

Şebüsteri'nin Tasavvuf Felsefesi ve *Gülşen-i Raz*'daki Görüşlerinin İncelenmesi

Shabistari's Philosophy of Sufism and Examination Views in the Gulshan-i Raz

MEHMET KASIM ÖZGEN 

Erciyes University

Received: 11.08.2020 | Accepted: 30.12.2020

Abstract: Shabistari, Mahmud ibn 'Abd al-Karim (1284-1319) lived in the city of Tabriz, Iran, where Sufi life, culture and philosophy were widespread. Despite his short life, he produced works that made great contributions to Sufism. His works were mostly devoted to Sufism, theology, and philosophy. Shabistari's intellectual world was inspired by Abu Said Abu al-Khayr, Shaikh Farid al-Din 'Attar, and Mawlana Jalal al-Din Muhammad al-Rumi who were the pioneers in Sufi poetry. Especially *Gulshan-i Raz* is considered a masterpiece in terms of the philosophy of Sufism. *Gulshan-i Raz* is a Persian mathnawi composed with the request of his sheik Baha al-Din Ya'qub answering the questions asked by one of the Khorasan Sufis, Amir Husayn Husayni. There are plenty of commentaries on *Gulshan-i Raz*, and it was translated into many languages. Shabistari stated that this work consisted of the answers to the questions asked by scholars and spirituals. The fact that Amir Husayn's questions were the required inquiries regarding the philosophy of Sufism is both interesting and gratifying. Hence, the answers in *Gulshan-i Raz* constitute an exact example for Sufism. In this paper, Shabistari's views on the philosophy of Sufism will be explained, described, and re-evaluated. The answers to all these questions give us information about the philosophy of *Gulshan-i Raz*. In light of this information, Shabistari's views on the philosophy of Sufism will be analyzed and evaluated.

Keywords: Shabistari, *Gulshan-i Raz*, sufism, meditation (tafakkur), knower (arif).



Giriş

Mahmud Şebüsteri (1284-1319) tasavvufi yaşantı, kültür ve felsefenin güçlü bir mevcudiyete sahip olduğu İran'ın Tebriz kentinde yaşamıştır. Kısa ömrüne rağmen tasavvufi düşünceye çok büyük katkıları olan eserler vermiştir. Eserlerinde çoğunlukla tasavvuf, kelâm ve felsefe konuları üzerinde durmuştur. Şebüsteri'nin zihin dünyasını tasavvufi şiirin öncüleri olan Ebu Saîd Ebü'l-Hayr, Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkilediğini ve Şebüsteri'nin onların keşf, aşk ve vecd yollarını tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Gölpınarlı, onun *Gülşen-i Raz*'ındaki birçok beyti Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki beyitleriyle içerik olarak uyumlu bulmaktadır. Lâhîcî'nin şerhinde de *Mesnevî*'den alıntılar mevcuttur. Ancak Şebüsteri genel olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi altında kalmıştır. Bununla birlikte onun ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden daha açık ve daha vecizdir. Onun eserlerinden özellikle *Gülşen-i Raz* İslam düşünce tarihinde tasavvuf felsefesi açısından bir şaheser olarak kabul görmüştür. *Gülşen-i Râz* Horasan sûfilerinden Emîr Hüseyî Sâdât-ı Herevî'nin sorularına cevap olarak şeyhi Bahâeddin Ya'kûb'un isteğiyle kaleme alınan Farsça bir mesnevidir. Bu eser üzerine birçok şerh yazılmış ve çeşitli dillere de çevrilmiştir.

Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, bilgi ve mana ehli tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan meydana geldiğini söylemektedir. Emir Hüseyî'nin soruları, tam da tasavvuf felsefesi açısından sorulması gereken temel sorulardır. Bu da bizim için büyük bir fırsattır. *Gülşen-i Raz* metni sorular ve cevaplar üzerinden inşa edilmiş enfes bir metindir. Bu makalede hem Şebüsteri'nin tasavvuf felsefesi hakkında bilgilendirmede bulunacağımız hem de onun tasavvuf felsefesi görüşleri hakkında yorum yoluyla değerlendirme yapacağız. Böylece *Gülşen-i Raz*'ın sırlarına az da olsa vakıf olabileceğimizi umuyoruz.

Sır Peşinde Olmak

Gülşeni-i Raz terkibi “gül babçesinin sırları” anlamına gelmektedir. “Sır” kavramı Şebüsteri'nin tasavvuf felsefesinin temel kavramlarından biridir. Şebüsteri “gülşen” kavramını, Hakk'ın “vahdet” ve “vahidiyet” mertebesinin simgesi olarak kullanır. “Gül” Peygamberi temsil eder. Hak aşıkları da vahdet gülistanının sırlarını seyir/temaşa eden aşık bülbüllerdendir.



İbni Arabi ekolünde sırrı en güzel bir biçimde karşılayan Arapça kelime-
nin *ayan-ı sabite* olduğunu söyleyebiliriz. Eşyanın sırları, Hak ve onun veli-
leri dışındakilere gizlidir. Sadreddin Konevi, bir şeyin sırrını onun batın ve
görünmeyen hakikati olarak tanımlar: Bir şeyin sırrını anladığınız zaman,
onun asli doğasını ve onun görünen ve zahiri varlıktan gizlenen batını
boyutlarını anlamış oluruz. Bir şeyin sırrını bilen kimse o şeyin sebep-
neden ve özelliklerini bilir. Dahası bir şeyin sırrının doğru bilgisi demek,
insanın o şeyi kendinde olduğu şekliyle, yani keşifle elde edilen *akıl ötesi*
bir bilgi ile doğrudan görmesi demektir. İbn Arabi ekolünün Varlık ya da
Aşk felsefesi bu hakikatlerin sırrı ile ilişkilidir¹ (Iraki, 2012: 79). Tasavvuf
metinlerinde karşılaştığımız “*sırrın peşinde olmak*” ifadesi, kalp, gönül, ruh,
batın, kısacası hakikat sırları peşinde koşmak anlamına gelmektedir. Ha-
kikatin keşfi bir sırrın keşfidir. Söz konusu bu sırlara, Şebüsteri'ye göre
ancak içsel veya manevi bir yolculuk ile erişilebilir. Sufi bilir ki Hakk'ın
Zatı “*sırru'l esrar*” ve “*nuru'l envardır.*” Bu nedenle, tasavvufi sır veya ha-
kikatlerden söz eden şiihlere de “*esrar*” adı verilir (Cengiz, 2016: 90).

“Raz” kelimesi Farsçada “sır” anlamına gelmektedir. Şebüsterî bu
kavramı *Gülşen-i Raz*'da çok sık kullanır. Bu metinde ayrıca “sufi” kelimesi
de “sırlar bilgisinin peşinde olan” ya da “bu sırlara sahip olan kişi” için
kullanılır. Çünkü sır gönüldür, insanın içsel dünyasıdır veya çok bilinen bir
kavramla insanın maneviyatıdır. *Gülşen-i Raz*'da maddi hayata bağımlı
olana “nefs”, manevi hayata samimice yönelene “kalp”, manaya taalluk
eden anlama vakıf olana “ruh”, Hak/Hakikat peşinde koşana da “sır” sahi-
bi denilir (Şebüsteri, 2011: 99). Metinde “sır” kelimesi bütün manzum
cümlelerin arkasında “hakikat” anlamını içerecek bir biçimde ve saklı
olarak öylece durur. Raz/sır ile tasavvuf kavramları arasındaki yakın ilişki
metnin felsefinde ve tasavvufi görüşlerinde işaret dili ile sürekli işlenir.
Metinde en dikkat çekici vurgu: Filozof hakikatin peşinde, sufi ise sırların
peşinde olan kimsedir vurgusudur (Cengiz, 2016: 90). İlgi çekici bir başka
tespit de metinde sır ve aşk kavramlarının birbirinin yerine kullanılmış
olmasıdır.

Şebüsteri, Ahmed Gazali'nin fikirlerinden oldukça etkilendiği görül-
mektedir. Ahmed Gazali'ye göre “sır şudur ki aşk, yüzünü tam olarak

¹ Ayrıca bkz. Konevi, 2009: 51.



kimseye göstermez. Çünkü o ezel kuşudur. Buraya gelmiştir ama o, ebediyet yolcusudur. Yüzünü biz gelip geçicilere göstermediği gibi her ev de ona yuva olmaya layık değildir. Zira onun yuvası ezeliyetin celalet yurdu-
dur. Zaman zaman ezele uçar ve kendini izzet ve celal perdesinin arkasın-
da gizler. Güzellik yüzünü tam anlamıyla hakikat bilgisinin gözüne gös-
termemiştir ve göstermeyecektir de” (Gazali, 2008: 25). Bu nedenle aşk, külle ilgili bir sır olmaya devam edecek ve Güzelliğin/Cemalin özelliğın-
den dolayı sufi, hep kozmik-ontolojik sırların peşinde olacak, psiko-
felsefik merak ve hayrete gark ve varoluşsal aşka da duçar olacaktır. Ta-
savvuf felsefesinde neden bu kadar mecaz dilinin kullanıldığı ve tasavvuf
edebiyatında neden bu kadar seçkin şiirler ortaya çıktığı şimdi daha iyi
anlaşılmaktadır. Öte yandan varlık, güzellik, aşk, sır ve şiir arasında büyük
bir ilişki kurulduğunu da gözlemlemekteyiz.

Rıza Tevfik *Gülşen-i Raz* hakkındaki felsefi incelemesinde, özellikle klasik tasavvufi şiire yönelik felsefi okumalarının etkisiyle, şiir ve felsefe arasında derin bir ilişki kurar. Ona göre felsefe en yüksek soyut tabakalara varınca, düşünce ve dilin sınırlarını aşar. Onun sırlarına vakıf olamaz. Bununla beraber, her an ve her dakika varlığını bildirmekte ve “ben varım” diye nida etmekte olan, bilincin bilme ve anlama yetisi üstündeki bir varlığa olan imanımız artar, ancak eksilmez. O zaman, düşünce tamamen ortadan kalkar ve yalnız “hiss-i samimi” tanıklığı hakim olarak kalır. O vakit insan düşünmez, düşünemez! Duyar, samimi olarak duyar ki bu kâinat “hiç” değildir. Bir şey vardır! İşte bu his en yüce manasıyla “şiirin” ilham kaynağıdır. Bizi kâinata bağlayan ve yaratıcı kudret ve sırlarla samimi ve daimi temasta bulunduran en güçlü bağ işte bu şiirdir (Tevfik, 2019: 63). Sırların peşinde koşan şiir, sufiler tarafından sırların dili, derin anlamlara sahip zengin simge ve semboller ile dolu en iyi anlatım aracı olarak daima kabul görmüştür. Şiirde kullanılan mecaz, söz, sır ve aşk hakkında sınırlı bilgi veren, duygu ve akli hakikate yönlendiren ve onunla buluştu-
ran bir köprüdür. Zaten bu nedenle mecaza “hakikatin köprüsü” denilmiştir. Sembolik şiirleriyle metafizik ve irfani bir türün önemli temsilcilerinden olan Ebu Said Ebu'l-Hayr, Hakim Senai, Attar, Mevlana, Hafız gibi Şebüsterî de bu metinde tasavvufi hakikatleri ifade aracı olarak semboller ve simgeleri kullanmış sufi şairlerden biridir (Cengiz, 2016: 442). *Gülşen-i Raz* da şiir dilinde yazılmış bir metindir.



Kendi Zannımız En Büyük Putumuz

Gülşen-i Raz devrinin tasavvuf felsefesini özetleyen özlü bir metindir. ‘Tasavvuf nedir?’ sorusuna içinde derli toplu bir cevap bulabileceğimiz değeri yüksek bir eserdir. Metni felsefi açıdan değerli yapan en temel özellik, metnin kişiye benzer canlı gibi ve okuyucuyla konuşur gibi olmasıdır. Böylece okuyucunun dikkatini kendi üstünde kolayca tutmayı başarmaktadır. Metindeki bu özellik soru-cevap sisteminin başarılı bir şekilde metinde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. İleride metinlerde kullanılan soru-cevap yöntemine değinilecektir.

Gülşen-i Raz metninde okuyucuyu, metnin her satırında düşündüren felsefi bir üslup vardır. Bu üslubun özü, o devrin bu konuyla ilgili tüm tartışmalarına kavramsal olarak değinmesi, bununla ilgili okuyucuya bilgi vermesi, bu bilgileri eleştiri süzgecinden geçirmesi, daha sonra “vahdet-i vücuda” dayalı kendi görüşünü “böyle değil mi, değilse, o zaman, nedir?” şeklindeki üslupla his ve duygulara yumuşak bir biçimde dokunmasından ibarettir. Metin, kendisine sorulan sorulara cevap vererek açıklama yapar gibi görünmektedir ancak metinde asıl niyet okuyucunun zihninde önceden sorulmuş sorular aracılığıyla, sorulmamış yeni sorular oluşturmaya çalışmaktır. Şebüsterî bu teknikle metinde, okuyucunun zihnini sadece sorular üzerinde kesin bir tarzda odaklamayı sağlamakta, dikkatini sorular üzerinde toplamasına yardımcı olmakta ve okuyucunun daha yüksek düşünme boyutuna/teemmüle sıçramasına ön ayak olmaktadır.

Zamanla, metin üzerinde şerhlerin yazılma ihtiyacının duyulmasının nedeni, okuyucunun metni okur okumaz, zihnine hücum eden çeşitli sorular ve bu sorulara cevaplar bulma isteğinin zihinlerde tatmin edilmesi düşüncesidir. *Gülşen-i Raz*'ın dikkate değer en önemli özelliklerinden biri de konuyu sorgulama tekniğidir. Soru içinde soru, cevap içinde yeni sorular metnin şaşırtıcı özelliğidir. Metnin ara başlıklarının hep bir soru ile başlaması, öncelikle zihinde bu metni oluşturan düşünce gücünün, bu sorulan sorular olduğunu düşündürür. Metnin önsözünde Şebüsterî'nin hem kendisine hem okuyucularına sorar gibi görüldüğü “kimim ben?” sorusu, okuyucuyu metin boyunca, varlık felsefesinin esaslı “varlık nedir” sorusu ile baş başa bırakır. Metinde her soru bir ders niteliğindedir. Metin ilerledikçe okuyucu ile sorular arasında artık umulan ünsiyet peyda olduğu rahatlıkla söylenebilir.



Soruların zevkli olduğu yerde elbette cevaplar da zevkli olacaktır. Ancak Şebüsterî metnin daha önsözünde cevapların her zaman herkesin *kendi zannınca* verildiği gerçeğine dikkati çeker. Dahası cevaplar verilirken bireyler, toplumlar, kısacası her kültür ve her doktrin *“kendi zannı”*nı daha çok ön planda tuttuğu gerçeği hatırlatılır. Böylece okumuş avam/cahil kesim sorulara kendi *“putuna veya beva ve bevesine dalmış ve böylece kendinden geçmiş”* gibi radikal bir zihin hali ile sorulara cevap vermeye daha çok yatkındır. Genelde bu okumuş cahil kesim için sorulara verilen tüm “cevaplar” aslında her zaman kültürün merkezinde dikilmiş görünmeyen *putların* rızası gözetilerek verilir ve bu merkezdeki görünmeyen putlara yıkıcı tehlike cevaplardan değil, tam tersi sorulan-sorulmayan, ibareye dökülen-dökülmeyen cesur sorulardan gelir. İşte bu nokta toplumsal ve bireysel değişim için önemli bir noktadır. Herkesin *“kendi zannına göre”* sorulan büyük sorulara cevap vermesinin ve halkın anlamakta güçlük çekmesinin sonucu olarak: “Söylenen sözler, sorulan sorular, söyleyenlerin, soranların makamlarına uygun olduğundan, halk bu ibarelerin manalarını anlamakta müşküle düşmüştür” (Şebüsterî, 2011: 7).

Söz bir kenara bırakıldığında dil makama göre konuşmaya başlar. Eğer bir yerde cevaplardan oluşan ibarelere rağmen müşkül varsa - ki zihinlerde cevaplardan kaynaklanan müşküller, hayata dair sorunlar çoktur - bu müşkülü çözmek de bilgi ve irfan sahiplerinin görevidir. Müşkül çözemeyen, hayatın derdine derman olamayan sorular ve geleneksel vaaz türü cevaplar, salt dini cevap olduğu için kabul edilmemeli ve yeni büyük sorular ile karşı çıkılmalıdır. Hayatın sorunlarını çözmeyen ve atıl gelenekten kaynaklanan *“boyun eğdirici ve zan/putuna”* dayalı, soruna çözüm getirmeyen geleneksel cevaplar, çetin sorular ile kırılmalı ve hayatı tatminkâr kılacak yeni sorular ve yeni cevaplar ile toplumsal ve bireysel manevi yolculuğa çıkılmalıdır. Tüm büyük içsel yolculuklar, sorulan büyük sorular ile başlamıştır. Büyük medeniyetler de tarihin getirdiği büyük sorular ile kurulmuş ve yine cevabı verilmeyen büyük sorular yüzünden çökmüştür. (Özgen;2020: 24)

Böylece Şebüsterî okuyucunun dikkatini ortada olan atıl geleneksel cevaplardan ziyade, *“herkes kendi zannına göre söyler”* gerçeğini hatırlatarak, cevapları arka planda şekillendiren, ortada net görünmeyen ancak cevaplarda oldukça etkili olan yaratıcı olamayan kültür, meşrepçilik, fesad



çıkarıcı mezhep ve kin ve nefret dolu ruh hallerinin öncelikle gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu durum yeni tefekkür biçimi için gerekli olan öncelikli bir ilkedir. Şebüsterî'ye göre “kendi zannımız” hakikate ermemize engel olan en büyük içsel putumuzdur. Nitekim Herakleitos de “İnsanların çoğu başlarına gelenden dolayı düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi zanlarına inanırlar” (Herakleitos, 2009: 17) der. Eğer Şebüsterî'nin dediği gibi “zannımızın” ilk putumuz olduğunu kabul edersek; bu durumda içsel yolculuk için büyük sorunlar ile bu puttu kırıp ondan kurtulmamız gerekir. En azından insan kendi zihninin içinde, zanlarından dolayı bir zindanda olduğunu fikir etmelidir. Böylece bu zan putunu nasıl kıracağı sorusunu kendi zihnine sormalı ve bu işi de kendine dert edinmelidir. Söz konusu bu derde derman arayan sufi, artık kendisini bekleyen ve peşine düşülmesi gereken mana surlarının olduğunu da tam farkındadır.

Tasavvuf Felsefesi: Vahdet-i Vücut ve İnsan-ı Kamil

Didaktik ve irfani bir mesnevi olan *Gülşen-i Raz*, küçük hacmine rağmen yoğun bir tasavvuf felsefesi içeriğine sahiptir. Yaklaşık bin beyitten oluşan eserin genel çerçevesini seyr-u süluk, Hak-Evren-İnsan ilişkisi, insan-ı kamil, vahdet-i vücut, hakikat, tevhit, marifet gibi konular oluşturur. Bu konular tasavvuf felsefesinin esaslı konularıdır ve eserde bu konular tasavvufi bir dille işlenmiştir (Cengiz, 2016: 106). *Gülşen-i Raz'*da ele alınan konulara kaynaklık eden isimlerden başlıcaları: Attar, İbn Arabi, Mevlana, Ahmed Gazali, Abdullah Ensari ve Herevi gibi sufilerdir. Şebüsterî bunlardan etkilenmiştir. Ayrıca Şebüsterî'nin, Sadreddin Konevi, Fahreddin İraki, Sultan Veled, Aziz Nesefi, Davud el-Kayseri gibi isimlerin eserlerinden de oldukça etkilendiği rahatlıkla görülebilir (Cengiz, 2016: 116). Şebüsterî İbn Arabi geleneğinden yetişmiş bir sufidir. Metnin temel konusu olan vahdet-i vücut ve insan- kamil ile ilgili olarak tenzih-teşbih, ayan-ı sabite, vücut-adem, nübüvvet-velayet, esma-ı ilahi, ayan-ı sabite, halk-ı cedid, feyiz, tecelli, zuhur, vücut-i mutlak, cebr-ihtiyar gibi İbn Arabi doktrininin temel kavramları, İbn Arabi ekolünde kullanıldığı gibi metinde kullanılır (Cengiz, 2016: 127).

Şebüsterî'nin tasavvuf felsefesinin özü insan-ı kâmidir. İnsan-ı kamil hakikati ve o hakikat arayışı için kişinin içsel bir yolculuğa çıkması gerekmektedir. Hakikatin özünde insan-ı kâmil fikri vardır. Bu konuda



Şebüsterî Mansur'dan öylesine etkilenmiştir ki onun bakış açısını özümsemiş ve *Gülşen-i Raz'*ın her yerine bu özü serpiştirmiştir. Özellikle onun şu cümleleri onda çok etkili olmuştur. “Yaratılmışların kavrayışları hakikatte yapışmıyor. Hakikat de yaratılmışa yapışmamaktadır. İç alemimizden yükselen sesler, hakikate yönelik tırmanışlardır ama yaratılmışların ilgileri-bağları hakikate ulaşamıyor. *Hakikat bilgisini* anlayıp kavramak zor, nerde kaldı *hakikatin hakikati* oysaki *Hakk*, hakikat denenin de ötesinde. Hakikat, Hakk'ın aşâğısında/hakikat Hakk'tan başka bir şey. Pervane ışığın çevresinde sabaha kadar uçar da bu hali en tatlı sözlerle anlatmak için şekillere döner. Sonra nazlanıp övünür de vuslatta kemalle özenerek gururlanır. Kandilin ışığı, *hakikatin ilmi*; sıcaklığı, *hakikatin hakikatidir*. Alevin içine dalmak ise *hakikatin Hakkıdır*” (Öztürk, 1976: 305). Hakikatin hakikati ise mutlak ben olan insan-ı kâmil ideasıdır.

Hallac-ı Mansur'un bu vahdet-i vücutçu bakışı Şebüsterî'de Ekberi geleneğin etkisiyle yoğunlaşmış ve daha da keskinleşmiştir. Şebüsterî'ye göre vahdet-i vücut nazari bir bilgi değil, tam tersi zahir ve batın dünyasını birleştiren tevhidi bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşünün özü zihinde birlik ve hayatı bir merkez etrafında deneyimlemek, erdem-hikmet üzerinde geliştirilmiş bir pratik ve tek varlığı merkeze alan varoluşsal tevhidi bir yaşantıdır. Vahdet-i vücut bu durumda zihin, kalp ve ruhla bizzat tecrübe edilebilen deruni ve yeniden doğuşla dönüşmüş yüksek bir bilinç durumudur. Şebüsterî'nin tasavvuf felsefesinde asıl hedef, kuşkusuz insan-ı kâmil olmaktır. Bu nedenle Şebüsterî, vahdet-i vücudun yalnızca nasıl teorileştirileceği sorunuyla değil, aynı zamanda ve daha çok bu teorinin zihinde nasıl pratik bir bilinç haline geleceği sorunuyla yakından ilgilenir. *Gülşen-i Raz'*ın konularına ve metnin üzerinde yürüdüğü sorulara göz gezdirdiğimizde bu metnin tasavvuf felsefesinin tüm konularını bir arada özet bir şekilde işlediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle bu metni tasavvuf felsefesi açısından daha yakından incelememizin faydalı olacağını düşünüyoruz.

***Gülşen-i Raz'*daki Temel Görüşler**

“*Gülşen-i Raz'*ın ilkeleri nelerdir?”, Bilgi felsefesi, bilgiyi sunuş yöntemi nedir?”, “Hangi soruları nasıl, neden ve niçin sormaktadır?” gibi sorular eseri daha iyi anlamamız açısından önemlidir. Metindeki temel ilke hakikatin kazanılmasıdır. Aynı zamanda Hakikatin hangi ilmi yollarla elde



edileceğidir. Hakikat ilminin/bilgisinin sırları ve mertebeleri nedir? Bilginin kaynağı olan tefekkür nedir ve ona ulaştıran yollar nelerdir? Hak ve Hakk'ın dışındaki şeylerin arasındaki fark nedir? İki arasında özdeşlik var mıdır? Metindeki diğer temel konular ise şunlardır: Sınırlılık ve sonsuzluk arasındaki farkları bilmek, nefes-i rahmanın sırrını ve mertebesini öğrenmek, gerçek varlık ve izafî varlıklar konusunu kavramak, harfler ve ilahi isimler, ahadiyet makamı, kemal ve noksanlık kavramlarını bilmek, idraki engelleyen perdelerin sırrı, küll ve cüz'ün sırları vb. bilmek ve bu bilgilerle hareket etmektir. Ayrıca İbn Arabî geleneğinin bir müdavimi olarak Sadreddin Konevî'nin *Fatıha Suresinin Tefsiri* adlı kitabındaki *araştırma yöntemleri ve temel ilkeleri* başlığında belirtilen hususların metinde kendini gösterdiğinden rahatlıkla söz edebiliriz (Konevî, 2009: 39-52). Sonunda Konevî şunları söyler: “Basiret ve selim akıl sahipleri için bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır. Biri, nazar ve istidlal ile *burhan yolu*, diğeri ise, keşf sahibi için batınını arındırma ve Hakk'a iltica ile gerçekleşen *müşahede yoludur*” (Konevî, 2009: 51). Bu yöntem Şebüsterî'nin *Gülşen-i Raz*'ında ilke olarak kabul görmüştür.

Şebüsterî, bilgiyi elde etme yöntemi olarak müşahede yolunu tercih etmiş ve akıllı bilgi felsefesi açısından yetersiz olarak değerlendirmiştir. Şebüsterî “akıl, varlıkla uğraşıp durduğundan ayağı teselsüle bağlanır. Her şey zıddıyla meydana çıkar. Fakat Tanrının ne benzeri vardır, ne de zıddı. Eşi benzeri olmayınca da bilmem ki akla uyan, onu nasıl bilebilir, nasıl? Mümkün vacibe örnek olmaz ki.. Ovaya düşmüş, ortalığı aydınlatan parlak güneşi mumla aramakta. Bu abes, bu işe yaramaz aklın uzun düşüncelere dalması yüzünden birisi felsefeye düşmüştür, öbürü hulule inanmıştır. Aklın nuru görmeye kudreti yok. Yürü, onu görmek için bir göz ara. Felsefenin iki gözü de şaşkı da onun için Tanrıyı Bir göremez. İtizal yolunu tutan, anadan doğma kör gibi bütün yüceliklerden nasipsizdir. Tevhit zevkini tatmayan kelamcı, taklit bulutuyla örtülmüş, karanlıklarda kalmıştır” (Şebüsterî, 2011: 28-29) der.

Şebüsterî'nin *Gülşen-i Raz*'daki üslubu çoğunlukla işaret dilidir. İcazlı (veciz) bir söyleşinin hakim olduğu *Gülşen-i Raz*'ın bu üslubu İbn Arabî'nin *Tercümanü'l- Eşvak* ve *Irakî'nin Lemaat*'ini andırır (Cengiz, 2016: 109). Metindeki üslupla ilgili temel ilke: “Bilgi ve mana ehli” olarak kendini gören herkesin “manaya dair” açık sorular sorabilmesidir. Bir başka



deyişle manaya dair sorgulama yapmaktır. Metinde hangi sorular sorulmuştur ve soruşturmanın yönü hangi tarafadır? Soru sormada bir sınırlılık var mıdır veya soru sormanın kendi içinde bir sistematiği var mıdır? Şimdi Şebüsteri'nin soru sistemi ile yakından ilgilenme vakti gelmiştir.

Sualname ve Cevapname Yöntemi

Metinde on beş soru sorulmuştur (Şebüsteri, 2011: 3). Soruların sorulması beli ki samimi bir ruhsal ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Sorular, felsefi ve dini, özellikle tasavvufi bir yaşama dayalı “müşküllelerin/sorunların” var olmasından, bu müşküllerin verdiği sıkıntıdan insanların kurtulmasına, onların huzur bulup tatmin olmasına dini ve tasavvufi görev gereği yardımcı olmak düşüncesinden kaynaklanmış olup, “her akıl sahibi” ve “her akli erene” hiçbir sınırlama getirmeksizin sorulmuştur. Soru sormak yoluyla bu müşküllerin akıl sahiplerine arz edilmesinden asıl amaç, “hakikat sırlarını” keşfetmek, ilim erbabı ile Ben-Sen dayanışması içinde olmak ve akılların-kalplerin O-O bilinci ile hakiki sırlar peşinde olan insan-ı kamil olmak isteğidir.

Şebüsteri'nin eserine “düşünme/tefekkür nedir?” sorusu ile başlaması, akıl sahiplerinin hakikat veya mana alemine olan manevi yolculuklarının ancak *düşünmek/tefekkür* aracılığıyla yapılabilir olmasındandır. Tefekkür akıl menzillerinde yol almanın ilk şartı ve ilk makamıdır. Tefekkür ilkesi sayesinde öncelikle kişiden, kendine acaba “ben düşünüyorum” cümlesindeki hakiki özne/ben, yani gerçekte düşünen kişi, “ben” miyim, yoksa kendini ben sanan ben olmayan mıyım? Tıpkı ortak dil ve ortak düşünce- de olduğu gibi başkası/öteki tarafından belirlenmiş düşünceleri kendine körü körüne taşıyan, taklide bel bağlamış, başkası olarak kendini düşünen, ancak kendi olarak düşündüğünün bir başkası olduğunu fark etmeyen “mecazi bir ben” gibi. Dil topluma aittir ancak her nasıl oluyorsa kendimize aitmiş gibi konuşuyoruz. İşte bu benin tefekkür yolu ile kendilik sorusunu kendi kendine sorması beklenmektedir. Bir başka deyişle, “düşünen ben miyim yoksa ben sandığım düşündürülmeler mi?” Böylece ilk soru ile metinde herkesin “düşünen kim?” sorgulamasını yapması gerektiğine işaret edilmektedir. Tefekkürün/düşünmenin nasıl bir deneyim olduğunu kavramak için ilk adım da düşünmek üzerinde düşünmektir.

Düşünmek üzerinde sorgulama yapmak, aynı zamanda kendini akıl



sahibi olarak kabul eden birinin, kendi aklını gerçekten kullanıp kullanmadığını, zan ile mi yoksa akıl ile mi hareket ettiğini fark etmesi anlamına gelmektedir. Akıl ilkedir, yani değişmeyene/sabiteye bağlanmak anlamına gelir, zan/sanı (doxa) ise sabitesi olmayan, duyular nedeniyle sürekli değişen ve tutarsız olduğu için akıldan ayrı tutulması gereken vehimdir. Metinde *akıl ve vehim* biri ötekine zıt şeyler olarak karşılaştırılmıştır. Metin kişiden kendini uzun uzun murakabe, yani kendi kendine tanıklık etmesini ve kendine aklın mı yoksa çoğunlukla vehmin mi hakim olduğuna gözlem yoluyla karar vermesini istemektedir. Düşünmeye ehil olmanın ölçüsü de işte budur. Çünkü kişinin, Hakk'ın ve eşyanın sınırlarını bilmesi, bir şeyin ilkesini, yakın ve uzak nedenlerini, hikmetini, bir şeyin niçin var olduğunu, o şeyin nasıl ortaya çıkıp; nasıl çalıştığını, eksiklik ve kemalini ne olduğunu anlamasının tek yolu ancak tefekkür ilkesine olan bağlılığıdır.

Şebüsteri böylece tefekkür için öncelikle “düşünme/düşüncenin ne olduğunu bilmek” ve düşünme yoluna girmek gerektiğine dikkat çeker. Metinde “tefekkür nedir?” sorusu, iki yan soru ile desteklenmiştir. Birinci yan soru düşünmeyi meydana getiren “düşüncenin başlangıcı, kaynağı nedir, yani düşünce nerden çıkıp gelmektedir?” sorusudur. İkinci yan soru ise “sonuç hakkında fikir sahibi olmak” ile ilgilidir. Soru: “Düşüncenin sonu hakkında ne dersin?” sorusudur. Bu soru, başlangıcı (mebde) olan her şeyin mutlaka bir sonu (me'ad) olmalıdır mantığıyla doğrudan ilgilidir. Söz konusu bu mantık yürütmesine göre soru sorulunca, sorunun yönü “başlangıç ile sonuç nedir, ikisi arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir?” sorgulamasına doğru kendiliğinden çevrilir. Konevi bu türden bir düşünme biçimini “nispet düşünmesi” olarak isimlendirir. Her şeyin, her nesnenin mutlaka bir başı, ortası ve sonu vardır ve düşünce bunlar üzerinde kurduğu nispetler oranında yürür. Başlangıç ile bitiş sonunda aynı noktada birleşecek mi yoksa düz bir çizgide ilerler gibi düşünce sonsuza doğru akıp hiçlik karşısında dikilip duracak mı? Bu türden teoriye yönelik metindeki sorular artık zihnin uğraşması gereken ilkesel veya temel sorulardır.

İlk üç soru metnin temel felsefesini temellendirmeye yönelik sorulardır. Birinci sorunun düşünme ve düşünceyle ilgili olduğunu yukarıda işaret etmiştik. İkinci soru ise tefekkürün bizi nasıl bir “ben” haline getirebileceği sorusu ile ilgilidir. Bu nokta düşüncenin tasarım boyutuyla ilgili noktadır. Şebüsteri'nin yöntemi epistemolojik değil, tamamen ontolojiktir



ve bu yöntemin etkisini metinde görebiliyoruz. Buna bağlı olarak büyük soru metnin gerisinde gelmektedir: “İnsan için yol şartı olan düşünce”, yani insanı insan yapan temel düşünce hangi düşüncedir? İlk yaratılışın/ilk varlığımızın mayasında olan “ilk düşünce” (mebde düşüncesi), bizim için “nimet olan düşünce” (orta düşünce) ve düşüncenin varacağı en son nokta (me’ad düşüncesi) acaba “hangi düşüncedir?”

Bu noktadan sonra *Gülşen-i Raz*’da tümel/evrensel insan felsefesi ile ilgili yüksek görüşler ortaya çıkmaktadır. Mademki düşünce insanı insan, yani kişiyi kişi, mecazi beni, hakiki ben yapıyor, o zaman, “neden düşünce bazı kere özgürlüğün veya sevgiye dayalı ibadetin simgesi olan “kulluk” olarak nitelendirilmiş ve neden bazı kere de insanlıktan çıkmanın simgesi olan “günah” olarak nitelendirilmiştir?” İşte bu çelişki nereden kaynaklanmaktadır? Hangi düşünce bizi özgür ve hangi düşünce bizi köle tabiatlı yapmaktadır? Düşüncenin hem sevap hem de günah olması tezadı, hem felsefi hem de dini bir problem olması nereden kaynaklanmaktadır? “Nimetler üzerinde düşünmek” hem felsefi bir görevdir, yani erdemli olmanın gereğidir hem de hadis-i şerife yapılan göndermeden dolayı ibadet olarak kabul edilmektedir. Peki o zaman neden düşünce günah-suç olmaktadır?

Elbette “insanı insan olmaktan çıkaran düşünce suçtur” ve dini olarak da günahdır, çünkü günah “kişiyi kendi ruhsal hakikatinden alıkoyan zihinsel ve kalbi bir engeldir.” Günah insanı insan olmaktan ve insanı Tanrıya yakın olmaktan engelleyen bir eksikliktir. Demin ki soruya dolaylı olarak metinde cevap verilir. Ancak cevaptan ziyade bu konuda soru sormak daha çok tercih edilir ve bu yaklaşım üzerinden metin okuyucuyu düşündürmeye devam etmek ister. Çünkü metinde öncelikle asıl amaç, metin üzerinde hazır zihni odaklanmış kişiyi- yani okuyucuyu-, soru sormak bilincine sahip kılmanın yanı sıra, soruya karşılık kendi cevabını araştırmaya yönlendirmek ve böylece yakın bilgiye bizzat kendisinin sahip olması için cevap bilincine de sahip olmaya teşvik etmektir. Peki, acaba düşüncenin hiçbir şekilde düşünemeyeceği bir alan var mıdır, varsa bu alanda düşünmek suç, günah veya yasak mıdır?

Felsefi olarak aklı, bi’l-kuvveden bi’l-fiile çıkarmak veya kesret-çokluk üzerinde düşünmek, soyutlama yapmak, tümelleri kavramak ve vahdete-birliğe ermek aklın zorunlu bir gereğidir. Bu nedenle Hakk’ın nimet ve sıfatlarını düşünmek ibadettir. Ancak Hakk’ın zatını düşünmek



ise yasaklanmış bir durumdur. Tıpkı felsefi olarak aklın “sonsuzluk” veya hiçlik üzerinde düşünmesinin saçma olması gibi. Bu nedenle Şebüsterî Tanrı'nın “sıfatları ve nimetleri üzerinde düşünmek gerekir. Ancak o, “günahın ta kendisidir, O'nun zatı üzerinde düşünmek” demektedir. Bu açımla birlikte, aklın sınırlı olup olmadığı tartışmaya açılmış olmaktadır. Aklın sınırlılığını göz önünde bulundurarak düşünmek, insanı özgür kılar ancak aklın sonsuz gücüne inanmak ise sonuç olarak, insanı mutlaka bir şeye/nesneye/düşünceye bağımlı ve köle yapar. Sufiler aklı “akl-ı ma'aş” yani geçim, yaşayış işlerini yöneten akıl ve “akl-ı ma'ad”, yani ahiret/son veya işlerin sonunu “tedbir/idare eden akıl olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. “Akl-ı ma'aş” Tanrı sınırlarına eremez. “Akl-ı ma'ad” ise insanın ilahi sınırlarda ancak hayrete varmasını sağlar. Aklın kendisinin varacağı son sınır tam da bu “hayretin” kendisidir.

Üçüncü soru ise insan felsefesinin temel sorusudur. Bundan sonraki bütün sorular bu temel soru ile ilgilidir. “Kimim ben?” sorusu birbirinden farklı olan “kim” ve “ben” kavramları üzerinde dikkati toplar. Öncelikle “kim” üzerinde ve “kim kimdir?” sorusu üzerinde tefekkür edilmelidir. Daha sonra “ben” konusuna dönüp “kimim ben?” sorusu üzerinde mura-kabe yoluyla tefekkür edilmelidir. Çünkü “kim” sorusu ontolojik ve objektiftir. “Ben” sorusu ise nereden yaklaşırsanız yaklaşın her zaman öznel kalmaya devam edecektir. Bu nedenle “kimim ben?” sorusu “Ben neyim?” sorusundan önce gelir. Nazari olarak salt “Kim?” sorusu üzerinde tefekkür etmek, sonra “Kim kimdir, gücü, cevheri, isimleri, sıfatları nedir, ona nasıl ulaşılır?”, sorusunu sormak gerekir ve daha sonra “Kimim ben?” sorusuna geçilmelidir. “Kim?” sorusu vahdet-ı vücutla ilgilidir ve varlığı önceler. “Ben kimim?” sorusu ise kesret/çoklukla ilgilidir ve bilgiyi önceler. Bu nedenle öncelikle “Kim kimdir?”, ‘Kim hakikat?', ‘Kim mecazdır?', bunu varlık felsefesinin konusu olarak tartışmak gerekir. Tanrı kimdir, tabiat kimdir, insan kimdir sorusu Varlık nedir sorusu ile özdeştir. İbn Arabî “Kimdir tabiat ve kimdir O'nda görünen?” şeklinde ilginç bir soru sorar (İzutsu, 1998: 121). Bu özdeşliği kaçırdığımızda farka ait olan “benlik” konusunun çokluk/kesret ile olan bağımlı gözden kaçırmış oluruz.

Vahdet-i vücut bilincine göre varlık, benler/teşahhus olarak çoğalır, tefekkür eden ben ise kesrete/çokluğa dönüşmüş varlığı tevhit/birleme ile birleştirir. Yani ben, “varlığın arkasındaki kimdir” sıvrını çözerek Birle



“Bir” olur. Nitekim Şebüsterî “ben”, “Mutlak Varlığın sendeki işaretidir” der. “Ben” hakikatle ilgilidir. “Kim” ise vahdet-i vücud bilinciyle ilgilidir. “Sen”, “ben” deyince, dediğin “O”ndan ibarettir. Hakikat her bir suretten taayyün edince, senin de lafzen “O” na “Ben” demendir netice. Biz vücuda arız olduk, parmaklık misali. Hani hem ondandır, ah hem de örter kandili, yani ruhlar ve cisimler aynı nurdan anla. Kah bir kandilden belirler, kah bir aynada. Sen lafzen kendine ben dedikçe, bu sözün de hatadır, istersen “ruha işarettir bu” de”. Zira maişet aklını, kendine rehber edersen, bir cüzün olan ruh bu yüzden “Ben” dersin (Şebüsterî, 2015: 69). Oysa “önce Varlığın gerçek sultanı, Kudretli şahı “kimdir” onu görmeliydin” der, Şebüsterî. Şebüsterî’nin metinde soruya verdiği uzunca cevaptan da anlaşıldığı gibi bu soru insan-ı kâmil felsefesi açısından büyük ve temel bir sorudur. Ayrıca bu soru vahdet-i vücud felsefesi ile de doğrudan ilgilidir. Metin aslında vahdet-i vücud felsefesinin ne olduğunu açıklamaya çalışan bir metindir. Bu temel sorunun yan sorusu ise “haber ver bana, bahset biraz benden, “kendinden sefer/yolculuk et” diyorlar, açıkla neden” (Şebüsterî, 2015: 69). Kendimden kime sefer/yolculuk edeceğim? Yolculuk, Niçin? Neden?

Kim sorusunun doğru anlaşılması için şöyle bir örnek vermemiz yerinde olabilir: Çoğalmak nedir ve kim çoğalıyor? Tabiatta çoğalan kimdir? Ebeveyn, çocuk sahibi olarak kendi istek ve arzusuyla bizzat kendisinin çoğaldığına inanır ve çoğalmada gerçek failin kendisi olduğunu düşünür. Ancak öte yandan ‘tabiatıta mevcut bulunan çoğalma ilkesi gereği ebeveynler tabiatın birer aracı olarak seçilmiş varlıklardır ve tabiat işte bunlar aracılığıyla çoğalıyor’ düşüncesi de yabana atılacak bir düşünce kesinlikle değildir. Doğa insanların içine çoğalma güdüsünü koyarak, onların ağzına bir parça zevk çalarak ve onlara da kendilerinin çoğaldığı hissini empoze ederek, bu çoğalma işini pekala sürdürmeye devam ediyor olabilir. Şimdi bu durumda çoğalan gerçekte kimdir? Ebeveyn mi yoksa tabiat mı? Çoğalan kim? Zor soru.

Sözü uzatmamak için bu metindeki diğer sorulara - ki bunlar insan-ı kâmil felsefesiyle ilgili sorulardır - yorumlamadan kısaca değineceğiz. Diğer sorular ise şu şekilde özetlenebilir: Yolculuk nasıl olur? Yol alan hangi yolcudur? Kime tam ve kâmil insan diyeyim? Vahdet sırrına kim vakıf olur? Arif olan neyi bilir, neyi anlar? Arif-bilen maruf Hakkın zat-ı



pakinden ibaretse bu bir avuç toprağın (insanın) başındaki sevda/aşk nedir? Kimdir o “Enel Hak” (ben hakkım) diyen? Ne dersin o mutlak remiz/simge saçma mıdır? Yaratılmış olan hakikat yolcusuna (mahlûk) neden vasıl (ulaşmış) derler? Vuslat nedir? Onun bu yol alması (seyr-u süluk) nasıl hasıl olur? Mümkünün vacibe ulaşması ne demektir? Yakınlık (kurb), uzaklık (bu'd) ne demektir? Hangi denizdir ki o denizin sahili sözdür, denizin dibinden nasıl bir inci çıkar? Külden daha fazla olan cüz, hangi cüzdür, cüz'e varmanın yolu nedir? Kadim ile muhdes, nasıl birbirinden ayrıldı da biri Alem, diğeri Hakk oldu? Mana eri, ibarelerinde göze, dudağa, işaret eder durur bu sözlerle ne kastedilir? Şarap, mum ve güzel (şahit) ne manaya gelir? Meyhaneye düşmek ve sarhoş olmak (harabati) ne demektir? Bu alanda put, zünnar, tersalık (Hristiyanlık) tamamıyla küfürdür. Eğer böyle değilse söyle bunlar nedir?² (Şebüsteri, 2011: 3-4).

Bu soruların Şebüsteri'ye sorulmasındaki asıl amaç sufi dilindeki paradoksal cümlelerin çok fazla olması, simge, mecaz ve işaret dilinin gizemli bir şekilde sıkça kullanılması ve anlaşılması zor meselelerin artık bilmek isteyen talipler için de kolay hale gelmesidir. Bu sorular kimseyi imtihan etmek için değil, ilim ehlinde talep edilen didaktik cevapları herkese sunmak içindir. O dönemde tasavvufi bilgilerin sufiler dışında dışarıya sızdırılmaması gerektiği anlayışının hakim olduğunu burada hatırlatmakta fayda vardır. Sorular tasavvufun özetidir (Konuk, 2011: 69). Bu sorulara Şebüsteri'den manzum olarak cevap vermesi istenmesinin nedeni, nesrin metindeki ağır havasını bertaraf etmek, manzumun estetik ve ruhani etkisini metinde ön plana çıkarmaktır. Manzumun etkisi ile soru-cevap yöntemi daha etkili olur ve metin sanki muhatapla yapılan bir hasbihâle veya konuşmaya kendiliğinden dönüşür.

Söz konusu bu on beş soru Emir Hüseyini tarafından sorulmuş sorulardır. Ancak Şebüsteri kendi metnini düzenlerken Hüseyini'nin sorularını ibarede gördüğünde, sanki Şebüsteri'nin kendisinin veya okuyucunun sorularınıymış gibi bir vezin/ölçü tonu kullanır. İbareleri birer soru-cevap makama göre söyler. Ayrıca şiir dilinden bu sorular, cevaplarıyla birlikte okunduğunda, manaları tefekkür edildiğinde, şiirin verdiği yoğun hisler ve tahayyüller zihni kendine hemen esir eder. Okuyucu veya dinleyiciyi mest

² Ayrıca bkz: Cengiz, 2016: 104-105.



eder ki bu metin ilk olarak yazar tarafından bir dinleyici kitlesine birkaç saatin içinde tekrara düşmeksizin bir solukta okunmuştur (Şebüsteri, 2011: 11). İşte bu ruh haliyle dinleyen ya da okuyan ehil bir kişi, şiir dilinin etkisinde de kalarak, metindeki tüm sorularla zihinsel olarak özdeşleşir ve cevaplar üzerinde yeniden yeniden tefekkür etmeye başlar. Şebüsterî metne öyle bir düzen vermiştir ki sanki bu sorular artık kendisine yöneltilen sorular değildir, bilakis bu sorular metni okuyanın, şiiri dinleyenin sorduğu sorular gibidir.

Şebüsterî bu yüzden metne didaktik ve irfani bir hava vermek konusunda çok başarılı olmuştur. Okuyucu metinde ilerledikçe başlangıçta adı geçen ve bu manzum eserin yazılmasına neden olan emir Hüseyinî'yi çoktan unutmuş gibi görünür. Metnin içinde bir iki sayfa ilerleyen okuyucu, zihninin, artık metindeki sorulara değil, bizzat kendi zihnindeki sorulara yoğunlaştığını kısa sürede fark eder. Okuyucu artık cevapları merak edip kendisi onların peşine düşmeye başlar. Bu aşama metnin muhatabıyla kurduğu ilişki bakımından en önemli bir başarıdır. Biz metne genelde harflerden meydana gelen, göze hitap eden ve zihinle, ondan bizim anlamlar çıkarıp okuduğumuz donuk-ruhsuz bir yazıymış gibi yaklaşıyoruz. Oysa Şebüsterî'nin metni üzerinden gidersek, bu metinde harfler nefese, nefes hisse ve duyguya, göz gördüğü kelimenin çağrıştırdığı hayallere, zihin ise metindeki mananın yüksek gücünden etkilenmiş bir kişi olarak kendisi de canlı kanlı olur, metin bir şekilde muhatapta nefese, cana, söze, sese, bilgiye, irfana dönüşür ve bizimle adeta konuşur. Soru ve cevap yöntemi veya sualname ve cevapname sisitemi ile Şebüsterî metne bu gizemli özelliği kazandırmıştır.

Şebüsterî'nin *Gülşen*'ini incelediğimizde “soru-cevap” yönteminin etkileyici bir yöntem olduğunu anlıyoruz. Bu nedenle Şebüsterî, soru ve cevabı bir ilke ve sufi metinlerinde olması gereken bir yöntem olarak görmekte ve bu yöntemi *Gülşen-i Raz*'da sistemli bir şekilde kullanmaktadır. Hatta diyebiliriz ki Şebüsterî soru-cevabı sadece bir yöntem olarak değil, bir yaşam biçimi olarak görmektedir. Eğer her yer Mutlak Varlığın işaretleri/ayetler ile dolu ise, işte o zaman ister istemez zihin varlığın bu işaretlerini/ayetlerini gördüğü her yerde onları okumaya, yorumlamaya, üstünde düşünmeye kalkışmalıdır. Eş deyişle zihin, doğası gereği ‘bu “işaret/ayet” kime aittir, bu işaret/sembol/simge nedir, niçindir, nasıldır, başı,



ortası, sonu nedir, onun benimle ilişkisi nedir ve bana acaba ne söylemektedir?' gibi sorular sormakta ve varlıkla dilsiz "konuşma" ilişkisine girmektedir.

Şebüsteri'ye göre evrendeki her şey soru olarak zihne yönetilen bir işarettir. Soru-cevap yönteminin zihinsel bir yaşam biçimi haline gelmesi vahdet-i vücut felsefesinin kişide varoluşsal bir yaşam biçimine dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda *Tanrı, Evren ve İnsan* cevabı aranan en büyük sorulardır. Genelde hakim entelektüel tavır her zaman mümkün mertebe soru sorulmaması, sadece cevaplara giden yollara teslim olunması yönündedir. Oysa Şebüsteri kendi döneminde metin sohbetleri ve konuşma meclislerinde yavaş yavaş uygulamaya konulan soru-cevap geleneğinin en güzel örneğini vermektedir. Bu günümüzün ihtiyacı açısından da oldukça ilgi çekicidir.

Bu metnin yazılmasına Horasanlı bir sufi olan Emir Hüseyini'nin 1317 yılında Tebriz alimlerine manzum olarak yönelttiği tasavvufi mahiyetteki soruları içeren namenin/mektubun kaynaklık etmiş olduğunu biliyoruz. Felsefi ve tasavvufi gelenekte mektuplaşma ve bu mektuplaşmaya bağlı olarak *soru-cevap (es'ile ve ecvibe/ sualname-cevapname)* geleneği, üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir gelenektir. Çünkü bu gelenek metin yazma tecrübesinde yeni bir çığır açmıştır. Özellikle tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sufiler mektup yazmak, uzak diyarlara sorular sormak ve onlardan cevaplar almak çabasını, irşadın ve eğitimin bir parçası olarak görmüşlerdir. Böylece metin felsefesi açısından incelenmesi gereken geniş bir mektuplar literatürü ve bir o kadar da soru-cevap yöntemine dayalı bir literatür geleneğinin olduğunu bilmemiz gerekir. İşte Şebüsteri'nin bu metni, böyle bir soru-cevap yöntemine dayalı ortaya çıkmış muhteşem bir metindir. Hüseyini'nin gönderdiği mektupta yer alan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar neticesinde *Gülşen-i Raz* adlı metnin meydana geldiği artık bilinmektedir (Cengiz, 2016: 91).

Adına kısaca "*sualname*" ve "*cevapname*" denilen geçmişteki bu yöntem oldukça etkileyicidir. Soruları içeren "*sualnameler*" ile cevapları içeren "*cevapnameler*" bir arada olabileceği gibi ayrı ayrı da olabilmektedir. "*Sualname*"de asıl olan, konuyla ilgili "çok iyi bir soru" sorabilme yeteneğine veya hitabet sanatına sahip olmaktır. Şebüsteri'nin felsefesine göre insan, soru soran ve sorularına cevap arayan bir varlıktır. Ona göre insanı insan yapan



sorduğu sorulardır. Varlık, var olan ve var oluşla ilgili iyi sorular sorabilmek, entelektüel sorgulama yapmak ve cevaplar peşine delice düşmek, ilim-irfan için merak uyandırmak sufilerin başlıca amacıdır. Şebüster'in metnine dönersek bu metin bir tür soru ve cevap üzerinde düşünme felsefesi ve tasavvuf felsefesi yapmaktadır. *Gülşen-i Raz'*ı bizim için önemli kılan da tasavvuf felsefesinin koşulsuz her türlü sorunun sorulabildiği "soru-cevap" felsefesinin, eylem felsefesi, düşünme felsefesi, içsel yolculuk felsefesi ve olmak felsefesi içeriğiyle metinde başarılı bir şekilde uygulanmasıdır.

Tefekkür edilerek sorulmuş her bir "soru"da her zaman "*düşünen bir özne*" vardır. Sözü edilen özne, "cevap"ların gerçek sahibi/maliki değil, ancak kendi sorduğu soruların gerçek sahibidir. Çünkü düşünce dünyasında da düşünce mülkünün gerçek malikinin kim olduğu önemlidir. Özne tarafından sorulan sorular düşünülmüş olarak sorulduğu için soruların sahibi düşünen özne/bendir ve her zaman kontrolümüzdedir. Oysa cevaplar her zaman kontrolümüzde değildir. Çünkü cevapları topluma ait hafızadan, topluma ait dilden, kendi hafızamıza ve kendi dilimize çekeriz. Soru, bizzat kendi öznel aklımıza takıldığı, düşünen yanımızdan çıktığı ve bizzat öznel olarak kendi zihnimizde kaygı, acı ve bir sızı yarattığı için bize aittir. Bu nedenle öznedir, kendi bilincimize aittir ve hakikidir. Başkasına ait soru sadece taklit yoluyla bize aitmiş gibi gözükken bir sorudur ve bunun herhangi bir değeri de yoktur. Çünkü gerçek bir ruh hali yaratmaz. "Bilmemek" bir ruh halidir ve bu ruh halinden "soru sormak" yeteneğine ve iklimine geçilir. Bilmek de bir ruh halidir ve "bilmek" durumundan da "cevap" iklimi ortaya çıkar.

Soru Sorabilmek Niçin Önemlidir?

Herşeyin bir kabul değil, bir soru olarak anlaşılması gerektiğini söylüyorum.

(Werner heisenberg)

Soru sormak, kesin olan bilmemek ruh tavrı ile ilgilidir. Cevap ise genellikle bilmek ruh hali ile ilgili bir tavidir. Soru soran "bilmediği" için gerçekten soruyu sorandır, bilmemek "kesin" olan bir ruh tavidir. Oysa cevabı bildiğini iddia etmek, bilmekle ilgilidir ancak bilmek, bilmemek gibi kesin bir ruh/zihin hali değildir, sadece zannedilen ve kesin olmayan cevabi bir durumdur. Soru tavrı ile cevabi tavır birbirinden oldukça farklı



iki ruh/zihin tavrıdır. Çünkü kişinin gerçekte cevabı doğru bilip bilmediği kesin bir durum değildir ancak soru sorma tavrı, bilmemenin de verdiği acıdan dolayı kesin bir ruhsal/zihinsel bir haldir. Çünkü acı hissetmek kesin bir durumdur. Kişi soru soruyorsa istisnalar hariç bilmediğinden soruyordur. Cevap vermek için cevap verilebilir ancak soru sormak için soru sorulmaz. Soru soran her şeyden önce ilmin/bilimin önünde en büyük engel olan kibir ve kendini beğenme engelinden kurtulmuş durumdadır. Çünkü soruda “bilmemek”, cevapta ise “bilmek” duyguları ağır basmaktadır ve bu duygu da genelde kibir ile sonuçlanır.

Bir başka deyişle bilmemek ruha mütevazılık, bilmek ise yerine göre kibir getirebilir. Sorulan sorulara cevap verilen geleneksel “cevapname-lerde” de “cevaplara sahip olan sadece benim” kibrine düşmemek için cevap metninde sorulan soruların yanında cevaplarla birlikte sürekli yeni sorular cevapların yanına iliştilir. Bu tarzdan umulan da, kesinlik zannından dolayı verilen cevaplar ile kibre düşmenin önüne geçmektir. Öte yandan, cevap içinde gizlenmiş gizli görevli bu ajan sorular, zihinde yeni bilinçdışı meraklar uyandır ki bu durum, cevabı hem canlı yapar hem de cevap sahibinin ‘ben de senin gibi, öğreniyorum, çünkü ben de aslında her ne kadar inandığım bir cevaba sahipsem de benim için de yakine doğru yol almamı sağlayan bir sorun var’ empatisini, algısını ve duygusunu karşı tarafta canlı tutar. Düşünen özne soruyu sorduğu andan itibaren soru, ibareye veya sese döküldüğü için biçimsel olarak sır olmaktan çıkar ancak o andan itibaren cevap için herkes kesinlik beklentisinde olduğundan dolayı mana olarak hala sır kalmaya devam eder.

Sufi “Bu sorunun cevabı acaba nedir?” sorusunun peşine meraklı ve sevdalı olarak düşer. Çünkü sufi, zihnin bildiği ile değil, doğası gereği daha çok bilmediği ile yakından ilgilendiğinin bilincindedir. İlmin iki sacayağı vardır: soru ve cevap. Soru sorabilmek için de ne aradığını bilmek, soruyu doğru sormak ve onu en dar şekilde sınırlamak becerisine sahip olmak gerekir. Bir başka deyişle manaya iyi sahip olup; onu lafızlara dökmeyi iyi bilmek gerekir. İşte Şebüsteri'nin söz konusu bu her iki özelliğe de tam olarak metinde kullanır. Şebüsteri bu metnin iki aşamada ortaya çıktığını, birincisinde, sorulara icmalı olarak cevap verdiğini, ikinci aşamada ise sorulara detaylı cevaplar verdiğini ifade eder (Şebüsteri, 2011: 10-11).

Şebüsteri eserin giriş kısmında özetle şunları söyler: “Hicretin yedi



yüz on yedinci yılı Şevval’inde Horasanlılar tarafından gönderilen bir elçi, binlerce lütuf ve ihsanla çıkageldi. Orada çeşitli hünerlerle nur kaynağı gibi tanınmış bir ulu kişi vardı ki bu zamanda büyük küçük bütün Horasan halkı, ona ulu demişti, onun yüceliğini tanımıştı. O cihanın canı, canın gözünün nuru, salıkların imamı Seyyid Hüseyin’ydi. Manaya ait bir mektup yazmış, mana erbabına göndermişti. O mektubunda hakikati işaretlerle anlatan sufilerin (erbab-ı işaret) anlaşılması müşkül olan bazı ibarelerini nazmen yazıp, söz bakımından az, mana bakımından geniş bir cihan olan o müşkülleri birer birer sormuştu. Elçi bu mektubu okuyunca mektuptaki sözler, sorular, hemencecik dillere düştü. O mecliste bulunan yüce kişilerin hepsi de bu yoksula yüz tuttu. İçlerinden iş görmüş, bizden bu manaları yüz kere duymuş biri bana dedi ki: mektuba hemen cevap yaz ki tüm alem ehli o cevaptan faydalansın. Ben ne hacet dedim, bu meseleleri risalelerimde kaç kere yazdım. Bir başkasıysa, doğru ama dedi, senden sorulara manzum cevap vermeni umuyoruz. Bu hususta bir hayli ısrar etti, nihayet o mektuba kısa, fakat manası geniş ve etraflı bir cevap (cevapname) yazdım. O kalabalığın içinden, düşünmeden tekrarlamadan bir solukta cevap yazdım” (Şebüsteri, 2011: 9-10).

Şebüsteri’nin “söylediğin her manayı biraz daha açıkla, onları bilgi aleminden açıklık alemine getir dedi” (Şebüsteri, 2011: 11) cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla metin iki aşamadan geçmiştir. Avni Konuk, bu cümleyi “yani aziz dedi ki cevapta icmalen beyan ettiğin aynı manayı şerh ve tafsil et” şeklinde şerh eder (Konuk, 2011: 83). İlk aşamada metin yukarıda görüldüğü gibi icmalen ele alınmıştır, ikinci aşamada ise metin tafsili bir şekilde ele alınmış ve elimizdeki şekli ile ortaya çıkmıştır. “Elçi o mektubu hürmetle alıp yola revan oldu. Bir aziz bu sefer bana, cevaplara bir şeyler daha kat dedi, o iş buyuran böyle bir teklifte bulundu. Söylediğin her manaları etraflıca anlat. Onları bilgi aleminden, açıklık alemine getir dedi. Ama o vakitler, ona hal zevkenden bir şeyler katarak genişletmeye gücüm yoktu. Zaten hal zevkini kal/söz ile anlatmaya imkân da yoktur. O halin ne çeşit bir şey olduğunu ancak hal sahibi bilir. Fakat dini tebliğ edenin sözüne uyup soru soranın isteğini ret edemedim. Sırlar daha fazla açığa çıksın diye söz kuşum dile geldi. Hakk’ın lütfu ve yardımıyla hepsini birkaç saatte söyledim” (Şebüsteri, 2011: 11). Soru sormanın niçin önemli olduğuna dair bir gerçeğe daha işaret etmemiz gerekir.



*Gülşen-i Raz'*ın nasıl ortaya çıktığını açıklayan yazarın yukardaki samimi ifadeleri önemlidir. Asıl önemli olan husus ise soru-cevap yöntemiyle ilgili bakış açısı için ayeti referans almasıdır. Şebüsterî sorulan soruya cevap vermenin, soru soranı hiçbir şekilde azarlamamanın dini bir ödev olduğu görüşündedir. Bu çok büyük bir perspektiftir ve Şebüsterî'nin dayanağı da Yüce Kuran'dır. "Güzel Kuran buyurmuş: soru soran hiç kovulmaz. Ben de onu hiç kovmadım, bu sorular yerde kalmaz" (Şebüsterî, 2006: 23). Şebüsterî Duha suresindeki "Öyle ise sakın yetime kahretme ve sakın ha sakın "saili/soru soranı" azarlama, fakat sen Rabb'inin nimetini bıkmadan anlat" ayetine işaret ederek, kendilerine sorulan sorulara ilim erbabının cevap vermesinin ve ne olursa olsun soru soranların azarlanmamasının dini bir görev olduğunu kabul eder.

"Sail" kelimesi, sual eden, soru soran ve dilenci anlamına gelmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır bu ayetin tefsirinde şöyle der " ...sailden murat mal mülk saili değil, ilim ve din saili, yani 'soru soran' anlamındadır" (Yazır, 2011: 5904). Sail aynı zamanda istemek, sormak ve talip olmak manasında da kullanılır. O halde herhangi bir sail/isteyen/soru soran/ bir talepte bulunan olursa öncelikle azarlanmamalı, dahası asla incitilmemelidir; sonra da soru ve cevabın gerektirdiği adap çerçevesinde iletişim-etkileşim sürmelidir. Şayet uygun olmayan talepte ısrarcı olunursa uygun ve yumuşak bir dille bu talep reddedilmelidir. Rabbin verdiği nimetlere karşı şükretmek için, başkalarının da istifade etmesi için O'nun başta bilgi olmak üzere tüm nimetlerinden sürekli söz etmek diğer dini bir vecibedir (Yazır, 2011: 5906).

***Gülşen-i Raz'*dan Manaya Yolculuk**

Metnin bütünlüğünün daha kolay anlaşılması için Şebüsterî, bütünü oluşturan parçalar üzerinde önemle durur. Örneğin vahdeti anlattığı yerde tevhit ve şirkten söz etmekte, yol ve yolculuktan söz ettiğinde ise hedef, güdü, istemek, Evren, Tanrı, İnsan, yolun sonu ve yoldaki engelleri derli toplu olarak anlatmaktadır. Metinler iyi bir mana ortaya çıkarmak için tasarlanırlar. Okuyucu ise metni daha iyi okuyup anlamak için metin öncesinde ve sonrasında zihninde bir taslak yapar ve metni o taslağa göre okur. Böylece metnin gerçek yapısını keşfetmek oldukça kolay olur ancak bu durumda zihindeki taslağın mahiyetine göre metindeki mananın tecelli



etmesi gibi ciddi bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Metni iyi anlamak için ibarenin olması ve ibarenin yeterince anlaşılması yeterli değildir, aynı zamanda ibareyi çok iyi anlayacak eğitim yeterliliğine ve iyi bir zihinsel donanımına da sahip olmak gerekir. Taklit yoluyla bilgi sahibi olmak mümkündür, örneğin ezbere çarpım tablosunu bir öğrencinin okuyabilmesi mümkündür ancak taklit ile çarpım tablosunu doğru okumak veya metindeki bir ibareyi doğru okumak, o metnin doğru anlaşıldığını veya o kişinin iyi bir matematik eğitimi aldığını hiçbir şekilde göstermez. Tıpkı bunun gibi bir metnin konusu hakkında, ibare ile ifade edilen bir kavramı doğru anlamak veya metnin ana fikri hususunda doğru tahminde bulunmak mümkündür. Ancak bunu neden ve nasıl o şekilde ifade ettiğimizi açıklamak için metin üzerinde çokça incelemeler yapmamız gerekir. Bu nedenle bir metnin parçalarını genel hatlarıyla ortaya koymak, bunların nasıl açıklandığını göstermek, metnin bütüncülüğüne dair, yani metin felsefesine dair bize yararlı fikirler verebilir. Şebüsterî metninin üzerinde birçok şerhin yazılması, belki de bu nedenden dolayı olsa gerektir.

*Gülşen-i Raz'*daki soruları şöyle yeniden özetleyebiliriz: “Düşünme (tefekür) nedir?”, “Düşünce (fikir) gücünü ne kontrol eder?”, “İnsan-ı kamile giden yolda şart olan “düşünce” nedir?”, “Düşünce niçin bazen “kulluk” bazen de “isyan/suç” olarak kabul edilir?”, “Kimim ben, bana benden haber verebilir misin, çünkü ben, benden habersizim?”, “Arayış, yolculuk nedir, nasıldır, kendinden kendine yolculuk nasıl yapılır?”, “Kime tam olgun/kamil kişi denilir?”, “Birlik sırrına kim vakıf olur, arif kimdir, irfan nedir, aşk nedir?”, “Ben Hakk'ım ne demektir?”, “Ulaşmak, vuslat, yol alış nedir?”, Mümkün varlık olan insan “mümkün” dairesinden dışarıya nasıl çıkabilir, mümkün ile zorunlu varlığın birleşmesi ne anlama gelir?”, Yakınlık uzaklık, çokluk birlik nedir?”, “Söz, ses, nefes nedir?”, “Cüde küllü görmek nasıl olur?”, “Tanrı ve Evren ilişkisi nasıl bir ilişkidir?”, “Mana eri göze, dudağa, güzele, şaraba ve muma işaret eder, tüm bu semboller ne anlama gelir, gerçeğe ulaşmada mecazın, simge ve sembolün rolü nedir?”

*Gülşen-i Raz'*daki manaları anlamak için ondaki soruların arkasındaki ana yapıyı iyi bilmemiz gerekir. Ancak ana yapı ile ilgili bu bilgiler ışığında mana yolculuğu daha kolay yapılabilir. Soru ve cevap tekniği belirli bir



diziye göre yapılmıştır. Sorular sistematik bir şekilde ve akıllıca sıraya dizilmiştir. İlk üç soru birincil sorulardır, diğerleri ise ikincil sorulardır. Metinde bir şey hakkında ne tür soruların sorulduğunu görmek yazarın problemleri ortaya çıkarma ve problemlere yaklaşım tarzı konusunda bize fikir verir. Bu nedenle “soruların özellikleri nelerdir?”, “soruda ne vardır?”, “var olan nedir, yok olan/hiç olan, yok sayılan nedir, var olan niçin, neden vardır?” “Bunun olmasına ne, neden olmuştur?” “Neden ve niçin, sınırlı ve sınırsız olan vardır?”, “Fark ve özdeş olan nedir?” “Soruda sorulan “budur”, “şudur” gibi yargılar, hangi koşullar altında verilmiştir?” “Soru hangi amaçla ilgilidir, neye hizmet etmektedir?” “Bu metnin var edilmesinin sonuçları nelerdir?” “Sonuçlar okuyucu tarafından kavranmış mıdır?” “Soruların karakteristik özellikleri veya tipik özellikleri nelerdir?” “Benzer veya farklı diğer şeylerle ne gibi bir ilişkisi vardır?” “Metindeki sorular teorik sorular mıdır, pratik sorular mıdır?” “Pratik sorular ise gerektirdiği davranış nedir, nasıl kazanılır?” “Hedef gösterilen pratik davranışlarla, hangi teorik amaçlar peşinde gidilmesi öğütlenmektedir?” “Teorik amaçlarla hangi pratik amaçlar arzu edilmiştir?” “Bu metindeki teorik ve pratik amaçlara ulaşmak için yapılması gereken şeyler nelerdir?” “Hangi koşullar (nispet) altında neler yapılır?” Bu sorular kılavuzluğunda Şebüsterî metni okunduğunda metin içindeki anlam yolculuğunda derin bir bilinç değişimi kendiliğinden meydana gelir. Şebüsterî'nin metinde çözmeye çalıştığı gerçek hakikatin ne olduğu ve hangi yöntemle kazanıldığı, hakikat sırlarının nasıl keşfedileceği daha kolay anlaşılır.

Anlam dünyasına bizi taşıyan, birer gösterge olan kelime ve kavramlardır. Kavram salt bir kelime değildir. Bir kelime pek çok anlama gelebilir, özellikle mecaz olarak kullanılmış kelimeler. Kelimeler üzerinde uzlaşmak kavramlar üzerinde anlaşış onları kavramaktan daha kolaydır. Metinde temel kavramlara ve birbirine zıt kavramlara değinmek, bunların metin içerisindeki bağlantılarını ortaya çıkarmak metin felsefesi açısından önemlidir. Öncelikle vahdet-i vücud (varlığın birliği), hakikatin kavranması için kılavuz bir kavram olarak kullanılmıştır. Metin bütünüyle bu kavram etrafında döner. Ancak anlam olarak hakikatin ne olduğunu açıklamayı hedefler. Varlık kavramı bilgi, ahlak ve estetik değer gibi alanları da belirler. Vahdet-i vücud, yani varlığın birliği, varlığın Hakk'tan gelmiş olması ve insanın çokluğa göre çalışan zihnini/benini birliğe/tevhide kavuşturma-



sı, bir başka deyişle insanın çokluk karşısında kendi iç dünyasında yakın derecesinde zihinsel birliğe kavuşması anlamına gelmektedir. Bu durum aynı zamanda tevhid anlamına gelmektedir. Bu birliğe ancak müşahade yolu ile varılır. Bu nedenle arifler için “*ehlül keşf ve'l-vücut*” kavramı kullanılmıştır. Varlığın zıddı “yok olan (adem/hiçlik)” demektir. Mümkün ve vacip (zorunlu) olan birbirinden ayrılmaz, ezelde bir olarak var olmuşlardır. Vücut/Hakk yönünden bakıldığında, onlar birdir, kesret yönünden bakıldığında ise çoğalırlar. Birliğin/vahdetin görüntüsü hakikidir, çokluğun/benlerin görüntüsü ise aldatıcıdır. Hakikat birdir, fakat hakikatin isimleri (esma) ise çoktur ve isimler de çeşitliliğin nedenini oluşturan çokluğu vücudu getirir (Cengiz, 2016: 195). Tüm bu konuların insan-ı kamil konusu için olduğu hatırd tutulmalıdır.

“*Ayan-ı sabite*” kavramı Ekberi geleneğin temel kavramlarından ve metinde anlam açısından önemli bir yer kaplar. Metinde “ayan-ı sabite” yokluk anlamında kullanılmaktadır. Ayan-ı sabite kavramı ile kastedilen eşyanın varlık alanına çıkmadan önce, ilm-i ilahideki sabit, mücerret ve makul suretleridir. Bunlar Hakk’ın ilminde sabit olan yoklardır. Bu konu filozofların yakından ilgilendiği değişmeyen bilgi olan küllilerle de ilgili olan bir konudur. “*Nur –zulmet*” kavramı metinde birlikte kullanılır ve Şebüsteri’nin insan felsefesine olan bakış açısını açıklar. “Fakat bir bilsen karanlık, Tanrı zatının nurudur. “Ab-ı hayat” o karanlık/zulmet içindedir kara nur ancak göz nurunu alır. Sen bakışı bırak, zaten burası bakış yeri değildir” (Şebüsteri, 2011: 36). Metinde “nur” kavramı Sühreverdi geleneğinde olduğu gibi Hakk kavramı ile örtüşür. “Karanlık” kavramı ise Hakk’ın diğer bir yüzüdür. Metinde “nur” ile “var oluş” arasında ilişki kurulmuştur. “Var oluş” nurani bir hakikattir. Ontolojik anlamda vahdet ve kesret, nur ve zulmet zıtların birlikteliği sonucunu doğuracaktır. Nur mutlak varlığa, zulmet ise fenomenal varlığa mecazdır. Kesret dünyası iki farklı anlamda zulmettir. O kendi başına ele alındığında bir hiçliktir, yokluktur ve bu anlamda zulmettir. Şebüsteri’nin “siyah yüzlülük” (siyah ruyi) kavramı ile işaret ettiği şey, kesretin bir yönüdür. Şebüsteri’ye göre kesret dünyasına ait her şey “siyah “yüzlüdür” (İzutsu, 2002: 53-55).

Şebüsteri Hakk’tan zuhur eden tecelliyi, siyah/zulmet ile ifade eder ve bu siyahlığın içinde “*ab-ı hayat*” olduğunu söyler. “Sermedi bir hayat olan (ab-ı hayat) kavramı, içenin ölmeyeceği bir su, manevi feyiz, neşe, aşk



ve irfan, ledün bilgisi, sevgilinin yüzü, dudakları, vuslatı, şarap vb. mecazi anlamlara gelir. Davud el-Kayseri'nin “ab-ı hayat” ile ilgili bir risalesi vardır: “*Tabkik-u mai'l-hayat ve keşf-u esrariz-zulumat (hayat suyunu incelemek ve karanlıkların gizliliklerini açığa çıkarmak.)*” Bu risalede özetle şunları söyler: Bil ki nur ve karanlık iki zıt şeydir. Nur kendisi görünen ve başkasını gösterendir. Karanlık onun karşıtıdır, kendisi gizli olan ve hakiki nuru gizleyendir. Hakiki nur bütün nurların kaynağıdır.

Tanrı göklerin ve yerlerin nurudur. Peygamber “Tanrı, varlığı karanlıkta yarattı, sonra üzerine nuru serpti, o nuru elde edebilen kurtuldu, elde edemeyen dalalette kaldı” şeklindeki sözüyle işaret ettiği imkânî karanlıktır. Kendisiyle perdelendiği zati ve vücudi bir nuru da vardır. “Ab-ı Hayat/Hayat suyu” çetin çaba ile elde edilebilecek bir şeydir. Hayat suyuna ulaşmak ancak içsel yolculuğun/seyr-u sülukun gerektirdiği makamları teker teker geçmekle elde edilir. “Ey gönül manalar sırrının sözü sendedir. Aradığın o şey sendedir. Kendi bedeninin karanlıklarını idrak et, hayat suyu sendeyken sen niçin ölüyorsun?” Makamların özeti şudur: Tasavvuf yolunda yürüyen ya yeni başlayanıdır, ya ortada olandır, ya da sona ulaşmış kâmil birisidir. Yeni başlayan nefis menzilinde yürür, ortada olan kalp menzilinde yürür, sona ulaşan kâmil, ruh menzilinde yürür. Bu üç makam içsel yolculuğun (sulûk) yöntemidir (Davud el-Kayseri, 2012: 294-296).

Irakî'ye göre de içsel yolculuk nurani ve zulmani perdelerin keşfinden ibarettir. Perdeler O'nun isimleri ve sıfatları olmuştur. Nurani perdeler zuhur, lütuf, cemal; zulmani perdeler ise bütün (gizlilik), kahr ve celal gibidir. Bu yüzden O'nun perdeleri kendi isim ve sıfatlarıdır. Sınırlı olan kimseler için perdeler vardır. Hâlbuki Hakk için herhangi bir sınır yoktur. Suret ve mana aleminde her ne görürsen O'nun suretidir. O ise hiçbir şeyle kayıtlanmış değildir. Herhangi bir şeyde O olmazsa, o şey de olmaz ve herhangi bir şeyde O olsa, o şeyde olmaz. “Sen bir cihansın, nasıl görüürsün? Ayrıca cansın, nasıl gizlenirsin? Daima gizli isen nasıl aşık olur yorsun? Sonsuza dek aşık isen nasıl gizleniyorsun? Hem gizlisin hem de açık, hem de her ikisi, hem ne “o” sun hem ne “bu” ve hem “o” hem “bu” sun (Irakî, 2012: 134-135). Bu nedenle sen şu an ki Senliğinden kurtul, yeniden doğuşla büyük insan olan “insan-ı kâmil” olmayı büyük hedef edin mesajı ön plana çıkmaktadır. *Gülşen-i Raz'*da Şebüsteri dil, düşünce ve şiir arasında güçlü bir ilişki kurmuştur.



İşaret Dili: Şiir

Dil ve düşünce arasında bir ilişki olduğu açıktır. Eğer kelimenin bir anlamı varsa, biz metinde kullanılan kelimeye bakarak yazarın düşüncesini doğru bir şekilde tespit edebiliriz. Okur, yazarın kelimelerine bakarak doğrudan zihindeki düşüncelere varma imkânını elde edebilir. Ancak durum bu kadar da net ve kolay gözükmemektedir. Zira Leibniz’le birlikte başlayan kelimeleri herkesin üzerinde anlayabileceği yalın bir şekilde kullanma ve yetkin bir iletişim sağlama projesinin bir hayal olması bir yana kelimelerin mecaz veya simge ile kullanılması karşımıza çıkan daha önemli bir gerçektir. Eğer bu proje gerçek olsaydı şiir kesinlikle ortadan kalkardı. Oysa bir şiirin özellikle tasavvuf felsefesindeki gücü ve sonuçları karşısında sadece hayranlık duyuyoruz.

Gülşen’de şiirsel bir dil, berrak, özlü ve düşündürmeye yönelik düşünceler kullanılmıştır. Dil aracılığıyla metin üzerinde zihinlerin (yazar, okuyucu) daha kolay bir araya gelebilmesi için gramere/dile ve mantığa ihtiyaç vardır. Gramer boyutu kelimeler ve onun yapısı ile ilgilidir. Mantıksal boyut ise kavramlar veya manalarla ilgilidir. Kelimeler düşünce içeriğinden yoksun bir biçimde kullanıldığında onların bir anlamı yoktur. Dil olmadan da bilgi olmaz. Mantık olmadan da düşünce ve evrensel anlam olmaz. Felsefede geleneksel olarak kullanılan, felsefeye özgü bolca teknik kelime/terim vardır. Her ne kadar gündelik dilde kullanılan basit kelimeler olsalar da onlara filozoflarca yüklenen teknik bir anlam neticesinde bunlar felsefe alanına özgü teknik kelimeler özelliğine sahip olur. Örneğin, Farabi *Harfler Kitabı*’nda gündelik dilde kullanılan, “gerçek, bütün, vardır, değer” vb. kelimelere evrensel mantık ilkelerine göre yeniden anlamlar yükledi, gündelik dil dışında bunları parlattı ve onları mantığa özgü teknik bir kelimeler dizisi haline getirmeyi sonuçta başardı. Mantık böylece Farabi’nin söz konusu bu gayretinin sonucu İslam dünyasında inşa edilmiş oldu (Ayık, 2019: 174-288). Bu nedenle teknik dağarcık bir metni anlamak ve yorumlamak açısından oldukça önemlidir. Metnin temel fikirlerini öne çıkaran kavramların küçük bir dizisi bile metnin özel dağarcığını meydana getirir. Bu özel kelime dağarcığı sayesinde metnin analizi daha kolay yapılır.

Rıza Tevfik *Gülşen-Raz Hakkında Felsefi İnceleme* adlı çalışmasında sözü Doğu-Batı düşünürleri arasındaki ortak mana anlayışına getirir. O,



Spinoza'nın bilgi anlayışını incelerken her şeyi *sub specie aeterni* yani ezeli ve ebedi bir ışık altında Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla görmek anlamında, sezgisel bilgiyi tartışırken sözü birden Şebüsteri'ye getirip özetle şunları söylüyor: Ben, Musevi filozofun bu fikirlerini size anlatmaya çalışırken zihnim Doğu edebiyatının dehasından neşet etmiş Şebüsteri konuyla ilgili bu fikirleri Spinoza'dan çok önce o şiirsel üslupla daha zarif, daha şairane söylemiştir. “Şarktan aldığı Garba satan bu feylesof, Mahmut Şebüsteri'nin şu sözlerini dinlemiş olsaydı şüphesiz meftun ve hayran olurdu. Çünkü onun büyük gönlünün aşık olduğu şeylerdir. İran şairinin her beyti Spinoza'nın *Ablak* kitabından bir faslı telhis eder bir düsturdur. Yalnız bir fark var, Spinoza bu düsturlardan, bu fikirlerden birçok netayic istihraç ederek bir “sistem” vücuda getirmiştir. Hâlbuki ekser şu'ara-yı sufiyye bu hikmeti yalnız terennüm etmekle kalmışlardır. Fakat sistem yapanlar da yok değildir” (Tevfik, 2019: 28). Bu makale ile biz de, bu terennümlerin arkasındaki sistemi aşına etmeye çalıştığımızı beyan etmekte bir mahsur görmüyoruz.

Ezeli ve ebedi bir ışık altında görmek anlamına gelen *sub specie aeterni* nedir? Anlamak, kelimeler, işaretler ve olaylar gibi belirli eylemlerin anlamlı bir bütüne dahil edilmesinin yorumsal bir edimidir. Anlamak, yorumlamak/hermeneutik demektir. Bir nesneyi, kelimeyi ya da olguyu kendi hayatımızda bir anlam içerdiği ve böylece de bizimle konuştuğu zaman anlarız. Nesnelere, metinlere, ya da durumları bu şekilde anladığımızda bunlar “içsel zihin dünyamızın” bir parçası olur ve kendi kavramlarımızla onları yeniden ifade edebiliriz. Örneğin, yalnızca sözlerini ezberden tekrar ettiğimizde şiiri anlamış olmayız, aksine o şiiri vurgulu bir biçimde okuduğumuzda ve şiirin fikrini kendi sözcüklerimizle ifade edebildiğimizde anladığımızı göstermiş oluruz (Zimmermann, 2020: 18). Şair bir kez tinin gücüne erişirse, herkesin ortaklaştığı ve her kişiye özgü ruhu hisseder, onu özümser ve şair artık ideal içerik ve ideal biçim bakımından konunun nasıl daha iyi anlaşılacağıyla ilgilenir. Şair hem konunun hem de tinin anlaşılabilirliğinden emin olduğundan ve her ikisine de egemen olduğundan uğrakta her ikisi de yerini alır” (Hölderlin, 2012: 85).

Metni yorumlamak için okurun, anlamının evrensel iç koşullarıyla hareket etmesi gerekir. Bu koşullar: bilincin doğası, hakikatin doğası ve dilin önemidir. Bilinç, okyanusta tek başına, diğer adalardan kopuk bir



ada gibi duran bir “ben” değildir. Charles Taylor kendini muhafaza eden, kendini diğer bilinçlerden kopuk olarak algılayan bu yanıltıcı bilinci “bağlantısız ben” diye isimlendirir. Oysa “bağlantısız ben” nin aksine, evrene, dünyaya ve diğer insanlara temelden bağlı olan bir “bağlantılı ben” vardır (Zimmermann, 2020: 22) ve bu bağlantılı ben fikri tasavvuf felsefesi açısından da oldukça önemli bir fikirdir. Çünkü hakiki olan ben bu mutlak bendir. Zihin ile dünya arasındaki ayrılık varsayımına dayanan “bağlantısız benlik,” doğal olarak bağlantılı akla karşı galip gelir.

Bağlantısız akıl, bilimsel laboratuvarlardan bildiğimiz bir tür soyut, teorik bir görüştür. Oysa bilgi, nesnelere isimlendirmek ve olayları formüle etmekten daha fazla bir şeydir. Bilgi, iştirak ettiğimiz anlamlı yapıları anlamayı da kapsar. Bize gerçekliğin anlamlı bir erişimini sağlayan Platonun önerdiği türden küllü kavramsal mercekle olmasaydı hakikate karşı kör olurduk. Dil, içerisinde yaşadığımız gelenek, algıladığımız kavramlar gibi, hakikati bize ileten daha yüce bir şeyin olduğu fikri oldukça önemlidir. Bu fikri görmezden gelmek bizi hakikate karşı kör eder ve inandığımız şeye neden ve niçin inandığımızı anlamaktan alıkoyar. Bu yüzden ironik bir biçimde nesnellik/fark takıntısı bizi öznel tuzağına düşürebilir. Bu nedenle nesnel hakikati, belli bir mesafeden gözlemlediğimiz bir şeyden daha çok içerisinde yer aldığımız bir şey olarak yeniden kavramamız önemlidir (Zimmermann, 2020: 24).

Dil doğası gereği algımıza rehberlik eder. Miras yoluyla devraldığımız kelimeler ve kavramlar (dil) anlamlı insan deneyimini tanımamız için bize rehber niteliğinde kavramlar temin eder. Çokluk dünyasında dil, kişilere, adalet, özgürlük, eşitlik, hukuk sistemleri ve benzeri kavram ve fikirleri geliştirmek için mükemmel bir yeti verir. Kısacası dünya bize dil aracılığıyla hâlihazırda yorumlanmış olarak verilir. Heidegger’in meşhur deyişi ile dil “varlığın evidir,” (Zimmermann, 2020: 27) bundan dolayı da herhangi bir şeyi anlıyor olmamızın yolu bizzat onun içinde var olmamızdan ve bulunmamızdan geçmektedir. Zamanın kendisi ve tarihsel varlıklar olarak doğamız bizi geçmişe bağlar. Geçmiş “dışarda bir yerde” değildir. Aksine tarih, içerisine doğru hareket ettiğimiz ve her anlama ediminde kendisine dahil olduğumuz bir akarsudur. Geçmişten herhangi bir şeyi öğrenebilmemizin sebebi, geçmişle şimdikiyi bağlayan akarsuyun içinde zaten duruyor olmamızdır (Zimmermann, 2020: 59). İşte akış özeliğini taşıyan bu



dünya görüşünü bize şiir dili sağlamaktadır.

Anlamı elde etmek için bilinci diğer varlıklardan tamamen ayrı, onlardan yalıtılmış bir ben olarak algılamak ve zihnin doğasında evrensel bir ilkenin var olduğunu fark etmemek ciddi bir hatadır. Ayrıca hakikatin doğasını dışardan değil, dışardan onu gözlemleyerek değil, ancak hakikati keşfederek, onun içerisinde yaşayarak ve tecrübe ederek anlamamız gerekir. Dilin önemi ise zihne yaptığı rehberlikte açığa çıkmaktadır. Kelime ve kavramları metin üzerinden tespit etmek, işin ilk adımıdır. Söz konusu bu adım bizi metin üzerinde yoğunlaştırır. Ancak atılması gereken ikinci adım ise birden çok anlama gelen mecaz kelimelerin anlamlarını tespit etmektir. Çok anlamlı olan kelimelerin birbiriyle olan bağlantısına ve kelimelerin metin içerisinde aynı anlamda kullanıldığı yerlere, kelimelerin çoklu ve değişen anlamlarına, sembol, simge ve mecazlara dikkat etmek gerekir. Bir metin içerisinde anlamlar nasıl ortaya çıkar? Cevap çok basit gözükmeyle birlikte genelde hiç tatminkâr değildir. Anlamın ortaya çıkmasının en önemli yöntemi anlamadığımız bir kelimenin anlamını, bağlam içerisinde anladığımız diğer kelimelerin anlamlarından hareket ederek bulmaya çalışmaktır.

İşte bu nedenden dolayı Şebüsterî'nin tefekkür kavramından hareket etmesi, vahdet-i vücudun zihinde farkındalık ve yaşamda pratik felsefe haline gelmesine önem verir ve akli, bir başka deyişle anlamayı anahtar kavram olarak ele alır. Ancak akıl hakikatin keşfi için yetersizdir ve tefekkürün hem akli hem de kalbi boyutu vardır. Akıl, fikir yürüten, muhakeme eden, düşünceyi ortaya çıkaran, iyiliğin ve kötülüğün kendisiyle bilindiği sınırlı bir yetidir. Bu nedenle tasavvuf, deruni müşahede yöntemini temel alır, tedebbür, teemmül, tefekkür ve i'tibar gibi ıstılahlarla ifade edilen düşünme biçimlerini ruhi arındırmanın bir metodu olarak görür. Buna “düşüncelerden arınma” da dahildir. Tasavvuf, akli sadece istidlali bir düşünme melekesinden ibaret sayarak, mükaşafenin yani metafizik ilkelere nüfuz etmenin imkânını “kalp gözü” kavramı ile temellendirir (Cengiz, 2016: 286). Şebüsterî, *irfani müşahedeye* eşdeğer olan *tefekkürü* aklın en yüksek mertebesi olarak görür ve kalp ve akli bazen birbirinin yerine kullanır.

Tefekkür kalbin kandilidir. İçinde tefekkür bulunmayan kalp karanlıklar içinde daima bocalayıp durur. Tefekkürden marifet, muhabbet, aşk,



rağbet, korku, haya ve pişmanlık doğar. Tefekkürün temeli kalbi dünyadan boşaltmaktır (Şirvai, 2015: 188-189). Eş deyişle terk-i dünyadır. Şebüsterî'nin en ilginç görüşlerinden biri, tefekkürün sonunun “*hayret*” olduğu görüşüdür. Şebüsterî'ye göre hakikatin manası hayrettir. Hayreti akıl “*tatmin*” edemez, akıl, hayreti tatmin edemediğinden, akıl yetkisini kalbin keşfine devreder ve kalp ile ancak hayret “*tatmin*” edilir. Dolayısıyla tefekkür, marifet ve ruhani tatmine götüren bir araçtır. Bu nedenle tahkik ehline göre sufiye vacip olan ilk şey, marifetullah ve kalbi tatmindir. Bunun için de kendini bilmek gerekir. Zira kendini bilen ancak rabbini bilebilir.

Marifet, istidali ve keşfi olmak üzere iki yolla elde edilebilir. İstidlal yöntemi yaratılmış şeylerden yaratıcıya delil araştırmak sureti ile yapılırken, keşf ise Sani'nin Cemalinden, masnulardan oluşan perdelerin kaldırılması ile olur (Cengiz, 2016: 290). Kâfirler, mülhitler ve küfre sahip olan herkes bu küfründe bir delile sahiptir. Deliller zıt olunca birini diğerine karşı kabul etmek zaruri değildir, yalnızca tercih sebebidir. Eğer bu tercih bir tarafta hak olarak sabit olursa bunda bile en fazla makul delillerle yaratıcı ispat edilebilir. O halde ruhun bu bedene ilişmeden önce, Hakkın marifeti hususunda bu makamların ötesindeydi. Bugün akli delillerden duyduğunu, o gün aracısız olarak Hakk'tan duyuyordu. “Rabbimiz değil miyim?” ve cevap veriyordu: “Evet”. Elbette “duymak görmek gibi değildir.” Buradaki görmek, haber vermek ve açıklamak olduğundan başka bir şeye ihtiyaç yoktur, şu misal gibi: ayağın kendisi buradayken onun izini arama” (Daye, 2013: 129-130). Söz konusu her iki yol da fikir aracılığıyla gerçekleşir. Zira fikir zahirden batına ve suretten manaya seyr etmektir.

Şebüsterî, insanın gerçekliğine ve insan-ı kâmil idealine çok büyük önem verir. Hatta denilebilir ki metinde Hakk ve halk/insan bir arada zikredilir. İnsan çelişik bir varlıktır, Hallac'ın sözünü ettiği nasuti ve lahuti özellikleri bir aradadır. İnsan yüceliği ruh-i azam, akl-ı küll olması ile alakalı iken, nisti/yokluk/hiçlik yönü maddi ve beşeri yönüyle ilgilidir. İnsan külli isimlere mazhar bir varlıktır. İnsan ilahi isimlerin en yetkin mazharıdır. İnsan bütün hakikatleri kendinde toplayan *kelime-i camiidir*. İnsan bu camiliği nedeniyle halifelik makamına uygun görülmüştür. Tasavvuf doktrini açısından *insan-ı kâmil* evrenin özü olarak görülür. Şebüsterî bunu “Sen aynadaki aksin gözüsün. Tanrı, o gözün nuru, göz bebeği.



Tanrı bu gözle, o gözbebeğinin nuru, bu gözle, kendi kendisini görür. Alem insandır dostum, insan ise alemdir. Bundan daha güzel anlatış da olmaz. Bu işin aslına bakarsan anlarsın ki gören de O'dur, göz de O, görünen de O" (Şebüsteri, 2011: 37). İnsan küçük alem, alem ise insan-ı kebir olmuştur. Bu sözün özü, insan Hak'ın aynası durumundadır.

*Gülşen'*de "ayna" metaforu" oldukça dikkat çekici ve düşündürücüdür. "Önüne bir ayna koy da bak, aynada ayrı birisi gibi görünen aksi seyret. Bir kere daha bak hele, nedir o akis? Ne budur, ne de o, peki kimdir orada görünen? Ben kendi varlığımla varsam, bilmem ki gölgem ne oluyor? Yokluk, varlıkla nasıl birleşebilir? Işıkla karanlık, her ikisi de beraber bulunmaz ki. Değil mi ki geçmiş yoktur, gelecek aylar, yıllar da gelmemiştir, şu halde içinde bulunduğumuz andan başka ne vardır ki?" (Şebüsteri, 2011: 108). Aynada yansıyan akis gerçek değil, hayali/gölge bir varlıktır. Bu durumda aynaya yansıyan hayali bir varlık olan şeyler, yokluğu, hiçliği, Hakk'ın vücudu ile görünen şeylerdir. Zaman örneği de aynı şekilde buna örnektir. Gerçek olan tek bir zaman vardır: şimdiki zamandır, diğer zaman olan, geçmiş ve gelecek ise hayalidir ve şimdinin birer yansımasıdır. İnsan hayali olanın peşini bırakıp, gerçek olanın, aynada yansıyan Hakk'ın ve şimdiki zamanın peşinden gitmeli, bunları keşfetmelidir. Ancak evrende sürekli değişim vardır. Evrendeki her şey sürekli değişim halindedir. "Alemde hiçbir şey iki an içinde baki değildir. Her şey, öldüğü anda yeniden doğmaktadır...bunu anlamak istersen bak bir kere.. sende de dirilmek ve ölmek var" (Şebüsteri, 2011: 140).

Şebüsteri ve Herakleitos'un değişimle ilgili görüşleri arasındaki benzerlik ilgi çekicidir. Bu konu başka bir incelemeyi gerektirir. Ancak bir iki örnek vermek yararlı olabilir. "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar." "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz." "Delphoi'daki Tanrının kehaneti ne açıklıyor, ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor." "Çemberin çevresinde başlangıç ve son ortaktır." "Doğa saklanmayı (sırrı) sever." "Bilgeliği seven insanlar gerçekte çok şeyde araştırmacı olmalıdır." "Yasa, Bir'in kararına uymaktır." Bilgelik tektir, her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir" (Herakleitos, 2009: 49-35-41-93-103-123).

Sufiler insanda iki ölüm olduğunu kabul ederler. Bunlardan biri doğal ölüm, ikincisi ise ihtiyari olarak benliğinden yok olmak, ölmektir. Yani



ikinci ölüm, benlikten, bencillikten ve egodan ölüm anlamına gelmektedir. Hemedani, “iki kere doğmayan göklerin melekûtuna erişemez” sözünü tekrarlar ve devamında, “anne karnından doğan kimse, bu alemi görür, kim de kendinden doğarsa o alemi görür” der. “Onların bedenleri dünyada, kalpleri ahirettedir” sözünün manası budur (Hemedani, 2015: 19). Hemedani, onlar kendi nefislerini ve Rablerini bilenlerdir, der ve o, bu makama, insanın ancak “adetperestlikten el çekmekle” ulaşacağını söyler. Çünkü “adetperestlik, putperestliktir” (Hemedani, 2015: 19). Adetperestlik zanperestliktir. Zanperestlik ise putperestliktir.

Şebüsterî'nin insan ve evren benzerliği üzerinde durması tasavvuf felsefesi açısından ilgi çekicidir. Evrenin de tıpkı insan gibi canlı olduğu kabul edilmiştir. Evren, insan bedenine, insanın canı ise evrenin ruh ve canına benzetilmiştir. Buna göre evren de insan gibi belirli bir kişidir. “Evren de senin gibi muayyen bir şahıs, sen ona can kesilmişsin, o sana ten kesilmiş. İnsanın üç türlü ölümü vardır: birincisi zatı itibarıyla her lahzada ölüp durmasıdır. İkinci ölüm, dileyerek, isteyerek ölmesi, üçüncüsü de eceli gelince ister istemez ölmesidir. Ölümle dirim, birbirinin zıddı olduğundan üç ölüme karşılık üç de dirim vardır. Evren dileyerek, isteyerek ölmez. Bu ölüm bütün evren içinde yalnız sana mahsustur. Fakat cihan da her an değişip durur ve her yok oluştan sonra derhal önceki gibi olur. Bedenin yere benzer, baş da göğe. Duyguların yıldızlardır. Ruhun güneş. Sert kemiklerin dağlara benzer, kılların nebatlardır, ellerin, ayakların ağaç” (Şebüsterî, 2011: 141).

Sonuç

Şebüsterî'nin tasavvuf felsefesi insan-ı kâmilî inşa eden hakikat veya bugün dünyanın su gibi ihtiyaç duyduğu kâmil insan felsefesidir. O söz konusu bu felsefesini vahdet-i vücud merkezinde şiirsel hikmet dili ile açıklamaya çalışmıştır. Bu konuyla ilgili sorulması gereken tüm sorular sorulmuş, cevaplar şiirsel, özlü, okuyucuyla konuşur, ruhuyla temas eder gibi ve sistematik bir şekilde verilmiştir. Şebüsterî'nin tasavvuf felsefesi bir sistem felsefesidir. Eseri ortaya koyan ilkeler, kavramlar, kavramlar arası ilişkiler, anlam ve anlamı taşıyan ibareler enfes ve incelikli bir şekilde ortaya serilmiştir. Bununla birlikte, eserde okuyucuya metni nasıl okuması gerektiğine dair ipuçları da verilmiş ve metin kendi okuyucusunu ben-ben



ibare diline mahkûm etmemiş, tam tersi onu anlam deryasına ve şiirsel zevke yönlendirmiştir.

Gülşen-i Raz sonuç olarak kâmil insan felsefesi ile ilgili olduğu için, bu felsefedeki en temel soru ile başlamıştır: Düşünme nedir? Düşünme ve düşünce arasındaki farka değinilmiş ve düşünme olmadan “insanın varoluş olarak insan olamayacağı” gerçeği üzerinde nefis bir şekilde durulmuştur. Bu metin baştan sona sufilere ait olan işaret ve hikmet dilini kullanmıştır. Düşünme temaşa olarak tanımlanmıştır. Düşünmenin sonu hayrettir. Düşünmeden beklenen sonuçta aklın en yüksek makamı olan hayrete ermektir. Hayret makamı aklın, varlığın zıtlıkları karşısında acizlik bilincine vardığında ve kendi son sınırını kavradığı anda, meydana gelen derin bir bilinçsel durumdur. Düşünme tanımından yola çıkarak Şebüsteri, kuru mantığın neticede taklide, sezgi ve keşfin ise kişiyi kendi benliğini terke götürdüğüne işaret eder. Şebüsterî “Yürü, onu görmek için başka bir göz ara” der. Bunun sonucu olarak insanın yepyeni bir basiret gözüne, yepyeni bir görme biçimine sahip olması gerektiğinden söz eder. Soru sormaksa felsefi ve dini bir görev, “Tanrı nimetlerini düşünmek ise yol şartı” olarak değerlendirilmektedir. Kamil insan olmaya talip insan, soru soran ve cevaplar deryasında durmadan yolculuk yapan ve sonunda aşk şarabını içerek soru ve cevapların gerçek maliki olan Hakk’a vecdle teslim olan bir kişidir.

Aklı sonsuzluk karşısında sınırlıdır. Bu nedenle Şebüsteri akli, yetersiz kaldığı noktada bırakıp, Varlıkla bir olmaya bakmak gerektiğini söyler. Varlık zıtlardan oluşur. Zıtların birliği vahdet-i vücuda götürür. Nur karşısında karanlık vardır. Karanlık fenomenal varlıktır. İnsanın tarih boyunca aradığı, adı ab-ı hayat olan ölümsüzlük, aşk, mutluluk suyu asıl bu karanlığın içinde saklıdır. Şebüsterî, çokluk olan varlığı “siyah yüzlülük” kavramı ile simgeleştirir. “Apaydın gece” “kapkaranlık gündüzün” içindedir, yani varlıkta açık olan; aslında gizli olandır, gizli olan ise açık olandır. Gerçek sır işte budur. Şebüsteri, vahdet-i vücudu daha iyi kavramak için ayna metaforunu çok güzel kullanır. “Evreni baştan başa ayna bil.” İşte o zaman sen Evren ve Hakk ilişkisini daha iyi kavrarısın, diyor. Evrenin hayalden ibaret olduğu kavranmadığı, görünen benliğin aslında yok/hiçlik hükmünde olduğu kabul edilmediği sürece “cehalet” denilen çok kalın perdeden kurtulmuş olunmaz. Kendi benliğinden kurtulmak için iki yol vardır; biri-



si Hz. İbrahim'in "ben batanları sevmem" yolu ve diğer Hz. Musa'nın "Ben Tanrırım" sesini duyuncaya kadar Eymen vadisindeki manevi yolculuğudur. İbrahim sadece sonsuzluk peşinde koşuyor ve Ebedi olarak nitelendirildiği varlıktan tam teslimiyet ile tatmin yolunu tercih ederek kendinden kurtuluyordu. Musa ise tüm varlığa hüküm eden Kudret karşısında duanın gücü ile kudret gücünün kendisine tenezzülünü umarak kendini unutarak O'nunla konuşma yolunu tercih ediyordu.

Şebüsterî'ye göre insan Tanrının bir ayetidir. "Tanrı nakşının nüshası sensin, sen... Dilediğini kendinde ara." Tanrı bütün isimleri ile bu ayette tecelli etmiştir ve tecelli kuvve halindedir, onu bilfiil yapmak ise insanın elindedir. Düşüncede yetkin olmak her şeyi yerli yerine koymaktır ki bunun diğer adı "*bikmet sabibi*" olmaktır. "Tanrı buyruğu olan Kur'an da batıl görüşün, yakın zayıflığından meydana geldiğini söyler durur." Yakine sahip olmak için de manevi yolculuk etmek gerekir. Yolculuk iki adımdan ibarettir. "Yolcunun aşacağı yol, bunca tehlikeleri olan bir yol ama iki adımdan fazla değil ki! Bir adımı zahiri varlıktan geçmek, öbür adımı hakiki varlığa erişmek."

Yolcu yola düşen ve nasuti tarafını unutup, ilahi kendinden haberdar olan kişidir. Şimdiki anda olan, düşüncelere kendini çaldırmayan ancak gerçek kendinden haberdar olabilir (Özgen; 2020:29). "Senin varlığın dikkenden, çerden çöpten ibarettir. Bunların hepsini gönlünden at gitsin." Yolcu, Varlığa ebedi şimdinin penceresinden bakmayı, kendine alışkanlık edinendir. Cüz'i alemde geçip, külli aleme varan kişi bu sırrı bilir. Sufinin işi de zaten bu sır peşinde koşmaktır. Sır gönüldür, sır aşktır, sır ruhtur, sır yolculuktur. İnsan-ı kâmil olmak bu sırrın sonucunda elde edilen bir meyvedir. İnsanın önünde insan-ı kâmil olmak için kendinden başka engel yoktur ve bu nedenle başkasından değil, insanın kendinden korkması gerekir. "Önünde engel olarak senden başka bir şey yok, fakat sen mefhum varlığından kork, çekin." Bu nedenle Şebüsterî kaygının kamil insanı inşa eden bir duygu olduğuna inanır.

Bilinç olarak vahdet-i vücuda ermenin önünde dört engel vardır. Birincisi kirlilik olmak ve kirlilik yaşamak, ikincisi gönüldeki evham, vesvese ve kötü düşüncelerdir, üçüncüsü kötü alışkanlıklara sahip olmaktır ki insan kötü huylarıyla hayvanlığına geri döner. Dördüncüsü ise sırrı/ruhu/kalbi Tanrıdan başka her şeyden arıtmaktır. Yolcu bu arındırmalar ile yol alır,



erişilecek makamlara erişir. “Kim bu temizliklere sahip olursa Tanrı ile konuşmaya layık olur. Varlığını elden çıkarmadıkça, namazın nasıl olur da kılınmış namaz sayılır ki? Fakat içini ayıplardan, kirlilerden arıttın mı, namazın göz nuru kesilir.” Yolcu bedeninin bir binek atı, kendisinin ise at üzerindeki sürücü olduğunu akıldan hiç çıkarmamalıdır. Çünkü yolcu kendini atla özdeşleştirdiği andan itibaren yol alamaz. Bu durumda at, sürücü ve kendisi de binek konumuna geçer. Bu da insandan hayvan derecesine düşmek demektir.

Evrendeki her şey değişim halindedir. Her şey her an değişir. Göz açıp yumuncaya kadar bir evren yok olur ve bir evren anında hemen var olur. Her lahza bir yer, bir gök yok olmakta ve yokluktan varlığa gelmektedir. Evrenin her yerinde “*balk-ı cedid*” iş başındandır. Evren her an yeniden yaratılmaktadır, yani gençtir, her an yok olmaktadır, yani ihtiyardır. Evrende her an bir haşır vardır bir de neşir vardır. İnsanda da her an dirilmek ve ölmek vardır. Vahdet-i vücudun özü “her şey O’ndan ibarettir” sözüdür. Yani sonradan meydana gelen şeyse Zümrüd-ü Anka’ya benzer, ismi vardır, cismi yok, Hak’tan başka her şey vücudu olmayan bir addır. Çokluk sadece bir ateş çemberine benzer. Başlangıçta ateş bir nokta gibi iken hızla döndürüldüğünde ateş çemberi gibi gözükür. Yine “Bir, sayıya gelirse birçok sayı meydana çıkar, ama sayılan bir sayıların çokluğuyla çoğalmaz ki Tanrıdan başka her şeyin sözünü bırak da bunu ondan ayır. Mutlak varlıkla onun zuhurunu fark et.” Şebüsteri, bunu tefekkür et, erdin gittin işte demek istiyor. Çünkü ermek ancak tevhit ile olur. Tevhit ise bilmek, bulmak ve olmakla ancak olur.

Kaynaklar

- Ayık, H. (2019). *Farabi’de Dil- Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Yayınları.
- Cengiz, M. (2016). *Şebüsteri ve Gülşen-i Raz*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Daye, N. (2013). *Mirsadu’l-İbad: Sufilerin Seyri*. (Çev. H. Uygur). İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- Kayseri, D. (2012). *Vahdet-i Vücut Felsefesi*. (Çev. M. Bayraktar). İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Gazali, A. (2008). *Sevanibu’l Uşşak*. (Çev. T. Koç & M. Çetinkaya). Ankara: Hece Yayınları.



- Hemedani, A. (2015). *Tembidat*. (Çev. H. Baltacı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*. (Çev. C. Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hölderlin, F. (2012). *Şiir ve Tragedya Kuramı*. (Çev. M. B. Albayrak). İstanbul: Notos Kitap.
- Iraki, F. (2012). *Aşk Metafizği*. (Çev. E. Alkan). İstanbul: Hayy Kitap.
- İzutsu, T. (1998). *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anabtar Kavramlar*. (Çev. A. E. Yüksel). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İzutsu, T. (2002). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (Çev. R. Ertürk). İstanbul: Anka Yayınları.
- Konevi, S. (2009). *Fatıha Süresi Tefsiri*. (Çev. E. Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konuk, A. A. (2011). *Gülşen-i Raz*. (Çev. & şerh. A. A. Konuk; haz. C. Gündoğdu). İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- Özgen, M. K. (2020b). Mistisizm ve Tasavvuf Felsefesinde Hikmet Dili. *Felsefe Dünyası*, 72, 93-123.
- Özgen, M. K. (2020a). Gılgamış Destanında ve Mistisizmde İçsel Yolculuk. *Kare: Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih, Düşünce Dergisi*, 9, 1-33.
- Öztürk, Y. N. (1976). *Hallac-ı Mansur ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Şebüsteri, M. (2011). *Gülşen-i Raz*. (Çev. A. Gölpinarlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şebüsteri, M. (2006). *Gizler Babçesi*. (Çev. İ. Nurazer). İstanbul: Şule Yayınları.
- Şebüsteri, M. (2015). *Gülşen-i Raz*. (Çev. R. Elçi). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şebüsteri, M. (1999). *Gülşen-i Raz*. (Çev. Y. Mustafaoğlu). İstanbul: Kitsan Yayıncılık.
- Şirvai, S. Y. (2015). *Şifâü'l Esrar: Sufi Yolunun Sırları*. (Çev. M. Rıhtım). İstanbul: Sufi Kitap.
- Tevfik, R. (2019). *Gülşen-i Raz Hakkında Tetebbu'at-ı Felsefiyye*. (Haz. K. Kahramanoğlu & A. Utku). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yazır, M. H. (2011). *Hak Dini Kuran Dili*, cilt 8. (Haz. İ. Karaçam & E. Işık & N. Bolelli & A. Yücel). İstanbul: Azim Dağıtım.
- Zimmermann, J. (2020). *Hermeneutik*. (Çev. M. Çetin). İstanbul: Say Yayınları.



Öz: Mahmud Şebüsteri, kültür ve felsefenin yoğun olduğu; tasavvufi düşüncenin ön planda tutulduğu İran'ın Tebriz kentinde 1284 ve 1319 yılları arasında yaşamış bir mutasavvıf ve şairdir. Kısa ömrüne rağmen tasavvufi düşünceye çok büyük katkıları olan eserler kaleme almıştır. Eserleri çoğunlukla tasavvuf, kelâm ve felsefe konuları ile ilgilidir. Şebüsteri'nin zihin dünyasını tasavvufi şiirin öncüleri olan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr, Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkilediğini ve onların aşk ve vecd yollarını tercih ettiğini ileri sürebiliriz. Özellikle *Gülşen-i Raz* İslam düşünce tarihinde tasavvuf felsefesi açısından bir şaheser olarak kabul görmüştür. *Gülşen-i Raz* Horasan sûfilerinden Emîr Hüseyinî Sâdât-ı Herevî'nin sorularına cevap olarak şeyhi Bahâeddin Ya'kûb'un isteğiyle kaleme alınan Farsça bir mesnevidir. Bu eser üzerine birçok şerh yazılmış olup çeşitli dillerde bu eserin çevirisini görmek mümkündür. Şebüsteri bilgi ve mana ehli tarafından kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan bu eserin meydana geldiğini söylemektedir. Emîr Hüseyinî'nin sorularının, tam da tasavvuf felsefesi açısından sorulması gereken sorular olması bizim için büyük bir talihtir. Çünkü *Gülşen-i Raz*'daki sorular ve yanıtlar tam olarak bir tasavvuf felsefesini inşa eder. Biz de onun bu eserindeki tasavvuf felsefesi görüşlerini bu çalışmada açıklama, betimleme ve yorumlama tekniği ile değerlendirmeye çalışacağız. İşte tüm bu sorulara verilen cevaplar *Gülşen-i Raz*'ın tasavvuf felsefesi hakkında bize bilgi vermektedir. Biz de bu bilgiler ışığında Şebüsteri'nin tasavvuf felsefesini derli toplu ortaya koymaya, yeri geldikçe diğer büyük sufi ve düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırmaya ve felsefi olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, tasavvuf felsefesi, düşünme, arif.



