

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Mart/March 2024, s. 11: 515-538

**“Kelime-i Tevhîd”in Vahdet-i Vücûd Yorumu: Hâce Muhammed Pârsâ’nın *Risâle-i Keşfiyye*’si Bağlamında Bir İnceleme**

The Wahdat al-Wudjud Interpretation of “Kalimah al-Tawheed”: A Study in the Context of Muhammad Parsā’s *Risāla al-Kashfiyya*

**Melek KARACAN**

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf ABD,

Research Assistant Dr., Aksaray University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism

mlkgndz90@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0001-5289-3806

**DOI:** 10.56720/mevzu.1415419

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 5 Ocak / January 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Mart / March 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Mart / March 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Mart / March

**Atıf / Citation:** Karacan, Melek . "Kelime-i Tevhîd”in Vahdet-i Vücûd Yorumu: Hâce Muhammed Pârsâ’nın *Risâle-i Keşfiyye*’si Bağlamında Bir İnceleme". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (Mart 2024): 515-538. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1415419>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Hâce Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420), Nakşibendiyye Tarîkatı'nın pîri Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) önde gelen halifelerindendir. Gençliğinde iyi bir medrese tahsili gören ve yine o dönemde Bahâeddin Nakşibend'e intisap eden Pârsâ hem kâbiliyetleri hem de istikametiyle şeyhinin türlü iltifatlarına mazhar olmuş, hatta dindar anlamına gelen “Pârsâ” lakabını da ondan almıştır. Şeyhi tarafından halife tayin edilmesine rağmen pîrdâşı Alâeddin Attâr'a (ö. 802/1400) intisap eden Pârsâ, daha çok ilmî faaliyetlerle ve eser telîfiyle iştigal etmiştir. Ancak Buhâra vakıf sicillerinde Pârsâ'nın adına kayıtlı bir medresenin yanında geniş kütüphanesi olan bir hankahtan da bahsedilmesi, onun ilim ve irşâd faaliyetlerini paralel olarak yürüttüğünü göstermektedir. Faaliyetleri ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Pârsâ, ilim ve irfânı buluşturduğu gibi farklı neşvedeki irfân geleneklerini de bir araya getirmiş, bu minvalde eserler kaleme almıştır. Bunlardan birisi Nakşî ve Ekberî geleneği buluşturduğu “Risâle-i Keşfiyye” adındaki eseridir. “Kelime-i tevhîd” zikrinin anlamı, nasıl icrâ edileceği, zikrin hakikatine nasıl ulaşılabileceği ve bu hakikatin nasıl muhafaza edileceği konularında Nakşî kimliğini izhâr eden Pârsâ, bu usûle riâyet etmenin neticesini veya mükâfâtını ise vahdet-i vücûd öğretisinin idrâkiyle açıklamaktadır. Böylelikle muayyen bir usûl ve erkânı olan Nakşî geleneği ile nazarî karakteriyle öne çıkan Ekberî geleneği kelime-i tevhîd zikrinde buluşturan Pârsâ, eser boyunca aynı bahislerin önce Nakşî usûlündeki karşılığını, ardından vahdet-i vücûd nazariyesindeki karşılığını aktarmaktadır. Bu çalışma, Nakşibendiyye'de vahdet-i vücûd düşüncesinin hüsn-i kabul görmesi yönündeki ilk teşebbüslerden olan “Risâle-i Keşfiyye”nin ana temasını oluşturan kelime-i tevhîd zikrinin Nakşî ve Ekberî açılımlarını tespit etmeyi ve Hâce Pârsâ'nın bu iki geleneği birbirine nasıl yaklaştırmaya çalıştığını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd, Muhammed Pârsâ, Risâle-i Keşfiyye, Kelime-i Tevhid.

## Abstract

Muhammad Pârsâ (d. 822/1420) was one of the leading caliphs of Bahâ'al-Dîn Naqshband (d. 791/1389), the leader of Naqshbandiyya. Having gotten a good madrasah education in his youth, Pârsâ became a disciple of Bahâ'al-Dîn Naqshband, and received various compliments from him with both his abilities and righteousness, and even received the nickname “Pârsâ”,

which means pious, from him. Although he was appointed caliph by his sheikh, Pârsâ obeyed to Alâ'al-Dîn'Attâr (d. 802/1400) and was mostly engaged in scientific activities and the writing books. Nevertheless, the mention of a madrasa registered in the name of Pârsâ in the Bukhara waqf registers, as well as a khanqah with a large library, is an official document that he carried out his activities of knowledge and wisdom in parallel. As far as can be understood from his activities and works, Pârsâ brought together science and wisdom; he also wrote works that brought together the different traditions of sufism. One of them is his work called "Risâla al-Kashfiyya", in which he brings together the Naqshî and Akbarî traditions. Pârsâ, who reveals the Naqshî identity about the meaning of the dhikr of "Kalimah al-tawheed", how to perform it, how to reach the truth of the dhikr and how to preserve this truth, explains the result or reward of following this procedure with the realization of the theory of wahdat al-wujûd. Thus, Pârsâ, who brought together the Naqshî tradition, which has a certain method and principles, and the Akbarî tradition, which stands out with its theoretical character, in the dhikr of kalimah al-tawheed, conveys the equivalent of the same subjects in the Naqshî style and then the equivalent in the theory of wahdat al-wujûd throughout the work. This study aims to determine the Naqshî and Akbarî expansions of the dhikr of kalimah al-tawheed, which constitutes the main theme of the *Risâla al-Kashfiyya* which is one of the first attempts to accept the idea of wahdat al-wujûd in Naqshbandiyya, and to analyze how Pârsâ tried to bring these two traditions closer to each other.

**Keywords:** Sufism, Wahdat al-Wujûd, Muhammad Pârsâ, Risâla al-Kashfiyya, Kalimah al-Tawheed.

## Giriş

Tam adı Celâleddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî olan Hâce Muhammed Pârsâ<sup>1</sup> 746/1345<sup>2</sup> senesinde Buhâra'da doğmuş,

<sup>1</sup> Hâce Pârsâ'nın hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd el-Buhârî, *er-Risâletü'l-Bahâiyye* (Kayseri: Râşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1110/1, 25b-29b, 38a-39b; 66b-67b; Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, ed. İbrahim Yalçınkaya (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 482-485; Mevlânâ Ali b. Hüseyin es- Safî, *Reşehât*, sad. Mustafa Özsaray (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 125-136; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-*

zâhirî ilim tedrisinden geçtikten sonra Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) intisâp etmiş ve tasavvufî terbiyesini ondan almıştır. Kâbiliyet ve istîdâdıyla kısa zamanda Bahâeddin Nakşibend'in dikkatini celbeden, birçok iltifatına mazhar olan ve onunla husûsî bir ünsiyet tesis eden Hâce Pârsâ'ya “zâhid, dindar” anlamına gelen “pârsâ” lakabını da intisabının ilk yıllarında Bahâeddin Nakşibend vermiştir.<sup>3</sup> Bahâeddin Nakşibend'in onun hakkındaki “*Bizim zuhûrumuzdan maksat onun (Muhammed Pârsâ'nın) vücûdudur. Onu cezbe ve sülûkun iki yoluyla terbiye ettim. Eğer cihân halkı ilgilenirse onunla nûrlanır.*”<sup>4</sup> veya “*Onun söylediği her şeyi Hak Subhânehu ve Teâlâ yerine getirir ama o edebe riâyet eder de bir şey söylemez.*”<sup>5</sup> gibi sözleri, bu husûsî teveccühün boyutlarını ortaya koymaktadır. Başka bir mecliste de Bahâeddin Nakşibend, Hâcegân silsilesinde bulunan bütün meşâyıhtan tevârüs edilen mânevî emaneti Pârsâ'ya teslim ettiğini söyleyerek onu halife tayin etmiştir. Hac dönüşü son hastalığı esnasında yerine kimi bırakacağını bildirmesini bekleyen müridlerine de bu husustaki sözünü hac yolunda belirttiğini, merak edenlerin Muhammed Pârsâ'ya bakmalarını söylemiştir. Bahâeddin Nakşibend'in vefatından sonra Pârsâ, Buhâra'da bir yandan adına kayıtlı olan hankahta irşâd faaliyetine başlamış, diğer yandan da medresede talebe yetiştirip ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Nakşîliğin ulemâ nezdinde hüsn-i kabul görmesinde Pârsâ'nın bu ilim ve irşâdı birleyen gayretlerinin büyük tesiri olduğu kabul edilmektedir.<sup>6</sup> İkinci kez gittiği hac yolculuğunda Mekke'de rahatsızlanan

---

*Nu'mânî'l-muhtâr*, İstanbul: Ragıp Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 1041, 317a-318a; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 120-125; Hamid Algar, “Muhammed Pârsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/560-562; Abdulmelik İbrahimioğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 49-107.

<sup>2</sup> İbrahimioğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 470.

<sup>3</sup> İntisabının ilk günlerinden birinde şeyhinin kapısında beklerken, evin hizmetçisi onu görür. Şâh-ı Nakşibend, hizmetçiye: “Dışarıda kim var?” diye suâl edince hizmetçi: “Pârsâ (dindar) bir genç var.” diye cevap verir. Bu cevap üzerine Şâh-ı Nakşibend dışarı çıkıp: “Siz Pârsâ olmuştunuz!” demiş ve o günden sonra o genç, Muhammed Pârsâ diye anılır olmuştur. bk. Ali Safî, *Reşehât*, 125.

<sup>4</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 482.

<sup>5</sup> Ali Safî, *Reşehât*, 126.

<sup>6</sup> İbrahimioğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 187-190.

Pârsâ 24 Zilhicce 822/11 Ocak 1420 tarihinde 76 yaşındayken Medine’de vefat etmiştir.<sup>7</sup> Aralarında Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) de bulunduğu kalabalık bir topluluk tarafından kılınan cenaze namazının ardından “Cennetü’l-bakî”de Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın (ö. 32/653) kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>8</sup>

İlmî yatkınlığını irfânî kabiliyetiyle buluşturan Pârsâ , *Faslü’l-hitâb*, *Risâle-i Keşfiyye*, *Tahkîkât (Tuhfetü’s-sâlikîn)*, *Risâle-i Kudsiyye*, *Şerh-i Fusûsu’l-hikem*, *Risâle-i Mahbûbiyye*, *el-Fusûlü’s-sitte*, *Tefsîr-i Süver-i Semâniye*, *Hadîs-i Erba’în (Erba’üne Hadîsen)*, *Risâle-i müntehabe min ‘Akûdeti Ebi’l-Kâsım es-Semerkindî* gibi farklı alanlarda önemli eserler kaleme almış; Ebû’l-Kâsım Buhârî, Muînü’l-Fukarâ Ahmed b. Mahmûd, Hâce Ferrûh Tebrîzî, Abdurrahîm Neyistânî, Süleyman Ferketî ve oğlu Ebû Nasr Pârsâ gibi talebe ve müridler yetiştirmiş; ancak yetiştirdiği müridler arkalarından halife bırakmadığı için tarikat Attâr’ın halifeleriyle devam etmiştir.<sup>9</sup>

Nakşî bir şeyh olan Muhammed Pârsâ, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) görüşlerine büyük ilgi duymuş ve eserlerinde de onun görüşlerinden sıklıkla istifade etmiş ve ictibasta bulunmuştur. Oğlu Ebû Nasr, onun “*Fusûs cân, Fütûhât* ise gönüldür.” dediğini, dahası *Füsûs’u* iyi bilen kişinin Hz. Peygamber’in sünnetine bağlılığının da sağlamaşaacağını söylediğini nakletmektedir.<sup>10</sup> Sünnete ittibânın en önemli Nakşî esaslarından olduğu<sup>11</sup> göz önünde bulundurulduğunda Pârsâ’nın vahdet-i vücûd telakkisine ne denli itimat ettiği açığa çıkmaktadır. Nitekim Bahâeddin Nakşibend’e kadarki Hâcegâniyye döneminde revaç bulmamış olan vahdet-i vücûd düşüncesi, ilk

<sup>7</sup> İbrahimioğlu, *Muhammed Pârsâ’nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 102.

<sup>8</sup> Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, 484.

<sup>9</sup> Algar, “Muhammed Pârsâ”, 30/561. Abdülmelik İbrahimioğlu, Pârsâiyye kolunun merkezinin Ebû Nasr Pârsâ ile birlikte Belh’e taşındığını ve orada uzun bir süre irşad faaliyetini sürdürdüğünü belirtmektedir. Bk. İbrahimioğlu, *Muhammed Pârsâ’nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 193.

<sup>10</sup> Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, 486.

<sup>11</sup> Bahâeddin Nakşibend tarikatını, “Hz. Peygamber’in sünnetine ve ashabının sözlerine tâbi olmak” şeklinde özetlemiştir. Bk. Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *Türkiyede Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayıncılık, 2015), 613.

kez Pârsâ'nın kaleme aldığı *Şerh-i Füsûsu'l-hikem*,<sup>12</sup> *Faslü'l- hitâb*,<sup>13</sup> *Kelimât-ı Kudsiyye*,<sup>14</sup> *Tahkîkât (Tuhfetü's-sâlikîn)*,<sup>15</sup> ve *Risâle-i Keşfiyye*<sup>16</sup> gibi önemli eserleri aracılığıyla tarîkâta arz edilmiştir.<sup>17</sup> Pârsâ, bu eserlerinde bazen İbnü'l-Arabî'nin teliflerinden doğrudan alıntıda bulunurken bazen de bunların terminolojisinden istifade etmiş ama her hâlükârda vahdet-i vücûd düşüncesinin Nakşibendiyye'de tedâvül etmesine ve kendinden sonraki meşâyihin İbnü'l-Arabî konusunda tereddüt göstermemesine zemin hazırlamıştır.<sup>18</sup>

- 
- <sup>12</sup> Hâce Muhammed Pârsâ, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Celil-i Misgernejad (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgâhî, 1366/1987. Muhammed Pârsâ adına yayımlanan bu eserin ona aidiyeti hakkında bir tartışma da söz konusudur. Bkz. Hamid Algar, “Muhammed Pârsâ”, 30/564.
- <sup>13</sup> Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, thk. Celil Misgernijâd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1381/2003).
- <sup>14</sup> Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, thk. Ahmed Tâhirî Irâkî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1354/1975).
- <sup>15</sup> Muhammed Pârsâ, *Tahkîkât (Tuhfetü's-sâlikîn)*, nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî (Delhi: Efgânî Dâru'l-Kütüb, 1970).
- <sup>16</sup> Eserin 4 adet yazma nüshası tespit edilebilmiştir: İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 616, 142b-148a; Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 1437/ 1, 1b-12b; Özbekistan Fenler Akademisi (Ebû Reyhân el-Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü, 502/3, 18b-28b ve 8183/ 4, 68a-85a; Tahran: Kitâbhâne vü Müze-i Millî-yi Melik, 182/7, 103-119. Farsça asıllı eserin Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783) tarafından Osmanlı Türkçesine yapılan kısmî tercümesinin (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 633, 77b-94b); (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hafid Efendi, 459, 69b-87a.) eksik kısımların tercümesi ile birlikte notlarla yayına hazırlanması tarafımızca yapılmıştır. Bk. Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye*, çev. Abdullah Salâhî Uşşâkî, haz. Melek Karacan (İstanbul: Litera Yayınları, 2020).
- <sup>17</sup> Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) *Fıkârât'ı* ile Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nakdu'n-nusûs'u* da Pârsâ'nın vahdet-i vücûda mütemayil adımlarının devamı niteliğindedir. bk. Ubeydullah Ahrâr, *Fıkârât*, haz. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayınları, 2016); Câmî, *Nakdu'n-Nusûs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.) Nakşibendiyye'nin ilk dönemlerinde vahdet-i vücûd nazariyesinin izdüşümleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamid Algar, “İlk Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, çev. Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 5/1 (1991), 1-20; Rüyâ Kılıç, “Nakşibendi Geleneğinde İbnül-Arabî: Destek mi Muhalefet mi?”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 6 (Bahar 2007), 43-60.
- <sup>18</sup> Pârsâ, eserlerinde İbnü'l-Arabî'den büyük oranda istifade etse de doğrudan kaynak zikretmek konusunda çekimser davranmış ve ondan “bazı büyük ârifler” şeklinde bahsetmiştir. Bu durumda henüz karşılaşmış olan vahdet-i vücûd telakkisine yönelik katı tutumun ve eleştirilerin payı olmalıdır. Bk. Algar, “İlk Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, 4.

Muhammed Pârsâ'nın bu eksende kaleme almış olduğu eserlerden *Risâle-i Keşfiyye*, Nakşibendî esaslarını vahdet-i vücûd öğretisi ile yeniden yorumladığı, daha açık bir ifadeyle, Nakşî usûlünce kelime-i tevhîd zikri ile vahdet-i vücûdun mânâlarını birleştirdiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Telif tarihi meçhul olan bu muhtasar eser, "lâ ilâhe illallah, Muhammed Rasûlullah" şeklindeki kelime-i tevhîd zikrinin nasıl icrâ edileceği, zikrin maksûda ulaştırıcı husûsiyetleri, zikir esnâsında vukû bulan hâller, katedilen menziller, tecellî türleri ve nihayet bu tecellîlerin tekabül ettiği varlık mertebelerini anlatmaktadır. Dağınık halde bulunan tüm bu bahislerin arkaplanı ise tevhîd zikrinin hakikatine ermenin, vahdet-i vücûd öğretisini veya varlığın hakikatini idrak etmekle özdeş olduğudur. Sâlik kelime-i tevhîd zikriyle başlayacağı seyr u sülûkün nihâyetinde bütün varlığa ilişkin yüksek bir şuur seviyesine erecektir ki bu yüksek şuur vahdet-i vücûd telakkîsidir. Yani seyr u sülûk edip amelî tevhîde ulaşan sâlik, bilinç düzeyinde de dönüşüm geçirip nazârî tevhîde ulaşacak, böylece amelî irfân, nazârî irfânla buluşacaktır.<sup>19</sup>

Bu çalışma, Pârsâ'nın Nakşî-Ekberî gelenek arasında kurduğu bir köprü olan *Keşfiyye* risâlesi bağlamında kelime-i tevhîd zikrinin sâliki nasıl vahdet-i vücûd telakkîsine sevk edeceği konusunu inceleyecektir.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Pârsâ'nın açtığı bu eklektik yolda yürüyen Abdurrahmân Câmî, özellikle *Şerh-i Rubâiyyât ve Levâiyih* adlı eserlerinde vahdet-i vücûdu Nakşî usûlünce yeniden yorumlar ve amele karşılık gelmeyen her tür nazârî bilginin hevâ olduğunu dile getirir. Pârsâ gibi ilim ve irfân cem eden zü'l-cenâheyn bir sûfi olan Câmî, nazârî ilimlerin itibar ve meşruiyyet şartının, ilimlerin muktezasınca amel etmek olduğuna inanmış ve bu yüzden de tasavvuf yolunu tercih etmişti. Bu tercihiyle paralel olarak tasavvufta da muteber ve meşru bir vahdet-i vücûd nazarının ancak seyr u sülûk tarafından öncelendiğinde mümkün olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Câmî, 15. yy. Horasan ve Maverâünnehir çevrelerinde revaç bulmaya başlayan vahdet-i vücûd nazariyesinin belirli bir seyr u sülûk terbiyesine bağlanmadığında eksik ve yanlış olabileceğini düşünmüş, Nakşî usûl ve erkânının ise bu eksikliği gidermenin en yetkin yolu olduğunu iddia etmiştir. Bk. Melek Karacan, "Riyazetsiz Nazariyatın İmkânı: Bir Nakşî Olarak Molla Câmî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 2/40-55, 43.

<sup>20</sup> Yazma hâlindeki eserin çalışmada kullanılacak olan nüshası Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin kısmî tercümesi olacaktır. (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 633, 77b-94b.) Tercüme etmediği kısımda ise Farsça orijinal nüsha kullanılacaktır. (İstanbul:

## 1. Kelime-i Tevhîd Zikrinin Önemi ve Husûsiyetleri

Hâce Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye*'ye “*Lâ ilâhe illallah, Muhammedün Rasûlullah*” kelime-i tevhîdiyle başlamaktadır.<sup>21</sup> Bu başlangıç, eserde dağınık ve bağımsız görünen diğer birçok bahsin kelime-i tevhîd zikrinin bir açılımı veya uzantısı olması bakımından oldukça anlamlıdır. Kelime-i tevhîd zikri, Pârsâ'ya göre Hak Teâlâ'nın bu ümmet için bir lütfu olup seyr u sülûkün bidayetinden nihâyetine sâlikin muhtaç olduğu bütün esrarı haizdir.<sup>22</sup> Âyet, hadîs ve meşâyihin sözlerinden getirdiği delillerle önce zikrin vücûbiyetini isbât eden Pârsâ, zikirler arasında tevhîd makamına ermek bakımından en kolay ve etkili zikrin ise kelime-i tevhîd zikri olduğunu söyleyerek<sup>23</sup> risâlenin taşıyıcı kavramı olan kelime-i tevhîdi izaha koyulur. Öncelikle Hz. Peygamber'in “*İnsanoğlu, Allah'ın azabından kurtulmak için zikrullahtan daha iyi bir amel işlememiştir.*”<sup>24</sup> kavlini zikreden Pârsâ, bahsi geçen zikrullahtan maksadın ne olduğunu da yine bir hadîs ile açıklar:

“Hz. İsbâ, ‘Ya Rab! Bana rahmet ümmetinden haber ver!’ dediği vakit Allah buyurmuştur ki: ‘Muhammed’in (s.a.v) ümmetidir ki onlar âlimdirler, hafîdirler, hakîmdirler ve neredeyse peygamber

---

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 616, 142b-148a.) İbnü'l-Arabî'ye ve hususen *Füsûsu'l-hikem* ile *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserlerine büyük önem atfeden Salâhî Uşşâkî, bu iki eserin muhtevâsını açan bir çok ikincil eserin tercümesinde ve şerhinde mesai harcamıştır. Bahislerin anlaşılması konusunda karşılaştığı zorlukları da İbnü'l-Arabî'nin bizzat rûhâniyetine başvurarak çözümlendiğini söyleyen Salâhî, “Müşkilin kimseye zâhirde Salâhî sormaz / Hâce-i bâtına sordu soracak esrârı” beytiyle, İbnü'l-Arabî'nin sadece yazılı eserlerinden değil; onun bâtınından istimdâdla anlaşılabilceğine işaret etmiştir. Bu yönüyle Salâhî'nin Pârsâ'dan tercüme ettiği bu eserin anlaşılır hale gelmesinde de Salâhî'nin payını takdir etmek gerekir. Bk. Semih Ceyhan, “Salâhî Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/17-19.

<sup>21</sup> Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye: Tercüme-i Salâhî Berây-ı Risâle-i Vücûd-i Hâce Muhammed Pârsâ Râ*, trc. Abdullah Salâhî Uşşâkî (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 633), 77b.

<sup>22</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 82b.

<sup>23</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 82a.

<sup>24</sup> Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412.), “Cumâ”, 75 (No: 525), 1/205; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* (İstanbul : Çağrı Yayınları, 1981), 5/239.



*gibidirler. Onlar az bir rızka razı olurlar, ben de onların basit amellerinden râzı olur ve onları "La ilâhe illallah" zikirleri sebebiyle cennete dahil eylerim. Zira hiçbir kavmin lisânı onların bu zikir ile alçakgönüllü ve mülâyim hale gelen lisanı kadar olamamıştır. Yine hiç bir kavmin boynu, onların secde ile zelîl ve itâatkâr hale gelen boynu kadar olamamıştır."*<sup>25</sup>

Yine bazı meşâyihın sıdk ve ihlâsla sebat gösterildiğinde cem'-i himmeti sağlayacağını bilmelerinden ötürü kelime-i tevhîd zikrini tarikatlarının esası haline getirdiklerini bildiren Pârsâ, kelime-i tevhîd zikrinin bu ümmet için büyük bir lütuf olduğunu çeşitli vesilelerle tekrar tekrar gündeme getirmektedir. Ancak bir Nakşî olarak onun asıl vurgusu bu zikrin seyr u sülûk dâhilinde nasıl icrâ edileceği ve hakîkatine nasıl varılacağı konusundadır. Pârsâ, eserin giriş kısmında, kelime-i tevhîd ibaresinin hemen akabinde zikrin merkez organının dil değil, kalp olduğunu ifade eder. Yani sâlik bu zikri icrâ ederken diliyle kalbinin muvâfık olması için gayret etmek durumundadır. Çünkü kelime-i tevhîd zikri ancak bu şekilde yapıldığında ve sürekli tekrarlandığında "sûret-i tevhîd" kalpte yer eder; onun ayrılmaz bir sıfatı hâline gelir. Öyle ki sâlik dilinden zikri düşürse dahî kalbi zikirten bir an bile boş kalmaz. Böylece zikrin mânâsı olan bu "sûret-i tevhîd", kalbin hem zâhirine hem de bâtınına yerleşerek orada cevherleşir ve kalbin hakîkati ile birleşir.<sup>26</sup> Kalbin zikrinin, dilin zikrinden bağımsızlaştığı bu icrâ ile zikrin mânâsı, hadîs-i nefis makamına kurulur ve nefsten kalbe musallat olan düşünceleri engeller, bâtını nurlandırır, nice fetihlere sevk eder.<sup>27</sup>

"Gâfillerin zikri" olarak nitelediği sadece dil ile icrâ edilen zikri Pârsâ, "Ben beni zikredenim dostuyum."<sup>28</sup> hadîsi mucibince Hak dostluğunun nice imkanlarından mahrum kalmakla bir tutar. Şöyle ki zâkir Hakk'ı hangi organıyla

<sup>25</sup> Hadîsin kaynağı için bk. İbn Ebî'd-Dünyâ, *er-Rızâ anillâh bi-kazâ'ih: Mecmû'atü resâli İbn Ebî'd-Dünyâ* (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1990), 78 (No: 51); Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 83a.

<sup>26</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 77b-78a.

<sup>27</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 83a.

<sup>28</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût (Beyrût: Dâru't-Tâc, 1989), "Tahâret", 1/108 (No: 1224); Ebû Bekir Beyhâkî, *Suabu'l-Îmân*, thk. Abdulâlî Hâmid (Riyâd: Mektebetü Rüşd, 2003) 2/171, "Muhâbbetullah", 182 (No: 697).

zikrediyorsa Hakk'ın dostluğuna da o organıyla mazhar olacaktır. Zikri yalnız diline hasredenin yalnız dili Hakk'ın dostuyken, bütün organlarıyla zikredenin ise vücûdu tamamen Hakk'ın dostu olacaktır. İnsandaki her bir organın yedi kemâlî sıfat olan “hayat”, “ilim”, “sem”, “basar”, “irâde”, “kudret”, “kelâm”<sup>29</sup> nasibi olduğunu söyleyen Pârsâ, meselâ yalnız gözün değil her organın görme yetisi olduğunu veya yalnız kulağın değil her organın işitme yetisi olduğunu ve hatta nisbet edildikleri organlardan daha sahih işlediklerini bildirmektedir. Bununla varmak istediği yer ise dilden kalbe inen ve orada yerleşik hale gelen zikrin artık bütün vücûdun katıldığı bir zikre dönüşmesi ve zikreden her bir organla Allah'ın dostluğuna mazhar olma imkân ve ikramıdır. Kalbe yakîn nûru yerleşir de zikir mezkûrun azameti ile birleşince ise zâkir zikirde, zikir de mezkûrda fâni olur.<sup>30</sup>

Dolayısıyla İslâm ümmetine hâs bir lütuf olan kelime-i tevhîd zikrinin dilden vücûdun merkezi olan kalbe, kalpten de tüm âzâlara yayılıp giden bir sûrette icra edilmesi, Pârsâ'ya göre zikrin hakikatidir. Sâlik için bu zikirde sebat ve istikrar göstermenin anlamı ve maksadı ise bir sonraki başlıktan itibaren ele alacağımız üzere, kelime-i tevhîd zikrinin sâliki ulaştıracağı vahdet-i vücûd düşüncesidir.

## 2. Kelime-i Tevhîdden Vahdet-i Vücûda Seyr: Nefy ü İsbât

Pârsâ, kelime-i tevhîd zikrinin önemini ve icrâ yöntemini ele aldıktan sonra kelime-i tevhîdin mânâlarına ve mertebelerine temerküz etmektedir. Sarahaten belirtmediği ve “bâzı ârifler demişlerdir ki” ifadesiyle bahsettiği ârifin İbnü'l-Arabî olduğunu anladığımız yerde Pârsâ, kelime-i tevhîdin anlatıldığı sûrette icrâ edilmesiyle bidayettekinden farklı mânâlara ve tecellilere sevkedeceğini söylemektedir.<sup>31</sup> Her şeyden önce “lâ ilâhe illallah kelimesi”, “nefy” ve “isbât” olmak üzere iki esasa mebnidir. Ancak nefyedilen ve isbât edilenin ne olduğu konusunda akli düşüncenin ortaya koyduğundan daha öte bir anlam bulunmaktadır: “Allah'tan başka bir ilâh olmadığı gibi

<sup>29</sup> Pârsâ, *Tahkîkât*, 33, 39, 89, 92-93.

<sup>30</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 78b. Krş. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1073-1075.

<sup>31</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 78a.

O'ndan başka varlık da yoktur.”<sup>32</sup> Yani bu durumda kelime-i tevhîdin nefy tarafında ulûhiyet ve vücûdun Allah'ın dışındaki bütün mevcûdâtın nefyedilmesi; isbât tarafında ise sadece ulûhiyetin değil varlığın da bütünüyle yalnız Allah ile isbat edilmesi anlamı bulunmaktadır.

Kelime-i tevhîdde bulunan “lâ” nefy edatının nekre yönlü olması, nekre mefhumunun bütün her şeyi kapsamasındandır. Yani her bir mevcûd için esasında ulûhiyetten bir nasip vardır ve her mevcûd bu nasibinden ötürü iddiada bulunur. Nefy edatının nekreye geliyor olması işte ulûhiyet nasiplilerinin hepsinden ulûhiyetin nefyedilmesi içindir. Kelime-i tevhîdin isbat tarafında ise “illâ” istisnâ edatı bulunmakta ve o da marifeyle, “Allah” lafzıyla varid olmuştur. Bunda ise ulûhiyet için bir nasibi olan değil, ulûhiyet nasiplerinin hepsine tek başına sahip olan Allah'ın isbat edilmesi söz konusudur.<sup>33</sup>

Kelime-i tevhîdin asıl mânâsı ise ilkinde de kapsayan; varlığın yalnız Allah'a tahsis edilmesi, O'nun dışındaki bütün mevcûdâtın ise nefyedilmesidir.<sup>34</sup> Bu ibârelerde Pârsâ'nın en faziletli zikir olarak taltif ettiği kelime-i tevhîd zikriyle varmaya çalıştığı yerin aslında vahdet-i vücûd düşüncesi olduğu ilk kez karşımıza çıkmaktadır. Sâlik, dilinden başlayarak kalbi ve bütün vücûduna yayılan kelime-i tevhîd hakîkî zikriyle aslında varlığa ilişkin yeni ve sahih bir şuura kavuşacaktır. Bu şuur, sâlikin “lâ” nefyi ve “illâ” isbâtıyla Allah'tan başka bir varlığın imkânsız olduğunu ve yokluk asıllı olmasına rağmen varlık görünümlü bütün eşyanın ise aslında Hakîkî Varlık'ın sûretleri olarak bilinmesi anlamına gelmektedir. Nitekim varlık yalnız Allah için sâbit olup diğer bütün mevcûdâtın varlık ile vasıflanması Allah'ın kendi zâtı için zâtına olan tecellisiyle veya âyân-ı sabiteyle zuhûr etmesinden ibarettir.<sup>35</sup> Yani eşyanın varlığı Hakk'ın zuhûr edip varlık vermesiyle; yoklukları ise Allah'tan başka hakîkî varlık bulunmaması ile alakalıdır. Dolayısıyla sâlik kelime-i tevhîd zikrinin hakîkatine vardığında isbât ettiği varlık mutlak bir olan Allah'tır. Varlığı diğerlerine atfetmek ise

<sup>32</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79b.

<sup>33</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79b.

<sup>34</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 80a.

<sup>35</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79b; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/17-23.

zâtına olan tecellisinden zuhûr eden varlık mertebelerini açıklamak konusunda sağladığı fayda ve hikmetten ötürü olup ârızî ve mecâzî bir izafettir.<sup>36</sup> Çünkü sâlike veya diğer mevcûdâta yüklenen varlık, Hakîkî Varlık sayesinde olup O'nun varlık nûrunun parıltısı mesâbesindedir. Dolayısıyla kelime-i tevhîdin hem adem hem de vücûd mertebelerinin hepsine birden şümûlü vardır, çünkü vücûd ve adem mertebelerinden hiçbirisi nefy ve isbâtan hâli değildir.<sup>37</sup>

Pârsâ, varlığın ve yokluğun veya gerçek varlık ile izâfî varlıkların arasını tefrik ettikten sonra sâlikin kalbini ve nazarını düzeltmesi konusuna gelir ve “muhabbet” kavramı etrafında konuyu yeniden ele alarak “Allah'tan başka varlık olmadığından muhabbet de O'ndan başkası için beslenemez.” der. Tıpkı güneşin sıcağından korunmak isteyen ağaca değil de ağacın gölgesine sığınması ve onunla mutlu olması gibi insan da Gerçek Varlık'tan yüz çevirip gölge varlıklara bel bağlar da onlara muhabbet beslerse sonu hüsrân olacaktır.<sup>38</sup> Aynı şekilde “Kendini bilen Rabbi'ni bilir.”<sup>39</sup> sözü mûcibince insan varlıktan ancak izâfî ve mukayyed bir hisseye sâhip olduğunu bilirse Rabbi'nin mutlak ve yegâne oluşunu da idrak edecektir. Ancak âşık olan sâlik, “Kendini bilen rabbini bilir.” nazarına sahip olmazsa kendine izâfe edilen varlığı hakikat zanneder.<sup>40</sup> Nitekim akıl, nefis ve his daima “Her bir şey için diğerinin varlığının dışında müstakil bir varlık vardır ve bu varlık başkalarının varlığına ilişik ve muhtaç değildir.” iddiasıyla ortaya çıkarlar. Durum böyle olunca sâlik, ayrılık ateşinin alevleri arasında kavrulup kendini Mâşuk Hazretleri'nden uzaklaştırmış olur. İşte sâlikin kendisine izâfe edilen varlığın ârızî ve mecâzî olduğunu bilmemesi *şirk-i hafîdir/gizli şirk* ve cezâsı da gizli ayrılık ateşidir.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 83b.

<sup>37</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 82a; krş. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/263.

<sup>38</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 84b.

<sup>39</sup> Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/15; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-illbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/343-344.

<sup>40</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 85a-86b.

<sup>41</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 85b.

Bu şîrk, sâlikin kendini mahbûb olan Hakk'ın mukâbili olarak görmesine ve onda fanî olamamasına sebep olur. Mahbûb'da fanî olmak anlamına gelen hakîkî vuslat ise bu ayrılık ateşinden kurtulmaya bağlıdır. Sâlik keşf hâlinde iken zâhir olan tevhîd, nefis, his ve aklın müşâhedesi sebebiyle hicaba, hicâb da şîrke sebebiyet verir ki "*Hevâsını ilâh edinen kimseyi gördün mü?*"<sup>42</sup> ayetinin mazmunu haline gelir. Yani hevâsını ilâh edinen kişi, ulûhiyete ilâh edildiği o hevâsından daha lâyıf bir ilâh olduğunu bildiği halde Hakîkî Mahbûb'dan daha aşağıdaki bir varlığa boyun eğdiği için bu eğmenin kolaylığı miktarınca Mahbûb'a vuslattan geri kalır. Ama bunları bilse ve nefsindeki gizli kesret hükümlerinden tek bir zerre dahi bırakmasa kalbî vahdet zâhir, Hazret-i Mahbûb da mütecellî olur. Ancak en ufak bir tesâhülde kalbe ârız olan nefsanî haller bu görüşün önüne hicâb olabilir, bu nedenle sâlik bütün gayretini bu engelleri yok etmeye sarfetmelidir. Bunu da "ref 'i ruyûn-i nefsanî", "ref-i gavâşî-i kalbî" ve "men'-i guyûn-ı rûhânî" diye tâbir ettiği nefsin esâretinden kurtulmak, kalbin önündeki perdeleri kaldırmak ve rûhun üzerini kaplayan pasları temizlemek sûretiyle gerçekleştirmelidir.<sup>43</sup> Zâhirde, bâtında, nefiste, histe ve akılda gayrînin tahakkuk ve sübûtunun olduğu iddiâsı ancak bu şekilde izale olacaktır ve artık ister keşf hâlinde olsun ister hicâb hâlinde olsun sâlikte tevhîdin hakîkatî zâhir olacaktır. Bu sâlike hakîkat-i tevhîdin müşâhedesi yerleşir ve bununla sâlik râsîh, kâmil, ârif ve muvahhidlerin mertebesine kurur.<sup>44</sup>

Pârsâ, bütün bu zoruluklarına rağmen kâmil mânâda kelime-i tevhîddeki nefyin hakîkî mânâsını idrak etmeyi sâlikin Hazret-i Peygamber'in Allah Teâlâ katından getirdiği emri tam mânâsıyla ifâ etmenin karşılığı addetmektedir. Diğer bir ifadeyle Pârsâ, varlık hakkında bütüncül ve sahih bir görüş olduğuna inandığı vahdet-i vücûd telakkisini Nakşî usûlüne arz ederek, amelî tevhîde ermeden nazarî tevhîd esaslarından bahsetmenin uygun olmadığını imler. Bundan ötürü eser, bir vahdet-i vücûd risâlesi olarak okunabilecekken vahdet-i vücûd esasları arasında sürekli hatırlatılan zikr-i hakîkî vurgusuyla Nakşî çizgide tutulmaya çalışılmış gibidir. Böylece Nakşî usûlünden vahdet-i vücûda açılan bir kapı olarak kelime-i tevhîd zikrinin önemini ve anlamlarını

<sup>42</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>43</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 93a.

<sup>44</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 89a.

zikreden Pârsâ, bundan sonraki kısımlarda da sâlikin tevhîd mertebesinde müşâhede edeceği vahdet-i vücûd esasları hakkında bilgiler aktarmaktadır. Bununla birlikte müşâhede edilenin korunması için zikrin de korunması gerektiğinden konular arasında sıçrayarak ilerlemektedir. Şimdiki başlıkta tevhîd mertebesinde sâlike açılacak olan ulûhiyet ve risâlet makamlarını, diğer bir ifadeyle ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerini ele alacağız.

### 3. Kelime-i Tevhîdde Varlık Mertebeleri: “Ahadiyyet” ve “Vâhidiyyet”

Hâce Muhammed Pârsâ, kelime-i tevhîd zikrinin önemi ve açılımı hakkında konuşurken “Lâ ilâhe illallah” ibaresinin mutlak sûrette “Muhammedün Rasûlullah” ibaresiyle birleştirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bununla ilgili olarak “Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet getirinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.”<sup>45</sup> ve “Allah'tan başka ilah olmadığına, bana ve benim getirdiklerime imân edinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum”<sup>46</sup> şeklinde iki farklı rivâyet zikrederek, “lâ ilâhe illallah” demenin aslında “Muhammedün rasûlullah” ibaresini de zorunlu olarak içerdiğinden bazen tek başına kullanılabileceğini söylemektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla tevhîd ile risâlet birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak kelime-i tevhîdin mânâsında mündemiç olarak bulunmaktadır. Pârsâ'nın kelime-i tevhîd zikrinde Hz. Peygamber'e husûsî bir konum açması esasında nübüvvet meselesinin veya sünnete ittibânın vahdet-i vücûd öğretisi ile Nakşî usûlünün en temel birleşim noktasını teşkil etmesinden ileri gelmektedir. Pârsâ, vahdet-i vücûd telakkisinin salt zihnî veya teorik bir muhtevadan ibaret sayılması veya ehl-i sünnet akidesine aykırı bir varlık anlayışına sahip olduğu gibi iki temel yanılgıyı,<sup>48</sup> Ekberî geleniğin nübüvvet görüşü ile karşılamaya çalışmaktadır. Pârsâ'nın vahdet-i vücûd öğretisinin varlığa ilişkin bütüncül görüşlerini ehl-i sünnete tam bir mu-

<sup>45</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar*, nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsir (Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 1993), “Cihad”, 102, 3/1077-1078 (hadis no: 2786)

<sup>46</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sahîh* (nşr. Şu'ayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/400 (hadis no: 174)

<sup>47</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 81b.

<sup>48</sup> Vahdet-i vücûd öğretisine veya İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler ve ithamlar hakkında genel bilgi için bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431-435.

vafakat ile öne çıkan Nakşibendiyye’de dolaşıma açması, en temelde vahdet-i vücûdu doğru anlamak ve anlatmak gayesine hizmet ile açıklanabilir.<sup>49</sup>

Pârsâ, kelime-i tevhîdin nübüvvetle birlikteliğini bu şekilde delillendirdikten sonra bu birlikteliğin varlığı anlamlandırmak bakımından nasıl izah edileceği meselesine eğilir. “Lâ ilâhe illallah” kelimesi cem’ haline tekabül etmektedir. Cem, Mutlak Varlık olan Hakk’ın her şeyden daha zâhir olan tecellîsinin galebesiyle mukayyed varlıklara ilişkin şuurun büsbütün ortadan kalkmasını ifade eder. Cem’in karşısında ise “tafsîl” hâli vardır; bu hâl ise sâlikin nazarında halk âleminin tekrar belirmesi, mutlak ile mukayyedin farkına varması anlamına gelir.<sup>50</sup> Pârsâ, kelime-i tevhîdin yalnız tevhîd mânâsıyla yani cem’ itibariyle alınmasının mahza cebr olduğunu; yalnız risâlet mânâsıyla yani tafsîl itibariyle alınmasının ise mahza kader olacağını bildirmektedir. O halde sâlike gereken; cem’ ve tafsîlin, cebr ve kaderin arasında bulup lâ ilâhe illallah kelimesiyle muhammedün rasûlullah kelimesini birleştirmesidir.<sup>51</sup>

Tevhîd ve risâlet arasındaki bu birlikteliği ilk kaynağına, yani varlığın ilk hareketine kadar geri götüren Pârsâ, “ahadiyyet” ve “vâhidiyyet” mertebelerini anlatmaya koyulur. Nitekim sâlikin varlığa ilişkin yeni idrâkinde Hz. Peygamber’in risâletten öte bir mânâsının olduğu; Mutlak Varlık’ın en mükemmel mazharı olduğu hatta bütün varlıkların kendisinden neş’et ettiği kozmik bir ilke oluşu bulunmaktadır. Varlığın ilk ve ikinci kademesini ifade eden bu ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerini Pârsâ öncelikle “*Ancak celâl ve ikrâm sahibi Rabbin’in Zâtı bâkî kalacak.*”<sup>52</sup> âyetine başvurarak şöyle izah eder: Âyette vârid olan “celâl sâhibi” terkîbi, Hakk’ın mutlak bâtınuna yani ahadiyyet mertebesine; “ikrâm sahibi” terkîbi ise kâinatı mertebe mertebe yayan Zâhir-i Vücûd oluşuna yani vâhidiyyet mertebesine işâret emektedir.<sup>53</sup> Bu

<sup>49</sup> Nakşibendiyye’de vahdet-i vücûd kabulünün İmam-ı Rabbânî’ye (ö. 1034/1624) kadarki süreçte korunduğu bilinmektedir. Bk. Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/14 2005, 59-80.

<sup>50</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79a.

<sup>51</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79a.

<sup>52</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>53</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79a-79b.

açıklamalar ve devamındakilerle Pârsâ, eserin dilini teorik bir mahiyete bürüyerek İbnü'l-Arabî'den alıntıladığı bilgileri aktarmaya başlar. Buna göre Mutlak Varlık, ezeli ve ebedî gayb-ı hüviyyet mertebesi esas alındığında yâni hiçbir zuhûr ve taayyünün, isim ve sıfatın söz konusu olamayacağı teklik mertebesinde iken Ahad; isim ve sıfatlarının bir bütün olarak birarada bulunduğu ilk taayyün mertebesinde ise Vâhid'dir.<sup>54</sup> Zuhûr da aslında bu vâhidiyyet mertebesinde başlamış, gizli bir hazîne olan mutlak birliğinden bilinmek arzusu ile zuhûr eden Hak, bu mertebede eşyânın şehâdet âlemindeki sûretlerini bilmıştır.<sup>55</sup> Âyân-ı sâbite diye tâbir edilen bu sûretler, varlık ile yokluk arasında oldukları için “sâbit” kavramıyla ifâde edilmektedir.<sup>56</sup>

Pârsâ'nın bu varlık mertebeleri açıklamasının gayesi ise vâhidiyyet mertebesinin “Hakikat-ı Muhammediyye” veya “Nûr-i Ahmedî” isimleriyle de tabir edilen Hz. Peygamber'in cismânî varlığından önceki hakikî varlığına tekabül ediyor olmasıdır.<sup>57</sup> Bu yönüyle Hz. Peygamber, Vâhid ve Ahad olan Hazret-i Allah'ın sûreti, en mükemmel mazharı, bütün mevcûdâtın mebd'e ve meâdidir. Hakk'a giden yolun nihâyeti ve seyr u sülûk edenlerin ulaşabileceği son makamdır. Diğer tüm nebîler ve resûller onun ancak halîfeleri ve vekilleridirler. Âlem ve âlemdekiler ise o hakikatin tafsîl olunmuş sûret ve cüzleridir. Mahlûkat her tür mihnet, günah, sefalet, hicâb ve noksanlıklardan tevhîdin en yüce mertebesine ancak onun inayetiyle kavuşabilmektedir. Nitekim kudsî hadisteki “Bilinmeyi istedim.” ifadesinde hedeflenen sevgili ve “Mahlûkatı yarattım.” ifadesiyle arzulanan mevcûd odur.<sup>58</sup>

İşte sâlik için çizilen seyrin zirvesi, Mutlak Varlık olan Allah'ın Zât'ını ifade eden mutlak gaybın müşâhedesi değil; esmâ ve sıfatlarının mecmûunu teşkil eden hakikat-ı Muhammediyye makamıdır.<sup>59</sup> Nitekim Varlık'ın hakikati hasebiyle bilinmesi kendinden başkası için imkânsızdır; ancak “O'nun ilmin-

<sup>54</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/380-382 vd.

<sup>55</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 79b.

<sup>56</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/122.

<sup>57</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 81a; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/232-233.

<sup>58</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 80b; krş. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/232-233.

<sup>59</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 81a.



den hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz.”<sup>60</sup> âyetinde de buyrulduğu gibi Hakk’ı vahidiyyeti cihetinden bilmek ve müşâhede etmek, Allah’ın inayetiyle mümkündür.<sup>61</sup>

Pârsâ bu kısımda varlığın başlangıcı ve muharrik ilkesini anlattıktan sonra bu bilginin nasıl “edeb”e dönüşeceği konusuna geçiş yapar. Sâlikin Rabbine müteveccih edebi hem zâhiren hem de bâtinen kulluk kılmak sûretiyle Rabbinin buyruklarını kâmilen yerine getirmesi ve O’ndan başkasından tamamen yüz çevirmesi, bütün mâsivâyâ karşı nasûh tövbesi etmesidir. Sâlikin Hz. Peygamber’e müteveccih edebi ise kendini tamamen “Öyleyse bana ittibâ edin!”<sup>62</sup> âyetinde buyrulan ittibâyâ adaması, bütün ahvâlinde hürmet ve tâzimi vacip bilmesi, bütün mahlûkâtın onun sayesinde ve onun hürmetine vücûda geldiğini ve bütün mahlûkâtın kendisi aracılığıyla Allah’a bağlandığını görmesidir.<sup>63</sup> İnsanların varlıktaki istîdâd ve kâbiliyetlerini de Hz. Peygamber’e olan nisbetleriyle orantılayan Pârsâ, bunları beş grupta toplamaktadır: Bunlardan ilk kısım, Hz. Mustafâ’nın (s.a.v.) zâhir ve bâtınının her ikisine birden az bir münâsebet duyan avâmdır. Ne zâhiriyle ne de bâtınıyla münâsebeti bulunanlar müşrikler, kâfirler ve münâfıklardır. Zâhiri ile tam bir münâsebet sâhip olup da bâtını ile yalnızca zâhir ilmine taalluk ettiği kadar ilgilenen zâhir ulemâsıdır. Zâhiri ile az, bâtını ile tam bir münâsebet içinde olanlar hâl, mârifet ve mükâşefe ehlidir. Zâhir ve bâtın yönüne kâmil olarak bağlı olanlar ise evliyâullahtır ki onlar nebîlerin (a.s.) vârisleridirler; zâhir ile şerîata muvâfık ilmin fiillerini, amelle de tarîkata mutâbık ilmin fiillerini yerine getirirler. Dinin büyükleri ve yakîn makamının sâkinleri işte onlardır.<sup>64</sup>

Nazarî ve amelî bahisler arasındaki bu geçişler daha önce de bahsi geçtiği üzere Pârsâ’nın Nakşî seyr u sülûkunu ıskalamamaya yönelik bir tedbir amelîyesi olarak da okunabilir. Nitekim varlık mertebelerinin bilinmesinin Pârsâ için önemi sâlikte bunun zâhirî ve bâtınî eylemlerini tashih eden bir edebe dönüşmesidir. Zaten pasajın devamında Pârsâ’nın Nakşî kimliğini daha da

<sup>60</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>61</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 81b.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/31.

<sup>63</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 80a.

<sup>64</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 616), 147a; krş. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Peygamberler ve Veliler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 69-71.

açığa çıkararak şeyhe edeb konusu gelmektedir. Zâhiren ve bâtinen Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetine tam mânâsıyla uydukları ve halkı Hakk'a dâvet ve irşâd makamında oldukları için şeyh ve mürşide de edeb göstermeyi Pârsâ zorunlu addeder. Bu yüzden zâkir velâyet şeyhinden himmet ile meded ister ve kalbini ona “rabt” edip ondan istifâde eder.<sup>65</sup> Böylece Allah'tan Hz. Peygamber'e ondan da mürşide intikâl eden bu varlık nurunun koruması altına girmek, Pârsâ'nın râbîta kavramına yüklediği anlamı ele vermektedir. Râbîtanın kalbe gelen havâtır ve vesveselerin tümünün izâle edebileceğini düşünmesi<sup>66</sup> de bununla alakalı olmalıdır.

Sonuç olarak Pârsâ'nın öngördüğü seyr u sülûk tecrübesi amelî gayretle başlayan, nazarî açılımlarla yükselen ve nihayet hem amelî hem nazarî bir muhtevaya bürünen uzun soluklu ve temkinli bir yolu ifade etmektedir. Bu tecrübede amelî riyazetlerle ağırlaştırılmış, nefse yoğunlaşan ve müşâhedeyi erteleyen bir seyr değil; zâhirin ve bâtının aynı anda ve aynı oranda Allah'a raptedildiği, müşâhedenin mücâhedeyle birleştiği iki yönlü bir seyrdir. Bundan sonraki başlıkta da sâlikin ömrünün her ânına yayılan bu seyrde karşılaşacağı haller ve ulaşacağı menziller hakkında bilgi verilecektir.

#### 4. Tevhîd Makamında Tecellîler: Seyr ü Seferde İstikamet

Pârsâ'ya göre tarîkate sülûk ile kazanılan tevhîd ilmi, hakikat makamına erdikten sonra dahi zâhiren, bâtinen, kavlen, fiilen ve hâlen şerîata tam mânâsıyla uymadıkça hâsıl olmaz.<sup>67</sup> Ulûhiyyet mertebesine teveccüh halinde olup ubûdiyyet makamının gereklerinden de bir an bile boş kalmayan ve böylece vahdet-i kalbe eren sâlik için engeller kalkıp ilâhî yardımlar çoğalır ve cemâl ile celâl tecellîlerine kabil hale gelir. Bunlar; “fiilî”, “sıfâtî/esmâî” ve “zâtî” tecellîlerdir.

*Fiilî tecellî* nefis perdelerinin ince ve şeffâf olduğu zamanda yani nefsin ve nefse ait sıfat, kuvvet gibi bozucu ve saptırıcı eserlerin izale edildiği zamanda zuhûr etmektedir. Bu eserlerin izalesi ya mahza Hakk'ın inayetiyle ya sâlikin amellerinin karşılığı olan bir cezbeyle ya da vahdet-i kalbe ermekle mümkün olur ki Pârsâ'nın çizdiği terakki şeması bu üçüncü yola tekabül etmektedir.

<sup>65</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 80b.

<sup>66</sup> Pârsâ, *Tahkikât*, 181.

<sup>67</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 92b.

Buna göre kelime-i tevhîd zikrinin hakîkatine ererek vahdet-i kalbe ulaşan sâlik, her neye teveccüh etse orada vahdet ve adalet eserinden başka bir şey bulmayacaktır. Bu eser ise mazharlardan zuhûr ediyor gibi görünen tüm fiillerin hakîkî varlık olan Allah'tan zâhir olduğunun müşâhedesidir. Pârsâ, bu tecelliyi kukla oyununa benzeterek oyuncunun kuklaları ustalikle hareket ettirip konuşturmasına benzetmektedir. Yani kukla oyununu izleyen kişinin kuklalardan sadır oluyor gibi görünen hareketlerin ve konuşmaların aslında perde arkasında gizlenen oyun sahibine ait olduğunu bilmesi gibidir. İşte sâlik de âlemdeki tüm mazharların fiillerinin aslında perde arkasında gizlenmiş olan Mutlak Varlık'a yani Allah'a ait olduğunu nefis perdesini araladığı zaman müşâhede eder. Pârsâ, bu müşâhedenin ayne'l- yakîn mesabesinde olduğunu ve ilk olarak mazharlardaki güzelliğin müşâhedesiyile harekete geçtiğini belirtir. Bütün eşyâda sâri olan bu güzelliğin Mutlak Varlık'ın eşyânın zuhûruna yönelik aslî sevgisinden neşet ettiğini anlayan sâlik neşelenir ve seyr u sülûke devam etme konusunda daha da ikna olur. Halbuki sâlikin bu tecellide müşâhede ettiği âlemi izhâr eden hakîkî muhabbetin kendisi değil, yalnızca bir eseridir. Buna rağmen eserden müessire intikali sebebiyle bu müşâhede sâliki neşelendirmeye yeter ki bu makama "tevhîd-i ef'âl" makamı denmektedir.<sup>68</sup>

Bu tecelliyeye mazhar olan sâlikler ise kabiliyetlerine göre farklı mertebelere ayrılırlar. İlk mertebelikler, kabiliyet eksikliğinden ötürü muayyen ve mukayyed bir sûret olmadıkça hakîkî muhabbeti bulamazlar, bu sebeple de o sûretlerden birinden kurtulsa yine bir başkasına mahkûm olurlar ve böylece ilâhî güzellik ve muhabbeti eşyânın sûreti olmaksızın müşâhede edemezler. İkinci mertebelikler, bu muayyen sûretlerin güzelliğinden mutlak olanın güzelliğine intikal edebilecek bir kabiliyettedirler, ancak bunlar da nefsânî bir ârız sebebiyle Mutlak'ın müşâhedesinden mukayyede tekrar düşebilirler. Üçüncü mertebelik sâlikler ise mukayyed sûretlerden mutlak olana çok az bir bekleme süresinde intikal ve terakki edenlerdir. Tıpkı Hz. İbrahim'in güneş ve aydan Allah'a intikal etmesi gibi. Dördüncü mertebenin sahibi ise "Gözü kaymadı ve sınırı da aşmadı."<sup>69</sup> âyetiyle Mî'rac esnasındaki acayip sûretlere

<sup>68</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 90a-93b; krş. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/143, 202-203.

<sup>69</sup> en-Necm 53/17.

rağmen Hak'tan başkasına teveccüh göstermeyen Hz. Peygamber'den başkası değildir. Hz. Peygamber'in Allah'tan gayrı bir sûrete gönül vermeyen kabiliyetini “Eğer birini dost edinseydim, muhakkak ki Ebu Bekir'i dost edinirdim; fakat o benim kardeşim ve dostumdur. (Zirâ) Allah (azze ve celle) arkadaşınızı kendine dost edinmiştir.”<sup>70</sup> kavliyle de izah eden Pârsâ, fiilî tecellînin en mükemmel haliyle Hz. Peygamber'de zuhûr ettiğini bildirmektedir.<sup>71</sup>

İkinci tecellî, fiî tecellîden sonra zuhûr eden ve *esmâi* veya *sıfâtî* diye isimlendirilen tecellîdir. Bu tecellî ile sâlik mazharlara ait görünen hayat, ilim, kudret, irâde gibi bütün kemâl sıfatların aslında Hakk'a âit olduğunu ve âlem ehline emâneten verildiğini müşâhede edip tahkîken bilir. İşte bu makam, tevhîd-i sıfât makamıdır. Bir önceki tecellî, bir sonraki tecellî için sâlikin nefsi-ne istidâd kazandırır, yâni sâlikte tecellî-i ef'âl tahakkuk edince tecellî-i sıfâta hazır hâle gelir. Bu makam ise tevhîd-i sıfât makamıdır.<sup>72</sup>

Sonuncu tecellî ise fiilî ve esmâi tecellîlere mazhar olduktan sonra zuhûr eden tecellî-i zâtîdir. Bu tecellîde sâlik “Rabbin'in gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?”<sup>73</sup> âyetinde işaret edilen bütün mevcûdâtın Mutlak Varlık'ın gölgeleri ve sûretleri olduğunu müşâhede eder; varlığı külliyyen Allah'a ait bilir. Bu makama ise tevhîd-i Zât makamı denmektedir.<sup>74</sup>

Bu mezkûr tecellîlerden fiilî tecellî sefer-i evvel veya sefer-i ilallah tabir edilen halktan Hakk'a sefere karşılık gelmektedir. Bu sefer mukayyed ve muayyen sûretlerden Hakk'ın mutlak cemâline yönelen bir seferdir. Hak Teâlâ bu seferde sâlike ikmâl ve irşâd için bir yol göstererek ilâhî esmâ ve sıfatlarını seyredebileceği ikinci sefere yükseltir. “Sefer-i fillah” adı verilen bu seferde sâlik mevcûdâttan sadır olan bütün kemâl sıfatlarının Allah'ın kemâli olduğunu müşâhede eder. Bu seferin sonunda ise hakîkî varlık kaftanı giydirilen sâlik, Allah'tan başka varlık olmadığı bilgisiyle irşâd makamı olmak üzere Hak'tan tekrar halka döner ki bu sefere de “sefer-i minallah ile'l-halk” denmektedir. Sâlik, bu üçüncü seferde bütün mevcudatta biri hakkânî diğeri

<sup>70</sup> Buhârî, “Salât”, 1/177-178 (No: 454)

<sup>71</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 92a-92b.

<sup>72</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 93b-94a.

<sup>73</sup> el-Furkân 25/45.

<sup>74</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 94a.

halkânî olmak üzere iki nisbetin olduğunu görür ve son sefere yükselir. Bu sonuncu sefer ise “sefer-i fi’l-halk bi’l-Hak” yani halkta Hak’la seyretmek olup kutub, gavs ve hilâfet makamıdır.<sup>75</sup>

Pârsâ, aynı anlama tekabül eden tecellî, sefer ve tevhîd çeşitlerini böyle sıralayıp zâtî tecellî veya zâtî tevhîdi seyr u sülûkün en üst mertebesi olarak vaz ettikten ve sâlikin urûc kavsini tamamladıktan sonra nüzul kavsindeki seyrinin artık halkta ama Hak’la olacağını belirtmektedir. Bütün ömre yayılacak olan bu seferde de sâlik Hakk’ın sıfatlarıyla donanır ve hem rûhânî hem cismânî tüm varlık mertebelerinde tasarruf sahibi olur. Her ân zât, sıfat ve fiil itibâriyle cemâl ve celâl tecellîlerine mazhar olur. Halkı Hak’ta ve Hakk’ı halkta görür, zirâ onun için ne halk Hakk’a ne de Hak halka hicabdır. Mevcûdât arasında Hak Teâlâ’ya ubûdiyette ondan daha gayretlisi, Hakk’ın sıfatlarıyla tahakkuk etmek ve O’nun ahlâkiyle ahlâklanmak konusunda da ondan daha faziletlisi yoktur. Dâimâ kendi halkiyyet ve kulluğunu nazar-ı itibâra alarak zâtının fakr içinde bulunduğunu; Hak Teâlâ’nın ise mutlak zenginlik sâhibi olduğunun bilinci ve itirafındadır.

Böylelikle Pârsâ, kelime-i tevhîd zikrinde anlamını ve hakikatini bulan tevhîd mertebesini tecellîler ve seferler tasnifiyle son kez ele almıştır. Sonuç olarak sâlikin urûc seyrinin nihâyeti tevhîd-i zât mertebesi olup bu mertebeden sonra halk içinde Hak’la olduğu yeni ve ömrünün sonuna dek uzanan bir istikâmet seyri ile devam edecektir.

### Sonuç

*Risâle-i Keşfiyye*, Hâce Muhammed Pârsâ’nın Nakşî tarîkatı ile Ekberî geleneği buluşturduğu bir eserdir. Bu yönüyle kendinden sonra yazılacak olan benzer mahiyetteki eserlerin ilk adımını teşkil etmesi bakımından son derece mühimdir. Nakşî âdâb ve usûlüne muvafık olarak ağır bir riyâzet yerine kalbî huzuru öne çıkaran Pârsâ, bu huzur için en etkili ve faydalı amelin zikir olduğu ve zikirlerin en faziletlisinin de kelime-i tevhîd zikri olduğunu beyân ederek risâleye başlar. Kelime-i tevhîdin içerdiği anlam mertebelerini nefy ve isbât, cem ve tafsil, tevhîd ve risâlet gibi kavramlar merkezinde birçok kez iza-ha koyulan Pârsâ, zikretmek ve zikrin anlamını idrâk etmek arasında kurdu-

<sup>75</sup> Pârsâ, *Risâle-i Keşfiyye* (Pertev Paşa, 633), 94a-94b.

ğu ilişkiyle Nakşî tarîkatı ve vahdet-i vücûd düşüncesini birleştirmektedir. Sâlik, kelime-i tevhîd zikrini dilinden kalbine ve kalbinden bütün vücûduna yaymak sûretiyle nefsin ve eserlerinin bozgunculuğundan emin olacağı kalbî vahdete erdiğinde varlığa ilişkin şuuru bidayettekinden farklılaşacaktır. Kelime-i tevhîd yani “lâ ilâhe illallah” ibaresindeki nefy ve isbât, bidayet anlamıyla ulûhiyetin Allah’a hasredilmesi, ondan başkasından ise nefyedilmesi iken zikrin hakîkatine eren sâlik için yalnız ulûhiyetin değil varlığın da Allah’a hasredilip O’nun dışındaki tüm mevcûdâtın nefyedilmesi anlamına evrilecektir. Böylece Pârsâ, “lâ ilâhe illallah” zikrinden başlayarak örüntülediği bu tevhîd anlatısında tevhîde dair en yetkin söylem olduğuna inandığı vahdet-i vücûd öğretisini, Nakşibendî usûl ve erkânı çerçevesinde okumanın imkanını ortaya koymuştur. Bu yönüyle eserin tevhîdin iki boyutuna karşılık gelen amelî ve nazari tevhîd ana temasında kaleme alındığını söylemek yerinde olacaktır. Bundandır ki risâlede nefsin halleri, kurtulma yolları, edebî riâyet gibi konularla varlığın anlamı, türleri ve mertebeleri gibi konular birbirine girdirilmiş vaziyette, sebep-sonuç sistematığı içerisinde ele alınmıştır. Yine de eserin Nakşî çizgide tutulduğunu, teorik konuların ağırlığının özellikle “edeb” kavramı etrafında pratik karşılıklarıyla hafifletilmeye çalışıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Sonuç olarak eser, kelime-i tevhîd zikri bağlamında Nakşî usûlü ve vahdet-i vücûd nazariyesinin birleştirildiği, eklektik bir karakter arz etmekle alanındaki ilklerden birini teşkil etmektedir. Bu minvâl üzere kaleme alınan köprü eserler hakkındaki yeni çalışmalar, bu makalenin de daha anlaşılır bir zemine oturmasına katkı sağlayacaktır, kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- AcLûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'ame'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Ahmed el-Kalâş. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ahrâr, Ubeydullah. *Fıkarât*. haz. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Algar, Hamid. “İlk Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”. çev. Salih Akdemir. *İslâmî Araştırmalar* 5/1 (1991), 1-20.

- Algar, Hamid. "Muhammed Pârsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/563-565. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Beyhakî, Ebu Bekir. *Şuabu'l-Îmân*. thk. Abdulhamid Hâmid. Riyâd: Mektebetü Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar*. nşr. Muhammed Züheyir en-Nâsir. 8 cilt. Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Buhârî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd. *er-Risâletü'l-Bahâiyye*. Kayseri: Râşid Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 1110/1.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahman. *Nakdu'n-nusûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Câmî, Mevlânâ Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, sad. İbrahim Yalçınkaya. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431- 435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- es-Safî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşehât*, sad. Mustafa Özsaray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Peygamberler ve Veliler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. thk. Kemâl Yusûf el-Hût. 7 cilt. Beyrût: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, *er-Rızâ anillâh bi-kazâ'ih*. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1990.
- İbrahimoglu, Abdulmelik. *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdullâh. *el-Muvoatta*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1412.

- İsfehânî, Ebû Nuaym. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Karacan, Melek. “Riyazetsiz Nazariyatın İmkânı: Bir Nakşî Olarak Molla Câmî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*. 2 cilt. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, 2/40-55.
- Kartal, Abdullah. “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/14 (2005), 59-80.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1041.
- Kılıç, Rüyâ. “Nakşibendi Geleneğinde İbnül-Arabi: Destek mi Muhalefet mi?”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 6 (Bahar 2007), 43-60.
- Konuk, Ahmet Avni. *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın vd. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. *Faslü'l-hitâb*. thk. Celîl Misgernijâd. Tahran, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1381.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. *Risâle-i Keşfiyye*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 616, 142b-148a.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. *Risâle-i Kudsiyye: Muhammed Bahâeddîn Hazretlerinin Sohbetleri*, çev. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. *Tahkîkât*, nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî. Delhi: Efgânî Dâru'l-Kütüb, 1970.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhî. *Tercüme-i Salâhî berây-ı Risâle-i Vücûd-i Hâce Muhammed Pârsâ Râ*. Süleymaniye Kütüphanesi. Pertev Paşa 633, 77b-94b.