüñ (72/5)

Gönül âlemi, muhabbettendir; zamansız ve mekânsızdır:

Muḥabbetden cihāndur ʿālem-i dil
Zamānsuz lā-mekāndur ʿālem-i dil (76/1)

Gönül cihanının/âleminin kudreti ve hangi hikmetten olduğu bilinmez:

Ne ḳudretdür cihān-ı dil bilinmez
Ne ḥikmetden revāndur ʿālem-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
Cihān-ı "kün fe-kān"dur ʿālem-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:

Keşret ile vaḥdetüm birlik ile göricek
Ġayb u şehādet olur dilden īḳānum 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 dilüñi Beyt-i İlāh ide gör
Tā Ḥaḳ girüp evine sen çıḫasıñ aradan (100/7)

"Kalp Allah'ın muhabbetinin halvethanesidir. 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:

Ḫırḳa-i pīrden geyen ṭayyib ü ṭāhir gerek
Gözgü kimi gönlüne ḳonmayuban jeng ü pās (56/8)

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

Belādur ṣayḳalı jeng-i dilümüñ
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 ziyan etmek ve Hakk'a batılı tercih etmek olduğunu söylemiştir:

Ne bulduñ gice gündüz di yiyüben yatmadan baña
Geçürüp ʿömrüñi żāyiʿ Ḥaḳḳ'a nisbet sen iy bāṭıl (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:

Ḥaḳḳıladur dāimī ẕikr ü münācātımuz
Bāṭıla ṣarf itmeyüp ʿömrile evḳātımuz (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 münkirüñ bāṭıl sözüni
Ḥaḳa nisbet bilür kim herzevīdür (41/6)

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

Ḥaseddür döndüren şeyṭān-ı dūna
Ḥaḳ'a münkir olan bāṭıl denīyi (169/3)

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

Ḥaḳīḳatdür beyānum nuṭḳ-ı hālden
Mecāz işitme andan ḳavl-ı bāṭıl (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:

İnsān oluban bil nedür ādemde ḥaḳīḳat
Ḥayvān-ṣıfat anı bilen ādem eşek olmaz (44/11)

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

Ḥaḳīḳatdür beyānum nuṭḳ-ı hālden
Mecāz işitme andan ḳavl-ı bāṭıl (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:

Şerīʿatle ayaḫ başan ṭarīḳat yolına cāndan
Ḥakīḳat yolını ṣorup 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:

Ḳālile ḥālin diyen sırrını fāş eyleyen
Bilmedi işit inan ʿışḳıla maḥrem 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:

ʿAmel ḳıl ʿilmile siç ḥāli ḳālden

Ḥımāra dönme olup ʿilm-i ḥāmil (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 ʿaḳlıla ʿāşıḳa ḳāl itmegil

Ḥālet-i ʿışḳı görüp ḳāl-ı muḥāl itmegil (78/1)

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

Fikr idüben ḥālüñi ẕikre gelüp ḳālüñi

Bilmeyüp aḥvālüñi ʿışḳa su'āl itmegil (78/2)

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

Ḥaḳīḳatdür beyānum nuṭḳ-ı hālden

Mecāz işitme andan ḳavl-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 bâtını 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 "Uktulûni ya sikâti innâ fî katlî 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 anlaşılmamasına işaret etmiştir. Mansur'un öldürülmesinin sebebi, (idrak yoksunu olarak) inkâr ettikleri her şey gibi Mansur'un davasını da inkâr etmiş olan münkirlerdir:

Ṣormañ niçün öldürdiler Manṣūr'ı dāra çeküben
Çün münkirüñ dāyim işi inkārıla idbārımış (58/8)

Münkirlerin idrakine varamadıkları hakikatleri görebilen müminler, gördüklerini ifşaya kalkışınca anlaşılmamaya 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:

Manṣūr "ene'l-Ḥaḳ" diyüben sır perdesin fāş eyledi
Ol perdeyi yırtan yiri Ḥaḳ ġayretinden dārımış (58/7)

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

Ḳılan sırrını ʿışḳuñ āşikāre
Görüñ Manṣūr tek ġavġāya 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:

Manṣūr oluban ʿışḳıla bil dāruñı nedür
Dāruñ oyiken mihrile bu dāra 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 sırlarını boşa merak etmemesi gerektiğini söylemiştir:

Ḳalup sevdāyī kimi ḥayret içre
Sözümi bilemezem ʿışḳ elinden (121/3)

Ḥayret-i ʿışḳile özüñ itürüben bulmadın
Ḳulaġ urma ʿışḳ erinüñ remzile esrārına (156/11)

Mübalağa 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:

Ḳılup cehlile ṭāʿat żāyiʿ itme
Çü żāyiʿdür ʿamel ḥayretden özge (146/5)

Ṣorana dünye nedür bunı direm
Ne bilem neydügin ḥayretden özge (146/7)

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

Kaʿbe vü büt-ḫānede her mü’min ü müşrik olan
Cām-ı ḥayretden olupdur reddile muḫtār mest (9/25)

3.30. Heva/Heves

“Arzu, istek” manasına gelen heva/heves tasavvufta “nefsin, tabiatının gereğine meyletmesi, süfli cihete yönelip ulvi 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 tutkulardan 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 (Çağrıcı, 1998: 275).

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

Yanduralı nefs-i şūm nār-ı hevā şemʿini
Yandurıyor cānını çoḫlaruñ ol oda baḫ (12/6)

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

Nedür dünyā diñüz ġafletden özge
Hevāyile hevesden bütden 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 yā Rābbi bir dil bulmazam lāyıḳ saña
Ẕikr idüp aduñ diyen dem olmaya anda hevā (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 hevādan hevese meylüñ olanı
ʿIşḳ ehline çün meyl ü hevādan dilek olmaz (44/8)

3.31. Hikmet

Hikmet; eşyanın hakikatini, vasıflarını, hususiyetlerini, hükümlerini nasılsa öyle bilmek; sebeplerin müsebbipleriyle irtibatını, varlıktaki düzenin sırlarını 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 ḳudretden Ādem sırrınuñ
Ḥikmetin demden deme munẓam nedür (31/6)

Gönül cihanının/âleminin kudreti ve hangi hikmetten olduğu bilinmez:

Ne ḳudretdür cihān-ı dil bilinmez
Ne ḥikmetden revāndur ʿālem-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 isteyenin yaratılmışlardan geçmesini öğütlemiştir:

İşidüñüz Gülşenī'nüñ ḥikmetile daʿvetin
İsteyene Ḫālıḳ'ın dir çün geçüñ maḫlūḳdan (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 fıtrî 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 tanıması öğütlenmiştir:

ʿİlmile tanı Ḥaḳḳ'ı saña direm iy faḳı
Terk idüben mā-bāḳī cehlüñi ḥāl 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 ʿilme maẓhar olmayan ādem degül
Nefḫa-i "min rūhinā"dan ʿilmile 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 ḳālile ḳalan nedür ḥāl ehlinüñ ḳāli
Ledünnī ʿilmi ne bilsün ḫayāliyle ḳalan cāhil (79/5)

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

ʿİlm-i ledün ḥikmetin ʿaḳlile bile dimeñ

ʿIşḳile bir görmeyen ṣūret ü maʿnāsını (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:

ʿAmel ḳıl ʿilmile siç ḥāli ḳālden

Ḥımāra dönme olup ʿilm-i ḥāmil (74/8)

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

Unut cehlile ʿilmüñ terkin urġıl

İrişmek dileseñ dānā-yı ʿışḳa (150/7)

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

Dime dānā dünye ʿilmin biliciyi görüben

Aḥmaḳ u nā-dān diyüp ol cāhilüñ gel ʿindine (159/8)

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

'İlmile ḳılan ʿamel ḫāliṣ ü muḫliṣ bilür

K'ol 'amelile olur ʿilm-i kemālātumuz (95/17)

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

ʿİlme dürüş bile gör bilmedügüñ ṣora gör

ʿIşḳıla noḳṣānuñı ʿaḳla 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:

Naẓardan söyleyen ʿilmin yalan söyler ḳulaġ urmañ

Yalancı felsef olanda bedīhī ʿilmini nāḳil (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 bâtıl denmemesi gerektiğini söylemiştir:

Özüñi mü'miniken kāfir idüp

Ḥaḳ'uñ ẕikrine dime bāṭıl iy ḫas (57/2)

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

Sicn-i mü'mindür işitdüñ cennetini kāfirüñ

Yanma kāfir kimi anuñ mü'min iseñ nārına (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:

Ḳalenderdür bulan faḳrıla faḫrın
Ġaniyyü'l-ḳalb oluban itmegil cer (19/6)

Ḳalender diyemezem olmayana
Ġarażsuz bī-ʿaraż pākize-cevher (19/7)

Kalenderler saç, sakal, bıyık ve kaşları usturayla kazınmış biçimde, başlarında külah, 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:

Ḳalenderdür tirāş iden vücūdın
Ḳomayup bir ḳıl andan ḳala dāver (19/2)

Rind, tasavvufta; "halkın, hakkındaki söylediklerine aldırmadan 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 şeklî 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-ḫāne bilür ol cām-ı şevḳuñ ẕevḳini
Kim içen şevḳile olur ʿāşıḳ-ı dīdār 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:

Nāṣıḥ görüp rüsvā meni ʿışḳıla menʿ itme direm
Çün rind ü bed-nāma sözüñ incitme vü āzārımış (59/16)

Cihānda rind ü rüsvāyī olup bed-nām-ı her-cāyī
Yıġubam başa ġavġāyı amānsuz ʿışḳuñ elinden (130/3)

Edebiyatta kalenderler ve rintler, dünyevî ve toplumsal gelenek göreneklere aldırmadan 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 naḳṣa dilüñi dilemezseñ
Kemāl-ı ḥāletile olma kāmil (74/10)

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

Gelüp noḳṣānıla gitme kemāle irmedin bundan
Bulup tekmīlüñ iy ṭālib kemāl ehlinden ol kāmil (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 Rûşenî'ninki gibi ziyadan olduğunu söylemiştir:

Kerāmet ḫırḳasın geyüp mükerrem olanı bildüm
Żiyādan Rūşenī kimi kimüñ āldan ʿabāsı 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 ıḫlāṣ-ı muḫliṣ
Mükerrem ḫāṣ-ı Ḥaḳ hem etḳıyādur (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 hâlindedir 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 vaḥdetüñ cemʿin bu keṣret içre iy ġāfil
Çü keṣretlen ḳalan olmaz o vaḥdet cemʿine vāṣıl (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 göründüğünü söyleyen Gülşenî, kesretteki vahdete/varlıktaki Hakk'a işaret etmiştir:

Niye baḫsam muḥabbetden gözüme
Görünür bī-cihet dīdār-ı ʿışḳuñ (68/10)

3.38. Kurb/Kurbet ve Yakin

"Kesin ve apaçık bilgi" anlamına gelen yakin, tasavvufta; gaip olan hakkında, gözle görülse dahi kesinliğinde ve doğruluğunda herhangi bir değişiklik olmayacak olan, kesin bilgidir (Uludağ, 2012: 386). Ariflerin nezdinde yakin; "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; yakin, 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 Gülşenī ʿışḳa iren her kimse ki oldur eren
Bī-şek yaḳīndür bu inan Ḥaḳ varlıġı erendedür (28/7)

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

Emānet ḥāmili maḥmūlıyam hem
Mükerrem ḳurbıla ebrār-ı ʿışḳuñ (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:

Ṣoraram Gülşenī'ye Rūşenī'den
Baña ḥāṣıl nedür ḳurbetden özge (146/13)

Yakinin 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, yakin ehli olmanın delili olduğunu bilir:

Gören ʿayne'l-yaḳīnden Ḥaḳḳ'ı şeksüz
Bilür ehl-i yaḳīn bürhānıdur ʿışḳ (62/10)

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

Çünki ḳalb-ı müʿmin imiş Ḥaḳḳ evi şeksiz yaḳīn
Müʿmin olup bes göñilden fıṭratu'llāhı 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 Ḥaḳ iy vedūd

Sevme sevilme yoġiken ṭī̆n ü mā (3/3)

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

Maʿ niñ içün ṣūret olan mā' vü ṭī̆n

Buldı ḥayātıla dem-i aṣfiyā (3/12)

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

Henüz Ādem yoġiken mā' ile ṭī̆n

Senüñ cismüñ varıdı cān 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 miʿ rācına yoḫ kim diyeler

Maḳām u mertebe menzil merāḥil (75/17)

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

Mekānile zamānı bilmez oldum

Merātible maḳāmı ʿışḳ elinden (128/8)

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

İy ṭālibler eydüñ baña maṭlūb maḳāmı ḫandadur

Dilde midür o bī-maḳām ya cān içinde cāndadur (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:

Ḳaçup milk ile māldan her ki geçmez

Ḫaçan ʿışḳuñ yolında Edhem olsun (135/5)

3.42. Mana ve Suret

Tasavvufta mana, hakikattir ve sırdır; "şekil, biçim" anlamına gelen suret kavramı ise insan-ı kâmili 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:

Ādem-i maʿnī sözün derk idemez ne diyem
Ṣūret ile idüben maʿnī yüzinden beyān (99/10)

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

Ṣūretde maʿnī yüzüñ güneş kimi doġaldan
Bilindi ḫalḳa nedür genc-i ḫafī ʿayānī (166/5)

3.43. Marifet/İrfan ve Arif

Marifet ya da irfan, "sufilerin ruhani hâlleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadarak (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 nefsini 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:

Maʿrifetüñ remzini çünki beyān eylerem
Diñleyüben ʿışḳıla anlayana söylerem (85/1)

Eriştiği irfanın kaynağı olarak şeyhi Rûşenî'ye işaret eden Gülşenî, kendisine bakıp da Rûşenî'yi görenlerin (bu birliğin ardındaki aşkı görenlerin) aşkın irfanına erişmesinin şaşılacak bir şey olmayacağını; Rûşenî'nin müridi olan kendisini görenlerin, irfan ile baştan ayağa dil kesileceğini (irfandan "hâl" ile bahseder hâle geleceğini) söylemiştir:

Görenler Gülşenī'den Rūşenī'yi
İrişse dañ mıdur ʿirfān-ı ʿışḳa (149/8)

Görenler Rūşenī'den Gülşenī'yi
Olur küll-i lisān ʿirfān içinde (142/11)

Gülşenî, marifet sırrını bilmeyi isteyenlerin, sözlerini işitmesi gerektiğini söylemiş ve "bir kıl"ın "yüz bin" olduğu söylendiğinde buradaki manayı yorumlayabilenleri aşk yoluna davet ederek vahdeti vurgulamıştır:

Dileyen maʿrifet sırrın işitsün Gülşenī sözin
Diyende bir ḳılı yüz biñ bu maʿnīden yoran gelsün (137/7)

Marifet sahibi olan kişiye arif denir. Arif, Allah'ın kendi zatını, isim, sıfat ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir ve o, kendi varlığından fâni olup Hak ile bakidir; Allah'a cennet-cehennem gibi sebepler olmaksızın hiçbir şey beklemeden ibadet eden kâmil insandır (Uludağ, 2012: 44).

Gülşenî, aşk ile dünyadan da ahiretten de geçmeyenin arif olamayacağını, böyle kimselerin bu sebeple marifet sırlarını bilmediklerini söylemiştir:

Geçmeyen iki cihāndan ʿışḳıla ʻārif degül
Anuñ içün yoḫ vuḳūfı maʿrifet esrārına (155/12)

Büyüklük ve küçüklük açısından dağ ile samanı/saman çöpünü karşılaştırarak bunların varlık açısından aslen farkları olmadığına işaret eden Gülşenî, bu ikisini "bir" görmeyene ârif denmeyeceğini söylemiştir:

ʿĀrif dimezem iki cihānda
Bir bilmeyene kūh ile kāhı (168/12)

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

Maḳām-ı ehl-i ʿirfānı bilendür ʿārifi devrüñ
Ki cennetle cehennemden ne ḫāricdür ne ḫod dāḫil (79/16)

Vahdete giden yol, kendisi üzre 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 ʿirfān özine
Demde ʿahdı her kimüñ muḥkem 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 aklı 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 aklı 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:

ʿIşḳıla Mecnūn ḥālin ʿāḳil olan dinlemez

Diñleyüben neylesün çünki ḥālin añlamaz (46/1)

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

Mecnūn oluban ʿışḳıla görmek dilersen Leylī'yi

ʿAḳluñ ṣalup ʿışḳ ehline dīvāne gel dīvāne 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 ʿālemde bed-nām eyleyen dil

Cihān rüsvālıġın nām eyleyen dil (77/1)

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

Dimeñ baña ḫanı nāmıla nengüñ

Eger olsam melāmet ʿışḳ 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 nāmūs u ʿārından cihānuñ

Nidem rüsvāyī oldum ʿışḳ 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 Mecnūn'a nisbet ḥālümi dir
Baḫuñ bed-nām olan rüsvā-yı ʿışḳa (151/3)

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

Nāṣıḥ görüp rüsvā meni ʿışḳıla menʿ itme direm
Çün rind ü bed-nāma sözüñ incitme vü āzārımış (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:

Cihānda gün kimi ʿışḳile şöhret
Buluban bil nedür bed-nām-ı ʿışḳı (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 arzetmiş 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 tācı bulur ʿışḳile miʿrācı
ʿAbādan faḳrile tācı tācın 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:

Miʿrāc-ı ḳāb-ı ḳavseyn ḳaşuñ işāretinden
ʿAyne'l-yaḳīn 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, kötülenen 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 fıtratına 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 sınandığı 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 āḫireti çün saña
Āḫireti dileseñ dünyeyi elden bıraḫ (12/4)

Tasavvufta nefis, insanı helâke sürükleyen ve dininden koparan düşmandır; dolayısıyla Hak yolunda yürüyen salik, nefsine karşı savaş ve muhalefet hâlindedir (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 ʿışḳıla nefsümi dirilmişem

Pes diñüz anuñla çün daḫı ṣavaşım 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:

Çoḫ yiyübenü yatmaġıl öküz değil isen

Çün ādem olan nefs-i baḳardan inek olmaz (44/12)

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

Daşlayubanu tepme eşek ḫūyıdur işit

Olmayan eşek nefs 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 isteyenin nefsini tanıması gerektiğini; sevilen bilinmeden "ayrılık ve kavuşma yolu"na (bu aşk döngüsüne) girilmemesi gerektiğini söylemiştir:

Tanıya gör nefsüñi tā bilesiñ Rabb'uñı

Bilmeyüp maḥbūbıñı hicr ü viṣāl 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 yaḳīn bil Ḥaḳḳ'dan iy ṭālib

Ayırmadın seni ayrıl ki vaṣluñ ola ol fāżıl (79/12)

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

Vāy aña kim nefs ucından düşe dünyā bendine

Aldanuban zāl-ı dehrüñ mālile peyvendine (159/1)

Mecazen "ağız kavgası etmek" anlamıyla kullanılan ve aslen köpekler için söylenen "boğuşup birbirini ısırmak" 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 ḫalḳ yaḫaşın

Çün zühdile ʿabdu'llāh olan nefs-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 nefsini eğitebildiği ölçüde sülukunda ilerler.

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

Saña emr idicek pīrüñ dime ne dutmadın anı

Mürīd iken merīd olup ʿinād u leccī-sāz itme (153/3)

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

Ṭālib isen virme şeyḫuña keder

K'ol kederden döndürür senden naẓar (20/1)

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

Rūşenī'den işidürdüm Gülşenī

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

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

Gelüp noḳṣānıla gitme kemāle irmedin bundan

Bulup tekmīlüñ iy ṭālib kemāl ehlinden ol kāmil (79/4)

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

Uzatma ḳāl u kīlüñi dilüñ kes taʿnadan pīre

O ḳālden ḳaṭ' içün 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 luṭfı ʿışḳuñ ṭālibine

Vefāsı çün aña ʿayn-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 arzederek, 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 belâya en güzel sabırla sabretmiş olmasıyla bilinen bir peygamberdir.

Ebu'l-Kasım Cüneyd'e göre, bir müminin dünyadan ahirete göç etmesi 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 sevilmeyen 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 firāḳuñ şerbetin nūş iderem datlu velī̇

Ṣabr eylemek hicrānıla cān çekmeden düşvārımış (59/3)

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

Taḥammül ṣabr u ṭāḳatdur yaralu

Göñül zaḫmına cāndan merhem-i ʿışḳ (65/9)

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

Çeküp ʿışḳuñ belāsın ṣabr idüben

Deyüp vāh dönmedüm ʿışḳuñ 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. Salik, 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:

Göñülden giñ feżā vāsiʿ bulunmaz

Girüben seyr içün cevlān-ı ʿışḳa (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 ḳat yir ü gögi ṭay ḳıluram

Sülūk 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, tasavvufî 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 sufi, 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 kalkışılabilecek 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 mahremliği bilmeyen kimsedir:

Ḳālile ḥālin diyen sırrını fāş eyleyen
Bilmedi işit inan ʿışḳıla maḥrem 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:

Maʿrifetüñ remzini çünki beyān eylerem
Diñleyüben ʿışḳıla 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 bâtını 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 ḳudretden Ādem ḥay demi
Nefḫ olan demden dem-i aḳdem nedür (31/2)

3.52. Simurg/Anka ve Kaf Dağı

Anka/simurg, tasavvufta "insan-ı kâmil" olup, Attar'ın "Mantıku't-Tayr"ında Hüdhüd kılavuzluğunda yola çıkan kuşların yedi vadiyi geçtikten sonra ulaştıkları padişahtır (Uludağ, 2012: 321) ve vahdet-i vücut 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 isteyenin bu dağı tavaf etmesi gerektiğini söylemiştir:

ʿIşḳimiş sīmurġ-ı cān dil kūh-ı Ḳāf
Dileseñ bulmaḫ anı dil ḳıl ṭavāf (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:

ʿIşḳı bil ʿanḳā ki bilinmez nedür
Oḫunan Ḳur'ān'da oldur ḳāf ḳāf (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:

Ḳaçan ṣayd eyleyem Sīmurġ-ı rūḥı

Uçuban ḳonmadum ʿışḳuñ elinden (132/5)

3.53. Taat ve Zikir

Kelime anlamıyla "itaat, boyun eğme, emredileni 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 yürüyen salik, mürşidi ve hakiki ilim sayesinde taate sahip olup yolunda ilerleyebilir. "Taat, 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:

Ḳılup cehlile ṭāʿat żāyiʿ itme

Çü żāyiʿ dür ʿamel ḥayretden 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:

Riyāyılan ḳılanuñ Ḥaḳḳ'a ṭāʿat

Elinde tesbiḥi zünnāra 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:

ʿIşḳıladur dāimī ẕikr-i Ḥaḳḳ olan bize
Zevḳ ü ḥużūr u ṣafā şevḳile ḥālātımuz (95/2)

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

Münkir olan ker-ṣıfat ẕikrümüz işidemez
Gerçi cihān ḳulaġı doldı maḳālātumuz (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 ʿışḳuñ ṭarīḳini göñül virüp ṣoran gelsün
Ayaḫ ḳoyanda ol yola başı terkin uran gelsün (137/1)

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

Nedür ʿışḳuñ ṭarīḳın bilmek olmaz

Ki ʿaḳlıla 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 kebap gibi dilimleyenleri ve aşk yoluna çağırmıştır:

Yürek ḳanın şarāb iden ciger dilüp kebāb 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 tācı bulur ʿışḳile miʿrācı

ʿAbādan faḳrile tācı tācın 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 ʿilmüñ terkin urġıl

İrişmek dileseñ dānā-yı ʿışḳa (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:

Cihānı terk iden geyer başına Rūşenī̇ tācın

O tācı Gülşenī̇ 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 içeriside 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:

ʿIşḳ özidür çaġıran yuḫuda isen uyan

Cān ḳulaġın aç diyen ẓāhir ü bāṭın 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 vaḥdetüñ cemʿin bu keṯret içre iy ġāfil

Çü keṯretlen ḳalan olmaz o vaḥdet cemʿine vāṣıl (79/1)

Dünya gafletten, heves ve puttan başka bir şey değildir:

Nedür dünyā diñüz ġafletden özge

Hevāyile hevesden bütden özge (146/1)

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

ʿIşḳıla uyardalı göñlümi gözüm yumup

Ġafletile ṣanmañuz yatuban uyuḫlaram (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/salik 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:

ʿIşḳ özidür çaġıran yuḫuda isen uyan

Cān ḳulaġın aç diyen ẓāhir ü bāṭın 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:

Ẓāhir-i maḥsūsını bāṭına kisvet iden
Bildi ne yüzden olur ḫırḳa-ı bāṭın ḥavās (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:

Zāhid hevāsın ṣayınup tesbīḥile ẕikr eylese
Dilden büte ṭapduġına danuġı ol zünnārımış (58/11)

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

Gel iy zāhid bıraḫ elden 'aṣāñı
Çü sihrile düzilmiş māra 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 tanımasını, geçici olan/dünyevî olan her şeyi terk etmesini ve cehaletten uzak durmasını öğütlemiştir:

ʿİlmile tanı Ḥaḳḳ'ı saña direm iy faḳı
Terk idüben mā-bāḳī cehlüñi ḥāl 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:

"Kālū belī"de ʿahdıla ikrār idüp didüm belī
Ol ʿahd oluban dīn baña īmān hemān iḳrārımış (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:

ʿIşḳile didüñ çünki belī dönme belādan
İkrāruñı terk eyleyüp inkāra 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 üfürdü.", Hicr suresi 29. ayette "Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefheylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın." mealleriyle geçmektedir. Gülşenî "nefahtü" kavramını tek başına kullanmasının yanında; kimi zaman, söz konusu ayetlerde geçtiği üzere "nefahtü fî-hi min rûhî", kimi zaman da "nefahtü sırrı" şeklinde kullanmıştır.

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

"Nefaḫtü fī-hi min rūhī" deminden rūḥı insānuñ
O nefḫıla ḥayāt içün eser bī-çūn yili ʿışḳuñ (71/7)

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

"Nefaḫtü" sırrıdur fāş idemezem
Cihān-ı bī-beyāndur ʿālem-i dil (76/7)

Gülşenî'nin bir ayete işarettiği başka bir kavram, "lâ vü illâ"dır. "Lâ vü illâ", "Allah'tan başka ilah yoktur." anlamına gelen "lâ ilâhe illallâh" kelime-i tevhid'ine işarettir. "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 ḳaçup Hū demini ṣaḫlaram (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:

Ḳılan ṭayy lā vü illādan merātib

Bilür hūdan neyem heyhāy-ı ʿışḳa (151/11)

Eserde, bir ayete vurgu yapılan kavramlardan biri de "kün fe-kân"dır. Bu kavramla, Yasin suresinin "Onun emri, bir şeyi dileyince ona sadece 'Ol!' demektir. O da hemen oluverir." mealli olan ve kısaca "kün fe-yekûn" olarak bilinen 82. ayeti hatırlatılmıştır. Zira tasavvuftî inanışta, Allah âlemleri "kün" 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 "kün" 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 "kün fe-kân"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 "kün fe-kān"dan (104/3)

Gönül âlemi, Allah'ın ol demesiyle oldurduğu, iki gibi görünen ama "bir" olan bir cihandır:

İki vechile bir yüzden görünür

Cihān-ı "kün fe-kān"dur ʿālem-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-eflâk."tır.

Gülşenî bu sözü, Hakk'ın Hz. Peygamber'e duyduğu sevginin/aşkın sözü olarak nitelemiş 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 nuṭḳ-ı muḥabbet neydügin "levlāk" ile
Ādem'üñ sırrını Ḥaḳḳ'dan bilmege maḥrem degül (80/6)

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

ʿIşḳ u muḥabbet demi vechüm olaldan murād
Ẕikrimi levlāk idüp sevgülü meẕkūrıyam (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:

Ādem ü Nūḥ'ıla Ḫalīl'i Ḥaḳḳ'uñ
Vechüñ imiş sevgüyile aṣfiyā (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 Mıṣr-ı ḥüsne giren
Çehden çıḫubanı 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 tecellī ḳoydı anı yarına (156/1)

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

Yanuban Ṭūr'ında 'ışḳuñ mihrile ṭaġlanmayan
Açamaz gün kimi gözün vechüñüñ envārına (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:

Nefḫa-i Rūḥü'l-Ḳudüs'den ʿilmile taʿlīm içün
Doġmayan bī-çün-ṣıfat dem-i ʿĪsī Meryem degül (80/3)

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

Ehl-i demdür ölüyi dirildici
Dime anuñ-çün ki ʿĪsī-dem degül (81/18)

3.60.5. Hz. Muhammed

Birçok gazelinde Hz. Muhammed'e övgü ve sevgi olan esere, peygamberlere dair konular açısıdan bakıldığında; Hz. Muhammed'in, "levlake" hadis-i kudisisi 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:

Miʿrāc-ı ḳāb-ı ḳavseyn ḳaşuñ işāretinden
ʿAyne'l-yaḳīn 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 müteşekkirliği 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 "tarikat muktezasına cümlenin 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 tasavvufi kavramlar çerçevesindeki bu çalışmada, eserde en sık görülen tasavvufi kavramların bulunduğu beyitler genel hatlarıyla incelenmiş; yapılan kısa ve yüzeysel açıklamalarda eski şiirin dünyasına uygun ve kastedilmiş olması kuvvetle muhtemel olan anlamlar belirtilmeye 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 mısrada bile, açıklanması sayfalar sürecek 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 Mahfî", *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.

Çağrıcı, 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 Afîfî (2012). *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, çev.: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul.

Erginli, Z.; Karslı, 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.