

Klasik Türk Şiiri'nde Vahdet-i Vücûd Felsefesi

The Philosophy of the Oneness of Being in Classical Turkish Poetry

Nihat BIÇAK*



Öz

İslamiyet, yapılan fetihler neticesinde 7. yüzyıl ortalarında Yunan felsefesiyle tanışır. Bu felsefe ve başka kültürlerin de etkisiyle gelişen İslam tasavvufu, Tanrı ile varlık ilişkisine yeni bir bakış açısı getirir. 9. yüzyıldan itibaren sistemleşen ve farklı ekoller ortaya koyan İslam tasavvufunda vahdet-i vücûd felsefesinin de temelleri atılır. Özellikle 922'de Bağdat'ta öldürülen Hallac-ı Mansur'un "Ben Tanrırım" anlamındaki Ene'l-Hakk sözü, hem İslam hem de vahdet-i vücûd felsefesi için dönüm noktası olur. Onun bu sözü, yaklaşık 300 yıl sonra Muhyiddin Arabî tarafından "vahdet-i vücûd" adıyla sistemleştirilir ve bu öğretisi hem İslam hem de Anadolu tasavvufunun temel taşlarından biri olur. Vahdet-i vücûd felsefesi, her varlıkta Tanrı'nın bir hikmetinin, kudretinin, güzelliğinin, imzasının bulunduğunu; kâinatın her zerresinin Tanrı ile dolu olduğunu; dolayısıyla varlığın Tanrı'dan ayrı düşünülmeyeceğini iddia eder. Mansur, bu sırrı çözdüğü için "Ben Tanrı'yım" demişti. İnsan da bu sırrı çözdüğü ölçüde ulvî amacı olan Tanrı'ya, ilk "Bir"liğe yaklaşır. Vahdet-i vücûd felsefesinin özeti budur. Bu çalışmada da öncelikle Yeni Eflatunculuğa kısaca değinilecek ve bunun İslamî versiyonu kabul edilen "vahdet-i vücûd" felsefesi ele alınacaktır. Sunulacak şiir örneklerinden bu felsefenin ortaya çıkışından itibaren neredeyse her kesimden şairi etkilediği görülecektir. Böylece bu felsefenin Anadolu aydını tarafından nasıl yorumlandığı anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Eflatunculuk, İslam Felsefesi, Vahdet-i Vücûd, Arabî, Klasik Türk Şiiri

Abstract

As a result of the conquests, Islam met Greek philosophy in the middle of the 7th century. Islamic mysticism, developing under the influence of this philosophy and other cultures, brings a new perspective to the relationship between God and existence. The foundations of the philosophy of unity of existence are laid in Islamic mysticism, which has been systematized since the 9th century and has revealed different schools. Especially the Ene'l-Hakk word meaning "I am God" by Hallaj-ı Mansur, who was killed in Baghdad in 922, became a turning point for both Islam and the philosophy of the oneness of being. His word was systematized by Muhyiddin Arabi, approximately 300 years later, under the name of "The Oneness of Being" and this teaching became one of the cornerstones of both Islamic and Anatolian Sufism. The philosophy of the oneness of being claims that "there is a wisdom, power, beauty and signature of God in every being; that every particle of the universe is filled with God; therefore, that existence cannot be thought apart from God." Therefore, whoever knows itself, knows God as well. Since Mansur had solved this mystery, he said, "I am God". To the extent that human solves this mystery, he approaches to God, to lofty purpose, to the first "Oneness". This is the summary of the philosophy of the oneness of being. In this study, firstly, Neoplatonism will be briefly mentioned and the philosophy of the oneness of being, which is accepted as the Islamic version of it, will be discussed. From the examples of poetry to be presented, it will be seen that this philosophy has influenced poets from almost all walks of life since its emergence. Thus, it will be understood how this philosophy was interpreted by the Anatolian intellectuals.

Keywords: Neoplatonism, Islamic Philosophy, The Oneness of Being, Arabî, Classical Turkish Poetry

*Dr. Araştırmacı
Elmek: nihaticak87@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6483-3752

Gönderilme Tarihi / Received Date:
9 Nisan 2023

Kabul Tarihi / Accepted Date:
18 Mayıs 2023

Atıf/Citation: Biçak N. (2023). Klasik Türk Şiiri'nde Vahdet-i Vücûd Felsefesi
doi.org/10.30767/diledeara.1279885

Copyright © 2023
Dil ve Edebiyat Araştırmaları
tded.org.tr | 2023

Extended Summary

The philosophy of the oneness of being is also known as Islamic Neoplatonism. The main reason for this is the similarities between the two philosophies. The idea of “the existence of a universal spirit that sustains the universe” in Neoplatonism is interpreted from an Islamic point of view in the philosophy of the oneness being. But, this idea has been confused with pantheistic thought by some people since its first appearance. Therefore, this idea was sometimes seen as heresy and those who defended it were accused of being irreligious.

The acquaintance of Islam with Greek philosophy and Neoplatonism begins with the conquests in the middle of the 7th century. Subjects such as the concept of a transcendent god in Neoplatonism, the spirit of man and the universe, the mind, and the nafs were adopted by Islamic intellectuals and interpreted from an Islamic point of view. Accordingly, the entire universe is filled with the Creator’s beauty, might, generosity and signature. Therefore, the universe is full of God himself. As stated in the Qur’an, human represents the most perfect form of God, that is, God himself, since he is the “most beautiful creature”. It can be said that this level of representation attributed to Jesus in Christianity has been presented to all humanity with the philosophy of the oneness being. The way to do this is to see the wisdom and truth in things, starting from the person himself. Hallaj-ı Mansur was the first person to see this wisdom and truth in Sufism and announce it to the masses with the phrase “I’m God”. This expression of Mansur, who was killed in Baghdad in 922 because of his thoughts, was systematized by Muhyiddin Arabi in the 13th century in Anatolia as “the oneness of being”. But the person who made this philosophy understandable and spread it was Sadreddin Konevi.

“The Oneness of Being” is considered by many to be the pinnacle of Islamic philosophy. Considering the effect on the Ottoman intellectual, it is possible to say that such a thesis is correct because, since the foundation years of the Ottoman Empire, intellectuals and poets from every disposition have been influenced by this movement. “Dâvûd-ı Kayseri, who was appointed as the professor of the first Ottoman seminary founded in 1336, was a follower of Arabi and a sufi who adhered to the doctrine of the Oneness of Being” (Bayrakdar, 1994: 32-33). Therefore, it is possible to say that this philosophy was dominant in the first education curriculum of the Ottoman Empire. The understanding of “the Oneness of Being”, which influenced the leading figures of classical literature such as Mevlana, Yunus Emre, Nesîmî, Kaygusuz Abdal and Ahmedi since its emergence, spread further in the following centuries. When it comes to the 16th century, there is almost no poet who did not deal with this subject directly or indirectly. Because in this century; Alevi-Bektashi, Hurufism, Bayrami, Kalenderi, Halveti, and Mevlevi literatures are highly developed and all of these groups support the understanding of the oneness of being. In fact, these groups sometimes make extreme comments and display an enthusiastic understanding of the oneness of being. Probably the main reason for the criticism of this philosophy is this over-interpretation that emerged later. Excessive interpretation, which reduces God to the person of any person or places a certain person at the center of the universe, has caused this philosophy to be considered heresy by some quarters. Therefore, instead of these extreme interpretations, which are close to pantheism, examples that directly address this philosophy are included.

In this study, after giving brief information about Neoplatonism, the philosophy of the oneness of being will be discussed. Then, examples of poetry and poets from the 13th-18th centuries and with different understandings will be presented. Thus, it will be understood how this philosophy was responded to and expressed by the Ottoman intellectuals.

Giriş

Semavî dinlerin yayılma alanı bulduğu bölgelerde yaratılışa dair genel kabul, semavî kitapların ve peygamberlerin bildirdikleridir. Arap Yarımadası, Ortadoğu, Afrika, Asya ve Osmanlılardan itibaren Balkanların önemli bir kısmının yaratılışla ilgili yaygın görüşü, İslamiyetin buralara gelmesinden sonra İslamî çerçevede şekillenmiştir. Farklı inançların, kültürlerin etkileşimi ve bu etkileşimler sonucu gelişen İslam tasavvufu aracılığıyla yaratılışa dair fikirler genişleyip çeşitlilik kazanmış; varlık ile Allah arasında mantıksal bağ kurma ve çelişkileri giderme çabaları ortaya çıkmıştır.

Kur'an'da yaratılışla ilgili birçok ayette insanın çamurdan yaratıldığı anlatılır. Kadının yaratılışı da bildiğinin aksine Âdem'in kaburga kemiğinden olmayıp Âdem ile aynı özdedir. Çünkü Kur'an'da Havva'nın da Âdem'le aynı özden yaratıldığı söylenir. Halk arasında yaygın olarak bilinen "Âdem'in kaburga kemiğinden Havva'nın yaratıldığı ifadesi, Kur'an'da değil Tevrat'ta yer alan bir söylemdir" (Eliacık, 2014: 879).

Kur'an'da anlatılanlar Havva'nın Âdem'le aynı özden yaratıldığıdır ve bu öz de çamur olup ona Rabbinin nefesiyle ruh verilmiştir. Medrese ve tasavvuf ehlinin önemli bir kısmının fikir ayrılığı da yaratıcı ile yaratılanın, yani Allah-varlık ilişkisinden kaynaklanır. "Medrese ehli, varlığı; Allah'ın yarattığı, ama Allah'tan ayrı olarak değerlendirirken tasavvuf ehli de hiçbir şeyi Allah'tan ayrı düşünmediği gibi yaratılan hiçbir varlığı da O'ndan ayrı düşünmez. Çünkü onlara göre Allah'tan başka gerçek varlık yoktur" (Levend, 2017: 19-20) ve kâinata var olan her şey O'nun bir şekilde yansımasıdır. Tasavvufun geleneksel İslam anlayışından ayrılması ve vahdet-i vücûd felsefesi de tam bu noktada başlar.

İslamî Yeni Eflatunculuk olarak da bilinen vahdet-i vücûd felsefesinin İslam tasavvufuna etkili girişi Hallac-ı Mansur'la başlar. Onun ölümüne neden olan "Ene'l-Hakk" ifadesi, kendisinden üç asır sonra gelen Arabî tarafından "Nefsini bilen, Rabbinin bilir" hadisiyle birlikte açıklanır. Arabî, kâinata canlı-cansız var olan her şeyin Tanrı ile bir bağı olduğunu ve varlığın Tanrı'dan ayrı düşünüleceğini savunur. Aslında onun savunduğu; "Kâinata var olan her şeyde Allah'ın imzası vardır ve kişi bunu özümseyebildiği ölçüde hakikate yaklaşmıştır" düşüncesidir. Fakat onun bu düşünceleri, bazı kesimlerce İslamî bakış açısından ziyade panteist bir yaklaşımla yorumlanmış; bu öğretiyi, sapkınlık olarak görülmüştür. Oysa Arabî her varlıktaki ilahî kudrete dikkat çeker, ilahî ruha değil. Onun öğretisi, "evreni ayakta tutan küllî bir ruhun varlığı"ni savunan Yeni Eflatunculuğun İslamî yorumudur. Dolayısıyla onu doğrudan panteist olarak değerlendirmek yanlış olur.

13. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkıp yaygınlaşan vahdet-i vücûd, İslam felsefesinin zirve noktalarından kabul edilir. Bu felsefe, Osmanlıda kuruluş yıllarından itibaren yaygınlaşır. "1336'da kurulan ilk Osmanlı medresesi müderrisliğine atanan Dâvûd-ı Kayserî, Arabî'nin takipçisi ve vahdet-i vücûd öğretisine bağlı bir suffiydi" (Bayrakdar, 1994: 32-33). Birçok Osmanlı aydınına etkileyen bu felsefe, Klasik Türk Edebiyatında da genel olarak hemen her meşrepten şair tarafından ele alınmıştır. Bu felsefenin coşkunu hali ise daha çok Şii veya Şiiliğe yakın çevrelerde benimsenmiştir.

Bu çalışmada, vahdet-i vücûd felsefesinin İslam öncesi kökleri dolayısıyla Yeni Eflatunculuğa kısaca değinilecektir. Ardından Muhyiddin Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesi ve bu felsefenin Klasik Türk Şiiri'ne yansıması, şiir örnekleriyle sunulacaktır. Farklı yüzyıl ve şairlerden şiir örneklerinin ardından müstakil eserlerden de örnekler verilecektir.

Vahdet-i Vücûd Felsefesinin Kökleri

Vahdet-i vücûd felsefesi Anadolu’da olduğu gibi İslam tasavvufunun da en önemli anlayışlarından biridir. Bu anlayışın yaratılışa dair köklü bir geçmişten beslenmesi, entelektüel bir doygunluğa sahip olması ve bunu İslamî çerçevede yorumlaması, onu daha da önemli kılar. Çünkü vahdet-i vücûd felsefesinin temelini Yeni Eflatunculuk nedeniyle Antik Yunan’a, hatta dolaylı olarak Mısır’a, Hermetik kültüre kadar uzanır. “Eski Mısır kültüründe yer ile gayb arasında bağlantıyı sağlayan, ilmin koruyucusu, güneş tanrısı Horus’un oğlu “Thot”, Antik Yunan kültürüne Hermes olarak geçip Pisagorcu sayı gizemciliğine ve Yeni Eflatuncu felsefeye zemin hazırlamıştır. Hermes’le öne çıkan hikmet anlayışı Antik Yunan’da “logos” (İlahî Akıl) fikrine dönüşür. O, dünyanın yaratılış ve düzenlenişinde en önemli unsurun “ilahî akıl” olduğunu düşünür. Başka gnostik anlayışlarda olduğu gibi Allah ile dünya arasındaki kuvvet “bir” kabul edilir. Bu açıdan bakılınca Hristiyanlıkta, İsa’nın ezeli ilahî akıl ile birleştirdiği görülür” (Kansızoğlu, 2003: 13-14 ve 55-61).

Pisagor da buna benzer bir ifadeyi sayılar aracılığıyla dile getirir. “O, bir düzen ve uyum içinde olan sayıların âlemin ilk prensibi olacağını ileri sürmüştür. Pisagorculara göre ilk dört sayı (1,2,3,4) nokta-doğru-yüze-katı ardışıklığıyla cisimlere şekil ile hacim verir ve noktalar doğruyu, doğrular yüzeyi, yüzeyler katıyı, katılar da cisimleri oluşturur” (Ballı, 2013: 26). “Bir, çokluktaki her şeyin tözü olarak her şeyde bulunur. Aynı zamanda töz olmak itibarıyla tektir. Pisagorcuların “Bir”e yükledikleri bu merkezî konum, Yeni Eflatuncuların mutlak “Bir”i ile birlik ve mutlaklık temelinde benzerlik gösterir. Evreni bir bütün olarak açıklayabilmesi için “idea”ların bulunduğunu varsaydığı “idealar dünyası” ile bu dünya arasında bağ kurma zorunluluğu, Eflatun’u iki dünya arasında ölümsüz bir ruhun bulunduğu varsayımına götürmüştür. İnsanı ayakta tutan bir “ruhun varlığı” fikri, onu, evreni de ayakta tutan küllî bir evren ruhu düşüncesine sürüklemiştir” (Şenel, 2012: 11-12). İnsan-evren ilişkisine dayalı bu düşünce sisteminin daha sonra dinî metinlerle beraber ele alıp yorumlanır. “İsa’dan 20 yıl önce doğup Eski Ahit’ten mühlhem fikirlerle Pisagorcu geleneği birleştiren ve ağırlıklı olarak sayı gizemciliğine dayanan İncil yorumlarının temelini atan Philon (Ballı, 2013: 27-28) da Yeni Eflatunculuğun oluşumunda etkili isimlerden biri olarak geçer.

Yeni Eflatunculuk, kısaca anlattığımız fikirlerin etkisiyle ortaya çıkıp gelişen bir akımdır. “Akımın gerçek kurucusu 203-206’da doğan Plotinos kabul edilir. Plotinos için felsefenin nihâî amacı, insanın kendinden geçip Tanrı’yla birliğe ulaşmasıdır. Felsefenin üzerine oturduğu temel kavram akledilebilir âlem veya Tanrı’dır. İnsan akledilir âlemden duyulur âleme ulaşır ve bu ulaştığı sondan tekrar ilk “Bir”liğe ulaşmaya çalışır. “Bir” olan Tanrı, nesnelere kendisinden meydana getirir. O’ndan taşarak ilk oluşan akıldır. Aklın “Bir”den taşması, doğum sancısı çeken kadının doğumu gerçekleştirmesi gibidir. Akıl, bir şeyin öncesini, sonrasını ayrı bilemez; başını ve sonunu zaman itibarıyla değil, bir sıra düzeniyle bilir. Çünkü akıl önce küllî algılar, sonra cüz’ilere yönelir. Aklın bir şeyi bilmesi için başka şeye intikal etmesi gerekmez. Çünkü akıl, “şey”lerin tamamıdır. Dolayısıyla varlık, kendini aklettiğinde eşyanın tamamını akletmiş, kendi zatını gördüğünde bütün eşyayı görmüş demektir” (Şenel, 2013: 424). İslamî literatürde formülize edilmeden önce Hallac-ı Mansur ile kendini gösteren bu anlayış, daha sonra vahdet-i vücûd adıyla Muhyiddin Arabî tarafından sistemleştirilecektir. Düşüncelerinden dolayı öldürülen Mansur’un varlığı bütün olarak aklettiği ve bu yüzden “Ben Tanrı’yım” dediği Arabî tarafından anlatılacaktır.

Vahdet-i vücûd felsefesiyle Yeni Eflatunculuk arasındaki önemli bir benzerlik de akıl ve nefsin konumlandırmasıdır ki hakikate de esasen bunlar aracılığıyla ulaşılır. “Salt ve aşkın bir Tanrı

kavramına ulaşmaya çalışan Plotinos, Tanrı'yı çokluk ve değişimden ayırmak için aşağı âlemdeki varlıkların oluşum ve düzenini akıl ile nefsin fonksiyonuna bırakmıştır. Akıl yönü yukarıya / Tanrısal âleme yönelikken nefsin yönü ise aşağıya / fizikî âleme dönüktür. Tanrı, akıl vasıtasıyla çokluğu oluşturur. Nihaî amacı tekrar birliğe ulaşmak olan bu çokluğun yukarı dönüş sürecinde nefsin rolü bir asansöre benzer. Zeminde dağılan çokluğun yukarıya bir bütün olarak ulaşmasını sağladığı için nefse ulvî ile suffî âlem arasında ilişki kurma, aracı olma işlevi yüklenmiştir. Nefis, kendisinin bedende olduğunu akıl aracılığıyla bilir ve maddî âleme ilişkin tasavvurunu akıl aracılığıyla yapar. Nefsin, etkilerini kabul eden bu bayağı âleme düşmesinin sebebi, Tanrı'nın gücü ve cömertliği görülsün diyedir” (Şenel, 2013: 424).

Kısaca değindiğimiz Yeni Eflatunculuktaki Tanrı-varlık tasavvuruyla vahdet-i vücûd felsefesinin Tanrı-varlık tasavvurunun büyük benzerliği vardır. Hatta sadece vahdet-i vücûd felsefesi için değil, İslam tasavvufunun önemli bir kısmının bu fikirlerden doğrudan ya da dolaylı etkilendiğini söylemek mümkündür. En basitinden bir örnek verecek olursak Plotinos'un nefisle ilgili söylediklerine bakılınca doğrudan Hz. Muhammed'in “Nefsini (kendini) bilen, Rabbini bilir” hadisi akla gelir ki Arabî'nin “vahdet-i vücûd” felsefesi de esasen bu söz üzerinedir. Ayrıca bu hadis, İslam tasavvufunun da önemle üstünde durduğu bir konu olmuştur. Plotinos'un nefse yüklediği işlevin benzeri, İslam mutasavvıfları tarafından Peygamber'in yukarıdaki hadisi referans alınarak yapılmıştır.

Yeni Eflatunculuğun, İslam dünyasında Muhyiddîn Arabî ile vahdet-i vücûd felsefesine dönüşümüne kadar İslam'ın birçok önemli felsefecisinin de süzgecinden geçtiğini belirtmek gerekir. Çünkü İslam dünyası, Yeni Eflatunculuğu Muhyiddîn Arabî'den yaklaşık 500 yıl önce tanımış ve yorumlamaya başlamıştı. “İslamî Yeni Eflatunculuk, Plotinos ve Aristo'nun doktrin ve öğretilerinin yaygın olduğu bir ortamda gelişti. İslami Yeni Eflatunculuk ve Aristocu felsefesinin çıkış merkezi İskenderiye, Cundişapur (Miladî 3. yy.'da kurulan önemli tıp ve felsefe merkezi) ve Harran'dır. Buralarda gelişen ve daha sonra Bağdat'a sızan felsefe, İslam filozoflarının düşüncesini şekillendirmiştir. İslam felsefesinin babası kabul edilen el-Kindî, Yeni Eflatuncu geleneği yansıtan ilk büyük filozof olup Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların düşüncelerine köprü olmuştur” (Deniz, 2004: 351-53). “Semavî dinlerdeki “Evren, Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldı” anlayışının bazı mantıkî açmazlara neden olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozoflar, çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle yaratılışı açıklamak için Plotinos'un “sudur” teorisini benimsemişlerdir. Bu teoriye ulvîden suffîye doğru belirgin bir hiyerarşik düzenin eklenmesi ise ilk defa Fârâbî'yle görülür” (Kaya, 2009: 467). “Bu kavramların varlık metafiziğine entegre edilip geliştirilmesiyle İslamî Yeni Eflatunculuk da zirveye ulaşmıştır ki bunun etkileri Arabî'nin yanı sıra Hamidüddîn Kirmanî, Şihabeddîn Sühreverdi gibi isimlerde de farklı şekillerde görülmüştür. Yeni Eflatunculuğun İslam düşünce ve felsefesine sızmasına reaksiyon ise Gazzâlî ve İslam düşüncesinin en kayda değer Aristocusu kabul edilen İbn Rüşd'ten gelir” (Deniz, 2004: 354). Bu isimlerden sonra gelen Muhyiddîn Arabî de vahdet-i vücûd öğretisini oluştururken bütün bu entelektüel birikimden faydalanmış ve bunları, sahip olduğu İslamî görüşe göre yorumlamıştır. Onun bu öğretisi hem İslam tasavvufunun hem de klasik edebiyatın en önemli ve en çok işlenen konularından biri haline gelmiştir.

Vahdet-i Vücûd Felsefesi

Kelime olarak “Varlığın Birliği” anlamına gelen vahdet-i vücûd, tasavvufî terim olarak “*Bir bilme, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak*” (Uludağ, 2016: 371) an-

lamındadır. Bu felsefe Muhyiddîn Arabî tarafından sistemli hale getirilmiştir. “1165’te Endülüs’te dünyaya gelen Arabî, devrin önemli isimlerden ilim tahsil etmiş ve yirmi yaşında tasavvuf yoluna girmiştir. Doğu seyahatine çıkan Arabî, Kuzey Afrika, Tunus ve Mısır’a uğrayarak Mekke’ye gitmiş; Bağdat ve Musul’a uğradıktan sonra Anadolu’ya gelmiş, Konya’ya yerleşmiş, burada evlatlığı Sadreddîn Konevî’yi yetiştirmiştir. Malatya’ya uğrayıp daha sonra Şam’a gitmiş ve 1240’ta orada vefat etmiştir” (Kanık, 2021: 4). Konevî, Arabî’nin felsefesini anlaşılır kılan ve Anadolu topraklarında yayan kişi olarak bilinir. “Nitekim 1336’da Orhan Gazi tarafından İznik’teki ilk Osmanlı medresesi müderrisliğine atanan Dâvûd-ı Kayserî, Muhyiddîn Arabî’nin takipçisi ve vahdet-i vücûd öğretisine bağlı bir suffiydi” (Bayrakdar, 1994: 32-33). Bu durumda vahdet-i vücûd öğretisinin de Osmanlı’nın eğitim müfredatının en başından beri yer aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla vahdet-i vücûd öğretisinin Anadolu tasavvufu ve edebiyatı üzerinde fazlasıyla etkili olmasında, köklü bir geçmiş ve entelektüel doygunluğun yanı sıra devletin izlediği politika da başlıca nedenler arasında sayılabilir. Klasik Türk Şiiri’ni de derinden etkileyen vahdet-i vücûd öğretisinin ne anlama geldiğini Arabî’nin ifadelerinden, onun *Ahadiyet Risâlesi*’nden anlamaya çalışalım.

Arabî, risalesini Hz. Muhammed’in “Nefsini bilen kimse, kuşkusuz Rabbini de bilir” sözü üzere yazdığını belirtip Allah tasavvuru yapar ve sırasıyla O’nun teklîğini, ezeli ve ebedî oluşunu, O’nu tanımanın ne demek olduğunu, O’nun varlıkla olan ilişkisini, nefsin nasıl bilinebileceğini ve O’na kavuşmayı anlatır. Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*’ne şöyle başlar: “Allah’ın birliğinden önce, “önce” olmadı; önce ancak O’dur. O’nun teklîğinden sonra da bir “sonra” olmadı; sonra ancak O’dur. Allah vardı, O’nunla beraber ne önce ne sonra vardı; ne alt ne üst, ne yakın ne uzak, ne nasıl ne nerede, ne an, ne zaman, ne mekân, ne oluş vardı. O, nasıl idiye şu an da öyledir. O, birliği olmaksızın “Bir”dir; teklîği olmaksızın “Tek”tir. O, hem isimdir hem isimlendirilendir. Çünkü O’nun ismi de isimlendirilmiş de O’dur, O’ndan başka isim yoktur. O, evvelik olmaksızın “Evvel”dir, ilktir; ahirlik olmaksızın “Ahir”dir, sondur. O, zahirlik olmaksızın “Zahir”dir, görünendir; batınlık olmaksızın “Bâtın”dır, görünmeyendir. O, zahir ve batın harflerin sırrı ve vücududur; bu harflerin O’nun vücudunda bir dolaşımı olmaksızın ve O’nun vücudunun da bu harflerde bir dolaşımı olmaksızın” (Arabî, haz.: Kanık, 2021: 19-20). Arabî, bu son söylediklerinde, kendisini kâfirlikle suçlayanların gözden kaçırdığı noktaya vurgu yapar ve vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcut arasındaki keskin ayrımı ortaya koyar. Onun savunduğu vahdet-i vücûd’ta yaratılmış olan her varlık Allah’ın gücünü, sonsuzluğunu, hikmetini, izini ve imzasını taşır. Oysa vahdet-i mevcut’ta “her şey Allah”tır anlayışı vardır. Arabî bunlardan ilkinin savunurken onu kâfirlikle suçlayanlar muhtemelen onun vahdet-i vücûd öğretisini vahdet-i mevcut olarak anlamış olmalıdır. Çünkü Arabî de bunu öngörmüş olmalı ki sözlerinin devamında; “Allah’ın insan bedeninde tecelli ettiğine inanan Hulûliyye mezhebinin hatasına düşülmemesi konusunda uyarır ve Allah’ın herhangi bir şeyde, herhangi bir şeyin de O’nda olmadığını ifade eder. Arabî’ye göre O’nu ancak O idrak eder, görür, anlar, tanır ve bilir. O’nun perdesi O’nun varlığıdır; O, varlığını kendi “Bir”liğiyle örter, nasıllık olmaksızın” (2021: 20).

“Resul O’dur, Risâlet ve kelâmı O’dur. O, kendinden kendisini kendi ile kendisine gönderdi; O’ndan başka aracı ve sebep yoktur. Yani gönderen, gönderilen ve aracı arasında bir fark yoktur. Haber ve haberciler O’nun harflerinin, yani O’nun vücududur. Çünkü O’ndan başka vücut yoktur. Arabî’ye göre Hz. Muhammed’in “Kendini bilen, kuşkusuz Rabbini bilir” ve “Ben Rabbimi, Rabbimle bildim” hadisleri buna işaret eder. Ona göre bu hadisler; “Sen, sen değilsin; sen O’sun, sen olmaksızın; O, senin içinde ve dışında değildir, sen O’nun içinde ve dışında değilsin. Sen, ne kendi nefsinle ne O’nda ne O’nunla hiç var olmadın ve olmayacaksın. Sen fani de değilsin,

mevcut da değilsin; bağımlılık veya nedensellik olmaksızın sen O'sun, O da sen. Sen, varoluşunu böyle bilip tanıdıysan kuşkusuz Allah'ı da tanımış olursun, yoksa olmazsın (2021: 21). Arabî tam da bu noktada İslam tasavvufunun en yüce mertebelerinden kabul edilen kendini Allah'ta yok olma anlamındaki fena / fenâbillah ve ondan sonraki mertebe olan tekrar Allah'ta var olma anlamındaki bekâ / bekâbillah ağır eleştiriler getirir ve bu düşüncüyü şirke eş tutar. Ona göre Allah'ı tanımak, ne varlığın yokluğuna ne yokluğun yokluğuna ihtiyaç duyar. Çünkü yaratılan şeyin bir varlığı yoktur; olmayan bir şeyin yokluğu da olmaz ve yokluk, ancak varlığın ispatından sonradır. Peygamber, bu yüzden “Kendini / nefsinin yok eden, Rabbini bilir” dememiştir; “Kendini / nefsinin bilen Rabbini bilir” demiştir” (2021: 21-22).

Bu noktaya kadar Allah'ı eşsiz, ortaksız, tek tutan Arabî, bundan sonra Allah'ı tanımanın nasıl mümkün olacağını ve Allah-varlık ilişkisini dile getirerek yine Hz. Muhammed'den referanslar verir. “Kendini ve Allah'ı tanımanın yolu nedir?” diye soranlara cevap olarak “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu; O şu anda ne ise hep öyleydi” hadisini gösterir. Çünkü Peygamber, Allah'tan kendisine eşyayı göstermesini ve eşyanın ne olduğunu öğretmesini dilediğinde Allah da kendisinden başka ne varsa (masiva) yine kendisi olarak ona gösterdi ve böylece Muhammed, O'ndan başka ne varsa onların aslında bir varlığının olmadığını gördü. Yani Peygamber, varlığı; “nasıl”sız, “nerede”siz ve “isim”siz bir halde Allah'ın zatı olarak gördü. Buna nefis de dahildir. Dolayısıyla kim varlığı böyle bildiyse eşyayı da bilmıştır, kendini / nefsinin de bilmıştır, Rabbini de bilmıştır. Çünkü senin Allah'tan başka olarak düşündüğün varlık, Allah'tan başka şey değildir; ama sen O'nu bilmezsin; götürsün, ama gördüğünü bilmezsin. Bu sır sana açılınca senin Allah'tan başka bir şey olmadığını, zamansız ve ansız hiç yok olmadığını ve hiç yok olmayacağını bilirsin. O zaman Şüphesiz ki senin zahirin O'nun zahiri, batının O'nun batını; evvelin O'nun evveli, ahirin O'nun ahiridir. Sen O'na dönüşmeksizsin, O da sana dönüşmeksizsin; azalma ve çoğalma olmaksızın” (2021: 24-26). Buraya kadar tıpkı Yeni Eflatunculuktaki gibi aşkın bir Tanrı anlayışı ve tanıma ortaya koyan Arabî, bundan sonraki bölümlerde de daha çok varlığın, dolayısıyla da insanın aşkın olma imkânına, diğer bir deyişle “Eşref-i Mahlukat” olan insanı “İnsan-ı Kâmil” derecesine ulaştıracak yolu belirler ve Mansur'un ölümüne neden olan, kendisinin de formüle ettiği “Ene'l-Hakk” (Ben Allah'ım) sözüne açıklık getirir.

“Allah'ın perdesi, O'nun birliği ve tekligidir diyen Arabî'ye göre bu hakikate erişen kimsenin “Ben Allah'ım” ve “Ben kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim!” demesi caiz olmuştur. Bir kimse, kendi sıfatlarını Allah'ın sıfatları olarak, kendi zatını O'nun zatı olarak gördüğünde O'na ulaşır. Bu durum; o kimsenin sıfatları ve zatı kesinlikle Allah'ta dahil ve Allah'tan hariç, Allah'ın içinde ve dışında olmaksızın böyledir. O kimse, Allah'ta fani ve baki olmaksızın böyledir. Çünkü Allah'ın kendisinden başka bir kendi yoktur. O'nun varlığından başka şey yoktur. Peygamber de “Zamana sövmeyin, çünkü zaman Allah'tır” sözüyle bu hakikate işaret etmiştir” (2021: 27). Daha sonra bu konuya tekrar değinen Arabî; “Bir kimse kalkıp da “Ben Allah'ım” derse sen bu sözü o kişiden değil Allah'tan işit, onu diyen Allah'tır. Ama sen, o arif kulun ulaştığı dereceye ulaşsaydın onun söylediğini anlardın, onun söylediğini söyledin, onun gördüğünü görürdün” (2021: 43) diyerek bu sırta ancak kâmil insanların erişebileceğini söyler ve bu noktada yine “Kendini bilen, Rabbini de bilir” ve “Ölmeden önce ölünüz” hadislerine işaret eder.

Arabî'ye göre Allah'ın varlığı nasıl zorunluysa O'nun dışındakilerin yokluğu da zorunludur. “Kendisini O'ndan başka bir varlık olarak gören kimse aslında O'ndan başkası değildir; çünkü O, başka bir varlık olmaktan münezzehtir. Hatta O'nun dışındaki de O'dur ve bununla sıfatlanan

kimse için sıfatların sınırı ve sonu yoktur. Nitekim bedenen ölen bir kimsenin iyi ve kötü bütün sıfatları kendisinden kesilir, hiçbir sıfatı kalmaz. Aynı şekilde manevî olarak ölen kimsenin de iyi ve kötü hiçbir sıfatı kalmaz. O kimsenin bütün hal ve konumlarında Allah kaim olur; onun sıfatlarının makamına da Allah'ın sıfatları kaim olur. Hz. Peygamber, işte bu nedenle “Ölmeden önce nefislerinizi tanıyın” anlamındaki “Ölmeden önce ölün!” hadisini buyurmuştur. Nefsini manevî olarak öldüren ve böylece nefsinin / kendini bilen kimse, bütün varlığının Allah'ın varlığı olduğunu görür. Öyleyse sen kendi nefsinin tanıdığında kendi ikiliğini de ortadan kaldırmış olursun ve sen, Allah'tan başka biri olmadığını da anlamış olursun” (2021: 29-31). “Senin varlığın da yokluğun da varlık ve yokluk olmaksızın O'nundur; çünkü senin varlığının ve yokluğunun özü O'nun mutlak varlığıdır. Öyleyse sen eşyayı Allah ile beraber ve Allah'ta başka hiçbir şey görmeksizin hepsi “Allah”tır şeklinde görürsen işte o zaman kendini / nefsinin tanıdığı olursun” (2021: 36-37).

Arabî, son olarak da “Allah'a kavuşmanın yolu nasıl olur?” sorusuna yanıt verir. “Ona göre şüphesiz ki hakikatte kavuşmak da yoktur, ayrılmak da yoktur, uzaklık ve yakınlık da yoktur; çünkü kavuşma iki şey arasında olur, teklikte kavuşma olmaz. Ayrılmak da yoktur, çünkü kavuşma iki eşit şeye ihtiyaç duyar ve eğer bu iki şey eşitse özdeştir, aynıdır; eşit değilse birbirine karşıttır. Oysa Allah, kendisine bir zıt ya da eşit şey olma durumundan münezzehtir. Öyleyse kavuşma, kavuşmaktan başka bir şeydedir; yakınlık, yakınlıktan başka bir şeydedir; uzaklık, uzaklıktan başka bir şeydedir. Bu durumda kavuşma olmadan kavuşma olmaktadır; yakınlık olmadan yakınlık olmaktadır; uzaklık olmadan uzaklık olmaktadır (buradaki uzaklık ve yakınlık kavramları da kişinin Allah'ı Allah ile bilme, yani kendini / nefsinin bilmekle ilgilidir). Çünkü kuşkusuz ki bilen ve bilinen “Bir”dir; kavuşan ve kavuşulan “Bir”dir; gören ve görülen “Bir”dir. “Bilen”, O'nun sıfatıdır, “bilinen” ise zatıdır; “kavuşan”, O'nun sıfatıdır, “kavuşulan”, O'nun zatıdır. Oysa sıfat ve o sıfatla sıfatlanan “Bir”dir. “Nefsini bilen kimse, kuşkusuz Rabbini de bilir” sözünün anlamı işte budur” (2021: 37-39).

Vahdet-i vücûd felsefesinin bu düşüncelerinden hareketle vahdet ehline göre vücut, yani varlık “Bir”dir; ziyade değildir. O da Allah'ın vücududur. O'ndan başka vücut yoktur, olması da mümkün değildir. “Bazılarına göreyse her ne kadar vücut “Bir”den fazla değilse de o vücudun zahiri (dışı) ve batını (içi) vardır. Batını bir nurdur ki âlemin ruhudur, sınırı ve sonu yoktur; âlem bu nurla doludur. Hayat, ilim, irade, kudret bu nurla varlığını sürdürür. Eşyanın görmesi, işitmesi, sevilmesi, hareketi, tasarrufu bu nurun sayesinde. Belki her şey bu nurdan ibarettir. Eşyanın tabiatı, özellikleri, fiilleri bu nurdadır; fakat bu nur “Bir”dir, ziyade değildir. Varlıkların her biri ise o nurun zuhur yeridir. Bu nur kendi olgunluğunu, isimlerini ve sıfatlarını zuhur ettiği varlıkta müşahade ettiği için onlara âşıktır. Bu nedenle insanî ruh da kendi cisminin âşıktır. Çünkü insanî cisim, insanî ruhun sıfatlarına mazhurdur. Ruh; kendi cismini, kendi cismindeki isimlerini, sıfatlarını görür. Böylece kendisini bilen, Rabbini bilmiş olur” (Kam, 2003: 66-67).

Arabî'nin felsefesini destekleyen önemli bir argüman da Tanrı-harf ilişkisidir. Aslında İslam'da harf-sayı gizemciliği ondan çok daha önce vardı. Örneğin; “Arabî'den beş asır önce yaşayan Said b. Muğîre (ö.737) İslam'da harf-sayı gizemciliğini sistemleştirmenin öncülerinden sayılır” (Avcu, 2020: 317). “Yine Mansur, Divan'ının birçok yerinde harflere sayı değeri verdiği gibi *Ahbâru'l-Hallac*'da da harflere dair bilgiler vermiş ve hatta Hurûflik'te önemli bir yere sahip olan “Hatt-ı İstivâ”dan bahsetmiştir” (Gölpınarlı, 1973: 16-17). Arabî ise Tanrı-harf ilişkisini kendi felsefesine oldukça uygun şekilde uyarlar. Hatta Arabî; harflerin feleği, mertebeleri, gayb silsilesi vs. bilgi verdiği el-Fütühâtü'l-Mekkiyye adlı bir eser yazıp harfler hakkında bilgi ver-

miştir. “Arabî’ye göre harfler de insanlar gibi bir âlem, bir toplum olup sorumlu ve muhataptır. Onların da peygamberleri, kendine göre isimleri vardır ve bunu sadece keşif ehli bilebilir. Ona göre harflerin insanla olan ilişkisi ile Tanrı’nın âlemi yaratma arasında benzerlik vardır. Harfler nasıl ki insanın nefesi sayesinde var oluyorsa varlıkların öz maddesi de Rahman’ın nefesi sayılır ve her şey o nefes sayesinde meydana gelmiştir. İnsan nasıl ki nefes alıp verdiğiğinde rahatlıyorsa Rahman da bu amaçla nefesinden âlemi ve varlığı yaratmıştır. Çünkü Rahman, gizliliği sona erdirip tüm isim ve özellikleriyle bilinmek istemiştir. Bunun tek yolu da âlemi yaratmaktır. Arabî’ye göre eğer âlem olmasaydı Tanrı’nın isimleri işlevsiz kalır ve Tanrı bilinmezdi. O, zaten zatında var olan nefesi vererek âlemi yaratır ve rahatlar” (Demirli, 2009: 228-30). Bu yaratma anında Allah’ın sadece “Kün” (ol) demesi yeterlidir (Nahl Sûresi, 16/40). “Burada Allah’ın konuştuğu “şeyler”, “yokluk” tadırlar; yani Allah’ın ilmindedirler ve kendi başlarına varlıkları yoktur. Her şey “Kün” emriyle O’nun nefesinden söze gelmiş ve varlıkların varlığı o nefese aittir. Mahlukat, Allah’ın açığa çıkardığı kelimelerdir ve insanın eşyaya dair bilgisi de ilahî bilgiden başka bir şey değildir. Arabî, bu konuda şöyle der; *“Varlık dairesinin varoluşunun kökü “Kelâm” sıfatından gelir. Çünkü varlık dairesi O’nun kelimelerinden, yani duyduklarından gayri Allah’a dair bir şey bilmemektedir”*” (Chittik, 2021: 77). Arabî’nin bu düşünceleri göz önüne alındığında varlığın Tanrı-harf ilişkisindeki konumu, yukarıda anlattığımız vahdet-i vücûd anlayışıyla bire bir örtüşür. Diğer bir deyişle Arabî, harflerin de aracılığıyla kendi felsefesine hem mantıksal bir bağ hem entelektüel bir zemin hem de dinî bir kabul kazandırmış olacak ki onun etkisi asırlar boyunca meşrep olarak birçok farklı çevrede görülür.

13. yüzyılda Anadolu topraklarında ortaya çıkan vahdet-i vücûd, Mevlânâ ve Yûnus gibi Anadolu’da tasavvuf ve edebiyatın öncü isimlerinden başlayarak geleneğin son büyük şairi kabul edilen Şeyh Galib’e kadar canlılığını korumuştur. “Mevlevîlik ve Osmanlı’nın önemli tarikatlarından Halvetîlik ve kolları, özellikle de Dede Ömer Ruşenî ile İbrahim Gülşenî gibi isimler; Arabî, Mevlânâ ve İbn Fârız’ın etkisiyle vahdet-i vücûd anlayışını savunmuşlardır” (Konur, 1998: 147).

Sünnî kabul edilen bu kesimlerin yanı sıra Bektaşî, Bayramî ve Kalenderî gibi Şii’ye yakın çevreler de bu anlayışı benimsemiştir. Merkeze Hz. Ali’yi koyan Şii literatürü ile merkeze Fazlullah’ı koyan Hurûflük literatüründe vahdet-i vücûdun çok daha yoğun ve coşkulu görülmesinin nedeni ise bu anlayışın bu inanışlara oldukça uygun olmasıdır. Bu durum da bizlere vahdet-i vücûd felsefesinin Anadolu’da, ilk ortaya çıkışından itibaren tasavvuf ve edebiyatı nasıl derinden etkilediğini gösterir. Osmanlı’da, kuruluş yıllarından itibaren etkin bir şekilde varlığını sürdüren bu anlayışı, heterodoks İslamî çevrelerde olduğu gibi Sünnî çevreleri de etkilemeyi başarmış ve bu etki yüzyıllar boyunca birçok farklı isim üzerinde ve en başlıca eserlerde yer almıştır.

Klasik Türk Şiiri’nde Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd felsefesi, Klasik Türk Edebiyatında çoğu şairin doğrudan ya da dolaylı olarak ele aldığı bir konudur. Tabiatın her zerresinde ilahî kudretin, güzelliğin imzasının bulunduğu düşünülen şairler, bu düşüncelerini şiirlerine de yansıtmıştır. İlahî güzelliğin en fazla bir araya toplandığı ve görünür olduğu varlık sevgilidir. Âşığı da sevgiliye kavuşturacak yol ise aşktır.

Geleneksel dinî anlayışta ilahî aşk ulvî, beşerî aşk da suffî olarak tanımlanır. Tasavvufta ise beşerî; hakikati anlamak için bir mecaz, ona ulaşmak bir köprü görevindedir. Çünkü bu anlayışa göre insanın aklı, Allah’ı doğrudan idrak edebilecek düzeyde değildir. İnsan, O’nu ancak mecaz yoluyla algılayabilir; tıpkı Mecnûn’un Leylâ, Aşk’ın da Hüsn aracılığıyla Allah’a ulaşması gibi.

İşte bu anlayışta olan şair tabiatı, güzelliği, sevgiliyi Allah'ın eşsiz bir imzası, O'nun bir yansıması olarak kabul eder. Örneğin, aşağıdaki beyitte; “Ey zahit! Her ne kadar görünürde kaş, göz seyrinde olsak da özünde Hakk'ın en yüce katındayız” diyen âşık için tabiatdaki her güzellik Allah'ın imzası, dolayısıyla kendisidir:

Sûretâ gerçi ki biz kaş göz temâşâsındayuz

Zâhidâ ma'nide Hakkun 'arş-ı a'lâsındayuz (Hayreti Divanı, haz.: Çavuşoğlu ve Tanyeri, k.5-1)

Tanrı'nın yarattığı bu güzelliklere aşğın kayıtsız kalması mümkün değildir; zira bu güzelliği yaratmanın kendisi de buna kayıtsız kalmamıştır. Çünkü Allah'ın da dediği gibi “İnsan yaratılanların en güzeldir”. Tanrı'nın kendisi de en güzeli olduğu için Tanrı, insan sureti üzere algılanmıştır. Âşık da bu hakikati bildiği için sevgilide Allah'ın güzellik imzasını, dolayısıyla Allah'ın kendisini bulmaktadır.

Klasik şiirde sevgilinin güzellik unsurları da sembolik anlamda vahdet felsefesini anlatmak için kullanılır. Örneğin; sevgilinin küçük gonca ağzı vahdettir, içi sırlarla dolu bir hazinedir. O sırlara ermek için sevgilinin muhabbetini kazanmak gerekir ki sevgili güldüğü zaman o hazine, o inciler âşığa aşıkâr olsun. Şair de aşağıdaki beyitinde; “Ey gonca (ağızlı sevgili)! Meğer o ağız, bilinmez âlemin anahtarıdır; sır mücevherlerinin kapısını açar” ifadeleriyle bu duruma vurgu yapar:

Gencîne-i cevâhir-i esrârı feth ider

Miftâh-ı gaybdur meger ey gonca ol dehân (N. Atâyî Divanı, haz.: Karaköse, g.173-2)

Sevgilinin vahdeti temsil eden ağzına, yanaklarına karşılık onun saçı da kesrettir, çokluktur. Saç, yanağa dökülüp yüzü kapattığı için kavuşmaya, vahdete engeldir. Dolayısıyla saç dünya bağını temsil eder. Bu ve benzeri örnekleri, şairlerin çoğunda görmek mümkündür. Ama sadece bu ifadelerden hareketle onlara vahdet-i vücûdca demek doğru olmaz. Bunlar daha çok aşkı, sevgiliyi yücelten sanatsal ifadelerdir. Bu çalışmada ise bu örneklerden ziyade doğrudan vahdet-i vücûd felsefesini konu alan şiir parçaları sunulacaktır.

Şiir örneklerine Anadolu irfanının öncü seslerinden ve Türkçenin güçlü nefeslerinden olan büyük mutasavvıf ve şair Yûnus Emre'den birkaç örnekle başlayalım. Yûnus'un birçok şiirinde “vahdet” anlayışını görmek mümkündür. Onun, cennet ve hurileri reddederek “Bana seni gerek seni” demesi, aslında onun gerçek sevgiliyle kavuşma, vahdet dileğini gösterir. Çünkü “Bir”liğin sırrını kavrayan Yûnus için cennet ve huri kavramı anlamsız gelir. “Ete kemiğe büründüm, Yûnus diye görüldüm” diyen Yûnus, “Mutlak Varlık” ve “Vahdet” anlayışını oldukça sade bir dil, ama coşkun ruhla dile getirir:

“Kaalû belâ” söylenmeden tertip düzen eylenmeden

Hak'tan ayrı değil idim ol ulu dîvanda idim (...)

Yere bünyâd urulmadan Âdem dünyaya gelmeden

Öküz balık evlenmeden ben ezeli anda idim (haz.: Gölpınarlı, 2018: 212)

Yûnus, yukarıdaki beyitlerde “Kaalû belâ söylenmeden” ifadesiyle elest bezmine, yani yaratılışın ilk anına işaret eder. Orada “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna “belâ” (evet) diyerek kulluğu kabul ettik, Rabb'in nefesinden bedene ruh üflenmiştir. O nefes, insana ruh vermeden önce Rahman'ın zatındaydı, Rahman'ın kendisiydi. Yûnus'un “insan yaratılmadan önce de ben hep O'ndaydım” demesinin nedeni budur. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Yûnus'un ifadelerinin

yukarıda anlattığımız Yeni Eflatunculuk veya vahdet-i vücudla büyük paralellik içinde olduğu anlaşılır. Aşağıdaki beyitlerde, Yûnus'un yine aynı düşüncede olduğu ve ete kemiğe bürünüp Yûnus diye görünmeden evvel kendisinin Hakk'ın kendisinde olduğuna vurgu yapar:

Bu cihâna gelmeden mâ'suk ile bir idim

"Kul huvallah" sıfatlı bir bî nişan nûr idim

(Gölpınarlı, 2018: 214)

Yere bünyâd urulmadan yer gök halâyık dolmadan

Levh ü kalem çalınmadan mülkü yaratanda idim (...)

Ben bu sûretten ileri adım Yunus değil iken

Ben ol idim ol ben idim bu aşkı sunanda idim (Gölpınarlı, 2018: 215)

Yûnus bazen daha ileri giderek varlığın öz olarak tek olduğunu ve yaratılan her şeyde Allah'ın güzelliğinin, kudretinin imzasını göremeyeni fitne ve inkârla suçlar:

"Lâ şerik"ten okursun sonra şerik katarsın

Bire iki dimegil fitne kimden tutarsın (Gölpınarlı, 2018: 281)

Yûnus'tan verdiğimiz birkaç örneğin bu çalışmanın başından itibaren anlatılanları özetler nitelikte olması, aslında vahdet-i vücûd felsefesi ile Yeni Eflatunculuk arasındaki büyük benzerliği gösterir. Yûnus'tan yaklaşık olarak otuz yıl önce doğan Mevlânâ'nın düşüncesinin adeta özü olan "ölüm gecesi kavuşma gecesidir" anlayışı da Yûnus'un ifade ettiklerinden farklı değildir. Çünkü Mevlânâ'ya göre ruh için bu dünya gurbettir. Onun ruhu tıpkı Yûnus'un gibi dünyadayken sevgiliden uzaktadır. Her ikisi de gerçek sevgiliye gerçek sevgiyi ispatlamakla mükelleftir ve kavuşma da ancak ispatla mümkündür. Vahdet halindeyken sevgiliden ayrı düşen Mevlânâ ve Yûnus'un derdi, çabası işte bu kavuşmadır. Bu iki isimden sonra aynı dert ve çabayla ortaya çıkan, etki bakımından Türk edebiyatı ve tasavvufunun diğer önemli ismi 1417'de Halep'te öldürülen Nesîmî'dir.

Hurûfî şair Seyyid Nesîmî, Klasik Türk Edebiyatında birçok ismi etkileyen ve aynı zamanda coşkun bir "vahdet-i vücûd"çu olan bir şairdir. Onda, hem vahdet-i vücûd hem de vahdet-i mevcut fikrinin adeta zirve noktası görülür dense yeridir. Onun varlığı ele alış şekli, her varlıkta Allah'ın imzasını görmesi itibariyle varlığın birliği, yani "vahdet" üzereyken canı pahasına savunduğu Hurûfîlik öğretisine bağlı olarak da şeyhi Fazlullah'ı Allah'ın en yüce zatı olarak kabul etmesi bakımından da vahdet-i mevcûdu kuvvetle temsil eder. Onun "vücûd" düşüncesinin temelinde Tanrı-varlık birliği ilişkisi varken "mevcûd" düşüncesinin merkezinde de Fazlullah ve Hurûfîlik vardır. *Nesîmî Divanı*'nın hemen ilk şiirinde onun coşkun vahdet düşüncesi karşımıza çıkar ve birçok şiirinde de bunu devam ettirir:

Küllî yer ü gök Hak oldu mutlak

Söyler der ü çeng ü ney Ene'l-Hak (Nesîmî Divanı, haz: Ayan, 2002: m.1-7)

"Bütün yer ve gök "Mutlak Hak" oldu; der, çeng ve ney "Hakk benim" diyor."

Ma'sûk ile âşık oldu bir zât

Mahv oldu vücûd-ı nefy ü isbât (Nesîmî Divanı, m.1-8)

"Âşık ile sevgili özünde bir oldu; varlığı inkâr ve ispat yok oldu."

Mescûd ile sâcid oldu vâhid

Mescûd-ı hakîkî oldu sâcid (Nesîmî Divanı, m.1-11)

“Secde edilen ile secde eden (Allah ile kul) “Bir” oldu; gerçek secde edilen (Allah), secde eden oldu.”

Îmân ile küfr bir şey oldu

Tatlu ile acı bir mey oldu (Nesîmî Divanı, m.1-12)

“İman ile küfür aynı şey oldu; acı ile tatlı aynı şarap oldu.”

Şirket aradan götürdü vahdet

Vahdetden açıldı bâb-ı rahmet (Nesîmî Divanı, m.1-13)

“Rahmet kapısı “Bir”likten açıldı; “Bir”lik, ikiliği aradan kaldırdı.”

Beyitlerden anlaşıldığı gibi Nesîmî’ye göre yaratılanların hepsi özünde birdir, çokluk yoktur. Ardından gelen “varlığı inkâr ve ispat yok oldu”, “secde edilen ile eden bir oldu”, “iman ile küfür aynı oldu” ifadeleri, Arabî’nin “Senin, Allah’tan başka olarak düşündüğün varlık, Allah’tan başka şey değildir. Senin varlığın da yokluğun da varlık ve yokluk olmaksızın O’nundur; çünkü senin varlığının ve yokluğunun özü O’nun mutlak varlığıdır. Bu sır sana açılınca senin Allah’tan başka bir şey olmadığını, zamansız ve ansız hiç yok olmadığını ve hiç yok olmayacağını bilirsin” ifadeleriyle büyük benzerlik gösterir. *Nesîmî Divanı*’nın büyük bir bölümünde benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Yûnus’ta olduğu gibi onun için de sıkı bir “vahdet-i vücûd” temsilcisi denilebilir. Fakat Nesîmî’nin Hurûfî öğretisine bağlı olarak piri Fazlullah’ı Allah olarak konumlandırması (İlahlık İddiaları bölümünde örnek verilecektir), onun inkârla suçlanıp ölümüne neden olmuştur.

14 ve 15. yüzyıllarda yaşamış olan ve Anadolu’da Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu kabul edilen Kaygusuz Abdal’ın şiirlerinde de vahdet-i vücûd felsefesi görülür. Aşağıdaki beyitlerde; “Gizli ve apaçık olan her şeyin tamamı Sen’sin. Yerde, gökte, canlı, cansız (her şey) yine Sen’sin. Sen’den ayrı varlığın canı (varlığı) yok; en mükemmelinin, kudretinin eksigi yok” ifadelerini kullanan şair, açıkça vahdetçi bir anlayış ortaya koyar:

Küllî sensin âşikâre vü nihân

Yirde gökde yine sensin cism u cân

Senden ayru nesnenün cânı yok

Ber-kemâlsin kudretün noksâmı yok (K. Abdal Divanı, haz.: Güzel, k.1-5,6)

Kaygusuz ve Nesîmî’de olduğu gibi daha sonra gelen Şii veya Şiiliğe meyilli gruplarda da vahdet-i vücûd anlayışı görülür. Şii veya Şiiliğe meyilli bu gruplarca, biraz da panteist bir yaklaşımla bu anlayışın daha baskın şekilde savunulduğunu söylemek mümkündür. Fakat benzer ifadeleri, her meşrepten şairde görmek mümkündür. Örneğin, 14. yüzyılın en önemli şairlerinden kabul edilen Ahmedî’nin şiirlerinde de vahdet anlayışı karşımıza çıkar. Şair, aşağıdaki beyitte; “Bütün zaman ve mekân bile “Allah’tan başka ilah yoktur” (ifadesiyle) dolduğu için vahdete (başka) kanıt gerekir mi?” diyerek adeta Yeni Eflatunculuktaki “evreni ayakta tutan küllî bir ruhun varlığı” anlayışını vahdet-i vücûd çerçevesinde değerlendirir:

Gerek mi vahdete hüccet dahı çü tolmuşdur

Kamu zemîn ü zemân lâ ilâhe illallah (Ahmedî Divanı, haz.: Akdoğan, k.1-13)

Birçok şiirinde bu konuya değinen şair, aşağıdaki beyitte; “Neticede arada (Allah’tan) başka var demek, olanaksız bir canlandırmadır. Çünkü evvel ve ahir de görünen ve görünmeyen de Sen’sin” ifadesiyle de adeta Arabî’nin; “Allah, evveli olmaksızın evvel, ezeli olmaksızın ezeldir. Zahirlik olmaksızın zahir (görünen), batınlık olmaksızın batındır” ifadelerine göndermede bulunur:

Evvel ü âhir çü sensin zâhir ü bâtın dahı

Pes arada gayr var dimek tasavvurdur muhâl (Ahmedî Divanı, k.2-10)

Ahmedî’den sonra gelen ve Klasik Türk Edebiyatında orjinal kimliğini ortaya koyan ilk sanatçılardan kabul edilen Şeyhî’nin; “Gökyüzü, yeryüzü ve varlık âlemi, “Allah’tan başka ilah yoktur”un bilgisi doludur. Evren ve insanın (Âdem’in) ortaya çıkışı, “Allah’tan başka ilah yoktur”un ortaya çıkışından, vücut bulmasından başka bir şey değildir” anlamına gelen aşağıdaki beyitleri, yine aynı anlayışı ortaya koyar:

Toludur ‘arş u ferş ü kevn ü mekân

Haber-i lâ-ilâhe illa’llâh

‘Âlem ü Âdemüñ zuhûrı nedür

Mazhar-ı lâ-ilâhe illa’llâh (Şeyhî Divanı, haz.: Biltekin, k.1-4,5)

15 ve 16. yüzyıl tasavvufunun önemli isimlerinden olan İbrahim Gülşenî’de de bu anlayışın canlı şekilde savunulduğu görülür. Aşağıdaki beyitlerde; “Sen’in yüzün, hangi yüzle kavuşma dilerse yaratıcı şanın görünüşe anlam vererek (onu) ortaya çıkarır. Birlik zamanında, gizli hazine olan yüzünü örtüsüz olarak Sana gösteren Sen’sin” diyen şair, tıpkı Arabî gibi her şeyin özünde ve evvelde “Bir” olduğunu vurgular:

Sûrete mâ’ni senüñ vechüñ virüp zâhir kılur

Her ne vechile dilerse şân-ı halkından likâ

Genc-i mahfî vechüñi ‘ayn-ı muhabbetden seviüp

Gösteren sensin saña vahdet deminde bî-gutâ (İ. G. Divanı, haz.: Akay, k.1-8,9)

Başka bir şiirinde bu düşünceyi daha coşkun savunan şair; “En başından sonuna (ezelî ve ebedî) kadar, baştan sona her ne varsa tamamı Sen’in yüzünmüş. Ey Vedûd (ismiyle çok seven Allah)! Sevmeye, sevilme, biz ve incir yok iken Hakk, Sen’in yüzünü sevmişti” diyerek Tîn Sûresi’nin ilk beş ayetini hatırlatarak yine “Bir”liğe vurgu yapar:

Vechüñ imiş matla’ u makta’ tamâm

Her neyise mebde’ ile müntehâ

Sevmişidi vechüñi Hak iy vedûd

Sevme sevilme yoğiken tîn u mâ (İ. G. Divanı, k.3-2,3)

Örneklerden anlaşıldığı gibi Anadolu kültür, edebiyat ve tasavvufunun öncü isimlerinin tamamında bu felsefe bir şekilde dile getirilmiş ya da savunulmuştur. İslamî öğretilerle beraber İslamî çerçevede yorumlanan bu entelektüel birikim, Osmanlı aydınını etkilemiş olacak ki başından itibaren her kesimden insan tarafından savunulmuş ve sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Özellikle 16. yüzyıl, birçok alanda olduğu gibi bu konuda da bol malzeme sunar. Çünkü edebiyat, bu yüzyılda nitelik ve nicelik olarak zirve noktadadır denilebilir. Ayrıca Hurûfî, Alevî-Bektaşî, Melâmî, Kalenderî, Halvetî gibi bu düşünceyi savunan çevrelerin bu yüzyılda kendi literatürünü

oturtmuş olması da yüzyılı malzeme açısından zengin kılan önemli etkilerdir. 16. yüzyılın kalender-meşrep ve isyankâr şairi Hayretî de aşağıdaki beyitinde; “Şeytan yaratılışlı sofinin isyankârıyız, vahdet ehliyiz, Allah yolunda canlarız” ifadeleriyle önceki örneklerde olduğu gibi vahdeti savunurken bunu inkâr eden kişinin de şeytanın işini savunduğunu belirtir. Şairin burada vurguladığı, aslında medrese ile tasavvuf ehli arasındaki temel farktır ve bu fark vahdet anlayışıdır. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi tasavvuf ehlinin kâinatı, varlığı Allah’tan ayrı düşünmediğini ve her şeyin özünde bir olduğunu savunmasına karşı medrese ehline göre ise Allah ve O’nun yarattıkları birbirinden ayrıdır.

Sôfî-i şeytân-siriştün ‘akkıyuz

Ehl-i tevhîdüz Hudâyî cânlaruz (Hayretî Divanı, k.6-2)

Klasik edebiyatın belki de en sık tarikat değiştiren ve künyesinde Bektaşılık, Melâmîlik ve Mevlevîlik bulunduran (Uzun, 2011: 23) kalender-meşrep şair Üsküdarlı ‘Aşkî, vahdet-i vücûd anlayışını sıklıkla kullanır. Çünkü şairin mensubu olduğu söz konusu hareketlerin hepsinde vahdet düşüncesi yaygındır. Şair de bu düşünceye bağlı olarak aşağıdaki beyitte; “Varlık âlemi, “Lâ-ilâhe illa’llâh”ın mazharı olmasaydı (âlem) var olmazdı” ifadesini kullanır:

Olmasa olmaz idi kevn ü mekân

Mazhar-ı Lâ-ilâhe illa’llâh (Ü. ‘Aşkî Divanı, haz.: Uzun, k.4-9)

Şair, başka bir beyitinde de “Çokluk dalgaları, vahdet denizinden türedi; ama coşkun dalgaların taşan hâlâ denizin kendisidir” diyerek varlığın özünde “Bir” olduğunu vurgular:

Eyledi emvâc-ı kesret bahr-i vahdetden zühûr

Yine pür-mevc ile cûş iden o deryâdur henüz (Ü. ‘Aşkî Divanı, g.158-5)

Vahdet-i vücûd anlayışı, Melâmîler tarafından da coşkun şekilde savunulur. Hatta bu coşkunluk halinin (muhalif tutumlarının da etkisiyle) başlarına bela olduğu da bilinir. Çünkü Osmanlıda bu dönemlerden itibaren yoğunlaşan Şiilik propagandası, artan ekonomik, politik, toplumsal sıkıntılarının isyanlara müsait zemin hazırlaması, belli bir kişiyi ilahlaştırabilecek veya siyasî bir vahdet-i vücudculuk devlet tarafından tehlikeli görülmüş ve önlemler alınmıştır. Bayramî Melâmîliği şeyhi İsmâil Mâşûkî’ye yöneltilen suçlamalar ve onun idamı da bu çerçevede değerlendirilebilir. “Maşukî’nin İstanbul’a gelişi, önceki yüzyıllardan süregelen isyanların devamı olan Kalender Çelebi İsyanı’nın (1526-1527?) başladığı ve devletin buna karşılık sert önlemler aldığı dönemlere denk gelmiştir. Şiilik tehlikesine karşı Osmanlıda İslam’ın adeta mollaizm eğiliminde olduğu ve Yunus Emre, Şeyh Bedrettin gibi isimlerin bile zındıklıkla suçlandığı bu dönemlerde, babası ve halifelerinin uyarılarını dikkate almayan Maşukî, gördüğü yanlışları şiddetle eleştirmekten kaçınmamıştır. Bu genç şeyhin özellikle Ayasofya ve Bayezit camilerinde verdiği vaazlar çok ilgi çekmiş, çevresinde toplanan kalabalıklar Osmanlı yönetimini rahatsız etmiştir. O, azınlık bir grubun aksine halkın mutluluğunu amaçladığı için sultan, âlim ve amirlerin karşısında yer almıştır. Fakat bazı fikirlerinin halk arasında yanlış anlaşılıp karışıklığa sebep olduğu gerekçesiyle zındıklık, dinsizlik gibi suçlamalarla yargılanıp 12 müridiyle birlikte idam edilmiştir” (Alşan, 2021: 202-206). Onun, bu suçlamalara maruz kalmasında tıpkı Hallâc-ı Mansur gibi coşkun bir vahdet-i vücûd anlayışının bazı kesimlerce hulul olarak algılanması gerekçe gösterilmiştir. Çünkü Maşukî de tıpkı Yûnus ve Nesîmî gibi coşkun bir vahdet anlayışı taşır ve bunu açıkça dile getirir; “Kalbin Allah (arşı) olduğu için suretin Rahmân’dır; ey ay (sevgili), Mükevvin (yaratan) ismin, âlemlerin

yaratıcısıdır. Bütün eşya, varlık görünüşte farklı görünür; ama o mana (vahdet) nedeniyle hepsi “Bir”dir”:

*Kalbin Allah olduğu için sûretin Rahmândır
Kim Mükevvîn ismin ey meh hâlik-i ekvândır
Sûrete nispet mugâyir görünür eşyâ kamu
Lâkin ol ma'ni yüzünden cümlesi bir cândır* (Gölpınarlı, 2017: 53)

Daha sonra “*Hak ile Hak olagör gel vehmi ko şeytândır*” (Gölpınarlı, 2017: 53) diyen Mâşûkî, tıpkı Arabî gibi “Kendini ve Allah’ı Allah ile bilmek” ilkesine vurgu yapar ve ikilik şeytan işidir, der.

Yüzyılın diğer Melâmî şairi Sârbân Ahmed de aşağıdaki beyitlerde; “Her dinin türlü halleri var, hangi yana baksan Hakk olan; Hakk’tan başka ilah ve arada farklılık olmayan. Feleğin dönüşünü gör, O’nun (düzenini / kendisini) seyredişini gör. (Yani) yerde, gökte Allah’tan başka ilah olmadığını gör” ifadesini kullanarak yine coşkun bir vahdet-i vücûd anlayışı ortaya koyar:

*Her dinün ahvâli çok her yaña bakduñsa Hak
Arada hiç gayri yok lâ ilâhe illâ'l-lah
Gerdîş-i gerdâni gör andağı seyrânı gör
Yerde gökde anı gör lâ ilâhe illâ'l-lah* (S. Ahmed Divanı, haz.: Kayabaşı, k.1-4,5)

Buraya kadar şiir örnekleri sunulan şairler, daha çok tasavvufî yönü ağır basan, ya da herhangi bir tasavvufî akıma bağlı isimlerdi. Fakat daha önce belirtildiği gibi Osmanlı’nın ilk dönemlerinden itibaren etkili olan ve her meşrepten şairi etkileyen bu felsefe, dinî konularda eser vermeyen şairlerde de yer yer karşımıza çıkar. Herhangi bir dinî kimliği ön plana çıkmayan Zâtî, aşağıdaki beyitte; “Alt ile üst, sağ ile sol, ön ile arka, her taraf... Göz açıp hangi yandan baksam Sen’den dolu” ifadesiyle kâinattaki her varlıkta O’nun imzasının bulunduğunu ve âlemin yaratıcı ile dolu olduğunu söyleyerek vahdet anlayışını ortaya koyar:

*Göz açıp her ne cihetden gözleşem senden tolu
Fevk u taht u sağ u sol u pîş ü pes cümle cihât* (Zâtî Divanı, haz.: Kurtoğlu, k.1-5)

Düz yazılarının aksine şiirlerinde dinî konulara yer vermeyen Bâkî de aşağıdaki beyitte; “Ey Bâkî! Aşkın dili baştan başa vahdet sırrıdır. Bütün dünyayı dile getirsen hepsinin dileği tektir (o da vahdete ulaşmak)” ifadesiyle her güzelliğin kaynağının tek olduğunu vurgular:

*Kelâm-ı ‘aşk ey Bâkî ser-â-ser sırr-ı vahdetdür
Murâdı cümleñün birdür bütün dünyâyı söyletseñ* (Bâkî Divanı, haz.: Küçük, g.264-7)

Buraya kadar örnek verilen beyitlerle şairlerin vahdet-i vücûd felsefesini nasıl ele alıp işlendiği görüldü. Şimdi de özünde vahdet-i vücûdu anlatan müstakil eserlerden bu felsefeyle ilgili örnekler sunulacaktır. Örneğin; Klasik Türk Edebiyatının en bilinen hikâyelerinden olan Fuzûlî’nin *Leylâ vü Mecnûn* ve bu edebi geleneğin son büyük şairi kabul edilen ve aynı zamanda bir Mevlevî olan Şeyh Galib’in *Hüsün ü Aşk* mesnevilerine bakıldığında eserlerin temelinde vahdet-i vücûd fikrinin olduğu sunacağımız örneklerle görülecektir. Arabî’nin fikirleri ile bu şairlerin söz konusu eserlerde işlediği konunun da yine paralellik içinde olduğu görülecektir. *Leylâ vü Mecnûn* hikâyesinde, beşerî bir aşktan ilahî bir aşka uzanan yolculuk karşımıza çıkar. *Leylâ*’ya olan aşkı sayesinde *Mecnûn*’un günden güne aklı başından gittikçe gönül gözü ve hakikat kapısı açılır. İlahî kudrete

doğrudan akıl erdiremeyen insana “aşk” aracılığıyla hakikatin kapısı açılmıştır. Çöllere düşüp derbeder ve perişan olan Mecnûn’ un aşkı onu öyle bir noktaya getirmiştir ki o artık Leylâ’nın ve hatta kendisinin bile farkında değildir ya da diğer bir deyişle o, hakikati öğrenmiş ve ikilik perdesini kaldırarak “Vahdet”e ulaşmıştır. Nefsini / kendini bildikten sonra Leylâ ile karşılaşan Mecnûn, şunları dile getirir; “Uzun zamandır canım gitti, bedenimde başka can var şimdi. Bedenimdeki canım, gözde nurum, ciğerde kanım sensin şimdi. Sen, beni benden uzaklaştırdın; ben seni kime şikâyet edeyim? Bende açıkça olan sensin, ben yokum aslında; var olan sensin. Sürekli bende tecelli ediyorsun, başkalarıyla ilişkimi kestim. Ey sevgili! Eğer ben, ben isem sen nesin ve eğer sen, sen isen (bu) perişan ben neyim? Çünkü ben seninle doldum; senin izini dışarda aramak, mekânını başka bir mekân olarak bilmek... (Haşa!) “Bir”liğe giden yolda bu durum hoş değil”:

*Cânum gedeli besât zamandır
Cismümdeki şimdi özge cândur*

*Sensen hâlâ tenümde cânum
Gözde nûrum ciğerde kanum*

*Menden berât eyledün meni sen
Arza kime eyleyem seni men*

*Mende olan aşikâr sensen
Men hod yohem ol ki var sensen*

*Dâim sana mendedür tecellî
Men gayrden olmuşam tesellî*

*Ger men men isem nesen sen ey yâr
V’er sen sen isen neyem men-i zâr*

*Çün men olubem seniñle memlû
Vahdet revîşinde hoş değül bu*

*Kim daşrada isteyem nişânun
Bir özge mekân bilem mekânun* (Doğan, ty: b. 2701-2708; Kanar, 2017: 286-87)

Beyitlerden anlaşıldığı gibi mecazî aşk aracılığıyla hakikate erişen Mecnûn’a çokluk perdesi aradan kalkmış, “Bir”liğin sırrı açılmıştır. O, nefsini ve Allah’ı Allah ile bilerek bunu başarmıştır. Çünkü Mecnûn’da kavuşma olmadan kavuşma olmaktadır; yakınlık olmadan yakınlık olmaktadır; uzaklık olmadan uzaklık olmaktadır. Mesnevinin daha sonraki bölümünde, âşık, bu durumu gazel aracılığıyla da dile getirir ve aşağıdaki beyitte; “Gönlüm, hayal ile avunur kavuşmaya meyletmez; âşık, gönülden dışarı bir yar olduğunu hayal etmez” ifadelerini kullanır:

*Hayâl ile tesellîdür gönül meyl-i visâl etmez
Gönülden daşra bir yâr olduğın âşık hayâl etmez* (b.2728)

Mecnûn’un adeta “seyr ü sülûk” yolculuğu olan bu hikâyenin sonunda baskın olan tema, görüldüğü gibi “Vahdet / Birlik” anlayışıdır. Fuzûlî, şiirlerinin yanı sıra *Rind u Zâhid* adlı nazım-nesir karışık eserinin sonunda da kendisinin gönül sesi olan Rind’in ağzından benzer şekilde “Bir”-liğe vurgu yapar:

“Ey Zâhid, kâinatın hallerini, görünüşünü batıl bilmek, “Hakk”ı beyan etmektir! Allah’tan başkasını yok bilmek, “Mutlak Vücûdu” ispat etmektir” (Ayan, 2018: 92) diyen Rind, konuyla ilgili bir de rubai söyler:

*Ben ve sen, varlık mülkünde buldukça
Aramızda söz açılıp kavga ile “hak” ve “bâtıl” olacaktır
Bâtıl aradan kalksın diye biz onu kaldıralım
O zaman söylenen de işitilen de “Hakk”ın ta kendisi olur (Ayan, 2018: 92)*

Yeni Eflatunculukta gördüğümüz “Nefis, Tanrı’ya ulaşmada bir asansör görevi görür” ve vahdet-i vücûd’taki “Nefsini bilen, şüphesiz Rabbini de bilir” ifadelerini en iyi yansıtan hikâyelerden biri Şeyh Galib’in *Hüsn ü Aşk* mesnevisidir. Aşk, doğduklarında evlendirilmelerine karar verilen Hüsn’ü Sevgioğulları kabilesinden istemeye gider. Kabileliler “Kim istediğini sözle elde etmiş?” diyerek Aşk’la dalga geçer. Hüsn’e kavuşmak isteyen Aşk’tan çok para, binlerce yıllık sürecek ve binlerce tehlikeyle dolu bir yolculuk neticesinde Kalb ülkesine ulaşmasını ve oradaki suyu içip kimyayı elde etmesini isterler (b.1272-1338). Burada anlatılanların hepsi sembolik olarak insanın bu suffî âlemden ulvî âleme geçmesi için önündeki engelleri temsil eder. Nitekim Kalb ülkesine doğru yola çıkan Aşk, yolda türlü belalar, eziyetler ve nefsiyle mücadele etmesi gereken olaylarla karşılaşır. Bin başlı ejderhayı, mumdan gemilerle ateş okyanusunu vs. zorlukları aşarak kendinden geçmiş, bitkin halde Kalb ülkesine ulaşan Aşk, gördükleri karşısında hayrete düşer. Çünkü Kalb ülkesinin sultanı da Hüsn’dür, yolda karşılaştıkları da Hüsn’dür, Aşk’ın kendisi de aslında Hüsn’dür. Mesnevinin sonunda yer alan şu ifadeler de çalışmanın başından itibaren anlatmaya çalıştığımız vahdet-i vücûd felsefesini özetler; “Hem o bülbül, o konuşan papağan (hem de) o gönül alıcı sülün bendim. O temiz yaratılışlı yaşlı hekim de sana yol gösteren de bendim. Şimdi yine “kavuşma daveti”ne geldim, (bunun) ne anlama geldiğini anla. Yanlış bir bakış, söz konusu şeylerin (ikiliğin) oluşmasına neden oldu. Çünkü Aşk, Hüsn’dür, Hüsn de Aşk’ın ta kendisi. Sen ise yanlış bir yol tutmuşsun. Bu dedikodu “Bir”likte” yoktur, o sanıda olmayacak şey yoktur. Şimdi git o melek yüzlüyü gör; bütün gizli (sırlar) açılın ve önceden açılan sırlar gizlensin”:

*O bülbül o tûtf-i suhan-gu
Hem ben idim ol tezerv-i dil-cû
Ol pîr-i tabîb-i pâk tıynet
Bendim sana eyledim delâlet
Geldim yine da’vet-i visâle
Vâkıf olağör meâl-i hale
Bulmâga zuhûr bû mebâhis
Bir geç-nazar olmuş îdi bâis
Kim Aşk Hüsn’dür ayn-i Hüsn Aşk
Sen râh-ı gâletde eyledin maşk
Birlikte bu kıyl u kal yokdur
Ol farzda hiç muhal yokdur
Var imdi gör ol melek-likâyı*

Seyreyle ki Hüsn-i bî-behâyı (haz: Gölpinarlı, 2016: b. 2055-62)

Beyitlerden anlaşıldığı üzere “seyr ü sülûk” macerasında, Aşk, kemale erdiği zaman tıpkı Me-cnûn gibi benlik perdesi aradan kalkmış, “Bir”liğin sırrı kendisine aşıkâr olmuştur. Eserin tamamı göz önüne alınınca tıpkı Yeni Eflatunculuktaki temel ilkelerin öne çıktığı görülür. Akıl önceliklidir. Nefis, beden ile ruh ilişkisinde belirleyicidir. Amaç da ilk “Bir”liğe ulaşmaktır. Yine dikkat edilirse 18. yüzyılda şeyh Gâlib’in burada dile getirdiği ifadelerin benzerleri Yûnus, Nesîmî, Kaygusuz gibi isimler tarafından da kullanılmıştır. Diğer bir deyişle bu anlayış, kendi geleneklerinin ve bu edebî geleneğin öncü isimlerinden son büyük klasik şaire kadar etkisini ve canlılığını korumuştur.

Sonuç

Türk tasavvufu ve Klasik Türk Edebiyatını büyük ölçekte etkileyen vahdet-i vücûd felsefesini, büyük oranda benzerlik gösterdiği Yeni Eflatuncululuğun temel ilkeleriyle birlikte değerlendirilip bunların edebiyata yansımaları ele alındı. Birçok araştırmacı tarafından İslam felsefesinin zirve noktasını temsil eden “vahdet-i vücûd”un edebiyata da etkisi çok büyük olmasına rağmen bu konuyla ilgili yapılan çalışmalar daha çok felsefe ve tasavvuf alanındadır. Sunduğumuz şair ve eser örneklerinden de anlaşıldığı gibi bu anlayışı savunanlar, Türk edebiyat tarihi açasından oldukça önemli isimlerdir. Fakat yine de edebî alanda “vahdet-i vücûd” ile ilgili yapılan çalışmaların parmak sayısını geçmediği görülmuştur.

Temsilci isimlerinden de anlaşıldığı gibi hem Sünnî hem de heterodoks veya şii kabul edilen çevrelerde karşılık bulan bu anlayışın Anadolu’da Mevlevî, Bektaşî, Kalenderî, Halvetî, Bayramî, Hurûfî çevrelerce savunulduğu göz önüne alınınca etki alanı da daha iyi anlaşılmış olur. Sünnî çevrelerce daha çok Allah’ın “Mutlak Varlık” oluşuyla birlikte ele alınan “vahdet-i vücûd”, heterodoks İslam çevrelerinde ise değişkenlik gösterir denilebilir. Çünkü heterodoks çevrelerde, bazen Sünnî anlayışa yakın bir “vahdet-i vücûd” anlayışı görülürken bazen coşkunluğa, hatta ilahlık iddialarına varan ifadeler karşımıza çıkar. Yine heterodoks çevrelerin ehli-sünnetten farklı olarak bazen Ali, diğer imamlar ya da Fazlullah gibi bir kişiyi merkeze koyduğu görülebilir. Dolayısıyla “vahdet-i vücûd” anlayışını savunan şairler de sahip olduğu meşrebe göre bu konuyu birçok farklı şekilde ele alıp “Bir”liğin amaçlandığı “seyr ü sülûk” macerasını kendince yorumlamıştır.

Sonuç olarak biraz göz ardı edildiğini düşündüğümüz İslam’daki varlık felsefesi ve ilahlık iddiaları, dönemin aydınları kabul edilen şairler ve dönemin en etkili propaganda araçlarından olan şiirler aracılığıyla sunuldu. şiir örnekleri verilen isimler göz önüne alınınca bu felsefenin her meşrepten insanları etkilediğini söylemek mümkündür. Bu durum da çalışmanın başlarında belirttiğimiz gibi “vahdet-i vücûd felsefesi, ortaya çıkışından itibaren Anadolu’da hem edebiyat hem de tasavvufu çok derinden etkileyen bir akımdır” realitesini ortaya koyar.

Kaynakça

Akay, M. (1996). İbrahim Gülşenî’nin Dîvânı / Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akdoğan, Y. (ty). *Ahmedî – Dîvân*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 17. 02. 2020).

Aşan, M. H. (2021). *Melâmet Hırkası*, İstanbul: Önsöz Yay.

- Arabî, M. (2019). *Ahadiyet Risalesi*, çev: Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yay.
- Avcu, A. (2020). *İslam'ın İlk Marjinelleri - Gulât-ı Şia*, Ankara: Fecr Yay.
- Ayan, H. (2002). *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I*, Ankara: TTK Basım Evi.
- Ayan, H. (2018). *Fuzûlî - Rind ile Zâhid*, İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- Ballı, H. H. (2013). *Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî*, İstanbul: Hikmetevi Yay.
- Bayraktar, M. (1994). “Dâvûd-i Kayserî” mad., *DİA C.9*, 32-35.
- Biltekin, H. (2018). Şeyhî Dîvânı, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 13.01.2022).
- Chittick, W. (2008). *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yay.
- Çavuşoğlu, M. ve Tanyeri, M. A. (1981). *Hayretî – Dîvân (Tenkidli Basım)*.
- Demirli, E. (2009). “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı-17, 223-36.
- Deniz, G. (2004). “İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C-7 Sayı-19, 351-55.
- Doğan, M. N. (ty). *Fuzûlî – Leylâ ve Mecnun*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10680,metinpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi:07.01.2023).
- Eliyaçık, R. İ. (2014). *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, İstanbul: İnşa Yay.
- Gölpınarlı, A. (1973). *Hurûflik Metinleri Kataloğu*, Erişim Adresi: <http://library.lol/main/E224580871E7EBF3E1528AF13BE67318> (Erişim Tarihi: 10.01.2021).
- Gölpınarlı, A. (2016). *Şeyh Galib Hüsn ü Aşk*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Gölpınarlı, A. (2017). *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Kapı Yay.
- Gölpınarlı, A. (2018). *Yunus Emre – Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Güzel, A. (2021). *Kaygusuz Abdal Külliyyatı - Şehzâde Alaâddin Gaybî*, Ankara: TDK Yay.
- Kam, Ö. F. (2003). *Vahdet-i Vücûd* (sad.: Ethem Cebecioğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kanar, M. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Ses Yay.
- Kanar, M. (2017). *Leyla ile Mecnun*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Kansızoğlu, Yakup (2003). *Hurûflik Tasavvuru ve Kur'an Yorumuna Olan Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaköse, S. (2017). *Nev'î-zâde Atâyî Dîvânı*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0>
- Karaman, H. vd. (2007). *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul: TDV Yay.
- Kaya, M. (2009). “Sudûr” mad., *DİA C.37*, 467-68.

- Kayabaşı, A. (1995). *Sârbân Ahmed Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Konur, H. (1998). *İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserler, Görüşleri)*, Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî Dîvânı (Gazel Dışındaki Şiirler)*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56164.zati-divanipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 18.01.2020).
- Küçük, S. (ty). *Bâkî Divanı*, Erişim Adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596> (Erişim Tarihi: 18.01.2020).
- Levend, A. S. (2017). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler - Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Şenel, C. (2012). *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Uzun, S. (2011). Üsküdarlı 'Aşkî Divanı – Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.