

23-Fuzûlî'nin *Rind ü Zâhid*'i örneğinde tasavvufta vahdet düşüncesi¹**Nurgül KARAYAZI²****APA:** Karayazı, N. (2020). Fuzûlî'nin *Rind ü Zâhid*'i örneğinde tasavvufta vahdet düşüncesi *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (21), 380-405. DOI: 10.29000/rumelide.841071.**Öz**

Tasavvufi geleneğin temel konularına şiirlerinde yer veren ve bu geleneğin tedrisinden geçtiği düşünülen XVI. yüzyılın mihrer şâiri Fuzûlî'nin Farsça kaleme aldığı mensur *Rind ü Zâhid* adlı eserinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra sistemleşen vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini görmekteyiz. Eserde *Rind* ile *Zâhid*'i fikrî çerçevede karşılaştıran şâir, tevhid prensibine göre Hakk'a varılan yolun vahdet düşüncesinden geçtiği, bu yolda ikiliğe yer olmadığı ve bunu ancak muvahhidlerin başarabileceği kanaatindedir. Ayrıca, gönlün aklın ötesinde bir kavrayışa sahip olduğu, sırrın görünenin ötesinde görünmeyende bulunduğu hatta bâtının zâhirin içinde saklı olduğu, *Rind* ile *Zâhid* arasında münâzara edilen her meselelerin neticesinde varılan bir hakikat olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Kâinata tecellî eden her güzellik ilâhî güzelliğin bir tezâhürüdür. Temâşâ ettiğimiz her şey, bakış açımıza göre kötü gözükebilse de Hakk'ın sanat eseri olması hasebiyle hakikatte güzeldir. Çünkü Allah her neyi yaratmışsa güzeldir. Muvahhid, her tecellinin bir nakış olup Nakkaş'a işâret ettiği hakikatini idrâk etmelidir. Çalışmamızda sûretten çok sûrete yönelmenin hakikat yolundaki sâlik için en önemli hedef olduğunu belirten eser, tasavvufi kavram ve unsurlar göz önünde bulundurulularak değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Fuzûlî, *rind*, *zâhid*, tasavvuf, vahdet**The wahdat thought in the example of Fuzuli's *Rind u Zahid* in sufism****Abstract**

Rind u Zahid, the prose work written in Persian language by Fuzuli, a leading 16th century poet who writes his poems on the most fundamental topics of the sufi tradition in which he was trained, as well, contains the traces of wahdat al wujud thought which was systemized after Ibn Arabi. Fuzuli compares *Rind* and *Zahid* intellectually in his work. He is convinced that according to the Tawheed principle, the only way that leads to the Creator is the path of wahdat in which there is no place for duality and that only muwahhideen can achieve it. In addition, it is revealed that the heart has an understanding beyond the mind, that the secret is in the invisible beyond the visible, even the invisible is hidden in the visible, as a truth that is reached as a result of every issue between *Rind* and *Zâhid*. Every beauty manifested in the universe is a manifestation of divine beauty. Although everything we deal with may seem bad from our point of view, it is in fact beautiful as the God is a work of art. Because whatever God has created is beautiful. Muwahhid should realize the truth that every manifestation is an embroidery and points to Nakkash. In this study, the work indicating that facing *the sirat* (the inner beauty) rather than *the sûrat* (the facial beauty) is of primary importance

¹ Bu makale Karabük Üniversitesi BAP 18-YD-072 no'lu proje olarak Macaristan/Budapeşte'de 27-29 Nisan 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilen International Congress on Afro-Eurasian Research IV'te sunulmuş tebliğin geliştirilmiş hâlidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Karabük, Türkiye), nurgulkarayazi@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7067-2545 [Araştırma makalesi, Makale kayıt tarihi: 06.10.2020-kabul tarihi: 20.12.2020; DOI: 10.29000/rumelide.841071]

for the salik who is on the journey towards the Truth will be examined with the consideration of mystical term and elements.

Keywords: Fuzûlî, rind, zahid, sufism, vahdat (the unity)

Giriş

Yaşadığı XVI. yüzyılda değil sonraki asırlarda da edebî kudretiyle zamanları aşan bir nüfûza sahip olan Fuzûlî; aşk, tevhîd, mârifet ekseninde kaleme aldığı eserlerinde inandığı hakikati eserlerine ilmek ilmek nakşetmiş bir sanatkârdır. Tasavvufî irfânı sâdece “teorik bir bilgi” olarak değil, şahsiyetindeki “istîdat” dolayısıyla “hâl” ve “zevk” olarak yaşadığı kanâatini (Tahralı, 1996: 214) taşıdığıımız, XVI. yüzyılın bu büyük şâiri, araya yer yer manzum parçalar da sıkıştırarak Farsça kaleme aldığı *Rind ü Zâhid* adlı eseri çalışmamızın esasını oluşturmaktadır.

E. W. Gibb'in “Türk Edebiyyâtında en büyük şâir” saydığı (Gibb, 1965: 70) Fuzûlî, san'atla fikri, hisle tefekkürü kaynaştırmakta gerçekten muvaffak olmuş, İran'ın meşhûr mutasavvıf mütefekkeri Câmî ile boy ölçüşmüş bir sanatkârdır.

Işk imiş her ne var âlemde
İlm bir kıl ü kâl imiş ancak

demek sûretiyle ruhu akla tercih etmiş bu büyük şahsiyet, kalemini şiir dışında da başarı ile yürütmüş, Arap ve Fars dilleriyle yazdığı eserlerde ise Türkçe yazdıklarından geri kalmamıştır. Sayısı 15'i aşan çoğu manzum, bir kısmı manzum-mensur eser arasında *Rind ü Zâhid* en tanınmış örneklerdendir (Fuzûlî, 1956: 3-4).

Şâirin Farsçadaki kudretinin, tasavvuftaki vukûfunun, vahdet-i vücûd meylinin (Fuzûlî, 1956: 4) ve tasavvufî nitelikte nasihatçılığının (Karahan, 1996: 242) açık delili olan hacimce bu küçük eserde; 75 rübâî, 54 kıt'a, çeşitli yerlerde 18 beyitlik mesnevi, yer yer serpiştirilmiş beyitler ve bir mısra vardır. Rind ile Zâhid'in ağzından dile getirilip tartışılan meseleler ayrıca onun Kur'ân-ı Kerîm, hadîs, fıkıh, tefsîr, kelâm gibi alanlardaki derin bilgisini de ortaya koymaktadır. Bu diyaloglardan şâirin bu konulardaki düşüncelerini öğrenmek mümkün olmaktadır (Fuzûlî, 2017: 14-15).

Fuzûlî'nin bu tasavvufî eseri, birçok şâirin de ele aldığı rind ve zâhid tiplerinin sembolleştirilmiş hikâyesi olup (İpekten, 1991: 60) Zâhid (baba) ile Rind (oğul) arasındaki konuşma ve tartışmaları ihtivâ eder. Zâhid, zâhir ilimlerinin; Rind de bâtın ilimlerinin savunucusudur. Zâhid “zâhir”den, Rind “bâtın” nokta-i nazarından konuşurlar. Fuzûlî aklı ve düşüncesi ile Zâhid'e bağlıdır, gönlü ve duygusu ile de Rind'in tarafını tutar. Aynı zamanda ne ikiyüzlü menfaatçi Zâhid'i ne de Rind'in ayıplanan taraflarını hoş görmez. Eserin sonunda Rind, Zâhid'in ibâdet ve riyâzetle uğraşıp dünya meylinden sakınma, nasibiyle yetinme, sıkıntılara katlanma, hevâ ve hevesten uzaklaşma, çalışıp kazanma gibi nasihatlarını tutarak tövbe eder; Zâhid ise kendisinin kesrette, Rind'in vahdetinde olduğunu anlar. Riyâ tozundan temizlenerek aradan muhalefeti kaldırır, aralarında birlik ve anlaşma olur (Mazıoğlu, 1997: 51).

Mistik hava içinde Fuzûlî'nin dünya ve kâinât görüşünü, felsefî bir atmosfer içinde hayat anlayışını ortaya koyan bu küçük eser, Fuzûlî'nin şahsiyetini göstermesi bakımından büyüktür (Fuzûlî, 1956: 7).

Türkiye ve Avrupa kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan *Rind ü Zâhid*, Fuad Köprülü'nün belirttiğine göre ilk olarak 1275 yılında Tahran'da basılmıştır. Üsküdarlı Sâlim Efendi tarafından da *Muhâvere-i Rind ü Zâhid* adıyla son derece ağır bir dille Türkçeye çevrilmiş ve manzum parçalar Farsça asıllarıyla aynen bırakılarak İstanbul'da bastırılmıştır [1285, 135 s.]³ (İpekten, 1991: 60-61; Karahan, 1996: 245).

Eserin tenkitli metni, Kemâl Edib Kürkçüoğlu tarafından dört yazma nüshanın karşılaştırılması sûretiyle 1956 yılında kısa bir önsöz eklenerek yalnız şiir metinlerinde Sâlim tercümesinin matbu nüshası kullanılarak yayınlanmıştır. Kürkçüoğlu tarafından hazırlanan neşir, Hüseyin Ayan tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır (Fuzûlî, 2017: 7-8).

Rind ve zâhid

Rind; dünyayı fânî bilip onun derdiyle zevkini gözünde bir tutan, içinde bulunduğumuz gerçek âlemin kayıtlarına, servetine, mevkilerine bakmayıp başka bir âlemin, kendi gönül dünyasının hazları, coşkunlukları içinde yaşayan kâmil insan tipidir (Onan, 1989: 87).

Tasavvuf ehli olan rind, dünya gibi ukbâ derdinden de uzaktır. İki dünyayı da terk ederek Allah'a yönelmiştir. Gam-ı ferdâ yani gelecek endişesinden uzaklaşmış, ibn-i vakt olmuştur (Kurnaz, 1987: 109).

İsmail Habib Sevük, "Divan Şiirinde Rindlik" başlıklı köşe yazısında rindliğin "unsurları"nı şöyle sıralıyor:

"Evet rindlik, birçok kıymetleri bir araya toplayan bir mefhumlar manzumesi halinde mürekkebe bir mahiyet taşır. Onda neler yok ki... Meyhanenin kadehiyle tasavvufun kadehi, aşkın mecazisiyle hakikisi, gönül adamlığı, iç doluluğu, dış aldırma, parayı istihkar, kıyafetinde gelişigüzel, zühdün dışına çıkmak suretiyle zahide çatıp, sadece güzel olana ve güzel şeye gönül bağlayarak faniliği ezelin 'elest'[i] ile, ebedin sonsuzluğunda avuttukları için hayattan kâm almayı akıl kârı bilmek ve rinde hepsinden daha yakışanı, ikbale yukarıdan baktıkları için ikballeleriyle böbürlenene kafa tutmanın zevkine ermeleri"... (Sevük, 1947: 2)⁴

Rindin karşısında yer alan zâhid ise şekli unsurlarını önceler, rindi "gam-ı ferdâ" ve "âteş-i dûzah" kıyamet ve cehennem azabı ile korkutur, mahbûb ve meyden men etmek ister (Kurnaz 1947: 109). Rind ise şekilden kurtulmuş, öze ermiş kişidir (Cebecioğlu 2005: 520).

Fuzûlî eserinin başında kaleme aldığı rubâide, Allah'a şöyle bir niyâzda bulunur:

Ey zâhidlerin secde ettiği, namaz vaktidir.

³ "*Muhâvere-i Rind ü Zâhid*'in bir matbu, bir de yazma olmak üzere iki nüshası mevcuttur. 1285/1869 yılında Tasvîr-i Efkâr Matbaasında basılan matbu nüsha, 135 sayfa ve 3 sayfalık hata-savâb cetvelinden müteşekkildir. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü Nr. 289'da kayıtlı bulunan yazma nüsha ise 53 yaprakтан oluşmaktadır." Nurgül Sucu tarafından eserin mevcut iki nüshası karşılaştırılarak tenkitli metni hazırlanmıştır. bkz. Sucu, Nurgül (2004). *Sâlim, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve 'Rind ü Zâhid' Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya; Sucu, Nurgül (2006). Sâlim'in *Rind ü Zâhid* Tercümesinin Fuzûlî'nin *Rind ü Zâhid*'i İle Mukayesesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 20, s. 149-166.

⁴ [Metin günümüz Türk dili kurallarına göre düzenlenerek aktarılmıştır.] Sevük yazısının devamında "İşte Fuzuli o unsurların hepsine sahip olduğu halde ona yine 'rind bir şairdi' diyemiyoruz. Evet o yüksek bir âşık, onun derin bir içi vardı, dünya hazinelerine kıymet vermiyordu, kuru zahidlerle alay edendi. Zâhiren hakir görünümü ama manen bir padişah. Evet rindliğin bütün bunlar gibi belli başlı unsurlarını toplamış olmakla beraber Fuzuli'nin kurduğu şiir âlemi öyle platonik bir melâle işlenmiş, o kadar ilâhî bir manzara gösteriyor ki neşeye yer veren o âlem içinde rindliğin şakraklığı da eriyip gitti. Demek ki neşe ve şakraklık rindlik unsurlarını kaplayan bir camia senteziymiş. Fuzuli, o sentezi alverdiği için ona rind diyemiyoruz ama asırlar boyunca gelen bir kanaatle inanılır ki onun şairliği, yalnız rindliğin değil, her şeyin üstündedir."

Ey rindlerin sana heves ettiği, yalvarma zamandır.

İster hakikat ehli, ister mecâz ehli olsun,

Herkes bir dille sana sır söyler!

Ardından duâsını şöyle devam ettirir:

Tanrım, kulluk tekkesinin seçkin mezhepli zâhidleri hürmetine; sonunda ferahlık bulunan kadehin neş'esinden (Allaha tevbe ediniz. [Hûd, 123/3, 52]) kötülük meyhanesinin rindlerini nasipsiz geçirmezsın! Yalnızlık köşesinin temiz ahlâklı rindleri izzetine; benlik tekkesinin zâhidlerini (... Ancak İblis dayattı, kibrine yediremedi... [Bakara, 2/34]) sapıklığından uzak tutarsın!

Şâir, daha sonra gelen rubâide de ne gururlu zâhidlik ne de Hakk'ın huzurundan uzak bir rindlik istemeyip "yokluğa ad götüren" bir kişi olmaya tâlip olduğunu, her ikisinin şöhretinden Hakk'a ilticâ ettiğini dile getirir (Fuzûlî, 2017: 31).

Gerek sanatkârlara gerekse sûfilere geniş malzemeler verebilecek bir anlayışa dönüşmüş zâhid-ârif, vâiz-âşık, sofu-rind tipleri, toplumun dünya ve âhirete bakışlarına da tesir etmiştir. Rind-meşreb olmak, rindâne, rindce yaşamak bu kültürün tabii uzantısıdır. Hayatın görünen kısmına değil esrârına ve esprisine önem vermek, insanın kalıbına değil kalbine ehemmiyet atfetmek, şekle değil ruha hayran olmak... (Kara, 1996: 184) Nitekim rindlik hem dine hem de dünya zevklerine sırt çevirmeyen bir hayat görüşüdür (Şentürk, 1996: 9).

Fuzûlî'nin şiirlerinde bu rind cephe oldukça kuvvetlidir. *Dîvân*'ında, şiirlerin esas temasını teşkil eden aşktan sonra rindliğin ikinci derecede yer aldığı görülür (Mazıoğlu, 1956: 91). Rind-meşreb olan şâir, söz konusu eserinde "Anlayış güzelliğinin meyhanesinde irâde kadehini, şeriat sahibinin elinden alan bir rind ne hoştur! Aynı zamanda yola giriş tekkelerinin bir köşesine çekilerek onun tarafından kabul olunmanın çaresini araştırır ve tarikata girmenin zevkine ulaşır; ona uymanın yolunu da bulur." (Fuzûlî, 2017: 31-32) sözleriyle tasavvurundaki rind tipinin şeriatten beslendiğini, daha sonra kazandığı irade ile tarikatte yol alarak hakîkate ulaştığını dile getirir.

Eserin konu edindiği Rind ve Zâhid tipleri ilk bakışta birbirinden kopuk, bağımsız ve ay(kı)rı olarak gözükse de bilakis her ikisi, birbirini tamamlayan bir ikili gibidir. Bu nazarla bakıldığında Rind ve Zâhid, insanın tekâmül sürecini tamamlayıcı daha yüksek bir algıya dikkat çekerler. İkisinin birlikte bir yolculuğa çıkmaları da tarikatın şeriat ile ilişkisine dikkat çeken en önemli unsurlardandır (İçli, 2012: 1310).

Rind ve Zâhid'in birbirinin zıttı olarak görülen kavram ve sembol unsurları da yine tamamlayıcılık özellikleri taşır. Babanın akıl, oğlun gönül; babanın kabuk, oğlun meyve; babanın maden, oğlun cevher; babanın toprak, oğlun da tohum olması bu birlikteliğin sembolik görüntüleridir (İçli, 2013: 31). İfâdedeki bu sembolik dil anlaşıldığında, görünenin derununda gizli öze nazar kılımp oradaki birlik içinde zıtlığın söz konusu olmadığı idrak edilir.

Bu birliktelikte Rind'in riyâsının, Zâhid'in zinasının hakîkate ulaşma yollarındaki en büyük engel olduğuna da dikkat çekilmiştir:

Rind: "Ey Zâhid, âlemin fesat maddesi iki şeydir; her ikisi de şekil hatasında, birbirine uygundur:

Birincisi: Riya; dinde seçilmiş zahidlerin yolunun tuzağıdır!

İkincisi: Zina; Allah'ı yakînen bilen rindlerin yol kesicisidir!

Nerede bu iki bozguncu (müfsid) yoksa, rind ile zâhid'in hakikati birdir. Ben, sende riya var, sanıyorum. Sana muhalefetim ondandır! Sen, bende zina tasavvur ediyorsun! Öğütlerindeki mübalağanın delili, o şüphedir! Ne zaman bu ikisinin arasından şüphe kalkarsa, zâhid, rind'den gizlenir, kaçar, demezsin! Günahkârın zinası, zahidin riyâsına karinedir. Fâsık'ın kötülüğü, Tanrı'ya kulluk edenin riyâ'sı mesabesinde" (Fuzûlî, 2017: 99-100).

Her bir insanın farklı ilâhî isimlerin tecellisi olmalarından kaynaklanan bir farklılaşma ve çeşitli görünme hâli söz konusudur. Burada görünen tezat, isimler arasındaki nisbetlerden ibârettir. İlâhî hüviyete nisbetle tezat yoktur (Eraydın, 2005: 51). Bu durum âlemdeki her şeye sâridir. Bu âlemi kimileri zâhidce, kimileri rindce yaşar ve bir diğerini öteki görür. Fakat her ikisi de birbirinden farklı olan taraflarından nazarlarını çekip şüpheden arındıklarında aslında zâhirî ihtilâfın âlemde Bir'in tezâhür eden farklı tecellileri olup kesretteki vahdet sırrına işâret ettiği sırrına erecektir.

Dünya ve âhiret : “Kâinatta yaratılan her şey güzeldir.”

Ârifler ve âşıklar nazarında dünyaya ve içindekilere bağlanmak bütün helâkların başıdır (Seccâdî, 2007: 107). Onlar dünya gibi âhireti de Hakk'a ermeye engel sayar, onun da mâsivâ olduğunu söylerler. Bundan dolayı dünyadan da ukbâdan da geçmişlerdir (Kurnaz, 1987, s.108; Uludağ, 1994: 25).

Bu makamdan daha yüce mertebelere ulaşanlar ise Allah'ın tecellilerini yansıtması bakımından dünyaya ve âleme yüksek ve estetik bir değer atfederler. İbnü'l-Arabî'ye göre de dünya ilâhî güzelliği yansıtan bir ayna olması itibariyle fevkalâde güzeldir. Bu mertebeye ulaşan ârifler artık sadece dünyanın güzelliğinden, faydasından ve nimetlerinden bahsederler. Çünkü bu mertebedeki ârifler için dünya Hakk'a ermeyi engellemez, aksine O'nun daha iyi anlaşılmasını sağlar (Uludağ, 1994: 25).

Âriflerin bu konu hakkındaki sözleri Rind'in ağzından dökülen Fuzûlî'nin düşüncelerini destekler mâhiyette olup şâir onların diliyle konuşmaktadır:

Zâhid:

Dünya ile âhiret birbirinin zıddıdır!

Burada olan ne varsa orada yoktur.

Dünyada rahatı olmayanın âhirette gönül rahatı vardır.

Rind: “Ey Zâhid, hâsâ ki Tanrı'nın hikmeti, güzel olmayan şeyin icadına cevaz versin? Gariplerin yoluna bir tuzak yerleştirsin? Elbette her ne yaratmışsa güzeldir! Koyduğu her kaide en güzel üsluplardır! İyi ve kötüyü yapan, tabiatların zıtlığıdır. Yaradılışın gereğinden dolayı, güzellik perdesi sanat eseridir” (Fuzûlî, 2017: 51).

Rind ile Zâhid arasında geçen bu konuşmada dikkati çeken husus, dünyada temâşâ ettiğimiz her şey, bakış açımıza göre kötü gözükebilse de Hakk'ın sanat eseri olması hasebiyle hakîkatte güzeldir. Çünkü Allah her neyi yaratmışsa güzeldir. Konuya biraz daha açıklık getirecek olursak; varlıkların tabiat olarak zıtlıkları âleme bakışlarına, anlama ve idraklerine varıncaya kadar varlık âleminde tezahür eden her hadiseye farklı anlam yüklemelerine de sebep olmaktadır. Bu konuda Hak ehlinin dünyaya “çirkin” demesi bile onun “güzel”liğine işârettir:

“Ey Zâhid, Hak ehlinin dünyayı kötü demeleri, onun güzelliğine işârettir. Çirkin saydıkları, onun sevimsizliğinden kinayedir...” (Fuzûlî, 2017: 52)

Nitekim “eşyâdan herhangi bir şey, zâtında kabîh (çirkin) değildir. O şeyin kubhu, ancak tabir edenin itibariyledir ki, o da Şâri'dir. Vahdet-i vücud ehlinin yanında, kabîh olan şeylerin zâtlarında vücudu

olmamasına binaen, Şari', o şeyin kubhunu birçok maslahattan dolayı tabir etmiştir. O kabîh olan şeyde müşahede edilen varlık, Vâcib'in varlığından başkası değildir ve onun varlık cihetinden kabîh (çirkin) olması mümkün olamaz" (Okudan, 2006: 162).

Âlem ve içindeki sûretler, o Nakkaş'ın nakşından tecellî eden güzel nakışlardır. Bu güzellik, Hak ehli için maksut değildir. Nasıl ki yazıdan maksat harflerin şekli olmayıp o şekil altındaki mânâdır. Kâinatta görünen her sûret bir mânânın tecellîsidir (Tarlan, 1936: 36). Hak ehlinin nazarı da suretteki mânâyadır. Nitekim nakış kesret, mânâ vahdetidir.

Kelâbâzî der ki, "Muvahhidin alâmeti, Allah nezdinde hakikati ve değeri bulunmayan bir şeye kıymet vermemesidir. Şu hâlde muvahhid, dünya menfaati fikrini aklından uzaklaştırmış, maddî faydasını düşünme hâlini ruhundan söküüp atmış; âhirette amel[in]e karşılık bekleme duygusunu kalbinden kovmuştur." O, "Allah'ın hakkını yerine getirmek için gücü yettiğince çalışır ama bu hakka hiç riayet edemediğini düşünür." Bu zarif fikrinin tesiriyle "nasiplerin en büyüğüne esir olmuştur ki en muazzam nasip Hak'tır." "Hakk'tan aldığı nasip Hakk'ı bulmuş olmasıdır. O, Hakk'ın elinde esirdir. Bir adım ne öne ne de geriye atabilir" (Kelâbâzî, 1992: 196).

Rind de varlık nakışlarının hükümsüz kaldığı "hiçlik mertebesi"nden söyler:

Gönül dünya işinin temeli, binası, hiç'tir, dedi.

Dünya için gam çekmek de hiçtir.

Gam ve kederi def için şarap içti. Bir müddet şarhoş düştü.

Aklı başına gelince, bu da bir hiç'tir, dedi (Fuzûlî, 2017: 101).

Zâhid ise dünyaya sırt çevirmiştir, fakat hâlâ âhiret dünyasına bağımlıdır. Nitekim akıl davâsında olan zâhid, dünyanın gam ve kederinden, âhiretteki neticenin endişesinden kurtulamaz. Fakat rind bu bağımlılığı ortadan kaldırmayı başarmıştır. O, hem dünyayı hem de âhireti terk etmiştir. Hâfız'ın dediği gibi; "Dünyayı ve âhireti yele veren ve fazlaydı, eksikti diye hiç tasalanmayan rinde ne mutlu!" (Pürcevâdî, 1998: 265)

Tasavvufta yüce bir mertebe olan terk mertebesinde ilerlerken her basamakta terk edilecek olan şeyler şunlardır: Terk-i dünyâ: Zâhid bütün dünyâ nimetlerini, malı ve mülkü âhiret için terk eder. Terk-i ukbâ: Ârif cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâli temâşâ için terk eder. Terk-i hestî: Sâlik kendi varlığını da terk ederek, Hak'ta fâni olur. Terk-i terk: Kâmil ârif terki de terk eder; aklında ve zihninde terk diye bir kavram kalmaz (Uludağ, 2005: 353; Cebecioglu, 2005: 653).

Mârifet ehlinde bir zât şöyle demiştir: "Âlem iki adem arasında bulunur. Çünkü âlem yokluk (yok) iken mevcûd (var) oldu. Yine ileride tekrar ademe dönecektir" (Serrâc Tûsî, 1996: 332). Zira her şey aslına döner.

Rind:

Dünya [O'nun]⁵ varlığıyla vardır. Varsa yok gibidir.

Yoksa var gibidir (Fuzûlî, 2017: 52).

⁵ Anlamı kuvvetlendirmek ve işâret edilen hakikate atıfta bulunmak için bu kelimeyi ekledik.

İbnü'l-Arabî'ye ve onu takip edenlere göre hak mutlak varlıktır. Allah hak, onun dışında kalan her şey (mâsivâ) bâtıldır. Hak varlıktır ve varlık özü itibariyle hayırdır; bâtil ise ademdir. Adem esas itibariyle şerdir. Âlem Hakk'a dönük yüzüyle var, öbür yüzüyle yoktur (Demirci, 1997: 151):⁶

Asılda bir sûretlerde farklı
Dünya ve âhirette böyle hüküm O'na ait
Allah'tadır, tecelligâh olması bakımından âleme
Âlem Allah'ı Allah ile görür ancak
Varlığını bilmelisin! Cömertlik var etti onu
Allah hakkında böyle bilgi sahibi olmalısın (İbn Arabî, 2010: 341)

Eşyâ Hakk'ın zâhiridir ve Hak eşyânın bâtınıdır. Ârifin biri şöyle buyurur: “İki cihân bir hakîkattir [ey şâh]! Onun zâhiri halktır, onun bâtını Allah'tır” (Rûmî, 2009: 234). Bu hakîkatten yola çıkarak, bu âlemden daha güzel bir [şeyin var olması] mümkün değildir; çünkü âlem Rahman'ın suretine göre yaratıldı. Allah onu böyle var etmiştir. Başka bir ifâdeyle insan doğal suretinin varlığıyla ortaya çıktığı gibi Allah da varlığını âlemin ortaya çıkmasıyla göstermiştir. O halde biz, Allah'ın zuhur etmiş suretiyiz. O'nun hüviyeti ise bu suretin ruhu ve yöneticidir. Yönetme ancak âlemin içinde gerçekleştiği gibi yine onun kendisinden meydana gelmiştir (İbnü'l-Arabî, 2016: 189). Hiç kuşkusuz Allah âlemi son derece muhkem ve son derece güzel bir konumda yaratmıştır (İbn Arabî, 2005: 111). Her şey ya da her şeyin toplamı anlamında “âlem” –ki alamet demektir-, Tanrı'yı gösteren bir âyet ve işârettir (Demirli, 2009: 217-218).

Rind:

“Adem”den “vücut”a gelen ne varsa, Tanrı'nın kudretine mazhar olmuş, O'nun yaratmasının eseridir.

“Âlem”in binası güzel değildir, diyen kimse, bundan güzel olması gerekir, demiş olur. Bu ise hatanın ta kendisidir (Fuzûlî, 2017: 51).

Konuyu Gazzâlî'nin görüşüyle daha geniş bir çerçevede ele alacak olursak; Allah'ın lütfu, merhameti o kadar çoktur ki dünyayı ve dünyada olan herşeyi en iyi şekilde yaratmıştır. Bundan daha iyisi mümkün değildir. Rahmetinden, lütfundan hiçbir mahlûku mahrum bırakmamıştır. Yeryüzündeki akıl sâhiplerinin hepsi bir araya gelip araştırsa, onun yarattığı herhangi bir şeyin daha uygun, daha iyi bir şeklini bulamaz. Herşeyin olması gerektiği gibi olduğunu anlarlar. Çirkin yaratılan bir şeyin en uygun, en kâmil şekli çirkin olmasıdır. Çirkin olmasa noksanlık olur, yersiz olurdu. Çirkinlik olmasaydı, meselâ güzelliğin kıymetini kimse bilemez, kusursuzluk tatlı olmazdı. Çünkü kâmil ve nâkıs, birbiri ile ölçerek anlaşılır (İmam-ı Gazalî, 1969: 716-717).

Gazzâlî'nin zikredilen bu meşhur görüşüne göre, “İmkân dahilindeki bütün gerçeklikler içinde, bu âlemden daha güzel, daha eşsiz bir şey yoktur” (İbn Arabî, 2005: 111). “Bu âlemden daha güzeli mümkün değildir. Çünkü Allah'ın güzel yaratışı, onun kendi varlığının aynısıdır.” Bu kâinât Allah

⁶ “Yokluk varlığın âyinesidir mutlak; anın için anda tâbiş-i Hakk'un 'aksi görünür, mânendi âşikâredir. Ya'nî varlığın mukâbilî yoklukdur *innemâ tunebbe'u'l-eşyâ'u bi-ezdâdihâ*” [Eşya, ancak zıtlarıyla bilinir.]dur” (Hulvî, 2012: 122, 137. beyit).

⁷ “Mefhûm-ı ademi zihinde hâsıl olan bir ma'nâ-yı küllî-i zulmânîdir; ve ma'nâ-yı küllî-i nûrânî olan vücûdun zıddı ve mukâbilidir. Vücûdu, 'ademü'l-adem' diye ta'rif ettiğimiz gibi, ademi de 'ademü'l-vücûd' diye ta'rif ederiz. Adem öyle bir zulmet-i ezeli ve ebedîdir ki, ondan ezelen ve ebeden hareket zâhir olmaz. Vücûd, nâmütenâhî olup bir hadde muntehî olmadığı için, ademin tahakkuk edebileceği bir sâha mevcûd değildir; binâenaleyh adem lâ-şey'-i mahzdır. Vücûd dâimâ vâhid olup, kendi hakikat-i hakikiyesi üzerinde bilâ-tagayyür ve bilâ-tebdil bâkîdir; ve adem dahi kezâlik ademiyeti üzerinde sabittir” (İbnü'l-Arabî, 2017: 9).

tarafından en güzel ve en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Bunun aksini düşünseydik, yâni Allah bu kâinattan daha güzelini de yaratabilirdi dese yedik, o zaman Allah'ın hâli hâzırdaki kâinatı eksik ve kusurlu yarattığı mânâsı çıkardı ki böyle bir şey yaratıcı olan Yüce Varlık'ın zatındaki noksan ve kusûra delâlet ederdi (Keklik, 1967: 67). Bu da hatânın ta kendisi olurdu.

Şüphesiz âyet-i kerîmede böyle bir düşünceye mahal bırakmayacak şekilde “Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin” (Mülk, 67/3) buyurulmuştur. Bu nedenle kâinatta “her ne ki müte’ayyin olmuştur, hakikatle futûr-ı halelden pâktir ve mahallinde vâki’ olmuştur” (Hulvî, 2012: 148).

Kâinâtın zâhirî manzarası kesret gösterir. Bunun altında vahdet gizlidir. Kâinatta tecellî eden her güzellik ilâhî güzelliğin bir tezâhürüdür. Âşık kâinatta ulûhiyetin her tecellîsini görmeli ve sevmelidir (Kılıç, 2014: 102). Çünkü “cümle eşyânın hâlıkı Hak'tır ve her neyi kim eyler, hûbdur” (Hulvî, 2012: 652). Bütün bu güzelliklerin mukabilinde yer alan “çirkin”liğin ise özde değil gözde olduğunu nazarımızı “mahlûk”tan “Hâlık”a, sûretten sûrete, nakıştan Nakkaş'a çevirdiğimizde fahmedebiliriz.

Seyyid Nesîmî, güzelliği taşıyan sanat eserinde nakışları işleyen fâili (Nakkaş'ı) görmeyen kişiyi gözsüz olmakla nitelendirir; öyle ki eşyaya suret bahşeden (form veren) Tanrı, sanki onu gözsüz yaratmıştır (Arınç, 2006/2: 150):

Sûretin nakışında her kim görmedi Nakkâş'ını

Vâhib-i sûret anun gözsüz yaratmış başını (Ayan, 1990: 350)

Mutasavvıf, kâinatta gördüğü fânîlik ve kesret altında ezeli bir beka ve vahdeti sezdiği zaman “kesret”in her görünüşü onu vahdete bağlayan zevki bir kerre daha dalgalandırır, bir perde daha açar (Tarlan, 1936: 11).

Rind'in ifâde ettiği bir diğer husus, hakikate vâsıl olabilmek için bir konak, bir vasıta ([Tarlan], 1934: 33) addedilen âlemi süsleyen nakışların bir Nakkaş'a işâret etmesidir. Dünyanın gam ve keder tuzağı olması bu nakışlara gönül bağlayan câhillere göredir ki onlar yolda kalır, oyalanır. Renk, şekil ve sûret âleminden kurtulan âriflerin nazarında mevcûdât, hakîkate ulaşmada birer yol gösterici işâret, âyettir:

“Belki dünya, mükemmel bir sanatkârın eserlerinin görüldüğü yerdir! İrfan sahibinin yol göstericisi, cahilin yolunun engelidir. Onu bulan kimse, ona gönül koymazsa ne hoş olur? Ele geçirmek zor, elden kaçırmak kolaydır!” (Fuzûlî, 2017: 52.)

Hz. Mevlânâ bu mânâda, “Gerçi hâne nakış doludur, onu kopar; hazineyi iste ve onu hazineden ma'mûr et! Gerçi cisim hânesi havâss-i hamse vâsıtasıyla âlem-i süflîden gelen türlü türlü hayâllerin nakışları ve suretleriyle doludur, fakat bu sûret ve hayâl perdelerinin altında sıfât-ı ilâhiyye hazîneleri gizlidir. Binâenaleyh havâss-ı hamsenin mecmû'undan tereküb eden o cismin varlığını kopar ve riyâzât ve mücâhedât ile onun kesâfetini letâfete tebdil et ve sıfât-ı ilâhiyye hazinesini iste ve o cismi bu hazineden ma'mûr et!” (Rûmî, 2008b: 471, 3444. Beyit) diyerek nakıştan geçmeyi salık verir.

Gülşen-i Râz şârihlerinden Cemâleddin Hulvî de perde ardındaki mahbûb-ı hakîkinin cemâlinden haber verir:

“Her zerrenün hicâbı altında gizli cân-fezâ olan, cemâl-i vech-i cânândur...Ya'nî ta'ayyünât ve teşahhusât anun cemâli perdesi oldı; ve her zerrenün perdesi altında ol mahbûb-ı hakîkinün cemâli pinhân oldı; ve cümle halk sûretinde cilvegerlik eyledi ve cümle'nün renginde görindi: bedet bi-ihfâcâbi ve ihfetet bi-mezâhirin 'alâ sun'î't-tekvîn fi küllî berzetin fe-subhânehu te'âlâ mâ zahara fi

mazharin illâ ve'htecibe bihi. [Bir perde gerisine saklanarak göründü. Her bâriz olanda tekvin yapısı üzere mazharlarda gizlendi. Mazharlarda görünen yüce Allah her şeyden münezzehtir. Ancak onunla perdeye büründü” (Hulvî 2012: 154, 169. Beyit.).

Hakk'ın kendine perde kıldığı bu varlık âlemini farklı mertebelerden müşâhede, Rind ile Zâhid'i birbirinden ayırmaktadır. Biri perdenin ötesine geçip Hak ile vuslatta diğeri ise perdeden gözünü alamadığı, onda takılıp kaldığı için hasrettedir.

Meyhâne - şarap

İçinde şarap vb. içkiler içilen ve satılan yer (Ayverdi, 2005: 2054) demek olan meyhâne, tasavvufi literatürde ilâhî aşk şarabının alınıp satıldığı ve içildiği âşıkın gönlü (Ögke, 2005: 253; Pala, 2005: 441), ârifin bâtını ([Tarlan], 1934: 22), dergâh (Safer Baba, 1998: 185), mürşidin gönül yüzü (Ögke, 2005: 76), tefrik olmayan, tavsif olmayan saf birlik (Schimmel, 1982: 260), irşâd makamı (Aybet, 1989: 110), harâbât, dostların sohbet meclisi, tekke, kulun aşk ve şevkle Rabb'ine münâcât mahalli, kâmil mürşidin kalbi, lâhûtî âlem (Uludağ, 2005: 248; Cebecioğlu, 2005: 435) gibi anlamlar kazanmıştır.

Eserde Rind ile Zâhid arasında geçen meşîd ve meyhâne üzerine konuşmalar, rindâne bir edâyı tercih eden şâirin söz konusu kavramlara yüklediği anlamları Rind'in cümlelerinden tesbit etmemize imkân sağlamaktadır:

“Ey Zâhid, sen meyhaneyi, İblis'in makamı, olarak adlandırıyorsun! Şarabı, bozgunculuk aleti biliyorsun! Onun fitnesinin tuzağı, hırs ve gururdur. Bunlar, meyhane sakinlerinden uzaktır. Şeytanın fesat aleti, hile ve gösteriştir. Bunlar, şarap içenlerin gözünde, yanlıştır. Eğer bu evi, Tanrı'dan boşalmış; diyorsan, Tanrı'yı her yerde hazır bilmiyorsun; eğer bu evde, Tanrı'nın varlığını itiraf edersen, İblis'i, kinâyeye dile ortak getiriyorsun!” (Fuzûlî, 2017: 86-87)

Kimi insanlar, meşîdde boyun büküp ibâdet ederek âbid ve zâhid olmuşlar; kimileri de ezel bezminde kurulan meyhâneyi (âşıkın/ârifin gönlü) tercih ederek içtikleri aşk şarabı yüzünden kendilerinden geçip sarhoş olmuşlardır. Zâhidin yaptığı gibi, zihnindeki ve gönlündeki bin bir türlü meşgaleyle meşîdde oturmaktansa, meyhânede bir kadeh aşk şarabı içmek daha iyidir. Esâsen âşık, insanların hayır ve şerrinden uzak kalmak için meyhâneye gelip sığınmış ve bir daha oradan çıkmamıştır. Ayrıca, varlığı birleyen gerçek ârif/âşık, zâhiren delâlette gibi görünse de, esâsında meşîd ile meyhâne arasında hiçbir ayırım yapmamaktadır (Ögke, 2005: 253, 326).

Ken'an Rîfâî'nin de ifâde ettiği gibi “...Evet erbâbı için aşk ve Hak ayrı değil ki...onlar için meşîd de meyhâne de birdir. Niyâzî-i Mısrî de:

Mescid ü meyhânede, hânede virânedede

Kâbe'de puthânede çağırırım Dost Dost! (Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, 1974: 56)

demiıyor mu? Eğer bir kimse câmi[y]e de meyhâneye de gitse göreceği Dosttur” (Gürsoy 2003: 242).

Rind, meşîd ile meyhanedekilerin hâl ve tavırlarına bakarak meşîddekileri gururda, meyhanedekileri huzurda; meşîdde varlık, meyhânede yokluk iddiası görmektedir:

“Ey Zâhid, dikkatle düşünme gözümü açınca, şöyle düşündüm ki, meşîttekiler, kendileriyle gururlanmaktadırlar. Meyhaneye çekilenler ise kendinde değiller! Meşîtte ibadet edenleri ibadetlerine olan güvenleri, gurur sarhoşluğuna atmış; meyhänenin gafillerini, hatayı itiraf etmeleri, gaflet uykusundan uyandırmış! Orada doğru suretine girmiş bir hata gördüm. Burada ceza

elbisesine bürünmüş bir sevap gördüm. Suçunu tanıyan suçluların bağışlanma ümidi vardır. Gururlu olarak kulluk edenlere Tanrı'ya baş kaldırma korkusu vardır" (Fuzûlî, 2017: 87-88).

Rind, bu iki mekânın sırrına vâkıf olarak ümit vadisinde varlıktan ilgisini çekip 'yokluğa ad götürmek'tedir:

"Şüphesiz, kendimi, korku çukurundan ümit vadisine çektim. Yokluğa ulaşan silsile ile, varlıktan ilgimi kestim" (Fuzûlî, 2017: 87-88).

Meyhane denilince akla ilk gelen kavram içki, yani şarap olsa gerektir. Mutasavvıfların hakikatleri mecâz örtüsüyle anlatmak için en çok kullandıkları sembol, şaraptır (Karayazı, 2007: 293). Niyâzî-i Mısırî, bu gibi remizlerin arkasında yatan düşüncüyü şöyle açıklamıştır:

"Sûfiler zümresi, taklidî imandan tahkikî imana geçmişlerdir. Bu sebeple onlar eşyânın zâhirinden bâtınına, sûretinden mânâsına sefer etmişlerdir. Cümle eşyayı aşında olduğu gibi görmüş ve bilmişlerdir. Bu sebeple çoğu sözleri mânâ âleminden gelir. Şarâp demekten muradları mârifetullahtır. Bunun sonu muhabbetullahı gider. Yani irfan duygusu ve aşk. Aşk ve bilgi aynı mânâyâ gelir. Meyhâne'den murat; kâmil mürşidin gönlüdür. Zira orası Allah sevgisinin hazinesidir. Kadeh'ten murat ise; Hak tâlibine yapılan ism-i celâl telkinidir, ya da dilinden dökülen ilâhî mârifetlere dair sözlerdir. Sâlik onları dinledikçe verdikleri zevkle mest olur..." (Kılıç, 2014: 151-152)

Rind'in nazarında da şarap; "ruhun temizlenmesine vesiledir. Nefsi güçlendiren bir güçtür. Cismin azalarını terbiye edicidir. Faydalarından en büyüğü olarak bu yeter ki, dimağı temizlenmiş olarak, onları gönül çeken nağmeleri duymaya kabiliyetli ediyor. Lezzetlerin başlangıçlarında, güzel sesler düzenliyor."

Bade, idrak aynasının üzerinden pası siliyor.

Bu halin tanığı, gönül çeken nağmelerin zevkidir.

Karanlık dimağı, bulanıklıktan temizliyor.

Sarhoş, bu yüzden hoş sadâları temenni ediyor! (Fuzûlî, 2017: 93-94)

Bir başka rubâide de Rind, şarabın sırrına ayık olanların vâkıf olamayacağına işâret eder:

Şarap içenin remizler denizi boş değildir.

Şarabın sır perdesinde, kimseye yol yoktur!

Aklı başında olan kişi, şarabın ne olduğunu ne bilir?

Şarhoş olunca da olan bitenden habersizdir! (Fuzûlî, 2017: 77)

Rind'in sözlerinden anlaşıldığı üzere burada şarap kelimesi bilinen gerçek anlamının ötesinde remizler âleminde farklı bir mânâyâ bürünmektedir. Mutasavvıflar, bu iki anlamı birbirinden ayırmak için, şeriatın haram kıldığı sarhoş edici sıvıya "zâhirî bâde/şarap", kendi bâdelerineyse "mânevî bâde/şarap" adını vermişlerdir ki bundan, genel anlamda onların Allah'a olan sevgileri kastedilmektedir (Pürcevâdî, 1998: 287).

"Mânâ erbâbı" diye adlandırılan sûfiler, muhabbetin mertebelerini ve muhibbin hallerini şarap ve bâde içme mertebe ve aşamalarıyla benzeterek açıklamışlardır. İlk aşamaya "zevk" [tatma], sonraki aşamaya "şurb" [içme], son aşamaya ise "sekr" [kendinden geçme] adı verilmiştir. Dolayısıyla mutasavvıflara göre "sekr", insanın "yüce Hak'a olan sevgisinin galebe çalmasından" kaynaklanan bir hâldi. Bu sekr ve sarhoşluk; muhibbin bütünüyle kendinden geçtiği, akletme ve ayırt etme yetisinin yok olduğu bir yere varabilirdi. İşte bu kendinden geçmeye mutasavvıflar "fenâ" adını vermekteydiler (Pürcevâdî,

1998: 305). Fenâ hâlindeki sarhoşluk sâlikte; mâsivâ ve onun esasları dahilinde teşekkül eden “akl”ın hududundan çıkıp bâtinî şuur ve keşif âlemine girer. Kendine tapanlar benliklerini mahvedemezler. Onun için aşk şarabı “hod perest”e sunulmaz. Sarhoş olup fânî benliğinden geçmeğe başlayanlara sunulur ki onlar tamamen bu varlıktan geçsinler (Tarlan, 1936: 14). Rindler de bu bî-hodluk şarâbını yokluk yüzünden içerler. Zîrâ “şarâb-ı ma’nevî”dir, “mecâzî değil”; [bunun için] tecellî-i leb ü dehân lâzım değildir (Hulvî, 2012: 634).

Îlâhî aşk sarhoşlarında şarap, “müşâhede-i mahbûb”dur (Hulvî, 2012: 608). Bunun için “Meyin mestaneliği ale’s-sabah gider. Lâkin sakinin mesti olanlar ancak mahşerde uyanır” (Aşçı İbrahim Dede, 2006: 359) denilmiştir.

Bu mânevî şaraba, Resûlullah Efendimiz de şöyle işâret buyururlar: “Allahu Teâlâ Hazretleri’nin evliyası için hazırlanmış olduğu bir şarab vardır ki, onu içtikleri zaman sarhoş olurlar, sarhoş oldukları vakit hoş olurlar, hoş oldukları vakit sessiz olurlar” (Feridun bin Ahmed, 2004: 56). Fakat bu şarabı bu âlem-i sûrette içmeyen müminlerin kalblerine sebep-i sükûnet olan ulûm-i ledünniyye vârid olmaz. Onlar kendilerinin kendilikleri ızırâbı içinde çırpınırlar (Rûmî, 2009: 16). Hak’ta müstağrak ve onun tecellîlerinde sarhoşluk zevkinden de mahrumdurlar.

Pîr-i mugân - sâkî

Kelime olarak; içki meclisinde içki dağıtan, kadehlere içki koyan; su dağıtan, su veren; sulayan gibi anlamlara gelen sâkî (Uludağ, 2005: 305; Ayverdi, 2005: 2648), tasavvuf literatüründe; âşıklara aşk, mârifet ve hikmet şarabı dağıtan, âb-ı hayât sunan Cenâb-ı Hak (Ögke, 2005: 171), feyyâz-ı mutlak, bütün feyz ve sevginin kaynağı olan Allah, mürşid-i kâmil, pîr-i tarîkat (Uludağ, 2005: 305-306; Cebecioğlu, 2005: 538) gibi mânâlar kazanmıştır.

Fuzûlî, feleğin yapıp ettikleri, dünyanın gamı gibi konular karşısında sâkîyi ve onun meclisini bir ilticâ, sığınma yeri olarak telâkkî eder. Mecâzî, tasavvufî ve edebî bir üslup içinde mutasavvıfların anlatmak istedikleri hakikatleri dile getirir. Bu hakikat ise ilâhî aşktır. İlâhî aşk yolunda sâlikin yol göstericisi olan, ona bu mey-i aşkı her dem gerektiği miktarda tattıran ise mürşiddir, pîr-i mugândır, sâkîdir (Karayazı, 2007: 294).

Zâhid, Rind’in yetişkin bir birey olarak aklına güvendiğinden, yasakları işleminin de uzak bir ihtimal olduğunu düşünerek onun meyhaneye girmesine izin verir. Rind de rindcesine meyhaneye ayak bastığında meyhanenin sedirinde bir ihtiyar görür.

Rind’in gözü, ihtiyarın nurlu çehresine düşünce açık bir dille Pîr’e selam verir ve aralarında şarap ve meyhânenin hakikatine yönelik soru cevap niteliğinde bir sohbet başlar.

Pîr’in Rind’in sorularına cevabı bir mürşid-i kâmilin sohbeti gibidir:

“Ey Rind, benim bulunduğum yer, şifahanedir. Derdlilerin derdine deva olan yerdir. Bilesin ki, ruhun ‘Şeytan Vesveseleri’ adıyla anılan korkunç bir hastalığı vardır. Onun maddesi, cismanî lezzetlerin kaplaması ve hayvanî şehvetin güçlenmesidir. Onun alameti, bir an dünya işinden rahat olmamak ve bir saat bile düşünmeden uzak kalmamaktır. Bazı kimseleri, Huri ve Gılman arzusu ve cennet bahçesinin nimetleri isteğiyle, bir maksatla karışık ve kulluğa ve riya ile bulaşık bir boyun eğmeye sevk eder! Böylece gerçekte istenen şeyden uzağa atar. Bazı kimseleri de makam ve mevki yükselmesi hayaliyle ve mal, mülk çoğalması hevesiyle, isabetsiz tedbirlere ve yalan düşüncelere kapılarak, asıl maksattan mahrum eder. Tanrı’ya şükürler olsun ki, o hastalığı keşfetme kapıları, bana açılmıştır. O hastalığı iyileştirmenin çaresi(ni) benim tedbirimin şerbetine konmuştur. O

dertlilerden başarı isteyenleri, şüphesiz, benim tarafıma gelir. Benim çare bulan elime ısmarlar. Önce, bildiği bu harap âlemin bağlarından sakınmayı söylüyorum, sonra şarabını düzeltici şerbetiyle dimağa temizlik ve vücuduna arınma veriyorum. Ondan sonra ruh besleyen gıdayı ve gönül okşayan güzellerin sözlerinin şerbetini, çözülmeyle gönle ulaştırıyorum. Kısa zamanda durumu düzelsin ve tereddütten kurtulup iki cihanın tereddüdünden güçlenip dosttan başka dost aramasın!" (Fuzûlî, 2017: 81-82)

Pîr'in bu sözlerinin ardından Rind, Sâkî'den dünyaya ait ilgilerden kaynaklanan gam ve kederi giderecek, kalbinde dünya bağından iz bırakmayacak şeyi yâni şarabı ister.

Pîr, Rind'in tabiatında irfan istidadı görünce, gül yanaklı sâkiye işâret ederek:

"Dertsizlik maddesi olan" "Ruhu Cilalayan Şerbeti" getir; yan bakış iğnesiyle onun kirpiklerinin damarından kan akıt; onun şerbetine birazcık "Şevk İlacı" at; yiyeceğini gönül açan nağmelerden yap hazırla; ki yavaş yavaş inanç bağını şekilden kesip manaya ulaştırırsın, saplantı ipini mecazdan kesip gerçeğe bağlasın!, der (Fuzûlî, 2017: 84).

Sâkî, Pîr-i Mugân'ın yol göstermesiyle, erguvan renkli şaraptan bir damlayı "mahabbet şerbetine" karıştırıp, zarif bir şekilde Rind'in eline verir. Rind, bu şarabı içmeye başlayınca şarabın neş'esi, utanma perdesini aradan kaldırır. Böylece Rind, Aşk Sultanı'nın tecellîlerinin nûruyla cihanı müşâhade eder.

Rindin tasavvufî literatürde mürşit, rehber ve âlemin kutbu (Seccâdî, 2007: 371) kabul edilmesine işâret eden pîrle konuşması ve aşk bâdesinden nûş edince ulaştığı hâl, onun mânevî basamakları adım adım yükselmesidir. Sakî, mânâ âlemine tergipten eden, o âlemden feyiz erîştirendir. Mânâ âlemi "terkib ve tecrid" âlemidir (Tarlan, 1936: 13).

Şarabın ikram edildiği "kadeh" ise sıfât ile mevsuf olan Zât-ı Hakk'ın tecellîsinden kinayedir ve bu tecellîden âriflerin kalplerine ulûm-i ledünniyye vârid olur ki bu âlem-i sûrette kalbin susuzluğu ondan sâkin olur (Rûmî, 2009: 16).

Meyhanedeki bu tecrübe ile Rind'in gönlü, şarap ve müşâhede zevkine gark olmuş, Hakk'ın tecellisini her yerde ve her şeyde görme derecesine ulaşmıştır.

Günah – bağışlanma

Âlemin var olması, ilâhî isimlerin eser ve gereklerinin ortaya çıkma isteğinin bir sonucudur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah, isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı. Çünkü güç yetirilen olmaksızın kudret, ihsan edilen olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın rızık vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek, merhamet edilen olmaksızın merhamet edici olmak, etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir" (İbn Arabî, 2006: 347; İbnü'l-Arabî, 2016: 269). Genel hikmetin ilâhî isimlere hakkını vermek olduğunu gören, idrâk eden biri, söz gelişi el-Gaffâr, el-Gafûr ve kardeşlerinin günahlarda etkisinin olabileceğini görür. Günah işlemezse, dünya hayatında söz konusu isimlere hakkını vermemiş olacağını düşünür ve "Ey kendilerine haksızlık yapan kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin, Allah bütün günahları bağışlar" [Zümer, 39/53] âyetini de delil getirir. Nitekim o da böyle yapar. Bütün bu bakış açısı, günah esnasında aklına gelmez, günah işledikten sonra gelir (İbn Arabî, 2015: 215).

Rind: "Mademki, kullukta kusur etmeyenler, rahmet yüzünün aynasına sahip olurlar, kötülük işleyenleri de bağışlanma eserlerine mazhar edecekleri ümidi vardır. Besbelli ki bağışlanmak, kötülük yapmaya bağlıdır. Kötülük yapanlar, Tanrı'nın bağışlanmasını harekete getirenlerdir."

Kul, baş kaldırma ve suçlardan uzak olunca,
Bağışlama, gayb perdesiyle örtülüdür.
Bağışlanma, kişinin günahından hâsıl oluyor.
Günah işleyen her kişi, bağışlanmıştır (Fuzûlî, 2017: 89-90).

Hız. Âdem'in cennetten çıkarılmasına sebep olan günahın ardında Hakk'ın bağışlama sırrı vardır. Böylece işlenen günahla Hakk'a muhâlefet sâdir olup Gafûr ve Gaffâr isminin mahall-i tecellîsi (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, 2017: 157) gerçekleşmiştir.

Rind: "Malumdur ki Hız. Âdem aleyhisselâm, 'İsimler İlmi'ni biliyordu. Bundan dolayı 'yasak ağacın meyvesi'nden yemiyordu. Tanrı'ya başkaldırınca, bu vesileyle, bağışlama güzellerinin yüzünden perdeyi kaldırdı."

Biz günah ehliyiz. Günah bizim süsümüzdür.

Günahsız olmak bize ne vakit lâyük oldu?

Günahattan bize o kadar da ayıp yoktur:

Bu iş, bizim ana ve babalarımızın da yoludur! (Fuzûlî, 2017: 91)

Hadîs-i şerîfte şöyle buyurulmuştur: "Eğer siz günâh işlemezseniz Allah Teâlâ hazretleri sizi giderip günâh işleyen bir kavim getirir. Onlar Hak'tan mağfiret talep ederler. Hak da onları mağfiret eyler" (Müslim, "Tevbe", 2; Tirmizî, "Daavât", 198; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX-VIII: 498). Buradaki sır şudur ki mümin beşeriyeti hasebiyle günah yaptığı vakit; kendi ibâdât ve tââtine kıymet vermez, Hak indinde kendisini zelil ve hakir görür, kendisini erbâb-ı fîsk indinde yüksek bir makamda görmez. Fakat günahta ısrar etmeyip akabinde tövbe ve inkisâr şarttır (Rûmî, 2009: 14-15). Gafır-ı zünûbun hükmünü aynen müşâhede günahkârlara mahsûs bir keyfiyet olduğu için Cenâb-ı Hak sanki "Ey kullarım, bana isyânda bulunun da benim bütün günâhları afvetmekte olduğuma dâir verdiğim sözümdeki sıdkı zevken ârif olun, anlayın." demektedir (İbn Arabî, 2009: 189).

Rind: "Buna göre, kötülüğün faydası, sevaptan önce görünüyor! Bu sebeple günah, yaradılışa daha cazip geliyor. Çünkü Tanrı'ya isyan eden kişi, yaptığı günahın cezasına ulaşıyorsa, bu adaletin görüntüsüdür. Eğer yolu affa götürüyorsa, bağışlanma yeridir. Mademki hata, böyle iki şekilde yüz gösteren bir sanattır, kuldân onu terk etmek sözü yanlıştır."

Sevap işleyenler, gerçi rahmete yakındırlar.

Mahşer gününde bir sîfata sahip olurlar.

Kötülük yapanlarda iki sîfat zuhura geliyor:

Azap vaktinde: adalet sîfatı; af zamanında: bağışlama! (Fuzûlî, 2017: 90)

Bağışlanan kul, yaptığı suçun büyüklüğünü ve bunun karşılığında kendisini bağışlamakla Allah'ın nimetinin büyüklüğünü görür (İbn Arabî, 2015: 228).

İbn Atatullâh, kulun işlediği günahdaki gizli sırlara şöyle işâret etmektedir: "Allah Taâlâ'nın bazen sana ibadet kapısını açıp da kabul kapısını açmadığı olur ve belki bir günah işlemeni takdir eder de vuslata ermene o günah vesiledir" (İbn Atâullah el-İskenderî, 2009: 165, 98. hikmet).

Bazı günahlar da vardır ki sahibini cennete koyar (İbn Atâullah el-İskenderî, 2009: 165).

Rind:

Yanlı yapılan işte bir fayda vardır.

Cihan ehli, o faydadan habersizdirler.

Billâhi, suç işleyenin tevbesi,

Günahsızların minnet ve gururundan daha iyidir!

“Allah’a hamd olsun ki, yasakların, haramların hakikatine ulaştım. Ayağımı onların üzerine koydum. Nikâhla gelen heva ve hevesin güzelini boşadım! O’na yol verdim!” (Fuzûlî, 2017: 101)

“Sonucu mahviyet ve boyun eğiş olan bir günah, izzet ve mağrurluğa yol açan ibadetten evlâdır.” denilmiştir (İbn Atâullah el-İskenderî, 2009: 166, 99. hikmet). Ebu Hâzım hazretleri aynı minvalde; “Müridi sevindiren iyilik kadar zararlı bir kötülük olamaz ve günahkârı mahzun eden kötülük kadar da menfaatli bir iyilik bulunamaz. Zira sevinci gerektiren iyilik; itimat ve gurura yol açacağından boşa çıkacak olan bir ameldir. Üzüntüyü doğuran kötülük ise; korku ve haşyete neden olup günahkârı korkulu ve ümitli bir halde âhiret diyarına göç ettireceğinden bilâhire ilâhi rızaya sebep olacağı muhtemeldir!” (İbn Atâullah el-İskenderî, 2009: 166) demektedir.

Bu ifâdelerden de anlaşılmalıdır ki günahla aslanan günahı görmek, kabullenmek ve pişmanlıktır.

“Allah’ın karşılığında cezalandıracağını söylediği bir günahı işleyip korkan bir müminin kendisinden meydana gelen davranış nedeniyle içinde pişmanlık duymaması mümkün değildir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Pişmanlık tövbedir.’ O halde günahkâr müminde pişmanlık vardır ve o pişmandır. Bu durumda pişmanlığın gerçekleşmesi nedeniyle tehdidin hükmü de ortadan kalkar. Çünkü müminin günahı nahoş bulması ve ondan memnun olmaması zorunludur... Allah Teala bu sözün ardından şöyle buyurur: ‘Umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder.’ [Tevbe, 9/102] Allah için ‘umulur ki’ ifadesi, zorunluluk bildirir. Allah’ın söz konusu kullarına dönmesi ise onların tövbe etmesiyle gerçekleşir ve onlara mağfireti kazandıran ise pişmanlıklarıdır... Günahkârlar pişman olduklarında, Allah’ın onlara dönmesi gerçekleşmiştir. Böyle biri, üç yönden sâlih amel sahibidir: davranışın günah olduğuna inanması, onu yapmayı nahoş bulması ve yaptığına pişmanlık duyması... Öyleyse zorunlu olan görmektir” (İbn Arabî, 2015: 226-227).

Rind de mutasavvıflar ile aynı hakikati terennüm etmekte, günâh işleme ekseninde tevbe ve pişmanlığı gururdan evlâ görmektedir.

Güzellik ve aşk

Lema’ât müellifi mutasavvıf şâir Irâkî şöyle der: “Aşk bütün varlıklarda sâridir. Bizzarur bütün eşyanın mayasıdır. Aşk nasıl inkâr edilir? Varlık âleminde mevcut olan ancak odur. Ne zuhur ettiyse ondan ve onunla zuhur etmiştir ve muhabbet onda sâridir. Belki zuhur eden hep muhabbetir.” “Muhabbet âleminde gönlünü istediğin tarafa çevir! Hakiki muhabbet; ancak ilk mahbuba olan sevgidir. Her neyi seversen ve her neye yüzünü çevirirsen bilmediğin halde sevdiğin ve yüzünü çevirdiğin yine O’dur” (Irakî, 1963: 31).

Abdurrahmân Câmî de bu duruma dikkat çekerek, insanı ebedî saadete ulaştıracak şeyin ancak gerçek aşk olduğunu söyler. Ona göre, varlık âlemindeki bütün oluş ve tezhürlerde cilveleşen ‘aşk sultânı’dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk’ın kendisidir. Mutlak aşk bütün mazharlardan parlamakta, her idrâk ve şuurda belirlemekte, kâinattaki her bir varlıkta Allah’ın birliğinin delilleri müşâhede edilmektedir (Okumuş, 1993: 96).

Nitekim şâirin nazarında “Aşk dünyanın bütün gerçeklerini gösteren bir ayna; güzellik ise onun cilasıdır” (Fuzulî, 2006: 400-401).⁸ Zâhid’in nazarında ise “... aşk, iyi ad sahiplerini kötü adlı yapar! Aşk, kara günlülerin ve akıbeti karanlık kimselerin işidir. Bir kimsenin iradesini, heva ve hevesinin eline kaptırması yazıktır! Yüzünü selâmet yönünden kınamak, kötülenmek köşesine çevirmesi de!”

⁸ “Aşk âyine-i cihân-nümâdur/Keyfiyet-i hüsn ana cilâdur” [2208. Beyit]

(Fuzûlî, 2017: 95-96)

İşin “kabuk”unda kalan Zâhid’e karşılık “öz”e ulaşan Rind, bu konuda çok farklı düşünmektedir. Ona göre aşk ilâhî bir emanet olarak insan vücudunun sadefinde bir incidir. Ruhun hakikatidir. Âlem aşk üzere yaratılmıştır, binası aşktır. İrade ipi aşkın elindedir ki küllî akıl ona teslim olmuştur.

İnsan, “ahsen-i takvim”e ve O’nun suretinin güzelliğine sahiptir.
Tanrı kudretinin ve yaratıcılığının en güzelidir.
Aşk’ın, mahabbet gözü, aşk’la O’nun tarafına göz atmazsa,
Tanrı kudretinin o yaratıcılığı zayı olmuştur! (Fuzûlî, 2017: 96-97)

Bütün güzellikler, Hakk’ın güzelliğinin tecellisidir. Bu sebeple, bir güzel yüzlünün verdiği hayranlık, kendisinden, kendi maddî güzelliğinden değildir. Ona o güzelliği veren güzeller güzelindendir. Bu yüzden sûret güzelliğine kapılıp kalmak, yaratıcıyı düşünmemek büyük bir suçtur, büyük bir günahdır. Aslında fânî olan, geçici olan güzelliğe kapılmak akıl kârı değildir. Bizi büyüleyen bir güzellik karşısında “Şekil verenlerin, sûret yaratanların en güzeli olan Allah’ın şâmı dikkatle bak ki, ne yücedir [Mü’minûn, 23/14].” âyetini hatırlayacağız. Aslında bütün güzellikler O’nundur. Güzel çehrelerde güzeller güzeli olan Yaratıcıyı, O’nun harika sıfatını bulmak, O’na hayran olmak Hakk’ın gerçek müminlere bir lütfudur, bir ihsandır (Can, 2006: 183).

Zahid:

Her kimse şekil güzelliğine âşık olursa,
Şüphesiz onun aşkı, geçici güzelliğin zevaliyle yok olur.
Aşk’a o konak, hüsne de bu hal uygun düşer:
Aşk, sebatsız bir şey; hüsn (güzellik), yok olan bir nakış!
Güzellerin yüzündeki tüyler,
İşin aslından haberi olmayanların fitneye düşmesidir.
Güzel yüzlülerin zülfünün kıvrımları,
Cahillerin yolunun tuzağıdır!

Rind: “Ey Zâhid, güzel denen, güzel yüze, güzel demiyorsun! Güzele bakmaktan da zevk almıyorsun! Bilesin ki, güzellik, varlığı gerekli olan Tanrı’nın yüzünün aynasına sahiptir! Tâlib’in varmak istediği yere giderken kılavuzu, Allah nurunun görüldüğü güzellik ve sonsuz feyiz ve bereketin kaynağıdır. Hüsn ile cemâl’in yok olacağını düşünmek, cahillerin zanlarıdır. Çünkü onun hakikatinin zevali yoktur! Belki onun üzerinde göründükleri yok olabilir. Her devirde, o gayb âleminin güzelliği, bir huzur kaynağıdır. O gizlilik perdesinin arkasındaki güzel, her biçimde bir görünüşle tecelli eder. Eğer devir bir değişikliğe uğramışsa, ona ne ziyan var? Eğer elbise değişikliğe uğramışsa ona ne noksan var? Güzel görünüşten, onun niceliği aranır! Azalarının bir araya gelişindeki tenasüp değil! Mahbubun cemalinden kast olunan ‘gerçek’tir. Parçalarının düzenindeki uygunluk değil!” (Fuzûlî, 2017: 97-98)

Güzellik ile aşkı tecellî bağlamında açıklayan Rind’e karşılık, Zâhid akıl tarafını tutar ve güzelliğe de aşka da akıl nazarıyla bakar. Bu bağlamda Rind’in bakışı ârifânedir.

Âriflere göre aşk, seni helâk ederse, ebedî olursun. Seni benliğinden kim kurtarırsa, Hakk’a seni o zât âşinâ eder. Âşıkların kalblerine ilâhî vâridattan bir kapı açılır. “Eğer âşıkısan yârin eteğine yapış! Yâr sana “canımı ver!” derse “al!” de ve hemen ver. Kalbin huzûr ve safâ cennetine, yokluk cehennemini geçince varabilirsin.” “... Gerçek âşıklar cânân sevdâsıyla cânandan, Dost yâdıyla cihandan vazgeçmiş kimselerdir... Onlar tasarruf sahibidirler. Velîler, tene yâni zâhire gönül vermemiştir. Sûretleri nakş

eden Nakkaş-ı Ezel'in güzelliğine öyle meftundurlar ki hiçbir güzelin yüz güzelliği ile bir alâkaları yoktur" (Cem, 1960: 54-55). Onlar için güzel yüzlüler, Allah'ın güzelliğinin birer aynasıdır. Bu güzellere gönül vermek, onları sevmek, Hakk'ı istemenin, Hakk'ı aramanın yankısıdır. Hakk'ın düşünülmesidir (Can, 2006: 181).⁹

Hz. Mevlânâ bu hakîkati şöyle ifâde eder:

"Cenâb-ı Hak, gözleri mârifet nûru ile aydın olanlara, bu dünya evinin altı yönünü, kendi âyetlerinin mazharı kıldı. Onlar, nereye bakarlarsa orada Allah'ın kudretini, sanatını görürler.

Gönül gözleri açık olanlar, hangi hayvana, hangi bitkiye bakarlarsa baksınlar, Allah'ın sanatının, güzelliğinin bahçelerinden manevî gıdalar alırlar.

Bundan dolayıdır ki Hak âşıklarına 'Nereye dönerseniz dönün, orada onun yüzü, onun güzelliği vardır' dendi.

Susamış olur da bir bardak su içerseniz, suyun içinde de Hakk'ı görürsünüz.

Fakat Hak âşığı olmayan kişi, suyun içinde kendini, kendi suretini görür.

Âşığın varlığı Hak'ta fânî olursa, acaba âşık suda kimi görür?

Ay nasıl suya akseder de suda görünürse, Hak âşıkları da güzellerin yüzlerinde Hakk'ın güzelliğini görürler" (Can, 2006: 186).¹⁰

İbnü'l-Arabî de âlemin güzelliğinin kaynağının Allah'ın güzelliği olduğuna işâret eder:

"Allah'ın bu âlemle ilgili ilmi, Kendisiyle ilgili ilimden başka bir şey değildir, çünkü mevcudat içinde sadece O vardır. Buna göre, insanın da O'nun suretinde olması gerekir. Allah, insanı, kendi bireysel varlığı içinde izhar edince, insan Allah'ın bizzat tecellîgâhı olur. Bu nedenle, insan âlemde O'nun Güzelliğini görür ve o Güzelliği sever. Âlem ise, Allah'ın Güzelliğidir; dolayısıyla Güzel olan da Allah'tır. Güzelliği seven de O'dur. İşte Allah'ı kim bu nazarla severse, âlemi Allah sevgisiyle sevmiş olur. Buradan şu sonuca varıyoruz: Sanatın güzelliği, sanata mâl edilemez; aksine o sanatı ortaya koyan sanatçıya mâl edilir. Buna göre, bu âlemin güzelliği Allah'ın güzelliğidir" (İbn Arabî, 2005: 111).¹¹

İrâkî aynı hakîkati şu sözlerle dile getirir: "Her neyi görüyorsan Tanrı cemalinin aynasıdır. Şu halde her şey *cemil* olmaktadır. 'O öyle Allah'tır ki yarattığı her şeyi güzelleştirmiştir' [Secde, 32/7] âyeti bu güzelliği ifâde etmektedir" (İrakî, 1963: 34).

Rind:

Güzelliğin kaynağında yatan su ve topraktır, şüphen olmasın!

Güzelin yüzünde tecelli eden hakikattir.

Bu perdede bir oyuncu vardır.

Olmasa kimse, kendi kendine ne perde, ne perde sahibi, ne de perdede görünen olur!

Suret'ten ma'nâ'ya götüren bir rol vardır.

Ma'nâ gülünün görüldüğü yerler, suret'in bahçeleridir! (Fuzûlî, 2017: 99)

Kilitlerin, perdelerin ardından gizlenen ve zuhur eden O'dur. Allah en yüce mertebe ve en güzel tecellîgahta tecellî edendir (İbn Arabî, 2012: 309). Her şeyin bir kemâli vardır. Sevginin bitiştüğü her

⁹ Beyit için bkz. Rûmî, 2008b: 399 [3201. Beyit].

¹⁰ Beyitler için bkz. Rûmî, 2008b: 399, 3664-3670. beyitler.

¹¹ "Allah-âlem ilişkisinde İbn Sina'ya göre Tanrı âlemin varlığını gerektirmektedir. Sudur sürecinde Tanrı ile varlık arasında rol oynayan, başka bir ifadeyle varlığın ortaya çıkışının sebebi İbn Sinâ'da âşk'tır. Allah'ın hem âşk, hem âşık hem de ma'sûk olması meydana gelen varlıkla kendi arasındaki ilişkinin izahını kolaylaştırmaktadır. Buna göre âşk'ın sebebi İlâhî Zât'tır" (Düzgün, 1998: 228-229).

kemâl de Allah'tan feyezân etmektedir. Bu nazarla her sevgi aslen Allah'a, Allah'tan başkasına ise vekâleten (tab'iyetle) aittir. Şâirin dediği gibi;

Her güzelin güzeliği O'ndandır

Ve her güzelin güzelliği O'na örtüdür (Birgül, 2000: 137)

Zâtî tecellilerin aynası kalptir. Hakk'ın kendi zâtıyla peydâ olan nuru bu kalp aynasını ışıklandırır, bu ayna sırra mahrem olup ancak suretler zuhur eder. Hakk'ın hakikati olan Zât-ı Baht, örtüsüz gizlenip ancak örtü ile zâhir olur. Hakk'ın nurdan zuhur eden kemâl tecellisi ezeli aşkın harîmindeki ezel kiblesi olan mutlak güzelliğidir ve gizli bulunan da kemâl sıfatlarıdır. Hakikatın sırrına beşer vücudu ve benliği örtüdür. Perde olan bu örtü yırtılmalı ki hilkatin ve hakikatın sırrı olan hazineye kavuşulsun ve nakıştan Nakkaş-ı Ezel'e ulaşılsın (Cem, 1960: 47).

Bir Üstad, gölge ve hayal perdesi arkasında türlü türlü suretler, birbirine uymayan şekiller gösteriyor. Bütün hareketler, duraklamalar, hüküm ve tasarruflar hep onun iradesi altında. O ise perde arkasına gizlenmiş.

Üstad, perdeyi kaldırıp da gösterdiği şekillerin hakikatini açıklayınca bunların ne olduğunu anlarsın.

Gördüğün şeylerin hepsi tek bir yaratıcının işidir. O kendi yalnızlığı içinde türlü türlü kılıklara, çeşitli libaslara büründüğü için sana çokluk halinde görünür.

Perde açılıp da o şekiller meydana çıkınca ortada o tek yaratıcıdan başka bir şey göremezsin. O süphenin verdiği zorluk ortadan kalkar (İrakî, 1963: 62).

Ebu'l-Hasan Harakanî Hazretleri de perdenin ardındakine işâret eder:

Ezel sırlarını, ne sen bilirsin ne ben,

Bu muamma sözü, ne sen okursun ne ben.

Perdenin gerisinde, ben ile seni bir konuşturan var,

Perde kalkarsa, ne sen kalırsın, ne ben (Ebu'l-Hasan Harakanî, 2006: 21, 129. beyit).

Abdurrahmân Câmî, ezeli güzellik ve ezeli aşkla başlayan bu zuhûr hareketini şu beyitlerle dile getirmiştir:

Her yerde tecelli eden onun güzelliğidir. Lâkin, bu güzelliği, âlemde sevilen güzellerin perdesi ile gizler.

Her nerde bir perde (bir güzel) görürsen, perde arkasında o vardır. Her âşıklığın kaza ve kaderini harekete getiren odur.

Arada sen ve ben diye bir şey yoktur. Bu, sadece bizim kuruntumuzdur (Câmî, 2003: 17-18, 333, 334 ve 341. beyitler).

Zâhid ile Rind'in aşk ve güzellik mevzusundaki bu düşünce farklılığının temelinde akıl ile aşkın zıtlığı yatmaktadır. Akıl, aşkın sırlarına vâkıf değildir, idrâki yetersizdir:

"Akl-ı cüz'î her ne kadar sâhib-i sır görünürse de, aşkı münkirdir. Akl-ı cüz'î her ne kadar mantık, beyân, bedî', maânî gibi ulûmu bilmek ve anlamakta sâhib-i sır görünürse de bî-hodluk âleminin ahvâline vâkıf olamadığı için, bu hâli saçma ve hurâfât addeder ve aşk denildiği vakit, meyl-i nefsânîyi anlar" (Rûmî, 2005: 34, 2012. beyit).

Aşka karşılık akli tercih eden Zâhid'in bu yaklaşımını Hâfız'ın bir beyti çerçevesinde açıklamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Nitekim Fars edebiyatının büyük şâirlerinden Hâfız, her zaman Türk şâirlerinin dikkatini çekmiştir. Bunlar arasında Fuzûlî, Hâfız'ın divanına sarılmaktan uzak

durmamış ve muhtemelen onun değerli divanını sürekli el altında tutmuştur (Dilberîpûr, 2002: 40). Fuzûlî'nin rind tasavvurunun Hâfız ile ne kadar ortak olduğu da bu iki şâir arasında yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur.¹²

Pürcevâdî, Hâfız'ın "Zâhid rindliğe ulaşamazsa mazurdur. Aşk, hidayete bağlı bir iştir." beytini yorumlarken Zâhid'in aşkın hakikatini anlayamamasındaki temel nedeni şöyle açıklar:

"Bu beyit Hâfız'ın önemli beyitlerindedir ve kesinlikle rindlik muammasının anahtarıdır. Şâir birinci dizede önce önemli bir gerçeğe işâret etmiş ve rindliği zâhidin çözemeyeceği bir muamma olarak görmüştür. Sır ehli olmayan ve duyuştan yoksun bulunan kimseler rindliği tanımamakta mazurdurlar. Zâhidin ulaşamadığı şey, yıkıcılık, başıboşluk, maslahatçılığın terk, nazar-bâzlık ve şâhid-bâzlık gibi rindlik sıfatları değildir. Bu sıfatlar zâhidin göremediği şeyler değildir.

Hâfız, birinci dizede dolaylı olarak bir soru ortaya atmıştır. Bu soru rindliğin özüne ilişkindir. Hâfız, birinci dizede bu soruyu ortaya attıktan sonra hiç beklemeden bu soru üzerindeki perdeyi kaldırır ve bir kelimeyle cevap verir: Rindliğin özü aşktır.

İkinci dizede Hâfız, bir yandan zâhidin rindliğe ulaşamamakta mazur oluşunun nedenini dile getirip şöyle der: 'Aşk, hidayete bağlı bir iştir.' Şâirin tam bir incelikli dikkat ve ustalıklı rindliğin özü üzerinden kaldırdığı perdedir. Bu ustalık, aşkla rindliği özdeşleştirmektedir" (Pürcevâdî, 1998: 232).

Rindlik, âşıklık mertebesidir yâni aşk kuşunun ezel yuvasından inip güzellik kiblesine yöneldiği bir mertebedir (Pürcevâdî, 1998: 233). Zâhidlik ise sınırlı bir ölçüye sahip akıl mertebesidir. Bu nedenle güzelliği müşâhedede akıl surette, aşk mânâdadır.

Vahdet-i vücûd: Hiçlik-mutlak vücûd

Vahdet-i vücûd nazariyesini sistemleştiren İbnü'l-Arabî'ye göre "Vücûd birdir. O da Hakk'ın vücûd-ı nâmütenâhîsidir" (İbnü'l-Arabî, 2017: 268). Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder (Demirli, 2013: 111). Vahdet-i vücûd, Allah'tan başka hiçbir hakikî varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Varlık'ın isimlerinin ve sıfatlarının bir tezahürü, bir tecellîsi sayarak hakikî varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifâde ettiğini keşf yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir görüştür (Mustafa Fevzi, 2003: 15; Kurt, 2003: 339-340). Çalışmamızın esâsını oluşturan bu kavramı biraz daha açıklayarak olursak; "vücûd bir tekdir, mevcûd ise çoktur. Mümkün olan her mevcûdda görülen zâhiri vücûd, vacib olan vücûddur, müstakil başka bir vücûd değil... Bilakis müstakil diğer bir vücûd; iplerdeki dikilmeler ve aynalardaki suretler gibi hayal edilmiş mevhumdur" (Okudan, 2006: 151)¹³ yâni varmış gibi görünüp de gerçekte vücûdları olmayan bir görünüştür (Nesefî, 1976: 46). Sırlarıyla birlikte âlemin sûretleri, ilâhî sıfatların görüntüleridir; görüntüler de, onlarda ve onlar da âlem üzerinde tecellî eden Zât'ın nakışlarıdır" (el-Kayserî, 2012: 264).

¹² Mazıoğlu, Hasibe (1956). *Fuzûlî-Hâfız İki Şâir Arasında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; Karaismailoğlu, Adnan (2001). Aruzu Kullanma Yönünden Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırılması. *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, s. 126-138; Dilberîpûr, Asgar-i (2002). Fuzûlî'nin 'Sâkî-nâme'sinde Hâfız'ın Rolü. Çev. Hasan Almaz. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi-Journal of Oriental Studies*, Yıl: 2, S. 6, s. 35-44; Birgören, Hamdi (2013). Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması. *Turkish Studies*, Volume 8, Issue 8 s. 299- 323; Elkatmış, Veysel (2018). "Etkilenme Endişesi" Çerçevesinde Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 2, s. 190-218.

¹³ Benzer bir açıklama Seyyid Seyfullah Kasım b. Nizameddin Ahmed'in *Risâle-i Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd*'unda yer almaktadır: "Vücûd birdir, birden artık değildir. Ol vücûd Hakk'ın vücûdudur. Hakk'ın vücûdından gayrı bir şeyin vücûdî yoktur. Bu kesret-i kevnîyede görünen cemî'-i kâinâtın varlığı bir zâtdandır. Şek yoktur ki bu cümle eşyâda ol Zât-ı Vâhid kendi birliğin gösterdi. Pes bunların her biri ann birliğine delâlet ederler. Sanma ki bunlardan her biri başlu başına varlardır. Veyâ cümlesi bir uğurdan varlardır. Ne başlu başına her biri var olabilir. Ve ne cümlesi bir uğurdan var olabilir. Belki bu cümle eşyâ ile göteri âlem yoğ idi ol Zât-ı Vâhid var idi. *El-ân kemâ kân* ol var olan ol Zât-ı Vâhid'dir. Ol Zât-ı Vâhid'den gayrı bir mevcûd yoktur. Âlem didikleri ann varlığının âlâmetidir." [Metin, nüshadaki harekeleme esas alınarak okunmuştur.] Seyyid Seyfullah Efendi (1316). *Risâle-i Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd*. İBB Atatürk Kitaphı. Demirbaş Nu.: O. E. Yz 1415. Hattat: Hâfız Muhammed Nureddin. v. 1b-2b.

Zâhid: “Ey Rind... Eğer cihanın bütün halleri bâtil iseler, hak nerededir? Eğer bunlar, senin önünde, senin gözünde, varlık sahibi değillerse, ‘mutlak varlık’ nedir?”

Ey, önünde her şeyin varlığı hebâ olan sen!

Şekillerin değerine dair düşüncen yanlıştır!

Hepsinin bâtil bir varlığı olduğunu söyledin!

‘Hakk’ın Vücudu’ varsa, açıkla, nerededir?

Rind: “Ey Zâhid, kâinatın hallerini, görünüşünü, bâtil bilmek, ‘Hakk’ı beyan etmektir! Allah’tan başkasını yok bilmek, ‘Mutlak Vücudu’ ispat etmektir” (Fuzûlî, 2017: 102).

Bu mükâlemde tevhid/vahdet düşüncesinin esas mevzuunu görmekteyiz. Rind’in cümleleri İslâm düşünce târihindeki vahdet-i vücûd inancının özeti gibidir:

Mutasavvıflarca “Mutlak Vücûd” mücerred bir mânâ ve bir mefhûm değildir. Allah Teâlâ’nın Zât’ını idrâk mümkün olmamakla berâber, varlığı bir vâkiadır. O’nu sâdece “tenzîh” ile tahdîd etmek de doğru olmaz. Hakk’ın vücûdu çok latîf ve sınırsızdır. Letâfetinin nihâyetsizliğinden dolayı da, idrâki kâbil değildir. Latîf olan vücûd, kesîf olmadıkça bilinmez. Kesîf olan vücûd, latîf vücûdun nisbetlerinden olduğu için, oluş âlemine (âlem-i kevn) “izâfi vücûd” ismi verilmiştir. İzâfi vücûd, latîf olan gerçek vücûdun delîlidir (Eraydın, 2005: 34).

Aklımız ve hissimizle idrâk ettiğimiz her şey O’ndan zâhir olur. Başka bir ifâde ile, Allah Teâlâ Zâtı cihetinden değil; fakat fiil ve sıfatları yönünden bütün kevnî (mücerred ve müşahhas) sûretlerde, kendisinde değişme ve başkalaşma olmaksızın tecellî ve tezâhür eder (Eraydın, 2005: 27). Bu mertebede âlem Hakk’ın zâhiri ve Hak âlemin bâtınıdır. Âlem zâhir olmadan önce Hakk’ın kendisi idi. Hak ise zâhir olduktan sonra âlemin kendisi oldu (İbn el-Arabi, 1995: 67).

Vahdet-i vücûd nazariyesini benimseyen ve bu konudaki düşünceleriyle mâruf İranlı mutasavvıf Neseî’nin nazarında da bütün varlıklar, ilâhî hakîkatin bir görüntüsüdür. “Bu görüntülerin mecmuu vechullahıtr yâni varlık âlemi Allah’ın veçhidir. Tezatlar, ihtilaflar, kötülükler yâni bütün isimler, vech mertebesindedir. Daha açık bir ifâde ile vech zâtın görüntüsüdür. Böyle olunca varlık âleminde mevcûd olan, ilim, kudret vs. gibi bütün sıfatlar, hakîkate ilâhî zâtın görüntüleridir... Çünkü bütün bunlar ve birbirine tezat gibi görünen bütün varlıklar, esâsen bütün halinde olan hakîkatin, kemâllerinin tezâhürleridir. Bizler herbirimiz, bu ilâhî kemâllerden birine nişâneyiz. Yoksa hakîkî bir varlığımız yoktur, bütün feyizlerimiz, ilâhî zâttandır. Vechullaha tealluk eden varlıkların tesir ve sebebi, mecâzîdir. Asıl sebep Allah’tır” (Düzen, 1991: 104).

İşte muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çeşitli varlıkların bulunmasına rağmen hakîkate birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demek olunca bu kişinin yaptığı işin adına da “vücûdun hakîkatini birlemek” denilmektedir. Zira ona göre şirk *Vücûdun* çokluğu demektir (Kılıç, 2009: 327).

Rind:

Gönül dünya işinin temeli, binası, hiç’tir, dedi.

Dünya için gam çekmek de hiçtir.

Gam ve kederi def için şarap içti.

Bir müddet şarhoş düştü.

Aklı başına gelince, bu da bir hiç’tir, dedi (Fuzûlî, 2017: 101).

Lâhicî şu gözlemi yapar: “Sûfî, mutlak hiçliğin (*nistî-yi mutlak*) tam anlamıyla farkına varmadıkça (ya da varıncaya kadar) mutlak var oluşun (*hestî-yi mutlak*) farkına varmaz. Hiçlik, kendi içinde ele alındığında aslında ‘Mutlak ile varoluş’un kendisidir. Mutlak hiçlik sadece mutlak varoluşta açılıp sergilenir... ve dolayısıyla, mutlak varoluş da sadece mutlak hiçliğin tam ortasında açılıp sergilenebilir.” Kısacası, hiçlik (ya da *zulmet*) aslında varoluş (ya da *nûr*) ve *nûr* da aslında *zulmettir* (Izutsu, 2002: 74).

Rind:

Ben ve Sen, varlık mülkünde buldukça,

Aramızda söz açılıp kavga ile ‘hak’ ve ‘bâtlı’ olacaktır.

Bâtlı, ortadan kalksın diye, biz onu kaldıralım!

O zaman, söylenen de, işitilen de ‘Hakk’ın ta kendisi olur (Fuzûlî, 2017: 102).

Zâhid’e “Sen çıkınca aradan/ Kalır seni yaradan” (Uludağ, 2005: 122) düsturunca verilen bu cevabın Türkçe nazma dökülmüş şekli Fuzûlî’nin *Leylâ ve Mecnûn* eserindeki şu beyitte görülmektedir:

Versen özüne fenâ-yı mutlak

İsbât olur ol fenâ ile Hak (Fuzulî 2006: 50, 129. beyit)

Nesefî’nin cümleleri de Rind’in sözlerini tasdikler mâhiyettedir:

“Ey aziz, sen sanırsın ki Hakk’ın vücudu senin vücudundan, senin vücudun Hakk’ın vücudundan başka bir vücuttur. Bu büyük bir yanlış ve zandır. Vücut Hak Teâlâ’nındır. İşte bu ayrı bilme kanısı Hakla kul arasında bir hicab, bir perdedir. Kul bu ayrı bilme kanısından geçmedikçe Hakk’a yetişmez. Zirâ kendini gören Hakk’ı göremez. Bir kimse kendini gördükçe Hakk’ı göremez. İşte vahdet ehlinin senden Hakk’a yol yoktur, sözlerinin açıklaması budur” (Nesefî, 1976: 50).

Hz. Pîr bu hususta şöyle buyururlar:

“Kul kendinden ve nefisinden fânî-i mutlak olmadıkça onun indinde tevhîd muhakkak olmaz. Tevhîd-i Hakk’ın vücûd-ı hakîkisi kulun vücûd-i izâfisine hulûl etmek değildir. Senin kendi fikrinde zevkan ve hâlen yok olmandır. Yoksa boş söz ile bâtlı Hak olmaz” (Rûmî, 2008a: 94). Yokluk ki binlerce varlıktan daha hoştur (Can, 2005: 6, 1012. beyit; Mevlânâ, 2007: 83, LXXXI. beyit).

“Feleğin mi’râcı nedir? Bu yokluktur. Âşıkların mezhebi ve dîni yokluktur.

Rûhun vücûd-ı hakîkî feleğine çıkabilmesi için merdiven nedir, bilir misin?

İşte bu yokluktur. Binâenaleyh Hak âşıklarının mezhebi ve dîni yokluktur” (Rûmî, 2008a: 94, 234. beyit).

Gülşen-i Râz’da da Cânân’a giden yolun “kesret tozu” tabiriyle tavsif edilen “benlik iddiası”ndan geçmekte olduğuna işâret edilir:

“Bütün nâm ve nişândan bî-nişân ol ki cemâl-i Cânân’ı ‘ayân göresin. Kim ki ‘ben’, ‘biz’ gibi gubâr-ı kesretten halâs oldu, şarâb-ı vuslât-ı Cânân ile mest ve bî-hûş oldu. Kim ki, kayd-ı ta’ayyünden rehâyâb oldu; o, kendisini ‘ben’, ‘biz’ gibi gayriyyet libâslarından ‘ârî olarak mutlak gördü. ‘Ben’, ‘biz’ gibi ta’ayyünler, hakîkatte râh-ı maksûda karşı sedd-i âhenîndir. Kim vâkîf-ı Hak olur; o, ‘ben’den tekellüm etmez” (Şebusterî, 2006: 148).

Kısaca her şeyin iki vechi vardır: Biri kendine, diğeri de Allah’ına âiddir. İşte her şey, kendi vechi i’tibâriyle “yokluk”tur; “vechullâh” cihetinden “varlık”tır (İzmirli İsmâîl Hakkı, 1338: 59). Bir başka ifâdeyle var olan yalnız Vücûd-ı Hak’tır, O’ndan başkası ise aslında yoktur.

Birlik mertebesi

Tevhid ehli, gönül levhasını mâsivâ lekesinden temizlemiş, irfân ile bezenmiştir. Âlemde Hakk'ın varlığından gayrı bir varlık müşâhede etmediği için onun nazarında âlem de Hakk'ın bir aynası hükmündedir. Her yerde O'nun binbir tecellisini müşâhede etmektedir. Hak'la aralarında perde olanların çoğu, kesinlik nuruna sahip olmadıklarından ve Hakk'ın gözüyle görmediklerinden dolayı, Mutlak Cemâl'i oluşların meydana geldiği, şekil ve renklerin zuhur ettiği yerlerde görüp o cemâl ve kemâlî bu yerlerin kendisiyle kıyas ettiklerinden tevhid hakikatinden habersizdirler. Oysa tevhid ehli gerçek mabudun mutlak zâtını her şeyde, her durumda görür ve bilir:

“Zâtı ve sıfatları seyretmek kime nasib olmuşsa suret ile gerçek onun gözündeki bir değildir.

Onun meşrebinde şarap ve su bir olur, onun mezhebinde mescid ve kilise bir olur” (İbn el-Arabi, 1995: 22).

Rind ile Zâhid'in birlikte çıktıkları yolculuğun sonunda Zâhid, irfan sahibi Rind'in uyarısıyla işlerinin aynasında riya tozlarını temizler. Rind de işlerin aslına vâkıf olan Zâhid'in öğütlerinden faydalanarak halinin görünüşüne, tövbe örtüsüyle süs verir. Her ikisi de birbirlerine karşı gelmekten vazgeçip zıt hareketlerden arınmış ve temizlenmiş olarak “teklik” mertebesine ulaşırlar. Dostluğun makbul yolunu ve mahabbetin delili olan hidayet caddesini seçerler.

Fânilik köyünde, akıllı ile deli birdir, aynıdır!

Denizin dibinde, taş ile inci danesi birdir, aynıdır!

‘İyi ve kötü sayma’ işi ortadan kalkınca,

Mescit ile meyhane birdir, aynıdır! (Fuzûlî, 2017: 102-103)

Fuzûlî sanki bu rubâîyi Hz. Mevlânâ'dan esinlenip de kaleme almış gibidir. Mânânın yanı sıra ifâdedeki benzerlik de bu fikri desteklemektedir:

Hakk'ı arayanların yolunda akıllı ile deli birdir.

Aşk dilinde, yakın ile yabancı birdir.

Hakkı idrâk eden kişinin mezhebinde,

Kâbe ile puthâne birdir (Can, 2005: 95, 459. beyit).

Şebusterî der ki; “Senin pîş-i nazarında bu perde-i hicâb kalkınca dîn ve mezheb hükm-i nâfizi dahi mürtefi’ olur.” Lâhicî bu beytin şerhinde “‘Ben’ ve ‘sen’ ortada kalmayınca ister Ka’be, ister havra ve ister kilise olsun fark etmez.” diyerek varlık iddiasında bulunmayınca her tecellide Bir’in müşâhede edildiğine dikkat çeker (Şebusterî, 2006: 147, 303. beyit).¹⁴

Şeyh İzzeddin Mahmûd Kâşî de bu birliğe işâret ederek; “Eğer dikkatle bakarsan, kesret ayn-ı vahdettir. Eğer bunda senin şekkin varsa, bizim şekkimiz kalmamıştır. Nitekim her bir adede hakikat cihetinden bakarsan, sûrette onu iki, ya’ni kesîr görürsün; hâlbuki onu vücuda getiren mâtde birden ibârettir” (İbnü’l-Arabî, 2017: 745-746) der.

Mescid ile meyhânenin şerîat ve tarikatte farkı vardır. Çünkü şerîatte mescid ibâdet yeri, meyhâne ise isyân ve günah yeridir. Tarikatte ise mescid mazhar-ı cemâldir, yâni Hakk'ın cemâl yüzüdür. Meyhâne

¹⁴ Ayrıca bkz. 305. beyit: “Cemâl-i Mutlak’a perde-i hicâb olan ‘ben’, ‘sen’ ta’ayyünler ortada kalmayınca ya’ni nûr-ı vahdetin satvetiyle külliyyen mahv ve zâil olunca kubleğâh-ı müslimin olan Ka’be, ma’bed-i küffâr, savma’a, mesken ve’l-hâsil isti’dâdâtun elvân-ı muhtelifesinden zâhir olan gayriyyet hicâbları ‘ârif-i vâsil nazarında müsâvî olur.”

ise Hakk'ın celâl yüzüdür, velâkin hakîkatte hiçbir farkı yoktur (Seyyid Muhammed Nûr, 1976: 78-79). Nitekim âyet-i kerîmede “Her nereye teveccüh edersen Hakk'ın yüzüdür” [Bakara, 2/115] buyurulmuştur. Bu bakış açısıyla mescid ile meyhânenin aslı bir, sureti farklıdır.

Sonuç

Divan şiiri geleneğinde sadece yaşadığı yüzyılla sınırlı kalmayıp tesiri asırları aşan, günümüzde de birçok şâire ve şiire ilhâm kaynağı olmayı başaran fazilet sahibi, hakîm ve ehl-i tahkîk gibi vasıflarla anabileceğimiz, sırrı mahlasında saklı şâirimiz Fuzûlî, manzum eserleri kadar mensur eserlerinde de birikimini ve sanatkârlığından kaynaklanan müstesnâ kimliğini ortaya koymuştur.

Genel bir kabul olarak Osmanlı tasavvuf düşüncesinin vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde şekillendiği bilinmektedir. Bu nazariye ekseninde irfân mektebini İbnü'l-Arabî, aşk mektebini ise Hz. Mevlânâ temsil etmektedir. Fuzûlî'nin gerek İbnü'l-Arabî gerekse Mevlânâ'nın eserlerinden istifâde ettiği, bu eserlerdeki irfânı “teorik bir bilgi” olarak dile getirmenin çok ötesinde “hâl” ve “zevk” olarak yaşadığı kanaatindeyiz.

Çalışma konumuz olan *Rind ü Zâhid*, Fuzûlî'nin Farsçadaki kudretinin, tasavvuftaki vukufunun olduğu kadar tasavvufun temel kavramlarından biri olan vahdet-i vücûda inancının da açık delilidir.

Rind ve Zâhid gibi iki zıt karakter üzerine inşâ edilen eser, bize kâinatta zıt görünen her şeyin aslında bir bütünü farklı vecheleri olup tekliğe işâret ettiğini, zâhire bakarak hüküm vermenin yanı sıra götürebileceğini göstermektedir. Ayrıca, gönlün aklın ötesinde bir kavrayışa sahip olduğunu, sırrın görünenin ötesinde görünmeyende bulunduğunu hatta bâtının zâhirin içinde saklı olduğunu belirtmektedir. Gerçeğin ancak ferasetle keşfedilebileceğini, kuru bir tecrübenin irfânî bir nazarın karşısında zayıf kaldığını ifâde etmekte, hakikatin çok daha katmanlı okumalarla tesbit edilebileceğini bundan başka çok daha ötelere ulaşılabilirliğini dile getirmektedir.

Bir eser yazıldığı dilin ve o dili konuşanların kültürünü yansıtır. Bu düsturdan yola çıkarak Fars edebiyatı irfânî şiir geleneğinin büyüklerinden Hâfız'dan, Hz. Mevlânâ'dan, Şebüsterî'den verdiğimiz örneklerle Fuzûlî'nin cümlelerinin bâzen aynı kelime ve söylemlerle örtüştüğü görülmektedir. Sanatkârimizin, yine aynı geleneğin temsilcilerinden Irâkî ve Molla Câmî ile aynı hakikatleri terennüm ettiği de anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle bir “varlık tasavvuru” etrafında incelediğimiz eser, âlemde tezat görünen her şeyin “bir” ve “aynı” oldukları ancak bunun Hz. Mevlânâ'nın buyurduğu gibi “İyice bil ki sen, o olmazsın ama/Sen ortada olmayınca osun sen.” sırrına ererek ulaşılabilirliği hakîkati üzerine inşa edilmiştir, diyebiliriz.

Kaynakça

- Arıncı, Cihat (2006/2). İslam estetiğini yeniden düşünmek: Oliver Leaman'ın *Islamic Aesthetics: An Introduction* adlı eseri üzerine. *Dîvân İlmî Araştırmalar*, S. 21, s. 127- 168.
- Aşçı İbrahim Dede (2006). *Aşçı Dede'nin Hatıraları Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı -1-*. Hzl. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul.
- Ayan, Hüseyin (1990) (Hzl.). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ.
- Aybet, Nahid (1989). *Fûzûlî Dîvanı'nda Maddî Kültür*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Ayverdi, İlhan (2005). *Meyhâne. Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük H-N.* (c. 2). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, İlhan (2005). *Sâkî. Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük O-Z.* (c. 3). İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Birgören, Hamdi (2013). Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması. *Turkish Studies*, Volume 8, Issue 8, s. 299- 323.
- Birgül, M. Fatih (2000) (Trc.). *Aşk Risâleleri İbn Sînâ Muhâsibî Câhız İhvân-ı Safâ Dâvûd el-Kayserî İbn Kayyim Ruzbihân Bakî Serrâc İbn Fârız.* İstanbul: Sır.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i (2003). *Beşinci Taht: Yûsuf ve Züleyhâ.* Türkçeye Çeviren: Ali Nihat Tarlan. Yayınlayanlar: Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin. Tıpkıbasımları ile birlikte yayına hazırlayan: Günay Kut. Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Can, Şefik (2005). *Hız. Mevlâna'nın Rubâileri -1-.* Konya: Konya Valiliđi İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Can, Şefik (2005). *Hız. Mevlâna'nın Rubâileri -2-.* Konya: Konya Valiliđi İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Can, Şefik (2006). *Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* İstanbul: Anka.
- Cem, İbnüttayyar Semahaddin (1960). *İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf.* Ankara: İslâm Neşriyat Evi.
- Demirci, Mehmet (1997). Hak. TDV *İslâm Ansiklopedisi.* (c. 15, s. 151). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Demirli, Ekrem (2009). *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneđi.* İstanbul: Kabalıcı.
- Demirli, Ekrem (2013). *İbnü'l-Arabî Metafizigi.* İstanbul: Sufi Kitap.
- Dilberîpûr, Asgar-i (2002). Fuzûlî'nin 'Sâkî-nâme'sinde Hâfız'ın Rolü. Çev. Hasan Almaz. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi-Journal of Oriental Studies*, Yıl: 2, S. 6, s. 35-44.
- Düzen, İbrahim (1991). *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan.* Ankara: Şanlıurfa İlahiyat Fakültesini Geliştirme Vakfı.
- Düzgün, Şaban Ali (1998). *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi.* İstanbul: Akçağ.
- Ebu'l-Hasan Harakanî (2006). *Seyr ü Sülûk Risalesi.* Hzl. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Sufi Kitap.
- el-Kayserî, Dâvûd (2012). *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefi ve Tasavvufî Risâleler).* Çev. Mehmet Bayraktar. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Elkatmış, Veysel (2018). "Etkilenme Endişesi" Çerçevesinde Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırması. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 2, s. 190-218.
- Eraydın, Selçuk (2005). Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bâzi İtirazlar. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV.* İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, s. 27-62.
- Feridun bin Ahmed (2004). *Sipehsâlâr Risalesi Hz. Mevlânâ ve Yakınları.* Çev. Ahmed Avni. Sad. Yay. Hzl. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Elest.
- Fuzûlî (1956). *Rind ü Zâhid.* hzl. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Türk Tarih Kurumu.
- Fuzulî (2006). *Leylâ ve Mecnun Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar.* Hzl. Muhammet Nur Dođan. İstanbul: Yapı Kredi.
- Fuzûlî (2017). *Rind ile Zâhid Sihat ile Maraz.* Çev. Hüseyin Ayan. İstanbul: Büyüyenay.
- Gibb, E.J.W. (1965). *A History of Ottoman Poetry Volume III.* Ed. Edward G. Browne. London: Lowe and Brydone (Printers) Ltd.

- Gürsoy, Gülmisal (2003). *Zerredeki Okyanus Ken'an Rifâî ile "kendinden kendine yolculuk"*. İstanbul: Hülvi, Cemâleddîn Mahmûd (2012). *Câm-ı Dil-Nivâz Gülşen-i Râz Şerhi*. Hzl. Sait Okumuş. İstanbul: İnsan.
- Irakî, Fahrüddin-i (1963). *Parlıtlar (Leme'ât)*. Çev. Saffet Yetkin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Izutsu, Toshihiko (2002). Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Adlı Eserinde *Nur-Zulmet* Paradoksu. *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka, s. 53-80.
- İbn Arabî (2005). *İlâhî Aşk*. İstanbul: İnsan.
- İbn Arabî (2009). *Mârifet Kitabı Kitâbu'l-Ma'rife*. Trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. Hzl.
- Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. İstanbul: İz.
- İbn Arabî (2015). *Fütûhât-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera.
- İbn Arabî, Muhyiddin (2007). *Fütûhât-ı Mekkiyye 1*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera.
- İbn Arabî, Muhyiddin (2010). *Fütûhât-ı Mekkiyye 13*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera.
- İbn Arabî, Muhyiddin (2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye 17*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera.
- İbn Atâullah el-İskenderî (2009). *Tasavvufî Hikmetler Hikem'ül-Atâiyye El-Muhkem Fî Şerhi'l-Hikem*. Şerh: Kastamonulu Ballıklızâde Ahmet Mâhir. Hzl. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- İbn el-Arabi, Muhyiddin (1995). *Nakş el-Fûsus Şerhi*, Şrh. İsmail Ankaravî. Hzl. İlhan Kutluer. İstanbul.
- İbnü'l-Arabî (2016). *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (2017). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi 1. Cilt*. Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk. Yay. Hzl. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İçli, Ahmet (2012). Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân: *Meyhane ve Mescit*. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume7/1, s. 1305-1317.
- İçli, Ahmet (2013). Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid Eserinde Rind ve Zâhid Değerlendirmeleri Üzerine Bir İnceleme. *Muzaffer Akkuş Armağanı*. Konya: Kömen, s. 21-32
- İmam-ı Gazalî (1969). *Kimyâ-yı Saâdet*. Cild: II. Tercüme eden: A. Fârûk Meyân. İstanbul: Bedir.
- İpekten, Halûk (1991). *Fuzûlî Hayatı Sanatı Eserleri / Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ.
- İzmirli İsmâil Hakkı (1338). *Mülâhhas İlm-i Tevhîd*. İstanbul: Kanâat Matbaası.
- Kara, Mustafa (1996). Fuzûlî'nin Rind ü Zahid ve Türkçe Divan'ında Züht ve Zahit Tipi. *Fuzûlî Kitabı 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, s. 183-189.
- Karahan, Abdülkadir (1996). Fuzûlî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c. 13, s. 240- 246). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Karaismailoğlu, Adnan (2001). Aruzu Kullanma Yönünden Hâfız-Fuzûlî Karşılaştırılması. *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*. Ankara: Akçağ, s. 126-138.
- Karayazı, Nurgül (2007). *Fuzûlî'nin 'Leylâ ve Mecnûn'unda Tasavvufî Kavram ve Unsurlar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul.
- Keklik, Nihat (1967). *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

- Kelâbâzî (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. hzl. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah.
- Kılıç, Mahmud Erol (2009). *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, Mahmud Erol (2014). *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan.
- Kurnaz, Cemâl (1987). *Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kurt, Hüseyin (2003). Mehmet Elif Efendi (ö.1345/1927)'nin "el-Kelimâtü'l-mücmelle fi serhi't-tuhfeti'l-mürsele" Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücut Anlayışı. *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık, S. 11, s. 323-350.
- Mazıoğlu, Hasibe (1956). *Fuzûlî-Hâfız İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mazıoğlu, Hasibe (1997). *Fuzûlî Üzerine Makaleler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mevlânâ (2007). *Rubailer*. Farsça Aslından Çeviren: Hasan Âli Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür [Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi LIV].
- Mustafa Fevzi (2003). *Vahdet-i Vücut Meselesi*. Çeviriyazı ve Türkçesi: Mahmut Kanık, Fatma Z. Kavukçu. Ankara: Hece.
- Nesefî, Aziz (1976). *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi (Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut)*. Hzl. Mahmut Sadettin Bilginer. İstanbul: Otağ Matbaası.
- Okudan, Rifat (2006). *Gelenbevi ve Vahdet-i Vücut*. Isparta: Fakülte.
- Okumuş, Ömer (1993). Câmî, Abdurrahman. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C.7, s. 94-99). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Onan, Necmettin Halil (1989). *İzahlı Dîvân Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Ögke, Ahmet (2005). *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*. Van: Ahenk.
- Pala, İskender (2005). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı.
- Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri (1974). *Mısri Niyazî Dîvânı ve Şerhi*. Ankara: Cihan Matbaası.
- Pürcevâdî, Nasrullah (1998). *Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği*. Çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: İnsan.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin (2005). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -2-*. Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk. Hzl. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı. İstanbul.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin (2008a). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -11-*. Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk. Hzl. Dilâver Güreler, Mustafa Tahralı. İstanbul.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin (2008b). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -12-*. Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk. Hzl. Dilâver Güreler, Mustafa Tahralı. İstanbul.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin (2009). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -İndeksler ve Lügatçe ilâvesiyle- -13-*. Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk. Hzl. Dilâver Güreler, Mustafa Tahralı. İstanbul.
- Safer Baba (1998). *Istılâhât-ı Sofiyeye fi Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*. İstanbul: Ketan.
- Schimmel, Annemarie (1982). *Tasavvufun Boyutları*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: Adam.
- Seccâdî, Seyyid Cafer (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr (1996). *el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular-Cevaplar*. Çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk.
- Sevük, İsmail Habib. Divan Şiirinde Rindlik. *Cumhuriyet*, 12 Haziran 1947 Perşembe, s. 2.
- Seyyid Muhammed Nûr (1976). *Edebî ve Tasavvufî Mısri Niyâzî Dîvânı Şerhi Tam Dîvân ile birlikte*. Hzl. Mahmut Sadettin Bilginer. İstanbul: Baha Matbaası.

- Seyyid Seyfullah Efendi (1316). *Risâle-i Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd*. İBB Atatürk Kitaplığı. Demirbaş Nu.: O. E. Yz 1415. Hattat: Hâfız Muhammed Nureddin.
- Sucu , Nurgül (2004). *Sâlim, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve 'Rind ü Zâhid' Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya.
- Sucu, Nurgül (2006). Sâlim'in *Rind ü Zâhid* Tercümesinin Fuzûlî'nin *Rind ü Zâhid*'i İle Mukayesesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 20, s. 149-166.
- Şebusterî, Mahmûd-1 (2006). *Şerh-i Gülşen-i Râz*. Şârih: Hüseyin Bey. Müstensih: Ahmed Ziyâ . Yay. Hzl. Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç.
- Şentürk, Ahmet Atillâ (1996). *Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî yahut Zâhid Hakkında*. İstanbul: Enderun.
- Tahralı, Mustafa (1996). Leylâ vü Mecnun Üzerine. *Fuzûlî Kitabı 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 213-222.
- Tarlan, Ali Nihad (1936). *Divan Edebiyatında Tevhidler Fasikül: IV Tasavvufî Tevhidler: Umumî Tasavvuf Esasları*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- [Tarlan], Ali Nihat (1934). *Şeyhî Divânını Tetkik*. İstanbul: Sühulet.
- Uludağ, Süleyman (1994). Dünya. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (c.10, s. 22-25). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Uludağ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.