



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi
The Journal of International Turkish Language & Literature Research

Sayı/Issue 12 (Eylül/September 2023), s. 62-76.
Geliş Tarihi-Received: 16.06.2023
Kabul Tarihi-Accepted: 10.08.2023
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1315793

Bir Gazelinden Hareketle Ahmedî'nin Şiirlerinde "Varlık" Anlayışı

Conception of Being in the Poems of Ahmedî Based upon One of His Ghazels

Fettah KUZU*

Öz

Klasik Türk edebiyatı sahasında kaleme alınan eserlerde, tasavvuf ile ilgili olarak en fazla üzerinde durulan meselelerden biri "vahdet-i vücûd" öğretisidir. İbn Arabî, varlık ile ilgili mülahazaları üzerine kaleme aldığı eserlerinde, biri mutlak olarak Hak ve diğeri Hakk'ın farklı tecelli veya taayyün suretleri olarak tanımladığı izafi olmak üzere iki farklı varlık alanı belirlemekte ve bu iki alandan ikincisinin ancak birinciye bağlı olarak var olduğundan bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle varlık tektir ve Hak olarak tanımlanır. Arabî, bu anlayışı ifade etmek için varlığın birliği veya varlıkta birlik anlamında "vahdet-i vücûd" ibaresini kullanmaktadır. Arabî'nin varlık üzerine ortaya koymuş olduğu hususlar, bazen didaktik bir tarzda aleni olarak bazen de daha sembolik biçimde ve nispeten örtük olarak klasik Türk edebiyatı sahası şair ve nâsirlerinin eserlerinde hemen her dönemde hissedilir biçimde yer almıştır.

14. yüzyılın önemli ve üretken sanatkarlarından olan ve meydana getirdiği çok sayıda eser ile Türk edebiyat tarihinde haklı bir şöhrete sahip olan Ahmedî de şiirlerinde sıklıkla tasavvuf konularından "vahdet-i vücûd" ile ilgili hususları işlemiştir. Gerek Dîvân'ındaki manzumelerinde gerekse *İskendernâme* adlı mesnevisinde varlık ile ilgili detaylı değerlendirmelere yer vermiş, İslam dininin ve özelde tasavvuf sisteminin varlık ile ilgili görüş ve öğretilerini konu ile ilgili terminolojiye sadık kalarak açıklamaya gayret etmiştir. Özellikle İbn Arabî ve başta Sadreddin Konevî, Abdurrezzak Kâşânî, Aziz Nesefî ve Abdurrahman Câmî olmak üzere takipçileri tarafından sistemleştirilen "vahdet-i vücûd" anlayışı çerçevesinde Hak, varlık ve insan arasındaki ontolojik ilişkileri şiir formunda okurlarına sunmak suretiyle tasavvufa ait meselelerin anlaşılması ve benimsenmesi noktasında ciddi katkılar sunmuştur.

Bu çalışmada, klasik Türk edebiyatında varlık anlayışının edebî olarak ele alınışı, Ahmedî'nin, tasavvuf ve "vahdet-i vücûd" ile ilgili mülahazalarının yer aldığı bir gazelinin tahlili vasıtasıyla izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmedî, İbn Arabî, vahdet-i vücûd, varlık, tasavvuf

Abstract

In the literary works composed in the field of classical Turkish literature, one of the major issues focused on related to tasavvuf (Islamic mysticism) the doctrine of "vahdet al-vucud" (uniqueness of being). Ibn Arabi in his works written on considerations about being,

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep/Türkiye, e-posta: fettahkuzu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4870-3760.

determines two being categories one of which is God as the absolute reality and the other one is the relative being defined as the different manifestation and emergence forms and states that the second one gains its being only depending upon the first one. In other words being is unique and defined as God. Arabi uses the term "vahdet al-vucud" (uniqueness of being) meaning oneness of being or oneness in being to indicate this perspective. The subjects put forth upon being by Arabi, take part in the works of classical Turkish literature poets and prosaists sometimes in a didactical and clear style and sometimes symbolically and rather implicitly in almost all periods.

Ahmedi, who has been one of the important and polygraphic artists of 14th century and has a reputation in Turkish literature history with his literary Works, has frequently handled issues related to tasavvuf and "vahdet al-vucud" (uniqueness of being) in his poems. Both in the poems within his Divan and in his mathnawi called "Iskendername", he has made detailed evaluations about being and attempted to explain remarks and doctrines of Islam and in particular tasavvuf by sticking to the relevant terminology. Especially within the scope of "vahdet al-vucud" (uniqueness of being) notion systemised by Ibn Arabi and his followers such as Sadreddin Konevî, Abdurrezzak Kâşânî, Aziz Neseî and Abdurrahman Câmî, he made remarkable contributions in terms of understanding and adopting the subjects concerning tasavvuf by submitting the ontological relations between God, being and human in form of poetry.

In this study, treating the conception of being literarily in classical Turkish literature is to be clarified by analysing Ahmedi's ghazel including his considerations regarding tasavvuf and "vahdet al-vucud" (uniqueness of being).

Key Words: Ahmedi, Ibn Arabi, "vahdet al-vucud" (uniqueness of being), being, Islamic mysticism.

Giriş

Türk edebiyat tarihinde Türklerin İslamiyet'i kabulü ile başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden dönem ve bu dönemde özellikle yüksek zümreye hitap etmiş olan edebiyat, Ömer Seyfeddin ve Ali Cânib tarafından "dîvân edebiyatı" (Köksal, 2005, s. 12) veya Fuad Köprülü'nün önerdiği ve son zamanlarda daha kabul görmüş adıyla "klasik Türk edebiyatı" (2005, s. 14) olarak tanımlanmaktadır. Klasik Türk edebiyatını tanımlarken edebiyat araştırmacılarının kullanmış olduğu bir diğer isim de yine Köprülü ve Necla Pekolca'yın ifade ettikleri "İslamî Türk Edebiyatı" (2005, s. 23-24) başlığıdır. Bu şekilde din merkezli bir başlıklandırma elbette ki tesadüfi olmayıp İslam dinine ait meselelerin ve daha özel olarak tasavvufun bu edebiyatta yoğun olarak kendini hissettirmesinden kaynaklanmaktadır. Her sanat eseri, içerisinde meydana getirildiği medeniyetin izlerini taşır. Bu bağlamda İslam medeniyeti çerçevesinde telif edilen edebî eser doğal olarak İslam dini ve tasavvufa bağlı olarak bünyesinde ortaya çıkan varlık tasavvurundan az veya çok yansımaları sahiptir. Klasik Türk edebiyatı sahasında telif veya tercüme ilk eserlerin özellikle Müslüman halkı irşat noktasında genelde din ve tasavvuf içerikli konuları ele alması, manzum veya mensur fark etmeksizin her dönemde edebî eserin telif sürecinde bu konuları ayrıcalıklı bir yere konumlandırmıştır.

İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd ve Varlık Anlayışı

Arap ve özellikle Fars edebiyatlarında yoğun şekilde işlenen tasavvuf ve daha özelde İslam'ın varlık anlayışının ortaya konduğu, Muhyiddîn İbn Arabî (1165-1240) tarafından ortaya konan ve Sadreddin Konevî (1207-1274), Abdurrezzak Kâşânî ((?-1329), Aziz Neseî (?-1300?) ve Molla Câmî (1414-1492) gibi takipçileri tarafından sistemleştirilmiş bulunan "vahdet-i vücûd" nazariyesi hem muhtevayı hem de bu muhtevanın şekillendirdiği sembol ve mazmunları belirlemede etkili olmuştur. Tasavvufî sembolizmin özellikle şiir alanındaki nüfuzu, din dışı olarak nitelendirilen şiirlerde bile tasavvuf sembollerinin kullanımından anlaşılmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı sahasında kaleme alınan eserlerde, tasavvuf ile ilgili olarak en fazla üzerinde durulan meselelerden biri yukarıda da işaret edildiği üzere "vahdet-i vücûd" öğretisidir. İbn Arabî, varlık ile ilgili mülâhazaları üzerine kaleme aldığı eserlerinde, biri mutlak olarak Hak ve diğeri Hakk'ın farklı tecelli veya taayyün suretleri olarak tanımladığı izafi olmak üzere iki farklı varlık alanı belirlemekte ve bu iki alandan ikincisinin ancak birinciye bağlı olarak var olduğundan bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle varlık tektir ve Hak olarak tanımlanır, diğer bütün varlık formları Hakk'ın sonsuz sayıdaki suretlerinden ibarettir. Bu anlayışı ifade etmek için varlığın birliği veya varlıkta birlik anlamında "vahdet-i vücûd" ibaresi kullanılmaktadır. Her ne kadar bu ibare İbn Arabî'ye atfedilse de terim olarak "vahdet-i vücûd" ibaresini ilk kez kullanan mutasavvıfın, aynı zamanda Arabî'nin öğrencisi olan Sadreddin Konevî olduğu iddia edilmektedir (Chittick, 2007, s. 245-265). Arabî'nin meseleyi "varlığın sınırlaması veya taayyün etmesi" olarak tarif ettiği, "vahdet-i vücûd" kavramının ilk kez Chittick'in de ifade etmiş olduğu üzere Sadreddin Konevî veya diğer bir ihtimalle İbn Sebî'ye ait olabileceği kaydedilmekte; teorinin Konevî'nin açıklık kazandırdığı terimlerin başında geldiği (Albayrak Sak, 2018, s. 554-555) ifade edilmektedir.

Arabî'nin varlık üzerine ortaya koymuş olduğu hususlar, bazen didaktik bir tarzda aleni olarak bazen de daha sembolik biçimde ve nispeten örtük olarak klasik Türk edebiyatı sahası şair ve nâsirlerinin eserlerinde hemen her dönemde hissedilir biçimde yer almıştır.

İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde varlık ile ilgili olarak yaptığı mütalaalarda gerçek ve mutlak varlık olan Hakk'ın zât boyutundaki durumunu izah ederken "Yani her işin başlangıcı da sonu da ondandır. Zât âlemindeki kudsi feyzindedir. Tüm varlık O'ndan başlar ve yine O'na döner" (2008, s. 11-12) ifadelerini kullanmaktadır. Arabî'nin en önemli temsilcilerinden öğrencisi Sadreddîn Konevî de Zât olarak Hak için şu tanımlamayı yapmaktadır:

"Zâtına özgü mutlaklığı açısından Hakka dair herhangi bir hüküm vermek veya bir nitelik ile O'nu bilmek; veya birlik, varlığının vâcibliği veya (: varlık için) mebde' olması; veya yaratmayı gerektirme veya kendisinden herhangi bir eserin sâdır olması; veya ilminin kendisine veya başkasına ilişmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izâfe edilmesi, sahîh ve geçerli değildir" (2004, s. 9)

Fusûsu'l-Hikem üzerine yaptığı şerh çalışmasında Ahmed Avni Konuk Hakk'ın varlığının mutlaklığı ile ilgili olarak "Vücûd-ı mutlak öyle bir kenz-i bî-pâyândır ki, meknûnâtı kendisinden mahfidir. Zîrâ vücûd-ı mahz kendi cemâl-i zâtisinde müstağraktır. 'Kendinden âgâhlık' bir sıfat olduğundan, bu mertebesinde, vücûd-ı mahz ondan dahi münezzehdir" (2017, s. 7) şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Varlık ile ilgili olarak vahdet-i vücûd öğretisinde önem arz eden hususların başında varlığın mertebeleri meselesi gelmektedir. Bu husus mutlak varlık olarak Hakk'ın bilinme ve belirlenme aşamalarını ifade etmek için yapılmış bir sınıflandırmadır. Varlığın mertebeleri ile ilgili dört, beş ya da yedi başlık kullanan mutasavvıflar olmakla birlikte her mutasavvıfın sınıflandırması özünde birbirinden fazla bir farklılık arz etmemektedir. Yaptığı şerhte varlık için yedi mertebeye işaret eden Konuk varlığın mertebelerini, "Vücûdun merâtib-i tecelliyâtı yedidir: 1. Lâ-taayyün, 2. Taayyün-i evvel, 3. Taayyün-i sâni, 4. Mertebe-i ervâh, 5. Mertebe-i misâl, 6. Mertebe-i şehâdet, 7. Mertebe-i insân. Bu tertîb külliyyâtı i'tibâriyledir; cüz'iyât i'tibâriyle merâtib-i vücûdu hasr ve ta'dâd kâbil değildir" (Konuk, 2017, s. 11) şeklinde özetlemektedir. İzutsu'nun çalışmasında varlık mertebeleri ile ilgili şu şekilde bir tasnif yer almaktadır:

“1. Zât mertebesi veyâ ‘mutlak adem-i tecellî mertebesi’ ki buna Gayb-ı Mutlak ya da Sırrû-s Sır da denir. 2. Sıfatlar ve Esmâ (İsimler) mertebesi ki buna Ulûhiyyet makamı da denir. 3. Ef’âl mertebesi ki buna Rubûbiyyet makamı da denir. 4. Emsâl ve Hayâl mertebesi ki buna Âlem-i Misâl de denir. 5. Hisler ve Müşâhede (ya da Şuhûd) mertebesi ki buna Âlem-i Şuhûd da denir” (2005, s. 28).

Görüleceği üzere iki tasnif arasındaki temel fark, Konuk’un *Mertebe-i ervâh ile Mertebe-i misâl* olarak iki başlık altına aldığı mertebelerin İzutsu’da *Emsâl ve Hayâl mertebesi* olarak *Âlem-i Misâl* başlığı altında yer verilmesi ve Konuk’un son mertebeye olarak insanı, şehadet âleminde ayrı olarak *Mertebe-i insân* başlığında ele almasıdır. Varlığın mertebeleri sadece sayı bakımından değil isimlendirme noktasında da mutasavvıflar tarafından farklı değerlendirilmiştir. *Hazerât-ı Hams Risâlesi*’nde İsmail Hakkı Bursevî, mertebelerin sayısı ve sırasına dair mutasavvıfların farklı değerlendirmelerine göndermede bulunmaktadır. Kendi yapmış olduğu değerlendirmelerde ise mertebeleri karşılamak üzere *âlem* veya *hazret* kavramlarını kullanmıştır. Bursevî’ye göre söz konusu mertebeler; Hazret-i Lâhût, Hazret-i Ceberût, Hazret-i Melekût, Hazret-i Mülk ve Hazret-i Nâsût olmak üzere beş hazretten ibarettir (Ceylan, 2007, s. 208-211).

Tüm bu küçük farklılıklara rağmen mutasavvıfların varlık ile ilgili olarak belirlenen bu mertebeler ile ifade etmek istedikleri temel husus, Hakk’ın mutlak varlık olma durumundan tedricî olarak taayyün veya tecellî etmesi ve böylelikle her tecellî sürecinde bir alt varlık mertebesine nüzulü meselesidir. Bu bağlamda Hakk’ın henüz taayyün etmediği zât mertebesi *Lâ-taayyün*, ilk taayyünle belirlendiği mertebeye *Taayyün-i evvel* veya *Ahadiyyet*, ikinci taayyünü sonrasında nüzul ettiği makam ise *Taayyün-i sâni*, *Ulûhiyyet* veya *Vâhidîyyet* olarak tanımlanmaktadır.

14. yüzyılın önemli ve üretken sanatkârlarından olan ve meydana getirdiği çok sayıda eser ile Türk edebiyat tarihinde haklı bir şöhrete sahip olan Ahmedî de şiirlerinde sıklıkla tasavvuf ve “vahdet-i vücûd” ile ilgili hususları işlemiştir. Gerek *Dîvân*’daki manzumelerinde gerekse *İskendernâme* adlı mesnevisinde varlık ile ilgili detaylı değerlendirmelere yer vermiş, İslam dininin ve özelden tasavvuf sisteminin varlık ile ilgili görüş ve öğretilerini, konu ile ilgili terminolojiye sadık kalarak açıklamaya gayret etmiştir. Özellikle İbn Arabî ve takipçileri tarafından sistemleştirilen “vahdet-i vücûd” anlayışı çerçevesinde Hak, varlık ve insan arasındaki ontolojik ilişkileri şiir formunda okurlarına sunmak suretiyle tasavvufa ait meselelerin anlaşılması ve benimsenmesi noktasında ciddi katkılar sunmuştur.

Bu çalışmada, klasik Türk edebiyatında varlık anlayışının edebî olarak ele alınışı, Ahmedî’nin, tasavvuf ve “vahdet-i vücûd” ile ilgili mülâhazalarının yer aldığı bir gazelinin tahlili vasıtasıyla izah edilmeye çalışılacaktır.

Ahmedî’nin Şiirlerinde “Varlık” Anlayışı

Ahmedî gerek *Dîvân*’ında gerekse mesnevi nazım şekliye kaleme almış olduğu *İskendernâme* adlı eserinde birçok beyitte tasavvuf ile ilgili bilgi birikimini, duygularını, düşüncelerini ve mülâhazalarını dile getirmektedir. Bu bağlamda tasavvufun en önemli meselelerinden birisi olan “vahdet-i vücûd” öğretisine ve öğretiye bağlı olarak geliştirilen varlık anlayışına dair birçok husus, onun mısralarında meseleye ait terminolojinin de kullanımıyla izah edilmeye çalışılmıştır. *Ahmedî Dîvânı*’nın Yaşar Akdoğan tarafından hazırlanmış olan metninde 479 numaralı manzume olarak yer alan gazel, Ahmedî’nin varlık ile ilgili olarak daha ziyade İbn Arabî takipçilerini akla getiren mülâhazalarıyla kaleme alınmış, baştan sona varlık ve varlığın mahiyetinin ele alındığı manzumelerdendir.

Gazelin Tahlili

1. Beyit

El-hak ol Hakdur vücûd iy pâk-dîn
Her ne varlıh varsa andandur yakîn

Ey saf ve temiz iman sahibi! Kesin ve şüphesiz bir bilgi olarak mutlak varlık tektir o da Hak'tır, bütün diğer varlıklar ondandır.

Varlık kavramının bizzat Hak olarak tarif edildiği ve var olarak adlandırılan her şeyin varlığının Hakk'a bağlı veya Hak ile kaim oluşunun ifade edildiği beyit, tasavvufta "vahdet-i vücûd" öğretisinin kısa ve öz bir açıklaması mahiyetindedir.

"Genel olarak, İbn Arabî, varlığı; Mutlak Varlık, Mümkün Varlık ve ne var ne yok olan; ne ezeli, ne de zamanda olan varlık olmak üzere üçe ayırıyor. Mutlak Varlık Tanrı, Mutlak Varlığa bağlı olan varlığa gelen mümkün varlık âlem ve de son kategoride yer alan hakikatlerin hakikati, idelerin idesi, en yüksek cins, İlk Akıl vb. olan tanımlanamayan varlık" (Erdem, 1990, s. 41).

Beyitte önce gerçek varlığın Hak olduğu ifade edilmiş hemen akabinde varlık olarak adlandırılan her şeyin Hak'tan olduğu belirtilmiştir. İlk bakışta birbiriyle çelişkili gibi görünen bu iki hüküm, İbn Arabî'nin perspektifinden bakıldığında aynı ifadenin farklı iki biçimde dile getirilmesinden ibarettir. Her şeyin Hak oluşuna dair ilk mısradaki yer alan iddianın mahiyeti "el-hak" ibaresiyle birlikte ele alındığında kastedilenin gerçekte, gerçek ve mutlak olarak varlık olduğu hususuna işaret etmektedir. Mutlak varlık veya Zât olarak Hak, Arabî tarafından "Ammâ velâkin Hakk (Aklın) kendisini tenzîh ettiği şeyden münezzehtir olduğu gibi böyle bir tenzîhden de münezzehtir! Zîrâ O'nu bu şekilde tenzîh etmek aslında O'nu mânevî varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmak demektir" (Izutsu, 2005, s. 80) ifadeleriyle tanımlanmaktadır. Bir anlamda Zât olarak Hak bu mertebeye tenzihten dahi münezzehtir bir varlıktır. Hak, zâtı itibariyle beşerin idrakinin ötesindedir. Bursevî bu durumu "Allahü Teâlâ, izafe ve nisbetlerden mücerred bir hâlde görülemez... Sonra, hiçbir nebî ve hiçbir velî ZÂT'ının künhünü idrâk etmemiştir..." (1997, s. 57) ifadeleriyle açıklamaktadır.

İkinci mısradaki, var olarak adlandırılan veya kendisine varlık izafe edilen her şeyin Hak'tan olduğu yönündeki beyan ilk mısra ile uyumsuz görünmektedir. Her şey odur cümlesi ile her şey ondandır ifadesi arasında hem morfolojik hem de semantik olarak ciddi fark bulunmaktadır. Burada bu farkı ortadan kaldıran ve iki ifadeyi bir noktada birleştiren unsur "el-hak" ibaresidir. Gerçek manada her şey odur demekle bir anlamda her şey ondandır ifadesi de şerh edilmiş olmaktadır. Varlık olarak Hakk'ın mahiyetine dair İbn Arabî'nin görüşleri beyitte ortaya konmaya çalışılan hususu açıklar niteliktedir. Zira Hak mutlaklığı ve zâtı itibariyle tektir. Âlem, ancak onun tecellisinden ibaret, izafi bir varlık olarak mutlak varlıkla ilişkilendirilmektedir.

"Bu görüş açısından bakıldığında Hakk'a İbn Arabî Zât demektir. Bu kapsamda Zât, Vücûd-ı Mutlak'a yâni "kayıtsız şartsız saflığı bakımından Varlık"a delâlet etmektedir. Mutlak sıfatının da işaret ettiği vechile bunun sınırlı ve belirli bir varlık anlamında alınmaması gerekmektedir; bu, sınırlı bir biçimde mevcûd olan bütün mevcûdâtın ötesinde bulunan, bütün bu mevcûdâtın kaynağı olup onları mevcûd kılan, var eden Bir şey'e delâlet etmektedir. Bu, her şeyin nihâî temeli olan Varlık'dır" (Izutsu, 2005, s. 46).

Ahmedî, Arabî'nin izahına çalıştığı Hak-varlık ilişkisinin mutlaklık ve izafilik boyutlarındaki mahiyetine işaret ettiği matla beyti ile bir anlamda müteakip beyitlerde anlatacaklarının ipuçlarını vermekte, manzumenin muhtevasına işaret etmektedir.

2. Beyit

Anda me'hûz olmasa esmâ vü sıfât¹
Cem' -i cem' olur makâm iy pâk-dîn

Ey temiz iman sahibi! Esmâ ve sıfât onda alınmış (taayyün etmiş) olmazsa makam cem-i cem olur.

Beyitte Hakk'ı, esma ve sıfat mertebesine nüzul etmediği makamda idrak etmenin cem'-i cem olduğuna işaret edilmektedir. Hakk'ın, mutlak bilinmez olarak her türlü kayıttan münezzehe bulunduğu hazret olarak adlandırılan "Zât" mertebesi, beşerin idrakini aşan, Hakk'ın mutlak bir bilinmezlik veya kutsi hadisteki² (Yıldırım, 2018, s. 156) ifadeyle gizli hazine olduğu duruma işaret eder. Bu mertebede varlık tam anlamıyla "bir" olup burada kesretten en ufak bir iz dahi bulunmaz. Ahadiyyet olarak tanımlanan bu mertebe ile ilgili olarak Arabî şu değerlendirmelerde bulunur:

"Ahadiyyet mertebesindeki Zât (Zât-ı Ahadiyyet) denilen Gerçek, mâhiyeti itibâriyle, Varlık derece"sinde olduğu kadarıyla mahzâ Varlık'dan (Vücûd'dan) başka bir şey değildir. Bu, lâtaayyün ile de taayyün ile de kayıtlanmış değildir; çünkü O, bizâtihî herhangi bir sıfat ya da isimle nitelendirilemeyecek kadar mukaddestir. O ne bir vasfa sâhiptir ve ne de bir kayıtlı bağlıdır; O'nda kesretin bir gölgesi dahî bulunmaz" (Izutsu, 2005, s. 47).

İbn Arabî varlık mefhumunu açıklarken mutlaklık ve gerçeklik olarak varlık ile izafi varlık ayırımına dikkat çekmektedir. Varlık mutlaklığı itibariyle tektir ve Hak olarak tanımlanır. O hâlde kâinata var olan veya var olarak tanımlanan sayısız "şey"lerin tam olarak mahiyetinin ne olduğu önemli bir soru olarak belirecektir. Arabî söz konusu her şeyin gerçek varlık olan Hakk'ın farklı formlardaki yansımalarından ibaret olduğuna dikkat çekmektedir. Arabî, Fusûs'ta bu konuda "Allah, varlıklar veya yaratılmışlar diye adlandırdığımız her şeye sokulmuştur. Eğer böyle olmasaydı, varlık gerçek olmazdı. Böyle olunca Hak, varlığın aynı olur. Bu bakımdan Hak, her şeyi Kendi Zâtıyla korur ve her şeyi korumak ona O'na ağır gelmez" (2008, s. 11-12) ifadelerini kullanmaktadır. Mutlak varlık olarak Hak, bilinmesi veya idrak edilmesi muhal, her türlü takayyüdü reddeden zât mertebesinde ve henüz bilinme veya belirlenmenin söz konusu olmadığı bir varlık hazretindedir. Bu hazret için "Dipsiz Karanlık" kavramını kullanan Arabî bu hususta şunları beyan etmektedir:

"Dipsiz Karanlık (yâni "lâtaayyün") hâlinde bulunan Hakk'ın, bundan sonra bizi epeyi meşgûl edecek olan İlâhî Tecellî bakımından da, Ahadiyyet (Teklik) mertebesinde olduğu söylenir. Buraya kadar hiç bir tecellî yoktur ama artık O'ndan tecellînin zuhûru beklenmektedir. Bu, henüz daha başlamamış olan tecellî faaliyetinin gerçek kaynağıdır. Ve bu hâlde, hâlen tecellî vâkî olmadığından, ne bir kesret (yâni çokluk) ve ne de böyle bir kesretin gölgesini görmek mümkündür. Bu bakımdan Hakk burada Ahad (Tek)'dir. Bu özel anlamda "Tek" kelimesi kesretin bir bütünü demek olan "Bir" anlamında da değildir. Bu, karşıtlık kavramının dahî anlamsız olduğu mutlak sûrette kayıtsız şartsız olan aslî ve iptidâî saflığa delâlet etmektedir" (2005, s. 44).

Hakk'ın yukarıda izah edilen bu mutlak bilinmezlik ve teklik durumundan tecelli sürecini başlatan ve böylece kutsi hadiste ifade edildiği üzere gizli hazine durumundan kendini bilinme hazretinde izhar eden Hak ise beşerin bildiği ve ubudiyetini yönelttiği ulûhiyyet makamındaki Hak veya daha bilindik ismiyle Allah'tır. Bu ilk taayyünle başlayıp şehadet âlemine kadar farklı manevi ve maddi mertebelerle kendini izhar etme durumu, birinci beyit ikinci mısradaki "her şey ondandır" ifadesinin ortaya koymaya çalıştığı anlamdan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle kesret olarak da nitelendirilen

¹ Vezin bozuk. İlk mısradaki "esmâ vü sıfât" "esmâ sıfât" okunursa vezin düzelmektedir.

² "Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâk" (Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım).

âlem ve âlemi meydana getiren her bir şey tek olan Hakk'ın yansımaları olarak ondan ayrı değildir. Ancak varlıkları ona bağlı olan bu ikincil derece varlık formları birebir Hakk'ın zâtı olmadıkları için onunla aynı da değildirler. İşte "ondandır" kelimesinin ortaya koymaya çalıştığı husus da vahdetin kesret olarak görüntüsünün bir izahıdır. Konu ile ilgili olarak "Onun için mevcûdât-ı kevnîyyeye 'suver-i hayâliyye' ve 'nüfûs-i vehmiyye' de derler. Bu mevcûdât-ı zillîyye ve izâfiyye, vücûd-ı hakîkînin edillesi ve âlâmâtıdır" (Konuk, 2017, s. 10) şeklindeki İfadesinde Konuk, kâinattaki tüm var olarak nitelendirilen eşyanın aslında Hakk'a dayalı itibarî varlıklara sahip olduklarını, kâinatta Hak'tan gayri bir varlığın bulunmadığını izah etmektedir.

Beyitte Hakk'ın esma ve sıfat olarak henüz taayyün etmediği bu mertebeden yani insanın Hakk'ı halkta halkı da Hak'ta idrak ettiği bir makam olarak tarif edilen "cemü'l-cem" kavramından bahsedilmektedir. Cem'-i Cem' kavramı "Cem', eşyayı Allah ile müşâhade etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten berî olmak. Bu makam bekâ billah olan cem' makamından sonra gelir. Bunun üzerinde makam yoktur. Bu makama, mevcûdâtta Allah'ı görme makamı denildiği gibi, şu tabirler de kullanılır: "Fark ba'del-cem", "fark-ı sâni", "sahv ba'de'l-cem" (Cebecioğlu, 2009, s. 124) şeklinde tarif edilmektedir.

Tasavvufta fark olarak bilinen ve Hakk'ı tenzihî olarak bilme olarak tanımlanan makam ile cem' kavramıyla izah edilen ve Hakk'ı teşbihi bağlamda idrak anlamına gelen makamı bir arada tecrübe etmeye dayalı, diğer bir ifadeyle tenzih ve teşbihin bir arada gerçekleştiği tevhid durumunu ifade eden makama cemü'l-cem adı verilmektedir. Kuşeyrî bu makamı şöyle açıklamaktadır:

"Kim, kendisinde zuhur eden ilâhî tecelli ve hakikat sultanının kendisini istilâ etmesiyle halkı görmekten alıkonulur, kendi nefsinden dahi habersiz olup Hak'tan gayri hiçbir varlığı fark edemeyecek hâle getirilirse, işte bu cem'u'l-cem' hâlidir (Bu, ancak kulun bütün fiil, sıfat ve Zâtından fâni olmasıyla gerçekleşen bir hâldir)" (Kuşeyrî, 2009, s. 198).

Başka bir manzumeden alınan aşağıdaki beyitte Ahmedî, âdeta cem'-i cem kavramının tanımını yapmaktadır.

Tefrikadur nice kim var bende benlikden eser

Ol eser gidüp hemîn sen kalduğuñdur cem' -i cem' (G. 320/4) (Ahmedî, s. 415)

Vahdet durumu tecrübe edilmedikçe, diğer bir ifadeyle kişinin kendisi olma durumu devam ettiği müddetçe tecrübe edilen hâl veya makam "fark" olarak tavsif edilmektedir. Ne zaman ki kişinin kendi benliğinden bir iz kalmayacak şekilde mutlak varlıkla vuslat tahakkuk ederse işte o zaman "ben" veya "benlik" ortadan kalkar, varlık tam anlamıyla birlik olarak idrak edilir ki bu durum cem'-i cem makamına işaret etmektedir.

3. Beyit

Çünkü me'hûz ola esmâ vü sıfât

Cem' olur hem ulûhiyyet mübîn³

Esmâ ve sıfat alınmış (taayyün etmiş) olursa (makam) açıkça cem ve ulûhiyyet olur.

Bir önceki beyitte cem'-i cem makamından bahsedilirken Hakk'ın esma ve sıfat olarak tecellisinin söz konusu olmadığı ahadiyyet mertebesine işaret edilmektedir. Bu beyitte ise Hakk'ın ilk taayyünü olan, kendinden kendine tecellisiyle esma ve sıfatlarının henüz ayrılmadan bir arada ilahî bilinçte var oldukları ulûhiyyet veya diğer adıyla vâhidîyyet mertebesinden söz edilmektedir.

³ Vezin bozuk. İkinci mısradaki "cem'", "cem'de" okunursa vezin düzelmektedir.

Ulûhiyyet kavramı için yapılan tanımlardan birisi İbn Arabî'ye atıfla “*Fusûs şerhinde, bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan isim mertebesine, ulûhiyyet mertebesi denir*” (Cebecioğlu, 2009, s. 669) şeklinde yapılmaktadır. Yine Arabî'nin ifadesiyle “*İkincisi İsimlerin Bir'liğidir. Bu, Ulûhiyyet mertebesi olup burada Allah'a Vâhid yâni sayı bakımından Bir denir*” (Izutsu, 2005, s. 145). Görüleceği gibi ulûhiyyet veya vâhidiyyet mertebesi, kesretten hiçbir izin bulunmadığı ahadiyyet mertebesinden sonra gelen ve kesretin veya esma ile sıfatların bir arada ve tek (vâhid) olarak bulunduğu mertebeye verilen isimdir. Izutsu ulûhiyyet kavramını açıklarken “*Kâşânî'nin dediği gibi Ulûhiyyet, İsimlerin (yâni Allah olarak idrâk olunan İsimlerin) “Hazret”ini ya da ontolojik düzeyini temsil etmektedir*” ifadesiyle Kâşânî'nin görüşüne referansta bulunmaktadır (2005, s. 162). Süleyman Uludağ vâhidiyyet ile ilgili olarak “*İsimlerin kaynağı olması itibariyle Allah'ın Zâtı*” tanımlamasını yapmaktadır (2001, s. 372). Beyitte esma ve sıfatın ulûhiyyet mertebesine işaret edilirken bu mertebenin tecelli faaliyetinin de başlama mertebesi olduğuna işaret edilmektedir. Arabî bu durumu “*Hakk'ın tecellîsi ancak bir sonraki mertebede, Kesrette Vahdet demek olan Vâhidiyyet (Bir'lik) mertebesinde vuku bulmağa başlar*” şeklinde açıklamaktadır (Izutsu, 2005, s. 44).

Beşerin, yaratıcı ilah olarak tanımladığı ve Allah olarak kabul ettiği Hak, bu mertebede taayyün etmiş olan Hak'tır. Diğer bir ifadeyle mutlak bilinmezlik durumundaki Zât olarak Hak, beşerin mabut olarak bilip ibadet ettiği Hak değildir. Beşer için mabut ancak Hakk'ın kendini kendine izhar ettiği ilk taayyün sonrası nüzul ettiği vâhidiyyet veya ulûhiyyet mertebesinde söz konusu olmaktadır. Hakk'ın mutlak tenzihle anılacağı zât mertebesinden, teşbihe konu olacak esma ve sıfatlar mertebesine bu geçiş, insan için onu halkta müşahede anlamında teşbihî olarak idrak etme makamı olan cem makamına işaret etmektedir. Kuşeyrî'nin ifadesiyle “*Kim nefsinin ve halkın varlığını kabul eder, fakat hepsinin Cenâb-ı Hak ile ayakta durduğunu görürse işte bu cem'dir (Her şeyi asıl kaynağında yani Hak'ta toplamaktır)*” (2009, s. 198).

4. Beyit

Geldi_âhadlîh cem' -i cem' e mertebe
Cem' de oldı aña vâhidlîh karîn

Cem-i ceme mertebe (olarak) ahadlik (teklik) geldi, cemde vâhidlik (teklik) ona yakınlaştı.

Önceki iki beyitte ayrı ayrı işaret edilen ahadiyyet ve vâhidiyyet hazretleri, bu beyitte özetlenmektedir. İlk mısradaki cemü'l-cem makamının Hakk'a ait ahadiyyet hazretine tekabül ettiğinden bahsedilirken ikinci mısradaki cem makamının vâhidiyyete tekabül ettiği anlatılmaktadır. Ahad ve vâhid kelimeleri Arapça aynı kökten türemiş “bir” anlamına gelen müştak kelimelerdir. Ancak tasavvuf istilâhında “ahad” mutlak anlamda “bir”i temsil ederken “vâhid” çokluğun meydana getirdiği bütünlüğü temsil eden “bir” için kullanılmaktadır. Ahadiyyet ile vâhidiyyet/ulûhiyyet mertebeleri arasındaki farkla ilgili olarak Arabî, “*Ahadiyyet Risâlesi*”nde konuyu “*Mesele: Hazreti Hak makam-ı ahadiyyette iken O'nu hiçbir şey idrâk edemez. Amma makam-ı vahdaniyyette isim ve sıfatlarla bilinir*” (2006, s. 30) şeklinde özetlemektedir. Bu noktada ahadiyyet mutlak birlik mertebesi iken vâhidiyyet esma ve sıfatların herhangi bir ayrışma olmaksızın bir arada bulunduğu mertebeyi ifade etmektedir. Başka bir beyitte varlığın ortaya çıkış durumu Ahmedî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

*Mebde'i kamusunun ol birdür
Ki andan aldı vücûdı her mevcûd (K.17/6)*

Ahmedî ister ahad ister vâhid olarak telakki edilsin Hakk'ın; varlığın kaynağı ve başlangıcı olduğuna, her var olanın varlığını ondan aldığına dikkat çekmektedir.

5. Beyit

Kamu birdür iki görmek şirk olur
Şirki ko tevhide var iy râst-bîn

Ey doğru görüşlü, her şey birdir iki görmek şirk olur! Şirki bırak tevhide var.

Şeriat terminolojisinde tevhid kavramı, Allah'ın tek oluşunu ve kendisine şirk koşulamayacağını belirten bir kavramdır. Tasavvuf ve özeldede vahdet-i vücûd öğretisinde kavram biraz daha özel bir anlam kazanarak varlığın tek oluşu, ikilik kabul etmeyişi anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda tevhid kavramı, Mutlak Varlık olan Hakk'a ait idrak boyutunu temsil eden tenzih ve teşbih gibi iki diğer kavramla ilişkilendirilmek suretiyle izah edilmeye çalışılır. Tenzih, Hakk'ın hiçbir surette kayıtlanamayacağı bir varlık alanına işaret ederken teşbih, varlığı onunla kaim olan ve imkân dairesinde var olarak nitelendirilen varlık alanına veya kısaca âleme işaret etmektedir. *Cem'* ve *Fark* makamlarının da mahiyetini oluşturan bu iki varlık alanını bir arada tecrübe etmek ve varlığı hem tenzihi hem de teşbihi yönüyle birlikte idrak edebilme durumunu gerçekleştirme tevhid olarak isimlendirilmektedir. Beyitte varlığı Hak ve âlem olarak iki farklı varlık kategorisi olarak değerlendirmenin hatalı olacağı, gerçekte varlığın tek olduğu, Hak'tan gayri var olarak tavsif edilen eşyanın, kendilerine ait bir varlıklarının bulunmadığı hatırlatılmaktadır. Âlem ve onu meydana getiren eşya, Hakk'ın farklı tecelli formları, gölgeleri veya yansımaları olarak değerlendirilebilecek izafi bir varlığı ifade etmektedir. Nesefî'nin mülahazalarını aktarırken Düzen, Aştiyani'ye referansla konuyu "İşte İbn Arabî'nin kurduğu bu mektebi takip eden mutasavvıflar, varlık kavramından başka bir varlığın mevcudiyetine inanmazlar, onlara göre şu gördüğümüz çokluk âlemi bir hayal ve vehimden ibarettir. Nisbî varlıkların hakikatta varlığı yoktur. Bunlar ilahî zâtın tecellileridir" (2000, s. 77) ifadeleriyle açıklamaktadır. Hakk'ı tam bir tevhid anlayışıyla tek kabul etmenin gereğine işaretlerle Hak ve halk arasındaki ikiliğe takılıp kalmanın, varlığı iki farklı kategori olarak görmenin "şirk" kavramıyla ifade edildiği beyit, Nesefî'nin "Buna göre, kesret âleminde karar kılanlar, başka bir tabirle ilahî isimleri, ilahî hakikat gibi sananlar, müşrik; isimlerin itibarî olduğunu kavrayıp Hak'ta karar kılanlar ise muvahhid sayılırlar" (2000, s. 304) ifadesinin âdeta bir özeti niteliğindedir.

6. Beyit

Evvel Âhir Zâhir ü Bâtın hem ol
Pes hakikatda vücûd oldur hemîn

O; Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtındır, dolayısıyla gerçekte var olan sadece odur.

Hadîd suresi 3. ayetten⁴ iktibasla Hakk'ın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerinden hareketle gerçek varlığın Hak olduğu hususu dile getirilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2009, s. 594). Evvel ve Âhir isimleri Hakk'ın zaman kaydından münezzeh olduğuna dikkat çekerken Zâhir ve Bâtın isimleri onun teşbih ve tenzih veçhesine imada bulunmaktadır. Hakk'ın Zâhir ismiyle şahadet âleminde kendini görünür kılması teşbihe ve dolayısıyla onun âlemle olan ulûhiyyet ilişkisine işaret ederken diğer taraftan Bâtın ismiyle onun zâtı itibariyle beşer idrakinin ulaşamayacağı, kutsi hadiste işaret edilen "gizli hazine" durumuna dikkat çekilmektedir. İkinci mürada da onun isim ve sıfatlar vasıtasıyla kendini görünür ve bilinir kılmasıyla ortaya çıkan varlık âleminde ondan başka bir varlık olmadığı, gerçek varlığın her hâlükârda bir olduğu gerçeği hatırlatılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hak tektir, tasavvuf ıstılahındaki ifadesiyle her şey O'dur (heme ost) veya daha hafifletilmiş şekliyle her şey O'ndandır (heme ez ost).

⁴ "O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

Aslında Evvel-Âhir ve Zâhir-Bâtın isimleri anlam itibariyle birbirinin zıddı sıfatları karşılayan isimlerdir. İzutsu, kâinatın zıtlıklar üzerine kurulu yapısı ve Hakk'ın bu zıtlıkların uyumu içerisinde idrak edilebileceği hususunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Şimdi tasvîr etmiş olduğumuz ve zâhirî olarak birbirine zıt iki sûret içinde kendi kendisine senâda bulunan Hakk keyfiyeti, Hakk'ın beşer tarafından çok daha derin ve çok daha genel bir keyfiyet olan “coincidentia oppositorum = zıtlıkların çakışması” şeklinden başka bir tarzda idrâk edilmesinin mümkün olmadığı keyfiyetini tasvîr eden somut bir misâldir. İbn Arabî görüşünü desteklemek üzere, IX. yüzyılda Bağdat'ta yaşamış sûfilerden Ebû Saîd el-Harrâz'ın meşhûr bir sözünü zikretmektedir: “Allah ancak zıtları terkîb etmekle bilinebilir” (2005, s. 112).

Zıtların terkibi meselesinin idraki, Hakk'ın birbirinin karşıtı gibi görünen isim ve sıfatlarının nasıl birbiriyle uyum içerisinde bulunduğu da anlaşılması için zaruri bir mahiyet arz etmektedir. Bu bağlamda İzutsu, Arabî'ye dayandırdığı değerlendirmesine devamla şunları ifade etmektedir:

“Kendisi dahi Hakk'ın pek çok vecihlerinden biri ve pek çok dillerinden biri olan Harrâz, Allah'ın ancak zıtlıkların terkîb edilmesiyle tanınabileceğini söylemektedir. Böyle olunca Hakk “Başlangıç Olandır (Evvel'dir)” ve “Son Olandır (Âhir'dir)”; “Zâhir Olan” ve “Bâtın Olan”dır. O zâhir olarak ortaya çıkan “Bâtındaki Zât”dır; aynı zamanda da O, kendini izhâr ettiği anda kendini bâttin perdelemiş Olan'ın Zâtı'dır” (2005, s. 112).

İlk mısradan Hadîd suresinden iktibasla beyitte yer alan Hakk'a ait Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerinin birbirine tezat teşkil eden anlamlarına karşın ikinci mısradan belirtildiği üzere netice itibariyle tek ve mutlak olan Hakk'a ait olmaları ve dolayısıyla varlığın tek olduğu gerçeğini değiştirmedikleri anlatılmaya çalışılmaktadır. Konuya dair aşağıda yer alan açıklamalar, beytin kısa bir şerhi mahiyetindedir.

“Hakk'ı, Hakk'ın kendinden başka, gören kimse yoktur ve Hakk'ın kendisine perdeli olduğu kimse de yoktur. O, kendini kendine izhâr eden Zâhir'dir; ve kezâ O, kendini kendine perde kılan Bâtın'dır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın ya da mümkün diğer bütün varlıkların isimleriyle anılan hep Hakk'dır. Zâhir “Ben” dediği vakit Bâtın bunu yalanlar. Bâtın “Ben” dediğinde de Zâhir bunu yalanlar. Ve bu husus her zıt çift için aynıdır. (Her hâl için) konuşan Bir'dir ve O'nu dinleyen de aynıdır” (İzutsu, 2005, s. 112).

7. Beyit

Bir deñiz geh katre olur geh sehâb
Gâh hâr u gâh gül geh yâsemîn

Bir deniz bazen damla bazen bulut, bazen diken ve bazen gül bazen yasemin (olur).

Beyitte Hakk'ın sonsuz tecelli formları sembolik olarak ifade edilmektedir. Deniz damla ve bulut olması aslında damla ve bulutun mahiyet itibari ile su olmaları ve suyun bütünlüğünü ifade eden deniz kavramından bağımsız olamayacakları anlatılmaya çalışılmaktadır. İkinci mısra daha genel anlamda birbirinden farklı diken, gül ve yasemin gibi varlıkların tek ve gerçek bir varlığın farklı formlardaki tezahüründen başka şeyler olmadığına dikkat çekilmektedir. İbn Arabî'nin bakış açısıyla ifade edilecek olursa *“Buna binâen Hak, Zât'ında tek, fakat çeşitli taayyünleri bakımından mütenevîdir. Bu taayyünât aslî Ahadiyyet ile çelişik değildir. Sonuç olarak diyoruz ki: Hakk, Kesret sûretindeki Tek'dir” (İzutsu, 2005, s. 121).* Bu durum herhangi bir varlık ile onun sonsuz sayıdaki aynalarda birbirinden farklı tezahür eden görüntüleri arasındaki ilişkiyle benzer bir mahiyet arz etmektedir. Her aynada farklı açılardan yansıyan ve farklı görüntüler arz eden varlık aynaların ve onlardaki suretlerin kaynağı ve varlık sebebidir. Başka bir ifadeyle bu farklı suretlerin kendilerine ait bir varlıkları bulunmayıp ancak yansımanın kaynağı olan varlığa bağlı olarak varlık alanına çıkabilmektedirler. Arabî Hak ile varlık ilişkisini

açıklamak için "gölge" sembolizmini kullanmaktadır. Arabî, "Bil ki genellikle 'Hakk'dan gayrı' (sivâü-l Hakk) ya da âlem denilen şeyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin şahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda âlem, Allah'ın 'gölgesi' olur" (2005, s. 129) ifadesiyle varlık âlemini mutlak varlığın bir gölgesi mesabesinde telakki etmektedir. Ahmedî bir kasidesinde aynı telakkiyi şu beyitle ortaya koymaktadır:

Oldur vücûd-ı Mutlak u Bâkî kamu vücûd
Anuñ vücûdı sâyesi-dur bilâ-ımtirâ (K. 5/30) (Ahmedî, s. 15)

Beyitte mutlak ve bakî varlığın Hak, diğer tüm varlık olarak adlandırılan eşyanın da bu mutlak varlığın gölgesi durumunda bulunması gerçeğinin şüpheye mahal vermeyecek kadar net ve açık olduğu ifade edilmektedir.

8. Beyit

Gâh hanzal olur u geh ney-şeker
Gâh bürr-i pâk ü geh dürr-i semîn

Bazen zakkum ve bazen şeker kamışı; bazen temiz buğday ve bazen kıymetli inci olur.

Bir önceki beyitte izah edilmeye çalışılan Hakk'ın farklı formlarda tecelli etmesi meselesi bu beyitte de benzer biçimde dile getirilmektedir. Ancak bu beyitte zakkum ağacı anlamına gelen "hanzal" ile şeker kamışı anlamındaki "ney-şeker" ibareleri, birbirine zıt olan acı-tatlı kavramlarına referans olarak kullanılmakta ve böylece Hakk'ın daha önce bahsi geçen "zıtların terkibi" ile bilineceğine işaret edilmektedir. İkinci mısradaki ise birbirinden bağımsız ve ilgisiz buğday anlamındaki "bürr" ve inci manasına gelen "dürr" sözcükleri kullanılmak suretiyle Hakk'ın âlem aynasına yansıyan farklı suretlerine dikkat çekilmektedir. Beyitte ayrıca "zıtlıkların terkibi" ifadesinin çağrıştırdığı ve İslam amentüsünün şartlarından biri olan "Hayır ve şer Allah'tandır" düsturuna muvafık olarak ortaya çıkan, tecelliye dair başka bir hususa da göndermede bulunmaktadır.

"Bu münâsebetle, avâmın hayr ile şer (iyi ile kötü) arasında kabûl ettiği farkla ilgili olarak daha önceki bir bağlamda teşhis ettiklerimizi hatırlamamız isâbetli olacaktır. İbn Arabî'nin mütâlâasına göre beşerî topluluklarda hayr ile şer arasında gözetilmesi mütad olan fark tümüyle itibârî, izâfî ve tâlî bir yapıdadır. Her şeyden önce varlığın kendisi bizzat Kemâl'dir ve varlığa ait olan (ontolojik) her bir vasıf da Kemâl üzeredir. Tıpkı Allah'a "itaat"ın Kemâl'den olması gibi "itaatsizlik" dahi Kemâl'dendir çünkü "itaatsizlik", ontolojik bir vasıf olmak yâni Varlığın bir sûreti olmak açısından, hiç de "itaat"ten daha düşük bir mertebede bulunmamaktadır" (Izutsu, 2005, s. 306).

Beyitte geçen "hanzal" ve "ney-şeker" kavramlarıyla acı-tatlı zıtlığının yanı sıra hayır-şer kavramlarına da göndermede bulunmaktadır. Böylece hayır ve şer kavramları itibarî olarak birbirine muhalif görünse de ontolojik anlamda Hakk'a ait tecelliler olması yönüyle birbirinden farklı telakki edilmezler. Benzer şekilde biri karada diğeri denizde bulunan buğday ve inci de bu yönleriyle farklılığa işaret ederken her ikisinin cisim olarak küçük ancak insanlık adına oldukça büyük değere sahip varlıklar oluşu varlıktaki çeşitlenmenin hikmetine işaret etmektedir.

9. Beyit

Kamu güri bahra döner bahr olur
Pes ta'addüdsüz nice olur metîn

Hepsi tekrar denize dönüp deniz olur, sonra çoğalma olmaksızın Metîn olan Allah çokluk olur.

Beyitte gerçek ve bir olan varlığın çoklu suretlerde kendini izhar ediş süreci anlatılırken Hakk'ın varlık ile ilgili "halk-ı cedîd" veya "sürekli tecelli" olarak ifade edilen başka bir faaliyetine de imada bulunmaktadır. Bir yönüyle varlığın gerçek varlıktan merhale merhale aşağı yönde nüzulü ve sonrasında tekrar gerçek varlığa yani yukarıya doğru urûcunu temsilen devir nazariyesini akla getiren ilk mısra diğer taraftan da büyük âlim ve mutasavvıfların ayet ve hadislere dayandırarak üzerinde durdukları ve Hakk'ın sürekli bir yaratma veya tecelli hâlinde olduğu anlamında kullandıkları "halk-ı cedîd" ve "sürekli tecelli" kavramlarını hatırlatmaktadır. Beyitte yer alan "güri bahra döner" ifadesi sürekli bir faaliyetin varlığına işaret etmektedir. Ayrıca Bakara suresinde yer alan "Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allaha aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz" (Altuntaş ve Şahin, 2009, s. 26) mealindeki 156. ayete telmihle hem öldükten sonra dirilmeye hem de tüm arızı ve izafi varlık formlarının asıl varlık olan Hakk'a aidiyetine göndermede bulunmaktadır. İkinci mısra ise Hakk'ın aslında tek olduğu herhangi bir çoğalmadan münezzeh bulunduğu hâlde çokluk veya kesret olarak görünmesi durumunu anlatmaktadır. Aziz Nesefî'ye göre "Vücûdun cüz'iyatında herhangi bir eksilme veya azalma mevzu bahis değildir. Çünkü bu vücûdun fertlerinden, nevi ve cinslerinden birinin eksilmesi veya fazlalaşması, vücûdun da eksilip çoğalmasını gerektirir ki bu onun için bir noksanlık olur. Halbuki vücûd için noksanlık inkânsızdır" (Düzen, 2000, s. 83). Metin kelimesi Allah'ın sıfatı olarak kullanılmak suretiyle söz konusu ilahî faaliyetin onun için herhangi bir zorluk veya güçlüğü söz konusu olmadığını belirtmektedir. Öyle ki Metin "Allah'a nispet edildiğinde "fiillerinden dolayı zâtına herhangi bir zorluk ve yorgunluk âriz olmayan, nihâî noktada kudretli anlamına gelir" (Topaloğlu, 2004, s. 414). Mısradaki "nice olur" ifadesi hem Hakk'ın bu hayret verici vahdet-kesret boyutuna işaretle bir şaşkınlık ifadesi hem de "çok olur" anlamında vahdette kesret durumuna referansla kullanılmış bir görüntü arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle Hakk'ın çokluğun birlik olarak bir arada bulunduğu "vâhidiyyet" mertebesinin mahiyeti açıklanmaktadır. Sürekli yenilenen âlemin mahiyeti Arabî'nin bakış açısıyla aşağıda açıklanmaktadır:

"Kesret, yâni İlâhî İsimler, "âlemdede tekrarlanan hiçbir şey bulunmaması" dolayısıyla, herhangi başka bir şeyle aynı olan bir tek şey bile olmadığını ifâde eden bir görüş açısı ortaya koymaktadır. Hattâ "aynı bir şey" gerçekte müteâkib iki anda bile aynı değildir. Genellikle normal olarak aynı addedilen iki şey gerçekte "aynı" değildirler. Bunlar daha çok "birbirlerine benzeyen" şeylerdir. Ve hiç kuşkusuz "birbirlerine benzemek" demek "birbirlerinden farklı olmak" demektir. Bununla beraber, Zât açısından, değil böyle birbirlerine benzeyen şeyler fakat birbirlerinden çok farklı olan şeyler dahi tek ve aynı bir şeydir" (Izutsu, 2005, s. 149).

Ahmedî, yukarıda açıklanmaya çalışılan aynı durumu benzer ifadelerle İskendernâme'de şu beyitle ortaya koymaktadır:

Fî'li çoğ u kendüsi birdür yakîn
Yoh ta'addüd anda vahdetdür hemîn (İskendernâme/2786)

Kâinatta var olan eşya Hakk'ın sonsuz fiilleri olarak tasavvur edilmektedir. Ancak bir sonraki mısrada onun aslında çokluk ve çoğalma durumundan münezzeh, gerçek ve tek varlık olduğu hususuna dikkat çekilmektedir.

10. Beyit

Bir güneş yüz bacada yüz şekil olur
Lîki cümle bir olur iy pâk-dîn

Ey temiz iman sahibi! Bir güneş yüz bacada yüz şekil olur ama hepsi bir olur.

Beyitte Hakk'ın varlık olarak tek ve mutlak olması yanında farklı varlık formları olarak tezahür etmesi tek bir güneşin ışınlarının gerek yansıdıkları mahallerde şekil

olarak gerekse farklı bakış açılarından bakıldığında çeşitlenen renkler olarak başka başka görünmesine teşbih edilmektedir. Bu durum için Arabî'nin Hak ve âlem ilişkisi bağlamında görüşleri dikkate değer bir durum arz etmektedir. "İbn Arabî için her şey Hakk Teâlâ'nın, kendi zâtında bağımsız bir varlığı bulunmayan kevnî bir sûretinden ibârettir. Kısacası, her şey ezeli ve ebedî bir Cevher'de tecellî eden (görünen) ve kaybolan a'râzdan ibârettir" (Izutsu, 2005, s. 284) demek suretiyle o; Hakk'ın tek ve gerçek cevher, âlemin de bu cevhere bağlı olarak tezahür eden a'razlar bütünü olduğunu belirtmektedir.

Ahmedî 1. ve 2. beyitlerde kullanmış olduğu "iy pâk-din" ifadesini bu beyitte de kullanmış, böylelikle seslendiği muhatabın kimliği hakkında birtakım ipuçları vermiştir. Anlam olarak "temiz, saf iman sahibi, temiz dinli" olarak kullanılmış olan "pâk-din" ifadesi, şiirde hitap edilen kişi veya kişilerin belli bir manevi olgunluk ve bilgi sahibi, samimi ve ihlâslı bir mümine işaret edildiği izlenimi uyandırmaktadır. Nasihat içerikli eserlerde kullanılan ifadelerde, özellikle birinci derecede öneme haiz hususlar öğütlenirken daha sert ve keskin hitap ifadeleri kullanılır. Ancak Ahmedî ısrarla "pâk-din" kavramıyla hitap etmek suretiyle karşıdakini daha yüksek bir mertebede kabul etmektedir. Öyle ki Ahmedî'nin üzerinde durmuş olduğu hususlar avamın ilgi alanına hitap etmekten ziyade kemâl yolunda ilerleyen Hak âşıklarına rehberlik için dile getirilmiş mahiyettedir.

11. Beyit

Ahmak olma mâyı ko kim kala hak
Ahmedîden dinle sözün râstın

Ahmak olma, mâyı bırak ki Hak kalsın, sözün doğrusunu Ahmedî'den dinle.

Ahmedî beyitte kendisini doğrunun sözcüsü olarak nitelerken "ahmak" kelimesi üzerinden bir de kelime oyunu yapmakta ve ahmak kelimesinde var olan elif ve mim harflerinden müteşekkil "mâ" ibaresini bırakınca ortada yalnızca "hak" sözcüğünün kalacağını ifade etmektedir. Burada "mâ" kelimesi, şairin birçok beyitte kullanmış olduğu ben ve benlik anlamında kullanılan "mâ u men(lik)" ibaresine işaret etmektedir. Aşağıda *İskendernâme*'den alınan beyitte de Ahmedî söz konusu ibareyi aynı anlamda kullanmaktadır.

Vahdete girdüñse gider sen seni

Vahdet-ile nic' olur mâ u menî (*İskendernâme* 4305)

Burada da anlatılmak istenen husus benliğin ve benin ortadan kalkmasıyla Hakk'ın ve dolayısıyla da varlığın tevhîd boyutunun idrak edilebileceği hususudur. Arabî, sûfilerin Allah ile vuslat anlayışını açıklarken beklenen veya gerçekleştiği iddia edilen "vahdet" durumunun çoğu kez gerçek manada gerçekleşmediğini iddia etmektedir. Bu birlik veya birleşmeye engelin, sûfinin durumunu tarif ederken "ben" ve "o" ikileminden kurtulamaması olarak açıklamaktadır. Arabî "Zîrâ işin içine "ben" in girmesiyle mutlak Vahdet derhâl kaybolmaktadır" (Izutsu, 2005, s. 45) şeklindeki ifadesiyle "ben" veya "benlik" ortadan kalkmadıkça vahdet hâlinin söz konusu olamayacağı ve mutlak varlığın idrak edilemeyeceği gerçeğini vurgulamaktadır.

Sonuç

İnsan için varlık ve varoluş ile ilgili meseleler tarih boyunca her inanç ve düşünce sisteminde üzerinde en fazla durulan hususların başında yer almaktadır. İslam inanç sistemi içerisinde de konu ile ilgili olarak gerek kalamcılar gerekse mutasavvıflar ortaya koymaya çalıştıkları birbirinden farklı düşünce ve sistemlerle varlık ve varoluş meselesini ele almışlardır. Varlık ve varoluş üzerine yapılan çalışmalar İslam medeniyet dairesinde

yetmiş genel anlamda sanatçılar ve özel olarak da şairler tarafından da eserlerine konu edilmiş, birçok şair ve mutasavvıf, büyük mutasavvıfların öğretilerini aktarma yolunda şiiri bir vasıta olarak kullanmışlardır. Ahmedî, 14. yüzyılda kaleme almış olduğu şiirlerinde oldukça yoğun bir biçimde ve özellikle İbn Arabî ekolünün “vahdet-i vücûd” öğretisine bağlı olarak varlık ve varoluşa dair mülâhazalarını dile getirmiştir. Şairin konu ile ilgili olarak şiirlerinde kullanmış olduğu söz varlığı, kendisinin meseleye olan vukufu hususunda muhatabına ciddi ipuçları sunmaktadır. Öyle ki Ahmedî, şiirine Hakk’ın Zât olarak mutlak varlık olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Akabinde varlığın mutlaklık boyutundan tenezzül veya taayyün etmek suretiyle mutlak bilinmezlik olarak ifade edilen *Lâ-taayyün* mertebesinde bilinme ve belirlenme sürecine ve bu sürece bağlı olarak ortaya çıkan *Ahadiyyet* ve *Vâhidiyyet* gibi varlık mertebelerine işaret etmekte, bu kavramlarla bağlantılı hususları ele almak suretiyle varlığın mahiyetine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Hakk’ı idrâk makamları olarak *Cem’* ve *Cem’-i Cem’* kavramlarına işaret etmekte, Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla tecelli etme sürecini âlemdeki çokluk ve çeşitliliği örneklendirmek suretiyle beyit beyit açıklamaktadır. Şiirlerinde kullanmış olduğu varlık ile ilgili terminoloji, onun *vahdet-i vücûd* doktrinine ve ilgili tasavvufî meselelere hâkim bir münevver ve halkı aydınlatma gayretiyle hareket eden bir sanatkâr olduğuna işaret etmektedir. Klasik Türk edebiyatının ilk ve öncü şairlerinden biri olarak Ahmedî’nin ele aldığı konular, asırlar boyu devam eden klasik Türk şiir geleneğinde birçok şaire de ilham kaynağı olmuş, klasik Türk edebiyatının “İslamiyet Tesiri Altında Gelişen Türk edebiyatı” şeklinde isimlendirilmesinin izahına katkı sunmuştur.

Kaynakça

- Abdulkerim Kuşeyrî (2009). *Kuşeyrî Risâlesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkı)* (Çev. Dilaver Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Ahmedî (yty). *Dîvân* (Haz. Yaşar Akdoğan). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591_ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0 [Erişim tarihi: 01.06.2023]
- Akdoğan, Y. ve Kutsal, N. (2019). *İskendernâme (İnceleme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Albayrak Sak, V. (2018). Teoriden Pratiğe Sultan Veled’in Türkçe Manzumelerinde Tasavvufi Unsurlar. *Sadreddin Konevî “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, s. 552-565.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (2009). *Kur’an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Ceylan, Ö. (2007). *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Chittick, W. (2007). *Varolmanın Boyutları –Tasavvuf ve Vahdetü’l-Vücûd Üstüne Yazılar-* (Der. ve Çev. Turan Koç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Düzen, İ. (2000). *Aziz Nesefî’ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları.
- Erdem, H. (1990). *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Izutsu, T. (2005). *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar* (Çev. Ahmed Yüksel Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- İsmail Hakkı Bursevî (1997). *Kenz-i Mahfi Gizli Hazine* (Çev. Abdulkadir Akçiçek). İstanbul: KITSAN Yayınları.
- Konuk, A. A. (2017). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Cilt I*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Köksal, M. F. (2005). *Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Muhyiddîn İbn Arabî (2006). *Ahadiyet/Tehzîbü'l Ahlâk/Mev'ize-i Hasene Risaleleri* (Çev. Abdülvehhab Öztürk). İstanbul: Sultan Yayınevi.
- Muhyiddîn İbn Arabî (2008). *Fusûsu'l-Hikem (Hikmetlerin Özü)* (Ter. Abdulhalim Şener). İstanbul: Sufi Kitap.
- Sadreddin Konevî (2004). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları* (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Topaloğlu, B. (2004). Metin. TDV. *İslam Ansiklopedisi* (C. 29, s. 414-415) Ankara: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Yıldırım, A. (2018). "Sen Olmasaydın Felekleri Yaratmazdım" Hadis-i Kudüsünün Klasik Şiire Yansımaları. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 154-168.