

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ŞEYH GÂLİB DÎVÂNÎ'NDA
“HAK, VARLIK VE İNSAN”

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ali YILDIRIM

HAZIRLAYAN
Fettah KUZU

Elazığ-2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ŞEYH GÂLİB DÎVÂNÎ'NDA “HAK, VARLIK VE İNSAN”

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ali YILDIRIM

HAZIRLAYAN
Fettah KUZU

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. Ali YILDIRIM
2. Prof. Dr. Şener DEMİREL
3. Prof. Dr. Hasan KAVRUK
4. Doç. Dr. İhsan SOYSALDI
5. Yrd. Doç. Dr. Fatih ARSLAN

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Doktora Tezi

Şeyh Gâlib Dîvânı’nda “Hak, Varlık ve İnsan”

Fettah Kuzu

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Elazığ – 2013, Sayfa: IX + 277

İnsanoğlunun varlık ile ilgili tartışmaları insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreçte gerek genel anlamda varlık olgusunu karşılayan âlem veya kâinatın yaratılışı gerekse insanın varlık sahasına çıkması ve bu varoluşun hikmeti meseleleri, mitoloji başta olmak üzere asırlar boyunca muhtelif din ve inanç sistemlerinde ve felsefi doktrinlerde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

İslam dininin varlık olgusuna bakışı kelâm ve tasavvuf gibi iki farklı sahada gelişmiştir. Kelâmcıların dar bir çerçeveye sıkıştırdıkları varlık meselesi, tasavvuf erbabı tarafından daha kapsamlı olarak ele alınarak varlığın, gerçeklik boyutunda tek ve mutlak bir bütünlük arz eden yapısı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda farklı dönemlerde farklı yönleriyle ele alınan varlığın birliği inancı, Muhyiddîn İbn Arabî tarafından varlığın “Hak, varlık (âlem) ve insan” olmak üzere birbiriyle bağlantılı üç ayrı kategoride ele alındığı ontolojik bir nazariye olarak “vahdet-i vücûd” adıyla sistemleştirilmiştir. Türk tasavvuf geleneği içerisinde de büyük rağbet gören bu görüş, tasavvufun kaynaklık ettiği Türk şiirinde de geniş ölçüde yansıma bulmuştur. Klâsik Türk şiirinin son önemli temsilcisi sayılan Şeyh Gâlib de şiirlerinde varlıkla ilgili bu bakış açısını yoğun biçimde hissettirmiştir.

Bu çalışmada Şeyh Gâlib’in, Dîvânı’ndaki şiirlerinde yer alan Hak, varlık ve insan mefhumları ile ilgili her türlü tasavvur ve düşünce tespit edilmeye çalışılarak bu mefhumların şiirsel dilin sembolik ifade imkânları çerçevesindeki kullanımlarının tahliline çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Gâlib, Varlık, vahdet-i vücûd, İbn Arabî, Hak, âlem, insan, insan-ı kâmil

ABSTRACT**Doctorate Thesis****“God, Being and Human” in Sheikh Gâlib’s Dîvân****Fettah Kuzu****Fırat University****Institute of Social Sciences****Department of Turkish Language and Literature****Elazığ – 2013, Page: IX + 277**

Arguments of human about being have been as early as the history of humanity. In historical process problems about both creation of universe which corresponds being phenomenon in general terms and existence of human in the field of being and mystery of this being have been tried to be given meaning for centuries by especially mythology and various religious systems and philosophical doctrines.

Perspective of Islam towards being phenomenon has developed in two different fields which have been theology and Islamic mysticism. The problem of being which has been confined in a narrow frame by theologians, has been treated in a more detailed way by mystics and it has been elaborated on the structure of being which presents a mono and absolute unity within the dimension of reality. In this term, oneness of being belief which has been approached according to its distinct aspects in different periods had been systemized as an ontological theory called “vahdet-i vücûd” (oneness of being) in which being had been discussed under three headings connected to each other as “God, being (universe) and human, by Muhyiddîn Ibn Arabî. This view which has been acknowledged in Turkish mysticism tradition, has been found reflection on a large scale within Turkish poetry which has been based on Islam mysticism. Sheikh Gâlib who is considered as the last important representative of classical Turkish poetry, has hinted this viewpoint about being in his poems intensively.

In this work; every kind of envision and thought related to the concepts of “God, being and human” is to be determined in Sheikh Gâlib’s poems and usage of these concepts within the frame of symbolic language’s expressing facilities will be tried to get analysed.

Key Words: Sheikh Gâlib, being, oneness of being, Ibn Arabî, God, universe, human, perfected human

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖN SÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ.....	1
1. ŞEYH GÂLİB'İN HAYATI, ESERLERİ, EDEBÎ KİŞİLİĞİ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAK	24
1.1. Mutlak Gerçeklik.....	33
1.1.1. Hakk'a Tapınma Çeşitlilikleri ve Putperestlik	35
1.1.2. Vahdet-i Vücûd ve Terim Anlamları	38
1.1.3. Vücûd (Varlık)	49
1.1.4. Karanlık-Aydınlık Sembolizmi.....	50
1.2. Tecellî Durumuna Göre Hak	58
1.2.1. Adem-i Tecellî	59
1.2.1.1. Hakk'ı İdrâkteki Zorluk	70
1.2.1.2. Farkındalık	75
1.2.2. Allah Olarak Hak	77
1.2.2.1. İlâhi Nefes/Feyz	78
1.2.2.2. Feyz-i Akdes (Tecellî-i Zâtî)	84
1.2.2.3. Feyz-i Mukaddes (Tecellî-i Şuhûdî veya Vücûdî).....	90
1.2.2.4. Sürekli Tecellî.....	93
1.2.3. Rab Olarak Hak.....	96
1.3. Tenzîh, Teşbîh ve Tevhîd	99
1.4. Tüm Eşyayı Kuşatan Rahmet / Rahmâniyet.....	105
1.4.1. Hayır ve Şer.....	108

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIK	112
2.1. Cevher-Araz	113

2.2. Var(lık)-Yok(luk)	115
2.3. Tecellî-Yaratma-Ta'ayyün	118
2.4. Gerçeklik, Vehim ve Aradaki Perde.....	124
2.5. Hayal ve Rüya	133
2.6. Vahdet-Kesret.....	138
2.7. Varlığın Beş Mertebesi.....	144
2.7.1. Lâhût Âlemi	145
2.7.2. Ceberût Âlemi	150
2.7.2.1. A'yân-ı Sâbite ve Değişmez Yapısı.....	155
2.7.3. Melekût Âlemi	160
2.7.3.1. Bezm-i Elest.....	162
2.7.4. Mülk Âlemi (Âlem-i Şuhûd).....	166
2.7.4.1. Zıtlıklar	168
2.7.5. Nâsut Âlemi (Âlem-i İnsân).....	172
2.8. Tabiat.....	172

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNSAN.....	177
3.1. Âlem-i Sagîr (Mikrokozmos)	178
3.1.1. Ayna Sembolizmi ve İnsan	180
3.2. Misyounu İtibarıyla İnsan.....	187
3.2.1. Ubudiyet.....	187
3.2.2. Hilafet.....	191
3.2.3. Velâyet	193
3.2.3.1. İbnü'l-vakt/Ebu'l-vakt	197
3.2.4. Risalet-Nübüvvet.....	198
3.3. Marifet İlmini İdrak Noktasında Tipler	201
3.3.1. Ârifler.....	201
3.3.2. Ehl-i İman.....	205
3.3.3. Akıl Sahipleri	209
3.4. Bazı Hal ve Makamlar.....	211
3.4.1. Fakr	211
3.4.2. Hayret.....	213

3.4.3. Fenâ-Bekâ	219
3.4.4. Keşif-Zevk.....	224
3.4.5. Fark-Cem'	230
3.5. Varoluş Serüveninde İnsan.....	234
3.5.1. Akıl-Gönül	234
3.5.1.1. İki Akıl Kategorisi: Akl-ı Ma'âş/Akl-ı Me'âd.....	236
3.5.2. Aşk Olgusu.....	239
3.5.2.1. Âşık.....	245
3.6. Son Merhale: İnsan-ı Kâmil (Logos).....	248
3.6.1. Dönüşüm Sürecinde İnsan.....	249
3.6.1.1. Dönüşüm İhtiyacı ve Yeniden Doğuşun Sancıları.....	249
3.6.1.2. Yarı Yolda Kalmak	259
3.6.1.3. Arınma	263
SONUÇ	267
KAYNAKLAR	271
ÖZ GEÇMİŞ	277

ÖN SÖZ

Klâsik Türk şiirinin beslendiği temel kaynaklardan birisi ve belki de en önemlisi tasavvuftur. Tasavvuf, insana özel anlamda kendini ve daha genel anlamda bütün varlık âlemini tanıma ve anlamlandırma sürecinin sistemli bir öğretisini sunmaktadır. Bu manevi olgunlaşma sürecini başarıyla tamamlayan insan aynı zamanda ontolojik anlamda varlık olgusunun gerçeklik düzeyi ve bu düzeyde varlığın tek ve gerçek temsilcisi olan Hak ile ilgili sezgisel bir farkındalık kazanacaktır.

Varlık meselesi ile ilgili olarak gerek filozofların gerekse din bilginlerinin ve mutasavvıfların birbirinden farklı görüş ve nazariyeleri bulunmaktadır. Ancak varlık olgusunu ele alırken ortaya koymuş olduğu bütüncül bakış açısı ve varlığı anlamlandırmadaki sistematik yaklaşımı sebebiyle Muhyiddîn İbn Arabî ve onun sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışı ayrı bir önem arz etmektedir. Arabî'nin, varlık kategorilerini belirlerken her fırsatta özellikle altını çizdiği husus gerçek ve mutlak anlamda “varlık”ın tek olduğu, var olarak adlandırılan her şeyin bu mutlak varlığın yansımalarından ibaret bulunduğu iddiasıdır.

Yukarıda belirtildiği üzere klâsik Türk şiirinin temel kaynaklarından olması dolayısıyla İslam'da ve daha özel anlamda tasavvufta ve vahdet-i vücûd öğretisinde Hak, varlık ve insan kavramları ile ilgili mevcut bakış açılarının şairler ve onların eserleri üzerindeki etkisi kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda klâsik Türk şiirinin son ve önemli bir temsilcisi olan Şeyh Gâlib'in ve onun şahsında aynı gelenek içerisinde yetişip aynı kaynaklardan beslenen tüm şairlerin, varlık mûlahazalarında bu etkinin boyutlarının tespit edilmesi için onun Dîvân'ındaki şiirlerinin tahlil edilmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla ilk olarak çalışmanın alt yapısını teşkil eden varlık konusu, “Hak, Varlık ve İnsan” başlıkları altında üç farklı kategoride değerlendirilmiştir. Söz konusu üç ana bölüm ve bunların alt başlıklarındaki konular üzerine başta İzutsu olmak üzere İbn Arabî'nin eserleri ve bu eserlerde serdettiği görüşleri üzerine yapılan çeşitli çalışmalar incelenerek konunun ana hatlarının belirtilmesine gayret edilmiştir. Sonrasında Gâlib'in Dîvân'ında yer alan şiirlerinde konu başlıkları ile bağlantılı olan beyit ve mısraların belirlenmesi işlemine geçilmiş ve tespit edilen beyit ve mısralar üzerine klâsik şiir tahlilindeki temel esaslara bağlı kalmakla birlikte yer yer farklı bakış açılarının da sunulduğu bir tahlil işlemi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada yer alan mısra ve beyitlerin belirlenmesinde Naci Okçu'nun eserinden faydalanılmış olmakla birlikte nadiren de olsa tespit edilen okuma hatalarının ayıklanması ve üzerinde tereddüt oluşan hususların netleştirilmesi amacıyla gerektiğinde Abdulkadir Gürer'in çalışmasına ve Dîvân'ın Bulak baskısına müracaat edilmiştir.

Klâsik Türk edebiyatı sahasında tasavvuf eksenli şiir çalışmalarının yoğun biçimde devam ettiği bir ortamda bu çalışmanın ortaya koymaya gayret ettiği esas husus, tasavvuf ıstılahının terminolojik düzeyde örnek mısra ve beyitlerde tespit edilip ortaya konulmasından ziyade tasavvuftaki varlık anlayışının genel anlamda şiirin sembolik yapısı içerisindeki yayılmasına dikkat çekmektir. Bu anlamda böyle bir çalışmayı yapmam için beni yönlendirip cesaretlendiren ve çalışma esnasında karşılaştığım her türlü müşkülün çözümünde benden yardımlarını esirgemeyen,engin bilgi birikimiyle çalışmamın her aşamasında bana rehberlik eden çok kıymetli hocam Prof. Dr. Ali YILDIRIM'a şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Ayrıca üzerimde emeği olan bütün hocalarıma, çalışmam boyunca bana her türlü desteği sağlayan aileme ve il dışında bulunmam dolayısıyla hiçbir usanç göstermeden doktora işlemlerimle ilgilenme nezaketini gösteren sevgili arkadaşım Selami TEKATAŞ'a teşekkür ederim.

Elazığ - 2013

Fettah KUZU

KISALTMALAR

C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Diğ.	: Diğerleri
G.	: Gazel
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
K.	: Kaside
Kt.	: Kıt'a
M.	: Mîladî
R.	: Rubâ'î
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercî'-i Bend

GİRİŞ

1. ŞEYH GÂLİB'İN HAYATI, ESERLERİ, EDEBÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

Şeyh Gâlib, kaynakların bildirdiğine göre H. 1171 (M. 1757-1758) yılında İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi yakınlarındaki bir evde dünyaya gelmiştir. Babasının Mustafa Reşîd Efendi, annesinin Emine Hatun olduğu belirtilen Gâlib'in doğumu ile ilgili olarak kaynaklarda, "eser-i aşk" ve "cezbetu'llah" terkipleriyle tarih düşürüldüğü belirtilmektedir. (Gürer, 1993: XV-XVII). Abdulkadir Gürer¹, bu hususta özellikle "cezbetu'llah" terkiбинin sonradan söylenmiş olabileceğine dikkat çeker: "*Şâirin doğum tarihini gösteren 'eşer-i 'aşk' ve 'cezbetu'llâh' terkiplerinden ikincisi büyük bir ihtimalle onun doğumundan çok sonra söylenmiş olan bir tarihtir.*" (Gürer, 2000: 220). Gâlib'in asıl adının ne olduğu hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Onun, esas adının Muhammed olup Es'ad isminin ona Hoca Neş'et tarafından verilmiş bulunan bir mahlas olduğu iddiası Abdulbaki Gölpınarlı tarafından şu ifade ile ortaya konulmaktadır: "*Galib, ilk zamanlarda, Neş'et'in verdiği 'Es'ad' mahlasını kullanmış, 1199 dan (1784-1785) sonra bu mahlası bırakarak 'Galib' mahlasını kullanmaya başlamıştır.*" (Gâlib, 1968: 23). Gürer, Ahmet Hikmet Müftüoğlu'na referansla ona Es'ad isminin, bir süre devam ettiği Dîvân-ı Hümayûn Kalemince verilmiş olabileceği ihtimalinden de bahsetmektedir (Gürer, 1993: XVII). Buna karşın "Muhammed" adının yanında "Es'ad" isminin de aslında onun doğumuyla birlikte hatta daha dünyaya gelmeden ona verildiği yönünde iddialar da mevcuttur.²

¹ Şeyh Gâlib'in Hayatı ve Eserleri ile ilgili son dönemde yapılmış en kapsamlı araştırma **Abdulkadir Gürer**'e aittir. Detaylı bilgi için bakınız:

- (1993), **Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

- (2000), **Şeyh Gâlib Hakkında Yeni Bilgiler**, Türkoloji Dergisi, C.13, S.1, s. 203-225

² Abdulkadir Gürer, Vakanüvis Halil Nuri'nin, bizzat Gâlib'in babası Mustafa Reşîd Efendi'den naklen bildirdiği, Gâlib'e Muhammed Es'ad isminin henüz o dünyaya gelmeden önce dedesi Kûçek Muhammed Dede tarafından verildiği yönündeki beyanına atıfta bulunmakta ve ilaveten bu iddiayı doğrulayıcı nitelikteki şu açıklamayı yapmaktadır:

"Hoca Neş'et (ö.H.1222=M.1807)'in de Gâlib'e yazdığı mahlasnâme'de,

*Neş'et didi pîrân zebânından idüp gûş
Mahlas ana Es'ad ne sa'âdet bu ne şâundur*

beytiyle bu mahlası 'pîrân zebânından gûş' ettiğini bildirmesi, Gâlib'e Muhammed Es'ad adının bizzat dedesi Kûçek Muhammed Dede tarafından verilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir." (Gürer, 2000: 207).

Şairin Gâlib mahlasını ne zaman ve ne şekilde kullanmaya başladığı da üzerinde tartışılan bir husustur. Kaynaklarda bu mesele ile ilgili öne sürülen çeşitli görüşler mevcut olmakla birlikte bu görüşlerden hiçbiri, şairin Gâlib mahlasını ne zaman ve hangi gerekçeyle kullanmaya başladığıyla ilgili doğruluğu kanıtlanabilir nitelikte bulunmamaktadır. Gürer, Gâlib mahlasının ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili olarak şairin tarih manzumelerine başvurmanın ve bu manzumelerin işaret ettikleri tarihler ile manzumelerde kullanılan Es'ad ve Gâlib mahlasları arasındaki kronolojik ilişkiyi tespit etmenin izlenecek en doğru yol olacağına işaret etmektedir. Bu şekilde yapmış olduğu tespite göre şair, Gâlib mahlasını H. 1194/M. 1780 yılında kullanmaya başlamış, bir süre için hem Es'ad hem de Gâlib mahlaslarını kullanmıştır. Yine Gürer'e göre şairin H. 1195/M. 1780-1781'den itibaren Es'ad mahlasını tamamen terk etmiş olması muhtemeldir (Gürer, 1993: XIX).

Şeyh Gâlib, babası Mustafa Reşîd Efendi başta olmak üzere çeşitli âlimlerden edebiyat, musiki, Farsça ve Arapça dersleri almış, içerisinde yetiştiği Mevlevî muhitin tesiriyle Mevlânâ'nın Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr adlı eserlerini okumuş ve tasavvufî eserleri tetkik etmiş böylece hem manevî hem de ilmi anlamda kendisini geliştirmiştir. Henüz yirmi iki yaşında "Dîvân"ını tertip eden Gâlib, yirmi altı yaşında "Hüsn ü Aşk" adlı mesnevisini tamamlamış ve bir Mevlevî olarak "çile"sini tamamlamak üzere Konya'ya gitmiştir. Anne ve babasının ısrarı üzerine "çile"sini tamamlamadan İstanbul'a dönen Gâlib burada Yenikapı Mevlevîhânesinde tekrar "çile"ye başlamış ve H. 1201/M. 1786-1787'de bin günlük çilesini tamamlamıştır (Gürer, 1993).

Aynı zamanda kendisi de bir şair olan devrin padişahı III. Selîm ile yakın bir dostluğunun bulunduğu şairlerinden de anlaşılan Gâlib, bu dostluğa binaen, padişahın kız kardeşi Beyhan Sultan başta olmak üzere saraydakilerin büyük ilgisine mazhar olmuştur. Gâlib, H. 1205/M. 1791 yılında Galata Mevlevîhânesinde postnişinlik makamına getirilmiş ve bu tarihten sonra, bulunduğu makama bağlı olarak "Şeyh Gâlib" ve "Gâlib Dede" unvanlarıyla anılmış ve H. 1213/M. 1798 yılında vefat etmiştir (Gürer, 1993).

Şeyh Gâlib'in hayatı, eserleri ve Dîvânı'nın tenkitli metni üzerine yaptığı çalışmada, Gâlib ile ilgili kendisinden önce yapılan çeşitli çalışmalara atıfta bulunan Gürer, aynı konu üzerine Naci Okçu'nun kaleme aldığı "Şeyh Galib (Hayatı, Edebî

Kişiliği, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divânın Tenkidli Metni)” adlı eserden ise hiç bahsetmemiştir.³

1.2. Eserleri

Kaynaklarda Şeyh Gâlib’in eserleri hakkında verilen bilgiler büyük ölçüde aynı olmakla birlikte ona atfedilen bir eser üzerine ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflara konu olan eser “Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye” adlı bir şu’arâ tezkiresidir. Ancak yapılan inceleme ve araştırmalar Gâlib’in yazmaya başladığı ve tamamlaması için taslağını Esrâr Dede’ye verdiği bu eserin, Esrâr Dede tarafından kaleme alınan “Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye” olduğunu ortaya koymaktadır. Gürer konuyla ilgili olarak şunları kaydetmektedir: “*Gâlib’in hazırladığı taslağı Esrâr Dede’ye tamamlamak üzere verdiği ve bu eserin Esrâr Dede’nin **Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyyesi** olduğu anlaşılmaktadır.*” (Gürer, 2000: 207). Bazı araştırmacıların Gâlib’e ait olduğu iddiasında bulundukları ancak Gâlib’in hazırlamaktan vazgeçerek tamamlaması için Esrâr Dede’ye yönlendirdiği bu eser, Esrâr Dede tarafından hazırlanan ve ona ait bulunan tezkireden başkası değildir. Bu durumda Gâlib’in elde bulunan ve kaynaklarda belirtilen eserlerinin sayısı dört olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Dîvân

Şeyh Gâlib, 1781 yılında henüz 24 yaşında iken Dîvân’ını tertip etmiştir. Dîvân’da klâsik edebiyatın hemen hemen bütün tür ve biçimlerine örnek teşkil edecek manzumeler bulunmaktadır. Gâlib, Dîvânı’nda yer alan kasîdeleri, gazelleri, rubâileri, kıtaları, çeşitli musammat şekilleriyle yazdığı manzumeleri, kısa mesnevîleri, özellikle birçok şairde örneğine rastlanmayan “tardiye” nazım şekli ile kaleme aldığı şiiri ve dönemin özellikle Nedîm’in eserlerine bağlı olarak rağbet görmüş “şarkı” türündeki manzumeleri ile dikkat çekmektedir. Ancak onun şairliğinin “Hüsni ü Aşk” adlı mesnevisine bağlı olarak tek yönlü bir değerlendirmeye tabi tutulması, Dîvân’daki şiirlerin bugün bile yeteri kadar üzerinde durulmaması neticesini doğurmuştur.

³ Okçu’nun eserinin basım yılı olan 1993, aynı zamanda Gürer’in doktorasını tamamladığı yıl olmakla birlikte Okçu’nun eserinin önsözünde yer alan 1989 kaydı, onun çalışmasını Gürer’den daha önce tamamladığını göstermektedir. Gürer’in çalışmasındakinin aksine Okçu’nun eserinde Gâlib’in hayatı ve eserleri ile ilgili verilen bilgiler, daha önce yapılan araştırmalardan elde edilmiş ve herhangi bir detaya yer verilmemiş kısa bilgiler olup özet niteliği taşımaktadır.

Gâlib'in Dîvân'ı edebiyat araştırmacıları tarafından zaman zaman incelemeye konu edilmiş ancak Sedit Yüksel'in "Şeyh Galip Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri" isimli doktora çalışmasına kadar eser üzerine ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Yüksel'den sonra Dîvân'ın tenkitli metni üzerine yapılmış ilk çalışma Naci Okçu tarafından gerçekleştirilmiştir (Okçu, 1993). Ancak Okçu bu çalışmada metnin hazırlanması aşamasında yararlandığı yazmalar ve diğer eserler hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Şeyh Gâlib'in hayatı, eserleri ve Dîvânı'nın tenkitli metni üzerine yapılan son ve en kapsamlı çalışma Abdulkadir Gürer'e aittir. Gürer, özellikle metnin kurulması aşamasında Sedit Yüksel'in doktora tezinde tespit ettiğini belirttiği 26 yazma nüshadan başka yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde bulunan birtakım nüshaları da tespit etmiş, tespit edilen toplam 44 nüshanın 37 tanesini de çalışmada kullanma fırsatı bulduğunu ifade etmiştir (Gürer, 1993).

1.2.2. Hüsn ü Aşk

Hüsn ü Aşk adlı mesnevisi, Dîvânı'nı tertip ettikten yaklaşık iki yıl sonra (H. 1197/M. 1782-1783) tamamladığını eserin sonunda tarih olarak düşürdüğü "hitâmuhu'l misk" tamlamasıyla beyan eden Gâlib'in en önemli eseri olarak kabul edilmektedir. Eserin yazılmasının gerekçesini Gâlib "sebeb-i te'lîf" bölümünde açıklamaktadır. Abdalbaki Gölpınarlı ilgili bölümü şu şekilde özetlemektedir:

"...Bir mecliste, Nâbî'nin 'Hayr-abâd'ından bahsedildiğini, meclistekilerin bu mesnevîyi övmeye pek ileri gittiklerini, buna bir nazîre yazmanın mümkün olmadığını söylediklerini, bu sözlerin, kendisine ağır geldiğini, hattâ bu sözleri bir çeşit sınama saydığını, Nâbî'nin, bu hikâyenin konusunu Şeyh Attâr'dan çaldığını, burâkı övüşte de, Nef'î'nin 'Rahşîyye'sini örnek edindiğini, hele evlenmeyi tasvîrin hiç lüzûmu olmadığını söylediğini, bunun üzerine kendisine, böyle bir eser yazmasını teklîf ettiklerini, onun da bu teklîf üzerine 'Hüsn ü Aşk'ı yazdığını söyler." (Gâlib, 1968).

Tasavvufta kemâl yolundaki sâlikin manevî yolculuğunu orijinal ve sembolik bir tarzda dile getiren mesnevî şeklindeki bu hikâye, Türk mesnevi geleneğinin en önemli

örneklerine ait özellikleri bünyesinde taşıyan aynı zamanda onlarda bulunmayan farklı ve daha yeni unsurlarla telif edilmiş nadide eserlerden sayılmıştır.

1.2.3. Es-Sohbetü's-Sâfiyye

Bu eser, Gâlib tarafından Köseç Ahmed Dede'nin Arapça kaleme aldığı "Et-Tuhfetü'l-Behiyye Fî-Tarîkatî'l-Mevleviyye" adlı risalesine yine Arapça olarak yazılmış olan bir haşiye olup Mevlevîlik hakkında önemli bilgilerin yer aldığı eserin tamamlandığı tarih H. 1203/M. 1789'dur (Gürer, 1993).

1.2.4. Şerh-i Cezîre-i Mesnevî

Gâlib'in kronolojik olarak en son eseri, H. 1204/M. 1790 yılında tamamlamış olduğu "Şerh-i Cezîre-i Mesnevî" adlı eserdir (Gürer, 1993). Sinânüddîn Yûsuf-ı Sîneçâk'ın, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden aralarında anlam ilişkisi bulunan 366 beyti esas alarak meydana getirdiği "Cezîre-i Mesnevî" adlı eserin bir şerhi olan "Şerh-i Cezîre-i Mesnevî"de Gâlib, Mesnevî ışığında tasavvuf ile ilgili bazı önemli meseleleri oldukça sanatkârâne bir üslupla dile getirmiştir (Gâlib, 1996). Eser, özellikle "Hak-varlık-insan" mefhumlarına genel anlamda İslam'da ve daha özel manasıyla tasavvuf öğretisinde var olan bakış açısı hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

1.3. Edebî Kişiliği

18. yüzyıla gelindiğinde klâsik Türk şiiri, değişik şairlerin birbirinden çok da fazla farklılık göstermeyen, benzer nitelikli ve genellikle eski şairlerin eserlerinin etkisinde meydana getirilmiş, birbirinin tekrarı biçiminde şiirlerin boy gösterdiği bir görüntü arz etmektedir. Zaman zaman şairlerin yenilik arayışları çerçevesinde ortaya koymaya çalıştıkları örnekler içerisinde orijinal ve estetik söylemlere tesadüf edilse bile bu az sayıdaki örnekler, yüzyılın şiir sahasındaki genel olumsuz görüntüsünü ortadan kaldıracak güçte değildir. Bu yüzyılda eserleriyle diğer bütün çağdaşlarının önüne geçmeyi başarmış iki şair Nedîm ve Şeyh Gâlib'dir. "*Nedîm ile lirizmde, Nâbî ile hikemî tarzda en güzel örneklerini veren klâsik şiirin artık tekrara ve taklide düştüğü bir dönemde yetişen Şeyh Galib'in divan şiirinin son büyük şairi olduğunda hemen bütün tenkitçiler birleşir.*" (Kalkışım, 2010: 55). Kalkışım'ın da belirttiği gibi Şeyh Gâlib, edebiyat araştırmacılarının büyük çoğunluğunun, klâsik Türk şiirinin son önemli temsilcisi olarak kabul ettiği bir sanatçıdır. Onu, sanat bağlamında çağdaşlarından üstün

kılmakla kalmayıp seleflerinin birçoğunun da ilerisinde bir dereceye ulaştıran temel saik olarak daha önce pek fazla görülmemiş yeni ve orijinal unsurları şiirlerine malzeme yapması ve klâsik şiir için alışılmış olmayan bir sembol sistemine sahip olması gösterilebilir.

Dîvân'ında yer alan şiirlerindeki muğlaklık ve kapalı yapı onun anlaşılmasına ve dolayısıyla da haksız bir biçimde olumsuz eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. Türk şiir tarihiyle ilgili olarak telif ettiği “Osmanlı Şiir Tarihi” isimli eserinde önemli detayları tespit ederek edebiyat tarihçiliği noktasında Türk araştırmacılar için önemli bir referans noktası teşkil etmiş bulunan Gibb, Gâlib'in Dîvân'ı hakkında şunları söylemektedir: “*Onu edebiyat âleminde büyük bir mevkie çıkartan da Hüsn ü Aşk mesnevisidir; Divan'ı ise onun kadar bir önemi haiz değildir.*” (Gibb, 1999: 389). Gibb'in bu olumsuz eleştirisi Dîvân'a hiç de hak etmediği biçimde bir ön yargıyla yaklaşılmasına ve “Hüsn ü Aşk” kadar itibar görmemesine zemin hazırlamıştır. Bir anlamda “Hüsn ü Aşk”ın gölgesinde kalan Dîvân ile ilgili bu olumsuz yaklaşım günümüze kadarki süreçte eser üzerine ciddi bir araştırma ve analiz yapılmasına engel olmuştur. Fuad Köprülü, “Edebiyat Araştırmaları” adlı eserinde, Gâlib'in eserleri ile ilgili değerlendirmelerin, edebiyat sahasında hatırı sayılır yeri olan belli başlı bazı araştırmacı ve münekkitlerin ortaya koydukları birtakım öznel eleştirilere bağlı olarak koşulsuz kabul edilmesiyle ortaya çıkmış olduğu gerçeğine işaret etmektedir:

“*Ziya Paşa meselâ Harâbât mukaddimesinde filan ve falan şair hakkında ne gibi mütâlealar ileri sürdü ise, herkesten aynı hükmü iştir ve her kitapta aynı mülâhazalara tesadüf edersiniz. Harâbât'ta, meselâ Şeyh Gâlib'in Hüsn-ü Aşk için cihana geldiği yazılmış diye, herkes, zavallının sair şiirlerine kıymetsizlik isnad ederler; halbuki bunlar arasında Gâlib'in Dîvân'ını tedkik etmek şöyle dursun, hattâ görenler bile pek azdır.*” (Köprülü, 1999: 43).

Edebiyat sahasında Gibb ve Ziya Paşa gibi, görüş ve değerlendirmeleri önem arz eden araştırmacı ve eleştirmenlerin belirli bir kıstas ortaya koymaksızın nesnellikten uzak olarak kendi edebî anlayışları ve estetik değerleri çerçevesinde Gâlib'in “Hüsn ü Aşk” dışındaki şiirlerini sıradan veya değersiz olmakla vasıflandırmaları bir dereceye

kadar kişisel beğeni ve tercih olarak görülebilir. Ancak onları takip edenlerin konuya yaklaşımlarında, Köprülü'nün ifadesiyle söz konusu şiirleri gerektiği şekilde incelemeden yapmış oldukları yorum ve eleştiriler, nesnellik ve bilimsellikten uzak olduğu gibi kendi öznel değerlendirmeleri dahi olmaması yönüyle basit bir öykünme ve taklit çabası olarak görünmektedir. Söz konusu araştırmacıların nesnellikten uzak olumsuz mülahazaları, Gâlib'in sanatçı kişiliği hususunda yapmış oldukları değerlendirmelerle de büyük bir çelişki meydana getirmektedir. Örneğin Gibb, Gâlib'in sanatçı kişiliğini eserlerinin mukayesesine dayalı olarak şu şekilde belirtmektedir:

“Divan'ı ona sadece üçüncü derecede bir yer sağlayacaktır ve tasavvufî Türk şiirinin güzel örneklerine sahip olmaktan başka nazar-ı dikkatimizi celbedecek başka bir üstünlüğü yoktur. Hüsn ü Aşk gibi yüksek seviyede bir eser yazıp sonra alelâde şairler seviyesine düşmek Gâlib için elbette bir kusurdur.” (Gibb, 1999: 399).

Bir taraftan Türk edebiyat tarihi içerisinde mesnevi türünün en önemli ve mükemmel kabul edilen eserlerinden birini meydana getiren Gâlib'in diğer şiirlerinde üçüncü sınıf şairler kategorisinde değerlendirilmesi en basit tanımla bir tutarsızlık olarak adlandırılabilir. Bu tutarsız yaklaşımın ortaya çıkmasında en önemli sebep, “Hüsn ü Aşk”ın, konu bütünlüğüne sahip bir sembolik hikâye olmasına karşın Dîvân'daki şiirlerin birbirinden bağımsız manzumeler olarak farklı özellikleri ihtiva etmeleridir. Aslında Gâlib'in üslup noktasında her iki eserinde de kullandığı dil ve malzeme büyük ölçüde aynıdır. Hüsn ü Aşk, sembolik bir hikâye olarak kaleme alındığı için anlaşılması güç beyitler, alışık olunmayan kullanımlar, yeni mazmunlar eserin anlamlı bütünlüğü içerisinde eritmeye veya göz ardı edilmeye müsait bir durum arz etmekte ve böylece bütüne odaklanan okur için çok önemli bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak aynı durum gazel, kaside, musammat veya daha kısa türler olan rubai ve bazı kıt'alar için söz konusu olmamaktadır. Zira çoğu zaman her beytin bağımsız anlam katmanlarından oluştuğu bir gazelde veya anlam ve anlatımın dört mısra içerisine sığdırılmaya çalışıldığı bir rubaide alışılmadık bir tamlama veya yeni bir mazmun hatta bir kelime manzumeyi anlaşılmasız kılabilir. Bu şair Gâlib gibi kendisini yeni ve yenilikçi olarak kabul eden bir sanatkâr ise anlaşılması güç mısraların sayısı da fazla olacaktır. A. Sırrı Levend Gâlib'in şiirlerinde anlaşılmasız beyitlerin

fazlalığından bahsederken şunları kaydetmektedir: “Örneğin Şeyh Galib’de anlaşılma beyitler az mıdır? Çok kez bu gibi beyitler karşısında, suçu kendi anlayışsızlığımıza yüklemeye çalışırız. Oysa şair, yeni bir şey söylemek hevesiyle ‘garabet’e düşmüş, ‘ta’kîd’den kendini kurtaramamıştır...” (Levend, 1998: 12). Levend, Gâlib’in bazı beyitlerinin anlaşılmasını Gâlib’in bir kusuru olarak görmekte ve onu yeni olmak iddiası ve gayretiyle “garabet’e düşmek ve “ta’kîd”den kurtulamamakla itham etmektedir. Bu şekilde bir bakış açısı işin kolayına kaçmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.

Gâlib, gelenekten yeniliğe uzanan yolda bir köprü konumundadır. Bu konumu onun şiirlerinde yeni arayışlar içerisinde olmasını zorunlu kılmaktadır. Onun şiirlerini tahlil etme çabasında olan birinin, Gâlib’i tamamen geleneksel şiirin değerlendirme ölçütleriyle ele alması, karşılaştığı her yeni malzemeyi ve kullanım özelliğini bir kusur olarak algılaması isabetli bir tutum olmayacaktır. O, aşağıdaki beyitte de görüleceği üzere şairlikteki üstünlüğünü dile getirirken, bu üstünlük durumunu, anlaşılmasını ihtimali karşısında okur için bir mazeret sebebi olarak önceden belirlemektedir:

Ol şâ’ir-i kâm-yâb benim kim Gâlib

Mazmûnlarımı anlamamak ‘aybolmaz (Kt.25/1)⁴

“Gâlib! Ben o nesli tükenen şairlerdenim, bu yüzden mazmunlarımı anlamamak ayıp olmaz”

Beyitte kendisini nesli tükenmeye yüz tutmuş şairler arasında gösteren Gâlib, bu derece usta bir şair olduğu için, şiirlerini ve şiirlerindeki sembolik yapıyı ifade eden kendine has mazmunlarını anlamamanın bir kusur veya ayıp olmayacağını belirtmektedir. Gâlib, yaşadığı dönem içerisinde geleneksel şiir sanatının artık şairler için eskiyi tekrar ve taklit etmenin ötesine geçmeye fırsat vermeyen mevcut imkânlarıyla yetinmek yerine geliştirdiği orijinal mazmunlar, farklı terkipler ve alışılmadık bağdaştırmalarla kendisine has yeni bir şiir dili ortaya koymuştur. Onun bu yeni ve orijinal söylemi yakalama çabaları, şiirin anlaşılması noktasında zorlukları da

⁴Bu beyit Okçu’nun “Mukatta’ât” başlığı altında yer verdiği bir kıt’anın ilk beyitidir. Ancak Gürer çalışmasında bu beytin ait olduğu manzumeyi “Rubâ’iyyât” başlığı altında ele almaktadır. Ayrıca Okçu, söz konusu manzumenin vezninin hezec bahrinin “mef’ûlü/mefâ’îlü mefâ’îlü fa’ûlün” kalıbında olduğunu belirtmektedir ki dikkat edildiğinde kalıbın aynı bahrin rubâ’i nazım şekline mahsus olarak kullanılan “ahreb” kalıplarından “mef’ûlü/mefâ’îlü/mefâ’îlün/fâ” kalıbıyla yazıldığı görülecektir.

beraberinde getirmiştir. Bilinen ve anlaşılan geleneksel sembollerin yerine kendi muhayyilesinin tezahürleri denilebilecek ve dolayısıyla sembolden çok imge olarak nitelendirilebilecek imaj veya mazmunları onun şiirindeki muğlak ve kapalı yapının temelini oluşturmaktadır. Şiirlerdeki bu muğlak ve kapalı yapının aydınlatılabilmesi için her kelimenin bütün anlamlarının ve bu anlamların kelimenin bir arada kullanıldığı veya tamlama kurduğu diğer kelimelerle olan bağlam ilişkilerinin göz önünde tutulması büyük önem arz etmektedir. Aşağıda kendi şiirini tarif ve tavsif ettiği beyitte ilk bakışta fazla dikkat çekmeyen bir ibarenin taşıdığı olduğu iki farklı anlam, beyitin birbirine tamamen tezat teşkil eden iki farklı şekilde anlaşılmasına sebep olmaktadır.

Etmiş yine Gâlib kudemâ tavrını der-pîş
Eş'ârının âsâr-ı hakikat var içinde (G.329/7)

“Gâlib yine eskilerin tavrına karşı çıkmış, (zira) onun şiirlerinin içerisinde hakikatin izleri var”

İlk mısranın sonunda yer alan Farsça “der-pîş” ifadesi, sahip olduğu farklı anlamlara ve beyit içerisinde yer alan diğer kelimelerle olan ilişkisine bağlı olarak birbirinden değişik hatta birbirine tezat teşkil eden çoklu anlam katmanları meydana getirmektedir. İfadenin Türkçede “öne çıkarmak, öne sürmek, sunmak, serdetmek, arz etmek, ibraz etmek, önermek, teklif etmek, razı olmak” anlamında kullanılan fiillere karşılık geldiği düşünülecek olursa Gâlib eskilerin tavrını öne sürmek, izah etmek veya arz etmekle onları örnek aldığını ve (dolayısıyla) şiirlerinde hakikat bilgisinin izleri olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde bir anlam okurun zihninde, Gâlib’in eski şairleri örnek aldığı ve şiirlerinin başarısının veya güzelliğinin, geleneğe bağlı olmasından kaynaklandığı sonucunu doğurmaktadır. Nitekim, Türk edebiyatında “var içinde” redifli şiirler üzerine kaleme aldığı makalesinde Ayşe Yıldız, Gâlib’in söz konusu beyti için şu ifadeleri kullanmaktadır: *“En sonunda ise Gâlib, eskilerin tarzını ve tavrını örnek almış dahi olsa şiirlerinin içinde hakikat olduğunu söyler.”* (Yıldız, 2009: 490). Yıldız’ın bu ifadesi, Gâlib’i kendi kendisiyle çelişmekte olan tutarsız bir şair durumuna düşürmektedir. Gâlib, her fırsatta kendisini “kudemâ” veya “selef” olarak nitelendirdiği önceki dönem şairlerinden ayırmakta, şiirde yeni bir tarz meydana getirdiğini ifade etmektedir. Hüsn ü Aşk’ta bu durumu aşağıdaki beyitle dile getirmektedir:

Tarz-ı selefe takaddüm etdim

Bir başka lügat tekellüm etdim (Gâlib, 1968: 171)

“Eskilerin tarzının önüne geçtim, söz söylemede başka bir dil ortaya koydum”

Beyitte açıkça, önceki şairlerin tarzının önüne geçerek başka bir dille konuştuğunu ifade eden bir şairin eskiyi örnek aldığını beyan etmesi tutarlılık arz etmemektedir. Önceki beyite bu bağlamda bir daha bakılacak olursa Ayşe Yıldız’ın ifade ettiği anlam, Gâlib’in poetik duruşunu yerle bir etmektedir. Farsça bir terkip olan “der-pîş” ibaresinin ihtiva ettiği diğer anlamlar, beyit için farklı anlam katmanlarına da kapı aralayacaktır. Söz konusu ibarenin Türkçedeki diğer bir anlamı “engellemek, muhalefet etmek, karşı olmak, kafa tutmak” eylemlerine karşılık gelmekte ve beyit için yukarıda belirtilen ilk anlam boyutunun tam tersi bir ikinci anlam boyutuna işarette bulunmaktadır. Bu durumda beyitteki anlam, Gâlib’in şiirlerinde hakikat izlerinin bulunmasını temin eden unsurun, onun eskilerin tarzına ve tavrına karşı çıkması, meydan okuması ve onlara muhalefet etmesinden kaynaklandığı şeklinde yeniden kurulacaktır. Biraz daha ileri gidilecek olursa “der-pîş” ifadesi Türkçede “karşılaştırmak, yüzleştirmek, karşısına çıkmak” anlamlarıyla da değerlendirilebilecek ve böylece Gâlib’in kendi şiirini eskilerin şiiriyle karşılaştırdığı ve bu karşılaştırmada, kendi şiirinde hakikate ait izler bulunduğu için onlardan üstün olduğu anlamına ulaşılacaktır.

Bu üç farklı anlam boyutunun elde edilmesi, Gâlib’in şiirlerinde sıklıkla görülen muğlak ve anlaşılmaz yapının tipik bir örneğini ortaya koymaktadır. Yıldız’ın, söz konusu beyti değerlendirirken yapmış olduğu açıklama kısmen doğru olmakla birlikte tek bir bakış açısını yansıttığı için eksik kalmaktadır. Bu eksikliği hissettiren en önemli sebep Gâlib’in kendi şiirinin yeni ve orijinal olduğu ve kendisinin şairlikte bir çığır açtığı yönündeki iddialarının, onun birçok beyitinde açıkça belirtilmiş olması hususudur. Bloom’un ifade ettiği üzere:

“Şairler güçlendikleri zaman falancanın şiirlerini okumazlar, zira gerçekten güçlü şairler yalnızca kendi şiirlerini okuyabilirler. Onlara göre anlayışlı olmak zayıflıktır ve etraflı ve adil karşılaştırmalar yapmak seçilmiş biri olmamaktır.” (Bloom, 2008: 59).

Şeyh Gâlib, güçlü bir şairdir ve gücünün farkındadır. Bu farkındalığın ona verdiği güven ve cesaretle aşağıdaki beyitte şunları söylemektedir:

Muhâl ‘add eylemişlerken gazelde şâ’irân-ı Rûm
Ben îcâd eyledim ol Şevketâne tarz-ı eş’ârı (K.15/32)

“Rum (Anadolu) şairleri imkansız olduğunu düşünürken, ben Şevket’in şiir tarzını icat ettim”

Gâlib, “şâ’irân-ı Rûm” tamlamasıyla işaret ettiği Türk şairlerinin, Fars şiirinin ve özellikle Sebk-i Hindî’nin önemli isimlerinden Şevket-i Buhârî’nin şiir tarzını yakalamayı imkânsız olarak gördükleri bir ortamda kendisinin bu tarzı Türk şiirinde icat ettiğini iddia etmektedir. Klâsik Türk şiirinin her dönemde kendisi için mihenk taşı olarak gördüğü ve şairlerin kendi şiirlerinin değerleri için ölçü olarak değerlendirdiği şiirler Fars edebiyatında ortaya konulan şiirlerdir. Her ne kadar Fars şiirinin Türk şiiri üzerindeki etkisinin özellikle 17. yüzyıldan sonra azaldığı, Türk şairlerinin, meydana getirdikleri sanat değeri yüksek şiirlerle daha millî ve özgün sayılabilecek bir şiir geleneği ortaya koydukları gözlemlense de Fars şiirine olan ilgi ve özenme devam etmiş ve şairlerin kendilerini Fars şairlerle mukayese etme alışkanlığı sona ermemiştir. Gâlib de bir tarz sahibi olarak nitelendirdiği Şevket’i örnek aldığını ve onun tarzını benimsediğini açıkça ortaya koymakta ve buna bağlı olarak Osmanlı sahasında bu tarz şiiri ortaya koyan şairin kendisi olduğunu belirtmektedir. Hüsn ü Aşk mesnevisinden alınan aşağıdaki beyitlerde Gâlib, kendi şiirine ilham kaynağı olarak Mesnevî’yi işaret etmekte ve onda bulunan hakikat sırlarını elde etmenin önemini belirtmektedir:

Gencînede resm-i nev gözetdim
Ben açdım o genci ben tükettim
Esrârını *Mesnevî*’den aldım
Çaldım velî mîrî malı çaldım
Fehm etmege sen de himmet eyle
Ol gevheri bul da sirkat eyle
Çok görme bu hikmet-i beyânım
Tevfika havâle eyle cânım (Gâlib, 1968: 171)

Gâlib, hazine meydana getirmede yeni bir yol izlediğini, meydana gelen hazineyi kendisinin açıp içerisindeki cevherleri kendisinin tükettiğini beyan etmek suretiyle şiirinin benzerinin yazılamayacağını belirtmektedir. Bu yeni tarz şiirleri muteber kılan unsurun Mevlânâ'nın Mesnevî'si olduğunu, Mesnevî'de yer alan sırların kendisine ilham verdiğini söylerken sadece Hüsn ü Aşk ile ilgili konuşmamaktadır. O, şiirlerinin çoğunda Mevlânâ'ya ve Mesnevî'ye yaptığı göndermelerle ondan etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bu etkilenme eğer bir hırsızlık olarak değerlendirilecekse de Gâlib bunu sorun etmez. Çünkü Mesnevî, insanların hakikat bilgisini elde etmelerinde bir rehberdir ve bu rehber tüm insanların istifadesine açıktır. Önemli olan Mesnevî'de yer alan hikmeti anlamak, ondan nasiplenmek olunca karşısındakine de ondaki cevheri bulmasını ve gerekirse çalmasını öğütlemektedir. Sonrasında, kendi ifadelerinde bulunan hikmetin Mevlânâ'nın himmeti olduğunu dolayısıyla kendisinin söz söylemede usta olmasının çok görülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. En sonunda da Farsça bir beyitle şairlikte ulaştığı noktaya işaret ederek kendi şairliği meselesine son noktayı koyan Gâlib şöyle seslenmektedir:

În dem ki zi şâirî eser nîst

Sultân-ı sühan menem dîger nîst (Gâlib, 1968: 171)

“Şairlikten nişane olmadığı bu zamanda sözün sultanı benim, diğerleri değil”

Bu beyit, Galib'in kendi sanatçı kişiliğine kendi mülahazalarıyla tayin ettiği mevkiyi göstermektedir. Dönemin, şiir sahasında pek de parlak olmayan genel yapısı içerisinde kendisinden başka şair olarak nitelendirilmeyi hak eden birinin bulunmadığı yönündeki bu iddiası, bir anlamda Gâlib ve onun sanatçı kişiliği ile ilgili kendi döneminde ve kendisinden sonra yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan sonuçlarla teyit edilmiştir.

Gâlib'in şiirleri genel bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa onun alışılmışın dışında bir tarz ve üslup sahibi olduğu fark edilecektir. Klâsik şiirin son temsilcisi olarak geleneğin ona sunmuş olduğu kısıtlı şiir malzemesini ustaca kullanan Gâlib, bu sınırlı malzemeyi farklı ve alternatif kullanımlar ortaya koymakla zenginleştirmeyi başarmıştır. Selefî olan şairlerde olduğu gibi onun şiirinin de temelinde mensubu olduğu medeniyetin temel taşları olan din ve tasavvuf yer almaktadır. İçerisinde yaşamış

olduğu toplumun ve dönemin yaşantısı, dünya görüşü ve varlık anlayışı Gâlib üzerinde meydana getirdiği tesirini şiirlerinde görünür kılmaktadır. Bu çalışmanın bir tecellî teorisine bağlı olduğundan hareketle Gâlib ve onun şiiri hakkında bir şairin eserlerinin onun tecellîleri gibi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şair, şiirinde ele aldığı hiçbir konuyu birebir kendi hayatından ödünçlemek zorunda değildir. Başka bir ifadeyle şair için şiirin malzemesi tamamen kendi yaşam tecrübesinin izlerini taşımaz ve taşımak zorunda değildir. Dolayısıyla Gâlib veya herhangi bir şairin şiirlerinin değerlendirilmesinde şairin hayatı, yaşam tarzı, dünya görüşü ile ilgili bilgilerin mevcut olup olmaması çok fazla önem arz etmez. Orhan Okay'ın ifadesiyle “*Önümüzde hayatı ve şahsiyeti, özellikleri bilinmeyen şairin şiir metinleri vardır. Tahlilimizi bu metinler içinde halletmek mecburiyetindeyiz.*” (Ayvazoğlu, 1995: 77). Sanat eseri, oluşumunu tamamladığı andan itibaren sanatçının elinden çıkıp topluma mal olan, bireysellikten sıyrılıp evrensel olma yoluna giren bir özellik arz eder. Metin okumalarında şair veya yazar eksenli okuma sorununu ele aldığı bir makalede Sabahattin Küçük eserin evrensel boyutuna işaret etmektedir:

“Şunu hiçbir zaman unutmamalıyız ki, şair, şiirin hammadresi olan kişisel ‘duygu’yu objektif ve estetik duyguya dönüştürerek onun “evrensel boyut” kazanmasını sağlar. Bir başka ifadeyle söylersek: Sanatçı kendi kişiliğinden kaçarak kişisel duygularını kolektif bilince yani geleneğe teslim eder.” (Küçük, 2008: 93).

Ancak bütün bu değerlendirmeler şair ile şiir arasındaki zorunlu yapısal ilişkinin tamamen göz ardı edilmesi anlamına gelmemektedir, zira bir şiirde yer alan her şey belli bir şairden sudur etmekle onu yansıtmaktadır. Gâlib’in şiirlerinde yer alan her kelime, Gâlib’in hayatının, gözlemlerinin, hayal dünyasının ve bilinçaltının yansımalarına ışık tutmaktadır.

2. Şiir, İmge(İmaj) ve Hakikat İlişkisi

Şair, gündelik dilin imkânlarını zorlamak suretiyle yeni bir dil kurma görevi üstlenmektedir. Bunu yaparken şiirinde kullanacağı malzemeyi titizlikle belirlemek ve bu malzemenin şiirin bütünselliği içerisinde meydana getireceği farklı anlam katmanlarını kurgulamak durumundadır. Şiir dilini gündelik dilden ayıran en önemli

özellik, şiirde kullanılan kelimelerin, farklı çağrışım değerleriyle ele alınmalarıdır. İnsanların belli nesne, durum, duygu, düşünce ve olgular için belirledikleri birtakım işaretler vardır. Simge veya sembol adı verilen bu işaretler zaman içerisinde toplumda yayılmak ve üzerlerine bir görüş birliği sağlanmak suretiyle herkesçe bilinen ve kabul edilen bir nitelik kazanırlar. Ramazan Korkmaz sembol için şu tanımlamayı yapar: *“Sembol, en genel tanımıyla kendisi olmayan’dır”* (Korkmaz, 2002: 263). İmge ya da imaj olarak adlandırılan gösterge ise genel kabul görmüş olan bu sembol veya simgelerin ilk hali, bir anlamda “arketip”idir. Başka bir ifadeyle her sembol başlangıçta bir imge durumundadır. *“Bir imaj ilk defasında bir istiare olarak uyanmış olabilir; ama hem bir canlandırma hem bir temsil olarak sürekli olarak oluşuyorsa bu bir sembol olur...”* (Wellek ve Warren, 2005: 163). Şiirde imge kavramının terimsel olarak kullanılmaya başlanması henüz yeni sayılmakla birlikte klâsik şiirde bu kavramı karşıladığı söylenebilecek “mazmun” terimi bulunmaktadır. Şener Demirel, şiirlerde kullanılan mazmunların, bu mazmunlardaki orijinallik ve yeniliğin, şairin edebi kişiliğinin belirlenmesinde bir mihenk taşı olduğunu belirtmektedir (Demirel, 2002). Demirel, mazmun ve imge terimlerinin tam anlamıyla birbirlerini karşılayıp karşılamadıkları meselesi üzerine kaleme aldığı “Mazmundan İmgeye bir Yolculuk” adlı diğer bir makalesinde bu iki terimi “çağrışım” kavramının sağladığı ortak paydada buluşturmaktadır (Demirel, 2007). İster imge isterse mazmun olarak adlandırılsın, şiirde çağrışım yoluyla farklı anlam boyutlarının meydana gelmesini sağlayan unsurların daha önce kullanılmamış, yeni ve özgün olup olmamaları, şiirin ve dolayısıyla şairin niteliğini de belirleyen temel etkidir.

İbn Arabî örneğinde şiirsel imajın gerekliliğine göndermede bulunan ve hakikati anlatmada şiir ve şiirin sembolik yapısının rolü üzerine değerlendirmeler yapan Chittick şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Şüpheli bir okurun, imajın ilâhî tecellîye işaret edecek şekilde kullanılmasıyla ilgili hemen soracağı soru İbn Arabî’nin ne kastedtiğini niçin söylemediği sorusudur. Eğer, güzel bir kadına değil de, Allah’a atıfta bulunuyorsa, bunun böyle olduğunu niçin söylemiyor? Bu sorunun birçok cevabı vardır. Cevaplardan biri şudur: bunlar, bizâtihi tanrı değil, ilâhî tecellîlerdeir. Dolayısıyla, tanım gereği, biz Tanrı ile değil,

O'nunla kendisini gösterdiği kadarıyla ilgileniyoruz.” (Chittick, 2007: 319).

Bu ifade, şiirde yer alan dünya hayatına ait bilinen unsurların, müşahade düzeyinde bir algıya sahip insan için hakikati idrâk etmede uygun bir zemin teşkil edeceğini vurgulamaktadır. Chittick, meseleyi açıklama noktasında ikinci cevap olarak belirttiği gerekçelerle ilk cevaptaki ifadeleri daha da anlaşılır hale getirir: *“Allah’ın tecellîlerini idrâk etmek, beş duyuya dayalı hayâli alanda vuku bulur; bu yüzden algılanan şeyi ifade edebilecek tek dil duyusal dildir. Hayâl ve imajın rasyonel izahı, okuru tecellînin gerçeğine yaklaştırmak yerine, ondan uzaklaştırır.”* (Chittick, 2007: 319). Makrokozmos olarak adlandırılan varlık âleminin, zıtlıklardan müteşekkil yapısı benzer şekilde mikrokozmos durumundaki insanın yapısında da mevcuttur. Bünyesinde barındırdığı zıtlıklar insanın birçok durumda kendi iç dünyasında çatışmalar yaşamasına sebep olur. Şairlerin sanatçı kişilikleri, yaşadıkları iç çatışmalara bağlı olarak gelişir ve bu çatışmaların şiire başarıyla yansıtılması, şiirin sanat eseri hüviyetini kazanmasında büyük önem arz eder. Okay bu duruma dikkat çekerek şunları söyler: *“Şiir de her büyük sanat eseri gibi, bir iç çatışmasının mahsûlüdür. Başka bir deyişle, bütün ruh ve madde hayatımızı idare eden zıtlıkların, ikilemlerin, üst seviyede, bir sanat eserinde tezahür etmesidir.”* (Ayvazoğlu, 1995: 78). Schuon ise sanatın işlevi hususunda daha felsefi bir önerme ileri sürer: *“Öğretici rolünden öte kutsal sanatın asıl işlevi, tek ve sonsuz olan Cevheri, arazlar âlemine transfer edip arazsal bilinci yeniden Cevhere taşımaktır.”* (Schuon, 1997: 25). Schuon sanatı, bu çalışmanın esasını teşkil eden, varlık ve varlığın çeşitli düzeylerdeki mahiyetinin ya da kısaca “tecellî” sürecinin sahnelendiği bir alan olarak telakki etmektedir.

3. Şeyh Gâlib’in Şiirlerinde İbn Arabî Etkisi

Mevlevî bir şair olan Şeyh Gâlib’in, içerisinde bulunduğu tasavvuf çevresi de göz önüne alınacak olursa, görüşleri tüm İslam âleminde büyük ilgi görmüş olan İbn Arabî gibi büyük bir âlime ve onun varlık nazariyesine bigâne kalmış olması, kabul edilmesi güç bir ihtimaldir. İbn Arabî, daha önce birçok sûfi tarafından farklı şekilde ve belki de örtülü olarak ifade edilen varlığın birliği anlamındaki “vahdetü’l-vücûd” veya “vahdet-i vücûd” anlayışını sistemli bir biçimde ele alıp onu varlık ile ilgili ontolojik mahiyette bir nazariye olarak ortaya koymuştur. Bu noktada Gâlib’in bir Mevlevî

olduğu gerçeğinden hareketle onun İbn Arabî'den etkilenmesinin Mevlânâ ve onun eserleri vasıtasıyla olduğu ihtimali söz konusu edilebilir. Ancak Mevlânâ'nın gerçek anlamda İbn Arabî'den etkilenip etkilenmediği meselesi tartışmalı bir durum arz etmektedir. Mevlânâ ile ilgili olarak otorite kabul edilen R. A. Nicholson, onun Arabî'den açıkça etkilenmiş olduğunu belirtmekte; yine tasavvufa dair oldukça önemli eserleri ile tanınan A. Schimmel de Mevlânâ için Arabî okulunun bir temsilcisi ifadesini kullanmaktadır (Chittick, 2007: 264-265).

Bu etkilenme iddialarının ciddi bir mesnede dayanmadığını belirten Chittick, söz konusu iki zâtın da kendi bireysel tecrübeleriyle edindikleri marifet bilgisini, kendilerine has ifade tarzları ve yöntemlerle aktardıkları görüşündedir. Bu iki mutasavvıf arasındaki en önemli fark, Chittick'in ifadesiyle olay ve olguları değerlendirmede Mevlânâ'nın "aşk" merkezli yaklaşımına karşın Arabî'nin daha felsefî ve teknik biçimdeki ifadeleriyle büründüğü entelektüel görünümde saklıdır (Chittick, 2007: 269-270). Gâlib, Yusûf-ı Sîne-çâk'ın, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden aralarında anlam ilgisi bulunan 366 beyti seçerek telif ettiği "Cezîre-i Mesnevî" adlı eserini şerh ettiği "Şerh-i Cezîre-i Mesnevî" adlı eserinde hem Arabî'nin terminolojisinden faydalanarak hem de sık sık onu ve eserlerini referans göstererek ondan önemli ölçüde etkilendiğini ortaya koymuştur (Gâlib, 1996). Eserde belli bölümlerde, bir meselenin izahı yapılırken ileride ilgili yerlerde detaylı olarak görüleceği üzere "*Hattâ Muhyiddîn İbni'l-'Arabî hazretleri Fütûhât'da buyururlar ki...*" (Gâlib, 1996: 21) benzeri ifadelerle bir otorite olarak kabul edilen Arabî'nin görüşleri, destekleyici olarak kullanılmıştır. Şiirlerinde de kimi zaman açıkça işaret edilen kimi zaman da sembolik söylemin imkânları çerçevesinde satır aralarına gizlenmiş biçimde okurun muhayyile gücü ve kabiliyetinin hizmetine sunulan vahdet-i vücûd anlayışı, Gâlib'in İbn Arabî'den doğrudan etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu etki, bizzat İbn Arabî'nin adının ve misyonunun zikredildiği beyitlerin mevcudiyetiyle daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Selîm-i Evvele olmuşdu zâhir sırr-ı Muhyiddîn (Trc.3/4-1)

"*Muhyiddîn'in sırrı I. Selîm'e görünmüştü (mâlum olmuştu)*"

Yukarıdaki mısradaki, Gâlib'in, Arabî'nin kabrinin ortaya çıkarılması ile ilgili olarak anlatılan bir rivayete göndermede bulunduğu görülmektedir. Rivayete göre “*Şeyhi ekber hazretleri, Şam'da, kalbi para sevgisiyle dolu bir grup kimseye; ‘Sizin taptığınız, benim ayağımın altındadır’ dedi. Orada bulunanlar bu sözü anlayamadılar. Rabbimize hâşâ hakaret etti sandılar. Epey kimse aleyhinde konuşmaya başladı.*”⁵ Arabî'nin bu ifadesi, birçok mutasavvıfın istiğrak halinde söylemiş olduğu şeriata aykırı ifadelerden biridir. Hallac-ı Mansûr'un “ene'l Hak” ifadesinin sırrını anlama seviyesinden uzak olan avamın, Arabî'nin söz konusu ifadesinin altındaki hikmeti anlaması elbette beklenemez. Onun bu ifadesinin arka planındaki anlam, onun ölümünden asırlar sonra, yine en az bu sözdeki kadar hikmetli bir biçimde Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Şam'a gelip onun kabrinin ortaya çıkarılmasına vesile olması hadisesinden sonra anlaşılacaktır.

*“Vefat ettiğinde de Şam halkı, kabrinin üzerine çöp döktüler. Ancak vefatından sonra onun ne mübarek bir zat olduğu meydana çıktı. İbni Arabi hazretleri "Sin, Şın'a gelince, Muhyiddin'in kabri meydana çıkar ve muradı anlaşılır" buyurmuştu. Osmanlı Sultanı Yavuz Selim Han Şam'a geldiğinde; "Sin, Şın'a gelince, Muhyiddin'in kabri meydana çıkar" sözünün ne demek olduğunu firsatiyle anladı. [Sin'den murad Selim, Şın'dan murad Şam'dır.] Kabrini araştırıp buldurdu. Çöpleri temizleterek, kabrin üzerine güzel bir türbe, yanına bir cami ve imaret yaptırdı. Ayrıca Muhyiddin-i Arabi'nin vefatından önce ayağını yere vurarak, "Sizin taptığınız, benim ayağımın altındadır" buyurduğu yeri tespit ettirip, orayı kazdırdı. Orada küp içinde altın çıktı. Bundan, "Siz, Allahü teâlâya değil de, paraya tapıyorsunuz" demek istediği anlaşıldı.”*⁶

Mısradaki geçen “sırr-ı Muhyiddîn” ifadesi, hem onun mezarının bulunması ile ilgili olağanüstü bir biçimde I. Selim'e işaret eden sözlerine hem de “taptığınız ayağımın altındadır” sözünün altında yatan anlama imada bulunmaktadır. Her iki ifadenin de işaret ettiği diğer bir durum İbn Arabî'nin söylemiş olduğu bu sözlerin ölümünden yıllar sonra tahakkuk etmesinin onun kerâmet sahibi bir velî olmasına delil

⁵ (<http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029> 07.01.2012)

⁶ <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029> 07.01.2012

teşkil etmesidir. Elbette bu sırra vâkıf olup, Arabî'nin sözlerinin doğruluğunu kanıtlaması yönüyle I. Selim'in de velâyet mertebesinde olduğu belirtilmektedir.

Ey 'âlim-i 'ilm-i künfekân hazret-i şeyh
Ta'yîn-kün-i tevhîd-'ıyân hazret-i şeyh
Bürhân-ı 'Acem fahr-ı 'Arab Muhyeddîn
Şey'üli'llâh amân amân hazret-i Şeyh (R.15)

“Ey, varoluş ilminin alimi, varlıktaki birliği açıklayan, Arapların ve diğer milletlerin övüncü olan şeyh! Allah için bana da yardım et!”

Gâlib, Muhyiddîn İbn Arabî'ye olan aşinalığını dile getirirken, Arabî'nin öğretisinin temel taşları konumunda bulunan belli terimlerden istifade etmektedir. İlk mısradaki, “âlim-i ilm-i künfekân” terkihiyle onun varlık ilmi veya varoluş süreci hakkında ortaya koymuş olduğu fikirlere bir göndermede bulunmaktadır. Gâlib'in tanımlamasıyla Arabî, kâinatın yaratılışı ya da diğer bir ifadeyle varlık sahasına çıkışı ile ilgili ilmin, daha kısa bir ifadeyle varlık ilminin âlimidir. İkinci mısradaki Arabî terminolojisinin en çok bilinen ve öne çıkan terimleri, iştikak sanatıyla okurlara sunulmakta ve şiirsel bir formda Arabî'nin tevhîd anlayışı belirtilmektedir. Gâlib, Arabî'nin, anlaşılması zor olan tevhîd hususunu, şuhûdî ve tecrübî şekilde bizzat yaşamış biri olarak açıkça ortaya koymuş olduğunu dile getirirken aynı zamanda onun, vahdet ve vahdet-i vücûd öğretisine imada bulunmaktadır. Aynı zamanda ta'yîn kelimesinin kullanılmasıyla varlığın ontolojik olarak çeşitli mertebelerde telakki edilmesi hususunda anahtar kavramlardan olan belirlenme anlamındaki “ta'ayyün” kavramına dikkat çekilmektedir. Son olarak da 'ıyân kelimesi tercih edilmek suretiyle bu kelimenin ayn veya a'yân kavramlarıyla olan ilgisine bir çağrışım yapılmaktadır. Üçüncü mısradaki ise Arabî'nin İslam ve tasavvuf âlemindeki mümtaz yerini belirtmek için ona Acem'in delili, Arap'ın övüncü vasıfları verilmektedir. Bürhân kelimesi tevriyeli olarak hem delil hem de övünç anlamında, yine Acem ifadesi hem İran tasavvûf geleneğine ve bu gelenekte “vahdet-i vücûd” öğretisinin önemine bir göndermede bulunmak ve aynı zamanda genel olarak Arap unsurlar dışında kalan tüm insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Gerçekten de Arabî, gerek çağdaşları gerekse kendisinden sonra yaşamış olan din bilginleri ve mutasavvıflar üzerinde derin izler

bırakmış, özellikle vahdet-i vücûd öğretisi günümüze gelinceye kadar lehte ve aleyhte olanlar tarafından tartışılmıştır. Son mısırada ise kendisinin de mutasavvıf olması dolayısıyla Gâlib; Arabî'den Allah rızası için manevî bir yardım beklentisi ile aman dilemekte, onun ruhaniyetinden rehberlik ve mürşitlik ummaktadır.

4. Hak, Varlık (Âlem) ve İnsan Kavramlarına Genel Bir Bakış

Her dinin, mistik düşüncenin veya felsefî sistemin, kendi ortaya çıkış amaçlarının da bir gereği olması bakımından cevabını bulmak için en fazla çaba gösterdikleri ve çeşitli görüşler ortaya koydukları ilk ve en önemli soru varlığın ne olduğu sorusu olmuştur. Varlık konusu Batı tefekküründe farklı ilmî ve felsefî alanlarda değişik yönleriyle ele alınmıştır. Varlığın mahiyeti ile ilgili olarak ortaya çıkan ontoloji (varlık bilimi) varlık ile ilgili genel ve bütüncül önermeler ortaya koymakla birlikte, varlığın mahiyetini ortaya koymada tatmin edici ve sentezleyici bir çıkarım sağlamada yetersiz kalmaktadır. Özellikle klâsik ontolojinin varlığın formlar ve özler düzleminde ele alınması yönündeki tavrıyla kısmen sağlanmaya çalışılan bütüncül bakış açısı, modern ontolojinin metafiziği öteleyen ve her varlığı kendi somut ve ferdi varoluşuyla açıklama gayretine dayanan perspektifiyle ortadan kalkmıştır (Tunalı, 2002: 15-18). Hakiki varlık ya da Allah, mutlak aşkınlığı ve yaratıcı boyutuyla teolojinin araştırma konusudur. Evrenin yaratılışı ve başlangıcı, yani âlem veya makrokozmos (âlem-i kebîr) meselesi kozmoloji biliminin sınırları içerisinde telakki edilmektedir. Kâinatın varlık sahasına çıkması, oluşum süreci ve mahiyeti bu bilim dalının temel meselelerini teşkil etmektedir. İnsan (âlem-i sagîr) ve insanın varoluşu meselesi ise egzistansiyalist veya varoluşçu felsefenin odaklandığı bir husustur. Bu felsefenin; varoluş sürecini ve bir anlamda varoluş koşulunu, kendini gerçekleştirmesi ve tinsel boyutta yeniden doğuşu bağlamında ele aldığı insan, tasavvufta insan-ı kâmil olarak adlandırılan mükemmel varlığın ta kendisidir. Batı felsefesinin farklı bilimsel ve felsefî yaklaşımlarla, belli bir bütünlük arz etmekten uzak olarak ortaya koymaya çalıştığı varlık veya varlığın farklı düzeylerdeki değişik algıları tasavvufta vahdet-i vücûd veya varlığın birliği anlayışında tam bir bütünlük içerisinde ele alınmaktadır. Batı ve Doğu felsefelerinde varlık ile ilgili ortaya çıkan bu algı farklılıklarıyla ilgili Izutsu şu hususlara dikkat çekmektedir: “...modern egzistansiyalistin temel ilgisini oluşturan ‘varoluş’, genel anlamda varoluş değildir; bu varoluş, onun kendi bireysel ve kişisel varoluşudur, başka bir şey değildir.” (Izutsu, 2002: 193). Batı egzistansiyalizmini bireysel varoluşla sınırlı ve indirgenmiş bir

biçimde olmakla nitelendiren Izutsu, sonrasında İran örneğinde Doğu felsefesinde varoluş probleminin ele alınışı hakkında bilgi vermektedir:

“Burada merkezî problem, benim veya senin kişisel varoluşun değildir. Burada merkezî problem, genel anlamda varoluştur. Bu problem, kişiler-üstü ve evrensel bir şeydir ve dolayısıyla özü itibarıyla soyut mahiyetli bir şey gibi görünmektedir.” (Izutsu, 2002: 193).

Bu açıklamaları yaptıktan sonra Izutsu Batı egzistansiyalizminin ele aldığı varoluş olgusu ile İran merkezli bir felsefe olarak ifade ettiği “vahdet-i vücûd” anlayışı ve bu anlayışın vazettiği varlık anlamındaki “vücûd” kavramı arasında kesin bir ayrım yapmaktadır (Izutsu, 2002: 193).

Tasavvufun varlığa bakışında Allah, âlem ve insan kavramları aynı varlığın çeşitli düzeylerdeki belirlenme formları olarak kabul edilmektedir. Tasavvufun varlık ile ilgili mülâhazaları söz konusu olduğunda Allah veya Hak, varlığın gerçeklik boyutuna işaret ederken bu gerçek varlığın yansıması durumundaki kâinat ve insan bu yansıma veya hayal durumunu temsil eden izafi varlık kategorisinin farklı iki yüzü ya da boyutu olarak değerlendirilmektedir. Görüldüğü üzere tasavvufta varlık problemi ele alınırken üzerinde durulan en önemli kavramlardan biri “gerçeklik” kavramıdır. Gerçek olan ile gerçek olmayan arasındaki fark, varlık ile ilgili problemin çözümünde göz önünde bulundurulması gereken en mühim ipuçlarından birisidir. Eğer gerçek olarak kabul ettiğimiz ve kendi başına, kimseye muhtaç olmadan var olabilen, var olması zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmayan, “yok” veya “yokluk” kavramlarının dahi onu tanımlamada sınırlandırıcı unsurlar olarak kabul edildiği bir “varlık” söz konusu ise âlem adı verilen ve çoğu zaman varlık kavramını kümülatif olarak karşılayan olgu nasıl tanımlanabilir? Bu bağlamda “insan” dediğimiz şey, kendi varlığı dahi şüpheli olan âlem adındaki sayısız gerçek dışı unsurların yansılamalarından sadece birisi olarak varlıktan ne kadar pay sahibi olabilir? Bu soruların cevabını en açık ve anlaşılır biçimde İslam tasavvuf düşüncesinde Muhyiddîn İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiş olan “vahdet-i vücûd” öğretisinde bulmak mümkün görünmektedir. İslam’ın tasavvuf anlayışı içerisinde önemli bir yere sahip olan Arabî’nin öğretisinde varlık olgusu üç temel kavram üzerinde temellendirilmektedir. Bunlardan ilki varlığın hakiki ve mutlak gerçek yönüne işaret eden Hak’tır. Hak kavramı genel anlamda Allah

ismiyle bilinen, yaratıcılık ve mabud olma veçheleriyle tanınan İlâh anlamının ötesinde, mutlak ve tek gerçek, hakiki varlık anlamlarında kullanılmaktadır. Tek ve gerçek varlığın Hak tarafından temsil edildiği bir varlık anlayışında “âlem” ve “insan” kavramları aslen var olmamakla birlikte, gerçek ve tek varlık durumundaki Hakk’ın varlığının gölgeleri, yansımaları olmaları açısından göreceli olarak var kabul edilen varlıklardır.

Günlük dilin imkânları içerisinde “varlık” kavramının akla gelen ilk karşılığı âlem kelimesidir. Âlem denildiğinde canlı cansız görünür düzeyde kendilerine varlık atfedilen duyusal anlamda algılanabilen her türlü eşya ile aslında görünmemekle birlikte aklen ve duygusal olarak varlıkları idrâk olunabilen metafizik birtakım eşya kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle Hak gerçek varlık olarak isimlendirildiğinde, âlem de itibari, izafî ya da hayali mahiyetteki varlık olarak tanımlanmaktadır.

Hak ve âlem veya varlık (âlemi) olarak adlandırılan mefhumlar ile ilgili olarak yapılan bu açıklamalar ışığında son olarak insan ve insanın mahiyeti hususunun açıklanması, varlık anlayışının tam olarak kavranabilmesi için son derece önemlidir. Yukarıda belirtildiği üzere insan, âlem denilen hayali veya izafî varlık alanı içerisinde yer alan sayısız yansıma formlarından sadece birisidir ve bu yönüyle basit ve önemsiz bir yer işgal etmektedir. Ancak insan, kendisini diğer bütün izafî varlıklardan ayıran ve kendisine bütün varlık âlemi içerisinde mümtaz bir yer sağlayan özelliklerle donatılmıştır. Bu özellik, onun kendi varoluş sırrının farkındalığına sahip olabilme kapasitesi ve yeteneğidir. İnsan için varoluş sırrını çözmek, onun bir anlamda yeniden doğması, kendini gerçekleştirme anlamına gelmektedir. İnsan bu kapasitesini gereği gibi değerlendirip kendisine bahşedilen yeteneğini kullanmak suretiyle varlığın mahiyetini idrâk edebilmeyi ve bu idrâk vasıtasıyla tekâmülünü tamamlayarak izafî varlığını gerçek varlıkta eritmeyi başarabilirse gerçek manada varlık kazanacaktır. İşte bu süreci başarıyla neticelendiren ve yeniden doğuşunu gerçekleştiren insana da insan-ı kâmil adı verilmektedir. Chittick, eşyanın hakikati meselesinden bahsederken ilâhî isimler bağlamında Hak, âlem ve insanlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve üstü kapalı olarak hakikat bilgisiyle donatılmış kâmil insana işaret etmektedir:

“Kur’ân’ın bize bildirdiğine göre, ‘Allah, Âdem’e tüm isimleri öğretmiştir’ (2:30). Bu âyet İslâm’ın teolojisini, antropolojisini ve kozmolojisini özetler. Eğer şeylerin mahiyetini anlamak durumunda isek,

üç temel gerçekliği hesaba katmamız gerektiğine dikkatimizi çeker: Allah, insanlar ve âlem, ki Allah bunların adlarını daha başta insanlara öğretmiştir.” (Chittick, 2007: 55)

İslam âleminde sûfiyyenin bu çok tartışılan varlık anlayışı ile ilgili kelâmcıların tutumunun nasıl olduğu konusu diğer bir önemli husus olarak belirmektedir. Kelâm ilminin tanımı, gayesi ve konusu ile ilgili olarak, farklı devirlerde farklı açıklamalar yapılmıştır. Ancak en genel anlamıyla “*Kelâm, Allah’ın zatını mebde’ ve meâda ilişkin sıfat ve fiilleri bakımından, İslâmî ilkelere göre konu edinen bir ilimdir.*” (Harputî, 2000:23). Bu tanımdan anlaşılabileceği üzere kelâm ilminin temel konuları tasavvufun veya “vahdet-i vücûd” öğretisinin üzerinde durduğu konulardan farklı değildir. Her iki ilim veya sistem arasındaki fark eğildikleri bu konularla ilgili bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Tasavvufta Allah’ı tenzîhî veya aşkın olarak kabul ve tasdik etmekle birlikte, onu yarattığı âlem dolayısıyla ve âlemi onun bir gölgesi ya da yansıması olması yönüyle, teşbîhî boyutta algılamak, her şeyi var olması yönüyle ona izafe etmek söz konusudur. Kelâm ilmi ise Allah’ı mutlak bir tenzîh boyutunda telakki eder ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan teşbîhle tabir ve tevil gerektiren birtakım ayetlerin tevilsiz bir biçimde, mutlak tenzîhle birlikte değerlendirilmesini ön görür.

“Öte yandan, arşa istiva (kaplama, oturma), yüz, el, zikirlerinin geçtiği ayetler gibi teşbih ve teccimi ilham eden sıfatlarla ilgili müteşabih ayetlerin yanında, ‘Ona benzer hiçbir şey yoktur’ ayeti gibi mutlak tenzih ayetlerini bulmak mümkündür. Bu itikad gereğidir. Bir kısım Müslümanlar, tevilsiz sıfat ayetlerini geldiği gibi kabul ederken bir kısmı onları, tenzihten inandığı ile birlikte uyum sağlaması için, tevil ediyordu. Dolayısıyla bazı Müslümanlar teşbih ve teccime düştüler. Bütün bunlar araştırmacı Kelam ilminin, buna benzer akidelerde ortaya çıkışı neticesini doğurdu.” (Taftâzânî, 2000: 15)

Aslında kelâm ve tasavvufun Hakk’ın zâtı ile ilgili, onun hiçbir vasıfla vasıflandırılmayacağı, hiçbir kayıtlı kayıtlılamayacağı şeklindeki tasavvurları aynıdır. İki sistem arasındaki görüş ayrılığı, onun esma ve sıfatları boyutuyla ele alındığı noktada başlar. Tasavvuf, varlığı Hakk’ın tecellî suretlerinden ibaret saymakla

gerçek varlığın tek ve değişmez olduğu fikrinde ısrar eder. Kelâmda ise Hak ve onun yarattığı âlem arasında tasavvufun iddia ettiği şekilde bir ontolojik yaklaşıma her zaman ihtiyatlı yaklaşılır ve Hak ile âlem, yaratıcı Allah ve yaratılan eşya olarak kesin hatlarla birbirinden ayrı kategorilerde telakki edilir. Bu noktada İbn Arabî'nin “vahdet-i vücûd” öğretisi İbn Teymiyye gibi bazılarınca mutlak küfür olarak kabul edilirken bazı kelâmcılar bu öğretinin ortaya koymuş olduğu tezleri, İbn Arabî'nin kendisi gibi bizzat yaşayarak sezgisel anlamda tecrübe ederek içselleştiren, keşif ehli kimseler için mubah saymaktadırlar. Bununla birlikte bu kimseler, söz konusu öğretinin vazettiği hususların, özellikle zahiren şeriata aykırı ifade ve önermeler barındırmalarından dolayı halk içinde tartışılmasına ve yayılmasına ihtiyatla yaklaşmışlardır.

Bu çalışmada, bir sanatkâr olmasının yanında bir tarikat mensubu olarak şeyhlik makamına kadar yükselmiş olan Şeyh Gâlib'in varlık olgusu ve buna bağlı olarak “Hak” ve “insan” kavramları ile ilgili bakış açısının şiirlerindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Kavramlar belirlenirken, bütün âlemi kendini izhar etme amacıyla yaratan, ona varlık kazandıran Yaratıcı ile ilgili olarak “Hak” isminin kullanılması, çalışmanın felsefî altyapısını oluşturan “vahdet-i vücûd” öğretisinin en önemli isimlerinden olan İbn Arabî ekolünde söz konusu kelimeye yüklenmiş olan özel anlamla bağlantılıdır. İbn Arabî'nin terminolojisi içerisinde “Hak”, Allah'ın bütün isimleri içerisinde en kapsamlı ve kuşatıcı olandır. Bu yönüyle de varlık mertebelerinde ontolojik olarak diğer bütün isimlerden önce gelmekte ve kendisinden sonra gelen bütün isimleri kapsamaktadır. İkinci bölüme ismini veren “varlık” kavramı, çalışmanın tamamı için söz konusu olan “varoluş” olgusunu vurgulamanın yanı sıra gerçek varlığa bağlı olarak mevcudiyet kazanan kâinat, âlem ya da makrokozmos kavramlarını karşılayacak şekilde ele alınmaktadır. Üçüncü bölümünde ele alınan ve mikrokozmos olarak nitelendirilen “insan” kavramı da Hakk'ın tecellî formları içerisinde Hak ile âlem arasında mükemmel bir ara form olma durumuyla ele alınarak hem Hakk'a yönelik olan tarafı hem de âleme yönelik tarafıyla değerlendirilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAK

İnsanlık tarihi boyunca her dönemde din ve felsefe sahasında farklı düzey ve biçimlerde olsa da tartışılmalı gelen en önemli konuların başında “varlık” ya da “varoluş” olgusu gelmektedir. Öyle ki âlem, evren veya kâinat adı verilen varlık sahnesinin gerçeklikle olan bağlantısı üzerine hem felsefe hem de din alanında ortaya atılmış çeşitli görüş ve teorilerin ortak noktası, onun ontolojik anlamdaki durumunu tespit etmeye çalışmalarıdır. Her ne kadar ortaya konulmalarında ve terminolojilerinde önemli farklılıklar bulunsada Batı felsefesinin temel taşlarını teşkil eden filozoflar ile İslam’ın metafizik boyutları üzerine yoğunlaşan mistik âlimlerin varlık hakkında serdettikleri görüşler, özleri itibarıyla büyük paralellik arz etmektedir.

Varlık kavramı ile ilgili üzerinde en fazla durulan nokta, bizim var olarak bildiğimiz “şey”lerin gerçekte var olup olmadıkları veya kendilerine ait, bağımsız bir varlığa sahip bulunup bulunmadıkları hususudur. Bu hususla ilgili olarak İslam’ın mistik boyutunu teşkil eden tasavvufî düşünce sisteminde ve bu sistem içerisinde ele alınan ve varlığın birliği şeklinde tanımlanan “vahdet-i vücûd” öğretisi çerçevesinde oldukça önem arz eden görüşler öne sürülmüştür. Özellikle İbn Arabî ve onun takipçileri tarafından sistemli bir biçimde ele alınan “vahdet-i vücûd” nazariyesindeki temel tartışma, varlığın mahiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır:

“...olayların oluşturdıkları perdenin ardında kendini gizleyen ve ‘Gerçek’ denilen şeyi kendine büyük ölçekli bir sembol kılarak var olduğunu îmâ ettiren Nesne nedir? Üstâd buna derhâl cevap vermektedir. Bu Mutlak’tır, gerçek olan; Gerçek ya da Mutlak Gerçek’tir ki İbn Arabî buna Hakk demektedir. Buna göre ‘gerçek’ denilen şey yalnızca bir rüyâdan ibâret olmakla birlikte büsbütün de vehim değildir. Bu ise, Mutlak Gerçek’in yâni Hakk’ın özel bir görünüşü, kendi zuhûrunun özel bir biçimi: bir tecellîsidir.” (Izutsu, 2005: 24).

Burada dikkati çeken en önemli husus, gerçeğin ve bu bağlamda varlığın tek olması durumudur. Bu tek olan varlık, ya da “gerçek” İbn Arabî’nin öğretisinde Hak

olarak adlandırılır. Burada Hak ismi, yaratıcı İlâh olarak Allah'ı karşılamaktan çok daha derin ve geniş bir kullanım sahasına işaret eder. İnsanların Allah olarak bilip kulluk ettikleri Yaratıcı, Hakk'ın taayyün merhalelerinde sadece belli bir varlık düzeyindeki belirlenimidir. Yani özel kullanımıyla Hak kavramı, Allah ismini de içerisine alan, ondan daha kuşatıcı ve büyük bir ontolojik hazrete verilen isimdir.

*“FELSEFE-DİŞİ terminoloji bakımından **Mutlak** ya da **Gerçek**, doğal olarak, Tanrı ya da **Allah** kelimeleriyle ifade olunur. Fakat İbn Arabî'nin kendine özgü tam anlamıyla teknik terminolojisinde **Allah** ile, mutlaklığı bakımından **Mutlak** olan değil de bunun özel bir vechesi murâd olunmaktadır. Gerçekten de mutlak olan **Mutlak** öyle bir Şey'dir ki buna **Allah** dahî denemez. Bununla beraber, açık bir isim verilmeksizin herhangi bir şey hakkında da konuşulamayacağından, İbn Arabî de **Mutlak**'ı kastederken **Hakk** kelimesini kullanmaktadır ve bu da **Hakikat** ya da **Gerçek** anlamındadır.”* (Izutsu, 2005: 43).

Görüleceği üzere İbn Arabî'nin Mutlak için kullanmış olduğu Hak kelimesi dahi müsemması olan varlık hazretini karşılamakta yetersiz bulunmaktadır. Arabî, bu hazreti tanımlamak ve onu anlaşılır kılmak için en uygun isim olarak Hak ismini tercih etmektedir. Bu, idrâkleri aşan Hak tasavvuru, mahlûkatın bilme sınırının ötesinde, her türlü kayıt ve bağıntıdan azade olan, kendisinin hiçbir esma, sıfat ve fiille ilişkilendirilemeyeceği, mutlak tenzih durumunda bulunan “Zât” mertebesindeki Allah'ı ifade etmektedir.

“Akıl O'nu hislere hitâb edici bir nesne olmaktan tenzîh eder, çünkü aksi hâlde (Hakk'ın) belirli bir yerde ve doğrultuda bulunması gerekirdi. Akıl Hakk'ın bu türden kayıtların üstünde olduğuna hükmeder. Ammâ velâkin Hakk (Aklın) kendisini tenzîh ettiği şeyden münezzeh olduğu gibi böyle bir tenzîhden de münezzehdir! Zîrâ O'nu bu şekilde tenzîh etmek aslında O'nu mânevî varlıklara benzeterek mutlaklığını sınırlandırmak demektir.” (Izutsu, 2005: 80)

Allah bu mertebede beşerin tasavvur ve tahayyül gücünün o kadar ötesindedir ki, onun beşer tarafından tenzîh edilmesi bile onu kayıt altına sokmak anlamına gelecektir. Bu sebeple, İbn Arabî'nin deyimiyle Hak, zâtı itibarıyla tenzîhten dahi münezehhtir. İbn Arabî'nin, Hakk'ın bu mutlak bilinmezlik durumu için kullandığı ifadelerden biri, belirlenmemişlerin en belirlenmemişi anlamındaki “enkerü'n-nekîrât” tanımlamasıdır (Izutsu, 2005: 44). Her türlü bağıntı, kayıt ve sıfattan uzak, mutlak manada belirsizlik anlamındaki enkerü'n-nekîrât isminin Arabî tarafından daha sembolik tarzdaki kullanımında ise “Amâ” yani “dipsiz karanlık” kavramının tercih edildiği görülmektedir (Izutsu, 2005: 44).

Mutlak istiğna ve tenzih makamında “Ganiyy” olarak isimlendirilen zât mertebesindeki Hak, kendisini ifşa etmek ve böylece sayısız isim ve sıfatlarını görünür kılmak için bir ayna veya mahale ihtiyaç duyar. İbn Arabî'nin Hak ile âlem arasında karşılıklı iftikâr olarak isimlendirdiği bu ihtiyaç durumu, Hakk'ın kendinden yine kendisine olan ilk belirlenimini zorunlu kılar (Izutsu, 2005: 51). Bu zorunluluk neticesinde âlemin yaratılması ve Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının, tecellî formları olarak bu âlemde görünür olmaları süreci başlar. Yine bir kudsî hadiste Hakk'ın kendini gizli bir hazine olarak tanımlaması ve bu gizli hazinenin bilinmesini arzu ettiğini ifade etmesi (Izutsu, 2005: 50-51), bütün yaratılış sürecinin, Hakk'ın gayesi olarak tasavvurunu zorunlu kılmaktadır. Gâlib, varlık âleminin yaratılışının arka planındaki bu ilâhî hikmeti birçok beyitte çağrışım yoluyla satır aralarında okuruna açıklamaktadır.

Kana kana cânıma kıysun lebi

Mâye-i zâtîsin icrâdır garaz (G.173/2)

“(Sevgilinin) Amacı kendi zatının özünü ortaya koymaktır, (amaç doğrultusunda) dudağı canıma doyuncaya kadar kıysın”

Beyitte “leb” kavramı, mutlak varlığın taayyün etmek suretiyle âleme varlık bahşetmesi sürecine işaret etmektedir. Zira sevgilinin dudağı yani “leb”i klâsik şiirde âşığa varlık veren hayat kaynağı olarak tasavvur edilir. “Augustine'nin formülüne göre İyi, kendini göstermek ister; Kadir İyi olan Mutlak-Sonsuz ise alemini izhar eder; bu demektir ki, Kadir İyi olarak Mutlak bu yüzden Sonsuzluk ve Yayılma ihtiva eder.” (Schuon, 1997:33) Bu yayılma, “feyz-i akdes” olarak ifade edilen, Hakk'ın Zât

mertebesinden kendini yine kendine izhar ettiği “taayyün-i evvel” veya ilk belirlenim olarak tanımlanan süreçle başlar.

“ ‘Feyz-i Akdes’ Hakk’ın tecellisindeki ilk kesin merhaleyi temsil etmektedir. Bu, Hakk’ın kendisini başkasına değil gene kendisine izhâr ettiği merhaledir. (Batı felsefesine has) modern terminoloji açısından bu, Hakk’da kendi hakkındaki bilincin uyanışıdır.” (Izutsu, 2005: 210).

En kutsal feyz, yani “feyz-i akdes” Hakk’ın bilinmeyi istemesi sonucunda kendini izhar etme sürecinin ilk evresini oluşturmaktadır. Beyitte; kudsî hadiste belirtilen Allah’ın gizli bir hazine olması ve bilinmek istemesi neticesinde âlemi yaratması gerçeği (Izutsu, 2005: 50-51) yani Hakk’ın, kendini aksettirecek bir ayna konumundaki âleme varlık elbisesi giydirmesi, onun zâtının özünün gereği olarak belirtilmektedir. Diğer bir ifadeyle “maye-i zâtî”nin icrası, ilk feyzin neticesinde bütün isim ve sıfatlarının toplu halde bulunduğu ulûhiyet mertebesinde Hakk’ın ilminde bulunmakla imkân derecesinde sabit özler olarak belirlenen eşyanın, ikinci feyz veya “feyz-i mukaddes” ile varlık âlemine çıkarılması anlamındadır (Izutsu, 2005: 212).

Ulûhiyetin tahakkuk etmesi noktasında Hakk’ın âleme ihtiyacı vardır. Nasıl ki âlem var olabilmek için Hakk’a ihtiyaç halinde bulunuyorsa Hak da kendi varlığını idrâk ettirme noktasında âleme ihtiyaç duyar. İlk bakışta oldukça tehlikeli ve iddialı gibi görünen bu anlayış, İbn Arabî’nin tahlilinde oldukça basit şekilde izah edilmektedir. Hakk’ın “Zât” mertebesinde ihtiyaç halinde olması söz konusu bile olamaz, ancak Ulûhiyet mertebesine nüzul ettiği ilk taayyünden itibaren onun ezeli ilmindeki tüm isim, sıfat ve fiiller varlık alanına çıkmak için kendilerine uygun bir mahal ihtiyacı içerisindeyler (Izutsu, 2005: 51). Âlem de işte bu sıfat, isim ve fiillerin mahalli, diğer bir ifade ile tecelligâhıdır.

Yine İbn Arabî’nin bu hususu belirtmek için öne sürdüğü başka bir misal, âlem ve Hakk’ın karşılıklı olarak birbirleri için “gıda” hükmünde olmalarıdır. “*Mahlûkat İlâhî İsimlerin ve Sıfatların kemâlini izhâr ettiği içindir ki Hakk’ı, tıpkı O’nun ‘gıdâsı’ imiş gibi, beslemektedir.*” (Izutsu, 2005: 199). Beyitte yer alan “leb”, “kana kana”, “cânıma” ve “kıysun” ifadeleri, Hakk’ın mahlûkattan gıdalanması metaforunu akla getirmektedir. Aşağıdaki diğer bir beyitte Hakk’ın isim ve sıfatları yönünden âleme ve

daha özel anlamda insana olan ihtiyacı, gönlün güvercine teşbih edilerek “gıdâ” şeklinde tasavvuruyla ortaya konmaktadır.

Bin mürğ-i cân tutarsa da şâhîn-i çeşm eger
Âhir yine kebûter-i dildir gıdâ sana (G.13/3)

“Eğer göz şahini bin can kuşu tutsa yine de sana gıda olacak olan gönül güvercinidir”

Burada şahin gözlü olarak tanımlanan avcı, sembolik düzlemde isim ve sıfatları açısından Hakk’ı sembolize etmektedir. Avcı bir kuş olan şahin, kendisinden güçsüz ve küçük olan diğer kuşlarla beslenir ve kuşlar içerisinde “güvercin”, etinin lezzetiyle meşhur olan bir kuş türüdür. Bu durumda “mürğ-i cân” ifadesi tüm mahlûkatı ve hususen insanları karşılamaktadır. Bu durumda sayısız isim ve sıfatların tecellî mahalleri olan sayısız mahlûkat, gıda olarak avlanan “bin mürğ-i cân” tamlaması ile belirtilmekte bu sayısız isim ve sıfatları ifade eden kuşların içerisinde kâmil insana ve onun gönlüne de tecellînin en mükemmel mahalli olması bakımından en lezzetli gıda durumundaki “güvercin” benzetmesiyle işarette bulunmaktadır.

Hakk’ın, âlemden gıdalanması sembolizmiyle verilen durumun diğer bir izahı da ayna ve suret ilişkisi çerçevesinde yapılabilir. Kendi cemâlini seyretmek isteyen Hak, âlemi bu seyir için bir ayna hükmünde yaratmıştır. Genel olarak âlem veya makrokozmos Hakk’ın cemâlinin yansıdığı büyük bir ayna hükmündedir. Bu aynada yer alan ve sûret hükmünde olan itibari varlıklar mesabesinde bulunan bütün yansıma veya tecellî formları da aslında kendi istidatları nispetinde Hakk’ı yansıtan sayısız aynalar durumundadır. İşte bu sayısız aynalar içerisinde, diğer bütün aynalardan daha pürüzsüz ve şeffaf olan ve böylelikle de Hakk’ı yansıtmaya noktasında mükemmel bir mahal olma özelliği taşıyan varlık da insandır.

“Hüsnün gözü kendi cemâline kapalıdır; öyle ki âşîğın aşk aynası olmadıkça kendi güzelliğinin mükemmelliğini temâşâ edemez. İşte bu yüzden cemâl için bir âşık gerekir, tâ ki mâşuk aşk aynasında kendini görebilsin ve âşîğın talebinden nasibini alabilsin. Bu, büyük bir sırdır ve nice sırrın da anahtarıdır.” (Gazâlî, 2008: 29).

Gazâlî'nin, Hakk'ın kendi cemâlini temaşa için bir mahal ya da ayna olarak tasavvur ettiği şey aşktır. Tasavvuf öğretisinde ayna bazen bu aşkın ortaya çıktığı gönül, bazen de bizzat gönlünde aşk ateşi yanan âşık olmaktadır. Aynadaki suret Hakk'ın bizzat aynısı olmamakla birlikte ondan ayrı da değildir. Yansıyan onun görüntüsü olduğu için onunla bağlantılıdır. Bu durum herhangi bir varlık ile onun gölgesi arasındaki bağlantıya da benzetilebilir. Gölge aslen var olmamakla birlikte suret olarak mevcuttur ve bu mevcudiyet, kendisinden sudur ettiği varlıkla kaimdir. Âlemin varlık sahasına çıkışı için asıl sebebin, “Gizli Hazine” olan Hakk'ın bilinme isteği olduğu, daha açık olarak Gâlib tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

Rumûz-ı “küntü kenzi” dinle humdan
Hurûşî “kün” kelâmın eyler işrâb (G.21/3)

“Şarap küpünden “gizli hazine” işaretini dinle, (zira onun) dökülürken çıkardığı ses “ol” emrini ima etmektedir.”

Beyitte yer alan “küntü kenzi” ifadesi ile kâinatın yaratılışıyla ilgili olarak bir kudsî hadiste Allah'ın “*Ben bir gizli hazineydim, bilinmekliğimi arzu ettim ve bu halkı halkettim.*” (Arabî, 2008A: 13) kelimine bir telmihte bulunmaktadır. Her ne kadar bu hadisin naklen sabit olmadığı ve sahih veya zayıf herhangi bir senedinin bulunmadığı gerekçesiyle muhaddisler tarafından hadis olarak kabul edilmemesi söz konusu olsa da keşif ehline göre bu hadisin sahih olduğunu savunanlardan Bursevî “Kenz-i Mahfî” adlı eserinin mukaddime bölümünde “ **Muhyiddin İbni Arabî Hazretleri; FÛTÛHAT-I MEKKÎYE adlı eserinde bu Hadîs-i Şerîf için; ‘Bu hadis keşfen sahih; fakat naklen sabit değildir...’**” (Bursevî, 1997: 17) ifadeleriyle Arabî'nin bu hadis ile ilgili yorumunu belirtmektedir. Bu ifadelerin akabinde, ilgili hadisin, keşif ehline göre neden sahih olduğunun izahını yapar: “-Çünkü **keşif ehli olanlar, bizzat Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'den alır söylerler... Hadis ezbercileri ise; nakil yolu ile rivayet ederler.**” (Bursevî, 1997: 18). Yaratılışa ait söz konusu hadisin işaret veya ima ettiği sırların “hum” yani şarap küpünden sudur etmesi tesadüfî değildir. Hum, içinde şarap bulunan küpün adıdır. Şarabın aşkı sembolize ettiği bir düzlemde hum da şarabın yani aşkın membaı, kaynağı durumundadır. Hum bu anlamda aşkın merkezi veya çıkış mahalli olarak Hakk'ı sembolize ederken, onun doldurduğu kadeh de insanı ve onun gönlünü

remzeder. “Küntü Kenzi” hadisini, varlığın meydana gelmesi sürecinde temel referanslarından biri olarak kullanan İbn Arabî’ye göre aşk veya muhabbetin yaratılışla doğrudan ilgisi bulunmaktadır:

*“Bu Kudsî Hadîs’in de açık bir şekilde bize bildirmekte olduğu gibi Sevgi (**hubb**), Hakk’ı âlemin yaratılmasına tahrik etmiş ilkedir. Bu anlamda da yaratılışın sırrı (**Sırr-ı Halk**) ya da ‘yaratılışın sebebi’dir (**İllet-i Halk**’dır). Eğer bu düşünceyi İbn Arabî’nin daha karakteristik sözleriyle ifâde edersek, Muhabbet, Hakk’ın ‘Dipsiz Karanlık = Amâ’ hâlinde çıkarak kendisini bütün varlıkların sûretlerinde izhâr etmeğe başlamasının sebebidir.”* (Izutsu, 2005: 190).

Kâinatın yaratılışı için esas illet olan aşkın muharrik unsur durumunda bulunmasına bağlı olarak ikinci mısra da belirtilen, şarabın küpten kadehe doldurulması esnasında çıkan ses de kâinatın yaratılışında Hakk’ın buyurmuş olduğu “kün” yani “ol!” emrini anımsatmaktadır. Ayrıca “dinle” ifadesi, Mevlânâ’nın, Mesnevî’nin ilk beytin başlangıç kelimesi olarak kullandığı aynı anlamdaki “bişnev” hitabına da bir göndermede bulunmaktadır. Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib, dinlemek ve işitmek ile yaratılış arasındaki ilişkiye dair şunları söylemektedir: “*Bâ’is-i tekvîn-i mükevvenât, semâ’dır ki cemî’-i mahlûkât, emr-i kün istimâ’ından zuhûra geldiğini, erbâb-ı tahkîk beyân buyurmuşlar.*” (Gâlib, 1996: 15-16). Hurûş kelimesi şarabın küpten çıkışındaki sesi ifade etmek için gürültü anlamıyla kullanılmasının yanı sıra, coşku anlamını da çağrıştırmaktadır. Bu coşku, Hakk’ın ontolojik olarak tenezzülüyle varlık âleminin meydana gelmesine işaret etmektedir. Şarabın aşkı temsiline bağlı olarak da coşku veya coşma eylemi, aşkın husule getirdiği bir heyecan ve sevinç durumunu hatırlatmaktadır. İkinci mısra da yer alan “işrâb” kelimesi de şarapla ilgili olarak içirme, içmesini sağlama anlamında kullanılmakla birlikte, “dolaylı anlatım, ima” anlamlarıyla da kullanılan bir ifade olarak “kün” emrini işaret ve ima etme yönüyle de dikkat çekmektedir. Beyitte şarap ve şarapla ilgili kavramların kullanılmış olması, kâinatın yaratılışında asıl saikin aşk ve muhabbet olmasından kaynaklanmaktadır.

Kâinatın yaratılışı ile ilgili olarak İbn Arabî tarafından dile getirilen önemli bir husus, âlemin var oluş bakımından Hakk’a olan mutlak ihtiyacı yanında Hakk’ın da, esmâ ve sıfatlarını izhâr edebilmesi noktasında âleme ihtiyaç duyması iddiasıdır.

“...zîra âlemin Allah’a ihtiyâcı olduğu gibi, Allah’ın da kendi tarafından âleme ihtiyacı vardır. Bu durumda her ikisi arasında bir ‘karşılıklı ihtiyaç’ (iftikâr) bağıntısı vardır. Bu ihtiyaç bağıntısı karşılıklıdır; zîrâ Kâşânî’nin de dediği gibi: ‘Âlem mevcûdiyeti bakımından Hakk’a ve Hakk da tecellîsi bakımından âleme muhtaçtır.’” (Izutsu, 2005: 51).

Kâşânî tarafından da dile getirilen bu karşılıklı muhtaçlık durumu olarak ifade edilen ve ilk bakışta İslam akidesine tamamen aykırı görünen bu iddiayı açıklarken İbn Arabî “karşılıklı iftikâr” ifadesini kullanmaktadır. Bu karşılıklı iftikâr veya ihtiyaç meselesinin izahını yaparken öncelikle Hakk’ın mutlak bilinmezlik veya ıtlak durumunu ifade eden zât mertebesinin her türlü ihtiyaçtan uzak olma durumuna dikkat çeker:

“**Ganiyy** olarak **Hakk**, bütün Esmâ ve sıfatların yâni bütün bağıntıların ötesinde kalan Varlığın gerçek kaynağı olan Zât’tır. Bu ‘İlâhî Zât’ın kendisi, **Bâtın** ismi altındaki **Allah**’dır; çünkü Allah (c.c.) mutlak bir sûrette kendi kendine yeter (**Ganiyy**) olup başka hiç bir şeye ihtiyâcı yoktur” (Izutsu, 2005: 51).

Hakk’ın her şeyden münezzeh olduğu zât mertebesinde onun için herhangi bir ihtiyacın söz konusu olamayacağından bahsettikten sonra Hakk’ın nasıl olup da âleme ihtiyaç duyduğunu açıklar: “Fakat aynı Hakk, Ganiyy olmaksızın veya Müftekir (**fakir**) olarak Allah’dır; yâni bütün Esmâ ve Sıfatların dayanağı olarak **Zâhir, Hâlik, Meîn** olan **Allah**’dır” (Izutsu, 2005: 51). Görüleceği üzere Arabî, Hakk’ı Bâtın ismiyle zât olarak tanımlayarak onun Ganiyy oluşuna göndermede bulunurken yine Hak için Zâhir ismi çerçevesinde ikinci bir değerlendirmede bulunmaktadır. Onun sayısız tecellîlerini temsil eden esmâ ve sıfatlarının, âlemin varlık kazanmasının vesileleri olmalarına ya da tersine söylenecek olursa âlemin, onun esmâ ve sıfatlarının belirlenimi için vasıta olmasına değinmektedir. İşte bu ikinci durumda Hakk’ı “müftekir” olarak nitelendirmektedir. Arabî, iddiasını sürdürürken “...İlâhî İsimler ve Sıfatlar ancak **bilkuvve** mevcûtturlar. Ne vakit ki bunlar âlem denilen somut zuhur mertebesinde ortaya çıkarlar, bu takdirde, **bilfiil** varlıklara dönüşürler. Bu anlamda **Gizli Hazîne**, ‘bilinmesi için’, bu âleme muhtaçtır.” (Izutsu, 2005: 51) ifadeleriyle, “Küntü Kenzî”

hadisi uyarınca Hakk'ın, kendini bilinir kılması sürecinde, âleme olan ihtiyacını belirtmektedir. Gâlib, Hak ile âlem arasındaki bu karşılıklı ihtiyaç meselesine dolaylı bir biçimde aşağıdaki beyitte işaret etmektedir.

Ol dil ki nakd-ı menfâ'ati dest-i reddedir
Bâzâr-ı iftikârda dâd u siteddedir (G.107/1)

“Menfaat nakti kabul etmeme (özellğine bağlı) olan gönül, ihtiyaç pazarında alışveriştedir”

Âşık için “fakr” durumunun ehemmiyetinin vurgulandığı beyitte, Hakk’a duyulan aşka bağlı olarak kâmil insanın, Hak’tan gayrisinden yüz çevirmesi ve tek ihtiyacı olan Hakk’ı talep etmesi üzerinde durulmaktadır. İlk mısrada, gönlün menfaatinin “reddetme” fiiliyle ilişkilendirilmesi, ikinci mısrada yer alan “iftikâr” kavramıyla birlikte değerlendirildiğinde, kulun Rabbine olan ihtiyaç ve ilticası neticesinde, kimseden yardım beklememesi her türlü istek ve temennisini biricik Rabb’i olan Allah’tan dilemesi gerçeğine işaret edilmektedir. Fatiha suresinde yer alan “yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım isteriz” ayeti hükmünce kulun “fakr” durumunun sadece Allah karşısındaki acziyeti bağlamında değer kazanacağı ifade edilmektedir. Daha farklı bir ifadeyle kul fakr ve acziyeti dolayısıyla kendisine uzatılan her türlü yardım elini geri çevirmekle aslında Hak dışındaki her şey karşısında istiğna durumunu sergilemektedir. Onun fakr ve acziyeti sadece Hak için ve Hakk’a karşı geçerlidir. Beyitte asıl dikkat çeken husus, ikinci mısrada yer alan “bazâr-ı iftirâk” ve dâd u sited” ifadelerinin işaret ya da ima ettikleri anlam katmanıdır. Pazar yeri ve alış-veriş ifadeleriyle iftirâk kavramının, Hak ve onun yarattığı insan arasında mütekabiliyete dayalı yapısına dikkat çekilmektedir. İlk mısrada kulun Hak karşısındaki fakr durumu açıkça ortaya konulduktan sonra, iftikâr yani ihtiyaç duyma olgusu bir pazar yeri metaı olarak iki taraf arasında gerçekleşen bir alış-veriş konu edilmektedir.

İbn Arabî’nin yukarıda izahına çalışılan Hak ile âlem arasındaki karşılıklı iftikâr meselesi bağlamında ikinci mısradaki alış-veriş faaliyeti kulun Hak karşısındaki fakr durumunun benzeri olarak Hakk’ın da âlem ve dolayısıyla âlemin zübdesi veya hülasası denilebilecek insan karşısında müftekir olması esas çerçevesinde değerlendirilmektedir. Gönül varlık âleminin mikro düzeydeki temsilcisi olan insanın merkezi konumunda

bulunmasıyla aynı zamanda Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin de mahalli durumundadır. Bu konumuyla da Hakk'a ihtiyacının farkında olduğu kadar, Hakk'ın da esmâ ve sıfatları boyutuyla kendini izhâr için kendisine ihtiyacı olduğunun farkındadır. Gönlün kendini sürekli olarak saflaştırma çabası da Hakk'ın kendisi üzerine en güzel biçimde yansımalarını arzulamasındandır.

1.1. Mutlak Gerçeklik

Hakk'ın mutlak varlık durumunda olması, onun aynı zamanda mutlak ve tek gerçek(lik) olmasına işaret etmektedir. *“Hakikî anlamda yalnız Allah Gerçek (Hakk) 'tir; dolayısıyla Allah'tan başka her şey gerçekdışı ve gelip geçicidir. 'Onun yüzü dışında herşey yok olmaktadır.' (Kur'ân, 28:88)”* (Chittick, 2007: 27). Hak'tan başka, varlık olarak nitelendirilen veya kendisine varlık özelliği atfedilen edilen her şey aslında bir yanılsamadan ibarettir. Bu yanılsama durumu, âlemin ve âlemde var olarak nitelendirilen eşyanın, gerçekdışı veya vehmî olduğu sonucunu doğurmakla birlikte aslında gerçek varlığa izafet ve nispetleriyle yani vehmi olan varlıklarını gerçek varlıktan almaları, onun farklı formlarda tecellî etmiş yansımaları olmaları açısından aynı zamanda belli bir gerçekliğe de sahip olduklarını kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. “Mutlak” kavramı için Schuon şu şekilde bir açıklama getirir: *“Eğer Mutlak'ın ne olduğu sorulacak olursa, cevabımız şu olur; Mutlak sadece mümkün değil, zorunlu gerçekliktir. Bu yüzden mutlak gerçeklik sonsuz ve mükemmeldir; ilave ederek deriz ki, Mutlak, alemde eşyanın varoluşu olarak yansıyan şeydir.”* (Schuon, 1997:33). Dikkat edileceği üzere Schuon'un zorunlu gerçeklik olarak tavsif ettiği “Mutlak”, âleme varlık veya varoluş olarak yansımakta, böylece kendi gerçekliğini âlemde izhar etmek suretiyle âlemi de gerçeklikle vasıflandırmaktadır. Netice itibarıyla “mutlak” ve “gerçek” kavramları, Hakk'ı tanımlamak için kullanıldıklarında zorunluluğu yani “vücûb”u haiz iken mahlûkatla ilgili kullanımlarda mümkün ve bağımlı olma özelliği göstermektedirler. Gâlib, aşağıdaki beyitte “mutlak” kavramını “nûr” kavramıyla birlikte ele almakta ve “mutlak”ın kayıtsızlık özelliğine vurguda bulunmaktadır.

Nûr-ı mutlakdır ki kayd-ı lafzdan âzâdedir

Feyzi dâ'im zümre-i ebdâla vü evtâdadır (Trc.5/5-2)

“Söz kalıpları içerisinde sınırlandırılmayacak olan mutlak nurun bereketi daima abdalların ve büyük velilerin üzerinedir”

Hakk’ın mutlak olması, onun her türlü kayıttan azade olmasını gerektirmektedir. Beyitte bu kayıtsızlık durumu, “lafz” yani söz ile ilgili olarak vurgulanmaktadır. Onun mutlaklık nuru, söz ile anlatılma, dile getirilme veya izah edilme kaydını aşan, tarif ve tasvir kabul etmeyen bir nitelik taşımaktadır. Hakk’ın bu mutlak nurunun yaratılmışlara dolaylı olarak ulaşması, diğer bir ifadeyle onlara varlık bahşetmesi İlâhî feyz vasıtasıyladır. Hakk’ın bilinme istek ve ihtiyacının tabii bir neticesi olarak cereyan eden bu feyz süreci sonunda, Hakk’ın mutlaklık nurunun taşarak âlem adı verilen varlık kategorisini meydana getirmesi söz konusu olmaktadır. İkinci mısradaki bu feyzin kimlere ulaştığı hususuna değinilmekte ve feyzen nasiplenenlerin “ebdâl” ve “evtâd” tabir edilen kimseler olduğu belirtilmektedir. Ebdâl, dervişler için kullanılan bir ifade olmakla birlikte, günlük dilde “aptal” olarak bilinen, aklen zayıf, muhakemesi gelişmemiş insanlar için de kullanılmaktadır. Evtâd kelimesi ise, her dönemde dünya üzerinde var olduğuna inanılan, her dönemde manen insanlığa hizmette bulunan ve onları irşâd eden büyük veliler için kullanılan bir isimdir. Özellikle ebdâl kelimesinin işaret ettiği iki farklı anlam, feyze muhatap olan kimselerin durumu açısından da iki boyutlu bir anlam katmanı meydana getirmektedir. İlk olarak dervişler ve büyük veliler anlamıyla bakıldığında, Hakk’ın mutlaklık nurlarının ve bu nurların taşmak suretiyle varlığa yayılmasının sadece belli bir istidatla donatılmış seçkin kullar, diğer bir ifadeyle kâmil insanların ve kâmil insan yoluna adım atmış dervişlerin nasibi olduğu görülmektedir. Ancak ebdâl kelimesi, insanlar içerisinde en alt tabakayı işaret ettiği anlamıyla kullanılacak olursa, Hakk’ın nurlarının feyzinin, kâinatta en alttan en üste bütün varlıklar için söz konusu olacağına, yani İlâhî feyzin eşyanın tamamını kuşatan niteliğine imada bulunmaktadır. Son olarak da ebdâl kelimesinin aklın en aşağı boyutta faaliyet gösterdiği “aptal” vasıflı kimseler için kullanılmış olabileceği farz edildiğinde, Hakk’ın nurlarını idrâk noktasında aklın hükümsüz oluşuna, bu bağlamda aptalların, akıllarını kullanma yeteneklerindeki başarısızlıklarına karşı çok daha akıllı diğer insanlardan daha avantajlı olan durumlarına da bir gönderme söz konusudur.

1.1.1. Hakk’a Tapınma Çeşitlilikleri ve Putperestlik

Kâinattaki her şeyin, tek ve mutlak bir gerçekliğin farklı formlardaki görüntü veya tecellileri olarak kabul edildiği bir inanç sisteminde canlı ya da cansız her şey bütün itibari varoluşlarını tek bir gerçek varlıktan almak suretiyle varlık alanına çıkarlar. Dolayısıyla kâinatta mevcut olarak belirtilen her türlü “şey” gerçek bir varlıklarının bulunmamaları yönüyle hiçliğe, tek ve gerçek bir varlığa bağlı ve bağımlı olarak zahiren var olmaları yönüyle de “Hak” denilen mutlak gerçek veya daha yaygın olarak kullanılan adıyla “Allah”a yakın bir durum arz ederler. Var olarak nitelendirilen her şeyin aslında Hakk’ın bir yansıması oluşu, Hakk’ı algılama ve ona ubudiyet noktasında insanlar arasında farklı inançların gelişmesinde etkili olmuştur. İnsanların bu farklı algıları, dünya üzerinde farklı İlah tasavvuru olan sayısız dinlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bütün bu dinler içerisinde; isimleri, ibadet şekilleri ve ritüelleri farklı olmakla birlikte öz itibarı ile somut bir takım nesnelerin İlah kabul edildiği, tarihin hemen her döneminde dünya üzerinde yaşayan insan toplulukları arasında oldukça fazla sayıda taraftar bulan “putperestlik” dikkat çekmektedir. Bizzat insan tarafından meydana getirilmiş somut bir varlığı kendisi için yaratıcı olarak belirlemek ilk bakışta ilkel ve anlamsız görünse de meselenin arka planında Hakk’ın tecellî sürecinin önemli izlerinin olduğu görülecektir.

Bu noktada putperestlik ile ilgili olarak İbn Arabî’nin üzerinde önemle durduğu bir durum söz konusudur. “*Resûlullah putperestliği, avâmın idrâk gücünün derin olmayıp sathî olduğunu ve bunların yalnızca ‘sûretlere’ tapınıp onların ardına geçemeyeceklerini bildiğinden yasaklamıştır.*” (Izutsu, 2005: 126-127). İslam’da putperestliğin yasaklanmasının, insanların putların suretlerinin ardındaki hakikati göremeyecekleri, dolayısıyla da onlara gerçek manada ulûhiyet atfedecekleri endişesinden kaynaklandığını belirten İbn Arabî, ilk bakışta adeta putperestliği mubah göstermeye çalışan dolaylı bir şirk faaliyetini müdafaa eder gibi görünse de onun ortaya koymaya çalıştığı asıl husus, varlık olgusunun tekli ve bütüncül niteliğinin kavranabilmesine yöneliktir. Zâhirî anlamda puta tapmak her ne kadar dinle bağdaşmaz bir mahiyet arz etse de, varlık veya varoluş olgusunun tek bir kaynağa dayandırıldığı “Vahdet-i Vücûd” nazariyesinde, Allah’a şirk koşmak olarak kabul edilen putperestlik dahi olumlu şekilde tevil edilmeye hak kazanır. “*Nûh’un kavminin taptığı putlar, İbn Arabî’nin görüşüne göre, tam doğru olarak ‘İsimlerin Kesreti’ idi; yâni bunlar İlâhî İsimler’in büründükleri çeşitli somut sûretlerdi. Bu kapsamda putlar bizâtihî kutsal*

idiler.” (Izutsu, 2005: 89). Put ve putperestlik hakkında sarf edilen bu ifadeler aslında “varlık” ile ilgili iki boyut için simgesel bir temsil durumunu ifade etmektedir. Eğer kâinatta “var” olarak nitelendirilen her şey Hakk’a ait bir yansıma ise put da bu şekildeki yansılardan biri olarak varlığını Hak’tan almaktadır. “*İnsân İlâh olarak neye tapınırsa tapınsın bu özel sûretin altında aslında Hakk’ın bizzât kendisine tapınmaktadır; zîrâ bütün âlemde görünen yalnızca Hakk’ın özel tecellîlerinden başka bir şey değildir.*” (Izutsu, 2005: 334). Put netice itibarı ile sembolik bir ilah olarak gerçek ilah olan Allah’ı remzeder. Böyle bir sembol düzleminin gerçekleşmediği, putun bir sembol, yansıma veya suret olarak değil de bizzat kendisi olarak ulûhiyet kazandığı bir inanç sisteminde dahi dolaylı olarak gerçek mabuda bir tapınma söz konusu olacaktır, zira “Her şey odur” (Heme ost) veya en azından “Her şey ondandır” (Heme ez ost) inancı, bu şekilde bir bakış açısını zorunlu kılar.

Bu noktada klâsik şiirin sembol dünyasında putperestlik, şarap, afyon, meyhane, deyr, zünnâr gibi İslam dinince küfre veya haram alanına ait nesne ve kavramların kullanılmasının altında yatan ince manaya da dikkat çekmek yerinde olacaktır. Söz konusu sembollerin olumsuz çağrışımları, muhatabında uyandıracığı beklenmedik, güçlü ve çarpıcı etkileri dolayısıyla tercih edilmektedir. Ayrıca bu tür din-dışı sayılabilecek sembollerin kullanılmasında, yasak ve haram olana karşı insan tabiatında var olan arzu ve eğilim de önemli bir sebeptir. Nitekim İbn Arabî, Tercumânu’l-Eşvâk adlı eserindeki şiirlerinin sembolik yapısına ilişkin önemli bir ayrıntıdan şu şekilde söz eder:

“(Tercumânu’l-Eşvâk’ta) rabbânî marifet ilimlerine (lordly gnostic sciences), ilâhî ışıklara, ruhanî sırlara, akli bilgilere ve Şer’i uyarılara imada bulunuyorum. Ama tüm bunları erotik aşk ve cinsel göndermelere sahip bir dille ifade ettim; çünkü nefisler bu tür ifadelere tutkundur.” (Chittick, 2007: 319).

Yaşamını dünyada sürdürmekte olan ve her türlü zevk sağlayan nimeti, kendi yaşamındaki tecrübelerine dayalı olarak bilip tanıyabilen insan için en ulvî hakikatleri idrâk etmenin zevki, ancak onun bilip tanıdığı bir zevk unsuru vasıtasıyla elde edilebilir. Okurun muhayyilesinde, şariat noktasında en iğrenç ve kerîh unsurlar olan bu semboller aslında dünya hayatının zâhirî zevklerini remzeden sıradan teşbih unsurları olmanın

ötesinde eşyanın cevher itibarı ile aynılığına ve âlemdeki zıtlıkların meydana getirdiği “bir”liğe de işaret etmektedir.

Aşağıya alınan bir beytinde Gâlib, her şeyin varoluş bakımından gerçek varlık olan Hakk’a dayandığı bir anlayışta putperestlik gibi teolojik anlamda İslam dini için çok tehlikeli olan bir inancın tasavvuf boyutundaki derin manasına işaret etmektedir:

Deyr-i aşkın büt-perestânı heme Hak-bîndir
Berhemenler sûret-i dîvâre etmez iltifât (G.31/3)

“Aşk tapınağının bütün puta tapıcıları Hakk’ı görenlerdir, Brahmanlar duvardaki suretlere değer vermez”

Gâlib’in tasavvuf birikiminin sanatçı kişiliğiyle bütünleşmesinin güzel bir örneğini temsil eden yukarıdaki beyit, üzerine oldukça fazla düşünür ve âlim tarafından sayfalarca yazı yazılmış “varlık” ve “varlığın birliği” gibi önemli konuları iki cümlede oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Beytin anahtar kelimelerinden birisi, belki de en önemlisi, “aşk” kavramıdır. Yukarıda belirtilmeye çalışılan putperestlik olgusu ve bu olgunun derininde yatan ince ayrıntıları görebilmek veya daha doğru bir ifadeyle “sezebilmek” için “aşk manastırı”nın mensubu olmak gerekmektedir. Beyitte bahsedilen putperestlerin önemli özellikleri aşkla bakabilmeleri ve buna bağlı olarak “suretin” ya da görünenin ardında gizli olan “Hakk”ı yani görünmeyen veya bâtın olarak tanımlanabilecek olan mutlak gerçekliği görebilmeleridir. Gâlib bu beyitte Hakk’ın algılanması ile ilgili olarak dinler üstü veya ötesi olarak adlandırılacak önemli bir hususun da altını çizmektedir. Bu husus İzutsu tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

*“Bütün ilâhlar eninde sonunda **Tek** ve aynı olan **Allah**’dır; fakat her millet ya da her ümmet O’na özel bir sûretinde inanmakta ve tapınmaktadır. İbn Arabî buna ‘çeşitli dinî inançlarda yaratılmış olan İlâh’ demektedir.”* (İzutsu, 2005: 124).

Yaratılmış olan İlâh ifadesi, bireysel olarak veya en azından belli bir dine mensup insanların kolektif bir biçimde inandıkları İlah algısıdır. Başka bir ifadeyle, kişilerdeki algı ve tahayyül farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan sayısız ve çeşitli İlah

tasavvurudur. Bu durumun doğal bir neticesi olarak yeryüzünde yaşayan insanlar Hakk'ı, kendi kabiliyetleri çerçevesinde idrâk edebilmekte, bu idrâk Hakk'ı bazen herhangi somut bir şey olarak, bazen metafizik ya da hayali âleme ait soyut bir şey olarak bazen de izafî olarak nitelendirilen bu somut ve soyut her türlü eşyanın haricinde, gerçeklik veya hakikat denilen daha üst bir varlık kategorisine ait, mutlak bir tanımsızlık ve kayıtsızlık boyutunda gerçekleşmektedir. Gâlib'in "Berhemmenler" ifadesi Hakk'ın farklı inançlarda ortaya çıkan bu algı çeşitliliğine işaret etmenin yanında özel bir anlamı daha ihtiva etmektedir. Brahmanizm Vedaizm, Budizm ve Taoizm gibi Doğu medeniyet dairesinde neşet etmiş inanç sistemlerinde varlığa ve varlığın mertebelerine bakış, birçok yönden tasavvuftaki varlık anlayışıyla benzeşmektedir.

1.1.2. Vahdet-i Vücûd ve Terim Anlamları

Yukarıda kısaca bahsedilmeye çalışılan "vahdet-i vücûd" kavramı, yüzyıllar boyunca üzerine farklı bakış açılarından çok fazla eserler yazılmış, tartışılmış; savunuların küfürle, karşı çıkanların bağnazlıkla itham edildiği bir varlık nazariyesi olarak İslam dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar vahdet-i vücûd ile ilgili olarak Arabî'den önce yaşamış bazı mutasavvıfların çeşitli görüşlerinin var olduğu biliniyor ise de, meseleyi bir filozof hassasiyetinde tartışmaya açması ve titiz bir şekilde ortaya koyduğu varlık öğretisi dolayısıyla söz konusu terim Arabî ile özdeş tutulmuştur. Hâlbuki Arabî, kendisine izafe edilen bu öğretden terimsel anlamda "vahdet-i vücûd" olarak bahsetmemiş, terimi ilk kez bilindiği şekliyle Arabî'nin öğrencisi Konevî kullanmıştır. (Chittick, 2007: 245-265)

Vahdet-i Vücûd ile ilgili olarak ortaya atılan görüşler çerçevesinde terimin yedi farklı anlamına işaret eden Chittick, bu düşüncenin gerek onu destekleyenlerce gerekse onun aleyhinde olanlarca kabul gören birinci anlamını "*Vahdetü'l-Vücûd İbn Arabî'ye kadar geriye giden ve Allah'la âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda belli bazı sözler söyleyen bir düşünce okuluna delâlet eder.*" (Chittick, 2007: 260) şeklinde açıklamaktadır. Geri kalan altı anlam için iki farklı kategori düzenleyen Chittick, bu kategorilerin ilkinde vahdet-i vücûd öğretisini destekleyenlerin ikincisinde ise buna karşı çıkanların görüşlerini sıralamaktadır. İlk olarak Konevî ve Ferganî'nin bakış açılarına yer verir:

*“bu terim, bütün düşünce sisteminin bunun arkasında yattığına ilişkin herhangi bir imada bulunmaksızın, bizzat **vücûd** veya gerçeklikle ilgili bir ifadeyi temsil eder; onların eserlerinde terim her zaman Gerçeğin âlemdeki zâtî tezâhürünün çeşitliliği ve çokluğunun onaylanmasıyla tamamlanır.”* (Chittick, 2007: 261).

Görüleceği üzere terimin gerçeklik ve bu gerçekliğin dışı yansımaları veya tezahürleri ile ilgili bir vücûd veya varlık anlayışının söz konusu olduğu bu anlamıyla vahdet-i vücûd, Arabî'nin varlık anlayışıyla ilgili görüşlerinin ana hatları çerçevesinde meydana getirilmiş bir varlık veya gerçeklik algısını ortaya koymaktadır. İbn Arabî'nin yetiştirmiş olduğu Konevî, hocasının varlık anlayışını *“Hak için varlık zâtının aynıdır, O'ndan başkası için hakîkatine zâtî bir emirdir. Her varlığın hakîkati de ezeli olarak Rabbinin ilmindeki taayyününe nispetinden ibârettir.”* (Konevî, 2004: 94) ifadeleriyle özetlemekte ve varlığın tek ve bir olan mutlak yapısından ve bu mutlak teklikten taayyün vasıtasıyla sudur eden izafî çokluktan bahsetmektedir. Bu durum Gâlib'in şiirinde şu şekilde ortaya konmaktadır:

Zabta gelmez vâhidin tekrârı müşkildir vukûf

Hâsılı a'dâd hep birdir hisâb oldur ki ol (G.222/9)

“Birini tekrarını anlamak zordur, sonuçta hesap edildiğinde sayılar hep birdir”

Beyit, vahdet-i vücûd anlayışının temel meselesi olan “vahdet-kesret” veya “teklik-çokluk” problemine işaret etmektedir. Çokluğun “bir” den meydana geldiği ve asıl olanın “bir” olduğu, dolayısıyla “bir”in farklı form ve şekillerde yansımaları olan diğer sayıların “bir”e nispetle yok hükmünde oldukları ifade edilmektedir. Chittick ikinci olarak terimin, İbn Seb'in, Neseî ve diğer İbn Arabî takipçileri için ortak olduğunu düşündüğü *“vahdetü'l-vücûd terimi bizâtihi eşyanın mahiyeti konusunda yeterli bir ifadeyi temsil eder.”* (Chittick, 2007: 261) ifadesinde anlamını bulan görüşe yer vermektedir. Hem İbn Seb'in hem de Neseî Arabî'nin çağdaşları olup ondan büyük ölçüde etkilenmiş düşünürlerdir. İbn Arabî'nin varlık sorununa bakışı, Hakk'ın mutlak anlamda gerçek varlık olması ve âlemin bu mutlak varlığa imkânlar nispetinde katılması ve onunla varlıklandırma süreç veya deneyimi Neseî tarafından şöyle dile getirilmiştir:

“Vahdet ehli şöyle derler: Gerçi vücud birdir fazla değildir, ama vücudun zahiri ve bâtını vardır. Bâtını renksiz, açıklanamaz, işaretlessiz, sınırsız ve sonsuz yayılan bir nur (nur-u münbasit)’dir. Âlem bu nurla dopdoludur. Bu nur uzunluk, genişlik ve derinlikten münezzehtir. Âlem bu hakikat güneşinin içinde güneşten bir damla gibidir.” (Nesefî, 2007: 39-40) .

Nesefî varlığın tek, aslî ve idrâki muhal olan yapısına işaret ettikten sonra, âlem denilen varlık olgusunu, hakiki olan gerçek varlıkla ilişkilendirmede bir güneş-zerre sembolizminden yararlanmak suretiyle açıklamaktadır. Vahdet-i vücûd öğretisini destekleyen üçüncü ve son grubu teşkil edenlerin nezdinde ise *“genellikle **tevhîd** için hakikî bir müteradif olarak kullanılır.”* (Chittick, 2007: 261) şeklinde bir anlayış yer almaktadır. Vahdet-i vücûd ile ilgili olarak karşı görüşte olanlardan ilk grup, İbn Teymiyye ve takipçileri ile öğretiyi “panteizm” ile aynı kabul eden Batılı düşünürlerden meydana gelmektedir:

*“İbn Teymiyye’ye göre, **vahdetü’l-vücûd** pratik açıdan ittihatçılık ve tecessümcülükle özdeş, yani Allah’ın âlemle veya Allah’ın insanla aynı olduğu anlayışıyla aynıdır. Bu anlam azıcık sündürülecek olursa **vahdetü’l-vücûd**, sapıklık, ateizm ve inançsızlık (**ilhad, ta’tîl, şirk, küfr**) gibi daha geniş olumsuz kategorilerle özdeş hale gelir.”* (Chittick, 2007: 261).

İbn Teymiyye’nin, vahdet-i vücûd anlayışını bu şekilde tehlikeli ve sapkın bir öğreti olarak kabulü, İslam’ın varlık anlayışı, Hakk’ın mutlak aşkınlığı veya teşbîh boyutu karşısında aynı zamanda içkinlik ya da tenzîh boyutuna sahip oluşu ile ilgili yeterli altyapısı olmayan ve bundan dolayı konuya taraflı yaklaşımdan kurtulamamış Batılı düşünürler için de bir dayanak oluşturmuştur. Bu durum, söz konusu düşünürleri, vahdet-i vücûd ile Tanrı-âlem aynılığı veya ikisinin birbirine duhul ettiği anlamında kullanılan “panteizm” teriminin aynı anlamı ihtiva ettiği yanlışlığına düşmelerine sebebiyet vermiştir. Oysa varlığa mutlak bir birlik izafe eden vahdet-i vücûd öğretisinin aksine panteizm, âlem ve Tanrı’yı birbirine geçen, birbiriyle bütünleşen iki farklı varlık olarak algılamakta ve dolayısıyla iki görüş arasında derin bir uçurum bulunmaktadır.

İbn Teymiyye ve takipçilerinin bu görüşleri, vahdet-i vücûdun bu olumsuz anlamının tevili ihtiyacını doğurunca Chittick'in, vahdet-i vücûda karşı çıkanlar başlığı altında yer verdiği ikinci zümreyi teşkil eden Hindistan'da Ahmed Sirhindî ve bazı mutasavvıfların başını çektiği grup ortaya çıkmıştır. Vahdet-i vücûd ile ilgili olarak “*Genellikle onlar bunun belli bir geçerliliğe sahip bulunduğunu kabul ederler; ama **vahdetü’ş-şuhûd**’un daha yüksek dereceden bir ruhanî eriş derecesini temsil ettiğini iddia ederler.*” (Chittick, 2007: 261). Üçüncü grubu teşkil eden Massingnon, Anawati ve Gardet gibi müsteşrikler ise Vahdet-i şuhûd inancını desteklemekle birlikte, konuyu İslamî zeminden çıkartarak daha felsefî ve psikolojik bir zeminde ele almaya çalışmışlardır:

*“Massingnon’un Hallâc’ın aşk tasavvufu lehinde çok iyi bilinen kişisel bir tercihi ve İbn Arabî’nin yaklaşımına karşı derin bir duyarlılığı vardır. Onun ve onun gibi düşünenler için **vahdetü’l-vücûd** ‘statik bir egzistansiyel monizm’ olduğu halde, **vahdetü’ş-şuhûd** ‘dinamik bir müşâhadeye dayalı (testimonial) monizmdi’; sonrakinin hiç olmazsa ‘orta yola’ uygun diye birincisine tercih edilmekten uzak görülmesi gerekir.”* (Chittick, 2007: 262).

Chittick, vahdet-i şuhûd prensibini benimseyenlerin özellikle Allah’ın aşkınlığı ve benzersizliği yönüyle tam bir tenzihi yansıtan inançlarının vahdet-i vücûd savunurlarında herhangi bir farklılık arz etmediğini, vahdet-i vücûd öğretisinin de Hakk’ı zâtî yönüyle mutlak bir aşkınlık ve tenzih anlayışıyla benimsediğini belirterek bu iki bakış açısının meselenin özünden çok lâfzî ve biçimsel yönlerine ait farklılıklar taşıdığını açıklamaktadır.

Tasavvuf tarihinde vahdet-i vücûd öğretisi ile ilgili olarak meydana gelen bütün tartışmaların asıl sebebi, bu öğretinin ilmi olmaktan veya aklın idrâk alanında bulunmaktan ziyade keşfe dayalı, sezgisel olması yani kalbin idrâk alanına girmesi dolayısıyladır. Diğer bir ifadeyle “vahdet-i vücûd” öğrenmeye dayalı bir bilgi düzeyinde temsil edilmekten çok insanın bireysel bir deneyim sonucunda Hakk’ın kendisine ilham etmesiyle elde edebileceği tecrübî bir bilgi alanında ortaya çıkmaktadır. Gâlib, vahdet-i vücûd fikrinin, ancak yaşanılarak anlaşılabilen gerçeğine işaret ettiği bir beyitte şöyle seslenmektedir:

Etse de şeyh-i hoş-beyân da'vî-i vahdet-i vücûd
Ugramamış güzergehi râh-ı fenâya n'eyleyim (G.259/4)

“Ne yapayım ki güzel konuşan şeyh, varlığın birliği davasını gütse de onun güzergahı fenâ yoluna uğramamış”

Beyitte vahdet-i vücûd iddiasında bulunmanın aklî olmaktan çok sezgisel olduğuna bir göndermede bulunulmuştur. Zira vahdet-i vücûd ve buna bağlı olarak kişinin bireysel varoluş iddiasından tamamen kurtularak mutlak varlık kazanması sürecinin ilk safhasına işaret eden “fenâ” yani gerçek varlıkta kendi vehmî varlığını eritme durumu, aklın idrâk sınırlarını aşan bir tecrübe gerektirir. Bu tecrübe yaşanmaksızın, tasavvuf terminolojisi içerisinde ifade edilecek olursa, salikin keşif denilen sezgisel kavrayışı olmaksızın vahdet-i vücûd olgusunun anlaşılması ve algılanması oldukça güçtür. Yolu “fenâ”ya uğramamış olan kişi (burada güzel konuşan şeyh) bu manevi zevki tatmadıkça, ikiliğin ortadan kalkıp her şeyin tek olana rücu ettiği anı yaşamadıkça bu durumla ilgili olarak söylemiş veya söyleyecek olduğu her şey yetersiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü vahdet-i vücûd kavramı teorik olarak ortaya atılmış bir tez veya iddia olmanın ötesinde mistik bir tecrübe neticesinde ortaya çıkan bir durumun ifade biçimine sokulmasıdır. Bir başka şiiirinde Gâlib, vahdet-i vücûdun esaslarından ve bu esaslara bağlı olarak yaşayan hakikat erbabı dervişlerden bahsetmektedir:

Vücûd-ı mutlak üzre devr ederler ayn-ı vahdetde
Kamu hûrşîdveş tenhâ gezer kesretde halvetde
Medâr-ı pâ-yı seyri nokta-i gayb-ı hüviyyetde
Visâl-i sırf bulmuşlar bidâyetde nihâyetde (Müseddes 5/7)

“(Onlar) Mutlak varlık mekezli olarak birliğin özünde dönerler, hepsi güneş misali çokluk âleminde halvette (imîş gibi) gezerler, (Hakk'ın) bilinmez zâtını hareket noktası olarak değerlendiriler, başlangıçta ve sonda tam bir kavuşma elde etmişlerdir”

Gâlib, yukarıdaki bentte, kendisinin de bir mensubu olduğu Mevlevîlerin şahsında tasavvuf ehlinin varlık anlayışını ele almaktadır. İlk mısrada yer alan “vücûd-ı

mutlak” terkibi, gerçek varlık olarak Hak kavramını karşılamaktadır. Mısra sonundaki “ayn-ı vahdet” ibaresi ise varlığa ait birlik ve teklik durumunun, yani vahdetin hakikati anlamına gelmektedir. Mevlevîlerin semâ’ adı verilen ayinleri, müritlerin kendi etraflarında dönmeleri suretiyle gerçekleştirilmektedir. Mısrada geçen “devr ederler” ifadesi bir semâ’ tasavvuru içerisinde kullanılmaktadır. İşte bu semâ’ veya dönüş, mutlak varlık bağlamında birlik hakikatinin bilinciyle ortaya konulmaktadır. Gölpınarlı, “semâ”daki sembolik yapıyı açıklarken vahdet olgusu bağlamında şunları belirtmektedir:

“Dördüncü devre, Tanrı varlığıyla var oluş, her şeyi, kendi mertebesinde gerçek olarak tanıyış devresidir. Bu devrede, vahdet durağında ayak direyip kendi merkezleri çevresinde devrederler (Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik, s. 473-476)” (Gölpınarlı, 2006: 122).

Semâzenin bir eli yukarıya yani mutlak varlığa dönükken diğer eli aşağıya, âlem denilen itibari varlığa dönüktür. Semâzenin kendisi de işaret ettiği bu iki varlık kategorisi arasında bulunan ve Hakk’ın biri bâtın diğeri zâhir boyutu diyebileceğimiz iki boyut arasında kalan ve hem Hakk’ı hem de onun tecellî suretlerinin tamamının toplamı durumundaki âlemi temsil eden kâmil insanı simgeler. Ayrıca “ayn” kelimesi “kaynak, pınar” anlamlarıyla ele alındığında “vahdetin kaynağı” manası ile Mevlevî tekkesinin ve bu tekkede yapılan her türlü ibadet ve âyinin, vahdet düşüncesinin merkezi olduğu ima edilmektedir. Yine “ayn” kelimesi, vahdet-i vücûd öğretisindeki “a’yân-ı sâbite” kavramıyla bağlantılı olarak varlığın ontolojik merhalelerine de bir göndermede bulunmaktadır. İkinci mısradaki işaret edilen hususlar, tasavvufta müridin, manevi olgunlaşma süreci içerisinde kendisini dış dünyadan tecrit ederek kendi iç dünyasıyla baş başa kaldığı deneyimin açıklanmasıdır. Halvet, insanlardan ve her türlü dünyevi nimetlerden uzaklaşmak suretiyle kalbin arındırılması, nefsin terbiye edilmesi ve böylece müridin, gönlünün sadece Hak’la ve Hakk’ın aşkıyla dolması için tecrübe edilen bir süreçtir. Mısrada, halvettekilerin güneşe benzetilmesi, güneşin tüm eşyayı aydınlatan, onları görünür kılan ışığın kaynağı olması yönüyledir. Güneş, bulunduğu mahalde tek başınadır ancak ondan sudur eden şualar sonsuz sayıdaki eşya üzerine düşmekle onları aydınlatır. Mısradaki açar ifade “kesrette halvet” sözüdür. Tasavvufta “celvet” adı verilen bu durum, müridin halvetten sonra halkın arasına karıştığı, kalabalık

içerisinde bulunmasına rağmen sadece Hak’la baş başa bulunduğu yalnızlık halidir. Halvet ve celvet kavramları hakkında Schuon şunları söyler:

*“Metafiziksel ‘tenzih’ kavramının tasavvuftaki karşılığı **halvettir**; ‘teşbih’ yayılmaya yani **celvete** sebep olur. Bir tarafta aşkınlık sırrı yahut ‘büzülme’ (kabz) diğer tarafta içkinlik sırrı yahut ‘genişleme’ (best); **halvet** bizi dünyadan çeker, **celvet** de alemi mabede çevirir.”* (Schuon, 1997: 42).

Bu durumun beyitte yer alan güneş sembolizmi ile bağlantısı, kesrette halveti tecrübe eden müridin, kesrete esir olmaksızın dünya zevklerinden sıyrılmış olarak etrafını aydınlatması, halkı irşad etmesi yönüyledir. Üçüncü mısrada müridin semâ’ esnasında sabit kalan ayağının bulunduğu nokta, gayb-i hüviyet olarak ifade edilen Hakk’ın zâtına teşbih edilmekte, müridin bu sabit nokta etrafındaki dönüşü, varlık olarak adlandırılan her türlü belirlenmenin Hakk’ın zâtı etrafında oluşturduğu daireye benzetilmektedir. Tasavvuf ıstılahında “zât” bir noktayı veya merkezi, âlem ise bu nokta etrafında devr eden bir daireyi temsil etmektedir. Nokta mutlak hakikat olarak düşünüldüğünde, bu noktanın etrafındaki daire, aslında var olmayan ancak var olan noktanın sureti durumundaki vehmî varlıktır. Mısrada yer alan “seyr” ifadesi de “hareket” anlamı dışında “bakma, görme” anlamıyla değerlendirilecek olursa “bakış açısı” manası vermekte, varlığa bakışın, mutlak hakikat düşüncesine dayandırıldığı hatırlatılmaktadır. Son mısrada müritlerin, başlangıçta da sonda da (sevgiliyle) mutlak bir kavuşma anını idrâk etmelerinden bahsedilmektedir. Burada “bidâyet” ve “nihâyet” kelimeleri farklı anlam katmanlarını barındıracak biçimde kullanılmaktadır. Başlangıç ve son zamansal olabileceği gibi mekânsal veya daha doğru bir ifadeyle mahallî de olabilir. Zamansal olarak telakki edildiğinde, her varlığın tecellî formu olarak belirlenmesi başlangıca yani bidâyete, bir varlık formu olarak varlığını devam ettirmesi de nihâyete işaret eder. Yine “bidâyetde” ve “nihâyetde” ifadelerinin bir arada kullanılması, zaman düzleminde daha genel olarak her an, her durumda gerçekleşen vuslatı belirtmektedir. Kâmil insan için her an bir vuslat zamanıdır. Tasavvufta eşyanın ve eşya içerisinde özel bir yeri olan insanın, Hakk’ın çeşitli taayyün mertebelerinden tecellî veya taayyün süreciyle âleme inişi ve sonrasında varlığın bu taayyün mertebelerini yukarıya doğru kat etmek suretiyle Hakk’a yükselişi olarak açıklanan

“devir” nazariyesi bağlamında bidâyet ve nihâyet kavramları, Hak’tan başlayan sürecin, Hak’ta sona ermesini çağrıştırmaktadır.

İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde eşyanın varlık sahasına çıkma sürecinde sürekli bir yaratılış veya tecellî söz konusu olmaktadır. Öyle ki, ister canlı ister cansız olsun her varlığın en küçük zaman dilimi içerisinde yok olup hemen ardından benzer şekilde farklı bir var oluş deneyimi yaşadığı, dinamik bir varoluş söz konusudur. “...*Her Nefes’de vuku bulan ‘yeni yaratılış’da da eşyânın adem (yok oluş, i’dâm) ânı ile yok olana benzeyen bir eşyânın (var oluş) ânı birbirleriyle çakışmaktadır.*” (Izutsu, 2005: 283) Bu durumda, bir kimsenin bir an içerisinde görmüş olduğu şey, o kimsenin bir nefes sonra gördüğü şeyin aynısı değil ancak onun bir benzeridir. Diğer bir ifadeyle, kâinatta Hakk’ın sonsuz tecellî formlarından ibaret olan eşya her an için değişmekte, hiçbir şey kendini tekrar etmeksizin her seferinde yeni tecellî ve yaratılışın bir sonucu olarak yeniden var olmaktadır. Bu husus Gâlib tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

Nükte-i vahdeti tekrâr eder kec-fehmân

Çeşm-i ahvel bu sözü eyledi te’kîd-i ekîd (G.57/8)

“Dar anlayışlı kimseler vahdet (birlik) sırrını tekrarlar, şaşı göz (de) bu sözü tam bir kesinlikle pekiştirirler”

Gâlib, sürekli tecellî sürecine dolaylı olarak işaret ettiği beyitte, anlayışı kıt kimselerin vahdet nüktesinin tekrar ettiklerinden bahsetmektedir. Nükte kelimesi, anlamı ince ve nâzik olan ifadeler için kullanılmaktadır. Gâlib, Sebk-i Hindî etkisinde şiir yazan şairlerdendir. Sebk-i Hindî şairlerinin en önemli özellikleri, şiirlerinde kullandıkları ifadelerin ihtiva ettikleri ince, gizli anlamlar vasıtasıyla okur muhayyilesini zorlayarak onları belli bir tefekkür faaliyetine yönlendirmeleridir. Bizzat nükte kelimesi, tamlama oluşturduğu “vahdet” kavramıyla düşünüldüğünde, varlığın mahiyeti ile ilgili sırlara değinileceği sezdirilmektedir. Hemen akabinde “tekrâr” ve “kec-fehmân” ifadeleri, vahdet olgusunun algılanması veya anlaşılması noktasında dikkat edilmesi gereken sırlara işaret etmektedir. Vahdet kelimesi bir olma durumunu ifade eden, özel olarak da “varlığın birliği” bağlamında kullanılan bir kelimedir. Asıl ve mutlak varlığın bir olması, âlemde varlık olarak beliren eşyanın da bu mutlak varlığın

yansımalarından ibaret bulunmaları, tecellî teorisinin temel argümanıdır. Bu teoride tecellînin mahiyeti ile ilgili en önemli husus, tecellînin sürekli olarak devam eden, kesintisiz ve birbirinin tekrarı olmayan bir süreç olmasıdır. Dolayısıyla her yeni tecellî veya yaratılış bir öncekinden farklıdır. Bu da kâinatta hiçbir şeyin kendini tekrar etmemesi anlamına gelmektedir. Chittick bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “... *Allah kendisini sonsuz değişik durumlarda izhâr eder; çünkü ilkeye uygun olarak söyleyecek olursak ‘tecellî asla kendini tekrar etmez’ (lâ tekrar fi’ t-tecellî).*” (Chittick, 2007: 325). İlk mısırada kıt veya yanlış anlayış sahipleri olarak işaret edilenler, vahdet olgusunu bizzat tecrübe etmekten çok, nazari bilgilerle bu anlaşılması zor deneyimi bildiğini zanneden ve sürekli olarak, deneyimlemedikleri bir tecrübeyi insanlara anlatanlardır. İkinci mısırada yer alan “çeşm-i ahvel” ibaresi şaşî göz anlamına gelmektedir. Şaşî gözün özelliği, varlıkları çift görmesidir. Vahdet bağlamında değerlendirildiğinde şaşî göz mecazen, varlığın bütüncül ve tekli yapısını idrâk edemeyen, bir olanı birden fazla imiş gibi temaşa eden kimselere imada bulunmak için kullanılmaktadır. Hakikate şaşî gözlerle bakanların vahdet olgusundaki ince manaları algılamaktan uzak teorik bakış açılarıyla dillerinden düşürmedikleri bu olgu ile ilgili yanlış bildiklerini açık ve kesin bir pekiştirme, tekrar tekrar aynı şeyleri ifade etme tavırları, onların bakışlarının sağlıklı olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira hakikat gözü sağlam olan kimseler, hakikate baktıklarında mutlak birlik görenlerdir.

Her ne kadar vahdet-i vücûd ile ilgili olarak çok sayıda mutasavvıf ve düşünür tarafından ciltlerce eser meydana getirilmiş ve mesele bütün hatlarıyla ele alınmış olsa da yukarıda işaret edildiği üzere, doğrudan tecrübeyle elde edilebilecek böyle bir bilgi türünü teorik olarak anlamak ve onu içselleştirmek oldukça zor bir durum arz etmektedir. Bu zorluk, tasavvuf ehli kimselerin bu bilgiyi elde etme sürecinde de devam edecek ve salık, vahdeti tecrübe etmek için çıktığı manevi yolculukta vehim ve vesveselerle mücadele etmek zorunda kalacaktır. Öyle ki aklın, sınırlı yapısıyla sürekli olarak sorgulama eğilimi, anlaşılması güç olan vahdet-i vücûd gibi bir meselede insanı bir şüpheler ve tereddütler girdabına sürükleyecektir. Kendisi de tasavvuf ehli olan Şeyh Gâlib, vahdet sırrını idrâk etmenin ne derece zorlu ve sıkıntılı olduğunu şöyle belirtmektedir:

Sanma âsân tarîk-ı vahdeti sen

Şübehât u şükûk müşkil imiş (G.166/2)

“*Sen vahdet yolunu kolay sanma, (bu yoldaki) şüphe ve kuruntular zor imiş*”

Beyitte tarîk-i vahdet olarak adlandırılan kavram, varlığın tek olmasına yani tasavvuf ıstılahındaki ifadesiyle vahdet-i vücûd öğretisine yapılmış bir atıftır. Teorik olarak varlığın bir olduğunu söylemek, bütün âlemin aslında bu tek ve gerçek olan varlığın çeşitli yansımalarından ibaret olduğunu kabul etmek ilk bakışta anlaşılması kolay bir durum arz etmektedir. Ancak kişi, bu gerçekliği sezgisel ya da deneyimsel anlamda kavrama çabası içerisine girdiğinde, aslında bu düşüncenin idrâk edilmesinin hiç de kolay olmadığını görecektir. Öncelikle insan fıtratının bir gereği olan akılcı bakış açısı geliştirme ihtiyacı, onun bu yoldaki ilk ve belki de en büyük engelidir. Zira vahdet veya vahdet-i vücûd meselesi, akıl yoluyla idrâk edilip anlaşılacak bir mesele olmaktan çok kişinin dileyip istemesi sonucunda Hakk’ın ona bir ihsan olarak bahşedeceği sezgiye dayalı, keşfi bir anlama ve algılama meselesidir. Bu sezgisel ya da keşfi algılamayı sağlayan temel saik ise aşktır. Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib, insanın, aşk olmaksızın marifet bilgisine veya vahdet olgusuna aşinalık kesbetmesinin zorluğuna işaret etmektedir: “*Pes tâlib-i ‘ulûm-ı ilâhiye olana lâzım olan ‘aşkıdır. Zirâ ‘aşksız taleb-i ma’rifetu’llâh eden, tez usanır ve vâsıl-ı mertebe-i kemâl olmağı kolay sanır. Şedâ’id-i tarîk ise bî-pâyândır*” (Gâlib, 1996: 16). Hakk’ın kişiye bahşedeceği ihsan veya lütuf için kişinin gayreti önemli bir etken olmakla birlikte yeterli değildir. Tasavvufta sâlik, bu meseleyi tecrübî olarak anlamak, onu bizzat yaşayarak kavramak ve tam anlamıyla içselleştirmek amacıyla birtakım merhaleleri aşmak zorunda olduğu çetin bir yola girer. İkinci mısradaki bahsi geçen şüpheler, işte bu yolda salikin masiva denilen, Hakk’ın gayri olan tüm âlemden uzaklaşarak gönlünde sadece Hak kalacak şekilde bir arınma sürecine girmesi sürecinde nefsinin vehimlerine, bulunduğu merhalelerde yaşamış olduğu sıra dışı tecrübelerin onda hâsıl ettiği yanılsamalara ya da kısaca söylemek gerekirse “hayret” durumunu yaşamamanın meydana getirdiği şaşkınlık hallerine işaret etmektedir. Beyitte konuşan kişi, kâmil insan olma yolunda ilerleyen bir müridin, yeniden doğuş veya var olma deneyimi esnasında tecrübe ettiği hallerin itirafı niteliğindedir. Bu şüpheler, müridin bazen âlemi bazen de kendisini tamamen Hak’la bütünleşmiş görmesinden kaynaklanan, müşahade edilen hal ve makamların özellikleri ile bağlantılı olabileceği gibi, nefis mücadelesi sırasında şeytanın kalbe getirdiği vesveseler şeklinde de olabilir. Vahdet kavramı ile ilgili olarak “Bezm-i Elest’e ve Hallâc-ı Mansûr’a göndermede bulunduğu bir başka beyitte Gâlib şöyle seslenmektedir:

Semt-i belâda bellemişim dâr-ı vahdeti
Seng-i nişân minâre-i Mansûr'dur bana (G.1/3)

“Vahdet evini belâ semtinde öğrenmişim, (bu evin yerini aklımda tutmak için) işaret taşı Mansûr’un minaresidir”

Varlığın birliğini kendi mistik tecrübesiyle idrâk etmiş tasavvuf büyüklerinden Hallâc-ı Mansûr ve onun meşhur “Ene’l-Hak” yani “ben Hakk’ım” ifadesine, Gâlib’in birçok beytinde telmih yoluyla yer verilmiştir. Yukarıdaki beyitte, vahdet inancının soyut bir mekân düzleminde dile getirilmesinde de “minâre-i Mansûr” terkihiyle Hallâc’a bir göndermede bulunmaktadır. İlk mısradaki yer alan “semt-i belâ” tamlaması, ruhlar meclisi olarak bilinen “bezm-i elest”e ve orada “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına ruhların verdiği “belâ” yani evet ifadesine işaret etmektedir. Elest meclisi, gurbet olarak nitelendirilen bu dünyada varlık sahasında olan insanların aslî vatanı hükmündedir. Beyitte semt ifadesinin kullanılması, vatan ve gurbet gibi mekânsal kavramalara bağlı olarak tercih edilmiştir. Aynı şekilde “dâr-ı vahdet” ifadesindeki dâr kelimesi, ev anlamıyla kullanılarak semt kavramıyla ilişkilendirilmiştir. İkinci mısradaki “seng-i nişân” kavramı, bu semtte bulunan vahdet evinin yerini akılda tutmaya imkân sağlayan işarettir. Belleme fiili, öğrenilen bir şeyi akılda tutmak anlamına gelmektedir ve bu akılda tutma faaliyetini seng-i nişân yani işaret taşı sağlamaktadır. Son olarak bu işaretin Mansûr’un minaresi olduğu belirtilmiş ve Hallâc ile ilgili bir kıssaya telmihte bulunulmuştur.

“İdama giderken minarede bir müezzinin ezan okuduğunu görür ve bağırır. ‘Utanmaz yalancı!. İn oradan aşağıya!’ Herkes tevbe etmesini söylerken o ‘Eğer bu müezzin ta yürekten bir kere Allâhuekber deseydi o minare ayağının altında erirdi’ cevabını vererek hemen bir kayanın üzerine çıkar ve bir kez ‘Allâhuekber’ der. Kaya ayağının altında su gibi erimiştir.” (Pala, 2004: 186).

Ayrıca ilk mısradaki “dâr” kelimesinin darağacı anlamı da Hallâc’ın idam olayına telmih yoluyla imada bulunmaktadır. Bütün bu açıklanan kavramlar ışığında, beyitte bir insanın vahdet inancı veya bilincinin temeli, o insanın varlık sahasına ilk

çıkış yeri olan ve mutlak aşkın ortaya koyduğu zevk ve huzur halinin egemen olduğu ruhlar meclisinde meydana geldiği ve dünyada vahdet olgusunun Hallâc gibi Hak erenleri vasıtasıyla tecrübe edilip istidat sahibi dervişlerin irşadında misal teşkil ettiği anlatılmaktadır. Belâ kelimesinin diğer ve aslında daha yaygın olarak kullanılan anlamı gam, keder, sıkıntı, felaket, musibet ve ceza kavramlarını karşılamaktadır. Bu anlamıyla değerlendirildiğinde “semt-i belâ” ifadesi ile marifet ilminin yolcusu olan insanın çekmiş olduğu sıkıntılı süreç akla gelmektedir. Bu sıkıntıların neticesinde, Hakk’ın mutlak birliği hususunun kavranması söz konusu olmaktadır. Mansûr da bu sıkıntıların sembolleştiği bir Hak âşığıdır. Daha genel anlamda ise “semt-i belâ” kesret âlemi veya yaşanılan dünya için tasavvur edilecek şekilde kullanılmakta, bu yönüyle de kesret âleminde vahdeti idrâk edebilme hususu belirtilmiş olmaktadır.

1.1.3. Vücûd (Varlık)

Vücûd veya varlık olgusu, mutlak ve izafî olmak üzere iki farklı düzeye işaret etmektedir. Mutlak varlık, Hak olarak bilinen, tanımlanamayan, idrâk edilemeyen, varlığı kendisiyle kaim bulunan ve vâcibu’l vücûd olan Allah’tır. İzafî varlık ise varlığı ancak Mutlak Varlık’a nispet edilmek, ona dayanmak suretiyle söz konusu edilen itibari varlık, diğer bir ifadeyle yaratılmış olan âlemdir. Yokluk kavramı, zıddının bulunması ve tanımlanabilirliği yönüyle yaratılan âlemin “varlık” düzleminde sınırlarının tespit edilmesi noktasında kullanılan bir olgudur. Hak, mutlak ve tek gerçek olarak hiçbir kayıt ya da kayıtsızlıkla kayıtlandırılmayacağı için “Zât” mertebesinde yokluk ve varlık gibi en temel kategoriler de dâhil olmak üzere, herhangi bir isim ve sıfatla birlikte anılmaktan münezzehtir. Hakk’ın, isim ve sıfatlar vasıtasıyla tecellî etmesi ve âlemin görünür olması durumuna gelinceye kadar varlık için herhangi bir ikilik veya zıtlık söz konusu değildir. Ancak Hakk’ın isim ve sıfatlarının, kendi ilminde henüz ayrışmadan uyum durumunda bir bütün olarak bulunduğu durumdan her bir isim ve sıfatın kendini izhar ettiği varlıklar olarak belirlenmesi durumuna geçişleri, zıtlıklar âlemini ve kutuplaşmayı ortaya çıkartmaktadır. Var ve yok olgularının mahiyetlerinin belirtildiği bir beyitte Gâlib şöyle demektedir:

Hep müsâvî görünür bûd u nebûd-ı âlem

Ben terâzûya vücûd u ademin çok çekdim (G.250/3)

“Ben varlık ve yokluğu çok kez değerlendirmeye tabi tuttum ve (neticede gördüm ki) âlemin olanı (var) ile olmayanı (yok) hep birbirine eşit görünmektedir”

Âlemin var-olma ve var-olmama şeklinde iki farklı düzeyi ve bu düzeyde algılanan eşyanın varlık durumlarının mahiyetinin dile getirildiği beyitte varlık ile yokluk arasındaki ilgi, varlığın mutlak veya izafî olma durumu göz önüne alınmak suretiyle açıklanmaktadır. Varlık ve yokluk olgularının tartılması, araştırılması veya tahlil edilmesi, hakikat bilgisi düzeyinde yapılabilecek bir tahkik durumudur. Bu yönüyle beyitte konuşan kişi, kemâl yolunda ilerleyen bir insan olarak tasavvur edilmektedir. Varlık ve yokluğun eşit veya denk görülmesi durumu, aslında kişinin bulunduğu bir hal veya makamı işaret etmektedir. Buradaki durumun, Allah’ın kulunun kalbine ilham ettiği bir manevi bilme durumu olan “hal” olmaktan çok, kulun belli bir gayret ve çaba ile elde ettiği “makam” olarak telakki edilmesi daha doğru olacaktır, zira ikinci mısradaki “terâzûya çekdim” ifadesi, belli bir mânevi süreci hatıra getirmektedir. Meselenin özü, varlık ve yokluk olgularının, âlemde bulunan veya bulunmayan, görünen ya da görünmeyen her türlü varlığın, kısacası bir yönüyle tanımlanabilecek her türlü şeyin, Hakk’ın yansımaları, isimleri olmaları yönüyle eşit olması durumundan ibarettir. Beyitte konuşan kişi, vahdet makamına ulaşmış olmanın kendisine tanıdığı ayrıcalıkla bu zıtlık ve kutupluluk durumunun tam bir uyum ve birlik halinde bulunduğu anı müşahade etmektedir.

1.1.4. Karanlık-Aydınlık Sembolizmi

Siyah; perdeleyici, örtücü, ürkütücü özellikleriyle hemen her alanda menfi karakterde anlam içerikleri barındıran bir renktir. Siyaha ve siyahlığa ait her türlü kavram, insan muhayyilesinde arzu edilmeyen nesne, olgu ve durumların çağrışımında tercih edilmektedir. Siyahın yoğun olarak belirlediği karanlık durumu da yutan, yok eden, belirsiz kılan vasfı ile klâsik şiirde çok sık kullanılmıştır. Karanlık ve aydınlık-karanlık tezadı ve bu tezada dayalı olarak meydana getirilen semboller, varlık ile ilgili mülâhazalarda birtakım hususların anlaşılabilir kılınmasında önemli sembolik değerler sunmaktadır. Günlük dilde genellikle olumsuz bir anlam katmanında değerlendirilen karanlık olgusu, saf ışık ve mutlak aydınlık olan tek ve gerçek varlığın algılanması sürecinde bazen alışılmışın dışına çıkarak olumlu bir anlam katmanına kapı aralamaktadır. Kâinatın zıtlıklar üzerine bina edilmiş olması gerçeğinden hareketle ışık

ve karanlık kavramlarının anlaşılabilmesi açısından her birinin diğerinin varlığına muhtaç olduğu unutulmamalıdır. Yıldırım, ışık ve karanlık arasındaki ilişkiyi bu iki zıt unsurun birbirini izhar etmeleri bağlamında ele alırken şunları kaydetmektedir:

“Nur veya ışığın, kendisinin tam zıddı olan siyahla anılmasının bir diğer ve önemli tarafı, nuru yani ışığı idrak edebilmek için ona karanlığın karışması gerektiği, ilkesidir. Zira her şey nur (ışık) olsaydı, nur diye bir şeyin idrak edilmesi mümkün olamazdı. Onun algılanması ancak ona karanlığın karıştığı oranda söz konusu olabilmektedir.” (Yıldırım A, 2007: 146).

Güzel olanın çirkinin, iyi olanın kötünün varlığıyla bilinmesi gibi aydınlık veya nurlu olanın karanlıkla idrâk edilebileceği gerçeğinden hareketle saf ışığın sadece belli bir karanlık vasıtasıyla algılanabilir duruma geleceği açıktır. Madde âleminde ışık veya nur, karanlığı aydınlatan, görünmez olanı görülebilir kılan özelliği ile bilinir. Nitekim dünya, en büyük ışık kaynağı olan Güneş sayesinde aydınlanmakta ve varlıklar Güneş’ten yayılan nur vasıtasıyla görünür hale gelmektedir. Güneş’in batışı ile aydınlığın yerini karanlık almakta ve bu karanlık varlık âlemini bir perde gibi örtmektedir. Oysa mutlak varlık olarak Hak söz konusu olduğunda Hakk’ın görünmesinin engeli karanlık olmayıp bizzat Hakk’ın nûrudur. Bu nûr o kadar güçlü ve etkilidir ki âlem ile Hak arasında bir perde görevi görür ve Hakk’ı gizler.

“Eğer Mutlak’ı anlamak imkansızsa bunun sebebi, parlaklığının gözleri kör etmesidir. Buna karşılık İzafiyetin anlaşılabilmesinin sebebi, hiçbir referans noktası göstermeyen karanlıktır. Bu en azından İzafiyet’in görünüşteki keyfiliği açısından böyledir; çünkü izafiyet, Mutlak’ın vasıtası yahut suduru olduğu anda anlaşılır hale gelir.” (Schuon, 1997:37).

Hakk’ın, bu gözleri kör eden parlaklıktaki nûrunun görülebilir olması, karanlığı gerektirir. Bu karanlık da âlemin kendisidir. Yani âlem Hakk’ı ancak kendi izafi varlığıyla idrâk edebilir. Tasavvuf ıstılahı çerçevesinde söylenecek olursa bu duruma “kesrette vahdet”i görmek denilmektedir. Klâsik şiirde vahdeti temsil eden sevgilinin

yüzünün beyazlığı ve bu yüzü yani vahdeti gizleyen sevgilinin saçları ise siyahlığı ile aydınlık-karanlık sembolizminin en sık kullanılan unsurlarıdır. Ali Yıldırım, bu iki unsurun birbiriyle münasebetini iki farklı açıdan değerlendirmektedir:

“Sevgilinin/güzelin yüzü, parlaklığı ve göz alıcılığı ile hemen tamamen övgüye mazhar olurken, zülûf veya kakül, siyahlığına da bağlı olarak, yüzü örttüğü için olumsuz anlamda değerlendirilmiştir. Ancak zülûf olumsuz kılmanın hemen yanında, onu olumlu kılacak önemli bir özellik ortaya çıkmaktadır. O da, sırf ışık olan yüzü algılama ve idrakte âşığın, basiretini artırması özelliğidir. Nihayetinde tamamen ışıktan oluşan yüz, ona zülûf indiği yani karanlık karıştığı oranda belirgin olmaya başlayacaktır.” (Yıldırım A, 2007: 144)

Sevgilinin saçları yani kesret ilk bakışta vahdeti örtüp gizleyen bir perde olarak algılanmakla birlikte aslında perdelediği yüze yani vahdete imada bulunan, ona işaret ederek dikkatleri ona yönelten bir ışık görevi üstlenmektedir. Bu yönüyle de özellikle Sebki Hindî şairlerinin ve dolayısıyla da Gâlib’in şiirlerinde görülen “siyah nur” kavramının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Aşağıdaki beyitte Gâlib, sevgilinin saçının siyahlığının âlemi aydınlatmasından bahsetmektedir:

Göründü necm-i gîsûdâr-ı fitne cânib-i fesden
Zalâm-ı küfr ile âfâkı kıldı pür-ziyâ perçem (G.249/5)

“Fitne kuyruklu yıldızı fes tarafından göründü, perçem, küfür karanlığı ile âlemi ışıkla doldurdu”

Sevgilinin güzellik unsurlarından olan saç, klâsik şiirde genellikle fitne yani kargaşa ve bozgunculuk çıkmasına sebep olmakta, tasavvuf ıstılahında ise kesreti simgelemektedir. Beyitte saç ile ilgili kavramlardan çeşitli benzetme ilgileri kurulmak suretiyle bir aydınlık-karanlık tezadı verilmektedir. Saç, siyah rengiyle karanlığı çağrıştırır. Aynı şekilde “zalâm” ve “küfr” kelimeleri de karanlıkla ilgili kavramlardır. Siyah olan perçemin, âfâkı yani âlemi aydınlatması, görünür kılması ve bunu da karanlık özelliğiyle gerçekleştirilmesi, akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirildiğinde

abes olarak nitelendirilecektir. Bu abes durumun arka planında işaret ettiği farklı bir anlamın bulunduğu ipucu olarak “necm-i gîsû-dâr” ifadesine yer verilmiştir. Necm-i gîsû-dâr, kuyruklu yıldız anlamına gelmekte ve içerisindeki gîsû-dâr ifadesiyle perçem kelimesine ihâm-ı tenâsüb sanatıyla bağlanmaktadır. Kuyruklu yıldızda merkezden çevreye yayılan ışık huzmelerinin görüntüsü, saçlara benzemektedir. Yıldızın merkezi veya çekirdeği, yoğun bir parlaklığa sahipken etrafındaki saç benzer ışıklar, yoğunluğundaki azlık itibarıyla daha kolay seçilebilir bir mahiyettedir. Bütün bu ışık özellikleriyle kuyruklu yıldızın merkezi, parlak ışığın temsil ettiği ve bu parlaklıktaki yoğunluk dolayısıyla görme ediminin imkânsız olduğu Hakk’ın zâtını, çevresinde meydana gelen ikinci derecedeki ışık ise Hakk’ın görünür veçhesini temsil etmektedir. Saç ve karanlık olgularının görme ile olan bağlantısı ise mutlak bir parlaklıktaki ışığın görünür kılınması için karanlığa duyulan ihtiyaç dolayısıyladır. Bu yüzden beyitte aydınlığa vasıta olan unsur “zalâm-ı küfr” yani perdenin karanlığıdır. “Küfr”, iman kavramının zıddı olarak kullanılmakla birlikte etimolojik olarak örtme, gizleme anlamlarına gelmektedir. İbn Arabî’ye göre “*Kur’ân’da ‘kefere’ fiili ‘âmene’ (inanmak) fiiline karşıt olarak bulunmakta olup inanmama, îman etmeme anlamındadır. Fakat bu fiilin etimolojik anlamı ‘örtmek’dir.*” (Izutsu, 2005: 59). Yukarıda işaret edildiği üzere Hakk’ın zâtını sembolize eden sevgilinin yüzünün parlaklığı, onun üzerine dökülen saçın ve bu saçın siyahlığının, kesif ışığı kırması suretiyle algılanabilir. “Âfâk” veya âlemin aydınlığa çıkmasıyla perçemin ilgisi Hakk’ın, kesret veya karanlık olarak ifade edilen âleme yansımalarının neticesidir. Bir anlamda âlem veya karanlık, mutlak aydınlığın görülmesinin önünde hem engel hem de onu görmeye bir vasıta özelliği taşımaktadır. Beyitteki fitne kelimesiyle birlikte ele alındığında “küfr” kelimesi iman karşıtı anlamıyla öne çıkar gibi görünse de aslında fitne ifadesinin kargaşa ve karmaşa anlamı, kesret âleminin zıtlıklar üzerine kurulu kaotik yapısına işaret etmektedir. Bu noktada kaos karşıtı olan kozmos ise ortada çeşitlilik, farklılık ve çokluğun söz konusu olmadığı, varlığın mutlak ve tek olarak bulunduğu “ahadiyyet” mertebesine ait bir durumdur. Beyitteki “fes” kelimesi de tevriyeli olarak kullanılmış, saçla ilgisine binaen başlık, şapka anlamında değerlendirilmişken kuyruklu yıldız ve “cânib” yani yön, taraf ifadesine bağlı olarak Fas’ın Fes şehrine işaret edilmiştir. Yine cânib kelimesi beytin genel bağlamına uygun şekilde, Bakara suresinin 115. ayetindeki “*Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte ordadır.*” (Altuntaş ve Şahin, 2009: 20) ifadesine telmihte bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte Gâlib, yine

perçem vasıtasıyla “siyah nur” kavramından ve bu kavramın dolaylı olarak işaret ettiği varlık kategorilerinden bahsetmektedir.

Eylemezdi arş-ı a'lâsında hüsnüñ cilvegâh
Olmasa nûr-ı siyeh ey hûr-peyker perçemin (G.205/9)

“Ey huri yüzlü (sevgili), senin saçların siyah nur olmasa güzelliğin (onu) üzerine cilvegah eylemezdi”

Beyitte “nûr-ı siyeh” tamlamasına bağlı olarak varlığın zâhir ve bâtın yönü, diğer bir ifadeyle Hakk’ın zâta ait bilinmez ve idrâk edilmez boyutu ile onun idrâk edilebilir boyuttaki yansımaları, sevgilinin güzelliği ve bu güzelliği perdeleyen sevgilinin saçları bağlamında dile getirilmektedir. Klâsik şiirde sevgilinin saçları siyahtır ve bu saçlar siyahlığı, tellerinin sayısının fazlalığı gibi özellikleri ile tasavvuf boyutunda kesreti sembolize etmektedir. Sevgilinin güzelliği ise özellikle onun yüzü ile ilişkilendirilmekte ve bu yüz aydınlık ve parlaklığı ile vahdetin yani sevgilinin mutlak birlik durumunun karşılığı olarak kullanılmaktadır. Vahdeti temsil eden yüz veya vahdetin müşahedesini engelleyen kesreti simgeleyen saçlar klâsik şiirde sıklıkla kullanılmış olan benzetme unsurlarıdır. Ancak beyitteki anlam katmanlarında, bu iki unsur arasındaki ilişkinin farklı bakış açılarından bakıldığında farklı algılanabilecek boyutları vasıtasıyla varlığın ontolojik mertebelerine göndermede bulunulmuştur. İlk mısrada yer alan “arş-ı a'lâ” ifadesi Hakk’ın ilk yarattığı varlık olarak telakki edilir. Başka bir yoruma göre ise “arş-ı a'lâ” bütün yaratılmışları kuşatan, gerçek varlık ile izâfî varlık arasında bir berzâh durumundadır. Bu yönüyle de “arş-ı a'lâ, Hakk’ın zâtını temsil eden “Bâtın” ismi ile Hakk’ın idrâk edilebilir mertebesi olan “Zâhir” ismi arasında, diğer bir ifade ile tenzih ile teşbih arasında bulunan ve mahiyeti sadece Hakk’a malum olan bir menzildir. Mısrada görünme mahalli anlamındaki “cilvegâh” kelimesi, arş-ı a'lâ ile birlikte ele alındığında, arş-ı a'lânın, Hakk’ın veya mutlak varlığın idrâk edilebilir olduğu sınıra işaret ettiği görülecektir. Hakk’ın yüzü veya zâtını görünür kılan, onun görünmesine engel olan unsurun ta kendisidir. Zira kesret veya izafi varlık teşbihî anlamda Hakk’ı izhâr eden, onun yansıma suretleridir. Kesretin saçla temsil edildiği beyitte yüzü perdelerken aynı zamanda ona dikkat çeken, âşıktaki yüzü görme iştihakı uyandıran yine saçtır. Yüz o kadar parlaktır ki saçın siyahlığı onun

aydınlığına sebep olan nurun kuvvetini azaltmak suretiyle onu görünür kılmaktadır. Bu sebeple ikinci mısradaki saç için siyah nur benzetmesi yapılmaktadır. Yine ikinci mısradaki yer alan “hûr-peyker” ifadesi de yüzün veya vahdetin, parıltılı şuaları dolayısıyla görünmez olduğunu belirtmektedir. Sevgilinin yüzünü müşahade için bu parlaklığın şiddetini azaltacak, onun tam olarak zıddı durumundaki siyah nura yani saçlara olan gereksinim böylelikle ortaya konmaktadır. Beyitte güzelliğin müşahade edilmesi ile ilgili olarak bir şart öne sürülmüştür. Bu şart, sevgilinin saçının siyah bir nur olmasıdır. Saçlar siyah nur olmasa sevgilinin güzelliği temaşa edilemeyecektir. Siyah nur tamlamasının geçmekte olduğu bir başka beyitte Gâlib şöyle seslenmektedir:

Görür nûr-ı siyehden çeşme-i âb-ı hayâtı ol
Sevâd-ı dîde-i ehl-i nazardır halka-i tevhîd (G.54/4)

“Tevhîd halkası nazar ehlinin gözlerindeki siyah noktadır, (bu noktanın sahip olduğu) siyah nur vasıtasıyla âb-ı hayat çeşmesini görür”

Beyitte geçen tevhîd halkası anlamındaki “halka-i tevhîd” ifadesi, dervişlerin zikir esnasında oluşturdukları daireye verilen addır. Daire, sembolik olarak merkezin etrafında meydana gelen ve merkez durumundaki bir noktanın etrafını çeviren çizgi ya da yol olarak telakki edilir. Tasavvuf ıslahında gerçek ve mutlak varlık olan Hakk’ın merkezdeki nokta olarak kabul edilmesi neticesinde onun etrafında oluşan ve sürekli olarak dönen daire de yaratılmış ya da itibari varlık olarak nitelendirilen varlığı temsil etmektedir. Dairenin merkez etrafındaki dönüş hareketi hem bir ta’zim durumunu hem de süreklilik belirtmesi yönüyle yaratılışın, başka bir ifadeyle tecellînin sürekli olarak yenilenmesi hususunu hatırlatmaktadır. Etimolojik olarak da “halka” kelimesini meydana getiren harfler, Arapçada “halaka” ifadesi için de kullanılmaktadır. Bu yönüyle halka kelimesi ile yaratmak anlamındaki “halaka” ifadesi arasında bir münasebet bulunmaktadır. Yine daireyi oluşturan ayrı ayrı noktalar ki beyitte bunların karşılığı dervişlerdir, bir arada sürekli bir dönüş faaliyeti yaparlarken, daire belli bir bütünsellik içerisinde tek bir parça gibi algılanmaktadır. Merkezdeki noktanın “ahadiyyet” olmasına karşın çevresindeki bütünsel çokluk, “vahidiyyet” mertebesi adı verilen, kesretin henüz kendi arasında ayrışmadığı teklik durumunu, çokların tekliğini ima etmektedir. Sevâd kelimesi dîde kelimesiyle birlikte kullanılarak ilk bakışta

“göz”ün siyah bölümünü akla getirmektedir. Gözün bu siyah bölümü, görme faaliyetini sağlayan unsurdur ve şeklen yuvarlaktır. Tevhîd halkası da hakîkati görmek için bir araya gelmiş Allah dostlarının veya beyitteki ifadesiyle nazar ehlinin oluşturduğu göz şeklinde bir dairedir. Sevâd kelimesi topluluk anlamıyla ele alındığında yine tevhîd halkasını oluşturan Hak âşıkları kastedilmiş olmaktadır. İlk mısradaki “nûr-ı siyeh” tamlaması kullanılmak suretiyle ikinci mısradaki tevhîd halkası, bu halkayı meydana getiren dervişler ve bu halka ile göz ve görme eylemi arasındaki ilişki daha belirgin hale getirilmektedir.

Daha önce yukarıda açıklanmaya çalışılan, karanlık-aydınlık tezaadının Hakk’ın Bâtın ve Zâhir isimleri bağlamındaki sembol değeri düşünüldüğünde beyitte, siyah nûr yani yaratılmış varlıklar âlemi veya kâinat vasıtasıyla şa’şaalı, parıltılı nurları dolayısıyla müşahedeye imkân bırakmayan mutlak varlığın nasıl idrâk edilip manevi gözle görülebileceğine göndermede bulunmaktadır. Burada siyah nur vasıtasıyla görüldüğü veya görüleceği belirtilen, arzulanan “şey” âb-ı hayat çeşmesi olarak tavsif edilen Hak’tır. Hak, varlığı var kılmakla, ona hayat bahşetmekte, mahlûkatın hayatla teçhiz edilmesinin yani itibari de olsa vücûd sahibi oluşunun kaynağı, sebebi ve dayanağıdır. Siyah rengin, tabiatına uygun biçimde olumsuzluğu yansıttığı kullanımlarda da bazen dolaylı olarak olumlu ve iyi olanı ortaya çıkartma özelliği bulunmaktadır. Halk arasında yaygın olarak kullanılan “her şerde bir hayır vardır” sözü, kâinatı meydana getiren zıt unsurların birbiriyle münasebetlerinde her zaman ayrışma ve kutuplaşma içerisinde değil bazı durumlarda bütünleşme ve zıddı olanı karşılama durumunda bulunduklarının bir kanıtıdır. Aşağıya alınan bir beytinde Gâlib, talihsizlik anlamında kullanılan baht-ı siyâh deyimini, insanın kendi özünün mahiyeti hakkında bilinç sahibi olması noktasında sağlamış olduğu dolaylı fayda yönüyle değerlendirmektedir:

Gevherim zâhir etdi baht-ı siyâh

Gûyiyâ şeb-çerâğdır gönlüm (G.258/6)

“Kara baht, benim cevherimi görünür kıldı, gönlüm de sanki bir gece lambasıdır”

Yukarıda da belirtildiği üzere “baht-ı siyâh” ifadesi talihsizlik bildiren, hayatta her işi ters gitmiş kimseler için sıfat olarak kullanılmakta olan bir deyimdir. İlk mısradan, kişinin bu talihsiz ve şanssız durumunun, onun cevherini görünür kılmasından bahsedilmektedir. İnsan için cevher, onun mahiyeti ile ilgilidir. Mahiyet itibarı ile insan, diğer bütün varlıklar gibi mutlak varlık olan Hakk’ın tecellî formlarından birisidir. Cevher, varlık bağlamında Hakk’ı temsil eder ve mahlûkat için kullanılan “araz” kavramının karşıtıdır. Bu yönüyle kendi cevherinin görünür kılınmasıyla kendi mahiyetini idrâk eden insan “kendini bilen Rabbin bilir” sırrının gereği olarak asıl cevheri, yani Hakk’ı idrâk eder. Değerli bir taş olması yönüyle cevher toprağın içerisinde gizlidir ve onu tespit edip ortaya çıkarmak için belli bir uğraş gereklidir. Bu durum ile “baht-ı siyâh” deyiminin ilgisi, kişinin söz konusu cevheri bilme ve böylelikle kendi varoluşunun farkındalığını elde etme noktasında belli merhaleleri geçmek zorunluluğunda gizlidir. Kemâl yolunda yürüyen insan, çeşitli güçlükler ve sıkıntılarla karşılaşacak, oldukça zorlu engelleri aşmak mecburiyetinde kalacaktır. Marifetullah yolunda karşılaştığı her zorluk onun gönlünde umutsuzluklar, eziyetler ve dayanılmaz acılar peyda edecektir. İlk bakışta kişinin bahtsızlığı, talihsizliği gibi algılanan bu olumsuz haller, onun bu acılarla olgunlaşmasına, gönlünde yanan ateşin yakıcılığıyla pişmesine vesile olacaktır. İkinci mısradan yer alan gönül ile şeb-çerâğ benzetmesinin bir yönü, insanın gönlündeki aşk ateşine imada bulunmak içindir. Aşk ateşinin yaktığı gönül, kendi benliğini eritmek suretiyle mutlak sevgili olan Hakk’a vâsıl olacak ve araz olma durumundan cevher olma durumuna geçecektir.

Şeb-çerâğ, kelime anlamı itibarıyla gece yakılan mum ya da çıra anlamıyla ışığa, karanlıktan aydınlığa çıkmaya bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Ancak şeb-çerâğ kelimesinin ikinci bir anlamı daha bulunmaktadır. İkinci anlamıyla şeb-çerâğ, “şımşırak taşı” denilen değerli bir taşın verilen addıdır. Bu taş ile ilgili olarak Mevlânâ, meşhur eseri Mesnevî’de yer alan bir hikâyede birtakım açıklamalarda bulunmakta, taşın geceleri otlayan su sığırlarının, etrafı aydınlatmak için denizden çıkardıkları bir mücevher olduğundan bahsetmektedir. Hikâyenin devamında bir tacirin mücevheri toprağa gömmesinden hareketle, toprağa gizlenmiş inci mazmunuyla Hz. Âdem’in yaratılışına göndermede bulunulmakta ve içerisinde inci bulunan toprağın temsil ettiği kimse insan-ı kâmile böyle bir inciden mahrum bulunan toprak ise hakikati anlamaktan uzak olan sıradan insana teşbih edilmektedir (Mevlânâ, 2012: 568-569). Gâlib’in beytindeki şeb-

çerâğ ile gönül ilgisi de topraktan yaratılmış bedeni içerisinde şeb-çerâğ misali bir mücevher mesabesindeki gönlü barındıran kâmil insana işaret etmek içindir.

1.2. Tecellî Durumuna Göre Hak

Mutlak bilinmezlik durumundaki “zât” olarak Hakk’ın, bilinme durumuna geçişi ile ilgili daha önce “feyz-i akdes”” olarak tanımlanan temel süreçten bahsedilmişti. İbn Arabî, bu “feyz” faaliyetini daha ayrıntılı olarak “hazerât-ı hamse” yani varlığın beş mertebesi başlığı altında ele almaktadır (Izutsu, 2005: 42). Arabî’den sonra da varlığın mertebeleri ile ilgili çeşitli sınıflandırmalar yapılmış olup Arabî’nin beşli sınıflandırmasından çok fazla farklılık göstermemekle birlikte bunların bir kısmı varlığın dört temel kategoride belirlendiği diğeri de yedi başlık altında incelendiği sınıflandırmalar mevcuttur. “Varlık” başlığı altında değerlendirilecek 2. Bölümde varlığın mertebeleri detaylı olarak açıklanacaktır. Burada, bu ontolojik hazretler bağlamında öncelikle Hakk’ın, zât mertebesini ifade eden “adem-i tecellî” veya “lâ-taayyün” hazretinde her türlü kayıt, bağıntı ve ilişkiden bağımsız olma özelliğinden bahsedilmeye çalışılacaktır. Sonrasında Hakk’ın, zât mertebesinden tenezzül neticesinde yaratıcı sıfatıyla belirlenerek bütün isimleri bünyesinde bulunduran Allah yani âlemlerin Rabbi olarak tecellî etmesi üzerinde durulacak ve son olarak da bu umumi Rubûbiyet veya Ulûhiyet mertebesinden, tek tek bütün varlıklar için özel bir ilahlık vasfıyla tecellî ettiği Rubûbiyet mertebesine tenezzülü açıklanacaktır. Gâlib, Hakk’ın genel manadaki tecellî faaliyetini, mensubu olduğu Mevlevîlikle bağlantılı olarak şu şekilde dile getirmektedir:

Zîver-i bûstân-ı envâr-ı tecelliyât-ı Hak

Lâle-i bâg-ı hakîkatdir külâh-ı Mevlevî (G.352/6)

“Mevlevî külâhı, Hakk’ın tecellî nurlarının bahçesinin süsü, hakikat bağının lalesidir”

Varlığın ontolojik katmanları, Hakk’ın çeşitli düzeylerdeki tecellî veya taayyününün meydana getirdiği mertebelerden ibarettir. Gâlib, Hakk’ın tecellî nurlarının ortaya çıkardığı varlık âlemini bir çiçek bahçesi olarak tasavvur ettiği beyitte, Mevlevîliği bu bahçenin süsü, varlığın mahiyetine ait hakikat bilgisi bağının bir lâlesi

olduğundan bahsetmektedir. Tasavvufî düşünce sisteminin bir mürşidin gözetimi altında genellikle tekke veya dergâh adı verilen mekânlarda müritlere öğretilmesi, bu mistik öğretilerin belli aşamalardan geçmek suretiyle pratik olarak tecrübe edilmesinin sağlanmaya çalışılması, her birinin farklı metot ve yöntemleri bulunan tarikatlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Mevlevîlik de Mevlânâ'nın, bir mürşit sıfatıyla hakikat yolcularına vermiş olduğu öğütler ve öğretmiş olduğu tasavvufî fikirler etrafında teşekkül etmiş bir tarikattır. Her mürit için kendi mürşidi, Hakk'a ulaşma ve marifet bilgisini elde etme sürecinde en doğru yolu gösteren rehberdir. Bu bağlamda bakıldığında bir Mevlevî olarak Gâlib, mecâz-ı mürsel sanatıyla Mevlevîliğe işaret ettiği külâh-ı Mevlevî ifadesini, Hakk'ın tecellîsinin yansıdığı âlem bahçesinin süsü olarak kullanmaktadır. Bahçenin süsü olmak, tecellî formları içerisinde mükemmel olanı temsil etmek demektir. Külâh ile lâle arasındaki şekilsel benzerlikten yararlanılarak kurgulanan hayal, lalenin ortasındaki siyahlık ile âşığın gönlünün yanıklığı ve gönülde aşkı temsilen bulunduğu inanılan ve süveyda olarak bilinen siyah nokta arasındaki renk ilgisinden kaynaklanmaktadır. Lâle, kâmil bir âşığı simgelemesi yönüyle beyitte Mevlevîlerin aşk bağlamında bulundukları yüksek mertebeye imada bulunmaktadır.

Aşktaki bu üstünlük bütün varlık âlemi içerisinde tasavvur edilebileceği gibi daha has bir dairede çeşitli tarikatlar ve tasavvuf çevreleri içerisindeki bir üstünlük olarak da algılanabilir. Aşktaki üstünlük, kemâl belirtisidir ve kemâl de Hakk'ı en mükemmel biçimde tanımaya dayanır. Yine tecellî formlarından ibaret bulunan sonsuz varlık kategorileri içerisinde, Hakk'ın tecellîsinin en mükemmel şekilde tezâhür ettiği âlem-i sagîr hükmündeki insan veya insanlık olgusu bağlamında, Mevlevî ve Mevlevîlik için insanın zirve noktası olduğu iddia edilmektedir. Daha açık ifade edilecek olursa Mevlevîliği âlemin süsü konumuna yükselten şey hem Hakk'ı ve dolayısıyla varlık olgusunu idrâk etmede ulaştıkları merhale hem de Hakk'ın bu idrâk sebebiyle en mükemmel biçimde Mevlevî'nin gönlünde veya bizzat Mevlevî inanç sisteminde tecellî etmesindendir.

1.2.1. Adem-i Tecellî

Gerçek ve tek varlık olan Hakk'ın kendini varlık olarak dışa vurması, görünür kılması veya idrâk sahasına çıkarması tecellî olarak adlandırılmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Hak, “feyz-i akdes” ile kendini bilinir kılmadan veya tecellî sürecini başlatmadan önce mutlak bir bilinmezlik durumunda, herhangi bir vasıf veya bağının

kendisi için söz konusu dahi edilemeyeceği, hatta tenzîh edilmekten dahi münezze olarak tam bir istiğna halinde bulunmaktadır. Bu istiğna halinde “Zât-ı Mutlak” için zaman, mekân, kıdem ve hudûs gibi bağıntılar yoktur. Böylesine bir bilinmezlik karşısında İbn Arabî “... *Mutlaklığı bakımından Gerçek, mutlak sûrette bilinmeyen bir şey, beşer idrâkinin erişiminin çok ötesinde bulunan bir **Sır**’dır.*” (Izutsu, 2005: 57) şeklinde bir bakış açısı sunmaktadır. Arabî, aynı şekilde evvelce üzerinde durulan, gizli bir hazine iken bilinme isteği neticesinde âlemi yaratması hadisindeki “Gizli Hazine” olma durumunun, Zât-ı İlâhî’nin kendisi için ebediyen kalacağını ilave etmektedir (Izutsu, 2005: 57). Bursevî Hakk’ın esmâ, sıfat ve fiillerine ait her bir hazretteki durumunu bir üstteki hazretin yansımasının müşahede mahalli olarak değerlendirmektedir. “*Şimdi... Sıfat, Fiiller yüzünden... İsimler de sıfat aynasından... ZAT dahi İsimler perdesinden seyr’olunur... Ve bunun üstüne çıkmaya insanın mecali yoktur... Zira orası: Zat-ı baht’tır ki; hayret ve dehşet âlemdir...*” (Bursevî, 1997: 69-70). Bursevî tarafından, Zât-ı Mutlak’ın bilinme noktası veya sınırı olarak belirtilen esmâ mertebesi, beşer idrâkinin ulaşabileceği son nokta olarak gösterilirken, zât mertebesini doğrudan müşahedenin imkânsızlığına vurguda bulunmaktadır.

Yine Bursevî, Zât’ın mahiyetini idrâk meselesiyle ilgili olarak şunları söyler: “*Allahü Teâlâ, izafe ve nisbetlerden mücerred bir halde görülemez... Sonra, **hiçbir nebî ve hiçbir velî ZAT’ının künhünü idrâk etmemiştir...***” (Bursevî, 1997: 57). İfadede açıkça belirtildiği gibi zâtın özünün idrâki sıradan insan için olduğu gibi kemâl mertebesinde bulunan peygamberler ve ârif kullar yönünden de imkânsız olarak telakki edilmektedir.

İbn Arabî, tecellî teorisini açıklamak için kullandığı ışık olgusunu iki kategoride ele almaktadır:

“*Işıklar iki türdür: parıltısı olmayan ışık ve parıltılı ışık. Eğer tecellî parıltılı ışıpta vuku bulursa, bu görmeyi ortadan kaldırır. Allah Rasûlü, kendisine; ‘Rabbini gördün mü? Diye sorulduğunda; ‘O, ışıktır. O’nu nasıl görebilirim?’ şeklinde cevap vermekle bu ışığa işaret etmiştir. Başka bir ifadeyle, O, parıltılı ışıktır; zira parıltılar (ışınlar) görüşü giderir ve bakanın, o parıltıların geldiği varlığı görmesine engel olur.*” (Chittick, 2007: 326).

Burada Arabî'nin parıltılı ışık ile ilgili olarak dikkat çektiği husus, bu ışığın kâinatı meydana getiren, onu görünür kılan Varlığa ait olmasına ve böylelikle varoluşu mümkün kılan tecellî faaliyetini temsil etmesine karşın, bizzat ışığın kaynağının müşahede edilmesinin imkânsızlığıdır. Bu durum, Güneş'in hayat kaynağı olarak ışıkları vasıtasıyla âlemi aydınlatmasına, her şeyi görünür kılmasına rağmen kendisine çıplak gözle bakmaya çalışanların buna güç yetirmemeleri ve ışığın parıltısının gözleri rahatsız etmesi durumuna benzemektedir ki İbn Arabî bu yönüyle parıltılı ışığı Güneş ışıklarına teşbih etmektedir. Parıltılı ışık ile ilgili mülâhazalarını peygamberin bir hadisini referans almakla devam ettiren Arabî sözlerine şöyle devam eder:

“Bu, Peygamber'in şu hadîsinde işaret ettiği ışıktır: ‘Allah, ışık ve karanlıktan yetmiş bin perde ötesindedir; eğer perdeleri kaldıracak olursa O'nun yüzünün şa'saası yaratıklarının gözüyle algılanan her şeyi kül eder.’ Burada ‘Şa'saa’ O'nun hakîkatinin ışıklarıdır; zira bir şeyin yüzü onun gerçekliğidir.” (Chittick, 2007: 326)

Bu ifadelerle saf veya parıltılı ışık anlamındaki “şa'saa” kelimesini mutlak varlık olan Hakk'ın gerçekliğinin sembolü olarak değerlendiren Arabî, bu açıklamaların hemen akabinde ikinci tür ışık olarak belirttiği parıltısız veya şuasız ışıktan bahsetmektedir:

“Parıltısız ışığa gelince (şuası olmayan ışık), bu öyle bir ışıktır ki, bunda tecellî, parıltısı kendi dışına çıkmayacak şekilde ışınlımsız vuku bulur; müşâhadede bulunan kimse, onu herhangi bir şüpheye yer bırakmayan tam bir açıklık ve seçiklikle algılamakta içinde bulunduğu âlem (presence=hazret) de tam bir açıklık ve berraklık içinde kalır...” (Chittick, 2007: 326).

Arabî, parıltılı ışık için yapmış olduğu Güneş benzetmesine karşılık parıltısız ışık için “Dolunay” benzetmesinde bulunmaktadır. Aslında Güneş ve Dolunay benzetmeleri İbn Arabî'nin tecellî formülasyonunun kısa ve öz bir anlatımını sunmaktadır. Güneş Hakk'ın zâtını temsil ederken “şa'saa” yani parıltılı ışıklarıyla her türlü idrâkin ötesinde mutlak tenzîh makamındaki Hakk'ı sembolize etmektedir.

Dolunay ise Hakk'ın, tecellî veya ta'ayyün neticesinde kendini izhâr etmesini remzetmektedir. Zira Güneşin ışıklarının kaynağı bizzat kendisi iken Ay, ışığını ve parlaklığını Güneş'ten almaktadır. Güneş parıltılı ışıkları ve bu ışıkların kendi zâtının müşahede edilmesine engel oluşuyla "lâ-taayyün" mertebesindeki Hak olarak düşünülecek olursa, Ay da, ışığını Güneş'ten alması veya Güneş'in ışıklarıyla tezâhür etmesi, ona bağımlı olması yönleriyle ontolojik anlamda Hakk'ın isimlerinin, sıfatlarının ve fiillerinin formlarını ya da diğer bir ifadeyle ta'ayyün sürecinin neticesinde varlık sahasına çıkan âlem adı verilen itibarî varlığı karşılamaktadır. Benzer bir açıklama Bursevî tarafından şu şekilde yapılmaktadır:

"Anlatılan mana icabıdır ki, Allahü Teâlâ'yı görmek, ay'ı görmeye benzetildi... Çünkü ay'ın nuru, şaşaalı bir şekilde değildir; bunun için onu müşahede kabildir... O yerdeki, görmek: güneşi görmeye benzetiliyor; o tam bir vuzuha delâlet eder, görmeye değil... Çünkü güneşin nûr'u şaşaalıdır... Gözü göremez ettiği için, onu müşahede kabil değildir..." (Bursevî, 1997: 116).

Hakk'ın nûrunun "şa'sa'a" kavramına bağlı olarak ele alındığı aşağıdaki beyitte Gâlib, Hakk'ın zât mertebesine işaret etmektedir.

Şu'le-i şem'-i tecellî lâ-ta'ayyün şa'sa'a
Sâlik-i sâkin-nümâ bir tavr-ı zîbâdır semâ' (G.179/3)

"Semâ', tecellî mumunun ateşi, belirlenmeyen ışık, salikin sakin tavrıyla (sergilediği) süslü bir tavidir"

Semâ' ayinine bağlı olarak "lâ-tayyün" hazretindeki Hakk'a işaret edilen beyitte, Hakk'ın zâtına ait nurların parlaklık durumuna göndermede bulunmaktadır. İkinci mısranın sonunda yer alan semâ' ifadesi hem birinci hem de ikinci mısranın öznesi olarak çift yönlü bir kullanım sergilemektedir. İlk mısrada Hakk'ı ve onun mutlak tenzîh ya da aşkınlık boyutunu dile getirirken ikinci mısrada insanın Hak karşısındaki durumu gözler önüne serilmektedir. Semâ', Mevlevî dervişlerin Hakk'ı tenzîh etmek ve ona ubudiyetlerini göstermek için gerçekleştirdikleri bir ayindir. Mısradaki "sâlik-i

sâkinnümâ” ifadesiyle dervişin semâ’ anındaki huzur ve sükûnetine işaret edilerek mahlûkatın Hak karşısındaki küçüklüğü, acizliği ve hiçliği dile getirilmektedir. İşitmek ve dinlemek anlamına da gelmekte olan semâ’ kelimesi aynı zamanda sükûn durumuyla bağlantılı olarak dinlemenin faziletine de göndermede bulunmaktadır. Yine sâkin veya sükûn ifadesi tevriyeli kullanılmak sûretiyle semâ’ anındaki dairevi hareketi anımsatan Arap alfabesinde yer alan yuvarlak şekilli “cezm” işaretine imada bulunmaktadır. “Tavr-ı zîbâ” ifadesi ise mahlûkatın ve özelde insanın Hakk’a karşı kabullenici, bir yönüyle edilgen mahiyetli yapısındaki güzellik ve zarafete dikkat çekmektedir. Ayrıca semâ’ anında bir elini yukarıya diğerini aşağıya doğru açmak suretiyle dönen derviş, yukarı bakan el ile Hakk’ı, aşağı bakan el ile âlemi işaret etmekte, kendisinin yani insanın da bu iki varlık kategorisi arasında bulunduğunu ima etmektedir.

Hakk’ın, zâtı itibarıyla bilinmesi veya görünmesi beşer idrâkinin ötesindedir. İnsan için Hakk’ı müşahade edebilmek, onun zâhire dönük veçhesi yani esmâ, sıfat ve filleri aracılığıyla gerçekleşir. Hakk’ın zâtı veya zâtına ait nurlar ile ilgili olarak yukarıda izah edilmeye çalışılan “şa’şa’a” kavramı dışında tasavvufta kullanılan diğer bir tabir de “subûhât-ı vech” ibaresidir. Subûh veya subûhât, Hakk’ın zâtından yansıyan ışıklardır. İbn Arabî’nin varlık anlayışı içerisinde söylenecek olursa subûh veya subûhât, Hakk’ın zâtını görmeye engel teşkil eden tahrip edici ışığı temsil etmektedir.

“İbn Arabî, eşyanın Tanrı ile özdeşliği ve Tanrı’dan başkalığı problemini iki ışık kategorisi ihdas etmekle çözmeye çalışır. Bunlardan ilki Şeyh’in ‘sübhât’ olarak isimlendirdiği Tanrı’nın zâtına ait yakıcı ışıklardır. Bu ışıklar, Tanrı’nın tenzîh yönünü temsil etmektedir.” (Uluç, 2009: 258).

Hakk’ın tenzîh boyutu onun görünmeyen, idrâk edilmeyen ve bilinmeyen zât mertebesiyle ilgili olarak, Bâtın ismi ile temsil edilir. Hakk’ın Bâtın isminin gereği olarak gizli ve görünmez kalması için âlem ile arasında bulunan perde, subûh denilen ışıklardır. Bu ışık sembolizminin ortaya koymuş olduğu varlık düzeyleri Gâlib tarafından şu şekilde izah edilmektedir:

Safâ-yı nûr-ı subûhu bulan siyeh-mestin

Gözüne hâne-i hûrşîd bir harâbe gelür (G.72/3)

“(Hakk’ın zâtına ait olan)Işıkların nurunun safasını elde eden sarhoşun gözüne güneş evi yıkık dökük görünür”

Beyitte, subûh nurunun saçtığı ışıkların safasını bulan bir sarhoşun gözünde Güneş’in bir harabe hükmünde olduğundan bahsedilmektedir. İlk bakışta, beyitteki “subûh” kelimesinin, Arapçada aynı imlaya sahip “sabûh” kelimesi olarak tasavvur edilmiş olması mümkün görünmektedir. Zira sabûh kavramı, içkinin insanda meydana getirdiği mahmurluk ve baş ağrısı durumunu ortadan kaldırmak amacıyla içilen şarap için kullanılan bir sözcüktür ve beyitte yer alan “siyeh-mest” ifadesiyle uyum içerisinde kullanılmıştır. Sarhoşluğun insanda sebep olduğu bilinçsizlik durumunun sona ermesiyle farkındalığın kazanılması ve bu farkındalığın kişide ortaya çıkardığı zevk ve neşe durumu sabûh kavramıyla ortaya konulmaktadır. Gerçekten de tasavvuf sembolizmi içerisinde değerlendirildiğinde, aşk sarhoşluğundan uyanan ve hakikate gözünü açan ârifin bu manevi uyanışını temsil noktasında “subûh” ifadesi yerine “sabûh” ifadesinin kullanımı fazla bir sorun teşkil etmemekte, aksine her iki kullanımın da beyit içerisinde bağlama uygun düştüğü görülmektedir. Kelimenin subûh olarak tasavvurunda ise daha önce üzerinde durulan, Hakk’ın zâtına ait nur ve bu nurun insan tarafından görülmesi meselesi söz konusu olmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere Hakk’ın zâtı, her türlü vasıftan münezze olarak bilinme ve idrâk edilme sınırlarını aşkın bir mahiyettedir. O halde, onun zâtını temsil eden nûr-ı subûh nasıl olur da görülebilir ve bu görülmeden bir zevk elde edilebilir? Aslında siyeh-mest olan kişinin bulduğu veya gördüğü nûr bizzat zâtın nûru olan subûh olmayıp, daha alt kategoride bir ışıktan ibarettir. Tıpkı Güneş’in asıl ışık kaynağı olması karşısında Ay’ın ikinci dereceden bir kaynak olarak asıl kaynaktan aldığı ışığı yansıtmaması durumunda olduğu gibi, Hakk’ın zâtının ışıkları da ancak yansıma mahalli olan âlem vasıtasıyla görülebilir. Hakk’ın zâtının vasıtasız müşahadesi söz konusu olamaz. Ancak hakikate uyanan ârif, kendi fâni varlığından soyutlanarak aslî varlığa katılmakla gerçek varlık kazanırsa, bu durumun bir gereği olarak kendini Hak olarak yeniden tanımlama gereği duyacaktır. Elbette bu fenâ hâli Hakk’ın zâtı boyutunda gerçekleşmemektedir. Ancak tecrübe ettiği metafizik hayret ve şaşkınlık durumu, ârifin kendini mutlak varlık olarak algılaması ve bundan dolayı zâtın nûrunu bulmuş olma yanılması neticesiyle sonuçlanmaktadır. Esasen tasavvufta “fenâ fi’z-zât” olarak tanımlanan ve Hakk’ın zâtında yok olmak, varlık noktasında onun zâtına katılmak

anlamında kullanılan bir mertebeden söz edilmektedir. Ancak böyle bir fenâ tecrübesi sadece kelâmcıların değil mutasavvıfların dahi çoğunluğunun kabul etmediği bir hal veya makam olarak değerlendirilmektedir. Başka bir bakış açısından ise “safâ-yı nûr-ı subûh”un bulunması, Hakk’ın, ontolojik olarak farklı varlık kategorilerinde sürekli olarak tecellî faaliyetinde olduğunun bilincine ermek, hakîkate ait bilgiyi yani “marifetullah”ı elde etmek olarak değerlendirilebilir ki bu şekilde bir tevil ilkinde nazaran daha isabetli görünmektedir.

Beytin ikinci mısrasında yer alan ifade birinci mısranın neticesini ortaya koymaktadır. Hakk’ın varlığında kendini yok ederek onunla ebediyet kazanan bir ârifin gözünde Güneş’in harabe durumunda olması, onun bir ışık kaynağı olma özelliğinden mahrum olması anlamına gelmektedir. Hakk’ın nûruna gark olan insan için bu dünyada aydınlık merkezi durumundaki Güneş’in aydınlık ve ışıkları hükmünü yitirir. Güneşin harabe hükmünde olması ifadesiyle aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm’de Tekvîr sûresinde yer alan “*Güneş dörüldüğü zaman*” (Altuntaş ve Şahin, 2009: 665) ayetine bir telmihte bulunmaktadır. Güneşin dörülmesi, kıyamette gerçekleşecektir. Kıyamet ile bu dünya hayatı sonlanacak ve ahiret hayatı başlayacaktır. İslam inancında müminler için en büyük ödül cennette Allah’ın müşahade edileceği vaadidir. Güneşin, ârifin gözünde harabe olarak tasavvuru, ârifin Allah’ı bu dünyada görebileceği gerçeğine bir imada bulunmaktadır. Gâlib’in tahmîs ettiği Râşid Efendi’ye ait bir gazelin aşağıya alınan beytinde, sevgilinin, “âteşin” olarak nitelendirdiği yüzü ve bu yüzü perdeleyen saçlarına bağlı olarak geliştirilen hayal vasıtasıyla zâtın nurunun yakıcılığına işaret edilmektedir.

Perde-i gîsûyu koyvir âteşin ruhsâra kim

Tâb-ı te'sîriyle çok diller kebâb etdi meded (Tahmîs 14/2)

“Eyyah! Saç perdesini yakıcı yüzünün üzerine koy, zira (bu yüz) yakıcılıktaki tesiriyle çok gönlü kebap etti”

Hakk’ın, çeşitli sûretlerde ortaya koyduğu tecellî veya taayyünler bir yönü ile onun idrâk edilme durumuna gelmesine vesile olurken diğer bir yönüyle de onun zâtının görünmez kılınmasını temin ederler. Zira onun zâtının nûru, beşerin idrâkinin de tahammülünün de ötesinde bir tesir şiddetindedir. Hakk’ı perdesiz olarak görmek mümkün olmadığı için her türlü tecellî ve belirlenme, onun yakıp kül edici nûrunu

perdeleyen örtüler mesabesindedir. Beyitte “âteşîn ruhsâr” olarak tanımlanan sevgilinin yüzü, mutlak tek ve birlik durumunda olan Hakk’ın zâtına işaret ederken “perde-i gîsû” ifadesi de onun zâtını perdeleyen ve onun sonsuz isim ve sıfat tecellîleriyle kendisini görünür kıldığı kesret âlemini sembolize eder. İkinci mısradaki “âteşîn ruhsâr”ın tesirinin şiddetine göndermede bulunulduktan sonra bu şiddetli yakıcılık vasfının, çok gönüller yaktığı vurgulanmıştır.

Burada öncelikle unutulmaması gereken husus, Hakk’ı zât boyutunda görme teşebbüsünün de sadece seçilmiş kişiler için söz konusu olacağıdır. Sıradan insan için böyle bir bilinç düzeyi tasavvur edilememektedir. Hakk’ı idrâk yolunda belli bir merhaleyi katetmiş olan insan, Hakk’ı bütün taayyün boyutlarında müşahade edip onun bu boyutlardaki varlığında eridikten sonra son aşamaya, yani zât aşamasına gelir. İşte bu aşamada onda Hakk’ı perdesiz olarak görme, yani sevgiliyle buluşma, birliği elde etme iştiağı hâsıl olur. Ancak Hak, zât mertebesinde beşerin her türlü görüş, idrâk ve algısının ötesinde olduğu için bu teşebbüsüyle onun yakıcı nurlarının hedefi olur ve yanar. Bu yanma, aslında menfi anlamda bir yok olma değil, kendi vehmi varlığından sıyrılma ve maşukun varlığında ebediyet kazanma durumunu meydana getirir. Bu durumda dahi insan, onun zâtına ait varlık boyutundan en ufak bir iz görme, onu bu boyutta idrâk etme durumlarından uzaktır. Bu durumu Bursevî şöyle izah etmektedir: “*Meğer ki, tam kâmil evliyaya, oradan bir tecelli şimşeği vaki ola... Yani ZAT nûr’undan bir ışıık aksede... Bu dahi anidir; göz açıp kapayacak kadar az bir zaman içinde olur...*” (Bursevî, 1997: 70). Zât’ın nurunun görülmesini şimşek benzetmesiyle açıklayan Bursevî, bu şimşek ışığı mesabesindeki nûrun görünme anının uzaması durumu için ise şu yorumu yapmaktadır: “*Şayet o şimşek, aynı anda uzasa... gözü yakacağı gibi, tecelli şimşeği de aynı şekilde basireti yakar...*” (Bursevî, 1997: 70). Beyitte, bu yanma hadisesinin olumlu bir sonuç olması, yanıp kebab olanın “gönül” olması gerçeği ile ortaya konulmaktadır. Bütün bu süreç, Hakk’ın çeşitli taayyün mertebelerinin tecelligâhı konumuyla gönül denilen mahalde vuku bulduğu için, son mertebedeki yanma ve maddeden arınıp yok olma da gönlün yanmasıyla ifade edilmektedir. Hakk’ın, zât mertebesindeki tanımsızlığına ve bilinmezliğine işaret edilen diğer bir beytinde Gâlib, bu mertebede Hakk’ın mutlak istiğna durumuna imada bulunmaktadır.

Gelür mi vahşeti vasfa edâsı teşbîhe

O âhû-yı harem-i nâz şûh-meşrebdır (G.114/5)

“Naz hareminin ceylanı kayıtsız tabiatlıdır, (bu yüzden) onun yalnızlığı nitelendirilmeye, edası benzetmeye müsait değildir”

Vahşet kelimesi yalnızlık ve yabancılık anlamları ile alışılmış olanın dışındakini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Sevgili (Hak)nin, onu diğer her türlü varlıktan farklı kılan yalnızlık ve yabancılık anlamındaki “vahşet”inin, edasının (fiziksel manadaki görünüş Hak için söz konusu olamaz) ya da varlığının mahiyetinin niteleme ve benzetme unsurlarıyla kayıt altına alınması mümkün değildir. Onun bu vasıf ve teşbih kabul etmeyen yönü, belirlenme ilkesinin henüz söz konusu olmadığı “la-taayyün” adıyla bilinen “kayıtsızlık” veya “zât” mertebesidir. Mutlak istiğna makamında bulunan “*Mâşuk, âşığa ömür billah âşina olmaz. İşte âşığın kendisini mâşuğa ve mâşuğun da kendisine yakın olduğunu sandığı o ân, aslında âşık için daha da uzaklaşma durumudur. Zira saltanat mâşuğa aittir ve ‘sultanın hiçbir dostu yoktur.’*” (Gazâlî, 2008: 52). İkinci mısra da yer alan ifadede onun şûh-meşreb bir ceylan olduğu zikredilmektedir. Şûh-meşreb ifadesi, kayıtsızlık ve istiğna durumuna işaret eder. Ceylan, yaratılışı gereği ürkek ve çekingen bir tavırla hareket eder. Ondaki bu ürkeklik ve sürekli bir kaçış halinde bulunma durumu, sevgilinin naz sıfatıyla kendini bir gösterip bir geri çekmesi durumuyla bağlantılı kullanılmaktadır. Naz haremi, nazın bulunduğu mahal olarak dışa kapalı bir alana işaret eder. Hakk’ın kendini göstermesi, tecellî veya zâhir boyutuna, geri çekmesi ise her türlü belirlenmenin ortadan kalktığı bâtın veya zât boyutuna işaret ettiğinden, bu iki özellik aynı zamanda güzellik sembolü olarak da kullanılan ceylanın vasıfları olarak dile getirilmiştir.

Klâsik şiirin hemen her devresinde, aynı yoğunlukta olmamakla birlikte tasavvuf unsurlarının şiirde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Şiir türünün sembolik dünyası, şairin muhayyilesinin dışavurumunda ona sonsuz bir hareket alanı sunmaktadır. Bu geniş hareket alanı içerisinde şiirini meydana getiren şair, kullandığı her kelimeye, her terkibe farklı anlamlarda algılanmaya müsait anlamlar yükleme imkânına sahiptir. Bu bağlamda, klâsik şiirde çok fazla kullanılan birçok kelime veya kavram, içerisinde yer aldığı mısra, beyit ya da şiirin bütünsel yapısı içerisinde özel anlamlar kazanmaktadır. Tasavvuf ıstılahlarının şiirde yer alması da genellikle günlük dilin insanlara sunmuş olduğu dil öğelerinin, şiir dilinin kendine has yapısı içerisinde yeniden kurulmasıyla gerçekleşmektedir. Bu durumun en tipik örnekleri olarak şarabın aşkı, âşığın hakîkat yolunda ilerleyen bir dervişi ve sevgilinin de bizzat Hakk’ı temsil etmeleri gösterilebilir.

Sevgilinin aşk denilen iki taraflı olgunun taraflarından birisi olarak Hakk'ı sembolize etmesi, aşkta güçlü, mağrur, müstağni olan yapısı dolayısıyladır. Bu sebeple klâsik şiirde âşık karşısında sevgili genellikle gurur, istiğna, nâz, tegâfûl, cellâd, şûh, cevır gibi güç, ilgisizlik, üstünlük belirten sıfatlarla anılmaktadır. Âşık mutlak fakr ve acziyet içerisinde mâşuktan ilgi beklerken, mâşuk mutlak bir istiğna mahallinde âşığına karşı ilgisiz ve umursamaz bir tavır sergilemektedir. Âşık ve mâşuk arasındaki ilişkinin bu yapısını Gazâlî şu şekilde açıklamaktadır: “*Dostluğun (âşinâlık) özü aynı mertebede olmakta yatar; âşık ile mâşuk arasında böyle bir şey muhâldir; zira âşık, bütünüyle hâki mezellet (bayağı bir toprak) ve mâşuk baştanbaşa âsumân-ı taazzüz (ulvî gök)’dür; nasıl dostluk olsun?*” (Gazâlî, 2008: 52). Âşık ile mâşuk arasındaki mertebe farkına işaret ettikten sonra açıklamalarının devamında hasta ve ilaç arasındaki ihtiyaç durumunu aşkın iki tarafının birbirleri karşısındaki pozisyonlarını belirlemek için örnek olarak kullanan Gazâlî şunları söylemektedir:

“*Arananın naz ve istiğnasıyla arayanın niyazı (fakr u zarûret içinde olması) nasıl denk düşer? Mâşuk, çare iken âşık bîçaredir. Hasta için ilaç zorunludur; ama ilaç için hasta zorunlu değildir; zira hasta ilaç bulamayınca sıkıntı çektiği hâlde, ilaç için böyle bir şey söz konusu değildir.*” (Gazâlî, 2008: 52)

Gazâlî, âşık ve mâşuk arasına yukarıda belirtildiği gibi aşılması zor bir sınır çizmektedir. Aslında Gazâlî’nin değerlendirmelerinde yer alan mâşuk, Hakk’ın hiçbir sûrette hiçbir şeyle sınırlandırılıp kayıt altına alınamayacağı mutlak belirsizlik ve bilinmezlik durumunu temsil eden “Zât” mertebesindeki Hak’tır. Mutlak sevgili olarak Hakk’ın idrâk üstü mahiyetinin şiirsel formdaki ifadesi Gâlib’in aşağıya alınan beytinde ortaya konulmaktadır.

Ol gamze-i gurûr ne âlemdedir aceb

Hîç etmedi zuhûr ne âlemdedir aceb (G.26/1)

“*O gurur gamzesi acaba ne âlemdedir, hiç görünmedi acaba ne âlemdedir*”

İlk bakışta uzun zamandır görmediği sevgilisini merak eden bir âşığın ifadeleri olarak değerlendirilmesi mümkün olan yukarıdaki beyitte, Hakk'ın lâ-ta'ayyün mertebesine gizli bir işaretle bulunulması söz konusudur. Parçayı söyleyip bütünü kastedecek biçimde bir mecâz-ı mürsel sanatı yapılarak sevgili yerine kullanılan “gamze-i gurur” ifadesi vasıtasıyla mutlak tenzih veya belirlenmemişlik makamında, her türlü kayıtlanmışlıktan uzak olan Allah'ın “Zât”ına işaret edilmektedir. Gurur kelimesinin bir üstünlük ve yücelik ifade eden anlamı göz önüne alındığında, Allah'ın zâtının her türlü idrâk ve kavrayış sınırını aşan, hiçbir varlıkla mukayese veya teşbih imkânı bulunmayan, her şeyden müstağni olan yönü dile getirilmektedir. Beyitte onun hiç zuhur etmemesi vurgulanırken bir anlamda tecellî süreci hatırlatılmakta ve Allah'ın zâtının hiçbir surette tecellîye konu olmayacağı belirtilmektedir. Bu durumu daha da belirgin kılan ifade “hîç” kelimesinin kullanımıyla ortaya çıkmaktadır. Zira Allah, zâtı yönünden “hîç” zuhur etmemiş ve etmeyecektir. Zât, Allah'ın bâtinî yönünü temsil etmesi bakımından tecellî veya ta'ayyün süreçleri dışında kalır. Bizim, kâinatta var veya mevcûd olarak tanımladığımız her türlü şey, Hakk'ın çeşitli belirlenme veya ta'ayyün formları olarak varlık kazanırlar. Diğer bir ifadeyle, eşyanın varlık sahasına çıkışı, onun zât mertebesi olarak tanımlanan ve kesretten hiçbir izin bulunmadığı “ahadiyet” durumundan, ilk taayyün veya feyz-i akdes olarak ifade edilen ilk belirlenmesi veya kendi kendine tecellîsi sonucu ortaya çıkan “vâhidiyet” mertebesinden itibaren gerçekleşmektedir.

Beyitte redif konumunda bulunan “ne âlemedir aceb” ifadesi, zât ile ilgili belirsizlik veya tanımsızlık durumunu daha da pekiştirici bir rol oynamaktadır. Âlem kelimesiyle ontolojik varlık tabakalarına bir gönderme yapılarak zâtın bütün varlık tabakalarının üzerinde, daha doğru bir ifadeyle hepsinin dışında, varlık ve yoklukla kayıtlanmamış, hatta kayıtlanma kaydı ile dahi kayıtlanmamış olan yüksek makamının bilinmez ve kavranması imkânsız yapısına değinilmiştir. İbn Arabî'nin diliyle söylenecek olursa “...*Ahadiyyet mertebesindeki **Hakk** her zaman için meçhûl kalmaktadır.*” (Izutsu, 2005: 45). Beyitte yer alan “aceb” ifadeleri de bu bilinmez yapı ile ilgili merakın bir dışavurumundan ibarettir. Zira insan ancak varlığın mahiyetini sorgulamaya başladığı anda kemâl denilen kendini gerçekleştirme yoluna ilk adımını atmış olacaktır.

1.2.1.1. Hakk'ı İdrâkteki Zorluk

Hakk'ın idrâk edilmesi noktasında akıl yetersizdir. Akıl, sadece Hakk'ı tenzîh bağlamında kavrayarak onun aşkınlığını kabul etmekle yetinebilir. Gönül ise, sezgisel bir kavrayış yeteneğine sahip olması yönüyle Hakk'ı idrâk noktasında akıldan daha ileri bir mertebede bulunur. Bu noktada gönül, teşbîh boyutuyla Hakk'ın bütün varlık âlemine yayılmasına, başka bir ifade ile her varlıkta ayrı ayrı tecellî etmesine şahadet etmekle onun içkinliğini idrâk eder. Son merhale, Hakk'ın bu tenzîh ve teşbîh veçhelerinin bir arada kavranması anlamına gelen tevhîd aşamasıdır ki bu aşamaya ulaşmayı başarabilen tek varlık, insan-ı kâmilin en mükemmel biçimde somutlaştığı tek varlık olan Hz. Muhammed'dir. Hak, zâtı itibarıyla tanımlanıp bilinemeyecek gizli bir hazinedir. Bu gizli hazine, sadece, âlem aynasına doğru şekilde bakabilme becerisi ve istidadı bulunan yani hakikate ait sezgisel bilgiyle donatılmış peygamberler ve ârif kullar için birtakım ipuçları yansıtmaktadır. Kâinat denilen varlık âleminde bu ince sırların sıradan insanlar için malum olması söz konusu değildir. Bu sırları kısmen olsa bile keşfetmiş olan bir ârifin bunu avama anlatması, sırrı ifşa etmesi uygun görülmez. Zira hakikatin mahiyetini anlama noktasında avamın algı ve idrâk kapasitesi, bu sırlardaki hikmeti anlamak için yeterli değildir. Gâlib, bir beytinde bu duruma şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

Cihânda nice sır var kimse bilmez

Bilinmek olsa da farzâ denilmez (G.135/1)

“Cihanda kimsenin bilmediği çok sırlar vardır, bilindiğini farz edelim, (herkese) söylenilmez”

Varlık ya da yaratılış ile ilgili olarak insanın, mahiyetini anlama noktasında idrâk melekesinin yetersiz kalacağı türlü türlü sırlar ve hikmetlerin bulunduğu hususuna işaret edilen beytin, ikinci mısrasında “bilinmek olsa da farzâ” ifadesiyle bu sırlara vakıf olabilme ihtimalinden söz edilmektedir. Mısradaki “farzâ” kelimesi aslında varsayımsal bir durumu ifade etme gayesinden ziyade, bu sırlara kısmen dahi olsa vukuf kabiliyeti ile mücehhez olan kâmil insanlara dikkat çekmek maksadıyla kullanılmıştır. Herkes tarafından olmasa bile kâmil insanlar tarafından idrâk edilebilir olan bu sırlar, halka ifşa edilecek, anlatılacak ve anlaşılmaları beklenecek özelliğe sahip değildirler. Burada

sezgisel bir anlama söz konusudur ki bu sezgisel anlayış, öğrenilebilir veya öğretilebilir bir nitelikten çok tecrübeye dayalı kişisel bir deneyim sonucunda elde edilebilmektedir. İşte bu sırlara malik olan imtiyazlı kullar kâmil insanlar olarak bilinen peygamberler ve velilerdir. Bu sırların ifşası, aklın kontrolündeki avamın kavrayış kapasitesini aşacağı için tehlikelidir. Birçok velinin sözlerinin halk tarafından yanlış anlaşılması bu sırların akllı kavrayış ötesinde sezgisel kavrayış düzeyinde bulunmasındandır ki bu düzey ancak kişinin mistik deneyiminde ulaşabileceği bir merhalelerdir.

İnsan, her türlü isteğinde olduğu gibi Allah’a yakınlaşma hususunda da doyumsuz bir tavır sergiler. Kâmil olma yolunda yükselen insanın Maarifet ilmini elde etme ve Hakk’ı sezgisel olarak kavramada her aşamada bir önceki merhaleye göre artan zevki ona “Hel min mezid” (daha yok mu?) dedirtmektedir. Ancak insan ne kadar ileri giderse gitsin, gittiği yolda bir nihâyet söz konusu değildir. Cezîre-i Mesnevî şerhinde bu gerçeğe, İbn Arabî’nin Fütûhât’ını referans göstererek dikkat çeken Gâlib konuyla ilgili olarak şunları nakletmektedir:

*“Muhyiddîn İbni’l-‘Arabî hazretleri Fütûhât’da buyururlar ki :
‘Kim sevgide sınır noktasına ulaştığını iddia ederse, onu (sevgiyi)
tanıyamamıştır. Kim ondan içerek tatmazsa, yine onu anlayamamıştır.
Kim, ona kandırıldım (doyuruldum) iddiasında bulunursa, onu
tanıyamamıştır. Böyle bir sevgi, kanmaksızın içimden ibarettir.”* (Gâlib, 1996: 21)

İlâhi aşka belli bir sınır tayin etmek, sınırlı olanın sınırsız algılamadaki yetersizliğinin bir sonucudur. İnsanlar içerisinde Hakk’a en yakın olan Hz. Muhammed dahi, onun aşkıdan aldığı lezzette doyuma ulaşma iddiasında olmamıştır. Çünkü Hak ve ona duyulan aşkın husule getirdiği manevi lezzet sınır kabul etmeyecek kadar yüce ve erişilmez bir mahiyet arz etmektedir. Durum böyle olunca insanın Hak veya “Mutlak Gerçek” ile ilgili bilgisi ancak belli bir noktaya kadar ileri gidebilecektir. Bu bilginin elde edilmesinde akıl zaten gönül karşısında oldukça alt bir kapasitede bulunmaktadır. Aklın elde edebileceği bilgi bir kavrayış düzeyinden çok koşulsuz kabul düzeyidir. Bu düzeyde Hakk’ın idrâk edilemeyeceği kabul edilerek onun mutlak aşkınlığı ön plana çıkarılır.

Bu türlü bir kabule dayalı anlayış, İbn Arabî terminolojisinde “tenzîh” olarak adlandırılan ve Hakk’ı âlemin tamamen dışında veya üstünde, her şeyden kayıtsız olarak var olduğu gerçeğiyle temellendirilmiştir. Gönül, hakikat bilgisini elde etmede akıldan daha üst bir mevkiye sahip olsa da bu mevkiisi ona sınırsız bir bilgi imkânı sunamaz. Her varlık, kendi istidadınca bu sınırsız bilgiden nasiplenmektedir. Varlık âleminde bu bilgiyi azami düzeyde elde etme yeteneği insana verilmiştir. Her insan da fert olarak bu bilgiye ulaşmada birbirinden farklı durumdadır. Bu hususta en istidatlı kişinin bile mutlak bir yeterliliğe sahip olmadığına işaret eden Chittick, Mevlânâ’nın Mesnevî’de kullandığı bir sembolden bahisle bu durumu izah etmektedir: “*Öte yandan, kul O’nu idrâk eder. Ancak, Rûmî’nin benzer bir bağlamda bize hatırlattığı gibi, ‘Eğer okyanusu bir bardağa dökecek olursanız, ne kadar alır? –Bir günlük bir miktar.’*” (Chittick, 2007: 325). Hakk’ın mutlak varlık olarak âlemin itibari varlığının kaynağı olmasını yine âlemi müşahade ile gerçekleştiren insan Hakk’ı “teşbîh” düzeyinde idrâk etmektedir. Bu da tasavvuf sisteminde kesrette vahdeti görmek olarak ifade edilen durumdur. Dolayısıyla sınırlı bir kapasiteye sahip insan için Hakk’ı bilme ve tanıma veya Hakk’a duyulan aşk hususu belli sınırlar içerisinde ve kısıtlı bir bilgi seviyesinde söz konusu olmaktadır. Gâlib, insanın Hakk’ı bilmedeki sınırını “su-deryâ” sembolizmi çerçevesinde aşağıdaki beyitte açıkça ortaya koymaktadır.

Yeter aşk-ı Hudâdan bir içim su
Bütün deryâ içilmez hem geçilmez (G.135/4)

“Allah’ın aşkından bir yudum su yeter, bütün deniz ne içilir ne de geçilir”

Bir benzetme unsuru olarak derya kavramı İlâhî aşkı, hakikat bilgisini veya doğrudan Hakk’ı remzetmektedir. Bütün deryanın içilmesi ile Hakk’ı tamamen idrâk edebilme, onun aşkı ile dolma, marifet bilgisini tamamen elde etme durumları yani teşbîh durumu kastedilmektedir. Bu, felsefî terminolojinin içkinlik olarak tanımladığı durumdur. Bunun mümkün olamayacağı yukarıda da açıklandığı üzere aşikârdır. Zira sonlu olan sonsuzu, sınırlı olan sınırsız asla tam olarak kavrayamaz. İkinci ifade deryanın “geçilmez” bir mahiyette olmasıdır ki bu da tenzîh boyutunu sembolize eder. Teşbîhî olarak tam anlamıyla kavranamayan Hakk’ın, tenzîhî bakış açısıyla kavranması daha da zor ve imkân dışı bir durumdur. Zirâ tenzîh, Hakk’ın hiçbir biçimde

kavranmasının mümkün olmadığı, tam bir idrâksizlik durumunun hâkim olduğu “zât” boyutuna işaret etmektedir. Hakk’ın aşkınlığı olarak da nitelendirilebilecek bu tenzîh durumu, “bütün derya geçilmez” ifadesinde sembolleştirilmiştir. İster teşbîhi olarak âleme yansıyan tecellîlerinden, isterse tenzîhi olarak tecellînin söz konusu olmadığı bilinmezlik düzeyinden Hakk’ın tam anlamıyla kavranması imkânsız olup, onu en mükemmel manada kavrama durumu, tenzîh ve teşbîh boyutlarının bir arada değerlendirildiği tevhîd boyutunda gerçekleşir.

İnsanlar için, iman edip taptıkları yaratıcılarının tanımlanma, belirlenme ya da idrâk edilme meselesi her inanç sisteminde, insan tabiatının gereği olarak ortaya çıkan en önemli husustur. Hakk’ın ontolojik belirlenim veya tecellî mertebelerindeki varlık kategorilerinde farklılık arz eden durumu, onu idrâk edebilme noktasında da farklı merhaleleri zorunlu kılmaktadır. İnsan, tekâmül yolunda ilerlerken varlığın en alt tabakası olan şuhûdî âlemden yukarı doğru bir seyir halindedir. Bu seyir hali için son durak Vâhidiyet veya Ulûhiyet adı verilen, Hakk’ın yaratıcı sıfatıyla taayyün ettiği makamdır. Zira bu makamın ötesinde, Hakk’ın mutlak bir bilinmezlik, kayıtsızlık ve tanımsızlık durumunda bulunduğu “lâ-taayyün” veya “zât” mertebesi bulunmaktadır. İnsanın Hakk’ı bilmek, tanımak ve idrâk etmek için kendini tanımasının gerekli olduğuna dair hadiste, bilinebilmesi insanın kendi nefsinin tanıma şartına bağlanan Hak, zâtı bakımından Hak olmayıp, Allah veya Rab olarak taayyün eden Hak’tır. İbn Arabî meseleyi şu şekilde izah etmektedir:

“Şu hâlde ‘Nefsini bilen Rabb’ini bilir’ hükmü, hiçbir şekilde, insanın nefsinin bilmesinin Hakk’ı Zât’ıyla bilmesini de mümkün kılacağını telkin etmez. Ne yaparsa yapsın ve keşfi de ne kadar yüksek olursa olsun insanın bilgisi aslâ Rabb’dan öteye geçemez. İşte bu da insan bilgisinin trajik sınırlılığına işâret etmektedir.” (İzutsu, 2005: 72).

İbn Arabî’nin ifade etmeye çalıştığı husus, Hakk’ın zâtının ispatının veya idrâk edilebilmesinin doğrudan doğruya mümkün olamayacağıdır. Zira Hakk’ın zâtı sürekli olarak gizli kalacak bir hazinedir ve onun zâtı ancak dolaylı bir şekilde, yani onun isimler ve sıfatlar düzeyinde tecellî ettiği ulûhiyet mertebesindeki “Allah” isminin hakikatine binaen anlaşılabilir.

Bahş eyledi ehl-i acze idrâk
Fahvâ-yı şerîf-i “Mâ arafnâk” (Gâlib, 1968: 47)

“‘Mâ arafnâk’ın kutsal anlamı acz ehline idrâk bahşeyledi”

Hakk’ı gerçek manada idrâk etmedeki imkânsızlığı, insan-ı kâmilin en üst düzeyde temsil edildiği kişi olarak kabul edilen Hz. Muhammed tarafından dile getirilmiş bir meseledir. Mesnevî nazım şeklinin Türk edebiyatı içerisinde en önemli örneklerinden olan Hüsn ü Aşk adlı eserinde Gâlib, başlangıç mevzusu olarak “acz” konusuna değinmekte ve bir beyitte, Hz. Muhammed’in bir hadisinden iktibas yapmak suretiyle insanoğlunun mutlak acz durumuna göndermede bulunmaktadır. Beyitteki “mâ arafnâk” ibaresi, Hz. Muhammed’in Hakk’ı gerektiği gibi bilemediği yönündeki itirafını belirttiği bir hadisine işaret etmektedir. İnsanların en mükemmeli olmakla vasıflanmış, imkân ile vücûb arasındaki “kâbe kavseyn” mertebesine kadar yükselme ayrıcalığıyla şereflenmiş, uğruna âlemlerin yaratıldığı insan olan Hz. Muhammed’in Hakk’ı gerektiği gibi bilemediğini söylemesi, diğer insanların Hakk’ı bilmedeki durumlarını da açıkça ortaya koymaktadır. Hakk’ı anlama noktasında insan, mutlak bir acizlik içerisinde bulunmaktadır. Aslında beyitteki acz ehline “mâ arafnâk” hadisiyle idrâkin bahşedilmesi hususu, insana kabiliyet ve istidadının hatırlatılmasını, onun sınırları aşmaması noktasında uyarılmasını anlatmaktadır. Bir anlamda Hakk’ı idrâk iddiasında olan insan için Hz. Muhammed ve onun bu meseledeki tavır ve beyanı bir ölçü teşkil etmektedir. Hakk’ı, teşbîh ve tenzîh boyutlarını birlikte tecrübe etmek suretiyle tevhîd boyutunda idrâk etmiş tek varlık olan Hz. Muhammed dahi onun zâtına ait bölgeye nüfuz edememiş ve onu zâtı itibarı ile gerçek manada idrâk edememiştir. Gâlib, bu hususa dikkat çekmek için, Hakk’ı idrâk meselesiyle bağlantılı olarak aynı hadisten yaptığı iktibas başka bir beyitte Hz. Ebubekir’in idrâk anlayışını ortaya koyan, asıl idrâkin Hakk’ı idrâk edememeyi idrâk etme olduğu mealindeki sözleriyle birlikte ele almaktadır:

“Mâ-arefnâk”e bak “el-aczu ani’l-idrâk”e
Bir niyâm içre meger tîg-ı dü-tâdır Sıddîk (K.2/12)

“Bir ‘mâ-arefnâk’e bir de ‘el-aczu ani’l idrâk’e bak, Sıddîk (Hz. Ebubekir) adeta bir kın içerisinde iki bûklüm (çift taraflı) kılıçtır”

Beyitteki “el-aczu ani’l-idrâk” ifadesi, Hz. Ebubekir’in, bir insan için Hakk’ı idrâk etmedeki acziyetin farkında olma halinin idrâk meselesinde ulaşılabilecek en üst sınırı teşkil edeceğine dair sözünden yapılmış bir iktibastır. Bu sözün, bir önceki beyitte de yer alan ve Hz. Muhammed’in bir hadisine işaret eden “mâ arefnâk” ifadesiyle bağlantılı kullanılmış olması, her iki ibarenin aynı gerçeği belirtmesi dolayısıyladır. Genel olarak İslam âleminde ve hususen de tasavvufta Hz. Ebubekir, sahabe arasında en mümtaz yere sahip olduğuna inanılan kişidir. Onu diğer sahabeler arasında ayrıcalıklı kılan özelliği, Hz. Muhammed’e ve onun ilettiği ilâhî mesaja kayıtsız şartsız inanması, tam bir teslimiyet içerisinde Hakk’a ve onun peygamberi olan Hz. Muhammed’e bağlanması sebebiyledir. Onun başka hiçbir sahabeyle kıyaslanmayacak koşulsuz kabul etme özelliği, ona, beyitte de ifade edilen “Sıddîk” unvanının verilmesini sağlamıştır. Özellikle, metafizik boyutta meydana gelen Miraç gibi bir hadise neticesinde insanlar arasında şüphe ve tereddütlerin meydana geldiği bir ortamda Allah’ın elçisinin söylediği her hususun doğru olduğunu beyan etmesi, onun tenzîhi boyutta bir inanıştaki derecesini göstermektedir. Tenzîh, Hakk’a ve Hakk’ın insan kapasitesini aşan birçok tecellîsine deliller getirmeye çalışan teşbîhten farklı olarak kayıtsız bir teslimiyet içerisinde ortaya konulan kabul eylemidir. İşte idrâkten aciz olmayı idrâk, mutlak manada her şeyden ve herkesten münezzeh ve müstağni olan Hakk’ın zâtına ait bilginin elde edilemeyeceğini kabul etmek demektir.

1.2.1.2. Farkındalık

İnsanın Hakk’ı idrâk etmedeki durumu doğrudan doğruya onun farkındalık seviyesi ile ilgilidir. Farkındalık kavramıyla işaret edilen, kişinin bildiği veya bildiğini zannettiği bir hususta gerçek manada bir bilincinin bulunup bulunmaması durumudur. Bu da aslında bilmenin üç boyutunu veya üç “yakîn” türünü akla getirmektedir.

“Kuşeyrî üç türlü yakînden bahseder: 1. İlme’l-yakîn: Bir şey hakkında habere dayanan bilgi. 2. Ayne’l-yakîn: Bir şey hakkında görmek suretiyle elde edilen bilgi. 3. Hakka’l-yakîn: Bir şeyi bizzat yaşamak suretiyle elde edilen bilgi.” (Cebecioğlu, 2009: 708).

Hakk'ı en üst seviyede idrâk edebilmek için en gerekli olan bilgi türü, tecrübî bilgi olarak da nitelendirilebilecek “Hakka'l-yakîn” düzeyindeki bilgidir. İnsan-ı kâmilin Hakk'a ve hakikate ait bilgisi keşif ve zevk vasıtasıyla elde edilen, bu boyuttaki bilgi düzeyini temsil etmektedir. Bütün bu değerlendirmeler ışığında aşağıdaki beyitte, Hakk'ın idrâkindeki zorluk bağlamında bir insanın Hak ile ilgili farkındalık durumu veya bilgi düzeyine işaret edilmektedir.

Mir'âtıyız ol mâh-ı perî-sûretin ammâ

Gam-hânemize gelse dahı bî-haberiz biz (G.130/4)

“Biz, o peri yüzlü ayın aynasıyız ama (o) bizim gam hanemize (gönlümüze) gelse bile haberimiz olmaz”

Beyitte sıradan bir insanın, hakikati idrâkteki acziyeti ve varoluşunun farkındalığına erişememesinin itirafı söz konusu edilmektedir. Kalp veya gönül, Hakk'ın en mükemmel tarzda tecellî ettiği mahaldir. Beyitte yer alan “mir'ât” ve “gam-hâne” ibareleri, istiare yoluyla gönül yerine kullanılmaktadır. Gönül Hakk'ın görüntü düzeyinde belirlediği bir ayna olmasının yanında kişinin Hakk'a vasıl olma zorluklarının, bu yolda çekilen acı ve kederin belirlediği alandır. Hakk'ın, kişinin gam hanesine gelmesi, onun gönlünde tecellîsi anlamına gelir. Bu durum ancak kâmil insan tarafından fark edilebilir. Kâmil insan Hakk'ı ve ona duyduğu aşkını gönlünde muhafaza edebilen kişidir. Diğer bir ifadeyle, onunla vahdet tecrübesini yaşayan ve böylelikle kendi varlığını onun varlığında ve onun vasıtasıyla değerlendirmeyi başarmış, kendisinin veya gönlünün tek ve mutlak varlığın aynası olduğunun bilincini elde edebilmiş insan kemâle ermiştir.

Beyitteki “mâh-ı perî-sûret” ifadesi, sevgili veya daha özel bağlamda Hak için yapılmış bir benzetmedir. Bu benzetmede tercih edilen kelimelerde “mâh” yani Ay, görüntüsünü veya kendini görünür kılan ışığını Güneş'ten alması ve karanlıkta ortaya çıkması yönüyle Hakk'ın esmâ ve sıfat mertebesine işaret etmektedir. Zira Hakk'ın zâtı idrâk edilmekten uzaktır. Onun zâtının nuru gündüz vakti güneşin saçtığı şualar gibidir. Bütün âlemi aydınlatan, görünür kılan güneşin bizzat kendisine bakıldığında insanın gözleri kamaşır ve onu gerçek manasıyla göremez. Ay ise, karanlık bir gecede zuhur eder ve gözlerin onu görme kabiliyeti vardır. Perî-sûret ifadesi ise bize görünenin

“gerçek” değil, onun belli bir düzeydeki yansıması veya sureti olduğunu hatırlatmaktadır. Perî kavramı, nurânî ve hatta çoğu zaman hayâlî varlıklar için kullanılan bir isimdir. Bu yönüyle “mâh” kavramıyla birlikte gerçeğin bir yansıması, hayal âlemine ait bir varlık olması, gerçeğin kendisi değil aynadaki görüntüsü olarak belirmesi durumunu sembolize etmektedir. Diğer bir anlam katmanında ise “perî” kelimesiyle sevgilinin cemal sıfatı, mutlak güzelliği kastedilmektedir. Aynı şekilde “mâh” kavramı da sevgilinin güzelliği için bir benzetme unsuru olarak kullanılır. Beyit biraz daha farklı bir bakışla ele alınacak olursa beyitte konuşanın sıradan bir insan olabileceği gibi aslında kemâl yolunda ilerlemekte olan bir âşık veya sâlik olabileceği de akla getirilebilir. Böyle bir ihtimalin kapısını açan ifade, ikinci mısradaki “bî-haber” kavramıdır. Beyitte konuşan kişinin, Hakk’ın tecellî veya taayyün mertebeleri hakkında belli bir bilgisi olduğu, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. En sonda kullanılan “bî-haberiz biz” ifadesi, henüz Hakk’ı idrâk edebilme mertebesine ulaşmamış ancak bu yolda ilerlemekte olan birisinin, sürecin zorluğu ile ilgili itirafıdır. Bu itiraf Hz. Ebubekir’in “Hakk’ı idrâk etmenin acizliğini idrâk” olarak ifade ettiği durumun daha farklı bir biçimde dile getirilmesidir.

1.2.2. Allah Olarak Hak

Mutlaklığı bakımından beşer idrâkinin ötesinde bir varlık düzeyinde bulunan Hak, Arabî’nin “ontolojik arzu” şeklinde tanımladığı “bilinmeyi isteme” durumunun bir neticesi olarak daha önce “feyz-i akdes” kavramıyla izahına çalışılan ilk taayyününü gerçekleştirir. Bu taayyün, mutlak varlık noktasında gizli bir hazine durumunda bulunan ve bu mutlaklığı dolayısıyla ebedî bir sır olarak kalacak olan Hakk’ın, kendini yine kendine açması, izafiyet boyutuna geçmesi, isim ve sıfatlarıyla tezahür etmesi sürecinin ilk faaliyetidir. Arabî’nin diliyle “...İlâhî İsimler ve Sıfatlar ancak *bilkuvve mevcûtturlar. Ne vakit ki bunlar âlem denilen somut zuhur mertebesinde ortaya çıkarlar, bu takdirde, bilfil varlıklara dönüşürler.*” (Izutsu, 2005: 51). Hakk’ın isim ve sıfatlarının ilk olarak ortaya çıktığı bu mertebeye “ceberût âlemi” veya kâmil insanı da temsil eden “hakikat-i Muhammedî” hazreti de denilmektedir (Eraydın, 2008: 224). Hakk’ın söz konusu belirlenme veya tecellî faaliyeti ile ilgili olarak önemli kavramlardan birisi genel anlamda yaratılış sürecini de sembolize eden İlâhî “nefes” ya da “feyz” kavramıdır.

1.2.2.1. İlâhi Nefes/Feyz

Âlemin varlık alanına çıkması, Hakk'ın tecellîsiyle mümkün olmaktadır. Bu tecellî süreci için tasavvuf ıstılahında feyz ve nefes kavramları önemli bir yer işgal etmektedir. İbn Arabî, “feyz” kavramını açıklarken, Hakk'ın bilinmeyi arzu etmesi dışında bu bilinme veya tecellî sürecini bir ihtiyacın sonucu olarak telakkî etmektedir.

*“Böylece gerçek ve mutlak olan Varlık (Vücûd, yâni **Vücûd-ı Hakîkî**) kendi kendini dur-durak tanımaksızın izafî Varlığa (**Vücûd-ı İzâfî**)'ye) dönüştürmektedir. İbn Arabî'nin bazen **feyz** (*taşma*) diye isimlendirdiği bu ontolojik dönüşüm, onun görüşüne göre, Hakk'ın haiz olduğu yaratma potansiyelinin iç basıncının sebep olduğu doğal ve zorunlu bir harekettir.”* (Izutsu, 2005: 186).

Hakk'ın sürekli olarak mutlak varlığını izafî varlığa dönüştürme faaliyeti, diğer bir ifadeyle âlemin vücûda gelmesi süreci, Arabî tarafından teneffüs örneğiyle izah edilmektedir:

“Göğüs içinde sıkıştırılmış olarak tutulan havanın zorunlu olarak bir çıkış yolu araması ve sonunda da bir patlamaya benzer bir şekilde dışarı çıkması doğal bir olaydır. İşte havanın göğüsten fırlayıp çıkması gibi, basınç altındaki varlık da Hakk'ın derinliğinden Rahmet sûretinde fışkırır çıkar.” (Izutsu, 2005: 184).

Hakk'ın, kendisini isim ve sıfatları bakımından bilinir kılmak için üflediği bu nefes, varlık âleminin özünü oluşturmakta, “heyûla” adı verilen ilk cevheri karşılamaktadır. İbn Arabî, bu durumu “*Nefes, içinde bütün varlıkların sûretlerinin tecellî ettiği maddî cevherin (Cevher-i Heyûlânî'nin) sembolüdür.*” (Izutsu, 2005: 189) ifadeleriyle izah etmektedir. Nefes kavramının bu sembolik anlamı, Gâlib tarafından aşağıdaki beyitte şu şekilde dile getirilmektedir:

Safha-i sîneni âmâde-i feyz-i nefes et

Nakş ola mühr-i Süleymân gönülden gönüle (G.311/2)

“Süleyman’ın mührü gönülden gönüle işlenebilsin diye sineni nefesin bereketine hazır et”

Hakk’ın nefesinin varlık kazandırma özelliği, var olmaya aday olan şeyin kabiliyeti nispetindedir. Dolayısıyla “sîne”nin nefes için amade olması, nefesten istifade edebilmesi için şarttır. Burada her ne kadar bir insan ve onun sinesi bağlamında kullanılmış olsa da, beyitteki hitap tüm âlem içindir. Feyz-i nefes, nefesin taşması ve yayılması anlamında kullanılmakta, Hakk’ın bilinme isteği paralelinde âleme tecellî etmesine işaret etmektedir. İnsanın, bu âlemin hülasası olma özelliği, hitabın da kendisine yönelmesine fırsat sağlamaktadır. Zira insanın gönlü, Hakk’ın tam anlamıyla tecellîsine mahal olma özelliğine sahiptir. Feyz-i nefes ifadesi Hakk’ın, Secde sûresi 9. ayette *“sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi”* (Altuntaş ve Şahin, 2009: 448) mealindeki ifadede belirttiği, insana kendi ruhundan üflediği iddiasına da bir göndermede bulunmaktadır. İkinci mısradaki gönül kelimesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Aynı mısradaki geçen “mühr-i Süleymân” terkibi, Hz. Süleyman’ın yüzüğünde yazılı olduğu rivayet edilen “İsm-i A’zam”a işaret etmektedir. *“Mühr-i Süleymân: Bu yüzüğün üstünde İsm-i Âzam yazılı imiş. Süleyman bununla bütün yaratıklara hükmedermiş.”* (Pala, 2004: 339) . En büyük isim anlamındaki *“İsm-i A’zam, ‘Allah’ lafzı olup, bütün ilâhî isimleri içinde bulundurduğu için ‘ism-i a’zam’ denmiştir.”* (Cebecioğlu, 2009: 319). Hakk’ın bütün isimlerini karşılayan İsm-i A’zam’ın gönüllere nakşolunması ifadesi ile Hakk’ın, mutlak bilinmezlik durumunu karşılayan zât mertebesinde, sayısız isim ve sıfatlarının bir arada bulunduğu Allah mertebesine tenezzülü, diğer bir ifadeyle “yaratıcı” Allah olarak belirlenmesi sürecine göndermede bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu üst düzeydeki tecellî için hazır bulunması gereken küçük âlemin yani insanın mahiyetidir.

Her insan, küçük âlem olmak yani Hakk’ı en mükemmel biçimde yansıtmak potansiyeli ile yaratılmıştır ve bu potansiyel, ancak gereği gibi değerlendirildiğinde Hakk’ın tecellîsi için mükemmel bir mahal olacaktır. Sineyi bu tecellîye amade etmek, kâmil insan olmak için çaba sarf etmek demektir. Beyitteki “gönülden gönüle” tabiri, ikinci ve daha özel bir tecellî durumunu da akla getirmektedir. Birden fazla gönül kavramı dile getirilerek insanın insandan etkilenmesi ve feyz alması durumuna işaret edilmektedir. Bu da tasavvuf öğretilerinin, sistematik olarak tecrübe edildiği tarikat muhitlerini ve bu muhitlerde kemâl yolundaki dervişlerin, şeyh veya mürşit adı verilen

Hak ehli kişiler tarafından yetiştirilmesi gerçeğini hatırlatmaktadır. Şeyh Gâlib de bu beyit vasıtasıyla, tasavvuf çevresinde yetişmiş ve postnişinlik makamına kadar yükselmiş bir Mevlevî tarikatı mensubu olarak şeyh-mürît ilişkisinin önemine bir göndermede bulunmuştur. Feyz kavramına bağlı olarak dile getirdiği başka bir beyitte Gâlib, varlık için henüz türlere ayrışmanın ve çeşitlenmenin söz konusu olmadığı, kesretin birlik içerisinde bulunduğu vâhidiyet mertebesine ve bu mertebeden, ayrışmanın gerçekleştiği bir sonraki merhale olan ruhlar âlemine imada bulunmaktadır.

Yek-reng feyz-i sâkî ile bezm-i gülsitân

Her câm-ı bâde bir gül-i sîrâbdır bu şeb (G.24/3)

“Sâkînin feyzi ile gülistan meclisi tek renk (aynı), bu gece her içki kadehi suya doymuş bir güldür”

Beyitte gül meclisinin, sakinin feyzi sayesinde tek renk olduğundan bahsedilmekte ve akabinde her şarap kadehinin, suya kanmış bir gül olduğu ifade edilmektedir. Bahsedilen gül meclisi kâinat veya âlem denilen yaratılmış varlık kategorisini, sâkî de bu varlık düzeyini meydana getiren yaratıcı Allah’ı sembolize etmektedir. Feyz kelimesinin kullanılması, tasavvufta “feyz-i akdes” ve “feyz-i mukaddes” olarak tanımlanan iki temel tecellî veya taayyün sürecini akla getirmektedir. Beyitteki “ile” bağlacı “ve” anlamında değerlendirilecek olursa ortaya feyz-i sâkî ve gül meclisinin her ikisinin aynı olduğu, farklılığın söz konusu olmadığı anlamı çıkacaktır. Eğer ile bağlacı vasıta hali ile değerlendirilecek olursa bu defa feyz-i sâkî vasıtasıyla yek-reng olan bir meclis anlamı meydana gelecektir. Bu anlamlardan ilki “feyz-i akdes”e ikincisi “feyz-i mukaddes”e göndermede bulunmaktadır. İlk mısrada bulunan “yek-reng” ifadesi tekrenklilik ve aynılık durumları için kullanılan bir ifade olmakla birlikte Sebk-i Hindî’nin kendine has kavram alanı içerisinde farklı bir anlam taşımaktadır. Yek-reng kelimesinin Sebk-i Hindî şairleri tarafından kullanımında gösterdiği farklılık “*Gönlü temiz, mutlu ve samimi*” (Babacan, 2010: 175) anlamında ele alınmasındandır. Bir Sebk-i Hindî şairi olan Gâlib de aynı ifadeyi şiirinde kullanmak suretiyle güller meclisinin mutluluk durumuna göndermede bulunmaktadır. Mutluluğu sağlayan unsur beyitte “feyz” kelimesinin yüklendiği anlamda gizlidir. Varlıklar için madden ve manen doyuma ulaşma durumu huzur ve mutluluk için bir ön koşuldur.

İkinci mısradaki yer alan “sîr-âb” kavramı suya doymuşluğu ifade etmekle, doyma halinin ilk mısradaki yer alan huzur ve mutluluk halini meydana getirdiğini anımsatmaktadır. Su, yaratılış sürecinde ilk madde veya cevher olarak değerlendirilmesi yönüyle de feyz kelimesiyle ilgi kurmaktadır. Yek-reng kelimesinin bahsedilen bu iki farklı anlam boyutu, beyit için de bir anlam çeşitlenmesini beraberinde getirmektedir.

Klâsik kullanımıyla değerlendirildiğinde, her şeyin aynı, tek renk hatta renksiz olduğu bir manzara akıllara Hakk’ın “feyz-i akdes” olarak da adlandırılan kendini ilk belirleme süreciyle yine kendine izhar ettiği ve bütün eşyanın hakikatleri durumundaki a’yân-ı sâbitelerin ortaya çıktığı “vâhidiyet” mertebesini getirmektedir. Bu mertebenin en önemli özelliği, varlığın bilfiil ayrışmamakla birlikte bilkuvve ayrılmış olarak Hakk’ın ilminde sabit olmasıdır. Yani bu düzeyde her bir varlık henüz zahiri anlamda dış dünyada varlık kazanmamış olarak Hakk’ın bilincinde mevcuttur. İkinci mısradaki yer alan “şeb” yani gece ifadesi, eşyanın bu görüntü düzlemindeki aynılığına işaret etmektedir. Zira gece karanlığı veya genel anlamda karanlık da görünmezliği sembolize eder. Karanlıkta nesneleri birbirinden ayırt etmek güçtür. Yek-reng kelimesinin huzur ve mutluluk, aynı zamanda samimiyet anlamlarında kullanılması beyitteki ilk anlamın farklı bir boyutta genişleyerek devam etmesini de beraberinde getirmektedir. Her içki kadehinin suya doymuş bir gül olarak tasavvur edilmesi, gönül kadehine dolan aşk badesine, yek-reng olmak da aşkın meydana getirdiği mutluluğa işaret etmektedir.

Beyitte “bezm” yani meclis kelimesi bütün bu sürecin “elest” meclisiyle olan ilgisini ortaya koymaktadır. Elest meclisi ontolojik olarak “mertebe-i ervâh” denilen varlık hazretine karşılık gelmektedir. Bu hazret, yukarıda değinilen “vâhidiyet” mertebesinde bilkuvve kesret durumunda olan eşyanın “feyz-i mukaddes” denilen süreçte bağımsız ruhlar olarak ayrıştıkları merhaledir. Bu merhalede tüm ruhlar tam bir huzur ve mutluluk içerisinde, doyuma ulaşmış, Hakk’a olan aşklarının sarhoşluğu ile bir arada huzur içerisinde bulunmaktadır. Bir anlamda her bir varlığın kabı durumundaki “sabit ayn”ı kendi istidadı ölçüsünde “sîr-âb” olmuş, yani doldurulmuştur. İnsan için aslî vatan hükmünde olan bu meclisten ayrılış ve ontolojik olarak daha alt seviyedeki varlık mertebelerine geçiş, bir ayrılık ve gurbet durumu ortaya koymaktadır. Dünyaya gelişin, insan için asli vatanından bir ayrılış olarak değerlendirilmesi klâsik şiirde başta Mesnevî olmak üzere tasavvufun konu edildiği birçok şiirde üzerinde durulan bir husustur. Gâlib bu beytinde, Hakk’ın tecellî faaliyetinin iki ana boyutuna ilişkin birtakım işaretlere değinmenin yanı sıra, âşıklar için gurbet öncesi durumun, yani

ruhların asli vatanlarındayken maşuk için duydukları aşkın neticesinde içerisinde bulundukları huzur ortamının sembolik bir manzarasını çizmektedir. Aşağıdaki beyitte, hem Hakk'ın sürekli olarak âleme tecellî etmesi, varlık bahşedicilik özelliğine binaen “nefes” metaforu vasıtasıyla dile getirilmekte hem de “bâde-i nâb” kavramı ekseninde, insanın kemâl sürecine işaret edilmektedir.

Sebû-yı çeşmin et sahbâyâ gark-âb
Nefes çıkdıkça tolsun bâde-i nâb (G.21/1)

“Göz kadehini içkiye boğ, nefes çıkdıkça saf şarap dolsun”

Gam ve kederden kan çanağına dönmüş bir gözün, şaraba batırılmış bir kadeh veya testi olarak tahayyül edildiği beyitte “nefes” kavramı etrafında aşkı sembolize eden saf şarabın elde edilmesinden bahsedilmektedir. Gözün kadehe teşbih edilmesi, kanlı gözyaşının şarap olarak düşünülmesi sebebiyledir. Nefesin çıktığı mahal ciğerdir ve göze ulaşan kanın membaı durumundadır. Kan, maddenin sembolü olarak tasavvufta vahdeti idrâk etmenin önündeki perde olan kesrete işaret etmektedir. Kanlı göz veya kanlı gözyaşı, kemâl sürecinin zorlu aşamalarında kişinin karşılaştığı engellere gösterdiği tahammülün bedeli ve maşukun cefasından kaynaklanan gam ve kederin dışı vurumu olarak ortaya çıkmaktadır.

Beyitteki belli başlı anlam katmanları “nefes çıktıkça” ifadesi etrafında gelişmektedir. İlk olarak nefes çıktıkça ifadesiyle olağan teneffüs faaliyeti akla gelmekte, âşığın olgunlaşma sürecinde çektiği aşk acısının karşılığı olan saf şarabın, yani kanlı gözyaşının yaşam devam ettikçe sürekli olarak göz kadehine dolması anlamı göze çarpmaktadır. İkinci kullanımıyla “nefes çıktıkça” ifadesi Hakk'ın tecellîsinin sembolü olarak kullanılan “ilâhî nefes”e işaret etmektedir. Tecellî sürecinin sürekli olduğu ve âlemde belli bir anda görülen hiçbir şeyin hemen sonrasında görülenle aynı olmadığı gerçeği, Hakk'ın bu sembolik teneffüsünün de devamlılığını anımsatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Ulûhiyet mertebesindeki Hakk'ın, Allah isminin gereği olarak sonsuz isim ve sıfatlarını sürekli biçimde âlem aynasında tezahür ettirmesi, “nefes çıktıkça” ifadesine yüklenmiştir. İnsan için “nefesi çıkmak” hem nefes alma hem de alınan nefesi verme anlamında yaşamın devamına işaret ederken Hak için aynı ifade nefesin verilmesi, taşması veya üfürülmesi olarak nitelendirilebilecek dışı dönük tek

yönlü bir faaliyeti karşılamaktadır. İşte bu nefes kavramının tek yönlü dışa vurumu, daha önce üzerinde durulan “feyz” yani taşma veya yayılma durumunu ortaya koymaktadır.

Hakk’ın, bütün isim ve sıfatlarının Allah ismi tarafından kuşatılmış olduğu Ulûhiyet mertebesinde, söz konusu isim ve sıfatların tezahür mahalleri olan eşyanın “yek-reng” ifadesiyle tam anlamıyla birlik durumunda olduğunun belirtildiği aşağıdaki beyit, aynı zamanda âşık ile mâşukun yani kâmil insan ile Allah’ın vuslat durumunu resmetmektedir.

Yek-rengdir zebân-ı hakîkatda hüsn ü aşk
Bâng-ı hezâr şu’lesidir âteş-i gülün (G.207/2)

“Güzellik ve aşk hakikat dilinde tek renktir (aynıdır), bülbülün sesi gül ateşinin alevidir”

Âşık, gerçek manada sevgiliye kavuştuğu ve onunla bütünleştiği anda her türlü ikilik, farklılık ve gayrilik ortadan kalkar. Bu durum vahdet olarak adlandırılan, her şeyin onunla, onda ve ondan olduğu mutlak birlik durumunu yansıtır. Bu aşamada herhangi bir ayrışma söz konusu olmadığı için kesret de yoktur. İşte beyitte “yek-reng” ifadesi bu aynılık durumuna göndermede bulunmaktadır. Ayrılık ortadan kalkınca âşık, mâşuk ve bu ikisi arasındaki ilgiyi meydana getiren aşk kavramları hep aynı olur. Beyitte geçen “zebân-ı hakîkat” ibaresi, hakikat diline yani hakikate ait dünyaya ait olma anlamında, bahsedilen bu durumun şartını belirtmektedir. Zira bu durumun idrâki ve tecrübesi vehmî ve izâfî olan bu âlemde değil ancak hakîkat âleminde gerçekleşir. Burada hakîkat âlemi insan-ı kâmil, “zebân” ise kâmil insanın dili, düşünce sistemi veya terminolojisi olarak telakkî edilmektedir.

İkinci mısırda bülbül ve gül sembolizmi çerçevesinde tipik bir âşık-mâşuk aynılığı üzerinde durulmaktadır. Gül ateşinin şulesi ifadesi gülün kırmızı yapraklarını ifade ederken bu kırmızı yapraklar da bülbülün sesine teşbih edilmektedir. Bülbülün ses veya feryadı, gülün açılması içindir. Gül, gonca halinden açılma durumuna geçtiğinde bülbül uykusuna yenik düşmüş olarak bu manzarayı görme fırsatını kaçırmır. Burada bir sebep-sonuç ilgisi dikkat çekmektedir. Gülün açılıp kesreti sembolize eden kırmızı yapraklarını göstermesi, taayyün sürecini akla getirir. Bu süreçte kırmızı yapraklar

gölün birliğini setreden, onu perdeleyen çokluk âlemine işaret eder. Bülbul ve onun feryadı da kesret âlemine ait varlıklardır. Bu yönüyle hem yapraklar hem de bülbul ve ona ait hususlar, gülün yansımaları olmak bakımından aynıdır. Ayrıca klâsik şiirde gül rengini veren bülbulün kanıdır. Yani Hakk'ı temsil eden gül, bülbulün kanı ile kırmızı rengini alıp tezahür etmektedir. Bu da âlemin Hak için ancak bir tecellî ve taayyün mahalli olması durumundan başka bir şey değildir. Bülbul varlığını güle borçlu olduğu gibi, gül de zâhir boyutunda kendini açmasını ve belirgin duruma getirmesini varlığının sebebi olduğu bülbule borçludur. Başka bir açıdan bakıldığında ise gülün ateş olarak telakkisi ile bülbulün sesinde veya feryadında bulunan ah ateşinin aynılığı söz konusu edilmektedir. Gerek maşukun yakan, eriten, yok eden yakıcı mahiyeti, gerekse âşığın bu yok edici ateşe maruz kalması sonucu gönlünde meydana gelen ıstırap ateşi adeta birbirini tetikleyen, besleyen, karşılıklı tesir özelliğinde iki ateştir. Mâşuk âşığı yaktıkça âşığın âh ateşi de diri kalacaktır. Neticede âşık, kendi varlığı bu ateşle kül olup da bu küllerden yeniden doğduğunda mâşukla vuslat gerçekleşecektir.

1.2.2.2. Feyz-i Akdes (Tecellî-i Zâtî)

Kâşânî'nin ilk zuhur (zuhûr-i evvel) olarak tanımladığı Hakk'ın kendinden yine kendine gerçekleştirdiği ilk tecellîsi için İbn Arabî gayb âleminde gerçekleşen tecellî anlamında "tecellî-i gaybî" ifadesini kullanmakta ve bu süreci "Zât'tan Zât'a vâkî olan tecellî" olarak tanımlamaktadır. *"Bu tecellîde Hakk kendini kendine izhâr eder. Başka bir deyimle bu, Hakk'ın zâtî bilincinin ilk zuhûrudur."* (Izutsu, 2005: 69) Bu ilk tecellîyi belirtmek için İbn Arabî'nin kullandığı bir diğer isim, daha önce üzerinde durulan "feyz-i akdes" kavramıdır. Feyz kelimesi taşma, yayılma ve kuşatma anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında bu taşma olgusu, mutlak bilinmezlik durumundaki Hakk'ın kendi kendine belirmesi, bir anlamda kendisi ile ilgili bilincinin uyanması ve sonrasında da bu bilinirlik düzeyinden kendisinin veya daha sembolik anlamda rahmanî nefesinin, tecellî vasıtasıyla âlem denilen varlık sahasına yayılması, daha doğrusu bu varlık sahasını meydana getirmesi için kullanılmaktadır.

"Sonsuz, sayısız imkanlarının baskısıyla –ya da taşmasıyla– meydana getirdiği yayılma vasıtasıyla Mutlak'ın cevherini yani Kadir İyi'yi izafiyetle örtüştürür; bu örtüşmenin neticesinde a priori olarak

İyi'nin yansımış imajı yani yaratıcı Varlık ortaya çıkar.” (Schuon, 1997: 29).

Schuon'un belirttiği bu husus, Arabî'nin “feyz-i akdes” olarak tanımladığı, Hakk'ın kendi kendine tecellî ettiği ilk taayyün mertebesine işaret etmektedir.

Mihr-i re'yn mâh-ı akl-ı evvele vermezse feyz
Gird-i hayretde kalır bî-nûr u bî-fer rûz u şeb (K.1/42)

“Senin iradenin güneşi ilk akıl ayına bereket vermese (o ay) gece gündüz hayret tozu içerisinde nursuz ışıksız olarak kalır”

Düşünce veya müşahede güneşi olarak ifade edilebilecek olan “mihr-i re'y” tamlaması, Hakk'ın, ontolojik olarak mutlak bilinmezlik veya “lâ-yaayyün” mertebesinde, gizli hazine olma durumundan, bilmeyi isteme durumuna geçişi için ilk teşebbüsünü sembolize etmektedir. Hakk'ın ilk taayyünü olarak değerlendirilebilecek bu süreçte Hak, mutlak kayıtsızlık yani “ahadiyet” durumundan, bilinme ve kendini izhar etme boyutuna, diğer bir ifadeyle bütün isim ve sıfatlarının mücmel olarak bir arada bulunduğu, henüz herhangi bir ayrışmanın söz konusu olmadığı, yaratıcı vasfı ile Allah olarak ifade edilen “Ulûhiyet” durumuna tenezzül etmektedir. Bu ilk tenezzül veya taayyün için tasavvufta kullanılan ifadelerden birisi de “akl-ı evvel” tabiridir. Akl-ı evvel, kâmil insanın ve dolayısıyla da kâmil insanın en mükemmel örneği olan Hz. Muhammed'in ontolojik karşılığının da adıdır. “...*Hazret-i. Muhammed'e kevnî ölçekte Plotinus'un Akl-ı Evvel'i tekâbü'l etmektedir.*” (Izutsu, 2005: 186). Bu yönüyle beyitteki “mihr” ifadesi zât mertebesindeki Hakk'ı temsil ederken “mâh” kelimesi de onun ilk tecellîsi olarak “akl-ı evvel”i ve buna bağlı olarak da Hz. Muhammed'i temsil etmektedir. Mutlak kayıtsızlık veya zât boyutunun bir güneş olarak tasavvur edildiği beyitte varlığını bu boyuttan alan veya bu boyutun mazharı durumunda bulunan “akl-ı evvel” mertebesi ise bütün aydınlığını, güneşin kendisine yansıttığı şualardan alan ay olarak tahayyül edilmektedir.

Mısranın sonunda kullanılan “feyz” kelimesi de aslında tüm beyit için açar kelime durumundadır. Burada Gâlib, Hakk'ın bu kendi kendisine tecellî etme durumunu, tasavvufun ve özellikle İbn Arabî'nin terminoljisi bağlamında ele almakta ve

İbn Arabî'nin, Hakk'ın ilk belirlenme süreci için kullanmış olduğu "feyz-i akdes" kavramına bir göndermede bulunmaktadır. Hakk'ın yaratma sıfatının bir gereği olarak bilinmeyi istemesi ve bunun neticesinde öncelikle kendini kendisine izhâr etmesi olarak tavsif edilebilecek olan ilk tecellînin meydana gelmesi feyz-i akdes kavramıyla ifade edilen Hakk'ın ilk belirlenme hareketidir. Eğer Hak herhangi bir belirlenme faaliyetini gerçekleştirmemiş olsaydı varlık âlemi ikinci mısra da yer alan ifadeyle "hayret tozunda" sürekli bir karanlık içerisinde kalacaktı. Burada "gird" kelimesi toz anlamıyla zerrelere ve zerrelerin bir arada bulunduğu çokluk yani kesret durumuna işaret etmektedir. Böyle bir durumda kalmak, manevî yolculuktaki salikin, varlığın mahiyetine dair gerçekliği algılayamamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla akl-ı evvel ibaresi kâmil insanın varlığın hakikatine aşına olmasını, karanlıktan aydınlığa geçiş durumunu karşılamaktadır. Bu yönüyle feyz-i akdes, kudsî hadiste bildirilen "ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım" ifadesinin tabii bir neticesi olarak tahakkuk etmektedir. Diğer bir ifadeyle kâinatın yaratılması gerçeğinin altındaki hikmet olan "Hakk'ın bilinmeyi arzu etmesi" ontolojik anlamda varlığın ortaya çıkışı için zorunlu bir istektir. İbn Arabî bu durumu "*...Feyz-i Akdes mutlak sûrette Gayb (yâni Bilinmeyen-Bilinmeyen) olan Hakk'ın 'Gizli Hazîne' hâlini terk ederek bilinmeyi arzuladığını beyân eden meşhur Kudsî Hadis''de tasvîr olunana tekâbül etmektedir.*" (Izutsu, 2005: 210) şeklinde izah etmektedir. Hakk'ın bilinme arzusunu tahakkuk ettirdiği ilk taayyün veya feyz-i akdes durumu Gâlib tarafından aşağıdaki beyitte belirgin biçimde ortaya konulmaktadır:

Çarhı döndürdü murâdı üzre feyyâz-ı ezel
Akdi sûy-ı ârzûya cûy-ı tevîk-i ilâh (K.57/4)

"Ezelden beri bereket bahşeden, çarhı iradesi yönünde döndürdü ve Allah'ın Teyfik nehri arzu istikametinde aktı"

Beyitte bir su değirmeni mazmununa bağlı olarak tecellî sürecinin devamlılığına imada bulunmaktadır. İlk mısra da yer alan "feyyâz-ı ezel" ifadesi, sürekli tecellî sürecinin fâili olan Hakk'ı işaret etmektedir. Hakk'ın kendi zâtından yine kendisine tecellîsinin ezelde gerçekleşmiş olduğuna dikkat çekilirken ezel kavramının, beşerin zaman tasavvurunu aşan bilinmezlik yönü vurgulanmaktadır. Zira Hakk'ın ilk

belirlenmesi olarak tanımlanmakta olan “feyz-i akdes”in belli bir zaman kaydı ile izah edilebilmesi, Hakk’ın, belirlenmemişlik (lâ-ta’ayyün) mertebesindeki zât durumunun bilinmesini gerektirir ki Hak, zâtı yönüyle bilinmekten ve idrâkten münezzehtir. Dolayısıyla Hakk’ın taayyün ve bilinme sürecinin zaman düzlemindeki tespiti mümkün görünmemektedir. Ayrıca tecellînin herhangi bir kesintiye uğramadan sürekli olarak yenilenmesi gerçeği de ezel kavramının içerdiği sonsuzluk anlamı içerisinde değerlendirilmeye müsait bir mahiyet arz etmektedir. Hakk’ın, “çarh”ı muradı üzere döndürmesi ifadesiyle, “küntü kenzi” kudsî hadisine bir telmihte bulunulmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi, Hakk’ın muradı kendisinin bilinmesidir. Bu sebeple de Allah’ın tevfik ırmağının arzu yönüne aktığı belirtilerek, onun Rahmân isminin gereği olarak eşyayı yaratmasının veya onları varoluş sahasına çıkarmasının, onun bilinmeyi istemesi istikametinde gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Tevfik kelimesi uygunluk anlamı yanında yardım anlamını da karşılamakta, tevfik-i İlâh tamlaması ile Allah’ın yardımı ibaresi belirtilmektedir. Allah’ın yardımından kasıt, onun Rahmân isminin gereği olarak varlığa “vücûd” vermesidir. Hakk’ın varlığa vücûd verme süreci bir ırmak sembolizmi ile tasavvur edilmekte, bu ırmağın akışının da Hakk’ın bilinmeyi arzulaması hakikati istikametinde olduğu bildirilmektedir.

Mutlak bilinmezlik mertebesindeki Hak için bilinme ve idrâk söz konusu değildir. Bu mertebe mutlak tenzîhin bir gereği olarak kayıtlanma ve vasıflandırma kabul etmeyen bir makamdır. Beşerin Hakk’ı zâtı yönüyle tefekkür etmesi, onu sınırlı hayal gücü ve akli ile algılamaya çabalaması boş bir gayretten ibarettir. Zira tam bir istiğna makamı olan zât mertebesi, mahiyeti sadece Hakk’ın kendi ilminde malum olan, peygamberlerin dahi girme yetki ve istidadının bulunmadığı özel bir alana işaret etmektedir. Yaratılmış varlık âlemi içerisinde sadece Hz. Muhammed, bu alanın sınırı yani imkân ve vücûb arasındaki alan olduğu düşünülen “kâbe kavseyn” makamına ulaşmıştır. Dolayısıyla Hakk’ın müşahedesi, onun zahirdeki yansımaları vasıtasıyla mümkündür. *“Hakk, ancak tecellîlerinin büründüğü sûretlerde bilinebilir. Aynı keyfiyet, biraz değişik bir biçimde, insanın Hakk’ı ancak O, ‘Allah’ mertebesine nüzûl ettiği vakit bilmesinin mümkün olduğunu söylemekle de ifâde edilebilir.”* (İzutsu, 2005: 63). Arabî’nin belirttiği bu mertebe, âlemin zuhurunu gerekli kılan Hakk’a ait isimlerin mertebesi, yani Ulûhiyet makamıdır. Hakk’ın görünürlüğünün ışık metaforuyla izah edildiği durumlarda Güneş ve Ay gibi iki ışık kaynağından hareketle yapılan analogide Güneş Hakk’ın zâtını, Ay ise zâtın kendini görünür kıldığı ilk belirlenim düzeyi olan

yaratıcı Allah'ı remzetmektedir. “*Hasıl-ı kelâm, ilâhî nûr: Güneşin ve ay'ın nuru gibi vazih ve açıktır... Lâkin, o nûr'u görmek: Ay mertebesi olan, Rübubiyet tecellisinde müyesserdir... Yoksa, güneş nûr'u mertebesi olan Zat-ı Ehadiyet tecellisinde değil...*” (Bursevî, 1997: 116). Gâlib, Hakk'ın ilk belirlenimi neticesinde Allah ismiyle bilinme boyutuna tenezzülüne ve bunun neticesinde âlemin meydana geliş sürecine aşağıdaki beyitte üstü kapalı olarak değinmektedir.

Zîr-i fesde perçemin kat kat nihân etmiş o mâh
İsm-i A'zam vefkı var bir nüsha-i kübrâ mıdır (G.121/2)

“*O ay, fesin altında saçlarını kat kat gizlemiş, (acaba bu saçlar) İsm-i A'zam duası yazılı bir büyük muska mıdır*”

Gâlib, şairlik yeteneği ve etkisi altında olduğu Sebk-i Hindî vasıtasıyla şiirlerinin birçoğunda ilk bakışta fark edilmesi güç anlamları, kullandığı kelime ve terkiplerin arka planında ustaca gizlemek suretiyle okurunun hayal gücünü zorlayan, onu şiirin anlamlandırılması noktasında çeşitli bakış açıları geliştirmeye yönlendiren ve böylece okuru aktif olarak şiirin yapılandırılması sürecine katan sıra dışı bir şairdir. Yukarıdaki beyte bakıldığında, kullanılan kelimelerin ortak bir kavrama işaret ettikleri görülmektedir. Bu kavram muska, hamail veya vefk olarak bilinen ve içerisinde çeşitli dua ve ayetlerin yazılı olduğu bir kâğıdın katlanmış biçimde yer aldığı üçgen biçimindeki geleneksel bir eşyadır. Beyitte yer alan “kat kat” ifadesi muska içindeki kâğıdın biçimini, nüsha-i kübrâ terkibindeki “nüsha” ve ikinci mısradaki “vefk” kelimeleri bizzat muskayı akla getirmektedir. Bugün Türkçede muska olarak bilinen nesnenin asıl ismi “nüsha” olup, muska ifadesi nüshadan bozma bir kelimedir. Vefk ise genellikle belli bir amacın hâsıl olmasına uygun olarak seçilen bir dua ya da ayetin kâğıda yazılıp katlanması ve bir muhafaza içine konulmasıyla insanların üzerlerinde taşıdıkları muska için kullanılan bir sözcüktür. Beyitte geçen “İsm-i A'zam” ifadesi daha önce ifade edildiği üzere Hakk'ın en büyük ismi anlamında kullanılmaktadır. Halk arasında, çeşitli ayet ve hadislerde işaret edilen İsm-i A'zam duasını okumanın her türlü haceti gidereceğine olan inanış, bu duanın muskalara yazılarak taşınmasında etkili olmuştur. Tasavvuf ehline göre bu isim ancak peygamberlerin ve bazı velilerin malumu olup, halk bu büyük ismi bilmekten uzaktır. Ancak çeşitli hadislerde İsm-i A'zam duası

olarak işaret edilen, Hakk'ın bazı isimlerinin içerisinde bulunduğu çeşitli dualar halen kullanılmaktadır. Buraya kadar anlatılanlar, beyitte ilk göze çarpan anlam katmanına bağlı olarak ortaya çıkan, ay yüzlü bir güzel ve bu güzelin fesinin altındaki saçlarının her derde deva olan bir dua olarak tahayyül edilmesinden ibarettir. Ancak beyitteki kelimeler, tasavvuf terminolojisi bağlamında ele alınacak olursa bahsi geçen ifadeler çok daha derin ve ince anlamlara kapı aralayacaktır.

İsm-i A'zam'ın, Hakk'ın bütün isimlerini ihtiva ettiği ve bu isimle ilgili ekser evliya ve ulemanın “Allah” ismi olduğu hususunda görüş birliği içinde oldukları evvelce belirtilmişti. Vahdet-i vücûd anlayışında İsm-i A'zam veya Allah, Ulûhiyet mertebesindeki Hakk'ı temsil eder. Ulûhiyetin mazharı ise âlemdir. Bu husus için beyitte göze çarpan ilk çağrışım unsuru “nüsha-i kübrâ” tamlamasıdır. “*Âlem yani şu bütün kâinat, 'nüsha-i kübrâ'dır*” (Cebecioğlu, 2009: 491). Vefk kelimesi ise uyum ve uygunluk anlamıyla İsm-i A'zam ve nüsha kelimeleri arasında bir ilgi kurar. Âlem, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelligâhı olması özelliğiyle İsm-i A'zam'a uygunluk göstermektedir. İlk mısradaki yer alan “kat kat” ve “nihân” kelimeleri, kesreti sembolize eden “perçem”in durumunu belirtmektedir. Kesret, görünür âlemi ifade etmekte ve genellikle vahdeti örten, gizleyen kavram olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde “saç” da vahdetin sembolü olan yüzü perdeleyen engele tekabül etmektedir. Ancak burada şiir geleneğinde çok fazla görülmeyen bir bağdaştırma yapılarak, saçların gizli olduğu ifade edilmiştir. Bu durum akla “kesretteki vâhidiyet” denilen, kesretin potansiyel olarak bulunmakla birlikte henüz ayrışmanın gerçekleşmediği “vâhidiyet” makamını ve Hakk'ı bu makamda temsil eden Allah ismini getirmektedir. Kat kat ifadesi de hem birden fazla oluşu, hem de varlığın hazretleri veya katmanları olarak nitelendirilen ontolojik mertebeleri ima etmektedir. Yine “mâh” yani ay, Hakk'ın zâtını simgeleyen Güneş'ten aldığı ışıkla görünür hale gelen, ikinci derecedeki ışıyla Zâhir isminin gereği olarak görünürlük veya belirlenim kazanan Hakk'ı yani Allah'ı temsil etmektedir. Tüm benzetmelerin insan ile ilgili unsurlarla yapılması ise makrokozmos olan âlem ile mikrokozmos olan insanın birbirini temsil etmeleri anlayışına göndermede bulunmaktadır.

Gâlib'in beyitte işaret veya ima ettiği üçüncü bir anlam katmanı ise, mensup olduğu Mevlevîlikle ilgilidir. “*Mevlevî tekkelerinde, nüsha-i kübrâ diye yazılı uzun bir kâğıt verilirdi. Bu nüsha, sikke-i Mevlânâ şeklindedir; bir gümüş veya altın mahfazaya konarak, o şekilde boyuna takılırdı.*” (Cebecioğlu, 2009: 491). Mevlevî külâhı olarak

bilinen sikke veya sikke-i Mevlevî aynı zamanda muska veya nüshanın içerisine konulduğu mahfazanın da adıdır. Dolayısıyla beyitteki fes kelimesiyle nüsha-i kübrâ ifadesi arasında ihâm-ı tenâsüp yapılmakta, ayrıca âlem-insan ilgisi bağlamında bir insan-ı kâmil olarak Mevlânâ'nın İsm-i A'zam'ın bir tecelligâhı olduğu ima edilmektedir.

1.2.2.3. Feyz-i Mukaddes (Tecellî-i Şuhûdî veya Vücûdî)

İlk taayyün veya feyz-i akdes sonucunda İsm-i A'zam'ın karşılığı olarak tüm isim ve sıfatların kuşatıldığı ve bir arada toplu olarak ayrışmadan bulunduğu Uluhiyyet mertebesindeki Hakk'ın, ikinci bir belirlenim faaliyetiyle kevnî âlem olarak bilinen varlığı yaratması “taayyün-i sâni” veya “feyz-i mukaddes” olarak tanımlanmaktadır (Izutsu, 2005: 69-70). “Gerçek, yayılma yoluyla ‘dışa açılır’ ve Kendisini Kendisinden ayırmak suretiyle izafiyet olur.” (Schoun, 1997:37). Schoun’un “gerçek”in kendisini kendisinden ayırmakla izafiyet durumuna geçtiği şeklindeki açıklaması, gerçek Varlık olan Hakk'ın tecellî formlarını ifade eden ve varlıkları izâfi veya bağımlı olan âleme ve âlemde beliren canlı-cansız sayısız eşyanın hakikatine işaret etmektedir. İşte bu süreç, feyz-i mukaddes denilen ve varlığın meydana gelmesi olarak bilinen İlâhî faaliyettir. Arabî'nin varlık anlayışında bu durum şu şekilde özetlenmektedir:

“Feyz-i Mukaddes, İbn Arabî'nin kendisine has görüşüne göre, Feyz-i Akdes ile varlık kazanmış olan a'yân-ı sâbitelerin, idrâk olunabilir varlıklar (mâkulât) hâlini terk ederek, hislerle idrâk olunan eşyâya nüfûz edip yayılmalarının ve böylece de hislerle idrak olunan âlemin bilfiil mevcûd olmasının sebebidir.” (Izutsu, 2005: 212).

Arabî, varlık açısından a'yân-ı sâbiteleri feyz-i akdes ile feyz-i mukaddes arasındaki ara form olarak belirlemekte, ilk feyz ile varlık kazanan eşyanın sabit özlerinin, ikinci feyz ile idrâk alanına çıktıklarını söylemektedir. Schoun aynı durum için kullandığı “Niteliklerin ayrışması ‘Varlık’ düzeyinde başlar ve ‘Varoluş’ düzeyinde belirginlik kazanır.” (Schoun, 1997: 31) ifadesi ile “varlık” kavramını Arabî'nin feyz-i akdes kavramına, “varoluş” kavramını ise feyz-i mukaddes kavramına karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Hakk'ın bu ikinci belirlenimi ile ilgili olarak aşağıya alınan beyitte Gâlib, büyük âlem olarak kâinatta ve küçük âlem sıfatıyla insanda ya da insanın

kalbinde gerçekleşen tecellîye ve bu tecellîideki sürekliliğe, feyz kavramı bağlamında işaret etmektedir.

Zindedir âfâk u enfüs feyz-i Mevlânâyıla

Kalb-i âdem cân-ı âlemdir gürûh-ı Mevlevî (G.351/2)

“Âlem ve insanlar Mevlânâ’nın feyziyle hayattadırlar, Mevlevî topluluğu âlemin canı, insanın kalbidir”

Beyitte, Mevlânâ’nın, büyük bir velî olduğuna işaret edilmek suretiyle, bütün âlemin ve insanların, onun Hakk’ı aşk vasıtasıyla tanıma ve idrâk edebilme hususunda ortaya koymuş olduğu hakikat bilgisinin feyzi ve bereketiyle canlı olduğu, hayat bulduğu belirtilmektedir. Bir tasavvuf ehlinin kendi şeyhi veya mürşidi için biraz da mübalağalı sayılabilecek bu söylemi, tarikat sistemi içerisinde normal karşılanacak ifadeler olarak kabul edilebilir. Ancak “Mevlânâ” kelimesinin, gerçekten Celâleddîn-i Rûmî için mi yoksa daha derin manada başka bir şeye imada bulunulmak için mi kullanıldığı önem arz etmektedir. İkinci mısradaki “gürûh-ı Mevlevî” tamlaması da okurun muhayyilesinde, Mevlânâ lafzı ile Rûmî’nin kastedildiğini akla getirmektedir. Ancak, özellikle feyz kelimesinin yukarıda izahına çalışılan özel anlam boyutu ve beyitteki “âfâk” ve “enfüs” kavramları ile birlikte değerlendirilecek olursa Mevlânâ isminin aslında mutlak varlık olan Hakk’a ait olarak kullanıldığı fark edilecektir. Zira “Mevlâ” kelimesi, Arapçada efendi ve sahip anlamlarında “Allah” anlamında kullanılmakta olup “nâ” eki de “bizim” anlamında kullanılan bir gramer unsurudur. Bizim efendimiz anlamındaki “Mevlânâ” tek ve gerçek efendi veya sahip olması hasebiyle Allah’a ait bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Beyitte geçen âfâk ve enfüs kavramları “Tasavvuf Terimleri Sözlüğü”nün “âfâk” maddesinde şu şekilde açıklanmaktadır: “*Ufuklar. Dünya, maddi âlem. Mana ve gönül âlemine ise enfüs denir (Fussilet Suresi, 53). Tasavvufta Allah, âfâktan (nesneler âlemi) çok enfüste (kalp) aranır.*” (Uludağ, 2001: 24). Makrokozmos düzeyindeki âlem ile mikrokozmos düzeyindeki insanın varoluşlarının ve bu varoluşlarındaki devamlılığın “zinde” kavramına bağlı olarak ifade edildiği beyitte “feyz” kelimesi, “feyz-i mukaddes”e ve şuhûdî düzeyde gerçekleşen tecellîye işaret etmektedir. Âlemin hem makro düzeyde

hem de mikro düzeyde canlı olması, tecellînin sürekli olmasına da vurguda bulunmaktadır.

Beytin Mevlevîlik boyutunda sunmuş olduğu önermede de Mevlâna'nın öğretileriyle kâinat aynasına bakan Mevlevîlerin, hakikat bilgisini elde etmiş insân-ı kâmilin bu dünyadaki temsilcileri oldukları iddia edilmektedir. Canlılık kavramıyla ilgili olarak kullanılan “kalb” kelimesi, İlâhî tecellînin en mükemmel mahalli olması yönüyle kullanılmaktadır. Ayrıca anatomik veya fizyolojik olarak insanın yaşamasını sağlayan organ olmasının yanı sıra manevi canlılığı sağlayan unsurun da kalbe veya onun manevi karşılığı olan gönüle bağlı olması anımsatılmaktadır. Son olarak da kelimenin etimolojik olarak “dönüş” veya “dönüşüm” anlamlarına gelmesinden hareketle kemâl yolundaki insanın sürekli olarak kendini değişim ve dönüşüm vasıtasıyla geliştiren yapısına işaret edilmektedir. Gâlib, bir tarih manzumesinde yer alan diğer bir beytinde, dolaylı olarak feyz-i mukaddes durumuna işaret etmekte, kullandığı birtakım kavramlar vasıtasıyla satır aralarında bu ontolojik sürece dikkat çekmektedir.

Zâhir oldu kendüye arz-ı mukaddesden bu feyz

Eylese câ'iz kerâmet gösterip tayy-ı zamân (Tarih 7/6)

“Bu feyz kendisine mukaddes yerden göründü, (dolayısıyla) tayy-ı zaman edip keramet gösterirse uygundur”

Beyit, Şemseddin Efendi olduğu belirtilen bir zâtın Şam'daki görevinden Mekke'ye atanmasıyla ilgili olarak kaleme alınmış bir tarih manzumesine aittir. Ancak Gâlib, şiirini kurgularken ortaya koyduğu beyitlerle okuruna farklı bakış açıları sunmayı ihmal etmez. Bu beyitte de memdûhun övülüp yüceltildiği basit bir medhiye görüntüsü altında “zâhir oldu”, arz-ı mukaddes” ve “feyz” kelimelerinin kullanıldığı ilk mısırda “feyz-i mukaddes” sürecine bir çağrışım imkânı sağlamaktadır. Hakk'ın, âlemi yaratması ya da taayyününü âlem olarak gerçekleştirmesini ifade eden “feyz-i mukaddes”, varlığın zuhur etmesi ve vücûd elbisesi giymesi olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada “zâhir oldu” ifadesi ve “feyz” kelimesi anahtar kavramlardır. Aynı şekilde “arz-ı mukaddes” kavramı Şam ve çevresi için kullanılması dışında “feyz-i mukaddes” tamlamasının bir ögesi olması ve hemen akabinde feyz kelimesinin yer almasıyla dikkat

çekmektedir. Bütün bu kavramların tesadüfî olarak yan yana gelmiş olduğunu iddia etmek, Gâlib'in şairlik yeteneğini hafife almak olacaktır. Varlığın ortaya çıkış sürecinin ancak kâmil insanlar tarafından algılanabileceği gerçeğinin ima edildiği ikinci mısra da ise kâmil insan olarak velî veya ârif kullara ve onların Hakk'ın irâdesi ve himmetiyle gerçekleştirdikleri olağanüstü hadiseler anlamındaki kerâmet olgusuna vurguda bulunmaktadır. Beyitte övgüyle söz edilen şahsa bu feyzin yani “feyz-i mukaddes”in zâhir olması, Hakk'ın onun gönlüne tecellî etmesi anlamında kullanılmaktadır.

1.2.2.4. Sürekli Tecellî

İbn Arabî'nin tecellî nazariyesinin en önemli özelliği, tecellî sürecinin birbirini tekrarlamaksızın sürekli olarak devam etmesidir. Arabî, “*Oysa ki tecellî (aslâ) bir daha tekrârlanmaz.*” (İzutsu, 2005: 288) ifadesiyle tecellînin bu ilk bakışta anlaşılması güç durumuna dikkat çekmektedir. Tecellîdeki bu süreklilik ve bu süreklilikte tekrarın bulunmaması hususunu suyun bir nehirden akışındaki durumuna benzeten Arabî meseleyi şu şekilde izâh eder: “*Ontolojik sudûr (feyzü'l-vücûdî) ve Rahmân'ın nefesi, tıpkı suyun bir nehirden akışı gibi, her ân yenilenerek âlemin bütün varlıklarının içinden akıp gitmektedir.*” (İzutsu, 2005: 280). Kısacası âlemde müşahede edilen her şey her an bir değişim içerisinde ve iki farklı anda aynıymış gibi görünen bir şey de aslında her farklı anda farklı bir tecellî formudur. Tecellî kavramıyla bağlantılı olarak Rahmân'ın nefesi ve teneffüs kavramlarıyla âlemin varlık kazanmasından söz eden Arabî, “*Hakk'ın her yeni nefesi ile yepyeni bir âlem yaratılmış olmaktadır.*” (İzutsu, 2005: 284) ifadesiyle meseleyi özetlemektedir. Gâlib de aşağıdaki beyitte “halk-ı cedîd” kavramına bağlı olarak Hakk'ın sürekli tecellî faaliyetine göndermede bulunmaktadır.

Neşr-i ebdân haşr-i ervâhın olur enmûzeci

Neş'e-i halk-ı cedîde nefh-i uhrâdır semâ' (G.179/7)

“*Semâ', yeniden yaratılışın gerçekleşmesinde üflen en surdur, bedenlerin yayılması ruhların toplanmasının örneği olur*”

İnsanın yaratılması ve dünyaya gönderilmesiyle başlayıp ölümle ve akabinde kıyamet günü tekrar diriltilmesiyle ilgili gerçeğin, yeniden yaratılış olgusuyla ilişkilendirildiği beyitte “semâ'”nın bir tür sura üfleme yani “nefh-i uhrâ” fonksiyonunu

üstlendiği ifade edilmektedir. Sura üflenilmesinin kıyameti ve insanların tekrar diriltilmesini ifade etmesi gibi semâ’ da bu süreci sembolize etmektedir. Zira semâ’ kelimesi “duymak” anlamına bağlı olarak ilâhî nağmeyi duyan dervişin vecd ile dönmeye başlamasına işaret etmektedir. Semâ’ sırasında önce dağınık şekilde dönmeye başlayan dervişler insanların yaratılışlarına ve dünyaya gelişlerine sonrasında bir araya toplanmaları ise ölüm sonrası dirilişlerine teşbih edilmiştir. Ancak beytin ikinci bir anlam katmanında bu yeniden yaratılışın kıyamet olayındakinden çok daha özel ve tecellî ile ilgili olan yönüne işaret edilmektedir. Beyitteki “nefh” yani üfleme kavramı Arabî’nin terminolojisindeki İlâhî nefes veya “Rahmân’ın Nefesi” ifadesini çağrıştırmaktadır. Arabî, genel anlamıyla kıyamet anındaki yeniden dirilişten bahseden Kaf suresinin 15. ayetini sürekli yaratılış anlamında ele almakta ve şu şekilde yorumlamaktadır:

*“Hakk Teâlâ âlem, ve her (İlâhî) Nefeste onun tek bir aslâ (realiteye) sâhip olarak ebediyen yeni yaratılışı hakkında ne de güzel buyurmuştur! (Ama bu, O’nun, Kur’ân’da) bir grup ve belki de insanların çoğunluğu için ifâde etmiş olduğu gibi: ‘Onlar yeni yaratılıştan (**halk-ı cedîd**’den) şüphe içindedirler!’ (L/15). Bundan dolayı da onlar **emrin** (işlerin, eşyânın, varlığın) her İlâhî Nefeste yenilendiğinden habersizdirler.” (Izutsu, 2005: 279).*

Bu bağlamda değerlendirilecek olursa Gâlib’in de beyitte Hakk’ın sürekli tecellî veya müebbed yaratılış faaliyetinden söz ettiğini tasavvur etmek mümkün görünmektedir.

İkinci mısrada yer alan “neş’e” kelimesi ilk bakışta “sevinç, neşe, mutluluk” anlamlarıyla ele alınmış gibi görünse de beyitteki bağlam dikkate alındığında “ortaya çıkma, yeniden doğma” anlamlarını çağrıştırmaktadır. Bir başka önemli husus ise “neş’e-i halk-ı cedîd” terkinin “nefh-i uhrâ”yı yani öldükten sonra tekrar dirilme hadisesini dile getirmesinin yanında, semâ’ ile bağlantısı noktasında yeniden yaratılışın zuhuru ya da sergilenmesi anlamında da ele alınmaya müsait bir durum arz etmesidir. Bu yönüyle semâ’, Hakk’ın sürekli yaratma faaliyetinin sembolik tarzdaki bir yansıması veya görsel olarak temsil edilmesidir. Gâlib’in “tâzeler” redifli bir gazelinin aşağıya

alınan beyitinde yeniden yaratılışla ilgili ontolojik süreç zaman kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır.

Geçmekle devr-i hüsnü geçilmez o şûhdan
Geçmiş zamânı bir nazar-ı tâm tâzeler (G.97/3)

“O şuhtan, güzelliğinin zamanı geçti diye geçilmez, geçmiş zamanı bir tam bakış tazeler”

İlk mısrada “geçmek” fiili vasıtasıyla dolaylı bir anlatım ortaya konulmaktadır. İlk bakışta “devr-i hüsn” tamlamasına bağlı olarak ele alınan “geçmek” fiili sona ermek, zamanını tamamlamak anlamında bir kullanım özelliği göstermektedir. Bu bağlamda güzellik devrinin geçmesinin, sona ermesinin “şûh” sıfatlı sevgiliden vazgeçmeyi gerektirmeyeceği belirtilmek suretiyle aşkıta vefâ hususuna ve maddi güzelliğin geçiciliği karşısında manevi olarak güzellik olgusunun kalıcılığına işaret edilmektedir. Ancak “geçmek” fiili aşmak, bir sonraki aşamaya ulaşmak anlamında alınacak ve “şûh” kavramının çağrıştırdığı gurur ve istiğna kavramları hesaba katılacak olursa sevgili de İlâhî boyutta tasavvur edilen Hak olacaktır. Bu durumda, Hakk’ın zât olarak idrâkinin imkânsızlığı onun aşkınlığına delâlet ettiği için mutlak tenzîh veya aşkınlık makamındaki sevgilinin âleme yansıyan cemâlini fark etmenin yani onu teşbîh boyutuyla algılamamanın onun zâtını algılamayı mümkün kılmayacağı belirtilmektedir. Böyle bir telakki, beyitteki “devr” kelimesini zaman anlamı dışında “boyut” veya “mertebe” manasıyla ele almayı gerektirmektedir. İkinci mısrada ise Hakk’ın tecellîsindeki süreklilik durumuna işaret edilmektedir. Geçmiş zamanın tazelenmesi her an kesintisiz devam eden İlâhî tecellî faaliyetine göndermede bulunmaktadır. Hakk’ın bu sürekli tecellîsini algılama ise “nazar-ı tâm” tamlamasıyla ortaya konulan, kâmil insanın gönül gözüyle bakabilme özelliğinin bir neticesidir. Diğer bir anlam katmanında ise beyit, “devr-i hüsn” tamlamasıyla “bezm-i elest”te Hakk’ı müşahede eden, var olma bilincini kazanan ruhlara işaret etmektedir. Geçmiş zaman ifadesi, ezelde Hakk’la yapılan “Rubûbiyet-ubudiyet” antlaşmasına, bunun tazelenmesi ise dünyaya gönderilen insanın bu ezeli misakı hatırlama ve Rabb’ine verdiği ubudiyet sözünü yerine getirme durumuna yani kemal veya manevi olgunlaşma sürecine yapılmış bir atıftır.

1.2.3. Rab Olarak Hak

Zât makamından Uluhiyet makamına tenezzül ederek bütün isim ve sıfatlarını toplu bir biçimde Allah ismi altında izhâr eden Hak, Uluhiyet mertebesindeki bu teklik halinde bulunan isim ve sıfatları, bir sonraki taayyünü ile ayrıştırmakta ve böylece sayısız isim ve sıfatlar, anlam ve mahiyetlerinin gereği olduğu şekilde âlem aynasında yansıtılmaktadır. Bu mertebe, varlıkların ferdî planda irtibat halinde oldukları ve ihtiyaçları için yöneldikleri, Hakk'ın genel anlamdaki ulûhiyetinin, özel sûretlerdeki tecellîlerini temsil eden “Rabb” olarak Hak makamıdır. Arabî'ye göre “**Rabb** özel bir İsim yoluyla tecellî eden **Hakk**'dır. Hâlbuki **Allah**, İsimlere uygun olarak ândan âna değişmekten aslâ hâlî kalmayan Hakk'dır.” (Izutsu, 2005: 156). Bu şekilde, özel bir isim vasıtasıyla tecellî eden Hakk'ın Rubûbiyet mertebesi ile ilgili Kâşânî de Arabî'nin paralelinde açıklamalar yapmaktadır.

*“Kâşânî Rabb hakkında şu tanımlı vermektedir: Rabb, (**kendisine yalvaran kimsenin**) ihtiyaç duyduğu şeyi kendi aracılığıyla elde ettiği özel bir Sıfat ile kayıtlandırılmış olan Zât'dır. Şu hâlde bu, bütün İlâhî İsimlerden, Allah'a münâcatta bulunduğu zaman insânı harekete geçiren mûcib için en uygun olan İsimdir.”* (Izutsu, 2005: 156).

Özel bir isim veya sıfatla kayıtlanmış olan Hakk'ın, varlık âleminde mahlûkatla ferdi düzeydeki ilişkisi Arabî tarafından şöyle örneklendirilmektedir:

*“...insân ne zaman Allah'a dua ve niyâz etse, dâimâ Rabb'ine yönelmek zorundadır. Rahatsız bir insân Allah'a muğlâk ve genel bir tarzda değil fakat **Şâfi** (şifa verici)'nin sâbit sûretine dua eder. Aynı şekilde İlâhî Rahmet'i talep edeb bir günahkâr da **Gafûr**'a yalvarır.”* (Izutsu, 2005: 156).

Gâlib'in aşağıdaki beyitinde Hakk'ın, Rubûbiyet hazretindeki durumuna işaret edilerek günahkâr bir kulun, rahmet talebinde bulunduğu, affedici yani Gafûr ismiyle sâbit olan Allah'tan, yani kendi hususî Rabb'inden bahsedilmektedir.

Âteş-i dûzahla ey vâ'iz ko tehdîdi yeter
Nâ-ümîd-i rahmet-i rabb-i gafûr etdin beni (G.367/7)

“Ey vaiz! Cehennem ateşiyle tehdit etmeyi bırak! Yeter, bana, affedici olan Allah’ın rahmetine olan ümidimi kaybettirdin”

Tasavvufun aşk ve muhabbete dayalı sistemi karşısında şeriat, inananlar için bu dünyada uymak zorunda oldukları bir takım kurallar ihdas etmektedir. Mümin bir kulun söz konusu bu kurallara riayet etmesindeki amacı, Allah’ın ona vaat ettiği cennet nimetlerine kavuşmak ve cehennem azabından emin olmaktır. Tasavvuf ehlinin dine bakışında bu türlü bir gayeden çok doğrudan doğruya aşkın ortaya koyduğu bir Allah’a kavuşma arzusu bulunur. Bu, Allah’a olan iman ve ona duyulan muhabbetin karşılıksız olması, herhangi bir ödül beklentisi veya ceza korkusu olmaksızın sadece ona kavuşmanın arzulanması şeklinde bir imanı zorunlu kılmaktadır. Beyitte vaizin, cehennem ile ilgili olarak söylediklerinin, insanlara Allah’ı adeta merhametsiz olarak gösterdiğinden dolayı onun rahmetinden ümidi kesme noktasına getirdiğinden şikâyet edilmektedir. Varlık bilgisi bakımından değerlendirildiğinde beyitte “Rabb-i Gafûr” olarak bahsedilen Allah, rubûbiyet makamındaki Hakk’ı temsil etmektedir. Rab olarak Hak, ferdi boyuttaki Allah’tır. Aynı şekilde “rahmet” kavramı da Arabî’nin sözünü ettiği iki türlü rahmetten, Hakk’ın âleme vücûd vermedeki karşılıksız ihsan rahmetini değil kulun ihtiyacına göre belirlediği gereklilik veya ferdi rahmettir.

*“İbn Arabî bu ikinci türden rahmete ‘**Rahmetü’l-Vücûb**’ (gereklilik rahmeti) adını vermektedir. Bu kavram da Ku’ân’daki: ‘De ki... Allah Rahmet’i kendi nefesine farz kıldı’ (IV/12) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu, fark gözeterek yâni her kimsenin yapmış olduğu amele uygun olarak gösterilen Rahmet’tir. Ontolojik açıdan bu, her bir varlığın kendi yeteneğine uygun olarak bahşedilen Rahmet’tir.”* (İzutsu, 2005: 170-171).

Hakk’ın tüm varlığı kuşatan, onlara varlık vermekle ortaya çıkan ve daha genel anlamdaki rahmeti onun Rahmân isminin gereği olarak meydana gelirken Rahîm isminin tecellîsinin neticesi olan bu ikinci türden rahmet daha özel boyutta ve ferdi

planda gerçekleşen ve kulun ihtiyacına göre belirlenen rahmettir. Dolayısıyla ilk türdeki rahmet Hakk'ın zâtına aitken ikinci türdeki rahmet Hakk'ın rubûbiyetine aittir. Ancak ilk türdeki rahmet ikinci türden rahmeti de ihtiva eden daha şümullü bir rahmettir. Beyitte rahmet ümidine yapılan atıf, Hakk'ın her iki türlü rahmet noktasında da sınırsız ihsan ve lütuf sahibi olmasındandır. Zira kâinatın yaratılışında en önemli saik “aşk” unsurudur. Allah da zâtının gereği olarak merhamet sahibidir. O, rahmetinin gazabını geçtiğini söylemekle insanlara kurtuluş ve hidayet yolunda en büyük müjdeyi vermiştir. Arabî'nin, cennet ve cehennem ebediliği bağlamında yapmış olduğu rahmet-gazap karşılaştırmasında rahmeti asli ve sonsuz, gazabı ise geçici olarak değerlendirdiği görülmektedir:

“Ayrıca, cehennem azabının son bulmasının asıl nedeni sonunda (bi'l-meal) rahmetin öncelik ve üstünlüğünü gösterecek olmasıdır. ‘Mutluluk sınırsız olan ilâhî rıza’dan çıkarken, bedbahtlık ilâhî Gazabdan çıkmaktadır; fakat gazab son bulacaktır’ (III 382.35)”
(Chittick, 2007: 362).

Daha açık şekilde Arabî'nin Allah'ın rahmet ve gazabı için “*Rahmet sıfatları Allah'ın zâtından çıkanlar olup, O'na râcidir; gazap sıfatları ise elemental dünyanın kendine özgü özellikleriyle ilgilidir.*” (Chittick, 2007: 115) biçimindeki görüşünün de ortaya koyduğu gibi rahmet ezelî ve ebedî bir sıfat olarak belirirken gazap sadece varlığın belli durumları için geçerli olup ebedî değildir. Bir diğer beyitte Allah'ın, belli isim ve sıfatlar düzeyindeki özel tecellîlerinden bahseden Gâlib, Allah'ın her işte kuluna yardımcı olması ve onu desteklemesine işaret etmektedir:

Ye's ile kâmetin dü-tâ etme
Kim mu'în ü zahîrdır Allâh (G.335/2)

“Ümitsizlikle boyunu iki kat etme, zira Allah yardım edici ve destekleyicidir”

Ümitsizlik İslamiyet'te kötü bir manevi hastalık olarak kabul edilir ve kulun her koşulda ve her anında Hakk'ın sonsuz rahmetinden ümitli olması beklenir. Bu rahmet, hem kulun uhrevi hayatındaki durumunun hem de bu dünyadaki yaşamının huzur ve

saadet içerisinde bulunmasını temin etmektedir. İkinci mısradaki “mu’în” ve “zahîr” sıfatları, Hakk’ın, kulunun her ihtiyacını karşılamada tek yardımcı olduğunu belirtmektedir. Hakk, kendi isim ve sıfatlarının toplu halde bulunduğu ulûhiyet mertebesinden, tek tek bütün isim ve sıfatların ayrı ayrı tecellîlerle zuhur ettiği rubûbiyet mertebesine nüzûl ettiğinde, artık umumi olarak Allah değil her kul için hususi anlamda Rab konumundadır. Bu mertebede o, daha önce izah edilmeye çalışıldığı üzere hasta kulu için “Şâfi”, ayıp ve kusurların örtülmesinde kulu için “Settâr”, zalim kulu için “Kahhâr” isimlerinin gerektirdiği özel biçimde bir Rab iken kulun her türlü maddi ve manevi ihtiyacını karşılama, içerisinde bulunduğu zor durumdan onu kurtarma noktasında da “mu’în” ve “zahîr” yani yardım eden, destek olan anlamında “Velî” isminin etkisi altındadır. Arabî bu ontolojik mertebeyi şu şekilde özetlemektedir: “*Rubûbiyyet ‘Ef’al Hazreti’dir, yâni mahlûkâtın bilhassa idâresinde, rızıklandırılmasında ve gözetilmesindeki İlâhî Ef’al ile ilgili İsimlerin düzeyidir.*” (Izutsu, 2005: 162). Yine rubûbiyetin âlemin tanzim ve idare edilmesindeki ehemmiyetini gösteren başka bir ifadesinde Arabî şu hususa dikkat çekmektedir: “*Allah’ın ‘Rahmân’ın nefesi’ aracılığıyla Zât’ından dışarı ilk üfürdüğü şey ilk üflediği Rubûbiyet’tir.*” (Izutsu, 2005: 186). Arabî’nin belirttiği bu duruma bağlı olarak beyitte, ümitsizlik bataklığına düşme tehlikesinin eşliğinde ızdırap içerisinde kıvranmakta olan bir insana, ihtiyacı olan yardımın, onun mutlak yardım edicilik sıfatıyla hususi veya ferdi anlamda Rabbi durumundaki Allah tarafından verileceği müjdelenmektedir.

1.3. Tenzîh, Teşbîh ve Tevhîd

Hakk’ın beşer tarafından görülmesi, anlaşılabilmesi veya idrâk edilebilmesi hususunda İbn Arabî üç temel kavram üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki Hakk’ın mutlak bilinmezlik ve kayıtsızlıkla beşer idrâkinin ötesinde bulunan zât mertebesindeki durumuna karşılık gelen “tenzîh” kavramıdır. İkinci kavram, Hakk’ın âleme olan yansımaya bağlı olarak ve onun yaratılmış varlığın asli kaynağı olması yönüyle bilinir düzeye geçtiği “teşbîh” kavramının işaret ettiği boyuttur. “*İbn Arabî’nin terminolojisindeki tenzîh Hakk’ın ‘mutlaklık’ (ittlâk) vechesine ve teşbîh de ‘sınırlılık’ (takayyûd) vechesine işaret etmektedir.*” (Izutsu, 2005: 77). Üçüncü ve son kavram ise tenzîh ve teşbîh boyutlarının bir arada telakkî edilmesiyle gerçekleşen ve beşerin, Hakk’ı en mükemmel şekilde idrâk edebileceği boyut olan “tevhîd” kavramıdır. İbn Arabî’nin “*Tenzîh ile teşbîhi tevhîd etmeyen (birlemeyen) her İlâhî Mârifet zorunlu*

olarak tek taraflı olmuş olur, çünkü Allah'ın, aynı anda, hem tenzîhi ve hem de teşbîhi veçhesi vardır.” (Izutsu, 2005: 36) biçiminde ifade ettiği tevhîd (birleme) kavramı, tenzîh ve teşbîhin bir arada mütalaa edilmesi ve Hakk'a bu şekilde bütüncül bir bakış açısı geliştirilmesi anlamı taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle Hakk'ı idrâk ve ona ubudiyet noktasında hem tenzîh hem de teşbîhin birlikte değerlendirilmesi tevhîd olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Arabî, insan için, mutlak varlık anlamında Hakk'ı bilme ve anlama noktasında en doğru tutumu şu şekilde açıklamaktadır: “*Kısacası, tenzîh ile teşbîh'i bağdaştıran en doğru tutum Kesret'de Vahdet'i Vahdet'de de Kesret'i, ya da Kesret'i Vahdet ve Vahdet'i de Kesret gibi görebilmektir.*” (Izutsu, 2005: 101). Aşağıdaki beyitte Gâlib, Hakk'ın bu iki veçhesinin farkında olan ve ona bu farkındalığın sunmuş olduğu tevhîd bilinciyle bakmaya çalışan bir ârifin dilinden şunları söylemektedir:

Ayîne-i derûnu şikest etme ey perî

Terk eyleme gönülleri gözden nihân isen (G.209/6)

“*Ey peri! İçeri(m)de bulunan aynayı kırma, gözden gizli olsan da gönülleri terk etme*”

Beytin ilk mısrasındaki “âyine-i derûn” tamlaması ikinci mısradaki bahsi geçen “gönüller”i temsil etmektedir. Gönül, Hakk'ın tecelligâhı, yansıdığı ayna olarak tasavvur edilmektedir. İlk mısradaki “perî” ifadesi, görülmeyen ve madde âleminde hissedilmesi mümkün olmayan hayali varlıklar için kullanılan bir kelimedir. Yine kelimenin bir diğer özelliği ise güzellik ile ilgili olarak bir benzetme unsuru olarak kullanılışıdır. Peri gibi güzel ve onun gibi gözle görülmeyen bir sevgili imajının arka planında Hakk'ın Bâtın ismine ve dolayısıyla da tenzîh boyutuna işaret edilmektedir. Hak, aşkınlığı bakımından müşahede edilmesi ve algılanması imkân dâhilinde olmayan, mutlak bir tenzîh ve istiğna makamındadır. Bu durum “gözden nihân isen” ifadesiyle itiraf edilmektedir. Ancak onun hisler âleminde müşahede edilememesi onun varlığına bir hâlel getirmez. Halk arasında “gözden ırak olan gönülden de ırak olur” atasözüne de bir göndermenin söz konusu olduğu beyitte gözle görülmeyenin gönüldeki durumuna dikkat çekilmektedir. Onun görülmemesi onun var olmadığına değil, fâni ve kısıtlı olan varlığın onu idrâk etmedeki aciziyetine işaret

etmektedir. Onu aşkınlığı bakımından idrâk edemeyen insan için tek yol onu âlemde ve âlemi meydana getiren eşya boyutunda aramaktır. Bu arayış ise ancak Hakk'ın nasip etmesiyle bu yolda çaba sarf eden kâmil insanların faaliyetidir. Beyitte konuşan kişi gerçek maşuk durumundaki Hakk'ın, kendi gönlünde olduğunun farkında olan bir âşıktır. Ayna mesabesindeki gönlün kırılması, kişinin kesret denilen çokluğun perdelemesiyle mutlak teklikten perdelenmesi anlamına gelir. Aynanın kırılması, birden fazla yansımanın oluşması yönüyle gönülde çokluğun yani yaratılmış âlemin yerleşmesi demektir.

İkinci mısra da yer alan “terk eyleme gönülleri” hitabı, vahdeti idrâk yolundaki kişinin kesret engeline takılıp kalma endişesini dile getirmektedir. Bu durum “seyr ü sülûk” adı verilen manevi yolculukta yarı yolda kalma veya yoldan sapma ve dolayısıyla da Hakk'a vasil olamama korkusundan kaynaklanmaktadır. Diğer bir yönüyle ise âşık, aşkınlığını kabul ve tasdik ettiği sevgilisini teşbih boyutuyla idrâk etme sürecine dikkat çekmekte ve teşbîhin, tenzîhin önüne geçmemesi, dengenin kurulabilmesi yani Hakk'ı tevhîd boyutunda algılamaya çalışmanın gerekliliğini haykırmaktadır.

“Len terânî”dir bana va’d-ı visâl

Tâlib-i dîdâr-ı küstâhî menem (G.243/4)

“Bana kavuşma vaadi ‘len terâni’dir, (onun) yüzüne talip olma cesaretinde olan benim”

Hiz. Musa'nın Allah ile konuşmasına ve bu konuşmada Allah'ın “len terânî” yani “beni göremezsın” ifadesine telmihte bulunulan beyitte İslam dünyasında çok tartışılan “Hakk'ın görülmesi” meselesinin farklı bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Kelâm perspektifinden Allah'ın görülmesi üzerine yapılan tartışmalar genellikle onun bu dünyada veya ahirette görülüp görülemeyeceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda görülme hadisesine daha önce yukarıda üzerinde durulmuş olan, Allah'ı görmenin, gece vakti dolunayı görmeye teşbih edildiği hadis temel dayanak noktasını teşkil etmektedir. Ancak Gâlib'in “va’d-ı visâl” ifadesi, “beni göremezsın” ifadesini olumlu kılan bir anlam katmanına kapı aralamaktadır. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus Hakk'ın “len terânî” sözünün arka planında gizlidir. Hak, Hiz.

Musa'ya “ben görünmem” dememiştir. Bu ayrıntı özellikle Arabî'nin Hakk'ı müşahedede teşbîh boyutunu akla getirmektedir. Eğer Allah mutlak sûrette görünmez veya müşahede edilmez bir mahiyette olsaydı Hz. Musa'ya hitaben “ben görünmem” şeklinde buyururdu. Ancak “beni göremezsın” diyerek aslında kendisinin görünebilir olduğuna işaret etmekte ve bunun sadece doğru bakışla gerçekleşeceğini anlatmaktadır. Bu da ontolojik olarak varlığın mertebelerinin farkında olmak suretiyle her yerde ve her şeyde onu görmek, âlem denilen itibarî varlık olgusunun tek ve gerçek varlık olan Hakk'ın bir tezahüründen ibaret olduğunu algılamak anlamına gelmektedir. İşte bu ince anlam nüansı, Gâlib için Hakk'ı görme noktasında bir umut, ona kavuşma sürecinde bir vaat hükmünde tahakkuk etmektedir. Diğer bir yönden bakıldığında ise görme veya vuslat için bir işaret olan “len terânî” lafzı, fenâ makamında varlığını eriterek gerçek varlığa karışan insanın bu haldeyken yaşadığı hayret dolayısıyla Hakk'ı göremeyeceği gerçeğine işaret eder. Zira Hak'la bütünleşen insan için ikilik ortadan kalkmakta, Hak'la vuslatı gerçekleştirip onunla bütünleşerek tek bir varlık haline geldiği için ortada müşahede edilip görünecek hiçbir şey kalmamaktadır.

İkinci mısırda Allah'ın cemalini istemenin bir nevi küstahlık olarak tanımlanmasındaki hikmet ise Hakk'ı talep eden kişinin bu yolda gayret ve çaba sarf etmesi, ısrarcı olması ve gayesine ulaşmada pervasızca ilerlemesi ile bağlantılıdır. İnsan, maddi zevklerde olduğu gibi manevi zevklerde de doyumsuz bir tabiata sahip olarak hep daha fazlasını ister. Kemâl veya olgunlaşma yolunda fazlasının istenmesi, elde edilen her türlü manevi zevkten sonra “hel min mezid” yani “daha yok mu” denmesi insanı nihâyetinde Allah'a kavuşturacaktır.

Şâyetse değilsek de tecellî-i cemâle

Vâdî-i tekellümde sezâvâr-ı hitâbız (G.153/3)

“Hakk'ın yüzünün tecellîlerine layık değilsek dahi konuşma vadisinde hitap ile mümtaz kılınmışız”

Hız. Musa'nın Allah'la konuşması ve onu görmek istemesi olayına telmihte bulunulan beyitte, Hız. Musa sembolizminde insanın veya insanlığın Allah ile olan özel ilişkisine dikkat çekilmektedir. Beyitte geçen cemâl ifadesi genel anlamdaki cemâle dair sıfatlardan çok Hakk'ın yüzü ve görünür boyutuna dikkat çekmektedir. Cemal

tecellîsine şayeste olmamak, bir liyakat meselesinden daha çok bir istidat veya kapasite durumuna işaret etmektedir. Aksi takdirde Hakk'ın hitabına muhatap olma gibi bir imtiyaz söz konusu olmazdı. A'râf suresi 143. Ayette Hz. Musa ile Allah arasında geçen konuşma sonrasında Allah'ın dağa tecellî etmesi ve dağın tecellîye tahammül getiremeyerek paramparça olması ve Hz. Musa'nın da hadise karşısında bayılması (Altuntaş ve Şahin, 2009: 176), Hakk'ın dünya gözüyle dünyada görülemeyeceği gerçeğine işaret etmektedir.

Kelâm âlimlerinin birçoğu da Hakk'ın sadece ahirette görülebileceği, onu dünya gözüyle gören tek varlığın Hz. Muhammed olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak burada söz konusu olan Hak, her türlü teşbîh bağıntısından azade olan Hak'tır. Hz. Musa ve diğer bütün nebiler, insan-ı kâmillerin en üst seviyesinin mümessilleri olmaları yönüyle Hakk'ı âlemde müşahade edebilme kabiliyetindedirler. Dolayısıyla beyitte işaret edilen görme veya tecellî, Hakk'ın zâtına ait tecellîdir ve daha önce belirtildiği üzere bu türden tecellînin aşırı parıltılı nuru, bakanın tahammülünün ötesinde bir etkiye sahiptir. Hz. Muhammed'in görmesi ise imkân ile vücûb arasındaki sınırdaki zâta ait mahallin sınırında gerçekleşmiştir. Yani tam manasıyla zâtın müşahadesi Hz. Muhammed için dahi söz konusu değildir. Ancak Hz. Muhammed Hakk'ı hem tenzîh hem de teşbîh boyutlarının bir arada bulunduğu tevhîd boyutunda algılama ve bilme yönüyle tüm nebiler de dâhil bütün insanların en üstünü durumundadır.

İkinci mısradaki belirtilen Hakk'ın kelâmına mazhar olma ayrıcalığı ise bütün acziyetine rağmen varlık formları içerisinde Hakk'ı en mükemmel biçimde insanın idrâk edebileceğini hatırlatmakta ve bu ayrıcalığa sahip olan insanın yine de dolaylı dahi olsa Hakk'ı müşahade edebileceği ima edilmektedir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran bu farklı özelliği; beyitte Tur Dağı'nın, Allah'ın tecellîsine dayanamayıp dümdüz olmasıyla ilgili ayete yapılan telmih başka bir ayete daha imada bulunmasıyla ortaya konmaktadır. Ahzâb suresi 72. ayette belirtilen “*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi...*” (Altuntaş ve Şahin, 2009: 461) ifadelerindeki gök, yer ve dağlar Tur Dağı'na ve emaneti yüklenme de varlığın veya varoluş hakikatinin mahiyetini kavrayabilme gerçeğine işaret etmektedir. İnsanın bu emaneti yüklenmesine yapılan bu gönderme, onun varlık ve varlığın mahiyeti hususunu idrâk edebilecek tek varlık olduğunun belirtilmesidir.

Ruhun ederse de pinhân bize hicâb degil
Ki mâhı perde-i şeb örtemez nikâb degil (G.230/1)

“Yüzünü gizlerse de bize hicap değil, çünkü gece (karanlığı) perdesi örtü değildir ve ayı gizleyemez”

İslam dininin genel kaidelerinin günlük yaşama yansıması, geleneksel şiirin sembolizminin de alt yapısını oluşturmaktadır. Bu bağlamda beyitte bir güzelin veya bizzat sevgili konumundaki bir kadının dini kurallar çerçevesinde yüzünü gizlemesinden bahsedilmektedir. Yüzü örtülü veya gizlenmiş olan güzelin karşısındaki kişi, “bize” ifadesinden de anlaşılacağı gibi bir zümrenin yani bu güzele âşık olanların sözcüsü olarak konuşmaktadır. Sevgilinin yüzünü örtmesinin “hicâb” olmaması iki manada ele alınabilir. İlk olarak sevgili ile onun âşıkının birbirleri için mahremiyet durumları akla gelmektedir. Bu durumda “hicâb” kelimesi utanma ve sıkılma anlamıyla öne çıkacak ve âşık ile mâşuk arasında yabancılık veya namahremliğin bulunmadığı, birbirlerini görmeye dinen bir engel olmadığı anlaşılacaktır.

Ancak özellikle ikinci mısradaki “perde-i şeb” ve “mâh” kavramları çerçevesinde yapılan benzetmede yer alan “örtemez” ifadesi bizi ikinci anlam boyutuna götürmekte ve böylece ilk mısradaki “hicâb” sözü perde veya örtü anlamıyla değer kazanmaktadır. Bu noktadan itibaren sevgilinin yüzü, Hakk’ın yüzü veya bâtını boyutunu ve yine “mâh” kavramı da Hakk’ın müşahade edilebilmesi mümkün olan teşbîh yönünü temsil edecektir. Benzer şekilde, örtü anlamındaki “hicâb” ve onu karşılayan “perde-i şeb” de Hakk’ın hem görünmesi hem de görünmemesi için çift yönlü fonksiyona sahip olan âlem veya varlık için bir benzetme unsuru olacaktır. Hakk’ı teşbîh boyutuyla idrâk etmek, onu yaratılmış olan varlıkta görmek, her şeyin onun bir yansıması olduğunu algılamak sadece kâmil insanın gerçekleştirebileceği bir faaliyettir. Beyitteki “bize” ifadesi kâmil insanlara veya yapılan benzetmeyle daha çok ilgisi olması bakımından Hak âşıkları denilen seçkin kişilere işaret etmektedir. Âşık veya kâmil insan için Hakk’ı görmeye engel olan her türlü perde aslında onu görünür kılan vasıtalarlardır. Daha önce karanlık ve şa’saa kavramları üzerinde durulurken belirtildiği gibi Hakk’ın zâtına ait nurların onun görünmesini imkânsız kılan aşırı parlaklığı ancak karanlık vasıtasıyla görünürlük kazanmaktadır.

1.4. Tüm Eşyayı Kuşatan Rahmet / Rahmâniyet

İbn Arabî, Hak'tan rahmet dileme meselesi ile ilgili oldukça farklı bir yaklaşım sergilemekte ve keşif ehli kimselerin Hak'tan rahmet dilemelerini sıradan bir ihtiyacın giderilmesi anlamında değil, bizzat Allah isminin ihtiva ettiği evrensel rahmetin farkındalığına varma anlamında değerlendirmektedir. Bu değerlendirmeler ışığında böyle bir bilinç düzeyine ulaşan insan için Arabî şunları söylemektedir: “*Bundan böyle o, artık, Rahmet'in kaplayacağı bir 'nesne' değil fakat daha doğrusu Rahmet'i diğer yaratılmışlara doğru yönlendirip icrâ eden bir 'fâil'dir. O artık **Râhim** ya da **Rahîm** diye anılmaya lâyık bir kimsedir.*” (Izutsu, 2005: 183). Rahmetin insanda bu şekilde tecellîsini Mevlânâ örneğinde ele alan Gâlib, konu ile ilgili olarak aşağıdaki beyitte şu şekilde seslenmektedir:

Rahmet-i mahz-ı ilâhîden edip istimdâd

Mâye-i lutf u 'atâ Hazret-i Mevlânâdır (K.3/10)

“*Hakk'ın katışıksız rahmetinden aldığı yardımla, lütuf ve bağışlamanın özü Hazret-i Mevlânâ'dır*”

Mevlevî bir şair olan Gâlib, Mevlânâ'yı, Hakk'ın veli kullarından biri olarak âleme iyilik ve lütuf bahşeden, Arabî'nin ifadesiyle merhûm makamından Râhim makamına yükselmiş bir insan (Izutsu, 2005: 182-183) olarak tasvîr etmektedir. İlk mısırda, Hakk'ın sonsuz rahmetinin asıl rahmet kaynağı olduğu belirtildikten sonra ikinci mısırda bu rahmetin Mevlânâ'nın, insanların saadet ve hidayet bulmaları noktasında ortaya koyduğu düşünce ve öğretiler için bir dayanak olduğu fikri verilmektedir. İkinci mısradaki “Hazret-i Mevlânâ” ifadesi tevriyeli kullanılmak suretiyle hem büyük mutasavvıf Mevlânâ'yı hem de Hakk'ın ontolojik bir makamını çağrıştırmaktadır. Mevlânâ'nın, büyük bir veli olması ve Hakk'ın bir temsilcisi veya halifesi sıfatıyla insanlara rehberlik etmesi misyonuna sahip oluşu onun lütuf ve ihsan bahşeden bir kaynak olarak tanımlanması sonucunu doğurmaktadır.

İkinci anlamda değerlendirildiğinde ise “Hazret-i Mevlânâ” ifadesi, Allah'ın ontolojik hazretlerinden veya mertebelerinden birine işaret etmektedir. Bu ontolojik hazret, bütün ilâhî isimlerin bir arada bulunduğu ulûhiyet mertebesidir. Bu mertebede “rahmet” kavramı, ferdi ihtiyaçların karşılığı olarak kişiden kişiye ve talebe göre

değişen “gereklilik rahmeti” olmayıp, daha genel manada varlığa vücûd bahşeden, âlemi varlık sahasına çıkaran rahmettir. Schuon’un belirtmiş olduğu, “...rahmet, Zat’a yani Öz’e aittir, sıfatlara değil.” (Schuon, 1997: 40) ifadesi de Hakk’ın, Rahmân isminin etki alanındaki söz konusu umumi rahmete tekabül etmektedir. Bu genel anlamdaki rahmet Mevlânâ gibi kâmil insanlarda tecellî ettiğinde, onlar âlemi Hakk’ın gözetmesi veya yönetmesine benzer biçimde mânen idare etme görevini yerine getireceklerdir. Bu idare etme, varlığın varoluş bilincine ulaşmaları ve gerçek varlığı idrâk etmeleri gayesiyle hareket etme, insanlığa varlık bilincini aşılama faaliyeti anlamındadır.

Beyitte, rahmetin bu genel manasıyla değil de özel anlamda, değişkenlik gösteren ve rubûbiyyet mertebesinin bir gereği olan biçimiyle ele alınmış olabileceğine dair işaretler de bulunmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında “Hazret-i Mevlânâ” ve “lutf u atâ” kavramları birbirine karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. İyilik ve ihsan bahşetme hazreti veya mertebesi Mevlânâ’nın temsil ettiği hakikat-i insaniye veya rubûbiyyet mertebesidir. Burada “Mevlanâ” kelimesinin etimolojik olarak Rabbimiz anlamındaki “Efendimiz” şeklindeki kullanımı da yine rubûbiyyet mertebesine işaret etmektedir. Dolayısıyla ontolojik sıra bakımından da ikinci mısra da “lutf u atâ” kelimeleriyle imada bulunulan özel manadaki rahmetin, ilk mısra da belirtilen ve ulûhiyyet mertebesine ait olan genel anlamdaki rahmetten kaynaklandığı belirtilmektedir. Böylelikle semâ’ sırasında dervişlerin bir ellerinin yukarıya diğer ellerinin aşağıya doğru bakmasına da bir göndermede bulunulmakta ve Hakk’tan alınan rahmeti âleme doğru yönlendiren bir kâmil insan hayali canlandırılmaktadır.

İbn Arabî, rahmet olgusu için iki ayrı kategoriden bahsetmektedir. Bunlardan ilki Hakk’ın âlemi yaratmak ve onu varlıkla vasıflandırmak anlamında kullandığı rahmet kavramıdır:

“Böylesine fark gözetmeyen ve karşılık talep etmeyen Rahmet’e İbn Arabî **‘Rahmetü’l-İmtinân’** (karşılıksız ihsân Rahmeti) adını vermektedir. Bu, tamâmen karşılıksız olup herhangi özel bir sebep olmaksızın serbestçe lûtf olunmaktadır. Yâni bu, iyi bir amelin ödülü olarak verilmiş değildir. Kâşânî’nin bunu tanımlamış olduğu vechile **‘Rahmet-i İmtinân’** istisnâsız bütün eşyâya yayılan zâtî bir Rahmet’tir.” (Izutsu, 2005: 170).

Arabî, bu genel anlamdaki rahmet olgusuna karşı ikinci bir çeşit olarak belli bir amelin karşılığında gösterilen ya da her varlığa ihtiyacına göre bahşedilen rahmetten bahsetmektedir:

*“Buna karşılık bir de tabîatı gereği daha beşerî olan yâni ifâ edilmiş olan belirli bir amelin ödülü olarak bahşedilen bir ‘rahmet’ türü vardır. İbn Arabî bu ikinci türden rahmete ‘**Rahmetü’l-Vücûb**’ (gereklilik rahmeti) adını vermektedir. Bu kavram da Kur’ân’daki: ‘De ki... Allah Rahmet’i kendi nefesine farz kıldı’ (IV/12) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu, fark gözeterek yâni her kimsenin yapmış olduğu amele uygun olarak gösterilen Rahmet’tir. Ontolojik açıdan bu, her bir varlığın kendi yeteneğine uygun olarak bahşedilen Rahmet’tir.”* (İzutsu, 2005: 170-171).

Yağmurun Hakk’ın rahmeti olduğuna dair inancın belirtildiği aşağıdaki beyit, Gâlib’in “rahmet” olgusuyla ilgili algılarını ortaya koyma noktasında önemli ipuçlarına işaret etmektedir:

Telâşım şimdi dâ'im kesret-i bârândandır hep
Meger vîrân binâyâ bâr olurmuş rahmet-i Bârî (K.15/10)

“Telaşım şimdi yağmurun çokluğundandır, zira Hakk’ın rahmeti virane yapılara yağarmış”

İslam inancında yağmur, bir rahmet ürünü veya göstergesi olarak kabul edilir. Beyitte bu inanışa göndermede bulunulmak suretiyle Hakk’ın rahmetinin sürekliliği, yağmurun çokluğu ile ifade edilmektedir. İlk mısradaki “kesret” kelimesi ihâm-ı tenâsüb sanatıyla vahdet-kesret olgusunu çağrıştırmakta ve böylelikle “telâş” kelimesine bağlanarak kesrete düşme endişesi dile getirilmektedir. İkinci mısrada, Hakk’ın rahmetinin viran binaya yağmasından söz edilerek İlâhî rahmete hedef veya muhatap olmanın bir ihtiyaç sonucunda gerçekleşmesi durumu anlatılmaktadır. Burada viran olmuş bina insanı veya insanın gönlünü temsil etmekte, gönlün viran olması Hakk’a karşı ubudiyet zaafı gösteren kişinin manevi olarak yıkılmasına veya gönlünün harap

olmasına işaret etmektedir. İlk bakışta beyitte beliren anlam, rahmet-i vücûb adı verilen ve “gereklilik rahmeti” olarak tanımlanan, Hakk’ın varlıklara, ihtiyaç ve istidatlarına uygun biçimde bahşettiği özel veya ferdi anlamdaki rahmetle ilgili görünmektedir. Günahkâr bir kulun gönlünün hasta, viran veya harap durumu, gönlün bir mekân veya hane olarak telakkisi de göz önüne alınacak olursa yıkık, virane bir yapıya benzemektedir. Bârî Teâlâ’nın rahmetinin viran binaya yağması, kulun içerisinde bulunduğu ihtiyaç durumuna bağlı olarak rahmetten nasiplenmesini ifade etmektedir.

Mısradaki “bâr olurmuş” ifadesinin bir diğer açıklaması “bâr” kelimesinin yük anlamında gizlenmektedir. Bu şekilde bakıldığında rahmetin viran binaya yük olması onu yıkmasına işaret etmektedir. Bu yıkım süreci olumsuz gibi algılansa da aslında yeniden yapılma anlamında kişinin gerçek manada varolması için gereken olumlu bir süreçtir.

Beyitte ilk bakışta beliren bu anlam katmanının ardında, Hakk’ın sürekli tecellî veya yaratma faaliyetiyle âleme varlık bahşetmesinin sebebi olan daha genel boyuttaki rahmetinden bahsedilmektedir. Beyitteki rahmet olgusu, Hakk’ın fark gözetmeksizin bütün varlığa ihsan ettiği bu genel manadaki rahmet olarak ele alındığında ilk mısradaki “dâim” kelimesi, tecellînin sürekliliğine ve “kesret” ifadesi de bu tecellînin âleme yayılmasına imada bulunmakta ve böylelikle de Hakk’ın, rahmet-i imtinân olarak tavsif edilen genel anlamda varlığa vücut vermesindeki rahmeti belirtilmektedir. İkinci mısradaki yer alan viran bina benzetmesi de âlemde her varlığın sürekli olarak yeniden yaratılması, her yaratılışla bir önceki halin ortadan kalkması durumunu akla getirmektedir.

1.4.1. Hayır ve Şer

Hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmak İslam inancının temel şartlarından biridir. Kaynağı Allah olan bir şeyin nasıl olup da şer olduğu meselesi ilk bakışta anlaşılması zor görünen bir mesele olmakla birlikte İbn Arabî’nin ontolojik öğretisinde, sırf var olmaları ya da Hak tarafından yaratılmış olmaları yönüyle kâinatta her şeyin iyi kabul edilmesi öngörülmektedir. Arabî’nin, konu ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir: “...Varlığın Hakk’ın Zâtî Rahmet’inin doğrudan doğruya bir tecellîsî olmasından ötürü her şeye, bu anlamda, bizâtihi iyi (*tayyîb*) demek gerekir. Ne olursa olsun her şey varlığı yönünden iyidir.” (İzutsu, 2005: 174). Bu genel anlamdaki iyi olma durumuna karşın âlemde açıkça kötü, çirkin veya şer olarak nitelendirilen ve bizzat

şeriat hükümlerine göre kötü veya kerih olarak nitelendirilen olgu, olay veya şeyler bulunmaktadır. Bu türden şeyler ile ilgili olarak Arabî'nin geliştirdiği bakış açısında mesele şu şekilde açıklanmaktadır: “*Ancak ne zaman insân kendi nefsânî ve izâfî görüş açısından hareketle bazı şeyleri sever, bazılarını da nefret ederse hayr ile şer (iyi ile kötü) arasındaki fark ortaya çıkmış olur.*” (Izutsu, 2005: 174). Arabî hayır ve şer ile ilgili olarak yaptığı bu değerlendirmeleri “İlâhî İrâde” ve “İlâhî Emr” kavramlarıyla daha anlaşılır şekilde izah etmeye çalışmaktadır.

İlahî irade kavramı, Hakk'ın, bir fiilin ortaya çıkmasıyla ilgili ortaya koyduğu iradedir ve bu iradenin gerçekleşmemesi ya da fiilin ortaya çıkmaması imkânsızdır. Bu fiilin şeriata uygun olup olmaması ise İlahî emir kavramıyla ilgili olup, kulun izhar ettiği fiilin şeriata uygun veya aykırı olması İlahî emre uygun olup olmaması durumunu ortaya koymaktadır (Izutsu, 2005: 178-179). Schuon, aynı durumu biraz daha farklı ifadelerle şu şekilde dile getirmektedir: “*Hüküm koyan Tanrı'nın günah istemeyişi buna karşılık Tüm-İmkan Tanrı'nın onu isteyişi –tabii tamamen farklı açılardan- İlahi Adalet'in İlahi Rahmet'ten farklı oluşu kadar anlamlıdır.*” (Schuon, 1997: 30). Schoun'un “tüm-imkân Tanrı” olarak belirttiği Allah, Rahmân ismiyle tüm eşyaya varlık bahşeden ve rahmetiyle tüm âlemi kuşatan Allah'tır. Hüküm koyan Tanrı kavramıyla işaret edilen ise insanların dünyadaki yaşamlarını belli kurallar çerçevesinde gerçekleştirmeleri yönünde hüküm veren daha özel durumdaki veya diğer bir ifadeyle rubûbiyet mertebesindeki Allah'a işaret etmektedir. Dolayısıyla hayır ve şer daha önce üzerinde durulan “rahmet-i imtinân” bağlamında mutlak surette iyi olarak kalırken “rahmet-i vücûb” söz konusu olduğunda iyi ve kötü olarak ayrışma göstermektedir. Âlemdaki hayır ile şer, iyi ile kötü veya güzel ile çirkin gibi birbirine zıt olarak tasavvur edilen unsurların varlık olarak vücut bulmaları yönüyle aynı nitelikte oluşları Gâlib tarafından aşağıdaki beyitte şu şekilde dile getirilmektedir:

Şâbâş o murg-ı edeb-âmûza ki Gâlib

Hem gonce vü hem hârdan oldu mütelezziz (G.64/7)

“*Gâlib, o edep bilen kuşa aferin, çünkü o hem goncadan hem de dikenden hoşnut oldu*”

Beyitte bir gül-bülbül mazmunu çerçevesinde âşğın sevgilisine olan muhabbetinin ve aşkının verdiği hazzın sevgiliden gelen her türlü eza ve cefanın olumsuz tesirini gölgede bırakmasından bahsedilmektedir. İlk mısradaki bülbülü sembolize etmek için kullanılan “murg-ı edeb-âmûz” tamlaması “edep bilen kuş” ve aynı zamanda “âmûz” kelimesinin “öğretici, öğreten” anlamı bağlamında “edep öğreten kuş” manalarını ihtiva edecek şekilde kullanılmaktadır. Bülbülün temsil ettiği âşık, aşk yolunda belli bir merhale katetmiş kâmil insana işaret etmektedir. Âşğın bu talimli durumu, ikinci mısradaki ifade ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Halk arasında atasözü olarak kullanılan “gülü seven dikenine katlanır” şeklinde bir söz vardır. Bu söz beyitte hem goncadan hem de dikenden lezzet alma, memnun olma biçiminde kullanılmakta ve sevgiliden gelen, ondan kaynaklanan her şeyin güzel olduğu inancına imada bulunmaktadır. Mutlak ve tek gerçek sevgili olan Hak, yarattığı her şeyi iyi ve güzel olarak yaratmaktadır. Bu durum Yunus’un ifadesiyle “yaratılanı Yaratıcı’dan ötürü hoş görmek” olarak da tanımlanabilir. Bu manada hayır ve şer olarak nitelendirilen olguların iyi veya kötü sayılması izafi bir değerlendirme olup, ontolojik anlamda hayır da şer de iyilik ve kemâl üzere bulunmaktadır.

Beyitte ilk fark edilen anlam, aşk yolunda çekilen zahmetlerin sevgiliyle kavuşma gibi yüksek dereceli bir zevk durumunu elde etme ile sonuçlanması dolayısıyla katlanılan ve katlanılırken zevk duyulan olumlu bir nitelikte tavsif edilmesidir. Ancak beyitin arka planında Gâlib’in varlık düzeylerine ve bu varlık düzeylerindeki farkla bağlantılı olarak hayır ve şer gibi zıt unsurların Hakk’ın irâdesinin sonucu olmaları ya da var oluşları yönüyle “iyi” veya “hayır” olarak telakki edileceklerine imada bulunduğu fark edilmektedir. Diğer bir ifadeyle kâmil insanın, Hak’tan gelen kahır da lütfu da aynı seviyede algılaması gerçeğinden bahsedilmektedir. Benzer bir beyitte Gâlib, yaratılışları yönünden her şeyin mutlak iyi ve hayır olduğuna şu şekilde işaret etmektedir:

Nîk ü bed endişesinden fârig eyle gönlünü

Görme âlemde hatâ re’y-i savâb oldur ki ol (G.222/8)

“Gönlünü iyi ve kötü düşüncesinden uzak tut, âlemde hata görme, zira doğru düşünce böyle gerektirir”

Beyitte insanın âleme bakarken gönlünü, âlemdeki varlıkların iyi ve kötü olmaları yönüyle değerlendirme yapmaktan kurtarması gerektiği ve doğru bakış açısı veya düşüncenin, âlemde hata veya yanlış görmeme yoluyla elde edileceği belirtilmektedir. Böyle bir bakış açısını elde edebilmek için, insanın varlık bilgisine sahip olması diğer bir ifadeyle manevi olgunlaşmasını tamamlamış bulunması gerekir. Tasavvuf ıstılahında insan-ı kâmil veya ârif olarak nitelendirilen kişiler, varlık adı ile anılan bütün eşyanın Hakk'ın isimlerine ve âlemde gerçekleşen her türlü fiilin mutlak fâil olan Hakk'a delalet ettiğinin bilincindedirler. Bu bilincin gereği olarak da mahlûkatın kendilerine ait bağımsız bir varlıklarının bulunmadığını ve dolayısıyla da kendi fiilleri gibi görünen her türlü eylem ve hareketin de aslında Hakk'a ait bulunduğunu idrâk etme ayrıcalığıyla donatılmışlardır. Bu yönüyle beyitte tavsiye niteliğinde ortaya konulan görüş, âlemdeki bütün eşyayı sırf var olmaları ve Hakk'ı yansıtmaları yönüyle mutlak iyi veya hayır olarak telakki etmenin gerekliliğine dikkat çekmekte, Hakk'a ait olmaları yönüyle bütün varlık formlarının doğruluk ve kemâl üzere oldukları hususunun altını çizmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIK

İlk bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulmaya çalışılan varlık kavramı, idrâk edilebilir nitelik kazandığı andan itibaren âlem adı verilen yaratılmış boyuta kapı aralamaktadır. Gerçeklik bağlamında ele alındığında tek boyutlu bir özellik gösteren varlık, gerçekliğin görüntüsü, sûreti veya yansımasının ortaya çıkardığı izafî varlığa dönüşmekle tek boyutluluktan çıkarak iki boyutlu bir düzlemde ele alınmaya başlamaktadır. İşte gerçekliğin yansıması veya sûreti mesabesindeki bu izafî varlığa genel anlamıyla “âlem” adı verilmektedir. Âlemin ortaya çıkışı ile ilgili olarak ister vahdet-i vücûdcuların dediği gibi tecellî veya taayyün kavramları isterse kelâmcıların ifadesiyle yaratma kavramı kullanılsın, dikkat edilecek en önemli husus, bu izafiyet boyutundaki varlığın kaynağı olan gerçek varlık yani Hak ile âlem adı verilen vehmî varlık arasındaki ilişkide saklıdır. Daha önce belirtildiği üzere âlemin, varlık sahasına çıkabilmek için mutlak surette bir yaratıcıya yani Hakk’a ihtiyacı vardır. Aynı şekilde Hakk’ın, kendini temaşa edebilmesi ve mutlak gizli bir hazine durumundan bilinirlik ve tezâhür boyutuna geçmesi bakımından âleme ihtiyaç bulunmaktadır. Arabî’nin, bu durum için kullanmış olduğu “iftikâr” yani karşılıklı ihtiyaç kavramı Hak ile âlem arasındaki ontolojik ilişkinin mahiyetinin özünü teşkil etmektedir.

“İbn Arabî’nin deyimi ile, Rab üzerinde rablığını gösterebileceği merbûba, ilah da ilahlığını gösterebileceği bir me’lûha muhtaçtır. Aksi takdirde Tanrı, ‘Rab’ ve ‘İlah’ isimleri ile isimlenemez. Bu diyalektik, İbn Arabî’nin Tanrı-âlem ilişkisi tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.”
(Uluç, 2009: 263).

Hakk’ın ontolojik zuhur mertebeleri veya hazretleri genel olarak değerlendirildiği zaman, bu mertebelerin en genel bağlamda iki ana başlık altında sınıflandırıldığı görülecektir. Bu sınıflandırmada ilk başlık Hakk’ın tecellîsinin kendi kendine vuku bulduğu, Hakk’a ait varlık alanını ifade eden mertebeleri, ikinci başlık ise Hakk’ın kendi ilminde isim ve sıfatlar olarak var olan sabit özlerin çeşitli düzeylerde ferdi anlamda varlık kazandıkları mertebeleri ihtiva etmektedir. Bu mertebeler ileride

daha detaylı olarak anlatılmaya çalışılacaktır. Burada ilk olarak varlığın mahiyetiyle olan ilgisi bakımından üzerinde durulması büyük önem arz eden “cevher” ve “araz” kavramlarından bahsetmek, konunun anlaşılması noktasında faydalı olacaktır.

2.1. Cevher-Araz

İnsanlık tarihi içerisinde hemen her devirde ve dinî, felsefî her platformda üzerinde sıklıkla durulmuş olan önemli meselelerden biri de âlemin yaratılış sürecinde var olan veya var edilen ilk maddenin mahiyeti hususu olmuştur. Söz konusu bu ilk madde için genellikle “cevher” ve “heyûlâ” kelimeleri kullanılmaktadır. Bu ilk maddeye dayanmak ve belli değişiklikleri kabul edecek formlara sahip olmak suretiyle varlık sahasına çıkan ve var olarak nitelendirilen her şey ise “araz” olarak nitelendirilmektedir. Bir kelâm âlimi olan Mâtürîdî’nin mülâhazalarında cevher ve araz, birbirinden ayrı olarak telakkî edilmeleri imkânsız olan unsurlardır. *“Evrendeki her bir cevherin, arazlardan ayrı kalmasının mümkün olmadığını belirten Mâtürîdî’ye göre, arazlar da cevher olmadan varlık kazanamazlar.”* (Koçar, 2004: 120).

İbn Arabî, geliştirdiği varlık öğretisinde âlemin mahiyeti bağlamında cevherin tüm âlemi istila ettiğinden ve âlemde müşahade edilen tüm farklılıkların ârızî olduğundan bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle âlemde bulunan her şey cevherleri itibarıyla aynı olup, onların farklı farklı form ve biçimlerde varlık kazanmaları, yani arazlar olarak ortaya çıkmaları onların aynı cevhere sahip olmaları gerçeğine hâlel getirmez. Cevher-araz ilişkisini Eş’arî kelâmcıların düşünceleriyle mukayeseli olarak ele alırken iki tarafın birçok yönden benzeşen fikirlerini açıklayan Arabî, iki düşünce arasındaki temel fark için şunları nakleder:

“Bununla beraber, bizim tezimizle Eş’arî’lerinki arasında temelden bir fark bulunmaktadır; çünkü biz: ‘Muhakkak ki Cevher Hakk’dan gayri değildir’ deriz; (ama Eş’arî) kelâmcılar(ı): ‘Cevher diye isimlendirilen şeyin, her ne kadar Hakk ise de o Cevher keşif ve tecellî ehlinin andıkları Hakk’ın aynı değildir’ derler.” (Izutsu, 2005: 194).

Varlığın birliği gibi bir anlayışı benimsemiş olan Arabî’nin, cevheri Hak’tan başka veya ayrı olarak telakki etmesi, onun varlıkla ilgili ortaya attığı bütün görüşlerini inkâr etmesi anlamına gelecektir. Hakk’ı, yaratılmış âlemin veya itibarî varlığın cevheri

olarak değerlendiren Schoun, cevher olgusu için Hakk'ın zât veya "lâ-taayyün" mertebesinden, tüm isimleri kapsayan Allah mertebesine tenezzülünü hatırlatarak "Yaratıcı Tanrı" ifadesini kullanmaktadır. "*Mutlak, Sonsuz ve Mükemmel olduğu için O'nda ikilik ve ayrışma yoktur. Mutlak'a Varlık-Ötesi de diyen Schuon, ayrışmanın ve dolayısıyla sınırlandırmanın Varlık'la başladığını söyler. Yaratıcı Tanrı da bu aşamada ortaya çıkar.*" (Schuon, 1997:13). Dolayısıyla âlemin meydana geliş sürecinde ilk madde, cevher ya da heyûlâ olarak adlandırılan ve araz denilen sonradan meydana gelmiş varlıkların bütünü'nün asli özünü teşkil eden olgu, farklı tecellî formlarının kaynağı durumundaki Hak'tan başkası değildir. Şiirin sembolik yapısı çerçevesinde varlığın mahiyetindeki cevher-araz ilişkisi, Gâlib tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Beher şeb mebbas-ı devr-i muhâli fikr eder kâkûl

Dehen da'vâda kim 'ârizla kâ'im cevher-i ferdem (G.242/3)

"Saçlar her gece, aslında olmayan bir devir hakkında düşünülmektedir, ağız ise 'ârizla var olan tek cevherim' iddiasındadır"

Her gece, olmayan bir devir mevzusunun fikr edilmesi, yaratılış âleminin aslında gerçek manada "var olmayan" yapısına işaret etmektedir. Devir sözü hem zaman ifade etmekte hem de bir süreç ve devamlılık bildirmektedir. Olmayan bir zaman veya âlemin görüntü düzlemindeki devamlılığı varlıkla ilgili izafiyet boyutunu akla getirmektedir. Yine devir kelimesi dairevî şekliyle sevgilinin bûklüm bûklüm olan saçlarına işaret etmektedir. Kâkûl sevgilinin saçlarına saçlar da tasavvuf şiiri terminolojisiinde kesret âlemine karşılık gelmektedir. Beyitteki "fikr eder" ifadesi düşünmek anlamının yanı sıra tasavvur etmek anlamıyla da kullanılmaktadır. Tasavvur etmek ise olmayan bir şeyi zihinde tasarlamaya yani "hayal" olgusuna işaret etmektedir. Hakk'ın, mutlak sevgili olarak değerlendirilmesi söz konusu olduğunda ona ait güzellik unsurları da sembolik manalar kazanmaktadır. Kâkûlün kesreti ya da diğer bir ifadeyle yaratılış âlemini sembolize etmesi gibi sevgilinin ağzını ifade etmek için kullanılan "dehen" kavramı da mutlak birlik durumuna işaret eden "vahdet" olgusunun sembolü olarak kullanılmaktadır. Dehen yani ağız, tek cevher olduğunu ve "âriz" ile kaim bulunduğunu iddia etmektedir. Dehen vahdeti temsil etmesi bakımından yaratılışa kaynaklık eden

“tek cevher”dir. Tek cevher anlamındaki “cevher-i ferd” terkibi aynı zamanda “atom” anlamında maddenin özü denilebilecek bölünemeyen en küçük unsuruna ve yine “dehen” kavramlarına karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır.

Beyitte cevher kelimesi bağlamında ele alındığında “ârız” kelimesinin de tevriyeli kullanıldığı görülmektedir. Bir uzuv olan dehen, ancak insanın yüzü bulundukça varlığını devam ettirecektir. Ârız kelimesinin yüz anlamı düşünüldüğünde ağız için var olma, yüz sayesinde mümkündür. Ancak âlemin mahiyetine bağlı olarak tasavvur edildiğinde ârız kelimesi, cevher kelimesi ile olan ilgisine bağlı olarak “sonradan olan” anlamıyla değerlendirilmekte ve böylece tek ve bölünmez olan cevherin ancak ârız ya da âraz adı verilen ve çokluğa işaret eden sonradan vücut bulan eşya ile algılanabileceği vurgulanmaktadır. Cevher, daha önce “Rahmân’ın Nefesi” bahsi çerçevesinde izahına çalışıldığı üzere içerisinde bütün varlık türlerinin suretlerinin tecellisini ihtiva eden ve yaratılış için ilk madde veya “heyûlâ” olarak adlandırılan olgudur (Izutsu, 2005: 189). Kelâmcıların Hakk’ı, cevher ve araz kategorisinden bağımsız olarak ele aldıkları varlık anlayışının aksine Arabî’nin öğretisinde cevher bizzat Hakk’ın nefesini temsil etmekte, böylece tecellî sistemi içerisinde yansıma veya belirlenmenin kaynağı durumundaki gerçek varlık kategorisine karşılık gelmektedir. Vahdeti temsil eden ve görünmeyecek kadar küçük, hatta yok olarak tasavvur edilen dehenin, eşyaya yayılıp onu kuşatan ancak müşahade edilemeyen “tek cevher” olma iddiası Hakk’ın âleme tecellî etme faaliyetini ortaya koymaktadır. Söz konusu cevherin arızla kaim oluşu ise Hakk’ın ancak teşbih boyutuyla idrâk edilebileceği gerçeğine ve Hak ile âlem arasında var olduğu daha önce belirtilen “karşılıklı iftikâr” meselesine imada bulunmaktadır.

En az varlığın mahiyeti ile ilgili olarak ele alınan cevher-araz meselesi kadar belki ondan daha da önemli bir diğer mesele bizzat “var” kavramı ve bu kavramın zıddı olan ve “var” algısını ortaya koymakta özel bir yer işgal eden “yok” kavramı arasındaki ontolojik ilişkinin mahiyetidir.

2.2. Var(lık)-Yok(luk)

Varlık ile ilgili olarak yukarıdaki bölümlerde yer alan açıklamalar, tasavvuf erbabının ve özellikle İbn Arabî ekolünün varlık ile ilgili tasavvurlarının temel esaslarını ortaya koymaktadır. Varlık ile ilgili olarak Arabî’ye atfedilen “vahdet-i vücûd” öğretisinin sistemleşmesinde önemli role sahip olan şahsiyetlerden Aziz Neseî,

varlık-yokluk kavramları ile ilgili olarak önce kelâmcıların mütalaalarını açıklar. Kelâmcılara göre varlık ve yokluk, aralarında herhangi bir vasıta bulunmayan iki ayrı kategoride temsil edilir. Varlık için ise kendi içerisinde iki ayrı kategoriden bahseder. Bunlardan ilki “vücûd-ı kadîm” denilen ve varlığı kendiliğinden ve gerçek olan Allah’a ait olan varlık kategorisidir. Diğeri ise “vücûd-ı hâdis” adı verilen ve vücûdu başka bir varlığa, yani gerçek varlık olan Allah’a bağlı bulunmak suretiyle mecazî anlamda bir vücûda sahip varlık kategorisidir (Düzen, 2000:82). Neseî, vahdet-i vücûduların varlık mülâhazalarını ise şöyle özetler:

“Vahdet-i vücûdulara göre ise vücûd ve adem arasında hiçbir vasıta yoktur. Bir şey ya vardır veya yoktur. Çünkü varlık ve yokluk tenakuz halindedirler. Tenakuz halinde olan iki şey arasında vasıta olamaz. Varlık ve yokluk’un bir arada olması mümkün değildir. Varlık ve yokluk, birbirinin zıddı iki kavram halinde düşünülemez. Çünkü zıtlık iki varlık arasında olabilir. Yokluk ile varlık arasında zıtlık olmaz. Buna göre vahdet-i vücûdular nazarında yok olan daima yoktur. Hiçbir zaman var olmaz. Var olan da daima vardır. Hiçbir zaman yok olmaz.” (Düzen, 2000: 82-83).

İlk bakışta kelâmcılarla vahdet-i vücûdular arasında varlık mülâhazasıyla ilgili herhangi bir fark görünmemekle birlikte, Neseî, kelâmcıların varlığın mecâzî boyutunu oluşturan hâdis varlıkların, hakîki varlık tarafından yoktan yaratıldığını ve onun istemesi halinde tekrar yok edilebileceğini iddia etmeleri karşısında vahdet-i vücûduların, kelâmcıların hâdis varlıklar nitelemesine karşılık gelmek üzere varlığın mertebeleri veya fertleri anlayışını benimsediklerini vurgulamaktadır (Düzen, 2000: 84). Aşağıya alınan bir rubaisinde Gâlib, var ve yok kavramlarıyla ilgili dikkat çekici saptamalar yapmaktadır:

Yokdur nazar olsa bu cihânda ne ki var
 Var yokdan olup yokluga geldi tekrâr
 Var var bula gör anı ki yok yok Allâh
 Yoklukda bulundu yogumuş var ise yâr (R.48)

“Bakılsa bu cihanda var olan her şey (aslında) yoktur, var (denilen şey) yoktan meydana geldi ve sonra yokluğa döndü, varıp gör ki var (aslında) yokun söz konusu olmadığı (gerçek varlık) Allah’tır, eğer sevgili varsa yoklukta bulunacaktır”

Fenâ makamını elde etmiş bir insanın, bu makamdaki müşahede ve tecrübesinin kelimeler vasıtasıyla dışa vurulmaya çalışıldığı beyitte var-yok ikilemi üzerinde durulmaktadır. İlk mısradaki “nazar olsa” ifadesi, gözle değil gönülle ilgili bir durumu işaret etmektedir. Gözle bakışta cihandaki eşyanın yok sayılması mümkün değildir. Görünenin ardındaki hakikat ancak gönül gözüyle fark edilebilecek bir gerçeklik boyutundadır. Gönül gözüyle bakabilmek de elbette belli bir seviye ve istidat gerektirir ki bu da ancak insan-ı kâmile tanınmış bir ayrıcalıktır.

İkinci mısrada yer alan “var” ifadesi, mutlak ve tek olan hakîkî varlığı değil, onun yansıması durumundaki izafî varlığı, yani âlemi karşılamak üzere kullanılmıştır. Zahiri anlamda var olan eşya, Hakk’ın ontolojik taayyün süreçleri neticesinde ortaya çıkmış, öncesi yokluğa işaret eden hâdis varlıklardır. Bu itibarî âlemin bir parçası olarak yokluktan varlığa gelen insanın tekrar yokluğa gelmesi, onun asıl ve tek varlık olan Hakk’a kavuşması, onda var olmasını ima etmektedir, zira gerçek varlıkla varlıklanan kişi için Hakk’ın gayrisi “yok” hükmündedir. Bir yönüyle de mısradaki var ve yok kavramları birbiri yerine geçecek şekilde kullanılmıştır, şu şekilde ki beşerin nazarında var görünen her şey mahiyet itibarı ile aslında “yok” iken, görünmeyen ve dolayısıyla da yok olarak bilinen gerçeklik ise aslında yegâne “var” olandır.

Üçüncü mısradaki ilk “var” kelimesi ulaşma anlamında ikinci “var” kelimesi ise yok karşıtı olarak kullanılmaktadır. Varıp görülecek olan nedir sorusunun cevabı ise biraz muğlak görünmektedir. İlk bakışta “yok yok” ifadesi Allah ismi ile birlikte ele alınacak bir çağrışım yapmakta ve ortaya Allah’ın yoklukla ilişkilendirildiği garip bir anlam çıkmaktadır. Böyle bir anlam ise sadece kişinin Allah’ın varlığıyla bir ve bütün olmasının meydana getirdiği bir yanılsama ile hiçbir şeyin olmadığı hükmüne varılmasından kaynaklanmaktadır. İkinci bir tevil ise Allah lafzının son mısra ile birlikte ele alınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Allah’ın yoklukta bulunması, onun görünür yani izafî anlamda var olanın ardında yani görünmez olan ve görünmediği için yok kabul edilen gerçeklik boyutunda idrâk edilmesi durumuna işaret eder.

Son mısrada yer alan sevgilinin var ise de yok olduğu ifadesi ise aşk ve aşkın tarafları olan âşık ve maşuk bütünleşmesinin tipik bir anlatımıdır. Var sözcüğünün şarta

bağlı olması, sevgilinin durumu açısından önem arz etmektedir. Sevgili var ise şeklindeki bir ifade ilk bakışta âşık için olumsuz bir durum olarak düşünülebilecek bir özellik arz eder. Âşık, sevgilinin varlığından emin değilse ortada bir aşkın olup olmadığı da şüpheli hale gelecektir. Ancak burada âşığın sevgilinin varlığına ilişkin şüpheli tavrı onun aşkının zayıflığından değil kesâfetinden kaynaklanmaktadır. Âşık, aşkta son merhaleye geldiği anda maşukla bir ve bütün olur ki bu durumda âşık ile mâşuk tek bir varlık haline gelir ve ikilik ortadan kalkar. Sevgili varsa (da) yoktur gibi bir söylemin arka planındaki böylesine bir anlam boyutu, tasavvufta “fenâ” olarak adlandırılan merhalenin kısa ve öz bir açıklamasından ibarettir. Bir diğer beyitte sevgilinin ağzının düşüncesi veya hayaliyle varlık kaydından sıyrılmış bir gönül tasavvuru Gâlib tarafından şu şekilde ortaya konulmaktadır:

Mahv olup fikr-i dehân-ı yârda

Kayd-ı hestîden müsellemdir gönül (G.227/5)

“Gönül, sevgilinin ağzının düşüncesinde yok olup varlık kaydından kurtulmuştur”

Beyitte dile getirilen varlık kaydı ifadesi, varlığın gerçek olmayan, görüntü düzlemindeki hayali boyutunu ifade etmektedir. Bu biçimde bir varlıktan sıyrılıp yok olmak, asıl varlık noktasında varoluşun gerçekleşmesini temin etmektedir. Bu süreçte varoluşu gerçekleştiren unsur ise görüntü düzleminde yok olan veya “yok”u temsil eden “dehân”dır. Sevgilinin ağzını ifade eden dehân varlıktaki birlik durumunun şiirsel formdaki sembolü olarak kullanılmaktadır. Böylece beyitte vahdet halini tecrübe eden bir insanın portresi çizilmektedir.

2.3. Tecellî-Yaratma-Ta’ayyün

İtibarî veya izafî boyuttaki varlık olarak âlemin ortaya çıkması meselesi sadece kelâmcılar ile vahdet-i vücûd savunucuları arasında değil, her iki grubun kendi mensupları arasında da tartışma konusu olmuş önemli bir husus olarak dikkat çekmektedir. Kelâmcıların kendi aralarındaki tartışma genellikle yok veya ma’dum denilen olgunun somut bir varlık olarak kabul edilmesi ve âlemin yaratılışının da bu ezeli somut varlıktan meydana gelmesi hususunda yaşanmaktadır. Âlemin kıdemine

epistemolojik yönden yaklaşan Mutezile ise onun ezeliyetini Allah'ın ilmi noktasında ele alarak diğerlerinden farklı bir bakış ortaya koymaktadır (Koçar, 2004: 46). Konu ile ilgili olarak daha önce ayrıntılı biçimde açıklandığı üzere vahdet-i vücûd öğretisinde âlem, sadece tek ve gerçek olan varlığın, kendini daha somut bir düzeydeki izharının neticesinde ortaya çıkan görüntü veya varlıktır. *“Tecellî bizâtihî gayb (yâni mutlak bilinmez) olan Hakk'ın kendini gitgide daha somut sûretlerde izhâr etmesi sürecidir.”* (Izutsu, 2005: 207). Arabî'nin belirttiği üzere âlem, Hakk'ın bilinirlik düzeyinden ibaret bulunmaktadır. Aslında kelâmcılar arasında, âlemin meydana gelmesiyle ilgili olarak terminolojisi farklılık göstermekle birlikte anlam itibarı ile vahdet-i vücûdcularla benzer görüşü paylaşanlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî'nin âlemin yaratılmasına dair mülâhazaları şu şekildedir:

“Allah'ın, âlemi 'lâ min şey'den yarattığı kanaatinde olan Mâtürîdî, 'lâ min şey' ifadesini, âlemin, yaratmaya esas oluşturan herhangi bir şeyden değil, 'hiçten, yoktan' yaratıldığını belirtmek amacıyla kullanır. Müellife göre, âlemin hiçten (lâ min şey) yaratması, irade sıfatının nihaî noktasına sahip bulunan bir zâtın, yani Allah'ın fiili olmaktan başka, hiçbir şeyin ulaşamayacağı bir yaratma türünü ifade eder. Beşer idrakinin yaratmanın (tekvîn) mahiyetini kavraması mümkün değildir. Yaratmanın dile getirilebilecek en kolay tanımı 'ol' demekten ibarettir. Allah'ın ilminde konumu belli olan her şey söz konusu 'kûn' emriyle vücut bulur.” (Koçar, 2004: 47)

Âlemin yaratılış sürecini beşer idrâkinin kavrayamayacağını söyleyen Mâtürîdî, aslında kelâmcıların da içinden çıkmakta zorlandıkları varlığın ortaya çıkış sürecini anlatmaya çalışmakta ve yukarıdaki ifadenin son iki cümlesinde, yaratılış hikmetini “kûn” emrine bağlamak suretiyle meseleye son noktayı koymaktadır. Beşerin idrâk sınırlarını aşan bir meselede kendisi de beşer olan bir düşünür için en itidalli tutumu sergilemeye çalışan Mâtürîdî'nin, “kûn” yani “ol” emrine yüklediği yaratılıştaki anlam ve hikmet, vahdet-i vücûd anlayışıyla meseleyi değerlendiren Arabî tarafından da benzer ifadelerle ortaya konmaktadır:

*“Önce Vâhid olan Hakk’da zâtî bilinç ya da **İlim** kıyâm eder ve İlâhî Bilinç’de a’yân-ı sâbite zuhûra gelir. Bu, mümkün olan Kesret’in doğuşunun işâretidir. Ve böylelikle de ‘Zât Hazreti’ (yâni Zât olarak Zât’ın ontolojik düzeyi) ‘İlâh olma (İlâhiyyet, Ulûhiyyet) Hazreti’ne nüzûl eder.”*

“Bundan sonra ikinci safhada, a’yân-ı sâbitenin (bu İlâhî Bilinç’de) adem hâlinde bulunuyorken bu sefer varlık hâlinde zuhûr etmesinin İlmi’ne dayanan İrade zuhûr eder. Ve en son safhada da, bu İrade’ye dayanan ‘Ol!’ (Kün!) emri verilir ve âlem de böylece yaratılmış olur.” (Izutsu, 2005: 265)

Görüleceği üzere kâinatın yaratılması ile ilgili olarak gerek kelâm ilmi gerekse vahdet-i vücûd öğretisi ortak bir bakış açısında birleşmekte ve yaratılış sürecini Allah’ın “kün” emrine bağlamaktadırlar. Aradaki fark, kelâmcıların bu emri algılama biçimlerinin, konuyu mutlak varlık durumundaki Hakk’ın ontolojik olarak kendini görünür kılması şeklinde tasavvur eden vahdet-i vücûdcuların aksine doğrudan bir yoktan var etme prensibine dayandırmaları noktasında ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da âlemin ortaya çıkması Hakk’ın irade ve emrine dayalı olarak gerçekleşmektedir. Adeta bütün bu tartışmalara son noktayı koymak için Gâlib, aşağıdaki beyitte kâinatın, Hakk’ın “kün” emrine bağlı olarak varlık sahasına çıkmasından bahsetmektedir:

Cümle bir “kün”den nümâyândır vücûd-ı kâ’inât
Bâ’is-i îcâd-ı kevn olan hitâb oldur ki ol (G.222/3)

“Kâinatın varlığı tamamen bir “ol”dan görünür olmuştur, âlemin yaratılışına sebep olan hitap budur”

Beyitte kâinatın yaratılışının, Hakk’ın “kün” yani ol emriyle gerçekleşmesi anlatılmaktadır. İlk bakışta, âlemin yaratılışı ve bu süreçte Hakk’ın İlâhî emrini temsil eden “kün” ve “ol” kelimelerinin şiirsel düzlemde bir irtibatlandırılmasından ibaret görülen bu beyitin satır aralarında, aslında dikkatli bakıldığında Gâlib’in, varlık ve varlığın mahiyeti üzerine yapmış olduğu bir değerlendirme gözler önüne serilmektedir.

Öncelikle ilk mısradaki “nümâyân” kelimesinin taşıdığı anlam beyitteki ifadeleri farklı okumayı gerekli kılmaktadır. Sözlükte “görünen” olarak tanımlanan nümâyân kelimesi, “vücûd-ı kâinât” yani kâinatın varlığı tamlamasına bağlı olarak kullanılmıştır. Kâinatın varlığının “görünür” hale gelmesi şeklindeki bu kullanım, âlem veya kâinatın varlığının gerçek ve kendiliğinden mevcut olan bir varlık olmayıp sadece tek ve gerçek olan varlığa ait bir görüntü veya yansıma olduğuna imada bulunmaktadır. İşte bu yansıma veya görünürlük kazanma da, görüntü veya suretin kaynağı durumundaki Hakk’ın irâdesi ve emriyle gerçekleşmekte, bu irâde ve emir ise Hakk’ın “ol” hitabına dayanmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus, aslen var olmayan âlem denilen varlığın nasıl olup da Hakk’ın “ol” hitabına muhatap olduğudur. Bu soru akla “a’yân-ı sâbite” denilen ve eşyanın, Hakk’ın ilmindeki sabit özleri olarak tanımlanan kavramı getirmektedir. Yani aslen bir varlıkları olmayan sayısız eşyanın, var olma istidatlarıyla Hakk’ın bilincinde var olmak için hazır bulundukları bir varlık düzeyi söz konusudur. İşte potansiyel olarak var olma kabiliyeti verilen ve toplu şekilde âlem adı verilen bu sonsuz varlık formları Hakk’ın “ol” emriyle varlık elbisesi giymekte ve buna Arabî’nin öğretisinde tecellî veya taayyün, dini terminoloji içerisinde ise yaratılış adı verilmektedir.

Arabî, yaratılış sürecinde eşyayı pasif veya edilgen olmaktan çok aktif veya etkin olarak nitelendirmekte ve yaratılma sürecindeki nesne için bir üçlülük durumundan bahsetmektedir. Bu üçlülüğün ilk basamağında yaratılacak şeyin “şey’iyyeti” yani sabit bir “ayn”ının bulunması gerekmektedir. İkinci aşamada Hakk’ın “kün” emrini işitmesi söz konusu olmaktadır. Son olarak Hak’tan duymuş olduğu “kün” emrine itaat edip boyun eğmesiyle yaratılış süreci tamamlanacaktır. Arabî devamında konuyu şöyle özetlemektedir:

*“Bu bakımdan **tekvîn** (yâni varlıkla vasıflandırılmak, varlığa büründürülmek) yaratılmış olan şeye (**mütekevvîn**’e) izâfe edilmelidir. Çünkü “Ol!” emrinin zuhûrunda eğer o şeyde bizâtihi varlık kazanmak **kuvveti** olmasaydı, o şey aslâ var olamazdı. Bu bakımdan kendisini ademden (yokluk hâinden) varlığa dönüştürmüş olan, bizzât o şeydir.”*
(Izutsu, 2005: 267).

Arabî'nin, yaratılışa dair bu düşünceleri Hakk'ı kısıtlayıcı gibi görünmesi bakımından sakıncalı kabul edilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Ancak bütün bu düşüncelerinin arka planında asıl ve mutlak failin tek ve gerçek varlık olan Hak'tan başkası olmadığı, fail durumunda beliren eşyanın da neticede asıl varlık olan Hakk'ın sadece bir yansımasından veya somut suretteki belirleniminden ibaret bulunduğu iddiası her fırsatta Arabî tarafından yenilenmektedir. Yaratılış ve işitme bağlantısının açık biçimde ortaya konduğu aşağıdaki beyitte Gâlib şöyle seslenmektedir:

Cümleten eşyâ nidâ-yı “kün”den olmuş âşikâr
Gûş-ı hûşu nâya ver kim sırr-ı ihyâdır semâ' (G.179/6)

“Bütün eşya ol buyruğu ile meydana gelmiştir, akıl kulağını neye ver çünkü semâ' yaratılışın sırrıdır”

Bütün varlık âleminin, Hakk'ın “kün” yani “ol” sedasıyla belirlendiğinin, varlık kazandığının ifade edildiği beytin ikinci mısrasında semâ' ayinine ve bu ayinde dinlenen “ney”e işaret edilmekte ve yaratılış sırrının semâ' ve ney olgularında gizli olduğu belirtilmektedir. Burada semâ' kelimesi hem Mevlevîlerin ney eşliğinde yaptıkları zikir ve ayin anlamında hem de beyitte geçen “nidâ” ve “gûş” kelimeleriyle bağlantılı olmak üzere işitme ve duyma anlamında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Beyitte dikkat çeken en önemli husus, yaratılış sürecini başlatan “kün” emri ve bu emrin a'yân-ı sâbiteler tarafından işitilerek “var olma” faaliyetinin gerçekleşmesi fikrinin “ney”den işitilen sesle ilişkilendirilmesidir. Bu noktada Arabî'nin, tekevvün veya varlığa bürünme meselesinde eşyayı bizzat fail olarak telakki ettiği ilginç bakış açısı beyitle ilgili önemli ipuçları sağlamaktadır.

Arabî tekvîn veya tekevvün faaliyetiyle ilgili olarak şu iddiada bulunmaktadır: *“Allah bir şeye varlık vermeğe karar verdiğinde ona yalnızca “Ol!” der. Ve o şey de (bu emrin) cevabı olarak varlığa bürünür. Bu süreçte o şeyin tekevvün'ü (yâni varlığa bürünmesi) Allah'ın bir fiili değil, bizzat o şeyin bir fiilidir.”* (Izutsu, 2005: 267). Bu farklı bakış açısı daha dolaylı veya gizli bir biçimde Mevlevîliğin “samt” ve “hamûş” süreçleriyle belirtilen işitme ve dinlemeye verilen önemin arka planında yer almaktadır. Gâlib, mesnevinin başlangıcında Mevlânâ'nın kullanmış olduğu “dinle neyden” anlamındaki “bişnev ez nây” ifadesine telmihte bulunmak suretiyle “işitme” faaliyetine

dikkat çekmektedir. Gâlib, yaratılış ve işitme faaliyetleri arasındaki bu çok özel ve önemli bağıntıyı Cezîre-i Mesnevî şerhinde daha açık olarak şu şekilde dile getirmektedir: “*Bâ-is-i tekvîn-i mükevvenât, semâ’dır ki cemî’-i mahlûkât, emr-i kûn istimâ’ından zuhûra geldiğini, erbâb-ı tahkîk beyân buyurmuşlar.*” (Gâlib, 1996: 15-16). Gâlib’in, yaratma ile işitme arasındaki ilişkiyi beyan edenler için “erbâb-ı tahkîk” ifadesini kullanmış olması, bu durumun idrâkinin ancak belli kimseler tarafından gerçekleştirilebileceğini ima etmektedir. Diğer bir ifadeyle “erbâb-ı tahkîk” hakikat sırlarına vakıf olma ayrıcalığına sahip olan ârif ya da veli kullardır.

İkinci mısradaki “sırr-ı ihyâ” yani yaratılışın veya var olmanın sırları ifadesi, “erbâb-ı tahkîk” tamlamasında belirtilen ayrıcalıklı zümreye de göndermede bulunmaktadır. Yaratılış sürecinde son derece önemli olarak görülen işitme faaliyetinin ney sembolüyle ilişkilendirilmesi ise ney ile insan arasındaki metaforik benzerlikten kaynaklanmaktadır. Ney, içi yakılmak suretiyle boşaltılmış bir kamış parçasıdır. Bu yönüyle içi, aşk ateşiyle yanmanın neticesinde maddeden arınmış kâmil insanı hatırlatmaktadır. Neye üflenmesi de Hakk’ın kendi ruhundan insana üflediği Rahmânî nefesi akla getirmekte ve böylece insanın yaratılışında, daha önce üzerinde durulan “Hakk’ın nefesi” olgusuna dikkat çekilmektedir.

Yaratılışta “aşk” unsurunun önemli bir yeri bulunmaktadır. Kudsî hadiste belirtilen, Hakk’ın bilinmeyi “sevmesi” ve sonrasında âlemi yaratması meselesinde sevgi veya muhabbet olgusunun, âlemin yaratılışında temel saik olduğunu belirten İbn Arabî, “muhabbet” ile ilgili şu mülâhazalarda bulunmaktadır: “*Bu Kudsî Hadîs’in de açık bir şekilde bize bildirmekte olduğu gibi Sevgi (hubb), Hakk’ı âlemin yaratılmasına tahrik etmiş ilkedir. Bu anlamda da bu ‘yaratılışın sırrı’ (Sırr-ı Halk) ya da ‘yaratılışın sebebi’dir (İllet-i Halk’dır).*” (Izutsu, 2005: 190). Aşkın, yaratılış süreci için asıl sebep olduğu düşüncesi, aşağıdaki beyitte Gâlib tarafından bütün hayatını ve öğretisini “aşk” olgusu üzerine biçimlendirmiş örnek bir şahsiyet olmasının yanında kendisinin de şeyh ve mürşit olarak kabul ettiği kâmil insan durumundaki Mevlânâ’ya ve onun aşk anlayışına bağlı olarak ele alınmaktadır:

Aşk kim sûret-i Mevlânâdır

Ma'nî-i hilkat-ı Mevlânâdır (K.4/1)

“*Mevlânâ’nın sûreti olan aşk, Mevlânâ’nın yaratılışının anlamıdır*”

Beyitte aşk, Mevlânâ'nın sureti ve yine onun yaratılışındaki anlam olarak tavsif edilmektedir. Âlemin yaratılışında aşk veya muhabbet olgusunun önemli rolü, aşkın Mevlânâ ve onun temsil ettiği insan ve daha genel manada yaratılan tüm eşya için varoluş sebebi olarak ortaya konulmaktadır. Bizzat Mevlânâ'nın sureti olarak gösterilmesi Mevlânâ'nın hayat felsefesinde aşka atfettiği öneme de işarete bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle aşkın Mevlânâ'nın sureti olarak tasavvur edilmesi, Mevlânâ'nın adeta aşk olgusunun tecessüm ettiği bir insan olduğu düşüncesinin bir neticesidir. Farklı bir açıdan bakıldığında beyitte yer alan Mevlânâ isminin özellikle birinci mısradaki kullanımının tevriyeli olduğu fark edilecektir. Rûmî'nin adı olarak kullanıldığı görünen Mevlânâ ifadesinin etimolojik olarak “efendimiz” anlamına geldiği ve Allah’a işaret edecek şekilde kullanıldığı göz önüne alındığında “sûret-i Mevlânâ” tamlaması Hakk’ın sureti olarak anlamlandırılacak ve böylece aşk bizzat Hakk’ın sureti durumuna terfi edecektir. İkinci mısradaki kullanımında Rûmî’yi işaret etmekte olan “âlem-i sagîr” durumundaki Mevlânâ'nın ve onun şahsında “âlem-i kebîr” olarak ifade edilen kâinatın yaratılışının manası olarak gösterilen “aşk”, Arabî'nin bakış açısıyla söylenecek olursa bir anlamda hilkat sürecini başlatan veya Hakk’ı yaratma faaliyeti için harekete geçiren sebep olma özelliğine sahip bulunmaktadır.

2.4. Gerçeklik, Vehim ve Aradaki Perde

Mutlaklık yönünden varlık tektir ve herhangi bir bölünme kabul etmez. Daha önce üzerinde durulduğu gibi varlık olarak müşahade edilen âlem ve âlemdeki eşya, mutlak varlığın tecellî formları veya yansıma suretlerinden başka bir şey değildir. Arabî gerçek kavramını mutlaklık ve izafiyet boyutunda değerlendirirken şu açıklamalarda bulunmaktadır:

*“‘Gerçek’ denilen şey hiç kuşkusuz hakikî **Gerçek** değildir; fakat bunun boş ve dayanıksız bir şey olduğu kanısına da kapılmamalıdır. ‘Gerçek’ denilen şey, hakikî **Gerçek**’in bizzat kendisi olmamakla birlikte onun, **hayal düzeyinde**, müphem ve belirsiz bir yansıması yani başka bir deyimle **Gerçek**’in bir remiz, bir sembol aracılığıyla sembolik bir temsildir.”* (Izutsu, 2005: 23).

Arabî, bu ifadeleriyle âlemde “gerçek” olarak tanımlanan şeylerin, kendilerine ait bir gerçeklik taşımamakla birlikte hakiki gerçeğin mümessilleri olan ve bu yönleriyle de hakiki gerçeğe ima ve işarette bulunan birtakım sembol ya da remizler olarak telakki edilebileceklerini belirtmektedir. Gâlib, varoluşsal gerçeklik noktasında bir insanın ve dolayısıyla da tüm mahlûkatın ne durumda bulunduğunu aşağıdaki mısradan özetlemektedir:

Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır (Müseddes 6/1)

“Sen yoksun, o benlikler hep kuruntu ve zandan ibarettir”

Mısranın anlamı “sen yoksın” şeklinde iki kelimeyle belirtilen ifadede ortaya konulmaktadır. Yokluk, kendisine herhangi bir bağıntının veya vasfın izafe edilemeyeceği durumun karşılığıdır. Ancak bu dünyaya gönderilen insan, kendisini yine kendisiyle kaim ve dolayısıyla da bağımsız bir varlık formu olarak telakki eder. Mısradan “benlikler” ifadesi ferdiyet olarak da tanımlanabilecek, varlığın ayrı ayrı ve birbirinden farklı durumlarını ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle “benlikler” tasavvufta kesret âlemi olarak tanımlanan varlık kategorisinin karşılığıdır. Varlıktaki bu çokluk ve farklılık durumunu belirten “benlikler”i tavsif eden “vehm” ve “gümân” kavramları, aslen var olmayan, kuruntu ve vesvese sonucu var olarak tasavvur edilen şeyler için kullanılır. Bu da aslında var olduğu zannedilen eşyanın sadece “gerçek” varlık olan Hakk’ın yansımaları olduğu hakikatini gözler önüne sermektedir. Burada “benlikler” ifadesinin ima ettiği diğer bir anlam, insanın “ego” olarak nitelenen benliğidir.

Benlik, insanın sahip olduğu cüz’i iradenin ve kendisine verilen nefsin gereği olarak kendini diğer varlıklardan üstün görme eğilimindedir. Kendisinde aşktan eser bulunmayan ilerleyen bölümlerde üzerinde daha ayrıntılı olarak durulacak “zahid” tipine bağlı olarak yaptığı değerlendirmede Pürcevâdî şu hususları belirtir: *“Zâhidlik mertebesinde küfür [örtme] benliği vardır. Çünkü bencillik ve kendini düşünme, zâhidin idrâk aynasını bütünüyle örter ve maşukun yüzünün aynada belirmesine engel olur.”* (Pürcevâdî, 1998: 231). Pürcevâdî’nin işaret ettiği bu bencillik duygusu, insanın gerçeği algılama ve görebilme noktasında gönül gözünün önünde bir perde mesabesinde bulunur. Böylelikle de kendini beğenmişlik ve büyükleme iddiasıyla bir “gölge”

olduğunu fark edemez ve en aşağı varlıklardan daha aşağı bir seviyeye inmekten kurtulamaz.

Varlık ile ilgili olarak gerçek ile gerçek olmayanı birbirinden ayırmak için hem tasavvufta hem de klâsik şiirde göze çarpan önemli kavramlardan biri “perde” kavramıdır. Perde, gerçek ile vehim arasında bir sınır olma veya gizleme fonksiyonunun yanı sıra her iki boyutu birbirine görünür kılma özelliğiyle iki yönlü bir işleve sahiptir. Schoun perdenin bu iki yönlü yapısına işaret ederken şunları belirtmektedir: “*Perde, sır fikrini akla getiren bir kavramdır; zira o çok kutsal yahut çok mahrem bir şeyi gözlerden saklar; fakat o, aynı zamanda, evrensel örtünün sembolü olduğundan kendi mahiyeti içinde bir esrarı da açığa vurur.*” (Schuon, 1997: 37). Sevgilinin yüzündeki örtünün onun güzel yüzünü gizleyen bir perde olduğunun belirtildiği aşağıdaki beyit, gerçek ile vehim arasındaki ilişkinin sembolik bir ifadesini ortaya koymaktadır:

Ref' eyleyip nikâb-ı ruhun şâhid-i ümîd
Bir gün o gonca açılır ey dil bana sana (G.13/6)

“*Ey gönül, arzulanan sevgili bir gün yüzündeki örtüyü kaldırınca o gonca (durumunda olan yüz) bana da sana da açılacaktır*”

Beyitte, sevgilinin yüzünü perdeleyen örtünün kalkmasıyla beklenen güzelliğin temaşa edilmesi bir goncanın açılıp gül şeklinde ortaya çıkmasına teşbih edilmektedir. Geleneksel şiirde gonca, gülün açılmadan önceki durumu için kullanılan bir isim olarak, çokluğun bir arada, ayrışmaksızın bulunduğu vahdet kavramının sembolü olarak kullanılmaktadır. Goncanın açılmasıyla gül, kesreti sembolize eden kırmızı yapraklarıyla görünürlük kazanmaktadır. Dolayısıyla gonca Hakk’ın isim ve sıfatlarının birlik halinde bulunduğu ve henüz ayrışmanın gerçekleşmediği varlık mertebesine işaret etmektedir. Bu mertebede Hak, henüz âleme tecellî etmediği ve belirlenim kazanmadığı için mahlûkatın müşahede alanı dışında bulunmaktadır.

Âleme tecellî etmesi veya diğer bir ifadeyle âlem olarak taayyün etmesi neticesinde görünmezlik ve bilinmezlik durumundan görünürlük durumuna geçer. Hakk’ın tecellî ya da taayyün olarak nitelendirilen faaliyetiyle ilgili Arabî şu görüş açısını belirler: “*Tecellî bizâtihî gayb (yâni mutlak bilinmez) olan Hakk’ın kendini gitgide daha somut sûretlerde izhâr etmesi sürecidir.*” (Izutsu, 2005: 207). Hakk’ın

kendini daha somut suretlerde görünür kılması beyitte sevgilinin yüzündeki örtüyü kaldırması hayaliyle ortaya konulmaktadır. Aslında bu türden bir hayal, Hakk'ın kendini görünür kılmasından çok gizlemesi durumuna işaret etmektedir. Şöyle ki Hak, yüzündeki perde, yani bizzat âlemin kendisi vasıtasıyla görünür olmaktadır. Oysa perdenin ortadan kalkması, onun yüzünün parıltılı ışıklarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır ve bu parıltılı ışıklar onun görünmesine engel teşkil edecektir. Bu husus daha önce karanlık-aydınlık sembolizmi bağlamında belirtilmişti. O halde burada perde Hakk'ın cemalini görmeyi mümkün kılan olumlu anlamdaki fonksiyonuyla değil, Hakk'ın görülmesinin önündeki engel olan olumsuz fonksiyona sahip bir perdedir. Zira âlem hem Hakk'ın görülmesi önündeki engel olarak hem de onu görünür kılma vasfıyla birbirine zıt iki fonksiyon icra eden bir perdedir. Bu durumda beyitte görülmesi umulan, Hakk'ın bağıntılardan uzak olarak zâtı mertebesindeki varlığıdır. Ancak daha evvel de tartışıldığı üzere bu türden bir görüş mahlûkat için imkânsızdır. İkinci mısradaki gonca-gül sembolizmi, Hakk'ın ancak kesret perdesine bağlı olarak müşahade edilebileceğinin işaretlerini vermekte ve ilk mısradaki belirtilen ümidin gerçekleşmeyeceği, Hakk'ın ancak teşbîh boyutunda âlemdeki yansımaları neticesinde algılanabileceği gerçeği belirtilmektedir.

*“Tanrı ile alem birbirine katışmaz; sayısız perdeler vasıtasıyla
görülen sadece bir ışık mevcuttur; Tanrı adına konuşan bilge, tanrısal
bir nitelikte konuşmaz, çünkü cevher, arazda varolmaz; konuşan
Tanrı’dır. Bilge ise Tanrı’yı izhar eden bir perdedir; tıpkı
Müslümanların dediği gibi ‘ince bir bulutun güneşi göstermesi’ gibi. Her
araz şu ya da bu şekilde Cevher Işık’ı görünür kılan bir perdedir.”*
(Schuon, 1997: 30).

Schuon'un ifadesinde ortaya koyduğu şekliyle perde hem gerçeği veya gerçek varlığı örten, gizleyen hem de onu görünür kılan bir özellik arz etmektedir. Gerçekliğin perdelenmesi fikri ile ilgili bir başka beyitinde Gâlib şunları dile getirmektedir:

Perde olmuş dîde-i bîdârına pindâr hayf

Anı ref’ et rûy-ı dilberde nikâb oldur ki ol (G.222/10)

“Yazık ki senin zanların uyanık gözüne perde olmakta, ondan kurtul zira sevgilinin yüzündeki örtü o (senin zanların)dur”

Hakk’ı görmeye engel teşkil eden perdenin, insanın ona doğru şekilde bakamamasına, kendi zanlarının onu görmeyi imkânsız kılmasına işaret edilen beyitte kişinin zan veya vehimlerinden kurtulmak suretiyle Hakk’ı müşahade edebileceği vurgulanmaktadır. Bir şeyi görebilmek için ona gerektiği gibi doğru şekilde bakmak gereklidir. Bu görme faaliyeti Hak için söz konusu olduğunda ise “görme” maddi anlamda gözle gerçekleşen bir eylem olmaktan çıkarak manevi ya da sezgisel bir eyleme dönüşmektedir. Manevi bir görme yine manevi bir bakma faaliyetini gerekli kılmaktadır. Hakk’ı müşahade etmek isteyen insan, doğru bir bakış için bu bakışın merkezi ya da manevi bir göz hükmündeki kalbini hazır duruma getirmelidir. Bu hazırlık, Hak ve onun mahiyeti ile ilgili her türlü yanılmanın ve kişisel zanların izale edilmesi ve kalbin ya da gönlün saflaştırılmasıyla mümkün olacaktır.

Beyitteki “bîdâr” kelimesi hem uyanık hem de uykusuz anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin bu iki farklı anlamı, beyitte de farklı anlam katmanlarının meydana gelmesini sağlamaktadır. Böylece “dîde-i bîdâr” uyanık göz anlamıyla kullanıldığında, bu dünyada kişinin bilinç durumunun aktif olduğu uyanıklık durumu akla gelmekte ve bu durumda bir insanın kâinattaki eşya ve olaylara akıl melekesinin etki alanındaki fiziksel göz ya da bilinç gözü ile baktığı hatırlatılmaktadır. Âleme akıl gözü ile bakan bir kimse, görülenin ötesindeki gerçekliği algılamada aklın sınırlarını aşamayacağı için varlığın hakikati noktasında vehim ve zanların etkisinden çıkamayacak, kendisini bir varlık olarak Hak’tan ayrı ve bağımsız bir gerçeklik olarak tasavvur edecektir. İkinci anlamına bağlı olarak kullanıldığında “dîde-i bîdâr” uykusuz göz anlamında ele alınacak ve bu durumda da uykusuzluk durumunun egemen olduğu insanda meydana gelen halüsinasyonlar ve hayaller söz konusu olacaktır. Zan veya vehim tam da bu şekilde uykusuzluk gibi yarı sarhoşluk ve bilinçsizlik durumunda meydana gelen haller olduğu için Hakk’ın görülmesi yine mümkün olmayacaktır.

İkinci mısırada, sevgili durumundaki Hakk’ın yüzündeki perdenin, ilk mısırada belirtildiği üzere bizzat insanın Hak ile ilgili tasavvur ve zanları olduğu ifade edilerek Hakk’ı müşahade etmek isteyen kişinin bu vehmî tasavvurlardan kurtulması gereği belirtilmektedir. Zira Hak, beşerin her türlü tasavvur ve tahayyülünün dışında bir mahiyete sahiptir. Onu gereği gibi anlayabilmek ya da onu bu âlemde var olan eşyanın

hakikatine bağılı olarak idrâk edebilmek için onu sınırlayıcı tasavvurlar ve hayaller geliştirmekten çok onu ayna mesabesinde bulunan kendi gönlündeki ve âlemdeki yansıma formlarına bağılı olarak idrâk etmeye çalışmak gerekmektedir. Hakk'ın gerçeklik ve hayal boyutlarında idrâk edilmesine işaret edilen aşağıdaki beyit, suret ve rüya kavramları çerçevesinde Hakk'ın sureti veya yansıma formu olan âlemin bir yanılısama olmasından, bu suretin gerçeğin veya Hakk'ın bizzat kendisini temsil etmekten çok onunla varlık kazanan ve ona işaret eden izafî bir gerçeklik boyutuna karşılık gelmesinden bahsetmektedir.

Her sûreti Hakk sanma ki erbâb-ı felâket
Rü'yâda nice devlet-i bîdâr görürler (G.88/4)

“Her sureti Hak zannetme, zira felaket erbabı rüyalarında çoğu kez açık talih görürler”

Beyitte, her sureti Hak zannetmenin olumsuz bir fiil olarak verilmesi, Hakk'ın tenzîhi anlamda değerlendirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda ikinci mısırda belirtilen rüyada uyanık baht veya açık talih gördükleri belirtilen ve felaket erbabı olarak nitelendirilen kimseler de her sureti Hak zannetme faaliyetini örneklendirmek için kullanılmaktadır. Gâlib, beyitteki “sûret” ve “rü'yâ” kelimeleri vasıtasıyla Hakk'ın teşbîh yönünden veya zâhir boyutunda algılanmasına vurguda bulunmakta ve teşbîhen algılanan Hakk'ın, mutlak varlık olarak zât mertebesinde bulunan Hak'tan farklı olduğuna işaret etmektedir. Her sureti Hak sanmanın yanlış olması, doğrudan ifadenin içerisinde belirtilmektedir. Hak asla sûret olmaz ancak Hakk'ın sureti olabilir. Dolayısıyla suretin sahibi ile sureti birebir aynı olarak telakki etmek ancak rüya gibi bilinçdışı bir durumda gerçekleşmektedir. Burada “rü'yâ” kelimesi, uyku halinde görülen rüya kavramından daha çok gerçeğin yansımaları veya suretlerinin meydana getirdiği âleme ve bu âlemde insanın içerisinde bulunduğu yanılısama durumuna işaret etmektedir. “Erbâb-ı felâket” nitelendirmesiyle tavsif olunan kişiler, bu dünya hayatının geçiciliğini ve gördükleri eşyanın hakikatte tek bir kaynağın değişik formdaki yansımaları olmasını idrâk edemeyen, gönül gözleri bağlanmış kimselerdir. Daha ileri boyutta değerlendirildiğinde ise “erbâb-ı felâket” ifadesi, varlık mertebelerini aşma yolunda ilerlerken belli bir noktada takılıp kalan ve asıl gerçeklik boyutunu idrâk

etmeksizin, içinde bulunduğu makamın veya halin kendisinde hâsıl ettiği vehim dolayısıyla kendini veya âlemi Hak olarak tasavvur eden insanları çağrıştırmaktadır. Mutlak gerçeklik kavramını “cevher”, izafî ya da vehmî gerçekliği ise “ayna” kavramlarına bağlı olarak ele aldığı bir beyitte Gâlib şunları söylemektedir:

Lutfu görülmez âh olıcak sîneden cüdâ
Cevher nümâyîş edemez âyîneden cüdâ (G.8/1)

“Âh sineden ayrı olunca (sevgilinin) ihsanları görülmez, ayna olmadan cevher kendini gösteremez”

Âşığın en belirgin özelliklerinden birisi, sürekli olarak aşkın ızdırapları ve yakıcılığı karşısında çektiği “âh”lardır. Zahmet olmadan rahmetin olmayacağı düşüncesi beyitte sevgilinin “lutf”unun âşığın gönlündeki “âh” vasıtasıyla meydana gelmesi şeklinde ortaya konulmaktadır. Sevgilinin âşığa göstereceği lütuf, onunla ilgilenmesidir. Bu ilgi ne kadar cefâ ve eziyet sebebi olsa da âşık için gıda hükmündedir. Âşık sevgilinin ilgisiyle ayakta kalmakta ve ona kavuşma ümidini her an taze tutabilmektedir. İkinci mısradaki ilk mısradaki hüküm için bir benzetme yapılmakta ve cevherin görünürlüğü aynanın varlığına dayandırılmaktadır. Varlık ve varlığın gerçekliği bağlamında ele alındığında “cevher” gerçek varlığı ifade etmekte, ayna ise bu cevherin yansımasının vuku bulduğu mahal olmaktadır.

Tasavvufta ayna, insanın gönlü ve bazen de âlem olarak Hakk’ın tecellî mahallinin sembolü olarak kullanılmaktadır. Gönül için ayna olabilmesi, belli bir kemal durumunu da gerekli kılar. Böylece ilk mısradaki ifadede, gönlün ayna olabilmesi ve Hakk’ın lutfuna mazhar olabilmesi “âh” olgusuna ve bu olgunun ima ettiği manevi çaba ve gayrete bağlıdır. Aşk acısının yakıp âh çektimediği bir gönül veya beyitteki ifadesiyle “sîne”, olgunlaşmamış ve ham bir insana aittir. İşte bu yüzden Hakk’ın bu ham ve yetersiz insanın gönlüne yansıması gerçekleşmeyecektir. Cevher ve araz kavramları, varlık ve varlığın gerçekliği meselesinin özünü oluşturmaktadır. Cevher varlığın özünü, dolayısıyla da Hakk’ı temsil eder. İnsan ise bazen yukarıda ifade edildiği gibi bu cevheri görünür kılan ayna bazen de bizzat aynada tezahür eden surettir. Öyle ki Hak, âlem aynasına yansıdığı anda onu en mükemmel biçimde yansıtan suret kâmil insandır. Cevherin yani gerçekliğin görünür olması veya idrâk edilebilmesi için

aynının gerekli oluşu düşüncesi, daha önce izahına çalışılan Hak ile âlem arasındaki karşılıklı iftikâr meselesi bağlamında değerlendirilebilir. Hak, bilinmeyi istediği için âlemi yaratmış ve kendine izafiyet kazandırmak suretiyle varlık âlemine tecellî etmiştir. Netice itibarıyla, zâtı yönünden hiçbir şeye ve hiç kimseye ihtiyacı olmayan Hak, uluhiyeti ve rubûbiyeti noktasında âlemin varlığına ihtiyaç duymaktadır.

Varlığın “gerçeklik” boyutunda ele alınması noktasında âlem ve Hak arasında kesin ve keskin bir ayrım yapılması gerekmektedir. Yaratılış âleminde var olarak nitelendirilen her türlü eşya, olay ya da olgunun gerçeklikleri sadece bir yanılsamadan ibarettir. Kendi başlarına bir gerçekliği olmayan âlemin ancak “mutlak gerçek” ile bağlantısı noktasında itibari veya izafî bir gerçekliği söz konusudur. Dolayısıyla insanın başta kendi varlığı olmak üzere çevresinde müşahade ettiği her şeyin varlığı ile ilgili olarak farkında olması gereken husus bu anlamdaki bir “varlık”ın “gerçek” olmaktan çok bir “vehim” veya “hayal” olduğu hususudur. Aşağıdaki beyitte Gâlib, kâinatın gerçekliği meselesi üzerine şu şekilde bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Verme nüh tâk-ı sipihre rütbe-i bûd u nebûd

Bil ki ummân-ı vücûd üzre habâb oldur ki ol (G.222/7)

“Var(lık) veya yok(luk) rütbesini dokuz kubbeli gökyüzüne verme, bil ki o varlık denizindeki hava kabarcığıdır”

Beyitte yer alan dokuz kubbeli gökyüzü, her mertebesinin belli gezegen ve yıldızlarla temsil edildiği dokuz felek ile ilgili olarak kullanılmakta ve bu dokuz felek mecâz-ı mürsel yoluyla bütün âlemi ifade etmektedir. Yaratılış âleminde hiçbir şeyin gerçekliğinin bulunmamasına bağlı olarak dokuz felek için de “olma” veya “olmama” gibi niteliklerin söz konusu olamayacağı belirtilmektedir. Zira gerçekliği olmayan bir şey hakkında vücut sahibi “olma” ya da “olmama” gibi bir tartışma gereksiz olacaktır. İkinci mısırada yer alan ifade ilk mısradaki ifadeyi açıklayıp örneklendirmek için kullanılmaktadır. Burada, ilk mısırada var olup olmama niteliğinden söz edilmesi mümkün olmayan dokuz feleğin veya daha genel anlamda âlemin, varlık denizi üzerinde bir hava kabarcığı hükmünde olduğu iddia edilmektedir. Su üzerinde meydana gelen hava kabarcığı anlamındaki “habâb”, şekil yönünden yuvarlaklığı ile dokuz felek için benzetme unsuru olarak kullanılmaktadır. Habâbın içinin boş olması ve saydamlığı,

onun cevheri su olan ancak suyun gerçekliğini düşük bir ölçüde yansıtan bir araz olduğunu ve böylelikle varlığın tekliğini temsil eden umman üzerinde, varlığı bu umman sayesinde söz konusu olan itibari bir varlık boyutunu temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Başka bir açıdan ise gökyüzünün, şeffaf ve içi boş bir hava kabarcığı hükmünde tasavvur edilmesi, deniz yüzeyinde meydana gelen gökyüzü yansımasına işaret etmektedir. Kâinatı mutlak bir imge olarak nitelendirdiği ifadelerinde Bachelard göl ve gökyüzü arasındaki yansıma ilişkisine değinmektedir:

“Mademki yaşam bir düş içinde bir düş ve evren de bir yansıma içinde bir yansıma; öyleyse evren sonuçta mutlak bir imge’dir. Göl, gökyüzünün imgesini hareketleştirerek kendi bünyesinde bir gökyüzü yaratır.” (Bachelard, 2006: 59).

Bu açıdan bakıldığında göldeki suyun hareket etmesi, üzerine yansıyan görüntüyü de hareketlendirir. Aslında bir yansımadan ibaret olan gökyüzünün bu görüntüsü Hakk’a nispetle âlemin varlığının mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Gerek mikrokozmos sıfatıyla insan gerekse makrokozmos olarak bütün mahlûkatı temsil eden âlem, deniz üzerinde meydana gelen küçük bir su kabarcığı mesabesindedir. Denizin varlığı olmadıkça su kabarcığının var olabilmesi nasıl ki mümkün olamazsa gerçek varlık olan Hakk’ın mutlak varlığına dayanmadıkça ve ona istidadı nispetinde katılmadıkça insan ve âlem için de var olma durumu söz konusu olamaz. Başka bir beyitte Gâlib, gerçeklik ve hayal olgularını yine âlem-ayna-insan sembolizmi çerçevesinde ve “sanmak” fiiline bağlı olarak şu şekilde ifade etmektedir:

Hâb u hayâl-i gafleti âlem sanur gören
Mir’ât içinde sûreti âdem sanur gören (G.277/1)

“Gaflet uykusunu ve hayalini görenler (bunları) âlem zanneder, aynaya yansıyan sureti görenler de (bu sureti) insan zanneder”

Görüntü düzlemindeki varlık âleminin kendi başına bir gerçekliğinin bulunmamasına işaret edilen beyitte, âlemin kendi gerçekliğine sahip bir varlık kategorisini temsil ettiğini düşünmenin gaflet olacağı belirtilmektedir. Gaflet

durumundaki kimseler, hayal ve vehimden ibaret olan eşyaya varlık atfetmektedir. Ancak âlem, onların gördükleri yanılsamanın ötesinde gerçek ve mutlak bir varlık için bir sembol veya remizden ibarettir. Bu açıdan âlem, Hakk'tan veya daha doğru bir ifadeyle onun tecellî formlarından başka bir şey değildir. Aynadaki suretin âdem sayılması bilinen anlamda aynaya yansıyan bir insan sureti tasavvurunun ötesinde bir anlam içermektedir. Beyitte bahsedilen ayna makrokozmos olan yaratılış âlemini ve bu aynada yansıyan suret de kâmil insanı sembolize etmektedir. İnsanı Hakk'ın gerçek sureti olarak değerlendiren Arabî bu hususu şu şekilde izah ve ifade etmektedir:

*“Şu hâlde Hakk biri kendi Bâtın'ına diğeri de kendi Zâhir'ine tekâbü'l etmek üzere biri bâtın diğeri ise zâhir olmak üzere iki âlem yaratmış ve İnsân'ı ama yalnızca İnsân'ı hem 'Zâhir'in hem de 'Bâtın'ın mazharı kılmıştır. Bu görüş açısından bakıldığında, yalnızca İnsân Hakk'ın gerçek **Sûreti**'dir.”* (Izutsu, 2005: 304).

Böyle bir görüş açısı insanın, Hakk'ın yaratılış âlemindeki mükemmel sureti olarak elde etmiş olduğu mümtaz yerine de işaret etmektedir. Beyitte redif olarak kullanılan “sanur gören” ifadeleri, varlıkla ilgili gerçeklik-vehim ilişkisine imada bulunmaktadır. Sanmak fiili, olmayan bir şeyi olmuş varsaymak anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla “âlem sanur gören” ifadesiyle aslında âlem diye bir şeyin varlığının (gerçeklik bağlamında) söz konusu olmadığı, bütün görülen veya müşahade edilenin bir hayal veya rüyadan ibaret bulunduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde “âdem sanur gören” ifadesi de âlem denilen aynada görülenin, bilinen anlamda insan olmasının ötesinde, gerçek varlık olan Hakk'ı diğer bütün yaratıklar içerisinde temsil eden onun en mükemmel sureti olduğuna imada bulunmaktadır. Ancak âdemi suret sanmak ifadesi, Hakk'ın sureti olan insanın suret olmaktan çok, gerçeklik boyutuna yakın bir yer işgal etmesi hususuna göndermede bulunmaktadır. Daha iddialı bir ifadeyle bu durum Hallâc'ın “ene'l Hak” ifadesinin başka bir tarzda dile getirilmesidir.

2.5. Hayal ve Rüya

Varlık olgusunun gerçeklik düzleminde ele alınışı, mutlak gerçek olan Hakk'ın varlığı karşısında “var” olarak adlandırılan her şey için, bir varlığı varmış gibi görünen ancak en azından bilinç düzeyinde bir gerçekliği bulunmayan “hayal” veya “rüya”

kavramlarını akla getirmektedir. İnsan yaşamında bilincin açık olduğu uyanıklık durumunun gerçekliği karşısında, uyku durumunda görülen ve bilinçaltının dışı vurumu şeklinde gerçekleşen rüyalar ve yine uyanıklık durumunda olmakla birlikte belli bir düşünsel faaliyet sonucunda zihinde beliren kurgusal durum ve olayları ifade eden hayaller gerçek olmayanı temsil etmektedir. Varlık meselesi bağlamında, insanın uyanıklık halinde içerisinde bulunduğu dünya ve bu dünyada her türlü duyuşsal algıya konu olan nesne, olay ve olgular bütünü mutlak ve gerçek olan varlığı temsil etmektedir. Aynı şekilde insanın rüya ve hayalleri de gerçek olmayan varlıklar için benzetme unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu şekilde bir analogi aynı olmamakla birlikte varlığın gerçekliği için kullanılan ışık-gölge sembolizmiyle büyük paralellik göstermektedir. Gâlib'in aşağıdaki beytinde gerçek(lik) ve hayal kavramları arasındaki ilgi hakkında önemli ipuçları bulunmaktadır:

Veren bu sûret-i mevhûma revnâk reng-i hüsnündür
Gülistân-ı hayâlim nev-bahârım varsa sendendir (G.87/3)

“Bu hayali surete parlaklık veren senin güzelliğinin rengidir, hayal gülistanım ilkbaharım varsa sendendir”

Gâlib, ilk mısradaki “sûret-i mevhûm” ifadesini hem özel anlamda kendisi ve dolayısıyla da “insan” için hem de genel manada âlemi meydana getiren eşya için kullanmaktadır. İkinci mısradaki hayal ve bahar kelimelerine getirilen birinci tekil şahıs iyelik ekleri “sûret-i mevhûm” tamlamasının şairin kendisini ifade etmek için kullanıldığını gösterse de bir diğer anlam katmanında bu özel kullanım beyitte mecâz-ı mürsel sanatıyla bütün varlık âlemine teşmil edilebilir biçimde yer almaktadır. İlk bakışta beyitteki şahısların Gâlib ve onun bağlı olduğu dergâhın kurucusu ve en büyük şeyhi durumundaki Mevlânâ oldukları, Gâlib'in şeyhinden nasıl feyz aldığı anlatıldığı izlenimi uyanmaktadır. Ancak daha dikkatli bir tahlil yapıldığında beyitte yer alan ifadelerin varlığın gerçekliği hususunda yapılmış ontolojik bir itiraf olduğu görülmektedir. Bu şekilde bakıldığında beyitte ikinci tekil şahsın Hakk'ı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Hakk'ın güzelliğinin veya yüzünün renginin hayali bir surete güzellik kazandırması, tecellî faaliyeti neticesinde varlık kazanan insana ve âleme işaret

etmektedir. Küçük âlem olan insan da büyük insan olarak adlandırılan âlem de varlıkları Hakk’a nispet edildiği müddetçe var olarak kabul edilmektedir.

Beyitteki “reng” kelimesi hile anlamı da göz önüne alınarak tevriyeli kullanılmakta ve Hakk’ın yansımasının ortaya çıkardığı varlıkların bir yanılısına mesabesinde olduğuna imada bulunmaktadır. Hayal bahçesi ve ilkbahar kavramları varlıktaki veya tecellî formlarındaki çokluk ve çeşitliliğe dikkat çekmekte ve âlemde bulunan veya onu meydana getiren canlı cansız her türlü şeyin Hakk’ın farklı tecellî formları olduğu vurgulanmaktadır. Hak’tan âleme doğru seyreden bütün bu ontolojik sürecin mahiyetine işaret eden ifadeler ise “varsa” ve “sendendir” ifadelerinde saklı bulunmaktadır. Şart kipinin kullanıldığı “varsa” kelimesi kendinden önce yer alan kavramların var olmalarını kendinden sonra yer alan “sendendir” yargısına bağlarken söz konusu kavramların hayalî ya da vehmî olduğunun altını çizmektedir. Diğer bir ifadeyle ilk mısradaki hayali suret ile ikinci mısradaki yer alan hayal bahçesi ve ilkbahar kavramları aslında “yok” hükmündedir. Bunlara “var” denilecek veya bu kavramlar “varlık”la vasıflandırılacaksa bu varlık ancak Hakk’ın varlığının kaynaklık edeceği tali bir varlık olacaktır.

Hayal mefhumu gerçeklik karşıtı olarak ele alındığında olumsuz ve değersiz gibi algılansa da aslında gerçeği aksettirmesi ve bir anlamda gerçek olana kapı aralaması yönüyle müspet bir özellik arz etmektedir. Ontolojik olarak da madde âlemi ile gerçek varlığı temsil eden Hakk’a ait alan arasında bir ara form durumundaki hayal âlemi; izafi, vehmî ve hâdis olanın kadîm ve mutlak gerçek olana katıldığı metafizik alanı karşılamaktadır. İnsan için bu âleme girebilmek, belli bir olgunlaşma düzeyine ulaşmaya ve buna bağlı olarak Hakk’ın ona bunu ihsan etmesine bağlıdır. Ancak her insanın, uyku esnasında görmüş olduğu rüyalar, hayal âleminin en yüzeysel biçimde tecrübe edilmesi için önemli vasıtalarından biridir. Yine insanlara verilmiş olan hayal etme, zihinde canlandırma faaliyeti, bu âleme sınırlı da olsa kapı aralamaktadır. Aşağıdaki beyitte bir âşık sıfatıyla konuşmakta olan Gâlib, mutlak mâşuk olan Hakk’ın cilvesinin tasavvurunun bile onun iç dünyasında büyük bir değişim meydana getirdiğini şu şekilde ifade etmektedir:

Döner sahîfe-i Erjenge bâliş-i hıştım

Gehî ki cilve-i nâzı hayâl-i hâba gelür (G.72/2)

“(Onun) Nazının cilvesi rüyama gelince kerpiç yastığım Erjeng’in sayfalarına döner”

Tasavvuf inancının, sistemli bir biçimde pratiğe dökülerek bir hayat tarzı haline getirildiği tarikatlarda, manevi olgunlaşma yolunda ilerleyen bir müridin en önemli tecrübelerinden birisi “halvet” adı verilen halktan uzaklaşıp Hak’la bütünleşmenin arzulandığı süreçtir. Bu süreçte mürit, kendisini dış dünyaya tamamen kapatmak suretiyle kendi iç derinliğine yönelir ve böylece mutlak sevgili olan Hakk’ı gönlünde hissetme, ona ulaşma veya onunla buluşma anının gerçekleşmesini bekler. Beyitte yer alan ifadeler dikkatlice ele alınacak olursa bir salikin “Halvet” durumunda tecrübe ettiği bir halin resmedildiği kolaylıkla görülecektir. Halvette, masiva olarak nitelenen ve Hak’tan gayrisini ifade etmek için kullanılan kesrete yani âleme ait unsurlardan beden ve ruhen soyutlanmak için dünya nimetlerinden mümkün mertebe uzak durmak gerekmektedir. Bunun neticesinde mürit veya derviş hayatta kalmasına yetecek kadar yiyecek ve bir miktar su ile gıdalanıp kuru bir taş veya kerpici kendisine yastık olarak kullanarak zorlu yaşam koşullarında iç dünyasına çekilecektir. Bu zorlu şartlar, belli bir süre sonra onda Hakk’ın zuhura getireceği olağanüstü manevi lezzetler için birer vasıta durumuna geçecektir. Beyitte kerpiç yastık anlamındaki “bâliş-i hışt”ın bir resim mecmuasına dönmesi, bu dönüşümü sağlayan unsurun da sevgilinin naz ve cilvesinin hayali olması durumu, müridin elde ettiği manevi lezzetleri ortaya koymaktadır. Hakk’a vasıl olmak, onun ilgisine mazhar olabilmek için çekilen sıkıntı bir anda rahmete dönüşmekte, mürit madde âleminden hayal âlemine kapı aralamaktadır. Sevgilinin naz ve cilvesinin rüyalara girmesi veya hayal edilmesi, âşık durumundaki mürit veya dervişin sürekli olarak Hak’la ıstıgal ettiğini, tefekkür ve tahayyül dünyasını Hakk’a hasrettiğini göstermektedir. Düşünce ve duygu dünyasının tamamen ve sürekli olarak Hakk’a yöneltilmesi, fiziksel anlamda süreç içerisinde yer alan zorlukları, mana âleminde “Erjeng”in sayfalarında yer alan güzel tasvirler gibi güzelliklere dönüştürmektedir. Beyitteki “hayâl” ve “Erjeng” ifadeleri olumlu çağrışımlar yapmakla birlikte, varlığın gerçekliği meselesine de göndermede bulunmakta, salik veya mürit için tecrübe edilenin henüz gerçek varlık alanına ait olmadığı belirtilmektedir.

Ünlü Yunan filozofu Aristo ile İbn Arabî’nin varlığa bakış açılarını özetlerken Izutsu şu ifadelerle yer vermektedir:

“Varlık kavramının, üzerinde çok kuvvetli bir teshîr icrâ ettiği Aristoteles’in aksine İbn Arabî’nin felsefesinin hareket noktası âdî mânâda gerçeğin somut düzeyindeki Varlık kavramı değildir. İbn Arabî için tabîattaki eşyâ rüyâdan başka bir şey değildir.” (Izutsu, 2005: 41).

Eşyanın rüyadan başka bir şey olmadığı yönündeki tasavvur, aşağıdaki beyitte Gâlib tarafından şiir ve şairlik bağlamında şu şekilde değerlendirilmektedir:

Çözülüyor dil-i sad-pâremizden ukde-i nazm
Aceb ki zülf-i tahayyül dolaşdı şânemize (G.309/5)

“Şiirin düğümü yüz parça olan gönlümüzden çözülüyor, tuhaftır ki tarağımıza hayal saçları dolaştı”

Bir şairin şiirle olan bağının onun hayal gücünün kuvvetiyle ilişkilendirildiği beyitte, hayalin zülf yani saçla irtibatlandırılması ve kesret âlemine bir göndermede bulunulması söz konusudur. Şiir, gerçekliğin hayal boyutunda bir yansımasıdır. Âlemin çoklu yapısı, mutlak tek olan gerçek varlığın bir yansıması ve onun hayal düzlemindeki karşılığı mesabesinde bulunması noktasından hareketle beyitte bir gerçek-hayal karşıtlığı ortaya konulmaktadır. Hayal saçının tarağa dolanması, düğümlemesi tasavvuru, gerçek varlığı yani “vahdet” durumunu müşahedeye engel olan hayal âlemine ya da “kesret” durumuna bir işarettir. İlk mısrada yer alan, gönlün yüz parçaya bölünmüşlüğü anlamındaki “dil-i sad-pâre” ifadesi kesret âleminde bulunulduğunun ve bu âlemi aşmak suretiyle mutlak birlik anlamındaki “vahdet” âlemine kapı aralanamamış olduğunun bir itirafıdır. Şiirin kapalı yapısı bağlamında, ihtiva ettiği çözülmesi güç sembolik yapısı bir düğüm olarak nitelendirilmekte ve bu düğüm şiirin öznesi durumundaki sevgilinin “zülf”ü ile ilişkilendirilmektedir. Saçların birbirine karışarak düğüm halini alması gerçeği, hayal ya da kesret âleminin mahiyetini ve bu âlemin gerçek varlıkla olan ontolojik bağını idrâk etmedeki zorluğun sembolü olarak kullanılmaktadır.

2.6. Vahdet-Kesret

Tasavvufta ve özellikle vahdet-i vücûd sisteminde varlık, gerçeklik ya da mutlaklık bakımından “bir” olup bu birlik durumu “vahdet” kavramıyla ifade edilmektedir. Varlığın bu mutlak birlik durumu karşısında âlem veya eşya adı verilen çoklu formlardan meydana gelmiş itibari, hayali ya da yaratılmış varlık için de “kesret” kavramı kullanılmaktadır. Vahdet-kesret ilişkisi, daha önce üzerinde birçok yerde durulmaya çalışılan, Hakk’ın tenzih ve teşbih boyutlarında idrâk edilmesi meselesine işaret etmektedir. Hakk’ın zât mertebesinde varlığın mutlak birliğini temsil ettiği vahdet durumu karşısında çokluk anlamında kullanılan kesret kavramı, onun çeşitli tecellî formlarıyla meydana getirmiş olduğu sayısız yansımalara karşılık gelir. Yaratılış âleminde varlık kazanan eşyanın tür ve sayı olarak çokluk ve çeşitlilik arz etmesi bu âlemin kesret âlemi olarak tanımlanmasının sebebidir. İbn Arabî kesreti ve ona bağlı olarak da vahdeti şu şekilde izah etmektedir: “...*Kesret, İsimlerin icâbına uygun olarak Hakk’ın kuvveden fiile çıkmış olan sûretleridir. Kesret ‘Hayâldeki Hakk’tır. Ve bu görüş açısından da **Ahad**, İsimlerin delâlet ettikleri ve kendisine rücû’ ettikleri Zât’tır.*” (Izutsu, 2005: 143). Arabî’nin kullanmış olduğu “Hayâldeki Hakk” ifadesi, Hakk’ın mutlak gerçeklik boyutunun “Zât” makamı olduğuna ve onun bu makamdan diğer varlık mertebelerine tenezzülüyle meydana gelen âlemlerin hayal veya rüya mesabesinde bulunduğuna işaret etmektedir. Vahdet ve kesret arasındaki zıtlığa dayalı ilişkinin açıklandığı bir beyitte Gâlib şu mütalaalarda bulunmaktadır:

Âşinâ-yı bahr-ı tevhîd olmak istersen eger

Kesret-i emvâca hayrân olma âb oldur ki ol (G.222/2)

“Eğer tevhit denizinden haberdar olmak istersen dalgaların çokluğuna hayran olma zira onlar (sadece) sudur”

Mutlak birliği temsil eden tevhid denizine aşına olmak isteyen kimsenin, (denizin) dalgalarının çokluğuna şaşırıp hayret etmemesi gereğine, zira bu dalgaların su olduklarına işaret edilmektedir. İlk mısradaki “âşinâ” kelimesi “bildik, tanıdık, haberdar” anlamlarının yanı sıra beyitte yer alan deniz, su ve dalga kavramlarına bağlı olarak “yüzücülük” anlamını da hatırlatmaktadır. Beyitte “su” unsurunun hem deniz hem de dalgaya işaret eden bir yönü vardır. Gerçekte sudan müteşekkil olan bir deniz

bütünlük ve büyüklüğü ile vahdet olgusunun sembolüdür. Bu bütünlük içerisinde bir parça veya bu bütünlüğün farklı görüntü formları durumundaki dalgalar ve bunların çoklu yapısı ise aslen denizden ve dolayısıyla sudan ayrı ve farklı olmayan kesret olgusunu remzetmektedir. Dalgaların bu çokluk durumuna hayran olunmaması şartı da iki şekilde tevil edilmeye müsait bir durum arz etmektedir. İlk olarak hayran kelimesinin “çok beğenmek, hayran kalmak” anlamlarında kullanıldığı düşünüldüğünde bu ifade mutlak varlık olan ve tevhid kavramında anlamını bulan Hak dururken onun gölgesi veya yansıması durumundaki âleme değer ve önem verilmemesi biçiminde algılanmalıdır. İkinci şekilde ise hayran kelimesinin “şaşırmak” anlamının icabına göre değer kazanacak olan ifade, denizin teklik durumuyla ortaya konan “mutlak varlık” olgusundan farklı olmayan, onun hareketli görüntü formları olan dalgaların çokluğuna yani “kesret”e şaşırmamak gerektiği anlaşılmalıdır. Ancak bu iki anlam katmanının ötesinde üçüncü bir anlam katmanı da “su” unsurunun, varlığın mahiyeti ile ilgili olarak cevher kavramıyla olan ilişkisinde saklı bulunmaktadır. “Şerh-i Cezîre-i Mesnevî” adlı eserinde Gâlib, insanın yaratılışı bahsiyle ilgili bölümde yaratılış için başlangıç durumundaki cevher olarak “su” unsuruna işaret etmektedir:

“Ol zamân ki Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak muktezâ-yı ‘ilm ü irâde-i ezeliyyesinden ‘...İstedim...’ bâ’isiyle kâ’inâtı halk etmek murâd etdikde evvelâ bir cevher halk eyleyip ol cevhere bir tecellî buyurdukda, cevher-i mezkûr ol tecellînin heybet ü harâretinden su kesilip ve ‘...Her canlı şeyi sudan...’ medlûlü üzre ki ba’zı ashâb-ı tevfik ecsâmın mebde’i olmak üzre telfik etmişlerdir.” (Gâlib, 1996: 85).

Gâlib’in yorumlarında yaratılıştaki cevher olarak kabul edilen su unsurunun, beyitte sadece ikinci mısradaki dalgaların çokluğu anlamında kullanılan “kesret-i emvâc” tamlamasına bağlanması durumunda kesret veya yaratılış âlemini meydana getirirken Hakk’ın cevher olarak kullandığı ilk maddeyi temsil ettiği görülecektir. Aşağıdaki mısralarda Gâlib, vahdet ve kesret kavramlarını mensubu olduğu Mevlevîlik çerçevesinde şu ifadelerle ele almaktadır:

Gavgâ-yı vahdeti uzatan Mevlevîleriz

Bâzâr-ı kesreti kapatan Mevlevîleriz (Tahmîs 8/1)

“Vahdet tartışmasını uzatan Mevlevîleriz, çokluk pazarını kapatan Mevlevîleriz”

Mevlevî dervişlerinin varlık mülâhazalarının özetlendiği yukarıdaki mısraların ilkinde vahdet tartışmasının uzatılmasından ikinci mısrada ise kesret pazarının kapatıldığından bahsedilmektedir. Vahdet tartışmasını uzatmak, varlığın asli yapısının mutlak birlik arz eden yapısı ile ilgili anlayışın devam ettirilmesi, sürdürülmesi anlamındadır. Zira uzatmak fiili bir şeyi devam ettirmek anlamında kullanılır. Benzer bir kullanımda ise uzatmak eylemi, bir şeyin kapladığı alanın genişletilmesi veya o şeyin bir mahalle yayılması anlamı taşımaktadır. İkinci mısrada belirtilen “kesret pazarının kapatılması” ifadesi bağlamında değerlendirildiğinde vahdet tartışmasının devamı, kesretin izafî varlığının ardında vahdetin gerçek varlığını müşahade etme sürecine işaret edilmektedir. Tasavvufta sâlik veya mürit, manevî yolculuğunda Hakk’ın vücûdunda kaybolduğu makamda mutlak teklik durumunu tecrübe eder ve bu durumda kendi varlığı da dâhil olmak üzere âlemde var olarak nitelendirilen ve kesret kavramıyla tanımlanan tüm varlık formları ortadan kaybolur. Bu durum kesret pazarı olarak nitelendirilen mahlûkat âleminin gönülden silinmesi ve kaybolması durumunu tasvir etmektedir. Alış veriş, çarşı ve pazar anlamları dışında “bâzâr” kelimesinin diğer bir anlamının da “çokluk” olduğu düşünülecek olursa bu kelime, tamlamaya girdiği “kesret” kavramıyla aynı anlama gelmekte ve böylece çokluk kavramı ekseninde ihâm-ı tenâsüb sanatı yapılmaktadır. “Bâzâr” kelimesinin kavram alanının içerisinde “aldatma, yanıltma, yanılsama” durumlarına da işaret edilmekte böylelikle kesret yanıltmasının ortadan kaldırıldığı ima edilmektedir.

Vahdet kavgası veya tartışmasının uzatılması tasavvuruyla, tecrübe edilen vahdet durumunun muhafaza edilmesine ve varlık anlayışı olarak benimsenmesine bir göndermede bulunmaktadır. Kesret pazarını kapatanların Mevlevîler olduğu iddiası, Mevlânâ’nın Hakk’ın birliği ile ilgili öğretilerine ve bu öğretilerde aşk olgusunun meydana getirdiği âşık-mâşuk birliğine dikkat çekmektedir. Böylelikle Mevlevîlerin, kemâl yolunda ulaştıkları veya ulaşabilecekleri manevî makamın yüksekliği de dile getirilerek, Mevlevî dergâhının manevî atmosferi ve bu atmosferde yetişen dervişlerin Hakk’a ulaşma yani kemâl yolunda elde edebilecekleri kazanımlar hatırlatılmaktadır. Mutlak varlığın tek ve gerçek olduğu hususunda Gâlib’in alttaki beyitte dile getirdikleri, Arabî’nin bu konuda sayılarla ilgili geliştirmiş olduğu nazariyeyi anımsatmaktadır:

Zabta gelmez vâhidin tekrârı müşkildir vukûf
Hâsılı a'dâd hep birdir hisâb oldur ki ol (G.222/9)

“Bir in tekrarını anlamak zordur, sonuçta hesap edildiğinde sayılar hep birdir”

Daha önce “vahdet-i vücûd” meselesi ile ilgili tartışmaların konu edildiği bölümde kısaca ele alınan ve tek olan “vahid” in tekrarını anlamının zor olduğunun ifade edildiği beyitte böylesi bir hesapta sayının hep bir olduğu belirtilmektedir. Gâlib’in, vahdet veya vahid kavramını matematiksel olarak “bir” sayısı bağlamında ele alması İbn Arabî’nin sayılar üzerine geliştirdiği vahdet-kesret ilişkisini hatırlatmaktadır. İbn Arabî, kesret âlemini meydana getiren mahlûkâtın bir olan Hakk’ın çeşitli tecellî formları olmalarını, bütün sayıların “bir” sayısından meydana geldiği yani bütün sayıların kaynağının matematiksel “bir” olduğu şeklindeki benzetmeyle açıkladığı mülâhazalarında şunları kaydetmektedir: *“Her sayı (tıpkı, âlemdeki bütün eşyânın çeşitli tecellî sûretlerinde kendi kendisini tekrârlayan [Mütekerrîr] Zât-ı Vâhid’in eserleri olması gibi) ‘bir’in tekrârıyla vücûda gelen kevnî bir sûretidir.”* (Izutsu, 2005: 116). Bir sayısının tekrarıyla meydana gelen her suretin yeni bir tecellî formu olması hususunda dikkat edilmesi gereken nokta “vahid” in değişmez yapısına karşılık yapılan her tekrarın veya gerçekleşen her tecellînin farklı formlar meydana getirmesidir. Burada “tekrâr” faaliyeti vahid için yapısal bir değişime yol açmamakta, değişim tecellî formlarında ortaya çıkmaktadır. Bu durum daha önce üzerinde durulan ve Hakk’ın sürekli yaratma fiilini ifade eden “müebbed yaratılış” veya “sürekli tecellî” kavramlarının da esasını teşkil etmektedir. Bir başka beyitte Gâlib bir âşık sıfatıyla gönlünün “vahdet” bağlamındaki durumuna işaret etmektedir:

Menzil-i müntehâ-yı vahdetdir
Kurb u bu’da ırâgdır gönlüm (G.257/2)

“Gönlüm vahdetin son durağıdır, (dolayısıyla) yakınlık ve uzaklık (kavramalarına) uzaktır”

Gönül, vahdetin son durağı olarak tasavvur edilirken (Hakk’a) yakınlık veya uzaklıktan ötede bir mahaldedir. Yakınlık ve uzaklık, iki şey arasında söz konusudur.

Oysa vahdet, ikiliğin bulunmadığı mutlak birlik durumunu ifade eden bir kavramdır. Kendi benliğini Hakk'ın varlığında eritmek suretiyle gerçek varlık kazanan kâmil insan için ortada ikilik kalmamakta, Hak'la bütünleşme gerçekleşmektedir. Bir şeyle aynı düzeyde olma veya bir şeyin içerisinde bulunma, o şeyle mesafenin kaybolması anlamına gelir. Vahdet durumu için son nokta veya neticede ulaşılan menzil olarak tavsif edilen gönül, Hakk'ın tecellî mahallî olarak tamamen Hakk'la dolup kişisel benlik de dâhil Hakk'ın gayrı durumundaki her şeyi dışlamaktadır. Bu durum, tasavvufta fenâ kavramıyla izah edilen, kişinin tam anlamıyla benlik elbisesini çıkarıp Hakk'ın hakiki varlığına katılması sürecini yansıtmaktadır. Ârif veya velî olarak da nitelendirilen kâmil insanların sözcüsü sıfatıyla konuştuğu aşağıdaki beyitte Gâlib, vahdetin kendisi ve genel anlamda ârifler için kaçınılmaz bir durum olduğu iddiasında bulunmaktadır.

Biz sade-veş eyledik âyîne-i tab'ı celî

Âşinâ-yı hayretiz vahdet müsellemdir bize (G.312/3)

“Biz yaratılışımızın aynasını sade-veş gibi parlak kıldık, hayrete aşına olduğumuz için vahdet bize nasip olmuştur”

Beyitte yaratılış aynasının sade-veş gibi cilalı ve parlak hale getirildiği, hayrete aşına olunması dolayısıyla vahdetin kendilerine nasip edildiği kimselerden bahsedilmektedir. Daha önceki bir beyitle ilgili olarak dikkat çekildiği üzere “âşinâ” kelimesi bir tanışıklık veya bilme durumunun yanı sıra aynı zamanda yüzücülük kavramını da karşılamaktadır. Dolayısıyla “âşinâ-yı hayret” ifadesi hem hayret durumunun farkında olma anlamında hem de hayrete dalma manasında kullanılmaktadır. Vahdetin Hakk'ın mutlak birliği olduğu ve insanın da bu birliği yansıtan bir ayna mesabesinde bulunduğu düşünüldüğünde yansımanın en mükemmel şekilde gerçekleşmesi, aynanın pürüzsüz ve parlak bir yüzeye sahip olmasına bağlıdır. Kâmil insanın Hakk'a ulaşmak için yaptığı manevi yolculuk birçok zorluğun aşılmasını gerekli kılmaktadır. Her zorlu aşama geçildiğinde, gönül aynası temizlenmekte ve saflaşmaktadır. Sade-veş, içerisinde inci bulunan parlak yüzeyli bir maddedir. Gönülün parlaklığıyla sade-veş benzetilmesinin doğal bir sonucu olarak gönülde bulunan Hakk'a ait bilgi de manevi bir inci şeklinde tasavvur edilecektir. İkinci mısradaki “âşinâ-yı hayret” tamlamasıyla belirtilmek istenen, varlığın mutlaklık ve izafî olmak üzere iki

farklı boyutunu ve bu iki boyut arasındaki ilişkiyi müşahade etmenin insanda meydana getirdiği şaşkınlık ve hayranlık halidir. Sade, tasavvufta vahdetin ve bazı durumlarda da vahdeti müşahadenin ortaya çıkardığı hayretin sembolü olan denizin içerisinde bulunur. Arabî'nin ifadesiyle fenâ makamına yükselmenin şartı bu denizde boğulmaktır (Izutsu, 2005: 106). Hayrete aşına olma durumu, sade'nin denizin içerisinde bulunması gerçeği ile denizde boğulma durumu arasındaki bağlantıya da imada bulunmaktadır. Bütün bu hal veya makamları tecrübe ettikten sonra kişinin vahdet sırina nail olması doğal bir netice sayılacağı için vahdetin müselleme olduğundan bahsedilmektedir. Vahdet ve kesret kavramlarının dolaylı bir biçimde dile getirildiği aşağıdaki beyitte Gâlib sevgiliye şöyle seslenmektedir:

Bâ'is-i bünyâd-ı hüsnün kalb-i vîrândır senin
Zülfün ejder gösteren bu genc-i pinhândır senin (G.210/1)

*“Senin güzelliğinin esas teşkil eden sebep yıkık dökük kalptir (benim kalbidir),
senin saçlarını ejderha gösteren bu gizli hazinedir”*

Senin güzelliğinin esasını oluşturan, şu viraneye dönmüş kalptir. Saçlarını ejderha gibi algılamaya sebep olan da bu gizli hazinedir. Kalbin viran olması, onun mesken olma durumuna işaret etmektedir. Viran olmakla nitelendirilmesi, bir anlamıyla onun bir et parçası olarak zahiri anlamdaki değersizliğini diğer bir manada ise aşkın onda meydana getirdiği manevi tahribatları akla getirmektedir. Viran kavramı genellikle yapılar için kullanılmakta olduğundan burada kalp, Hakk'ın mahalli veya evi olarak tavsif edilen Kâbe'yi de sembolize etmektedir. Hüsn kelimesi hem güzellik hem de yüz güzelliğini ifade eden bir kavramdır. Hakk'ın veya onun vechinin güzelliğinin esas, ona âşık olan kişinin ona bakışına bağlıdır. Mutlak güzel(lik) olan Hakk'ı âşığın aşkının belirlediği izafi güzellik ise her varlığın Hakk'ın bir tecellisi olarak onu aksettirme ve idrâkteki farklılığını belirtmektedir.

İkinci mısırda yer alan “zülf”, siyahlığı ve birden fazla olma durumu ile tasavvufi şiirde kesreti sembolize eder. Kesretin olumsuz algısına bağlı olarak da zülf, genellikle vahdeti sembolize eden sevgilin yüzünü perdeleyen gece, perde ve yüzün hazine olması durumunda ona ulaşılmasını engelleyen, onu koruyup saklayan ejderha, kement, tuzak gibi menfi unsurların çağrışımı için kullanılır. Beyitteki gizli hazine

anlamındaki “genc-i pinhân” tamlaması, zülf ve ejder kavramlarıyla birlikte bir hazine ve bu hazineyi bekleyen bir ejderha mazmunu ortaya koymaktadır. Burada “kenz-i mahfî” olarak bilinen kudsî hadîse de bir telmihte bulunularak mutlak gerçek ve tek varlık olan gizli hazine durumundaki Hakk’ın kendini kesret olarak belirlemesi ve bu kesretin onu bilinir kılmakla birlikte aynı zamanda onun zât itibarıyla gizli kalmasını sağlayan bir engel teşkil etmesi ima edilmektedir. Ancak burada gizli hazine ifadesi daha çok ilk mısradaki yer alan viran olmuş kalbi tavsif etmektedir. Hazinelerin genellikle viranelerde gömülü olması durumundan hareketle virane durumundaki kalbin veya gönlün içerisinde gizli bir hazine bulunduğu ifade edilmektedir. Sevgilinin saçını ejderha suretinde gösteren, kalbin içerisindeki hazinedir. Bu hazine vahdet olduğuna göre hazineyi gizleyen, vahdet durumunu perdeleyen de kesret yani zülf olacaktır. Zülf, olumsuz bir surette, ejderha olarak nitelendirilerek vahdetin müşahadesini engelleyen kesretin mahiyeti ortaya konulmaktadır.

2.7. Varlığın Beş Mertebesi

Varlık olgusunun mahiyeti hususunda dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri de varlığın mertebeleri meselesidir. Daha önce “Hakk” ana başlığı altındaki 1. Bölüm içerisinde “Tecellî Durumuna Göre Hak” alt başlığı altında Hakk’ın tecellî faaliyetinin durumuna göre belirlenen İlahî hazretler bağlamında varlık mertebelerinden bahsedilerek “Lâ Taayyün”, “Ulûhiyet” ve “Rubûbiyet” hazretlerinde Hakk’ın varlığı temsil durumunun izahına çalışılmıştı. Bu bölümde söz konusu üç hazretle birlikte bütün mertebeler “varlık” olgusu çerçevesinde genel hatlarıyla değerlendirilip açıklanmaya çalışılacaktır. Varlık ile ilgili olarak İbn Arabî’den önce yaşamış bazı mutasavvıfların birtakım sınıflandırmalar yaptığından bahsedilse de söz konusu sınıflandırmanın sistematik olarak ortaya konulması Arabî tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Arabî’nin varlığın ontolojik mertebeleri ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu sistemde varlık beş mertebede değerlendirilmektedir:

“Mutasavvıfların dünyâ görüşüne göre Hakk’ın kendinden kendine tecellîlerinde bir Huzûr’unu (hazır bulunuşunu) ya da ‘varlık bilgisi bakımından’ (ontolojik) bir mertebesini temsil eden beş ‘âlem’ veya ‘Varlığın beş mertebesi’ tefrik edilmektedir:

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” (Izutsu, 2005: 28)

Bu beşli sınıflandırmanın dışında varlığı yedi mertebede ele alan ve Hakk’ın âleme tenezzül sürecine atfen “tenezzülât-ı seb’a” adı verenlerin dışında söz konusu beş veya yedi hazreti dört mertebeye indirenler veya tam aksine kırk mertebeye kadar çıkaranlar bulunmaktadır. Diğer taraftan mertebe sayısını aynı tutmakla birlikte mertebelerin mahiyet ve isimlerini farklı değerlendirenlerin olduğu da görülmektedir. İsmail Hakkı Bursevî “Hazerât-ı Hams Risâlesi”nde bu mertebelerin sayısı ve sırası ile ilgili olarak mutasavvıflar tarafından yapılan değerlendirmelerde görülen çeşitlilik ve farklılıklardan bahsetmektedir. Bursevî’nin kendi mülâhazalarında ise bu mertebeleri ifade etmek için için âlem veya hazret kavramı kullanılmak suretiyle söz konusu mertebeler; Hazret-i Lâhût, Hazret-i Ceberût, Hazret-i Melekût, Hazret-i Mülk ve Hazret-i Nâsût şeklinde sıralanmaktadır (Ceylan, 2007: 208-211). Şeyh Gâlib Dîvânî’nda varlık olgusunun ele alınış biçimi ve âlem adı verilen yaratılış düzleminin Gâlib’in şiirsel söylemine yansıma durumunun belirlenmeye çalışıldığı bu çalışmada varlığın mertebeleri hususunda teferruata girmekten ziyade bu mertebelerin temel çerçeveleri itibarı ile şiirde beliren görüntülerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Dolayısıyla varlık mertebelerinin sınıflandırılmasındaki farklılıklar bir tarafa bırakılarak meselenin özünün daha basit biçimde kavranabileceği öngörüsüyle Bursevî’nin beşli sınıflandırmasının esas alınmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

2.7.1. Lâhût Âlemi

Lâhût âlemi, ilk bölümde açıklandığı üzere Hakk’ın mutlak varlık olarak kendi zâtıyla kâim, her türlü kayıtlandırmanın dışında, bağımsız ve belirlenmemiş ya da kısaca “gizli hazine” olduğu durumuna verilen isimdir. İbn Arabî’nin “Gayb-ı Mutlak”

ve “Sırrû-s Sır” olarak tanımladığı ve dipsiz bir karanlık şeklinde yorumladığı mertebe lâhût âlemidir.

Bursevî’nin ifadesiyle lâhut âlemi şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Ma’lûm ola ki ‘âlem-i lâhût, ‘âlem-i nâsûtun mukâbilidür. Ya’nî ‘âlem-i lâhût ehadiyyet-i zâtiyye didükleri mertebedür ki mebde’-i cemî(-i) ta’ayyünâtdur. El-hâsıl bu mertebe hareket-i gaybiyye-i ma’neviyyenün mebde’idür ki sereyân-ı vücûdî ve nefh-i rahmânî anunla hâsıl olmuştur.” (Ceylan, 2007: 208).

Lâhût âlemi, Bursevî’nin “ahadiyet-i zâtiye” olarak tanımlamış olduğu ve bütün taayyün sürecinin başlangıcı ve hareket noktası durumundaki ontolojik mertebeye verilen isimdir. Aşağıdaki mısra da Gâlib, Hakk’ın mutlak bilinmezlik durumuna karşılık gelen bu âleme ve bu âlemdeki varlığın hakikatine ait sırlara imada bulunmaktadır.

Her ferde olur sanma esrâr-ı Ahad peydâ (Tahmîs 4/2)

“Ahad (bir)ın sırlarını herkese açılır zannetme”

Gâlib’in “esrâr-ı Ahad” tamlamasıyla belirtmiş olduğu olgu, Hakk’ın herkesten ve her şeyden müstağni ve münezzeh olarak mutlak ve tek varlık hazretinde bulunduğu lâhût âlemine ve bu âlemin mahlûkat tarafından elde edilmesi mümkün olmayan sırlarına dikkat çekmektedir. Daha önceki bölümlerde de izah edilmeye çalışıldığı üzere Hak, “lâ-taayyün” veya “ahadiyet” olarak da isimlendirilen bu varlık mertebesinde beşerin idrâk kapasitesini aşan bir mahiyette bulunmaktadır. Beyitte ahadiyet sırlarının her insana görünür veya algılanır olmayacağının belirtilmesi, bu sırların bazı insanlar için öğrenilebilir olması anlamına gelmektedir. Aksi takdirde “her ferde” şeklindeki ifadenin “hiçbir ferde” şeklinde kullanılması gerekirdi. O halde bu sırlara vâkıf olma ayrıcalığının birtakım insanlara tanınmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki beşer için idrâk imkânı olmayan Hakk’ın zâtının mahiyeti veya bu hakikate ait sırlar yine “gizli hazine” olarak kalacak ve tecrübe edilmekten uzak bulunacaktır. Beyitte ifade edilen “sırr-ı Ahad” Hakk’ın ilk taayyünü ile kendi kendini yine kendine belirleme faaliyetini dolayısıyla da ceberût âlemini akla getirmektedir. Bu

taayyünle, isim ve sıfatları bünyesinde toplayan “Allah” ismi altındaki yaratıcı Hakk’ın belirlenmesi gerçekleşmektedir. Bu mertebeye ait sırlar, kemâl yolunda ilerleyen âriflerin bir kısmına seyr ü sülûkları sırasında tecrübe etme ayrıcalığı verilen sırlardır. Lâhût âleminin sırları ise beşer için gizli olmakla birlikte bu âlemin var olduğu ve varlık olgusu için esas veya kaynak teşkil ettiği hakikati ârifler tarafından “ilme’l yakîn” düzeyinde de olsa bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Aşağıdaki mısralarda Gâlib, Hakk’ın mutlaklığına bağlı olan kudretinden ve bu kudretin neticesinde ortaya çıkan cemel ve celal sıfatlarından bahsetmektedir:

Mahz-ı hakkiyyet ile bî-illet

Lutf u kahra kadîrdır Allâh (G.335/6)

“Allah’ın, hakikatin ta kendisi olarak sebepsiz (herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadan) lütuf ve kahr etmeye gücü yeter”

İkinci mısrasında Allah’ın Kadir ismine bağlı olarak hem lütfetme hem de kahretme gücüne sahip olduğunun belirtildiği beytin ilk mısrası, Allah’ın mutlak kudret sahibi oluşunun, onun herhangi bir nedensellik bağıyla kayıtlanamayacak tam bir gerçeklik ve mutlaklık özelliği gösteren varlığına işaret etmektedir. Mahz-ı hakkiyyet ifadesi, tam anlamıyla gerçek olana, bî-illet kavramı da tam gerçek için bağıntı ve kayıtların bulunmamasına dikkat çekerek, Hakk’ın kendi zâtı ile kâim bulunduğu lâhût âlemine imada bulunmaktadır. Arabî’nin, hakikat kelimesini “menşe’lerin menşe’i” (Izutsu, 2005: 272) olarak tanımlaması, varlığın bütün katmanlarının İlâhî cevheri olması yönüyle lâhût âlemine delalet etmektedir. İkinci mısradaki yer alan “lutf” ve “kahr” kelimeleri Hakk’ın birbirinin zıddı olan Latif ve Kahhar isimlerine delalet etmekte, Kadir ismi bu iki zıddı bir araya getirme noktasında onun nihâyetsiz kudret sahibi oluşunu dile getirmektedir. Allah ismiyle de Hakk’ın bütün isimlerinin birliğini temsil eden “İsm-i A’zam”a göndermede bulunmaktadır. Beyitte genel anlamda, Hakk’ın bazı isimlerinin tecellî ve taayyün itibarıyla birbirinin zıddı olmaları, bazı isimlerin tekli olarak zıddından bağımsız şekilde tecellî etmesi, isim ve sıfatlar arasında var olan mertebe farkları ve onun bütün bu isimleri karşılayan ve kendi zâtının mazharı olan Allah ismiyle ulûhiyet sahasında belirlenmesi hususları yer almaktadır. Hakk’ın

sayısız isim ve sıfatları arasındaki mertebe farklılıkları Arabî tarafından şu şekilde izah edilmektedir:

“Her ne kadar İrâde ve İlim Allah'ın Sıfatları ve bu i'tibârla da bir iseler de İrâde İlim'den daha aşağıdadır. Fakat aynı İrâde Kudret'den daha üstündür. Bunun sebebi ise, genel olarak ifâde edildiği takdirde, irâdenin ancak bir şey bilindikten sonra faaliyete geçmesi ve irâdenin kudrete yalnızca takaddüm etmekle kalmayıp ondan daha geniş bir alanı kaplamasıdır. Tamâmen aynı türden âlâ-ednâ bağıntısı İlâhî İsimler arasında da geçerlidir. Bunların hepsinin delîl oldukları şey, yâni Zât bütûn nisbet ve kıyâsların ötesinde bulunur (yâni bütûn bunlardan münezzehtir).” (Izutsu, 2005: 150).

Hakk'ın isimleriyle ilgili olarak ortaya konulan bu hakikatler ışığında da lâhût âlemi veya zât mertebesinde Hakk'ın, her türlü zıtlık ve farklılıktan münezzehtir olarak mutlak uyumu temsil eden özelliği ortaya konulmaktadır. Vahdet kavramına göndermede bulunduğu aşağıdaki mısradaki Gâlib, mutlak varlık anlamına gelen “vücûd-ı mutlak” ifadesiyle lâhût âlemine işaret etmektedir.

Vücûd-ı mutlak üzre devr ederler ayn-ı vahdetde (Müseddes 5/7)

“Mutlak varlık üzerine vahdetin kaynağında dönerler”

Daha önce vahdet-i vücûd bahsinde değerlendirilen mısradaki “vücûd-ı mutlak” tamlaması, mutlak varlık durumundaki Hakk'ı temsilen kullanılmaktadır. Ayn-ı vahdet hem varlık mertebelerinden “lâhût âlemi”ne işaret etmekte hem de vahdetin aslı, özü anlamında kullanılmaktadır. Vahdet kavramı, mertebe-i vahdet olarak adlandırılan ve Hakk'ın isimlerinin bir arada bulunduğu varlık hazretini yani “ceberût âlemi”ni ifade etmek için de kullanılan bir ifadedir. Bu durumda ayn-ı vahdet, vücûd-ı mutlak olan Hakk'ın zâtının mazharıdır. Ayn-ı vahdet devretmekten kasıt, geline manevi kemal düzeyinin yüceliğini ortaya koymaktır. Zira bu mertebeyi keşfen müşahade etmek, bir anlamda bu mertebede manen yapılan yolcuğa ve bu yolculukta şahit olunan hakikatlere imada bulunmaktadır. Diğer bir yönüyle ayn-ı vahdet devretmek, Hz. Muhammed'in

miracına göndermede bulunmak suretiyle onun varisleri durumundaki kâmil insanların manevi yükselişlerini akla getirmektedir. Mısradaki “üzre” ifadesiyle bu iki varlık mertebesinin ilişkisi hatırlatılmakta ve ayn-ı vahdetin vücûd-ı mutlaka bağlı oluşu dile getirilmektedir. Bu ontolojik bağıllık durumunu belirtmenin haricinde de “üzre” kelimesiyle kemâl ehli insanların istikametine işarette bulunmaktadır. Her ne kadar vücûd-ı mutlak, ulaşılması beşer için mümkün olmayan bir mertebe olsa da manevi olgunlaşma sürecinde yukarı doğru çıkan insanın her bir üst aşamada tecrübe ettiği hal ve elde ettiği manevi lezzet, ona “hel min mezîd” yani “daha yok mu?” dedirtecektir.

Sultan III. Selîm’in, kendine Cevrî hattıyla yazılmış bir “Mesnevî-i Şerîf” hediye etmesine karşılık teşekkür mahiyetinde kaleme aldığı bir kasîdeye ait aşağıdaki beyitte Gâlib, yine lâhût âlemine bir göndermede bulunmaktadır:

Erüştürsem revâdır kuvvet-i pervâzı lâhûta
Hümâ-yı himmeti hem besledi hem âşîyân verdi (K.17/9)

“Uçma kuvvetini lâhûta ulaşırsam yeridir, zira (onun) himmetinin Humâ’sı (beni) hem besledi hem de (bana) yuva verdi”

İlk mısradaki yer alan uçma kuvveti anlamındaki “kuvvet-i pervâz” ifadesi ve bu ifadeye bağlanan “lâhût” kavramı, kasîdenin yazılış amacı göz önüne alındığında Gâlib’in, sanatsal anlamda kendi şiirinin ve şairliğinin üstünlüğünü dile getirdiği bir beyit olarak anlaşılacaktır. Padişahın lütuf ve keremi sayesinde, aşılması ve erişilmesi imkânsız şiirler yazacağını ima ederken “lâhût” kavramıyla kendi şiiri için hedef noktaya işaret etmektedir. Bu ilk çağrışım düzeyinden çıkılarak Gâlib’in, varlık anlayışıyla ilgili ortaya koymuş olduğu diğer şiirlerinden de hareketle beyitte yer alan ifadelerle daha geniş bir bakış açısından bakıldığında farklı anlam katmanlarına ulaşmak mümkün olacaktır. Öncelikle ikinci mısradaki “himmet” kelimesi akla, bir şeyh-mürît ilişkisi çerçevesinde şeyhin manevi yardımıyla kemâl yolunda ilerleyen müridi getirmektedir. Yine beslemek ve sığınacak yuva vermek ifadeleri bir tekke ve bu tekkede var olan manevi kardeşlik olgusuna işaret etmektedir. Bu anlamda Gâlib, kendi şeyhi olan Mevlânâ’nın, kendi ruh dünyasında açmış olduğu ufuklar neticesinde varlık mertebelerinde hızla yükseldiği ve neredeyse lâhût âlemine erişecek olgunluğu elde ettiği iddiasındadır. İkinci anlam katmanında himmet Humâ’sının sahibinin, Hz.

Muhammed olduğu telakki edilebilir. Genel olarak tüm Müslümanlar için özel manada ise veli kullar için Allah ile olan münasebetlerde Hz. Muhammed peygamberlik görevinin gereği olarak manevi bir rehber ve mürebbiye sıfatıyla kişinin olgunlaşmasına yardım eder. Bu durumda “besledi” ve “âşiyân verdi” ifadeleri, ona ümmet olma veya veliler için ona varis olma noktasında bir mensubiyet ve aitlik bildirmektedir. İnsanların en hayırlısı kabul edilen ve kâmil insan olgusunun mükemmel biçimde somutlaştığı tek ve gerçek kişi durumunda bulunan Hz. Muhammed’in himmeti, manevi yükseliş sürecinde insana en büyük yardım ve destek noktasını teşkil etmektedir. Son olarak himmet sahibi bizzat Hakk’ın kendisi olarak düşünülebilir, zira Hak lütuf ve keremi sınırsız, mutlak himmet sahibi olan gerçek varlıktır. Daha önce belirtilen kullara ait himmetler de yine Hakk’ın himmetinin cüzleri durumundadır. Bu şekilde tasavvur edildiğinde, Hakk’ın himmetiyle olgunlaşma yolunda ilerleyen kişi, tatmış olduğu manevi lezzetlere bağlı olarak yaşadığı “hayret” durumunun etkisiyle konuşmakta ve içerisinde bulunduğu manevi sarhoşluğun etkisiyle girilmesi veya erişilmesi muhal olan lâhût âlemine ulaşma gücünü kendinde görmektedir.

2.7.2. Ceberût Âlemi

Hakk’ın, önce kendi kendine taayyün etmek suretiyle gizli hazine durumundan bilinme boyutuna geçmesini ve sonrasında isimleri ve sıfatları aracılığıyla âlemleri yaratma sürecini başlatmasını gerçekleştirdiği mertebeye “ceberût” adı verilmektedir. İbn Arabî’nin isimler ve sıfatlar hazreti olarak ele aldığı ve Hakk’ın, Allah ismi altında tüm isimleri temsil ettiği “İsm-i A’zam” mertebesi olan bu âlem, Hakk’ın kendi nurundan yarattığı ilk varlığın yani Hz. Muhammed’in nuru olması dolayısıyla da “Hakikat-i Muhammediye” olarak da adlandırılmaktadır. Cabbarzade Ârif Bey “ceberût âlemi” ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Gaybû’l-gaybîye, hüviyet-i mutlaka i’tibâriyle ta’ayyün-i evvel ve ‘âlem-i lâhût ve esmâ vü sıfât cihetiyle ta’ayyün-i sâni ve âlem-i ceberût diye vasf kıldılar. Ve şü’ûnât-ı mümkin ve mezâhir-i eşyâ-yı halkiyyeye ‘âlem-i nâsût u melekût u hayâl ü misâl vesâ’ir on sekiz bin ve daha ziyâde bulunan ‘avâlimi ceberût şevâ’ibinden ‘addeylediler.”
(Ceylan, 2007: 209).

Cabbarzade, Hakk'ın varlık yönünden temsil ettiği iki ana mertebeden ilkinin onun lâhut âlemine ait olan ve mutlak gayb durumuna işaret eden zât mertebesi olduğundan bahseder. İkinci ana mertebe olarak ise diğer bütün varlık mertebelerini bünyesinde barındıran ceberût mertebesine vurguda bulunur. Bu biçimdeki bir tasnif, Hakk'ın zâtı itibarıyla mutlak ve tek varlık olma durumunu, tezahür veya taayyün faaliyetinin aşamalı olarak gerçekleştiği diğer mertebelerden ayırmak içindir. Schuon ceberût âleminin bu kapsayıcı tanımlamasını “izafiyet” kavramına bağlı olarak biraz daha farklı bir biçimde ortaya koymaktadır: “*Yüce niteliklerini ayırışıp yaratan, vahyeden ve faaliyette bulunan Tanrı'nın yani kişisel Tanrı'nın Niteliklerini meydana getirdiği yer izafiyettir; tüm sonsuz derece ve çeşitlilikleriyle kozmik nitelikler O'ndan neşet eder.*” (Schuon, 1997:28). Gerek Cabbarzade'nin gerekse Schoun'un işaret ettikleri varlık düzeyi Batı felsefesinde “logos” olarak adlandırılan İslam düşünce ve inanç sisteminde ise “Hakikat-i Muhammedî” olarak tanımlanan varlık mertebesidir. Gâlib, ceberût âleminin özelliklerini bu mertebenin işaret ettiği Hz. Muhammed'in övgüsünü yaptığı aşağıdaki beyitte ortaya koymaktadır:

Ey ruh-ı pâkinde 'ıyân nûr-ı zât
Sînesi âyîne-i vech-i sîfât (Trc.1/1-1)

“*Ey temiz yüzünde zâtın nurları belli olan, sinesi (Hakk'ın) sıfat boyutunun aynası olan*”

Aşkın hallerinden bahsettiği meşhur terci-bendinin başlangıcını teşkil eden yukarıdaki mısraların ilkinde, Hakk'ın zâtının belli ve aşikâr olduğu bir temiz yüzden ve ikinci mısra da Hakk'ın sıfatlar düzeyinde aynası olan bir sineden bahsedilmektedir. Bu pak yüzün ve ayna mesabesinde olan sinenin, varlık mertebeleri bağlamında esma ve sıfatlar mertebesi olarak bilinen ceberût âlemine ve dolayısıyla da bu âlemi temsil eden Hz. Muhammed'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Hakk'ın, kendi nurundan yarattığı ilk nur olması ve “sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” iltifatına mazhariyeti sebebiyle bu mertebeye “Hakikat-i Muhammedî” adı da verilmektedir (Cebecioğlu, 2009: 488). Zâta ait nurların Hz. Muhammed'in yüzünde ayan olması iki yönden ceberût âlemine işaret etmektedir. Birincisi yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Muhammed'in nurunun, Hakk'ın kendinden kendine gerçekleştirdiği ilk taayyün vasıtasıyla esma ve sıfatlarını diğer bir

ifadeyle “İsm-i A’zam”ı bir arada temsil etmesi, yaratılan ilk varlık olması ve yaratılış sürecinde bütün âlemin yaratılmasının kaynağı bulunması gerçeğidir. İkinci olarak da ‘ıyan kelimesinin aynı zamanda “ayn” kavramıyla olan ıstikak ilgisiyle bu kelimenin çoğulu olarak kullanılan ve eşyaya ait sabit özler anlamına gelen “a’yân-ı sâbite” olgusuna göndermede bulunmak suretiyle söz konusu varlık mertebesi belirtilmektedir. Bu noktada anlam, zâtın nurunun “öz” itibarı ile Hz. Muhammed’in yüzünde yansması şeklinde kurulacaktır. Yine Hz. Muhammed’in şahsında onun temsil ettiği varlık düzeyine ima ve işarette bulunduğu başka bir beyitte Gâlib şu ifadelere yer vermektedir:

Pertev-i hüsnünde nümâyân tamâm

Sırr-ı Hudâ mâ-hasal-ı kâ’inât (Trc.1/1-2)

“(Yüzünün) Güzelliğinin aydınlığında Hakk’ın sırları ve kâinatın bütünü görünür (durumdadır)”

Hakk’ın sırları ve kâinatta hâsıl olan her şey onun (yüzünün) güzelliğinin aydınlığında görünür. Burada da yine Hz. Muhammed’in övgüsü bağlamında âlemin ontolojik yapısına ait birtakım özelliklerden bahsedilmektedir. Hakk’a ve hakikate ait tüm sırların ve mahiyetler anlamında âlemde var olan her şeyin bir arada bulunduğu veya görünürlük kazandığı mahal Hz. Muhammed ve onun şahsında kâmil insan tarafından temsil edilmektedir. Beyitteki “sırr-ı Hudâ” tamlaması Hakk’ın gayba dönük veçhesine yani Bâtın isminin etkisindeki tenzih boyutuna, “mâ-hasal-ı kâ’inât” ifadesi ise Hakk’ın âleme dönük veçhesine yani Zâhir ismiyle idrâk edilen teşbîh boyutuna işaret etmektedir. Hakk’ı hem tenzîhi hem de teşbîhi olarak idrâk etmek anlamında onu tevhid boyutuyla değerlendirmek ancak Hz. Muhammed’in gerçekleştirebildiği bir bilgi ve algı düzeyini gerekli kılmaktadır (Izutsu, 2005: 95-96). Dolayısıyla ikinci mısradaki imada bulunulan tenzîh ve teşbîh olgularının bir arada bulunduğu, görünür kılındığı güzellik nuru, varlık hazreti olarak Hz. Muhammed’in veya ilk yaratılan varlık olarak kabul edilen ve “nûr-ı Muhammedî” olarak tanımlanan onun nurunun temsil ettiği ceberut âlemini hatırlatmaktadır. Ceberût âlemi, Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla temsil edildiği ontolojik düzey olması yönüyle aşağıda yer alan beyitte Gâlib tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

Benzer bu semâ'a devr-i esmâ vü sıfât
Mevlâ değil ise ayn-ı Mevlânâdır (R.17)

“(Hakk’a ait) isim ve sıfatların (âlemdaki) devirleri bu semâ’ ayinine benzer, (bizzat) Mevlâ değilse Mevlânâ’nın özüdür”

Hakk’ın mutlak bilinmezlik makamından ilk taayyünü neticesinde ulûhiyet makamına tenezzülü ve bu makamda isim ve sıfatları vasıtasıyla bilinirlik kazanması semâ’ ayiniyle özdeşleştirilmektedir. Hemen ardından bu makamın zât olarak Hak olmasa da Mevlânâ’nın ve onun temsil ettiği insan-ı kâmilin “ayn” veya öz olarak belirlendiği mertebe olduğu zikredilmektedir. Beyitte, daha önce üzerinde durulan “a’yân-ı sâbite” olgusu hatırlatılmak suretiyle, Hakk’ın kendini bilinir kılmak için kendi kendine taayyün ederek İlâhî ilminde ezeli olarak var olan isim ve sıfatlarını ulûhiyet mertebesinde bilinir kılması hususu belirtilmektedir. Bu isim ve sıfatların, varlığa ait sabit özler anlamındaki “a’yân-ı sâbite” olarak hazır bulunmaları, beyitteki “ayn-ı Mevlânâ” ifadesinin arka planında yer almaktadır. Beyitteki “Mevlâ değil ise” ifadesiyle Hakk’ın mutlak tenzih durumuna işaret edilmektedir. Zât makamında her türlü tasavvurun dışında bulunan Mevlâ, her türlü teşbih bağıntısının da ötesindedir. İşte bu yüzden semâ’ ayininin Hak’tan halka sürekli tecellî ifade eden sembolik yapısı, Hakk’ın ancak esma ve sıfatları vasıtasıyla âlemi var kılma düzeyini temsil edebilir. Aynı zamanda semâ’ ayininin “ayn-ı Mevlânâ” olduğu şeklindeki ifade, bu ayinin Mevlânâ’nın varlık anlayışı ve hakikate dair ortaya koyduğu dünya görüşünün sembolik bir özeti olarak kabul edildiğinin göstergesidir. Aynı varlık mertebesini ifade etmek için bu kez doğrudan “ceberût” kavramını kullandığı bir beyitte ise Gâlib şöyle seslenmektedir:

Cibrîl-i hayâlimle sürâg-ı ceberûtum
Ammâ n’ideyim kurb-ı “ev ednâ”da garîbim (G.238/2)

“Hayalimin Cebrail’i ile ceberût eseriylim, ancak ne yapayım ki “ev ednâ”da garibim”

Beyitte yer alan “Cibrîl” ve “ev ednâ” ifadeleriyle bir miraç mazmunu meydana getirilmekte ve bundan hareketle de varlık mertebelerinden “âlem-i ceberût”a göndermede bulunmaktadır. Ceberût âlemi, Hakk’ın mutlak ve tek varlık olarak “Âlem-i Lâhût” ismiyle de tanımlanan ve mutlak bilinmezlik durumunu ifade eden makamdan kendi esmâ ve sıfatı ile taayyün ettiği İlâhî mertebenin adıdır. Mutasavvıfların birçoğu, Necm suresinde yer alan ve miraç sırasında Hz. Muhammed’in ulaştığı son noktayı ifade eden, iki yay arası veya daha yakın anlamındaki “kâbe kavseyni ev ednâ” ifadesini, imkân ve vücûb arasındaki sınır noktası olarak değerlendirmektedir (Cebecioğlu, 2009: 332). Bu itibari nokta da varlık mertebeleri içerisinde Hakk’ın esma ve sıfatlarıyla tecellî ettiği ulûhiyet makamı veya diğer adıyla “ceberût âlemi” olarak kabul edilmektedir. Beyitte, Ceberut âleminin bir nişanesi olduğunu iddia etmekte olan kimse bu âleme vâkıf olmasında rehberinin “hayal gücü” olduğundan bahsetmektedir. Zira “Cibril-i hayalimle” ifadesi, Hz. Muhammed’in miracında Cebrail (A.S.)’in rehberliğine göndermede bulunurken insan için manevi yükselişte hayal gücünün önemi belirtilmektedir. İkinci mısradaki yer alan “ev ednâda garîbim” ifadesiyle kevnî âleme ait olan bir varlık için son nokta dile getirilmektedir. Bu noktada garîb olmak ifadesi hem aşına olunmayan yabancı bir yerdeki yalnızlık hem de çaresizlik anlamında kullanılmaktadır. Hz. Muhammed’in bu makama geldiğinde Cebrâil (A.S.)’den ayrılarak tek başına Hakk’ın huzuruna çıkması bu yalnızlık veya gariplik durumunu ifade etmektedir.

Yaratılmışlar içerisinde “ev ednâ” makamına ulaşan tek varlık, bütün yaratılmışların en üstünü ve mükemmeli olarak kabul edilen Hz. Muhammed iken, beyitte konuşan kişi bu makamda bulunduğunu nasıl iddia edebilir? Elbette Gâlib gibi tasavvufî hayatın içerisinde yetişmiş birisinin bu gerçeği bilmemesi söz konusu değildir. O halde Gâlib’in beyitte konuşturduğu kişi, Hz. Muhammed’in şahsında insan-ı kâmilî temsilen bu iddiada bulunmaktadır, yani Hz. Muhammed’in şahsında insanlık arş-ı a’laya çıkmıştır. Diğer bir husus ise bu makamın, âlemin yaratılışına vesile olan ve Hakk’ın kendi nurundan ilk yarattığı varlık bulunan Hz. Muhammed’in nûrunun adıyla anılmasıdır. Beyitte “amma n’ideyim” ifadesiyle kâmil insan için de bir sınırın olduğu, vücûb âlemine yani Hakk’ın zâtı ile ilgili varlık alanına gitmenin imkânsızlığı itiraf edilmektedir. Aşağıda yer alan bir mısrasında Gâlib benzer ifadelerle yine ceberût âlemine göndermede bulunmaktadır:

Sâlik-i râh-ı bekâ rehber-i “ev ednâ”yım (Tahmîs 6/5)

“Bekâ yolunun sâliki, “ev ednâ”nın rehberiyim”

Bu mısradaki konuşan ya da konuşturulan kişi, ebediyet yolunun yolcusu olduğunu belirttikten hemen sonra bir önceki beyitte olduğu gibi “ev ednâ” makamına aşinalığını belirtmekte hatta daha da ileri gidip bu makamın rehberi olduğu iddiasını dile getirmektedir. Yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere burada konuşan kişi bu iddialı sözleri kendi namına sarf etmekten ziyade Hz. Muhammed’in manevi şahsiyetinin ve onun temsil ettiği kâmil insanın sözcülüğünü yapmaktadır. Bu şekilde aslında yükselebilecek son noktanın ceberût âlemi olduğu, bu makama ulaşanın Hak’ta fenâ ve akabinde bekâ bulacağı belirtilmektedir. Bir diğer bakış açısıyla ise konuşan kişi bu makamı tecrübe ettiği için rehberlik vasfını elde etmiş olmayıp sadece naklî olarak varlık bilgisini aktaran bir bilge durumunda değerlendirilebilir. Son olarak da mısra, bu kişinin, kemâl yolunda ilerlerken elde ettiği manevi lezzetlere bağlı olarak hayret makamında kaldığı ve kendisini, ulaşılacak son noktaya veya makama erişmiş olarak gördüğü ve bu yanılsamayla da kendisini bu âlemin rehberi olarak tasavvur ettiği biçiminde değerlendirilmeye müsait bir durum arz etmektedir.

2.7.2.1. A’yân-ı Sâbite ve Değişmez Yapısı

Kelâmcılar, varlığın hiçten ya da yoktan yaratılmış olduğu yönündeki iddialarında hiç veya yok kavramı için “ma’dûm” ifadesini kullanmaktadırlar. Ancak ma’dum kavramı, basit bir yokluk karşılığı olarak kullanılmaktan çok Hakk’ın ilminde aslen var olup nesne bağlamında mevcut olmayan şey karşılığında kullanılmaktadır. Konu ile ilgili olarak ehl-i sünnet âlimlerinden Mâtürîdî ile Mutezile kelâmcılarından Kadî Abdulcebbar’ın görüşleri şu yönde karşımıza çıkmaktadır:

“Zira müellife göre hiçten (lâ min şey) yaratılan âlem, Allah’ın ezeli ilminde bulunmakta ve her şey buna göre meydana gelmektedir. Mu’tezilî bilgin Kadî Abdülcebbar da bundan farklı bir şey söylememektedir. Ona göre, ‘nesnesi mevcut olmayan ma’lûm’ anlamına gelen ma’dûm, Allah’ın varlık hakkındaki bilgisinden ibaret olup, âlem bu bilgiye uygun olarak yaratılmıştır.” (Koçar, 2004: 48)

Görüldüğü gibi bu iki kelâm âliminin varlığın menşei veya başlangıcı hususundaki görüşleri, İbn Arabî'nin, varlıkları Hakk'ın ilminde sabit olan özler için kullanmış olduğu “a'yân-ı sâbite” kavramıyla ilgili düşünceleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ferdi anlamda âlemde ortaya çıkmadıkları müddetçe “ma'dûm” yani yok hükmünde olan bu sabit özler, tecellî vasıtasıyla kendi kabiliyetlerine uygun biçimde varlık sahasına çıktıkları zaman mevcut olma özellikleriyle İbn Arabî tarafından, “hakâik” yani mevcudiyetleri ezeli olan gerçekler olarak şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Hakk, ilk tecellî merhalesinde, kendini rastgele değil aksine belirli birtakım doğrultularda tafsîl eder. Bu doğrultular (ya da tecellî kanalları) Hakk'ın iç yapısının gereği olarak daha ezelde tesbit edilmiştir. Kelâm İlmi açısından bu tecellî kanalları İlâhî İsimler'dir. Ve a'yân-ı sâbite de İlâhî İsimler'in temel sûretleridir. Bununla beraber bütün bunlar aslında İlâhî Bilinç'de vuku bulduğundan a'yân-ı sâbite de Gayb Âlemi'nde ezeldenberi mevcûd olan gerçeklerdir. (hakâik'dir).”
(Izutsu, 2005: 216).

Arabî'nin açıklamasında a'yân-ı sâbite, ilk tecellî veya taayyün-i evvel olarak da tanımlanan ve daha önce teferruatlı biçimde açıklanmaya çalışılan feyz-i akdese karşılık gelmektedir. Hakk'ın kendinden kendine ilk belirlenmesi veya kendisi hakkındaki bilincin ilk zuhuru olan bu süreçte ilahi isimler varlık imkânıyla donatılmış olarak ortaya çıkmaktadır. Gâlib, aşağıdaki beyitte üstü kapalı olarak a'yân-ı sâbitenin ezeli yapısına dikkat çekmektedir:

Sırr-ı aşk ifşâsına Gâlib ne lâzımdır telâş

Hâller ma'lûm-ı yârân olduğun bilmez misin (G.280/6)

“Gâlib! Aşk sırlarının açıklanması hususunda telaş etmeye gerek yok, (âşıklara ait) hallerin sevgilinin bilgisi dahilinde olduğunu bilmez misin”

Hakk'ın ezeli ilminde her şeyi bilmesi gerçeğine işaretle aşka ait sırların âşık tarafından açıklanmasının onun nezdinde bir değeri olmadığının belirtildiği beyitte dolaylı olarak hakikatlerin özünü teşkil eden “a'yân-ı sâbite”den bahsedilmektedir.

Âşığın sevgiliye olan aşkı bağlamında kendini ispatlaması amacıyla aşkının derecesini göstermeye çalışmasının gereksiz olduğu belirtilirken mutlak sevgili sıfatıyla işaret edilen Hakk'ın âşığın kendisine olan aşkını bütün yönleriyle bildiği vurgulanmaktadır. Zira eşyanın sabit özler olarak Hakk'ın ilminde ezelden beri mevcut olduğu düşünüldüğünde, mahlûkata ait her türlü fiilin de henüz tahakkuk etmeden belirlenmiş olduğu aşikârdır.

Merteben ayn-ı müsemmâdadır esmâ sanma

Merci'in Hâlık-ı eşyâdadır eşyâ sanma (Trc.8/2-1)

“Mertebeni isimler (mertebesi) sanma, isimlerin ait olduğu varlık mertebesindedir; dönüp gideceğin yeri eşyâ (âlem) sanma, eşyanın yaratıcısıdır”

Beyitte insanın, âlemdeki tüm varlık formları içerisinde Hak'la olan ayrıcalıklı münasebetine dikkat çekilmekte, diğer varlıklardan farklı olarak Hakk'ın varlığına katılma ve onun varlığıyla bütünleşme istidadına sahip olduğu belirtilmektedir. Birinci mısradaki yer alan “ayn-ı müsemmâ” tamlaması isimleri karşılayan varlığın yani Hakk'ın özü, mahiyeti anlamında kullanılarak insanın bu özü idrâk etme makamında bulunduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde insanın ait olduğu veya dönüş ve dönüşümünün gerçekleştiği makamın eşya veya âlem düzeyinde olmayıp bizzat Hakk'ın varlık alanında bulunduğu vurgulanmaktadır. İlk mısradaki mertebe kavramı ile ikinci mısradaki yer alan merci' kavramı, varlığın mertebelerine işaret etmekte, “ayn-ı müsemmâ” tamlamasındaki “ayn” ifadesi de bu mertebenin “a'yân-ı sâbite” olduğuna imada bulunmaktadır. Elbette burada bahsi geçen insan sıradan bir kimse olmayıp insan-ı kâmil veya ârif olarak nitelendirilen, hakikat bilgisini elde etmiş birine delalet etmektedir. Hakk'ı tanıma, idrâk etme ve ona yakın olma bağlamında en üst seviyede bulunan ve böylece kâmil insanın en mükemmel temsilcisi kabul edilen kişi Hz. Muhammed'dir. Onun varlık mertebeleri içerisinde temsil ettiği âlem, “a'yân-ı sâbite” adı verilen ve Hakk'ın ezeli ilminde var olan tüm isimlerin imkân halindeki varlıklarına karşılık gelen ontolojik mertebedir. Arabî, Hz. Muhammed ve onun temsil ettiği kâmil insana ait olan bu mertebeye ilgili şunları söylemektedir: *“Ontolojik açıdan, ezeldenberi var olan kevnî bir varlık olarak Muhammed a'yân-ı sâbite'ye tekâbül eder ya da a'yân-ı sâbite'nin düzeyini temsil eder.”* (Izutsu, 2005: 314).

Eşyanın varlık olarak ortaya çıkmadan önce Hakk'ın ezeli ilminde var olan sabit özleri yani "a'yân-ı sâbite" değişim kabul etmez bir mahiyet arz etmektedir. Varlık âleminde var olarak beliren herhangi bir şey, ezelde belirlenmiş özünün aksine bir özellik gösteremez. Schoun'un ifadesiyle "*Tanrı, alemde herşeyi yapabilir, ama Özünün yahut Mahiyet'inin 'gerektirdiğine aykırı birşey yapamaz; ve bunun dışında da birşey isteyemez.*" (Schoun, 1997: 30). Oldukça iddialı gibi görünen bu ifade Arabî tarafından daha açık ve anlaşılır bir biçimde ele alınmaktadır. İbn Arabî, varlık âleminde her şeyin, vücut bulmadan önce Hakk'ın ilminde sabit özler olarak var olduğundan bahsetmekte ve bu sabit özlerin hakikatlerinin değişmez yapılarına vurguda bulunmaktadır. A'yân-ı Sâbite adı verilen hakikatlerle ilgili olarak Arabî'nin mütalaası şu açıklamalarla ortaya konulmaktadır:

"A'yân-ı sâbite'nin bu mutlak 'tebdil kabûl etmezliği' bir anlamda Hakk'ın faaliyetini de kısıtlamaktadır. Böyle bir ifâde, ilk bakışta, küfür gibi görünse de gerçekte böyle değildir. Zîrâ, kelâm ilmi açısından ifade edilecek olursa, bunlara 'tebdil kabûl etmezliği' bahşeden Allah'ın Takdîri'dir, ve İbn Arabî'ye özgü terminoloji çerçevesi içinde bunlar zâten Hakk'ın (Kendi içindeki) bâtinî taayyünleridir." (Izutsu, 2005: 228).

A'yân-ı sâbitelerin bu değişmez özellikleri, Arabî'ye göre, Hak'tan rahmet talep etmeyi gereksiz kılmaktadır. Bu husus, Arabî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

"Allah'ın Rahmet'inin, ezelde a'yân-ı sâbite sûretinde belirlenmiş olanların dışındaki şeylerin üzerinde herhangi bir hükmü yoktur. Bu kimseler ne kadar dua ve taleb ederlerse, ne kendilerinin ve ne de başkalarının a'yân-ı sâbiteleri değişebilir." (Izutsu, 2005: 182).

Bu durumda Hakk'tan rahmet talep etmek cahilce bir davranış olmanın ötesine gitmeyecektir. Gâlib'in tahmîs ettiği Fuzûlî'ye ait bir gazelin hüsn-i makta beyitinde Arabî tarafından, Hak'tan rahmet talep etmenin abes olduğu şeklindeki düşünce ve Hakk'ın, kendi kulunun sabit aynının gereği olanın dışında bir faaliyet göstermeyeceği iddiası biraz daha yumuşak bir şekilde ortaya konulmaktadır:

Ben ne hâcet ki kılâm derd-i dilim yâre ‘ıyân
Gam-ı derd-i dilimi yâr bilipdür bilürem (Tahmîs 10/4)

“Benim, gönlümün derdini sevgiliye söylememe ne gerek var, biliyorum ki o benim gönül derdimin gamını bilmektedir”

Âşık ile sevgili arasındaki aşk olgusuna bağlı olarak gelişen ilişkide âşık, sevgilinin ilgisizliği dolayısıyla sürekli gam yüklüdür. Bu gam ne kadar acı da verse âşık sevgiliden bir an yüz çevirmemekte ve ondan aşkına karşılık beklemektedir. Beyitte sevgilinin, âşığın gönlündeki gamdan ve bu gamın sebebinden haberdar olduğu belirtilmektedir. Mutlak sevgili makamındaki Hak, kendisine kavuşmak için kemal yolunda yürüyen âşığın çeşitli sıkıntı, eziyet ve cefalarla imtihan etmekte ve onun bu yoldaki samimiyet ve kararlılığını tartmaktadır. Bu sıkıntıların âşığın gönlündeki yansımaları da yine sevgili makamındaki Hak tarafından malumdur. Derdi veren Allah bu derde deva olacak dermanı da âşığın bahşedecek makamda mutlak kudret sahibidir. Beyitte derman istemenin gereksiz olduğuna imada bulunan âşık, kendisini bu duruma düşüren sevgilinin isterse onu bu gamından kurtarma irade ve gücüne de sahip olduğunu itiraf etmekte ve bu hususta kendi acziyetini dile getirmektedir.

Ancak özellikle ilk mısradaki “ıyân” kelimesi, beytin daha derin bir anlam katmanına kapı aralamasını mümkün kılmaktadır. Burada geçen “ıyân” kelimesi, “a’yân-ı sâbite”ye işaret etmekte ve Hakk’ın ezelf ilminde mevcut olan bu hakikatlerin aksine bir fiil ortaya koymayacağı gerçeğine dikkat çekilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında beyitte konuşan âşık, Hak’tan, derdi için derman talep etmenin anlamsız olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, kendisine, derde derman olarak bir şey bahşedilip edilmeyeceği yani Hakk’ın, âşığın aşkına karşılık verip vermeyeceği a’yân-ı sâbitedeki durumuna uygun şekilde tahakkuk edecektir. Bu noktada Hak, Arabî’nin ifadesiyle kendisi dahi a’yân-ı sâbite ile belirlenenin veya takdîr edilenin aksine bir faaliyet gösteremeyecektir. İkinci mısranın sonundaki “bilirem” ifadesiyle ise bütün bu süreç ile ilgili olarak âşığın farkındalığı, diğer bir ifadeyle hakikate vakıf olduğu belirtilmektedir.

2.7.3. Melekût Âlemi

İlahî fiillerin gerçekleştirildiği mertebe olan melekût âlemi, Arabî'nin sınıflandırmasında iki ayrı mertebede gösterilen fiiller âlemi ile misal veya hayal âlemi olarak adlandırılan hazretlerin bir arada telakki edildiği varlık mertebesidir. Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi melekût âlemiyle ilgili şu izahatları yapmaktadır: “‘Âlem-i melekût ervâha müte’allik mülktür. Rûh-ı insânî ol ‘âlemde iken mücerredât mülkünde olup müşâhede-i dîdâra müstagrah idi.” (Ceylan, 2007: 210). Görünür âlem ile ceberût âlemi arasında kalan melekût âlemi, varlığın soyut formlarda tezâhür ettiği varlık mertebesine karşılık gelen melekût âlemi ile ilgili olarak aşağıdaki beyitte Gâlib, miraç hadisesine göndermede bulunmaktadır:

Andan al himmet-i seyr-i melekûtı Gâlib
Sırr-ı mi'râc-ı resûl-i dü-serâdır Sıddîk (K.2/18)

“(Ey) Gâlib, melekût âleminin seyrinin himmetini, iki cihanın resûlü (Hz. Muhammed)nün miracının sırrı olan (Hz. Ebubekir) Sıddîk’ten al”

Beyitte Hz. Muhammed’in miraç hadisesi dile getirilmekte ve metafizik düzlemde gerçekleşen bu önemli hadiseye inanmak hususunda Hz. Ebubekir’in göstermiş olduğu mutlak teslimiyet hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda Gâlib, insanın, manevi yolculuğu sırasında ontolojik bir mertebe olan “Melekût” mertebesine ulaşma ya da bu mertebeyi müşâhede etme noktasında Hz. Ebubekir’in manevi rehberliğinden istifade etmesi gereğine işaret etmektedir. Miraç hadisesi Hz Muhammed’in en önemli mucizelerinden biri olmanın yanı sıra tasavvuf öğretisinde kâmil insanın manevi yolculuğunun sembolü olma özelliğine sahiptir. Beyitte iki cihan serveri Hz. Muhammed’in bu önemli mucizesinin sırrına vakıf olarak gösterilen Hz. Ebubekir, Müslümanlar içerisinde özellikle de sünni gelenekte özel bir yere sahiptir. Peygamberlerden sonra insanların en hayırlısı sayılması tasavvuf çevrelerince onun velâyet noktasında en büyük şeyh olarak kabul edilmesi neticesini doğurmuştur. Gâlib’in Hz. Ebubekir’i rehber olarak göstermesi, onun miraç başta olmak üzere Hz. Muhammed ile ilgili her türlü hadise karşısındaki koşulsuz teslimiyeti ve bu teslimiyetin ardında yatan sezgisel hakikat bilgisi yatmaktadır.

Melekût âlemini seyretmek, “seyr” kelimesinin hem görsel anlamda temaşa etme hem de yol alma ve hareket anlamlarıyla kullanılmakta ve bu ontolojik mertebeye ulaşan kişinin burayı gözlemlemesi ve burada ilerlemesi belirtilmektedir. Şahadet âleminde yaşayan insan için duyusal âlemin ötesi belirsizlik ve bilinmezlik anlamına gelmektedir. Duyu ötesi âlem olarak “Melekût Âlemi”nin keşfen idrâk edilmesi noktasında sâlik için gereken, Hz. Muhammed’in Hz. Ebubekir için, Hz. Ebubekir’in de ondan aldığı feyz ve himmetle diğer ârifler için bir rehber olduğu gerçeğinin farkındalığını elde etmektir. Aslında “seyr” kelimesi, Hz. Muhammed ile birlikte Mekke’den Medine’ye yapılan yolculuğu yani hicret hadisesini ve bu yolculukta çekilen sıkıntılar ile bu sıkıntıların aşılmasında Hz. Muhammed’in mütevekkil tavrını da akla getirmekte ve bu bağlamda insanın kemal yolundaki manevi seyahatine, bu seyahatin zorluklarına ve karşılaşılabilecek zorlukları aşmada manevi bir rehber olarak bir mürşidin lüzumuna dikkat çekmektedir.

Çemende cem' olup ecnâd-ı ‘âlem-i melekût
Yeşil libâsla saf saf turur katâr katâr (K.16/24)

“Melekût âleminin askerleri çemende toplanıp yeşil elbiseleriyle kafil kafil saf halinde dururlar”

Melekût âlemi ve bu âlemin henüz madde halinde zuhur etmemiş olan manevi varlıklarının dünyada tezahür veya taayyün etme süreci, beyitteki “çemende cem’ olup” ifadesinin arka planında yer almaktadır. Çemen baharı çağrıştıran ve çeşit çeşit bitkinin kış sonrası tekrar canlanmasını çağrıştıran bir metafor olarak kullanılmakta, melekût âleminin askerleri de çemende bir arada ve çeşitli türler şeklinde bulunan varlıkları karşılamaktadır. Bahar mevsimi geldiği zaman çemende çiçeklerin açması, ağaçların yapraklarının yeşermesi hadisesi, melekût âleminde soyut ya da manevi varlıklar olarak var edilmiş eşyanın şehâdet âleminde maddi anlamda vücuda gelmesini sembolize etmektedir. İlk mısradaki, melekût âleminin varlıkları için kullanılan “askerler” anlamındaki “ecnâd” kelimesinin tercih edilmesi tesadüfî değildir. İkinci mısradaki “saf saf” ve “katar katar” ifadeleriyle birlikte ele alındığında “ecnâd” kelimesi belli bir düzen ve disiplin içerisindeki orduyu akla getirmektedir. Askeri bir düzen ve nizam, âlemdeki varlıklar arasında tesis edilmiş olan uyum ve intizam durumuna imada bulunmaktadır.

Yaratılışları itibarı ile birbirine zıt ve aykırı görünen bütün varlıklar, İlâhî İrâde'nin tahakkuk etmesi yönünden tam bir uyum içerisinde. Beyitte bu uyum durumu, asker sembolizmi çerçevesinde dile getirilmektedir. Ayrıca “saf saf” ifadesi temizlik anlamıyla değerlendirildiğinde söz konusu varlıkların kendi özlerine uygun olarak varlık sahasına çıkmaları, bu yönüyle tabiatlarında herhangi bir bozukluk ve uygunsuzluk bulunmadığı belirtilmektedir. İkinci mısradaki, melekût âleminin askerlerinin yeşil elbiseli oldukları belirtilmektedir. Elbise anlamındaki “libas” sözcüğü, maddi boyutta varlık sahasına çıkmanın sembolü olarak kullanılmakta, İslam'da müspet bir renk olan “yeşil” sıfatıyla da bu varlık elbisesinin İlâhî kaynaklı olduğuna dikkat çekilmektedir. Görünür âlemin canlılığı ve varoluşu noktasında yeşil renk canlılık ve hayat sembolü olarak tasavvur edilmektedir. Melekût âleminin sakinlerinin söz konusu bu uyum içerisindeki durumları vasıtasıyla başka bir olguya, “Bezm-i Elest” adı verilen ruhlar meclisine de dikkat çekilmektedir.

2.7.3.1. Bezm-i Elest

İslam inancında ve dolayısıyla da tasavvuf sisteminde insanların dünyaya veya ontolojik mertebeler bağlamındaki ifadesiyle şahadet âlemine gelmeden Rab ismini temsil eden mertebedeki Hak ile yapmış oldukları bir antlaşmadan söz edilmektedir. Bu antlaşmanın dayanağı bizzat Kur'an'da bulunmaktadır. A'raf suresi 172. ayette “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi...*” (Altuntaş ve Şahin, 2009: 181) şeklinde bahsi geçen ve Allah'la kulları arasında bir misak hükmü taşıyan “Bezm-i Elest” insanların, henüz dünyaya gelmeden önce yani beden elbisesi giydirilmeden, sadece ruhları itibarı ile yaratılmış olarak bir arada bulundukları meclise verilen isimdir. Bu meclis, İbn Arabî'nin ontolojisinde ruhlar âlemi olarak belirtilen “âlem-i ervâh” mertebesine işaret etmektedir. Bu mertebe Hakk'ın, Rab olarak taayyün ederek kullarına kendisini tanıttığı, onların da onun rubûbiyetini kabul ve tasdik ettiği ontolojik düzeydir. Bezm-i Elest'te ruhların, Rableriyle tanışıp onu kabul ve tasdik etmeleriyle ilk terbiye süreçleri başlamaktadır. Rab isminin etimolojik olarak terbiye eden manasında kullanılması, her kul için Rabbinin onu terbiye etmesi, ubudiyet noktasında ona gerekli olan alt yapıyı temin etmesi anlamındadır. Dolayısıyla bu meclis, ruhların kendileri ve Rableri hakkında ilk bilinçlerinin oluşmaya başladığı varlık mertebesidir. Bu mecliste ruhların

Rablerini kabul ve tasdik etmelerinin diğerk bir önemli tarafı da bu kabulle dünyaya gelen kulun, tabiat veya yaratılış olarak ubudiyet istidadı ile donatılmış olduğuna işarete bulunması yönüyledir. Ancak bu İlâhî antlaşma sadece Hakk'ı idrâk etme çabasında olan insanların farkına varabileceğı, manevi olgunlaşma süreçlerinden başarıyla geçen seçkin kulların elde edebileceğı bir bilgi düzeyinde anlaşılır olacaktır. Aşağıdaki beyitte Gâlib, Elest Meclisi'nin insanlar için anlaşılması güç olan sırlarına dikkat çekmektedir:

Goft-gû vü cüst-cû sıgmaz elest esrârına

Tâ ezelden böyle vermişler cevâb oldur ki ol (G.222/4)

“Elest sırlarına dedikodu ve araştırma sığmaz, (Elest meclisindekiler) ta ezelden böyle (evet olarak) cevap vermişler”

Beyitte, ruhların toplu olarak Hakk'ın rubûbiyetini tasdik ettikleri Elest Meclisi'nin mahiyeti ile ilgili hakikatlerin, beşerin her türlü idrâkinin ötesinde bulunduğu, bu meclis hakkında ortaya atılan her türlü söylentinin, yapılan araştırmaların asılsız olduğu belirtilmektedir. Böyle bir ifadenin altında, insanın ve genel anlamda beşerî varlıkların madde âlemine bağlı olan yaşamları dolayısıyla duyuşal âlemin ötesinde bulunan ve ontolojik olarak melekût âlemi olarak adlandırılan metafizik âlemi algılama ve idrâk noktasındaki sınırlı yapılarına bir ima bulunmaktadır. Sohbet etmek, dedikodu yapmak anlamlarına gelen “goft-gû” ifadesi tasavvuf ıstılahında beşerî ilimlere ve dolayısıyla da “akıl” olgusuna işaret etmektedir. Akıl, ne kadar zâhirî ilimlerle donatılmış olursa olsun sınırlı olduğu bir alan vardır ve bu alanın dışına çıkamaz. Aklın ulaşma yetisinin bulunmadığı bu alana girebilmek için ancak bâtın veya ledün ilmi olarak bilinen ve gönül alanına ait bulunan keşfî ilimlere sahip olmak gerekmektedir.

Bütün bu açıklamalar ışığında beyitte Elest Meclisi'nin sırlarının akıl melekesiyle öğrenilmesi veya anlaşılmasının mümkün olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca dedikodu anlamındaki Arapça “kîl u kâl” ve Farsça “goft-gû” kavramları, “âlem-i nâsût” adı verilen ve şahâdet âlemi olarak da bilinen duyular âlemi için kullanılmaktadırlar. Böylece ontolojik olarak Elest Meclisi'nin “melekût âlemi”nde bulunduğu ve hisler âlemine bağlı yaşayanların bu sırra ulaşamayacakları ima

edilmektedir. İkinci mısırda yer alan “cevâb” kelimesi, ruhların, Hakk’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” nidası karşısında onun rubûbiyetini tasdik için söyledikleri “evet” anlamına gelen “belâ” sözcüğüne bir telmihtir. Bu cevabın “ezel”de(n) verilmiş olması, varlık olgusunun Hakk’ın zâtından başlayıp beşerin somut varlık kazanması sürecine kadar olan ontolojik faaliyetinin ezelde takdir edilmiş olmasındandır. Bu bağlamda ruhların kendilerini varlık sahasına çıkaran gerçek varlığı kabul etmeleri ve onunla Rab-kul ilişkisine dayalı bir antlaşma yapmaları da ezelde belirlenmiştir. Bu durum, “a’yân-ı sâbite” ile belirlenmiş olanın değişmezliği ilkesine de bir göndermede bulunmakta, Hakk’ın ezelî ilminde var olan a’yân-ı sâbitenin, Hakk’ın tayin ettiği uygun zaman ve mekanda tahakkuk etmesine işaret etmektedir. Melekût âleminin gayb âlemi olarak ifade edildiği aşağıdaki beyitte Gâlib’in sembolik ifade tarzının şiirdeki yansımaları dikkat çekicidir.

Niçe güm-geşte olmaz sâlikân-ı deşt-i vahşet kim
Sarây-ı âlem-i gayba çıkar şeh-râh var dilde (G.326/4)

“Yalnızlık çölünün yolcuları nasıl kaybolmasın, gönülde gayb âleminin sarayına çıkan bir yol var”

Melekût âlemi olarak da bilinen gayb âleminin bilinmezliği ve bu bilinmez âleme giden yolun sadece Hak dostlarının, Hakk’a ulaşma gayretinde olan sâliklerin gönüllerinde bulunduğu dikkat çekilen beytin anlamı, kaybolmak anlamındaki “güm-geşte” ifadesinde gizlenmiş durumdadır. Vahşet ibaresi, tasavvuf ıstılahında sâlikin uzlet veya halvet adı verilen durumuna işaret etmekte ve beyitte “*Hakk ile tenhada baş başa kalmak*” (Cebecioğlu, 2009: 685) anlamıyla yer almaktadır. Beyitte sözü edilen kimseler, vahşet çölünün sâlikleridir. Bunlar, Hak’la bir arada olmak, onunla dolmak ve onun dışındaki her şeyi gönüllerinden çıkarmış bulunmak için yalnızlık çölünde kaybolmuşlardır. Çöl, metaforik olarak ıssızlık ve tenhâlığı, sonsuzluğu ve belirsizliği simgelemektedir. İlk mısırda yer alan “niçe güm-geşte olmaz” yani “nasıl kaybolmaz” ifadesi dilbilgisel olarak “kaybolur” anlamı vermektedir ve bu yönüyle de ikinci mısırda yer alan “şeh-râh var dilde” ifadesiyle çelişkili bir durum arz etmektedir. Zira, “yol”un olduğu yerde kaybolmak söz konusu olmayacaktır. Ancak yolun gittiği menzil “gayb âlemi” olunca kaybolmak da olumlu bir anlam kazanmaktadır.

Gayb, bilinmeyen ve duyuşal âlemin dışında kalan, tasavvufta “melekût âlemi” denilen varlık kategorisine işaret etmektedir. Bu âlem, sıradan bir insan için tasavvur ve tahayyül sınırlarını aşan bir mertebede olduğu için idrâk edilemez bir mahiyettedir. Bu âleme varabilmek ancak kâmil insanın elde edebileceği bir kazanımdır. Aslında gayb âlemi iki farklı varlık kategorisini karşılamakta kullanılan bir isimdir. Bunlardan ilki “gayb-ı mutlak” olarak da adlandırılan ve Hakk’ın zâtına ait hakikatlerin alanını belirleyen gayb âlemdir. İkincisi ise idrâk edilmesi insanların bir kısmına bir dereceye kadar mümkün kılınan ve “gayb-ı muzaf” olarak adlandırılan âlemdir. Bu iki gayb âleminin başka bir tanımlanması Cebecioğlu tarafından şu şekilde yapılmaktadır: *“Birinci gaybe vücûdî denir; âlem-i melekût gibi. İkinciye de gayb-i ademî âlem denir ki bu âlemi Allah bilir kullar bilmez.”* (Cebecioğlu, 2009: 227). Bu tanıma göre beyitte yer alan gayb âlemi melekût âlemini karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Vahşet çölünde bulunan Hak dostları, gönüllerinde melekût âlemine götüren yol dolayısıyla bilinmezlik âlemine geçiş yapmakta ve doğal olarak da bilinmezliğe bağlı olarak kaybolmuşlukla vasıflandırılmaktadır. Ancak beyitteki gayb kelimesi “sarây” kelimesine bağlanmakla, bahsedilen âlemin “gayb-ı ademî” şeklinde ifade edilen Hakk’ın zâtına ait varlık alanına da işaret ettiği de akla gelmektedir. Zira saray kelimesi, beraberinde akla sultan ve sultanlık kavramlarını getirmektedir. Bu sarayın sultanı Hak olunca bahsedilen âlem de ona ait olan ve mahiyeti sadece onun ilminde gizli bulunan âlem olacaktır. Bu durumda sâliklerin Hakk’ın zâtı ile ilgili hakikatleri elde edebileceği anlamı çıkacaktır ki bu da daha önce birçok defa belirtildiği üzere mümkün bulunmamaktadır. Ancak dikkat edilirse bu âleme ulaşılacağından bahsedilmemekte sadece bu âleme doğru giden bir yolun varlığından söz edilmektedir. Bu yolda ârif kulların gidebilecekleri ya da ulaşabilecekleri menziller de çeşit çeşittir ve en ileri menzil olan ve “ev ednâ” olarak da ifade edilen “imkân ile vücûb” arasındaki noktaya ulaşma ayrıcalığı sadece Hz. Muhammed’e lütfedilmiştir. Beyit bu şekilde yorumlandığında kaybolmak ifadesi de gerçek anlamına kavuşmakta ve sâliklerin vahşet çölündeki ilerlemelerinin, Hakk’a ait varlık alanına girmeden sona erdiğine imada bulunmaktadır.

Bir diğer bakış açısıyla değerlendirildiğinde ise vahşet çölünün askerleri, yani Hak aşığı sâlikler, gönüllerinden gayb âlemine giden yol sayesinde kendi benliklerinden sıyrılmakta ve fenâ makamına yükselmektedir. Böylece kaybolmak fiili belli bir alanda yolu şaşırmak anlamından, kişinin kendi belğini kaybetmesi anlamına kaymakta ve

sâlikin Hakk’a ait varlık sahasına yani gayb âleminin sarayına ulaşarak kendi varlığını gerçek varlıkta eritmesine vurguda bulunmaktadır.

2.7.4. Mülk Âlemi (Âlem-i Şuhûd)

Ontolojik anlamda varlığın en alt tabakası, bütün eşyanın somut ve görünür biçimde algılandığı, duyuların veya hislerin etkin olduğu “âlem-i şuhûd” mertebesidir. Daha basit biçimde söylenecek olursa bu mertebe, kâinat ya da âlem adı verilen, dünya ve tüm galaksi sistemleri ile bunların ihtiva ettiği canlı cansız her türlü varlık kategorisini içerisine alan varlık katmanıdır. Arabî’nin tasnifinde mülk hazreti ile insan hazreti birlikte değerlendirilmek suretiyle “âlem-i şuhûd” adıyla tek bir mertebe olarak ele alınmaktadır. Bazı mutasavvıflara göre ise varlığın son katmanı, bütün varlık mertebelerinin idrâki içerisinde olan “insan-ı kâmil” tarafından temsil edilmektedir. Âlem-i şuhûd ile ilgili olarak Bursevî şunları nakletmektedir:

“... ve ‘âlem-i nâsût ‘âlem-i mülk didükleridür ki mebde’-i hareket-i ‘arşıyyedür. Ya’nî bu mertebe hareket-i suverîyye-i hissiyyenün mebde’idür ki ‘âlem-i hiss ü ecsâm ol hareket ile hâsıl olmuşdur. Pes ‘âlem-i lâhût gayba nâzırdur ve ‘âlem-i nâsût hisse dâ’irdür ve ‘âlem-i nâsûtun âhiri insândur.” (Ceylan, 2007: 210)

Bursevî, dördüncü sıradaki varlık mertebesine karşılık gelen ve Hakk’ın, his ve duyulara hitap eden ontolojik durumunu belirten mülk âlemi için, beşinci sırada olan insân-ı kâmil mertebesini ifade eden “âlem-i nâsût” ifadesini kullanmakta ancak ifadesinin devamında, âlem-i nâsûtun son noktasının insan olduğunu belirtmektedir. Bu durumun en önemli sebebi, varlık olgusunun esas olarak “lâhût” ve “nâsût” şeklindeki ikili sınıflandırılmasına dayanmaktadır. Öyle ki bu sınıflandırmada “lâhût” kavramı mutlak varlık olan Hakk’ın zâtî boyutunu, “nâsût” kavramı ise onun, feyz-i akdes veya ilk taayyün olarak adlandırılan ontolojik faaliyetiyle başlayan tecellî sürecine bağlı olarak ortaya çıkan âlemler boyutundaki durumunu belirtmek için kullanılmaktadır. Mertebelerin dörtlü tasnifinde ise mutlak şuhûd âleminin belirtilmesinde çoğu kez mülk hazreti ve insân-ı kâmil hazreti birlikte değerlendirilmek suretiyle “âlem-i nâsût” başlığı altında verilmektedir.

Bu âlemin, “şuhûd âlemi” olarak adlandırılmasının sebebi, burada idrâk ve algının tamamen müşahede sınırlarında kalmasındandır. Duyusal âlem olarak da tanımlanabilecek bu âlemde insan, varlık olgusunu görünürlük veya hissedilebilirlik durumuna göre değerlendirmekte, bunun ötesine geçememektedir. Arabî bu varlık düzeyini kısaca şu şekilde tarif etmektedir: “*Avâm (yâni halkın çoğunluğu) Varlığın en alt mertebesine yâni Hisler Âlemi’ne bağlı ve onunla sınırlı olarak yaşar.*” (Izutsu, 2005: 30). Belli bir tekâmül sürecini tecrübe etmemiş olan sıradan insan bu madde âleminin dar çerçevesi içerisinde, kendisine verilen akıl melekesinin rehberliğinde yaşamakta ve var olanı bedensel anlamdaki gözü ile gördükleriyle sınırlandırmaktadır. Bu âlemle sınırlı olarak yaşayan insanla ilgili olarak Gâlib şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Her ehl-i şuhûda keşf olunmaz tahkîk
Gâyetde olan sırr-ı hafâdır o dehen (R.57)

“Şahâdet ehlinin tümüne hakikat (sırları) açılmaz, o ağız son derece gizli bir sırdır”

Klâsik şiirde sevgilinin ağzı, küçüklüğü yönünden ele alınmaktadır. Ağız o kadar küçük tasavvur edilir ki genellikle “yok” mesabesindedir. Sevgilinin ağzının bu özelliği, tasavvuf açısından bakıldığında varlığa ait sırlara ve bu sırların gizliliğine işaret etmektedir. Dudaklar tarafından gizlenen ağız, açılacak olursa hazine yani inci gibi dişler görünecek, gizlilik ortadan kalkacaktır. Beyitte “dehen” yani ağız için gizli sır anlamına gelen “sırr-ı hafâ” ifadesinin kullanılması, hakikat bilgisinin sadece ehil kimseler tarafından bilinebileceği, avam için bu sırları öğrenmenin mümkün ve uygun olmayacağı prensibini belirtmektedir. Öyle ki ilk mısra da “ehl-i şuhûd” olarak tavsif edilen kimseler, akıllarının kendilerine işaret ettiklerinin dışındakini anlama ve kavrama istidadından yoksun olan avam tabakasını teşkil etmektedir. Yine aynı mısra da yer alan “keşf olunmaz” ve “tahkîk” ibareleri ile hakikat bilgisinin aklî değil keşfî olan mahiyetine ve bu keşfî bilginin sadece Hakk’ın takdir ettiği, ârifler veya kâmil insanlar olarak da nitelenen ayrıcalıklı kimselere verileceğinin altı çizilmektedir. Sevgilinin ağzı yani “dehen” varlığın teklik ve mutlak gerçeklik boyutunu sembolize ettiği için sırdır. Bir anlamda Hakk’ın kendisini tanımlarken kullanmış olduğu “gizli hazine” kavramı

“dehen” kelimesinin sembolik kullanımıyla dile getirilmektedir. Beyitte dikkat çeken önemli bir kelime “her” sıfatıdır. Varlığın mahiyetini tahkik edip, hakikati ortaya çıkarma yetenek veya istidadının “her ehl-i şuhûda” verilmemesi, bu kimselerden bazılarının bu noktada imtiyazlı kılındığını yani keşfi bilgiye kısmen mazhar olduklarını ima etmektedir. Bu durumda ilk akla gelen husus, insanlar arasında hakikate bakış ile ilgili derece farklılıkları olduğu hususudur. İleride “İnsan” başlığı altında teferruatlı şekilde ele alınacak bu derece farklılıkları, keşif ehli dışında kalan insanların bir kısmının sadece akla dayalı bilgiyi kabul etmeleri, bir kısmının ise hem aklî hem de naklî bilgiyi birlikte değerlendirmeleri esasına göre belirlenmektedir. Buna göre, “ehl-i şuhûd” olmaları dolayısıyla keşfi bilgiye kapalı bulunan bazı insanlar, aklın yetersizliğini kabul etmek suretiyle “İlahî” olanı idrâk etme ayrıcalığından yoksun bulunduklarının farkındalığını taşımakta ve bu farkındalık sayesinde din ile ilgili her şeyi kabul ve tasdik etme noktasında tereddüt göstermemektedirler.

2.7.4.1. Zıtlıklar

Mülk veya şahadet âleminin en önemli özelliklerinden birisi, diğer varlık mertebelerine nazaran bu âlemde, zıtlıkların bir arada bulunması gerçeğinin daha belirgin bir halde bulunmasıdır. Bu âlemde varlıklar genellikle zıt karşılıkları olan çiftli kategoriler şeklinde müşahade edilmektedir. Âlemdeki kutuplaşma eğilimi ya da “zıtlıkların çakışması” olarak adlandırılan durum ile ilgili olarak Hakk’ın isimlerinin ayrı ayrı telakkisinde bunların birbirine zıt olan durumlarını mütalaa eden İbn Arabî, Ebû Sâîd el-Harrâz’ın “*Allah, ancak zıtları terkîb etmekle bilinebilir.*” (Izutsu, 2005: 112) sözüne bir göndermede bulunmakta ve Hakk’ın “Evvel-Âhir” ve “Zâhir-Bâtın” gibi birbirine zıt mahiyetteki isimlerinden hareketle varlıkta zıtlıklara dayalı olarak meydana gelen ikili yapıya dikkat çekmektedir. Arabî, İlahî isimlerin bu şekilde birbirine zıtlık teşkil etmelerinin, henüz bu isimlerin belirlenmediği makam olan, Hakk’ın zâtına ait alanda söz konusu olmadığına altını çizmektedir. Zira zâtı itibarıyla Hak, mutlak teklik durumunda bulunmakta ve bu teklik içerisinde birbiriyle çakışan hiçbir zıtlık bulunmamaktadır. Zıtlıkların ortaya çıkmaları ancak Hakk’ın taayyün faaliyetinin başlamasıyla gerçekleşmektedir ve aslında idrâk ehli için bu zıtlıklar tam bir uyum durumundadırlar. Şeyh Gâlib, Hakk’ın tecellî mahalli olan âlemi meydana getiren birbirinin zıddı durumundaki varlıkların mükemmel bir uyum içerisinde bir arada bulunmaları gerçeğini dile getirdiği beyitlerden birinde şunları söylemektedir:

Âteş ü âbı bir şükûfe edip
Gösterir sun'ı ülfet-i ezdâd (K.25/8)

“(Hakk’ın) Yaratma sanatı, ateş ile suyu bir tomurcuk haline getirerek zıtların uyumunu göstermektedir”

Ateş ve suyun bir tomurcuk olarak vücut bulmasının, Hakk’ın sanatında “zıtların dostluğu”na bir işaret olduğundan bahsedilmektedir. Beyitte zıtlıkları temsil eden ateş ve su kavramlarının bütünleşme ve birlik durumu henüz açmamış çiçek anlamındaki “şükûfe” kavramıyla ortaya konulmaktadır. Aslında şükûfe kavramı, bilinen tomurcuk anlamının ötesinde âlemde var olan birçok varlık formunu karşılayacak biçimde kullanılmaktadır. Tomurcuk özelinde bitkilerin ortaya çıkıp gelişmesinde ateşi ve dolayısıyla ısıyı temsil eden güneşin ve suyun gerekliliği akla getirilmektedir. Varlık formları içerisinde özel bir yeri bulunan insanın yaratılışında madde âlemini meydana getiren dört unsurun yani ateş, hava, su ve toprağın mükemmel bir bileşimi söz konusudur. Bu anlamda su ve ateş iki zıt unsur olarak insanda da bir arada bulunmaktadır. Ancak beyitte şükûfe kavramıyla işaret edilen asıl nesne, âlemin yaratılışının sebebi olarak kabul edilen “aşk” olgusunu sembolize eden “şarap”tır. Şarap, üzüm suyundan yapılan ve ihtiva ettiği alkol dolayısıyla sarhoşluk veren bir içkidir. Sıvı halinde bulunması ve akışkanlığı ile su özelliği gösteren şarap, rengi ve içildiğinde insanda bıraktığı yakıcı tadı ile ateşe ait niteliklere sahiptir. Aşkın sembolü olarak kullanılmasında da şarabın bu zıtlıklardan müteşekkil yapısının etkisi bulunmaktadır. Aşkın görünüşteki güzelliği, huzur ve mutluluk verici yönü suyun ferahlatıcı ve hayat kaynağı olması yönlerini andırırken sebep olduğu sıkıntılar, gönülde meydana getirdiği yangınlar ateşle ilgili olumsuz durumları çağrıştırmaktadır. Bütün bunların ötesinde bizzat varlığın tek ve mutlak sahibi olan Hakk’ın isimlerinde zıtlıkların bir arada bulunduğu gerçeği ateş ve su zıtlığında hatırlatılmaktadır. Hakk’ın cemâl isimleri suyla temsil edilirken celâl isimleri ateşle temsil edilmektedir. Burada önemli olan husus, bu zıtlıkların her birinin kendi zıddının bilinmesinde gerekli olduğu ve bunların bir arada bulunmalarının hayret verici bir uyum içerisinde gerçekleşmesidir. Gâlib, “sâkinâme” türünde kaleme aldığı bir manzumesinde şarap olgusunu ele almakta ve şarapla ilgili unsurlardan bahsederken farklı yerlerde onun su ve ateş gibi iki zıt unsurdan müteşekkil niteliğine vurguda bulunmaktadır:

Sâkî getir ol âbı ki âteş-hurûş ola

Her bir habâbı kulzüm-i dûzah-be-dûş ola (Sâkînâme/2)

“Sâkî! Her bir kabarcığı cehennemî sırtlamış bir külzüm olan ve ateş saçan o suyu getir”

Yukarıdaki mısralarda Gâlib, iki zıt kavram olan “su ve ateş” unsurlarını muhayyilesinde bütünleştirmek suretiyle “şarap” olgusunu tavsif etmektedir. İkinci mısra da yer alan “ her bir kabarcığı, cehennemle omuz omuza bir okyanus olsun” anlamındaki ifade, şiir sanatının kendine has dil yapısı içerisinde meydana getirilen ve bu ateş saçan suyun etki ve gücünü göstermede alışılmış dilin kullanım sahasını aşan bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Su ve ateş gibi zıt unsurların bir arada kullanılmaları, yaratılış âlemini meydana getiren varlık formlarının, zıtlıkları bir arada bulundurma keyfiyetlerini örneklendirmektedir. Şarabın aşkı sembolize ettiği göz önüne alınacak olursa, kâinatta yer alan kutuplaşma ve zıtların çakışması gerçeğinin temelinin, yaratılış sürecinin başlangıcına kadar geriye gittiği görülecektir. Zira âlemin varlık sahasına çıkması, mutlak ve tek varlık olan Hakk’ın, kendisini bilinir kılmayı murat etmesi ya da kendi ifadesiyle “bilinmeyi sevmesi” sonucunda gerçekleşmiştir. Bu noktadan itibaren de Hakk’ın ilk taayyünüyle kendi İlâhî bilincinde ortaya çıkardığı isimlerin çokluğu yani “kesret”, Hakk’ın zâtını ifade eden birlik anlamındaki “vahdet” olgusuna zıt bir kavram olarak belirlemektedir. Aynı şekilde kesreti temsil eden, Hakk’a ait sonsuz sayıdaki isim ve sıfatlar birbirlerinin zıddı durumunda kategorileri temsil etmeleri bakımından âlemdeki kutuplaşma eğilimine kaynaklık etmektedirler. Gâlib, sâkînâme türündeki manzumesinin diğer bir bendinde yer alan aşağıdaki mısralarında yine şarap ve şarabın tabiatında yer alan iki zıt unsur olan ateş ve su kavramları bağlamında kâinattaki çift kutupluluğa veya diğer bir ifadeyle zıtların çakışması olgusuna işaret etmektedir:

Sâkî revân et âteşi kâfûr-pâreden

Bir kaç kadeh pür eyle o mevc-i şerâreden (Sâkînâme/6)

“Sâkî! Kâfur parçasından ateşi akıt, o kıvılcım dalgasından birkaç kadeh doldur”

İlk mısradaki ateşin duyu alanındaki etkisine koklama duyusunun dâhil edildiği görülmektedir. Kâfur; ilaç yapımında da kullanılan etkili, güzel kokulu aynı zamanda da keskin ve yakıcı özellikte bir bitkidir. Bütün yakıcı etkisine karşın ateşe atfedilen güzel koku özelliği hem zıtlıkların biresimini hem de her güzelliğin bir bedeli olduğu gerçeğini yansıtır. İkinci mısradaki “mevc-i şerâre” ifadesinde de ateşe ait olan “kıvılcım” ve su ile ilgili bulunan “dalga” kavramlarıyla “kıvılcım dalgası” anlamında bir tamlama meydana getirilmektedir. Böylece iki zıt unsur olan su ve ateş birlikte kullanılmak suretiyle âlemdeki zıtlıkların birlikteliğine işaret edilmektedir. Bu iki zıt unsurun birlikteliği, “şarap” ile ilgili bir gerçeği de ortaya koymakta ve sıvı oluşuyla su unsurunu çağrıştıran şarabın, etkisi itibarı ile ateş unsurunu temsil ettiği hatırlatılmaktadır. “*Konyak, ya da dirim suyu, ateş suyudur. Bu, dili yakan ve en küçük bir kıvılcımla alevlenen sudur...*” (Bachelard, 2007: 97). Bachelard’ın ateş suyu ifadesi, daha önce üzerinde durulan “ateş saçan su” kavramıyla da birebir örtüşmekte ve alkol-ateş ilişkisinin boyutlarını göstermektedir. Şarabın akışkanlığı ateşe ait bir özellik olarak gösterilerek “ateşi akıtmak” ifadesi kullanılmakta, yine su ile ilgili “dalga” kavramı kıvılcıma nispet edilmekte ve bu iki zıt unsurun meydana getirdiği manzarada; yanmak, temizlenmek, saflaşmak ve olgunlaşmak isteyen insanın yakarışları dile getirilmektedir. Zira ateş sadece yok edici bir özellik değil, temizlemek ve olgunlaştırmak gibi olumlu yönleriyle de kullanılan bir nesnedir.

Aşkın temsili noktasında şarabın şiirdeki yeri düşünüldüğünde, şarap ve şarabın özellikleri ile ilgili bütün bu açıklamaların aslında aşk ile ilgili değerlendirmeler olduğu görülecektir. Aşk da bir taraftan su unsurunun duruluk, sükûnet ve dinginlik özellikleriyle gönlün huzur durumunu teminat altına alırken diğer taraftan ateş unsurundaki gibi yakıcı, acı veren özelliği ile gönüldeki kararsızlık ve ızdırap durumunun sebebini teşkil etmektedir. Varlık âleminin zıtlıklar üzerine kurulu yapısının Hakk’ın zâtı ile ilgili olmayıp onun sonsuz isim ve sıfatları boyutunda ortaya çıktığı gerçeği, “Hüsni ü Aşk”tan alınan aşağıdaki beyitte açıkça dile getirilmektedir:

Zıddiyyeti sanma zâtdandır

Âsâr bütün sıfâtdandır (Gâlib, 1968: 92)

“Zıtlıkların zâttan olduğunu sanma, (âlemde görünen) işaretler tamamen sıfattandır”

Hakk'ın, mutlak varlık hazretini temsil eden zât mertebesinde her türlü kayıttan ve sınırlamadan uzak olduğu gibi zıtlıklardan da münezzehe bulunduğu gerçeğine işaret edilen beyitte, âlemde müşahade edilen tüm zıtlıkların onun sıfatlarına delalet ettiği vurgulanmaktadır. Ayrıca isim ve sıfatlar arasında görülen zıtlıkların birbiriyle çatışmaları veya uyumsuzluk göstermeleri, insanların izafî değerlendirmelerinin bir neticesidir. Aksi halde Hak için bütün varlık mertebelerinde birbirine zıt isim ve sıfatlar mutlak uyum içerisinde bulunup uyumsuzluk sadece insanların algı ve değerlendirmelerindedir.

2.7.5. Nâsut Âlemi (Âlem-i İnsân)

Varlık mertebelerinin beşinci ve son sırasındaki âleme önceki dört mertebeyi kendinde toplama istidadiyla donatılmış olan insan ya da “insân-ı kâmil” adı verilmektedir. Bu merteye, “İnsan” başlığı altında tezin üçüncü bölümünde müstakil olarak detaylı biçimde ele alınacaktır.

2.8. Tabiat

Daha önce “Rahmân'ın Nefesi” kavramı bahsinde Hakk'ın, sürekli yaratma faaliyetinin “teneffüs” eylemiyle sembolize edildiği ve yine cevher ya da heyûla kavramlarıyla ifade edilen yaratılıştaki ilk maddenin bu İlâhî nefese karşılık geldiği ifade edilmişti. Tabiat kavramı İbn Arabî öğretisinde şu şekilde telakki edilmektedir:

*“Buna göre ‘Rahmân'ın nefesi’ Vücûd'un ilkesi ya da maddî şeylerin âlemi ile mânevî varlıkların âlemine uzayan Vücûd'un temeli olmaktadır. Bu ontolojik kâbiliyeti açısından ‘Rahmân'ın nefesi’ne İbn Arabî **Tabîat** gözüyle bakmaktadır.”* (Izutsu, 2005: 187).

Arabî'nin ontolojik varlık anlayışında tabiat, genel anlamda Hakk'ın zâhir boyutuna karşılık gelen, onun esmâ ve sıfatlarıyla kendini belirlediği varlık boyutunu ifade etmektedir. “*Tabîat oluş vechesi bakımından, (Hakk'ın) Zât'ının aynısıdır. Buna binâen Tabîat âlemi, bir aynada yansıyan pek çok sûretten, ya da diyebiliriz ki pek çok aynada yansıyan bir sûretten ibârettir.*” (Izutsu, 2005: 115). Bu şekilde bir değerlendirme ile âlem denilen itibari varlık dünyasından farklı bir şeye işarete etmeyen tabiat ve onun mahiyeti üzerine farklı açıklamalar yapılmıştır. Tabiat kavramını felsefî

ve tasavvufî olmak üzere iki farklı boyutta değerlendiren Afîfî'nin mütalaaları şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

“Felsefî bakımdan Tabîat her varlığa sıfatlarını ve özelliklerini veren ya da her şeye kendisine has bir ‘tabîat’, bir ‘mâhiyet’ veren ve bunu yaparken de kendisi herhangi bir azalmaya veyâ değişmeye mâruz kalmayan kudrettir. Tasavvufî olarak da Tabîat Mûcid isminin sûretinde kendisi’ni izhâr ettiği şekliyle Zât-ı İlâhî’dir.” (Izutsu, 2005: 115).

Görüleceği üzere Arabî'nin mütalaalarına ilave olarak Afîfî, her varlığın kendine has ve özel olan mahiyetini belirtmek üzere yine “tabîat” kavramını kullanmaktadır. Aşağıdaki beyitte Gâlib, tabiatın genel anlamda dış dünya veya varlığın zahir boyutu anlamındaki kullanımı ile ilgili özelliklerini bir ilkbahar manzarası bağlamında ortaya koymaktadır:

Rûy-ı zemîn bûkalemûndan nişân verir
Zeyn etdi nev-bahâr sefid ü siyâh u sürh (G.50/5)

“Yeryüzü bukalemunu andırır, ilkbahar (yeryüzünü) beyaz, siyah ve kırmızıyla süsledi”

İlkbaharın gelişiyi beyaz, siyah ve kırmızı renklerin süslediği yeryüzünün bukalemunu andırdığı belirtilmektedir. Bukalemun, bulunduğu ortamın rengine girebilen bir hayvandır. Onun bu çok renklilik özelliği, yeryüzünde bahar mevsimiyle birlikte tabiatın canlanmasına ve bu canlanmayla ortaya çıkan renk cümbüşüne işaret etmek için bir benzetme unsuru olarak kullanılmaktadır. Beyitte, yeryüzü anlamına gelen “rûyı zemîn” ifadesi, günlük dilde madde boyutundaki dünya için kullanılan tabiat kavramına ve mecâz-ı mürsel yoluyla da şahadet âlemi veya kâinat olarak adlandırılan varlık âlemine işaret etmektedir. Tabiat veya kâinattaki çok renklilik, tek ve gerçek olan varlığın yansımada ortaya çıkan ve kesret kavramıyla ifade edilen yaratılış âlemindeki varlık kategorilerinin çokluk ve çeşitliliğini hatırlatmaktadır. Âlemdeki bu çeşitlilik ve zıtların bir arada yer almaları durumu bir uyumsuzluk ve kaos ortamına zemin hazırlamaktadır. Bu kaotik ortamın mutlak bir uyuma dönüşümü ancak tabiata

bütüncül bir bakış açısıyla gerçekleşebilir. Schuon, âlemin zıtlıklar üzerine kurulu yapısına işaretlerle şunları belirtmektedir: “*Evrensel Perde bir yandan zıtlar ve şoklar ilişkisi diğer yandan daha derin ve daha gerçek bir tarzda uyum ve sevgi ilişkisi içerir.*” (Schuon, 1997: 43). Hakk’ın âlemi yaratmasının temel saikinin “aşk” olması ve Hakk’a ait cemal sıfatlarının “rahmetim gazabımı geçti” ifadesinin teyit ettiği gibi celal sıfatlarını dahi kapsayan şümullü yapısı, âlemdeki eşyanın da zahiren kaosa meyilli gibi görünen niteliğinin aslında bâtınında veya mayasında bulunan “muhabbet”e bağlı olarak bir uyum potansiyeline sahip olduğunu ima etmektedir. Başka bir beyitte Gâlib’in şiirlerinde görülen çok anlamlılık özelliğine bağlı bir biçimde tabiat ve âlemin yaratılışı dolaylı olarak ifade edilmektedir:

Husûsâ işte bu kasr-ı mu'allâ-tâk-ı ra'nâyı
Edip izhâr-ı kudret bir nefesle eyledi âbâd (K.43/5)

“Özellikle bu güzel yüksek kubbeli köşkü, kudret gösterip bir nefeste inşa etti”

Gâlib, II. Selim’in inşa ettirdiği bir kasır için yazmış olduğu tarih manzumesinde, şiirlerinin genelinde görülen çok anlamlı yapının bir örneğini sunmaktadır. İlk bakışta beyitte yer alan “kasr-ı mu'allâ-tâk-ı ra'nâ” terkiibiyle güzel, yüksek kubbeli bir köşke ve ikinci mısradaki “âbâd” kelimesi ile onun inşasına işaret eden Gâlib, söz konusu terkipte yer alan kelimelerin ihtiva ve işaret ettiği farklı anlamlarla farklı hayallere kapı aralamaktadır. Söz konusu terkipte yer alan kelimelerden “kasr” aynı zamanda kısaltma, az sözle uzun bir ifadeyi dile getirme anlamında kullanılan bir kelimedir. Yüksek, ulu anlamındaki “mu'allâ” kelimesi de ses anlamına gelen “tâk” ifadesiyle birlikte yüksek ses, yüksek perdeden söylenen ses gibi algılanmaya müsait bir yapı arz etmektedir. İkinci mısradaki “bir nefesle” ifadesiyle birlikte ele alınacak olursa terkip, Sebk-i Hindî’nin “az sözle çok şey ifade etme” özelliğini ve Gâlib’in de bu özelliği kendi şiirinde kullandığını ortaya koymaktadır. Beyitte bu poetik anlam katmanının dışında üçüncü bir anlam katmanı daha belirlemektedir ki bu katman, Gâlib’in tabiat veya varoluş ile ilgili tasavvufî bakış açısını yansıtmaları bakımından ayrı bir önem arz etmektedir. Yüksek kubbeli güzel köşk anlamında kullanılan “kasr-ı mu'allâ-tâk-ı ra'nâ” tamlaması, dünya veya daha geniş anlamda âleme işaret etmektedir. Bu âlemin âbâd edilmesi, ikinci mısrada yer alan “bir

nefesle” ibaresinde gizlenmiş olan yaratılış veya varoluşun sembolü durumundaki “Hakk’ın rahmânî nefesi”ni çağrıştırmakta ve “izhâr-ı kudret” tamlaması da Hakk’ın bütün bu yaratma sürecini meydana getirmesindeki mutlak kudret sahibi oluşunu ifade etmektedir. Gâlib, tabiat kavramının Affî’nin işaret etmiş olduğu diğer bir yönüyle “mahiyet” anlamında kullandığı aşağıdaki beyitte şunları söylemektedir:

İ’tidâl olıcak tabî’atda
Gül-i ra’nâ gelir şebâb ile şeyb (G.27/3)

“Tabiatta ılımlılık olduğunda gençlik ve yaşlılık güzel bir gül hükmündedir”

Beyitte, tabiatta ölçülülük ve ılımlılık bulunduğu zaman gençliğin de yaşlılığın da insana gül gibi güzel geleceği ifade edilmektedir. Tabiat kelimesi beyitte iki farklı anlam boyutunda ele alınacak şekilde kullanılmaktadır. Eşyanın yaratılış itibarı ile sahip olduğu mahiyeti ifade eden ilk anlamıyla tabiat, varlığın kendi formuna uygun olan öze işaret eder. Her varlık, yaratılışında bulunan tabiata uygun biçimde âlemde zuhur etmektedir. İnsan da kendi yaratılış gerçeğine uygun hareket ettiği müddetçe hayattan zevk alır. İhtiyarlık ve gençlik insan hayatının iki farklı safhasını teşkil etmekte ve her iki safhanın kendisine özgü birtakım hususiyetleri bulunmaktadır. Gençlik fiziksel ve ruhsal anlamda insanın en dinamik ve coşkun olduğu dönem olması itibarıyla bahar mevsimini andırır. İhtiyarlık ise insanın cismen ve ruhen sükûnet ve dinginlik dönemini, ömrünün nihâyetini ifade eder ve genellikle güz mevsimine teşbih edilir. Burada her iki döneminde bir insanın ölçülü hareket etmesine vurgu yapılırken, her yaşın kendine has özelliklerinin davranışlara yansımaları, aşırılıklardan kaçınılması gerektiği belirtilmektedir. İnsan, varlıktaki zıtlıkların çakışması durumunu en mükemmel biçimde yansıtan varlık formudur. Bu zıtlıkları birbiriyle uyum içerisinde bir arada bulundurmaya başaran insan, her anında Hakk’ın farklı bir tecellîsinin veya yaratmasının mahalli olduğunun farkına varacaktır. Bu farkındalık, tıpkı hayır ve şerrin, güzel ve çirkinin varoluş bakımından müsavi olmasının idrâki içerisinde olmaya benzemektedir.

Tabiat kelimesinin ikinci anlamı, genel anlamda âlem yani makrokozmos kavramını ifade etmektedir. Bu yönüyle Arabî’nin, “Rahmân’ın Nefesi” kavramını akla getiren tabiat ve buna bağlı olarak kullanılan “i’tidâl” kelimeleri, âlemde birbirine zıt

varlık formları arasındaki uyuma işaret eder. Âlemin “uyum” içerisinde olması her dönemde ve her durumda bir bahar mevsimini andıracaktır. Beyitteki “göl-i ra'nâ” ibaresi, yapraklarının dışı sarı, içi kırmızı nadir bulunan bir göle verilen isimdir. Her zaman veya hâl, Hakk'ın farklı bir tecellisi olduğu için her zaman ve hâl içerisinde mutlak iyinin veya güzelin bir yansıması mevcuttur. Gölün sarı rengi ayrı bir güzelliği, kırmızı rengi başka bir güzelliği temsil etmektedir. Tabiat, bünyesindeki çok renklilik durumundaki ölçülüğü muhafaza ettiği müddetçe uyum ve saadet kaynağıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNSAN

Mutlak varlığın tecellî formları içerisinde insan, diğer bütün varlıklardan farklı olarak Hakk'ın bir tecellî mahalli olmasının ötesinde onu temsil etme noktasında önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Hakk'ın âlem aynasındaki sınırsız yansıma formlarını ya da başka bir ifadeyle Hakk'ın sonsuz sayıdaki esmâ ve sıfatlarını mükemmel bir şekilde bünyesinde toplama istidadı verilen tek varlık insan olmuştur. Bu özelliğinden dolayıdır ki insana “âlem-i sagîr” adı verilmiştir. Âlem-i sagîr veya mikrokozmos olarak insan, Hak ve âlem arasında bir berzâh konumundadır. Onun bir yönü Hakk'a veya Hakk'ın bâtın vechesine dönükken diğer yönü âleme ya da Hakk'ın zâhir vechesine dönüktür. İnsan bu berzah olma konumu itibarı ile ruhani varlıklar olan meleklerden dahi üst bir mertebede bulunmaktadır.

“İbn Arabî'ye göre meleklerin tabîatı yalnızca rûhânîdir; halbuki İnsân'ınki ise rûhânî-bedenî olup bu, Varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebelerini ihtivâ eder. Ve işte bu özelliğinden ötürüdür ki İnsân meleklerden üstün olmaktadır.” (Izutsu, 2005: 307).

Bu üstün vasfıyla insan âlemin süsü ve övüncü durumundadır. Bir varlık formu olan insanın Hak nezdindeki önem ve değeri, yaratılmış varlıkların en mükemmeli konumundaki Hz. Muhammed'in bir insan olmasından ve Hakk'ın ilk olarak onun nurunu yaratmasından da anlaşılmaktadır. İbn Arabî, insanın yaratılışını diğer varlıkların yaratılışından ayıran en önemli özelliği belirtirken Allah'ın insanı iki eliyle yaratması hususuna dikkat çekmekte ve bu iki elden birisinin âleme diğerinin Hakk'a dönük veçhelerinden bahsetmektedir (Izutsu, 2005: 307). İnsanın âlem ve Hak arasında her ikisini de temsil eden çift yönlü özelliği onu tüm varlık formlarının üzerinde bir mertebeye taşımaktadır. Bu yüksek mertebede bulunan insanı diğer varlıklardan daha ayrıcalıklı kılan başka bir özelliği, âlemde var olan bütün eşyanın özelliklerinin toplu olarak insanda bir arada bulunması gerçeğidir. Bu sebepten dolayı insana küçük âlem anlamına gelen “âlem-i sagîr”, “kevn-i câmî” veya “mikrokozmos” isimleri verilmiştir (Izutsu, 2005: 289-292).

3.1. Âlem-i Sagîr (Mikrokozmos)

İbn Arabî insanla ilgili olarak kevnî ve ferdi olmak üzere iki farklı düzeye işaret etmekte, kevnî düzeydeki insanın Hakk'ın sûreti üzerine yaratılması bakımından bizzat kâmil olduğundan bahsetmektedir. Ferdi düzeyde ise her insanın farklı mertebede bulunduğuna dikkat çekerek sadece kendisinde potansiyel olarak mevcut bulunan, varlığın mahiyetini idrâk etme yeteneğini kullanabilenlerin kemâl mertebesine ulaşacaklarını ifade etmektedir (Izutsu, 2005: 290). İnsan, Hakk'ı yansıtmada âlemdeki tüm unsurları bünyesinde bulundurma niteliği, varlığı kuşatan yapısı ve dolayısıyla da diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğü sebebiyle âlemin bir örneği mesabesinde bulunmaktadır. Ona küçük âlem anlamında mikrokozmos veya âlem-i sagîr isimlerinin verilmesinin sebebi tüm varlık âleminin özelliklerini cem edici vasfı dolayısıyladır (Izutsu, 2005: 290). İnsanın Hak ile âlem arasındaki özel mevkisi, aşağıdaki beyitte şu ifadelerle sembolize edilmektedir:

Hoş âlem-i envâr-ı tecellî-i cemâlim

Hûrşîd gelen arş gider encümenimden (G.300/2)

“(Hakk’ın) Cemâl tecellîlerinin nurlarının tatlı âlemiyim, meclisime güneş olarak gelen arş olarak gider”

Hakk'ın cemâl veçhesinin tecellî nurlarının âlemi durumundaki bir insandan bahsedilen beyitte, insan-ı kâmilin, Hakk'ı en mükemmel şekilde yansıtan bir ayna olması yönüne işaret edilmektedir. İkinci mısradaki, insan-ı kâmilin bir seslenişi, bir açıklaması ya da bilgilendirmesi söz konusudur. Burada insan-ı kâmil, beyitte geçen encümen ifadesinin de etkisiyle ferdî olarak bir şeyh olarak da tasavvur edilebilir. Güneş olarak gelenin arş olarak gittiği bir meclis, birden çok anlam katmanına kapı açan bir ifade özelliğine sahiptir. Birinci anlam katmanında, hakikat bilgisine malik bir şeyhin, kendi meclisi veya tarikatına gelerek ona tâbi olmasının bir insana katacağı yüksek değerden bahsedilmektedir. İnsanın tekâmülü genellikle bir mürşidin rehberliğinde gerçekleşir. Bu durumda “hurşîd” müridi temsil etmektedir. Farsça güneş anlamında kullanılan bu kelime belli bir aydınlığı ve parlaklığı çağırıştırır. Söz konusu bu aydınlık çağırışımı, meclise gelen veya şeyhe intisap etme niyetinde olan insanın saf niyetine, hakikat ilmine açık olan ruh ve gönül dünyasına işaret etmektedir. Gönülde bu

anlamda bir parıltı bulunmayan insanın bu meclisten alacağı fazla bir şey olamaz. Zira insanın aydınlanma veya olgunlaşma süreci, onun bu süreçte kendi ihtiyarı dışında Hakk'ın ona bir lütuf ve ihsan olarak vereceği kabiliyetle alakalıdır. Daha açık bir ifadeyle bu süreç bir nasip meselesidir. Bu şekilde güneş gibi açık, berrak ve parlak bir dimağla meclise gelen mürit, süreç sonunda tekâmül merhalelerini aşacak ve nihâyetinde “arş” olarak yoluna devam edecektir. Arş ifadesi, güneşin kaynağı veya bulunduğu yer anlamında ele alınacak ve mesele vahdet-i vücûd sistematığı içerisinde değerlendirilecek olursa burada, Hakk'ın sonsuz tecellî suretlerinden biri olan sıradan insanın, bütün tecellî suretlerinin tevhîd halinde bulunduğu küçük âlem olan insan-ı kâmile dönüşümünün remzedildiği fark edilebilecektir.

Diğer bir açıdan da bir fert olarak kendi vehmî benliğiyle meclise gelen insanın, fenâ makamına ulaşarak vehmî varlığından sıyrılması ve gerçek varlık olan Hakk'ın varlığında erimesi ve böylece önceki varlığının kaynağı olan gerçek varlık konumuna ulaşması, Hak'la vahdet durumunu elde etmesi gerçeği vurgulanmaktadır. Beyitteki “gider” ifadesi sürecin tamamlanmasındaki “bekâ” durumuna bir göndermedir. Fenâ makamını elde ettikten sonra Hak'la kâim olma özelliği elde ederek tekrar âleme dönen kâmil insanın hakikat bilgisine sahip olarak halkın içine karışması ve onları irşat etmesi vurgulanmaktadır. İkinci anlam katmanında ise ilkinin tersi bir ilişki söz konusudur. Tasavvuf ıstılahında “arş, gönül demektir.” (Cebecioğlu, 2009: 61) Hurşîd ise “*Farsça, güneş demektir. Zât-ı Ehadiyyet.*” (Cebecioğlu, 2009: 61). Bu durumda şeyhin meclisi, Hakk'ın tecellî ettiği bir ayna, “Hurşîd” ise Hakk'ın taayyünü sonucu bu aynaya yansıyan görüntüler, hakikatlerdir. Zaten birinci mısra da kâmil insanın, kendisini Hakk'ın tecelligâhı olarak tasavvur etmesi bu yansıma durumunu belirtmektedir. Bu durumda “arş gider” ibaresi de, bu yansımadan nasiplenen insanın gönlünü ifade etmektedir.

Gönül, Hakk'ın en mükemmel tecelligâhı durumundadır. Burada mecâz-ı mürsel sanatıyla gönül, aslında hakikat bilgisiyle donanmış bir gönle sahip olan âlem-i sagîr veya mikrokozmos durumundaki insan anlamında kullanılmıştır. İnsan ile âlem ya da diğer bir ifadeyle makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki ontolojik benzerlik ve bu iki âlemin birbirini temsil etme durumu Gâlib tarafından başka bir yerde tek bir mısra da kısa ve öz bir biçimde dile getirilmektedir:

Âlemin mir'ât-ı âdemde misâlin bulmuşam (Tahmîs 5/4)

“Âlemin insan aynasında bir örneğini bulmuşum”

Mısırda, Hakk'ın tüm yansımalarının birlik halinde olduğu yegâne varlık olan insan bir ayna olarak tasavvur edilmekte ve bu yönüyle âlemin bir örneğini teşkil ettiği belirtilmektedir. İnsan bir yönüyle Hakk'ın en mükemmel surette yansıma bulduğu bir ayna iken diğer taraftan âlemin, yani Hakk'ın sayısız tecellî formlarının meydana getirdiği bütünlüğün somutlaştığı bir numune durumundadır. Dikkat edilecek olursa mısırda âlemin bir örneğinin insan denilen aynada bulunduğu bahsedilmektedir. Bulmak eylemi aramak eylemi ile sıkı bir ilişki içerisinde. Daha doğrusu bir şeyi bulmak için öncesinde bir arama faaliyeti söz konusudur. Aksi takdirde bulmak fiili yerine görmek fiili kullanılabilirdi. Bir şeyi görmek için bir bakış yeterlidir. Ancak görme eylemi için görülecek nesnenin görülür nitelikte olması gerekir. Oysa hakikate ait olan âlem-insan benzerliği gibi bir mesele akılla idrâk edilebilip gözle görülebilecek bir özellik arz etmekten çok ancak manevî bir süreç sonucu keşif yoluyla elde edilebilecek bir bilgiyi gerektirir. Bu da ancak kendini bu yola adanmış Hak âşıklarına verilen bir ayrıcalıktır. Dolayısıyla burada yükselen ses, varlık ve varoluş olgularını tahkik etme gayreti içerisinde çabalayan bir insana aittir. Hakikat bilgisini elde etme yolundaki bu insan aslında kemâl yolunda elde etmiş olduğu bir kazanımdan, ulaştığı neticeden haber vermektedir. Âlem veya makrokozmosu insan ya da mikrokozmos düzeyinde algılama noktasına gelen kişi, varoluş sırrına nail olmuş kişidir. Bu yönüyle baktığımızda mısırda konuşturulan kişi, kâmil insana işaret etmektedir.

3.1.1. Ayna Sembolizmi ve İnsan

Daha önceki bölümlerde de Hakk'ın tecellî faaliyeti ile ilgili olarak birçok kez belirtildiği üzere varlıkların görüntülerini yansıtmaya işleviyle ayna, gerçek-hayal veya mutlak-izafî zıtlıklarını ifade etmede kullanılan önemli bir sembol olma özelliği taşımaktadır. Varlıkla ilgili görüşlerini sembolik birtakım benzetmeler yoluyla ortaya koyan İbn Arabî'nin; Hak, âlem ve insan arasındaki ontolojik ilişkiyi açıklamak için kullandığı en önemli benzetme aracı “ayna”dır. Aynayı çoğu kez Hakk'ın yansımalarının tezahür ettiği âlem ve insan ya da insanın gönlü için ele alan Arabî, bazen de âlemi ayna, insanı da bu aynayı parlak ve pürüzsüz kılan ve böylece Hakk'ın

tecellîlerinin belirginleşmesini sağlayan bir cilâ olarak telakki etmektedir. Bu bağlamda Arabî, âlem-ayna ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır:

*“Allah’ın, Kendini içinde seyredebilsin diye, ilk yarattığı şey âlemdi. Bu özel bağlamdaki âleme İbn Arabî **İnsân-ı Kebîr** (büyük İnsân, yâni Makrokosmos) adını vermektedir. İnsân-ı Kebîr’in en belirgin vasfı ondaki her bir mevcûdun Allah’ın özel bir ve yalnızca bir vechesini (İsmi) temsil etmesidir. Bu temsilde bunun tümünün kesin sınırları, ve parçalarının birbirlerine belirgin irtibatları bulunmaz; ve görünüş itibarıyla de yalnızca münferit noktaların oluşturduğu gevşek bir küme gibidir. Sanki bir çeşit bulutsu bir ayna gibidir.”* (Izutsu, 2005: 293).

Âlemi, bulutsu veya puslu bir ayna olarak izah eden Arabî hemen akabinde insan ve onun Hakk’ı yansıtmadaki durumunu izah etmek için şunları söyler:

*“Buna karşılık Allah’ın Kendini içinde seyretmek üzere yaratmış olduğu ikinci şey yâni **İnsân** ise her bir nesneyi gerçekten de olduğu gibi yansıtan iyi cilâlanmış kusursuz bir aynadır. Aslına bakılacak olursa İnsân, daha çok, âlem denilen bu aynanın bizâtihi cilâsıdır.”* (Izutsu, 2005: 293).

İnsanı cilâlî bir ayna veya bizzat aynanın cilâsı olarak tasavvur eden bu görüşüyle Arabî, mikrokozmos olan insanın, Hak’la olan münasebetlerinde bütün varlıklar arasında en imtiyazlı tecellî formu olmasına da dikkat çekmektedir. Benzer bir mütalaasında Bursevî şu ifadeyi kullanmaktadır: “**ÂLEM** isimlerin aynası; **ÂDEM** ise, *müsemmanın aynasıdır...*” (Bursevî; 1997: 184). Burada insanın âlemdeki tüm varlık formlarını veya bu varlık formlarının özelliklerini kendinde toplaması, âlemin ve toplu halde bütün eşyanın yansımalarını gösteren bir ayna olması tasavvuru ile açıklanmaktadır. Gâlib ayna sembolünü birçok şiirinde Hakk’ın yansıması ile bu yansımanın vuku bulduğu ayna durumundaki insan ve insanın gönlü arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Aşağıya alınan beyitte ayna sembolizminin âşık-mâşuk arasındaki aşkın karşılıklı tesirini ifade etmede kullanıldığı görülmektedir:

Yârin âyînesi dildir dilin âyînesi yâr
Olmasın âyîne tekdîr nefesden nefese (G.310/9)

“Sevgilinin aynası gönül, gönlün aynası da sevgilidir, nefesten nefese bu ayna tozlanmasın”

İlk mısradaki sevgili için âşığın gönlünün, âşığın gönlü için de sevgilinin karşılıklı biçimde birbirlerine ayna oldukları ifade edilmekte, ikinci mısradaki da bu aynanın nefesten nefese bulandırılmaması, kirletilmemesi temenni edilmektedir. Gönül, sevgilinin ikametgâhı olarak tasavvur edilen, tasavvuf ıstılahında “hiçbir yere sığmam, mümin kulumun gönlüne sığarım” kudsi hadisi mucibince de Kâbe’yi sembolize eden önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Gönlün sevgili için ayna olması, onun suret veya yansımasının tecelligâhı olmasındandır. Tasavvufta kâmil insan ve onun gönlü, Hakk’ın suretinin yansıdığı parlak ve cilalı bir ayna olarak tasavvur edilir. Gönlün aynasının sevgili olması ise âşığın kendi gönlündeki aşkın maşukta ortaya çıkardığı etkiye ve bu etki neticesinde maşukun sergilediği tavra işaret etmektedir. Gazâlî’nin ifadesiyle “*Âşığın aşkı gerçektir; mâşuğun aşkı ise âşığın aşkının mâşuğun aynasındaki yansımadır.*” (Gazâlî, 2008: 37). Dolayısıyla âşık gönül aynasını ne kadar parlatır ve temiz tutarsa, sevgilinin sureti de aynı oranda pürüzsüz ve net bir biçimde aksedecektir. Mâşukun âşığa olan aşkıyla ilgili meşhur mutasavvıf Bâyezîd’in şu cümleleri dikkat çekicidir: “*Uzun süredir, benim O’nu istediğim yanılısamı içindeydim ama beni isteyen önce kendisiymiş.*” (Gazâlî, 2008: 37). Bâyezîd’in bu beyanı, aşkıta mâşukun rolünü göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu ifade, Hak kuluna muhabbet duymadıkça kulun ona yönelmesinin söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir.

Gönül aynasının parlatılması ve saflaştırılması, Hak’tan gayrisinin hatta âşığın kendi benliğinin dahi gönülden silinmesi ve temizlenmesine bağlıdır. Âşık için olgunlaşma ya da pişme devam ettiği müddetçe gönül aynası pürüzsüzlüğünü arttıracak ve Hakk’ın bu aynadaki tezâhürü netlik kazanacaktır. Bunun karşılığında Hakk’ın kuluna yani âşığa ilgi ve sevgisi de aynı istikamette artacak ve neticesinde âşık ve mâşuk için vuslat gerçekleşecektir. İkinci mısradaki uyarı veya temenni ifade eden “aynanın, nefesten nefese kirlenmemesi” şeklindeki ifade günlük hayatta ayna ve benzeri eşyanın nefes vasıtasıyla buğulanması ve aksettirdiği görüntü kalitesini

düşürmesi gerçeğinden hareketle dile getirilmektedir. Bu gerçeğin, sembol düzlemindeki karşılığı, insanın bir an olsun Hak'tan ayrı kalmaması, kesret âleminin yarılsamalarına kapılmaması gereğini belirtmektedir. Nefesten nefese ifadesi “her an” anlamında bir süreklilik bildirmekte, bu sürekliliğe ve “nefes” kavramının “feyz” kavramıyla birlikte, daha önce yaratılış süreci ile ilgili olarak ifade edilen sembolik fonksiyonuna bağlı olarak da “müebbed yaratılış” veya “sürekli tecellî” kavramlarına işarette bulunmaktadır. Marifet yoluna girmiş olan insan, her anı Hakk'ın yeni bir tecellîsi anlamına gelen zaman düzleminde gönlünü bir an olsun -Hakk'ın dışında kalan her şeyi ifade etmek için kullanılan- mâsivaya meyletmemesi gerekir. Aksi takdirde aynanın aksettirme gücü azalacaktır, zira gönül ancak kendisinde olanı gösterebilir.

Bulandırma ve kirlenme anlamları dışında “darılma ve kederlenme” anlamlarına sahip olması bakımından “tekdhîr” sözü beyitte tevriyeli olarak kullanılmaktadır. Ayna için tozlanma veya kirlenme ne anlama geliyorsa gönül için de Hak'tan uzak kalma veya onun ilgisizliğiyle cezalandırılma bir üzüntü ve keder sebebidir. Aynı şekilde Hak açısından da kulunun kendine bakış açısındaki gerileme bir darılma ve tegafül sebebi olacaktır. En başta da ifade edildiği gibi âşık ve mâşuk ya da insan ve Hak arasındaki ayna olma durumu karşılıklı ve aynı istikamette tahakkuk etmektedir. Ayna-suret ilişkisi çerçevesinde sevgili ile âşık arasındaki ilişkinin dile getirildiği aşağıdaki beyitte Gâlib'in anahtar kelimesi yine “gönül”dür:

Görünür sûret-i cânân gönülden gönüle

Geçer âyîneye mihmân gönülden gönüle (G.311/1)

“Sevgilinin sureti gönülden gönüle görünür, misafir olarak ayna olan gönülden (yine ayna olan) gönüle geçer”

Gönül, Hakk'ı en mükemmel şekilde yansıtmaya istidadına sahip tecellî mahalli olarak bilinmektedir. Zira bir kudsi hadiste Hak “yere göğe sığmam, ancak mümin kulumun kalbine sığarım” buyurmakta ve insanın maneviyat merkezi olan gönlünün yüceliğini ortaya koymaktadır. Mükemmel bir tecellî mahalli olarak gönül tasavvufta ve buna bağlı olarak geleneksel şiirde genellikle ayna olarak tasavvur edilmiştir. Ayna kendisine dönük olan varlık ile bu varlığın görüntüsü arasındaki vasıta. Aynada yansıyan görüntü, kendi başına bir varlığı olmayan, ancak aslen var olan bir gerçekliğin

yansıması veya yanılışmasından ibarettir. Bu yönüyle aslî varlığın aynısı olmamakla birlikte ondan tamamen farklı da değildir. Beyitte “gönülden gönüle” ifadesi meselenin bir başka boyutuna dikkat çekerek ârifler arasındaki manevi etkileme ve etkilenme süreçlerini akla getirmektedir. Kâmil insanın bir görevi, Hak bilgisine ulaşmayı talep edenlere bu yolda rehberlik etmek, onları irşat ederek belli bir istikamete yönlendirmektir. Bu bağlamda tasavvuf sistemi çerçevesinde teşekkül eden tarikat muhitlerinde görülen şeyh-mürîr ilişkisi bu manevi terbiye sürecinin en güzel örneğini teşkil eder. Marîfet bilgisinin elde edilmesi gönülle alakalı bir bilgi elde etme düzeyi olan keşîf yoluyla gerçekleştiği için “gönülden gönüle” ifadesiyle kâmil insanların gönüllerine tecellî eden Hakk’ın, bu gönüllerde ortaya çıkan yansımalarının sürekli olarak manevi himmet ve yardımla mürşidin gönlünden mürîdin gönlüne aksetmesi biçiminde kullanılmaktadır. Gâlib’in ayna-suret sembolizmini kullandığı diğerr bir mısradaki âşık-maşuk aynılığına bir göndermede bulunmaktadır.

Ayîneye baksam görürüm sûret-i yâr (R.45)

“Aynaya baksam sevgilinin suretini görürüm”

Aynaya baksam ifadesindeki şart kipi görme eyleminin koşulu olarak dile getirilmektedir. Görmek için önce bakmak gerektiğinden hareketle sevgilinin suretini görebilmek için uygun şekilde bakabilme istidadına sahip olmak şarttır. Bu istidat da ancak belli bir manevi olgunluk seviyesinde bulunan kâmil insanda mevcuttur. Mısradaki “âyine” kavramı, varlıkla ilgili iki farklı kategori olan âlem ve insan olgularını karşılamaktadır. Âlem ya da makrokozmos, Hakk’ın tüm tecellî formlarının yer aldığı büyük bir ayna hükmündeyken insan, âlemde bulunan farklı tecellî formlarını kendi bünyesinde toplama ayrıcalığıyla tüm varlık türlerinden ayrılmakta ve kendisi Hakk’ı yansıtan bir ayna olan âlemde yer alan ve bu âlemin bir özeti veya numunesi durumunda bulunan diğerr bir ayna özelliği göstermektedir. Bu durumda mısradaki aynaya bakmak faaliyeti hem âlemi müşahade yoluyla onu meydana getiren gerçek varlığı idrâk etmeye işaret etmekte hem de insanın, kendi mahiyetini veya “kendi nefsinin” idrâk etmek suretiyle Hakk’ın varlığını bilebileceğine imada bulunmaktadır. Bu bağlamda, Salahaddin Uşşâkî, Hakk’ın sûreti meselesiyle ilgili olarak mealen şunları söylemektedir: *“Tasavvuf ıstılâhı olarak sûret-i Hak, vücûb ve imkân denizini*

kendisinde toplamış olan hakikat-i Muhammediye'den kinâyedir. Sûret-i İlâh ve insân-ı kâminden ibârettir. Sûret-i Rahmân dahi aynı anlamdadır." (Ceylan, 2007: 282). Hakk'ın ilk taayyününün gerçekleştiği ontolojik hazreti karşılamak için de kullanılan "hakikat-i Muhammediye" tamlaması insan-ı kâmilin ulaşabileceği zirve noktasının da adı olarak bilinmektedir. Hz. Muhammed kâmil insanın en mükemmel biçimde tecessüm ettiği insandır. Onun temsil ettiği manevi olgunluk, manevi varisleri durumundaki veliler yani kâmil insanlar için de ulaşılması hedeflenen bir amaç; var olmanın farkındalığının elde edilmesi ve Hakk'a ait varlık bilgisine vâkıf olma noktasında tahakkuk etmiş en son makamdır. Kâmil insanın cem etme yeteneği, aşağıdaki mısradaki Gâlib tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

Hep zülf-i iştiyâk perîşânken dahi
Ben olmadım mı bâ'is-i cem'iyetin senin (G.215/5)

"Aşırı arzu(nun) saçları dağınıkken dahi senin derli toplu halinin sebebi ben olmadım mı"

Beyitte konuşan kişi, sevgilinin arzu saçlarının dağınık, perişan ve karışık olduğu halde dahi, âşık sıfatıyla ondaki bütünlük veya birlik görüntüsünün sebebi olduğundan bahisle âlemin çok sayıda ve farklı unsurlardan meydana geldiğine ve insanın cem etme, âlemdeki eşyanın özelliklerini kendi bünyesinde bir araya getirme istidadına sahip olduğuna göndermede bulunmaktadır. Saçlar, kesret denilen, âlem ve âlemdeki tüm eşyayı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Saçların perişan olması, âlemdeki çokluk ve farklılık dolayısıyla ortaya çıkan karmaşık duruma yani kesret âleminin, eşyanın mahiyetinde yer alan zıtlıklar ve kutuplaşmalara bağlı olarak zorunlu kıldığı kaotik yapısına dikkat çekmektedir. Bütün bu zıtlıkların meydana getirdiği kaotik ortamda söz konusu zıtlıkları yaratılıştaki cem etme yeteneği sayesinde kendi tabiatında bir arada bulunduran ve tipik bir "çokluktan meydana gelmiş birlik" durumunu yansıtan varlık insandır. Bu özelliği sebebiyledir ki insan için âlemin bir nüshası anlamında "âlem-i sagîr" ifadesi kullanılmaktadır. Hakk'ın bilinmesi için daha önce de belirtilmiş olduğu üzere zıtlıkların terkinin idrâk edilmesi gerekmektedir. Zıtlıkların terkinin en mükemmel örneği insan olduğuna göre insanın bilinmesi, Hakk'ın bilinmesinin ön koşulu durumundadır. Bu da "nefsini bilen Rabbi'ni bilir"

hükmünün başka bir izahından ibarettir. Beyitte cemiyet kelimesine bağlı olarak hem insanın cem etme yeteneğine işaret edilmekte hem de insanın varlık âlemindeki mümtaz yerine dikkat çekilerek cemiyet kavramının, bir araya gelen insanlar anlamında toplumu meydana getirdikleri ve âlemdeki nizamın işleyişinde Hakk'ın mümessili durumunda bulundukları belirtilmektedir. Son olarak “bâ'is-i cem'iyet” ifadesiyle Hz. Muhammed'in, âlemlerin yaratılmasının esas sebebi olarak gösterildiği “sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” kudsî hadisine de imada bulunmaktadır. Bir başka beyitte Gâlib, insanın biri âleme diğeri Hakk'a yönelik olan çift kutuplu özelliğini şöyle dile getirmektedir:

Başka âlem bulmuş ol mihr-i cemâl-i yârdan
Zerredir hem âfitâb-ı âlem-ârâdır gönül (G.228/4)

“(Gönül) Sevgilinin (yüzünün) güzellik güneşinden başka bir âlem bulmuş, (bu haliyle) o hem bir zerre hem de âlemi süsleyen bir güneştir”

Beyitte gönül ve dolayısıyla da bu gönlün sahibi olan insanın yapısındaki dualiteye bir gönderme söz konusudur. Bu dualite birkaç farklı açıdan değerlendirilebilecek veçhelere sahiptir. İlk olarak insanın, Hakk'a ait tüm isim ve sıfatları mükemmel biçimde bünyesinde toplama istidadına bağlı olarak onun âlemi süsleyen, aydınlatan bir güneş olması durumu vurgulanırken aynı zamanda bu istidadı kullanamadığı durumda bitki, hayvan ve hatta cansız varlıklardan daha aşağı durumdaki pozisyonuyla bir zerre olarak değersizliği belirtilmektedir. İkinci durumda ise zahiren küçük ve değersiz gibi görünen insanın, puslu ya da tozlu bir ayna hükmünde değerlendirilen makrokozmosu veya âlemi aydınlatan, onu saf ve berrak hale getiren bir cila olması özelliği vurgulanmaktadır. Beyitte “başka âlem” ifadesi aslında kâmil insanın elde ettiği bir makama işaret etmektedir. Bu makam, Hakk'ın cemalinin nurundan nasiplenme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada “cemal” mefhumu hem Hakk'ın yüzü hem de onun rahmete ait sıfatlarının ortak bir ismi olan Cemal ismi anlamında kullanılmaktadır. Bakara Suresi, 115. Ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (Altuntaş ve Şahin, 2009: 20). Âyette belirtilen “Allah'ın yüzü” lafzı, onun esma, sıfat ve fiillerinin

kuvveden fiile çıkararak tezâhür ettiği âlemdir. İnsan bu âlemdeki sonsuz sayıdaki itibari varlık türlerinden sadece birisi olması bakımından bir zerre konumundayken, âlemde bulunan bütün bu söz konusu itibari varlıkların veya Allah'ın sonsuz sayıdaki tecellî suretlerinin bir arada bulunduğu tek varlık olarak bir güneş mesabesindedir. Konu ile ilgili Arabî'nin mütalaaları şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

“Âlem-i Sagîr olarak insân, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Hakk, en mükemmel biçimde İnsân'da tecellî eder. Bu tecellî de ancak insânlardan İnsân-ı Kâmil'de vuku bulur, çünkü ancak o Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin mazharıdır.”
(Izutsu, 2005: 297).

Bu noktada, âlemin zıtlıklardan meydana gelmiş yapısı da bu zerre-güneş zıtlığı çerçevesinde ayrıca dile getirilmiş olmaktadır. İnsanın âlemi süslemesi veya aydınlatması aynı zamanda âlemi idrâk edip onda Hakk'ı temaşa edebilmesine yapılmış bir atıftır. Daha açık bir ifadeyle insan kendisine verilen bu ayrıcalıklı durumunun farkında olması, kendini tanımak suretiyle Hakk'ı idrâk edebilme yeteneği ile donatılmış bulunması yönüyle âlemin süsü konumundadır. İnsan dışında hiçbir varlık bu idrâk ve farkındalığa sahip değildir. Beyitte dikkat çeken diğer bir nokta, Gâlib'in ustaca yapmış olduğu sanatlı kullanımlarla örtülü olarak dile getirdiği hususlardır. Beyitte “bulmuş” ifadesi akla ilk olarak bu eylemden önce bir “arama” faaliyetini getirmektedir. Bu arama veya tahkik, insanın, hakikati idrâk etmedeki gelişim ve buna bağlı dönüşüm sürecine dikkat çekmekte, “bulmuş” ifadesi ile de süreç sonunda elde edilen başarı ima edilmektedir. Ayrıca “ârâ” ifadesi de iham-ı tenâsüb sanatıyla süs veya süsleyen anlamı dışında “aramak” manasıyla ele alınacak olursa “bulmuş” ifadesiyle bağlantılı kullanılmaktadır.

3.2. Misyouunu İtibarıyla İnsan

3.2.1. Ubudiyet

En temel anlamıyla ubûdiyet veya kulluk kavramı, Allah'ın rızasını kazanma yolunda insanın şuurlu bir şekilde çaba sarf etmesini ifade etmektedir. Allah'ın rızasını kazanmak, onun emir ve yasaklarına riayetle mümkündür. Söz konusu emir ve yasaklara riayetin neticesinde kulun muradı, onun kulluk makamındaki derecesini de

belirleyecek olan asıl saiktir. Kendisine Hakk'ın halifesi unvanıyla âlemi yönetme ve Hak adına eşyaya hükmetme ayrıcalığı tanınan insanın bu ulvî misyonu üstlenmesi için öncelikle Hakk'a karşı kulluk vazifesini yerine getirmede gereken özeni göstermesi gerekmektedir. Chittick, Hakk'ın halifesi olmanın ön şartı olarak öne sürdüğü "kulluk" vazifesini Kur'ân'a bağlı olarak kısaca "*Allah'ın iradesine teslim olmaktır.*" biçiminde izah etmektedir (Chittick, 2007: 84). Kul, Allah'a olan kulluk vazifelerini belli bir amaç için yerine getirir. Bu amaç en alt seviyede ödüllendirilmek ve cezadan kurtulmak şeklinde tezahür eder ki bu, kulluğun en alt seviyesi olup sıradan müminin Hakk'a ibadeti bu şekildedir. Kulun, kulluk vazifesini yerine getirirken ödül ve ceza düşüncesinden sıyrılmış olarak sadece Hakk'ın rızasını gözetmek suretiyle onu ta'zim ve tesbîh niyetinde olduğu durum ise kulluğun kemâl mertebesidir. Bu iki tür kulluk ifade edilirken birincisi ubûdiyet ikincisi ise ubûdet olarak tanımlanmaktadır. Cebecioğlu'nun da işaret ettiği gibi kulluk mertebelerini üç aşama olarak belirten görüşler de vardır.

"Ubûde; Allah'ı sevmek, O'ndan utanmak, korkmak ve O'nu yüceltmek üzere kulluk yapmaya denir. Ubûde, ubûdiyyetten daha üstündür. Aynı şekilde ubûdiyyet de ibâdetten üstündür. İbâdetin mahalli beden olup emri yerine getirmekle ortaya çıkar. Ubûdiyyetin mahalli ise, rûhtur; hükme rıza gösterme şeklinde olur. Ubûde'nin mahalli de sırdır." (Cebecioğlu, 2009: 667).

Aşağıdaki beyitte kulluk ile alakalı bu üç kavram Gâlib tarafından Mevlevîlik bağlamında şu şekilde dile getirilmektedir:

Ubûdiyyet ibâdet sırf ubûdetdir o menzilde
Sipîhr-i bendegîye irtikâdır matbah-ı Monlâ (K.8/15)

"Kulluk ibadet o menzilde halis ubudettir, Mevlevî mutfağı kölelik göğüne bir yükseliştir"

Şeyh Gâlib, beyitte özel anlamda Mevlevîlerin genel olarak da tasavvuf sisteminin kulluk anlayışının kısa ve özlü bir izahını yapmaktadır. Hakikat bilgisini elde

etme yolunda bir salikin bu niyetle kul olma adına yaptığı her türlü amel “ubûdet” kabul edilmektedir. Burada müridin ihlâs sahibi olması, Hakk’ın rızasını elde etme yoluna girmesi söz konusudur. Beyitteki “matbah-ı Monlâ” veya “matbah-ı şerif” ifadeleriyle ilgili Cebecioğlu şu açıklamada bulunmaktadır:

“Mevlevî dergâhlarının önemli yerlerinden biridir. Mevlevîliğe girmek isteyenlerin ilk girdikleri kapı ve tarikata kabul edilmek için, bir müddet hizmete mecbur oldukları ilk merhaledir. Yani mutfakta yemek değil, aslında dervişler pişerdi.” (Cebecioğlu, 2009: 416)

Dergâhın bu en alt mertebesi, kölelik göğüne bir yükseliş olarak tasavvur edilmektedir. Kölelik ve gök kavramları işaret ettikleri manalar itibarı ile birbirine tezat teşkil ederler. Kölelik, bir varlığın kendi benliğini ondan daha güçlü başka bir varlığa teslim etmesi yönüyle boyutsal olarak aşağıya ait, hor ve hakir bir niteliktedir. Gök ise yücelik, kudret ve izzeti sembolize eder. Bu iki zıt unsurun meydana getirdiği terkipler zillate ait olan köleliğe bir izzet izafe edilmektedir. Zira burada bahsedilen kölelik, kulun kula olan köleliği değil, kulun mutlak varlık olan Hakk’a köle olması durumudur. Hakk’a köle olabilmek, bütün izafî varlığını onun hakiki varlığına teslim ederek onunla hayat bulmak demektir. Bu ulvî sürecin başlangıç noktası ise bir şeyhin önderliğinde tarikat içerisinde bulunur. Burada matbah ifadesi sadece dervişin ilk terbiye mahalli olmasının ötesinde mecâz-ı mürsel sanatıyla dergâhın bütün unsurlarını içine alacak bir anlamda kullanılmaktadır. İlk mısradaki geçen ibâdet ve ubûdiyyet kavramları, ubûdet kavramına kıyasla daha düşük mertebede gerçekleştirilen kulluk olgusunu karşılamaktadırlar. Ancak tekke veya dergâh gibi Allah dostlarının bir arada bulunduğu, her türlü dünyevî zevk ve nimetin Hakk’ın rızası mukabilinde terk edildiği kutsal mekânlar, en sıradan amellerin dahi Hakk’a duyulan aşk, muhabbet gibi duygularla üst seviyede amellere dönüşmesinin gerçekleşmesine vesile olan yerlerdir.

Her zilletin elbetde bir izzet var içinde

Seyr et çeh-i Ken’ânı ne devlet var içinde (G.329/1)

“Her hakirliğin içerisinde elbette bir yücelik vardır, Ken’ân kuyusuna bak içerisinde nasıl bir mevki var”

İnsanın beşer olması yönüyle küçük, değersiz ve önemsiz bir varlık formu biçiminde ortaya çıktığı varlık âleminde, Hak ve âlem ile ilgili tasavvur ve tasarrufları dolayısıyla “ahsen-i takvîm” sıfatıyla mahlûkat içerisinde en yüksek mertebeye ulaşabileceği inancı İslam’ın temel öğretilerindendir. Beyitte her zilletin içerisinde bir izzetin bulunması, görünen ile görünenin arka planında beliren gerçekliğin birbirine zıt yapısını akla getirmektedir. Zillet-izzet zıtlığının “çeh” ile “devlet” kavramlarına bağlı olarak ifade edildiği beyitte insanın manevi dönüşümüne, varlığın en alt mertebesinden en yukarı mertebeye doğru dikey yükseliş sürecine dikkat çekilmektedir. Hz. Yusuf kıssasına telmihle bu dünyanın insanın gerçek benliğini elde etme noktasında bir imtihan yeri olduğu anımsatılarak kemâl yolundaki engel ve zorluklara işaret edilmekte, bu engellerin aşılmasıyla elde edilecek mutlak huzur ve saadet hatırlatılmaktadır. Hüsn ü Aşk örneğinde insanın sembolik yolculuğu üzerine yapmış olduğu çalışmada Ahmet Doğan “kuyu” metaforu ile ilgili şu hususlara dikkat çekmektedir:

“Kuyunun doğum ve/veya erginlenme mekânı olmasını, düşünüş ve yükseliş dizgeleri arasında kurulan ilgi dolayısıyla -Kur’an-ı Kerim’de kıssaların en güzeli olarak değerlendirilen- Yusuf Suresi’nde de görürüz. Yusuf, elde edilecek izzet ve şeref, bir mihnet çekmeden gerçekleşmeyeceğinden dolayı kuyuya düşer ve hakikat Yusuf’u, imtihan kuyusundan kendisini gösterir (Settari 2000: 168). Bu düşünüş, aslında bir yükselişi de içinde barındırdığından Yusuf, Mısır azizliğine yükselir.” (Doğan, 2008: 86).

İçerisinde bir yükseliş barındıran “düşüş” kavramından bahsedildiği anda ilk akla gelen Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması kıssasıdır. Hristiyanların Hz. Âdem’in cennetten çıkarılmasını “ilk günah”ın bir neticesi olarak kabul eden ve dolayısıyla da insanoğlunu asla kurtulamayacağı bir günahkârlıkla nitelendiren mutlak olumsuz bakış açıları İslam inancında çok daha olumlu bir şekilde farklı bir hikmete bağlı olarak telakki edilmektedir. Chittick, Ahmed Sem’ânî’nin “Ravhu’l Ervâh” adlı eserinde yer alan Hz. Âdem’in düşüşü ve insanlığın kaderi hususundaki değerlendirmelerinden bahsederken Hz. Âdem ve onun temsil ettiği insan(lık)ın düşüşlerinin aslında gerçek anlamda yükseliş için bir başlangıç noktası olduğunun altını çizmektedir (Chittick, 2007: 88-96). Dolayısıyla hakikat bilgisine veya kulluğun bilincine ulaşmak için önce

kuyunun dibinin görülmesi, acizlik ve muhtaçlık durumunun fark edilmesi gerekmektedir.

3.2.2. Hilafet

İnsanın, Hakk'ı temsil özelliği dolayısıyla diğer tüm varlıklardan üstün bir mevkiyi hak ettiği daha önce belirtilmişti. İşte bu özelliği, onun yeryüzünde "Hakk'ın halîfesi" unvanını almasının sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Chittick, insana eşyanın isminin öğretilmiş olmasının anlamının, insanın eşya ile Hak arasındaki ontolojik bağıntının mahiyetini idrâk etme yeteneğiyle donatılması olduğuna dikkat çeker. Bu yeteneğin bir sonucu olarak da insanın, tüm varlıkların üzerinde bir güç ve etkiye sahip olduğunu dolayısıyla da âlemin insana bağımlı kılındığını ifade eder (Chittick, 2007: 82). Burada bahsedilen insan gerek ferdî gerekse kevnî düzeydeki "insan-ı kâmil" anlamında ele alınmaktadır. İbn Arabî'nin düşüncesinde "*İnsân-ı Kâmil 'Allah'ın Halîfesi' ünvânına 'cem' etme istîdâdî'ndan ötürü hak kazanmıştır.*" (Izutsu, 2005: 311). Daha önce belirtildiği gibi insan, âlemdeki bütün eşyaya ait unsurları kendi bünyesinde bir arada bulundurma, âlemdeki zıtlıkları kendi varlığında uyum içerisinde barındırma ayrıcalığı tanınan tek varlık formudur. Gâlib, Mevlana'nın türbesi üzerinde bulunan ve "Kubbe-i Hadrâ" olarak adlandırılan "Yeşil Kubbe"nin padişah III. Selim tarafından tamir edilmesi üzerine kaleme aldığı tarih kasidesinin bir beytinde III. Selim'in şahsında insanın, Hakk'ın yeryüzündeki halifesi olarak sahip olduğu niteliklerden bahsetmektedir:

Bütün hulk-ı azîmi ma'nî-i Kur'ân u sünnetdir

Bu zıllu'llâha lâyıkdır denirse sâye-i Tûbâ (K.35/20)

"Yüksek ahlakî bütünüyle Kur'ân ve sünnetin anlamıdır; bu Hakk'ın gölgesine Tûbâ'nın gölgesi denilse yerinde olur"

İlk mısradaki, sahip olduğu yüksek ahlakla Kur'ân ve sünnetin anlamı veya sırrı olarak tavsif edilen kişi kâmil insana işaret etmektedir. Kâmil insan, yukarıda da belirtildiği gibi âlemdeki tüm eşyanın özelliklerini kendi bünyesinde toplaması yönüyle Hakk'ın halifesi konumundadır. Kur'ân ve sünnetin anlamıyla bütünleştirilen yüksek ahlaklı insan bir taraftan kâmil insana imada bulunurken diğer taraftan III. Selim'e ve

onun temsil ettiği, şeriat bağlamında İslam yönetim sistemindeki hilafet kurumuna işaret etmektedir. İkinci mısırda yer alan ve Hakk'ın gölgesi anlamında kullanılan “zıllu'llâh” ibaresi insanın; âlemi yönetme, muhafaza etme ve ona belli bir nizam verme noktasında gölge sembolü bağlamında Hakk'ın yeryüzündeki vekili ve temsilcisi olma durumunu ortaya koymaktadır. Arabî, insanın bu temsil vazifesini şu şekilde ele almaktadır: “*Bütün Varlık âlemi ya da mükevvenât Allah'ın ve yalnızca Allah'ın 'hazînesi'dir. Ve İnsân da Allah'ın bu hazîneyi korumak üzere hazînenin başına bizzât diktiği muhâfız ve vekîldir.*” (Izutsu, 2005: 313). Hakk'ın emaneti veya hazinesi durumundaki âlemin muhafaza ve idare edilmesi görevini üstlenen insan veya kâmil insan, sayısız çeşit ve lezzette meyveleri olan ve bu meyvelerdeki lezzete bağlı olarak insanların elde ettiği saadet ve mutluluğu temsil eden Tûbâ ağacının gölgesine benzetilmektedir. Halife veya yönetici sıfatında bir insan, idaresi altında bulunan tebaasının ihtiyaçlarını karşılamak ve onların rahatı için gayret göstermek zorundadır. İnsan, saadet ve mutluluğu sembolize eden Tûbâ ağacının gölgesi olmakla mahlûkat için bir sığınak ve himaye merkezi olma konumundadır. Bu benzetmeye bağlı olarak kâmil insan, âlemdeki eşyanın belli bir nizam içerisinde, çatışmalardan uzak, huzurlu bir ortamda varlıklarını devam ettirmeleri için gayret eden bir idareci olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gâlib, mensubu bulunduğu devletin sultanı ve aynı zamanda (şeriat bağlamında) halifesi olan III. Selim'in övgüsünü yaparken onu Hakk'ın gölgesi ve hakikatin sureti olarak nitelendirmekle aslında kevnî düzeyde insana veya insan-ı kâmile Hak tarafından yüklenmiş olan hilafet misyonuna ve bu misyonun gereği olarak insanın âlemi idare etme yetki ve sorumluluğuına göndermede bulunmaktadır. Bir başka beyitte Gâlib, yine III. Selim'in şahsında insanın Hakk'ın halifesi olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Etdin âfâkı gussadan âzâd

Keremin kâ'inâta sârîdir (K.49/2)

“*Âlemi gamdan kederden kurtardın, cömertliğin kâinata yayılmıştır*”

Özel anlamda III. Selim'in saltanat ve hilafet makamında olmasıyla cihanın gam ve kederden uzak saadet ve huzur içerisinde olduğuundan bahsedilen beyitte daha genel anlamda halife sıfatıyla insanın yüklendiği ağır emanete ve bu emanetin gereği olarak âlemdeki tüm varlıkların huzur ve uyum içerisinde olmalarını temin etme hususuna

imada bulunmaktadır. İnsan, Hak ile âlem arasında yer alan konumuyla âlemin Hak adına yönetilmesi göreviyle vazifelendirilmiştir. Canlı cansız bütün varlıklar insanoğlunun hizmetine ve istifadesine sunulmuş olmakla birlikte insan kendisine sunulan bu imkânı keyfî bir biçimde kullanma hakkına sahip değildir. Onun, yapmakla vazifeli olduğu görev canlı cansız tüm mahlûkatın haklarını gözetmek ve kâinata düzeni tesis etmektir. Arabî bu hususla ilgili olarak şu iafdeyi kullanmaktadır: “*Buna göre İnsân-ı Kâmil mevcûd olduğu sürece âlem hep korunmuş olacaktır.*” (Izutsu, 2005: 313). Beyitte III. Selim’in sultanlık vasfı, kevnî düzeydeki insanın (insanlığın) veya kâmil insanın misyonunu sembolize etmektedir.

Daha geniş bir bakış açısıyla bakıldığında ise beyitte kâinata yayılmış lütuf ve ihsanlarıyla gam ve kederi ortadan kaldıran bizzat Hakk’ın kendisi olarak algılanacaktır. İster doğrudan Hakk’ın rahmetine işaret etsin isterse insanın hilafet misyonu gereği âlemde uyum ve huzuru sağlama görevine atıfta bulunsun her iki durumda da söz konusu olan Hakk’a ait bir faaliyettir. İnsan, Hakk’ın rahmetinden nasiplenerek varlığa rahmet bahşetme istidadı ile donatılmıştır. Bu istidadı gereği gibi kullanabilme noktasında gerekli manevi olgunluğu elde etmeyi başarmış insanı Arabî daha önce belirtildiği üzere “merhûm” yani kendisine rahmet edilen makamından bizzat kendisi rahmet eden fâil durumundaki “rahîm” makamına yükselmiş kişi olarak tavsif etmektedir (Izutsu, 2005: 182-183).

3.2.3. Velâyet

Velayet kavramı ile ilgili gerek tasavvuf muhitlerinde gerekse tasavvuf dairesi dışında kalan düşünür ve âlimler arasında oldukça farklı görüşler serdedilmiştir. Bu görüş farklılıkları hem genel anlamda peygamber kavramıyla karşılanan “nübüvvet” ve “risâlet” olgularının “velâyet” olgusuyla ilişkisi bağlamında hem de velâyetin mahiyetiyle ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili tartışmalar içerisinde en fazla dikkat çeken görüş, İbn Arabî’nin dile getirmiş olduğu “velâyet nübüvvetten üstündür” şeklindeki görüştür. Arabî, bu üstünlüğü izah ederken nübüvvet ve risâletin zamana bağlı olmalarına ve Hz. Muhammed ile son bulmalarına karşın velâyetin ebediyen var olacağına işaret etmektedir. Ayrıca Hakk’ın “nebî” ve “resûl” isimleri bulunmamasına karşın “Velî” isminin olduğunun altını çizmektedir (Izutsu, 2005: 345-347). Ancak Arabî’nin bu iddialı açıklaması, özel anlamda velinin peygambere veya veliliğin peygamberliğe üstün olması anlamına gelmemekte, peygamberliğin aynı zamanda

zorunlu olarak velâyeti ihtiva ettiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Neseî bu hususu şu şekilde izah etmektedir:

“Nübüvvetin yönelmesi halka, velâyetin yönelmesi Hâlık’adır. Çünkü nübüvvet haber vermekten ibarettir. Velâyet yakınlık manâsınadır. Buna göre velîde ve nebîde velâyet vardır. İşte sufîlerin ‘velâyet, nübüvvetten daha yücedir’ sözü bir nebîde hem velâyet hem de nübüvvet toplandığından onun velâyeti nübüvvetinden daha yücedir, demektir.”
(Neseî, 2007: 25).

Kendisi de bir Mevlevî olan Gâlib, velâyet kavramını ele alırken söz konusu kavramı âdetâ manevî şeyhi ve rehberi durumundaki Mevlânâ ile özdeşleştirerek kullanmaktadır:

Bu sultân vâris-i esrâr-ı Sultân-ı Risâletdir
Olur bu sırâ vâkıf Mesnevîsinden dil-i dânâ (K.37/6)

“Bu sultan, risalet sultanının sırlarının varisidir, bilgelerin gönülleri onun Mesnevî’si vasıtasıyla bu sırrın farkına varır”

Risâlet sultanı Hz. Muhammed’dir. Onun sırlarına vâris olmak evliyanın veya diğer bir ifadeyle kâmil insanların nasibidir. Mevlevî bir şair olan Gâlib’in, kendi müşîdi Mevlânâ için dile getirdiği peygamber varisi olma gerçeği, tüm ârif kullar için geçerlidir. Gâlib, ancak kâmillere nasip olan bu İlâhî sırların, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde yer aldığını ve bilen gönüllerin bu sırlara vakıf olabileceğini ifade ve iddia etmektedir. Aslında Hz. Muhammed’in insanlara Kur’ân rehberliğinde tebliğ ettiği tüm hususlar açık, anlaşılır niteliktedir. Burada bahsedilen sırlar ise avam için sadece bir kabul ve tasdik mesabesinde olan vahye ait bilginin, sadece peygamberler ve onların mana âlemindeki varisleri olan âriflerin gönüllerinde tecrübî olarak idrâk edilebilme özelliği gösteren daha üst mertebedeki durumuna işaret etmektedir. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında, ikinci mısradaki ifade, söz konusu bu sırların, Mesnevî’de açıklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak “dil-i dânâ” ifadesi, bu sırları anlamak için bir ön şart olarak belirlemektedir. Bilen gönül veya bilenlerin gönülleri anlamındaki “dil-i

dânâ” terkibi, bilmek ve gönül kavramlarını bir araya getirerek marifet bilgisinin akılla değil ancak gönül vasıtasıyla elde edilebileceği gerçeğine vurguda bulunmaktadır. Aksi takdirde, yani bunun sıradan bir “bilme” eylemi olması durumunda “dil-i dâna” tamlaması yerine “akl-ı dâna” terkinin kullanılması gerekirdi. Beyitte Mevlânâ, velayet makamının zirvesinde gösterilerek diğer evliyadan üstün tutulmakta ve içerisinde risalet sultanı Hz. Muhammed’in mana âlemine dair sırlarından bahseden Mesnevî gibi bir eser telif etmek suretiyle onlara rehber olduğu iddiasında bulunmaktadır. Mevlânâ’yı övdüğü başka bir beyitte Gâlib, benzer biçimde onu nebilerin sırrına sahip olmakla nitelendirmekte ve böylece onun âlimlerin mazharı, dayanağı olduğunu belirtmektedir:

Enbiyâ sırrına mîrâs ile mâlikdir ol

Mazharu'l-ulemâ Hazret-i Mevlânâdır (K.3/9)

“O (Mevlânâ) nebilerin sırrına miras yoluyla sahiptir, Hazreti Mevlânâ âlimlerin mazharıdır”

Gâlib, manevi dünyasında kendisine rehber kabul ettiği mürşidi Mevlânâ’ya şiirlerinde sık sık yer vermekte ve onun genellikle Hakk’ın ârif kulları içerisinde en üst mertebede bulunduğunu ima eden ifadelerle taltif etmektedir. Yukarıdaki beytin ilk mısrasında “âlimler peygamberlerin vârisleridir” mealindeki hadise telmih yapılarak onun, peygamber vârisi olarak Hak tarafından peygamberlere verilmiş olan lâhûtî bilgiye yani gayb âlemine dair sırlara vakıf olduğundan bahsedilmektedir. Sancar’ın, “Kelâm-Tasavvuf” tartışmaları adlı eserinde söz konusu veraset meselesiyle ilgili önemli açıklamalara yer verilmektedir:

“İbnü'l-Arabî’ye göre velîlik ve vârislik hususi bir konuma sahiptir. Alimlerin peygamberlerin vârisleri olduğu şeklindeki hadis onun bu hususta dayandığı önemli delillerden biridir. Onun bu hadisteki alimlerden anladığı zümre, dinin hem zahirini hem batınını bilen velî sâfîlerdir.” (Sancar, 2011: 154).

İkinci mısradaki ise ilk mısranın bir neticesi olarak Mevlânâ için “mazharu’l ulemâ” nitelendirmesi yapılmaktadır. Mısradaki “mazhar” kelimesi “bir şeyin görüntü düzlemine çıktığı mahal” olarak tanımlanmaktadır. Yani Mevlânâ, âlimlerin manevi şahsiyetlerinin somut olarak tezahür ettiği kişi olarak tasavvur edilmektedir. Bu tasavvur mucibince “Hazret-i Mevlânâ” ifadesindeki hazret kavramı ontolojik bir mertebeyi çağrıştırmaktadır. Bu mertebe kâmil insana işaret etmekle Mevlânâ’nın kemâl derecesi hatırlatılmaktadır. Bir diğer yönüyle “mazhar” kelimesi, dervişlerin oturarak uyuduklarında düşmemek için dayandıkları sopa anlamına gelmekte ve bu anlamıyla Mevlânâ’nın, âlimlerin dayanağı ve dolayısıyla da sahip oldukları ilmin kaynağı olduğu vurgulanmaktadır. Bütün bu anlam boyutlarının ötesinde beyitte dikkat çekilen en önemli husus, velâyet makamında bulunan ve kendisine Hak tarafından “ilm-i ledün” veya “bâtın ilmi” ilham edilmiş olan Mevlânâ’nın aynı zamanda belli bir tahsil ile elde edilen “zâhir ilmi”ne de mâlik olduğunun ima edilmesidir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ hem âriflerin bulunduğu velâyet makamının hem de âlimlerin temsil ettiği ulemâ sınıfının sultanı olmak imtiyazıyla şereflendirilmiştir. Benzer bir başka beyitte Mevlevî dergâhının, velâyet için bir kaynak olduğunu belirten Gâlib, bu dergâhı Hakk’ın hazinesi şeklinde tanımlamaktadır:

Alur ehl-i velâyet kısmetin bir bir o dergehden

Kerâmet kânıdır kenz-i Hudâdır matbah-ı Monlâ (K.8/7)

“Mevlevî mutfağı Allah’ın hazinesi, keramet madenidir, velâyet ehli kısmetini o dergâhtan alır”

Bu beyitte, İslam âleminde, evliya arasında oldukça üst bir seviyede olduğuna inanılan Mevlânâ’nın ve ona bağlı olarak varlığını devam ettiren ve ismini bu yüce şahsiyetten alan Mevlevî dergâhının manevî üstünlüğüne değinilmektedir. Bu dergâhın; velilerin yetiştirildiği, manevî olgunlaşma yolunun usul ve kaidelerinin öğretildiği veya her velinin dolaylı da olsa feyz aldığı bir merkez olduğu vurgulanmaktadır. İkinci mısradaki yer alan “kerâmet kânı” ibaresi, velilerin izhar ettikleri keramet olarak tanımlanan birtakım olağanüstü hallerin madeni veya kaynağının Mevlânâ’ya dayandırılması, onun ortaya koyduğu aşka dayalı varlık anlayışının velâyet ehli için manevî yolculuklarında kendilerine rehberlik ettiğine, manevi feyz ve bereket sebebi

olduğuna imada bulunmaktadır. Ayrıca “kenz-i Hudâ” tamlamasıyla Hakk’ın bilinmez bir hazine iken bilinmeyi istemesi kudsî hadisine telmih yapılarak, bu hazinenin Mevlânâ’nın öğretisinde ve dolayısıyla Mevlevî dergâhında bulunduğuna ve dolayısıyla dergâhın bu hazineyi bilme ve mahiyetini anlama noktasında insanı yetiştirme ve tekâmül esaslarını öğretme noktasındaki işlevine göndermede bulunmaktadır.

3.2.3.1. İbnü’l-vakt/Ebu’l-vakt

Tasavvufta vaktin oğlu anlamında kullanılan “ibnü’l-vakt” ifadesi, Hakk’ın sürekli tecellîsinin yani her an devam eden yaratma faaliyetinin bilincinde olarak yaşayan ve yaşadığı anın öncesi ve sonrası ile ilgili herhangi bir endişe taşımayan insan için kullanılmaktadır. Bursevî’den naklen yaptığı tanımlamada Ceylan şunları kaydetmektedir: “*Vaktin hükmüne tâbî olup, geçmiş ve gelecek endişesi taşımayan kişiye ibn-i vakt denir. Zîra geçmiş ve gelecek hâle nazaran yoktur ve varı yoğa değişmek cehâlettir.*” (Ceylan, 2007: 217). Aslında ibnü’l-vakt olmayı başarmış kişi, varlık bilgisine ulaşmış, geçen zamanın geri gelmeyeceğı ve gelecek zamanın ne getireceğinin bilinemeyeceğı gerçeğini idrâk etmiştir. Gelecekte varlık kazanacak her şey, daha önce üzerinde durulan eşyanın hakikati durumundaki “a’yân-ı sâbite” ile belirlenmiştir ve a’yân-ı sâbitenin değiştirilmesi mümkün değıldir. Aşağıda, Gâlib’in ibnü’l-vakt kavramına göndermede bulunduğu beyitte şu hususlar yer almaktadır:

Geç kayd-ı zamânîden bu demden olup dâna

Kalsın girü bin fersah ferdâ vü gam-ı ferdâ (Tahmîs 4/3)

“*Şimdiki zamana vakıf olarak zamanın kayıtlarından kurtul! Yarın ve yarının derdi (senden) uzak kalsın*”

Beyitte, bilinçli olup zamanın sınırlandırmasından kurtulmak suretiyle yarının ve yarın kaygısının geride bırakılması gerektiğı vurgulanmaktadır. İlk bakışta özellikle ikinci mısradaki yer alan “ferdâ” ve “gam-ı ferdâ” ifadelerine bağılı olarak bir “ibnü’l-vakt” olarak insanın zaman karşısında alması gereken tavır dile getirilmiş gözükmektedir. Bu yönüyle gelecek endişesi duymadan, sadece mevcut anın gereğine uygun yaşayan yani vaktin oğlu olabilmış birinin özellikleri ortaya konulmaktadır.

Böyle bir kimse için Arabî daha da ileri giderek “vaktin kulu” tanımlamasını yaparak şu açıklamalarda bulunur

“İbn Arabî’nin gerçek ârif dediği kimse, bu özel halde Ahadiyyet ile Kesret arasındaki hayrete düşürücü bağının sırrına nüfûz eden bir ‘vaktin kulu’dur (âbidü’l-vakt’dir); yâni bu, her an Allah’ın her tecellisine Ahadiyyet’in belirli bir sûreti olarak tapan bir insândır.” (Izutsu, 2005: 125-126).

İster ibnü’l-vakt isterse âbidü’l-vakt olarak nitelendirilsin bu şekilde âna bağlı yaşayan kimse için tamamen zaman kayıtlarından sıyrılma söz konusu değildir. Geçmiş ve gelecek düşüncesini geride bıraksa da böyle bir kişi şimdiki anı yaşamakla yine de zamanla kayıtlanmış demektir. İlk mısradaki “bu demden olup dâna” ifadesi bu anı bilmek olarak algılandığında ibnü’l-vakt tanımlaması daha da kuvvetlenmektedir. Ancak söz konusu ifade “bu demden” ifadesinin “geç” ifadesine bağlı olarak telakki edilmesi durumunda beyitte işaret edilen olgu da farklı bir anlam katmanına kapı aralamaktadır. Bu durumda geçmiş ve geleceğin ötesinde şimdiki zamanın da geride bırakılması, zaman ötesi bir konuma geçilmesi söz konusu olacaktır ki böyle bir kişi için tasavvuf ıstılahında vaktin babası anlamında “ebu’l-vakt” tamlaması kullanılmaktadır. Cebecioğlu ebu’l-vakt için şu tanımlamayı yapar: “Vaktin ve halin etkisi altında kalmayan sûfiler hakkında kullanılır.” (Cebecioğlu, 2009: 180). Beyitte yer alan “olup dâna” ifadesi, bu hali tecrübe etmek için belli bir manevi bilgi ve bilinç düzeyine ulaşmış olmayı da zorunlu kılmaktadır. Burada gerçek bir ârif ya da velî durumunda bulunan bir insanın Hak’la olan birlikteliğine ve bu anlamda fenâ ve bekâ durumlarına da bir ima bulunmakta, Hakk’a ait varlık sahasına girmiş olan insanın, her türlü kayıttan azade olacağına işarette bulunmaktadır.

3.2.4. Risalet-Nübüvvet

Risalet ve nübüvvet kavramları genel olarak peygamberlik anlamında kullanılmakla birlikte birbirinden farklı iki olguyu ifade etmektedirler. Bu iki kavram bağlamında “nebî” ve “resûl” kavramları da işaret ettikleri birtakım özelliklerle birbirinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. Gerek kelâmcılar gerekse tasavvuf erbabı bu kavramlarla ilgili olarak birbirinden değişik çok sayıda değerlendirmelerde

bulunmuşlardır. Ancak kelâmcıların ve mutasavvıfların çoğunluğunun üzerinde ittifak ettikleri anlamlarıyla resul, kendisine kitap ve bu kitabın vazettiği bir şariat gönderilmiş olan kişiye, nebi ise kendisinden önce gönderilmiş olan bir resulün şariatına tabi olan kişiye verilen isimlerdir. Bu yönüyle risalet nübüvveti kapsayan daha şümüllü bir kavram olmakta, bu da her resulün aynı zamanda bir nebi durumunda iken her nebinin resul olamayacağı anlamına gelmektedir (Sancar, 2011: 106-108). Risalet ve nübüvvet zamana bağlı kavramlar olup son nebi ve resul olan Hz. Muhammed ile nihâyete ermişlerdir. İster kendisine özel bir şariat ve kitap gönderilmiş resul sıfatında isterse kendisinden önce gelen bir resulün şariatına tabi bir nebi sıfatında bulunsun bir peygamberin görevi, insanlara Allah'ı anlatmak, onun bildirmiş olduğu emir ve yasakları tebliğ etmek ve insanların dünya ve ahiret hayatlarını saadet üzerine bina etmelerinde onlara rehberlik ve önderlik etmektir. Aşağıdaki beyitte Gâlib, bir peygamberin, insanın kişisel hayatında manevi dönüşümünü gerçekleştirmesi sürecindeki rolü ile ilgili şunları kaydetmektedir:

Terk-i hevâ etmesi âsân değil

Avn-i Hudâ feyz-i peyember gerek (Trc.1/3-6)

“Arzuların terk edilmesi kolay değil, Allah'ın yardımı ve peygamberin feyzi gerekir”

İnsanın manevi olgunluğa erişebilmesi için gereken en önemli şart, onun dünyanın fani güzelliklerinden yüz çevirmesi, gönlünü sadece Hakk'ın tecelligâhı durumuna getirmesi ile mümkündür. Sıradan bir insan için, Allah tarafından belirlenmiş olan helal ve haram sınırlarını ihlal etmeksizin yaşamak Hakk'ın rızasını elde etmenin anahtarıdır. Ancak böyle bir insan için Hak'ın rızasından umulan, ahiret hayatında mükâfat olarak kendisine vaat edilen cennetin elde edilmesi ve azabından emin olunacağı taahhüt edilen cehennemden kurtulmaktır. İnsanlara, ahiretteki mevkillerini belirleyecek olan itikatlar ve bu itikatlara göre şekillendirecekleri amellerinin ne şekilde yerine getirileceği, Hakk'ın kendilerine rehber olarak göndermiş olduğu peygamberler tarafından öğretilmektedir. Beyitte, insanın dünyaya sırtını çevirmesinin ve Hakk'ın emirlerine bağlı yaşamasının kolay olmadığı, gönlünü Allah sevgisi ile doldurup her iki dünyada mutluluk ve huzuru elde etmesi için Hak'ın yardımı ve peygamberin feyzine

ihtiyacı bulunduğu belirtilmektedir. Peygamberler, Hak'tan aldıkları ilahî emirleri, içerisinde yaşadıkları toplumun fertlerine ulaştırmak ve bu emirlerle ilgili onları bilgilendirmekle vazifelidirler. Hakk'ın özel olarak marifet bilgisiyle donattığı kimseler olmaları yönüyle bütün peygamberler “kâmil insan” kavramının somutlaştığı insanlardır. Kemal noktasında en üst derecede bulunan peygamber de daha önce üzerinde durulduğu gibi Hakk'ın, âlemi yaratmasının sebebi olduğunu müjdelediği Hz. Muhammed'dir. Kâmil insan sıfatıyla mücehhez olan peygamberler bu anlamda aynı zamanda “velâyet” mertebelerini de temsil etmekte, veliler veya ârifler için de kemal yolunda onlara manevi rehber ve örnek olma misyonunu taşımaktadırlar. Gâlib, insanlar içerisinde ve peygamberler arasında en üstün ve imtiyazlı kişi olarak kâmil insan modelinin zirvesini temsil eden ve Hakk'ın ilk taayyününe sebep gösterilen İslam peygamberi Hz. Muhammed'in övgüsünü yaptığı na't türündeki müseddesin ilk bendinde şunları söylemektedir:

Sultân-ı rusûl şâh-ı mümeccedsin efendim
 Bî-çârelere devlet-i sermedsin efendim
 Dîvân-ı ilâhîde ser-âmedsin efendim
 Menşûr-ı le'amrûkle mü'eyyedsin efendim

Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammedsin efendim
 Hakdan bize sultân-ı mü'eyyedsin efendim (Müseddes 1/1)

“Efendim! (Sen) Resullerin sultanı, saygıdeğer bir şahsın, çaresizler için sürekli bir talihisin, Hak katında en ileri derecede olansın, “le'amrûk” buyruğu ile delillendirilmişsin, sen Ahmed, Mahmûd ve Muhammed'sin, Allah'tan bizlere delil olarak gönderilmiş sultansın”

Hız. Muhammed için resullerin sultanı, saygı gösterilmesi gereken bir şah tanımlamasıyla başlayan bendin devamında onun çaresizler için sürekli bir çare, talih ve mutluluk sebebi olduğu belirtilmektedir. Devamında Hız. Muhammed'in Allah katında en ileri derecede bulunması gerçeği dile getirilmekte ve bu gerçek bizzat Hak tarafından Kur'ân'da onun ömrüne yemin ettiği Hicr suresi 72. ayetteki “le'amrûk” buyruğunun iktibas edilmesiyle delillendirilmektedir. Nakarat beytinde onun “hamd” kelimesinden

müştak olan üç ismi zikredilmektedir. Ahmed, Mahmûd ve Muhammed isimleri genel manada övülmüş, övülmeye layık veya övülen anlamlarında kullanılmakla birlikte (Allah'a) “çokça şükreden” biçiminde de anlamlandırılmaktadırlar. Böylece onun övülmeye layık oluşu, Hakk'a yönelişinde ve onun sonsuz rahmetinin gereği olarak kendisine lütfettiği ihsanlarına karşı sürekli şükretmesiyle ilişkilendirilmiştir. Onun kâmil insan sıfatıyla Hakk'a şükretmesi sıradan insanınkinden farklı bir mahiyet arz eder. Çünkü o, Hakk'ı hem mutlaklığı yönünden tenzihî olarak hem de tecellîlerine bağlı biçimde teşbihî boyutta idrâk etme istidadına sahip olmanın ayrıcalığıyla Hakk'ı tevhidî olarak algılamaktadır.

3.3. Marifet İlmini İdrak Noktasında Tipler

Varlık âleminde kendi varoluşunu sorgulama, sadece insana mahsus bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan yaratılışı gereği varoluşunu ve dolayısıyla da varlık mefhumunu idrâk edebilme istidadı ile donatılmıştır. Ancak bu idrâkin gerçekleştirilebilmesi bütün insanlarda aynı düzeyde bulunmaz. Hakk'ı idrâk ya da marifet noktasında insanları üç ayrı kategoride incelemek mümkündür. Bunlardan ilki Hakk'ı hem tenzihî hem de teşbihî cihetleriyle birlikte kabul eden, idrâk sürecinde aklın sınırlı alanının ötesine sezgisel olarak geçmek suretiyle keşfen Hakk'ı görebilen, kendi izafî vücûdunu onun ezeli ve kadim vücûdunda eritmeyi başarmış ârif kullardır. İkinci sırada yer alan zümre, Hakk'ı aklın muhakeme kabiliyeti sınırları içerisinde değerlendirmek suretiyle onu idrâk etmeye çalışmaktan çok nebi ve resullerin vahye dayalı olarak anlattıkları naklî bilgiye dayanarak onun varlığını ikrâr eden iman ehli insanlardan meydana gelir. Marifete ulaşma noktasında en aşağıda ve acz halinde bulunanların temsil edildiği üçüncü ve son kategoride ise aklın sınırlı ve güçsüz yapısını görmezden gelerek her şeyi aklın süzgecinden geçiren ve akıllarının çözmede yetersiz kaldığı hususları tereddütsüzce reddetme yoluna giden, filozof ve kelâmcılar gibi akıl ehli kimseler yer almaktadır (Izutsu, 2005: 336).

3.3.1. Ârifler

Varlık âleminde Hakk'ın tezâhür suretleri söz konusu olduğunda ferdî anlamda hiçbir varlık derece ve mertebe noktasında aynı yerde bulunmaz. Bu mertebe farklılığı türler arası bir farklılık durumuna işaret ettiği gibi türler içerisinde de görülmektedir. Bir tecellî sureti olarak insan, Hakk'ı temsil etme yönünden, tabiatındaki istidat ve

potansiyel itibarı ile bütün varlık suretlerinden daha yüksek bir mertebeye sahiptir. Bu istidat ve potansiyeli kullanmadaki yeterlilik ve beceri çerçevesinde ise insanlar arasında en mümtaz yer, kâmil insan kavramının gerçek manada somutlaştığı Hz. Muhammed'e sonrasında ise diğer resul ve nebîlere ait olup, bunlardan sonra da Hakk'ı tenzîhi ve teşbîhî vechelerini gerektiği gibi kavrayıp bu iki vecheyi tevhid boyutunda birleştirmeyi başaran velî veya ârif kullara verilmiştir. Schuon, sıradan insan ile ârifler arasında varoluş sırlarına bakışları noktasında ortaya çıkan farklılığı şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Sıradan insan için varoluş insanın dünyaya gelişiyle başlar: mekan ve eşyalar vardır; ‘ben’ ve ‘diğerleri’ vardır, biz bunu isteriz, diğerleri başka şeyleri vesaire; iyi ve kötü, ödül ve ceza, herşeyin ötesinde mutlak istekleri olan Tanrı vardır. Fakat arif kişi için herşey, temel olan ve her yerde bulunan Varlık olarak anlaşılan Hakikat’tan başlar; geri kalan herşey ancak onunla anlaşılır; onun dışında dünya, anlaşılmaz bir rüyadan farksızdır.” (Schuon; 1997: 24)

Gerek kevnî düzeyde gerekse ferdî düzeyde kâmil insan veya ârifte bulunan ayırt edici özellik, onun Hak veya Mutlak Gerçek olarak da adlandırılan Allah'ı hem aşkınlığı bakımından hem de içkinliği bakımından idrâk edip kavrayabilmesi istidadıdır. İbn-i Arabî terminolojisi içerisinde dile getirilecek olursa Hakk'ın aşkınlığı tenzîh, içkinliği de teşbîh kavramlarıyla ifade edilmektedir. Kelâm ilmi açısından Hakk'a sadece mutlak aşkınlığı kabul edilmek suretiyle tenzîhi olarak inanılabilir. Hakk'ın tenzîh vechesi, insan aklının marifet ilmindeki yetersizliğini ikrar ve itirafın bir yansımasıdır. Zira akıl, Hakk'ı idrâk noktasında yetersizdir. Bu yetersizlik ontolojik olarak “zât” olarak isimlendirilen ve Hakk'ın hiçbir şekilde kayıtlanamayacağı, anlaşılamayacağı merteye için söz konusudur ve sıradan insan bu şekilde bir tenzîhî inançla Hakk'a bağlanır. Böyle bir inanç ise Hakk'ı her türlü kayıttan kayıtsız kılmak kaydıyla kayıtlamak anlamına gelir ki bu da eksik ve hatalı bir inanma boyutudur. Hakk'ın tenzîhi vechesi onun Bâtın ismine delâlet etmektedir. Oysa Hakk'ın özellikle mutasavvıflarca öne çıkarılan teşbîh vechesi onun âleme dönük yüzü olarak beşer ile olan münasebetine işaret etmekte ve böylece var olarak adlandırılan her şeyin ondan başka bir şey olmayacağı vurgulanmaktadır. Hakk'ın bu teşbîh vechesi onun Zâhir

ismine işaret eder. Bu noktada Hakk'ı katı bir tenzih anlayışıyla ele almak nasıl ki eksik ve hatalı bir bakış açısı olarak öne çıkıyorsa onu sadece teşbîhi olarak değerlendirmek de doğru bir tavır değildir. Hakk'ın mükemmel bir biçimde idrâki ancak onun bu iki vechesinin bir arada ele alınmasıyla ortaya çıkan bir bakış açısını gerektirir ki İbn-i Arabî buna “tevhîd” adını vermektedir. İşte ârif, velî veya insan-ı kâmil olarak nitelendirilen kişi Hakk'ı tevhîd boyutunda kavrayıp idrâk edebilen ayrıcalıklı insandır. Ârifler de kendi aralarında birbirleriyle tam manasıyla müsavi durumda bulunmayıp bir takım mertebe farkları sergilerler. Kâşânî bu mertebeleri şu şekilde açıklar:

*“En aşağı mertebeyi yalnız **taayyün** ve **tenevvü** (yâni belirlenme ve çeşitlenme) vechesini müşâhede edenler temsil etmektedirler. Bunlar yaratılmış olan âlemi görüp de onun ötesinde hiçbir şey göremeyenlerdir. İkinci mertebe, bu sûretlerde tecellî etmiş olan **Varlığın Tekliği**’ni (Vahdet-i Vücûd’u) müşâhede edenlerin mertebesidir. Bunlar Hakk’ı müşâhede ederler (ama yaratılmış olan âlemi unuturlar). Üçüncü mertebedekiler her iki vecheyi de müşâhede edenlerdir. Mertebe bakımından dördüncü gelenler küllü: **Zât** bakımından tek ve İsimler bakımından çok olan, çeşitli yönlere ve bağıntılara uygun olarak kendisini mütenevvî kılan **Tek Bir Hakikat** olarak müşâhede edenlerdir. Bunlar gerçek **Mârifetullah’a** sâhip olan **Ehlullah’dır**.” (Izutsu, 2005: 137).*

Arabî ise en yüksek kemal noktasında bulunan ârifi tanımlarken bir “şâhid” ile “meşhûd” aynışmasından bahsetmektedir:

*“Ve daha da yükselip, erişilebilecek en yüksek mertebeye vâsıl olacak olursa ‘tanık’ (şehîd, şâhid) ile ‘tanık olunan’ (meşhûd) tamamen birleşirler. Bu safhada tanıklık eden artık beşerî kalb değil bizzât kendinden kendine tanıklık eden Hakk Teâlâ’dır. Bu safhaya erişen **velî** olur.” (Izutsu, 2005: 343).*

Arabî’nin “velî” olarak tanımladığı kişi genel anlamda velâyet mertebesinde bulunan sıradan bir ârife değil, bu mertebenin zirvesinde bulunan ayrıcalıklı bir kimseye

işaret etmektedir. Ârif, velî ya da kâmil insanın bu şekilde farklı mertebelerde Hakk'ı idrâk etmeleri, Gâlib'in aşağıya alınan beytinde sembolik olarak şu ifadelere bağlı olarak ortaya konulmaktadır:

Bir midir mey hum u sâgarda leb-i sâkîde
Fark eder neş'e-i irfân gönülden gönüle (G.311/6)

“Şarap; küpte, kadehte ve sâkinin dudağında bir midir? İrfan neşesi gönülden gönüle farklılık gösterir”

İrfan, marifet ehlinin sezgisel olarak elde ettiği keşfi bilgiye verilen isimdir. Bu sezgisel bilginin elde edilmesi ancak aşk vasıtasıyla mümkün olur. Klâsik şiirde bu aşk, şarap metaforu ile dile getirilir. İkinci mısırda yer alan “neş'e-i irfân” tamlaması “neş'e” sözcüğünün iki farklı anlamına bağlı olarak hem “irfân”ın husule getirdiği neşe ve sevinç haline hem de “irfân”ın neşet etmesi yani ortaya çıkması ve gelişip büyümesi durumuna işaret etmektedir. Beyitte aşkın sembolü olan şarabın farklı mahallerde bulunmasının onun niteliğinde de farklılık meydana getireceği hususu, her ârifin hakikat bilgisinden alacağı nasibin farklılığı ile ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda şarap öncelikle küpte bekletilmek suretiyle dinlenecek, durulaşıp saflaşmak suretiyle aslî özelliğini elde edecektir. Sonrasında küpten kadehe dökülecek ve nihâyetinde de tadılacaktır. Bu merhaleler, belli bir olgunlaşma sürecine işaret etmektedirler. İşte âriflerin irfanları noktasındaki farklılıkları da olgunlaşma noktasında bulundukları merhalelerle ilgilidir. Ârif belli bir seviyeye ulaşmak için uzun müddet beklemek, arınmak, içerisinde aşk dışında bütün düşünce ve hislerden kurtulmak zorundadır. Bu bekleme süreci sonunda irfan, tıpkı şarabın kadehe dökülmesi gibi âşığın gönlünde yer etmeye başlayacaktır. Gönül, aşk şarabının kadehi durumundadır. Son merhale, yani şarabın, sâkinin dudağında bulunduğu durum ise âşık ile mâşuk arasında ikiliğin kaybolduğu vahdet anına işaret etmektedir. Dudak, tasavvufta vahdetin sembolüdür. Ayrıca dudak, hayat veren, diriltten anlamındaki âb-ı hayat mefhumuyla da özdeş bir kullanım arz eder. Sâki hem bir mürşit hem de bizzat aşkın membaı durumundaki sevgili olarak tasavvur edilebilecek çift yönlü bir kullanım özelliği göstermektedir. Her iki durumda da yani insanın aşkı membaından doğrudan veya bir rehber vasıtasıyla dolaylı bir biçimde alması aşktaki kemâl durumunun derecesini ima etmektedir.

Şarabın, sevgilinin dudağında bulunduğu durumun farkındalığını elde eden kişi artık gönlü de devre dışı bırakmış, sevgilinin varlık alanına girmiş, onun varlığıyla varlık kazanmış ve velâyet mertebesinin son noktasına ulaşmıştır.

3.3.2. Ehl-i İman

Ârifler ile akli ön planda tutan kelâmcılar ve filozoflar arasında kalan ve insanların çoğunluğunu teşkil eden topluluk, İbn Arabî'nin sınıflandırmasında avam olarak nitelendirilmektedir. Avamı teşkil eden insanlar, Hakk'ı idrâk veya daha doğru bir tanımlamayla Hakk'a iman hususunda ara mertebede bulunurlar. Bunlardan bir kısmı aklen izah edilemeyen varlık ve varoluş olgularını dolayısıyla da Hak ile ilgili meseleleri saf ve samimi bir imanla kabul ve tasdik etmekle yetinen, Hakk'a kulluklarını şeriatın belirlediği hükümler çerçevesinde eda etmeye çalışan müminlerdir. İbn Arabî bu zümre için şu ifadelerde bulunmaktadır: *“Ârifler ile akıl sâhiblerinin arasında Hayâl Ehli bulunmaktadır. Bunlar kendi Nebîlerinin ve Resûllerinin sağlamış oldukları kalıplar yardımıyla ve samimîyetle Hakk'a yaklaşıma çalışan kimselerdir.”* (Izutsu, 2005: 341). Bu insanların Hak'la olan münasebetleri büyük ölçüde korku ve ümit düzleminde cehennem azabından kurtulma ve cennet nimetlerine nail olma hevesi çerçevesinde şekillenir.

Ancak bu zümre içerisinde kendini diğer iki gruba mensup zanneden, filozof veya ârif olmadığı halde bu şekilde görünmeye ve davranmaya çalışan birtakım cahil insanlar mevcuttur. Bu cahil insanlar, toplum içerisinde belli kesimler üzerinde çoğu kez nüfuz kurmayı başarmış ve bu insanların gerçek ve hakikat hususunda yanlış yönlendirilmesinde etkin rolleri olan kimselerdir. İşte bu tip insanlar klâsik şiirde genellikle “zâhid” kavramı çerçevesinde somutlaştırılmıştır. Zahid, hakikati dinin dünya hayatını düzenleyen hükümlerinden, helal ve haram kategorilerinden kısaca şeriata yönelik meselelerden ibaret saymakla insanın asıl kavraması lazım gelen varlık bilgisini göz ardı etmekte, dinin batınî yönünü ihmal etmektedir. Bu tiplerin en belirgin özellikleri, Hak'la olan münasebetlerini dinin dışı dönük, zahiri birtakım emir ve yasaklar çerçevesinde sınırlandırmaları, kulluk olgusunu sadece kişinin namaz, oruç, hac, zekât gibi bedensel ve mali ibadetlerine hapseden dar ve yüzeysel bakış açılarıdır. Chittick'in belirttiği: *“Doğrusu, bir kimse Kur'ân'ı ezberleyebilir; ama eğer o kimse ezberlediği şeyin anlamını bilmiyor ve Kur'ân'ın Allah'a nasıl atıfta bulunduğunu kavrayamıyorsa, Kur'ân'ı bilmesi gerektiği gibi bilmiyor demektir.”* (Chittick, 2007:

25) şeklindeki açıklama söz konusu insanların Hakk’a ve hakikate karşı tutumlarının başka biçimdeki bir izahını vermektedir. Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa zahidin hakikate karşı tutumu Hakk’ın, sadece tenzihî olarak yüceltilip iman edilecek, hiçbir biçimde âlem veya herhangi bir mahlûka kıyasla idrâk edilemeyecek biçimde kutsanmasından ibarettir. Gâlib’in, zahidin bu yüzeysel bakış açısına getirdiği eleştirel yaklaşım aşağıdaki beyitte açıkça şu ifadelerle dile getirilmektedir:

Zühd-i huşk u da’vî-i huşk u dimâg-ı huşkunu
Bahr-ı ma’nâ sanma ey zâhid serâb oldur ki ol (G.222/6)

“Ey zâhid! Kuru zühdünü, kuru davayı ve kuru dimağını mana denizi zannetme, (zira) o serap hükmündedir”

Beyitte, kendi bireysel varoluşunun mahiyeti ve hikmeti hakkında en ufak bir bilgisi ve bilinci bulunmayan buna bağlı olarak Hakk’ın varlığı ve bu varlığın mahiyeti ile ilgili her türlü idrâkten uzak bulunan zahide seslenilmektedir. Yaptığı ibadetlerle Hakk’a kulluk vazifesini yerine getirdiğini düşünen, bu biçimsel dini yaşayış biçiminin doğru olduğunu savunan, tasavvurunda marifete dair hiçbir iz barındırmayan ve bütün bu tavır ve tutumuyla kendini mana âleminin zirvesinde gören zahide, nasıl bir yanılgı içerisinde bulunduğu hatırlatılmaktadır. Bu âlemin gerçeklik bağlamında, tamamen bir yansıma ve yanılsamadan ibaret bulunması gibi, zahidin dine bakışında ön plana çıkardığı, dinin zahire yönelik hükümleri de mutlak hakikate kıyasla serap hükmündedir. Serap, çölde susuz kalan insanın gördüğü hayali su birikintisine verilen isimdir. Zahidin iddialarındaki kuruluk ve hamlik sadece yaptığı ibadet bağlamında değil, daha genel anlamda varlık âlemine bakışında da kendini hissettirmektedir. Pürcevâdî, Hâfız’ın şiirleri bağlamında zühd ile ilgili kuruluk vasfını şu şekilde açıklamaktadır: *“Zâhidse âşık değildir. İşte bu bakımdan Hâfız, zühd ve zâhidlik psikolojisini anlatmak isterken zühdü ‘kuru’ ya da ‘abus’, zâhidi de ham ve hantal diye niteler...”* (Pürcevâdî, 1998: 270). Zahid aşk şarabından içmedikçe hakikati algılaması mümkün değildir. Çöldeki insanın susuzluk etkisiyle bir göz yanılsaması neticesinde gördüğü su, zahidin kendi manevi susuzluğu karşısında deniz hükmündeki hakikatin aslı zannettiği ancak sadece hakikatin suretinden ibaret olan âlem serabına aldanmasını sembolize etmektedir. Avamın hakikate bakış açısını körlük ve bu körlüğün neticesinde

meydana gelen karanlık metaforuna bağılı olarak ele aldığı aşğıdaki beyitte Gâlib şunları söyler:

Esîr-i zulmet-i kûrî olan bed-ahterler
Gözünde dîde-i huffâş hükm-i kevkebdır (G.110/6)

“Körlük karanlığının esiri olan kötü talihlilerin gözünde yarasa gözü yıldız hükmündedir”

Görme yetisi olmayan kimseler için âlemin karanlıktan ibaret olmasının onlar için kötü bir baht meselesi olduğunun vurgulandığı beyitte bu kişilerin gözünde “yarasa(nın) gözü”nün yıldız hükmünde olduğu belirtilmektedir. Beyitte bahsedilen körlük ve bu körlüğün sebep olduğu karanlık sembolik olarak hakikat bilgisine gönül gözleri kapalı olan sıradan insanları ifade etmektedir. Sıradan insanlar şuhûd âlemi olarak adlandırılan maddî dünyaya bağılı bir yaşam sürerler. Bu insanlar için duyular ötesi âlem karanlıktır. Karanlığın esiri olan bir kişi için en uygun rehber, geceleri ortaya çıkan ve bütün etkinliklerini karanlıkta gerçekleştiren yarasalardır.

Yarasalar, tabiatları gereğı ışıktan rahatsız oldukları için gündüzleri zamanlarını mağara veya benzeri karanlık alanlarda uyuyarak geçirirler. Hakikatin aydınlığı karşısında cahil insanın durumu, gündüz vakti aydınlıkta dolaşan yarasanın durumunu andırır. Yarasanın yıldız hükmündeki tasavvuru, karanlıkta yaşayan bir varlık olarak onun yaratılışı gereğı karanlık dünyada varlığını devam ettirme hususundaki istidadıyla ilgilidir. Her âlemin gerçekliğı, o âlemin şartlarını en iyi bilen varlığın önderliğinde öğrenilir. Cahil insanın rehberi, gerçeğe gözü kapalı başka bir cahil olacaktır. Aynı şekilde hakikate gönül gözü açık olan insan için gerçek rehber kâmil insandır. Gâlib, manevi olgunluğu elde etmeyi birtakım biçimsel unsurlara bağlayan ve bu şekilde insanları yanlış yönlendiren sözde şeyhlere de göndermede bulunmaktan geri durmamıştır:

Ey şeyh sûret içre değildir kemâl ü hâl
Hâcet ne bu imâme vü şâl u ridâlara (G.325/2)

“Ey şeyh! Olgunluk ve cezbe hali dış görüntüyle elde edilmez, bu sarık, cüppe ve hırkaya gerek yok”

Beyitte, dini hayatlarını ve kulluk anlayışlarını belli ibadetlerin ifası ve birtakım ritüellerin yerine getirilmesi üzerine inşa eden, dinin batınî yönüne nüfûz edemedikleri için onu sadece zahiri olarak algılayan ve bunun neticesinde gösteriş ve riyadan kurtulamayan cahillerin bir eleştirisi yapılmaktadır. Toplumsal hayatta insanlara manevi hayatlarında rehberlik etme iddiasında bulunan birçok şeyh veya mürşit gerçek anlamda bu misyonu üstlenecek ihlâslı bir imana ve manevi olgunluk düzeyine sahip bulunmamaktadır. Bu toplumsal gerçeğe işaret etmek için Gâlib beyitte hitap edilen kişiyi “şeyh” olarak nitelendirilmektedir. İnsanın elde etmeyi başardığı manevi olgunluk ve cezbe durumunun dış görünüşle bir bağlantısı olmadığı dolayısıyla kişinin hırka giyip sarık bağlamak suretiyle kemâl ehli olamayacağı vurgulanmaktadır. İkinci mısradaki yer alan “imâme” kelimesi hem tesbih başlığı anlamında hem de fes üzerine sarılan sarık anlamında kullanılırken “şâl” ve “ridâ” kelimelerinin işaret ettiği cübbe ve hırka gibi giysiler de dinî yaşayıştaki zühd ve takvayı simgelemesi yönüyle zahiri anlamda dindarlık göstergeleridir. Bu yönüyle beyitte muhatap alınan kişi, Klâsik Türk şiirinde genellikle eleştirilerin hedefinde yer alan zâhid veya ham sofı tipini hatırlatmaktadır. Pürcevâdî, zühd bağlamında hırka ve zahid kavramları arasındaki ilgiye dikkat çeker:

“Hırka giymek, bu riyalı zühdün dış göstergesidir. Zâhid, vâiz ve sûfi; bunların hepsi hırka giyer ve hepsi zâhirperesttir. Hırkanın altında zâhidler zünnar bağlamışlardır. Hırka nasıl ki zühdün dış göstergesiye, hırka altındaki zünnar da dünya sevgisinin ve içsel gafletin göstergesidir...” (Pürcevâdî, 1998: 276).

Zühd ve zahid kavramlarını rindlik kavramıyla mukayeseli olarak ele alan Pürcevâdî, zühd veya zahidlik durumunu rindlik veya tasavvuf ıstılahındaki karşılığıyla âriflik öncesi durum olarak tarif etmektedir (Pürcevâdî, 1998: 248-280). Zâhid, iman ehli kimseler içerisinde, Allah’a inanmakla birlikte bu inancı içselleştirme noktasında mesafe kat edememiş, Hakk’ın varlığı ile ilgili bilgisini peygambere ve ona gelen vahye dayalı olarak elde edip bu nakli bilgiyi kabul ve tasdik etmenin ve Hakk’a imanında

tenzih boyutunun ötesine geçememiş insanların uç noktasını temsil etmektedir. Zahid, sofu veya bazen vaiz olarak tanımlanan bu tipin karşısında ise Hakk’a yakınlık ve onun ilgisine mazhar olma noktasında her türlü dünyevî kayıttan sıyrılmış, kalender-meşrep, toplumun tepki ve ayıplamalarına karşı umursamaz ve hatta birçok durumda delilikle itham edilen “rind” tipi yer almaktadır.

Zahidin aksine rind, şiirlerde genellikle dış görünüşü ve yaşantısı itibarı ile şeriata aykırı bir biçimde; güzel seven, şarap içen, sevdiği güzel uğruna domuz çobanlığı yapabilecek hatta onun aşkı için tereddüt dahi etmeden dinini değiştirebilecek ölçüde dinen zayıf, rahatlık ve kayıtsızlık içerisinde tasvir edilen bir tip olarak yer almaktadır. Ancak bütün bu olumsuz unsurların arka planında işaret edilmek istenen gerçek, görüntü düzlemindeki olumsuzluktan farklı bir durum arz etmektedir. Rind, sevdiği güzeli, Hakk’ın bir tecelligâhı olarak algılamakta ve beşeri maşukunda, İlâhî ve gerçek sevgili olan Hakk’a duyduğu aşkı tecrübe etmektedir. Onun içtiği şarap aşk olgusunun somutlaşmış bir sembolü olmaktan ibarettir. Diğer her türlü din-dışı eyleminde rindin verdiği mesaj, aşkın âlemdeki tek hakikat olduğu, bu bağlamda cennet-cehennem, sevap-günah, iman-küfür ve iyi-kötü gibi zıtlıkların tamamen izafi gerçekler olarak mutlak gerçeğin farklı yansımalarından ibaret bulunduklarıdır. İşte âlem ve Hak ile ilgili tasavvurları bu seviyede bulunan kişinin görünürdeki kayıtsız halinin arka planında, onun hakikat bilgisine sahip olması ve bu bilgi sayesinde varlığa hikmetle bakabilme istidadıyla donatılmış bulunması gerçeği vardır. Bu nitelikleriyle rind, Hakk’ı idrâk noktasında âriflerin mümessili durumundadır.

3.3.3. Akıl Sahipleri

Hakk’ı idrâk etme ve onun hakikatini anlama hususunda Arabî, “Nefsini bilen Rabb’ini bilir” hadisinin gerektirdiği şekilde kendi nefislerinin hakikatini anlamaktan uzak bulunan kelâm ve felsefe ehlinin birçoğu için şu mülâhazalarda bulunmaktadır: *“Kadîm Filozoflar’dan ve Kelâm İlmi ehli’nden akıl ve düşünce sâhibi kimselerin bu konudaki sözlerine bakılacak olursa onların da nefsin hakikatına erişmiş olmadıkları anlaşılmaktadır. Zâten mantıkî akıl yürütme kişiyi asla ârif kılma.”* (İzutsu, 2005: 341). Gâlib’e ait, aklın meşhur filozof Eflâtun ile aşkın da Mecnûn vasıtasıyla temsil edildiği aşağıdaki mısralarda, marifet bilgisini elde etme noktasında aklın yetersiz durumuna değinilmektedir:

Feyz yokdur hikmet-i akl-ı Felâtûndan bana
Keşf olur âdâb-ı sûziş rûh-ı Mecnûndan bana (Trc.9/2-3)

“Eflâtun’un akılla elde ettiği bilgiden bana feyz yoktur, yanıp yakılmanın adabı bana Mecnûn’un ruhundan açılır”

Marifet yoluna aşkla gidileceğinin bir itirafının yapıldığı beyitte Eflâtun’un aklının ortaya koyduğu hikmet yani hakikate dair (kısıtlı) bilginin manevi saadetin veya olgunluğun elde edilmesinde geçerli bir vasıta olmadığı, kemal yolundaki kişinin, aşkın ortaya koyduğu yanma durumunun adabının keşif yoluyla âşıkların sembolü olan Mecnûn’un ruhundan öğrenileceği belirtilmektedir. Eflâtun, filozofları ve dolayısıyla da “akıl” melekesini temsil etmekte, bir anlamda sembolik olarak aklın bir insan için bulunabileceği zirve noktasını temsil etmektedir. İbn Arabî, aklın ve dolayısıyla da her şeyi aklın ölçüleri çerçevesinde değerlendiren filozof ve kelâmcıların, hakikati idrâk etmede yetersiz ve aciz olduklarından bahsetmektedir.

Bu hususu açıklamak için âlemdeki tüm varlıkların gerçek varlık olan Hakk’ın farklı tecellîlerinden ibaret bulunması ve âlemde meydana gelen her türlü fiilin de mutlak fâil durumundaki Hakk’a ait olması gerçeğine ve bu gerçeğin izahı için Enfâl Suresi 17. Ayetine işaretle bulunmaktadır. Arabî, söz konusu ayette geçen “(Yâ Muhammed!) Sen atmadın attığında, velâkin Allah attı” mealindeki ifadede “atma” eyleminin faili hususunda şunları söylemektedir: *“Söz konusu bu tek âyeti temel alarak ‘Atan Hazreti Muhammed’di’ de denebilir, ‘Atan Hazreti Muhammed değildi’ de denebilir. Benzer şekilde ‘Atan Allah’dı’ da denilebilir, ‘Atan Allah değil Hazret-i Muhammed’di’ de denilebilir.”* (Izutsu, 2005: 337). Bu şekilde birbirinden değişik ve birbiriyle çelişik farklı anlam katmanları meydana getiren ifadenin, mümkün olan tüm bakış açılarını ihata eden tek ve gerçek hakikatin içerisinde yer aldığına dikkat çeken Arabî sözlerine şöyle devam etmektedir: *“Bunların hepsi de, eninde sonunda, Hakk’ın faaliyetidir. Ama tabîatı gereği tek-yanlı ve katı olan, esnekliği ise hiç olmayan Akıl böyle bir görüşü kabûl edemez.”* (Izutsu, 2005: 337). Beyitte Eflâtun’dan, onun temsil ettiği “akıl”dan ve aklın sınırlı yapısıyla ortaya koymaya çalıştığı hakikat bilgisinden fayda umulmaması gerektiği gerçeğinin altında aklın bu katı ve tek taraflı niteliği bulunmaktadır.

3.4. Bazı Hal ve Makamlar

Tasavvuf ıstılahında sâlikin, manevi yolculuğunda ulaştığı bazı mertebeleri ifade etmek için “makam” ve “hâl” kavramları kullanılmaktadır. Makam, kişinin Hakk’a kulluk yolunda göstermiş olduğu çaba ve gayret neticesinde kendisine İlâhî lütuf ve ikram olarak bahşedilen bir mükâfattır. Kuşeyrî’nin ifadesiyle “*Makam, kulun çalışıp çabalayarak, peşine düşüp uğraşarak ve birçok sıkıntı çekerek elde ettiği edep ve ahlâklardır.*” (Kuşeyrî, 2009: 182). Hâl ise kulun herhangi bir ameli ya da gayretinden bağımsız, kendisine Hak tarafından karşılıksız olarak ihsan edilen manevi lütuf ve ikramları ifade etmek için kullanılan bir ıstılahtır. Kuşeyrî, hâl kavramıyla ilgili şu tanımlamayı yapmaktadır: “*Sûfilere göre hal, bir kasıt, çaba ve amel olmaksızın kalbe gelen mânâdır.*” (Kuşeyrî, 2009: 183). Her ne kadar hal ve makam mefhumları, salık için elde edilme sürecinde Hak tarafından karşılıksız veya kulun amellerinin karşılığı olarak verilmesine bağlı bir farklılık arz etseler de her iki kavram çoğu kez birbirinin yerini tutacak şekilde kullanılmaktadır. “*Hâl ve makam arasında benzerlik bulunduğundan birbirinden ayırd edilmesi zor olmuş; bu yüzden ba’zı ıstılahlar sûfiyye arasında hâl veya makam olarak yer değiştirmiştir.*” (Eraydın, 2008: 153). Meselenin bu iki manevi durumla ilgili olarak terminoloji bağlamında meydana getirdiği bu kavramsal karışıklıkla ilgili tartışmalar bu çalışma ile ortaya konulması hedeflenen temel argümanlardan olmadığından, farklı kaynaklarda her iki kavramla da ifade edildiği görülen birtakım manevi mertebeler, hal veya makam olarak sınıflandırılmaksızın ele alınacaktır.

3.4.1. Fakr

“Fakr” kavramı ile ilgili olarak yaptıkları mütalaalarında mutasavvıfların birçoğu, fakr veya fakirlik durumunu maddi anlamda ele almakta ve bu durumu zenginlik kavramının zıddı olarak dünya malına sahip olmamak biçiminde tanımlamaktadır (Kuşeyrî, 2009: 513-526). Tasavvuf ve Tarikatler adlı eserinde Selçuk Eraydın fakr kavramı için şu tanımlamayı yapmaktadır:

“Fakr, kendinde bir varlık görmemek, her şeyi Hakk’a ircâ etmek, insanın şahsının, amelinin, hâlinin Cenâb-ı Hakk’ın bir lutfu olduğunu kabûl etmek, dünyâ malına (mâsivâyâ) bağlanmamak, nefse karşı olan alâkayı kesmek, onu besleyen bütün yolları kapamak, her şeyin

tasarrufunun Hakk'ın kudret elinde olduğunu yaşamaktır.” (Eraydın, 2008: 182-183).

Gâlib fakr kavramını zıddı denilebilecek gevher kavramıyla aynı terkipte birleştirdiği aşağıdaki beyitte, fakr hâlinin mânen elde edilebilecek en yüksek mertebe olduğuna işaret etmektedir:

Şâh-ı istignâ-yı aşkız nîstî mülkündeyiz

Gevher-i fakr ile mâl-â-mâldır gencînemiz (G.134/7)

“Aşkın meydana getirdiği minnetsizlikte sultanız, yokluk ülkesindeyiz, hazinemiz fakr mücevheri ile doludur”

Beyitte yokluk ülkesinde bulunan ve aşk zenginliğine sahip olan bir sultan nitelendirmesiyle mutlak ihtiyaçsızlık haline işaret edilmektedir. Hemen akabinde söz konusu zenginliğin göstergesi olan “hazine”nin “fakr” yani ihtiyaç cevheri ile dolu olduğu belirtilmektedir. Her iki mısırada birbirine tezat teşkil eden kavramların bir arada kullanılmasıyla ortaya konulan düşünce, fakr makamının kemal yolundaki insan için önemine işaret etmektedir. Hak, gerçekliği ve mutlaklığı yönünden mutlak “istiğna” makamındadır. Hakk’ın çeşitli tezahürleri olmanın dışında kendilerine ait bir gerçeklikleri bulunmayan mahlûkat, her anda ve her durumda Hak’la olan münasebetlerinde mutlak ihtiyaç ve acizyet içerisindeyler. Üzerine özel bir anlam yüklenilmeden kullanıldığında “fakr” kelimesi, zenginlik kelimesinin zıddı olarak kullanılan ve maddi anlamda yoksul olmayı ifade eden bir kavram olarak kullanılır. Ancak tasavvuf ıstılahında “fakr” kavramı insanın varlık sahasına çıkmak için Hakk’a olan ihtiyaç durumunu ifade eder. Hak, sürekli olarak âleme tecellî etmekte ve her an yeni bir âlem yaratılmaktadır. Bu faaliyet daha önce üzerinde durulmuş olan, Hakk’ın “Rahmân” isminin bir gereği olarak varlık âlemine bahşettiği ilâhî rahmetin bir gereği ve neticesi olarak gerçekleşir. İnsanın, Hak karşısında bu mutlak ihtiyaç ve acizyet durumunun bilincinde olması “fakr” kelimesinin olumsuz çağrışım değerini tersine çevirmekte ve bu durumun “gevher” kelimesinde ifadesini bulan ve ağzına kadar dolu bir hazine tasavvuruyla daha da belirgin kılınan bir zenginlik olgusuna dönüşmesini

sağlamaktadır. Schimmel, tasavvuf muhitlerinde fakr makamının üstünlüğüne dair söylenmiş ve oldukça rağbet görmüş olan bir ifadeye atıfta bulunmaktadır:

“ ‘*el-fakr izâ temme hüve Allah*’, ‘*fakr kemale erince (tamamlanınca), geriye Allah’tan başka bir şey kalmaz.*’ Mutlak fakr içinde olan kalp, Allah’ın sonsuz zenginliğinde yaşar ya da daha doğrusu, mutlak fakr mutlak gınaya [zenginlik] dönüşür.” (Schimmel, 2004: 139).

İlk mısradaki “nîstî mülkü” tamlamasının ifade ettiği yokluk ülkesi, gerçek manada var olmayan, Hakk’ın yansımasından ibaret bulunan mahlûkata ve bu mahlûkatın görünür kılındığı ayna hükmündeki âleme imada bulunmaktadır. Bu yokluk âleminde en üst makam “fakr” makamı olup manevi zenginliğin temelini oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken diğer bir husus, bu yokluk ülkesinde sultanlık vasfının kazanılmasında “fakr” kavramının yanında “aşk” kavramına da yer verilmiş olmasıdır. Zira bahsedilen sultanlık, aşkın insanda meydana getirdiği ihtiyaçsızlıkla ilişkilendirilmiştir. Beyitte yer alan unsurlar “sultanlık” kavramının gerekçesi bağlamında iki anlam boyutu meydana getirmektedir. İlk anlam boyutunda, insanın sadece Hakk’a yönelmesi, gönlünde onun aşkı haricinde hiçbir şeye yer bırakmaması ve ona karşı ihtiyaç ve iftikar içerisinde bulunmasıyla diğer varlıklar karşısında kazanacağı üstünlük veya manevi zenginlik durumuna göndermede bulunmaktadır. İkinci anlam katmanında ise insanın, Hakk’a olan ihtiyaç ve aşkı neticesinde elde edeceği “fenâ” haline ve bu hale bağlı olarak kendisini Hakk’ın varlığında müşahede etmesinin veya hayret halini tecrübe etmesinin etkisiyle kendini bizzat Hak olarak değerlendirmesini sonucunda, istiğna makamında bulunduğunu zannetmesine bir işaret söz konusudur.

3.4.2. Hayret

Kelime anlamı itibarıyla şaşkınlık ve şaşırma olarak tanımlanacak hayret kavramı, tasavvuf terminolojisi içerisinde belli bir makamı veya hâli ifade etmek için kullanılmaktadır. Söz konusu makam veya hâl, sâlikin marifetullah veya hakikat bilgisini elde etme sürecinde tecrübe ettiği manevi durumun onda meydana getirdiği şaşkınlık ve kısmi bilinçsizlik anına işaret etmektedir. İbn Arabî’nin, söz konusu şaşkınlık ve bu şaşkınlığın sebebi hakkında zıtların çakışması olarak da nitelendirdiği

vahdette kesreti, kesrette de vahdeti müşahade etme sürecine işaret etmek suretiyle şu açıklamaları öne sürmüş olduğu görülmektedir:

“Bu türden bir zıtların çakışması’nın (yâni Batı’nın irfân öğretisine göre “coincidentia oppositorum”un) gerçekleşmesini İbn Arabî hayret diye isimlendirmektedir. Aslında bu, metafizik bir hayrettir; çünkü burada Vücûd’un (yani varlığın) Tek mi yoksa Çok mu olduğuna karar verebilmesi bakımından âlemden gördüklerinin gerçek tabiatı, beşere engel olmaktadır.” Izutsu, 2005: 101).

Hayret makamına varlığın mahiyetindeki kesret-vahdet zıtlığı bağlamında işaret eden Arabî, açıklamalarının devamında bu makamı fenâ olarak tanımlanan manevi makam veya mertebeden önce gelen ve bu mertebeye ulaşmak için tecrübe edilmesi zorunlu olan bir durum olarak telakki etmektedir. “... bunların mânevî fenâ makamına yükselebilmelerinden önce bir defa ummânda ‘boğulmaları’ gerekir.” (Izutsu, 2005: 106). İnsanın fenâ makamında kendi izafî varlığını Hakk’ın gerçek varlığında eritmesinden hemen önceki aşama olarak tanımlanabilecek hayret makamı, bu yönüyle gerçek varlık ile izafî varlık boyutları arasında bir ara bölgeye işaret etmektedir. Aşağıdaki beyitte Gâlib’in, ayna-suret sembolizmine bağlı olarak ele aldığı hayret haline ilişkin izlenimleri yer almaktadır:

Mir’âta girdi aks gibi mahv olup gönül

Hayretdeyim ki sûret-i dildârı görmedik (G.213/5)

“Gönül yok olup bir yansıma gibi aynaya girdi, şaşkınum ki sevgilinin suretini görmedik”

Genellikle kendisi bir ayna hükmünde değerlendirilen gönül, beyitte aynaya yansıyan bir yansıma olarak farklı bir işlevle ele alınmaktadır. Bu şekilde bir yaklaşımda ayna gönlün yansıma bulduğu sevgiliye ait bir kavrama dönüşmektedir. Sevgilinin aynasına girmek Hakk’ın varlık alanına girmeye, dolayısıyla fenâ makamına işaret etmektedir. Aslında fenâ makamında kişi kendi benliğinden tamamen kurtulmuş halde olacağından bu durumda hayretten söz edilmesi doğru değildir. Diğer bir ifadeyle

âşık henüz fenâ makamına ulaşmamıştır. Gönülün “aks gibi mahv” olması iki farklı anlamda değerlendirilmeye müsait bir özellik arz etmektedir. İlk anlam boyutunda gönlün yok olduğu ve maddî varlığını kaybettiği bu şekilde bir yansıma durumuna gelerek aynada yansıyan bir suret olduğu şeklinde bir ifade ortaya çıkmaktadır. İkinci durumda ise aslen “yok” hükmünde olan yansıma veya “aks”ın aynaya girmesi gibi gönül de aynaya girdi biçiminde bir anlam ima edilmektedir. Diğer bir ifadeyle ikinci anlam katmanında “mahv” olan gönül değil yansımadır. Gönül yok olmayınca fenâ durumu tecrübe edilemez ve kişi hayrette kalmaya devam eder. İkinci mısırda yer alan sevgilinin yüzünün yani “sûret-i dildâr”ın görülmemesi başka bir gerçeğe işaret etmektedir. Benliğin yok edilmesi, Hakk’ın varlığıyla varlıklanmak anlamına geldiğinden kişinin Hakk’ın varlığıyla varlıklandığı bir durumda Hakk’ı müşahade etmesi imkânsızdır. Bütün bu muhtemel anlam boyutlarının sonuncusu olarak “hayretteyim” ifadesi altında yatan anlam katmanı bağlamında düşünülecek olursa âşık veya sâlik, fenâ makamına geçiş için ara bölge durumundaki hayret makamında bulunmaktadır. Dolayısıyla hem kendini ve gönlünü “mahv” olmuş olarak tanımlamakta hem de sevgilinin yüzünü görememekten yakınmaktadır. Aslında ikinci mısraiki ifade de farklı iki şekilde algılanabilecek şekilde kurgulanmıştır. Birinci şekilde sevgilinin suretini görmemesine şaşırarak bir kişinin şaşkınlık durumu ima edilirken ikinci şekilde hayret veya şaşkınlık makamında olmanın bilinciyle konuşan ve bu makamda bulunduğu için sevgilinin suretini görmediğini itiraf eden bir kişinin edası sezilmektedir.

Kâşânî, varlığın müşahade edilebilen zâhir boyutu ile müşahade alanının ötesinde bulunan bâtın boyutu arasındaki ilişki bağlamında hayret ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunur:

“(Bu ‘hayret’-‘ummânî’) her şeyi istilâ etmiş olan ve kendisini çeşitli sûretlerde izhâr eden Vâhidiyyet ummânıdır. Bu, Vâhid-i Mutlak’ın her şeyde belirli ve somut bir sûret içinde zâhir olmasına karşılık bütün olarak (gene de) belirsiz kalmasından dolayı hayrete-düşürücü’dür. Bu (kezâ), (aynı anda) hem lâtaayyünü (=belirlenmemişliği) ve hem de taayyünü (=belirlenmişliği) dolayısıyla hayrete düşürücüdür.” (Izutsu, 2005: 106).

Gâlib de hayret ile ilgili olarak “umman” sembolizmini kullanmakta ve hayret makamında kalıp daha ileri gidemeyen bir insanın bu durumuyla ilgili memnuniyetsizliğini şu şekilde ifade etmektedir:

Belâ mevc-âver-i girdâb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd
Adem sâhillerin tutdu dirîgâ bâng-ı nâ-mevcûd (Trc.7/Vasita)

“Felâket (o ki) hayret girdabının ortaya çıkardığı dalgalar (var) gemici yok, yokluk sahillerini yokluğun sesi kapladı”

Tasavvufî şiir geleneğinde umman veya derya kavramları genel olarak vahdeti sembolize etmek için kullanılmaktadır. Varlıktaki mutlak birlik durumunu tecrübe etme yolundaki insanın muvaffak olması, bir damla hükmünde olduğunun farkına varıp deryaya katılmasıyla mümkün olmaktadır. Damla esas olarak deryadan farklı olmayıp onun bir parçası durumundadır. Diğer bir ifadeyle damla, deryanın cevher anlamında bir numunesi mesabesinde. Vahdet yolundaki insan için en tehlikeli aşama hayret makamında takılıp kalma ve bu makamın ötesine geçememektir. Hayret, kişinin varlık mertebelerini keşfen idrâk etme sürecinde elde ettiği birtakım manevi kazanımların etkisiyle varlığın mahiyetini kavramaya başladığı bir aşamadır. Ancak birçok sufi burada tecrübe ettiği olağanüstü deneyimlerin etkisinden kurtulamaz ve bu makamda takılıp kalır. Bu husus çoğu kez bir “sekr” yani sarhoşluk durumu olarak tanımlanmakta ve sarhoşluk anının kişide süreklilik arz etmesi şeklinde ifade edilmektedir.

İnsanın fenâ makamına yükselmesinden önce hayret makamını geçme zorunluluğundan bahseden Arabî, bu hakikati “ummanda boğulmak” sembolizmi ile açıklamaktadır. *“İbn Arabî, içinde boğulmak gereken bu ummânın Mârifetullah’ı (= Allah hakkındaki yüce ilmi) remzettğini ve bunun da ‘hayret’den başka bir şey olmadığını ifâde etmektedir.”* (Izutsu, 2005: 106). Arabî’nin “ummanda boğulmak” olarak tavsif ettiği Mârifetullah bilgisini elde etme durumu, beyitte geçen “girdâb” ifadesiyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde kişinin ummanda batmasına veya boğulmasına engel teşkil eden bir durumun söz konusu olduğu görülecektir. Böyle bir durumda yani kişinin ummanda boğulmasının gerçekleşmemesi halinde fenâ hâlini elde etmenin de mümkün olmayacağı İbn Arabî tarafından şu ifadelerle anlatılmaktadır:

“Eğer Allah onları ummânda mahvedecek yerde boğulmaktan kurtarıp da Kevniyât’ın kıyısına gerisin geriye yollasaydı, yâni onları takayyüd (kayıtlanma) ve taayyün (belirlenme) âlemine geri döndürseydi, onlar böylesine yüce bir makama erişmiş olamayacaklardı; yâni onlar şuûn-ı kevniye’de (= realitelerin tabîî âleminde) yaşamak ve vehmettikleri kimlikleri dolayısıyla da Allah’dan perdeli olmak durumunda bulunacaklardı.” (Izutsu, 2005: 107).

Arabî’nin, hayret-umman sembolizmi çerçevesinde ummanda boğulmanın gerçekleşmemesi durumunda, insanın Hak’tan ve Hakk’ın temsil ettiği “varlık” boyutundan uzaklaşacağını belirttiği açıklamalar, Gâlib tarafından “girdâb” ve “sahil” kavramlarına bağlı olarak dile getirilmektedir. İkinci mısra da “adem sahilleri” tamlaması, vahdet ummanının kıyısına yani kesret âlemine işaret etmektedir. İnsan, hayret makamında kalıp da öteye geçmeyi başaramazsa, diğer bir ifadeyle “fenâ” makamına ulaşamazsa, zorunlu olarak mükevvenat âlemine geri dönecektir. İlk mısra da yer alan “nâ-hudâ” kavramı hem “Allahsız” anlamında hem de özellikle beyitteki bağlam göz önünde bulundurulduğunda daha uygun durumdaki “gemici” anlamında kullanılan bir ifadedir. Gemicinin kaybolması, girdaba kapılmış kişinin rehbersiz ve yardımcısız kalışı demektir. Hayret girdabındaki insanın yardımcısı ilk bakışta bir şeyh veya mürit olarak tasavvur edilebilir. Ancak daha genel anlamda bu zorlu yolculukta yardımcı durumundaki kimse, mürşitten önce bizzat Hakk’ı akla getirmektedir. Hakk’ın kaybolması esasen söz konusu olmamakla birlikte sembolik olarak kişinin Hak’tan uzaklaşması olarak telakki edilebilir. Gerçek varlık olan Hak’tan uzaklaşma ise ontolojik anlamda zorunlu olarak kişiyi “adem” veya yokluk durumuna yaklaştıracaktır. Yaratılış âleminde veya beyitte yer aldığı şekliyle “adem sahilleri”nde yokluk çılgınlığının duyulması, gerçek varlık olan Hakk’ın bir yansıması olmanın dışında kendi başına bir varlığı bulunmayan ve böylelikle “yok” hükmünde bulunan kâinata ve insanın, varlığın hakikatini algılamada yarı yolda kalmışlığının isyanına göndermede bulunmaktadır.

Beyitteki “bang-ı nâ-mevcûd” tamlaması diğer bir şekilde yorumlandığında “olmayan ses” olarak da tasavvur edilebilecek mahiyettedir. Bu durumda da yokluğa ait bir boyutta her şeyin yok olduğu anlayışı ön plana çıkmaktadır. Kâinatın yaratılışı “kün” emriyle gerçekleşmiş ve eşya bu emri işitmek ve bu emre itaat etmek suretiyle varlığa bürünmüştür. Bu yönüyle “bang” ifadesi bu yaratılış inancını hatırlatmakta ve varlık

bilgisini tecrübe etmek suretiyle Hakk'ı gerçek varlık boyutunda idrâk edemeyen insanın kendi varoluşunun da hikmetini ve farkındalığını elde edemeyeceğini ifade etmektedir. Bir anlamda “olmayan ses” veya “yokluğun sesi” olarak anlamlandırılan tamlama, “kûn” emrine muhalif hareket eden insanın gerçekte var olabilmeyi başaramamasına imada bulunmaktadır. Başka bir deyişle “kûn” emri “var olan ses” veya “varlığın sesi” olarak nitelendirildiğinde “bang-ı nâ mevcûd” ifadesi de tam tersi yönde bir anlama karşılık gelmektedir. İlk mısranın başındaki “belâ” ve ikinci mısradaki “dirîgâ” kelimeleri ise hayret girdabında vahdetten veya varlığın gerçeklik boyutundan uzaklaşmakta olan kişinin bu durumun bilincinde olarak endişesini dile getirdiğinin göstergeleridir. Beyitte kullanılan, yokluk anlamındaki “nâ-bûd”, “adem” ve “nâ-mevcûd” ifadeleri, yokluk fikrinin ve bu fikrin insanda meydana getirdiği olumsuz ruh halinin, okurun ruh dünyasında oldukça yoğun bir biçimde hissedilmesine de sebep teşkil etmektedir. Bir başka beyitte fenâ makamının öncesinde yer alan ve bazen bu makama geçilmesinin önündeki engeli teşkil eden hayret makamı “girdâb” kavramına bağlı olarak dile getirilmektedir:

Dile ayn-ı fenâda dîde-i pür-âb olur mâni'

Acebdır kim beni gark etmeğe girdâb olur mâni' (G.181/1)

“Gönle fenânın kaynağında gözyaşı dolu göz engel olur, tuhaftır ki benim boğulmama girdap engel olur”

Beyitte yer alan “ayn-ı fenâ” tamlaması, fenâ makamının kaynağı veya özü anlamında kullanılmaktadır. Bu makamın idrâk edilmesine yaş dolu bir gözün engel olması, gönlün henüz fenâ durumunu tecrübe etmeye hazır olmadığına bir işarettir. Çünkü kişi benliğinden sıyrılma noktasına gelebilmek için maddi varlığından kurtulmak zorundadır. Bunun göstergesi ise gözün gözyaşıyla değil kanla dolması durumudur. Kan, maddeyi temsil etmesi bakımından âşığın gözlerinden dökülmek suretiyle onun arınmasının sembolüdür.

İkinci mısrada yer alan girdâb ifadesi bir önceki beyitte de ifade edildiği gibi boğulama durumunun gerçekleşmesine engel olan bir özellik taşımaktadır. Bu noktada girdâb kelimesi ilk mısrada yer alan gözdeki yaşlarla bir benzerlik ilgisi meydana getirmektedir. Beyitte göze çarpan bir diğer husus “ayn-ı fenâ” terkinde yer alan

“ayn” kelimesinin pınar veya kaynak anlamında “su” ile olan ilgisinin gözdeki suya bağlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Gözyaşı varlıkla ilgili bir parça-bütün ilişkisinde parçayı karşılamaktadır. Ayn kavramı ise suyun toplu halde bulunduğu bütünlük durumunu ve parçaların bir arada bulunduğu teklik halini dolayısıyla da vahdeti sembolize etmektedir. Fenâ pınarına gelen kişi kendi izafî varlığını ima eden gözyaşını muhafaza etmek suretiyle ikilikten kurtulamamıştır. Bir tarafta kendi izafî varlığı bağlamında kesreti diğer tarafta adım atmaya yaklaştığı “fenâ” makamının zorunlu kıldığı vahdeti müşahede etmek onu “hayret” halini tecrübe etmeye mecbur bırakmaktadır.

3.4.3. Fenâ-Bekâ

İnsanın, kendi varoluşunun ve bu noktadan hareketle tüm varlık âleminin yaratılışının hikmetini idrâk edebilmek, gerçek varlık ile ilgili marifet bilgisini elde etmek gayesiyle adım attığı yolda diğer bir ifadeyle manevi olgunlaşma sürecinde varacağı ya da varmayı umduğu önemli iki menzilden birisi “fenâ” makamı olarak adlandırılan mertebedir. Arasteh bu mertebeye ilişkin şunları söylemektedir: “*Mutasavvıflar, bir olmayı duyma ve vecd hâliyle sonuçlanan ‘ben’in ortadan kaldırılmasını fenâ olarak adlandırırlar. Bu da bilinçli var olma düzeyi olan bekânın başlangıcıdır.*” (Arasteh, 2007: 26). Bir olma durumunun tecrübe edilmesi, ikilikten kurtulmakla, yani kişisel benliğin ortadan kaldırılarak gerçek varlığa katılmakla gerçekleşecektir. İşte “fenâ” makamı, salikin kendi belâğini yok etmek suretiyle adeta dönüştüğü, yeni ve gerçek manada varlık kazandığı makama verilen isimdir. Arasteh’in söz konusu tanımlamasının devamında işaret ettiği “bekâ” makamı ise fenâ durumunu tecrübe ettikten sonra varlık hakkında elde edilen bilinç düzeyinde âlemi Hak’ta Hakk’ı da âlemde müşahede edebilme olgunluğuna işaret etmektedir. İbn Arabî, fenâ ve bekâ makamlarını “keşif” kavramı çerçevesinde şu şekilde ele almaktadır:

“İlk ‘keşif’, **Hakk’da fenâ** mertebesinde vâkî olur. Bu mertebede gören ile görülen tek başına Hakk’dır. Buna cem hâli de denir. İkinci keşif ise ‘fenâ’dan sonra gelen **‘bekâ**’dır. Bu mertebede, yaratılmışların (mahlûkatın) sûretleri zâhir olur; bunlar kendilerini birbirilerine Hakk’da izhâr ederler.” (Izutsu, 2005: 71).

Fenâ ve bekâ makamlarını manevî rehberi olan Mevlânâ'ya bağlı alarak ele aldığı aşağıdaki mısralarda Gâlib şöyle seslenmektedir:

Serteser hükm eden iklîm-i fenâ fi'llâha
Şâh-ı evreng-i bekâ Hazret-i Mevlânâdır (K.3/2)

“Fenâfillah beldesine baştanbaşa hükmeden, ebedilik tahtının şahı Hz. Mevlânâ'dır”

Beyitte, bireysel varlığını Hakk'ın varlığında yok eden insanlar arasında özel bir konumda tasavvur edilen Mevlânâ, ebediyet tahtının sultanı olarak vasıflandırılmaktadır. Bekâ tahtında oturan bir sultanın fenâ ülkesine hükmetmesi ifadesi, bekâ ve fenâ makamları arasındaki üstünlük durumuna göndermede bulunmaktadır. Fenâ veya fenâfillah makamı, Hakk'ın varlığıyla varlıklanmak, varlığı Hakk'ın vasıtasıyla müşahede etmek demektir. Bu müşahede esnasında “ben” ortadan kalkar ve gören ile görünen mutlak bir bütünlük arz eder. Bekâ veya bekâbillah ise, kişinin fenâ makamına ulaştıktan sonra daha da ileri giderek daha önce (fenâ makamında) idrâkinden silinen mahlûkatı tekrar ancak bu defa Hak ile olan münasebetinin farkındalığı veya bilinci ile müşahade ettiği makamın ismidir. Dolayısıyla bekâ makamında bulunan birinin daha alt mertebeye ve bu mertebede bulunan insanlara hükmetmesi anlaşılır bir mahiyet arz eder. Arasteh, fenâ ve bekâ makamlarını tecrübe eden kişiyi, bireysellikle ilgili bilinç ve farkındalık durumuna göre şu şekilde değerlendirmektedir:

“Bir mutasavvıf, farkında olma âleminde farkında olmama âlemine geçiş olarak tanımlanabilecek ve aklın hareketsiz olduğu fenâ makamında durabilir. Bu makamın ötesine de geçebilir ve kendisini, bireyselliğini, birey olmayışlığında elde ettiği bekâ makamında bulabilir. Yani birleşme (fusion) meydana gelir, ancak birey bilinçli varoluş düzeyine girer. Her kim ki bu makama ulaşırsa, (bilincine dayanan ve aklın rehberlik ettiği) insan-ı kâmil olur.” (Arasteh, 2007: 29).

Aslında beyitte ortaya konulan temel husus, Arasteh'in söz konusu iki makam arasında ortaya koyduğu farkın da işaret ettiği ve daha önce üzerinde durulan, âriflerin mertebeleri meselesine ve bu bağlamda Mevlânâ'nın ârif kullar arasındaki yüksek makamına vurguda bulunmaktadır. Beyitte yer alan Hazret-i Mevlânâ ifadesindeki “hazret” kelimesi farklı bir anlam boyutuna kapı aralayacak biçimde tevriyeli kullanılmıştır. İlk bakışta, Mevlânâ'ya duyulan saygı ve muhabbetin belirtilmesi işleviyle dikkat çeken “hazret” kelimesi, fenâ ve bekâ makamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde ontolojik anlamdaki “hazret” kavramını çağrıştırmaktadır. Bu şekilde ele alındığında beyitte beliren anlam, Mevlânâ örneğinde insan-ı kâmilî ve onun temsil ettiği varlık mertebesini ima etmektedir. Fenâ makamına işaret ettiği aşağıdaki başka bir beyitte ise Gâlib şu ifadeleri kullanmaktadır:

Gark-ı deryâ-yı hûn-ı eşkim ben
Âlem-i âb neydiğin bilmem (G.252/4)

“Gözyaşı kanının denizin(d)e batmış durumdayım, su âleminin ne olduğunu bilmem”

Bu beyit, İbn Arabî'nin sâlik için ikinci keşif olarak tanımladığı bekâ makamından önce gelen ve birinci keşif olarak nitelendirdiği hal veya makama işaret eden “fenâ” olgusunun sembolik bir ifadesi durumundadır. Aşk acısının âşıkta meydana getirdiği kanlı gözyaşları bir denize teşbih edilmekte ve âşık bu kanlı gözyaşı denizine batmış, bu denizde boğulmuş olarak tasavvur edilmektedir. Denizde yaşayan balıkların, sudan habersiz oluşları gibi, âşık da içerisinde bulunduğu varlık denizinin farkında değildir. Denizde boğulmak veya denize gark olmak, kişisel benlikten sıyrılmayı ifade etmekte, âşığın, bir damla mesabesindeki kendi izafî varlığını gerçek varlığı sembolize eden denizin içerisinde yok ettiğini belirtmektedir. Âşık, mutlak mâşuk olan Hakk'ın varlığına katılmış, kendisini Hak olarak müşahade noktasına gelmiştir. Fenâ halini aşk olgusuna ve âşığın olgunlaşması sürecine bağlı olarak mütalaa eden Gazâlî şunları dile getirmektedir:

“Senin kendi kendin olman başka, mâşuğun kendisi olman daha başka bir şeydir. Kendi kendin olman aşkın başlangıçtaki ham hâlidir.

Âşık olgunlaşma ve pişme yolunda kendisi olmaktan çıkıp sevgiliye ulaşınca, o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır.” (Gazâlî, 2008: 35).

İkinci mısranın sonunda yer alan “bilmem” ifadesi, ikiliğin ortadan kalktığı bu hal veya makamda, âşık için herhangi bir farkındalığın söz konusu olmadığını ima etmektedir. Âşık, içerisinde bulunduğu bu hayrete düşürücü durumun yani kesrette vahdeti vahdette de kesreti görme imtiyazının farkına vardığı anda, bekâ adı verilen bilinçli düzeyi tecrübe edecektir. Sevgiliye kavuşup onunla bütünleşmek suretiyle kendi varlığını yok etme sürecini “şem-pervâne” sembolizmine bağlı olarak dile getirdiği aşağıdaki beyitte Gâlib şunları söylemektedir:

Harîr-i şu'leye tebdîl edip libâs-ı teni
Fenâda anladı zevk-i hulûd pervâne (G.318/5)

“Pervane, ten elbisesini ateş ipeğiyle değiştirmek suretiyle yoklukta ebediyet zevkini anladı”

Geleneksel şiirde âşık-mâşuk ilişkisini ifade etmek için en fazla kullanılan benzetme unsurlarından biri “şem” ile “pervane” arasında olduğu varsayılan aşktır. Kelebek olarak bilinen “pervane” sürekli olarak mum anlamına gelen ve etrafı aydınlatan bir aydınlatma aracı konumundaki “şem”in etrafında dönmesiyle bilinir. Mumun etrafa yaydığı ışık veya parıltı daha önceki bölümlerde işaret edilen ve Hakk’ın zâtının nuru olarak tanımlanan “şa’saa” kavramını hatıra getirmektedir. Mumla sembolize edilen Hakk’ın veya onun yüzünün nurlarının yakıcı, yok edici özelliği düşünülecek olursa, Hakk’a olan aşkıyla ona yaklaşma gayretindeki âşığı temsil eden pervanenin mum etrafında her dönüşünde ona biraz daha yaklaşması ve neticede onun ateşinin etki alanına girmek suretiyle yanmaktan kurtulamaması daha anlaşılır olacaktır. Ten elbisesini ateşten ipeğe tercih eden pervane, mâşukun aşk ateşinde yanmak suretiyle benliğinden kurtulmakta ve ebedilik kazanmanın zevkine ulaşmaktadır. Âşık için de ebediyetin kazanılması, benlikten sıyrılmak ve Hak’ta fenâ durumunu elde etmekle mümkündür. Fenâ makamına işaret ettiği aşağıdaki bentte Gâlib şu şekilde seslenmektedir:

Ateş-i dîdârın olup şu'lever
 Yakdı vücûd âlemini ser-te-ser
 Kalmadı Gâlib dil ü cândan eser
 Dahı nice yanayım âh âh âh (Şarkı 8/4)

“(Senin) Yüzünün ateşi yakıcılığıyla varlık âlemini baştan başa yaktı, (ey) Gâlib gönülden ve candan iz kalmadı, daha ne kadar yanayım ah ah ah”

Sevgilinin yüzünün aydınlığı ve yakıcılığı karşısında varlığının baştanbaşa yandığından bahseden bir âşığın kendi kendisiyle yaptığı bir iç muhasebe veya muhayyel bir dostla yapılan hasbihal şeklindeki bent, kişisel “ben”in dönüşüm sürecine ve dolayısıyla fenâ durumuna işaret etmektedir. Bendin bütünü göz önüne alındığında bir insanın, fenâ sürecinde yaşadıkları, Hakk’a vasıl olma yolunda en büyük engel olan kendi vehmi varlığını gerçek varlık kazanma uğruna yok etmesi anlatılmaktadır. Son mısradaki “dahı nice yanayım” ifadesi sürecin tamamlandığını akla getirirse de sonrasında yer alan “âh” ifadeleri aslında yanma eyleminin devam ettiğini göstermektedir. Zira yanıp kül olan birisi için Hak’la bütünleşme ve ebediyet kazanma söz konusu olacak ve ortada âh edecek bir durum kalmayacaktır. Bu şekilde serzeniş veya sızlanma şeklindeki ifadeler sürecin devam ettiği ve âşığın yanmanın tesiriyle kendini yok olmuş zannettiği bir yanılsamaya işaret etmektedir. Eğer ateş ortada yanacak bir şey bırakmamış olsa âşık kendisini maşuktan farklı görmeyecek, “âh” biçiminde bir ifade de kullanmayacaktır. Bentte dikkat çeken diğer bir ifade de ikinci mısradaki yer alan “vücûd âlemi” ibaresidir. Bendin bütünlüğünde mikrokozmos olan insanın vücudunu veya varlığını ifade eden bu tamlama, akla makrokozmos olan büyük âlemi getirmektedir. Bu çağrışım da ilk mısradaki “âteş-i dîdâr” ifadesinin Hakk’ın zâtına ait nura izafe edilmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir değerlendirme yapıldığında, Hakk’ın zâtının ışıklarının yakıcılığının âlemi tamamen yok edeceği belirtilmektedir. Hakk’ın zâtının söz konusu olduğu bir varlık boyutu âlem veya insan tüm mahlûkatın mutlak yokluk durumunu gerektirmektedir.

Kimi varmış diyâr-ı vahdete tekrârdan gelmiş (Müseddes 5/3)

“Kimi vahdet diyarına ulaşmış, (daha sonra bu âleme) tekrar gelmiş”

Vahdet diyarına ulaştıktan sonra tekrar geri dönmek, cemü'l cem veya bekâ makamlarına yükselen kâmil insanın, halkın arasına karışmak suretiyle onları irşat etmek üzere tekrar geri dönmesi gerçeğine işaret etmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bekâ makamında ârif, Hak ve halk arasındaki varlıkla ilgili ontolojik münasebetin farkındalığını elde etmiş bir bilinç düzeyine sahiptir. Bu bilinç, onun her durumda varlık âlemindeki eşyaya Hakk'ın yansımaları nazarıyla bakması anlamında kalıcı bir hali ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle bekâ makamında, fenâ makamında olduğu gibi bir sekr veya sarhoşluk söz konusu olmayıp tam bir uyanıklık durumu tahakkuk etmiştir.

3.4.4. Keşif-Zevk

Marifet bilgisine giden yolda, bilginin elde edilmesiyle ilgili olarak büyük önem arz eden kavramlardan biri de “keşf” adı verilen manevi durumdur. İnsanın, varlığın mahiyetini anlamada aklının tek başına yetersiz kaldığından daha önce bahsedilmişti. Aklın bu yetersizliği karşısında hakikat bilgisi insana bazen kendi gayret ve çabasının mükâfatı olarak bazen de herhangi bir karşılık gözetilmeksizin bizzat Hakk'ın ilhamıyla verilir. İşte bu ilhama dayalı bilginin elde edilmesi için salikin veya âşığın gönlünün hazır hale gelmesi keşif olarak adlandırılmaktadır. Cebecioğlu, keşif kelimesi için şu tanımlamada bulunur: “*Keşf, bir şeyi örten perdenin kalkması anlamındadır. Mükâşefe, hakikatleri görmek anlamında maddî değil, manevî gözle olur.*” (Cebecioğlu, 2009: 128). Gönül gözü olarak da adlandırılan bu manevî göz, insana Hakk'a ulaşma noktasında aklın sahip olmadığı bir ayrıcalık temin etmektedir. Bu gerçek zaman zaman, akla dayalı bakış açılarıyla hakikati anlama gayretinde olan kelâmcılar tarafından da itiraf edilmiştir. Taftâzânî, “Ana Konularıyla Kelam” adlı eserinde: “*En iyisini akli bir tarafa bırakıp onun aczini kabul eden İslâm Mutasavvıfları yapmıştır. Mutasavvıflar Allah'a 'zevkî müşahede' ve keşif yoluyla ulaşırlar.*” (Taftâzânî, 2000: 114) ifadesiyle aklın acziyeti ve keşfin üstünlüğü ile ilgili çarpıcı bir itirafta bulunmaktadır. İbn Arabî, keşif kavramını biraz daha farklı bir biçimde alarak şunları söyler: “*Kısaca ifâde etmek gerekirse, 'keşif' hislere hitâb eden eşyâyı haiz oldukları sembolik değerleri bakımından ele almak, idrâk etmek demektir.*” (Izutsu, 2005: 29).

Hisler âleminde müşahede edilen eşyanın hakikati, onu perdeleyen eşyanın sembolik tarzda ele alınmasıyla anlaşılır kılınacaktır. Zira eşyanın mevcut görüntüsü, aynı zamanda onun hakikatini görünmez kılan bir perde hükmündedir. İbn Arabî varlığın ontolojik mahiyetini anlamak için fiziksel ve cismani akıldan farklı olan “akl-ı

mücerred” veya “akl-ı meâd” olarak da isimlendirilen bir “saf akıl” kategorisinden bahsetmektedir. Bu seviyede bir aklın elde edilmesi, cisimle bağlantılı olan ve onun tarafından kösteklenen akıldan kurtulmakla mümkündür. İşte bu süreç için Arabî “hayvânî keşif” olarak nitelendirdiği bir tür mistik sezgiden söz etmektedir. Böyle bir isimlendirme yaparken gerekçe olarak hayvanların, aklın sınırlandırıcı özelliğinden bağımsız olmalarına atıfta bulunmaktadır (Izutsu, 2005: 37-38). Arabî’nin bahsetmiş olduğu hayvani keşfin insanlar içerisinde en uygun temsilcisi akıl melekeleri bulunmayan “deliler”dir. Ancak Arabî bu keşif halini yaşayanların durumunu “dilsizlik” kavramıyla açıklamaktadır. Burada dilsizlik, keşifle elde edilen ve görünen âlemin ötesine ait bir varlık düzeyinde bulunan bilginin veya görünen hakikatin ifade edilmesindeki güçlük dolayısıyladır. Tasavvufta ve daha özel boyutta Mevlevî adabında da dilsizlikle bağlantılı olarak susmak ve suskunluk anlamlarına gelen “hamûşî” veya “samt” kavramları bulunmaktadır. Gürer, Gâlib’in şiir söylemediği döneminden bahsederken suskunluk veya sükûnet anlamındaki söz konusu kavramların Mevlevîlikteki önemini şu sözlerle ifade etmektedir: “*Pertev'in "entak-ı lisânin" olarak vasıflandırdığı "samt" veya "hamûşî" Mevlevî tarikatının en önemli rûknüdür.*” (Gürer, 2000: 218). Mevlevîlikte “hamûş” kelimesi, kavramsal öneminin yanında Mevlânâ’nın, şiirlerinde kullandığı bir mahlas olması yönüyle de dikkat çekmektedir (Yıldırım, 2006: 15). Gâlib, keşfin söze dökülemeyecek nitelikte sezgisel bir kavrama ve bilgi düzeyinde gerçekleşmesine, “delilik” ve “suskunluk” olgularına bağlı olarak şu şekilde dikkat çekmektedir:

Ben söyledikçe aşkımı Mecnûn hamûş olur
Râz-ı cünûna halka-i zencîri gûş olur (G.109/1)

“*Ben söyledikçe aşkımı Mecnûn suskun olur, delilik sırrına zincirin halkası kulak olur*”

Yukarıda izahına çalışıldığı üzere aşk veya hakikat akılla anlaşılması mümkün olgular değildir. Bu hususlar, aklın tamamen etkisini yitirdiği “hayvanî keşf” ve bu şekilde bir keşfin meydana getirdiği “dilsizlik kavramlarıyla bağlantılıdır. Beyitte, aşktan söz edildiğinde Mecnûn’un sustuğunun belirtilmesi, delilikle vasıflandırılan bir âşığın, keşfen elde ettiği hakikat bilgisini ifade etmedeki yetersiz durumunu dile

getirmektedir. İlk bakışta beyitte konuşan kişi kendi aşkını Mecnûn'un aşkından üstün tuttuğunu, kendi aşkı söz konusu olduğunda Mecnûn'un susmak zorunda kaldığını anlatır gibi görünmektedir. Ancak aslında Mecnûn'la aşk hususunda yarıştığını ifade eden bu kişinin aşkın kıyısından bile geçmediği anlamına rahatlıkla ulaşılabilir. Mecnûn'un susması söz konusu kişinin aşkıta kendinden üstte bir mertebede bulunmasından ve bu sebeple ona saygı ve hürmet göstermesinden değil, tam aksine aşkın kelimelere dökülemeyeceği gerçeğini hal diliyle anlatma gayretindendir. İkinci mısra da belirtildiği gibi deliliğin sırlarına ancak delinin kontrol altına alınması için kullanılan zincir sırdaştır. Bu zincirlerin halka halka olması yönü beyitte kulak olarak tasavvur edilmektedir. Ayrıca “gûş” kelimesinin işitme anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde aşkın ve bu bağlamda deliliğin sırlarının ancak sahibine malum olacağı hatırlatılmaktadır. Sezgisel olarak hakikat bilgisini elde etme durumunun gördüğü renge boyanan bir ayna örneğinde tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte Gâlib şu ifadeleri kullanmaktadır:

Ol eder seyrini bu hâne-i sad-nakşın kim
Sâf âyîne gibi gördüğü renge boyanur (G.95/5)

“Bu yüz nakışlı haneyi, (ancak) saf ayna gibi gördüğü renge boyanan kişi seyredir”

İnsanın, çeşit çeşit ve renk renk nakışlarla işlenmiş bir hane olarak tasavvur edilen âlemi idrâk edebilmesi için, kendisini âlemdeki her şeyin mükemmel biçimde yansıdığı şeffaf bir ayna haline getirmesi gereğine işaret edilmektedir. Aynanın, gördüğü renge boyanması, onda yansıyan görüntülerle eşdeğer olmasını, izafî bir aynalık kazanmasını ifade etmektedir. Hem âlemi hem de âlemin küçük ölçekteki numunesi durumunda bulunan insanı sembolize eden aynanın saf ve pürüzsüz olması, yansıyan görüntünün net ve berrak olmasını temin eder. Gerçeklik, aynada beliren suretin kaynağı olan Hak'tır.

Gördüğü renge boyanmak deyimi, Hakk'ın varlığında yok olmak suretiyle mutlak varlığa katılmak, yokluğu remzeden renksizlik durumundan Hakk'ın nurlarının sayısız renkleriyle renklenip varlık kazanmak anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca âlemin seyri ifadesiyle, âlemin mahiyetinin bilinmesine ve âlemdeki çok renklilik veya

kesret durumunun, vahdetin bir yansımasından ibaret olduğunun bilicine erişilmesine vurguda bulunmaktadır. Söz konusu bu bilinç, akıl yoluyla değil sezgisel olarak elde edilmiş “keşfî” bir bilinç düzeyine işaret etmektedir. İbn Arabî bu bilinç düzeyine karşılık gelmek üzere “hayvânî keşif” olarak tanımladığı ve insanın, hakikati idrâk etmesinin önündeki engel olarak gördüğü kısıtlı yapıdaki aklın terk edilmesi suretiyle elde edilen ikinci bir akıl türü olarak “akl-ı meâd” olarak da adlandırılan “akl-ı mücerred”den bahsetmektedir (Izutsu, 2005: 37). Cismani akıldan sıyrılmak suretiyle söz konusu mücerret aklı elde eden kişi için Arabî şunları kaydetmektedir:

“(Böyle bir kimse) tabîattaki maddelerden âzâde olan saf ve mücerred akıl mertebesine erişmiş olur. Tabîat sûretlerinde ortaya çıkan tecellîlerin gerçek kaynakları olan şeyleri müşâhede eder. Ve tabîattaki eşyânın niçin ve nasıl böyle olduklarını da mânevî bir zevkle (bir nevi sezgisel bir bilgi yardımıyla) bilir.” (Izutsu, 2005: 39).

Arabî tarafından mücerret akıl kavramına bağlı olarak açıklanan keşif veya manevi zevk yoluyla ulaşılan hakikat bilgisinin elde edilmesi sürecine Gâlib tarafından sembolik olarak aşağıdaki beyitte şu şekilde imada bulunmaktadır:

O bahr-ı cezbede kim gönlüm ıztırâba gelir
Güher derûn-ı sadefden çıkıp habâba gelir (G.72/1)

“Gönlüme titreme geldiği cezbe denizinde inci, sadefin içerisinde çıkıp muhabbete gelir”

Beyitte yer alan “bahr-ı cezbe” tamlaması, Hakk’ın kuluna bir lütfu olarak onu kendine doğru çekmesi, yaklaştırması ile ilgili olarak kullanılmaktadır. Cezbe, “*Arapça kendine çekmek anlamına gelir. Allah’ın kulunu kendi hazretine çekmesi.*” (Cebecioğlu, 2009: 128) ifadelerinde de izahını bulduğu üzere, insanın varlık mertebeleri arasında gerçekleştirdiği manevî seyir sürecinde aşağıdan yukarıya doğru yükselişine işaret etmektedir. Cebecioğlu, sûfîlerin cezbe ile ilgili mülâhazalarından söz ederken şu hususları belirtmektedir:

“Kulun beşerî özelliklerden çekilip ilâhî özellikleri kazanarak, vahdet tecellîlerini müşâhade etmesi. Cezbe ile ilgili şu açıklamalar da ilgi çekicidir: 1. Cezbe, riyâzet ve ibâdete devamla hislerin yok olmasıdır. 2. Cezbe, Hakk’a vüsûldür. 3. Cezbede şart, kabiliyete bağlıdır. Bu kabiliyet sonradan kulun çabasıyla oluşmaz; Allah tarafından bahşedilmiş (vehbî)dir.” (Cebecioğlu, 2009: 129).

İnsanın, mana dünyasında marifet bilgisinin kendisine ulaşması veya kendisinin marifet bilgisiyle donatılmış olarak Hakk’a kavuşması sürecini, diğer bir ifadeyle keşif yoluyla elde edilen zevk ve lezzet anının remzedildiği beyitteki anahtar kelime “ıztırâb” kelimesidir. Kelimenin sözlük anlamı *“Sıkıntı, azap, büyük acı ve eziyet.”* (Parlatır, 2006: 676) şeklindedir. Ancak kelime ile ilgili etimolojik bir yaklaşım, özellikle yukarıdaki beyit bağlamında okur için daha farklı ve geniş bakış açıları sunmaktadır. İztırâb sözcüğü “vurmak” anlamındaki Arapça “da-re-be” fiilinden müştak olup, vurmak, çarpmak eylemleriyle bağlantılı olarak kullanılır. Bu bağlamda “ıztırâb” kelimesi ilk olarak “bahr-ı cezbe” terkihiyle birlikte (vahdetin sembolü durumundaki) denizin dalgalanmasına ve bu dalgalanmaya bağlı olarak âlemin varlık sahasına çıkmasına imada bulunmaktadır. Kelime, beyitteki “gönül” ifadesi ile birlikte değerlendirildiğinde ise kalbin atması, hareket etmesi veya titremesi anlamlarını ortaya çıkarmaktadır. Düccane Cündioğlu bu hususla ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Vurmak veya vuruş bir eylemdir. Burası açık. Her eylem bir harekettir. Burası da açık! O halde biraz gayretle şu sonuca varılabilir: İztırab kalbin hareketidir, gönlün eylemidir; aşk sebebiyle kalpte oluşan titremedir, titreyiştir. Öyle nazlı, öyle ince, öyle yakıcıdır ki kalbin bu titreyişini derûnumuzda duyarız (ıztırabı hissederez), bu titreyişe katlanırız (ıztırabı çekeriz); dolayısıyla bu titreyişin miktarı elimizde olmaksızın bazen çoğalır, bazen de azalır. İşte bu titreyişin, bu eylemin, bu hareketin adı: ıztırab!” (Cündioğlu, 2006).

İztırabın; kalbin hareketi, gönlün eylemi ve aşkın meydana getirdiği bir titreme olması durumu beyitteki bahr-ı cezbe ifadesiyle ele alındığında bir sebep-sonuç ilgisinin söz konusu olduğu görülecektir. Kalbin veya gönlün ıztıraba gelmesi veya

hareketlenmesi Hakk'ın ona yönelmesinin sonucudur. Ortada bir yönelim olmadıkça bu hareketlenme veya titreme olmayacaktır. Yani ortada heyecan, mutluluk ve belki biraz da korkunun meydana getirdiği bir ruh halinin kalp atışlarına yansması durumu vardır. Bu noktada ızdırab kelimesinin günlük dilde daha yaygın olarak karşıladığı “azap, sıkıntı, acı” anlamları da beyitteki durumla irtibatlı hale gelmektedir. Ortada bir aşk ve bu aşkın sıkıntıları vardır. Maşuk veya Hak ile mutlak anlamda kavuşma anı gerçekleşinceye kadar âşığın gönlü acı ve ızdırabla huzursuzdur. Cezbe, yani manevi çekim anı geldiğinde bu acı ve ızdırab son haddine varır. Tıpkı doğum sancılarının, doğum olayının gerçekleşmesinden hemen önce en dayanılmaz hale gelmesi gibi, âşık da acının doruklarını tecrübe eder ve sonucunda vuslat ve mutluluk kazanılmış olur. Cündioğlu açıklamalarının devamında şunları söylemektedir:

“Arzuladığı şeye kavuşması hâlinde 'sevinç', kavuşamaması hâlinde de 'üzüntü' duyan kalbin hareketine ise 'titreyiş' (ızdırab) adını veriyoruz; artan veya çoğalan bir titreyiş... Sevinç kalbin hareketini durdurur; gönül doyuma ulaşmıştır çünkü. Üzüntüyse kalpteki titreyişin sürmesi anlamına gelir; ızdırabın sürekliliğine yol açan da bu mahrumiyet duygusudur ve şiddeti artınca, ızdırab, ister istemez aşka dönüşür. Sizin anlayacağınız, aşk tam anlamıyla bir ızdırabdır! Iztırab sahiplerine ne mutlu! Hakikaten onlar mahzun ve fakat mutludurlar!”
(Cündioğlu, 2006).

Bu sonuç durumu, yani çekilen acıyı müteakiben gelen huzur ve sükûnet hali, ikinci mısra da yer alan ifadelerle tasvir edilmektedir. Mısra da yer alan “güher” ve “sade f” ifadeleri gönlü ve gönülde bulunan aşkı sembolize etmektedir. Güher veya inci sade fin içerisinde, belli bir gelişim ve değişim süreci sonucunda meydana gelen değerli bir taştır. Aşk da gönül sade finin içerisinde ve belli bir süreçte gelişip ortaya çıkan olgunun ismidir. Güher kavramı, varlığın özü olan insanın bizzat kendisini ifade etmek için de bir benzetme unsuru durumundadır. Bir diğer açıdan bakıldığında ise “güher” aynı zamanda marifet bilgisi ve hatta Hakk'ı sembolize eder biçimde de kullanılmış görülmektedir. Zira Hak, bir kutsi hadiste işaret edildiği üzere sadece ona inanan kulunun kalbine sığmıştır. Elbette burada sığmak eylemi, fiziksel anlamda olmayıp, kalbin ya da gönlün manevi ulvilğine işaret etmek için mecaz olarak kullanılmıştır. Bu

durumda Hakk'ın sadeften çıkması, onun kulu için müşahede edilebilir boyutta tecellîsini ima etmektedir.

İkinci mısradaki “habâba gelir” ifadesi ilk bakışta “bahr” kelimesi ile alakalı olarak “su kabarcığı” anlamıyla algılanmaktadır. Bu durumda hababa gelmek, vahdet denizindeki dalgalanma (ıztırab ifadesi bir yönüyle de denizin hareketlenmesi ve dalgalanmasını çağrıştırmaktadır) vasıtasıyla meydana gelen su kabarcıklarını belirtir. Bu su kabarcıklarının genel istikameti kıyıya doğrudur. Merkezden çevreye bu istikamet, taayyün sistematığı içerisinde Hakk'ın varlık anlamında bâtinî düzeylerden zâhirî düzeylere tenezzülünü andırmaktadır. Yine, hava kabarcığı denize veya suya ait olmakla birlikte suyun aynı değildir. İçinin hava ile dolu olması, küçüklüğü ve dayanıksız olması yönleriyle fânî ve âciz olan insana benzer. İkinci bir anlam katmanında ise habâb kelimesi “sonsuz muhabbet” manasıyla ele alınmaktadır. Bu da, Hakk'ın âşışın gönlünde tecellî etmesi, zât mertebesinden nüzûl ederek aşk ve muhabbet gereği kuluyla irtibata geçmesi durumunu akla getirmektedir.

3.4.5. Fark-Cem'

Tasavvuf ıstılahında Hakk'ın tenzîh veya teşbîh boyutlarında algılanmasına bağlı olarak salikin elde ettiği makamlardan ikisi de fark ve cem' makamlarıdır. Fark ve cem' makamları, Kuşeyrî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “*Kulluk vazifelerini yerine getirmek ve insanî haller gibi insanın çalışarak ortaya koyduğu şeylere fark denir. Olmayan bir şeyi ortaya koymak, karşılıksız lutuf ve ihsanda bulunmak gibi Hakk'a ait olan şeylere cem' denir.*” (Kuşeyrî, 2009: 196). İbn Arabî'nin varlık anlayışı içerisinde ifade edilecek olursa fark makamı Hakk'ın mahlûkattan tamamen ayrı mütalaa edildiği tenzîhe, cem' makamı da âlemi Hakk'ın varlığında ve onun vasıtasıyla müşahede etmek anlamında teşbîhe işaret etmektedir. Bu makamlardan daha üst bir seviyede bulunan ve tasavvufta “cemü'l-cem” veya az önce belirtilen “fark” makamından farklılığını belirtmek için “fark-ı sâni” adıyla tanımlanan bir makam daha vardır ki bu makamda Hakk'ın âlemde âlemin de Hak'ta müşahedesini yani tevhîd hali gerçekleşmektedir. Kâşânî bu bağlamda cem' makamını fenâ makamıyla, ikinci fark veya cemü'l cem makamını da bekâ makamıyla özdeşleştirerek şunları söyler:

“Fenâ ve Bekâ makamları açısından Kâşânî, mahlûkat gözlerinden silinerek yalnızca Hakk'ı müşâhede edenlerin Fenâ ve Cem'

*makamlarında bulunduklarını, buna karşılık Hakk'ı mahlûkatta ve mahlûkatı da Hakk'da müşâhede edenlerin ise **Fenâ'dan sonra Bekâ ve Cem'den sonra Fark** makamlarında bulunduklarını beyân etmektedir.”* (Izutsu, 2005: 137).

Birçok şiirinde fark ve cem' makamlarına işaret eden Gâlib, aşağıdaki beyitte söz konusu makamlardan Kays'ın Leylâ'ya olan aşkının gelişim sürecine bağlı olarak bahsetmektedir:

Cem'e varmışdı yolu tefrika-i fûrkatdan
Zülf-i Leylâ deyü her gece perîşân idi Kays (G.156/3)

“Kays her gece Leylâ'nın saçlarını anmaktan perişan iken onun yolu ayrılık yolundan ayrılarak bütünleşmeye varmıştı”

Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkındaki tekâmül süreci bağlamında beyitte kemal yolundaki bir salık veya âşığın “cem” makamını elde etmesine işaret edilmektedir. Fûrkat ifadesi sevgiliden ayrı kalma durumu için kullanılan bir kavramdır. Bu kavram, aynı kökten tefrika kelimesiyle birlikte “ayrılıktan ayrılma” anlamında bir terkip teşkil ederek “kavuşma” durumuna göndermede bulunur. Zaten beyitte yer alan “cem'e varmışdı yolu” ile belirtilmiş olan bu kavuşma hali tasavvuf ıstılahında Hak'ta yok olma şeklinde tanımlanan “fenâ” veya diğer bir ifadeyle her şeyin Hak olarak müşâhede edildiği “cem” makamlarını akla getirmektedir. Cem makamı, Hakk'ın varlığında yok olmak suretiyle kendisini Hak olarak algılayan ve bu algı neticesinde varlıkta ayrışma görmeyen insanın durumu için kullanılır. Mecnûn, Leylâ'ya olan aşkıyla her an perişan ve dağınık bir durumda iken bir müddet sonra âlemdeki her şeyde Leylâ'yı görmeye başlar ve onun için ortada kendi varlığı da dâhil olmak üzere Leylâ dışında bir varlık formu kalmaz. Bu bağlamda değerlendirildiğinde “fûrkat” ifadesi varlık için belirlenen farklı formları belirtmektedir. Buradaki ayrılık, her şeyi kesret âleminin ayrı ayrı ve çoklu yapısı içerisinde algılamaktan kaynaklanan bir ayırma, farklı kılma durumuna karşılık gelmektedir. Ayrıca “tefrika” veya “fark” kavramları genel anlamda kulluk mahalli olarak Hak ile halk arasındaki kesin ayrılık veya farklılık durumunu belirtmek için kullanılmaktadır (Kuşeyrî, 2009: 196-197). Mahlûkata ait bu izafî varlık boyutunu

aşarak gerçek ve tek varlık boyutuna ulaşan bir insan bu boyutta bütün bu söz konusu farklı ve çok sayıdaki izafî varlıkları bir arada toplu halde yani “cem” halinde görecektir. Bir rubaisinden alınan aşağıdaki mısralarda Gâlib fark ve cem makamlarına göndermede bulunmaktadır:

Anlar ki niçe âdeti hark eylediler
İrfân ile ayn-ı cem’i fark eylediler (R.35)

“Onlar pek çok âdeti yakıp tutuşturdular, (ve böylece) güçlü sezgileriyle cem makamının özünü anladılar”

Gâlib’in bir rubaisinden alınan yukarıdaki mısralarda “anlar” diye işaret edilen kimseler Hakk’ı gerektiği gibi bilip tanıma noktasında gerçek bilgiyi elde etmiş âriflerdir. Şiirde geçen “âdet” kelimesi, dinde alışılmış ibadet ve ritüelleri ifade etmekte, bunların yakılması ise bu âdetlerin gerçek manada bir kulluk veya Hakk’ı idrâk hususunda yetersiz ve geçersiz olduklarına vurguda bulunmaktadır. Hemen akabinde, yakılan bu âdetlerin yerine ikame edilen hakikat bilgisi anlamındaki “irfân” kavramına yer verilmekte ve bu manevi bilginin, insanı ulaştıracağı makam veya menzil belirtilmektedir. Bu makam cem’ makamı olarak ifade edilirken, irfân ile bu cem’ makamının özünün veya mahiyetinin kavranması ve tecrübî olarak yaşanmasından bahsedilmektedir.

Aslında “ayn-ı cem’i fark eylediler” ifadesinin ilk bakışta, bütün mahlûkatın gözden silinip tek varlığın Hak olarak idrâk edildiği cem’ makamının farkına varma anlamında kullanıldığı görülse de ifadedeki “fark” kelimesi, tasavvuf ıstılahında yer alan ve cem’ makamından önce gelen ve avamdan insanların Hakk’ı tanıma, bilme veya ona karşı kulluk durumlarını karşılayan bir anlama sahiptir. Diğer bir ifadeyle fark, Hakk’ın varlık noktasında mahlûkat ile arasındaki kesin ve keskin ayrı olma durumuna işaret etmektedir. Bu anlamıyla değerlendirildiğinde âriflerin ibadetlerinin “fark” makamında değil “cem” makamında bir bilinç haliyle gerçekleştirilmesinden bahsedilmektedir.

Söz konusu ifade, bir diğer anlam katmanında ise cem’ makamından sonra gelen fark makamı olarak da bilinen “cemü’l-cem” makamıyla bağlantılı görünmektedir. Bu makam, bir insanın yükselebileceği en yüksek makam olarak Kâşânî’nin işaret ettiği

“mahlûkatta Hakk’ın Hak’ta da mahlûkatın müşahede edilmesi”nin gerçekleştiği mahaldir. Bu makama cem’den sonra fark anlamında “fark ba’de’l-cem veya ikinci fark anlamında “fark-ı sâni” de denilmektedir (Cebecioğlu, 2009: 124). Bu bağlamda doğrudan doğruya “cem’ü’l cem” ifadesini kullandığı bir beyitte Gâlib şöyle seslenmektedir:

Bundan a’lâ cem’-i cem’in var mı Gâlib rütbesi
Evliyâ vü ehl-i inkâra temâşâdır semâ’ (G.179/9)

“Gâlib! Cem’-i cem’in bundan yüksek rütbesi var mı, semâ’ evliya ve inkâr ehli için bir müşahededir”

Semâ’ ayinini “cem’-i cem” makamının en yüksek tezahür biçimi olarak ele alan beyitte semâ’nın hem evliya hem de inkâr ehli kimseler için bir müşahede vesilesi olduğundan bahsedilmektedir. Evliya için semâ’, Hakk’ın varlığının bir merkez olması karşısında mahlûkatın bu merkez etrafında yer alan veya varlık bulan itibari yönünün sembolize edilmesi noktasında uygun bir benzetme unsurudur. Şeyh tarafından sembolize edilen gerçek varlık karşısında izafi varlık âlemini simgeleyen dervişlerin onun etrafındaki dönüşleriyle ona bağlı ve onunla kaim olan bireysel varoluşlarının ontolojik süreci, semâ’ ayininde sembolik ifadesini bulmaktadır. Gölpınarlı semâ’nın sembolik yapısını Ankaravî’nin “Minhâcü’l-Fukarâ” adlı eserini referans göstererek şu şekilde özetlemektedir: “*Görülüyor ki Mevlevîler, mebde’ ve maâdı, sıfat ve zât tevhidlerini, yakıyn mertebelerini, tek sözle varlık birliği (Vahdet-i Vücûd) inancını ve bu inançta tahakkuku temsil etmektedirler (Minhâc-al Fukara’ya da b. s. 68-76).*” (Gölpınarlı, 2006: 122).

Beyitte “cem’-i cem” makamının cem’ ve cem’den sonraki fark makamlarını bünyesinde barındırma özelliği dolaylı olarak ikinci mısra da yer alan evliyâ ve ehl-i inkâr kavramlarına bağlanmaktadır. Burada evliyâ cem’ makamını tecrübe eden ârifleri ifade etmektedir. İnkâr ehli kimseler ise âlemi, sonsuz sayıda farklı varlıklardan meydana gelen bir varlık formu olarak algılayan ve varlığın tekli ve bütüncül yapısını idrâk etmekten yoksun, en iyi halde Hak’la âlemi farklı iki boyutta yer alan iki bağımsız varlık kategorisi olarak mütalaa eden, kısaca “fark” makamında takılıp öteye geçememiş insanları karşılamaktadır.

3.5. Varoluş Serüveninde İnsan

3.5.1. Akıl-Gönül

İnsan ve onun varlık bilgisi, varlığa bakışı ve varlığın mahiyetini idrâk etmesi hususları söz konusu olduğunda insanla ilgili iki kavram özellikle dikkat çekmektedir. Bu kavramlar; düşünme, araştırma ve bilgiye ulaşma gibi zihinsel süreçlerin gerçekleşme mahalli olan “akıl” ve onun karşısında alternatif bir bilgi elde etme ve idrâk kabiliyetiyle donatılmış “gönül” mefhumlarıdır. Felsefe ve kelâm ilimlerinin varlık ve bilgi olgularının merkezini teşkil eden ve kendisine büyük önem atfedilen akıl melekesi, tasavvufta marifet veya hakikat bilgisi olarak tanımlanan bilgi düzeyinin yakalanmasında büyük ölçüde önemini yitirmekte ve bu melekenin yerine gönül ve gönlün sezgisel algılama yetisi ikame edilmektedir. Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib İbn Arabî’yi referans göstererek bu gerçeğe şu ifadelerle işaret etmektedir:

“Muhyiddîn İbni’l-‘Arabî hazretleri Emrû’l Hükmi’l-Merbût nâm risâlelerinde ‘Îlâhî bilgiler, Rabbânî ve Latîf işaretler, akıllarının kavrayışının (tamamen) dışındadır. Halbuki akıllar baktığı halde gerçekten görme kabiliyetinde değillerdir. O halde (bu tür ilimler), ancak keşif yoluyla oluşur’ demişlerdir.” (Gâlib, 1996: 61).

Daha açık ifade edilecek olursa akılla elde edilebilecek bilginin sınırları bu âleme ait olan itibari gerçeklik alanıyla sınırlı kalmaktadır. Oysa Hak ve hakikat ile ilgili bilgiye ulaşma ancak gönül ve onda meydana gelen aşk sayesinde mümkün olabilir. Bu gerçek Gazâlî tarafından şu şekilde özetlenmektedir: *“Bilginin ulaşabileceği son nokta aşkın kıyısıdır. Kıyıya ulaşırsa ondan bir iki söz edebilir.”* (Gazâlî, 2008: 17). Burada Gazâlî’nin işaret etmekte olduğu ve acziyetle tavsif ettiği bilgi zâhir ilmi denilen ve aklın görev alanını ilgilendiren dünyevî bilgidir. Akıl ve gönül karşılaştırmasında önemli bir husus, gönlü akıldan üstün tutan temel unsurun, içinde bulundurduğu “aşk” olduğu gerçeğidir. Gazâlî, insanın her uzvunun bir görevi olduğundan bahsederken gönül için görev olarak aşkı öne sürmekte, gönlün aşk için yaratıldığını belirtmekte ve eğer bir gönülde aşk bulunmazsa onun atıl olacağını belirtmektedir (Gazâlî, 2008: 63). Dolayısıyla gönül ancak Hakk’a duyduğu aşkla var olabilmekte ve bu sayede ulaşacağı varlık bilgisiyle insana Hak’ta Hak ile bütünleşme ayrıcalığını sağladığı durumda bir anlam ifade etmektedir. Klâsik Türk şiirinin temel konusu olarak nitelendirilebilecek

aşk olgusu, Gâlib'in de şiirlerinin esasını teşkil etmektedir. Gâlib, aşkın kudretini ve akıl karşısında gönül olgusuna kazandırdığı mutlak üstünlük durumunu ortaya koyduğu beyitlerden birinde şöyle seslenmektedir:

Allâh ne ârifleri var mekteb-i aşkın
Mecnûnu ile âkil-i devrân edemez bahs (G.44/5)

“Allah! Aşk mektebinin ne ârifleri var, (bu âriflerin) deli olanıyla âlemin akıllısı tartışamaz”

Aşk olgusunun, bir okulda öğretilen ve öğrenilen bir bilgi düzeyinde ortaya konulduğu beyitte, bu okulda irfân bilgisiyle yetişen âriflerin deli olanlarının dahi dünyanın en akıllı kişisinden üstün olduğu vurgulanmaktadır. Öncelikle beyitte yer alan “mekteb-i aşk” tamlamasının ihtiva veya ima ettiği anlama dikkat etmek gerekmektedir. Aşkın öğrenilen ve buna bağlı olarak öğretilen bir ders konumundaki tasavvuru, âşığın tecrübî olarak aşkı yaşaması, aşkı teorik olmaktan öte pratik bir düzeyde kendi yaşantısıyla öğrenmesi dolayısıyladır. Bu sürecin “mekteb” olarak nitelendirilen mekânı, tasavvuf bağlamında değerlendirildiğinde tekke veya dergâhlar, bu mektebin müderrisleri de tekke veya dergâhın şeyhidir. Şeyh, aşk yoluna azmeden salık için bir rehber ve mürşit olması yönüyle bir öğretici fonksiyonu üstlenmektedir. Bu mektebin “mecnûn”u genel anlamda akıl melekesinden yoksun bir deli olarak değerlendirilmeye müsait olmakla birlikte burada asıl kastedilen, âşık tipinin en büyük temsilcisi ve “Mecnûn” sıfatıyla meşhur Kays adında bir hikâye kahramanıdır. Mecnûn, Leylâ'ya olan aşkıyla aşkın bütün hallerinin elde edilmesi ve sevgiliye kavuşma sürecinin gerçekleşmesinde tüm aşamaları tecrübe eden âşık için bir sembol kişidir. Benzer biçimde “âkil-i devrân” ibaresi genel manada âlemin akıllısı anlamından ziyade telmih yoluyla, Gâlib'in birçok beyitte ismini zikrederek bahsettiği, felsefenin ve aklın büyük temsilcisi Eflâtun için kullanılmıştır.

Beyitteki bu hususlar göz önüne alındığında ortaya çıkan sonuç, hakikat bilgisi karşısındaki durumları ve donanımları söz konusu olduğunda, aklın ve onun elde ettiği zahir bilgisinin temsilcisi Eflatun'un, aklın hükmünün bulunmadığı delilik olgusunun ve âşıkların en büyük temsilcisi durumundaki Mecnûn'la tartışması mümkün olmayacaktır. Mecnûn'un âşıklıkla ilgili tarihi bir şahsiyet olarak ele alınması, onun aşk mektebinde

yetişen âriflerden biri olduğuna bir göndermedir. Ârifin bilgisi irfan denilen sezgisel veya keşfi bir bilgidir ve bu bilgi Hakk'ın ilham ve ihsan etmesiyle elde edilmektedir.

3.5.1.1. İki Akıl Kategorisi: Akl-ı Ma'âş/Akl-ı Me'âd

Akıl, yeterlilik ve kullanım sahası bağlamında değerlendirilirken tasavvuf istilahında iki başlık altında ele alınmaktadır. Bursevî, söz konusu iki akıl kategorisiyle ilgili olarak özetle şunları söylemektedir: “*Akl-ı ma'âş dünyevî, akl-ı me'âd ise uhrevî işleri idâre eder.*” (Ceylan, 2007: 168). Bursevî'nin bu kısa ve öz tanımlamasının akıl ile ilgili ortaya koyduğu gerçek, birinci türden aklın dünya veya şahadet âleminde insanı yöneten, onu kısıtlayan ve hakikati idrâk noktasında insan için bir engel hükmünde bulunan bir özellikte olmasıdır. Bu yönüyle akl-ı ma'âş aşkla hiçbir şekilde ilgili değildir. İkinci türden akıl yani akl-ı me'âd ise daha önce “keşif” başlığı altında açıklandığı üzere Arabî'nin “saf akıl” veya “akl-ı mücerred” olarak adlandırdığı, her türlü kısıtlayıcı ve sınırlandırıcı kayıtlardan temizlenmiş, eşyanın hakikatini idrâk etme faaliyetinde etkin bir rol üstlenen akıldır (Izutsu, 2005: 38). Akl-ı Me'âd ile aşk arasındaki yakın ilgi Gâlib tarafından “Şerh-i Cezîre-i Mesnevî”de şu şekilde ortaya konulmaktadır: “*Ammâ matlûb, 'aşk olduğu takdîrce 'akl-ı me'âşa aslâ mahal kalmayıp, mısra': 'Aklın yönlendirdiği aşkta hayır yoktur' me'âlince dîvâne, kirdâr-ı 'akl-ı me'âd-ı sırf ile muttasıf olur.*” (Gâlib, 1996: 31). Bursevî'nin, Arabî'nin ve Gâlib'in açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki akıl ve gönül arasındaki paradoksun tarafı olan akıl, akl-ı ma'âş denilen dünyevî akıldır. Akl-ı me'âd ise gönül ile uyumlu faaliyet gösteren ve böylece aşk ile aşına olan olumlu bir kategoriye temsil etmesi bakımından insan-ı kâmilin aklına karşılık gelmektedir. Aşağıdaki beyitte akl-ı ma'âşın aşk ile olan yapısal uyumsuzluğu Gâlib tarafından şu şekilde belirtilmektedir:

Akl-ı ma'âş aşk eder elbet hâlel-pezîr

Çendân olur mu düzd ile mehtâb âşinâ (G.12/2)

“*Aşk elbette akl-ı ma'âş bozar, hırsız ile mehtâb o kadar (birbirine) aşına olabilir mi*”

Akıl ile gönül arasındaki paradoksal durumun hırsız-ay(ışığı) benzetmesiyle temsil edildiği beyitte aşk olgusunun akıl sınırlarını aşan şümulü ve derin yapısına

işaret edilmektedir. Akl-ı ma'âş kısıtlı bir düşünme faaliyeti yürütme istidadına sahiptir. Bu kısıtlı ve yetersiz akıl, aşk gibi ulvî ve duyular ötesi bir hal veya olgunun anlaşılması ya da elde edilmesi sürecinde mutlak bir acziyet içerisinde. Gâlib'in ifadesiyle, "... 'akl-ı me'âşla muttasıf olan şahs, 'aşkdan haber-dâr olamaz.'" (Gâlib, 1996: 31). Aklın aşk karşısındaki durumu ile ilgili olarak Mevlânâ da şu benzetmeyi yapmaktadır: "*Aşkın izahında akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı.*" (Mevlânâ, 2012: 26). İlk mısradaki aşkın akl-ı ma'âş'a hâlel getirip onu bozacağının ifade edilmesi, söz konusu aklın yetersiz ve kısıtlı yapısını dile getirmektedir. Aşk, aklın düşünme ve tasavvur etme istidadının kavrama alanının dışında bulunduğu için aşkın olduğu bir mahalde, aklın veya akl-ı ma'âşın bulunması söz konusu olamaz. Bu uyumsuzluk hali, gecenin karanlığından istifade ederek hırsızlık yapan bir kimsenin dolunayın etrafı aydınlattığı, dolayısıyla da gizlilik ve emniyetin hırsızlık için ortadan kalktığı bir ortamda hırsızlık yapmasının imkânsızlığına teşbih edilmektedir. Bu teşbihte dikkat çeken unsur hırsızın temsil ettiği akl-ı ma'âşın karanlıkla olan ilgisine karşın ay ışığıyla işaret edilen aşkın aydınlıkla olan münasebetidir. Aşk, hakikati perdeleyen akl-ı ma'âşın ve her türlü engelin aşılmasında en önemli vasıta konumundadır. Diğer bir ifadeyle aşk "dîvâne"ler içindir veya en azından aşkla tanışan kişi delilik alanına adım atmıştır. Bursevî, aşkın hâsıl ettiği delilik halinden bahsederken şu mütalaalarda bulunmaktadır: "*Aşk dedikleri hastalık hâli mâlîhûlyâ adı verilen sevdâ gibidir. Aşırıya kaçtığına cinnete sebep olur. Fakat aşkın cünûnu, aklın cünûnundan farklıdır.*" (Ceylan, 2007: 176). Belirtildiği üzere bu delilik durumu dünyevî anlamda bir şuursuzluk ve bilinçsizlik durumundan tamamen farklı bir özellik arz eder.

Burada aşkın bozduğu, yapısını değiştirdiği akıl akl-ı ma'âş denilen akıldır. Beyitte yer alan "halel-pezîr" ifadesi aklın kaybolmasına değil belli bir yapısal değişime uğramasına imada bulunmaktadır. Akl-ı ma'âşın bozulması, kendi yerine aşkla uyum içerisinde faaliyet gösteren saf akıl veya akl-ı me'âd denilen ve gerçek bir bilinç durumunu temsil eden ikinci türden bir aklın gelmesi demektir. Akıl ile gönül arasındaki paradoksal durumun yine bir "hırsız" ve "hırsızlık" sembolizmi çerçevesinde ele alındığı aşağıdaki beyitte Gâlib bu hususu şu ifadelerle belirtmektedir:

Dilde ger aşk ola akıl eyleyemez anda karâr

Düzde zindân olur ol dâr ki mihmân uyumaz (G.139/2)

“Eğer gönülde aşk varsa akıl orada huzur bulmaz, (nitekim) misafirin uyumadığı bir eve giren hırsıza o ev zindan olur”

Aşkın var olduğu bir gönülde aklın hükmünün geçersiz olacağı gerçeği beyitte misafirin uyumadığı eve giren hırsız için o evin zindan olması benzetmesiyle ifade edilmektedir. Aşkın veya bizzat maşukun, gönülde bulunan ve uyumayan bir misafir olarak tasavvur edilmesi, aşkın devamlılığını belirtmesi yönüyledir. Aşkın kişinin gönlünde meydana getirdiği haller, onun bir an olsun akılla hareket etmesine fırsat vermeyecektir. Zira daha önce de üzerinde durulduğu gibi aşk ve akıl birbirini dışlayan ve hiçbir surette kabul etmeyen iki olgudur. Misafirin uyumadığı eve giren hırsızın amacına ulaşamaması gibi akıl da bir kimsenin aşkla dolu gönlünde hâkimiyet kurup kişiyi yönetme gayesini elde edemez. Başka bir beyitte aşk ve akıl uyumsuzluğu, aşkın ortaya çıkış mahalli olan “kalb” kavramına bağlı olarak şu şekilde ele alınmaktadır:

Kalb-i dâna olamaz akl-ı ma’âşa mesken

Arama hum-ı Felâtûnda Aristâlîsi (G.369/4)

“Bilgelerin kalbi akl-ı ma’âşa mesken olamaz, Aristo’yu Eflâtun’un küpünde arama”

Beyitte, Eflâtun’un küpünde Aristo’nun aranmasının doğru olmadığı belirtilmek suretiyle gönlün “akl-ı ma’âş” için uygun bir mahal olmadığı vurgulanmaktadır. Aslında Eflâtun’un küpü olarak ifade edilen “küp” Sokrates’in bir diğer öğrencisi olan Diyojen ile alakalı olup, Diyojen’in içerisinde yaşadığı büyük “küp”ü ima etmektedir. Ancak klâsik Türk şiirinde Eflâtun ile Diyojen’in karıştırıldığı ve birçok kez birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir (Pala, 2004: 135). Netice itibarıyla ister Diyojen isterse Eflâtun ile ilgili olsun “hum” kavramı burada bir mekân veya mahal olarak değer kazanmaktadır. Bu mekân veya mahal somut olmaktan çok hakikate karşı tutum ya da bakış açısı ile ilgili bir soyut alanı ifade etmektedir. Aristo’nun, bu küpte aranmaması gereğine işaret edilirken onun eşyaya bakışının Eflâtun’unki ile örtüşmediği belirtilmektedir.

Bir diğer yönden “hum” şarap küpüne dolayısıyla da aşka işaret etmektedir. Aşkın ise akılla veya akl-ı ma’âşla herhangi bir münasebeti bulunmamaktadır. Akıl

sahipleri ile ilgili bölümde aklın temsilcisi olarak gösterilen ve bu bağlamda aşk ve âşıkların temsilcisi Mecnûn ile mukayese edilen Eflâtun, bu beyitte farklı bir vasfın sembolü olarak kullanılmaktadır. Eflâtun'un, "idea"lar nazariyesinin tasavvufta ve özellikle "vahdet-i vücûd" öğretisi içerisinde önemli benzerlikler barındırması, onun çoğu defa diğer filozoflardan farklı bir konumda değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. İzutsu, İbn Arabî'nin varlıkla ilgili bakış açısında açık bir Eflâtun etkisi bulunduğu söz etmektedir: *"İbn Arabî'yi tam bir eflâtuncu gibi kabûl etmek mümkün olmasa da, arızî olarak, onun düşünce biçiminde olaylara eflâtuncu bir gözle bakmak husûsunda âşikâr bir eğilim bulunmaktadır."* (Izutsu, 2005: 197). Bu etki sadece İbn Arabî üzerinde değil mutasavvıfların birçoğunda gözlemlenmektedir. Gâlib de bu bağlamda Eflâtun'u eşyaya hikmetle bakan bir ârif olarak değerlendirmektedir. Yine daha önce velâyet bahsinde ele alınan bir beyitte yer alan ve bilenlerin/bilginlerin kalbi anlamına gelen "dil-i dânâ ifadesinin benzeri bu beyitte "kalb-i dânâ" şeklinde kullanılmaktadır. Burada Eflâtun "kalb-i dânâ" ibaresindeki "dânâ" kelimesinin işaret ettiği zümrenin bir mensubu olarak düşünülmektedir. Bu yönüyle de marifet bilgisini bilenlerin veya âriflerin zümresine dâhil olmakla vasıflandırılmaktadır. Aynı zamanda Eflâtun'un öğrencisi olan Aristo ise dünyevî ilimlerin ve bu bağlamda aklın temsilcisi durumunda değerlendirilerek "akl-ı ma'âş"ı sembolize etmektedir. Eflâtun'un öğretilerden gereği gibi faydalanmadığı ima edilen Aristo'nun, aklın idrâk alanında yer alan müşahedeye dayalı varlık anlayışının yetersizliğine işaret etmekle de onun Eflâtun'la birlikte anılmasının yanlışlığı belirtilmektedir.

3.5.2. Aşk Olgusu

Hakk'ın kendini biliniyor kılmak için âlemi yaratmasında veya vahdet-i vücûd öğretisine uygun biçimde ifade edilecek olursa mutlak gerçekliğin izafiyet olarak kendini belirlemesi sürecinde asıl sebebin "aşk" ya da "muhabbet" olduğu daha önce birçok bölümde zikredilmişti. Aşk veya muhabbet olgusunun "küntü kenzi" hadisine bağlı olarak bizzat Hakk'ın zâtına nispet edilmesi onun hakikate ait bilginin elde edilmesindeki önemine de işarette bulunmaktadır. Aşkın muhabbetten sonraki aşama olduğundan bahseden ve aşk kelimesinin etimolojik olarak bir sarmaşık türü olan "aşaka" kelimesinden türediğine işaret eden Bursevî sarmaşığın kesildiğinde sararıp solmasını, âşığın sevgilisinden ayrıldığında sararıp solmasına benzetmektedir (Ceylan, 2007: 176). Tasavvuf ıstılahında sevgi, genellikle belli aşamalara karşılık gelen farklı

isimler altında ele alınmakta ve “aşk”a bu aşamaların en üstünde yer verilmektedir (Uludağ, 2001: 48). Aşkın tanımlanması veya tarif edilmesi noktasında ortaya atılan görüşler birbirinden oldukça farklı bir durum arz etmektedir. Bunun sebebi, aşkın sözle ifade edilmesinin imkân dışı olmasındandır. Aşk ancak tecrübe edilip yaşanarak öğrenilebilecek mahiyetiyle aklî olmaktan ziyade kalbî bir bilgi düzeyine işaret etmektedir. Aşkın bu tanımlanamaz durumuna işaret ettiği bir mısradaki Gâlib şu ifadeyi kullanmaktadır:

Birden bire bul aşkı bu tuhfe bulanındır (Müseddes 6/1)

“Aşkı birden bire bul (ki) bu hediye (aşk) bulanındır”

Aşkın birden bire bulunması, onun çalışma ve gayrete bağlı olmaksızın insana verilen bir lütuf olduğunu belirtmektedir. Aslında aşkın meydana gelmesi belirtildiği kadar gelişigüzel ve tesadüfî bir süreç değildir. Bir insanda aşkın ortaya çıkması, onun manevî anlamda belli bir mertebeye bulunmasını zorunlu kılar. Kişi, Hakk’a ulaşma istek ve çabasında olduğu zaman Hakk’ın ona teveccühü söz konusu olur. Ancak bu teveccüh her kimsede aynı düzeyde tecellî etmez. İnsan ne kadar gayret gösterirse gösterebilir, Hak ona yönelmedikçe onda aşkın zuhura gelmesi beklenemez. Kul sıfatıyla insanın Hakk’a karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi onu ebedî âlemde azaba uğramaktan koruyacak ve mükâfat olarak cennete girmesine vesile olacaktır. Aşk için ubudiyetin ötesinde bir kulluk söz konusudur ki daha önce “ubûdet” kavramına bağlı olarak bu üst seviyedeki kulluğun mahiyetinden bahsedilmişti. Bu bağlamda insanın aşkla donatılması “şevk” veya “iştîyak” olarak adlandırılan, sevgiliye karşı aşırı bir istek ve arzunun neticesinde gerçekleşecektir.

Mısradaki yer alan hediye anlamındaki “tuhfe” kelimesi aşkın, onu gerçekten talep eden bir insanın bulacağı bir ilâhî armağan olarak tasavvur edilmesindendir. Bulma fiili beraberinde zorunlu olarak “aramak” fiilini gerektirmektedir. Bir şeyin bulunabilmesi, onun aranmasının neticesinde tahakkuk eder. Dolayısıyla aşk denilen bu hediye de ancak onu arayana nasip olacaktır. Mısradaki dikkat çeken bir diğer husus “birden bire” ifadesinin işaret ettiği diğer bir anlam boyutunda gizlenmiştir. Gâlib bu ifadeyle vahdet-i vücûd nazariyesine bir göndermede bulunmakta ve aşkın, bir olan Hak’tan neşet edeceğini ve yine bir olan Hakk’a yöneleceğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle aşk;

Hak'tan gelip Hakk'a yönelen ve Hakk'ın varlığında tecrübe edilen mutlak birlik ve bütünlük talep eden bir yapıya sahiptir. Aşk ile ilgili bu bütüncül bakış açısı Gâlib'in tasavvurunda aşağıdaki beyitte daha belirgin olarak ifade edilmektedir:

Andadır râz-ı 'adem sırr-ı vücûd
Hîçdir yokdur bekâdır adı aşk (G.195/2)

“Hiçin, yokun, ebediliğin adı aşktır; yokluğun ve varlığın sırrı ondadır”

Beyitte hiçlik ve yoklukla tavsif edilen aşka ebedilik fonksiyonun yüklenmiş olması, onun varlığın gerçeklik boyutuyla ilişkisine işaret etmektedir. Beyitteki ifade bir anlamda kâinatın yaratılışının “aşk” esasına dayandığını ima ederek, aşkın varlık bahşedici özelliğini vurgulamaktadır. Aşk, gerçek varlık olan Hakk'a ait olmasıyla ezeli ve ebedî bir mahiyette bulunurken, gerçeklikle doğrudan ilgisi bulunmayan ve böylece hiçlik ve yoklukla vasıflandırılmış olan yaratılmış varlıklar için var olma sebebi durumundadır. İlk mısradaki “râz-ı adem” ve “sırr-ı vücûd” tamlamalarında yer alan sır kavramı, varoluş sürecinde aşkın rolünü ima etmektedir. Diğer bir yönüyle aşkın tanım kabul etmez özelliği insanda meydana getirdiği bir tür sarhoşluk ya da bilinçsizlik durumunu akla getirmektedir. Gazâlî bu hususta şunları söylemektedir:

“Aşk, bir çeşit sarhoşluktur (sekr), öyle ki onun doruk noktası âşığı, mâşuğu görmekten ve onu tam olarak idrak etmekten alıkor. Aşk, hem duyu organ(lar)ında hem de bizzat idrakte sarhoşluk olduğundan, idrakin tam olarak gerçekleşmesinin engelidir.” (Gazâlî, 2008: 65).

Aşka bir taraftan hiçlik ve yokluk gibi olumsuz ve değersiz vasıflar yüklenirken devamında ona ebedilik atfetmek ancak Gazâlî'nin ortaya koymuş olduğu “idrâkte sarhoşluk” durumunun doğal bir neticesidir. Zira hiç ve yok olan (daha doğru bir ifadeyle var olmayan)ın ebedilikle nitelendirilmesi idrâkin olmadığı bir zihinsel sürecin tecrübesi esnasında söylenebilecek bir ifadedir. Yine bu durum aşkın zihinsel veya akla ait bir idrâkin ötesinde sezgisel ya da keşfî bir idrâki zorunlu kılmasının hikmetine de göndermede bulunmaktadır. Hakikat veya irfan bilgisinin elde edilmesinde gönül ve akıl olgularının durumuna daha önce işarette bulunulmuş, aklın yetersiz kaldığı bu

türden bilgiyi elde etme istidadının gönülde bulunduğu ve gönlün de aşk vasıtasıyla hakikati idrâk edeceği belirtilmişti. Aşkın yapısı ve insanda ortaya çıkardığı haller, akla dayalı bir bilgi düzeyinde kavranma imkânı bulunmayan mahiyettedir. Diğer bir deyişle aşk, ancak tecrübeye dayalı olarak algılanıp öğrenilebilecek niteliği ile sırlarının ancak onu tecrübe eden kimselere malum olduğu bir olgudur. Aşkla ilgili hususların herkes tarafından bilinmesi mümkün olmayan sırlar olarak telakki edilmesi gerçeğine aşağıdaki beyitte şu sözlerle dikkat çekilmektedir:

Esrâr-ı aşk fâş degildir Hudâ bilür

Bu râzî bî-vukûf-ı zebân söylerim sana (G.11/5)

“Aşkın sırları açığa vurulmuş değildir (bu sırları) Allah bilir, bu sırrı sana dilin haberi olmaksızın söylüyorum”

Aşkın ancak tecrübeyle anlaşılabilir hakikatlerinin gizliliğine işaret edilen beyitte gerçek mahiyeti sadece Hak tarafından bilinen bu gizli sırların âşıklarda somutlaşmak suretiyle tezahür etmesi belirtilmektedir. Burada aşkın bilinip anlatılacak bir olgu olmaktan ziyade yaşanıp tecrübe edilmek suretiyle içselleştirilecek bir hal olmasından bahsedilmektedir. İkinci mısra da bu sırrın lisanla ifade edilemeyeceği, dilin bu hususta bilgisiz olduğu belirtilirken “söylerim sana” ibaresinin kullanılması çelişik bir mahiyet arz etmektedir. Ancak dikkat edilecek olursa burada “söylemek” fiili dilin bir edimi olmayıp bizzat davranış, tavır ve hallerin ortaya koyduğu müşahade boyutunda bir söyleme veya bildirme biçimine işaret etmektedir. Daha kısa ve öz bir ifadeyle aşk sözle değil hal diliyle anlatılabilir. Gâlib, üstü kapalı olarak aşkın sırlarının ehil olmayanlara açıklanmasının zararlarını belirtirken âşıkların aşk dolayısıyla içerisinde bulundukları sıkıntılı ve zorlu durumun onların halk tarafından bazen delilikle vasıflandırılacak derecede anlaşılması güç davranışlarla gözler önüne serildiğini ima etmektedir. Söz konusu sırrı dilden habersiz söyleme tasavvuruyla şiirsel muhayyile gücünü ortaya koyan Gâlib, bu şekilde bir ifadeyi sırrın gizli yapısının muhafazasıyla ilgili olarak kullanmakta, iki tarafın paylaştığı bir sırrın üçüncü bir taraf olan “dil”den gizlendiğini belirtmektedir.

Hakikat veya hakikate ulaştıran bir vasıta olan aşk ile ilgili gizli sırların gelişigüzel herkese ifşa edilmesinin yanlış olmasındaki diğeri bir önemli sebep Arabî'ye göre bizzat Hakk'ın bu husustaki kıskançlığı olarak gösterilmektedir:

“İbn Arabî, Hakk'ın kendisini sonsuz-sınırsız bir biçimde izhâr ettiğini, kendi gaybî esrârını ise kendi istediğı biçimde izhâr edip gösterdiğini söylemektedir. Ama, aslına bakılacak olursa, Cenâb-ı Hakk avâmın gözlerinden kendi esrârını gizlemek bakımından da oldukça kıskançtır.” (Izutsu, 2005: 328).

Gâlib'in, gayb âlemine ait sırların herkese malum olmadığını bunlara vakıf olanların da söz konusu sırları açıklamamaları gerektiğini belirten aşğıdaki beytinde şu ikaz yapılmaktadır:

Cihânda nice sır var kimse bilmez
Bilinmek olsa da farzâ denilmez (G.135/1)

“Cihanda kimsenin bilmediğı çok sırlar vardır, bilindiğini farz edelim, (herkese) söylenilmez”

Daha önce Hakk'ı idrâkteki zorluk bahsinde açıklanmaya çalışılan bu beyit, hakikat sırlarının ehil olmayan kimselere açıklanmasının yanlışlığından söz etmektedir. Hakikate dair sırların bilinmesi, aşkın varlığıyla doğrudan bağlantılı olduğu için bu sırları öğretenin de öğrenenin de âşık sıfatını hâiz olmaları gerekmektedir. Aşkın bulunmadığı bir gönülde hakikat sırlarının ortaya çıkması beklenemez. Aşk ise herkesin elde edebileceğı sıradan bir duygu olmayıp, manevi olgunluk yoluna çıkanlardan sadece belli kimselerin nasibi olan ayrıcalıklı bir manevî lezzet kaynağıdır. Aşktan habersiz durumdaki insana aşkın sırlarının açıklanması ona fayda sağlamayacak tam aksine zarar verecektir. Cezîre-i Mesnevî şerhinde bu gerçeğe dikkat çeken Gâlib şunları söyler:

“Mübtelâ-yı afyon olan tiryâkî-vâr ki üç dirhem afyon tenâvül ile kendiye gelip tahsîl-i neşât eder. İ'tiyâdı olmayan âdem ma'âza'llâhu te'âlâ bir dirhemini yese, mâlumdur ki nereye gider. Hulâsa-i kelâm,

‘âşık-ı sâdık gerek ki mürşide h^vâh-nâ-h^vâh keşf-i esrâr etdire.’ (Gâlib, 1996: 39).

Ortaya koyduğu örnekte, afyon tiryakisi bir kimsenin afyon kullanmasının onda mutluluk peyda etmesi karşısında alışık olmayan birinin aynı maddeyi kullanması halinde düşeceği sıkıntılı durumu izah etmekle ehli olmayana sırrı ifşa etmenin yanlışlığına vurgu yapan Gâlib, sırrın açıklanacağı kişinin âşık olması gereğini dile getirmektedir. Sırrın ifşasının âşık yönünden bir diğer mahzuru ise mutlak sevgili konumundaki Hakk’ın “gayret”i veya kıskançlığıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Hak, gaybî esrarının avama açıklanması hususunda kıskançtır. Âşığın sevgilisi ile arasında mahrem olan sırları başkalarına açıklaması bu mahremiyeti ihlal etme anlamına gelecektir. Aşkın üzerinde en çok durulan yönü, onun yakıcılığı vasfıdır. Aşk içerisinde yerleştiği gönlü türlü cefa ve sıkıntılara uğratan meşakkatli bir süreçtir. Bu süreçte çekilen sıkıntılar ifade edilirken genellikle aşk ateş unsuruyla ve onun yakıcı özelliğiyle birlikte anılır. Aşkın yakıcılığının ilk bakışta olumsuz görünen tahrip edici yönünün altında temizleyen, dönüştüren, arındıran ya da kısaca olgunlaştıran son derece önemli bir işlevi söz konusudur. Her fırsatta manevi önderi ve rehberi konumundaki Mevlânâ’ya göndermelerle onun öğretilerinden bahseden Gâlib, Mevlânâ ile adeta özdeşleşmiş bulunan “aşk”ın ilhamını da doğrudan mürşidinden almaktadır. Öyle ki tamamıyla aşk üzerine kaleme aldığı bir terci-bendinde vasıta beyti olarak manzumesinin dayanağı yaptığı, Mevlânâ’nın aşktan ve onun yakıcı halleriyle yanan gönülünden söz eden aşağıdaki meşhur beytini kullanmıştır:

Âh mine'l-aşk ve hâlâtihî

Ahraka kalbî bi-harârâtihî (Trc.1/Vasıta)

“Ah, aşkın elinden ve onun hallerinden; ateşiyle kalbi(mi) yaktı yandırdı”

Aşkın yakıcılığının kısa ve öz bir itirafı durumundaki bu beyit sadece Mevlânâ veya Gâlib için değil bütünüyle tasavvuf ve tasavvufî şiir için aşkla ilgili ortak bir perspektif ortaya koymaktadır.

3.5.2.1. Âşık

Klâsik Türk şiirinin temelini aşk esasına dayandığı daha önce ifade edilmişti. Bu durumun doğal bir neticesi olarak şiirin öznesi veya başkahramanı bu aşkın taraflarından biri konumundaki “âşık”tır. İrfânî bilgiye ulaşmanın vasıtası aşk olunca âşıklık, marifeti elde etme yolunda bu vasıtaya sıkı sıkıya sarılan insanın vasfı olacaktır. Manevi olgunlaşmanın veya dönüşümün gerçekleşebilmesi için gönülde beslenen aşkın maşukla birleşmeyi temin etmesi beklenmektedir. Bu birleşme gerçekleştiği anda ise aşk, âşık ve mâşuk kategorileri tamamen ortadan kalkar ve mutlak birlik durumunun tecrübe edildiği vuslat makamı elde edilmiş olur. Gazâlî’nin bu duruma şu sözlerle işaret etmektedir: “*Zira âşık, bilgi düzeyinde varolmakta sevgiliden beslenebilir; ama vuslatın gerçekliği bakımından beslenemez; çünkü birleşmede artık onun; o’luğu kalmaz.*” (Gazâlî, 2008: 41). Ancak aşkın bu şekilde bir birlik temin edebilmesi oldukça sıkıntılı bir sürecin başarıyla gerçekleştirilmesine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle gerçek manada aşkın tecrübe edilmesi beraberinde acı ve sıkıntıları da getirecek, âşığın aşkı arttıkça çekilen ızdıraplar daha da dayanılmaz bir hal alacaktır. Aşkın bu sıkıntılı yapısına işaret eden Gâlib aşağıdaki beyitte bu hususa dikkat çekmektedir:

Tahammül eyle sûz-ı aşka terk-i girye kıl Gâlib
Fürûg-ı şem’e zîrâ zerre mikdâr âb olur mâni’ (G.181/6)

“*Gâlib! Gözyaşı akıtmayı bırakıp aşkın yakıcılığına tahammül et, (zira) mumun aydınlanmasına zerre kadar su engel olur*”

Beyitte aşkın, belli bir dayanma ve tahammül gerektiren sıkıntılı bir süreç olduğuna işaretle âşığa ağlamaması hususunda öğüt verilmektedir. Acı çekmenin insan fizyolojisinde meydana getirdiği karşılıklardan biri ağlamaktır. Ağlama eylemi, gözlerin yaşla dolması ve akabinde bu yaşların gözden dışarı çıkması şeklinde cereyan etmektedir. Aşkın yakıcılığı doğal olarak akla “ateş” unsurunu getirmekte, gözyaşının da su olması yönüyle gönülde ortaya çıkan aşk ateşini söndürebileceği belirtilmektedir. Ateşin sönmesi aşkın sona ermesi anlamına geldiği için âşıktan ağlayıp gözyaşı akıtarak bu ateşi söndürmemesi istenmektedir. Bu duruma ikinci mısradaki mumun yanmasına bir damla suyun engel olacağı gerçeğiyle işaret edilmektedir. Aşk ateşinin sönmesi insanın tekâmül sürecinin sekteye uğraması, mutlak sevgiliyle vuslatın gerçekleşmemesi

sonucunu doğuracaktır. Ateşe tahammül eden kimse bu ateşte yanmak suretiyle vehmî benliğinden kurtulacak ve gerçek varlık kazanarak Hakk'ın varlık alanına girecektir. Halk arasında “zahmet olmadan rahmet olmaz” şeklinde kullanılan bir ifade vardır. Bu ifade beyitteki nasihatle bire bir örtüşmekte, ateşin acı veren etkilerine katlanılmadan aşkın kemâl bulmayacağı hatırlatılmaktadır. Gazâlî aşkın âşığın gönlünde yerleşmesiyle ilgili olarak şu ifadeyi kullanmaktadır: “*Aşkın tam olarak yerleşmesi öyle bir şeydir ki böyle bir durumda âşıktan hiçbir iz, eser kalmaz.*” (Gazâlî, 2008: 90). Beyitteki “zerre mikdâr âb” ifadesi, âşığın varlığında bulunan kesret âlemine ait en ufak bir iz veya alamete karşılık gelecek şekilde kullanılarak gönlün tamamen temizlenmesi, yanarak eritilmesi ve yok edilmesi, Gazâlî'nin tabiriyle “âşıktan hiçbir eser kalmaması” gerektiği vurgulanmaktadır. Âşıkların tabiatının ateş unsuruyla özdeşleştirildiği bir beyitte Gâlib şu ifadeleri kullanmaktadır:

Mürekkebirdir vücûdu tâ ezel yek-pâre sûzişden

Anâsırdan meger uşşâka olmuşdur dûçâr âteş (G.165/6)

“Varlığı ezelden beri tamamen yanma ile meydana getirilen âşıklara meğer unsurlardan ateş ulaşmıştır”

Âşıkların tabiatının ateşle ilişkilendirildiği beyitte, âşıkların yanma ve yakılma durumuyla tanışıklıklarının kendileri için ezelden belirlenmiş olduğu belirtilmektedir. Burada ezel ve vücûd kavramları, varlığın potansiyel olarak Hakk'ın ezeli ilminde var olan suretlerine bir göndermede bulunmaktadır. Böylece bir kimsenin âşıklık durumunun o kimse bilfiil varlık kazanmadan önce belli olduğu gerçeği anımsatılmaktadır. Âşıkları en iyi temsil eden unsurun ateş olması, ateşteki yakan, eriten, temizleyen ve olgunlaştıran özellikler sebebiyledir. Âşık, hamlık durumundan kurtulup pişmek ve olgunlaşmak için sürekli olarak gönlünde yanan ateşe ihtiyaç duymaktadır. Bir diğer yönden aşk olgusunun, kâinatın yaratılmasında esas saik olması gerçeğine imada bulunularak aşkın ve onun yakıcı etkisinin ezelden beri var olduğu ifade edilmektedir. İlk bakışta ateşin âşıklara uğraması, onlara nasip olması şeklinde bir anlam katmanıyla değerlendirilen beyitte tam ters yönde bir öncelik sonralık ilişkisi dikkat çekmektedir. Beyitte “dûçâr” kavramı bağlamında değerlendirilen iki taraftan birisi âşıklar diğeri ise ateş unsurudur. Dikkat edilecek olursa “uşşâka” ifadesi yönelme

hal ekiyle tutulmak anlamındaki “olmuşdur dûçâr” ifadesine bağlanmakta ve bu bakımdan ortaya aslında “ateş”in âşıklara tutulması veya âşıkların “ateş”in nasibi olması anlamı çıkmaktadır. Bu anlamı destekleyen ifade ise yanma anlamındaki “sûziş” kelimesine bağlanan “ezelîlik” niteliğidir. Böyle bir değerlendirme ateşin yakıcılık özelliğinin bizzat âşıkların tabiatlarından kaynaklandığını, onların ezelde tayin edilmiş yanma istidatlarına dayandığını ima ederek aşktaki yakıcılığın şiddetini ortaya koymaktadır.

Sevgili ile olan münasebetinde âşık için en zor ve katlanması güç durum “rakîb” olarak tavsif edilen ve sevgiliye âşık olan başka kimselerdir. Aşkın her türlü sıkıntı ve eziyetine sabırla göğüs geren âşık, sevgilinin başkalarıyla ilgilenmesini asla kabul edemez. Aşkın sırlarının ifşası meselesinde mutlak maşuk olan Hakk’ın kıskançlığından veya “gayret”inden bahsedilmişti. Bu kıskançlık durumu âşık için de bir rekabet ortamında diğer âşıkların varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Aşağıya alınan beyitte Gâlib, bir âşığın diliyle maşukuna kendisinden başkasının âşık olması durumu karşısındaki tahammülsüzlüğünü dile getirmektedir:

İsterim hüsnün gibi cevrine pâyân olmasın

Tek seni sevmek cihân halkına âsân olmasın (Müseddes 8)

“Güzelliğin gibi sıkıntı ve eziyetlerinin de sınırı olmasın ki seni sevmek dünyadaki insanlar için kolay olmasın”

Beyitte sonsuz rahmet ve cemal sahibi olan sevgilisine olan aşkı ve kendi aşkına dolaylı olarak biçmiş olduğu yüksek değer dolayısıyla başkalarının onu sevmelerinin kolay olmaması gerektiğine inanan bir âşığın kıskanç bir tavırla ortaya koyduğu temenniler yer almaktadır. Âşıklık daha önce de belirtildiği üzere oldukça sıkıntılı bir olgunlaşma deneyimidir. Beyitte konuşan âşık, aşk uğruna çekmiş olduğu sıkıntılara binaen kendini aşkın zirvesinde tahayyül etmekte ve bu noktaya gelmesinin hiç de kolay olmadığını ima etmektedir. Burada adeta aşk yoluna azmedenlere bir meydan okuma söz konusudur. Bu meydan okumada âşık, sevgilisinden aşta kemalin gerçekleşmesi için bir imtihan vesilesi durumundaki eziyet ve sıkıntıları arttırmasını temenni ederken bu sıkıntıların katlanılması güç durumunu hatırlatmakta ve böylece herkesin bu sıkıntılara dayanamayacağı iddiasında bulunmaktadır. Beyitte dikkat çeken önemli bir

husus ikinci mısranın başındaki “tek seni sevmek” ifadesinin işaret ettiği farklı bir anlam katmanında ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta “yeter ki” anlamıyla ön plana çıkan bu ifade vahdet-i vücûd öğretisi bağlamında değerlendirildiğinde “tek olan seni sevmek” biçiminde bir kullanım özelliğini akla getirmektedir. Böyle bir bakış açısında ortaya çıkan anlam, mutlak sevgili durumundaki Hakk’ın en üst seviyede mutlak birlik olarak idrâk edilmesi durumuna göndermede bulunmaktadır. Bu şekilde bir idrâk ise ancak kâmil insanın gerçekleştirebileceği bilgi seviyesini gerekli kılmaktadır. Her insan, hatta her varlık yaratılışı gereği “sevme” kabiliyeti ile donatılmıştır. Ancak her varlığın Hakk’a olan sevgisi ya da muhabbeti aynı düzeyde tahakkuk etmez. Onu en mükemmel biçimde, varlık bilgisinin bilincine sahip olarak bilen kimse ona en fazla âşık olan kimsedir. Beyitteki ifade, âşığın Hakk’ı herkesin sevmesine olan tahammülsüzlüğünden çok başkalarının ona, kendisinin bulunduğunu zannettiği aşkın zirve noktasında bir aşk beslemeleri ihtimalinin tedirginliğini dile getirmektedir.

3.6. Son Merhale: İnsan-ı Kâmil (Logos)

İnsan için manevî dönüşüm ve gelişim süreci sonunda elde edebileceği son nokta insan-ı kâmil mertebesidir. Bu mertebede insan varlık ile ilgili ilâhî sırların idrâkını elde etmiş, Hakk’ın ezelî ve ebedî mahiyetteki mutlak varlığına katılmakla gerçek anlamda varoluşunu gerçekleştirmiştir. Ontolojik anlamda insan-ı kâmil, varlığın mertebelerinden Hakk’ın zâtına ait varlık alanını ifade eden mutlak bilinmezlik ve belirlenmemişlik anlamındaki “lâtaayyün” hazretinden sonra gelen ve feyz-i akdes veya taayyün-i evvel olarak tanımlanan süreçle Hakk’ın kendi kendine tecellî etmek suretiyle bilinirlik düzeyinde belirlendiği merhale durumundaki esmâ ve sıfatlar mertebesine tekabül etmektedir. Zira bu mertebe, eşyanın hakikatine ait özler (a’yân-ı sâbite)in isimler düzeyinde bir arada bulunduğu ve yaratılışın ilk aşaması kabul edilen varlık düzeyini ifade etmektedir. Schuon’un ifadesiyle “*Kırılan iyi yani Logos, mümkün tüm Kemalleri içerir ve Öz’ün potansiyelini sayısız imkanlar açılımına çevirdiği için arketiplerin ilahi “mekanı”dır.*” (Schuon, 1997:34). Schuon’un “logos” kavramıyla işaret ettiği olgu “a’yân-ı sâbite” olarak tanımlanan varlığın sabit ve değişmez özleridir.

Hakk’ın kendi nurundan yarattığı ilk varlık Hz. Muhammed’in nuru olduğu için bu mertebeye “hakikat-i Muhammedî” veya “nûr-ı Muhammedî” adları da verilmektedir. İbn Arabî, Batı felsefesinin “logos” olarak tanımladığı akl-ı evvel olarak da ifade edilen “insan-ı kâmil” kavramını açıklarken birisi kemal potansiyelinin

bilkuvve hazır bulunduğu kevnî düzeyde diğeri ise ayrı ayrı insanların ferdî düzeyde ele alındığı iki farklı düzey ortaya koymaktadır: *“Başka bir deyimle kevnî düzeyde insân bizzât İnsân-ı Kâmil’dir ama ferdî düzey göz önüne alındığında insanların hepsi de ‘kâmil’ değildir. Aksine bunlardan ancak pek azı İnsân-ı Kâmil pâyesine lâyıktır.”* (Izutsu, 2005: 325). İnsan-ı kâmil kavramının kevnî düzeyde metafizik bir ilke bağlamında ideal varlık formunu ifade eden genel anlamının fert bazında karşılığını bulduğu en mükemmel kişi Hz. Muhammed olduğu için bu mertebeye “mertebe-i insân-ı kâmil” de denilmektedir.

Merteben ayn-ı müsemmâdadır esmâ sanma

Merci'in Hâlık-ı eşyâdadır eşyâ sanma (Trc.8/2-1)

“Mertebeni isimler (mertebesi) sanma, isimlerin ait olduğu varlık mertebesindedir; yerini eşyâ (âlem) sanma, eşyanın yaratıcısındadır”

Daha önce “a’yân-ı sâbite bahsinde açıklanmaya çalışılan beyit, insana varlık formları içerisindeki mümtaz ve yüksek mevkisini hatırlatmaktadır. Burada seslenilen insan, yaratılışında var olan, Hakk’ı idrâk edebilme yeteneğine nispetle insan-ı kâmil sıfatını taşıyan kategorik veya kevnî düzeydeki insandır. Bu genel anlamdaki insan kavramı dışında ferdi düzeyde de değerlendirildiğinde, kemal mertebesine ulaşmış her insan, beyitte belirtilen övgü dolu niteliklerin öznesi olamaya hak kazanmıştır.

3.6.1. Dönüşüm Sürecinde İnsan

3.6.1.1. Dönüşüm İhtiyacı ve Yeniden Doğuşun Sancıları

İnsan, potansiyel olarak sahip olduğu tekâmül veya dönüşüm yetisinin farkına vardığı andan itibaren, kendisini geliştirmek ve böylece mutlak varlığa yükselmek için bir gayret içerisine girecektir. Bu yükselme girişimi, belli zorlukları da beraberinde getirecek ve insan için zorlu bir süreç başlamış olacaktır. Her türlü maddî kayıttan sıyrılmak, dünyevî hırs ve ihtirasları dizginleyerek fânî olandan kurtulmak belli bir çaba gerektirmekle birlikte yeterli değildir. İnsan, kendisi ile mutlak varlık olan Hak arasında bulunan her türlü engeli aşmadıkça gerçek manada Hak’la bütünleşmesi söz konusu olamaz. Tam da bu noktada âlemin bütün unsurlarından sıyrıldıktan sonra asıl büyük engel ortaya çıkacaktır ki bu da kişinin kendi nefsi veya egosu denilen öz

benliğidir. Gâlib bir makta beytinde mutlak gerçek olan sevgiliye kavuşmasındaki bu ciddi engelden, yani bizzat kendi itibari varlığını aşma hususundaki sıkıntısından dert yanmaktadır:

Terk-i agyâr ile herkes vâsıl-ı yâr oldu lîk
Gâlibin agyârı Gâlibdir hicâb oldur ki ol (G.222/11)

“Herkes başkalarını terk etmekle sevgiliye kavuştu ama, ayıp ki Gâlib için yabancı yine Gâlib’in kendisidir”

Burada dönüşüm serüvenindeki insanın öz benliği ile olan mücadelesine dikkat çekilmektedir. Herkesin sevgiliden gayrisini terk ederek sevgiliye kavuşması, kemal yolunda bir aşama olan fenâ mertebesine işaret etmektedir. Oysa Gâlib, bu yolda en zorlu engel olan kendi benliğinden veya diğer bir ifadeyle nefsinden sıyrılmayı başaramamanın utancı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca “hicâb” kelimesi “perde” veya “örtü” anlamıyla ele alınacak olursa ortaya, bizzat kişinin kendi nefsinin veya izafî varlığının gerçek varlığı idrâk etmeyi engelleyen bir perde hükmünde olduğu anlamı çıkacaktır. Beyitteki “agyâr” ifadesi kendinden başka her şey anlamının ötesinde Hak’tan başka her şey anlamını ihtiva eden bir kullanım özelliği göstermektedir. Sevgiliye veya Hakk’a kavuşmak, masiva denilen varlık âleminden soyutlanmak anlamında ilk mısra “terk-i agyâr” ifadesiyle dile getirilirken, ikinci mısra kişinin kendi benliğinden soyutlanması vurgulanmaktadır. Gerçek anlamda “terk-i agyâr” ancak nefis veya benliğin yok edilmesi veya Hakk’ın mutlak varlığında eritilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir. Arasteh, benliğin ortadan kaldırılması süreci ile ilgili şu mütalaalarda bulunmaktadır:

*“Gerçekte benliğin yok edilmesinin anlamı ise, gerçek benin ortaya çıkmasını engelleyen deneyimlerin ortadan kaldırılmasıdır. Mutasavvıflar, bir olmayı duyma ve vecd hâliyle sonuçlanan ‘ben’in ortadan kaldırılmasını **fenâ** olarak adlandırırlar. Bu da bilinçli var olma düzeyi olan **bekânın** başlangıcıdır.”* (Arasteh, 2007: 26).

Bu durumda insan, Hakk’ın varlığında gerçek anlamda varlık kazanarak Hak’ta fenâ ve sonrasında bekâ bulacaktır. Böylelikle artık kendini Hak’la, Hak’ta ve Hak’tan

olan bir farkındalık ve bilinç vasıtasıyla değerlendirecek, bir anlamda da yeniden ve gerçek olarak varoluşunu gerçekleştirecektir. Tasavvufta salık için en zorlu aşama benliğini Hak için feda etmek, onun yani nefsin benmerkezci vehimlerinden kurtulmaktır. Gâlib bu merhalenin aşılması hususunda kendi yetersizliğini belirtirken aslında bu aşamanın ne kadar zorlu olduğuna da dikkat çekmekte ve benlikten sıyrılamama durumunu bir ar ve hicap meselesi şeklinde değerlendirmektedir.

Kemâl veya dönüşüm yolunda çekilen her türlü sıkıntının aslında olumlu bir yönü, ilk bakışta fark edilmeyen bir hikmeti vardır. Hakk’a ulaşma, onunla birleşme ve bütünleşme yolunda çekilen sıkıntılar, Hakk’ın kuluna ihsanından başka bir şey değildir. Kişinin bu yolda cefa çekmesi, sevgilinin yani Hakk’ın ona yönelmesi dolayısıyladır. Hak, kuluna ilgi göstermese, ona bu kemâl yolunun önünü açmasa kul için böyle zorlu bir süreç de söz konusu olmayacak, bu yola giremeyen kul da sıradanlığın ötesine geçemeyecektir. Oysa kulu kendine yöneltmekle ona büyük bir lütufta bulunan Hak, kulunun aşkını ve kendisine ulaşma isteğini sınamak ve kulunu ağır şartlarla imtihan etmek suretiyle onun bu yoldaki sebatını, ıstıyakını ve dayanma gücünü değerlendirecek, neticesinde de kulun istidat ve becerisi nispetinde onu diğer insanlardan ayrıcalıklı kılacak nimetlerle taltif edecektir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin cefası karşısında sabretme başarısını gösteren bir âşğın, sevgilisinin ilgisine mazhar olma sevinci ifade edilmektedir.

Çekilmek kûşe-i ebrû-yı yâre pehlevânlıktır

Nişân-ı tîr-i müjgân olma sâhib-menzil olmaktır (G.113/3)

“Sevgilinin kaşının köşesine çekilmek pehlivanlıktır, kirpik okuna hedef olmak menzil sahibi olmak demektir”

Sevgilinin kaşı, klâsik şiirde mihrap ve hançer kavramalarını çağrıştıran bir kullanım özelliği gösterir. Âşık için sevgilisinin kaşının köşesine çekilmesi iki yönden pehlivanlık veya yiğitlik işaretidir. Birincisi, kaşın hançer tasavvuruyla ele alınması ve dolayısıyla da kaşın köşesine çekilmenin, varlığını bu hançerle feda etmesi yönüyledir. Kaşın köşesi, hançerin ucu olması ve yine ikinci mısra da belirtilen kirpik oklarına ve gamze oku veya kılıcına yakınlığı sebebiyle tehlikeli bir yerdir. Bu yer, âşğ doğrudan doğruya hançer ve okun hedefi haline getirecek ve onun (itibarî) varlığını kaybetmesine

yol açacaktır. İlk bakışta olumsuz ve tehlikeli bir vaziyet arz eden böyle bir durum doğal olarak kurban açısından belli bir cesareti zorunlu kılacaktır. Oysa bu hamlesiyle âşık, vehmî varlığından kurtulup, sevgiliyle bütünleşecek ve gerçek varlık kazanacaktır. Bu hakikat, ikinci mısradan belirtilen “sahib-menzîl olmak” ifadesinde anlamını bulmaktadır. Menzil sahibi olmak, bir makam veya mevkide bulunmak demektir. Bu mevki ise, sevgilinin oklarının hedefi olma, yani Hakk’ın ilgisine mazhar olma ayrıcalığına işaret etmektedir. Bu durum Sevâihü’l Uşşâk’ta şöyle izah edilmektedir:

“Sevgilinin kasten yönelttiği okun hedefi senin kimliğin olunca, ki sen buna ister vefâ, ister cefâ oku de, bunun etkisi kaçınılmazdır. Okun gözetilmesi ve vakit yönüne olması gerekir. Sevgili bütün varlığıyla sana yönelmedikçe oku nasıl atabilir? Seni kesin olarak tutturabilmesi için senin de belli bir yerde olman gerekir.” (Gazâlî, 2008: 36).

Âşığın, nişangâh olması, maşukun ona karşı bir meyli olduğunun belirtisidir. İkinci yönüyle ele alındığında, yani kaşın mihrap olarak telakki edilmesinde ise yine iki farklı boyut göze çarpmaktadır. Mihrap, mescitte imamın cemaate namaz kıldırıldığı mekâna verilen isimdir. Namaz kılarken kulun, yönünü Kâbe’yi temsilen mihraba döndürerek Hakk’a iltica etmesi söz konusudur. Kâbe de sembolik olarak Hakk’ın evi olarak adlandırılır. Yine âşığın gönlü, Hakk’ın tecelligâhı olması bakımından Kâbe’yi simgelemektedir. Böyle bir sembolizm içerisinde sevgilinin kaşının köşesine çekilmek, gönül Kâbe’sine çekilmek, Hak’la baş başa kalmak demektir. Bu durum, mihrap sembolizminin ikinci boyutunda daha da belirginleşerek beyitte geçen “çekilmek” ifadesi ile yeni bir anlam boyutuna kapı aralar. Çekilmek eylemi, tasavvuf sisteminde akla “halvet” veya “uzlet” adı verilen, yalnız kalma durumunu getirmektedir. Halvet:

“Arapça yalnız kalıp, تنها bir köşeye çekilmek demektir. Tasavvufta ise, zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyâzetleri gerçekleştirmek üzere; şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koyması. Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizlemek halvet olarak değerlendirilir.” (Cebecioğlu, 2009: 249).

Halvete çekilen insan, gerçek manada gönlünü Hakk'ın gayrisinden arındırıp onunla hemhal olmayı başarabilirse halvet gerçekleşmiş demektir. Halvetin yalnızlık olarak nitelendirilmesi, insanlardan ve her türlü dünyevî kayıttan sıyrılmak anlamındadır. Bu anlamdaki yalnızlık elde edildiğinde yalnızlığın yerini Hak'la birliktelik alır. İşte sevgilinin oklarının hedefi, nişangâhı olmak suretiyle âşığın menzil sahibi olması bu durumu sembolize etmektedir. Halvete çekilmenin “pehlevânlık” kavramıyla ilgisi, bu sürecin meşakkatli, sıkıntılı ve hatta tehlikeli olma özelliği göstermesindendir. Kendini halktan, dünya nimetlerinden ve en önemlisi kendi nefisinden uzaklaştırmak ciddi bir çaba gerektirir. Daha da önemlisi bu süreçte mürid veya âşık, nefsinin ve şeytanın vesveseleriyle istikamet üzere olmaktan çıkıp yanlış düşünce ve duyguların etkisinde kalabilir. Konu ile ilgili olarak Kimyâ-ı Saadet'te *“Uzlette vesvese çok olur. Hatta kalp zikretmekten nefret edip, bunalıma sürüklenebilir.”* (Gazâlî, 1970: 412), denilmektedir.

Kaşın ucunda bulunmak, başka bir açıdan bakıldığında iki kaşın arasına işaret etmektedir. Bu durumda sevgilinin iki kaşından birisi Hakk'ı temsil ederken diğeri de varlık âlemini sembolize eder. Bu durumda âşık, Hak ile âlem arasında bir berzah durumundaki insan-ı kâminden başkası değildir. Açıklanan bütün bu farklı veçheler, beyitte ortak bir neticede birleşmektedir. Bu farklı anlam katmanlarının ulaştığı sonuç, insan ile Hak arasında aşka dayalı ayrıcalıklı ilişkiye yapılan göndermedir. Aşk, âlemin varlık sahasına çıkmasının esas sebebi olmakla birlikte insanın gönlünde zuhur ettiği anda mahiyetindeki yakıcılıkla tahammül edilmesi güç bir durum arz eder. Onun ilk bakışta olumsuz gibi görünen bu özelliği, insanı dönüştürücü etkisiyle manevi olgunlaşma ve pişme sürecini sağlayan olumlu bir vazife üstlenmektedir. Aşkın değiştiren ve dönüştüren diğeri bir ifadeyle insanı olgunlaştıran yönü aşağıdaki beyitte sembolik dilin imkânlarıyla şu şekilde ortaya konulmaktadır:

Sidre-i sîneme tîr-i nigehe geçmedi âh

Yandı aşk âteşine şeh-per-i Cibrîl gibi (Kt.24/2)

“Ah! (Onun) Bakış oku, benim sine Sidre'mi geçmedi, Cebrail'in kanadı gibi aşk ateşine yandı”

Beyitte yer alan “Sidre”, “geçmedi” ve “Cibrîl” kelimeleriyle bir Miraç mazmunu verilmektedir. Miraç, Hz. Muhammed’in, Cebrail rehberliğinde gökyüzüne yaptığı manevî bir yolculuktur. Bu yolculukta göğün katları bir bir geçildikten sonra Sidre-i Müntehâ denilen bir mevkiye ulaşılır. İşte burası, Hakk’ın taayyün yani belirlenme mertebelerinin nihâyet bulunduğu noktadır ki bu noktadan ötesi, beşerin idrâk sınırlarını aşan, Hakk’ın “zât” veya “lâ-taayyün” denilen varlık mertebesine aittir. Bu noktadan ötesine geçme ayrıcalığı, mahlûkat içerisinde en mükemmel varlık sureti olarak yaratılan Hz. Muhammed’e verilmiş, en yüksek mertebeli melek olan Cebrail dahi buradan öteye bir adım daha attığı takdirde yanıp kül olacağını beyan etmiştir. Bu mazmuna bağlı olarak âşığın sînesi “Sidre”, sevgilinin bakış oku veya farklı bir okumayla âşığın “âh”ı da Cebrâil’in kanadı olarak tasavvur edilmiştir. Aslında bu olayda Cebrâil (A.S.)’in kanadının yanması söz konusu olmamış, eğer bir adım atarsa yanacağı ifade edilmiştir. Oysa beyitte yandı ifadesiyle bu girişimin denendiği varsayımıyla benzetme gerçekleştirilmiştir.

İkinci mısranın başında yer alan “yandı” ifadesi ilk mısradaki “tîr-i nîgeh” yani maşukun bakış okuna bağlı olarak düşünülecek olursa âşığın aşk ateşinin şiddeti mübalağalı bir biçimde dile getirilmiş olmaktadır. Bu durumda aşkın ve âşığın ulaştığı mertebe, maşukun bakışı, ilgisi veya âşığa olan muhabbetinden daha yüksek bir durum arz eder ki böyle bir durum muhal olup sadece âşığın, aşkında ulaştığı noktanın yüceliğine bir göndermede bulunmak için dile getirilmiştir. Aksi takdirde maşuk için bir acziyet söz konusu olacaktır ki maşukun bizzat aşkın kaynağı durumundaki Hak olduğu varsayıldığında böyle bir anlayış son derece tutarsız ve sakat bir düşüncedir. Oysa “yandı” ifadesi sihr-i helâl sanatıyla “âh” kelimesine bağlı olarak kullanılacak olursa ortaya, âşığın içerisini yakan ateşin bir neticesi olan “âh”ı henüz Hakk’ın lutfuna mazhar olacak kuvvet ve şiddete ulaşmamış anlamı çıkacaktır. Böylece, henüz olgunlaşma sürecini tamamlayamayan âşığın sinesinin, Hakk’ın ilgisinin ve muhabbetinin neticesi olan bakış oklarının hedefi olma ayrıcalığını kazanmamış olduğuna işaret edilmiştir.

Beyitte üstü kapalı olarak başka bir gerçeğe daha işaret edilmektedir. İnsan, yaratılışındaki cem etme istidadı ve Hakk’ı mükemmel temsil yeteneği sayesinde meleklerden daha üstündür. İşte beyitte Miraç mazmunu vasıtasıyla insanların en üstünü olan Hz. Muhammed’in Hakk’a yaklaşma ve yakın olma noktasında, en yüksek mertebeli melek olan Cebrail’e üstün olması gerçeğine imada bulunmaktadır. Beyitten

çıkarılabilecek ikinci bir anlam da hayret makamında takılıp kalmış, daha ileriye geçememiş bir müridin kendisini Hak olarak tasavvur etmesinden kaynaklı bir yanılsaması şeklinde karşımıza çıkar. Mürit veya âşık, aşkın etkisinden dolayı her şeyi kendi “âh”ının veya aşkının ateşi olarak tasavvur etmektedir. Diğer bir anlam boyutunda ise aşk ateşinin devam etmesine bağlı olarak âşıktaki öz benliğin dönüşüm sürecinin henüz gerçekleşmemiş olduğu, dönüşümün devam ettiği ima edilmektedir. Ateşin yanyor olması benliğin yok olmaması demektir, zira benlik eriyip yok olsa ortada ne ateş ne de ateşin yakıp yok edeceği ya da arındıracağı bir benlik kalacaktır. Dolayısıyla âşık henüz vahdeti elde etme durumunu tam anlamıyla gerçekleştirememiştir.

Hakk’a vasil olma amaç ve gayretindeki insan için gerçek anlamda varlık elde etmesi, onun bütünüyle kendi varlığından kurtulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için de insanın, kendi benliğiyle alakalı en ufak bir iz kalmayınca kadar yanması, varlık veya benliğini eritip yok etmesi gerekir. Ancak yok olmak suretiyle yeniden varlık kazanılacağı bilincindeki insanın yakarışlarının ateş imgesi ve bu imgenin yok etmeye bağlı olarak yeniden var olabilme zemini hazırlayan özelliği çerçevesinde ele alındığı Gâlib’in aşağıdaki beyiti, sevgiliyle kavuşmanın ön koşullarının altını çizmektedir:

Öyle yaksın beni kim âteş-i rengârengin
Murg-i ankâ çıka hâkister-i hâşâkimden (G.271/7)

“Rengârenk ateşin beni öylesine yaksın ki küllerimden Ankâ kuşu çıksın”

İtibari varlığından sıyrılıp gerçek varlık kazanma, diğer bir ifadeyle yeniden var olma sürecinin sembolize edildiği yukarıdaki beyitte “yakmak” ve “ateş” ifadeleri, hem yok olma hem de arınma ile ilgili olarak düşünülebilecek anlam katmanlarına kapı aralamaktadır. Ateş ilk etapta tahrip edici yönüyle yok eden, eriten olumsuz bir çağrışım unsuru olarak karşımıza çıkar. Oysa yok olmak, karşılığında mutlak var olma durumunun ön koşulu olarak söz konusuysa olumlu bir unsur olma özelliği kazanır. Beyitte yakma eylemi rengârenk bir ateşten kaynaklanmaktadır. Ateşteki bu renkler, Hakk’ın sonsuz tecellî suretlerine tekabül etmekte, yanan kişi de tüm bu suretleri içselleştirerek kemale eren insana işaret etmektedir. İnsanın Hakk’a ait tüm yansımaları

cem etme özelliği tahakkuk ettiği anda ondaki sahte varlık veya “ben” kaybolacak ve o, Hakk’ı tüm yönleriyle aksettiren mükemmel bir ayna hükmünde yeni bir varlık düzleminde yeniden var olacaktır. İkinci mısra da göz önüne alındığında bu yok olma durumunun, aslında nihai anlamda yeniden hayat kazanma olduğu, ateşin benliği tamamen yok etmesinin bir arındırma eylemini anımsattığı görülecektir. *“Ateşle arındırma ilkesinin daha çok bilgiye dayalı, bu nedenle de tinsel açıdan daha az etkili bir nedeni ateşin maddeyi ayrıştırması ve katkıları yok etmesidir. Başka bir deyişle, ateşten geçen bir şey türdeşleşir, böylece arılışır.”* (Bachelard, 1999: 118). İnsanın ateşle arınması da aslında ateşin dönüştürücü etkisiyle onu kendi karakterine büründürmesi, bir anlamda ondaki toprak unsurunu ateşe çevirmesi şeklindedir. Gaston Derycke’nin “Romantik Deneyim” adlı makalesinde *“Bu yaşama kesinlikle aşırı bağlanmışım, düzeltici bir güce gerek vardı... Aşkım kendini aleve dönüştürdü, bu alev de bende topraktan gelme olanı azar azar yok etti.”* (Bachelard, 1999: 121) ifadesinde aşkın ateş ve yakma edimi ile ilgili niteliğinin, dönüşüm sürecindeki rolü belirtilmektedir.

İbn Arabî, ateşin değiştiren ve dönüştüren niteliği bağlamında Hz. İlyâs’a yaşatılan bir yakaza halinden bahsetmektedir:

*“Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Dağı’nın yarılp içinden kendi de eğeri de tümüyle alevden olan bir atın çıktığı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden de bütün arzu ve ihtiraslar (şehvetler) yok oldu. Böylece kendisi de hiç bir şehvetin bulaşmadığı saf akıl hâline dönüştü. Nefsin arzularına ait hiç bir şeyle artık ilgisi kalmadı. Ve İlyâs, **Gerçeği** (Hakk’ı) gerçeğinde olduğu gibi ancak bu arınmış hâlde görebildi.”* (Izutsu, 2005: 35-36).

Yanıp kül olduktan sonra bu küllerin arasından “Anka”nın çıkması mutlak bir yok olmanın aksine mutlak anlamda ilk var oluşun işaretidir. Anka *“Halk arasında ismi olup, cismi bulunmayan mitolojik bir kuşa verilen isimdir.”* (Cebecioğlu, 2009: 59). Bu gerçek manadaki varoluş veya yeniden doğuş hakkında “Sûfî ve Şiir” adlı eserinde M. Erol Kılıç şunları ifade etmektedir: *“Zira âşık, mâşûkunda kendisini fâni ettiği, yok ettiği anda varolmaktadır. O, yanmış küllerinden yeniden doğmaktadır.”* (Kılıç, 2009: 172). Beyitte, klâsik tasavvuf anlayışında maddeden sıyrılma olarak adlandırılan sürecin

çok daha ötesinde ve daha derin manada bir durum vardır. Sadece maddeden sıyrılma, beden veya cisim denilen maddi varlıktan kurtulma hadisesidir ve bu da ruh veya nefis denilen metafizik benliğin devamını ima etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda tam bir dönüşüm veya arınmadan söz edilemez. Kişi, ancak ruhu ve bedeninin tamamından kurtularak Hakk'ın varlığında hayat bulduğu yani ifnâ-yı vücûd ettiği anda gerçek anlamda dönüşüm veya arınma tamamlanmış olur. Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib yeniden doğmak ile ilgili olarak Arabî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır:

“Hattâ Muhyiddîn İbni'l-‘Arabî hazretleri Fütûhât'da buyururlar bir âdemin rûhu bu ‘âlemde iken ‘Ölmeden önce ölünüz’ masdûku üzre mevt-i irâdiyle ölüp makâm-ı insilâhı tahsîl ile felek-i kamerin mak’arından hurûc edip ‘İki kez doğmayan, semâvâtın melekût âlemine giremez’ mefhûmu üzre ‘âlem-i melekûta ‘urûc edemeyip kalırsa, mevt-i âdî zuhûrundan sonra dahi anın rûhu a'lâya çıkamayıp zîr-i felek-i kamerde mahbûs olup dâ'imâ esfelde kalır ve anın için melce-i felâh yoktur, demiş.” (Gâlib, 1996: 56-57).

Burada “iki kez doğmayan” ifadesi oldukça açık biçimde benliğin dönüşmesi veya Hakk'ın varlığında ebediyet kazanması olarak kullanılmakta, bunu başaramayanların kurtuluşa eremeyecekleri belirtilmektedir. Yine yanmak kavramı öncesinde bir olgunlaşma anlamında “pişme” durumunu çağrıştırmaktadır. Manevî anlamda hamlık ve olgunlaşma kavramları Cebecioğlu tarafından şu ifadelerle ortaya konulmaktadır:

“Manevî olgunlaşma yolunun henüz başlangıcında bulunan kişiye, hâm denir. Rûhen olgunlaşmayanlara hâm dendiği gibi, pişmiş, olgunlaşmış olanlara da puhte denir. Hz. Mevlânâ'nın, ‘Ham idim, piştim, yandım’ sözleri buna işaret eder.” (Cebecioğlu, 2009: 250).

Bu durumda kemâl yolunun başında ham, olgunlaşmamış kişi önce pişmeye yani olgunlaşmaya başlayacak ve nihâyetinde olgunluk hali tamamlanınca pişmenin sonraki aşaması olan yanma durumuna gelecek ve kişisel benliğini kül etmek suretiyle yeniden ve ebedî bir varlık kazanacaktır. “Âşık olgunlaşma ve pişme yolunda kendisi olmaktan

çıkıp sevgiliye ulaşınca, o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır.” (Gazâlî, 2008: 34) Artık âşık vehmî benliğinden sıyrılmış, dönüşüm tamamlanmış ve gerçek manada kendini gerçekleştirmek suretiyle var olma hakkını elde etmiştir. Son olarak, beyitte “yakmak” ifadesi ile Hakk’ın zâtî nurunun yakıcılığına ve bu nûrun doğrudan görünmesine engel olan perdelerin varlığına bir imada bulunmaktadır. Hakk’ın zât düzeyinde görünür olabilmesi için, onu görünür kılacak perdelerin kalkması gerekir. Ancak böyle bir duruma âlemdeki hiçbir varlığın gücü yetmez. Zira Hakk’ın zâtına ait ışığın doğrudan âleme yansımaları bütün âlemi yakıp yok edecek şiddet ve kuvvettir. Âşık Hakk’a yönelirken tam anlamıyla onun zâtına meyletmekte, onun zâtının nûruyla yanmayı ve onun zâtında fenâ bulmayı dilemektedir.

İnsanın dönüşüm öncesi durumu genelde uykuda bulunmak ya da sarhoş olmak gibi şuur dışı anlarla tasvir edilir. Kişi ancak uykusundan uyanmak ya da sarhoşluktan ayılmak suretiyle gerçeği fark edebilecek bir şuur durumunu elde edecektir. Gâlib, gaflet uykusu olarak da nitelendirilen bu olumsuz durumdan kurtularak gerçeğe gözlerini açan ve farkındalık elde eden insanı aşağıdaki beyitte tasvir etmektedir:

Bir gün olur ki mest gözün hûşyâr olur

Gâlib de bu humârı savar neş'edâr olur (Sâkînâme 6)

“Bir gün olur sarhoş gözün akıllanır (uyanır), Gâlib de bu mahmurluktan kurtulur ve neşelenir”

Sarhoşluk, akıl ve bilincin kaybolduğu bir durumdur. Mest gözün “huşyâr” olması onun akıllanması demektir. Ancak tasavvuf göz önüne alınacak olursa buradaki akıllılık durumu, bilinen akıl melekesinden farklıdır. Zira akıl hakikati idrâk noktasında sınırlı ve kısıtlı bir olgudur. Burada akıllı olmaktan kasıt, bilince ermek, hakikati sezgisel anlamda kavramaktır. Diğer bir deyişle burada kastedilen akıl, daha önce izah edilmeye çalışılan iki farklı düzeydeki akıldan “akl-ı me’âd” olarak tanımlanan ve gönülle tam bir uyum içerisinde faaliyet gösteren akıldır. Dikkat edilecek olursa beyitte “mest göz” kavramı “huşyâr” ifadesi ile birlikte kullanılmaktadır. Bu da burada insanın cismanî gözünün zahire ait olanı görme yetisinin tükendiği noktada devreye giren batını göze veya basirete, diğer bir ifadeyle de “gönül gözü”ne imada bulunduğu

göstermektedir. Zira hakikat ancak bahsedilen bu gönül gözü vasıtasıyla idrâk edilebilecek bir nitelik arz eder. Hakikate erişme mertebesinden önceki durum ise “sekr” hali denilen bir tür sarhoşluk devresidir. Kuşeyrî söz konusu sekr halinden kurtulup mutlak uyanıklık durumuna geçmeyi “şürb” kelimesine bağlı olarak şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kimin muhabbeti kuvvetli olursa, şürbü (ilâhî muhabbetten içmesi) sürekli olur. Bu sıfat onda devamlı olduğu zaman, kendinden geçip aklını kaybetmez. Bu kimse Hak ile ayık olur, bütün hazlarından fânî olmuştur, üzerine gelen hiçbir şeyden etkilenmez, içinde bulunduğu hali değişip durmaz.” (Kuşeyrî, 2009: 209).

Galib’in uyanması ve böylece neşelenmesi, sekr halinden kurtularak hakîkati bulmasına bağlanmıştır. İbn Arabî yeniden yaratılışın sırrına vakıf olma bağlamında velâyet olgusunu açıklarken insanın manevî anlamdaki uyanışına dikkat çekmektedir:

“Buna göre bir kimse ‘uyanır’ da en yüksek mertebe olan velâyet mertebesine yükselirse olağanüstü bir hâdiseye tanıklık etmeğe başlar; çünkü artık rûhânî gözü, daha önceden ‘yeniden yaratılış’ diye tasvîr etmiş olduğumuz hâdisenin gerçeğine açılmış olur.” (Izutsu, 2005: 343).

Görüldüğü gibi insan-ı kâmil veya veli için tamamlanması gerekli olan son aşama yukarıda izah edildiği şekilde bir “yeniden doğuş” veya “uyanma” durumunu zorunlu kılmaktadır. Schuon’un ifadesiyle, *“Batını olarak ve akli boyutta perdeyi kaldırmaya yaşamımıza yön veren bir aydınlanma yahut şeffaflık eşlik eder; işte bizi biz yapan budur.”* (Schuon, 1997: 41). Uyanma ya da yeniden doğuş, Schuon’un ifadesinde bahsi geçen aydınlanmanın ta kendisidir.

3.6.1.2. Yarı Yolda Kalmak

Benliğin değişim ve dönüşümünün gerçekleştirilmesi basit bir şekilde elde edilememekte, dönüşüm niyet ve çabasında olan kimselerin bir kısmı bu süreci tamamlayabilme noktasında başarısız olarak yarı yolda kalabilmektedir. Bu gerçeğe

işaret ettiği bir beyitte Gâlib, yarı yolda kalmış bir âşığın acı itiraflarını dile getirmektedir:

Vardık der-i sa'âdetine yârı görmedik
Girdik Behište hayf ki dîdârı görmedik (G.213/1)

“Mutluluk kapısına vardık sevgiliyi görmedik, cennete girdik (ama) yazık ki sevgilinin yüzünü görmedik”

Sevgiliye kavuşma ve onun varlık sahasına dâhil olma yolunda ilerleyen bir insanın, amacına çok yaklaştığını ancak onu gerçekleştiremediğini itiraf ettiği beyit, dönüşüm sürecinde yarı yolda kalan insanın durumunu ortaya koymaktadır. Beyitte konuşan kişi, sevgiliye ulaşma gayretinde olduğunu, onun kapısına vardığını belirtmek suretiyle beyan etmektedir. Kapı, bir binanın dışarı ile sınırını oluşturan mahremiyet unsurudur. Kapının açılmaması bir yabancılık haline işaret etmekte, bu kapıyı aşamayan kişinin, kapının ardındaki sevgiliyle arasında yakınlığın tahakkuk etmediğini ima etmektedir. İkinci mısradaki yer alan cennete girmek ifadesi, İslam inancında salih kulların öldükten sonra cennete girecekleri müjdesini akla getirmektedir. İslam’da insanlara verilen bir mükâfat olarak cennet, her türlü zevk ve nimetin elde edileceği ilâhî bir mekâna verilen isimdir. Bu mükâfattan çok daha güzel ve arzu edilen bir ödül ise müminlerden sadece bir kısmına vaat edilen Allah’ı görme ayrıcalığıdır. Allah’ın görülmesi hadisesinin cennette gerçekleşmesine bağlı olarak “girdik behište” ifadesi bir gayeye ulaşmada ön koşulun gerçekleşmesini belirtmektedir. Ancak kişi cennete girmiş olmasına rağmen Hakk’ı temaşa etme ayrıcalığından mahrum bırakıldığı için yakınmaktadır. Bu yönüyle beyit, cenneti Hakk’a ait bir mekan veya mahallin kapısı veya sınır noktası olarak ele almakta, bu sahaya giren kişinin, sınırın ötesine geçememesine dikkat çekmektedir. Tasavvuf bağlamında ele alınacak olursa beyit, manevî olgunlaşma sürecinde birçok aşamadan geçen salikin belli bir makamda takılıp daha ileri gidememesinden duyduğu sıkıntı ve üzüntünün dile getirilmesinden ibarettir. Daha önce de belirtildiği üzere Hakk’ın ârif kulları arasında da mertebe farklılıkları mevcuttur ve her velinin Hakk’a dair bilgi ve idrâki aynı düzeyde gerçekleşmez. Kemal yolundaki zorlukların aşılması ve mutlak gerçek durumundaki Hakk’ın en mükemmel biçimde idrâk edilebilmesi hususunda salik birçok merhalede bocalama, tereddüt ve

vesvese gibi engellerle mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Bu mücadele sonunda yorgun düşmüş bir salikin biraz da sitem dolu ifadelerini yansıtan aşağıdaki beyitte Gâlib, gönlün zayıf ve kırılgan yapısına işaret etmektedir:

Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâra düşdü
Dayanır mı şîşedir bu reh-i sengsâra düşdü (G.345/1)

“Gönül kayığım yine kırılıp kenara düştü, o camdandır taşlı yola düştü (hiç) dayanır mı”

Gönlün küçük ve camdan bir kayık olarak zayıflık ve kırılganlık nitelikleriyle tasavvur edildiği beyitte, onun manevi dönüşüm sürecinde karşısına çıkan engel ve zorluklara taşlı yol benzetmesiyle işaret edilmektedir. Doğan Aksan, Gâlib’in bu beyitte olduğu gibi somut ve soyut kavramların farklı ilgilerle bir araya getirilmesi şeklinde, bir üslup özelliği olarak şiirlerinde sıklıkla gözlemlenen alışılmadık bağdaştırmalar kullanmasına göndermede bulunmaktadır:

“Şairin ‘içimin, gönlümün kayığı’ biçiminde, somut ve soyut iki kavramı bağdaştırması, bir somuta dönüştürme işlemine başvurması yine değişik tasarımlarla birlikte, bir duygu birikiminin de devreye girmesini sağlamaktadır. Bu örnekte kayık (Ar. zevrak) göstergesinin göndergesel anlamından değil, çeşitli anlam özelliklerinden yararlanılmakta, onun devamlı dalgalara, fırtınalara düşmesi, yerinde duramayışı, kolaylıkla parçalanabilmesi gibi nitelikleri gönülle birleştirilmektedir.” (Aksan, 2006: 153).

Aksan’ın beyitteki “zevrak” kelimesi örneğinde şiirsel dili günlük dilden ayıran özelliklerle ilgili yapmış olduğu açıklamaların, Ali Yıldırım tarafından, beytin tamamının göstergebilim açısından değerlendirildiği bir bildiride daha ayrıntılı olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Beyitteki bütün kelimeleri göndergesel anlamları yanında çağrışım değerleri ile ele alan Yıldırım, beyti alternatif okumalarla yeniden kurmaktadır. Bu bağlamda ilk anlam katmanında düşme fiiline ve bu fiilin gerçekleştiği mekânın taşlık olmasına bağlı olarak cama benzetilen gönlün kırılmasına işaret eder.

Sonrasında gönlün kırılmasının, Hakk’a ulaşma çabasının sonuçsuz kalmasının doğal bir neticesi olduğundan bahseder. Son olarak da bütün bu süreç, yaratılış gerçeğine yani insanın asıl vatanından dünyaya gönderilişine bağlanarak gönülde meydana gelen kırılmalıkların dünyada hakikatin farkına varan insanın bu farkındalığına rağmen geri dönüş yolunda madde veya kesret engelini aşamamasından kaynaklandığı ifade edilir (Yıldırım, 2009).

Tasavvuf boyutunda değerlendirilecek olursa beyitte var olan anlam, vahdet denizinde kesret dalgalarıyla mücadele eden gönül kayığının kırılarak kenara düşmesi böylece merkez konumundaki Hak’tan uzaklaşması biçiminde belirmektedir. Ancak “yine” ifadesi bir tekrar durumuna işaret etmekte, bu tecrübenin daha önce yaşanmış olduğuna dikkat çekmektedir. Bu tecrübenin neticesinde kişi, sürekli olarak başarısız olmanın verdiği üzüntü ve kederle aslında bir sitemde bulunmaktadır. Taşlı yola düşen camın kırılması gerçeği, hem camın parçalanması ve çoklu bir yapı arz etmesi yönüyle hem de madde âlemini temsil eden taşın “katılık” niteliğinin işaret ettiği “zorluk” kavramıyla ilişkisiyle kesret âlemini hatırlatmaktadır. Kesreti aşmak zorlu bir süreçtir ve bunu deneyen salık her defasında başarısız olmaktadır. Beyitte farklı bir anlam boyutu da “düşmek” kelimesinin “taşlı yol” kavramıyla olan farklı bir bağlam ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde bakıldığında, bir yere gitmek için kullanılan “yola düşmek” deyiimi ön plana çıkmakta ve zorlu bir yolculuğa çıkan insanın bu yoldaki güçlükleri aşmada gönlünde zuhur edecek acı ve ızdıraba dayanmasının kolay olmadığı belirtilmektedir.

Birinci mısradaki “kenâra düşdü” ibaresi, daha önce üzerinde durulan, büyük bir ummanda bulunan kişinin boğulmak ile kıyıya sürüklenmek gibi sahip olduğu iki alternatifin sembolik açıklamalarını akla getirmektedir. Arabî bu bağlamda ummanda zahiren olumsuz bir çağrışım değeri sunan boğulma eyleminin, hakikat veya marifet bilgisinin elde edilmesinde bir ön koşul olduğuna dikkat çekerek bu eylemi sembolik düzlemde olumlu hale getirmektedir. Buna karşılık boğulmaktan kurtulup kıyıya ulaşmanın olumlu görüntüsü tasavvufi sembolizm çerçevesinde vahdetten uzaklaşıp kıyı veya kenar kavramıyla işaret edilen kesrete hapsolma gibi menfî bir durumu karşılamaktadır (Izutsu, 2005: 107). Bütün bu anlam katmanlarına bağlı olarak beyitte, manevî olgunluk yolculuğunun zorluğu sebebiyle defalarca denemesine rağmen her seferinde seyahatini tamamlayamadan yarı yolda kalan bir salikin sitem dolu haykırıları dile getirilmektedir.

3.6.1.3. Arınma

Yukarıda belirtilen tüm bu sıkıntı ve zorlukları aşmak suretiyle manevî yolculuğuna devam etmeyi başaran kişi, yolun sonunda gerekli olgunluğu elde edecek, diğer bir ifadeyle arınma sürecini gerçekleştirecektir. “Tamam etdin” redifli bir gazelinde insanın, insan olmanın bilinç ve farkındalığını elde etmesine göndermede bulunan Gâlib, gazelin aşağıya alınan makta beytinde manevî olgunluğa erişen bir insanın dilinden şu itirafı yapar:

Nev-civânken oldu Gâlib neş’edâr-ı pîr-i câm
Kalmadı noksânım ey meh-rû tamâm etdin beni (G.342/5)

*“Gâlib henüz genç bir delikanlı iken ihtiyar meyhaneci tarafından neşelendirildi,
ey ay yüzlü (sayende) eksikliğim kalmadı beni tamamen erdirdin”*

Dönüşümün gerçekleştiğinin “tamam etdin beni” ifadesiyle dile getirildiği beyitte aşk şarabının dönüştürücü etkisi belirtilmektedir. Şarap, insanda akla ait bir olgu olan şuur melekesini etkisiz hale getiren bir içecektir. Şuur, sezgisel veya keşfi bilginin elde edilmesinde aklı ön plana çıkararak kişinin Hakk’ı ve kendi varlığını gerektiği gibi tanıma ve tanımlamasına kısıtlama getiren bir durum veya hal olarak tanımlanabilir. Böyle olunca da şuurun kaybolması veya sarhoşluk, insanın hakikati idrâk etmesinde bir anlamda zaruri hale gelir. Beyitte yer alan “neş’e-dâr-ı pîr-i câm” tamlaması üç farklı şekilde değerlendirilmeye müsait bir mahiyet arz etmektedir. Bunlardan ilki, “meyhanecinin neşelendirdiği” anlamındaki değerlendirmedir. Bu durumda Gâlib, henüz gençlik çağında bir mürşit yani geleneksel şiir dilinin sembolik ifadesiyle “aşk şarabı sunan bir meyhaneci” vasıtasıyla Hakk’ı tanıma yoluna girdiğini ifade etmektedir. Tamlamanın ikinci bir çevirimi, “içkiden neşelenen ihtiyar” şeklinde tasavvur edilebilir. Böyle bir değerlendirmede ise Galib’in, gençlikten yani ham ve toy olma durumundan çıkarak aşk şarabını içmek suretiyle olgunlaşması neticesinde elde ettiği manevî hazza bağlı olarak ortaya çıkan neşe ve sevinç durumu ima edilmektedir. Söz konusu tamlamanın üçüncü bir izahı da “kadeh ihtiyarının neşelendirdiği” şeklinde düşünülebilir ki o zaman da Gâlib’in genç ve toy olması durumu karşısında kadehin ve mecâz-ı mürsel sanatıyla kadehe bağlı şarap ve şarabın temsil ettiği aşk olgusunun

kıdemi vurgulanmak suretiyle tezat sanatı yapılmakta, aşkın, Hakk'ın taayyünü için ilk sebep olma durumuna göndermede bulunmaktadır.

İkinci mısradaki noksanın kalmaması ve tamam etmek ifadeleriyle insanın kemâl veya dönüşüm sürecinin tamamlanması durumu belirtilmektedir. Arabî'nin tanımlamasıyla “*Bu mânevî yücelik ve makâma erişmiş olan kimseye ârif yâni ‘aşkın /transandant, müteâl) gerçeği bilen’ denilmekte ve bunun bilgisine haklı olarak hakikî bir zevk hâli gözüyle bakılmaktadır. Böyle bir kimse artık tam olmuştur.*” (Izutsu, 2005: 39). Beyitte yer alan “nev”, “câm” ve “noksan” ifadeleriyle Ay'ın hilal durumu sembolize edilirken “meh-rû” ve “tamam” ifadeleri Ay'ın bütününe görünür olduğu “dolunay” durumunu çağrıştırmaktadır. Ay'da meydana gelen hilalden dolunaya geçmek suretiyle tamamlanmak olgusu, insanın kemâline yani bir anlamda noksan ve ham olma durumundan tam ve kâmil olma durumuna geçişine imada bulunmaktadır. Tam veya tamam olan insan, tıpkı Ay'ın durumunda olduğu gibi bütünüyle aydınlanacak ve bu aydınlığın kaynağı olan Güneş'ten yani Hak'tan aldığı tecellî ışığını en üst derecede yansıtacaktır. Bütün bu süreci meydana getiren ise bu deneyimde insana rehberlik eden mürşit ve onun vasıtasıyla tadılan aşk şarabıdır.

Gâlib'in şiirlerinde insan ve insanın tekâmülü ile ilgili örnek teşkil edebilecek çok sayıda beyit bulunmaktadır. Ancak bu beyitler arasında özellikle bir tanesi insan, insanın mahiyeti, varlık formları içerisindeki yeri ve önemi hususlarını özetlemesi bakımından ayrıca dikkate değer bir özellik taşır. Söz konusu beyit Gâlib'in, aslında tamamı insan ve insan-ı kâmil tasvir ve tavsif eden ve muhtelif mısralarına daha önceki bölümlerde yer verilmiş olan terci-i bend nazım şekliyle kaleme aldığı bir şiirin vasıta beytidir. Aşağıya alınan bu beyitte Gâlib, İslam tefekküründe insanın yeri ve önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen (Trc.8/Vasıta)

“Zâtına iyi bak zira sen âlemin özüsün, sen âlemlerin gözbebeği olan insansın”

İnsanın ontolojik olarak bulunduğu mertebe bağlamında oldukça önemli ipuçları veren yukarıdaki beyit, Gâlib'in, üzerinde en çok durulan ve tartışılan beyitlerindendir.

“Şeyh Gâlib Günleri” adlı sempozyumda bu beyit üzerine oldukça farklı yorum ve düşünceler ortaya atılmıştır. Aslında bütün bu yorum ve düşünceler iki ayrı tartışma konusu çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bunlardan birisi, beyitteki “insan”ın ferdî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz’un ifadesiyle tikel insan veya birey) olarak mı yoksa kevnî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz’a göre generik insan, insan kavramı) olarak mı değerlendirilmesi gerektiği meselesidir. İkinci husus ise bu insanın sıradan bir insanı mı yoksa insan-ı kâmil mi ima ettiğidir (Ayvazoğlu, 1995: 59-70).

İlk olarak gerek ferdî gerekse kevnî düzeyde insanın diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı bir yer işgal ettiği açık bir şekilde Kur’ân’da ifade edilmektedir. Kevni olarak beşeriyet veya insaniyet olarak algılandığında, insan türüne verilmiş mükemmel olma potansiyeli, fert veya zât (birey) olarak da insanlarda bulunmaktadır. Bu potansiyelin kullanılabilmesi noktasında ferdiyet daha önemli hale gelir. Zira her insan bu potansiyelin farkına varma ve onu kullanma noktasında aynı durumda bulunmaz. Kısacası burada önemli olan, Hakk’ın, kendisine imkân dairesinde mükemmellik potansiyeli verdiği insanın bu ayrıcalığı kullanabilirliği meselesidir.

İkinci husus yani beyitte işaret edilen insanın sıradan veya kâmil olması durumuna bakılacak olursa hitabın her iki grup insan için de geçerli olacağı açıktır. Cündioğlu, beyitte geçen “zât” ifadesiyle ilgili çeşitli mülâhazalarını dile getirdikten sonra “*Biz ise can demişiz, yetmemiş canân demişiz. Taşrada arayıp bulamadığımızı söylemişiz. Canı canânda bir kez olsun bulunca da peşini bırakmamış, ‘Ben hakikatim’ demekten kendimizi alamamışız.*” (Cündioğlu, 2011: 96) şeklindeki ifadeleriyle, zâtın bizzat sevgili ya da Hak ile olan özdeşliğine göndermede bulunmaktadır. Öncelikle, sıradan insan “zâtına hoşça bakmak” suretiyle kendini tanıyacak, kendi nefsinin hakkıyla tanıdıktan sonra “nefsini bilen Rabbini bilir” ifadesinde anlamını bulan Hakk’ı idrâk mertebesine nail olacaktır. Aynı şekilde, Hakk’ı tanıma ve hakikat bilgisini elde etme ayrıcalığına sahip olmuş insan-ı kâmil durumundaki kişi de bu konumunu muhafaza etme gayretiyle “zâtına hoşça bak”acaktır. Görüldüğü üzere aslında karmaşık ve muğlak gibi görünse de birbirinden farklı bütün bu “insan” algıları, netice itibarıyla aynı yolda birleşmektedir. İnsan veya insanlık, âlemin özü, özeti veya hulasası olması yönüyle Hak ile âlem arasında müstesna bir yer işgal etmektedir.

Beyitteki “merdüm-i dîde” ibaresi gözbebeği anlamıyla ele alındığında, insan âlemin gözbebeği olacaktır. Gözbebeği mecazen “çok sevilen, önemli, değerli” anlamlarında kullanılan bir sözcüktür. Âlem için çok değerli olan insan, Hak nezdinde

de özel bir değer ve önem taşır. Hakk'ın âleme bakışı insan vasıtasıyladır. İnsan ve gözbebeği kavramları arasındaki ilişki Arabî tarafından şu ifadelerle ortaya konulmaktadır:

“Gözbebeği insân için ne ise İnsân da Allah için odur. Ve (insân) görmek ile (basar ile) eşanlamlı tutulmuştur (çünkü Arapça’da gözbebeğine “gözdeki insân” denilir). İşte bunun için ‘insân’ denilmiştir. Zîrâ Hakk Teâlâ yarattıklarına onun aracılığıyla bakar ve rahmet eder.”
(Izutsu, 2005: 302).

Daha önce de belirtildiği üzere insan, Hakk'ın bütün tecellî suretlerinin toplu halde bulunduğu ve böylelikle de âlemin çekirdeği olma özelliğine sahip tek varlıktır. *“Her bir şeyin mânevî hakikatının bir sentezi olması bakımından, İnsân nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem’ eder. İnsân-ı Kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin bir zübdesidir.”* (Izutsu, 2005: 300). Arabî'nin, âlemin zübdesi olarak tanımladığı insan-ı kâmil ile ilgili olarak Neseî, konuyu biraz daha farklı bir açıdan değerlendirerek mevzunun başında işaret edilen sıradan insan ile kâmil insan kavramlarını ayrı ayrı nitilemektedir. *“Âdemler kâinâtın zübde ve hülâsasıdır ve şecere-i mevcûdâtın meyvesidir. Ve insân-ı kâmil mevcûdâtın ve âdemlerin zübde ve hülâsasıdır.”* (Neseî, 2009: 69) Görüldüğü üzere Neseî'nin bakış açısında sıradan insan bile sahip olduğu kemâl potansiyeli dolayısıyla varlık içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu bakımdan Neseî, insanı âlemin, insan-ı kâmil de hem tüm âlemin hem de insanların özü ve hülâsası saymaktadır.

SONUÇ

Günlük dilde eşyanın duysal alandaki algılanmasına bağlı olarak anlamlandırılan ve bu yönüyle oldukça sıradan bir kullanım özelliği gösteren “varlık” kavramının, gerçek ve gerçeklik olguları ile olan yapısal ilgisi noktasında taşıdığı anlam, insanoğlunun kendisinin ve içerisinde yaşadığı âlemin mahiyetini tanımlama sürecinde farklı bir boyut kazanmaktadır. Günümüzde ontoloji ya da varlık bilimi olarak adlandırılan özel bir bilim dalının inceleme konusu durumundaki “varlık” olgusu, doğrudan veya dolaylı bir biçimde her dönemde farklı disiplinlerce ele alınmıştır. Özellikle teoloji ve felsefenin varlık ve varoluş ile ilgili tasavvurları birbirinden farklı biçimlerde her dönemde düşünürler için en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. İslam dini de kendi bünyesinde bu tartışmayı akıl ve vahiy merkezli bir bakış açısı ortaya koyan kelâm ve bunun yanında akıl ve vahye ilaveten gönül kavramına dikkat çekmek suretiyle mistik sezgi eksenli alternatif bir perspektif sunan tasavvuf gibi iki farklı sahada devam ettirmiştir.

Genel anlamda “var” olarak vasıflandırılan bütün eşyayı kapsayan âlem ve özelde bu eşya içerisinde yer alan formlardan biri olan insan, varlık olgusuyla birlikte değerlendirilirken her iki kategori kendilerine kaynaklık eden üçüncü bir varlık kategorisine işarette bulunmaktadır. İbn Arabî’nin bu gerçek varlık kategorisini ifade etmek için kullandığı kavram, Allah’ın en kapsamlı ve kuşatıcı ismi olarak kabul ettiği “Hakk” kelimesidir. Bu bağlamda tasavvufta vahdet-i vücûd olarak adlandırılan “varlığın birliği” meselesi Arabî tarafından üç varlık boyutuna karşılık gelen Hak, âlem ve insan mefhumları bağlamında sistemli biçimde ele alınmıştır.

Varlık meselesine getirmiş olduğu farklı bakış açısıyla bütün İslam dünyasında ve hatta İslam inanç ve tefekkür dairesi dışında kalan felsefî ve dinî sistemlerde oldukça önemli bir yere sahip olan İbn Arabî’nin ve geliştirdiği varlık nazariyesinin, Türk tasavvuf geleneğine ve dolayısıyla bu geleneğin büyük ölçüde kaynaklık ettiği klâsik Türk şiirine de hatırı sayılır bir etkisi söz konusudur. Klâsik şiirin asırlar boyu devam eden serüveninde tasavvuf ile ilgili ıstılahların kullanımı şairden şaire ve dönemden döneme değişiklik arz eden bir durum sergilese de hemen her şairin eserinde doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvufun izlerine rastlamak mümkündür. Bunun başlıca sebebi, içerisinde bulunan medeniyet dairesinin ve bu medeniyet dairesi içerisinde doğup

gelişen ortak kültür değerlerinin, kişilerin duygu ve düşünce âlemlerinin alt yapısını kuran temel taşları olmaları gerçeğidir.

Şeyh Gâlib'in, klâsik şiirin son önemli temsilcisi olması bakımından geleneğe ait her türlü malzemeyi elinde bulundurması ona, gerek içerisinde yaşadığı toplumun değerlerinin gerekse edebî sahada kendinden önce yaşamış sanatkârların ortaya koymuş olduğu eserlerin ışığında edebî faaliyetlerini sürdürme imkânı sağlamıştır. Geleneğin ona sunmuş olduğu bu kültürel altyapı ve edebî malzeme bir taraftan ona kolaylık sağlarken diğer taraftan asırlarca benzer kullanımların ortak nesnesi olmuş bu malzemeyi tekrar etmeden ve taklide düşmeden kullanma zorunluluğu Gâlib'in işini zorlaştırmıştır. Gâlib'in yaşadığı 18. yüzyılda üslup sahibi şairler ve bu şairlerin orijinal ve yeni sayılabilecek şiirleri, taklitçi şairler ve onların, eski şiirlerin kötü tekrarları olmanın ötesine geçememiş eserleri ile karşılaştırıldığında oldukça azdır. Şiirde yeni ve alışılmadık olanı bulma gayretiyle hareket eden Gâlib şiirini farklı ve özel kılan yeni ve orijinal mazmunları, alışılmadık bağdaştırmaları ve kendine has dili ile Türk şiir tarihinde hak ettiği şöhreti kazanmıştır.

Klâsik şiirin esasını oluşturan ve asırlarca kullanılan malzemesine kaynaklık eden tasavvuf Gâlib'in de şiirlerinin merkezinde bulunmaktadır. Gâlib'in tasavvufa olan aşinalığı teorik bilginin yanı sıra tecrübeye de dayalı bir tanışıklıktır. Bizzat bir Mevlevî olarak sürdürdüğü yaşamında postnişinlik makamına kadar yükselmiş olan Gâlib'in, manevî altyapısının oluşmasında en önemli şahsiyet Mevlânâ'dır. Mevlânâ'nın aşk merkezli varlık anlayışı ve hakikate dair ortaya koymuş olduğu esaslar Gâlib'in şiirlerinin birçoğunda gizli veya açık kendini göstermektedir. Mevlânâ'dan başka birçok mutasavvıfın, üzerinde etkilerinin gözlemlendiği şiirlerinden anlaşılan Gâlib için varlık meslesini Mevlânâ'nın aşk merkezli bakış açısından biraz daha farklı ve sistemli olarak ele alan İbn Arabî ve onun fikirleri özel bir yere sahiptir. Gâlib hem bazı şiirlerinde hem de Şerh-i Cezîre-i Mesnevî adlı eserinde İbn Arabî'den hayranlık ve övgüyle bahsetmektedir. Ancak daha da önemlisi, Gâlib'in sembolik dilin ifade imkânlarıyla ortaya koyduğu varlık ile ilgili tasavvurlarının, birçok yerde İbn Arabî'nin varlık nazariyesini yansıtmasıdır.

Şeyh Gâlib, birçok araştırmacı tarafından dikkate değer bulunmayan Dîvânı'ndaki şiirlerinde, tek ve mutlak anlamda var olanın İbn Arabî'nin Hak adı altında ele aldığı Allah olduğuna imada bulunmaktadır. Burada Hak kavramı, mutlak bilinmezlik durumundaki Allah'ın henüz yaratıcı ilâh sıfatıyla Allah olarak belirlediği

ulûhiyet mertebesine nüzul etmemiş, zât mertebesindeki Allah'ı ifade etmektedir. Tasavvufta Hakk'ın, bir kutsi hadiste belirtilen “gizli hazine” olma durumundayken bilinmeyi istemesi neticesinde meydana gelen taayyün, tecellî veya yaratma süreci Gâlib'in mısralarında “küntü kenzi”, “kün”, “ta'yîn”, “i'câd” ve benzer anahtar kelimelerle açıklanmaktadır. Hakk'ın teşbih ve tenzih boyutları, zâhir ve bâtın vecheleri Gâlib tarafından aydınlık-karanlık, ayna-suret, deniz-damla, yüz-saç, yüz-perde ve benzer sembolik unsurların ilişkileri çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Gâlib birçok yerde, kâinatta var olarak nitelendirilen eşyânın Hakk'ın varlığının algılanmasının önündeki engel olmasının yanında aynı zamanda onu görünür ve algılanabilir kılan unsur olma özelliğini de taşıyan çift yönlü mahiyetine göndermede bulunur. Genel anlamda varlık kavramını karşılayan dış dünya veya mülk âlemi olarak tanımlanan kâinat, Hakk'ın yansımasının gerçekleştiği bir ayna hükmünde değerlendirilirken, her fırsatta görünür âlemdeki çok renkliliğe ve bu çok renkliliğin işaret ettiği kesret olgusuna dikkat çekilir.

Hak ile âlem arasında bir vasıta, bir köprü ya da ara form niteliğindeki insan, Gâlib'in şiirinde özel ve mümtaz bir yer işgal etmektedir. İnsan, zıtlıklardan oluşan âlemdeki kutuplaşmanın mükemmel bir örneği olarak âlemdeki tüm varlık formlarına ait hususiyetleri bünyesinde toplayan tek varlıktır. Hakk'ı idrâk etmek suretiyle onun gerçek, mutlak, ezeli ve ebedî varlığına katılma böylece onunla varlık kazanma ayrıcalığına sahip olan tek varlık da yine insandır. Bu gerçeğe sık sık atıfta bulunan Gâlib, “zübde-i âlem” olarak tanımladığı insanı Arabî'nin “hem halk hem Hak” tanımlamasında ifadesini bulan varlık mertebesinde değerlendirmektedir. Şeyh Gâlib'in, Hüsn ü Aşk adlı mesnevisinde ortaya koyduğu insanın manevî yolculuk serüveni, Dîvân'daki şiirlerde satır aralarına gizlenmiş biçimde okurun dikkatine sunulmaktadır. Bu manevî yolculuğun esaslarına ait ipuçları verilmek suretiyle insanın kendini manevî olarak geliştirmesi ve böylece ilkel benliğini Hakk'ın varlığını kazanma uğruna dönüştürerek evrensel bir benlik kazanması ile ilgili sürece dikkat çekilmektedir. Böyle bir manevî dönüşüm, Batı felsefesinde insanın kendi bireysel varoluşunu gerçekleştirmesi olarak tanımlanan olgunlaşma durumuna karşılık gelmektedir. İslam ve tasavvufta ise bu dönüşüm “nefsini bilen Rabbini bilir” ifadesiyle ortaya konulan, varlığın hakikatinin idrâk edilmesine ve bu şekilde kişinin kendi izafî varlığını Hakk'ın gerçek varlığında eritmesine işaret etmektedir.

Varlıkla ilgili tasavvurların yer aldığı beyitlerde ruh haline bağlı olarak bazen kâmil insanın ağzından konuşan Gâlib, hakikat bilgisini elde etmiş olmanın haklı gururunu yansıtırken bazı beyitlerde onu hakikate giderken yönünü şaşırıp yarı yolda kalmış olan bir âşık edasıyla yakınırken görmekteyiz. Zaman zaman kendine zaman zaman da karşısındaki muhayyel kişi veya kişilere seslenirken hakikat ve aşk ile ilgili gerçeklerden bahseden Gâlib şiirlerinin neredeyse tamamında kendisinin hakikate dair belli bir bilgisi bulunduğunu, manevî olgunluk yolunda ilerleyen bir salık konumunda olduğunu ima ve iddia etmektedir. Bu noktada önemli olan Gâlib'in gerçekten kemale ermiş bir ârif veya veli olmasından çok, onun kâmil insanı bir ideal olarak hedef göstermesidir.

Geleneğin son ve başarılı bir temsilcisi olan Gâlib, kendi ruh dünyasının, hayal ve tasavvurlarının tecellî mahali durumundaki şiirlerinde Hak, varlık ve insan mefhumlarına dair algılarını tecellî nazariyesinin özelliğini aksettiren bir tarzda daha çok muğlak ve kapalı ifadelerin ardında gizlenmiş olarak ortaya koymaktadır. Bir gölge mesabesinde bulunan varlık âlemindeki eşyanın gölgenin sahibi olan gerçek varlığın görünmesine engel teşkil etmesine benzer şekilde, Gâlib'in şiirlerinin görünür anlam katmanları, bu anlam katmanlarının ardında bulunan ve asıl anlamı meydana getiren unsurları gizleyen perdeleri andırmaktadır. Şiirin görünür yapısına bağlı olarak elde bulunan dil malzemesi üzerinde geniş ve kapsamlı bir bakış açısıyla yapılacak değerlendirme, görünürün ardındaki gizli ve gerçek anlamın anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

KAYNAKLAR

- ABDULKERİM KUŞEYRÎ (2009), **Kuşeyrî Risâlesi (Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkı)**, (D. Selvi, Çev.), İstanbul: Semerkand Yayınları
- ABDULKERİM KUŞEYRÎ (2011), **Kitâbü'l Mirac Hakk'a Yükseliş**, (A. H. Abdulkadir, Haz.- C. Caduk, Çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi
- ABDULLATİF HARPUTÎ (2000), **Tenkîhu'l Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l İslâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları)**, (İ. Özdemir-F. Karaman, Çev.), Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları
- AHMED GAZÂLÎ (2008), **Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l Uşşâk**, (T. Koç-M. Çetinkaya, Çev.), Ankara: Hece Yayınları
- AHMED SÎRHİNDÎ (2006), **Ariflerin Halleri Ma'ârif-i Ledünniye**, (N. Tosun, Çev.), İstanbul: Sufî Kitap
- AHMED SÎRHİNDÎ (2006), **Manevi Yolculuk Mükâşefât-ı Gaybiyye**, (N. Tosun, Çev.), İstanbul: Sufî Kitap
- AKSAN, Doğan (2006), **Türk Şiir Dili**, Ankara: Engin Yayınevi
- ALÎ HÜCVİRÎ (2010), **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, (S. Uludağ, Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları
- ALTUNTAŞ, Halil ve ŞAHİN, Muzaffer (2009), **Kur'an-ı Kerim Meâlî**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- ANDRUZAC, Christophe (2005), **Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim –René Guénon-**, (L. F. Topaçoğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- ARASTEH, A. Reza (2007), **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, (B. Demirkol-İ. Özdemir, Çev.), Ankara: Kitâbiyât Yayınları
- ATEŞ, Süleyman (1972), **İslâm Tasavvufu**, Ankara: Elif Matbaacılık
- AZİZ NESEFÎ (2007), **Hakikatlerin Özû (Zübdetü'l-Hakâik)**, (M. M. Tamar, Haz.), İstanbul: İnsan Yayınları
- AZİZ NESEFÎ (2009), **İnsân-ı Kâmil**, (A. A. Konuk, Çev.-S. Fırat, Haz.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık
- BABACAN, İsrâfil (2010), **Klâsik Türk Şiirinin Son Baharı Sebk-i Hindî (Hint Üslûbu)**, Ankara: Akçağ Yayınları
- BACHELARD, Gaston (2006), **Su ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme**, (O. Kunal, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

- BACHELARD, Gaston (2007), **Ateşin Tinçözümlemesi**, (N. Bezel, Çev.), İstanbul: Öteki Yayınevi
- BLOOM, Harold (2008), **Etkilenme Endişesi**, (F.B.Aydar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları
- BOLLNOW, O. Friedrich (2004), **Varoluş Felsefesi**, (M. Beyaztaş, Çev.), İstanbul: Efkâr Yayınları
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları
- CEYLAN, Ömür (2007), **Tasavvufi Şiir Şerhleri**, İstanbul: Kapı Yayınları
- CHITTICK, William (2007), **Varolmanın Boyutları –Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-**, (T. Koç, Der. ve Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- CHITTICK, William (2010), **Kozmos'taki Tek Hakikat**, (Ö. Çolakoğlu, Çev.), İstanbul: Sufi Kitap
- COŞKUN, Menderes (2007), **Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar**, İstanbul: Dergâh Yayınları
- CÜNDİOĞLU, Dücan (2006) <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mayis/21/dcundioglu.html> 21.05.2012
- CÜNDİOĞLU, Dücan (2011), **Hız. İnsan**, İstanbul: Kapı Yayınları
- DEMİRCİ, Mehmet (2008), **Nûr-i Muhammedî**, İstanbul: Kitabevi Yayınları
- DEMİREL, Şener (2002), **Mazmun Üzerine Bir Değerlendirme**, Bilig, S. 21 İlkbahar, s. 117-141
- DEMİREL, Şener (2007), **Mazmundan İmgeye Bir Yolculuk**, *Atatürk Üniversitesi Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.2, S.2, s.138-151
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2002), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları
- DOĞAN, Ahmet (2008), **Dönüşüm Sürecindeki İnsanın Sembolik Seyahati ve Hüsnü Aşk Örneği**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- DÜZEN, İbrahim (2000), **Aziz Nesevî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan**, İstanbul: Furkan Yayınları
- EBU'L-VEFA TAFTÂZÂNÎ (2000), **Ana Konularıyla Kelâm**, (Ş. Gölcük, Çev.), Konya: Kitap Dünyası
- ERAYDIN, Selçuk (2008), **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul: İfav Yayınları

- GIBB, E. J. Wilkinson (1999), **Osmanlı Şiir Tarihi III-IV-V**, (A. Çavuşoğlu, Çev.), Ankara: Akçağ Yayınları
- GÖLBAŞI, Selahattin. (2006), **Kur'an-ı Kerîm'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık Deneyimleri**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2006), **Mevlevî Âdab ve Erkânı**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- GUENON, René (2005), **Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim**, (L. F. Topaçoğlu, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- GUENON, René (2008), **Varlığın Mertebeleri**, (V. Yalsızuçanlar, Çev.), İstanbul: Etkileşim Yayınları
- GÜRER, Abdulkadir (1993), **Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- GÜRER, Abdulkadir (2000), **Şeyh Gâlib Hakkında Yeni Bilgiler**, Türkoloji Dergisi, C.13, S.1, s. 203-225
- GÜZEL, Abdurrahman (2009), **Dinî-Taavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı**, Ankara: Akçağ Yayınları
- HOLBROOK, V. Rowe (2008), **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, (E. Koroğlu-E. Kılıç, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları
- IZUTSU, Toshihiko (2005), **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, (A. Y. Özemre, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları
- IZUTSU, Toshihiko (2002), **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (R. Ertürk, Çev.), İstanbul: Anka Yayınları
- İPEKTEN, Haluk (1999), **Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz**, İstanbul: Dergâh Yayınları
- İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (1997), **Kenz-i Mahfi Gizli Hazine**, (A. Akçiçek, Çev.), İstanbul: Kitsan Yayınları
- KALKIŞIM, M. Muhsin (2010), **Şeyh Galib**, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 39, s. 54-57
İstanbul: TDV Yayınları
- KANAR, Mehmet (2008), **Farsça Türkçe Sözlük**, İstanbul: Say Yayınları
- KARADAŞ, Cağfer (2003), **Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Bursa: Arasta Yayınları
- KILIÇ, M. Erol (2009), **Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul: İnsan Yayınları

- KOÇAR, Musa (2004), **Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- KORKMAZ, Ramazan (2002), **İkaros’un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı**, Ankara: Akçağ Yayınları
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1999), **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- KÜÇÜK, Sabahattin (2008), **Edebî Metinleri ‘Şair/Yazar Niyetli’ Okuma Sorunu**, Prof.Dr. Abdülkadir KARAHAN’ın Anısına ULUSLAR ARASI Divân Edebiyatı Sempozyumu (27-28 Mayıs 2008) İstanbul: Beykoz Belediyesi Kültür Yayınları, s.89-98
- KÜLEKÇİ, Numan (1999), **Edebî Sanatlar**, Ankara: Akçağ Yayınları
- LEVEND, A. Sırrı (1998), **Türk Edebiyatı Tarihi 1.Cilt**, Ankara: Türk tarih Kurumu yayınları
- M. ES’AD GÂLİB (1252), **Divan (Basma)**, Mısır: Bulak Matbaası
- M. ES’AD GÂLİB (1968), **Hüsn ü Aşk**, (A. Gölpınarlı, Haz.), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi
- M. ES’AD GÂLİB (1996), **Şerh-i Cezîre-i Mesnevî**, (T. Karabey ve Diğ., Haz.), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ (2012), **Mesnevi**, (F. Tunalı, Haz.), Ankara: Panama Yayıncılık
- MUHAMMED GAZÂLÎ (1970), **Kimya-ı Saadet (Saadet Rehberi)**, (Abdullah Aydın-Abdurrahman Aydın, Çev.), İstanbul: Aydın Yayınevi
- MUHYİDDİN İBN ARABÎ (2008A), **Özün Özü Sırrın Sırrı**, (İ. H. Bursevî, Çev.-İ. Yangın, Sad.), Ankara: Kristal Kitaplar
- MUHYİDDİN İBN ARABÎ (2008B), **Nurlar Risâlesi (İttihâdü’l-Kevnî)**, (M. Kanık, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- OKÇU, Naci (1993), **Şeyh Galib I-II (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divânının Tenkidli Metni)**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- OLGUN, Tahir (2008), **Mevlevî Çilesi**, (C. Kurnaz-G. Yazıcı, Haz.), İstanbul: Vefa Yayınları
- ONAY, A. Talat (2000), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, (C.Kurnaz, Haz.) Ankara: Akçağ Yayınları

- ÖGE, Sinan (2009), **Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller**, Ankara: Araştırma Yayınları
- PALA, İskender (2004), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Kapı Yayınları
- PARLATIR, İsmail (2006), **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara: Yargı Yayınevi
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1998), **Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği**, (H. Kırlangıç, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1999), **Gökyüzünde Ayn Görüntüsü**, (A. Çelik, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- REDHOUSE, S. James (2006). **Turkish and English Lexicon**, İstanbul: Çağrı Yayınları
- SADREDDİN KONEVÎ (2004), **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, (E. Demirli, Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık
- SANCAR, Faruk (2011), **Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-RÂzî ve İbnü'l Arabî Örneği**, Ankara: Sarkaç Yayınları
- SARAÇ, M. A. Yekta (2010), **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları
- SCHIMMEL, Annemarie (2002), **Aşk, Mevlâna ve Mistisizm**, (S. Özkan, Haz.), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı
- SCHIMMEL, Annemarie (2004), **İslamın Mistik Boyutları**, (E. Kocabıyık, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- SCHIMMEL, Annemarie (2005), **Halifenin Rüyalari İslamda Rüya ve Rüya Tabiri**, (T. Erkmen, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- SCHUON, Frithjof (1997), **Varlık, Bilgi ve Din**, (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- SMITH, Wolfgang (1996), **Kâinat ve Aşkınlık**, (M. A. Özkan, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- STEİNGASS, Francis (2005), **A Comprehensive Persian-English Dictionary**, İstanbul: Çağrı Yayınları
- ŞENTÜRK, A. Atilla ve KARTAL, Ahmet (2005), **Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Şeyh Galib Kitabı** (1995), (B. Ayvazoğlu, Haz.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları
- TOKER, Ali (2011), **Hayret Vâdisi**, İstanbul: Buhara Yayınları

- TUNALI, İsmail (2002), **Sanat Ontolojisi**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- TÜRKGÜLÜ, Mustafa (1997), **Kelâm İlmi I (Genel Bilgiler, Tarihçe, Kişi, Görüş ve Eserler)**, Ankara: TDV Yayınları
- ULUÇ, Tahir (2009), **İbn Arabî’de Sembolizm**, İstanbul: İnsan Yayınları
- ULUDAĞ, Süleyman (2001), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- WELLEK, Rene-WARREN, Austin (2005), **Edebiyat Teorisi**, (Ö. F. Huyugüzel, Çev.), İzmir: Akademi Kitabevi
- YILDIRIM, Ali (2006), **Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler**, Ankara: Akçağ Yayınları
- YILDIRIM, Ali (2007A), **Siyah Bahar Tamlamasının Bir Üslûp Özelliği Olarak Divan Şiirinde Yer Alması**, *İlmî Araştırmalar Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, S. 23, Bahar, s.139-150.
- YILDIRIM, Ali (2007B), **Düşmek İmajı ve Şeyh Galib’in Düşüşü**, Bilig, S. 42 Yaz, s. 213-227.
- YILDIRIM, Ali (2009), **Göstergebilim ve Metinlerarasılık Metoduyla Bir Beytin Çözümü Denemesi**, III. Klasik Türk Edebiyatı Sempozyumu (Prof. Dr. Cem Dilçin Adına), Kayseri
- YILDIRIM, Nimet (2008), **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- YILDIZ, Ayşe (2009), **Klasik Türk Edebiyatında “Var İçinde” Redifli Şiirler ve Nedim’in “Var İçinde” Redifli Gazeli**, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/6 Fall, p.478-498
- <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029> 07.01.2012)
- <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kenz-i-mahfi-gizli-hazine-sozu.html> 11.06.2012
- <http://www.sozlukturkce.com/>
- <http://www.ibnularabi.com/ma105.pdf>
- <http://muhyiddinarabi.com/2012/01/19/vucud-meratiblerine-genel-bakis/>

ÖZ GEÇMİŞ

1976 yılında Elazığ'da dünyaya geldim. İlk ve orta öğrenimimi Elazığ'da tamamladıktan sonra 1992 yılında Bilkent Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nü kazandım. 1997 yılında bu üniversiteden mezun olup serbest çalışmaya başladım. 2003 yılında Fırat Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümüne kayıt yaptırdım ve 2007 yılında bu bölümden mezun oldum. Aynı yıl Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Programına girdim ve 2008 yılında buradan da mezun oldum. 2008 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı bünyesindeki Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalında yüksek lisans programına başladım. Yüksek lisans programı devam ederken 2009 yılı başlarında Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne araştırma görevlisi olarak atandım. Yüksek lisansımı bitirdiğim 2010 yılında aynı bilim dalında doktora programına başladım. Ardahan Üniversitesindeki görevimden 2011 yılında ayrıldım ve aynı yıl Gaziantep Üniversitesi Türk Dili Bölümüne okutman olarak atandım ve halen aynı yerde çalışmaktayım.