

Bin Altınlık Hazine: *Gülşen-i Râz* Önemi, Hakkındaki Literatür, Ele Aldığı Belli Başlı Konular Fatih ERMİŞ*

İrfânî literatüre giriş özelliği taşıyan *Gülşen-i Râz*, Horasan'dan Şeyh Emir Hüseyinî Sâdât el-Gûrî el-Herevî'nin¹ (ö. 1318 ya da 1329'dan sonra²) 1317 yılında bir elçi ile Tebriz erenlerine ilâhî manalar hususunda on beş soru göndermesine dayanır. Şebüsterî *Gülşen-i Râz*'da ay ve yıl bilgisini verdiğiinden bu olayın vuku tarihini tam olarak bilmekteyiz:

Geçmişdi hicretten yedi yüz on yedi sâl,
Vardı aniden [bir elçi] bir rûz-ı Şevvâl.³ [33. beyit]

Hicretin 717. yılının Şevvâl ayı, miladi takvime göre 1317 yılının Aralık ayı ile 1318'in Ocak ayına tekabül etmektedir. Herat ile Tebriz arasındaki iki bin kilometreye yakın mesafe göz önüne alındığında Emir Hüseyinî'nin müridinin büyük ihtimalle Ramazan ayında yola çıkmış olması beklenir. Şebüsterî Emir Hüseyinî'ye de büyük bir tazimde bulunarak kendisini şu şekilde anar:

* Dr., Beyrut Orient Enstitüsü.

1 Emir Hüseyinî bir Sühreverdî şeyhi olan Bahâeddîn Zekerîyyâ Multânî'nin kızı ile evlenmiş ve bu şeyhin müridi olmuştur. Bkz. K. A. Nizami, "Hüseyinî Sâdât el-Gûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988-2014, c. 19, s. 24.

2 Molla Câmî'ye (ö. 1492) göre Emir Hüseyinî'nin ölüm tarihi 16 Şevvâl 718'dir (11 Aralık 1318). Ancak Nizami; Emir Hüseyinî'nin *Zâdü'l-Müsâfirîn*'de, eserin 729 (1329) yılında yazıldığından bahsetmesinden hareketle ölüm tarihinin 1329'dan sonra olması gerektiğini savunur. Bkz. Nizami, a.g.m., s. 24.

3 *Gülşen-i Râz*'a yapılan atıfların tamamı aşağıda zikredilen tercüme ve sadece beyit numaralarını belirterek olacaktır. Maḥmūd Şabistari, *Rosenflor des Geheimnisses, Gulşan-i Râz*, Almanca tercüme yay. haz. ve Farsçadan Türkçeye çev. Fatih Ermiş, Frankfurt am Main: Peter Lang Editions, 2017.

Cümle Horasan halkı, avâm u havâsıyla,
Dediler ki bu asırda yok ondan âlâ. [36. beyit]

Elçi, Emir Hüseyinî'nin gönderdiği on beş soruyu Tebriz'de okuyunca zaten manzûm olan sorular hızlıca ezberlenip dilden dile yayılır. Şebüsterî her ne kadar 40. beyitte elçi okuduktan sonra bu soruların dillere düştüğünü söylese de, burada kastedilenin Şebüsterî'nin bulunduğu mecliste dillere düşmesi mi yoksa Tebriz çapında dillere düşmesi mi olduğu açık değildir. Diğer bir ifade ile elçi soruları önce başka meclislerde de okumuş mudur, yoksa ilk defa Şebüsterî'nin bulunduğu mecliste mi okumuştur bu nokta kapalıdır. İki ihtimalden hangisi geçerli olursa olsun sorular büyük bir merak uyandırmış ve herkes bu sorulara cevap verecek kişiyi merak etmeye başlamıştır.

Mahmûd Şebüsterî bu sorulara cevap verme hususunda önce oldukça çekingen davranır ve bu soruların cevaplarını risâlelerinde zaten yazdığını söyler. Ancak o sırada yine mecliste hazır bulunan şeyhi Emînüddîn soruların manzûm olduğunu, dolayısıyla cevapların da manzûm olması gerektiğini söyleyerek Şebüsterî'yi bu konuda teşvik eder. Bunun üzerine soruların cevabına girişen Şebüsterî bu cevapları öyle düşününe düşününe, kâfiye araya araya nazmetmediğini bir anda gelen ilhamla cevapların çok seri bir şekilde arka arkaya ağzından döküldüğünü söyler:

O azizler meclisinde cümle hâzır,
Her biri oldular bu dervişe nâzır.

İçlerinde en tecrübeli olanı, ki belki,
Yüz kez bizden bu ma'nâları iştmişti,

Dedi ki bana hemen bir cevâb ver,
Ki faydalansın cümle benî beşer.

Ona dedim ki: Ne hacet? Zirâ ki,
Bu mesâili yazdım resâilimde bedihî.

Doğru dedi. Fakat cevâbda aranır سوالin âhengi,
Manzûm soruya mensûr cevâb olmaz ki!

Giriştim bu işe o ulu kişinin ısrarıyla,
Mektubun cevâbını başladım nazma.

O kalabalığın ortasında birden bire,
Söyledim bu sözü gönlüme geldiğince. [41-47. beyitler]

Gülşen-i Râz' dan anlaşıldığına göre Şebüsterî –yine şeyhi Emînüddîn'in isteği doğrultusunda– metni biraz daha genişletmek için bir daha ilham gelmesini beklemiş ve böyle bir ilham anında ikinci bir celsede metin biraz daha genişletilmiş ve bin beyitlik hacme ulaşmıştır (beyit sayısı muhtelif el yazmaları arasında 999

ile 1008 arasında değişiklik gösterir). *Gülşen-i Râz*'ın arka planının anlatıldığı dibâcenin de bu ikinci celsede nazmedilmiş olduğu anlaşılıyor:

Bir gün dedi ki bu işi emreden usta:
"Biraz daha izâhât gerek bu hususta.

Söyledin bu meyânda pek mücmel ma'nâlar,
Gel bunları ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne çıkar."

O sırada görmedim kendimde bu mecâli,
Hâl zevkiyle katmaya buna meânî.

Hâl zevkini sözle anlatmak muhâldir,
Bunu ancak tadan bilir, o ne hâldir.

Lâkin takîb ederek dini tebliğ edenin sırâtını,
Geri çevirmedim din husûsundaki suâlâtını.

Bu sırlar besberrak çıksın diye ortaya,
Nutkumun papağanı başladı şakımaya. [61-66. beyitler]

I. Mahmûd Şebüsterî

Şeyh Sa'düddîn Mahmûd b. Emînüddîn Abdülkerim b. Yahyâ Şebüsterî Tebrîzî (1288 - 1340)⁴, Tebriz'in yaklaşık 50 km. batısında ve Urûmiye Gölü'nün yaklaşık 20 km. kuzey-doğusunda bulunan Şebüster kasabasında doğmuş ve yine aynı kasabada vefat edip defnedilmiştir. Hayatı hakkında maalesef çok az bilgiye sahibiz. Eğitimini o dönemde büyük ulemânın buluşma noktalarından birisi hâline gelen Tebriz'de almıştır. Şebüsterî Tebriz'de Bahâeddîn Yakûb'a mürid olmuştur. Kübreviyye tarikatının Nûriyye koluna mensûp olup fıkhta mezhebi Şâfiîliklidir.⁵ Her ne kadar Şebüsterî'nin Şîî olduğu Abdülbâki Gölpinarlı tarafından

4 Şebüsterî'nin ölüm tarihinin 1320 ile 1340 arasında olabileceğine dair tartışmalar vardır. Literatürün büyük kısmı mezar taşıdaki şu bilgiden hareketle ölüm tarihini 1320 olarak zikreder: "Burası, şeyhlerin şeyhi Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî'nin yüce merkadidir; ... yedi yüz yirmi yılında otuz üç yaşında bu fanî evden ebedilik âlemine göçmüştür." Bkz. Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Metin ve Şerhi)*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011, s. vi. Ancak bu mezar taşı otantik değildir. Çünkü Şebüsterî'nin mezarının hemen yanı başında bulunan şeyhi Bahâeddîn Yakûb Tebrîzî'nin mezar taşında şu ifade mevcuttur: "Bu iki yüce taş levha, bin iki yüz altmış yedi yılında bu yüce makama konmuştur." Şebüsterî, *a.g.e.*, s. vii. Görüldüğü gibi bu iki mezar taşı Şebüsterî'nin vefatından yaklaşık beş asır sonra dikilmiştir. Leonard Lewisohn, İbn Kerbelâ'ın *Ravzatü'l-Cinnân* isimli eserine referansla Şebüsterî'nin vefatının her hâlükarda hicri 737'den sonra ve büyük ihtimalle de 739 yılında [1339-40] gerçekleşmiş olduğunu ileri sürer. Bkz. Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmûd Shabistarî*, Richmond: Curzon Press, 1995, s. 8.

5 Adnan Karaismailoğlu, "Şebüsterî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1988-2014, c. 38, s. 400.

iddia edilmiş, Hammer-Purgstall tarafından da îmâ edilmiş olsa da bu görüş ciddi bir temele dayanmamaktadır. Önce bu iki iddiayı ele alalım:

Hammer-Purgstall dördüncü sorunun cevabında ilgili bölüme düştüğü dipnotta şu yorumda bulunur: “Hâtemü’l-Vilâyet Muhammed Mehdi’dir ki on ikinci imamdır. Kıyamete yakın bir vakitte saklanıp uyumakta olduğu Sermenrai’deki mağaradan inecektir.”⁶ Hammer-Purgstall Şebüsterî hakkında açıkça Şîî’dir demese de *Gülşen-i Râz*’ın 370. beyitinde geçen Hâtemü’l-Vilâyet ifadesini tamamen On İki İmam Şia’sının Mehdi anlayışı çerçevesinde şerh etmekle bu düşünceyi îmâ etmiş olmaktadır.

Gölpınarlı ise doğrudan Şebüsterî’nin Şîî olduğunu iddia eder: “4. sorunun cevabından, onun, Mehdi’nin hayatta olduğuna, zuhur edeceğine inandığını ve İmâniyye - İsnâ-âşeriyye (Ca’feriyye) mezhebinden olduğunu açıkça anlıyoruz.”⁷

Bu iddianın değerlendirmesine geçmeden önce şunu belirtmekte yarar vardır. Şebüsterî’nin, bağlı olduğu mezhepten öte ve mezhepleri aşkın bir bakış açısı vardır. Aşağıda alıntılanan üç beyit buna misal olarak verilebilir:

Kalktı mı perde önünden sen miskînin,
Ne mezhebin kalır hükmü ne de dînin. [302. beyit]

Kalmayınca arada benden ve senden bir emâre,
Kalmaz artık ne havra, ne kilise ne de minâre. [304. beyit]

Cümle mezâhibin kaydından kurtul, hanîf ol,
Râhib kimin din manastırına gir, mu’tekif ol. [958. beyit]

Safevî öncesi dönemde İran’da hâkim anlayış Sünnilik olduğundan hakkında sağlam bilgi bulunmayan bir İranlı’nın öncelikle Sünnî olduğunu düşünmek icap eder. İkinci olarak, Gölpınarlı’nın iddiasının aksine Muhammed Lâhîcî’nin 370. beyite yaptığı şerh Sünnî mehdilik anlayışı ile uyum içindedir ve On İki İmam Şia’sına hiç bir göndermede bulunmaz. Lâhîcî’nin açıklaması “adı benim adımdan, babasının adı da benim babamın adından olan bir kişi gelmeden kıyamet kopmaz” mealindeki hadis ile “Mehdi benim soyumdan, Fatma evlâdındandır” hadisini merkeze alır.⁸ Şebüsterî’nin Sünnî olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispat edecek husus ise şudur: Şebüsterî *Saâdetnâme* isimli eserinde dört halifenin her birini saygı ile andıktan sonra kendisini Eş’arî ve Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat olarak tanımlar.⁹ Zaten dördüncü sorunun cevabından da Gölpınarlı’nın

6 Maḥmūd Şabistârî, *Rosenflor des Geheimnisses, Gülşen-i Râz*, s. 87.

7 Abdülbaki Gölpınarlı, “Önsöz”, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: MEB, 1989, s. VIII.

8 Şemseddin Muhammed Lâhîcî, *Mefâtiḥu’l-i’câz fî şerhi Gülşen-i Râz*, haz. Muhammed Rıza Berzğâr Hâlikî ve İffet Kerbâsî, Tahran: Zevvâr, 1393 [2014], s. 266-67.

9 Maḥmūd Şebüsterî, *Mecmu’â-i âsâr-ı Şeyh Maḥmūd Şebüsterî*, haz. Samed Muvahhid, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1365 [1986], s. 150.

iddia ettiği gibi “Şebüsterî’nin Şii olduğunun açıkça anlaşılması” gibi bir durum da söz konusu değildir. Aslında vâkıa tam tersidir.

Şebüsterî’nin eserlerinden İslâm dünyasının pek çok önemli merkezini (Irak, Suriye, Mısır, Hicaz gibi) gezdiği anlaşılmaktadır. Evlilik yapıp yapmadığı hususunda literatürde ihtilaf bulunmakla birlikte genel kanaat bir müddet Kirman’da bulunup oradan evlendiği yönündedir.¹⁰ Neslinden gelenlere “hâcegân” denmiştir. Şebüsterî’nin neslinden Abdullah Şebüsterî İstanbul’a gitmiş ve *Şem u Pervâne* isimli Farsça mesnevîsini Sultan Selim’e ithaf etmiş ve ayrıca Kânûnî Sultan Süleyman’a da kasideler nazmetmiştir.¹¹

Şeyhleri arasında Bahâeddîn Yakûb ve Emînüddîn’i özellikle anmak gerekir. Şebüsterî *Saâdetnâme*’de şeyhinden şöyle bahseder:

Benim şeyhim ve üstâdım Emînüddîn,
Şu deyrde beni cevâbsız eylemedin.

Görmedim ömrümde böyle üstâd birin,
Olsun onun sâf rûhuna yüz bin âferin.¹²

II. Gülşen-i Râz

Şebüsterî’nin *Gülşen-i Râz* adlı mesnevîsi yedi yüzyıldır sûfilerin başucu kitabı olmuş bir eserdir. *Gülşen-i Râz*’a mesnet teşkil eden on beş soru gibi cevaplar da mesnevî formunda ve arûzun hezec bahrinde, *mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ülün* vezindedir. *Gülşen-i Râz*’ı bu kadar özel yapan yanlarından birisi tasavvufa giriş özelliği taşımasıdır. Annemarie Schimmel de bu özelliğe şöyle değinir: “[Şebüsterî’nin] *Gülşen-i Râz*’ı İbn Arabî’yi takip eden sûfî düşünceye en çok okunan şiirsel giriştir.”¹³

Gülşen-i Râz da hem İbn Arabî’nin hem de Rûmî’nin etkilerini açıkça görmek mümkündür. Bunun için *Gülşen-i Râz*’ın en meşhur şerhi olan *Mefâtihu’l-i’câz*’a bir göz atmak yeterlidir. Şebüsterî *Saâdetnâme*’de İbn Arabî’yi anlama hususunda karşılaştığı zorluklardan bahseder ve şeyhi Emînüddîn’in yol göstermesi ile İbn Arabî’nin eserlerinde kendisine ters gelen şeylerin aslında kendi gönül aynasının kirli oluşundan kaynaklandığını anladığını söyler.¹⁴ *Gülşen-i Râz*’da etkisi olan

10 J. T. P. De Bruijn, “Maḥmūd b. ‘Abd al-Karīm b. Yaḥyā Shabistārī”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1991, c. 6, s. 72.

11 Karaismailoğlu, “Şebüsterî”, s. 400. Ayrıca bkz. Muammer Cengiz, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 48-49.

12 Şebüsterî, *Mecmu’u-i âsâr*, s. 168. Buradaki Türkçe tercüme için bkz. Maḥmūd Şabistārī, *Rosenflor des Geheimnisses, Gulşan-i Râz*, s. 189.

13 Annemarie Schimmel, “Shabestari”, *Dictionary of Oriental Literatures: West Asia and North Africa*, Jiri Bečka (3. cildin editörü), Jaroslav Průšek (genel editör), Londra: George Allen & Unwin, 1974, c. 3, s. 170.

14 Maḥmūd Şebüsterî, *Mecmu’u-i âsâr-ı Şeyh Maḥmūd Şebüsterî*, s. 168.

sûfler arasında elbette Attâr'ı da anmak gerekir, çünkü Şebüsterî Attâr'ı *Gülşen-i Râz*'da ismen zikreder:

Bana gelmez şairliğimden hiç âr,
Yüz asır geçse, gelmez bir Attâr. [56. beyit]

Şebüsterî'nin ifâdesine göre *Gülşen-i Râz* kendisinin ilk manzûm eseridir:

Herkes bilir ki ömründe bu fakir,
Yeltenmedi hiç söylemeye şiir. [49. beyit]

Gülşen-i Râz'ın pek çok yerinde Şebüsterî eserin kendisinden olmadığını, Allah'tan gelen ilham ile husûle geldiğini belirtir. Hatta kitabın isminin bile Allah tarafından verildiğini söyler:

Erişdi Rahmân'ın yardımı, fazlı ve de vahyi,
Bir çırpıda söyleyiverdim cümle ecvibeyi.

Dileyince gönül bir ad Tanrı'dan bu nâmeye,
Cevâb geldi "o bizim gülşenimizdir" diye.

Artık koyunca Hüdâvend onun ismini gülşen,
Nasil olmasın gönül gözleri onunla rûşen? [67-69. beyitler]

Benzer îmâları Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde de bulmak mümkündür:

"Bu Mesnevî kitabıdır ve bu kitap vusûlün ve yakînin sırlarını keşfetmede
dînin asıllarının asıllarının asıllarıdır. Ve bu, Allah'ın en yüce fihkidir ve
en temiz şeriatıdır ve en açık burhânıdır."¹⁵

Sûflere dönük heterodoksi ithamlarının bir sebebi de sûflerin bu tarz iddialarıdır. *Gülşen-i Râz*'ı Almanca'ya çevirmiş olan Joseph von Hammer-Purgstall, bu tercüme yazdığı önsözde Bâb-ı Âlî'de Farsça uzmanı olarak çalışan Seyyid Hasan Âyinî Efendi'nin¹⁶ (1756-1837) *Gülşen-i Râz*'ın medreselerin müfredatına alınmasına dair tavsiyesine dayanarak *Gülşen-i Râz*'ın heteredoks bir eser olarak görülmediğini ispata gayret eder.¹⁷ Bu tavsiye şu beyittir:

Kitâb-ı Mesnevî'yi hırz-ı cân it,
Hezâr Gülşen-i Râz evvel feğân it.

Görüldüğü gibi Âyinî Efendi de *Gülşen-i Râz*'ı *Mesnevî*'den önce bin defa okunması gereken bir eser olarak, yani bir manada ona giriş olarak görür.

15 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed Belhî Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, haz. Tevfik Subhânî, Tahran: Rûzâne, 1378 (1999), s. 3.

16 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996, c. 2, s. 343.

17 Maḥmūd Şabistari, *Rosenflor des Geheimnisses, Gulşan-i Râz*, s. 35.

Batı'da da çok erken dönemde *Gülşen-i Râz*'ın farkına varılmıştır. İlk olarak François Bernier (1625-1688)¹⁸ ve Jean Chardin (1643-1713) adlarında iki Fransız gezgin *Gülşen-i Râz*'ın ne derece başucu bir kitap olduğundan bahsetmişlerdir. Hatta Chardin, *Gülşen-i Râz*'ı sûfilerin *Summa Theologiae*'si (*somme théologique*) şeklinde niteler.¹⁹ *Gülşen-i Râz*'ı İngilizceye çevirmiş olan Whinfield “katı bir formalizme dayanan Kur’ân’dan” nasıl olup da tasavvuf gibi bir şeyin çıktığının hayrete şâyân olduğunu belirtir. Whinfield’e göre bunun cevabı Kur’ân ve hadislerdeki zâhiri ve bâtnî olmak üzere çifte manadır (*double language*).²⁰

Dikkat çekilmesi gereken başka bir veçhe de *Gülşen-i Râz*'ın ortaya çıktığı çağın ve coğrafyanın şartlarıdır. Başkenti Tebriz olan Moğol İlhanlı Devleti (1256-1335) *Gülşen-i Râz*'ın ortaya çıktığı sosyal çevreye damgasını vuran en önemli âmillerden biridir. Leonard Lewisohn *Gülşen-i Râz* hakkında yazdığı kitabında bir bölümü bu konuya ayırır.²¹ Whinfield, Mahmûd Gazan Han'ın hicrî 696 (1296-97) yılında İslâm'ı resmî din olarak ilan edişine kadar Müslüman olmayan İlhanlı hükümdarlarını kendi dinlerine çekmek için Müslüman ulemâ ve Hristiyan misyonerlerin nasıl bir çaba içine girdiklerinden bahseder. Bu dönemde Papa IV. Nicolas (1227-1292) ve Papa VIII. Boniface (1235-1303) bu amaçla Tebriz'e misyonerler göndermişlerdir.²²

III. Edisyonlar, Tercümeleler, Şerhler ve Monografiler

A. Edisyon-Kritikler

Gülşen-i Râz'ın Farsça orijinali modern dönemde birkaç defa tahkik edilip basılmıştır. Bunların ilki Cevâd Nurbahş'ın edisyon-kritiğidir.²³ Bundan on yıl sonra Samed Muvahhid, Şebüsterî'nin içinde *Gülşen-i Râz*'ı da barındıran toplu eserlerini yayınlamıştır.²⁴

B. Tercümeleler

Gülşen-i Râz pek çok dile (ve bazı dillere birden fazla sayıda) tercüme edilmiştir.

18 François Bernier, *Voyages de François Bernier, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier. Contenant la Description des États du Grand Mogol, de L'Indoustan, du Royaume de Cachemire, etc.*, Paris: Frais du Gouvernement, 1830.

19 Jean Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres Lieux de l'Orient*, haz. L. Langlès, Paris: Le Normant, 1811, c. 4, s. 453.

20 Sa'd ud Din Mahmud Shabistari, *Gulshan i Raz: The Mystic Rose Garden*, çev. Edward Henry Whinfield, Londra: Trübner, 1880, s. VI-VII.

21 Bkz. Leonard Lewisohn, “The Political Milieu of Mongol Persia”, *Beyond Faith and Infidelity*, s. 55-103.

22 Shabistari, *Gulshan i Raz*, çev. E. H. Whinfield, s. IV.

23 Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, haz. Cevâd Nurbahş, Tahran: İntişârât-ı Hânkâh-ı Ni'metullahi, 1355 [1976].

24 Mahmûd Şebüsterî, *Mecmu'a-i âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, haz. Samed Muvahhid, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1365 [1986].

1. Türkçe Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın ilk tercümesi nazımından yaklaşık bir asır sonra, hicrî 829 (1425-26) yılında Türkçeye olmuştur. Elvân-ı Şîrâzî, Sultan II. Murâd'a ithâf ettiği eserinde Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı ile aynı arûz veznini (*mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün*) kullanmıştır. Ancak bunu tercümeden çok Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz*'ı şeklinde tavsif etmek daha doğrudur. Zîrâ orijinal *Gülşen-i Râz* yaklaşık bin beyit iken Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz*'ı 2967 beyitten müteşekkildir. Bunun nedeni kısmen Farsçadaki bir beyitin Türkçede iki beyit şeklinde ifade edilmesi olsa da, farkın esas nedeni Şîrâzî'nin kendisinden pek çok eklemeler yapmış ve hatta aslı mesnevî olan eserin, içine gazeller de serpiştürmüş olmasıdır. Mesela sebeb-i nazm-ı kitâp bahsinde Şebüsterî'nin nazım sebebini bir yana bırakıp kendisinin eserini neden nazmettiğini anlatır ve Sultan Murâd bin Muhammed bin Bayezid Han'a ithaf ettiğinden bahseder. Şîrâzî'nin bu tercümesinin iki ayrı edisyon kritiği mevcuttur.²⁵

Şîrâzî'nin eserine ilâve olarak Osmanlı'da *Gülşen-i Râz*'ı *Ârifân* (Bosnalı Abdullah), *Gülzâr-ı Mânevî* (İbrâhîm Tennûrî)²⁶, *Semerâtü'l-Fuâd* (Sarı Abdullah Efendi) gibi isimler taşıyan pek çok eserde de *Gülşen-i Râz*'ın tesirlerini görmek mümkündür.

Gülşen-i Râz modern dönemde dokuz defa Türkçeye tercüme edilmiştir. Bunlar aşağıda yayın tarihleri esasınca kronolojik olarak verilmektedir:

1. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: Maârif Vekilliği Şark-İslâm Klâsikleri Serisi, No: 5, 1944: Eserin Türkçeye ilk mensûr tercümesidir. Muhtevâyı genel olarak doğru aktardığı söylenebilir. Özellikle *Mefâtihu'l-îcâz*'a referansla açıklamalar da içerir. Daha sonra 2011 yılında daha geniş bir şerh ve dilde bazı sâdeleştirmelerle Türkiye İş Bankası tarafından tekrar yayınlanmıştır.
2. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, haz. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Timaş Yay., 1999: Serbest şiir tarzında bir denemedir.
3. Şeyh Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Yahya Mustafaoğlu, İstanbul: Kitsan, 1999: Bu tercümede şiirsellik çabası olmadığı gibi fahiş hatalar da mevcuttur.
4. Şeyx Mahmud Şebüstəri, *Gülşeni-Raz (Sirr Bağçası)*, çev. ve yay. haz. Möhsün Nağısöylü, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu, Bakı: Nurlan, 2005: Azeri lehçesi ile yapılmış mensûr bir tercümedir.

25 Elvân Şîrâzî, *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi: İnceleme, Metin*, haz. Fatih Ülken (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir), 2002; Elvân Şîrâzî, *Gülşen-i Râz Tercümesi: İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkıbasım*, haz. Muzaffer Akkuş, Nilde: Niğde Üniversitesi Yay., 2004.

26 İbrâhîm Tennûrî, *Gülzâr-ı Mânevî*, haz. Mustafa Demirel, İstanbul: Çağın Yay., 2005.

5. Şebüsterî, *Gizler Bahçesi*, çev. İsa Nûrazer, İstanbul: Şule Yay., 2006: Esere atılan başlıktan da tahmin edilebileceği gibi Öz-Türkçeye yakın bir dil kullanılmaya çalışılmıştır. 14'lü hece ölçüsü kullanılmış olması bu çalışmanın kendine has karakteridir.
6. Şeyh Mahmud-ı Şebüsteri, *Gülşen-i Râz*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Turgut Karabey, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007: Ahmed Avni Konuk'un orijinal *Gülşen-i Râz* ile aynı aruz veznindeki bu tercümesi aydınlatıcı açıklamalar da içermektedir.
7. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Rafet Elçi, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014: Aslında bu çalışmada söz konusu olan tercüme değil şiirselleştirmedir. Rafet Elçi özellikle *Câm-ı Dil-Nüvâz*'dan ve kısmen de Gölpinarlı'nın tercümesinden istifade ederek eseri şiirselleştirme yoluna gitmiştir. Ayrıca her cevabın sonunda açıklamalar da mevcuttur.
8. Maḥmūd Şabistari, *Rosenflor des Geheimnisses, Gulşan-i Râz*, Almanca tercüme-yi yeniden yay. haz. ve Farsçadan Türkçeye çev. Fatih Ermiş, Frankfurt am Main: Peter Lang Editions, 2017: Bu çalışma *Gülşen-i Râz*'ın bir Batı diline ilk tam çevirisi olan Hammer-Purgstall'ın Almanca tercümesi ile birlikte şiirsel bir Türkçe tercüme-yi bir araya getirir. Dipnotlarda gerek Lâhîcî'ye gerekse de Rûmî, İbn Arabî, Attâr, Sa'dî Şirazî, Elvân-ı Şirazî, Fuzûlî gibi urefâ ve şüerâyâ başvurarak açıklamalar yapılmıştır. Bu tercümenin gözden geçirilmiş ve daha geniş bir şerhi hâvî şeklinin 2020 yılında Büyüyen Ay Yayınları tarafından yayınlanması planlanmaktadır.
9. Maḥmūd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Nuh Mehmet Hamurcu, Ankara: Yade Kitap, 2018: Şiirsel bir tercümedir. Her bir beyitin önce Farçasını ve hemen altında da Türkçe tercümesini içerir.

2. Arapça Tercümeleri

Mesnevî'yi de Arapçaya çevirmiş olan Abdülaziz Sâhibü'l-Cevâhir tarafından *et-Tiraz fi Tercümeti Gülşen-i Râz* başlıklı manzûm bir tercüme Tahran'da yapılmıştır.²⁷ İlk sayfasında yazdığına göre *Mesnevî* tercümesinde olduğu gibi başbakanlık, Tahran Üniversitesi üzerinden Sâhibü'l-Cevâhir'e *Gülşen-i Râz*'ın tercümesi işini tevdi etmiştir. Tercüme 275 sayfalık elyazması olarak mevcuttur ve son kısmında bir fihrist ile hata-sevab cetvelini hâvîdir. Önce biraz daha büyükçe bir yazı ile beyitlerin Farsçaları, hemen arkasından da Arapça tercümeleri verilmiştir. Birçok defa orijinalindeki bir beyit Arapçada iki beyitle karşılanmıştır. Beyitlerin Arapça manzûm tercümesinin hemen altında zaman zaman nesir olarak da açıklamalar verilmiştir. Ancak tercüme Arap dili açısından çok başarılı sayılmaz.

27 Abdülaziz Sâhibü'l-Cevâhir, *et-Tiraz fi Tercümeti Gülşen-i Râz*, Tahran, 1351 [1973].

Bundan başka Vahid Behmardi tarafından yapılmakta olan mensur bir Arapça *Gülşen-i Râz* tercümesi daha vardır.

3. Urdu Tercümeleri

Muhammed Lâhîcî'nin meşhûr *Gülşen-i Râz* şerhi *Mefâtîhu'l-i'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz*, Mevlevî Muhammed tarafından *Bustân-ı Esrâr* başlığı ile Urdu diline tercüme edilmiştir.²⁸

Muhammed İkbâl on beş yerine dokuz sorudan oluşan *Gülşen-i Râz-ı Cedîd* isimli yeni bir Farsça *Gülşen-i Râz* nazmetmiş ve bu eserini ilk olarak 1927 yılında *Zebûr-i Acem* isimli kitabında yayınlamıştır. İkbâl'in bu nazîresi Bashir Ahmed Dar tarafından İngilizceye²⁹ ve Hüseyin Mucîb el-Mısırî tarafından çok başarılı bir şekilde Arapçaya³⁰ çevrilmiştir. Ayrıca eser önce 1959 yılında Ali Nihad Tarlan tarafından *Yeni Gülşen-i Raz (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)*³¹ adıyla ve daha sonra da Ahmet Metin Şahin tarafından yine *Yeni Gülşen-i Raz* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve *Muhammed İkbâl Külliyyatı* içinde yayımlanmıştır.³²

4. İngilizce Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın İngilizceye ilk tercümesi Edward Henry Whinfield tarafından 1880 yılında *The Mystic Rose Garden* başlığı ile yayımlanmıştır.³³ Çok başarılı bir tercümedir. Yaptığı yorumlarda Whinfield'in, Şebüsterî'nin mesajını pek çok noktada çok başarılı bir şekilde anlayabildiği görülmektedir. Ayrıca aynı manaları ifade etmek üzere İngiliz edebiyatından ve Hristiyan mistisizminden yaptığı alıntular esere ayrı bir zenginlik katar. Bununla birlikte Whinfield'in tercümesinde kâfiye bulmak için hemen hemen hiçbir çaba içine girmediği görülmektedir. Aynı zamanda bu durum İngilizceye yapılmış olan diğer üç tercüme için de geçerlidir.

Aslında Whinfield'dan bir sene önce Johnson Pasha'nın *Gülşen-i Râz*'ı İngilizceye çevirdiği anlaşılıyor. Ancak bu tercüme ilk olarak 1903 yılında *The Secret Garden* başlığı ile yayımlanmıştır.³⁴ Florence Federer'in *The Secret Rose Garden* isimli

28 Muhammed Lâhîcî, *Bustân-ı Esrâr: Urdu Tercüme-i Kitâb-ı Mefâtîhu'l-İcâz fî Şerhi Gülşen-i Râz*, çev. Mevlevî Muhammed Nûr Âlim, Silsile-i Tasavvuf, nr. 14, Lahor: Kerîmî Press, 1332 [1913-14].

29 Muhammed İkbâl, *Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid and Bandagi Namah*, çev. Bashir Ahmed Dar, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1964.

30 Muhammed İkbâl, *Ravzatü'l-Esrar (Gülşen-i Râz-ı Cedîd)*, çev. Hüseyin Mucîb el-Mısırî, Kâhire: Mektebetü'l-Anculû'l-Mısriyye, 1977.

31 Muhammed İkbâl, *Gülşen-i Râz-ı Cedîd: Yeni Gülşen-i Râz*, çev. Ali Nihad Tarlan, İstanbul: B. Kervan Matbaası, 1959.

32 Muhammed İkbâl, *Muhammed İkbâl Külliyyatı: Farsça Eserlerinden Oluşan Külliyyat*, der. ve çev. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Yağmur Yayınları, 2010.

33 Sa'd ud Din Mahmud Shabistari, *Gulshan i Raz: The Mystic Rose Garden*, çev. Edward Henry Whinfield, Londra: Trübner, 1880.

34 Mahmud Shabistari, *The Secret Garden*, çev. Johnson Pasha, Londra: Octagon Press, 1969.

eseri, *Gülşen-i Râz*'ın orijinalinden farklı bir sistematik ile seçki bir çeviridir.³⁵ Robert Abdul Hayy Darr'ın *Garden of Mystery* adlı tercümesi³⁶ ise *Gülşen-i Râz*'ı günümüz İngilizcesi ile okumak isteyenlere hitap etmektedir.

5. Almanca Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın bir Batı diline gerek ilk kısmî çevirisi gerekse ilk tam çevirisi Almanca'ya olmuştur. Friedrich August Deofidus Tholuck, 1825 yılında yayınlanan *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere* başlıklı eserinin 192 ile 224. sayfaları arasında *Gülşen-i Râz*'ın bazı bölümlerini şiirsel olarak çevirmiştir. Tholuck bundan dört yıl önce de Latince yayınladığı bir eserinde *Gülşen-i Râz*'dan bazı alıntılarla kısaca bahsetmiştir.³⁷ On üç yıl sonra ise Joseph von Hammer-Purgstall *Gülşen-i Râz*'ın tam çevirisini *Rosenflor des Geheimnisses* başlığı ile yayınlamıştır. Eser zamanın şartlarına göre çok ileri sayılabilecek süslemelerle birlikte Farsça metni de hâvîdir. Ama herhalde en önemli özelliği Hammer-Purgstall'ın her beyitin tercümesinde olmasa da çoğunlukla kâfiye de tutturabilmiş olmasıdır. Bu tercüme bazı çeviri hataları düzeltilmiş (dipnotlarda yorum olarak) ve ilâve açıklamalar ile Fatih Ermiş tarafından yeniden yayınlanmıştır.

6. Fransızca Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın modern bir Fransızca tercümesi Djamshid Mortazavi ve Eva de Vitray-Meyerovitch tarafından 1991 yılında yayınlanmıştır.³⁸ Tercümenin yanında Lâhîcî'nin şerhinden yararlanarak içeriğe dönük açıklamalar da yapılmıştır.

7. İsveççe Tercümeleri

Gülşen-i Râz'ın İsveççe tercümesi literatürde Eric Hermelin'e atfedilse de 1926 baskısında çevirmen adı yer almamaktadır.³⁹ Şiirsel bir tercüme değildir.

C. Şerhleri

Gülşen-i Râz'ın çoğu Farsça olan otuzdan fazla şerhi yapılmıştır. Ancak *Gülşen-i Râz* şerhleri içinde en meşhur olanı ittifakla Nurbahşiyye tarikatından Muhammed

35 Sa'd ud Din Mahmūd Shabistari, *The Secret Rose Garden, The Wisdom of the East Series*, çev. Florence Lederer, London: John Murray, 1920.

36 Mahmud Shabistari, *Garden of Mystery: The Gulshan-i rāz of Mahmud Shabistari*, çev. Robert Abdul Hayy Darr, Cambridge: Archetype, 2007.

37 Friedrich August Deofidus Tholuck, *Ssufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Berlin, 1821, s. 3-8.

38 Shabestari, *La Roseraie du Mystère suivi du Commentaire de Lahîjî*, çev. ve haz. Djamshid Mortazavi ve Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris: Sindbad, 1991.

39 Mahmūd Shabistari, *Gulshan-i-Rāz, Mystikens Rosengård*, Lund: C. W. K. Gleerups Förlag, 1926.

Lâhîcî'nin (ö. 1506) *Mefâtihü'l-i'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz* isimli eseridir.⁴⁰ Lâhîcî bu şerhi genişçe bir literatürden beslenerek yapmış olsa da en önemli iki kaynağının *Fusûs* ve *Mesnevî* olduğu söylenebilir. Kitabın mukaddimesinde "Gülşen-i Râz Şerhi Yazmanın Sebebi" başlığı altında kendisini bu yola sokan sebepleri anlatır. Aslında buna hiç mâylil olmadığını, ancak dostlarından ve sâir urefâdan bu yönde ısrarlar olduğunu ve sonunda yaptığı istihare ve kendisine gelen ilham neticesinde şerhi yazmaya başladığını anlatır.⁴¹

Lâhîcî'nin metodu her beyitin anlamını önce mensûr olarak açıklamaktır. Bundan sonra hem kendi şiirlerine hem de Rûmî, Attâr, Senâî, Hâfız, Emir Hüseyinî, Fahreddin Irakî, İbn Fârız gibi şâirlerin şiirlerine atfla beyitin arkasındaki manaları ve tasavvufî istulahları açıklar.

Aşağıda diğer şerhlere Muammer Cengiz'in çalışmasına⁴² atfla sadece isim olarak değinilecektir.

1. *Mefâtihü'l-i'câz* Yolundan Giderek Yapılmış Şerhler

a. Osmanlı Coğrafyasında Yapılmış Şerhler

Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Câm-ı Dilnüvâz*⁴³

Mehmed Kemâleddîn Harîrizâde, *Rûşen-i Dülnüvâz*⁴⁴

Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁴⁵

Ahmed Avni Konuk, *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁴⁶

Töre Ahmed Nazmî, *Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz*⁴⁷

b. İran'da Yapılmış Şerhler

Muhammed Dehdâr (Fânî), *I'câzu Mefâtihü'l-i'câz*

Ârif Alişah, *Risâle-i Mahmûdiyye*

40 Şemseddîn Muhammed Lâhîcî, *Mefâtihu'l-i'câz fî Şerhi Gülşen-i Râz*, haz. Muhammed Rıza Berzğâr Hâlikî ve İffet Kerbâsî, Tahran: Zevvâr, 1393 [2014]. *Mefâtihu'l-i'câz*'ın bir kaç neşri mevcut olsa da Hâlikî ve Kerbâsî'nin neşri en muteber olanıdır.

41 Lâhîcî, *Mefâtihu'l-i'câz*, s. 2.

42 Muammer Cengiz, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*.

43 Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Câm-ı Dil-Nüvâz: Gülşen-i Râz Şerhi*, haz. Sait Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

44 Mehmed Kemâleddîn Harîrizâde, *Rûşen-i Dülnüvâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 002753, 50 vr. Eser ilk 156 beyitin şerhini hâvidir.

45 Hüseyin Bey, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, haz. Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.

46 Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. ve şerh eden Ahmed Avni Konuk, notlarla yayına hazırlayan Cengiz Gündoğdu, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011. Eser ilk 158 beyiti hâvidir.

47 Töre Ahmed Nazmî, *Şerh ve Terceme-i Gülşen-i Râz*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 67, 92 vr.

Hac Mirza Muhsin İmâd Erdebilî, *Hâşiye Ber Gülşen-i Râz*
Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*⁴⁸

2. Müstakil Şerhler

a. Osmanlı Coğrafyasında Yapılmış Şerhler

Ahmed b. Mûsâ, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (Farsça)⁴⁹
Ahmed İlâhî, *Şakâyiku'l-Hakâyik li-Sultâni'l-Halâyik* (Farsça)⁵⁰
Seyyid Ahmed Kırîmî, *Gülzâr-ı Demsâz der Şerh-i Gülşen-i Râz* (Farsça)⁵¹
Hüsâmeddîn Bitlîsî, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (Farsça)⁵²
Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcivânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (Farsça)⁵³
Muzafferuddîn Şîrâzî, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (Farsça)⁵⁴

b. İran'da Yapılmış Şerhler

Saînüddîn Ali Türke İsfahânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁵⁵
Şucâuddîn Kemâl Kürbâlî, *Hadikatü'l-Maârif*⁵⁶
Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen*⁵⁷
Abdülhak Erdebilî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁵⁸
İbrâhim Sebzevârî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*⁵⁹

48 Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Risâle-i Mişvâk*, haz. Hasan Behmenyar, Tahran, 1325 [1946].

49 Süleymâniye, Reşid Ef., nr. 000412, 95 vr.; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 951, 74 vr.

50 Ahmed İlâhî, *Şekâyiku'l-Hakâyik*, Topkapı Ktp., Revan Köşkü, nr. 000474, 180 vr.

51 Ahmed b. Ataullah el-Hanefi el-Kırîmî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 001914, 176 vr.

52 Hüsâmeddîn Ali en-Nurbahşî el-Bitlîsî, *Müntehabât-ı Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 000606, vr. 137b-197a.

53 Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 000168, vr. 2a-246b; Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 000174, 135 vr.; İstanbul Üniversitesi Ktp., FY, nr. 907.

54 Muzafferuddîn Şîrâzî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 001912, 113 vr.

55 Saînüddîn Ali b. Muhammed İsfahânî Türke, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, haz. Kâzım Dezfulyan, Tahran: Neşr-i Âferîn, 1375 [1996].

56 Kürbâlî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 002608, 240 vr.; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 000301, 275 vr.; Topkapı Ktp., Hazine Kitaplığı, nr. 000256, 147 vr.; Bursa Bölge Yazma Eserler Ktp., Haraççoğlu, nr. 001040, 228 vr.; Kütahya Zeytinoğlu Ktp., nr. 000936, 223 vr.

57 Mevlânâ Şâh Mahmûd Dâî Şîrâzî, *Nesâim-i Gülşen: Şerh-i Gülşen-i Râz*, haz. Pervîz Abbas Dâkânî, Tahran: İntişârât-ı İlâm, 1377 [1998].

58 Hüseyin b. Abdülhak İlâhî Erdebilî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, haz. Muhammed Rıza Berzgar Hâlikî ve İffet Kerbâsî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1376 [1997].

59 Molla Muhammed İbrâhim Horasânî-i Sebzevârî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, haz. Pervîz Abbas Dâkânî, Tahran: Neşr-i İlm, 1386 [2007].

D. Monografiler

Gülşen-i Râz'a çok geniş bir yelpazedeki ikincil literatürde atflar ve değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte burada müstakil olarak *Gülşen-i Râz* hakkında yazılmış üç kitaba değinilecektir.

2018 yılı Ağustos ayında kaybettiğimiz Leonard Lewisohn'un *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistarī* adlı kitabının *Gülşen-i Râz* hakkında yazılmış en başarılı monografi olduğu söylenebilir. Eser Farsçaya da tercüme edilmiştir.⁶⁰ Yedi bölümden oluşan kitap Şebüsterî'nin biyografik bilgilerinin, edebî şahsiyetinin ve şeyhlerinin yanında zamanın Tebriz'inin şartlarını, İbn Arabî'nin Şebüsterî üzerine etkisini, *Gülşen-i Râz*'a hermeneutik yaklaşımları ve *Gülşen-i Râz*'ın temel mesajlarını ele alır. Her bölümün başındaki "şikeste nestâlik" hattıyla yazılmış beyitler esere estetik güzellik de katmaktadır.

Muammer Cengiz'in *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz* isimli eseri, yazarın "Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Maḥmūd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Mesnevîsi"⁶¹ adlı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. *Gülşen-i Râz*'a dâir literatürü başarılı bir biçimde toplamıştır. Şebüsterî'nin biyografik bilgileri ve eserlerinden bahsettikten sonra *Gülşen-i Râz*'ın nüshaları, şekil özellikleri, neşirleri gibi konularda bilgiler verilmekte, son bölümde de (ki kitabın yaklaşık üçte ikilik kısmını oluşturmaktadır) *Gülşen-i Râz*'ın muhtevası ele alınmaktadır.

Ma'sûme Rûhullah'ın bir doktora tezi olduğu izlenimi veren ve fazla da özenli sayılamayacak *el-Fikrî'l-Felsefî ve'l-İrfânî inde el-Şeyh Maḥmūd el-Şebüsterî* adlı kitabı⁶², Arapçada *Gülşen-i Râz* ve Şebüsterî hakkında literatürün yok denecek kadar az olduğu dikkate alındığında, önemli bir boşluğu doldurması ve *Gülşen-i Râz*'ı günümüz Arap okuruna tanıtmaya hasebiyle zikretmeye değerdir.

IV. *Gülşen-i Râz*'ın Üslûbu ve Muhtevâsı

A. Üslûbu

Gülşen-i Râz mesajlarını sûfilerin eserlerinde (mesela Attâr'ın, Rûmî'nin, Senâî'nin eserlerinde) âdet olduğu üzere uzun hikâye anlatımları içine "yedirek" vermez. *Gülşen-i Râz* sanki bu önceki eserlerin kıssadan hisselerinin sistematik bir şekilde bir araya getirilmiş hâli gibidir. Bunun yanında bir önsözü ve girişi, gelişmesi, sonucu olan bir eserdir.

60 Leonard Lewisohn, *Ferâsü-yi İmân u Kufr Şeyh Maḥmūd Şebüsterî*, çev. Mecdüddîn Keyvânî, Tahran: Neşr-i Merkez, 1379 [2000].

61 Muammer Cengiz, "Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Maḥmūd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Mesnevîsi", Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014.

62 Ma'sûme Rûhullah, *el-Fikrî'l-Felsefî ve'l-İrfânî inde el-Şeyh Maḥmūd el-Şebüsterî*, Beyrut: Dâru Ravâfid, 2015.

Genelde soruların cevaplarını hemen başta verir ve sonrasında bu cevabı açıklar. Pek çok cevapta son beyit, bir sonraki soruya küçük bir giriş niteliği taşır. *Gülşen-i Râz*'a mesnet olan on beş soru ana hatlarıyla şu dört gruba taksim edilebilir:

- Tefekkür bahsi: ilk iki soru
- Yol, yolcu, yolculuk bahsi: 3 ilâ 6. sorular
- Mümkün ile Vâcib'in birbirinden ayrı oluşları ve birbirlerine ulaşmaları: 7 ilâ 12. sorular
- Sûfilerin kullandıkları semboller: 13 ilâ 15. sorular

Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin "ba" harfi ile başladığı gibi (بشئو), *Gülşen-i Râz* mesnevîsi de "ba" harfi ile başlar (به نام):

Bismihî Teâlâ ki öğretti düşünmeyi insâna,
Harlattı gönül kandilini nazar kılanda cânâ. [1. beyit]

Bunun sebebi Kur'an'ın başının besmele olması ve onun ilk harfinin de "ba" olmasıdır. Ayrıca burada "*Bütün indirilmiş kitapların hülâsası Kur'an'dır, Kur'an'ın hülâsası Fâtîha sûresidir, Fâtîha'nın hülâsası besmeledir, besmelenin hülâsası başındaki ba harfidir, ba harfinin hülâsası da altındaki noktadır*" meâlindeki hadise⁶³ de atıf vardır. Yukarıda zikredilen *Gülşen-i Râz*'ın ilk beyiti bütün kitabın bir özeti gibidir. Şebüsterî tefekkür bahsini zaten ilk iki soruya verdiği cevapta genişçe ele alır. Tanrı'nın insan gönlüne nazar kılması, bununla erişilen mertebeler, bu nazara nâil olmak için neler yapılması gerektiği gibi hususlar *Gülşen-i Râz*'ın bütününe yayılmıştır. Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin de ilk beyitlerine bakıldığında bütün *Mesnevî*'nin ana temasının *neyin* hikayesi üzerinden –orada çok özet bir şekilde– ele alındığı görülür. Rûmî *neyin* yanık sesini, anavatani olan sazlığa özlemine bağlar. İnsan da anavatani olan *elest* âleminden uzak düşmüştür ve Rûmî bu dünyada yaşanan her şeyi bu ayrılığın penceresinden yorumlar:

Dinle neyden nasıl da etmede şekvâ,
Ayrılıkların hikâyesini döker bî-pervâ.

Sazlıktan kesip getirdiler beni bu yana,
Feryâdımdan kadın-erkek herkes yana.

İsterim ayrılık gamı ile lime lime olmuş sine,
Bu bendeki özlem acısını o rind bilir yine.

Kimi ki çark-ı felek düşürse aslından ırak,
Aslına döner sonunda, kalmaz hiç fark.

63 Bu söz hadis kaynaklarında bulunamasa da sufilerce hadis muamelesi görmüştür. Meselâ Cîlî bunu hadis diye zikreder. Bkz. Abdü'l-Kerim el-Cîlî, *El-Kehf ve'r-Rakim ft Şerhi Bismillâhirrahmânirrahim*, haz. Asım el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, s. 13.

Her çeşit insanla düşüp kalktım da,
Hepsi dost oldu bana, şâh ve gedâ.

Hepsi kendi zannınca dost oldu ben garibe,
İçimdeki esrârdan hiç almadılar haribe.

Benim sırrım değildir feryâdımdan uzak,
Lâkin nâçâr kalır bu yolda göz ya kulak.

Beden ve can olmaz hiç birbirinden gizli,
Amma rûhu görmeye herkesin yoktur izni.

Ateştir bu neyden çıkan, sanma hava,
Ateş yoksa sende, etme buna heva!⁶⁴

B. Muhtevâsı

Gülşen-i Râz'da hacmine oranla oldukça fazla konu işlenmiştir. Hatta denebilir ki kozmolojiden varlığın tasnifine, yaratan-yaratılmış ilişkisinden sûfilerin kullandıkları sembollere, seyr u sülûktan aşka varıncaya kadar tasavvufî metafizik düşünce ile ilgili her konuya bir şekilde değinen “her şey içinde” bir eserdir. Burada geneli hakkında bir intiba vermesi ümidiyle bu konulardan sadece yedisi dört başlık altında gruplandırılarak incelenecektir. Bu dört grup şunlardır: Tanrı, insan, kâinat, bilgi.

Tanrı

1. Tanrı âlemde aşırı derecede ortada olmasından dolayı gizlidir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd okulunu takip eden Şebüsterî'ye göre Tanrı'nın göze görünmemesinin sebebi, “*ne tarafa dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır*” (Bakara 2/115) meâlindeki âyete atıfla ve insan tahayyülünün çok ötesinde bir derecede göz önünde olmasıdır:

Cemâlinin pertevidir ol Settâr'ın, kâinat bilcümle,
Zuhûrun şiddetinden ol nûr görünmez göze. [97. beyit]

Şebüsterî bunu Güneş analojisi ile açıklar. Eğer Güneş ışığında –geliş açısı, ısı, ışığın gücü vs. açısından– hiçbir değişiklik bulunmasaydı biz Güneş'i algılayamazdık. Çünkü beşerî akıl değişimler (veya başka bir açıdan benzerlikler ve zıtlıklar) üzerinden çalışır. Tanrı nûrunda hiçbir değişim meydana gelmediğinden beş duyu ve beşerî akılla idrâk edilemez.

Diğer bir açıdan bakıldığında ise mesele şöyle görülür:

Dinle benden hakîkatî şimdi ne eksik ne fazla,
Sen yakınlığın sebebiyle düşdün Hak'tan cüdâ. [513. beyit]

64 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, s. 5.

Şebüsterî'nin nazarınca “*biz insana şâh damarından daha yakınız*” (Kâf 50/16) meâlindeki âyete atfla insan Tanrı'ya o kadar yakındır ki âdeta O'dur. Bu aşırı derecede yakınlık gözün kararmasına ve görememeye neden olur.

Nasıl ki kararır göz çok yaklaştı mı nesneye,
Kararır bakışım, Tanrı nûrunu idrâk ettikçe. [122. beyit]

2. Putperestin düştüğü hata her yerde ve her şeyde hâzır ve nâzır olan Hakk'ı sadece puta hasretmesidir.

Şebüsterî'ye göre küfür de iman da Tanrı'ya nisbetle yok hükmündedir. Yani Tanrı küfrün de imanın da ötesindedir.

Çünkü küfür ve imân olur mutlak varlığın iki vechi,
O zaman tevhîd de putperestliğin kendisidir bizâtihî. [866. beyit]

Aynı husûsa Rûmî de şöyle değinir:

Sınırsızın önünde, sınırlı olan her şey yoktur. Allah'ın zâtından başka
her şey yok olucudur.

O'nun olduğu yerde küfür ve imân yoktur. Çünkü o özdür, bu ikisiyse
renk ve kabuk.⁶⁵

Tüm âlemde bulunan tek tek her bir şey Tanrı esmâsının tezâhürlerinden ibarettir. Dolayısıyla bu şeylerin Tanrı olduğunu söylemek bir açıdan yanlış değildir. İbn Arabî bu hususa şöyle değinir: “Çünkü onlar bu putları terk ettikleri vakit onlardan vazgeçtikleri nisbette Hak'tan cahil oldular. Çünkü Hakk'ın her bir *Mâbud*'da bir vechi vardır.”⁶⁶ Şebüsterî ise şöyle der:

Mutlak varlığın tezâhürleridir ancak eşyâ,
Şeylerin her biri de birer put olur, öyle ya.

İyi düşünün bu noktayı ey merd-i dânâ,
Put hadd-i zâtında bâtil değildir asla.

Bil ki o putun da hâlıkıdır Yezdân,
İyiden gelen her şey iyi olur hemân. [867-69. beyitler]

Peki bu durum şeriatla nasıl bağdaşır? İbn Arabî'ye göre hakikati olduğu gibi anlayan ârifler puta tapmanın o sûretlerde Allah'a ibadet olduğunu bilmekle beraber sûretlerden ibaret olan bu putları inkâr etmiş görünürler. Böylece onlar

65 2:3307-08

66 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 39. İbn Arabî aynı konuda şunu da söyler: “Eşyâda tecellî eden Hakk'ı bilemeyerek onu inkâra kalkışan mü'min ise Hakk'ın câhilidir.” Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 249.

putların sûretlerinde beliren Hakk'ı gizlerler.⁶⁷ Putperestliğin bâtinî yönünü İbn Arabî şöyle resmeder: "Gerçekte ise, müşrik Allah'tan başka bir şeye ibadet etmedi. Fakat o ibadeti ait olmayan kimseyle ilişkilendirmede yanılmıştır."⁶⁸ Durum böyle olduğu halde Hak bu nisbet nedeniyle kıskanç olmuş ve kendisine gerekli saygıyı göstermedikleri için müşrikleri cezalandırmıştır:

"Buna karşın kendi zanlarında, ilahlarına dua ettiklerinde bile onları rızıklandırmış, dualarını işitmiş, kendilerine karşılık vermiştir. Çünkü Allah, nispette yanılırsalar bile, onların gerçekte bu mertebeye [ilahlık] yöneldiklerini bilir. Bununla birlikte onlar, âhirette sonsuza kadar bedbaht olacaktır."⁶⁹

Eğer bilseydi Müselmân put mâhiyetin,
Bilirdi ki putperestlikten ibarettir dîn.

Müşrik de eğer bilseydi putun hakîkatin,
Hiç kaybeder miydi Hak dininde râhin.

Görmedi o putta hiçbir şey illâ bir sûret-i zâhir,
İşte bu yüzden koydular şerîatta onun adını kâfir.

Sen de görmezsen Hakk'ı, ki durur putda penhân,
Bil ki denemez sana da şerîata göre Müselmân.

Gerçek küfür, ey dostum, kimde olsa pedîdâr,
Bu zâhirî İslâm'dan o demde oluverir bizâr. [871-75. beyitler]

İnsan

3. Tanrı'nın onun vasıtasıyla kendisini seyrettiği göz insandır.

Şebüsterî âlemi mutlak varlığın (yani Tanrı'nın) yokluk aynasındaki yansıması olarak tasvir eder:

Yokluk aynadır, âlem bir akistir o aynada,
İnsân ise o aksin gözü gibi oynamada.

Sen o aksin gözüsün, Tanrı ise nûrudur o gözün,
O nûr seyretmede senin gözünle kendi yüzün. [139-40. beyitler]

Âlem mutlak varlığın yokluk aynasındaki aksi iken insan da âlemin (yani Hakk'ın aksinin) gözüdür. Hak da o gözün nurudur. Diğer bir ifadeyle Hak o gözün göz bebeğidir ki gözbebeğinin Arapçası *insânü'l-'ayndır*.

Bunun daha detaylı açıklaması da şu şekildedir: Bir kişi bir ayna karşısında durduğunda o kişinin bütün uzuvlarının aynadaki sûrette de görülmesi gerekir. Ayna karşısında duran kişinin gözü var ise, aynadaki sûretin de gözü olmak

67 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 249.

68 İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 3, s. 44.

69 İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 3, s. 45.

zorundadır. Aynaya bakan kişinin gözünde aynadaki bütün sûretin bir kopyası oluşacağına göre, aynadaki sûretteki gözde de aynaya bakan kişinin sûretinin bir kopyası oluşacaktır. İşte bu aynadaki sûretin gözünün içinde (ki burada kastedilen o gözün *insânü'l-'ayn* veya diğer ifadeyle gözün nûrudur) oluşan sûretin de bir gözü vardır ve o göz de aslın ilk sûretinin (yani aynada ilk oluşan görüntünün) gözü gibi aynı asla bakar.

Âlemin tümü Tanrı esmâsının tezâhürlerinden ibaret olduğundan ve insanda da esmânın tümü mevcut bulunduğundan insan küçük âlem, âlemse büyük insan olmaktadır.

Cihân insân olmuştur, insân cihân,
Yoktur bundan daha sâde bir beyân. [141. beyit]

İbn Arabî de insanın mikrokozmoz oluşuna değinirken insân-ı kâmilin âlemin rûhu olduğunu, âlemin de ona beden kesildiğini söyler. Böyle olunca da insân-ı kâmil “her görünene görür ve her görünende görünür.”⁷⁰ Bu makama ulaşan kişinin görüşünü de İbn Arabî şöyle tasvir eder: “... gördüğü şeyde Allah’tan başka bir varlık görmez. O, görenle görüneni birbirinin aynı bilir.”⁷¹

İyi bak, anlamak dilersen aslı bu işde,
Göz de O’dur, gören de, görünen de. [142. beyit]

Kâinat

4. Dünya hayatı bir rüyadan ibârettir.

Ah bir bilsen, sen uykudasın, her şey hayâl,
Bu gördüğünü sandıkların sadece bir misâl.

Çünkü mahşer sabahı çatıp da uyanınca,
Anlarsın ki her şey vehim ve kurmaca. [173-74. beyitler]

Bu iki beyitte Şebüsterî *“İnsanlar uykudalar, ölünce uyanırlar”* mealindeki hadise⁷² atf yapar. İnsan rüyada olduğunu nasıl ancak uyandığında idrak ederse, bu dünya hayatının rüya olduğunu da ancak öldükten sonra anlayabilecektir. İbn Arabî bu hadisi açıklarken *“gece ve gündüz uyumanız onun âyetlerindedir”* (Rûm 30/23) meâlindeki âyete atf yapar:

“Böylece Allah ‘O’nun âyetlerinden biri de gece ve gündüz uykunuzdur’
âyetiyle Peygamberini tasdik etmiştir. Gece uykusu genelde bilinen
uykudur. Gündüz uykusu ise Hz. Peygamber’in açıklamış olduğu bu

70 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 106.

71 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 233.

72 Aclûnî bu hadisin senedinin bulunmadığını ve Hz. Ali’nin sözü olmasının da muhtemel olduğunu belirtir. Ebu’l-Fidâ el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs*, haz. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye, 2000, c. 2, s. 378.

uykudur. ... [Âhirette] dünyada gördüğü şey insâna tabir edilir ve ortaya çıkarılır. Nitekim dünyada da uykuda gördüğü şey uyandığında ortaya çıkar. ... Allah'ın basiretini nurlandırıp ölümden önce dünyada rüyasını tabir eden kimse kurtuluşa ermiş demektir."⁷³

İbn Arabî'nin tasvir ettiği bu hâlet 'ölmeden önce ölü'n' düstûruyla aynı noktaya işaret eder. Dünya hayatı bir rüya gibi algılandığında onun aslında oyun ve eğlence (bkz. Hadîd 57/20) olduğu daha açık tebarüz etmektedir:

Varsa eğer bir varlığı cihânın, ancak mecâzî,
Baştan başa işi onun eğlencedir ve bâzî. [485. beyit]

Dolayısıyla âlemde var gibi gördüğümüz nesnelere gerçekte bir varlıkları yoktur. İbn Arabî bu noktaya şöyle işaret eder: "Bâtıl yok olucudur, sâbit değildir. ... Onlar bâtıldır ve bâtil yokluktur. Yokluk varlığa karşı koyamaz."⁷⁴

Her şey O'ndan ibâret, bu cihân Anka gibi bîcîsim,
Hak'tan mâadâ her şey sadece bir söz, bir isim. [705. beyit]

5. Âlem her an yok olup yeniden var olmaktadır.

Şebüsterî'ye göre âlemin sâbit bir varlığı yoktur. Bilakis âlem her an yok olmakta ve aynı an içinde yeniden varlığa bürünmektedir. Bu yok olup yeniden var olmalar o kadar yüksek bir hızla ve o kadar kısa süreler içinde gerçekleşmektedir ki insanın duyuları ile bunu algılaması mümkün değildir. İbn Arabî bu yok olma ve tekrar yaratılmaların aynı anda gerçekleştiğini, ikisi arasına bir süre girmediğini söyler. Bunu açıklarken de şâirin "Rüdeynî mızrağının hareketten sonra titremesi gibi" şeklindeki mısra'ını kullanır. Zira mızrağın harekete geçmesi ile titremeye başlaması arasına bir süre girmez ve iki fiil eş-zamanlı olarak gerçekleşir: "İşte bu misalde olduğu gibi her nefeste eşyânın yok olması zamanı, onun var olması zamanının aynıdır."⁷⁵ Şebüsterî aşağıdaki beyitlerde bu konuyu ele alır:

Bil ki âlem küldür ve her *tarfetü'l-'aynde*,
Yok olur durmadan, *lâ yebkâ zamāneynde*!

Aynı anda yaratır Hak tekrar bir cihân,
Her lahzada yeni bir zemîn u âsumân.

Her lahza genç olur ve aynı anda yine olur pîr,
Her demde bulunur onda yeni bir haşır ve neşîr.

Barınamaz onda iki an boyunca hiç nesne,
Öldüğü anda yeniden doğar her kimesne. [643-46. beyitler]

73 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, c. 2, s. 143-45.

74 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 200.

75 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, s. 178.

Ancak yaratılıştta tekrar bulunmadığı için⁷⁶ bu yok olup yeniden vücûda gelmelerin her biri küçük ya da büyük değişikliklerle olur. Mesela bir nesnenin mekanda kapladığı yer değişir ki biz buna hareket deriz. Zaman da bu hareketlerin zihnimizde birbirine nispet edilmesinden ibarettir ve dış âlemde bir varlığı yoktur. Şebüsterî bu yok edilmelerin Tanrı'nın gözü tarafından, yeniden var edilmelerinin de dudağı tarafından icra edildiğini söyler:

Onun güzel gözünden doğmada sarhoşluk ve bîmârlık,
Onun dudağından zuhûra gelmede kamu varlık.

Gözünden olmuştur bütün gönüller mest u mahmûr,
Dudağından sebep olmuştur cümle cânlar mestûr.

Onun gözü yüzünden tüm gönüller düşmüş gama,
Dudağı ise o yârin şifa dağıtır ervâh u ecrâma.

Gerçi gözü bırakmak diler âlemi her dâim ademde,
Amma dudağı kıyamaz, yetişir bin lütufla o demde. [744-47. beyitler]

Bilgi

6. Beşerî akıl Allah'ın insana sadece dünya işlerini evirip çevirmesi için ihsân ettiği bir nimettir; ancak metafizik alanda kullanılması tamamen yanlıştır.

Sûfilere göre metafizik konularda akıl son derece kullanışsız bir enstrümandır. Bu alanda Leonard Lewisohn'un da çok güzel ifade ettiği gibi kalbin düşüncesine (*the thought of the heart*) ihtiyaç vardır.⁷⁷ Akıl bu sınırlılığının sebebi –yukarıda bahsedildiği gibi– ancak zıtlıklar ve benzerlikler bağlamında iş görebilmesidir:

Ancak zıddıyla olur bilmek eşyâyı,
Zıddı ya benzeri Hakk'ın var mı? [91. beyit]

Şebüsterî “*O'na benzer hiçbir şey yoktur*” (Şûrâ 42/11) âyetine atıfla Tanrı'nın âlemde benzeri veya zıddı bulunmadığı için baştaki gözle veya akılla görüleme-yeceğini söyler. Bu görüş için başka bir göz gerekir:

Yok akılda o nûru görececek kudret,
Dua et, “Yâ Rab, başka göz bahşet!” [102. beyit]

İbn Arabî de bu konuya “*kalp sahipleri için öğüt vardır*” (Kâf 50/37) meâlindeki âyete atıfla akli eleştirip kalbi öne çıkartarak değinmektedir: “Çünkü akıl bağdır. İşî tahdîd ile tek bir esasa bağlar. Halbuki hakikat kendi nefsinde böyle bir tahdîd

76 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 310.

77 Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabīstarī*, Richmond: Curzon Press, 1995, s. 217.

ve inhisârî kabul etmez.”⁷⁸ Bu yüzden hakikatin bilgisine erişmek ancak Hakk’a dost olmak ve bunun neticesinde kalp gözünün açılması ile mümkün olabilir:

Hakk’a dost ol, bırak bu aklı Allah aşkına,
Yarasanın gözüne Güneş’den gelir gına.

Kimin ki ola Hak nûru delili,
Neylesin o, akvâl-i Cebrâil’i? [117-18. beyitler]

Meleğin kanadını yakıyorsa o nûr,
Aklı hepten kül eder mecbûr. [120. beyit]

Mesnevî’de de bahsi geçtiği üzere Hz. Peygamber miraca çıktığında Cebrâil (a.s.) kendisine Sidretü’l-Müntehâ’ya kadar eşlik etmiştir. Oradan daha öteye de eşlik etmesi istendiğinde şöyle demiştir: “Ey hoş ışıklım! Bu sınırın dışına bir kanat çırparsam, kanadım yanar.”⁷⁹

Burada Şebüsterî beşerî aklı rehber edinmek açısından özellikle dört grubu eleştirir: filozoflar, Mu’tezile, kelamcılar ve zâhir ulemâsı.

Filozofun iki gözü de olmuş şaşı,
Tanrı birliğinden dönmüş başı. [103. beyit]

Anadan doğma kör gibi nasıbsızdır her kemâlden,
Her kim ki tutmuştur yolunu tarîk-i i’tizâlden.

Kelâmcıyı sorarsan, bulunmaz onda zevk-i tevhîd,
Düşmüş bir karanlığa, bulamamış yol illâ taklîd.

Ehl-i zâhirin gözlerine girmiş ağır bir ağır,
Görünenin ötesine bir adım geçemez nazarı. [106-08. beyitler]

7. Hikmet eşyâyı hakikatte olduğu vech üzere bilmektir.

Şebüsterî insân-ı kâmil düzeyine ulaşıldığında aslında neye ulaşılmış oluna-
cağını şöyle dile getirir:

O zaman her ne istersen verir onu Tanrı sana,
Eşyâyı gösterir gözüne, hakikatde her nasılsa. [199. beyit]

Sadece sûfilerde değil, pek çok Müslüman düşünürde de bizim eşyayı hakikatte olduğu şekilde algılamadığımız düşüncesinin muhkem bir yeri vardır. Mesela Kınalızâde’nin aktardığı hikmet tanımlarından birisi şudur: “Hikmet,

78 Muhiddin-i Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul: Maarif Vekâleti, 1956, s. 123.

79 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ, 2004, 4. defter, 3484. beyit. Bu noktadan itibaren *Mesnevî*’den yapılan tüm alıntılar bu tercümeden olacaktır ve defter ve beyit numaraları şu şekilde gösterilecektir: 4:3484

mevcûdât-ı hâriciyye nefsü'l-emrde ne hâlde ise ol hâl üzerine bilmektir, velâkin tâkat-ı beşeriyye vefâ ettikçe ve kudret-i insânîde mümkün olduğu mikdâr.”⁸⁰ Sûfîler de eşyânın aslında beş duyunun ve aklın bize gösterdiğinden çok farklı bir şey olduğunu öne sürerler. *Mesnevî*'de de bir başlık bu konuya hasredilmiştir: “‘Eşyâyı bize olduğu gibi göster’ ve -Hz. Ali'nin- ‘Perde açılıyorsa, kesin inancım artmazdı’ sözlerinin anlamı...”⁸¹

Eşyânın (yani şeylerin) ise bir zâhiri bir de bâtını vardır.⁸² Burada “şey” kelimesinin içine somut ya da soyut her şey girer. Yani akıl, nefis, zaman, melek, şeytân, îmân, küfür, ölüm, riyâ, cömertlik, kizb, kibir, hilm vs. de birer şeydirler. Dolayısıyla bunların da hem zâhiri hem de bâtını vardır. Yalnız Allah'tan başka her varlık bileşiktir. Bizim yalnızlar olarak bildiğimiz şeylerin ise (anâsır-ı erbaa gibi) İbn Arabî'ye göre dışta varlıkları yoktur, onlar akledilir şeylerdir.⁸³ Yukarıda Kınalızâde'den alıntılanan ve eşyânın hakikatini bilmek demek olan hikmet aslında eşyânın bâtını bilmektir. Mahsûsât âleminde eşyânın birûnu zâhirî duyularla algılandığından bunu zaten herkes bilebilir ve bunu bilmek hüner değildir. Bu nedenle hikmet, eşyâyı hakikatte olduğu vecih üzere bilmektir.

Bu hikmet nazarının açılabilmesi için yapılması gereken şeyse gönlünden yalan dünyaya dâir her şeyi ve bu arada kendi benliğini de çıkartmaktır:

Ağmak dilersen Sîmurg gibi Atlas göğüne,
Atıver bu lâşe dünyayı akbabanın öğüne.

Bırak ancak alçaklara bu dünya-yı gaddârı,
Yakışmaz vermek, itden gayrısına murdârı. [940-41. beyitler]

Bu iki beyit “*dünya bir leştir, onu talep edenler de köpeklerdir*” meâlindeki hadise⁸⁴ atıf yapar. Yine aynı husûsa işaret eden başka bir beyit:

Verir bir defada tüm varlığı yağmaya,
Ahmed'in peşinden mirâca ağmaya. [336. beyit]

Dolayısıyla insanın bakışının bu mertebeye ermesi ve hikmet nazarının açılabilmesi için önce imkân âlemindeki nesnelere gerçek bir varlığı olmadığı idrak etmesi gerekir ki bu da onları tümüyle gönlünden çıkarmakla olur:

Hangi gönül ki olsa onda meyl-i dünya,
Kuru sûretidir ol, yoktur onda hiç ma'nâ.

80 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: Klasik, 2007, s. 47.

81 *Mesnevî*, 5. defter, 1973-97 beyitler.

82 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 27.

83 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 30.

84 Aclûnî'nin yorumu bu sözün mana olarak doğru olmakla birlikte hadis olmadığı yönündedir. Ayrıca Aclûnî sözün Hz. Ali'ye ait olabileceğini de belirtir. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. 1, s. 468.

Bil ki olmaz ilim hiç vakit dünya hırsı ile cem,
Melek istersen, köpekten uzak dur her dem.

Dîn ilimleri melek huyuyla olur peydâ,
Köpek huylu bir gönle girmez ebedâ.

Mustafa'nın sözü işârettir işte buna,
İyi dinle de rûşen olsun sana bu ma'nâ. [588-91. beyitler]

Lâhîcî 589. beyite düştüğü şerhte “*Melekler köpek ya da resim olan eve girmezler*” hadisini⁸⁵ “*Dünya bir leştir, onu taleb edenler de köpeklerdir*” hadisi ile birlikte yorumlar. Lâhîcî'ye göre bu durumda birinci hadîsi şöyle anlamak gerekir: Burada meleklerin girmeyeceği söylenen ev, gönül evidir. Gönül evinde köpek bulunması ise o gönülde köpek sıfatlı bir nefsin bulunuyor olması anlamına gelir. Köpek sıfatından kasıt da ikinci hadîsten anlaşılmalıdır; yani aslında bir leş olan dünyayı matah bir şeymişçesine arzulayıp duran nefistir köpek sıfatlı nefis. Eğer gönül evinde böyle köpek sıfatlı bir nefis mukîm ise o gönle melek girmez.⁸⁶ Devamında ise Şebüsterî resim bulunan gönül evine neden melek girmeyeceğini anlatır:

Hangi evin içinde olsa bir sûret,
Girmez o eve melek bi'z-zarûret.

Yürü de artı gönül levhini ahlâk-ı zemîmeden,
Yurt edinsin orayı melek, olmayasın behîmeden. [592-93. beyitler]

Sûret bulunan eve melek girmez demek de, gönül evinin duvarlarında bu fânî dünyadan vazgeçilemeyen unsurların (malı, makamı, evladı, nâmi, şöhetri gibi) resimlerinin asılı olduğu durumda o gönle melek girmez demektir.

Sonuç

Gülşen-i Râz mesnevisi üzerine yazılan şerhlerin çokluğu, eserin birçok dile çevrilmiş olması, sadece Türkçeye modern dönemde dokuz defa tercüme edilmiş olması, *Gülşen-i Râz*'a tarih boyunca olduğu gibi bugün de ilginin ne kadar yüksek olduğunu göstermeye yeter. Bunun en önemli sebebi, hem küçük hacmi ile kolayca ezberlenebilir olması hem de o küçük hacimde taşıdığı derin manalarla özgül ağırlığının çok fazla olmasıdır. İranlı önde gelen tasavvuf araştırmacılarından Hüseyin Muhiddin İlâhî Gomşehî'nin çocukken babasıyla arasında geçen bir diyaloga ilişkin anlatımı bu hususa çarpıcı bir şekilde işaret eder:

Babası Mirza Mehdi kendisine bir gün “sana harcadıkça çoğalan bin altınlık bir hazinenin yerini bildireyim mi?” diye sormuş. O da heyecanla “evet” demiş.

85 Muhammed ibn İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, haz. Muhammed Zuhair bin Nâsir el-Nâsir, Beyrut: Dâr Tavk el-Necât, 2001, c. 4, s. 114.

86 Lâhîcî, *Mefâtihu'l-i'câz*, s. 389-90.

Babası “o zaman gel bu *Gülşen-i Râz*’ın bin beyitini ezberle, çünkü bunun her bir beyiti bir altındır ve harcadıkça da (yani bundan feyz alıp, bunu insanlarla paylaştıkça) azalmayıp sürekli artar” demiş. İllâhî Gomşehî bunun üzerine *Gülşen-i Râz*’ı ezberlediğini anlatır.

Elbette *Gülşen-i Râz* pek çok tasavvufi eserde olduğu gibi heteredoksi ithamlarından ve taarruzlardan bütünüyle masun kalamamıştır. İbn Arabî okulunu Attâr ve Rûmî üzerinden gelen Farsça gelenekle mezceden *Gülşen-i Râz*, sistematik yapısı ve şiirsel gücü ile tasavvufî metafizik düşünceye giriş niteliği taşır.

Bin Altınlık Hazine: *Gülşen-i Râz*

Önemi, Hakkındaki Literatür, Ele Aldığı Belli Başlı Konular

Fatih ERMİŞ

Özet

Tasavvufî eserlerin en önemli metotlarından birisi hikâye anlatımlarıdır. Gerek Rûmî’nin *Mesnevî*’sinde, gerekse Attâr’ın, Senaî’nin veya diğer önde gelen sûflerin eserlerinde bu didaktik unsur hemen göze çarpar. Mahmûd Şebüsterî’nin (1288-1340) *Gülşen-i Râz*’ı bu açıdan seleflerinden ayrılır ve sanki önceki eserlerin kıssadan hisselerininin sistematik bir örgüsü gibidir. Eserin bir önsözü, sonrasında da girişi, gelişmesi ve sonucu bulunur ve adından da anlaşılacağı gibi Şebüsterî bu eserde okura mistik sırların bütün çıplaklığı ile ortaya saçıldığı bir gül bahçesi vaat etmektedir. *Gülşen-i Râz*’ın Sühreverdî şeyhlerinden Horasan’dan Emîr Hüseyinî’nin 1317 yılında bir müridi vasıtasıyla Tebriz erenlerine ilâhî manalar hususunda gönderdiği on beş soru ile başlayan macerası, Şebüsterî’nin bu sorulara verdiği cevaplarla devam edip buna yazılan onlarca şerh ve tercümeyle günümüze kadar gelmiştir. Şebüsterî –kendi ifadesine göre– bu sorulara öyle uzun uzun düşünerek değil, gelen ilhamla bir anda ve sorulardaki arûz vezninin aynıyla bütün cevapları vermiştir. İbn Arabî okulunu Hallâç, Beyazîd, Attâr ve Rûmî üzerinden gelen Farsça gelenekle birleştiren *Gülşen-i Râz* ismindeki bu mesnevî, hem küçük hacmi sayesinde kolay ezberlenebildiği hem de irfânî literatüre giriş niteliği taşıdığı için çokça revaç bulmuştur. Esere otuzdan fazla şerh yazılmış olsa da bunların en meşhuru Muhammed Lâhîcî’nin (ö. 1506) *Mefâtîhu’l-i’câz fi Şerhi Gülşen-i Râz* adlı şerhidir.

Anahtar Kelimeler: Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, vahdet-i vücûd, *Mefâtîhu’l-i’câz*, mistik semboller.

Treasure of Thousand Gold Coins: *Gulshan-i Rāz* (*Rose Garden of Secrets*)

Its Significance, Main Themes and Related Secondary Literature

Fatih ERMİŞ

Abstract

A leitmotif of Islamic mystical writing employs the pedagogic literary techniques found in storytelling. Rūmī's *Masnawī* as well as the works of 'Attār, Sanāi and other notable sūfis represent prominent examples of this kind of didactic writing. Maḥmūd Shabistārī's (1288-1340) *Gulshan-i Rāz* however, departs from this approach and consciously avoids storytelling. Its formal thematic structure includes a preface, introduction, discussion and conclusion with its main aim being the disclosure of mystical secrets as the title of the book suggests. The origin of *Gulshan-i Rāz* goes back to Amīr Ḥusaynī (a Suhrawardī Shaykh), who sent 15 questions composed in verse to the Sūfis of Tabriz in 1317. When his messenger read these questions in Tabriz, many people immediately learnt the verses by heart and searched for someone to answer them. Shabistārī accepted the challenge with encouragement from his master Amīn al-Dīn and with inspiration coming at that moment. He provided the answers without long contemplation and in the same poetic meters as the questions. The *Gulshan-i Rāz* supplies its reader with the necessary conceptual framework as an inevitable instrument to understand the sufi literature. One can find the influence of Ibn 'Arabī in *Gulshan-i Rāz* on the one hand and the influence of Rūmī and other other poets of Persian mystical literature such as 'Attār, Sanāi, Ḥallaj and Bayazīd on the other hand. This can easily be proved with a quick look at the most famous commentary of the *Gulshan-i Rāz* i.e. Muḥammad Lāhijī's *Maḥāṭīḥ al-'Tjāz fī Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*.

Keywords: Maḥmūd Shabistārī, *Gulshan-i Rāz*, unity of existence, *Maḥāṭīḥ al-'Tjāz*, mystic symbols.