

'AHD-İ MİSÂK'TAN BÂDE-İ ELEST'E (TARİHÇE VE İSTİŞHÂD)

Kenan MERMER*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 02 Ağustos 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Mermer, Kenan. "Ahd-i Misâk'tan Bâde-i Elest'e (Tarihçe ve İstîshâd)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 339-366.

DOI: 10.33415/daad.1478638

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 May 2024, **Accepted:** 02 August 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Mermer, Kenan. "From The Oath of Covenant ('Ahd-i Misâk) To The Primordial Wine (Bâde-i Elest) (History And Supporting Documents)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 339-366.

DOI: 10.33415/daad.1478638



Öz

Tasavvuf edebiyatı, tekke edebiyatı, dinî edebiyat, tasavvufi halk edebiyatı gibi isimlendirmelerin tamamı, esas itibarıyla tek bir mihverin etrafında dönen edebî birikimi, birtakım cüz'î hususiyetlere göre bölmek ve yekpare akan tarihsel gerçekliği sun'î bir biçimde tasnif etmek şeklinde yorumlanabilir. Mihver dediğimiz şey, sufinin ya da şairin, inandığı ilkeleri, kendi iç dünyasında tartıp onlar hakkında derinleşmesiyle şekillenir. Böylece yüksek hakikatle, mutlak biricikle (Ehad/Hüve) yeni ve kopmaz bir rabıta kuran şahsiyetler, inandıkları şey hakkında yorum yapmaya başlar. Bu bakımdan kullanım oranı yüksek kavramlar/terkipler, topluma etkisi ve Sünnî tasavvufun inşası bakımından daha kıymetlidirler. Zira onlar mayalayıcı ve dönüştürücü bir güce sahiptirler. Tasavvuf edebiyatına yön ve şekil veren Nûr-ı Muhammedî, Bezm-i Elest ve Hubbullâh gibi temel motiflerin zamansal aidiyetleri, gelenek tarafından ezeliyetle ilişkilendi-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye, kmermer@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-5970> / Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Sakarya, Turkey, kmermer@sakarya.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-5970>

rılmıştır. Araştırmamızda öncelikle ‘ahd-i mîsâk kavramının mensur ve manzum metinlerde bir mazmûn olarak yazınsal alana çıkışı mümkün merteye tarihsel kazısı yapılarak ortaya konulmuş, ardından edebiyat sahasındaki kullanımını, değişimi, yeni varyantları (şarâb-ı elest, meyhâne-i elest, mest-i elest vd.) kronolojik olarak takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Bezm-i elest, Ahd-i mîsâk, Elestü bi-Rabbikûm, Kâlû Belâ.

From The Oath of Covenant (‘Ahd-i Mîsâk) To The Primordial Wine (Bâde-i Elest) (History And Supporting Documents)

Extended Abstract

The activity of interpreting Sufi texts, concepts and compositions does not occur in a single form. The activity in question is a form of action/speech that is sometimes carried out by chanting poem, sometimes by writing it in a prose, sometimes by gushing and singing a poem in the form of theophanic saying (shathiyya), and sometimes by Sufi concert (samâ). In Sufi literature, the relevant action/discourse does not occur in a particular area where only Sufis and sheikhs write. In the same field, almost all divan poets have written their thoughts into verse using words and compositions from Sufi literature. In addition, as the two parties' shared areas increase, the content and the vocabulary continue to expand. The fact that some concepts at the intersection of Sufism and literature are effective or popular in literary texts should not be evaluated as the accidental rise of some verbal preferences. When considered in the context of the poetry-reality relationship, the emergence of a concept and the appearance of composition is always possible in the reality of the world we live in and in the events accompanying it. The historical origins of basic motifs such as Nûr-u Muhammadî (Muhammadan light) Bezm-i Elest (Primordial Gathering) and Hubbullâh (Love of God), which give direction and shape to Sufi literature, are paradoxical in that they must be understood with eternity. On the other hand, the appearance of the mentioned motifs/concepts in the field of literature must also be a milestone. In the relevant circle of thought and on the road to primordial gathering (bezm-i elest), the first point to consider should be Junayd al-Bagdâdî's understanding of unity. Baghdâdî, who we think separated the epistemological and ontological realms of unity, can also be considered the originator of the concept of oath of covenant (ahd-i mîsâk), which is the title of our article. In line with Junayd, who says "The science of unity is contrary to the existence of unity. The existence of unity is also contrary to its science.", as soon as we start talking about God, we must accept that we are leaving the ontological/existential realm and talking about an abstract realm that language can conceptualize. There is no burning fire of existence here, no ecstasy that alienates the person even from himself; there are the principles of the mind and the descriptive nature of language. He defines unity as "separating eternity from temporality, removing temporality and leaving eternity alone." In this context, the expression in Junayd's definition of the unity of the selection that "the end of the servant is his return to the beginning and his becoming what he was before, that is, his return to the point before he existed" is considered to be the key to the world of meaning created by the concepts of mîsâk and subsequently bezm-i elest. Because, only when a concept is justified in the realm of creed and forms its own intellectual basis at the philosophical level, does it gain the identity to be moved from geography to geography like a symbol in the hands of Sufis and poets. The composition 'bezm-i elest'

does not cause any problem, especially when moved to the literary dimension, but turns into a vast field of themes with rich associations. Now, the concept/composition begins to be used easily in different forms and by other artists in Iran, India, Azerbaijan, the entire Ottoman geography, and the Maghreb. No matter which way the understanding of the verse, which includes the phrase "Am I not your Lord: Alastu bi-Rabbikum", is inclined, Junayd's map of the misâk continued to maintain its unique value with its aspect that goes beyond the natural and representative meaning and emphasizes unity. It is unquestionable that among the voices reflected in the field of literature, both literal, figurative, and esoteric ones are effective. At this point, it is no longer essential to understand a subject but to assimilate and express it smoothly in the language. Therefore, whether the issue of elest is mental speech or whether it is positioned in a natural or representative sense is not something that is deemed necessary to be discussed in the field of literature. However, it can be said that the side that literati are generally close to is the fundamental meaning-centered approach because its realm of association, its mysterious and dark face, and its connection with eternity and everlasting is an area in which poetry wishes to wander. We can say that in very early times, it became easier to follow the traces of the transition from the ahd-i misâk to the bezm-i elest and from there to the şarâb-i elest.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Bezm-i alast, Ahd-i misâk, Alastu bi-Rabbikum, Kâlû Belâ.

Giriş

*Mest ü medhûş olsa dil cām-ı belādan gam yime
Çün bilürsin kim belādur bâde-i bezm-i Elest
-Azmî-zâde Hâletî-*

Tasavvuf, edebiyat ve tercüme kaynaklı da olsa Arap diliyle ifade olunan felsefe eserleri arasında dolaşan bir okuyucu, "Elestü bi-Rabbiküm/ Rabbiniz değil miyim?" sorusuna verilen "Kâlû: Belâ!/ Dediler ki: Hayır, ne mümkün! Elbette Rabbimizsin!" sadedindeki cevaba mukabil oluşturulan birtakım kavramlar/terkipler dizisiyle karşılaşabilir: Ahd-i elest, ahd-i elestü bi-Rabbiküm, hitâb-i elest, mîsâk-ı elest, mîsâk-ı elestü bi-Rabbiküm, rûz-ı elest, rûz-ı ezel, kâlû belâ, rûz-i ahd ü peymân, belâ ahdi, dem-i elest, mest-i elest, mestân-ı elest, zevk-i elest, cām-ı elest, peymân-ı elest, peymâne-i ahd, bâde-i bezm-i elest, meclis-i elest, lezzet-i cām-i elest, ezeli mîsâk, yevmü'l-mîsâk, nidâ-i elest, kısmet-i elest, bezm-i hâs, şarâb-ı elest, sâkî-i elest, akd-i fitrî, mîsâk-ı fitrî, şerbet-i elest, mevc-i elest, âlem-i elest, nûr-ı elest, vahdet-i elest, mühr-i elest, sâye-i elest, meykede-i elest, bâng-i elest, vâm-ı elest, makâlât-i elest, müstemi'-i elest, evrâd-ı elest, bâmdâd-i elest, şem'-i elest vd

(el-Fergânî, 1398, 155, 194, 299, 325, 379; Kirmânî, 1999, 308/1190; Knysh, 2021, 125; Pakalın, 1983, 2/227; Şentürk, 2020, 4/127-128; Yazır, 2006, 5/158; Belhî, 1380, 1/184, 204, 216, 311, 340, 426, 623, 635; Belhî, 1380, 2/848, 892, 935, 939, 997, 1054; Şîrâzî, 1355, 1/260).

A'râf suresinin 172. ayetinden hareketle ve özellikle temsîlî anlam merkez alınarak dinî ve tasavvufî gelenekte büyük bir düşünce evreni oluşturulmuştur. Bu evrenin oluşmasında büyük pay sahibi olan sufiler -müfessir ya da şair- için ayetin siyak-sibak durumu yani konteksti birincil derecede bir mesele olarak görülmemiştir. A'râf suresi, geneli itibarıyla ahiret inancı ve atalarını körü körüne taklit edenlerin sarıldığı bahanelerin çürütülmesi konusu etrafında döner. Surede Hz. Nuh'tan başlamak üzere, Hûd, Sâlih, Lût, Şuayb ve Musa peygamberlerin kendi ümmetleriyle olan diyaloglarına şahit oluruz. Diyalogların mihrinde bütün ümmetlerin şu ya da bu şekilde yapıp ettiklerinin karşılığını göreceklerinin altı çizilir. Hesap günü çattığında insanlar; cennet, cehennem ve a'râftakiler olmak üzere taraflara ayrılacaklardır. Mezkûr surenin yüzüncü ayetinde "tilke'l-kurâ = işte memleketler" diye başlayan hitapta, toplumların peygamberler yoluyla uyarılması ve ümmetlerin çoğu zaman elçileri yalanlaması meselesi hatırlatıldıktan sonra, Musa peygamberin mucizeleri kısmı bizi karşılar. Elini koynuna sokup çıkarınca bembeyaz bulan Hz. Musa, sihirbazları elindeki asayla alt eder. Zira asa yılanı dönüşmüştür. Yenilen ve küçük düşen sihirbazlar secdeye kapanırlar. Ardından Firavun ailesinin yaşadığı kıtlık, çekirge, haşerat, kurbağa, kan ile sınanmaları ve nihayet İsrailoğullarının doğu ve batıya mirasçı kılınmaları gündeme gelir. Ümmetini denizden geçirip Firavun ailesinden kurtaran Musa peygamber, onları kardeşi Harun'a emanet edip *kırk gün* boyunca Tur dağında kalır. Bu kırk meselesi daha sonra edebiyat sahasında çokça önümüze çıkacak olan bir metafora dönüşecektir. Kendi kavmini tekrar putatapanlar (altın buzağı) olarak bulan Hz. Musa hem kardeşi Harun'a öfkelenir hem de elindeki levhaları yere fırlatır. Musa peygamber kavminden seçtiği yetmiş adamla birlikte kendisi için belirlenmiş yere gitmek üzere yola düşer. Yolda bir sarsıntı onları yakalar ve hepsi bayılevirirler. Hz. Musa içimizdeki beyinsizler yüzünden "Bizi helâk etme!" diye dua eder ve Hakk'ın 156. ayetteki cevabı kıstası belirler: "Azabım var ya, dilediğim kimseyi ona uğrattım. Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır." Bu noktadan itibaren Hz. Muhammed'in kendi ümmetine seslenişi bizi karşılar. O, Cenâb-ı

Hakk'ın yerlerin ve göklerin sahibi; kendisinin ise onun seçtiği bir peygamber olduğunu bildirir. Ayetlerin önü ve ardılının, bize az da olsa meselenin bâtını boyut kazanmasındaki tabanı gösterebileceğini düşünüyoruz. Devamındaki ayetin orijinal metni ve meali şöyledir:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: **Ben sizin Rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz”** dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz;

أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ
الْمُنْظُرُونَ

Yahut “Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın “bezm-i elest”in keyfiyeti bilinemese de vuku bulan bir şeyin *kelâm-ı nefsî* yoluyla yani ezelde ve ilahi bir gerçekliğin ifadesi olarak bizi karşılması yönündeki yorumu, meseleye ışık tutar niteliktedir. Elmalılı mezkûr ayete geniş bir alan ayırmıştır. O görüşünü, *kelâm-ı nefsî* kavramı üzerine bina etmiştir. Kelâm-ı nefsî henüz vücuda gelmemiş hadisatın bir bilgi olarak Allah'ın zatında bulunması anlamına gelir. Bir şey vücuda geldiğinde yani olup bittiğinde, o şeyle ilgili yorumlar, tespitler vd. ifade biçimleri kelâm-ı lafzî altbaşlığında değerlendirilir. Dolayısıyla elest ahdî, bir yönüyle sırf gerçekliğe diğer yönüyle ise sembolik bir alana yaslanılarak anlaşılabilir (Yavuz, 1992, 6/106-108; Neseî, 1993, 2/440-442). Müfessir ve mütekelimlerin kahir ekseriyetinin bu ayeti, bir istiâre-i temsîliyye olarak yorumladıklarını işaret eden Elmalılı, müfessirleri desteklemek bâbında temsîlî anlatımın Kur'ân'da birçok defa kullanıldığının, bu ayetten ilk elde anlaşılması gereken şeyin gerçek anlamıyla vuku bulmuş, emrî, kavî, kelâmi mahiyette bir mukavele olmadığını altını çizer. Tam bu noktada kendi görüşünün temelini, bir detayla destekler. İnsanın tanrı fikrine ulaşabilecek tıynet ve haysiyette yaratılmasına ek olarak bizzat insanın kendisinin -kendini tanıyan varlık olmak bakımından- mutlak varlığın bir delili olduğunu ifade eder. Nasıl ki insanda içkin olan potan-

siyeller gerekli şartlar oluştuğunda gerçek olabiliyor, şartlar oluşmadığında yitip gidebiliyorsa, ezeldaki ahit de aynı kaderle yüzleşebilir. Yani O'nun zatına şehadet edildiği hâlde kişiler nisyana yenik düşebilir. Elmalılı ayrıca Auguste Comte'un insanlık ve inanç için ön gördüğü teolojik (ilâhî), metafizik (mâ ba'de't-tabî'î), pozitif (tabî'î) aşamalarını, lineer (zorunlu ileriye doğru bir gidiş) olması bakımından tenkit eder. Ona göre Comte, bu taksimi yaptığı anda tanrı kaynaklı fitratı önce kabul ve itiraf etmiş, ardından onun unutulmasını/bozulmasını bir ilerleme olarak görmüştür. Elmalılı mîsâkın sadece vücûdî/tekvînî (ontolojik alan) değil, aynı zamanda şühûdî (fenomen sahası) olduğunu; dolayısıyla ilgili ayette geçen ahitleşmenin bir tarafıyla kelâm-ı lafzî diğer tarafıyla ise kelâm-ı nefsî olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Böyle olduğunda mîsâk, ruhî bir hakikat olarak insanı karşılar. Ruhların "Belâ" cevabının mazmunu yalnızca bir temsil değil, aynı zamanda bir tahkikdir (Yazır, 2006, 5/157-161).

344 | db **1. Elest Meselesinin Tasavvuf Tarihi Açısından Değerlendirilmesi**

Tasavvuf tarihi açısından bakılırsa hem tevhîd anlayışının bir ekole dönüşmesinde hem de mîsâk teorisi şeklinde edebiyata nüfuz etmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin rolü yadsınamazdır. Bağdâdî'nin bir ilim olarak tanımladığı tevhîd (ilmü't-tevhîd), onun düşünce dünyasında diğer bazı kavramlarla birlikte daha anlaşılır hâle gelir. Bir defa temel bir akide olarak tevhîd, kendi içinde mertebeleri olan kademeli bir yapıya sahiptir. Avam, havâss ve havâssu'l-havâss şeklinde piramidel bir yapı içerisinde çeşitlenen ve derinleşen tevhîdi anlamak için yine onun sahv-sekr, velâyet ve en önemlisi mîsâk görüşünden haberdar olmak zorunludur: Mîsâk ve fenâ, tevhîde varan iki ayrı şeydir. Birincisi Allah'a varış hâlini açıklar, ikincisi de bu varışın yolunu, usulünü ve buna varmak için atılacak başarılı adımları gösterir. (...) Cüneyd'in fenâsı, Allah'ta bakâdan ibarettir. Yoksa kulun fiziki varlığının Allah olması değildir. (...) Fenâ, insanın kendi iradesinden Hakk'ın iradesine geçmesidir" (Ateş, 1987, 147, 153, 155, 156).

Kanaatimize göre tevhîdin epistemolojik sahasıyla ontolojik sahasını ciddi biçimde ayıranların başında Cüneyd-i Bağdâdî sayılmalıdır. Ortalama bir okuyucu onun bu hususta kurduğu bazı cümleleri, post-modern dönemde yapılan tasnifler bile zannedebilir: "Tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıttır. Tevhîdin vücudu da ilmine

zıttır” (Kuşeyrî, 1981, 477). Öyleyse tanrı hakkında konuşmaya başladığımız anda, artık ontolojik/varlıksal sahadan çıkıp dilin kavramsallaştırabildiği bir soyut ya da imgelem üzerine konuşuyoruz demektir. Buradan hareketle biraz daha detaylandırmaya çalışırsak Cüneyd-i Bağdâdî salt manada tevhîdi, “kıdemi hudûsten ayırmak, hudûsü kaldırıp kıdemi tek bırakmak (Ateş, 1993, 8/119)” şeklinde tarif eder diyebiliriz. Cüneyd’in havâss tevhîdi tarifinde geçen “وهو أن يرجع آخر العبد الى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون = Kulun sonunun en başına/evveline dönmesi ve evvelde ne ise artık yine o olması, yani var olmadan önceki noktasına dönmesi” ifadesi, özellikle mîsâk ve devamında bezm-i elest kavramlarının oluşturduğu anlam dünyasının anahtarı niteliğindedir. Bu noktada, *en başa dönmek* ifadesinin muradı ne olsa gerektir sorusu öne çıkar. Kulun Allah Teâlâ’nın huzurunda bir hayâlet ve karaltı gibi olması, İlâhî kudretin hükümferma olduğu bu yerde Allah’ın tedbir ve tasarrufunun kendi üzerinde cârî olmasıdır. Kulun bu hâl içerisindeyken tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten (gâfil ve) fânî olmasıdır. Bu fenâ bulma sayesinde Hakk’a yakınlık (kurb) makâmında Allah’ın vahdâniyyet ve vücûdunun hakikatine erişilmesidir. Hakk’ın kuldân murâd ettiği şeyi fenâ hâlindeyken bizzat kendisi ifâ eden kulun his ve hareketini kaybetmesidir. *Yani kulun son hâlinin ilk hâli durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır* (Kuşeyrî, 1981, 475-476; Serrâc, 1914, 50).

En başa dönmek, kulun olmadan önceki hâline ricati tarzı ifadeler, mananın derinleştirilmesine ihtiyacı arttırmakta ve bir bakıma bâtinî dilin harekete geçmesine imkan tanımaktadır. Bu aşamada temel bazı sorularla karşılaştığımızı var sayabiliriz:

1) Kur’ân’ın insan figürüyle (=kul/abd) ancak burada karşılaşmak mümkün olabildiğine göre, onun evveli/öncesi diyerek tanımlanan zaman diliminde salt bir ruhsal varlıkla (ervâh-ı zâhire/rûh-ı mücerred) mi karşı karşıyayızdır?

2) Cüneyd’in ifadesine binaen Hakk’ın -zaten olduğu gibi- bekâ noktasında ve kendisiyle başbaşa kaldığı bu yerde, mîsâk bütün zamanları kuşatan bir temsilden öteye geçse bile gerçeklik olarak nerede önümüze çıkacaktır?

3) Bahsolunan elest-belâ ahdi/diyalogu, ezeliyyet çizgisinde/döngüsünde nereye konumlandırılacaktır? Elest bezmi devam eden bir şey midir, tazelenir mi?

4) Sufinin elest ahdiyle ilgili derindeki maksudu nedir? Öncelikle ifade etmeliyiz ki “ervâh-ı zâhire” terkibi yoruma açıktır. Bu terkipten (ervâh-ı zâhire) anlaşılması gereken şey ya da düşünülebi-
lecek ihtimallerden biri, ezeliyetteki konuşmanın henüz bedenlen-
memiş ruhlar ile bir görüşme olduğu yönündedir (Başer, 2017, 131;
Uyar, 2023, 135). İlk iki soruyu anlamamın yolu yine Cüneyd’in
kendi ifadelerini gözden geçirmekle mümkün olabilir. Onun mîsâk
nazariyesinin bir tarafı fenâ-bekâ diğer tarafı da velâyet görüşüne
bağlıdır. Zira velâyet, kişinin yolda bulduğu bir şey değildir; o eze-
liyyet dairesinde bir seçimle mümkün olabilmektedir. Cüneyd,
Allah’ın kulları içerisinde safvet ve ihlas sahibi olanları velâyet için
seçtiğini ve bu insanların dünyaya yalnızca/mecburen maddi yönle-
ri itibarıyla bağlı olduklarını iddia eder. Mîsâk buluşması, ehadiyyet
mertebesi dairesinde olduğundan ortada bir Hâlık-mahlûk muha-
taplığı yoktur. Daha ziyade Hakk’ın Hak ile yani bizzat kendisiyle
bulunduğu bir gerçeklik söz konusudur. Onların (ervâh-ı zâhire)
dilinden kendisine cevap veren yine O’dur. Orada tam olarak neyin
olup bittiğini O’ndan başka bilen de yoktur. Esasında buradaki hâl,
fenâ fillâh-bekâ billâh mertebesinin doğal bir gösterimi yahut frag-
manı gibidir. Mîsâk anında idrak, ifham yahut ilâm edilecek yani
anlaşılacak, bilinecek ve aktarılacak bir şey yoktur. Cüneyd’in ifade-
siyle burası yalnızca Allah ile libaslanma, onun boyasıyla boyanma
yeridir. Ruhlar ezeliyyetle giyindirilmiştir yahut ruhlarda ezeliyyetin
dışında hiçbir şey kalmamıştır. Anlaşılan o ki bu derin mesele tam
bir sırlanma ve perdelenmeyle (setren hafiyen ve hicâben laîfen)
bize gelmektedir. Hülâsa bu anlatının en temel vurgusu, fenâ kav-
ramında düğümlenir. İnsan, O’nunla vardır; O’nun dışındaki varlığı
yok hükmündedir (Bağdâdî, 2005, 149-151).

Sufi neden böylesi bir ahdi gündeme taşır ya da bu mîsâkı niçin
fikir dünyasında nakış nakış işleme gereği duyar? Bezm-i elest, ede-
biyat dünyasında adeta bir takımyıldızına dönüşmeden önce sufinin
dilinde ve gönlünde neyi berkitmektedir, derindeki kastı nedir?
Burada yine bize Cüneyd’in cem’-fark ve fenâ bahsine ayırdığı diğer
bir risalesi ve mektupları yol gösterir. “Korku beni kabzediyor, ümit
ise bast ediyor” diyen Cüneyd, hakikatın kendisini cem’ ettiğini
Hakk’ın ise yeniden tefrik ettiğini ifade eder. Vücudu ifna olan kişi

Hak tarafından kabzolunduğu zaman onda artık benlik duygusu kalmayacaktır. İnsan yine bir ümit vasıtasıyla bast hâline ulaştığında ise, fiziksel/beşeri varlığına geri dönebilecektir. Vahdet deryasının tecelli dalgalanmalarına münasip bu anlatım (Bağdâdî, 2005, 131), Cüneyd’in bütün düşünce sisteminin bir şekilde ilm-i tevhîdle ilgili olduğunu gösterir niteliktedir. Bir şeyler durmadan yitmede fakat zeminde Hakk’ın birliği yerini muhafaza etmektedir. Elest makamından yeryüzüne düşen varlık, ezeliyette gördüğü taziz ve ikramı kaybetmek sebebiyle bir yokluk duygusunun içine düşer. Eski günlerini arar fakat bulamaz. İztırap ve beşeri hüznün başı çektiği bu hissiyat âleminde, tutunacak şey yine bir sevgiden başkası değildir. Dolayısıyla insanın yeryüzündeki bütün sevmeleri, tutulmaları ve bir meskûn mahalde karar kılma arzusunun temelinde yine ma’sûk-ı hakîkî olarak tavsif edebileceğimiz Hakk’ın varlığı ve O’nun varlığına şehadet olunan günlerin hatırası vardır (Bağdâdî, 2005, 139-142; Ateş, 1987, 165). Aynı bağlamda Schimmel’in de iki farklı yorumu vardır: “Mutasavvıfın amacı, Allah’ın geleceğin mahlûklarını yokluk uçurumundan kurtarıp onlara ahirette kendisiyle yeniden karşılaşabilmeleri için can, sevgi ve anlayış bahşetmeden önceki yalnızlığına, ‘Rûz-ı Elest’in yaşantısına dönmektir” (Schimmel, 2001, 43). Diğer cevap daha felsefi bir altyapı barındırır: “Münferit ruhlar, kimliklerini ilâhî ruhla birlikte anlar” (Schimmel, 2020, 304).

“Elest-belâ ahdi ezeliyyet çizgisinde/döngüsünde nereye konumlandırılacaktır?” şeklinde sorduğumuz üçüncü soruya, Abdülkerim el-Cîlî’nin düşünsel planı bir cevap olabilir. Cîlî, öncelikle ezel kavramını, ilgili ayetin yaşanma zamanını belirlemek noktasındaki sorun nedeniyle gözden geçirir. Zira hâdis (sonradan yaratılan) bir varlık olarak insanın, ruhsal anlamda bir ezeliyete sahip olduğunu düşünmek mümkün değildir. Öyleyse insanın ezeldeki ahdi aslında onun çok gerilerde, kadim bir zamanda yaptığı ahdi gibi anlaşılmalıdır. Oysa Cenâb-ı Hak, ebedü’l-âbâd ve ezelü’l-âzâl noktasında lâyezâldir. Gerçek anlamda başlangıçsız, sonsuz ve tükenmez olan O’dur. Ezel-i mutlak yalnızca Hak; ezel-i mukayyed/nisbî ise mahlûkat ile anlaşılabilir. Sözün özü, bir Hak ezeli bir de halk ezeli vardır (Cîlî, 2002, 192-193). Cîlî’nin izahı, adeta Cüneyd’in ezeliyetteki ahdin keyfiyetine dair sorgusuna mebni yapılmış gibidir: “Varlıktan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren Hakk’ın kudret ve iradesiyle ervâh-ı zâhire değilse nedir? (...) Şimdi de dileyen ve kudret âsârıyla ortaya koyan O’dur.

Vâhid'in tevhîdinin nihâî sınırı budur" (Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî Serrâc, 1914, 49-50).

Dördüncü sorunun içeriği, sufinin *elest* ifadesi üzerindeki tasarruflarının derindeki kastıdır. Maksudu araştırmak, aynı zamanda kavramın peyderpey bâtını bir veche kazanmasının ve edebiyata dönüşmesinin hikayesini de takip etmeyi gerekli kılar. Bâtını vechenin revnakı, kavramın zenginleşmesine, detaylanmasına matuftur. Bir kavram ancak akide boyutunda aklanıp felsefi noktada kendi fikrî zeminini oluşturunca sufi ve şairlerin elinde bir alem misali coğrafyadan coğrafyaya taşınacak hüviyeti kazanır. Bezm-i elest terkihi, özellikle edebiyat boyutuna geçildiğinde bir problem değil, zengin çağrışımların boy gösterdiği devasa bir mazmun alanına dönüşür. Artık kavram/terkip İran'da, Hint'te, Azerbaycan'da, Osmanlı coğrafyasının bütününde, Mağrip'te farklı suretler ve sanatkârlar tarafından sühuletle kullanılmaya başlanır. Kavramın derinleşmesi ve detaylanması birçok tasavvufi kavramda olduğu üzere yine bir vahdet-i vücûd terbiyesinden ve süzgeçinden geçmesiyle mümkün olabilmiştir. Bu noktada öncelikle kavramın erken dönemde Tüsterî ve Taberî, geç dönemde ise Zemahşerî, Fahrreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî'deki kullanım biçimlerine ve çağrışımlarına bakmak bize bir perspektif sunabilir.

348 | db

Sehl et-Tüsterî'nin (öl. 896) tefsiri hem ayetin sufi düşüncesi açısından erken dönem yorumunu hem de Cüneyd öncesi "mîsâk" ayetiyle ilgili manzarayı göstermesi bakımından kıymetlidir. Tüsterî, tefsirinde ilgili ayeti yorumlarken günümüze kadar çekebileceğimiz geleneksel anlayışın izlerini takip eder. Allah, bütün nebileri Âdem'in zahrından/sulbünden halk etmiştir. Sonra her nebinin zahrından da onların zürriyetlerini/ümmeatlerini zerrelere hâlinde ortaya çıkarmıştır. Bu zerrelere hâlindeki ruhsal varlıklar için bir akıl söz konusudur. Dolayısıyla zerrelere hâlinde kendisini gösteren ruhsal varlıkların verdikleri söz, akıllı varlıkların bilinçli bir eylemi olarak anlaşılmalıdır. Elest, hem bir ikrâr-ı Rubûbiyyet meselesi hem de Allah'ın kendi kudretini izhar ettiği bir yaratım alanıdır. Burada Hakk'a verilen "Belâ" cevabı, başlangıçtan kıyamete yani bütün zamanları kuşatan bir kabûlün ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Tüsterî'nin geleneksel anlatıdan farklı düşündüğü yer, ilgili ayetin "عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَأَشْهَدُهُمْ" ve eşhedühüm 'alâ enfüsihim" kısmında göze çarpar. O, söz veren zerrelere hâlindeki ruhların kendilerine şahit tutulması manasındaki ibareyi, ruhların yahut ruh zerrelere tek-

rar Âdem’in sulbüne iade edilmesi, dönmesi olarak tefsir eder. Nihayetinde ayetten anlaşılması gereken en temel şey, temsilî bir ifade değil; hadisenin ezelde vuku bulan ve sonuçları daha sonra misâl âleminde takip edilen kelâm-ı nefsî olduğudur (Tüsterî, 1425, 151-152).

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 923) “Câmi‘u’l-beyân ‘an te‘vîli âyi’l-‘Kur‘ân” isimli tefsirinde, mezkûr ayete (7/172) geniş bir alan ayırmıştır. Taberî’nin çerçeve anlatısında öne çıkardığı rivayetler, geleneğin temel hatlarını yansıtmaktadır. Düşünsel açıdan sarkacın bir ucunda ayeti gerçek anlamıyla kavrayanlar diğer ucunda temsilî tarafı önceleyenler vardır. Taberî’de öncelikle gerçek anlamın merkez alındığı rivayet zincirlerinin aktarımı ve tefsir/tevil biçimleri bizi karşılar. Örneğin İbn Abbâs’tan gelen rivayette -diğer birçok benzer rivayetin çatısını gösterir niteliktedir-, Allah’ın Âdem’in sırtını sıvazlaması ve mesh etmesi akabinde, kıyamete dek onun sulbünden her kim gelecekte hepsinden aynı ahdi alması söz konusu edilir. Zerrelere hâlinde yaratılan ruhlar söz vermişler ve kendi kendilerine bu yolla şehadet etmişlerdir. Kıyamete kadar Âdem neslinden olan her bir insan, Cenâb-ı Hakk’ın kendilerinin Rabbi olduğuna şehadet etmişlerdir. Ayet bağlamında ademoğlunun kendine şehadeti bazen meleklerle de takviye edilir. Melekler, ademoğullarının verdiği ahde şehadet ederler. Bu şehadetin doğal bir sonucu olarak külli bir kader vurgusu öne çıkar. Cennete ve cehenneme gidecek kişilerin ruhları hep birlikte bu sözü vermelerine rağmen kader icabı bazıları bu sözün arkasında zaten duramayacaktır. Dolayısıyla istikbalde bir beden içinde yaşam sürecekteler henüz ruh yahut ruh zerrecikleri konumundayken (ervâh-ı zâhire) bile hayat hikayeleri muayyen ve mukadder bir durumdadır (Taberî, 2003, 10/547-564). Anlaşılan o ki tarihsel olarak Cüneyd-i Bağdâdî’den önce, tam anlamıyla mistik ve farklı bir misâk yorumu yoktur. Gerçi anlatının kendisi yeterince esrarengizdir. Nihayetinde Kur’ân’daki aktarımı birebir gerçek anlamıyla aldığımız takdirde, ezelden ebede giden yolda bütün insanların henüz doğmadan önce, kendi ezellerinde -ki bu tanrısal ezeliyetten farklıdır- Hakk’a bir söz verdikleri anlaşılmaktadır.

Sarkacın diğer ucunda, ilgili ayeti temsil yoluyla açıklayanlar yani bir bakıma işin felsefi, düşünsel tarafını zihnen yoklayanlar ve Fahreddîn er-Râzî gibi iki görüşün makul yönlerini esas alarak bir denge arayanlar vardır. Bu durumda İslam düşüncesinin ana hattını

kuran ekollerden biri olarak Mu'tezile ve ona karşı savunmacı bir rol üstlenen dengeleyici mütekellimler/filozoflar sahneye çıkar. İlk elde büyük dil alimi, müfessir, Türkmenistanlı Zemahşerî'nin (öl. 1144) meşhur tefsiri "el-Keşşâf 'an ḥaḳā'ıḳı gāvāmizî't-tenzîl ve 'uyūnî'l-eḳāvîl fî vücūhî't-te'vîl" bize yeterli veriyi sağlar. Keşşâfta kurgulanan evrende, ayetin işaret ettiği anlam dünyası gayet açık bir şekilde ifade edilmiştir. İlgili ayet bağlamında soylar/zürriyetler, Âdemoğullarından yani onların bir parçası olan zahırlarından/sırtlarından çıkarılmaktadır. Bu durumda "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Elbette... (Buna) şahitlik etmekteyiz." diyalogu tamamen temsilîdir. Bu tarz anlatımlar insanın birtakım hadisatı hayalinde canlandırabilmesi (tahyîl) için tercih olunur. Allah'ın Rab olduğuna dair birçok delil, insanda da bu işaret ve ayetleri görüp algılayabilecek bir akıl ve basiret vardır. İnsan gerçek ile mecazı/temsîli ayırt edebilecek donanımda yaratılmıştır. Kaldı ki birçok ayet ve hadîste bu tarz mecazi, temsîlî, teşbihî ifadelerle rastlamak mümkündür (Zemahşerî, 2017, 2/1034-1036).

350| db

Elest mîsâkı, belâ ahdi ile ilgili en geniş ve detaylı manzarayı bize, büyük İslam mütekellimi, müfessir, *allâme* sıfatıyla da şöhret bulan Fahreddîn er-Râzî (1210) verir. Fahreddîn er-Râzî önce genel manzarayı çizer, ardından on iki hüccet sayarak Mu'tezile tabanlı temsîlî anlayışın güçlü ve zayıf yönlerini alt alta sıralar. Râzî'ye göre meselenin tam anlamıyla çözümü ancak "ikinci görüş/el-kavlü's-sânî" sayesinde mümkündür. İkinci görüşün genel hatları şöyledir. Entelektüel vasata sahip biri, çocukların babalarının sulbünden çıktığını ve Allah'ın zürriyetleri bu şekilde var ettiğini bilir. Hak, varlık potansiyellerini babaların sulbünden alıp anaların rahmine yerleştirir ve onları eşsiz canlılar hâline getirir. Ardından kendi birliğine (ehadiyyet), sanatının eşsizliğine dikkat çeken deliller ile o varlıkları kendilerine şahit kılar. İşte bu tarz bir şahadet biçiminde, lisanla değilse de fitraten "Belâ" cevabı verilmiş olur. Ona göre ilgili ayet bu şekilde anlaşıldığında daha makul hâle gelir. Fakat diğer hâlin olmaması için de kesin bir sebep yoktur. Nihayetinde Râzî, şeyleri mümkün kılan mutlak güç için bir sınırlama koyulamayacağı ve O'nun bu yollarla imtihan edilmekten berî olduğu sabitesini düşüncesinin temeline yerleştirir (Râzî, 1401, 15/49-56).

İmanın düşünceye onun da estetik bir nazarla işlenerek edebiyata dönüşümü noktasında önemli bir durak olan İbnü'l-Arabî'nin lügatinde, elest ahdi için konulmuş bazı yeni isim ve terkipler var-

dır: İmānū'z-zerr (Zerre âlemindeki iman), kabzātū'-zerriyye (zerre âlemindeki tutuş), fıtrat-ı belâ (Belâ/kabul yaratılışı), mîsâk-ı hâliş (katıksız, saf sözleşme) vd. İbnü'l-Arabî Sözlüğü isimli eserin müellifi Suâd el-Hakîm, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* taramaları neticesinde elest ahdinin şeyh-i ekber tarafından nasıl anlaşıldığına dair bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçevede öne çıkan başlıklar şu şekilde hülâsa edilebilir:

1) Mîsâk, rubûbiyetin ikrarıdır. Âdem'in sırtından zerreler alındığı vakit, aynı zamanda onlardan Hakk'ın biricik Rab olduğuna dair bir söz alınmıştır. Bu durumda "kâfir" sözünü unutan, ahidini çiğneyenin adıdır.

2) Zerre âlemindeki mîsâk, tevhîdin değil; terbiye eden mutlak varlığın ikrarıdır. Allah, o mecliste (bezm-i elest), "Ben tek miyim?" diye değil; "Ben Rabbiniz değil miyim?" diye sormuştur. Zira O, bazılarının kendi teklîğini inkâr edeceğine ya da bu teklîğin yanına ortak koşacaklarını zaten biliyordu.

3) Belâ yahut kabul fıtratı son basamağı temsil eder. Hz. Peygamber'in hadîsine binaen düşünüldüğünde doğan bütün insanlar İslam fıtratı üzerine doğar. Bu fıtrat, aslında Hakk'a verilen sözdür. Yani fıtrat bir bakıma saf ahittir (el-Hakîm, 2005, 700-701).

2. 'Ahd-i Mîsâk'tan Bade-i Elest'e Giden Yol

*Rindân-ı harâbâtî vü mestân-ı elestüz
Maḥşerde daḥî cām-ı mey-i ışk ile mestüz
-Nef'î-*

*Nüş-ı mey-i ışk itdüm ben cām-ı Elestiden
Şad-şükr ḥalâş oldum kayd-ı ten-i hestiden
-Giray Han-*

"Elestü bi-Rabbiküm" ifadesinin geçtiği mezkûr ayetin anlaşılma biçimi hangi yöne teveccüh ederse etsin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin çizdiği mîsâk haritası, gerçek ve temsilî anlamın ötesine taşan ve tevhîdi öne çıkararak yönüyle kendine has değerini korumaya devam etmektedir. Edebiyat vadisinde çağlayan sesler içinde hem gerçek hem mecaz anlamların hem de bîatını yorumlamaların/görgünün etkin olduğu su götürmez bir gerçektir. Gelinen yerde yalnızca bir konunun anlaşılması değil, onun özümsemesi ve dilde sühuletle akışı yani ifadesi esastır. Dolayısıyla elest meselesinin nefis-i kelâmî oluşu, gerçek ya da

temsili anlamda konumlandırılması, edebiyat sahasında tartışılması lüzumlu görülen bir şey değildir. Fakat ediplerin genel itibarla yakın oldukları taraf, gerçek anlam merkezli yaklaşımdır, denilebilir. Zira onun çağrışım alanı, esrarengiz ve karanlıkta kalan yüzü, ezel ve ebedle olan rabitası, şiirin gezinmeyi arzu ettiği bir arazidir. Burada saf ve katıksız teslim olmanın, anlaşılmazlığın içindeki açıklığın ve kesrette gizlenen vahdetin kodları vardır: “Şiir geleneğinde Allah, var olabilecek en muhteşem güzelliğe sahip olduğundan, onu ilk defa bu mecliste gören insan ruhları bu olağanüstü güzelliğe âşık olup aşk sarhoşluğu ile kendilerinden geçmişlerdir” (Şentürk, 2020, 4/125). Sa’dî-i Şîrâzî’nin ifadesiyle bu öyle bir sarhoşluktur ki elest seherinin meyinden bir defa içen ancak mahşerin akşam namazında kendine gelebilmektedir (Şîrâzî, 2022, 308). Hülâsa Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü’l-Arabî’nin ardından edebiyat vadisinde ister bir mesnevi isterse de bir dîvân sayfası açılınsa orada Bezm-i Elest’in izlerini takip edebilmek imkanı ve rahatlığı ele geçmiştir. Bu takip edişte bazen aşk-ı mecazinin bazen de aşk-ı hakîkinin resmi tabloda belirir.

352 | db

İslami Türk edebiyatının geriye doğru izlerini takip ettiğimizde arkın başında bizi Yûsuf Has Hâcib’in muhalled eseri *Kutadgu Bilig* karşılar. İbnü’l-Arabî’nin terkibe kazandırdığı anlam havuzu henüz vücut bulmamışken birazdan iktibaslarda bulunacağımız kurucu eserlerde deyim yerindeyse *elest* yahut ahd-i mîsâkın izlerini bulmak mümkündür. Aynı tarihsel izlekte yine erken sayabileceğimiz bir dönemde Ahd-i mîsâk’dan Bâde-i elest’e geçişin izlerini takip etmek dahi eldedir. Özellikle Türk görgüsü ve tasavvuf/tekke edebiyatı bağlamında Ahmed-i Yesevî’nin hikmetleri mezkûr geçişin deyim yerindeyse en pürüzsüz görüntülerine sahiptir. Ayrıca Ahmed-i Yesevî’nin asrına gelindiğinde diller arasında geçişler yapabilmek, yeni iktibas alanları bulabilmek kolaylaşır. Bu durumda anlam pergelimiz Yesevî ile Attâr arasında hızlı geçişler yapma imkânına sahip olur. Lakin burada bir fark göze çarpar. Türkî damar henüz kavramın lafzî alanında derinleşmektedir. Yani tam anlamıyla edebî hüviyet, bir bakıma kavramın başka başka kelimelerle yeni terkipler oluşturması meselesi henüz resimde belirmemiştir. *Kutadgu Bilig*’te bir çeşit örtük anlamla, Yesevî’de ayetteki ibarelerin birebir iktibaslarıyla karşılaşırken İslamlaşma çizgisinin doğasına uygun olarak Fârsî damarda, ilgili kavrama dair daha etkin ve edebî hamleler (=şarâb-ı elest; mest-i elest vd.) önümüze çıkar:

Törütgen barınğa törütmiş tanuğ
Törümüş iki bir tanuğı anuğ (Hacib, 1947, 18)
Yaratıcı varlığına yaratılmış olanlar şahiddir; yaratılan iki –
Bir'in hâzır şahididir. (Hacib, 1988, 13)

Siz bizni Hağ yarattı tā'ât uçun
Ay bü'l-âcep içmek yémek râhât uçun
<Kâlû bálâ> dédi ruhuñ mihnât uçun
<Adhám> bolup yér astığa kirdim mén-e
(Ve dediler ki:) “Hak sizi de bizi de kulluk etmek için yarat-
tı.”

“Ey ahmak! (Sen niye yaratıldın sanıyorsun) yemek içmek
ve keyif çatmak için mi?”

“(Elest meclisi'nde) ruhun sıkıntı çekmek için ‘Evet’ dedi.”
Edhem gibi yer altına girdim hey!
(...)

Kâdır bizni <hám> yarattı kudrát birlen
Má'rifât dürrî kadrını bildim mén-e
Ol <Álástü bi-Rábbiküm> démiş vağtta
<Kâlû bálâ> cevábını ayğum mén-e
Sonsuz kudret sahibi (Tanrı) bizi kudretiyle var etti.
Marifet incisinin kadrini bilip anladım ben hey!
(Allah) “Elestü bi-Rabbiküm?” diye sorduğunda,
“Kâlû belâ” cevabını veririm ben hey!
(Hoca Ahmed Yesevî, 2019, 88-89, 212-213).

ما ز خرابات عشق مست ألسنت أمديم
نام بلی چون بریم چون همه مست أمديم

پیش ز ما جان ما خورد شراب ألسنت
ما همه زان یک شراب مست ألسنت أمديم

Biz aşk harabâtından Elest'in mesti olarak geldik
Belî (Evet) dediğimiz ânın namını nasıl analım mest olup
geldik

Bizim varlığımız zuhura çıkmadan önce içtik Elest meyini
den

İşte o mey sebebiyle hepimiz Elest'in sarhoşu olup da geldik
-Ferîdüddîn-i Attâr- (Attâr, 1368, 495).

Anlam pergelimizi, terkinin Anadolu sahasındaki kullanımlarını
görebilmek için Doğu Türkçesinden fasih Oğuz lisanına yani Batı
Türkçesine doğru açtığımızda tasavvuf edebiyatının bu
coğrafyadaki kurucusu yahut köprü ismi Mevlânâ'yla (öl. 1273)

karşılaşırız. Onun bu coğrafyada Fars diliyle ifade ettiği remizler ve nükteler, zaman içerisinde özellikle Yûnus Emre gibi şairler tarafından Türk diline hamlolunmuştur. Bu bağlamda Mevlânâ'nın daha ziyade edebî yönüyle öne çıkan *Külliyât-i Dîvân-i Şems* ya da *Dîvân-ı Kebîr* eseri, mezkûr kavrama/terkibe dair sağlamayı yapabilmemiz için münbit malzemeyi muhtevidir. Altmışa yakın yerde geçen *elest* ve *belâ* kelimeleri takip edildiğinde daha önce işaret ettiğimiz kelâmî yahut nahvi tartışmaların gündemini değil, çoğunca şem', bâde, câm, şarap, sarhoşluk, ezeldeki sermestlik bağlamında -rubâîler için de aynı tespiti yapabiliriz-değerlendirebileceğimiz bir manzara önümüze çıkar:

جام می الست خود خویش دهد به سمت خود
طبل زند به دست خود باز دل پریده را

[Kendi **Elest meyin**in kadehini eliyle sunar mestine
Kendi çalar defini havalanmış/uçarı gönül kuşuna]
(Belhî, 1380, 1/32)

354 | db

در آن روزی که در عالم الست آمد ندا از حق
بده تبریز از اول بلی گویان الستش را

[**Elest âleminden** Hakk'ın nidası geldiği gün
Sofrayı evvelen elestin evetçilerine (**belâ-güyan**) kur!]
(1/39)

بی پای طواف آریم گرد در آن شاهلی
کو مست الست آمد بشکست در ما را

[O şahın kapısının etrafını ayaksız tavaf ederiz
Ki o **elest mesti** olarak gelip kırdı kapımızı] (1/42)

صد هزاران جان فدا شد از پی باده الست
عقل گوید کان می ام در سر میادا بی شما

[**Elest badesinin** ardı sıra binlercesi feda oldu
Akıl, o mey sızsız mazallâh başınıza vurmasın, sizi hoş et-
mesin, deyiverdi] (1/67)

مست شود نیک مست از می جام الست
پر کن از می پرست خانه خمار را

[**Elest meyin**in badesiyle ne güzel mestlik olur
Ne duruyorsun mey-perest ile doldur meyhaneyi] (1/91)

چو چنگ ما بشکستی بساز و کش سوی خود
ز الست زخمه همی زن همی پذیر بلا

[Madem çengimizi kırdın tekrar yap da kendi tarafına çek

Cümle **elest mızrabından** vur, o nağmeyi çal ve kabul et
cümle **belâyı**] (1/99)

بیار جام انالحق شراب منصورى
در این زمان که چو منصور زیر دار توام

به یاد آر سخن ها و شرط ها که ز الست
قرار دادی با من بر آن قرار توام
[Mansûrî şarabın Ene'l-Hak kadehini getir
Mansûr-misal darağacının altında olduğum vakit

Elestteki ahdi ve dile getirilenleri hatırla
Hani sözleşmiştin ya benle sözümün arkasındayım]
(1/648)

الست گفتیم از غیب و تو بلی گفتی
چه شد بلی تو چون غیب را عیان کردیم
[Gayb âleminde **elest** dedik ve sen **evet**/belî-belâ dedin
Gaybı ayan ettik ve fakat ne oldu senin **belî** sözüne?]
(1/650)

والله که در آن زاویه کاوراد الست است
آموخت تو را شاه تو شیخی و مریدی
[Vallâhi **elest evrâdının** zaviyesinde
Şahın sana şeyhliği ve müritliği dikte etti]
(Belhî, 1380, 2/990)

Mevlânâ'nın büyük birikiminin ve kavramın hamulesine verdiği kıvamdan sonra Yûnus Emre'de (öl. 1320) *elest* fikri, bir vechesi aşk-ı ilâhîye diğer vechesiyse vahdet-i vücûda dönük bir yapıyla kendisini arz eder. Ezeliyet dairesinde anlaşılması gereken aşk-ı ilâhî bir bakıma yine o zamansızlık içerisinde vuku bulan yahut temsil olarak gösterilen *elest* meclisinin bir azasıdır. Yûnus Emre aşkı ezeliyette bulduğunu dolayısıyla onun da ezeliyetin has bir meyvesi olduğunu vurguladığı gazelinde, gözüne Bir'in nûrunun görüldüğünü ve bu sebepten ötürü can gözü ile bakmaya başladığını ifade ettikten sonra işi bir üst boyuta taşır. Zira yüklendiği bilgi, kesbettiği nazar kendisi hakkında bir yanılığa ya da varlık hakkında yeni bir sağlama yapmasına neden olmuştur. O nûru algıladıktan sonra bir ara kendisini adeta Hz. Musa gibi Tûr'da münacat hâlinde olduğunu görmüştür. Tûr-ı münâcât boyutuna geçildiğinde artık bu gün "Bâyezîd-i Bistâmî benim!" der. Tam bu noktada bizi *elest* fikri yahut meclisi karşılar. Bu fikrin içinde vahdet-i vücûdun

hatta bir bakıma ittihadın dahi izlerine rastlamak mümkündür: “İlm-i sâbıkdan ilerü dahı **Elest** belürmeden / Ben Ol idim Ol ben idi şimdi niçesi kesile” (Emre, 1991, 286). Elbette meseleyi şiir dili ve şathiye mantığı etrafında değerlendirmek icap eder: *Esriklüğüm bakma adum deliye takma/ Esriklüğüm ezelden işreti sürüp geldüm*. Bu durumda ilgili ifadeleri, tanrıyla birleşme iddiasından ziyade vahdet-i vücûd nazariyesine bağlı coşkulu bir yakarış olarak almak daha makul olacaktır. Kaldı ki yeri geldiğinde aynı şair -burada Yûnus Emre- **elest** meselesini yalnızca ayetin iz düşümü olarak da gösterebilmektedir: **Elestü bi-Rabbiküm** Hak’dan nidâ gelicek / Mü’minler **Belî** diyüp itdiler ikrârını (Emre, 1991, 343). Yûnus’un **elest** meclisi ile Hallâc’ın yolunun birleştiği aşağıdaki şiiri, mesele- nin daha açık görülebilmesi için iyi bir örnek kabul edilebilir:

“Ezel benüm ilimdür **Elest** benüm yolumdur
Ezel ile **Elest**’i ben bunda göre geldüm

Ben ezelden vardum ma’sûk ile yârdum
Hak beni viribidi âlemi göre geldüm
(...)

Et ü deri büründüm geldüm size göründüm
Adumı âdem kodum andan zuhûra geldüm

Aşk esritdi cânımı uş **Ene’l-Hak** didürür
Korku gitdi gönlümden Mansûr’am dâra geldüm”
(Emre, 1991, 186).

Anlam pergelimizi Yûnus’un zamansal sınırlarının az gerisinde ya da ilerisindeki bölgelerde dolaştırdığımızda Türk edebiyatı açısından daha başka örnekler bulabilmemiz elbette mümkündür. Aşağıda zikrettiğimiz örneklerde dikkat çeken husus, mezkûr kavramın yahut terkinin kullanımındaki sühulettir. Zira Yûnus’un zamansal sınırlarına gelinceye kadar kavramın kazısı defaatle yapılmış, özellikle Fars edebiyatında yetkin isimler tarafından kullanılmış ve nihayet Türk edebiyatı için dört başı mamur bir yapı hâline getirilmiştir. Örneğin Kadı Burhâneddîn’in (öl. 1398), Ahmed-i Dâ’înin (öl. 1421?) ve Eşrefoğlu Rûmî’nin (öl. 1469) bazı beyitlerindeki vurgular, aynı Yûnus’ta da görülen vahdet-i vücûd nazariyesinin gölgesindedir. Mestlik, sekr, esrük olmak artık ezeldeki buluşmanın yeni kodları hâline gelmiştir. İş yahut kavram Nesîmî’nin (öl. 1417?) zihinsel evrenine konuk olduğunda deyim yerindeyse bezm ile rezm arasındaki ayırım sona ermiş, ezeliyetteki ahitleşme,

Eşrefoğlu’nun ifadesiyle “ezel ikrârı” (Güneş, 2006, 292) vahdet-i vücud temelinde kurgulanan bir müdafaa biçimine hatta bazı noktalarda bir işret meclisine dönüşmüştür. Ezeliyetteki bu buluşmanın bile garip bir biçimde öncesine hatta tabiri caizse öncesizliğin öncesine gitmeye çalışan şair zihni, doğal olarak aynı düşünce duraklarına uğramıştır:

“**Maḥmûr-i elestem** n’ola ger oldum ise mest
Sâkı tolu vir sâgar u mutrib katı ur dest

“Lebünden ben umaram ki emersem
İrişem **lezzet-i câm-ı eleste**”
-Kadı Burhâneddîn-
(Ergin, 1943, 237, 305).

“Ben mest-i ezel gelmişem ben tâ ebed mest giderem
Hiç ayılmaz esrûklüğüm zühd ü takvâ neme gerek

Ben dostıla peymânımı “Elest”den ön berkitmişem
Ben dostı ayan görmüşem hayâl rû’yâ neme gerek

Âdem yaradılmazdın “Elest”den ilerüden
‘Ahdleri var dostıla pinhâni dervişlerün

Kâlû belâ güninden Elest’den ilerüden
Dürlü mihnete âşık anda sataşa geldüm”
-Eşrefoğlu Abdullâh-ı Rumî-
(Güneş, 2006, 283-284, 321).

“Tübâ le-hüm ve hüsnü me‘âbin ki menzili
Bezm-i ezelde ravza-ı dârül-cinân idi

Ben ezel peymânesin şâhâ elünden içmişem
Ol ezelden tâ ebeddür ‘ahd ü peymânım saña”
-Ahmed-i Dâî-
(Özmen, 2017, 69, 160).

Büyük Türk şairi, alevilerin yedi büyük ozanından biri kabul edilen Seyyid Nesîmî’nin lisanına revnak veren iki temel nazariye, malum olduğu üzere vahdet-i vücûd ve Hurûfilik olarak tespit edilebilir. Onun düşünce dünyasına dâhil olduğumuzda Mevlânâ’da gördüğümüz ve yine Yûnus Emre’de takip edebileceğimiz temel felsefe adeta bütün elest beyitlerinde görünür hâldedir. Fakat Nesîmî’de diğer iki mihver isimden ayrılan yahut baskın olan bir

cihetin varlığını işaret etmek mümkündür. Nesîmî, Dîvân'ında istişhâd olarak getirdiği beyitlerde deyim yerindeyse maddi yahut mecazi sevgilinin bütün unsurları ezeliyetteki mezkûr ahitle adeta kaynaşmış hâdedir. Elest gördüğümüz birçok yerde sevgilinin dudakları, zülüfleri, kokusu, salınması ve bizzat sevdası da manzaraya hemen dahil olur. Bununla birlikte Nesîmî'de ehl-i tevîdîn (muvahhid), dervîşanın zikri ve katığı da Elest'le harmanlanmış vaziyettedir. Zira bu ahid öyle kenara konulabilecek bir şey değildir. Bu ahid mecazi ile hakiki sevgilinin yollarını birleştiren, onları birbirine katıştıran ve ehl-i imanın kendisiyle sınındığı hususi bir alandır:

Çeşme-i Zemzem lebüñ sırr-ı Elest oldu sözüñ
Kim ola kim kılmaya vaşl-ı vişâlünle şabûr

قَالُوا بَلَىٰ rumüzünü zülfün beyân ider
Her kim ki gördi anı semî' oldu hem başîr

358 | db

قَالُوا بَلَىٰ da zülfün cân ile hem-dem oldu
Ya'nî hemîşe bil kim erbâba he-dem oldur
Çün أَلْسِنَتُ بِرَبِّكُمْ güş itdiler dervîşler
Pes alup vahdet meyün nüş itdiler dervîşler

Şaçun قَالُوا بَلَىٰ rezmin neden fâş eyledi halka
Meger kavî ü kararından kararı bî-karâr oldu

La'lün mey-i أَلْسِنَتُ idi câm olmadın henüz
Hâş idi şohbetüm dahı 'âm olmadın henüz

قَالُوا بَلَىٰ nuñ 'ahdini unutmazam unıtma ki
İmânı tevîd ehlünün şol 'ahd ü şol ikrâr imiş

Sevdân ile mest olmuşam hem içmişem gamdan müdâm
Mest-i أَلْسِنَتُ'ün cāmıyam niçün ki tuğyân gelmişem

قَالُوا بَلَىٰ da küy-ı harâbât idi yirüm
Şol ma'nîden mücâvir-i mey-haneyem yine
-Seyyid Nesîmî-

(Ayan, 2014, 239, 258, 362, 378, 408,
429, 498, 645, 670, 700).

Cüneyd-i Bağdâdî'den başlatarak çizdiğimiz tarihsel çizgide, Arap dilinde tomurcuklanan 'ahd-i mişâkın sürgün verdiği yer Fars şiiri olarak tayin edilebilir. Ardından kavramın Mevlânâ kanalıyla

Türk şiirine karışması ve oradan daha renklenerek ve derinleşerek yeni kelimelerle/terkiplerle alanını genişlettiği fark edilir. Özellikle 15. Yüzyıldan sonra artık herhangi bir divanı yahut mesneviyi açtığımızda kavramla/terkiplerle karşılaşma olasılığımızın çok yüksek olduğunu da tespit etmek durumundayız. Nasıl ki Hurûfluk bir inanç yahut akide biçimi olarak değil de kültürel ve otantik bir unsur olarak Türk şiirine sındiyse keza mezkûr kavram da şairin tıynetinden, tasavvufi görgüsünden adeta bağımsız olarak birçok esere sirayet etmiştir. Bezm-i elest, ‘ahd-i elest yahut Kâlû Belâ ibareleri noktasında, örneğin 17. yüzyıl tasavvuf şiirinin yahut klasik edebiyatının küçük bir kümesi bile bize devasa bir malzeme sunabilir. Murat Vanlı’nın hacimli çalışmasında 17. Yüzyıl klasik Türk (Nef’î, Fehîm-i Kadîm, Nâilî-i Kadîm, Nâbî) tasavvuf/tekke edebiyatının (Ümmî Sinân, Niyâzî-i Mısırî, Sun’ullâh-ı Gaybî, Nakşî Ali Akkirmânî) ve halk ozanlarının (Gevherî ve Âşık Ömer) eşarı taranmış ve birçok başlık indekse girmiştir. Örnekleme ilk olarak temel kavram daha sonra ona eklenen yeni kelimeler ve mazzunlar zikredilmiştir: **Kâlû belâ:** İkrâr, aşk, bâzâr, cân, ezel, rind, sadâkat, zikir, hırmen vd. **Elest:** ‘Ahd, âşık, aşk, bâde, bâzâr, cân, cür’a, deyr, dolu, gönül, hamr, hammâr, humûr, ikrâr, îmân, kemâl, kurb, mahmûr, mest, mestân, mestâne, mey, muhabbet, peymâne, remiz, rind, rûz, saç, sâkî, sermest, şarâb, şerbet, teklif, temâşâ vd. **Ezel:** ‘Ahd, muhabbet, âşinâ, bâde, bâzâr, cân, cür’a, Ene’l-Hak, esrâr, feyz, gamze, hayrân, ‘işret, kadeh, Kâlû belâ, kâmil, kemâl, medhûş, mest, mestâne, muhabbet, münkir, peymâne, rind, sâkî, sermest, sır, şarâb, şerbet, taksîm, ülfet, vuslat vd (Vanlı, 2019, 1151-1153). Anlam pergelimizi 17. Yüzyıldan geriye yahut daha ileriye doğru çektiğimizde de bahsi geçen manzara pek değişiklik göstermez. Cem Sultan’a, Nâilî-i Kadîm’e, Fuzûlî’ye, Niyâzî-i Mısırî’ye ya da Şeyh Gâlib’e vardığında kavramın bazen aşk bazen de melamet cihetinden farklı ifadelendirmeleriyle karşılaşırız. Burada diğerlerinden keskin bir biçimde ayrılan Nâilî-i Kadîm’in kullanımını ayrıca işaret etmek gerekir. O, pek alışıldık olmadık biçimde “kâfir-i deyr-i Elest = Elest kilisenin kafiri” şeklinde garip bir kullanıma imza atmıştır. Yine de kahir ekseriyet işaret ettiğimiz minvalde bir kullanım alanında kalmayı yeğlemiştir:

“**Ahd-i kadîmi** iy yâr unutma gel
Ağyâra baş koşup beni zinhâr unutma gel”
-Cem Sultan-
(Ersoylu, 1981, 1/188)

Cām-ı ezel ser-mestiyem sākī mey-i raḥşānı şun
Bāzār-ı derdüm germdür ser-māye-i dermānı şun
-Ahmed Paşa-
(Tarlan, 1966, 265).

“Sanmañ bizi kim şîre-i engûr ile mestüz
Biz ehl-i harâbâtdanuz **mest-i elestüz**”
-Bağdatlı Rûhî-
(Ak, 2001, 1/148).

Bir rind-i fenā-meşrebi cānāne-perestüz
قالوا بئى dan cür‘a-keş-i cām-ı elestüz
(...)

Degül bir tîre-ṭab‘-ı teng-çeşmün ħaddi ey Nâbî
Şühüd-ı lezzet-i peymāne-i bezm-i elestiz
-Nâbî-
(Bilkan, 1993, 332, 736).

360 | db

“Gönül ki **kâfir-i deyr-i elest** olup kalmış
Bakıp cemâline sûret-perest olup kalmış”
-Nâilî-i Kadîm-
(İpekten, 1990, 231).

Elest ‘ahdinden ayrıldum ma‘arif kesbine geldüm
Yine dosta gider oldum elümde bergüzârum yok
(...)

Sākī-i bezm-i elest peymānesin iĉenleri
Gör ki nice keşf iderler sırr-ı Ḥaĉ estārını
-Niyâzî-i Mısrî-
(Erdoğan, 1993, 226, 314).

Sākī getir o cāmı ki maḥmûr-ı mest olur
Ḥür-ı bihiştün irse gözi mey-perest olur
Sāğar-keş-i nüḥüsti **ḥarâb-ı Elest** olur
Yanında kâdr-i zühd ü kerāmât pest olur
Peymāne-i ḥayât ise tevbe-şikest olur
Mestāna reng-i rüy-ı ḥayā zîb-i dest olur
Ammā ḥired te’eddüb idüp iḥtişâşına
Nâz u niyâz ḥıdmet ider bezm-i ḥâşına
(...)

Güft ü gū vü cüst ü cū şıgmaz **elest esrârına**
Tâ ezelden böyle virmişler cevâb oldur ki ol
-Şeyh Gâlib-

(Okcu, 2011, 273, 487).

Ahd-i mîsâk üzerinden başlayıp bâde-i eleste varan serencamın bir bakıma raporu olarak tanımlayabileceğimiz bir metni burada zikretmek faydalı olabilir. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin (öl. 1644) 'ahd-i elest/bezm-i elest terkinin tarihsel hikâyesini hülâsa eden bir manzumesi vardır. Onun *sâkî-nâme* türünde kaleme aldığı 77 beyitlik mesnevisinde (Kavruk, 2001, 8-16) kurguladığı bezm-i elest/şarâb-ı elest tablosu hem makalemizin başlığına ilham veren dönüşüm meselesine hem de mezkûr terkinin deyim yerindeyse *edebî kökenlerine* yahut şiir diliyle ilgili kavramın işlenişine dair bazı ipuçları taşımaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî üzerinden yaptığımız okuma kavramın/terkinin ontolojik kökenlerini, Şeyhülislâm olan Yahyâ'nın üzerinden yapacağımız okuma ise kavramın *epistemolojik yayılımını* anlamaya dönük bir çaba olarak düşünülebilir. Bunun için öncelikle şairin zihninde görselleştirdiği beyitleri nesre dönüştürmek yani bir dil-içi çeviri mantığı dairesinde serimlemek icap ediyor. Elbette metin çağrışım alanın hesaba katarak bazı eklentiler yoluyla –özellikle edat ve bağlaç kabilinde yan unsur ve cümleciklerle- aktarılmaya uygun düşmektedir:

db | 361

Belâ köşesinde olanlar için –ki bütün varlık buraya sığar- fikirler mest olmuş durumdadır. Zira onlar insana bir neşve, bir kavrama biçimi bahşeden *elest şarabından* içmişlerdir. Bunu duyan ve okuyan kişi sen de gel! Meyhanenin kapısı açıktır (bâz), koşturuver! Hamdolsun ki kapıların açılacağı o dem (fasl-ı bahâr) gelip çatmıştır. Sen meyhanenin altın gibi parlayan kapı halkasına bakıp aldanma! O sadece bir halka değil, adeta gökteki hilaldir. Bu meyhanenin temizliği meleklerin kanadıyla yapılırsa sezâdır. Burayı süpüren kanat nasıl bir hayâlin eserdir ki onun süpürgesi “lâ”dır. Hiçbir ilaha imkân tanımayan bu “lâ/hayır!” süpürgesi işlemeye bir başladı mı kişinin kalbinde, aklında basit yaşantının yahut Hak dışındaki varlık kırıntılarının çer çöp mesabesindeki düşünceleri (gerd-i sivâ) onda kalmaz. Tekrar altını çizmek gerekir: Bu meyhâne hiçbir vakit kapalı değildir, hatta burada ha bayram olmuş ha oruç tutulmuş birbirinden ayırt edilemez. Buranın kilidini açan şey elbette önce Hakk'ın yardımı olmak şartıyla “illâ” anahtarıdır. Hatırlatmakta fayda var; bahsi geçen meyhâne senin bildiklerine benzemez. Onun sâkîsi kişiye yâr olan Hak'tır ve bundan mütevellit onun verdiği meyde maddi olarak sarhoşluk verecek bir şey yoktur: *Anuñ virdüğü meyde olmaz humâr*. O meyvin aslını sorarsan evvela şunu kavraman

icap eder. Esasında o mey/şarâb, *tiryāk-i ekberdir* hatta *şahbā-yı kevserdir*. Yani hem en büyük ilaç, ota, derman ve ıtırli kokudur hem de leziz ve pak Kevser şarabıdır. Şimdi bu şaraptan içmek mi yoksa içmemek mi ayıptır? O şarabın içine konulan esaslı şey, Hakk'ın sırlarıdır. Bu sırları içitip de mest olmamak elde midir? Hele ki hüşyâr-ı Hâk olanlar yani basireti açık ve Allah bilgisinden gaflette olmayanlar işte bu şarabın mestanıdır. Cem, bu meyhanedeki saf şarabın düşkünü, biçaresi (efkend), İskender ise kölesi ve ayakçısıdır. Şimdi bu saf şarabın parıltıları öyle göz alıcıdır ki mühr-i Süleymân'ın ışığı –bir bakıma göz alıcılığı ve hükmedici gücü belki bundan bir huzme sayılır. Bu saf şarabın kadehi safanın, mutluluğun güneşi; şarabın içindeki kabarcıklar ise olsa olsa vefanın ve sadakatin âlemidir. Dahası onun kabarcığında/köpüğünde bile dokuz felek gizlidir. İşte eflaki de kuşatan bu yer bir bakıma Yüksek Zât'ın da makamı mesabesindedir: *Zéhî bargâh-ı refî 'u'l-Cenâb!* O şarap; aşk Cem'inin şımşırak taşı, aşk âleminin aydınlatanı, zaman ve zemine ziya, kevn ü mekâna nurlar bahşedenedir. Sen gökyüzüne bakar da kâh hilâlin kâh da dolunayın ışıklarını gördüm sanırsın ya onlar dahi o şarabın şulesinden başka bir şey değildir. O *bâde-i nâb*, Allah aşkına imkân tanıyan sevgi tohumunun (=hâbb-ı hubb-ı Hüdâ) aslıdır ki rıza tâkı/kemerî ondan inşa olunur/yükselir. Bahsi geçen rıza tâkı, esasında terbiye edip şenlendirilen gönül toprağına dikilmiştir. Her şey bir kenara o şarap, âb-ı hayattır hatta bir aynadır. Öyle ki o aynada Hakk'ın güneşi (hürşid-i Zât) tecelli eder. Senin güneşin bizatihi resmi, âlemin parıldayan göz alan çatısı sandığın bütün görüngüler, esasında o saf şarabın yahut ölümsüzlük iksirinin (mâ'ü'l-hayât) şuleleridir. Şarabın göstereni (bedîdar) ya da şarapta tezahür eden şey yani onun kızılığı, düşün ki Tûr dağına tecelli etmiş nur gibidir. Bu şaraptan (hum) yedi deniz yani bir bakıma sonsuzca içilse bile kanılmaz. Bu şarabın etrafında oluşan dîne, hayat tarzına alçaklık ve eksiklik işlemez. Aslında şu bahsi geçen şarap/hum ne gerçekten bir içkidir ne de öyle sarhoş edici bir maddedir. Onun şişesinin mührü olsaydı ancak Hz. Peygamber'in risalet mührü buna uygun düşerdi. Şimdi iyice odaklan, bu sözlerimi boş yavan şeyler sanma! O şarabın tam adını veriyorum ya da saydığım onlarca isme bir yenisini ekliyorum: Menba'-ı şıbğatullâh = Allah'ın boyasının özütü, kaynağı... O humdan kim içse onda Hakk'ın feyzi aşikâr, buğusundan ise bahar bulutları peyda olur. Onun havasından ötürü ortam yumuşar, çiçek bahçeleri safalanır. Ondandır feyze ilaca, tabibe muhtaç olunmadan adeta gençlik

aşısı almış gibi diri hâle gelirsin. İşte bu kızıl şaraptan, mâ'ül-hayâtan *rûy-ı bâğ* “gül gül” olmakta, neşvelenmektedir. Eğer ki bu mey/şarâb-ı nâb/hum olmayaydı ne sünbül mest olur külahını açabilir ne de lâle derununda bir nûr-ı siyah saklayabilirdi. Gece gündüz elinden kadehini düşürmeyen nergisin o mahmur, mestan bakışının nedeni odur; menekşe (benefşe) böyle garip, bî-kes kalmışsa onun bir damlacığını bile tadamamasındandır. Öyleyse ey sâkî o ruh bağışlayan ve iz güden dervişe (salik-i rāh) gül rengiyle alım veren (rahş) o mey nerede? Derviş olan kandil gerekir, mezkûr *rahşiyet* için yol kat etmek icap eder. Maksud-ı hakîkiye götüren yol yüz merhaleden geçse de, o mey cümbüşüyle işler kolaylar. İşte tam bu hissiyat içerisinde işret mevsimi çatınca doğal olarak gönül de kederlerden boşanmak istiyor. Ey sâkî, tekrar soruyorum: Nerede o şarâb-ı tahûr, nerede o nûr sahrasının çeşmesi mesabesindeki tanrısal feyiz kaynağı? Bırak arınalım onunla nefsiyet kirlerinden; arınalım ki sararan ruhumuz parıl parıl yansın. Hele bu işi başaramazsak işte o zaman vah bize, eyvah bize! Nerede o hoş içimli mey ki onu kaybetmek yüzünden zaman aleyhimize işledi, hayat bize zehir oldu. Baksana artık ne işrette ne yaşamda bir tat kaldı. Ne dost meclisinde huzur bulur olduk ne de sevgili yanında... O şarabı bulamayınca gurur kadehinden heves içkisini içenler şuursuz bir şekilde, yani basit birer sarhoş olarak şuraya buraya devrilmekte... Bunlar içtikçe humarı ayıplı insan gibi yüzü kızaran bir grup bedmestten başka bir şey değildir. Yani mey vardır, meye benzemez! Bizim mey dediğimizdeki şevk ve nur öyle yoğundur ki onun her bir zerresi bir güneş nispetinde sayılabilir. O yalnızca âlemi ısıtmakla yetinmez, gönül dünyasına da safa verir. Benim vücudum yani gam yüklü varlığım o meyle dopdoludur. (...) Sâkî, çaktığı zaman âlemi nura gark eden şimşek parlaklığındaki o *mey-i sâdeyi* getir! O şimşek çaktı mı ihtiyar töhmetiyle, güya akıl yoluyla yaptığımız tercihler harmanı tutuşur. Bizim şarap dediğimiz, damağa lezzeti vuran âb-ı hayattan daha kıymetli ve hoş (âb-ı güvârende) bir sudur. O mey, bir cihetiyle dünyanın neşesi, aydınlığıdır. Ona münasip kadeh ya İskender'in dünyayı gösteren aynası misali bir *câm* ya da şarabın mucidi Cem'in *sâğarı* olsa gerektir. Eğer bunlar ele geçmezse kırık gönlümü sen himmet edip ele aliver sâkî... Beni böyle yarı boğazlanmış (nîm-bismîl) bir biçimde koma, kadehi doldur! Duy sesimi neredesin? Ey ki gam askerlerinin ahvâlini bozan, onları muzmahil kılan şecaatin kendisinde ikamet ettiği sâkî! Gönül mülkünü düşmandan halâs et ki aşk Hüsrev'ine musahib olabilsin. Hani nerede

ey saki, sabah gönlü cilalayan ve onu ayık hâle getiren sabah içkisi? Dem, bu demdir; getir! O demdir ki sürahi kulkulesine karışır nağmekârın teğannileri... *Sürûd u şafânın, neşât u tarabın* vakti şimdi değilse ne vakittir? Mutrıb udu, saki gül gibi kadehi eline alsın da bu şeş-ğâneye avazesini salsın, nazm-ı Yahyâ'yı okusun saz eşliğinde... Ve nihayet melekler nağmeni dinlesin, felekler de şevke gelip semâ' eylesin.

Sonuç

'Ahd-i Mîsâk'tan Bâde-i Elest'e (Tarihçe ve İstîşâd) isimli araştırmamız neticesinde ulaşabildiğimiz bazı kanaatler şöyle hülâsa edilebilir:

1. Tarihsel süreçte tasavvuf edebiyatına mal olan 'Ahd-i Elest kavramı/terkibi zaman içerisinde hafızasını ve istîşâd alanını genişletmiştir.

2. Bezm-i elest terkibi, özellikle edebiyat boyutuna geçildiğinde akidevi yahut felsefi bir problem olarak değil, zengin çağrışımların boy gösterdiği devasa bir mazmun alanı olarak biz karşılar.

3. Ahd-i mîsâk'ın bezm-i elest'e ve oradan bâde-i eleste geçişin izlerini takip etmenin çok erken zamanlarda kolaylaştığını ifade edebiliriz. İslami Türk edebiyatının geriye doğru izlerini takip ettiğimizde arkın başında bizi Yûsuf Has Hâcib'in muhalled eseri *Kutadgu Bilig* karşılar.

4. Arabî bir kökenden milatlanıp Fars edebiyatında yetkin isimler tarafından işlenen ve nihayet Türk edebiyatı için dört başı mamur bir yapı hâline getirilen kavramın izleri, bu hazırbulunuşluk dairesinde Anadolu edebiyatında kolaylıkla takip edilebilir. Türk görgüsü ve tasavvuf/tekke edebiyatı bağlamında Ahmed-i Yesevî'nin *hikmetleri* aynı şekilde mezkûr geçişin en pürüzsüz görüntülerine sahiptir. Anlam pergelimizi Yûnus'un zamansal sınırlarına yakın bölgelerde dolaştırdığımızda ise Türk edebiyatı açısından daha fazla örnekler bulabilmek işten bile değildir.

5. Kadı Burhâneddîn'in (öl. 1398) ve Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 1469) bazı beyitlerindeki vurgular, Yûnus'ta da görülen anlam havuzuna aidiyet taşır. Mestlik, sekr, esrük olmak artık ezeldeki buluşmanın yeni kodları hâline gelmiştir. Düşünce yahut kavram Nesîmî'nin (öl. 1417) zihinsel evrenine konuk olduğunda bezm ile remz arasındaki ayırım sona ermiş, ezeliyetteki ahitleşme, Eşrefoğ-

lu’nun ifadesiyle “ezel ikrârı” vahdet-i vücud temelinde kurgulanan bir müdafaa biçimine hatta bazı noktalarda bir işret meclisine dönüşmüştür.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. “Cüneyd-i Bağdâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: hayatı, eserleri ve mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1987.
- Attâr, Muhammed b. İbrâhîm. *Dîvân-ı Attâr*. nşr. Takî Tefazzulî. Tahrân: Şirket-i İntişârât-i Millî ve Ferhengî, 1368/1989.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî -Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni-*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebü'l-Kâsım Cüneyd el-. *Resâilu'l-Cüneyd*. nşr. Cemâl Receb Seyyidbî. Dimaşk: Dâru İkra, 2005.
- Bağdâdî, Ruhi-i. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı: karşılaştırmalı metin*. 2 Cilt. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve hakikat tasavvufun teşekkül süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Belhî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-. *Külliyât-i Dîvân-i Şems*. nşr. Bedüzzamân Fûrûzanfer. 2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Milâd, 1380/2001.
- Belhî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-. *Külliyât-i Dîvân-i Şems*. nşr. Bedüzzamân Fûrûzanfer. 2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Milâd, 1380/2001.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nabi'nin Türkçe Divan'ı (Karşılaştırmalı Metin)*. Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Burhaneddin, Kadı. *Kadı Burhanettin divanı I: tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1943.
- Cilî, Abdülkerîm el-. *İnsân-ı kâmil = İnsan-ı kamil tercümesi*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2002.
- Emre, Yunus. *Yûnus Emre divanı*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1991.
- Erdoğan, Kenan. *Niyazî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Ersoylu, Halil. *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*. 3 Cilt. İstanbul: Kervan Yayıncılık, 1981.
- Fergânî, Saîdüddîn Saîd el-. *Meşâriku'd-Derârî Şerh-i Tâ'îyye-i İbn-i Fâriz*. nşr. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî. Meşhed: Çâphâne-i Dânişgâh-i Firdevsî, 1398/2019.
- Güneş, Mustafa. *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Hayatı - Eserleri ve Dîvânı*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu bilig: çeviri*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Hacib, Yusuf Has. *Kutadgu bilig: metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1947.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabi sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet Hikmetler Mecmuası Mısır Nüshası - 1650*. nşr. Mehmet Mahur Tulum. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2019.
- İpekten, Haluk. *Nâilî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kirmânî, Evhadüddîn. *Rubâiler*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Knysh, Alexander. *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlioğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzîn el-. *Kuşeyrî risâlesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b Muhammed en-. *Tebisiretü'l-edille fi usulî'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

- Okcu, Naci. *Şeyh Gâlib dîvânı : hayatı, edebî kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumî tahlili*. haz. Naci Okcu. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Özmen, Mehmet. *Ahmed-i Dâ'î Divan I-II (Metin-Gramer-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. 3 Cilt. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı. Erişim 18 Ocak 2022.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Schimmel, Annemarie. *İki Renkli Sırma Fars Şiirinin İmgeleri*. çev. Can Özelgün. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Metafizik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kambalçı Yayınevi, 2001.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh et-Tûsî es-. *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*. nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril, 1914.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı şiiri kılavuzu : eabil-füsûn*. 7 Cilt. İstanbul : (OSEDAM) Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Şîrâzî, Sa'dî-i. *Gazelhâ-yi Sa'dî*. haz. Nûrullâh İzedperest. 2 Cilt. Tahrân: Fârûs-i İrân, 1355/1976.
- Şîrâzî, Sa'dî-i. *Sa'dî-i Şîrâzî Divânı C. 1*. çev. Aydın Eryılmaz. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-. *Tefsîrüt-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tarlan, Ali Nihad. *Ahmed Paşa Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullâh et-. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî)*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dâru'l-Harem li't-Türâs, 1425/2004.
- Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakâtında Süfi Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir*. 13 Cilt. Ankara : Diyanet İşleri Reisliği, 2006.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri = El-Keşşâf an haka'iki gavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl (metin-çeviri)*. 6 Cilt. : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

