



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII

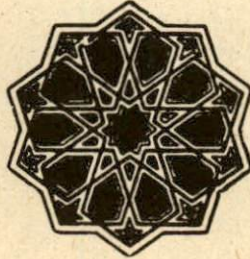


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>İslâm Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Alman Protestan Kiliseler Günü (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)</i>	37
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Kur'an ve Estetik</i>	53
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>La Conception Musulmane Du Repentir Et Les Conditions De Sa Validite</i>	91
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Dönemi Medreselerinde Fen Bilimlerinin Tedrisatı Konusunda Bazı Düşünceler</i>	109
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar</i>	123
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı</i>	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>IX. Yüzyıl Endülüsi'nde Zındıklık Suçlamaları</i>	195
Prof. Dr. Hasan HANEFİ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU) <i>Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?</i>	225
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>İrşad Yolu</i>	233
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Alimlerin Emirlere (İdarecilere) Nasihati</i>	249
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Hegel Üzerine</i>	269
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>İslâm 'ın İlk Döneminde, Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri</i>	275
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm</i>	295

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
<i>Değişim ve Toplumsal Değişim Şartları</i>	309
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Meşihat-ı İslamiye'den "Diyaset Rıyaseti" ne: Ziya Gökalp'in Şeyhülislam- lık Tasarısı</i>	333
Dr. Recai DOĞAN	
<i>II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi</i>	361
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Şeyh Bedreddin'in Varidât-ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Varidât Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	447
Ar. Gör. Durmuş ARIK	
<i>Çuvaşların Din</i>	453
Ar. Gör. Mahfuz SÖYLEMEZ	
<i>İlk Harici Devlet: Rüstemi'ler (160-297/777-909)</i>	457

SEYYİD BURHANEDDİN MUHAKKİK-I TİRMİZİ'NİN BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLARA GETİRDİĞİ METAFORİK YAKLAŞIMLAR

Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

*“Birisi, bir başkasının sözünü
naklederse, bilgin olamaz; başka-
sının şiirini okuyan şâir olamaz,
ona şâir denmez, râvî denir.
Ersen, kendi sözün söyle”*

(Seyyid, Ma'ârif, 46)

Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî XII nci yüzyılın sonlarında doğmuş, XIII ncü asrın ilk yarısında 638/1240 veya 639/1241 tarihine kadar yaşamış, çok önemli bir Türk sufisidir¹. Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin seyr ü sülûkunu tamamlatan ilk şeyhidir². İkincisi ise Şems-i Tebrizîdir.

A. SEYYİD BURHANEDDİN'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Seyyid Burhaneddin'in doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, kaynaklar bunu 561/1165 şeklinde kaydederler³... Tirmizî'nin “Hüseynî” seyyidleridir⁴. Seyyid Burhaneddin'in, ince teferrüs kabiliyetiyle iç âlemlere olan vukûfiyyetinden dolayı, Horasan, Tirmiz, Buhara dolaylarında “Seyyid-i Sırdan” olarak tanındığını görüyoruz⁵. Onun ilm-i ledüne olan âşinalığı, Sultan Veled'ce de dile getirilmiştir⁶.

1. Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Ma'ârif, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1972 (Gölpınarlı'nın Sunuş'u), s. 17.
2. Sipehsalar, Feridun b. Ahmed, Risâle-i Sipehsâlâr, çev: Tahsin Yazıcı, İst., 1977, s. 118; Eflâkî Ahmed Dede, Menâkıbu'l-Ârifin, çev.: Tahsin Yazıcı, c. I., İstanbul 1973, s.144; Furuzanfer, Bedi'u'z-zaman, Mevlana Celeleddin, çev.: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1990, s.52.
3. Seyyid Burhaneddin, a.g.e., (Sunuş), s.16.
4. Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds, çev.:K. Canddoğan, S. Malak, İstanbul 1971, s.522; Furuzanfer, a.g.e., s.48.
5. Furuzanfer, a.g.e., s.62.
6. Sultan Valed, İbtidânâme (Velednâme) Tahran 1355, s.179.

Seyyid Burhaneddin'in hayatını, tasavvufa intisab etmeden önce ve sonra diye ikiye ayırmak mümkündür. Onun, maneviyat yoluna sülûk etmeden önceki hayatı hakkında, kaynaklarda hemen hemen açık bir bilgiye rastlanmaz. Ancak, genel İslâmî sosyo-kültürel yapı içerisindeki eğitim-öğretim süreci göz önünde tutulursa, onun küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim öğrenip hafız olduğu, çeşitli İslâmî disiplinlerde gerekli olan formasyonu ders olarak okuyup elde ettiği söylenebilir. Nitekim eseri, Ma'ârif gözönünde bulundurulursa, onun tefsir, hadîs, Arapça, kelim gibi konularda vukufiyet sahibi olduğu görülür.

Seyyid Burhâneddin tasavvufî olgunluk yolunda kendisine şeyh olarak Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (ö.672/1273)'nin babası Bahâeddin Veled (ö.628/1231)'i seçti⁷. Bahâeddin Veled, Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın (ö.618/1221) halifesi olup⁸, Belh'de "Sultânü'l-Ulemâ" diye tanınmıştır⁹. Seyyid Burhaneddin, Bahâeddin Veled'e intisâb ettikten sonra, sıkı riyazâta girişmiş, iki günde bir kez arpa unu yemek üzere, yıllarca saharalarda, dağlarda gezerek mânevî olgunluğu elde etmiştir¹⁰. Bu ruhî eğitim sonucunda, Seyyid burhaneddin'in manevî emaneti, şeyhinden almış görülüyor¹¹.

Seyyid Burhâneddin'in şeyhine oldukça yakın bir mevkide olduğu hatta bu nedenle şeyhinin oğlu Mevlânâ Celâleddin'e lalalık ve atabek'lik yaptığı kaynaklarda zikredilir¹².

Seyyid Burhâneddin, Şeyhi'nin Belh'ten ayrılıp Konya'ya gitmesinden sonra memleketi Tirmiz'e gelir (616/1219)¹³. Şeyhi vefat ettiğinde, Seyyid Burhaneddin, onun yanında değildir. Ancak, keşfen, bir sohbet sırasında, hocasının vefatını farkettiği zaman, "yazık, yazık, şeyhim bu toprak âleminden, temiz âleme göçtü"¹⁴ diyerek, arkasından uzunca bir süre ağlar.

Şeyhinin vefatından sonra, ne kadar olduğu bilinmeyen bir süre geçer. Seyyid Burhâneddin, bir gece rüyasında merhum şeyhi Bahâeddin Veled'in kendisine öfkeyle baktığını, küçükken terbiyesini üzerine aldığı Mevlânâ'yı yalnız bırakmasından ötürü serzenişte bulunduğunu görür¹⁵.

7. Fûruzanfer, Mevlânâ, s.8; Gölpinarlı, Abdülbaki, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1985, s.34; Vassâf, Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ, nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1990, c.I., s.298.
8. Câmî, Nefehât, s.520; Vassâf, a.g.e., c.I., ss.281-2.
9. Eflâkî, Menakıbu'l-Arifin, c.I., 126; Gölpinarlı, a.g.e., ss.34-5.
10. Eflâkî, a.g.e., c.I., s.146.
11. Aynı eser, c.II., s.345; Vassâf, a.g.e., c.I., s.298.
12. Sipehsalar, Risale, s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., ss.152-3.
13. Eflâkî, a.g.e., c.I., s.142; Fûruzanfer, a.g.e., s.50.
14. Eflâkî, aynı yer.
15. Sipehsalar, a.g.e., s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., s.152; Vassâf, a.g.e., c.I., s.298.

Rüyada kendinden istenen, Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'nin terbiyesine devam etmesidir. Yapılan bu uyarı ile Seyyid Burhâneddin 629/1232 tarihinde Konyaya gelir¹⁶.

Seyyid Burhaneddin Konya'ya geldiğinde bir kaç ay Sincarî Mescidi'nde kahr¹⁷. O sırada Mevlânâ Celâleddin, Lârende (Karaman)'dedir. Seyyid burhaneddin, iki dervişle bir mektup göndererek, onu Konya'ya çağırır¹⁸. Mevlânâ Celâleddin bu çağrıya sevinerek, babasının yetiştirdiği kamil insan Seyyid Burhaneddin'in yanına, Konya'ya gelir¹⁹.

Mevlânâ Celâleddin, Seyyid Burhâneddin'in ilk kez ziyaretine vardığında, çok ciddî tarzda olmak üzere, çeşitli ilim dallarında imtihan edilir. O sırada otuz yaşları civarında bulunan Mevlânâ, sorulan suallere ehliyet ve liyakatle ikna edici şekilde karşılık verince, onun bu durumundan etkilenen Seyyid Burhaneddin, ona karşı ayağa kalkarak hürmette bulunur²⁰. Seyyid Burhaneddin, ona kâl ilmine vakıf olduğunu, kendisinin de babası gibi, artık hâl ilmini tahsîl etmesi gerektiğini söyler²¹. Mevlânâ'nın oğlu, babasının Seyyid Burhâneddin'e bağlanma (intisâb) keyfiyetini şöyle açıklar:

Ona gönülden mürid oldu da, baş koyup huzuruna ölü gibi düştü.

Onun önünde ölünce, o da onu diri kıldı, yaşlarımı silip sevindirdi²².

Seyyid Burhaneddin'in ona, Kübreviyye tarzında seyr ü sülûk eğitimi verdiğini söylenebilir.

Bu öğretmen-öğrenci ilişkisi kaynaklara göre dokuz yıl sürer²³. Bu süre içinde Seyyid Burhaneddin ona şeyhi Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled'in "Ma'ârif" adlı eserini defalarca okutur²⁴. Bundan gaye, Seyyid Burhâneddin'in, Bahâeddin Veled'in mânevî halini oğluna aynen intikal ettirme isteği olsa gerektir.

Seyyid Burhaneddin, bu dokuz yılın yedi senesinde, daha fazla ilim tahsîl etmek üzere, Mevlânâ'yı Şam ve Haleb'e gönderir²⁵. Seyyid Burhaneddin bu süre zarfında Kayseri'de ikâmet eder²⁶.

16. Fûruzanfer, Mevlana, s.50.

17. Eflâki, Menâkıb, (çevirenin notu), c.I., s.39.

18. Aynı eser, s.40.

19. Aynı eser, s.43.

20. Vassâf, Sefîne, c.I., s.298.

21. Sipehsalar, Risâle, s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., s.144.

22. Sultan Veled, İbtidânhame, s.196, (Beyt: 4299).

23. Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s.219; Sipehsalar, a.g.e., s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., s.144; Fûruzanfer, a.g.e., s.52.

24. Sipehsalar, aynı yer.

25. Fûruzanfer, a.g.e., s.52.

26. Aynı yer.

Seyr ü sülûk eğitimi sırasında Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ'ya tarikat edebilerini, usûllerini, lazım gelen erkânı öğretti. Bu eğitim sırasında, Mevlânâ'ya üç çile çıkardı²⁷. Neticede, manevî tekamülünü tamamlayan Mevlânâ'ya şeyhi Seyyid Burhaneddin, irşâd görevini üstlenmek üzere icâzet verdi.

Bundan sonra şeyhimiz ne yapmıştır? Maneviyat âleminde şeyhinden emir alarak, Konya'ya gelen ve şeyhinin oğlunu tekamül basamaklarında son noktaya erdiren Seyyid Burhâneddin'in görevi artık bitmiştir. Mevlânâ'dan izin ister. Niyeti Kayseri'ye gidip orada yerleşmektir. Ancak Mevlânâ, ruhunun derinliklerinden duyduğu bir sevgi ve bağlılık duygusuyla önce muvafakat etmediyse de, onun şu ikna edici cevabı karşısında gönülsüz bir olur ile vâki durumu kabullenmek zorunda kaldı: "Allah'a hamdolsun senin işin tamam olmuştur. Öyle ki, insanlar, senden nûr ve nasib alıyorlar. Gitmemin sebebi şudur: Sert ve kuvvetli bir arslan bu ülkeye (Konya'ya) yönelmiştir. O arslan, ben arslan, ikimiz birbirimizle anlaşamayız". Gerçekten, Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye gitmesinden kısa bir süre sonra Şemseddin-i Tebrizî (ö. 645/1247) Konya'ya gelir²⁸.

Seyyid Burhaneddin küçükken lalalığını (veya atabekliğini), büyüken de mürşidliğini yaptığı, şeyhinin oğlu Mevlânâ ile artık ayrılmış, 638/1247 tarihinde Kayseri'ye gelerek oraya yerleşmiştir.

Kayseri'de irşadla meşgul olan Seyyid Burhâneddin'in sosyal tabakaların her bir yelpazesinde etkinliğe sahip olduğunu görüyoruz. Kayseri'de Vezir Şemseddin Isfehânî (Sâhib) (ö.646/1249)'nin onun müridleri arasında yer aldığını kaynaklardan öğrenmekteyiz²⁹.

Seyyid Burhaneddin'in ölümünü Eflakî Dede oldukça açık-seçik biçimde şöyle anlatır: "Seyyid Burhaneddin Hazretlerinin vefatı yaklaşınca, hizmetine bakan kimseye bir miktar su hazırlamasını söyler. Hizmetkâr, suyu ısıttığını söylediğinde, kapıyı sıkıca kapayıp dışarı çıkmasını, dışarıda kendisi için bir salâ vermesini ve "garip Seyyid dünyadan göçtü" demesini ister. Hizmetkâr, olanı biteni anlayabilmek için, Seyyid'i gözetler. Burhaneddin Muhakkık, hazırlanan suyla gusl eder, elbisesini giyer ve bir köşeye kıvrılarak "gökler temizdir, feleklerde olanın hepsi temizdir. Temiz ruhlar ve temiz ruhlular herkes hazırlanmışlar. Ey bana bir emanet veren hâzır ve nâzır Allah'ım, lutfedip gel, bu emaneti benden al. "İnşallah, beni sabredenlerden bulursun"³⁰. Ey dost, beni kabul et ve canımı al.

27. Eflakî, Menakıb, c.I., s.162; Fûruzanfer, a.g.e., s.60.

28. Sipehsalar, Risale, s.129. Fûruzanfer'e göre Şemseddin-i Tebrizî, Konya'ya 642/1244'ün 29 Kasım'ında gelmiştir. Bkz. Fûruzanfer, a.g.e., s.75, Ayr. bkz.: Eflakî, a.g.e., c.I., s.145.

29. Eflakî, aynı yer.

30. Saffât (37), 102.

Beni mest edip her iki dünyadan al götür. Sensiz gönlüm her ne ile rahat ediyorsa, içime ateş koy, benden onu al" der ve canını Allah Ta'ala'ya teslim eder³¹. Vefat tarihi 639/1241 yılı olarak tahmin edilmektedir³². Kabri, Kayseridedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şeyhi Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled dolayısıyla, Seyyid Burhaneddin, Kübrevî'dir³³.

Seyyid Burhaneddin'in bir tek eseri vardır, o da, Ma'ârif³⁴ ya da Makâlât³⁵ olarak bilinen Farsça olarak yazılmış mensur bir eserdir³⁶. Elimizdeki nüsha 637/1279 tarihinde Argun b. Aydemür tarafından yazılmıştır. Maarif'in iki nüshası vardır. Birincisi Üsküdar Selimağa Kütüphanesi 567 no'da, diğeri de Konya Mevlânâ Müzesi 2118 no'da kayıtlıdır. Füzûzanfer bu iki yazmayı esas alarak 1960 yılında Ma'arif'i Tahran Üniversitesi Matbaası'nda bastırmıştır.

İçeriği açısından ele alınırsa ilk dikkat çeken husus olarak Muhammed ve Fetih surelerinin bazı âyetlerinin işâri boyuttaki yorumları görülür. Tasavvufî bazı kavramların açıklanması, manevî eğitiminin incelikleri, muhabbetullah, fakr, zühd, fenâ, nefis, tevhid, şerîata bağlılık, sünnete yapışma, şeyh, mürid, seyr ü sülûk vs. gibi hususlar Ma'ârif'in ağırlıklı muhtevasını belirler. Sık sık Sultanu'l-Ulema'ya, Attar'a, Rabia'ya, Cüneyd'e, Hakim Tirmizî'ye, Haris-i Muhasibî'ye Hallâc-ı Mansûr'a, Harrâz'a, İbn Ata'ya, Sehl-i Tüsterî'ye, Hasan-ı Basrî'ye, Ca'fer-i Huldî'ye ve Osman Mağribî'ye atıflar yaparak, onların sözlerini şerh eder.

Yetiştirdiği talebeleri sayıca çok olmakla birlikte, içlerinde en tanınmış olanları şunlardır: 1. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (ö. 672/1273), 2. Selahaddin Zerkûb (ö. 657/1258), 3. Sultan Veled (ö. 712/1312), 4. Sâhib Şemseddin-i Isfehânî (ö. 646/1249).

B. METAFORLARIN ANLATIM GÜCÜ

Metafor kelimesi, edebiyat terimimiz olan istiârenin anlamdaşı olarak değerlendirilir. Metafor ifadesi iki kelimededen oluşur: 1. Meta: Sonra, ile öte anlamlarına gelirken 2. Phore kelimesi de taşımak ve aktarmayı ifade eder³⁷. Bu ifade, bir sözün gerçek anlamını kaldırarak, benzerliği olan diğeri bir anlamı iğreti olarak yüklemek³⁸, başka bir şeye ait olan bir

31. Eflakî, Menakıb, c.I., s.150.

32. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, haz. Füzûzanfer, Mukaddime.

33. Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, s.140.

34. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, Konya Mevlana Müzesi, no:2118.

35. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, Selim Ağa Kütüphanesi, no: 567.

36. Gölpınarlı, Mevlânâ, s.26.

37. The Encyclopedia of Philosophy, yay.: Paul Edwards, Newyork 1972, c.V., s.284.

38. Akah, Sami, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1980, s.150.

ismin bir başka şeye verilmesi³⁹, şeklinde tanımlanırken çoğu kez, bilinen, alışık olunan kavramlardan bilinmeyenlere doğru bir köprü görevi görmesi ilk anda dikkati çeker. Metafor geneli içerisinde teşbih, mecaz, deyim, kıyas, kinaye, şahsîleştirme gibi unsurlar da yer alır⁴⁰.

Kur'ân-ı Kerim'de, bilinmeyen soyut kavramların aklîleştirilmesinde ve akılla daha açık anlaşılabilir hale gelmesinde sık sık metaforlara rastlamak mümkündür. Mesela inanmayanlar, inkarcılar, sağır, dilsiz ve köre⁴¹, dünya hayatı çere, çöpe⁴², katı kalpler taş⁴³, sabah soluk alan insana⁴⁴, yeryüzü beşik ve döşeğe⁴⁵, dağlar direğe⁴⁶, benzetilir.

Tasavvufta da sık sık metaforlara başvurulmuştur. Soyut kavramların aklîleştirilmesi, veya bundan daha öte bir zenginlik kazanması için farklı kelimeler ödünç alınması büyük önem arzeder. Javad Nurbaksh tasavvuf-taki metaforları değerlendirirken, bu hususu üç maddede özetler:

1. Sûfiler, şiirlerinde sevgilinin saçı, yüzü ve özellikleri hakkında edebî bir üslûb kuran normal şairlerin bu kullanımı üzerine, ilahî birliği dile getiren ve kendi meramları anlatan mecazlara yer verdiler.

2. Bu tür resimlendirme ve istiareler, soyut felsefî terimlere nazaran kalbe daha fazla nüfûz edicidir. Üstelik suffiler, kendi tecrübelerini istiareler yoluyla başkaları için algılanabilir hale getirmektedirler.

3. Bu tür istiareler, bir bakımdan da sûfinin kendi iç deneyiminin güvenlikle muhafaza edilmesini gerçekleştirir⁴⁷.

Sırların üzeri metaforlarla örtülürse, hem anlayana bir tür örtülü mesaj verilmiş olur, hem de anlamayanlara karşı sırrın korunması, bir başka deyişle çarçur edilmesi engellenmiş olur.

Tasavvufî eserlerde şarap, meyhane, kadeh, müzik, dans vs. gibi ilginç tabirlerin kullanılması, okuyucuların dikkatini çekmek veya fena halinde içinde buldukları durumdan habersiz olmaları sebebiyle, mümkün merteye dünyevî ifadelerin mecazî olarak yorumlanması şeklinde değerlendirilebilir⁴⁸.

39. Cuddon, S.A., A Dictionary of Literary Terms, Newyork 1991, s.543.

40. Tahirü'l-Mevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul 1973, s.90; Way Ellen Cornell, Knowledge Representation and Metaphor, Newyork 1991, ss.1-14.

41. Bakara (2), 271.

42. Hadîd (57), 20.

43. Bakara (2), 274.

44. Tekvîr (81), 18.

45. Nebe' (78), 6, 7.

46. Aynı yer.

47. Nurbaksh, Javad, Sufi Symbolism, The Nurbaksh Encyclopedia of Sufi Terminology, London and Newyork 1986, ss. 1-2.

48. Aynı eser, ss.124-6.

Ayrıca şu hususa işaret etmekte de yarar var. Metaforik kullanımlara sadece mutasavvıflar ve edebiyatçılar değil aynı zamanda felsefeciler de başvurmuşlardır. Aynı kullanım formu farklı zeminlerde Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Resûlullah (s.)'ın hadislerinde de görülür.

Şu hususu da göz ardı etmemek gerekir ki, mutasavvıfın metaforik anlatıma başvurmasının bir başka yönü, kendince ulaştığı ve elde ettiği ilâhî ganimetleri muhafaza etmek ve gizlemek amacına yönelik olmak üzere, yüksek düzeyde bir anlatımı seçmesini gözler önüne serer.

C. SEYYİD BURHANEDDİN'İN BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLARI METAFORİK YOLLA AÇIKLAMASI

Yukarıda da anlattığımız gibi, hemen her suffi, meramını, bir takım metaforlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Okuyucu için zihnî antremana sebep olduğu kadar, bir tür düşünme diriliği ve anlayış kolaylığı sağlayan tasavvufî metaforik anlatımlar, sistemin özünden gelen, sırrı muhafaza etme amacını da içerir. Seyyid Burhâneddin de, kendisinden önce gelen suffiler gibi, anlatımlarında bir hayli metaforlara başvurmuştur. Biricik eseri, Maârif, bu konuda pek çok örneklerle doludur. Şimdi, ilmî bir sınıflandırma çerçevesi içerisinde, onun bu metaforları nasıl kullandığını görelim.

1. ŞEYH: Arapça yaşlı pîr, hâce⁴⁹ gibi manaları ihtivâ eder. Kur'ân-ı Kerim'de dört yerde geçer, hepsinde de ihtiyar anlamına gelir⁵⁰.

Terminolojik olarak, sapıklık karşısında, doğru yola rehberlik eden kişi şeklinde tanımlandığı⁵¹ gibi, kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdiren zat⁵² diye de tarif edilmiştir.

Şeyhin, sistem içerisindeki gerekliliği konusunda Râzî'nin şu tesbiti hayli ilginçtir: "Bazıları, kulun 'ihdina's-sırâta'l-mustakîm" (bizi doğru yola ilet) dediği zaman, sırf bununla yetinmeyip, 'sırâta'llezîne en'amte aleyhim (üzerlerine nimet bahsettiklerinin yoluna) de söylemek gerektiğini, bunun da müridin, hidâyet ve mükâşefe makamlarına, ancak, kendisini dosdoğru yola ileticek ve sapıklıklar ile hataların dolu olduğu yerlerden uzaklaştıracak bir şeyhe intisab etmesiyle ulaşabileceğine delâlet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu doğrudur, zira halkın pek çoğu noksanıdır. Akılları, Hakk'ı dosdoğru idrâk edip de doğruyu yanlıştan ayırd edemez. O halde noksan olanın, kemale eren kişinin aklının nuruyla güçlensin de, sonuçta, mutluluk derecelerine ve kemalât basamaklarına ulaşsın"⁵³.

49. Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn, c.I., s.735.

50. Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-Müfehres, s.398.

51. Cürcânî, Ta'rifât, s.73; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 673.

52. el-Hafnî, Abdu'l-Mun'im, Mu'cemu Mustalahâtı's-Sûfiyye, Beyrut 1980, s.143.

53. Râzî, Fahrüddîn, Mefâtihu'l-Gayb, Beyrut trz., c.I., s.184.

İbn Haldun da Şifau's-Sâil'in'de bu konuda olumlu görüşler serdetmiş dengeli bir yaklaşımla mes'eleyi yerine oturtmuştur⁵⁴.

Şimdi, Seyyid Burhaneddin'in şeyh kavramı ile ilgili olarak yaptığı metaforik tariflere gelelim. Aşağıda da görüleceği üzere, Seyyid Burhâneddin, şeyhin özellikle fonksiyonelliğine yönelik tanımlarında kullandığı benzetmeler, çok dikkat çekicidir. Bunları sırasıyla görelim.

a) Seyyid Burhaneddin, şeyhdeki gayyûrluk (kıskançlık)ı, Allah'ın gayyûrluğundan yaptığı mana transferi ile ifade eder. Ve bu konuda öz ifade ile şunları söyler:

"...Allah kıskançtır ya, şeyh de kıskançtır"⁵⁵. Allah'a yakın kullarda, O'nun bir takım isim ve sıfatları tecellî eder. Bu konuda Kâşânî Istilâhât'ında oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur⁵⁶. Allah'ın gayyûriyeti, Kendisine yakın olan velî kullarında da kabiliyeti ölçüsünde ortaya çıkar.

b) Yine Seyyid, bir yerde, şeyhin himmet nazarını, Allah'ın nazarı olarak görür ve bu hususu şöyle değerlendirir: "Onun kendi bakışı, görüşü kalmamıştır, bakışı da Hakk'ın bakışıdır, görüşü de..."⁵⁷. Burada fena durumunda, iradesini Hakk'ın küllî iradesinde tam eriten kişilerde ortaya çıkan, "vemâ rameyte iz rameyte ve lâkinnallâhe ramâ..."⁵⁸. âyetinin sırrı gündemdedir. Kul kendisini Hak'da öylesine eritmiştir ki (tabii ontolojik bakımdan değil) nerede ise O'nun boyasını rengini (sıbgâtallah) almıştır. İşte bu durumda kuldan çıkan fiillerin, Allah'ın fiilleri olduğu veya daha başka bir deyişle Hakkânî ve Rabbânî olduğu öne sürülür. Bu durumda, kendi bakışında ölmüş velî (şeyh), Hakk'ın bakışında dirilmiştir, denir.

c) Şeyhleri dünya padişahlarına benzeten Seyyid Burhaneddin, onları dünya yöneticilerinden üstün görerek, hakikat açısından kendisine göre bir değerlendirme yapar: "...Şimdi, dünya padişahlarının ululuklarını bildin, hani herkes onları göremez. Erenlerin, üstünlüklerini, yüceliklerini onlardan az görüyorsun, az biliyorsun. Hiç de öyle değil"⁵⁹. Bu ifadeler ile maneviyat aleminin egemenlerini, maddenin egemenleriyle kıyaslayan Seyyid Burhaneddin, öncekileri daha üstün görmektedir. Padişahların hakim oldukları dünya zamanlı, mekanlı ve sınırlıdır. Ancak veli kulların

54. Bkz.: İbn Haldûn, Şifâu's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti), çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1977.

55. Seyyid, Ma'ârif, s.3.

56. Kâşânî, Abdü'r-Razzâk, Istilâhâtü's-Sûfiyye, thk. nşr.: Muhammed Kemal İbrahim Ca'fer, Mısır 1981, ss. 107-130.

57. Seyyid, a.g.e., s.3.

58. Enfâl/17.

59. Seyyid, a.g.e., s.94.

egemenlik sürdürdükleri mana ülkesi, zamansız, mekansız ve sınırsızdır. İşte bu yüzden şeyhler, dünya padişahlarından üstündürler.

d) Seyyid Burhâneddin bir yerde şeyhi, Hz. Resûlullâh (s.)'in ashabından bey'at aldığı Şecere-i Rıdvân'a benzetir. O ağaçta, inananlar nasıl bey'at ile Allah ve Resûlüne boyun eğdilerse, şeyh de, manevî veraset yolu ile aynı konumda gösterilir: "Şimdi şeyh," o ağacın altında bey'atleştiler..." (Feth 18) denen ağaçtır. Kimde hakikat derdi varsa, ona 'bu ağacın altına gel' de! Ağacı silkele' (Meryem/31). Bu ağaç önce tâlib (isteyen) idi, şimdi matlûb (istenen) olmuş. Gel de hurmasıyla faydalı bir helva yap, böylece din çocuğun olan Hz. İsa (a.) doğsun. Zinhar, bu ağacın dalına yapışın. Kim bu dala yapışırsa, 'sağlam kulpa yapışmıştır...' (Bakara 256)⁶⁰.

Sülemî de, bir şeyhe bağlanmanın önemini vurgularken, salikin bulunduğu maneviyat hekiminin nazar ederek onun hastalığını anlayıp ilacını vererek derdine derman oluşundan bahseder⁶¹. Avarif sahibi de dağda yetişen bitkinin bahçevan elinde ıslah ile daha tatlı meyve verir hale geldiğini anlatarak, şeyh için bahçevan benzetmesi yapar⁶².

e) Şeyh bir yerde, bedeni itibarıyla Allah'ın yeryüzündeki gölgesine benzetilerek, "...çünkü o güneş, 'ne doğudadır, ne de batıda' (Nûr/35) diye methedilen gönüle mensuptur; gölgesi ise 'kendisine hükmetme yetkisi bahşedilen kişi yeryüzünde Allah'ın gölgesidir' diye anlatılan şeyhin bedenidir. Şeyhin gölgesinde otur..."⁶³. Kamil insan, Allah'ın yeryüzünde halifesi veya bir başka deyişle "Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan velî"dir⁶⁴. Seyyid Burhâneddin'in yeryüzünde kendisine hükmetme yetkisi verilen kişi diye bahsettiği husus Kur'ân-ı Kerim'de "Ey Davud Biz, seni yeryüzünde halife kıldık; artık insanlar arasında Hak ile hükmet..." (Sad/26); "O, sizleri yeryüzünde halifeler kıldır..." (En'âm/65) âyetleriyle zikrolunmaktadır. Buradaki espiri Allah'a itaat etmek ile Allah'a itaat edene itaat etmenin farklı şeyler olmadığıdır. Bu yüzden, Allah'a itaat edene itaat eden kişi, sonunda Allah'ın rızasına ulaşacaktır: "Allah'a Resûlüne ve sizden olan emir sahibine itaat ediniz..." (Nisâ/59).

f) Seyyid Burhâneddin bir benzetmesinde şeyhin gölgesini Tuba Ağacı'nın gölgesi olarak görür; "...Şeyhin gölgesinde otur; onun gölgesi Tubâ Ağacı'nın gölgesidir. 'Ne mutlu nefsinin hor görene'. Sen de nefsinin alçalt da, dünya güneşinden kurtul, bu ağacın altında emin ol, selamete er. Bu ağacın altında buldukça eminsin, ama oradan ayrıldın mı bunalır,

60. Seyyid Burhâneddin, Ma'ârif, s.22.

61. Sülemî, Ebu Abdîrrahman Muhammed el-Hüseyn, Sülûku'l-Ârifin, (Ariflerin Yolları), çev.: Süleyman Ateş, s.7.

62. Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer, Avârifü'l-Ma'ârif, Kahire 1973, s. 96.

63. Seyyid Burhâneddin, a.g.e., s.40.

64. Affirî, Ebu'l-Alâ, Fusus Şerhi, Kahire 1978, s.306.

kalırsın. Gelirler de, bu Tubâ Ağacı'nan başka ağaç vardır, derlerse, '...yaklaşmayın o ağaca...' (Bakara/35) Sakın hâ gitme, öbür ağacın tuzağına tutulmadıkça, Tubâ Ağacı'ndan mahrum kalmazsın. Yahut da, şeyhin gönlü Tuba Ağacıdır, bedeni de onun gölgesi. Şeyhin cisimler âleminde olan bedeninin dalına yapıştın mı maksadına erişirsin, sevgiye yol bulursun. 'Artık Bana uyun da, Allah da sizi sevsin...' (Alü İmrân/31). Ona yapışmazsanız, ona sarılmazsanız mahrum kalırsınız. Bu bir sırdır ki size söylendi: Şeyh zaten bağıdır, bahçedir, cennettir"⁶⁵.

Tuba tasavvufî bir ıstılah olarak Hak ile üns halinde olunan makamı, ilahî huzurda sükûn ve huzur içinde olmayı ifade eder⁶⁶. Cennette bir ağaç olarak zikrolunan Tuba'yı şeyhle benzeştirmek, şeyhin insanı olgunluğa, dolayısı ile huzura erdirmesi espirisiyle örtüşmektedir, diyebiliriz.

g) Şeyh, bağa, bahçeye, cennete de benzetilir: "...Bu bir sırdır ki size söylendi, şeyh, zaten bağıdır, bahçedir, cennettir"⁶⁷. Cennet, huzur, itmi'nân yeridir. Şeyhin gönlü de ölmeden öldüğü için sürekli huzur ve sükûn halindedir. Cennetin ve şeyhin bu şekilde huzur veren bağılık bahçelik yerlere ortak paydalanarak benzeştirilmesi, ilginç bir tesbit olarak değerlendirilebilir. Tasavvufî terminolojide bağ, neş'eli ruhanî âlem olarak tanımlanmıştır⁶⁸ ki, yukarıda yaptığımız açıklamayı teyid eder niteliktedir.

h) Seyyid Burhaneddin Muhakkık bir başka ilginç tesbitinde, şeyhi aynaya benzetmektedir: "Şeyh, aynaya benzer, ona ne kadar bakarsan, kendini ona adar, verirsen, o da sana o kadar bakar, kendini o kadar sana verir"⁶⁹. Bu söz ile ünlü Hanbelî sufi Abdülkadir-i Geylanî'nin "Ene ebl'ü bi kadri me'steraytum: Ne kadar alırsanız, o kadar satarım" sözü, anlam içeriği bakımından birbiriyle örtüşür. İnananlar birbirleriyle bir tür manevî yansıma halindedirler. Nitekim bir hadis, bu hususu te'yid eder: "Mü'min, mü'minin aynasıdır"⁷⁰. Mürid, şeyhinin şahsında kendi eksikliklerinin ne olduğunu görüp anlar ve kendisine çeki düzen verir, Zira şeyh, örnek insan timsalidir. İşte şeyhlerin müridlerine ayna olması, bu bakımdandır. Ancak, Seyyid Burhaneddin, yukarıdaki sözü ile, daha çok müridin şeyhine olan rabîta türü manevî bağlantısını kastettiğini ve herkesin istifadesinin, şeyhe olan bağlılığı oranında tezahür ettiğini anlatmak istemektedir, bizce.

65. Seyyid, Ma'ârif, ss.40-1.

66. Secâdi, Seyyid Ca'fer, Ferheng-i Lügat-ü İstılâhât u Ta'birat-ı İrfânî, Tahran 1354, "Tuba" maddesi.

67. Seyyid, a.g.e., s.41.

68. Secâdi, a.g.s., "Bostan" maddesi.

69. Seyyid, a.g.e., s.47.

70. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1351, c.II., s.294.

2. **NEFS:** Lügatta, çeşitli anlamlar ifade eden bir kelimedir: Bedeni canlı kılan şey⁷¹, bir şeyin özü, künhü, hakikati⁷², insanın maddî kalıbı, bedeni⁷³, nazar, göz değmesi⁷⁴, kan⁷⁵, kalp⁷⁶, insan şahsı⁷⁷, azamet, izzet, himmet, irade büyüklüğü⁷⁸. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de de çeşitli manaları ihtivâ eder: Zâtullah⁷⁹, Allah'ın azameti, izzeti, künhü⁸⁰, insan ruhu⁸¹, insan bedeni⁸², bedenle birlikte ruh⁸³, insan şahsı⁸⁴, insan cinsi⁸⁵, ba'zı, kısım⁸⁶, kalb, göğüs⁸⁷, kötülöklere kaynak olan tezkiyesi, terbiyesi ve cihadı icabeden bir cevher⁸⁸, Hz. Âdem (a.)⁸⁹.

Tasavvuf terminolojisinde nefis şudur: Nefs, his hayat ve iradeli hareket kuvvetlerini taşıyan, latîf buharlı bir cevherdir. Nefs-i nâtika olan kalb ile beden arasında vasıtaadır. Hakîm (-i Tirmizî), nefse, rûh-ı hayvanî demmiştir⁹⁰.

Seyyid Burhaneddin, nefsi nelere benzeterek anlatmış? Şimdi bunu görelim.

a) Seyyid Burhaneddin nefsi, insanın on günlük ödünç malına benzettirirken şöyle der: "Bütün bu uzuv matahları, bu el, kol, parmaklar, eklemler, duygular, mide, ciğer vs. gibi bütün parçalar bana ödünç verilmiştir. Elbette bunları (bir gün) benden geri alacaklar. Hayvanî ruh, bütün dış ve iç hisleriyle on günlük iğreti malımdır, demelisin"⁹¹.

Seyyid Burhaneddin, burada "vedî'at" kelimesiyle ödünç ve emaneti anlatmak ister. Bu durumda, "ben" dediğimiz varlık, kan, sinir, et ve kemikle birlikte, bunlara bağlı olan hisler değildir, diyebiliriz. Allah tarafın-

-
71. Cevherî, es-Sıhah Tâcü'l-Lüga, Beyrut 1984, c.III., 984.
 72. Firuzâbâdî, Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît, Beyrut 1979, c.4., s.413.
 73. Cevherî, aynı yer.
 74. Firuzabadî, aynı yer.
 75. Cevherî, aynı yer, Ayr. bkz. İbn Sina, eş-Şifâ (Kitabu'n-Nefs), s.15.
 76. Kefevî, el-Külliyât, Beyrut 1993, s.897.
 77. Cevherî, aynı yer.
 78. Firuzabadî, aynı yer.
 79. Tâhâ/41.
 80. En'âm/12
 81. Fecr/27.
 82. Yûsuf/26.
 83. Bakara/286.
 84. Lokman/28.
 85. Tevbe/128.
 86. Hucurât/11.
 87. Bakara/235.
 88. Yûsuf/18.
 89. A'râf/189.
 90. el-Kâşânî, Istılâhât 1981, s. 151.
 91. Seyyid, Ma'ârif, s.8.

dan üfürülmüş yönümüz, iç ve dış hislerimizle birlikte bedene sahip, insânî benliğimizdir, kendisine emanet olarak verilen maddî bedeni geçici olarak malı gibi kullanır. Ölüm sırasında, bu ödünç mal elinden alınır ve ilahî yanımız (insânî ruhumuz) geldiği asla dönüş yapar. İslam filozoflarından el-Kindî, nefsi tanımlarken, ilâhî nefse (insânî ruha) ağırlık veren tarzda bir tavra yönelmesi⁹², suffilerin, özellikle Seyyid Burhaneddin'in ödünç-emanet çizgisinde, benliğimizin aslı olmayan ikincil, geçici bir yönü şeklinde değerlendirilmesi, akılcılarla sezgicilerin ayrıldığı kavşak noktasını oluşturur, düşüncesindeyiz.

b) Seyyid Burhaneddin nefsi bir yerde azgın ata benzetir ve şöyle der: "Şeyhte öyle bir heybet olmalı ki, vursun, kırsın, şeytanlar ve vesvâs (vesvese veren şeytanlar)ın ordusunu, bir nazarla hezimete uğratsın. Serkeş ata benzeyen ve müridin bindiği ve onu esfel-i sâfilîne atmak isteyen azgın nefis atını korkutsun, onu oyuluklarının altında tirtir titretsin"⁹³. Bu ifadelerde Seyyid Burhâneddin'in "En büyük düşmanın iki yanın arasındaki nefsendir"⁹⁴ hadisi ile nefsin düşmana benzetilmesi, ortak paydasında birleştikleri görülür. Tasavvuf erbabı Yunus Emre'nin şu dizesinde ifade ettiği gibi, hayvanî nefsi ölücü kabul eder:

Ölen hayvan imiş, canlar ölmez.

c) Seyyid Burhâneddin, yine nefsi doğrudan doğruya hayvana benzetir: "Hani hayvanların (yiyeceği) nimeti, nefs-i emmare'nin kuvvetlenmesi için samanlıktan yollarlar ya..."⁹⁵. Biraz aşağıda da şöyle der: "Şimdi, sana verilen (ilâhî ruh) padişahın(in) bineği için ihsan edilen samana da şükretmek gerek..."⁹⁶.

Seyyid burada ilahî ruhu (veya ilahî ben'i) padişaha, nefsi de onun üzerine bindiği yem, saman yiyen hayvana benzeterek nefs ve ruh arasındaki ayrımı keskinleştirmektedir. Esasen Seyyid Burhaneddin gibi bazı mutasavvıflar, nefs ve ruh arasındaki farklılığa belirgin çizgilerle işaret etmişlerdir. Bu yüzden nefse hayvânî ruh ismini verirler. Onlara göre, nefs, ruh ile beden arasında bir vasıta olup ikisi arasındaki münasebetin bir ürünüdür⁹⁷. Hatta, ruhun bedenle birlikteliğinden önce, bahsini ettiğimiz nefis ortada yoktur. Bundan dolayı, bu tür emmare, levvame, mutmainne gibi isimler, bedenın temsilcisi gibi sayılan nefse atfolunurlar, yani beden kökenlidirler⁹⁸. Bu isimler, ruh için kullanılmazlar, Dolayısıyla

92. el-Kindî, Ya'kûb b.İshak, er-Resâilü'l-Kindî, Kahire 1952, c.I., ss.165, 174.

93. Seyyid, Ma'ârif, s.35.

94. Gazzalî, İhyâ, c.III., s.100.

95. Seyyid, a.g.e., s.43.

96. Aynı yer.

97. Kâşânî, İstîlâhât, s.115; İbrahim Hakkı, Ma'rifetnâme, İst. 1330, ss.78, 153, 257.

98. el-Cîlî, Abdülkerîm, el-İnsânü'l-Kâmil, Mısır 1316, c.II., s.45.

olumsuz özellikler ruha değil nefse atfedilir⁹⁹. özetle ifade etmek gerekirse, Seyyid Burhaneddin'e göre, ruh bir padişahdır, nefis de onun üzerine binip idare ettiği bir hayvan.

d) Bir benzetmede, nefis direkt olarak düşman şeklinde görülür: "Nefse aykırı olana iyice yapış, yüce Allah'tan güç iste. O'ndan başka kimseden güç bulamazsın. (Nefis) düşman(ı) kuvvetli bile olsa, Rabbânî güç seninle olduktan sonra, onun kuvveti bir tesirde bulunamaz¹⁰⁰."

Nefis savaşılmaması gereken bir düşmandır. Hadis-i şerif'te de bu hususa işaretler görülür: (Kudsî hadîs) "Nefsine düşman ol. Zira o Bana düşman olarak dikilmiştir"¹⁰¹.

İnsanın tekamül yolunda, nefisle savaşın büyük önemi olduğu muhakkak. Bu yolda çekilen çilelerin ruhu yücelttiği de kesin. Varoluş macerasını bize yaşatan Allah'ın, düşmanımızı, imtihanımızı ayrılmaz bir parçamız olarak bu dünyada kendi içimizde hazır olarak evvelî (primordial) bir durumda buldurması, üzerinde daha çok kafa yormayı gerektiren açık hikmetlerdendir, deriz.

e) Seyyid Burhâneddin, kişinin nefis-i emmaresine uymasını kadın imama uyup namaz kılmaya benzetir: Nefis-i emmareye aykırı davrandın mı, Yüce Allah seninle barışır. Nefsine ile barışınca da, Allah ile savaşa girmiş olursun. Hiç, birisi kadını imam eder de ona uyar mı? Böyle bir şey, ne Müslümanlıkta var, ne de kâfirlikte...¹⁰².

Malum olduğu üzere "nefs" kelimesi arapçada dişil (müennes)dir. öyle sanıyoruz ki, Seyyid Burhâneddin, nefis kelimesinin bu yönünü göz önünde tutarak, ona uymak, onu imam olarak öne koymak gibi mânâları metafor unsuru olarak kullanmıştır.

f) Nefis, bir yerde, karanlık geceye benzetilir: "Bu hayvanî ruhu, bu aşağılık nefsi ne kadar kahredersen, o ulvî ve nurânî ruh o kadar kuvvetlenir. Bizde, iki nefis var; biri gece gibi kapkaranlık bir nefis, öteki güneş gibi apaydınlık bir nefis"¹⁰³. Râzî'nin ifadesiyle hayvanî, nebâtî, insânî, güçlerle donanmış nefis¹⁰⁴, Allah'tan menfûh olduğu bildirilen ruh¹⁰⁵ ile farklılık arzeder. Birisi karanlık madde dünyasına, diğeri de, nurlu ilâhî âleme mensuptur, Seyyid'e göre.

99. Nablûsî, Abdulganî, Esrâru's-Şerî'a, Beyrut 1985, s.113.

100. Seyyid, Ma'ârif, s.50.

101. İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, c.I., s.66, Mektûb no:52.

102. Seyyid, a.g.e., s.54.

103. Aynı eser, s.55.

104. er-Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ, thk.: Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, İslamabad, trz., s.74.

105. Hicr/29.

g) Seyyid Burhâneddin nefsi, yol kesici (kutta'-ı tarîk)'ye de benzetir: "Bundan böyle, her ne gelirse, bil ki yol kesendir; ister nefis olsun, ister şeytân"¹⁰⁶. Nefsin istekleri, Allah'a ulaşmaya engel teşkil etmesi bakımından, yol kesici haydutlara benzetilmiştir.

h) Seyyid, bir yerde nefse doğrudan insan vücudunu ifade etmek üzere "beden" der, daha doğrusu nefsi bedene benzetir: "Akıl, tabiatan istekten emîn olmaz. İnsanın şu kötü nefsi var ya, hani ona beden diyorlar..."¹⁰⁷. Yukarıdaki ibarelerden anlaşılacağı üzere Seyyid Burhâneddin, ruh, nefis ve beden şeklinde bir ayırımı gitmişti. Onun burada, nefse beden demesi, hakiki manada değil, istiare tarzındadır.

1) Yapılan benzetmelerden biri de, yarasa'dır: "Zira nefsim fakirleşince, ihtiyaca düşünce, hemen Allah'ın sevmediği dünyayı ister. Allah, ona bu özelliği vermiştir; Allah'tan uzaklaşmayı ister. Nitekim yarasa, gece kuşları, gözlerinin zayıflığı yüzünden, sadece geceyi ister..."¹⁰⁸.

3. HEVA: Sözlükte, istemek, arzulamak, meyletmek, sevmek, hoşlanmak, heves etmek ve düşünmek gibi anlamları olan hevâ bazan olumlu anlamda kullanılmakla birlikte (bkz: İbrahim/14-37), daha çok olumsuz anlamda kullanılır¹⁰⁹. Hevâ, boşluk ve gök manasına da gelir¹¹⁰. Kur'ân-ı Kerim'de, genel olarak, şeriat, ilim ve Hak karşıtı bir kavram olarak kullanılmıştır. Allah, bizlerden hevamıza değil Hakk'a ve şeriata uymamızı istemiştir (bkz. Casiye/18; Mü'minûn/71; Maide/48; Sâd/26). Terminolojik olarak şu manaları ihtiva eder: "Şeriatın izin vermediği zevkli şeylere nefsin yönelmesi"¹¹¹. Bir tarif şudur: "Nefsin tabiatın(in) gereğine meyletmesi, aşağılık(süfî) cihete yönelip yücelik (ulvî)den yüz çevirmesi"¹¹².

a) Seyyid Burhâneddin heva'yı fare ile metaforlaştırmıştır: "Görünüş, tabiat heva, heves faresi gönlünün kuyusuna düşmüş; o nedenle, tertemiz olan, arıtıp temizleyen hakikatler âb-ı hayatına elin erer mi hiç?"¹¹³.

Fıkıh kitaplarında kuyuların temizliği diye bir bahis vardır. Orada, kuyuya fare düştüğünde temizlemek üzere ne yapmak gerektiği anlatılır: "Bir kuyunun içine, fare, serçe veya bunlardan birinin büyüklüğünde, başka bir hayvan düşüp ölse, o hayvan henüz şişmemişse, bu hayvan çıkarıldıktan sonra yirmi kova su kuyudan çekilip dökülür"¹¹⁴. Fıkıhta,

106. Seyyid, Ma'ârif, s.63.

107. Aynı eser, 68.

108. Aynı eser, s.93.

109. İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, c.XV., ss. 380-5; Ragıb, Müfredatü'l-Kurân, s.458.

110. Cevherî, es-Sihah, c.IV, ss.2537-8.

111. Ebu'l-Beka, Külliyyat, Kahire 1253, s.383.

112. Kaşani, Istilâhâtü's-Süfîyye, s.46; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri, s. 346.

113. Seyyid, a.g.e., s.6.

114. Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslâm İlmühali, İstanbul 1996, ss.58-9.

maddî suyun temizlenmesi 20 kova su çıkarıp atmamakla sağlanabiliyor. Acaba heva faresi gönül kuyusuna düşünce temizliği nasıl olur? Heva maddî değil, gönülde soyut bir pislik. Bu soyut olan pislik, gönül derinliklerine sirayet ederse, ondan kurtulmak hayli zor olur. Zira, bu heva pisliği elle tutulup gözle görülen bir şey değil ki, tutup dışarı atalım.

b) Heva sahibinin durumu hayızlı yani manevî pis olarak kadına benzetiliyor. Şöyle ki: "...Çünkü artık hayız halinde kalmazsın. Yani şehvet pislikleri, yiyip içme sevdaları, suç işlemek istekleri kalmaz. Bunların hepsi, özentidir, rezilliktir, rüsvaylıktır. Hevana, şehvetine uyduka rezil olur gidersin. Bütün bunlar hayızdır, pisliktir"¹¹⁵. Yine fıkıh kitapları kaydeder, hayızlı kadın, mânen pis sayılır, namaz kılamaz, şükür secdesi bile yapamaz, oruç tutamaz, Kur'ân-ı Kerim'den bir âyet bile okuyamaz¹¹⁶. Heva ile hayızlı olanlar da pistir; Allah'ın huzuruna o pislikle çıkılmaz. Tıpkı hayızlı kadının namaz kılamadığı gibi.

4. ŞÜKÜR: Bu kelime Türkçede de aynen kullanılmakta olup teşekür etmek, ihsanı bilmek ve onu yaymak¹¹⁷ anlamındadır. Gazzâlî, şükürü, nimeti bilme, elde edilen nimet sebebiyle sevinç duyma, nimete karşılık olarak yapılması gerekeni dil, beden ve kalb ile yerine getirmek¹¹⁸ şeklinde tanımlar. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli türevleri ile birlikte yetmiş beş yerde geçer¹¹⁹. Şükür, nimetin artmasına sebep olur. Seyyid Burhâneddin, bu konuda yaptığı benzetmede, Allah'a nimeti sebebiyle şükreden kişiyi, hediye veren kişiye şükran duyan kişi ile anlatır: "...Birisi size ayakkabı verirse, onu seversiniz, size ayak verene niçin yabancı kesilirsiniz? Birisi size külah verirse, ona dost olursunuz, size baş verenden, akıl verenden niçin yüz çevirirsiniz? Birisi size bir yüzük verse, o kişiye muhabbet beslersiniz, önünde el pençe divan durursunuz, size el vereni, parmaklar bağışlayanı neden tanımazsınız...."¹²⁰.

5. KALB (GÖNÜL): Kalb kelimesi lügatta "bir şeyi değiştirmek, bulunduğu yönden başka bir yöne çevirmek, döndürmek, akletmek, idrak etmek, derinlemesine düşünmek anlamlarını ifâde eden bir fiil masdardır. İsim olarak şu manalara gelir: Sürekli değişme içerisinde bulunmak, akıl idrak ve düşünce. Yine her şeyin saf, öz ve katışıksız durumuna da kalb denir. Bu kelimeye kuvvet, şecaat, merkez, asıl, iç anlamları da yüklenir"¹²¹.

115. Seyyid, Ma'ârif, s.45.

116. Bilmen, a.g.e., s.77.

117. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.II., s.344.

118. Gazzâlî, İhyâ, c.IV. s.78. Ayr. bkz. Cebecioğlu, Tasavvuf, s. 677.

119. Abdulbakî, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Mufehres, ss.385-6.

120. Seyyid, a.g.e., s.6.

121. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.III., ss.144-6.

Kur'ân-ı Kerim'de kalb özellikleri bakımından, şöyle açıklanmıştır: "İdrakin, anlayışın merkezi ve gerçekleştiği yer¹²², iman ile küfrün, sevgi ile nefretin mahallidir¹²³; bu bakımdan kalb hastalanabilir¹²⁴, kirlenebilir¹²⁵, katı-sert ve kupkuru olabilir¹²⁶, içi şüphe¹²⁷, korku¹²⁸, nifak¹²⁹ ile dolu olabilir, mühürlenebilir¹³⁰, körleşebilir¹³¹, kilitlenebilir¹³², gafflete düşebilir¹³³, sapar, eğrilebilir¹³⁴, imtihan yeri¹³⁵, kazanç yeri¹³⁶, Allah kulu ile kalbi arasına girip müdahalede bulunabilir¹³⁷, hidayete erdirebilir¹³⁸. Ayrıca, kalb, hastalıklardan, kötülüklerden sâlim bulunabilir¹³⁹, iman ile¹⁴⁰, zikir ile mutmain¹⁴¹ olabilir, takvayı yüklenir¹⁴², sekine-vakarı kabullenebilir¹⁴³, rahmet ve yumuşaklık sahibi olabilir¹⁴⁴, Allah'ı anınca titreyebilir¹⁴⁵, yumuşayabilir¹⁴⁶, huşu içinde olabilir¹⁴⁷.

Şimdi de kalb (gönül) kelimesinin terminolojik seviyede hangi manaları ihtiva ettiğini görelim. Kalp bir tarifte insanın hakikatı¹⁴⁸ olarak görülürken, bir başkasında ruh ile nefis-i natika arasında nuranî yapıda bir cevherdir denir ve eklenir: Kalb (gönül), iç tarafı ruh, dış tarafı beden iken, hayvanî nefis de kendisiyle terki olunmuş vaziyettedir¹⁴⁹. Necmüddin Dâye, kalbin yedi tavrına dikkat çeker: 1) Sadr; 2) Kalb; 3) Şeğaf; 4) Fuâd; 5) Habbetu'l-Kalb; 6) Süveydâ; Muhcetü'l-Kalb¹⁵⁰.

122. el-A'râf/179; Hacc/146.

123. Hucurât/14; Nahl/22.

124. Bakara/10.

125. Tevbe/125; Mâide/41.

126. Hacc/53; Bakara/74.

127. Tevbe/45.

128. Âlu'Imrân/151.

129. Tevbe/77.

130. A'râf/101; Gâfir/35.

131. Hacc/46.

132. Muhammed/24.

133. Kehf/28.

134. Âlu'Imrân/8; Saff/15.

135. Hucurât/3.

136. Bakara/225.

137. Enfâl/24.

138. Teğâbun/11.

139. Şu'arâ/89; Sâffât/84.

140. Nahl/106.

141. Ra'd/28.

142. Hacc/32.

143. Feth/4.

144. Hadîd/24.

145. Enfâl/2; Hacc/35.

146. Zümer/23.

147. Hadîd/16.

148. Cürçânî, Ta'rîfât, s.75. Ayr. Bkz. Cebecioğlu, Tasavvuf, s. 422.

149. Kâşânî, Istilâhâtü's-Sûfiyye, s.145.

150. Necmüddin Dâye, Mirsâdu'l-Ibâd, Tahran 1453, s.110.

Şeyhimiz Seyyid Burhâneddin kalbi acaba hangi benzetmelerle bize tanıtmaya çalışmış! Şimdi bunu görelim.

a) Seyyid bir ifadesinde kalbi tandıra benzetir: “Gönül tandırından sıcak ekmek, gibi çıkardığın söz, nasıl olur da, ateşli olmaz? O halde söylediğin o söz, şekle bürünüp karşısına çıksa idi, yakıcılığı yüzünden ona dokunamazdın...”¹⁵¹. Bu ifadeye bakılırsa, sözün etk. 'gücü, kalbin durumuna göredir, diyebiliriz. Kalpte inançla, duyularak saklanan sözler dile gelince, bir şekilde muhatabı etkiler. Bu durumda konuşmalarda, etkili olmanın ilk şartı, kişinin konuştuğuna önce kendisi inanmış olmasıdır. Nitekim âyet-i Kerime'de bu hususta ta'zîr yollu şöyle denir: “Yapmadığımız şeyleri niçin konuşuyorsunuz?”¹⁵². Kişi inandığını yaşar, yaşadığını da konuşur, şeklindeki çizgi aynı zamanda tevhîdi bir manzara sergiler. İşte, bu tevhidi yakalayan kişinin konuşması etkili olur.

b) Bir benzetmede, kalbin kuyu olarak tasvir edildiğini görürüz: “Sûret, tabiat ve heva faresi gönlünün kuyusuna düşmüştür. Bu yüzden tertemiz olan âb-ı hayat manalarının hakikatine ulaşmaya gücün yetmez”¹⁵³.

Seyyid bu ifadesiyle kalbi su kuyusuna benzetiyor. Suyunun kullanılabilmesi ve temiz olabilmesi için heva, hevese benzeyen fare'nin orada bulunmaması gerekir. Heva ve heves kalpteki imanı kirletir.

c) Seyyid Burhaneeddin, bir yerde kalbi Hz. Davûd (a.)'a benzetir: “Nitekim 'Davud (a.), Calût'u öldürdü' (Bakara/251) buyrulmuştur. Gönül Davud'u, nefis-i emmâre'yi öldürdü. Hâsılı Yüce Allah, gönül Davud'una saltanat bağışlar, ona ilim ve hikmet verir. Böylece Talut, nefis Câlût'u ile savaşa girişmeyi kararlaştırınca, kavmine, bu yolda bir nehir vardır, o da dünya ve şehvetlerdir. Susarsanız, muhtaç olduğunuz kadar, zaruret miktarınca emre uyup için; şehvetle emre uymadan içmeyin diye tavsiyede bulundu.' O (ırmak)tan pek azı hariç, hepsi içtiler' (Bakara/249). Bu kadar kişi arasında, dünyada sabredenler, pek az”¹⁵⁴.

Talut ile Calut arasındaki savaş Kur'an-ı Kerim'deki ilginç olaylardan biridir. Talut'un ordusu gayet az, kâfir Calût'un ordusu ise, sayıca kabarıktır. Talut, savaş öncesi çölden yeni çıkmış ve susamış askerlerin nefislerin dayanıklılık sınavından geçirmiş, başaranlar nehrin öte yakasına geçip Calut ile savaşmaya hak kazanmışlar, bir avuç su ile yetinemeyenler ise başarısız kabul edilerek, harbe sokulmamışlardır¹⁵⁵. Yani öz bir şe-

151. Seyyid, Ma'ârif, s.2.

152. Saff/2.

153. Seyyid, a.g.e., 6.

154. Seyyid, a.g.e., s.15.

155. Âlûsî, Ruhu'l-Me'ânî, Beyrut trz., c.II., ss.172-3.

kilde ifâde etmek gerekirse, içteki büyük düşmanı yenemeyen askerler, dıştaki büyük düşmanın önünde savaşa sokulmamışlardır. Seyyid Burhâneddin, kalbdeki iman kalitesini Hz. Davud (a.)'a benzetiyor ve bunun gücünün sayesinde, insanın kafir nefsinin hezimete uğratılabileceğini öne sürüyor. Zayıf imanlılar, nefis mücadelesinde hep mağlub olmuşlardır.

d) Kalb, bir yerde bela tuzağına benzetilir: (Şiir)

“Gönül adını taktığın belâ tuzağı,

Baş dediğin de heva heves çömleği!”¹⁵⁶.

Şems suresinin 8 nci âyetinde de işâret edildiği gibi “ona hem fücür, hem de takva ilham edilmiştir”. Yani, kalb müsbet manevî tekâmüllere açık bir yapıda olduğu gibi, olumsuz iç yapılanmalara da uygundur. Seyyid, bu beytinde kalbin bu olumsuz yönüne işâret etmektedir.

e) Seyyid Burhâneddin, kalbi bir yerde, deniz benzetmesiyle tanımlar: “Gönüm deniz gibi, cansa sanki Yunus. Can balığın karnında gizliydi; balığı sıktım sıkıştırdım, canım ovaya yol buldu. ‘Derken, onu ıssız bir yere çıkardık, halbuki o, hastaydı’ (Saffât/145)”¹⁵⁷.

Seyyid Burhâneddin, Ruhü Hz. Yunus (a.)'a, karnına düştüğü balığı bedene, denizi de gönüle benzetiyor. Yani ruh ve beden ikilisi ortak olarak deniz gönülü ile ve onun âleminde hareket etmektedir. Ruh'un, gönül denizine kavuşması için de beden veya hayvanî nefis balığından, balık sıkıştırılarak kurtulmalıdır. Balığın sıkıştırılması, nefse uygulanan mücahedeleler ve riyâzetlerdir. Sûfiyye, varlığın aslında tek olduğunu, çokluğun görünüre ait bir keyfiyet taşıdığını anlatmak için deniz örneğini kullanırlar. Vahdet deniz ise, kesret onun dalgalarıdır¹⁵⁸. Yunus isimli ruh'un nefis, beden balığının karnından egemenliğinden kurtulması, vahdeti ifade eden gönül denizine ulaşması demektir. Zira, huzur, vahdettedir.

f) Kalb, bir yerde de medrese mu'îd (asistan)ine benzetilir: “Sevgili mutlak kemaldır. Medresemizşe şudur; şu etten yapılmış dört duvarın içi. Bu medresenin müderrisi pek uludur, kim olduğunu söylemem, mu'îdi (asistanı) ise gönüldür”¹⁵⁹. Medrese, eğitim, öğretim müessesesi olarak, öğrencilere ilim verme yeridir. Kalb, insanın bedeninde, kendine ait bir tavır olmak üzere yerini almıştır. İnsan bir okul ise, kalbi o medresedeki

156. Seyyid, Ma'ârif, s.18.

157. Aynı eser, s.47.

158. Nifferî, Kitâbü'l-Mevâkıf, Kâhire 1934, s.7.

159. Seyyid, a.g.e., s.63.

müderri olan ruhun (veya Hakk'ın) yardımcısı / asistanı kalbdır. Tasavvufta bilgi elde etme yollarından biri de, kalbî keşfiyyat ile bağlantılıdır. Seyyid'in bu ifadelerine bakarak, kalb vasıtası ile de bilgi elde edilebileceğini öğreniyoruz. Talebesi Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-î Rumîde, A'râf Suresi'nin 179 ncu âyetindeki, "kalbin bir anlayış yeri" oluşunu gözönünde tutarak, bir beytinde şöyle der: "Bedenin burada ama, a cilveli güzel, neredesin sen, gönül yoluyla biliyorum ben!"¹⁶⁰ der. Adı geçen âyette kalpleri ile gerçeği anlamayanlar kınanmaktadır. Eşrefoğlu Rumî'nin de ifade ettiği gibi "gönül gözüyle âfâka/dış dünyaya bakan kişi, tüm mahlukların hakikatini müşahede edebilir"¹⁶¹. Şeyhimiz Seyyid Burhâneddin, medreseyi, muidi, müderri anlatıyor, ama öğrenciden hiç bahsetmiyor. Şüphesiz öğrenci, kemalâta susamış aşkın ben'imiz; bu belli, kalb vasıtasıyla ilâhî yöne açılıp, o yönden bilgi alarak, kendini geliştirecek. Ancak, Seyyid hazretleri, varoluş macerasını yaşayarak hürriyete erme çabasını yaşayacak gerçek rol sahibini yine de gizliyor. İhtimal ki, bu soruyu biz soralım diyor. Yani istiyor ki düşünelim, bulalım. İrfan'a biz de katılalım, diye..

g) Seyyid, kalbi, içinde hazine bulunan bir kapıya benzetir: "Şeriat sahibi olan olmayan peygamberlerin, erenlerin, muhakkıkların gönül kilitleri açılır. Ancak bunların dışındaki zahidlerin, (kuru) âbidlerin, bilgilerin gönülleri tam açılmaz; açılmadan da dünyadan giderler. Çünkü onlar anahtarları akıllarından isterler; bu nedenle de anahtarları kaybederler. Anahtarları Allah'ın tevfikinden isteselerdi, bulurlardı. Gönül kilidinin anahtarı, Yüce Allah'ın senin her halini, kalbine gelen herşeyi, vücut organlarının işlediklerini, soluktan soluğa, ne görüyorsan, nasıl görüyorsan, neyi istiyorsan, nasıl duyuyorsan, neyle oyalanıyorsan, bunlardan başka daha neler yapıyorsan, hepsini bildiğini, bütün organlarını, bütün duygularını görüp gözettiğini bilmendir"¹⁶².

Gönül, melekût âleminin hazinesidir¹⁶³. Bu hazineye sahip olmak için iman amel platformunda, enfusî ve âfâkî boyutlarda kulun, Kur'ân ve sünnete uygun bir tarzda hayat sürdürmesi gerekir.

h) Seyyid Burhâneddin, kalbi, gök ordularına (cünûdu's-semâvât'a) benzetir: "Gökyüzü orduları gönüllerdir, yeryüzü orduları bedenlerdir"¹⁶⁴. Feth sûresinin yedinci âyetindeki "Ve lillahi cünûdu's-semâvâti ve'l-ard..." ilahî cümleleri, Allah'ın yere ait ve göklere ait iki türlü ordusu olduğunu gösterir. Gök orduları, manevî ordulardır. meleklerden ve melekleşmiş insan-ı kamillerden teşekkül eder. Meselâ, Enfâl Suresinin dokuzuncu âyetinde, Allah'ın duaları kabul ile, ard arda bin melek gönderdiğini görürüz.

160. Rumî, Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr, c.VII, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1974, s.72, s.977.

161. Rumî, Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, nşr. İsmail Efendi, İstanbul 1321, s.453.

162. Seyyid, Ma'ârif, s.79.

163. Sunar, Cavit, Mistisizm Nedir, İstanbul 1979, s.81.

164. Seyyid, a.g.e., s.99.

6. RUH (CAN): Ruh kelimesinin lügatta çeşitli anlamlara sahip olduğu görülür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Bedene canlılık veren, onu canlı kılan şey¹⁶⁵; nefes yani soluk¹⁶⁶, nefes insan boğazından girip çıkan hava olması münasebetiyle, hareket halindeki havaya işaretle rüzgar da denir¹⁶⁷. Ayrıca canlılık, hayat ve diriliği ifade ettiği de kaydedilir¹⁶⁸.

Kur'ân-ı Kerim'de ruh, Hz. İsa (a.)¹⁶⁹, Kur'ân-ı Kerîm¹⁷⁰, Cebrail¹⁷¹, vahiy¹⁷², dirilik¹⁷³, insan ruhu¹⁷⁴, rahmet ve inayet¹⁷⁵ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Ruh, tasavvuf terminolojisinde çeşitli tariflerle anlatılmaya çalışılmıştır. Mesela bunlardan Kaşânî'nin yaptığı tanım şöyledir: "Bu, tasavvuf erbabına göre, soyut insanî bir latîfedir. Tıb adamlarına göreyse, kalbde doğan, his, hareket ve hayat gibi kuvvetleri kabul eden latîf bir buhardır. Onların istilâhınca buna 'nefs' adı verilir. Bu ikisinin arasında cüz'iyat ve külliyyâtı idrak edici kalb vardır. Hukemâ, kalb ile ilk ruhun arasını ayırmamış ve buna nefs-i nâtika adını vermişlerdir"¹⁷⁶.

Mutasavvıflar ruhun akılüstülüğünü kabul ederler. Onlara göre akıl, ruhun hakikati hakkında söz sahibi değildir. Nasıl ki göz, koklama işini, kulak görme işini yapamazsa, akıl da ruhun hakikatini idrak etmede aynı durumdadır. Bu durumda ruh, kendi hakikatini, yine kendi yöntemi yani keşif ve müşahede ile idrâk edebilir¹⁷⁷.

Kur'ân'daki anlatımıyla "ruh, Rabbimin emrindedir. Size (bu konuda) pek az ilim verilmiştir"¹⁷⁸ tanımını esas kabul etmemiz, konu ile ilgili en doğru yaklaşım olacaktır.

165. Firuzâbâdî, Tertîbu'l-Kamusi'l-Muhît, c. IV., s.413; İbn Manzûr, İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.I., s.523.

166. İsfahanî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, İstanbul 1984, c.II., s. 406.

167. İbn Manzûr, a.g.e., s.523.

168. Kefevî, Ebu'l-Bekâ, el-Külliyât, Beyrut 1993, s.471.

169. Nisa/171.

170. Şûrâ/52.

171. Baka/87, 253; Mâide/110; Meryem/17; Şuâra/193; Enbiya/91.

172. Mü'min/15; Nahl/2.

173. Vakı'a/88-9.

174. Sâd/72; Hıcr/29; Secde/9.

175. Mücâdele/22.

176. Kaşânî, Istilâhâtü's-Süfiyye, s.101.

177. Kelâbâzî, et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Beyrut 1983, s.74; Gazzâlî, el-Madnûnu's-Sağîr, Mısır 1316, s.93; İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Beyrut trz. c.II., s.569; İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1963, c.II., s.51; Şa'rânî, Abdül-vahhâb, el-Yevâkit ve'l-Cevâhîr, Mısır 1959, c. c.II., ss.51, 127, 166.

178. İsra/85.

Seyyid Burhâneddin ruh(can) konusunda ne tür benzetmelerde bulunmuş, şimdi bu hususa göz gezdirelim.

a) Ruh, Hz. İsa(a.)'ya benzetilir:

“Ruh İsa’sı kuzgun gibi aç;

(Ruhun) eşeği ise,

Susamın yağını sormaya çabalar durur”¹⁷⁹.

Yukarıda da gördüğümüz gibi Seyyid, Kur’ân-ı Kerim’deki Hz. İsa¹⁸⁰ (a.) benzetmesine uymuştur. Yukarıdaki dizede, insan bedeni eşeğe, üstelik yemekle semirmeye çalışan eşeğe benzetilirken, o bedendeki ruh, Hz. İsa (a.)'ya benzetiliyor. Bedeni semirten, geliştiren, ona riyazet ve mücahedeler yaptırmayan kişinin ruhu kendi gıdasını alamadığı için, kuzgun (karga) gibi açlık çekmektedir. Onun da gıdasını vermek gerek.

Talebesi Hz. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî de ruhu Hz. İsa’ya, onun bulunduğu bedeni de beşiğe benzetmiştir. Hz. İsa doğduğu beşikte nasıl büyüdü sonra onu terkedip ayağa kalktı ise, ruhumuzda beden beşiğinde sürekli tekamül ile büyümekte ve gelişmektedir. Tekamül edince de beden beşiğini Hz. İsa (a.) gibi terketmelidir¹⁸¹.

b) Seyyid Burhâneddin bir yerde, ruhu, Hz. Yunus (a.)'a benzetir: “...Ruh Yunus’unu, zindanı olan balık karnındaki sıkıntıdan, balığın yaşadığı dünya denizi zindanındaki sıkıntıdan, ancak arınma (temizlik) kurtarır”¹⁸².

Tasavvufî düşüncüyü doğuran faktörler arasında, Kur’ân’da anlatılan peygamberin hayatı önemli bir rol oynar. Hz. Eyyub’un sabrı, Hz. Yahya’nın iffeti, Hz. İbrahim’in halilliği, Hz. İsmail’in teslimiyeti gibi¹⁸³. İşte bu cümleden olmak üzere, Hz. Yunus’un, balık karnındaki Allah’a tesbih ile yönelişi ve bu tesbihi nedeniyle sıkıntıdan kurtuluşu (Levlâ ennehû kâne mine’l-müsebbihîne le lebise fî batnihî ilâ yevmi yub’asûn: Eger tesbih edenlerden olmasaydı, balığın karnında diriliş gününe kadar kalırdı/Sâffât-144) da, tasavvuf’ta bir takım motivasyonlara yol açmıştır. Seyyid, muhtemelen Kur’ân’ın bu öndeki etkisi altında kalarak, beden zindanındaki ruhu, balık karnı zindanındaki Hz. Yunus’a benzetmiştir. Hz. Yunus’u, balığın karnından çıkararak tesbih, ruhu beden zindanındaki hapislikten kurtaracaktır. Bu tesbih şudur: “Lâilâle illâ ente sübhâneke innî küntü mine’z-zâlîmîn”¹⁸⁴.

179. Seyyid, Ma’ârif, s.48.

180. Nisâ/171.

181. Rumî, Mevlânâ Celâleddin, Divan-ı Kebîr, c.IV., ss.9, 51.

182. Seyyid, a.g.e., s.43.

183. Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1996, s.14.

184. Enbiyâ/87.

Seyyid Burhâneddin, ruhu, Hz. Yunus'a benzetme ameliyesini bir yerde daha yapar: "Gönlüm deniz gibi, ruh(can) ise sanki Yunus. Ruh balığın karnında gizliydi, balığı sıktım, sıkıştırdım, ruhum ovaya yol buldu, kurtuldu"¹⁸⁵. Şeyhimiz Seyyid, bu ifadeleri ile, ruhunu beden zindanındaki tutsaklığından nasıl kurtardığını, balığı yani bedeni sıkmak ile sağladığını anlatmak istiyor. Biz tasavvuf terminolojisinde, bedeni bu tür sıkma işlemine mücahede, riyazet diyoruz¹⁸⁶.

c) Ruh bir yerde de mal'a benzetilir:

"Sen canı, altınla almamışsın da, bu yüzden değerini bilmezsin Çünkü, hindli, bedava malın kıymetini bilmez"¹⁸⁷.

Mirasyedi olup malı elinin içinde kolayca buluveren insanlar da ter dökülmeden kazanılan malın değerini bilmez, har vurup harman savurur, sermayeyi tüketirler. Canı ele geçirmekte de aynı durum söz konusudur. İbadet, tâat, sünnete bağlılık, takva, vera, çile, gözyaşı, mücahede, riyazet çekmeden insan özüyle buluşamaz. O sonsuzluk diyarını fethedemez, o hazinenin kilidini açamaz. Ruh terbiyesi görmeyenler de, şu üç günlük dünyanın dirilik fırsatını veren ruhun değerini bilmezler, boş yerlerde israf ederler. Burada ruhun (canın) mala benzetilmesi, onun da bir kıymeti olduğunu belirtmek içindir.

d) Seyyid Burhâneddin ruhu, bir ülkeye benzetir:

"Cân ilinde öyle gökler var ki, dünya göğüne iş buyurur, onun işini görür"¹⁸⁸.

Hız. Mevlânâ da Cânın gökle olan sıkı temasını şu dizesiyle dile getirir: "Gökyüzünde Ülker Yıldızından ses geldi cânâ, yücelere ağ, dedi, tortu gibi dibe çökme"¹⁸⁹.

Semavat'ın yaratılıştan arz'dan gelmesi¹⁹⁰, onun üstün olduğunu gösterir. Ruh, yücelerden gelmiştir, zira asıl vatanı oradadır. İlâhî nefha yüceliklerden coşup gelmiştir. Ölünce yine oraya dönecektir. İşte Seyyid, ruhun bedene üstünlüğünü ve onu idare ediciliğini, semanın arza olan yüceliğini temsil ederek anlatmak istemiştir.

e) Seyyid, ruhu, aydınlık güneşe de benzetir: "Bu nefsin dileklerini azaltırsan, bu nefis azalır, zayıflar, o ruh ortaya çıkar; böylece gecenin yerini gündüz tutar"¹⁹¹.

185. Seyyid, Ma'ârif, s.43.

186. İbn Haldun, Şifâu's-Sâil, Ankara 1958, ss.34-51.

187. Seyyid, a.g.e., s.51.

188. Aynı eser, s.56.

189. Mevlânâ, Divan-ı Kebîr, c.VI., s.337, b.2449.

190. Tâhâ/4.

191. Seyyid, a.g.e., s.55.

Nefsin bastırılışı sırasında, Şeyh Niyâzî-i Mısırî'nin başından geçen, Hz. İbrahim (a.)'i andıran bir içsel tecrübe dikkate değer. Hakk'ı bulma yolunda Hz. İbrahim önce, yıldızı, sonra ayı, daha sonra da güneşi görmüştür¹⁹². Aynı durum Niyâzî-i Mısırî'nin halvet hücreesindeki riyazetinde vuku bulmuştur: "Ben o günlerde, on iki konaktan beşinci konakta idim. Hiç kararım kalmamıştı. Bir yandan öbür yana kaçıyor, mücadele şiddetinden dolayı bir yerde duramadığım için kendimi minareden, yahut da dağlardan aşağı atacak oluyordum. Sülûk günlerimin ekserisinde, gıdam yirmi dirhem arpa ekmeği idi. Nihayet 1060/1650 senesi Muharrem ayının son on gününün Cum'a gecesi sülûk esnasında uyanık iken, bir de gördüm ki, evin içinde karşımda bir yıldız. Onu baş gözümle gördüm zannettim de, gözümü yumdum. Baktım ki, hayır yine aynen gözüm kapalı iken de gözüküyor. Gözümü açtım, yine önceki gibi karşımda. O zaman anladım ki, bu kalb gözü ile görülüyor. Bir kaç gün de böyle gittikten sonra, yine yavaş yavaş büyüdü, güneş kadar oldu ve altı ciheti kapladı. İlk gördüğüm zamanki ızdırabım, bu son hâle gelinceye kadar dinmişti"¹⁹³. Nefis bastırıldığında, ortaya çıkan ruhun özgürlüğü, güneş şeklinde ortalığı aydınlatır.

f) Bir yerde de ruh dadiya, sır defterine benzetilir:

"Onun nimetini can dadısı yedi, Canı Hak sırrının defteri kesildi"¹⁹⁴.

Seyyid, burada canı dadiya benzetiyor, sonra da sır defterine... Dadi çocuk bakıcısıdır. Can'ın baktığı çocuk, bedendir. Zira bu bedeni ruh (can) yönetir. Can Hakk'ın nimetlerini yerse, Hakk'ın sır defteri hâline gelir.

g) İlginç bir benzetmede, Seyyid Burhaneddin, canı can alan olarak göstermiştir:

"Aşkda can ver de, can alanı, cân olarak tanı!"¹⁹⁵.

Burada ölüm meleği, can (ruh) olarak tanıtılıyor. Bir yönden aynı melek, aşka benzetiliyor. Aşk, can alan olmuş oluyor. Aşk bizzat ölüm sayılıyor. Sonuçta, aşık olmak veya sevmek, ölmektir, yani bizzat ölümdür ilkesi ortaya çıkıyor. Bu dünyada aşk ile ölen, edebî diriliği elde etmiş demektir: Ve'l-muhibbûne lâ yemûtûn: Sevenler ölmez¹⁹⁶. Unutmamak gerekir ki ölümü yaşayan bir daha yaşamaz, ölen bir daha ölmez, ölüm bir keredir.

192. En'âm/78.

193. Mısırî, Niyâzî, Mevââ'idü'l-Irfân, ve 'Avâidü'l-Ihsân, Selimağa Kütüphanesi, (Hüdâyî Bölümü), No:vv.21b-22b.

194. Seyyid, a.g.e., s.57.

195. Seyyid, Ma'ârif, s.59.

196. Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s.108.

h) Bir yerde can'ın Kur'ân-ı Kerim'den istifadesi, ot yiyen keçiye benzetilmiştir:

“Can, Kur'ân'ın harfleriyle iyi hâle gelemez,
Keçi bücü bücü demekle semirmez”¹⁹⁷.

Kur'an'ın ruhuna inmeden istifade mümkün değildir. Kuru kuruya ses ve harfler cana gıda değildir, canı semirtmez. Bu tıpkı, ot vermeden keçiye bücü bücü demeğe benzer. Keçiye gıdası olan otu vermedikçe semirmedigi gibi, Kur'ân can kulağı ile dinlenmezse istifadeye medâr olması beklenmemelidir. Seyyid Burhaneddin bu beytiyle, Kur'ân'ı anlamaya, hissetmeye çağırıyor, bizleri...

1) Seyyid ruhu, ışıkla dolu bir oluka da benzetir: “Can vardır, bir oluktur ki, ışıkla dopdolu. Ondan geçen her söz, nurlanır, tertemiz akar. Bir can da vardır, pis bir oluk gibi. Ondan akan herşey pislenir, ziyan olur gider”¹⁹⁸. Ruh arınmış ise, ondan çıkan her şey temiz, arınmamış ise pis-tir. Bu şekilde ruhun ışıklılık durumunu Hz. Mevlânâ da şiirlerinde dile getirir ve onu ışık veren muma benzetir: “...can mumu, kendinden geçiş sarayından başka bir yerde parlamasın, yanmasın”¹⁹⁹. Ruh daha önce de ifade ettiğimiz gibi diriliği ifade eden, hayat ışığıdır. O bu bedende yandı-ğı sürece, hayattayız, aksi halde durum ölüm olarak ortaya çıkar.

7. BEDEN: Maddî vücudumuz, ölünce bu dünyada toprağa karışan geçici yanımız. Şimdi beden ile ilgili benzetmelere bakalım.

a) Seyyid, bedeni önce bir âlete benzetiyor ve şöyle diyor: “Çünkü, bu bedeni, bize iş görmeye, âlet olarak vermişlerdir”²⁰⁰. Hiç şüphesiz bu âletin kullanıcısı da Allah'tan üfürülen ruhtur”²⁰¹.

b) Beden, merkebe benzetilir:

“Sen eşeği besledikçe, ilmi de eşekte araman gerek.
Bak da gör bakalım, eşekte ne bilgi olur”²⁰².

Hakk'ı tanımayan Yahudi âlimlerine Allah Kur'ân-ı Kerim'de “Kemeseli'l-hımâri yahmilü esfârâ” (Tevrat tefsirlerini taşıyan eşekler gibi)²⁰³ dirler, der. Bu şiirde, mezkûr âyete telmih vardır. Her şeyin dışına

197. Seyyid, a.g.e., s.65.

198. Aynı eser, s.79.

199. Mevlânâ, Divan-ı Kebîr, c.IV., s.107, b.944.

200. Seyyid, Ma'ârif, s.10.

201. Hicr/29.

202. Seyyid, a.g.e., s.18.

203. Cumu'a/5.

bakan, beden eşeğiyle meşgul olan kişi, ondan ne kadar bilgi alabilir? Onunla ne kadar hakikata ulaşabilir? Seyyid, bu dizesinde, insanı kabuğuna değil aslına, özüne dönmeye motive etmektedir.

c) Beden, bir yerde kaleye benzetilir: “Şimdi, şu vücud kalesinin çevresine gel, savaş. Onu yakıp, yıkmaktan hiç çekinme, korkma! Çünkü başkalarının şehridir o. Hangi kapısı, hangi burcu sağlamsa yak, yık. Ama, senin kalen oldu mu, ülke sana teslim edildi mi, o zaman da onarmaya, yapmaya giriş. Artık orada, herkesi, lâıyk olduğu yere dikersin. Hiç kimsenin haddini aşmasına izin vermezsin”²⁰⁴. Seyyid, burada bedeni nefis düşmanının elinde ve hakimiyetinde olduğu sürece savaşılacak, yakılıp, yıkılacak bir düşman kalesi olarak görüyor. Kale, ilâhî ruhun isteklerine teslim olup taate yönelinceye kadar, savaş yapılacak, zafer kazanılınca, şehir ele geçirilince, artık onu yakıp, yıkmaya, mücadele ve riyazata gerek yoktur.

d) Seyyid Burhâneddin, bu konuda Mısır Ülkesi metaforunu kullanır: “Şimdi ruhu, beden Mısır’ında Yusuf bil”²⁰⁵. Zindandan çıkan Hz. Yusuf tüm Mısır’a egemen olmuş ve bu ülkeyi nasıl yönetmişse, beden zindanından çıkıp kurtulacak özgürleşmiş ruh da, beden ülkesini yönetecektir.

e) Yine, Hz. Yusuf temel alınarak, beden, kuyuya benzetilir: “...Derken Yusuf’u, beden kuyusunda öyle bir halde buldum ki, bildim, anladım, artık, odur kalan, ondan başka bir şeye ölümsüzlük yok”²⁰⁶.

Burada Seyyid, Tâhâ Suresinin 74 ncü âyetindeki manayı çağrıştırarak “Sonra orada ne ölür, ne dirilir” diyerek, ölmeden önceki mecazî ölümü anlatır. Diriliğin beden kuyusundan, oradaki bir tür mecazî ölümden kaynaklandığını söyler.

f) Beden, dağa da benzetilir: “Dağlar, bedendir, tabiattır, huydur”²⁰⁷. Dağlardaki salâbet nasılsa, bedende de ona benzer bir sertlik, dayanıklılık, sabitlik değişmezlik vardır.

g) Beden bir yerde de medreseye benzetilir: “Sevgili, mutlak kemaldir. Medresemizse şudur, şu etten yapılmı, dört duvarın içi”²⁰⁸. İlahî ruh bu beden medresesinde tahsil yapacak, çeşitli dersler görecektir, sınavlardan geçecek, başarılı olursa, diplomasını alıp mezun olacak, medreseden ayrılacaktır.

204. Seyyid, Ma’ârif, s.31.

205. Aynı eser, s.33.

206. Aynı eser, s.33.

207. Aynı eser, s.38.

208. Aynı eser, s.63.

h) Beden, yeryüzü ordusuna benzetilmiştir: “Gökyüzünün orduları meleklerdir. Yeryüzünün orduları da, nefisleriyle savaşan, nefislerini öldüren erlerdir. Bazıları derler ki, gökyüzü orduları gönüllerdir, yeryüzü orduları bedenlerdir”²⁰⁹.

8. İMAN: Arapça inanmak, tasdik etmek demektir²¹⁰. Terim olarak, kulun Hakk’ın hidayeti ile harekete geçmesini ifade eder²¹¹.

a) İman, aya benzetilir: “İman, insanın gönlünde beliren aya benzer de, bu söz ışık gibi akar gider”²¹². Bu ifade ile, Seyyid, imanı ay gibi aydınlığa benzetiyor. Ki bu, Kur’ân-ı kerim’de şu âyete telmîhde bulunan bir ifadedir.: “Allah, inananların dostudur. Onları karanlıklardan ışığa (nura) çıkarır”²¹³. İman, bizzat ışıktır.

b) Seyyid Burhâneddin, bir yerde imanı, kadına benzetmiştir: “İman, insanı, o güzele kavuşturan kılavuz kadındır. Bu kılavuzun eteğine iyi sarıl, çünkü seni o güzele ancak o götürür, dediler”²¹⁴. Allah’ın cemel sıfatları en kamil şekliyle kadında ortaya çıkmıştır. Kadın da, bu yönü ile Hakk’a ulaştırıcı ulvî bir yönün sahibidir. Yani bu durum ile kadın tekidli imana götüren bir yapıdadır. İmanda bu tür pekiştirmeye şu âyette işarete vardır: “Ey inananlar! Allah’a, Rasûlüne ve Kitaba inanın!”²¹⁵. Ayetteki inananların, inanmaya dâvet edilmesi, imanda kalite artırımı yönünde bir motivasyonu ifade eder.

c) Bir yerde iman, şehre benzetilir: “Değil mi ki iman bir şehirdir. Çok dikkat etmek icabeder ki, seni imanla alıp götürsünler. İman şehrinde kâfirlik etmek, suç işlemek, edepsizliğin tâ kendisidir, ayıptır. Cehennem yolu, o kadar hoş, o kadar gönül çekici olmasaydı, bu kadar binlerce halk, kendini ebedî cennetten mahrum etmezdi”²¹⁶. Bir şehir, eskiden kale içinde olurdu, sokakları, bahçeleri, evleri, hamamları, bakkalı, manavı, camisi, tekkesi, medresesi, valisi, askeri, insanı olurdu. Yani, oldukça karmaşık bir sosyal organizasyon şehir için nasıl geçerli ise, iman için de, zayıf kuvvetli, yakın vs. gibi yönleriyle geçirdiği tekâmül evreleriyle, yapısı bakımından aynen geçerlidir. O şehre, küfür düşmanının girmemesi gerek, girmemesi için çaba göstermek gerek.

d) Seyyid Burhâneddin, yakînî imân ile taklîdî imanı şu benzetmelerle açıklar: “Söz gelimi insan, evin dışındayken içeriden bir söz duyar;

209. Seyyid, Ma’ârif, s.99.

210. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.I., s.108.

211. Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, s.371.

212. Seyyid, a.g.e., s.11.

213. Bakara/257.

214. Seyyid, a.g.e., s. 30.

215. Nisâ/136.

216. Seyyid, a.g.e., s.19.

bilir ki o evde birisi var. Hayvan sesi işitirse, bilir ki içeride hayvan var. Duman tütüyorsa, bilir ki içeride ateş var. Gözle o adamı ve o ateşi görmemiştir ama, adam, ateşin var olduğuna tam olarak inanır. Şu halde anlıyoruz ki, inançla bilmek başkadır, taklidle bilmek başkadır. Taklid şudur: Birisi sana, bir evde bir adam var dese, yahut bir cemaat, şu evin kapısında saygıyla elpençe divan durmuş, içeride birisi var dese, o evde birisinin olduğunu bilirsin, ama bu bilgi taklidle dir. Dışarıda bulunanların hareketlerine yahut sözlerine dayanır. Fakat bu bilgide inanç yoktur. Ancak, evin içinden bir öksürük, bir gülüş, bir ağlayış duyarsan, inançla bilirsin, taklidden kurtulursun. Nitekim şair demiştir:

Evin içindeki bir kaynak

Dışarıdan gelen dereden iyidir.

dışarıdan, bu evde bir adam var, bir arslan var diye sana yüz söz söylese-ler, bu, içeriden bir nefes alış verişi duymana benzemez. Şimdi, taklid bilgisi adamı söyler. Çünkü adamın bilgisi de sözle meydana gelmiştir. Söyleyenlerden işitmiştir. O bilgi sözle çoğalır. Ama bir şey yok deseler, kaybolur gider. İçeriden bir ses duyulup elde edilen bilgi, adamın özlemi-ni, gamını çoğaltır. Bir kere daha duysaydım, bir belirti ortaya çıksaydı der insan"²¹⁷. Burada ev kalbe benzetilerek, orada oluşan imanın, ötele-nden duyulacak seslerin veya alınacak işaretlerin durumuna göre yakine ereceği anlatılmak istenmektedir. Bizzat içeriden evin sahibinin sesini duymak, bir şekilde onu görmek durumunda olan kişinin inancı ile, bu durumda olmayıp, sırf kuru kitap bilgisine dayalı olarak iman edenin inancı arasında yakını iman-ı taklidi iman farkı vardır. Tasavvuftaki kalb eğitime aşırı özen göstermek, işte bu espi-riye dayanan bir gerçekliğe sahiptir. Zira imanın bulunduğu yer kalptir. Ve iman etmek de yaratılışın en zirve hedefi olduğu için, onun bulunduğu yer olan kalbe ve onun tekamülü-ne çok dikkat etmek gerekir.

e) Seyyid, bir yerde imanı, misafire benzetir: "İğreti iman ona derler ki, insan onun derdine düşmez, ona layık işler işlemez. Misafir, ağırlanması gereken bir misafirse, senden incinerek gitmesini istemezsen, yanına, ona layık bir yoldaş kat. Ona layık yoldaş da, iyi işlerdir, hayırlardır, kulluklardır. Şanı yüce olan Allah 'Onlar öyle kişilerdir ki, inanırlar ve salih amel işlerler' (Bakara/227)"²¹⁸.

Seyyid Burhâneddin'in, imanı bir misafire benzetmesi, bu bedendeki insanın kalışının belli bir ömür süresi ile kısıtlı olmasından dolayıdır. Yani biz, şu beden denen ikametgahta belli bir süre kalıp gideceğiz. O halde biz nasıl misafir isek, imanımızda bizde misafir. Bizi terketmemesi için onun yanına "ve amilu's-sâlihâti" deki vâv-ı ma'iyeye esprisine daya-

217. Seyyid, Ma'ârif, s.102.

218. Aynı yer.

narak salih amelleri arkadaşı, yoldaş olarak katalım. Yoksa bir misafir istiskal edilmiş yerden, ikram edilmeyen evden, güler yüz ve ilgi bulmadığı mekandan, fazla gecikmeksizin hemen ayrılır.

f) Seyyid, bir yerde de imanı, cana benzetir: "İmanı cân gibi bil. Canın bedende durması için zehirden çekinmek şarttır. Hayvanlara, kendilerine zarar verecek şeye rağbet etmeme hissi vermiştir Allah. Çünkü onlarda akıl yoktur, çekinmeyi bilmezler. İnsanlara ise, kendilerine zarar veren onları ziyana sokan şehveti vermiştir. İman çoğalmaz da, azalmaz da. Tıpkı can'ın çoğalıp azalmadığı gibi. İnsanın bazı kere ölü, bazı kere diri olmasına imkân yoktur. Ama bir insanın, bazan sağlık içinde, bazan hasta durumda olması mümkündür. İman da kullukla beraber oldu mu, selamettedir, sağlıklıdır. Kullukla beraber olmayan iman ise hastadır. Hasta ise ölmesi yaklaşmıştır"²¹⁹. İman, bir insanın canı ne kadar kıymetli ise, o kadar değerlidir. Hayatta en korkunç şey olarak bir insanın hayatını kaybetmesi olarak görülür. İman da aynı durumdadır. Ölmek gibidir. İmansızlık bizzat ölümdür. İşte âyet: "Ölü iken kalbini diriltip, insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıpcıkamıyan kimsenin durumu gibi midir?"²²⁰.

9. DÜNYA: Bu kelime yaklaşmak anlamındaki mastardan türemiştir²²¹. Kur'ân-ı Kerim'de "geçici, oyun ve eğlenme"²²² yeri olarak nitelendirilmiştir. Tasavvufî bir terim olarak dünya, insanlara süslü ve güzel görünerek onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men eden çirkin bir şeyidir²²³. Bundan başkaca dünya, fani, karanlık ve hayalden ibaret, mihnet ve üzüntü yeri olarak da görülür²²⁴. Kur'ân-ı Kerim'de 115 yerde geçer²²⁵.

Seyyid Burhâneddin, dünyayı, Talut'un, ordusunu bir avuç su içmekle sınadığı nehre benzetir: "Böylece Talût, nefis Câlût'u ile savaşa girişmeyi kararlaştırınca, kavmine (yahudilere) bu yolda bir ırmak vardır. O da dünyadır, şehvetlerdir. Susarsanız, muhtaç olduğumuz kadar, zarureti giderecek kadar, emre uyup için. Şehvete kapılarak, emre uymadan içmeyin diye tavsiyede bulundu. 'Onlardan pek azı hariç, hepsi içti' (Bakara/249). Bu kadar binlerce insan arasında, dünyaya sabredenler, pek az"²²⁶.

Seyyid, dünyayı, ihtiyaç giderecek kadar istifade edilmesi gereken bir yer olarak değerlendiriyor. Meşru sınırlarda Allah'ın gösterdiği kada-

219. Seyyid, Ma'ârif, s.102.

220. En'âm/122.

221. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.I., s.1021; el-Mu'cemu'l-Vasît, Kahire1960, c.I. s.299.

222. Ankebût/64.

223. Gazzalî, Kimya-yı Sa'adet, çev.:Faruk Meyan, İstanbul 1979, s.372.

224. İbrahim Hakkı, Erzurumlu, Ma'rifetnâme, s.278.

225. Abdu'l-Bakî, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Müfehres, ss.262-3.

226. Seyyid, a.g.e., s.14.

rıyla yetinmeyi öğütüyor. Daha fazlasına yönelenleri de sabırsız olarak niteliyor. Buradan şu anlaşılıyor ki, Seyyid, dünyayı tam red noktasında değildir. O 'ümmeden vesatan'²²⁷ esprisine uygun olarak dengeyi tesbit ediyor durumundadır.

b) Seyyid, bir yerde, dünyayı zindana benzetir: "Bu balığı, yaşadığı dünya denizi zindandaki sıkıntıdan, bu (ruhî) temizlik kurtarır."²²⁸ Gerçekten hemen hemen bütün mutasavvıflar, dünyayı zindan olarak görür. Meselâ, bu cümleden olmak üzere, Niyazî Mısrî, dünyayı zindan olarak görür. Niyazî Mısrî, dünyayı tanımlarken, aynı istiâreye başvurur ve şöyle der: "Bu zindana giren herkes, korkar ve üzülür. Girenlerden bazıları çıkarılır öldürülür; bazıları affedilir; bazıları da çıkar nimet ve ihsana nâil olur. insan da böyledir. Dünya zindanına girer; sonra girenlerden bazıları dünyadan çıkınca, kabirde ve âhirette en şiddetli azaba düçar olur. Bazıları da çıkar, Allah onun günahlarını bağışlar. Bazıları da çıkar, ona cennette bulunan nimetler ikrâm edilir. Onun dünyadan çıkışı, Hz. Yusuf (a.)'un zindandan çıkışı gibidir"²²⁹. Seyyid, dünya zindanından kurtuluşu için, ruhî temizliğin önemli olduğunu, yukarıdaki ifadesiyle vurgulamıştır.

10. ALLAH: Lafza-i celâl, Yüce Yaratıcı'nın ismi. Seyyid Burhâneddin'in bu konudaki benzetmeleri şöyledir.

a) Önce Allah'ı tümünden bir nur olarak değerlendirir: "Hak ile muhakkıkın arasında bir tek kıl bile kalmamıştır. Araya biri sığabilseydi, yahut tümünden nur olan Allah'a mânen yakın bulunan bir melek, yahut da, Allah huzurunun mestleri olan şeriat sahibi Peygamberlerden birisi sığsaydı ya! Bu iki bölük bile sığmasa, artık ne sığabilir ki..."²³⁰. Bu ifadelerle Nur Suresinin meşhur Nûr Ayeti'ne telmihte bulunmaktadır: "Allah göklerin ve yerin nûrudur..."²³¹.

b) Seyyid yaptığı metaforlardan birinde, Allah'ı bir padişah gibi görür: "Şimdi, padişahın sırdaşı olanlar böyle olurlar. Bu durakta nasıl olur da öfke yatışmaz, onlar, Allah'ın razılığını isterler, bu durak ne güzel bir rıza durağıdır"²³². Allah'ın veli kulları, aynı zamanda Onun sırlarına da sahiptir ve sırdaşıdır. Dünya padişahlarının da bu tür sırlarını saklayan nedimleri olduğu gibi.

227. Bakara/143.

228. Seyyid, Ma'ârif, s.43.

229. Mısrî, Niyazî, Risale-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne, Atf Efendi, no: 1400, v. 45b.

230. Seyyid, a.g.e., s. 27.

231. Nur/35.

232. Seyyid, a.g.e., s.51.

c) Allah, sevgiliye benzetilir: "Müridliğin edeblerindedir, şeyh daldı da kendinden geçti mi, sakın ona selam bile verme. Çünkü o, sevgili ile buluşmuştur. sevgiliye kavuşmuştur. O anda onu sevgilisinin kucagından ayırmış olursun, bu yüzden onun âhi seni tutar"²³³.

Seyyid, çoğu mutasavvıflar gibi Allah'ı sevgili olarak görüyor ve takdim ediyor.

d) Seyyid bir yerde Allah ile uzlaşmayı nura, başkasıyla uzlaşmayı zehire benzetir: "Allah ile uzlaşmak, pırl pırl parlayan bir nurdur; O'ndan başkasıyla uzlaşmak ise, kesen, öldüren bir zehirdir"²³⁴.

e) Allah, bir yerde müderris'e (öğretmene) benzetilir: "Sevgili mutlak kemaldir. Medresemiz ise şudur, şu etten yapılmış dört duvarın içi. Bu medresenin içi. Bu medresenin müderrisi pek uludur, kim olduğunu söylemem"²³⁵. diyerek, Allah'ın oranın öğretmeni olduğunu üstü kapalı biçimde ifade ediyor.

11. VELİ-VELÂYET: Arapça dost, Allah'a yakınlaşmış demektir²³⁶. Kur'ân-ı Kerim'de veli ve evliya kelimeleri 86 yerde geçmektedir²³⁷. Tasavvuf ıstılahı olarak veli şu hadis-i kudsîdeki gibidir: "Allah bir kulunu sevdiği zaman, onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Bu kul, Allah'tan bir şey istediği zaman isteği kabul görür, Allah'a sığındığında da, Allah onu korur, velisine düşmanlık yapana da harp ilan eder"²³⁸.

Seyyid Burhaneddin'in veli ve velayet üzerine yaptığı benzetmeler şöyledir:

a) Velilik soğuk bir ülkeye benzer: "Velâyet soğukluktur. Oradan geçtin mi, öyle bir yere erişirsin ki oraya varanlar orada ne güneş görürler, ne de zemherir' (İnsan/13). Ama bu soğuk ülkede şeyhin sıcak soluğu yardım etmedikçe, bu çeşit başla, ayakla yol almaya imkân yoktur"²³⁹. Buradaki soğukluk, ölmeden önce ölümü anlatır. Dolayısı ile bu soğukluk ile anlatılmak istenen şey, velayetin başlangıcının fenâ makamı ile olduğu hususudur. Şeyhin yardımı ile, hiç bir şeyin kalmadığı tükendiği, öldüğü bu fena diyarının kış ölümünü hatırlatan soğukluğundan bekâ'ya erdirecek olan da, yine maneviyat öğretmeni, şeyhtir.

233. Seyyid, Ma'ârif, s.55.

234. Seyyid, a.g.e., s.59.

235. Aynı eser, s.63.

236. Razî, Mefatih, c. XVII, s.126.

237. Abdu'l-Bakî, el-Mu'cem, ss.766-7.

238. Buharî, Bakaik, 38.

239. Seyyid, a.g.e., s.43.

b) Veli, sığınılan kaleye de benzetilmiştir: "Ama, beladan kaçtıklarında da, kendi düşüncelerinin kalelerine kaçmazlar, veliler kalesine kaçarlar, onların gölgesine sığınırılar"²⁴⁰. Veli, herkese dua ile himmet eder.

12. FENÂ: Bekanın zıddı, ölümü yaklaşmış kişi, fani olmak²⁴¹ demektir. Sufinin şuurunun yokluğu sebebiyle kendinden habersiz olması, kendi farkında olmaması haline fena denir²⁴². Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de bir yerde geçer²⁴³, orada yok olmak anlamındadır.

Seyyid de, fenâyı çeşitli benzetmelerle açıklamaya çalışır.

a) Fenaya ermek, ab-ı hayata dalmaya benzer: "Bu varlıktan yok olmadıkça, O'nun varlığıyla var olamazsın, onunla dirilemezsin, âb-ı hayata dalamazsın, ebedî saltanatı bulamazsın. Böyle olmadıkça da, hiç bir fayda yok"²⁴⁴.

b) Seyyid, fenaya ermeyi, gökyüzünün damına çıkmaya benzetir:

"Gök kubbenin damına nasıl çıkılır deme,

Varlığından geçebilirsen çıkılır"²⁴⁵.

Burada gökyüzünden maksad, yüksek değerler alanına yükselmektir. Bir insan varlığını Allah'da fani edince bu durum gerçekleşir.

c) Seyyid Burhaneddin, bir yerde, fenâyı, denizdeki adamın hâline benzetir: "Bu geliş kulluktur. Deniz kıyısına geldi mi, daha ne yapayım der. Allah, bas ayağını denize, der. Denize ayak bastı mı, ayağı yerde oldukça bu hâl gene kulluktur. Çünkü kendi dileği ile yürümektedir, kendi kuvveti ile ayağını atmaktadır. Ama deniz onu kavradı da ayağı yerden kesildi mi, yok olmuştur (fani olmuştur) o; gücü, kuvveti kalmamıştır, yok olmuştur. Yok olmuştur, ne demek yani? Şu demek ki, bundan böyle hareketi kendisinin değildir, kendi dileğiyle deprenmez. Bu evirip çeviren Allah'tır, güç, kuvvet de O'nun; bu halden bir hale döndürmek de, ancak O'nun işi"²⁴⁶.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de, Yüce Allah, bizzat kendisi bazı olayları, kavramları, nesnelere metaforlar yolu ile anlatmıştır. Bu, benzetme yaparak anlatmanın ilahî bir metod olduğunu gösterir. Tüm Allah dostları, Allah'ın bu sünnetine uyarak anlatımlarında metaforlara sıkça yer vermişlerdir. Bu tür anlatımlarda, karşı tarafa bazı şeyleri anlatabilmek daha kolay olmaktadır, hikmetini, bütün insanlar adına lehte bir puan şeklinde değerlendirmeyi bir tez olarak kabul etmekte beis görmüyoruz.

240. Seyyid, Ma'ârif, s. 80.

241. İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, c. II., s.1139.

242. Tehavenî, Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn, c.II., s.1157.

243. Abdu'l-Bakî, el-Mu'cem, s.527.

244. Seyyid, a.g.e., s.58.

245. Aynı eser, aynı yer.

246. Aynı eser, s.85.