

## **SEYYİD BURHÂNEDDÎN MUHAKKİK-I TİRMİZÎ'DE AHLAKÎ ARINMA**

**Ender BÜYÜKÖZKARA \***

### **Öz**

Bu çalışmanın konusunu Seyyid Burhâneddîn'in düşünce sisteminde ahlakî arınmanın incelenmesi teşkil etmektedir. İnceleme üç temel soru çerçevesinde yürütülür. İlk soru kirlerin neler olduğu ve nelerin bu kirlere arındırılması gerektiğine yöneliktir. Bu bağlamda Seyyid Burhâneddîn'in beden, dünya, nefis, gönül, can, ruh vb. hususlarla alakalı görüşleri ele alınmaktadır. Diğer bir soru ise söz konusu arınmanın nasıl gerçekleştirileceğine ilişkindir ki Seyyid Burhâneddîn'in mücahede, riyazat, ibadet, söz ve bilgi gibi kavramlara dair görüşleri doğrultusunda bu soruya bir yanıt verilmeye çalışılır. Arınmanın ve buna binaen yetkinleşmenin sonucu olarak kişinin ulaşacağı merteye ne olacaktır? Son olarak da bu soru çerçevesinde Seyyid Burhâneddîn'in düşüncelerinin değerlendirilmesine çalışılmakta ve insanın beka ve ebediyete kavuşması ve namütenahi bir biçimde Allah'ta seyredişi ele alınmaktadır. Seyyid Burhâneddîn'e göre insanın vahdeti müşahede etmesi ve böylelikle birlik mertebesine nail olması mümkündür. Bununla birlikte insanın Hak'la özdeşleşmesi gibi bir durum imkânsızdır. Zira Hak bizatihi varken ondan gayrisi için zatıyla kaim olmak, kendi başına varolmak geçerli değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Beden, Nefis, Mücahede, Riyazat, Birlik Mertebesi

---

\* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e-mail: ebuyukozkara@sakarya.edu.tr

## Moral Purification in Sayyid Burhān al-Dīn Muhakkik-i Tirmidhī

### Abstarct

The subject of this paper is the examination of moral purification in Sayyid Burhān al-Dīn's system of thought. The examination is conducted within the frame of three main questions. The first one is related to what the dirt is and what kind of things should be purified. In this context, Sayyid Burhān al-Dīn's views on the issues such as body, world, soul, hearth, and spirit are examined. Another question is related to how the aforesaid purification will be realised; that it is tried to give an answer in the direction of Sayyid Burhān al-Dīn's views on the concepts such as striving, ascetism, worship, word and knowledge. Which stage will one reach as a result of purification and thereby perfection? Finally, it is tried to evaluate the thoughts of Sayyid Burhān al-Dīn within the frame of this question, and the issues of joining perpetuity and eternity and of the endless spiritual journey in Allah are examined. According to Sayyid Burhān al-Dīn, it is possible for human being to observe the unity and thus reach the stage of unity. Nevertheless, it is not possible to identify oneself with God; for He exists in Himself and it is not suitable for the things apart from Him to exist in themselves.

**Keywords:** Body, Soul, Striving, Ascetism, The Stage of Unity

### Giriş

Bu çalışmada, Bahâeddîn Veled'in (1151-1231/H 546-628) müritleri arasında yer almış, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (1207-1273/H 604-672) ise mürşitlik yapmış olan Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî'nin (1166 veya 1169-1241/H 561 veya 565-639)<sup>1</sup> ahlak alanına ilişkin görüşleri konu edinilmektedir. Belirtmek

---

<sup>1</sup> Seyyid Burhâneddîn'in hayatı, eserleri, mürşitleri, müritleri ve hakkındaki çeşitli menkıbe ve değerlendirmeler için bkz.: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 19, 102, 188, 197; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, trc. Süleyman Nahîfî, sad. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 196; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Konya Turizm Derneği, 1976), 226-227, 236-239, 244-248, 295; Feridun bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, trc.

Ahmed Avni, haz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Elest Yayınları, 2004), 127-131; Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1. Cilt, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 31, 48, 53, 56-75, 84, 86-89, 299, 338; Molla Camî, *Nefahat’ül-Üns Min Hazarat’il-Kudüs Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri*, trc. Lâmiî, sad. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981), 848-849; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1. Cilt, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 358-359; Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’s-Şuarâ)*, 2. Cilt, trc. Necati Lugal (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1977), 249; Seyyid Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi -Mecmûatü’t-Tevârîhi’l-Mevleviyye-*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 123, 132-135, 144, 150-155, 158-160, 162-163; B. Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, trc. Feridun Nafiz Uzluk (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963), 48-52, 60-63, 126, 266-270; Abdullah Satoğlu, *Mevlâna’nın Hocası Seyyid Burhaneddin* (Ankara: İşçi Kredi Bankası Kültür Yayınları, 1965), 9-38; Ali Rıza Karabulut, *Mevlana’nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hz.leri ve Kayseri İlmîye Tarihinde Meşhur Mutasavvıflar* (Kayseri: Seyyid Burhaneddin Hz. Hizmet Vakfı Yayınları, 1994), 7-60, 79-86; H. Ahmet Sevgi, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî (Mevlânâ’nın Hocası)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1995), 19-39; Mehmet Hüsrevoğlu, *Mevlana’nın Üstadı Seyyid Burhaneddin Hz.* (Kayseri: Arz Yayıncılık, 2017), 52-72; Emrah Bekçi, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî (Seyyid-i Sırdan)* (Kayseri: Beyazıt Yayınları, 2017), 21-30; Mehmet Çayırdağ, *Seyyid-i Sırdan Muhakkık-i Tirmizî Seyyid Burhaneddin Hüseyin* (Kayseri: Kayseri’de Eski Eserleri Müzeleri ve Turizmi Sevenler Derneği, 1989), 3-16; Yaşar Kağıtçı, *Hz. Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhâneddîn Hazretleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 52-116; Osman Oral, *Aşkın Öğretmeni Seyyid Burhâneddîn Hazretleri*, (Kayseri: Oral Yayınları, 2011); Osman Oral, *Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hazretleri’nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2015a), 19-20, 23-42; Abdülbâki Gölpınarlı, “Sunuş”, *Maârif*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973a), 7-30; Emin Işık, *Belh’in Güvercinleri Mevlâna Celâleddin Rûmî* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2008), 49-56; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 218-219, 224-225, 236-237; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 162-165; Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1999), 43-46; Tahsin Yazıcı, “Tirmizî”, *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 12/1: 389-390; Semih Ceyhan, “Seyyid Burhâneddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37: 56-58; Franklin D. Lewis, “Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî”, trc. Osman Nuri Küçük, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009): 159-162, 169-176; Ethem Cebecioğlu, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 123-127; Ethem Cebecioğlu, “Seyyid Burhâneddîn’in Bazı Kur’ân Âyetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar-I”, *Tasavvuf* 2 (1999): 9-13; Osman Oral, “Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhâneddîn’in Bazı İtikadî Görüşlerinin

gerekir ki Seyyid Burhâneddîn'in düşüncelerini tafsilatlı ve sistematik bir şekilde açıkladığı bir eseri bulunmamaktadır. Mevcut olanlar *Maârif* veya *Makâlât* adı verilen kitap ile *Muhammed Sûresi* ve *Feth Sûresi*'nin bazı ayetlerinin yorumlandığı bir tefsir çalışmasıdır ki bunlar Seyyid Burhâneddîn'in müritleri tarafından derlenmiş notlar görünümündedir (Lewis, 2009, 160-161; Yazıcı, 1979, 390; Hüsrevoğlu, 2017, 60, 71; Önder, 1987, 84; Oral, 2015a, 40)<sup>2</sup> ve bu kaynaklarda konuların sadece özüne işaret etmekle yetinilmektedir. Nitekim *Maârif*, Seyyid Burhâneddîn'in kısa ve özlü bir biçimde dile getirmiş olduğu hikemî ifadelerin belirli bir düzen gözetilmeyip kayıt altına alınmasından müteşekkil bir eser hüviyetindedir (Kağıtçı,

---

Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015b): 36-40; H. Ahmet Sevgi, "Seyyid Burhaneddin'in Anadolu'ya Getirdiği Dinamizm", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/4 (Haziran 1991): 306-311; Ali Kozan, "Yazılı ve Sözlü Kaynaklara Göre Türkiye Selçukluları Devrinde Kayseri'de Şeyh ve Dervişler", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37/1 (2013): 140-144; H. Ahmet Sevgi, "Mevlâna'nın Dilinden Seyyid Burhan Al-Dîn Muhakkık-ı Tirmizî (Seyyid-i Sırdân)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 331-337; Betül Sinan Nizam, "Kemâl Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Eserinde Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî ve Menkıbeleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015): 177-185; Ahmet Akşit, "Mevlevi Yazarların Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 19/1 (Temmuz 2004): 1-8; Kudret Altun, "Seyyid Burhaneddin Hazretleri ve Dünya Görüşü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (1995): 225-229; Mikâil Bayram, "Devrinin Siyasî Olayları İçinde Seyyid Burhânü'd-din", *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987)* (Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987), 86-88; Mehmed Önder, "Seyyid Burhâneddîn'in Maarifi", *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987)* (Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987), 84-86; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29: 442, 444-445; İdris Türk, "Mevlânâ'nın İlmî-Manevî Şahsiyetinin Oluşumunda Şems'ten Önceki Dönemin Rolü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 517-522; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007): 64-65.

<sup>2</sup> Emin Işık, Seyyid Burhâneddîn'in defter ve notlarını babası Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kanalıyla miras edinen Sultan Veled'in, bu notları "*Maârif*" adı altında toplayarak kitap hâline getirdiğini belirtir (Işık, *Belh'in Güvercinleri*, 52).

2014, 110-111; Oral, 2015a, 37-38).<sup>3</sup> Hâl böyle olunca çalışmada Seyyid Burhâneddîn'in ahlaka dair görüşlerinin belli bir sistematik yapı içerisinde aktarılmasına ve incelenmesine gayret edilmiştir.<sup>4</sup> Söz konusu yapının ana hatları ise Seyyid Burhâneddîn'in şu sözleri temel alınarak belirlenebilir:

*Görünüş, tabiat, hevâ ve heves faresi, gönlünün [دل] kuyusuna düşmüş; o yüzden tertemiz olan, arıtıp temizleyen gerçekler âbihayâtına elin erer mi hiç? (...) Tanrı sözüdür; 'Ona, ancak temizler dokunabilir.' (LVI; Vâkıa, 79)<sup>5</sup> Yâni, temiz söze temiz can [جان] gerek; (...) Senin canın [جان] olmazsa nerden sözünde can [جان] olacak? Kitaplardaki fıkıh, vaaz, tefsir, bunlardan başka bilgiler, 'Emrimizden bir ruh [روح] üfürülmedikçe' (XV; Hıcr, 29; XXXVII; Sâd, 72)<sup>6</sup> insana hepsi de sûrettir. (...) Sen canlı olursan sözün de canlanır. Şu halde çaresi, şu herkesteki ruhtan gayrı, ebedî rûhu elde etmek için içini temizlemendir; çünkü o ruh, sende olgun değil. Olgunlaştı mı, sende birşey belirir. O, zaten olgundur ama, sende olgunluğa erişmemiştir. Nitekim güneş de pencere ne kadarsa o kadar vurur; denizin suyu, testi ne kadarsa o kadar dolar testiye. Ama sen olgunlaştın mı, görürsün ki içine bir şey düşer; bu pisliklerden hiç biri zarar da veremez sana, duramaz da sende. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 38-39; 1961a, 6-7).

<sup>3</sup> Seyyid Burhâneddîn bu sohbetlerinde salt kendi sözlerini dile getirmeyip sıklıkla ayet ve hadislerden, çeşitli mutasavvıfların görüşlerinden ve şairlerin latif şiirlerinden de istifade etmiştir (Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, 266; Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", 37: 57; Önder, "Seyyid Burhâneddin'in Maarif'i", 85; Kağıtçı, *Hz. Mevlânâ'nın Hocası*, 111-112; Oral, *Mevlânâ'nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hazretleri'nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri*, 41-42).

<sup>4</sup> Sultan Veled'in Seyyid Burhâneddîn hakkındaki şu sözleri göz önünde bulundurulmalıdır:

"Tanrı dostlarının özüyü-özetiydi; su gibi hem meydandaydı o, hem gizli.

Herkes ona kuldu-köleydi ama onu anlamakta da herkesin noksânı vardı.

Herkes onu, kendi miktarınca tanıdı; kendisince, ne kadar mümkünse o kadar görebilirdi onu" (Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 227).

<sup>5</sup> Bkz.: Vâkı'a 56/77-79. Birebir alıntılarda yer alan parantez içindeki ibareler aktarılan metne aittir.

<sup>6</sup> Bkz.: Hıcr 15/28-29; Sâd 38/71-72.

Yukarıda aktarılan metne bakıldığında temel olarak bir arınma fikri işlendiği görülmektedir. Bu çerçevede ileri sürülebilecek olan ilk soru temizlenmesi gereken kirlerin neler olduğu ve nelerin bu kirlerden arındırılması gerektiğine yöneliktir. Bu bağlamda öncelikle -yukarıdaki pasajda da ipuçları görüldüğü üzere- Seyyid Burhâneddîn'in beden, dünya, nefis, gönül, can, ruh vb. hususlarla alakalı görüşlerini ele almak uygun olacaktır. Diğer bir soru ise söz konusu arınmanın nasıl gerçekleştirileceğine ilişkindir. Dolayısıyla sözün ve kitaplardaki bilginin taşıdıkları işlevin de göz önünde bulundurulması kaydıyla Seyyid Burhâneddîn'in bu soruya yönelik cevabının incelenmesi gerekir. Arınmanın ve buna binaen olgunlaşmanın sonucu kişinin içine düşecek olan şey, ulaşılabilecek merteye ne olacaktır? Son olarak da bu soru çerçevesinde Seyyid Burhâneddîn'in düşüncelerinin değerlendirilmesine çalışılacaktır.

## 1. Kirler ve Bunlardan Arındırılması Gerekenler

Seyyid Burhâneddîn'e göre insanın yaradılışında iki çeşit cevher vardır. Bunlardan biri arınmaya ihtiyacı olmayan meleklerin de sahip olduğu nur cevheri, diğeri ise yaradılışları gereği tam anlamıyla pislik olan şeytanların özünü oluşturan karanlık cevheridir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 72-73). Bu ikinci cevhere bağlı olarak ortaya çıkan kötülükler yani şehvet pislikleri, yeme içme sevdaları ve suç işleme istekleri gibi rezillikler insanın kendini uzak tutması gereken şeylere tekabül eder (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 72). Açıktır ki insanoğlu şehvî istekleri yaşamaya meyilli bir varlıktır. Hatta bunların gerçekleştirilmesi insanın doğal bir özelliği şeklinde telakki edilip şehvete dayalı bir hayatta mutluluk ve huzura ulaşılabileceği de umulabilir. Ne var ki Seyyid Burhâneddîn böyle bir durumun gerçeğe tekabül etmediği, sadece insanın bir kuruntusu olduğu görüşündedir:

(...) Şimdi, bir rahata kavuştun, huzûra eriştin mi, dikkat et, o rahat, o huzur, dışarıdan geliyorsa, tümünden dünyaya aittir; içinden, gönlünden [اندرون] geliyorsa, işte odur 'Tertemiz olarak kalacaklar.' (XVII; Kehf, 46)<sup>7</sup> Onlardır sana vefâ edecek şeyler. Başka şeylerse seninle kalmazlar; onlar bedene [جسم] aittir; duygulardan [حواس] gelir çatar sana (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 73; 1961a, 45-46).

Yukarıdaki alıntıya bakıldığında sözü edilen rezilliklerin dünyevî ve bedenî ve buna binaen fanî şeklinde tavsif edildikleri görülür. Bu anlayış doğrultusunda Seyyid Burhâneddîn dünya ve bedene olumsuz bir açıdan yaklaşır. Nitekim oyun ve boş iş olarak nitelendirdiği ve insanın er sayılabilmesi için bağımlı kalmaması gerektiğini söylediği dünyaya (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 80) dair menfî tavrı, *Feth Sûresi'*ne ilişkin tefsirinde açık bir biçimde dile getirilir:

Yüce Tanrı buyurur: 'Bizi mallarımız, çoluğumuz, çocuğumuz oyaladı.' (âyet, 11).<sup>8</sup> Seni oyalayan, Yüce Tanrı'dan alıkoyan her şey, ister kadın olsun, ister çoluk-çocuk; ister mâl-mülk; bil ki kutlu değildir sana. Burada bey'atten geri kalmaman için, 'Allah râzılığından' (âyet, 18),<sup>9</sup> huzûr ve sükûna ulaşmaktan mahrum olmaman için dünya sevgisini bırakmaya, o sevgiden vaz geçmeye işaret vardır. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973c, 122-123).

Yine bir başka yerde dünya cehennem tavanı şeklinde ele alınarak onun geçiciliği ve insanın ona kapılmaması gerektiği ifade edilir: "Dünya cehennem tavanıdır; orda çiçekler var, istekler var. Sen onları görüyorsun da içindeki yüzbinlerce azabı görmüyorsun. Sana birisi, bu tavan, sonunda çökecek derse ne dersin ona? (...) Sakın, dünya damındaki lâlelerle, çiçeklerle oyalanma (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 74-75). Görüldüğü üzere bu ifadede de

<sup>7</sup> Bkz.: Kehf 18/46.

<sup>8</sup> Bkz.: Fetih 48/11.

<sup>9</sup> Bkz.: Fetih 48/18.

daha önce belirtilen bir husus yani dünyevî isteklerin tatminine yönelik bir huzurun aslında gerçek olmadığı, bir kuruntudan ibaret olduğu gerçeğiyle karşılaşılmaktadır.<sup>10</sup> Zira dünya sözde güzelliklerle dolu, esasında çökecek yani fanî olan cehennem tavanına tekabül eder. Buna mukabil mezkûr isteklerin kaynağı olan beden de gelip geçicidir: “(...) Bütün bu uzuv matahları, bu el, kol, parmaklar, ekler, duygular, mide, ciğer ve saire gibi bütün parça buçuklar bana eğreti verilmiştir; elbette bunları benden geri alacaklar (...) demelisin. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 39). Bu noktada ise şöyle bir sorunun sorulması kaçınılmazdır: Dünya ve beden gelip geçici birer emanetse bakî kalan nedir? Seyyid Burhâneddîn’in bu soruya verdiği cevap şu satırlarda ifadesini bulur:

*Senden geçip giden, kalmayan her neyse, o, dünyandır senin; her ne de kalırsa, zevâl bulmazsa âhretindir; (...) şimdi, rûhu, beden [تن] Mısır’ında Yusuf bil. Evvelce, şu benim özüm bâkıy mıdır, değil mi; kalacak mı, kalmayacak mı diye araştırdım dururdum. Derken Yusuf’u, beden kuyusunda [در میان چاه]<sup>11</sup> öyle bir halde buldum ki bildim, anladım artık; odur kalan, ondan başka hiçbir şeye ölümsüzlük yok. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 61; 1961a, 33).*

Görüldüğü üzere beden kuyusunda bulunan ruhun bakî kaldığı ifade edilmektedir. Yine bir başka yerde Hz. Yûnus’a benzetilen ruh,

---

<sup>10</sup> Seyyid Burhâneddîn’in dünyevî ihtiyaçlara ehemmiyet göstermemesi, Eflâkî’nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den naklettiği şu menkıbede de ifade olunur: “Yine bir gün Seyyid medreseden çıkmış, büyük bir cezbe ile koşarak gidiyordu. Ferecesinin etrafları rüzgârdan açılmıştı. ‘Nerelere gidiyor’ diye ben de arakasına takıldım. Birdenbire akli başında bir adam Seyyid’in karşısına çıktı ve ona ‘Ey derviş ferecenin kenarını düzelt’ dedi. O da ‘Benim umurumda değil, sen kendi ağzını düzelt’ diye buyurdu. Derhal Seyyid’le alay eden bu adamın ağzı çarpıldı. Feryadederek başını Seyyid’in ayağına koydu. O anda ağzı tekrar düzeldi” (Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 64).

<sup>11</sup> “Beden” kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği “beden kuyusu” ibaresinin kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da çevirisinde bu ibareyi kullanmaktadır (Seyyid Burhâneddîn Tirmizî, *Maârif*, trc. Ali Rıza Karabulut (Ankara: Mektebe Yayınları, 1995a), 81).



bedenin (بدن) karşıtı şeklinde ele alınıp kalıcılıkla ilişkilendirilir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 74, 47; 1961a, 47, 17). Kezalik, beden (تن) canın (جان) aksine fanî olduğu belirtilir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 84-85; 1961a, 59). Öte yandan Mısır ile Hz. Yûsuf arasındaki ilişkiyle kurulan benzerlik sayesinde beden-ruh ilişkisi, daha doğrusu bu ilişkinin nasıl olması gerektiği de izah edilebilir. Şöyle ki “(...) Zindandan çıkan Hz. Yusuf tüm Mısır’a egemen olmuş ve bu ülkeyi nasıl yönetmişse, beden zindanından çıkıp kurtulacak özgürleşmiş ruh da, beden ülkesini yönetecektir” (Cebecioğlu, 1998, 147). Nitekim Seyyid Burhâneddîn’in, beden (كالبدي) iş görmek üzere kullanılacak bir alet olarak bizlere verildiğine dair ifadesi (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 42; 1961a, 11) bu anlayışı desteklemektedir. Şöyle ki bir aracın kullanıcısı da olmak zorundadır. Dolayısıyla hakikî huzura ulaşabilmek için şehvî arzulara hasredilmiş bir yaşamın fenalığından kurtaracak ve ölümsüzlüğün anahtarını verecek olan ruhun amaçları doğrultusunda bedeni egemenliği altına alması gerekir. Aksi takdirde ruh beden kuyusunda hapsolacaktır.<sup>12</sup>

Bu bağlamda Seyyid Burhâneddîn’in bedene yönelttiği olumsuz eleştirilerin aslında onu sefih emeller doğrultusunda kullanmaya ve onu bu yönde kullanan şeye ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Bu şey ise nefstir. “Haset, nefis [نفس] köpeğinin sıfatıdır; çünkü o, dünya leşinin başında durmadadır. ‘Dünya leştir’ denmiştir. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 59; 1961a, s. 31) sözleri bu hususa işaret etmektedir. Bunun yanı sıra *Muhammed Sûresi* tefsirinde nefis doğrudan kâfirlerle ilişkilendirilerek ele alınır:

---

<sup>12</sup> Seyyid Burhâneddîn’in ruha verdiği önem, Sâhib İsfahânî’den nakledilen şu rivayette de ifade edilmektedir: “Bir gün Seyyid hazretlerinden mübarek elbiselerinin yıkanması için ricada bulundular. Fakat bu katiyen mümkün olmadı. On iki yıla yakındı da elbiseleri yıkanmamıştı. Buyurdu ki, tekrar kirlenirse ne yaparım? Bunun üzerine onlar ‘Tekrar yıkarlar’ diye cevap verdi. O da: ‘O halde biz dünyaya çamaşır yıkamak için mi gelmişiz? Bir daha böyle bir teklifte bulunma ve beni de rahatsız etme. Bundan başka ruhu yıkamak çamaşırı yıkamaktan daha iyidir’ dedi” (Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 73-74). Ayrıca bkz.: Bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi*, 128.

*Yüce Tanrı diyor ki: 'Bu da, şüphe yok ki kâfir olanların boş şeylere inanmalarından.' (âyet, 3)<sup>13</sup> Yâni bu sapıklığın, bu şükür nedir, bilmezliğin sebebi şuydu: O şükretmeyenler, boş şeylere uydular; nefis istekleriyle oyalandılar; bu isteklerse boştur; yâni din bakımından gelip geçicidir, tadı-tuzu kalmaz. Onlar, sonu bulunmayan nefis isteklerine tapıyorlar; oysa ki bu acı, tuzlu suya benzer; ne kadar içersen iç, susuzluğu gidermez, adamı kandırmaz (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973b, 101).*

*Feth Sûresi* tefsirinde ise nefis kâfirlerin müminlere kızgınlık duymaları bağlamında ele alınır:

*Yüce Tanrı, 'O sırada kâfir olanların yüreklerinde coşup kabaran gayret ve kızgınlık...' buyurur. (âyet, 26).<sup>14</sup> Yâni inananların inançlarına hased<sup>15</sup> ederler; bizi, şu güzelim yaşayışımızdan çekip ayırıyorlar, işin sonunu hatırlatıyorlar bize diye nefislerine uyup inananları incitirler. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973c, 124).*

Görüldüğü üzere kâfirler nefislerine tabi kimseler olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla küfürden kurtulmak için nefsin karşısında durmak, nefse uygun gelen şeyleri terkedip ona aykırı olanlara sarılmak gerekir. Dünyevî arzulara kapılarak iş gören nefis de dünya gibi gelip geçici olup kişiyi ebedî huzurdan mahrum bırakır. İnsanı huzura erdirecek olan şey ise ruha tekabül eder: "(...) ruh olmasaydı [اگر او نبودى]<sup>16</sup> ne değer in olurdu? Nefis kulluğa uyar ancak, işi gücü kulluktur onun; ondan öte bütün iş rûhundur, gönül [دل] sırrının. (...) hayvânî ruh bütün dış ve iç duygularla on günlük eğreti malımdır benim demelisin. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 39; 1961a, 8).

<sup>13</sup> Bkz.: Muhammed 47/1-3.

<sup>14</sup> Bkz.: Fetih 48/26.

<sup>15</sup> Daha önce geçtiği üzere haset nefsin sıfatlarındanındır.

<sup>16</sup> "Ruh" kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği bu sözcüğün kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da çevirisinde bu sözcüğü kullanmaktadır (Tirmizî, *Maârif*, 42).

Bu noktada ise şöyle bir önemli soruyla karşılaşılır: Ruhun değerinin dile getirilmesine rağmen nefsin karşılığı olarak “hayvanî ruh” tabirinin de kullanılması ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevaplandırılması birbirinden ayrı olarak ele alınan can, ruh ve nefsin aslında birbirlerine benzer olarak telakki edildiklerini de ortaya çıkarır niteliktedir. Şöyle ki Seyyid Burhâneddîn her üçünün de iki türü olduğunu dile getirir. Canın iki türü şu sözlerde ifadesini bulur: “Can [جان] vardır, bir oluktur ki ışıkla dopdolu. Ondan geçen her söz, nurlanır, tertemiz akar. Bir can [جان] da vardır, pis bir oluk gibi. Ondan akan her şey pisenir, ziyan olur gider” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 96-97; 1961a, 70). Ruh ve nefsin çeşitleri ise şöyle ifade olunur:

*Yüce Hak, âlemde bir çok şeyler yaratmıştır; ama İnsânî rûhtan daha yüce hiç bir şey yaratmamıştır. Bu Hayvânî rûhu bu aşağılık nefsi ne kadar kahredersen o ulvî ve nûrânî rûh o kadar kuvvetlenir. (Bizde iki nefis var: Biri gece gibi kapkaranlık bir nefis, öbürü güneş gibi apaydınlık bir nefis. (...))* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 81).

Hatırlanacağı üzere Seyyid Burhâneddîn’e göre insan biri nur, diğeri karanlık olmak üzere iki cevhere sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. İşte can, ruh ve nefse ilişkin taksimat da bu anlayış çerçevesinde şekillenir. Yani insan, tabiatında mevcut bulunan bu iki cevherden birini açığa çıkararak bedeni yanı sıra varlığının bir diğer yönünü teşkil eden manevî öğeyi şekillendirecek ve taşıdığı nuranî cevheri keşfedebildiği takdirde temiz cana, insanî ruha ve apaydınlık nefse sahip olmak suretiyle ölümsüzlüğe ulaşacaktır. Dolayısıyla nefse ilişkin tüm eleştiriler aslında kapkaranlık, arınmamış olan nefse, hayvanî ruha, başka bir deyişle insanın Hak’la barışması için karşı çıkması gerektiği nefs-i emareye (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 80) yöneliktir. Kuvvetini gönülden alan nefs-i mutmainne ise bu eleştirilerin muhatabı değildir: “Hani hayvanların nimetlerini, Nefs-i Emmâre’nin kuvvetlenmesi için samanlıktan yollarlar; Nefs-i Mutmainne’nin gıdası ve kuvvetiyse, erenlerin [وليا] safranlık kesilmiş

olan gönüllerinden [سینه] gelir. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 71; 1961a, 43). Nitekim bu husus nefsin gönülle ilişkisi hakkındaki şu ifadede karşımıza çıkar:

*(...) Hani ‘Allâh dostları [وليا] ölmezler’ denir ya; ölmeyen, onların Tanrı nazargâhı olan gönülleridir [قلب]; yoksa onların nefisleri de ölür. Çünkü ‘Her nefis ölüm tadını tadar’ denmiştir (III; Âli İmran, 185)<sup>17</sup>; bu hüküm umumîdir, herkes hakkındadır; ancak onların gönülleri [قلب] ölmez. Şimdi bundan başka ne varsa ölür, geçer gider; sen de ölecekleri, geçip gidecekleri bırak da ölmeyecek, kalacak olan o kutlu nefis kuvvetlensin. (...) şimdi Nefs-i Emmârenin, muradına ermeyişleriyle Nefs-i Mutmainneyi terbiyeye koş. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 53-54; 1961a, 24).*

Bu noktada ise bir hususun altını çizmek gerekir. Yukarıdaki ifadelere bakıldığında gönlün “nefs-i mutmainnenin gıdasını sağlayan, Allah dostlarının Tanrı nazargâhı” şeklinde ele alınması söz konusudur. Bir başka yerde ise “(...) Gönüllerin [قلوب] güneşi, Hak marifetinin nûrudur; (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 58; 1961a, 30) denmektedir. Yani insanın Tanrı’yı müşahede edebilmesini sağlayan ve marifetullah nuruyla aydınlanan gönüldür ki gıdası olduğu nefsin Hakk’a ulaşması, onun dostu olması ve böylelikle de ölümsüzlüğe kavuşması bahsi geçen gönüle bağlıdır. Daha doğru bir ifadeyle tüm bunlar için nefsin gönül halini alması gerekir. Nitekim “(...) Erenlerin nefisleri tamamıyla gönüldür [دل]; (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 50; 1961a, 20). Dolayısıyla gönül eri olabilmek için kişinin tüm gelip geçici arzularından ve Hakk’a ulaşmasına engel olacak her şeyden uzaklaşması, nefsinin tüm bu kirlere arındırılması gerekir. Nefs, ruh ve can arasındaki paralellik hatırlandığında aynı arınmanın ruh ve canın da gönül hâlini almasına vesile olacağı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu noktada ise şöyle bir sorunun dile getirilmesi yerinde olacaktır: Nefs, ruh veya canın kirlere arındırılarak gönül hâlini

<sup>17</sup> Bkz.: Âl-i İmrân 3/185.

alması nasıl vuku bulacaktır?

## **2. Arınmanın Nasıl Gerçekleştirileceği**

Öncelikle Seyyid Burhâneddîn’in insanın arınma amacına ulaşması için gerekli gördüğü bazı temel özellikleri ele almak uygun olacaktır. Bu özellikler şu şekilde maddeleştirilerek belirtilebilir:

- a) İlk olarak kişinin hakikati istemesi, onda hakikat derdi olması ve hakikate ulaşana kadar vazgeçmemesi ve azla yetinmemesi gerekir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 51).
- b) Kişi sadece istemekle kalmamalı, tembellikten kurtulup çaba göstermelidir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 93). Nitekim bu hususa şu ifadede de değinilir: “Hiç kimse önce bekçilik etmeden padişahlık elde edemez. Yûsuf bile kuyudan çıktı da mevkie erişti. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 52).
- c) Diğer bir özellik ise arınma ve olgunlaşmanın yavaş yavaş, kademe kademe olması ama sonunda tam anlamıyla gerçekleşmeden bırakılmamasına ilişkindir: “(...) yanacak şey hem yanmadadır, hem de daha yavaş yak; pek fazla yanmaya tahammülüm yok demededir. Yahut da hacamatçıya, iğneyi daha yavaş batır diye söylenmededir. Ama bedenden [كالبد] bir tek kıl bile kalsa ateşin onunla işi var; (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a 40; 1961a, 8-9).
- d) Nihayetinde hakikate ulaşabilmek için Hz. Eyyûb gibi sabretmek (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 72) ve ümitsizliğe kapılmamak gerekir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 99).

Bu düsturların belirtilmesinden sonra Seyyid Burhâneddîn’in nefsin arınmasının hangi yollarla gerçekleştirileceğine ilişkin görüşlerine geçilebilir ki bunların temelinde mücadele ve riyazat yer

almaktadır. Seyyid Burhâneddîn'e göre "(...) Mücahede, nefsi Tanrı razılığına bağlamaktır. Mücahede, Allah yolunda, halka bağlılık sebeplerini kestikten sonra gönül [قلوب] aynasını Tanrı sevgisiyle cilâlamaktır. (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 50; 1961a, 20). İkinci tanımda geçen, halka bağlılık sebeplerinin kesilmesi durumu, aşağıdaki pasaj ışığında, birbirleriyle de alakalı olan iki açıdan ele alınabilir:

*(...) Bu hayvanî candan [روح] hekimin haberi vardır, Peygamberlerle erenlerin canındansa [روح] Habîb'in haberi vardır. Ben bugün Şâfiî mezhebine dair hiçbir lâf etmedim; Ebû-Hanîfe'nin sözünü de söylemedim. Yüce Tanrı, Ebû-Hanîfe'yi mezhep sahibi etmişti; ama caizdir, caiz değildir hükümlerinde. Erenleri de aşk hükümlerinde mezhep sahibi etmiştir [اصحاب و مذاهب کرده است در احکام عشق].<sup>18</sup> Şimdi, hangisi daha kuvvetli; halka ait caizdir, caiz değildir hükümleri mi, yoksa Tanrı aşkı mı? (...) Sen nefsin dileğinden çekin; dünya dileğine düşmek, nasıl bedene [تن] zarar verirse nefsin dileğine düşmek de dine zarar verir. Dünyadan, hevâ ve hevesten ne kadar çekinirsen, onları ne kadar giderirsen, o âlemden o kadar ışıklanırsın. İşte, 'Allah'tan başka yoktur tapacak' (XLVII, 19)<sup>19</sup> sözünün gerçeği budur. Başka şeyleri ne kadar yok bilersen, ne kadar yok edersen, Hakk'ı o kadar ispat etmiş olursun. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973c, 126-127; 1961c, 103-104).

Görüldüğü üzere Seyyid Burhâneddîn dinin zahirî yönüne karşılık gelen hükümler ile Tanrı aşkını karşılaştırmaktadır. Nitekim halkın çoğunluğu bu hükümler çerçevesinde bir din algısına sahiptir. Bu açıdan bakıldığında mücahedenin halkın bu sınırlı anlayışının ötesine geçerek Tanrı aşkına gark olunma çabası biçiminde ele

<sup>18</sup> "Erenler" kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği bu sözcüğün kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da çevirisinde bu sözcüğü kullanmaktadır (Seyyid Burhâneddîn Tirmizî, "Fetih Sûresinin Tefsîri", *Maârif*, trc. Ali Rıza Karabulut (Ankara: Mektebe Yayınları, 1995b), 189).

<sup>19</sup> Bkz.: Muhammed 47/19.

alındığı söylenebilir. Diğer açıdan nefsin arzularından uzak kalıp Hak-halk ikiliğinden Tanrı aşkıyla geçerek tevhid sözünün özünü idrak etme gayreti olarak da değerlendirilebilir. Zira zahirî hükümlerin sınırlarında kalmanın sebebi vahdetin özünün idrak edilememesinde yatar. Nitekim yukarıda yer verilen ilk tanımda mücahedenin “nefsi Tanrı razılığına bağlama” şeklinde ele alınması da aynı vahdet bilincine işaret etmektedir. Nefsin bu şekilde kendi istek ve heveslerinden arındırılmasını sağlayacak olan ise mücahedenin bir yönünü teşkil eden riyazattır. Seyyid Burhâneddîn riyazatı şu şekilde açıklar:

*Padişahın kölesine, bunu niçin yiyorsun, ihtiyacın mı var diye sordum da, hayır dedi; hoşuma gidiyor, işte o kadar. Oysa ki bu, ziyanın, karanlığın ta kendisi. Sende iki kapı var; biri cehenneme açılıyor, öbürü cennete. Şimdicek riyazat dedikleri de budur: İhtiyacın yokken cehennem kapısını açma. (Değil mi ki iman, bir şehirdir; çok dikkatli olmak gerek ki seni imanla alıp götürsünler. İman şehrinde kâfirlik etmek, suç işlemek edepsizliğin ta kendisidir, ayıptır.) (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 49).*

Bu ifade çerçevesinde, Seyyid Burhâneddîn'e göre riyazatın kişinin ihtiyacından fazlasını elde etme isteğini engellemesine tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim insanın yemek ihtiyacı hakkındaki şu ifadelerde bu anlayış sarih bir biçimde dile getirilir:

*(...) Yemek üç kısımdır: Haram, mübah, vâcip. Haram ve mübah olan yemek, ihtiyaç yokken yemektir. Vâcip olansa ihtiyaç olunca yemektir; şehvet de ona yâr olur. Şimdi mübah olunca da yeme; öyle bir hal peydahlansın ki yemek, vâcip olsun sana; yâni yemeye ihtiyacın olsun, mecbur olasın. İnsan, mücâhedede bir hale gelir, öylesine acıdır ki ihtiyaç hasıl olur da yemek, farz olur; o farzı yerine getirir. Bu yemekte hem iştah vardır, hem şehvet; hem de yememeye imkân yoktur artık. Evvelki iki kısım yemedeyse yalnız iştah vardır, zaruret yoktur (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 53).*

Elbette bu anlayış sadece yemek bakımından geçerli değildir. İnsan için farz olan tüm ihtiyaçlar için geçerlidir. Nitekim Eflâkî'nin Seyyid Burhâneddîn'den menkul, açgözlülük hakkındaki rivayetinde yemekten başka iki ihtiyaçtan da söz edilir ki bunlar kişinin kendisini soğuk ve sıcaktan muhafaza edecek kadar elbise giymesi ve dünyaya maskara olmayacak derecede yücelik talebinde bulunmasıdır (Eflâkî, 1989, 69). Bir diğer ihtiyaç ise gerektiği ölçüde uyumaktır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 52-53). Netice itibarıyla riyazatın özü farz olanların dışındaki isteklere ket vurmaktır. Yani kişide nefsinin de hakkı bulunduğu için onun hakkını teslim etmek ama fazlasına izin vermemektir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 39). Bu bağlamda daha önce belirtilen bir hususu, Seyyid Burhâneddîn'in dünya ve bedene ilişkin olumsuz bakış açısını hatırlamak gerekir. Şöyle ki onun esas eleştirisi, kişiyi esas amacından uzaklaştıracak ve ihtiyacın ötesinde olan dünyevî ve bedenî eğilimler ile bu eğilimlere gark olmuş nefse ilişkindir. Ayrıca bedeni bir araç olarak görmesi de bu anlayış çerçevesinde değerlendirilebilir: Aslında kötü olan beden değil, onun nasıl kullanıldığı ve hayatını sırf onun arzularının tatminine endeksleyen kişilerdir. Dolayısıyla ihtiyaç dâhilinde dünyadan elde edilen haz da ahiretten sayılacaktır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 75). Bu açıdan Seyyid Burhâneddîn “dünyadan elini etiğini çekmek” şeklinde ifade edilebilecek bir anlayışa sahip değildir (Sevgi, 1987, 82). Nitekim “Müslümanlıkta keşişlik yoktur.’ İnsan, halkla ne kadar karışır, uzlaşırsa o kadar Hakk’a yaklaşır. Senin dostun Hak’tır, şüpheye düşme, kötü düşünceye dalma. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 88-89) şeklindeki sözleri bu hususu gözler önüne serer. Cebecioğlu'nun belirttiği üzere “(...) Buradan şu anlaşılıyor ki, Seyyid, dünyayı tam red noktasında değildir. O 'ümmeden vesatan' esprisine uygun olarak dengeyi tesbit ediyor durumundadır” (Cebecioğlu, 1998, 151).

Bu belirlemelerden sonra tekrar yukarıda dile getirilen riyazatla ilgili ifadeye yönelmek yerinde olacaktır. Şöyle ki imanın bir şehre benzetilip, bu şehirde insanın ihtiyacı dışındaki isteklerin



peşinden koşarak cehennemın kapısını açmasının yeri olmadığı belirtilmesi mücahede ve riyazatın iman için gerekli olduğu izlenimini uyandırır. Nitekim başka bir yerde iman ışığının, kandilinin müminin sırçaya benzeyen bedeninde bulunduğu, bedenın mücahedeyle sırçaya döndüğü ve iman ışığının mücahedeyle görünür hale gelerek daha da kuvvetlendiği dile getirilir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 45). Bu noktada ise iman-amel ilişkisiyle karşılaşılmaktadır ki Seyyid Burhâneddîn ameli imanın bir cüzü olarak görmemekte ve onu pekiştirici bir unsur olarak ele almaktadır.<sup>20</sup>

*(...) Eğreti îman, ona derler ki insan, onun derdine düşmez; ona lâıyk işler işlemez. Konuk, ağırılanması gereken bir konuksa, senden incinerek gitmesini istemezsen, yanına, ona lâıyk bir yoldaş kat. O lâıyk yoldaş da iyi işlerdir, hayırlardır, kulluklardır. (...) İmânı can [جان] gibi bil. Canın bedende durması [بقای جان]<sup>21</sup> için zehirden çekinmek şarttır. (...) İmân çoğalmaz da, azalmaz da. Nitekim can [جان] da çoğalıp azalamaz. İnsanın bazı kere ölü, bazı kere diri olmasına imkân yoktur. Ama birinin sağ, esen, birinin hasta olması mümkündür. İmân da kullukla beraber oldu*

<sup>20</sup> Oral’ın ifadesiyle “(...) Gönüldeki imanın pratiğe yansımaları yani güzel ahlak olarak davranışlara yansımaları esastır” (Oral, “Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhâneddîn’in Bazı İtikadi Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 42). Konuyla ilgili kapsamlı bir inceleme için bkz.: Oral, *Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hazretleri’nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri*, 52-63. Kağıtçı ise Seyyid Burhâneddîn’in imanın mücahede ve ihlas vasıtasıyla derece kazanacağı, yükseleceği görüşünde olduğunu belirtir (Kağıtçı, *Hz. Mevlânâ’nın Hocası*, 119). Öte yandan Ali Rıza Karabulut, Seyyid Burhâneddîn’in “(...) imân iki kısımdır: ‘Allâh’ın emrini ululamak, Allâh’ın yarattıklarını esirgemek.’ (...)” (Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973a), 44) sözüne ilişkin yorumunda Seyyid Burhâneddîn’e göre amelın imanın bir cüzü olduğunu ifade eder: “(...) Allâh’ın emrine tazim, O’nun emirlerini tutmak ve yasaklarından sakınmakla mümkündür. Yoksa sözle yapılan tazim, gereği gibi bir tazim değildir. Buradan şunu da anlamaktayız ki, Seyyid’e göre, amel imanın bir cüz’ü bir parçasıdır. Amelsiz iman, tam ve mükemmel bir iman değildir. (...)” (Ali Rıza Karabulut, “Seyyid Burhâneddîn Tirmizî’nin Tevhid ve İbadet Konularındaki Bazı Düşünceleri”, *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987)* (Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987), 89).

<sup>21</sup> “Beden” kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği bu sözcüğün kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da çevirisinde bu sözcüğü kullanmaktadır (Tirmizî, “Fetih Sûresinin Tefsiri”, 188).

*mu, sağ esendir; kullukla beraber olmayan îmansa hastadır. Sağ esen olmayan hastaysa ölüme daha yakındır. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973c, 125; 1961c, 102-103).

Seyyid Burhâneddîn'in bu şekilde imanın esenliğinin kaynağı olarak ele aldığı ibadete ilişkin görüşünün ana fikri şöyledir: "(...) İbadetin özü, içi, nefsin erimesidir; geri kalanının hepsi de ibadetin kabuğudur. Nefsi yakıp eritmeyen oruç ve her çeşit ibadet, ibadet sayılmaz; ibadette nefse eziyet de ibadetin şartıdır. (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 50). Görüldüğü üzere bu ifadede zahire önem verilmemesi hususuyla bir kez daha karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda Seyyid Burhâneddîn secdeyle kişinin Tanrı'ya yakınlaşması gerektiğini, bu anlamda namaz kılmayanların namazlarının ise aslında namaz olmadığını belirtir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 76). Zira er kişiye göre namazın Tanrı ışığıyla bakmak ve görmek olduğu görüşündedir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 48). Oruca ise ayrı bir önem vererek onun en üstün riyazat ve kulluk olduğunu dile getirir:

*(...) Hasların haslarının orucu, Allah'tan gayrıyı terk etmektir. Selâm olsun, Peygamber 'Namaz' demiştir 'mü'minin ışığıdır; oruç da ateşe kalkandır.' Bu hususta en büyük direk oruçtur; oruçtaki riyazat, hepsinden de daha büyüktür. Geri kalan öteki riyazatlar, buna nisbetle bir oyuncaktır. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 50-51).<sup>22</sup>

*Oruçtan öte, oruçtan üstün hiçbir kulluk yoktur; çünkü (...)* Bir kimse, bütün kullukları yerine getirirse, fakat midesini doldursa, uyusa, hiçbir yere ulaşamaz. Fakat orucu gereğince gözetse, başka kulluklarda kusuru olsa bile gene bir yere erişir. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 42).

Görüldüğü üzere orucun en üstün riyazat ve kulluk olarak ele alınmasının sebebi, onun temel bir öneme sahip olmasından

---

<sup>22</sup> Seyyid Burhâneddîn'in oruca verdiği önem için bkz.: Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 67-68.

kaynaklanır. Bu önem ise mücahedenin özünde, Allah’tan gayrıyı terk etmekte yatmaktadır ki Seyyid Burhâneddîn bunu hasların haslarının orucu olarak görür. Dolayısıyla gerek Tanrı ışığıyla bakmak ve görmek şeklinde tarif edilen namazın gerek diğer ibadet ve riyazatların da temelinde bu şekilde ele alınan orucun olması kaçınılmazdır. Ancak Seyyid Burhâneddîn’e göre oruca yavaş yavaş alışmak gerekir, zira aksi takdirde sağlığa zarar gelebilir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 42). Bu noktada daha önce belirtilen arınmanın aşama aşama olması gerektiğine dair ilkeyle karşılaşılır. Nitekim Seyyid Burhâneddîn bunun gerekliliğini şu sözlerinde de belirtir: “Kadından, başka şeylerden ayrılman, şuna benzer: Yakınlardan biri ölür; ilk günü sana pek acı gelir, pek ağır gelir bu ölüm; ikinci günü bu ayrılığın zahmeti biraz kolaylaşır; üçüncü günüyse daha da kolay gelir sana; bu, böylece yürür gider” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 73).<sup>23</sup>

Namaz, oruç gibi ibadetlerin yanı sıra halvet ve zikir de ahlakî arınmanın vukuu bakımından önemli bir rol oynamaktadır. Seyyid Burhâneddîn zahirî bilgilerde çok yüksek bir seviyeye ulaşmış olduğunu düşündüğü Mevlânâ’ya batınî bilgilerde de derinleşmesi için yedi gün halvet etmesini söyler. Mevlânâ’nın isteği doğrultusunda süre kırk güne çıkar ve bu sürenin sonunda Seyyid Burhâneddîn Mevlânâ’yı gözlemledikten sonra hücresinin kapısını kapatarak halveti sürdürür. İkinci çile tamamlanınca hücreye giren Seyyid Burhâneddîn bir kez daha kapıyı kapatır ve üçüncü çilenin sonunda Mevlânâ’nın artık tüm alanlarda rüştünü ispatlamış ve çok üst seviyeye ulaşmış bir insan hâline geldiğini beyan eder (Eflâkî, 1989, 87-89). Öte yandan Seyyid Burhâneddîn halvetin kişiyi kendisinden ve Allah’tan uzaklaştırma ihtimalinin de farkındadır. Şöyle ki işe yaramaz bilgi ve düşüncelerle meşgul olan halkın halvetleri onlara hiçbir yarar sağlamamakta ve onları maksatlarından

---

<sup>23</sup> Yine bir başka yerde, Nefs-i Emmare’nin kişideki gizli cevheri çalmasından evvel, işe yeni başlanıldığı için ondan şehvetlerin azar azar çalınması öğütlenir (Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*, 54).

uzaklaştırmaktadır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 87).

Zikre gelince Seyyid Burhâneddîn “(...) korkunun üstünlüğüyle ve sevginin şiddetiyle gaflet meydanından müşâhade genişliğine çıkmaktır. (...)” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 92) biçiminde tarif ettiği zikrin iki çeşit olduğunu ifade eder. Bunlardan biri dille zikirken diğeri gönülle (قلب) zikirdir ki ilki ikincisine ulaştıran bir vasıta konumundadır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 92; 1961a, 66).

Buraya kadar dile getirilen hususlar gözden geçirildiğinde nefsin arınmasıyla ilgili olarak hâl ve eylemler çerçevesinde bir açıklama getirildiği görülür. Bu bağlamda şöyle bir soru sormak uygun olacaktır: Mücadele ve riyazatın yanı sıra, sözün ve bununla alakalı olarak bilginin de bir işlevi, bir katkısı olabilir mi? Hemen belirtmek gerekir ki Seyyid Burhâneddîn bir açıdan söze itibar etmez, bu bağlamda en kutsal sözleri dahi dünyevî olarak değerlendirir:

*(...) Hak, bir toplumu dünya için yarattı; dünyayı da onlar için halk etti. Bir toplumu âhiret için yarattı; âhireti de onlar için halketti. Bir kısım halkıysa kendisi için yarattı. (...) Râbia'nın sözünü söyleyeyim: Hani, onu istemem ben demişti, dünya ehlidir o. Demişlerdi ki: Hiç dünyalığı yok. Peki demişti Râbia; Allah dedi, Râsulullah dedi sözleri de mi yok? Ne buyurursun, bu sözler, dünyaya ait değil mi? (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 85).*

Seyyid Burhâneddîn'in sözü hâle nispetle ikinci planda tutması, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den babası Bahâeddîn Veled'i örnek alarak sözden hâl ilmine geçmesini istemesine ilişkin rivayetlerde de görülür (Eflâkî, 1989, 58-59; Sultan Veled, 1976, 246-247; Bin Ahmed, 2004, 127).<sup>24</sup> Bununla birlikte diğeri bir açıdan sözün

---

<sup>24</sup> Ayrıca Şehâbeddîn Sühreverdî'nin, Seyyid Burhâneddîn'i ziyarete gelip, aralarında hiçbir konuşma olmadan onun yanından ayrılınca kendisine bu durumu soranlara “Hal ehlinin yanında söz değil, hal dili gerekir” şeklinde bir cevap vermesine ilişkin rivayetler de bu hususla paralellik taşır (Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri*, 74; Molla Camî, *Nefahat'ül-Üns*, 849; Bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi*, 129).

gerekliliğini de göz ardı etmez: “(...) Şimdi sen, cisim âleminde oldukça, çaresiz harfle ses gerek ki işitesin; Muhakkık gerek ki ondan duyasin. Yüce Allah, bir değirmendir, kurmuş, döndürüp durmada” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 69). Görüldüğü üzere insan cisimler âleminde söze muhtaç olup muhakkıkın söylediklerini işitmesi gerekir. Bununla birlikte muhakkık da aslında Hakk'ın sözünden başkasını söylememektedir:

*Hakk'ın sözünü, Hak'tan işit. Hakk'ın sözünü halktan nasıl duyabilirsin? Halktan duyduğun her söz, halkın sözüdür. Canın [روح], vasitasız olarak Hak'tan duymak kabiliyetini elde edememişse, o temizliğe erişememişse o vakit, vasıtayla Muhakkık'tan duy; çünkü onun canı [روح], o kaabiliyeti elde etmiştir; onun içinde, Hakk'ı anıştan, Hakk'ın sözünden başka bir şey belirmez. (...) Muhakkık'ta Hak'tan başkası tasarruf sahibi değildir; onda nefsin, şeytanın tasarrufu mağlup olmuştur. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 69; 1961a, 41-42).*

Yukarıdaki pasajda Seyyid Burhâneddîn'in vahdete dayalı bakış açısıyla bir kez daha karşılaşılır. Öyle ki muhakkık kimse Hakk'ın sözünü iletmekle birlikte aslında ondan gayrı değildir. Nitekim tefsire dair aşağıda dile getirilen açıklamada da benzer bir anlayış söz konusudur:

*Tutarlar da Kur'an'ı tefsîre koyulurlar. Söyledikleri sözler, hep kendi zanlarına, kıyaslarına, meşreplerine, yakıştırmalarına göredir, bunlara uygun lâf ederler, sonra da ona, tefsîr adını takarlar, oysa ki yaratılmışın zannı, şüphesi, yaratanın dileğine, muradına asla uymaz. İşte 'Kur'an'ı kendi re'yiyle tefsîr eden kâfir olur' sözünün mânası budur. Zaten birisi, bir başkasının sözünü nakl ederse bilgin [عالم] olamaz; birisi, bir başkasının şiirini okursa şâir olamaz; ona şâir demezler, 'râvî-rivâyet eden' derler. Ersen kendi sözünü söyle.*

*Dünyada itibar edilecek söz, ya Kur'an'dır, ya hadîs. Ama bâzı kişiler, Kur'an'ın anlamında yanlışlar, ona da tefsîr adını,*

*aptallıklarından vermişler, gene de aptallıklarından, anlamı uzattıkça uzatmışlar. Yaratıp geliştirenin sözünü, yaratıp geliştirenden duy* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 75; 1961a, 48-49).

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Seyyid Burhâneddîn'in bir yandan er kişinin kendi sözünü söylemesi gerektiğini, diğer taraftan kendi anlayışları doğrultusunda *Kur'ân*'ı yorumlayanların küfre saptıklarını dile getirdiği görülür. İlk bakışta bu durum çelişkili görünse de şöyle bir izahta bulunmak isabetli olacaktır: Aptallıkla nitelendirilen ve küfürle itham edilenler, kendi zan ve şüpheleri doğrultusunda Allah kelamını yorumlayan, vahdet bilincine ulaşmamış kimselerdir. Kendi sözünü söylemesi beklenen er kişiler ise yaratılmış olmaları sebebiyle kendilerinde bulunan egoya bağlı zan ve istekleri Tanrı'nın muradına uymak suretiyle ortadan kaldıran ve dolayısıyla özlerinin, aslında Yaratıcı'dan gayri olmadığını fark eden kimselerdir. Böylelikle onlar aldatıcı zan ve şüphelerden kurtularak Hakk'ın tasarrufunun etkisi altında bulunan kendi sözlerini yani kendilerinde dile gelen Hakk'ın sözlerini aktarmaktadırlar.

Seyyid Burhâneddîn'in bilgiye dair görüşlerine gelince söze ilişkin bakış açısına benzer bir yaklaşım sergilediği görülür. Şöyle ki bir açıdan o, bilgiye itibar etmemektedir. Bu konuda şöyle der: "(...) Ben bilgiyi [علم] ne yapacağım? Bilgi, nefs-i nâtikanın işidir. Ahmed, Muhammed, Allah'tan başka yoktur tapacak. Kaldır şu ilmi ortadan [این را از میان بر گیراز];<sup>25</sup> uzaklaştır önümüzden. Senden başka (Ey Tanrı), ne varsa küfürdür bence; (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 67; 1961a, 39).

---

<sup>25</sup> "İlm" kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği bu sözcüğün veya "bilgi" kelimesinin kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da benzer şekilde çevirisinde "zahirî ilim" ibaresini kullanmaktadır (Tirmizî, *Maârif*, 90).

Yine bir başka yerde, yüceliğin ne malla ne de bilgiyle elde edileceğini, onun kaynağının kötülüklerden çekinme olduğunu belirtir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 79). Bununla birlikte bilgiye karşı bu menfî tutum aslında bilginin bir türüne ilişkindir. Bilginin türlerine ilişkin ayırım ise bilgin-arif karşılaştırması çerçevesinde ifade edilebilir:

*(...) İnsanın şu kötü nefsi var ya, hani ona beden [تن] diyorlar, bu dünyanın canı [جان], akli adını takıyorlar; o kadar bu dünyaya akli, fikri yeter ki on iki ilmi [علم]<sup>26</sup> de, ne Kur’an ehli olan, ne Allah ehli olan, ne de Allah nuru bulunan kaabiliyetiyle elde eder; Halkın yüce Hakk’a giden yolu olan ledünnî bilgiye de, ârif kişiden duymak, bu bilgiye dair kitapları okumak suretiyle sahip olur, kendine mal eder; ona bilgin de denir; ama hiç faydası yoktur kendisine; çünkü o, perde ardındadır; Hakk’a ulaşamaz, ârif olamaz. Ârif, ona derler ki canı [جان], Rabb’e mensup bir sırdır; bu sır, onda kendiliğinden meydana gelmiştir; Allâh’ın peşin vergisidir. Ârif, Allah ilminin kaynağıdır, Allâh’ın sevgilisidir; âbıhayâta garkolmuş gitmiştir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 96; 1961a, 69-70).*

Yukarıdaki pasaja göre bilgin; dünyevîlikle nitelendirilebilecek olan akılla dünyayı kavrayan, on iki ilmi yine bu akli sayesinde ve ne *Kur’ân* ne de Allah ehli olarak elde eden, ledünnî bilgiye de ancak arif kişinin sözlerini taklit ederek ulaşan ve bunu kendine mal eden bir kimse olarak tasvir edilir. Bu çerçevede Seyyid Burhâneddîn’in eleştirisi bilgin denen kişinin dünyevî akla ve taklide dayanan bilgisidir. Nitekim Seyyid Burhâneddîn taklit bilgisinin sadece başkalarının söz ve hareketlerine dayandığını, sözle çoğaldığını ve

---

<sup>26</sup> Bir başka yerde Seyyid Burhâneddîn, Fahreddîn er-Râzî’yi on iki bilgiyi bilmesi ama unutmamış olması bağlamında eleştirmektedir (Muhakkık-ı Tirmizî, *Maârif*, 41). Söz konusu olan on iki bilgi şunlardan ibarettir: “(...) Lûgat, Sarf ve Nahv, Maâni ve Beyan, Usûl-i kelâm, Usûl-i Fıkıh, Fıkıh, Mantık, Riyaziye, Hendese, Tefsir, Hadîs ve Tasavvuftur. Daha başka tarzda tasnif edenler, bilgileri sekiz, yahut ondört olarak kabul edenler de vardır” (Abdülbâki Gölpınarlı, “Açıklama”, *Maârif*. trc. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973b), 137).

inançtan yoksun olduğunu belirterek onu inanç bilgisinden (علم يقين) ayırır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973b, 111; 1961b, 88). Açıkta ki bu tarz taklit kaynaklı bilgi vasıtasıyla insanın Hakk'a ulaşması mümkün değildir. Nitekim bu hususa şu ifadede işaret edilir: "(...) halkın övündüğü şu bilgilerle, şu düşüncelerle, şu halvetlere girişlerle halk, O'ndan daha da fazla uzaklaşır. Bu bilgiler, düğümleri çözemez. Bunlarla oyalanmak, maksattan uzak kalmaktır; kendinden uzaklaşmaktır. (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 87).

Bu durumun gerekçesine gelince bu türden bilgilere sahip bilgin kişinin hâl yönünden eksik olması gösterilebilir: "Bilgin kişinin hâli, söylediği sözlerden aşağıdır, ârifin hâliyse söylediği sözlerden üstündür; ârif yüce Allah'ın bilgisinin mâdenidir" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 83). Bu bağlamda gerçek anlamıyla bilgi marifete tekabül eder: "Bilgi, marifet bilgisidir. Hiçbir şey bilmesen bile, kendini tanıdın, bildin mi, bilginsin, ârifsin. Ama kendini tanımadın, bilmedin mi, bütün o bilgilerden ne fayda var? (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 48).

Ancak bir diğer hususun da altının çizilmesi gerekir ki Seyyid Burhâneddîn'e göre belli bir seviyeye gelindikten sonra bilgiden geçilir. Bu hususa şu sözlerle işaret eder: "Ben, ilmin olgunluğundan da vaz geçtim; çünkü bilinene [معلوم] eriştim; artık bilgi ne işime yarar benim? (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 55; 1961a, 26). Bu bağlamda bilginin bir araç biçiminde düşünüldüğü söylenebilir. Nitekim "Bilginin, inancın [ایمان] sonu, buluşmak, kavuşmak yolunun kilidini elde etmektir. (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 59; 1961a, 30) şeklindeki cümle de böyle bir anlayışı işaret eder.

Bu noktada ise tasavvufun yapıtaşlarından biri olan mürit-mürşit ilişkisi göz önünde bulundurularak şöyle bir sorunun ileri sürülmesi yerinde olacaktır: Bilinene erişmiş, Hakk'a kavuşma yolunun kilidini elinde tutan kişi başkasının nefsinin olgunlaşması ve böylece o kişinin arınması hususunda nasıl bir işleve sahiptir?



Sorunun cevabı Seyyid Burhâneddîn'in şu sözlerinde ortaya konmaktadır:

*Pılımı pırtını dünya güneşinin gölgesinden kaldır da gönül [دل] güneşinin bölgesinin altına götür; o güneşin gölgesi kararmaz; çünkü o güneş, 'Ne doğudadır, ne batıda' (XXIV; Nûr, 35)<sup>27</sup> diye övülen gönüle [دل] mensuptur; gölgesiyse, 'Kendisine hüküm vermek salahiyeti sunulan kişi, yeryüzünde Allah gölgesidir'<sup>28</sup> diye anlatılan şeyhin bedenidir [جسم]. Şeyhin gölgesinde otur. Onun gölgesi, Tûbâ ağacının gölgesidir. 'Ne mutlu nefsinin alçaltana.' Sen de alçalt da dünya güneşinden kurtul, bu ağacın altında emin ol, esenleş; bu ağacın altında buldukça eminsin, ama oradan ayrıldın mı, bunalır, kalırsın. Gelirler de bu Tûbâ ağacından başka bir ağaç vardır derlerse, 'Yaklaşmayın o ağaca.' (II; Bakara, 35)<sup>29</sup> Sakın ha, gitme; öbür ağacın tuzağına tutulmadıkça Tûbâ ağacından mahrum kalmazsın. Yahut da zâten şeyhin gönlü [دل] Tûbâ ağacıdır; bedeni [تن] de onun gölgesi. Şeyhin cisimler âleminde olan bedeninin [جسم] dalına yapıştın mı, maksadına erişirsin; sevgiye yol bulursun. 'Artık bana uyun da Allah da sizi sevsin.' (III; Âli İmran, 31) Ona yapışmazsanız, ona sarılmazsanız mahrum kalırsınız; bu bir sırdır ki size söylendi; şeyh zaten bağıdır, bahçedir, cennettir (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 68-69; 1961a, 40-41).*

Görüldüğü üzere şeyhin bedeni hem gönül güneşinin gölgesine hem Tûbâ ağacının gölgesine, gönlü de Tûbâ ağacına benzetilmektedir. Bahsi geçen Tûbâ ağacı çeşitli rivayetlere göre cennette bulunan ve meyveleri, çiçekleri ve gölgesi bakımından cennetliklerin kendisinden istifade edeceği bir ağaca tekabül eder (Erbaş, 2012, 317). Tasavvufî bir ıstılah olan Tûbâ makamı ise “ (...)

<sup>27</sup> Bkz.: Nûr 24/35.

<sup>28</sup> Yani Allah'ın halifesidir. Konuyla ilgili olarak bkz.: Cebecioğlu, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, 131.

<sup>29</sup> Bkz.: Bakara 2/35.

Hak ile üns makamı, ilahi huzurda sükûn ve huzur içinde olma (...)” manasında kullanılır (Uludağ, 2002, 355). Bu bağlamda “(...) Cennette bir ağaç olarak zikrolunan Tuba’yı şeyhle benzeştirmek, şeyhin insanı olgunluğa, dolayısı ile huzura erdirmesi espirisiyle örtüşmektedir, (...)” (Cebecioğlu, 1998, 132) denilebilir. Bu çerçevede “Hak’la ilişki kurma ve böylelikle ilahî huzurda bulunma” makamında olan şeyh, ebediyete giden yolda müridin dünyevî isteklerden kurtulabilmesi hususunda ona yardımcı olur. Dolayısıyla kişinin Allah’a ulaşma gayesine erişebilmesi için şeyhe ihtiyacı vardır. Ondan uzaklaştığı takdirde ise esenlik ve güvenden mahrum kalır.

Ancak burada önemli bir hususu belirtmek gerekir. Hatırlanacağı üzere Seyyid Burhâneddîn arif-bilgin karşılaştırması bağlamında bilgini arifin kitaplarını okuyup onun sözlerini kendisine mal etmesi yönünden eleştirir. Bilginin bu tutumunun ise taklit aracılığıyla sözleri tekrardan öte hiçbir faydası yoktur. Aynı bakış açısı mürit-mürşit ilişkisi kapsamında da geçerlidir. Şöyle ki şeyhin gönlündeki kitabın sırrını duymak ve onun gölgesine sığınmak hakikate nail olmak için yeterli değildir. Zira insan zahmet çekerek kendi emeğiyle bir işi başarmalı, mürşidin irşadı da bu tarzda olmalıdır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 96). Nitekim şeyhe benzetilen ağacın hurmasıyla helva yapılmasına ilişkin öğüt de bu hususa işaret eder. Şöyle ki öğütte kişinin ağacın hurmasıyla yetinmemesi, onu kullanarak helva yapması gerektiği belirtilir. Yani bu benzetmeyle müridin şeyhinden edindiklerini kendi çabasıyla işlemesi, onların temeliyle hedefe doğru ilerlemesinin gerekli olduğu ifade edilir. Dolayısıyla asıl görev müride düşmektedir; herkes kendi çabası dâhilinde bir yere varır. Bu anlayış şu sözlerde vazih biçimde ifadesini bulur: “Şeyh aynaya benzer; ona ne kadar bakarsan, kendini ne kadar ona verirsen, o da sana o kadar bakar, kendini o kadar sana verir” (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 74). Bu çerçevede olgunlaşmamış bir kimsenin bir şeyhin huzuruna çıktığı vakit aynada kendi edepsizliğinden başkasını görmesi imkânsızdır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 64). Ne var ki mürit konumunda olan bir kişinin kusurlu

olabilmesinin yanı sıra, mevki sevdasından geçememiş, sözde şeyh diye tabir olunabilecek kimselerin de mevcudiyeti söz konusudur:

*Bir topluluk vardır ki (Allah onu bu sırra mahrem etti de beni niye etmedi diye haset eder. Banaysa) hiç haset gelmez. Nihayet o da derim, benim gibi bir adam; sebep nedir ki o, buna erişti? Ben de çalışır, çabalarım; o sebebe sarılırım; ne diye haset edecekmişim? Bu söylediğim havaya düşmek, şehvet değildir; hattâ bu, şehveti de öldürür. Bu istek, gönüle [حس] şehveti soğuk gösterir; (...) Bu istek, öyle bir yere varır ki insan, mevkiden de geçer; mevki sevgisi de kökünden sökülür gider; o istek de gönüle [حس] soğuk gelir. Şeyhlerin çoğu, bu dileğe erişememişlerdir, (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 86-87; 1961a, 60-61).*

Birçok şeyhin böyle bir konumda bulunmalarının sebebi ise “ben” sevgisinden kurtulamamaları biçiminde ifade edilebilir. Zira haset, şehvet ve bunlara bağlı olarak mevki sevdası, kişinin sadece “ben”ini ve şahsî çıkarlarını gözetmekte olduğuna delalet eder. Oysa bu konumdaki bir kişinin, yukarıda değinildiği üzere, yemişleriyle gönüllerin nimetlerini veren şeyhin idrak seviyesinden ne kadar uzakta olduğu aşikârdır. Dolayısıyla varlığından geçememiş ve benlikle dopdolu olan kişi, ancak bir topluma kılavuzluk eden kuzgun değerinde olacaktır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 88). Nitekim bu hususa şu sözlerde işaret edilir:

*(...) öyle erler vardır ki Hakk'a ulaşırlar; öyle kullar vardır ki yüce Hak, onları kendisi için seçmiştir. Etten, deriden ibaret olan insan, sonra da Hakk'a erişmek. Evet ama elli kere eti erimiş, derisi değişmiştir. Orada deri yok; tamamiyle dost var. (...) Şeyh, kendi varlığından kurtulmuş kişidir; varlığından, benliğinden kurtulmalı ki başkalarını da görsün, gözetsin (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 64-65).*

Görüldüğü üzere şeyh Hakk'a ulaşmış, bedeninin esaretinden kurtularak Hakk'ın dostu olmuş ve kendi varlığından kurtulmuş kişi olarak ele alınır. Binaenaleyh onun başkalarını gözetmesi de kendi

beninin penceresinden değil, Hakk'ın penceresinden gerçekleşir:

*(...) şeyhin nazarı kalmamıştır, o, Hakk'ın nazarıdır. (...) Onun kendi bakışı, görüşü kalmamıştır; bakışı da Hakk'ın bakışıdır, görüşü de, 'Allah nûruyla bakar, görür.' 'And olsun ki biz insanı yarattık ve nefsi, onu ne gibi vesveselere düşürür, biliriz biz ve ona şahdamarından da yakınız.'* (L, Kaaf, 16) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 63-64).<sup>30</sup>

Yukarıdaki satırlarda kulun varlığının Hakk'ın varlığında silinmesi yani fenafillah durumu açık bir şekilde ifadesini bulur. Ancak dikkat etmek gerekir ki bir yandan sadece Hakk'ın bakışının mevcut olduğu belirtilmekteyken diğer taraftan şeyhin bakışından da bahsedilmekte ve kişinin Allah'ın nuruyla baktığı ifade edilmektedir. Buradan hareketle fena durumunu bekabillahın izlediği görülür. Cebecioğlu'nun belirttiği üzere, "(...) 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 veli (şeyh), Hakk'ın bakışında dirilmiştir, denir" (Cebecioğlu, 1998, 130).

Şeyhin yukarıda zikrolunan özellikleri onun mertebesini gösterdiği gibi, kendisine tabi olan müridin varmayı arzuladığı konumu da yansıtır niteliktedir. Hâl böyle olunca şeyhin mertebesine dair söylenenlerden hareketle arınma neticesinde ulaşılabilecek mertebeye ilişkin bir izah yapmak mümkündür.

### **3. Arınma Neticesinde Ulaşılabilecek Mertebe**

Arınma bakımından sarf edilen çaba sonucunda gerçekleştirilecek olan amaç önceki kısmın sonlarında şeyhin mertebesine dair temas edilen hususlar çerçevesinde şu şekilde ifade edilebilir: Kişi kendi benliğinden geçerek tüm farkların kaynağı olan

---

<sup>30</sup> Bkz.: Kâf 50/16.

Hakk'a ulaşmak ve böylece insana şahdamarından daha yakın olan Yaratıcı'nın bakışıyla bakar hâle gelmek amacındadır. Bu çerçevede arınma neticesinde ulaşılabilecek mertebeye birlik mertebesi şeklinde ifade edilebilir. Nitekim Seyyid Burhâneddîn bir yerde şöyle der: "Tanrı'yı kim görür? Tanrı. Tanrı'yı kim sever? Tanrı. Bana Tanrı'dan başka hiç bir şey gerekmez. Bence şu mâlûm oldu ki, ondan başka ne varsa hepsi de hiçtir. (...)" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 67). Görüldüğü üzere gören de görülen de, seven de sevilen de bir tutulmakta ve Tanrı'dan gayrisi hiç olarak kabul edilmektedir ki burada açık bir biçimde "Allah'tan başka varlık yoktur." şeklindeki, vahdet-i vücud anlayışının temel prensibiyle karşılaşılır. Yine aynı husus Seyyid Burhâneddîn'in kendi durumuna atıfta bulunduğu şu sözler vasıtasıyla dile getirilir:

*(...) 'Kim Allâh'ın olur, varlığını ona verirse' sözü kâfi; 'Allâh da onun olur' sözü de şerh. Şimdi ben, 'Kim Allâh'ın olursa' durağından geçmişim. 'Allah da onun olur' durağına erişmişim. Hak'la Muhakkık'ın arasında bir kıl bile kalmamıştır. Araya biri sığabilseydi, yahut tümünden nûr olan Tanrı'ya mânen yakın bulunan bir melek, yahut da Tanrı tapısının mestleri olan şeriat sahibi Peygamber'lerden birisi sığsaydı... Bu iki bölük bile sığmazsa artık ne sığabilir ki? Şimdi ben, ılık bağımlayım, nur verdim, nur alan değilim (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 56).*

Yukarıdaki pasajda işaret edilen mertebeye ulaşmak, daha doğrusu perdeler ardına gizlenmiş olan vahdetin farkına varabilmek için kişinin varlığını Allah'a vermesi yani kendi varlığından geçip onun yok olmasını istemesi gerekir ki böyle bir vakitte Allah ile kul arasında melek veya peygamberler bir yana, kulun kendi varlığının dahi yeri olmaz (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 89). Yani buluşup kavuşmak, kendi varlığından geçerek Allah'ın varlığıyla varolmaktır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 93). Böylelikle insan adeta ölmeden önce ölür ve Allah'ın varlığıyla dirilerek fanîlikten kurtulup abıhayata, ebediyete ulaşır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 83). Nitekim Seyyid Burhâneddîn'in şu sözleri aynı anlayışı dile getirir:

*(...) O elle Tanrı'nın evveline evvel olmayış eteğine sarılmak gerek ki pislikten kurtulsun; yahut da kendisine bakmalı, sonradan olduğunu, yokluktan yaratıldığını görmeli; fânî olduğunu gören, evveline evvel olmayış sıfatlarını da görür, sonradan oluş fikrini atar, evveline evvel olmayışa varır, ulaşır. Bundan sonra da yol başlar, yolculuk başlar. Şeyhler bu durağa [أثر]<sup>31</sup>, son durak [منتها] derler. Bundan sonra ölmek, insan için ahmaklıktır. Evveline evvel olmayan Tanrı'ya ulaşan kişi, niçin ölsün artık? O adam, buracıkta, ebedî hayatını görür. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 86; 1961a, 60).

Bu noktada ise Seyyid Burhâneddîn'in bir başka görüşüyle yani Allah'a ulaşmanın son durak oluşu ve bundan sonra da yolculuğun başlaması fikriyle karşılaşılmaktadır. Şu iki pasaj konu hakkında açıklayıcı niteliktedir:

*(...) Kul, olgunluğa ulaştı, Allah tapısına vardı, görgü elde etti mi, ondan sonra melekler bile onun vardığı durağa [مقام] varamazlar. 'Ve melekler derler ki: Bizden hiç bir fert yoktur ki onun malûm ve muayyen bir durağı [مقام] olmasın.' (XXXVII; Sâffât, 164)<sup>32</sup> Hani şu sözleri söylerler: Yola son yoktur derler ya, yol dedikleri duraktır [منزل]; kavuşma şehrine vardın mı, o şehirde yürüyüşe son yoktur. (...)* (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 42; 1961a, 11).

*Yerden yere, duraktan durağa [از موضعی بموضعی] geçedur; sonunda bir yere varırsın ki oradan daha ileriye varmanın imkânı yoktur. (...) Sonunda bir yere varır, bir hâle gelirsın ki melekler secde ederler. Ama buluşma yolunun nihayeti vardır; olmasaydı, 'Allah için, hakkıyla savaşın' buyurmazdı (XXII; Hac,*

---

<sup>31</sup> "Durak" kelimesiyle karşılanacak bir sözcük lafzen metinde yer almamakla birlikte bağlam gereği bu sözcüğün kullanımı uygun görünmektedir. Karabulut da benzer şekilde çevirisinde "makam" kelimesini kullanmaktadır (Tirmizî, *Maârif*, 120).

<sup>32</sup> Bkz.: Sâffât 37/164.

78)<sup>33</sup>. Fakat maksadın, varılacak durağın sonu [منتها], kudretin, tecellînin<sup>34</sup> nihayeti yoktur; maksatsa Allah’tır. (...) (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 44-45; 1961a, 14).

Yukarıda alıntılanan yerler göz önünde bulundurulduğunda ilk bakışta çelişik bir durumla karşılaşmaktadır. Şöyle ki Seyyid Burhâneddîn bir yandan Allah’a ulaşmayı son durak olarak telakki eder; fakat diğer taraftan buluşma yolunun sonunun olduğunu ama maksadın yani Allah’ın ve varılacak durağın sonu olmadığını belirtir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir:

Uludağ’ın belirttiği üzere “(...) *Seyr ila’llah*, Hakk’a doğru yürümek; sâlik Hakk’ı tanıyınca bu yolculuk biter. *Seyr fi’llâh*, Hak’ta yürümek; birinci seyr bittikten sonra başlar ve sonsuza dek sürer. (...)” (Uludağ, 2002, 311). Bu ayrım göz önünde bulundurulduğunda bir sonu olan kavuşma yolunun “*Seyr ila’llah*”a, Allah’a ulaşma durağından sonra başlayan yolun ise “*Seyr fi’llah*” tekabül ettiği söylenebilir. Dolayısıyla kavuşma yolundaki en son durağa yani yegâne maksat olan Allah’a ulaşıldığı takdirde artık bu yolun sonuna varılmış olacaktır. Oysa kavuşma yolundaki son duraktan sonra ortaya çıkan yolun yani Allah’ta seyredişin ve bu yoldaki varılacak durağın sonu yoktur.

Yukarıdaki belirlemeler ışığında görülmektedir ki kavuşma yolunu tamamlayan kişi artık kendi varlığından geçerek Hakk’ın varlığıyla ebediyete intikal etmekte ve böylelikle sonsuz bir yolculuğa başlamaktadır. Böyle bir seviyede ise kulun istekleri, heves ve

---

<sup>33</sup> Bkz.: Hac 22/78.

<sup>34</sup> “Kudret” ve “tecelli” kelimeleri Firûzanfer’in neşrettiği metinde yer almadığı gibi ilgili yere düştüğü dipnotta bulunan, farklı bir nüshadan aktardığı ifade de geçmemektedir (Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, “Maârif-i Burhân Muhakkık”, *Maârif Mecmûa-i Mevâiz ü Kelimât-ı Seyyid Burhânuddîn Muhakkık-ı Tirmizî be-hamrâh-ı Tefsîr-i Süre-i Muhammed ü Feth*, tsh. B. Füzüzanfer (Tahran: İdare-i Külli-i Nigareş-i Vezaret-i Ferheng, 1961a), 14). Çevirisine dipnotta sunulan ifadeyi esas aldığı görülen Gölpinarlı, muhtemelen anlamı vazih kılmak maksadıyla kudret ve tecellînin nihayetsizliğini eklemiş olsa gerek. Karabulut da çevirisinde söz konusu kelimeleri kullanmaktadır (Tirmizî, *Maârif*, 52).

çıkarları tabiatıyla devre dışı kalacak ve fiilleri de istekleri de Allah'a ait olacaktır. Nitekim daha önce belirtildiği üzere Seyyid Burhâneddîn'in şeyhin bakışı ile Hakk'ın bakışını ayırmaması bu anlayışı net bir biçimde ortaya koyar. Diğer bir örneği ise mücahedenin önemini de yansıtan şu sözlerde ifadesini bulur:

*Kalemi açmaz, yarmaz, ucunu kesmezsen, yazacak adam onu eline bile almaz. Mücâhede de buna benzer. Tamamlandı, kalem açıldı mı, kâtibin eline lâyük olur. 'İhsan, tamamlanınca ihsan olur.' Mücâhede de tamamlandı mı, insan, Rahmân'ın parmaklarından iki kudret parmağının arasına girmiş olur; artık yazdığı şey, kâtibin dilediği şeydir; o kalemle yazan Tanrı'dır (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 62).*

Ne var ki arınma neticesinde birlik mertebesine ulaşılması, kişinin Tanrı'yla aynılaşması anlamına gelmez. Başka bir deyişle Hakk'ın varlığında benliğin silinmesi söz konusu olmakla birlikte "Hak olmak mümkün değildir; çünkü Hak, kendi zâtıyla vardır; başkalarındaysa buna imkân yoktur; Hiç bir varlık, kendi zâtıyla kaaım olamaz" (Muhakkık-ı Tirmizî, 1973a, 53). Dolayısıyla insan her daim varlık bakımından Hakk'a muhtaç bir şekilde eksiklik ve acziyetini muhafaza edecek ve ondan bir açıdan farklı kalacaktır.

## Sonuç

Her ne kadar kaleminden çıkmış sistematik bir eser mevcut değilse de adıyla anılan metinlerden hareketle Seyyid Burhâneddîn'in ahlaka ilişkin tafsilatlıca açıklamalarda bulunduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Söz konusu açıklamalarda öne sürülen ahlak anlayışının yapıtaşları ise şu şekilde ifade edilebilir:

a) İnsanda nur ve karanlık olmak üzere iki çeşit cevher vardır. İlki insanın melekî yönüne işaret ederken diğeri şeytanlarla ortak olan tarafına karşılık gelir. Diğer bir ifadeyle insan hem iyiliğe hem de kötülüğe meyyal bir varlıktır. Ahlakın temelinde bu ikircikli durum



yer alır.

b) İyiliği elde edebilmek için heva ve şehvetten, bedenî ve dünyevî arzulardan arınmak gerekir. Bu çerçevede beden ve dünya yerilip nefis eleştiriye tabi tutulurken “beka” niteliğiyle tavsif olunan ruhun bedenini idaresini elinde tutması gerektiği vurgulanır. Bununla birlikte ne beden ne de dünya tamamen kötüdür. Kötü olan, nefsin dünyevî arzuların peşinde bir hayat sürmek suretiyle bedeni sefih emeller doğrultusunda kullanmasıdır. Diğer taraftan nefsin kötülenmesi durumu nefsin nefis-i emmare biçimindeki görünümüne yani kapkaranlık, arınmamış olan nefse ilişkin olup kuvvetini gönülden alan apaydınlık nefis yani nefis-i mutmainne bundan beridir. Kezalik, temiz can ve insanî ruh nefis-i mutmainne mesabesindeyken kirli can ve hayvanî ruh nefis-i emareyle eşdeğerdir. Gerek can gerek ruh gerekse nefis söz konusu olsun ahlakî arınmanın vuku bulması için bunların gönül mertebesine ulaşması, gönül hâlini alması lazım gelir.

c) Arınmanın temelinde mücahede ve riyazat yer alır. Mücahede halka bağlılığı keserek Hakk’a yönelme gayreti şeklinde bir görünüm arz edip vahdet bilincine sıkı sıkıya bağlıdır. Riyazatın özü ise farz olanların dışındaki isteklere ket vurmak yani ihtiyaç haricindeki bedenî ve dünyevî hususlara iltifat etmemektir. Bu çerçevede dünyadan el etek çekmek şeklinde ifade edilebilecek olan bir ahlakî tavrın benimsenmemesi gerektiği ve nefsin hakkının da gözetildiği bir tutumun sergilenmesinin lazım geldiği aşikârdır.

d) Mücahede ve riyazat iman için gerekli görünür. Ancak bu durum amel ve ibadetin imanın bir cüzü olduğu anlamına gelmez, bunlar imanın sıhhati bakımından pekiştirici bir öğe konumundadır. Şöyle ki nasıl can çoğalıp azalmayıp kişinin sıhhatli veya sıhatsız olması söz konusuysa bunun gibi iman da artıp eksilmeyip sıhhat bakımından değişiklik gösterir; kendisine amel ve ibadetin eşlik ettiği iman sıhhatlidir.

e) Ahlakî arınmada esas olan hâl ve eylemler olmakla birlikte söz ve bilgi de bir önemi haizdir. Şöyle ki genel anlamda söz ile dünyevî akla ve taklide dayanan bilgi eleştiri oklarının hedefinde olsa da muhakkıkın dillendirdiği, Hakk'ın sözü ile arifin bilgisi yani marifet de gereklidir. Bununla birlikte kişi bilinene eriştikten sonra bilgi önemini yitirir.

f) Ahlakî arınma sürecinde şeyh gereklidir zira bu sayede mürit esenlik ve güven içindedir. Ancak şeyhin varlığı müridin hakikate ermesi için yeterli değildir; müridin şeyhinden edindiklerini kendi çabasıyla işlemesi gerekir.

g) Arınma neticesinde insan benliğinden geçerek Allah'ın varlığında fena bulur ve vahdeti müşahede eder. Öte yandan Allah'ın varlığı sayesinde fânîlik ve ölümden kurtularak beka ve ebediyete kavuşur. Allah'a doğru yolculuk bu şekilde ona ulaşıncaya nihayete erse de kavuşma durağından sonra başlayan Allah'ta seyredişin bir sonu yoktur.

h) İnsan vahdeti müşahede etse, birlik mertebesine nail olsa da Hak olması, O'nunla özdeşleşmesi gibi bir durum imkânsızdır. Zira Hak bizatihi varken ondan gayrısı için zatıyla kaim olmak geçerli değildir.

### **Kaynakça**

Ahmed Dede, Seyyid Sahih. *Mevlevîlerin Tarihi -Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye-*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Akşit, Ahmet. "Mevlevî Yazarların Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye Gidişi Hakkındaki Rivayetlerine Dair". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 19/1 (Temmuz 2004): 1-8.

Altun, Kudret. "Seyyid Burhaneddin Hazretleri ve Dünya Görüşü".

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6 (1995): 225-229.

Ateş, Süleyman. İşârî Tefsîr Okulu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 8/19 (2007): 55-77.

Bayram, Mikâil. "Devrinin Siyasî Olayları İçinde Seyyid Burhânu'd-din". I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987). 86-88. Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987.

Bekçi, Emrah. Seyyid Burhaned'din Muhakkık-i Tirmizi (Seyyid-i Sırdan). Kayseri: Beyazıt Yayınları, 2017.

Bin Ahmed, Feridun. Sipehsâlâr Risalesi Hz. Mevlânâ ve Yakınları. çev. Ahmed Avni. Haz. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Elest Yayınları, 2004.

Can, Şefik. Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (1998): 123-153.

Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Burhâneddin'in Bazı Kur'ân Âyetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar-I". Tasavvuf 2 (1999): 9-19.

Ceyhan, Semih. "Seyyid Burhâneddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37: 56-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

- Çayırdağ, Mehmet. Seyyid-i Sırdan Muhakkik-i Tirmizi Seyyid Burhaneddin Hüseyin. Kayseri: Kayseri’de Eski Eserleri Müzeleri ve Turizmi Sevenler Derneği, 1989.
- Devletşah. “Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ).” 2. Cilt. çev. Necati Lugal. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1977.
- Eflâkî, Ahmet. Âriflerin Menkıbeleri. 1. Cilt. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Erbaş, Ali. “Tûbâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 41: 316-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Fürûzanfer, B. Mevlâna Celâleddin. çev. Feridun Nafiz Uzluk. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. “Sunuş”. Maârif. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 7-31. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973a.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. “Açıklama”. Maârif. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 7-31. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973b.
- Hüsrevoğlu, Mehmet. Mevlana’nın Üstadı Seyyid Burhaneddin Hz.. Kayseri: Arz Yayıncılık, 2017.
- Işık, Emin. Belh’in Güvercinleri Mevlâna Celâleddin Rûmî. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- Kağıtçı, Yaşar. Hz. Mevlânâ’nın Hocası Seyyid Burhâneddîn Hazretleri. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.

- Karabulut, Ali Rıza. “Seyyid Burhâneddin Tirmizî’nin Tevhid ve İbadet Konularındaki Bazı Düşünceleri”. I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987). 89-92. Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987.
- Karabulut, Ali Rıza. Mevlana’nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hz.leri ve Kayseri İlmiye Tarihinde Meşhur Mutasavvıflar. Kayseri: Seyyid Burhaneddin Hz. Hizmet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kozan, Ali. “Yazılı ve Sözlü Kaynaklara Göre Türkiye Selçukluları Devrinde Kayseri’de Şeyh ve Dervişler”. Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 37/1 (2013): 136-166.
- Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Lewis, Franklin D. “Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî”. çev. Osman Nuri Küçük. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/16 (2009): 159-176.
- Molla Camî. Nefahat’ül-Üns Min Hazarat’il-Kudüs Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri. çev. Lâmiî. Sad. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981.
- Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. Maârif. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973a.
- Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. “Muhammed (S.M) Sûresinin (XLVII) Tefsîri”. Maârif. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 100-117. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973b.
- Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. “Feth Sûresinin (XLVIII) Tefsîri”, Maârif. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 118-127. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973c.

Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. “Maârif-i Burhân Muhakkık”. Maârif Mecmûa-i Mevâiz ü Kelimât-ı Seyyid Burhânuddîn Muhakkık-ı Tirmizî be-hamrâh-ı Tefsîr-i Sûre-i Muhammed ü Feth. Tsh. B. Fûruzanfer. 1-73. Tahran: İdare-i Külli-i Nigareş-i Vezaret-i Ferheng, 1961a.

Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. “Tefsîr-i Sûre-i Muhammed”. Maârif Mecmûa-i Mevâiz ü Kelimât-ı Seyyid Burhânuddîn Muhakkık-ı Tirmizî be-hamrâh-ı Tefsîr-i Sûre-i Muhammed ü Feth. Tsh. B. Fûruzanfer. 77-95. Tahran: İdare-i Külli-i Nigareş-i Vezaret-i Ferheng, 1961b.

Muhakkık-ı Tirmizî, Seyyid Burhâneddîn. “Tefsîr-i Sûre-i Feth”. Maârif Mecmûa-i Mevâiz ü Kelimât-ı Seyyid Burhânuddîn Muhakkık-ı Tirmizî be-hamrâh-ı Tefsîr-i Sûre-i Muhammed ü Feth. Tsh. B. Fûruzanfer. 96-104. Tahran: İdare-i Külli-i Nigareş-i Vezaret-i Ferheng, 1961c.

Oral, Osman. Aşkın Öğretmeni Seyyid Burhâneddin Hazretleri. Kayseri: Oral Yayınları, 2011.

Oral, Osman. Mevlânâ'nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hazretleri'nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri. Ankara: Tiydem Yayıncılık, 2015a.

Oral, Osman. “Mevlânâ'nın Hocası Seyyid Burhâneddîn'in Bazı İtikadi Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/8 (2015b): 35-64.

Önder, Mehmed. “Seyyid Burhâneddin'in Maarifi”. I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987). 84-86. Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987.

- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 29: 441-448. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. Fîhi Mâ Fîh. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. Mesnevî-i Şerîf. çev. Süleyman Nahîfî. sad. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Satoğlu, Abdullah. Mevlâna'nın Hocası Seyyid Burhaneddin. Ankara: İşçi Kredi Bankası Kültür Yayınları, 1965.
- Sevgi, H. Ahmet. "Mevlâna'nın Dilinden Seyyid Burhan Al-Dîn Muhakkık-ı Tirmizî (Seyyid-i Sırdân)". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1985): 331-337.
- Sevgi, H. Ahmet. "Seyyid Burhâneddin'in Nefs Terbiyesine Verdiği Önem". I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987). 81-83. Kayseri: Kayseri Belediye ve Özel İdare Birliği Yayınları, 1987.
- Sevgi, H. Ahmet. "Seyyid Burhaneddin'in Anadolu'ya Getirdiği Dinamizm". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/4 (Haziran 1991): 306-311.
- Sevgi, H. Ahmet. Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî (Mevlânâ'nın Hocası). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1995.
- Sinan Nizam, Betül. "Kemâl Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Eserinde Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî ve Menkıbeleri". FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 6 (2015): 177-185.

Sultan Veled. İbtidâ-nâme. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Konya Turizm Derneği, 1976.

Tirmizî, Seyyid Burhaneddin. Maârif. çev. Ali Rıza Karabulut. Ankara: Mektebe Yayınları, 1995a.

Tirmizî, Seyyid Burhaneddin. “Fetih Sûresinin Tefsîri”. Maârif. çev. Ali Rıza Karabulut. 177-190. Ankara: Mektebe Yayınları, 1995b.

Türk, İdris. “Mevlânâ'nın İlmî-Manevî Şahsiyetinin Oluşumunda Şems'ten Önceki Dönemin Rolü”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/30 (2016): 507-525.

Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. Sefîne-i Evliyâ. 1. Cilt. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yazıcı, Tahsin. “Tirmizî”. İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati 12/1: 389-390. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.