

Varlık Mertebeleri Açısından Bâyezîd-i Rûmî'nin (öl. 922 / 1516'dan sonra) Sırr-ı Cânân Adlı Mesnevîsi

 Esmâ Öztürk*

Atf/©: Öztürk, Esmâ, Varlık Mertebeleri Açısından Bâyezîd-i Rûmî'nin (öl. 922 / 1516'dan sonra) Sırr-ı Cânân Adlı Mesnevîsi, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 349-366.

Öz: Çalışma, Halvetiliğin 16. yüzyıldaki tanınmış sîmalarından Bâyezîd-i Rûmî'nin Osmanlıca el yazması *Sırr-ı Cânân* isimli Mesnevîsi'nde varlık mertebeleri hakkındadır. Didaktik şiir türünün bir örneği olan *Sırr-ı Cânân*'ın makaleye konu olarak seçilmesinin nedeni, varlık kategorilerinin çeşitli semboller ve "Cihannüma" adındaki dairevî şekiller üzerinden anlatılmasıdır. Tasavvufta varlık ontolojisiyle ilgili teori İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) aittir. O, isimler ve varlık arasında mertebeli bir ilişki kurmuştur. Başta Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) olmak üzere kendinden sonra bu teoriden etkilenenler ise eşyayı, "hakikat" ve "mahiyet" olarak ikiye ayırıp sayısız genel varlık kategorisine atıfta bulunmuş ve bunu beşli, altılı, yedili ve kırklı tasnifler şeklinde anlatmışlardır. Araştırmada Bâyezîd-i Rûmî'nin varlığı algılayış ve anlatış biçimi, varlık mertebeleri tasnifinde gelenekten gelen temel yapıyı koruyup korumadığı, şayet değişiklik varsa hangi noktalarda farklılaştığı eserdeki şekiller üzerinden tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bâyezîd-i Rûmî, Varlık, Vahdet-i Vücûd, Varlık Mertebeleri, *Sırr-ı Cânân*.

Bâyezîd Rûmî's (d. after 922 / 1516) Masnavi Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels

Citation/©: Öztürk, Esmâ, Bâyezîd Rûmî's (d. after 922 / 1516) Masnavi Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels, Artuklu Akademi, 2021/8 (2), 349-366.

Abstract: The study focuses on the levels of existence within the manuscript of *Masnavi* titled *Sırr-ı Jânân* written in Ottoman Turkish by Bâyezîd Rûmî, one of the well-known figures of Halvetism in the 16th century. The reason why *Sırr-ı Jânân*, an example of the didactic poetry genre, has been chosen as the subject of the article, is based on the genre of the manuscript wherein the categories of existence are explained through various symbols and circular shapes called "Cihannüma". The theory on ontology of being in Sufism belongs to Ibn al-'Arabi (d. 638/1240). He established a gradual relationship between names and being. Those who were influenced by this theory succeeded him, especially Şadr al-Din al-Kûnawî (d. 673/1274), divided things into two as "truth" and "quiddity", referring to numerous general categories of existence and describing it under classifications of fivefold, sixfold, sevenfold and forty. In this research, Bâyezîd Rûmî's way of perceiving and narrating existence, whether he preserves the basic structure of classification of levels of existence established in the tradition and Bâyezîd Rûmî's distinct inferences, if available, in comparison to the related tradition will be analyzed through the circular shapes in the work.

Keywords: Sufism, Bâyezîd Rûmî, Presence, Waḥdat al-Wujûd, Levels of Existence (Marâtib al-Wujûd), *Sırr-ı Jânân*.

Giriş

İslam düşünürleri varlığın hakikatinin idraki ve bu idrakin teorik çerçevesinin oluşturulması noktasında ciddi bir zihinsel faaliyet yürütmüşlerdir. İlk önce kelamcıların, filozofların ve ardından da vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfların ortaya koyduğu varlık tasnifleri, bu düşünsel faaliyetin üç ana kolunu oluşturmaktadır.¹ Varlık mertebeleri görüşünü benimseyen filozoflara göre âlem; somut-elle tutulabilir-gözle görülebilir madde âlemiyle ruhânî-ulvî bir âlemden müteşekkildir. Bu iki âlem, gerçeklikler-görünüşler âlemi, ay altı-ay üstü âlemi, ideler-duyusal âlem olarak da adlandırılır. Ay üstü âlemin en mükemmel varlığı, Zorunlu Hakikat olarak kabul edilen Tanrı iken ay altı âlemindeki en kâmil varlık insandır. İnsanın ay altı âleminde diğer varlıklara nazaran en üst düzeyde yer alma sebebi ay üstü âlemdeki Tanrı'yla irtibata geçebilme kabiliyetidir.²

Tasavvuf alanında varlığın mahiyetiyle ilgilenen sûfiler genellikle filozofların yukarıda zikredilen varlık mertebeleri tasnifinin ana omurgasını koruyarak sıralama yapmışlardır. Bunlar arasında en dikkat çekici olan İbnü'l-Arabî'nin sınıflamasıdır ki o, filozoflardan farklı olarak; harfler, isimler ve varlık arasında

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, esmancangozturk@gmail.com

¹ Abdülkerim Cili, *Varlık Mertebeleri-Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidâ-i Küll-i Mevcûd*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006), 7-8.

² Cevdet Kılıç, *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 413.

mertebeli bir ilişki kurmuştur.³ Kendisinden sonra gelen takipçileri ise eşyayı “hakikat” ve “mahiyet” olarak ikiye ayırıp sayısız genel varlık kategorisine atıfta bulunurken daha ziyade “Hazret” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Aslında hazretin sayısız varlığı kapsamı, hakikatlerin sınırsız olmasından kaynaklanan bir keyfiyettir. Her ne kadar bu şekilde sonsuz olarak ifade ediliyorsa da genel kategoriler olarak adlandırabileceğimiz bu külliyyat, başta Sadreddîn Konevî olmak üzere geleneğe bağlı mutasavvıflarca beşli, altılı, yedili ve kırklı⁴ tasnifler şeklinde farklı bir muhtevaya indirgenerek anlatılmıştır. Standart bir sınıflandırmanın mevcut olmayışı İbnü'l-Arabî kaynaklı görünmektedir ancak en temel sebep, onun eserine aktardığı keşfi bilginin/tecellinin geliş seyrine göre bazen bir tasnife bazen de diğer tasnife uygun olarak meseleyi ele almasıdır.⁵

İbnü'l-Arabî'nin meseleyi sunuş şekli, araştırma özelinde incelediğimiz Bâyezîd-i Rûmî'nin de içinde bulunduğu takipçileri tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve eserlerdeki tasnif çeşitliliğine neden olmuştur. Tasnif sayısı bu şekilde düşünürden düşünüre farklılık gösterse de karmaşık gibi görünen sınıflandırmada değişmeyen üç temel ontolojik unsur olduğu söylenebilir. Bunlar; “Allah”, “âlem” ve “insan”dır. Üç seviyenin birleştikleri ortak özellik ise “Varoluşun Varlıkları” olmalarıdır.⁶ Varoluşun varlığı temasının üzerinde durmamızın nedeni, vahdet-i vücûd düşüncesinde âlemin yaratılışının **yoktan** değil bilakis **vardan** gerçekleştiği vurgusudur. Bu itibarla Allah Zât'ı itibariyle ezelen ve ebeden vardır. Varlığını izhar etmek amacıyla âlemi yaratmıştır. İnsana gelince; insan ilk önce Allah'ın ilminde mevcut olmuş daha sonra çeşitli varlık mertebelerinden geçerek somut-zâhir duyularla algılanabilir bir âlemden hayat bulmuştur.

Genel çerçevesi çizilen bu mertebeler Bâyezîd-i Rûmî özelinde nasıl anlaşılmalı ve sunulmuştur? Bu sorunun yanıtına geçmeden evvel Bâyezîd-i Rûmî'nin hayatına kısaca değinilecek daha sonra *Sırr-ı Cânân* detaylı olarak incelenerek onun vahdet-i vücûd düşüncesinin tahlili yapılacaktır.

1. Bâyezîd-i Rûmî

Müfessir, mutasavvıf ve şair özellikleriyle tanınmış Bâyezîd Halife, Edirne ulemâsındandır. Tam adı “Derviş Bâyezîd Halife b. Yusuf el-Gelibolî er-Rûşenî el-Edirnevî el-Mağribî er-Rûmî”dir ancak daha ziyade “Bâyezîd-i Rûmî⁷, Derviş Bâyezîd” olarak bilinir. Kaynaklarda doğum tarihine rastlanmaz. Tire'de Şeyh Muhyiddin er-Rûşenî et-Tirevî'den (öl.?) eğitim almıştır.⁸ Mürşidi Cemal-i Halvetî'nin (öl. 899/1494) işaretleriyle Edirne'ye yerleşmiş, Kıyık Mezarlığı yanında bir zâviye yapmış, kendisine bir köy vakfedilmiştir.⁹ Vefatının ardından zaviyesinin yakınına defnedilmiştir. Kaynaklarda ölüm tarihi ihtilaflıdır. *Keşfü'z-Zünûn* h. 905- h. 900'den sonra derken *Mu'cemu'l-Müfessirîn* 910 olarak verir.¹⁰ *Sırr-ı Cânân*'ın Ankara Milli Kütüphane ve Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshalarında ölüm tarihi 910/1504'tür. Osman Türer ise *Sırr-ı Cânân*'ın 1516'da te'lif edilmesinden hareketle ölüm tarihini bu tarihten sonra sayar.¹¹

Kaynaklarda Bâyezîd-i Rûmî zühd, takvâ ve irfanı ile tanınmış olması dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye (öl. 234/848) benzetilir. Bu benzerlik nedeniyle “Bâyezîd-i Sâni” diye de anılır.¹² Sohbetlerinde dilinin akıcı

³ Kılıç, *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*, 414.

⁴ Kırklı tasnif örneği için bkz: Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 36-41.

⁵ William Chittick, “The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari”, *The Muslim World* 72/2, (2007), 108; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kabaçlı Yayınevi, 2005), “Hazret”, 280; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber- İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 268-269; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 1/66-68.

⁶ Chittick, “The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari”, 110.

⁷ Rûmî ifadesine *Sırr-ı Cânân*'ın şu mısralarında rastlamak mümkündür: *Bu Rûmî dergehüne iy dil-ârâ / Sürûr ile sevinmek üzere vââ*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Koleksiyonu, 34 Ae Manzum 937), 8a. Çalışmada kullanılan nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgi makalenin ilerleyen bölümünde verilecektir. Burada tam künyesi verilen Millet Kütüphanesi nüshası bundan sonra kısaca “Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937)” olarak zikredilecektir. Benzer şekilde Afyon Gedik Paşa nüshası Afyon, 17178, Manisa nüshası da Manisa, 1312 olarak anılacaktır.

⁸ Kerim Özmen, *Bâyezîd Halife (er-Rûmî) ve Fâtîha Tefsiri- Secencelü'l-Ervâh ve Nukûşu'l-Elvâh-Edisyon Kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2003, 25.

⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/ 359.

¹⁰ İlgili yerler için bk: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî el-Kutub ve-l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts), 1118, 1263; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam ve hatte'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988), 1/ 270.

¹¹ Osman Türer, “Bâyezîd Halife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/242.

¹² Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri-Hadâiku's-Şakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 371; Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne* (İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayını, 2014), 2/2, 1450; Türer, “Bâyezîd Halife”, 5/242; Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayını, 2018), 94.

olması, dinleyenler tarafından takdirle karşılanmıştır. Benzer üslûp şiirlerine de yansımıştır.¹³ Özellikle *Sırr-ı Cânân*'nın dili değerlendirilecek olursa, eserin son derece duru bir Türkçeye yazılmış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan edebî bir dil kullanımından da taviz verilmemiş, mısra sonlarında kâfiye uyumuna dikkat edilmiştir.

Ekberî ekolün sıkı bir takipçisi olan Bâyezîd-i Rûmî eserlerinde İbnü'l-Arabî'den ictibaslara yer vermiştir. *Risâle-i Âdâb-ı Sülûk* isimli eserinde *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin Vesâyâ bölümünden yaptığı alıntılar ve *Mecâlis'te* vücûd mertebeleri, esma ve sıfatlar konularını işleyiş biçimi bu etkiyi ortaya çıkaran örnekler olarak sayılabilir. Özellikle *Mecâlis'te*¹⁴ ve *Sırr-ı Cânân*'da nokta-daire/çekirdek-ağaç/ayna/ taht gibi sembollerin kullanımı, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki anlatım tarzına paraleldir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'de görmeye alışık olduğumuz harf sembolizmi Bâyezîd-i Rûmî'de de bulunur ancak o, bu harfleri kullanırken Hurûfî olmadığını şu sözlerle ifade eder:

*Nefes Hak yerine âlem hurûfî
Sakın aks anlayub olma Hurûfî*¹⁵

Sırr-ı Cânân'da geçen şu mısralardan müellifin harf sembolizmini nasıl kullandığı anlaşılabilir.

*Ebû Bekr'e elif tac oldı iy can
Şıdık vaşfiyle anuñçün oldı Deyyân
Elif gibi anuñçün doğru işi
O kadar gelmedi pes doğru kişi
Ömer mîmini idinmiş cânına cân
Adl vaşfiyle bulmuş derde dermân*¹⁶

Başka bir araştırmada Bâyezîd-i Rûmî'nin harf sembolizmi ve Hurûfîlikten etkilenişi geniş olarak çalışılabilir. Bu makalenin kapsamını aşacağından şimdilik sadece bu kadarını söylemekle yetinip *Sırr-ı Cânân*'a geçebiliriz.

2. *Sırr-ı Cânân*

Sırr-ı Cânân, vahdet-i vücûd nazariyesi temel alınarak yaratılış sırlarının anlatıldığı bir eserdir. Bâyezîd-i Rûmî, bir arkadaşıyla aynı rüyayı görmüş, rüyasında kendisine "el-Kelîm" isminin verilmesinden hareketle yaptığı yorum sonucu *Sırr-ı Cânân*'ı yazmaya karar vermiştir.¹⁷

Eser iki yüz otuz dokuz varak ve beş bin yüz bir beyitten oluşur. Beyitler her varakta iki sütun halindedir. Sayfa başına düşen ortalama beyit sayısı on üçtür. Nesih yazısıyla yazılmıştır. Başlıklar, âyet ve hadislerden ya da şahıslardan yapılan alıntılar kırmızı mürekkeple kaydedilmiştir. Eserin sonunda bitiş tarihi olarak 922 yılı kayıtlıdır.¹⁸

Tespit edebildiğimiz üç yazma nüshası vardır. Çalışmada kullanılan ilk nüsha Derviş Bâyezîd adıyla kayıtlı olup İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu, nr. 937'dedir. İkinci nüsha Halife b. Abd-Allâh Edirnevî ismiyle Ankara Milli Kütüphane'de Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv nr: 03 Gedik 17178'dedir. Son nüsha Bâyezîd Halîfa b. Abd-Allâh Edirnevî adına Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Arşiv nr: 45 Hk 1312'te bulunmaktadır. Aynı arşivin 1313 numaralı kaydında *Sırr-ı Cânân ve Fazl-ı Sübhân* ismiyle bir eser daha vardır.¹⁹ Fakat bu eser gerek yazı çeşidi, gerekse de tarz itibarıyla *Sırr-ı Cânân* nüshalarından oldukça farklı olup müellife ait görünmemektedir. Vr. 5a'da yazdığı kadarıyla eser Abdurrahman el-Askerî'ye aittir.²⁰

¹³ Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye*, 371.

¹⁴ Fatih Güleç, *Bâyezîd-i Rûmî, Hayatı, Eserleri, Mecâlis ve Risâle-i Âdâb-ı Sülûk (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15-16.

¹⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 64b; (Afyon, 17178), 52a; (Manisa, 1312), 69a.

¹⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 4a; (Afyon, 17178), 6a; (Manisa, 1312), 7a.

¹⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 8a-9b; (Afyon, 17178), 5b-6a; (Manisa, 1312), 10b-11a.

¹⁸ Asuman Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevisi, (İnceleme-Metin)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), Hazırlayanın Önsözü, XI-XII.

¹⁹ Katalog kaydı için bkz: <http://yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=s%C4%B1rr-%C4%B1+canan>. Erişim tarihi 09.04.2021.

²⁰ Eserin kütüphane kaydı için bk: *Sırr-ı Cânân ve Fazl-ı Sübhân*, (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1313). Bu eser Divanî yazıyla hicri 961- 964 tarihlerinde yazılmıştır. (Eserin Abdullah el-Askerî'ye ait olduğu tespitinde yardımcı olan Prof. Dr. Hayri Kaplan'a teşekkürlerimizi sunarız.)

Çalışmada oldukça okunaklı olması ve neredeyse hatasız yazılmasından dolayı İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu, nr. 937'deki nüsha esas alınmış, atf yapılan yerlerin Afyon Gedik Paşa ve Manisa 1312'deki nüshalarındaki varak numaraları da verilmiştir. Ayrıca özellikle Manisa nüshasında zaman zaman satırların atlandığı veya sonradan fark edilerek kenara eklendiği görülmüştür. Dolayısıyla bu nüshanın müellif nüshası olması pek olanaklı görünmemektedir. Çalışmada dipnotlarda atf yapılan beyitlerin yazım farklılıklarına da dikkat çekilmiştir.

Sırr-ı Cânân on sekiz ana bölümden oluşur. Ana bölümlerin haricinde ara bölümler de mevcuttur. Bu ara bölümlerde üç fasıl, çeşitli temsiller, kasideler ve münâcâtlar vardır. Eserin ilk konuları klasik mesnevî tarzında sıralanır. İlk otuz beyit tevhid, münâcât, Hz. Peygambere, âl ve ashabına övgüyle devam eder.²¹

Eserde dikkat çeken diğer bir husus dairevî anlatımlar olup her üç nüshada da mevcuttur. Bu tür anlatımlara sahip eserlere “Cihânnümâ” denilmektedir. Cihânnümâ türü eserlerde Allah-kâinat-insan ilişkisi açısından varlık ve mertebeleri ele alınmaktadır. Ele alınan konular son derece karmaşık ve soyut içerikli olduğundan bunların kolay anlaşılabilmesine yönelik olarak çeşitli çizimler ve sembollerle anlatımına başvurulmuştur. Seyyid Haydar Amûlî (öl. 787/1385'ten sonra) *Fusûsu'l-Hikem'e* şerh olarak yazdığı *Nassu'n-nusûs'* da, Yiğitbaşı Ahmed Şemsüddîn el-Marmaravî (öl. 910/1505) *Câmi'u'l-esrâr fi tarîkati't-tasavvufi ehli'llâh ve'l-mukarreb fi'l-ibrâr'* da, İsa Cündullah eş-Şettârî (öl.?) *Aynu'l-ma'ânî'* de, İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) *Vâridât-ı Kübrâ'* da, Kerîmî Çelebi (ö.?) *İrşâd'* da, Mirza Muhammed b. Abdünnebî en-Nisâbü'rî (öl. 1233/1818) *Devâiru'l-ulûm ve cedâvilü'r-rusûm'* da, Molla Muhammed Ali b. Muhammed el-Kazvîni (öl. 1272/1856) *el-İnsânü'l-kâmil'* de, Muhammed Nûru'l-Arabî (öl. 1305/1887) *Kitâbu'd-devâir ve'l-eflâk fi beyâni ta'rîfâtü sâhibi'l-mülk ve'l-emlâk'* ta bu çizimleri kullanmıştır.²² Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde söz konusu dairevî anlatımlar üzerinden Bâyezîd-i Rûmî'nin varlık mertebelerini ele alış şekli incelenecektir.

2.1. Sırr-ı Cânân Metninin Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Açısından Tahlili

Eser *كتاب الموسوم بسر جانان المنظوم* ifadesiyle başlar.²³ *جانان* Farsçada “sevgili”²⁴ demektir. Sevgili lafzı tasavvufî terminolojide daha ziyade Yüce Yaratıcı için kullanılır. Nitekim metin incelendiğinde *Sırr-ı Cânân*'ın Allah'ın ilâhî sırlarını açıklayan bir kitap olduğu görülmektedir.

Mutasavvîf, metinde ele aldığı konuları yorumlarken destek olarak âyetleri ve hadisleri delil göstermiştir. Toplamda iki yüz dört âyetin kullanılmış olması ve sıklıkla hadislerle atıfta bulunulması eserin ilk kaynaklarının Kur'an-ı Kerîm ve hadisler olduğunu ispatlaması açısından yeterli sayılabilir.²⁵ Diğer kaynaklar, İbnü'l-Arabî,²⁶ İbn Fârız (öl. 632/ 1235), İbn Berrecan (öl. 536/1142), Abdullah Ensârî (öl. 481/1089) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi sûfî şahsiyetlerdir. Kaynak aldığı bu şahıslarla ilgili örnek vermek gerekirse; “*Bu tefsirinde düşüdi Berrecânun / Diseler sözünü sevine canun.*”²⁷ diyerek İbn Berrecan'a, diğer bir yerde de “*Dimişdür bunu Abdullah Ensar/ Kelam-ı Hakkı böyle aldı iy yar.*”²⁸ ifadesiyle de Abdullah Ensârî'ye atıfta bulunduğu görülür.

Bâyezîd-i Rûmî'nin “Vücûd”u algılayış ve anlatış biçimi çeşitli sorular üzerinden yanıt bulur. Şöyle ki; “Kâinatı yaratana neden “Vücûd” denilmiştir?” sorusuna müellif somut bir çözüm üretmeye çalışır. Ona göre vücûd, Allah'ın Zât'ını insanların anlayış düzeyine indirmek için verilmiş bir isimdir. Aslında burada algılanan varlıktan daha derin ve aşkın bir varlık anlatımı söz konusudur.²⁹ Nitekim insanoğlu duyu organlarının verileri üzerinden düşünmeye alışık olduğundan akıl-zaman ve mekân ötesi Yaratıcının da aklın kavrayabileceği birtakım kelimelerle tarif edilmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacın karşılandığı kavram da “Vücûd” dur.

²¹ Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi*, Hazırlayanın Önsözü, III/ XV.

²² Cüveyriye İltuş, “Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 7/2, (2020), 1176.

²³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 1b.

²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsu'at-u Keşşâf Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/547.

²⁵ Asuman Meyveci tezinde bu âyetlerin listesini verir. Hadisler açısından tezde böyle bir sayı tespiti yapılmamıştır. İlgili yer için bk: Meyveci, *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi*, XXIX-XLII.

²⁶ Müellifte İbnü'l-Arabî etkisi için bk: Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 60a.

²⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88b.

²⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89a.

²⁹ *Vücûd itlak fehîm içündür iy yar / Bunun evsa'düğüne ittîfak var.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85b; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89a.

İkinci soru Allah'ın cevher olarak kabul edilip edilemeyeceği, şayet cevher ise herhangi bir araza sahip olup olmadığıdır. Mutasavvıfa göre Allah ulu bir cevherdir ancak sahip olduğu bir özellik nedeniyle diğer tüm cevherlerden farklıdır. Bu nitelik de herhangi bir arazı bünyesinde bulundurmamasıdır. Oysa cevher her zaman arazla beraber bulunur.³⁰

Diğer bir soru Vücûd'un neden oluştuğudur. Vücûd, sırf nurdan müteşekkildir. Kendi Zâtında zâhir, başka varlıklarda mazhardır.³¹ Öte yandan eşyanın nûru Allah'tan gelirken, Allah'ın nûrunun kaynağı kendi Zât'ıdır. Ayrıca O, her şeyin içinde gizli bir nur olarak bulunur. Eşyanın mahiyeti yönüyle o nur dışarıdan görülür. Bâyezîd-i Rûmî bu durumu şu dizelerle anlatır;

*Dahi azher durur min külli şey'in
Dahi ahfâ durur min külli şey'in*³²

Bu noktada Panteistlerin Allah'ın âlemin içinde olduğu görüşüne karşı çıkan Bâyezîd-i Rûmî, Allah'ın âlemin ötesinde müte'âl bir varlık olduğunu "Bu kütri âlem olıcak kanı Hak, Bulursan içi boş mahdûd ancak"³³ dizesiyle belirtir. Ona göre; Allah'ın âlemler ve yaratılmış varlıklarla bir tür teması vardır ancak bu temas asla onlarla ittihad şeklinde gerçekleşmez.

Diğer taraftan *Sırr-ı Cânân*'da Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi çeşitli metaforlar üzerinden anlatılır. Burada ilk zikredeceğimiz metafor, İbnü'l-Arabî'nin de çok kullandığı aynadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, nasıl ayna olmadan ona yansıyan görüntü ortaya çıkamıyorsa, şeylerin varlığa gelişi de Yaraticının aynasına ihtiyaç duyar. Dahası görüntü olmasa da ayna, aynalık vazifesini yapmaya devam eder. Ama diğer taraftan aynanın aynalığı ancak görüntüyle kemâle erer. Esasen Allah, Zât'ı itibariyle sıfat ve isimlerden münezzehtir ancak ilk tecellinin gerçekleşmesi sonucunda artık O, birçok isim ve sıfat sahibidir. Bu sıfat ve isimler, hükümlerini ortaya çıkaracak bir zemin ararlar.³⁴ İşte ayna sembolizminin anlam açılımı bu şekildedir. Kısaca Allah aynayı temsil ederken, âlem ve insan da bu aynanın yansıyan görüntüsü durumundadır.

Müellif İbnü'l-Arabî'nin yukarıda anılan görüşlerine paralel olarak Hakk'ın ayna gibi tüm yaratılmışlarda yansıdığını savunur. O, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

*Bu cümlede görinen nur-i Hakdur
Bu âlem dahi mir'ât-ı sebaktır.
Cihanda ne kadar zerrât kim var
Ene'l-Hak diyü çâğırurlar iy yar.*³⁵

Öte yandan *Sırr-ı Cânân*'da defaatle "Vücûd"un biricik ve tekliğinin altı çizilir. Ancak eserde bir ve tek oluş, yokluk kavramı üzerinden anlatılır çünkü varlığın zıddı yokluktur. Varlık yokluğun yokluğu ('ademü'l-'adem) olarak tarif edildiği gibi yokluk da yokluğun varlığı ('ademü'l-vücûd) şeklinde ifade edilmektedir.³⁶ Nitekim muhakkik sûfiler de "Biz yokluklarız. Bizim varlıklarımız Senin mutlak vücûdunda fâni görünür." derken eşyayı sırf 'adem-yokluk; Allah'ı ise varlığın özü saymışlardır.³⁷ O halde Allah'ın varlığı da 'ademle/yoklukla anlaşılır. Bâyezîd-i Rûmî bu konuda şöyle der:

*Bilürsin Hakka kimse olmaz mukâbil
'Adem durur olacak ana kâbil.
'Adem durur vücûda çün mukâbil
Bugün oldun vücûda sen de kâbil.*³⁸

Vücûd adeta bir ağacın oluşumunu sağlayan çekirdek gibidir. O nedenle müellif Zât mertebesini "çekirdek mertebesi" şeklinde adlandırır. Yaratılmış varlıklardan hiçbirisi bu mertebeye ulaşamaz.³⁹ Bu

³⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 85b.

³¹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 87a; (Afyon, 17178), 63a; (Manisa, 1312), 90b.

³² Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 87a; (Afyon, 17178), 63b; (Manisa, 1312), 90b.

³³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 86a; (Afyon, 17178), 62b; (Manisa, 1312), 89b.

³⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/114-119; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 127-128.

³⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 86b; (Afyon, 17178), 63a; (Manisa, 1312), 90a.

³⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/8.

³⁷ Bu hususu İbnü'l-Arabî şöyle açıklar: "İmdi Ben bilinmem, illa senin ile; nitekim tahkikan sen mevcud olmasın, illa Benim ile. Böyle olunca seni bilen kimse Ben'i bildi. Hâlbuki Ben bilinmem, sen de bilinmezsin." Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/151.

³⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 84a; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

³⁹ Çekirdek mertebesidir burada/ Buradan kimse irmedi murada. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

nedenle de Zât'a vuslat yoktur. Allah'ın varlığı sadece kalbî bir sezîşle idrak edilir. Bâyezîd-i Rûmî, bu kalbî sezîşe "vicdan" der.

*Eger vicdânun ola Hakkı buldun.
Kimesne Hakkı bulmaz illa vicdân.
Vücûdun iştikakı oldı vicdan.*⁴⁰

Vicdanın insandaki karşılığı ise ihsandır. İhsan, Cibril hadisinde açıklandığı üzere Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek⁴¹ olduğundan aslında doğrudan Allah'a bakış ve görüş mümkün değildir. Nitekim Zât'ın mutlak varlığı, başka varlıklara görünmekten münezzehtir. Allah'ın Zât'ını hakkıyla bilen yine Allah'tır.⁴²

Müellife göre "Vücûd" un v-c-d kökünden gelen bir mastar oluşu da boşuna değildir çünkü mastarlar tek bir zamanı bünyelerinde bulundurmazlar, geçmiş-şimdiki ve gelecek zamanların tamamını içerirler.⁴³ Bu, aynı zamanda zaman üstü/ötesi bir duruma işaret eder ki, mastarlardaki bu özellik Zât'ta da vardır. Zât evveldir, âhirdir. Onun bir başlangıcı ve sonu yoktur. O nedenle "vücûd" adını almıştır. Kevn âlemindeki bütün varlıkların varlığı Zât'a nisbetle vardır. Vücûd ise hiçbir yere bağlı değildir.

Müellif vücûdu imkânla olan ilişkisi açısından da değerlendirir. Buna göre imkân; âlemin yaratılışı, ezeliyeti ve Allah-âlem ilişkisi gibi problematik konularda kilit role sahip bir mefhumdur. Silsile-i merâtib dikkate alındığında Vücûd'un görünen ve görünmeyen mertebelerden oluştuğu, Allah'ın Zât'ına doğru gidildiğinde görünmezliğin; insan-ı kâmile doğru inişte ise görünürlüğün arttığı tespit edilir. Görünür ve görünmezlik durumu müellifçe şu mısralarla ifade edilir:

*Gel iy cân kim nihân geldi 'ayâna
Var iy dil kim 'ayân vardı nihâna.
Gel iy dil kim 'ayân vardı nihana
Var iy cân kim nihân geldi 'ayâna.
Nihân ile 'ayân oldı nihânî
'Ayân ile nihân oldu 'ayânî.*⁴⁴

Esasen gizli olmak (nihân) aşağı inip temaşâ etmeyi gerektirir. Mutlak Zât'ın varlık mertebelerinde nüzûl ile gizlilikten görünür hale gelişi, sıfat ve isimler üzerinden gerçekleşir. Ortaya çıkış da nisbî bir ta'ayyündür.

Diğer taraftan bir şeyin aynı anda hem görünür hem de görünmez oluşu aklen idrak edilemez. Zikredilen paradoksu idrak ise sadece kalben mümkündür. Mârifetullah bilgisine sahip olanlar, diğer bir ifadeyle Allah'ı aşkla tanıyanlar, bu bilginin sahibidir. Bâyezîd-i Rûmî bu görüşünü şöyle ifade eder:

*Ukul ehli olanlar aklı şaşā
Kulûb ehli olanlara temaşâ*⁴⁵

Bâyezîd-i Rûmî'nin *Sırr-ı Canan*'da dikkat çektiği diğer bir konu, imkân âleminin "Vücûb"a-Allah'a bakan yönüyle "muhal" e -yokluğa doğru açılımıdır. O, bunu şöyle ifade eder:

*İki kısm oldı imdi hadd-i imkân
İki kabzadadur ikisi iy cân
Vücûbun mertebesi kabzasıdur
Muhâlün mertebesi kabzasıdur.*⁴⁶

Yani mademki bütün eşyanın hakikati Allah'ın ilminin sûretidir, o halde Allah'ın ilminde bulunmayan bir şey varlık olarak da yoktur. Bu ifadeden Bâyezîd-i Rûmî, yok olanın varlığının imkânsızlığa açık olduğu sonucunu çıkarır.

⁴⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a-89b.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde)*, haz. Sâlih b. Abdülâzîz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "İman", 37.

⁴² *Hak itdi Zât ile Zât'ın vicdan.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 85a; (Afyon, 17178), 62a; (Manisa, 1312), 89b.

⁴³ *Anun ma'nisi masdar ma'nisidir.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 84b; (Afyon, 17178), 61b; (Manisa, 1312), 88a.

⁴⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60a; (Manisa, 1312), 86b.

⁴⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60a; (Manisa, 1312), 86b.

⁴⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 83a; (Afyon, 17178), 60b; (Manisa, 1312), 86b-87a.

Vücûdî bahtı anun adı oldu
Daği gayb-ı hüviyet zât-ı sâzec
Kaçan meçhul na't olur mu'âlec.⁵³

Bâyezîd-i Rûmî “âlem-i insan”ı merkeze alarak yukarıdaki daire ve etrafında iç içe geçmiş elipslerden oluşan bir çizimle varlık mertebelerini anlatmaya çalışır.⁵⁴ Müellifin en dış elipste gösterdiği (bk. Şekil 1, okla işaretli yer) ilâhî gayb âleminin başlangıcı olup soyut ma'naların hakikatlerinin ortaya çıktığı ilk merkezdir.

Bâyezîd-i Rûmî mutlak gayb mertebesinin özelliklerini, hadlerini, bu mertebede neyin mümkün olup neyin imkânsız olduğunu aşamalı bir plan dâhilinde anlatır. Ona göre, bu mertebenin en belirgin özelliği herhangi bir taayyünün/belirişin olmayışıdır. Taayyünün yokluğu, bu mertebeye has olmak üzere işaretsizliği getirir.⁵⁵ Müellifin işaretten kastı, irfânî düzlemde hakikat diliyle konuşmadır. Yani bu mertebede normal nutkun ötesinde mânâ diliyle konuşma bile söz konusu değildir. Konuşmanın olmayışının en önemli sebebi ise gaybın, mânânın da ötesinde bir mefhum oluşudur. Mânânın ötesine geçiş durumunda da sözlü veya sözsüz anlatım imkânsızdır çünkü bu, akıl ötesi bir alan olup asla idrak olarak akla indirgenemez.

Mutasavvıfın mutlak gayb mertebesini tanımlamak üzere kullandığı ikinci unsur “*Biri meskût-ı anı oldu yüri var*” dizesindeki “meskût-ı anı” ifadesidir.⁵⁶ Anlatılmayan hikmete “meskût-ı anı” denir.⁵⁷ Mutlak Gayb anlatılamaz. Anlatılmadığı için de dil ötesi bu noktada kişiye düşen yalnızca susmaktır. Bu noktada vecd-vidan şeklinde herhangi bir buluş da yoktur.⁵⁸ Mutlak Gayb; vicdanın algılamasının ötesindedir. O nedenle âyette Yüce Allah’ın bir vasfı olarak لا تدرکه الابصار -Gözlerin O’nu idrak edemediği⁵⁹ belirtilmiştir çünkü Allah, akıl ötesi-aşkın bir varlıktır.

Müellifin Mutlak Gaybı anlatmak için kurguladığı üçüncü unsur, daire-çizgi metaforudur. O, bu metaforu şu dizelerdeki ifadeleriyle anlatır:

Gel imdi bu arayı daire eyle,
Sakin hat çizme sâye daire eyle.⁶⁰

Daire-çizgi sembolizminin anlaşılabilmesi için karanlık bir ortamda ucunda kor halde ateş yakılmış bir çubuk hayal edilirse, bu çubuk düz doğrultuda hızlıca tek yöne doğru hareket ettirildiğinde başta nokta olan ateş, ateşten bir çizgi şeklinde görünmeye başlayacaktır. Şayet ateş dairesel hareket ettirilirse çembere dönüşecektir. Aslında gerçekte böyle bir düz çizgi ve çember yoktur. Mevcut olan sadece çubuğun ucundaki ateş koru halindeki noktadır. O halde çizgi ve çemberin varlığı vehmî-hayalîdir. Hakikatte bulunan noktadır. Nokta Allah’ın Zât’ını ifade ederken, Zât’ın tecellisi çizgiyle ifade edilmektedir.⁶¹

Mutlak Gaybın tarifinde kullanılan dördüncü unsur “ben”dir. Sevgilinin yanağında bulunan ve güzelliğine güzellik katan “ben”, vahdeti temsil eden bir noktadır. Ayrıca Allah’ın Mutlak Gayb’ının ve bilinemez hüviyetinin temsilcisidir.⁶² Mısralarında “ben” metaforunu da kullanan müellif şöyle der:

الكون خال قد بدا من خده
و لقد تجلى خده من خاله⁶³
Cihan bir hal göründü haddinde
Bu halinde gele görsen haddinde

Yani bu kâinat adeta bir güzelin yanağındaki siyah ben hükmündedir. Nasıl ki siyah ben bulunduğu yanağı güzelleştiriyorsa, kâinat beni de adeta Allah’ın cemal yanağını güzelleştirmektedir.

⁵³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 60b; (Afyon, 17178), 48b; (Manisa, 1312), 65b.

⁵⁵ Müellif meseleyi şu şekilde dile getirir: *Ta’ayyün daği yoktur bu arada/İşaret munkatî’ oldu burada*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁶ *Biri gayb-ı gıyûb olmuştur iy yâr/Biri meskût-ı anı oldu yüri var*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), “Hikmet-i Meskûtun Anha”, 276.

⁵⁸ Müellif bunu şöyle ifade eder: *Burada sanma vicdânı bulunur /Ahad ma’na-yı masdarla bilinür*. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁵⁹ *Kur’ân Yolu*, (Erişim 30.06.2021) el-En’âm 6/103.

⁶⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937) 51b; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 56b.

⁶¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012), “Nokta”, 279.

⁶² Uludağ, “Hal-ı siyah”, 155.

⁶³ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a.

Diğer taraftan müellife göre cihan bir noktadır. Noktanın altında hakikat ise Yüce Allah'tır.⁶⁴ Hakikati görmenin yolu Allah'tan başka her şeyi silmektir. Bu hususu müellif şöyle ifade eder:

*Sivâ vü gayrı silmek sana hizmet,
Bununla buldı bulan 'aynı izzet.*⁶⁵

Bâyezîd-i Rûmî, diğer bir dizede Mutlak Gayb mertebesini iki bin yıl kadar uzun ömre sahip, latîf kokusuyla dikkati çeken ve aynı zamanda cennette bir ırmağın da ismi olan⁶⁶ "kâfur" bitkisini örnek vererek somutlaştırır ve şöyle der:

*Ta'ayyün dahi yokdur bu arada
İşaret munkatı oldu burada
Ta'ayyün olsa kâfurîne munzamm
Bulurdun bir adını dâhi ol dem.*⁶⁷

Müellif yukarıdaki dizelerde kokunun ayırıcı vasfını Allah'ın sıfatlarına benzetmiştir. Mutlak Gayb'ın kendini gösterebilmesi için bu ayırıcı vasfın yani sıfatların ortaya çıkması lazımdır. Diğer bir ifadeyle; meydana gelen koku, bitkinin kâfur olduğunu nasıl belli ediyorsa, isimler de aynı şekilde Allah'ın Zât'ının kokusu olarak Zât'ı belli ederler.

3.2. Taayyün-i Evvel Mertebesi

Bu mertebenin on yedi adı bulunduğunu söyleyen Bâyezîd-i Rûmî, bunlardan "Vücûd-ı mutlak, tecellî-i evvel, taayyün-i evvel, arş, kalem⁶⁸, ism-i a'zam⁶⁹, dürr-i beyzâ, ruh-ı Muhammed"⁷⁰ zikreder. Onun çizdiği varlık mertebeleri şemasında Mutlak Zât'ı çevreleyen ilk taayyündeki varlık mertebesi Muhammedî Hakikat olup Hakk'ın ma'nâsıdır.⁷¹ Ma'nâ olmasıyla da O, mutlak kuşatıcılık mertebesinin sahibi konumundadır. Allah ve âlem bağlantısı açısından değerlendirildiğinde âlemin yaratılışının aslı ve kaynağı Hakikat-i Muhammediyye'dir. Allah'ın tüm varlıklardan önce ve her şeyi kendisinden halk ettiği nurdur. Hak ve halk arasında bir köprü olan Hz. Peygamber (s.a.v) bilgi almak için Hakk'a, ilim vermek için halka yönelir.⁷² "... Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."⁷³ âyetinde belirtildiği üzere Hz. Muhammed (s.a.s) ortaya koymuş olduğu dinî ve ahlâkî prensiplerle insanlığa rahmet olmuştur. Bütün mahlûkat Hz. Muhammed'in hakikatinden yaratılmıştır. Bu yaratılış hakikatinin kaynağı ise Allah'ın rahmet sıfatıdır. Bu keyfiyyet "O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır."⁷⁴ âyetiyle delillendirilebilir ve böylece Zât'ın ilk açılımı "rahmet" olarak ortaya çıkar.

"Akl-ı evvel mertebesi" olarak da adlandırılan bu mertebe, herhangi bir şarta bağlı olarak ortaya çıkmamıştır. Akl-ı evvelden sonraki bütün mertebelerde yaratılış bir silsileyi gerektirir. Akl-ı evvelden ilk ortaya çıkan da nefs-i evveldir. Nefs-i evvelden kasıt; saf-ruha bitişik olan nefstir. Allah'ın varlık olarak zuhûru mertebe mertebe gerçekleştikçe "er-Rahman" başta olmak üzere dört isim ortaya çıkar. Bu isimler hayy, ilim, kudret ve iradedir.⁷⁵ Hayatın açığa çıkması ilimle, ilmin açığa çıkması da kudret ve iradeyle olur.

Öte yandan müellif Allah'ın hazretini (Zât'ını) yine şekillerle anlatarak (bk. Paragraf sonunda/ Şekil 2) "Hayat", "Kudret", "İrade" ve "İlim" temeli üzere oturtmuş, bu dört unsuru "güç" ve "kuvvet" anlamına gelen melekelerle, dört ana meleğin melekeleri üzerinden tarif etmiştir.

⁶⁴ Bu düşüncelerini şöyle ifade eder müellif: *Cihan bir noktadır ânu silegör/ O nokta altında aynı bilegör.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a. *Afyon nüshasında ikinci mısra "O nokta altında aynı bile göreğör."* şeklinde ifade edilmiştir.

⁶⁵ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 13b; (Afyon, 17178), 9b; (Manisa, 1312), 16a.

⁶⁶ Osman Kufacı, "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem-i Kâfur (Kâfurdan Mum), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED-67, (2020), 189.

⁶⁷ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 51b; (Afyon, 17178), 42a; (Manisa, 1312), 56b.

⁶⁸ *Kalem didiler anuñün ki yazdı/ Kitabın alemün bununla düzdi.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 61b; (Afyon, 17178), 49b; (Manisa, 1312), 66b.

⁶⁹ *Bunun bir adı dahi ism ü a'zam/ Hakikat Hak yanında budur Ekrem.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62b; (Afyon, 17178), 50a; (Manisa, 1312), 67b.

⁷⁰ Son iki ismin geçtiği beyitler şöyledir: *Bunun rûh-ı Muhammeddür bir adı / İşidicek sevinüp eyle şâdt/ Dinildi bunun için dürr-i beyzâ/ Bu cümle nûr bunda oldu peydâ.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62a; (Afyon, 17178), 49b; (Manisa, 1312), 67a.

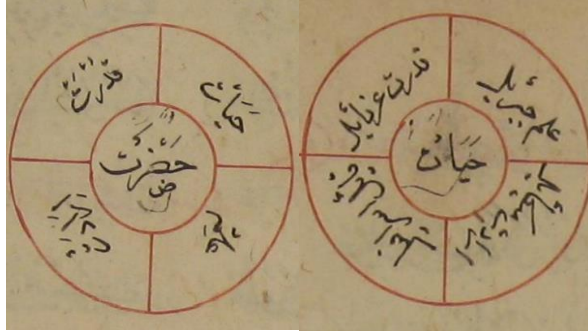
⁷¹ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 62a.

⁷² Suad el-Hakim, "Muhammedî Hakikat", 471-472.

⁷³ el-Enbiyâ 21/107.

⁷⁴ el-En 'âm 6/12.

⁷⁵ *Biri hayy idi ayrılmazdı bildün/ İkinci vasfını ilmîni kıldun/ Üçüncü kudret dördüncü iradet/ Bu dördü ile oldu Hakka âdet.* Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 54a; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 57a.



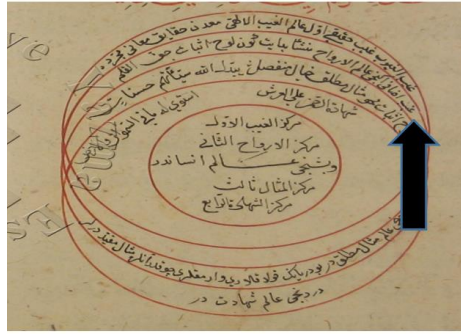
Şekil 2

Şekil 3

Şekil 3'e göre; hayatı Cebrail'in ilmi, Azrail'in kudreti, Mikail'in iradesi, İsrafil'in de kavli oluşturur.⁷⁶ Esasen müellifin vurguladığı ve meleklerden ödünç alınarak insana yerleştirilmiş bu melekeler, fertlerde kabiliyetler olarak açığa çıkar. Nitekim ilim kabiliyeti açısından meseleye bakıldığında; bilginin herkese eşit olarak dağıtılmamış olduğu görülür. Kimine az, kiminin payına ise çok düşmüştür. Müellif bu noktada Cebrail'in Allah'ın emri doğrultusunda külli bilgiyi dağıtıcı rolünü hatırlatır. Dahası Cebrail'in naklettiği bilginin özü Peygamberlere, arta kalanı da velilere verilmiştir.⁷⁷ Nebilerde bu Cebrâilî özellik vahiy, velilerde ise ilham şeklinde hizmet etmektedir.

3.3. Taayyün-i Sâni Mertebesi

Eşyanın hakikati bu mertebedeki esmanın sûretidir. (Uluhiyyet Mertebesi-Vahidiyyet Mertebesi)⁷⁸ Sıfatların ortaya çıkışının gerçekleştiği bu mertebede eşyaya Rahmânî nefes nüfûz eder. Böylece eşya "tek" ve "biricik" olarak yaratılır.⁷⁹ Yaratılışın biricikliğinin Kur'an'dan delili ise "Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yaratma halindedir." âyetidir. Öte yandan eşyanın biricikliği kâinattaki her şeyde gözlenebilir bir husustur. Bu bakımdan ikizler de dâhil olmak üzere hiçbir varlık bir diğerine tam olarak benzemez. Müellif, eşyanın bu kendine has olma durumunu Allah'ın ehadiyyetinin yegâne ispatı sayar.⁸⁰



Şekil 4

Yukarıdaki şekle göre; ikinci mertebeye Gayb-ı İzâfî olup Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sâni mertebelerine hiç işaret edilmemiştir. Böyle olması Bâyezîd-i Rûmî'nin "ikinci âlem-i ervah" dediği Gayb-ı İzâfî'nin hangi mertebeye tekabül ettiği noktasında karar vermeyi zorlaştırmaktadır. Konevî beşli tasnifinde ilk iki mertebeyi İlâhî Gayb ve İzâfî Gayb olarak tanımlar.⁸¹ Dolayısıyla İzâfî Gayb bu tasnifte Taayyün-i Evvel'e denk gelmektedir. Oysaki Ahmed Avni Konuk *Fusûs Şerhi*'nde Gayb-ı Hakîkî'nin Mutlak Gayb ve Mefâtihi-i Gayb (gaybın anahtarları) olan a'yân-ı sabiteden oluştuğunu belirtir. Gayb-ı İzâfî ise emir âlemidir.

⁷⁶ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 55a.

⁷⁷ Bu kenzi âleme ilmîni Cibril/ Fûrû'î ile doldurdu nazar kıl./ Usûli enbiyâya hâdim oldı./ Fûrû'î evliyâyâ hâdim oldı. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 56a; (Afyon, 17178), 45a; (Manisa, 1312), 60b.

⁷⁸ İlgili beyit şöyledir: Uluhiyyetde adıdur buranın/ Sıfat esmâda adıdur buranın/ Nefes-i Rahmânî dahî vahidiyyet/ İdüptür cümle eşyâyâ sırayet/ Anuçün dinilür herşeye vahid/ Bilürsin kesreti var Zât-ı Vahid. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 52a; (Afyon, 17178), 42b; (Manisa, 1312), 57a.

⁷⁹ er-Rahman 55/29.

⁸⁰ Müellif Abbasi Halifesi İbnü'l-Mu'tez'in (öf. 296/908) bir şiirini bu hakikati izah etmek üzere şairin ismini vermeden zikreder. Şöyle der bu musralar: "Her şeyde Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren bir âlâmet vardır." Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, nşr: Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/ 1988), 1/46.

⁸¹ Bk. 49.dipnot.

Aynı zamanda ruhlar âleminin başlangıcı sayılır. (Ervahın âlem-i ibda')⁸² Bu bilgidен hareketle Gayb-ı Hakîki, Mutlak Gayb ve Taayyün-i Evvel'den oluşurken; Gayb-ı İzâfî'nin yerleştiği mertebenin Taayyün-i Sâni olabileceği kanaati hâsıl olmaktadır.

Müellif, taayyün-i sâni mertebesinin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için çekirdek örneğini verir. Ay çiçeğinin kabuklu çekirdeğinin içinde kendi çekirdeği vardır. Bu iç çekirdek, dıştaki çekirdeğin genetik yazılımını içerir. İçteki çekirdek toprağa ekildiğinde, bu yazılımın gereği olarak yapraklar, dallar ve çiçekler meydana gelir. O halde ay çekirdeğinin özü, çekirdeğin içindeki iç çekirdektir.⁸³ Örnekten hareketle Allah'ın Zât'ı da böyle bir öz olarak kabul edilebilir. Bu öz yokluğa dikildiğinde, içinden başta esma ve sıfatlar olmak üzere tüm âlem ortaya çıkar ki bu çıkış, Allah'ın yarattıkları vasıtasıyla Kendini gösterme biçimidir. Zât söz konusu olduğunda ise böyle bir görünüş yoktur; çünkü Allah sübhandır, kendi Zât'ını göstermekten münezzehtir. Bu görüşün müellifteki karşılığı şöyledir:

*Görüldü bî-nişanlıktan nişânı
Görünmekden münezzehten durur şânı.*⁸⁴

Zât'taki münezzehtlik; bize Allah'ın Zât'ı üzerinden yarattıklarıyla bir temas kurmak istemediğini göstermektedir. O halde kâinatla olan bu müteâl temas nasıl gerçekleşir? Bu bağlantı esma ve sıfatlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Diğer taraftan yukarıda Allah'ın bilinme ve sevilme isteğinin varlıkların yaratılış nedeni olduğunu belirtmiştik. Bu istek Zâtî feyizden ilk olarak rahmetin çıkmasına sebep olmuştur. Rahmet ise "Aranızda sevgi ve rahmet yarattık."⁸⁵ âyetinde belirtildiği gibi doğrudan sevgiyle anlam irtibatına sahiptir.

3.4. Ruhlar Âlemi

Bâyezîd-i Rûmî çizdiği şekilde, kalemde arşa kadar olan bölgeyi "ruhlar âlemi"⁸⁶ ruhlar âleminin alt mertebesini de "eşbah" yani "gölge âlem" olarak adlandırır.⁸⁷ Ruh olmadan gördüğümüz şu âlem gölgeye benzer; çünkü nasıl ki gölge insana bağlı olarak oluşuyorsa, âlem de ancak ruhlar vasıtasıyla bir anlam kazanır. O halde âlemin rûhu insandır, denilebilir. Bâyezîd-i Rûmî'nin de bu görüşü paylaştığını şu dizelerden anlamaktayız:

*Şebeh gibi bilâ ruhun bu âlem
Yaradıldı ana ruh oldu âdem*⁸⁸

Gölge âlemde Allah'ın rûhundan Hz. Âdem'in rûhuna üfürülmesi meleklerin ilk insana secdesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁹ Ruh üfürülmeden önce Allah'tan meleklerle böyle bir emir verilmemiş olması da ilgi çekicidir. Nitekim meleklerin insanoğluna secde etmesinin esas nedeni, Allah'ın rûhundan bir parça (nitelik) taşınmasıdır. O halde meleklerin asıl secde ettiği varlık insan değil, insanın ilâhî ruhtan taşıdığı bu parçadır. Şeytan ise insanın hakikatini göremediğinden secde etmemiştir. Müellif bu ince ayrımı şöyle dile getirir:

*Dir isen kim görünürdü bilmez imiş
Bu âdemle görünmüş ü bilinmiş*⁹⁰

⁸² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/281.

⁸³ Çekirdekten çekirdek zatı vardır/ Anın vasf-ı hayatı dahi vardır. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 52b; (Afyon, 17178), 43a; (Manisa, 1312), 57b.

⁸⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 53b; (Afyon, 17178), 43b; (Manisa, 1312), 58b.

⁸⁵ er-Rûm 30/21.

⁸⁶ Kalemde arşa varınca adı ervah. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 61a; (Afyon, 17178), 49a; (Manisa, 1312), 66a.

⁸⁷ Bu mezkûrâtın adı oldu ervah/ Dahi aşığına dindi eşbâh. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 67b; (Afyon, 17178), 54a; (Manisa, 1312), 71a.

⁸⁸ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 91b.

⁸⁹ Kaçan oldıysa insan rûhu âlem / "Nefahâtü" ma'nisini bildün ol-dem. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a. Afyon nüshasında iki satır atlanarak şöyle yazıldığı tespit edilmiştir: Şebeh gibi bilâ ruhun bu 'âlem / "Nefahâtü" ma'nisini bildün ol-dem. Bk: Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Afyon, 17178), 64a. Manisa nüshası Millet Kütüphanesi nüshasıyla aynıdır. Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* Manisa 1312, 91b.

⁹⁰ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîri, 937), 88a; (Afyon, 17178), 64a; (Manisa, 1312), 91b.

Bir yerin seçkin kişileri toplantı başlamadan hemen az önce salona girer. Onlar gelmeden toplantı başlamaz. Tıpkı bunun gibi kâinattaki büyük toplantının en sonunda da kısa ömürlü insan yaratılmıştır. Bu denli kısa zaman diliminde yaşayan insanoğlunun yaratılışın merkezinde olması son derece anlamlıdır.

Müellif bu durumu İbn Fâriz'ın dizelerine başvurarak anlatır. Şöyle der İbn Fâriz:

*Benümle devr ider eflâk benem kutbı bu eflâkun
Muhît iken bu eflâki içinde noktayam anun¹⁰⁴*

Âdemoğlu'nun bu kıymeti ise kendinden kaynaklanmaz. Asıl sebep Yüce Yaratıcı'nın kendisini tanıtma ve bildirme isteğidir.

Sonuç

Osmanlıca el yazması *Sırr-ı Cânân* isimli manzum Mesnevisi'nde varlık mertebelerini detaylı bir şekilde ele alan Bâyezîd-ı Rûmî, 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olup müfessir-mutasavvıf-şair yönleriyle tanınan önemli şahsiyetlerdendir. Eserde "cihannüma" adındaki dairesel şekiller vasıtasıyla şematik olarak Allah-kâinat-insan ilişkisi ortaya koymaya çalışan Rûmî, tasavvuf tarihinde bu tür çizimleri kullanan ilk ve tek şahıs değildir. Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî, İsmail Hakkı Bursevî, Muhammed Nûru'l-Arabî gibi mutasavvıfların da eserlerinde bu tarz çizimlere başvurduğu gözlenmektedir. Tüm bu şahısların ortak noktası, cihannüma türü çizimler vasıtasıyla son derece karmaşık ve soyut içerikli konuların okuyucu tarafından kolay anlaşılabilmesine katkıda bulunmasıdır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin bir takipçisi olarak Bâyezîd-i Rûmî varlık mertebelerini İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin oturttuğu zemin üzerine inşa etmiş olsa da, beşli ve yedili mertebelere yüklediği yorumlarla varlık düşüncesine kendine özgü, yeni ve sistematik bir açılım getirdiği söylenebilir. Nitekim diğer tasniflerden farklı olarak çizimlerinde; şehâdet âleminde önce "Semâvat", "Arz" ve "Arş" olmak üzere üç ara âlem daha görülmektedir. Kalemde arşa kadar olan bölge "Ruhlar Âlemi", ruhlar âleminin alt mertebesini de "Eşbah" yani "Gölge Âlem" oluşturmuştur. Gayb-ı İzâfî de klasik sınıflandırmalardan farklı olarak müellifin tasnifindeki yerini almıştır. Bu şekilde temel yapıyı korumasına rağmen ayrıntılarda farklılaşması, söz konusu tespitlerin diğer sûfilerde olduğu şekliyle, keşfi bilgiye dayanmasından kaynaklanmış olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Bu noktada *Sırr-ı Cannan*'da İbnü'l-Arabî etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği de vurgulanmalıdır. Özellikle "ayna", "taht", "kâfur", "ben", "çekirdek" gibi metaforların kullanılması müellifin İbnü'l-Arabî sistematüğünü takip ettiğini gösteren örneklerdir. Aslında bu sembollerin her iki mutasavvıfta kullanım sebebi, metafizik gerçekliklerin akıl ve mantık düzleminde doğrudan ifade edilmesinin olanaksızlığıdır. Dolayısıyla bu tarz bir söylemin metaforik olması doğal karşılanmalıdır.

Keşfi bilgiyle farklılaşan ve sembolik anlatıma yer açan diliyle Bâyezîd-i Rûmî, dairesel çizimlerinde beklenilenden farklı olarak insanı varlık âleminin tam merkezine yerleştirmektedir. Tasnife göre âlem-i insan; ruhlar âleminde sonra, misal ve şehâdet âleminde öncedir. Sıralamanın bu şekilde yapılmasının muhtemel sebebi, insanoğlunun ruhlar ve misal âlemiyle çift taraflı bağlantısıdır. Ancak bundan belki de daha önemli olan husus ise, varlık mertebelerinin Allah'ın Zât'ının zuhûruna aracılık eden mühim birer vasıta olmasıdır. Zira böylece birbiri ardınca gelen mertebeler sayesinde Allah'ın kendi Zât'ını yarattıklarına ızhâr etme biçimi ortaya konulmuş olmaktadır.

Kaynakça

Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayını, 2014.

Bâyezîd Halîfa b. Abd-Allâh Edirnevî, *Sırr-ı Cânân*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1312, 1a-214a.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh-i Buhârî*. (el-Kütübü's-Sitte-Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

¹⁰⁴ Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân* (Ali Emîrî, 937), 59b; (Afyon, 17178), 47a; (Manisa, 1312), 64a.

- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2016.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Chittick, William. "The Five Divine Presences: From Qunawi to al-Qaysari", *The Muslim World* 72/2, (2007), 107-128.
- Cilî, Abdülkerim. *Varlık Mertebeleri-Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidâ-i Küll-i Mevcûd*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Çetin, Hüseyin. *Metin ve Sened Tenkîdi Açısından Meleğin Cenîne Ruh Üflemesi ve Kaderini Yazması Hadîsinin Değerlendirilmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır." Hadîsinin Tahric ve Değerlendirmesi, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Mart/2014), 1-20.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 03 Gedik 17178, 1a-163a.
- Derviş Bâyezîd, *Sırr-ı Cânân*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Manzum 937, 1b-238b.
- ed-Dımaşkı, Ebu'l-Fida İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Semsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/ 1988.
- Erdem, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'de İlahi Menzileler", *1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam Yayınları, 2010, 81-97.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsu'at-u Keşşâf Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Güleç, Fatih. *Bâyezîd-i Rûmî, Hayatı, Eserleri, Mecâlis ve Risâle-i Âdâb-ı Sülûk (İnceleme-Metin-Sözlük)* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- <http://yazmalar.gov.tr//basit-arama?q=s%C4%B1rr-%C4%B1+canan>. Erişim tarihi 09.04.2021.
- İltuş, Cüveyriye. "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 7/2, (2020), 1172-1197.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmî el-Kutub ve-l-Fünûn*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.
- Kılıç, Cevdet. *Antik Yunan, İslam ve Batı'da Varlık ve Mertebeleri Düşüncesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber- İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Kufacı, Osman. "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem-i Kâfur (Kâfurdan Mum), *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED-67, (2020), 187-206.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 30 Haziran 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Haz. Rıdvan Canım Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayını, 2018.
- Mecdi Mehmed Efendi. *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri-Hadâiku'ş-Şakâik*, Haz. Abdülkadir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Meyveci, Asuman. *Bâyezîd-i Rûmî'nin Sırr-ı Cânân Mesnevîsi, (İnceleme-Metin)*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam ve hatte'l-Asri'l-Hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Özmen, Kerim. *Bâyezid Halife (er-Rûmî) ve Fâtîha Tefsiri- Secenceli'l-Ervâh ve Nukûşu'l-Elvâh-Edisyon Kritik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Sırr-ı Cânân ve Fazlı Sübhan*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 1313, 1b-134a.
- Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Türer, Osman. "Bâyezid Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Bâyezîd Rûmî 's (d. after 922 / 1516) *Masnavi* Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels

Citation/©: Öztürk, Esmā, Bâyezîd Rûmî 's (d. after 922 / 1516) *Masnavi* Titled *Sırr-ı Jânân* in Terms of Existence Levels, *Artuklu Akademi*, 2021/8 (2), 349-366.

Extended Abstract

Since the beginning of the history of thought, so many questions have arisen in minds of the human beings about existence. In the process of finding answers to all these questions, the point where the thinkers came to a consensus points out that the idea of beings have a decreed order in terms of creation and God-realm relationship. As in other spheres, there have been thinkers in Islamic thought, and especially in the field of Sufism, who have the view that existence has a ranked order. The most striking one among these ideas is the classification of Ibn al-‘Arabî (d. 638/1240), who established a gradual relationship between letters, names and existence. His followers, on the other hand, preferred to use the expression "Presence" while referring to numerous general asset categories by dividing things into two as "realities" (al-ḥaqā'iq) and "quiddities" (al-māhiyyāt). In fact, encompassing the Presence innumerable beings is an arbitrariness arising from the unlimited nature of realities.

Although it is expressed as unlimited; this corpus, which can be called general categories, has been described with a reduced number in the form of fivefold, sixfold, sevenfold and even forty classifications by traditional sufis such as Sadr al-Din al-Kūnawî (d. 673/1274). The absence of a standard classification seems to originate from Ibn al-‘Arabî, but the most basic reason is that he deals with the issue sometimes in accordance with one classification and sometimes as per the other classification, depending on the course of development of the exploratory knowledge/manifestation he transferred to his work. The way Ibn al-‘Arabî presented the issue was interpreted in different ways by his followers, and caused the diversity of classification in the works including Bâyezîd Rûmî, whom we examined specifically for this research.

Although the number of classifications differs from one thinker to another in this way, it can be said that there are three basic ontological elements that do not change in the classification that seem to be complex. These three are "God", "universe" and "human beings". How were these levels, whose general framework we have drawn, understood and presented in the context of Bâyezîd Rûmî? In order to find the answer to this question, his *Masnavi* named *Sırr-ı Jânân*, a manuscript in Ottoman Turkish which can be considered as an example of the didactic poetry genre, and also a work in which the secrets of creation are explained based on the theory of unity of existence is examined in this study.

The reason why *Sırr-ı Jânân*, an example of the didactic poetry genre, has been chosen as the subject of the article, is based on the genre of the manuscript wherein the categories of existence are explained through various symbols and circular shapes called "Cihannuma". In this study, it is aimed to analyze the views on the levels of existence through these symbols and shapes. For this reason, first of all, theoretical information about the levels of existence will be given. After briefly mentioning the life of Bâyezîd Rûmî, the general features of *Sırr-ı Jânân* and the three manuscripts will be compared and the levels of existence in the work will be explained analytically.

According to the research findings, it has been seen that Bâyezîd Rûmî revealed the relationship between God, World (al-‘âlam) and human through circular shapes called "Cihannumâ" in *Sırr-ı Jânân*, and he basically took the septet classification of divine presences as a basis for explaining this relationship. This septet classification consists of Ghaybu'l-Ghuyûb, Ghaybu'l-İzâfî, Ta'ayun-i Sâni, al-Miṭhâl al-Mutlaq-Miṭhâl-i Munfaşil, Shahadat and the Perfect Man. However, unlike this classification, there are three other intermediate realms before the realm of al-shahâda, namely "Semavât", "Earth" and "Arsh". The realm from the pen (al-Kalem) to the Arsh forms the "Spiritual Realm", and the lower level of the spirit realm is the "Eshbah", namely, the "Shadow Realm". Bâyezîd Rûmî in his circular drawing in which he describes the levels of existence with a conscious attitude, placed Perfect Man in the center of the levels of existence, who should have come at the end in the order of creation. Moreover, human beings were drawn after the realm of spirits, before the realm of al-Miṭhâl and al-Shahâda. In our opinion, the probable cause is the two-sided connection of man with the Miṭhâl and al-Shahâda realm.

Another result reached in terms of Bâyezîd Rûmî in the study is the statement that meeting with the Self at the level of Absolute Unseen can only be realized with a heartfelt intuition. Therefore, the author points out the importance of exploratory knowledge and intuition. The equivalent of this intuition in Bâyezîd is "conscience".

One of the most striking aspects of the work is the use of various symbols such as "mirror", "seat", "mole", "seed" hence an extremely abstract subject is embodied in the mind of the reader through metaphors.

The last point to be emphasized according to Bâyezîd Rûmî is that, something that does not exist in God's knowledge cannot be defined as existence. So, the existence of non-existent (ma'dûm) is impossible. The Essence of God is an essence in the form of a seed. When this essence is planted in non-existence (ma'dûm), the whole world, primarily names and attributes emerges. It is the levels of the existence that mediate this manifestation which has been thoroughly investigated

over this article. Thus, the way in which God manifests himself is revealed through existence levels, almost like waves coming in one another.