

Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre’de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme

Ekrem Demirli*

Wahdat al-Wujûd as a Framework for an Interpretation in the Search for “Consistency” in Sufism: An Evaluation on the Reflection of the Concept of Wahdat al-Wujûd in Yunus Emre

One of the effective arts of expression utilized by Sufis when expressing their ideas that contain the joy of ecstasy was the art of poetry. However, some problems that emerged in Sufi thought have resulted from this widespread use of poetry. Sufi texts, which are interwoven with, stories, symbolic descriptions, metaphors and shathiyâ (spiritual boast), can act as obstacles that stand in the way of “non-Sufi” people when trying to attain an objective and comprehensible understanding of Sufism. The Sufis wanted to develop a unique language in order to hide their special (sirrî) knowledge from the criticisms of fuqahâ and mutakallimûn, thus making it available only to other Sufis; however, this situation led to the appearance of a closed language that was difficult even for the Sufis to understand. With Ibn Arabî and his followers Sufism underwent a new process; the aim now was that this literature would attain an objective expression that could be understood not only by the Sufis, but also by non-Sufis. In this context the thoughts that were expressed about wahdat al-wujûd became a reference frame to be used to explain all Sufi subjects, the texts which appeared over different periods were all accepted as ones supporting and wahdat al-wujûd that all Sufis were in agreement, down to the very details, on this matter was strongly emphasized. In this article the criteria that make a writer a supporter of wahdat al-wujûd are defined and these criteria are applied to the poems of Yunus Emre.

Key words: Tasawwuf, wahdat al-wujûd, Ibn Arabî, Qonawî, Yunus Emre

*Yüz bini birdür dervîşün
Arada ağıyâr gerekmez*

Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd¹ (varlığın birliği) İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden itibaren -ki bunların arasında başta Sadreddin Konevî olmak üzere Müeyyidüddin

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Vahdet-i vücûdun en iyi tariflerinden biri, bilhassa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerindeki kavramlar konusunda temayüz eden sözlüklerden biri olan Abdürezzâk el-Kâşânî'nin

Cendî, Saîdüddin el-Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Hamza Fenârî'nin isimleri zikredilebilir- tasavvufun en tartışılan konularındandır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd veya onunla yakın anlamda kullanılan çeşitli kavramlar² etrafında dile getirdikleri düşünceleriyle tasavvufun temel sorunlarını, Tanrı-âlem-insan ve özel olarak da âlemdaki şeylerin birbiriyle irtibatını ele aldıkları kadar, aynı zamanda bütün beşerî bilgi birikimini ve inançları bu kavram ekseninde tahlile çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle, vahdet-i vücûd farklı dönem ve mekânlarda ortaya çıkan sûfîlerin metinlerini olduğu gibi nazarî düşünceleri, hatta halk inançlarını; kısaca her türlü zihnî ve inanç etkinliğini yorumlayan bir "çerçeve kavram" sayılmıştı. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'de vahyin zaman ve mekân şartları altında nasıl değiştiğini tahlil ederek en nihaî ifadesini "tenzih ve teşbihi cem ederek Allah'ı bilmek" şeklinde kalıplaştırabileceğimiz bir ifadede bulan vahdet-i vücûda doğru tekâmül ve terakkisini yorumlamıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd, Allah hakkındaki en doğru -ki doğruluk İbnü'l-Arabî tarafından genellikle kuşatıcılık (câmi', muhit ve daha da önemlisi Kur'an) ile eş anlamdadır- bilgiyi veren tevhidin nihaî yorumu anlamında yorumlanırken, insanın iki temel bilgi gücü olan akıl ve hayal güçleri arasındaki karşıtlık, tevhidin bu yorumuna ulaşmanın önündeki engel sayılmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri vahdet-i vücûdu bu şekilde ortaya koyarken, tasavvufu yeknesak bir bütün hâline getirmeye çalışmış, sûfîlerin hemfikir olmalarını tasavvufî bilgi yönteminin doğruluğunun delili olarak savunmuşlardır. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun bir referans hâline gelmesi, sûfîle-

Tasavvuf Sözlüğü'ndeki tanımdır. Kâşânî terime getirdiği tanımla vahdet-i vücûdun evveleminde filozofların ve kelâmcıların varlık anlayışlarına karşılık sûfîlerin varlık anlayışını anlatan bir terim olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla Kâşânî'nin tanımı, sûfîlerin yeni dönemde İslâm metafizik geleneğinin takipçileri olmalarını vurgularken, aynı zamanda tasavvufun yeni dönemde kazandığı muhtevaya da dikkat çeker. Kâşânî şöyle der: "Varlığın 'zorunlu' ve 'mümkün' diye bölünmemesi. Varlık bu taifeye göre, filozof ve kelâmcı akılcıların anladığı gibi değildir. Çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar; halbuki onların 'araz' zannettikleri varlık, her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise, Hak'tan başkası olamaz. Birlik özelliğiyle nitelenmiş zâtın iki itibarı vardır. Birincisi, zâtın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması itibarıdır; bunlar kendisinden başka değildir. Varlık da söz konusu hakikatlerin biri ve idrak melekeleri için en barizi ve görünenidir. Bu durumda varlık, bu anlamda zâtın aynı olmuştur." bk. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 576. Vahdet-i vücûd hakkında müstakil bir risale yazan Abdülğani en-Nablusî *Vücûd-ı Hak* diye isimlendirdiği kitabını ise bilhassa Teftâzânî'ye karşı vahdet-i vücûdu savunmak üzere kaleme almıştır.

2 Bu kavramların en önemlilerinden biri Allah'ın her şeyle beraber olması anlamında "mai-yet-i zâtiye", her şeyin birliği ve hakikati anlamında hakikat veya ferdiyet, Allah ile eşya arasındaki doğrudan ilişkiyi anlatan "vech-i has" veya "özel yön" terimlerini zikredebiliriz. Bu terimler için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 176 vd.

rin çelişki ve çatışmalardan uzak kalmasını sağlayacak şekilde sahih ve güvenilir bir bilgi yöntemine -riyâzet ve mücâhede- sahip olduklarını savunmanın tabii ve mantıkî bir sonucuydu. Şiirin ifade imkânlarından istifadeyle, en soyut ve nazarî düşünceleri geniş kitlelere ulaştırabilen sûfî-şairler ise, İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından nazarî dille ve üslûpla anlatılan düşünceleri “şairane tahayyüller”³ ile anlatmış, vahdet-i vücûd ve bu ekseninde ortaya çıkan düşünceler geniş kesimlere ulaşmıştı. Vahdet-i vücûdun nazarî anlatımıyla şairlerin anlatımı bazen birbirini beslerken, bazen şiirin yol açtığı çelişkiler ve yüzeyselleşmeler ortaya çıkmış; bu durum bilhassa Konevî’nin eserlerinde görülen nazarî dili etkisizleştirmiş, metinler arasında belirgin bir farklılık yaratmış, hangi sûfînin vahdet-i vücûdu nasıl ele aldığını tespit bir soruna dönüşmüştür.

Çağımızda vahdet-i vücûd üzerinde yapılan akademik araştırmalar yok denecek kadar azdır. Araştırmaların önemli bir kısmının yöntem hatalarıyla mâlûl olduğunu da söylersek, durumun vahameti daha iyi anlaşılır. Bazı araştırmalar, vahdet-i vücûdun lafzî ifadesi üzerinde odaklanarak terimin ilkin kim tarafından kullanıldığını saptamak istemiştir. İlk bakışta anlamlı gözükene böyle bir tavrın esasta savunmacı bir yaklaşım taşıdığı gözlenir ki, bu savunmacı yaklaşımın İbnü'l-Arabî’ye yönelik eleştirileri savunan İmam Şa’rânî’ye kadar giden kökleri olduğunu görmekteyiz. Vahdet-i vücûd, belki hiçbir konuyla karşılaştırılmayacak ölçüde tasavvufa eleştirilerin yöneltildiği bir konudur ve bu eleştiriler, ilk sûfîlerin bazı düşüncelerine gösterilen tepkilerle benzerlikler taşır.

İlk dönemde Cüneyd-i Bağdâdî, ardından Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Nasr es-Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sûfîlerin çabalarıyla tasavvuf ile diğer İslâm bilimleri arasındaki çatışma aşılmış, “Sünnî tasavvuf” diye isimlendirildiğimiz bir anlayış ortaya çıkmış, sûfîler bir bilim grubu sayılmıştı.⁴ Tasavvuf ile bilimler arasındaki bu “uzlaşma” sürecinde iki temel hususu hatırlamak gerekir: Birincisi sûfîler kendi bilimlerini ve nas yorumlama yöntemlerini “işârî” diye isimlendirerek herhangi bir bağlayıcılıktan uzaklaştırmış; böylelikle tasavvufun alanını daraltmışlar ve dinin genel hükümlerinde Ehl-i sünnet fakih ve kelâmcılarına uymuşlardı (fıkıh ve kelâma bağlı tasavvuf). İkincisi ise fakihlerin tepkisine yol açan sûfîlerin bazı düşüncelerini ya “şathiyât” veya “hâl” sayarak mazur göstermeye çalışmışlardı.

3 Bu ifadeyi kullanma nedenimiz Dâvûd-i Kayserî’nin tasavvufî bilgiye yönelik eleştirileri zikrederken böyle bir ifade kullanmış olmasına atıf yapmaktır. bk. Kayserî, *Risâle fi’t-tasavvuf, er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 110.

4 Bu konuda bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 35 vd.

Bu sayede bir yandan uzlaşmanın önündeki engeller izale edilirken öte yandan tasavvufun “ehlinin bilebildiği sırrî bilgi” hüviyeti özenle korunmak istenmişti. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin “vahdet-i vücûd” ekseninde dile getirdikleri düşüncelerini anlayabilmek için, onların Ehl-i sünnet fakih ve kelâmcılarının anlayışlarına bağlı tasavvuf⁵ yerine, bütün bilimler arasında kuşatıcı ve gaye bilim olarak tasavvuf anlayışını savunduklarını hatırlamalıyız. Onlar, özünü riyâzet ve mücâhedenin teşkil ettiği tasavvufun hakikate -ki bu bazen bilgi ama daha çok saadet diye ifade edilebilir- ulaşma yöntemi aklî yöntem karşısında savunarak bir metafizik anlayış geliştirmiş; bütün bilgilerin ekseninde yorumlanacağı bir Tanrı-âlem anlayışı ortaya koymuşlardır. İşte “vahdet-i vücûd” diye terimleşen anlayış budur. Bu sayede, başta naslar olmak üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'den Bâyezid-i Bistâmî'ye, Halâlâc-ı Mansûr, Şiblî, Sehl et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî gibi sûfîlerin olduğu kadar, daha az şöhret bulmuş sûfîlerin görüşleri aynı bağlamda yorumlanmıştır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufî yöntemin zorunlu bir neticesiydi. Çünkü tasavvufî yöntemin doğruluk ölçütü ve mümeyyiz vasfı, mensuplarının birbirinden farklı ve bilhassa çelişkili görüşlere sahip olmasındır. Yûnus Emre'nin ifadesiyle, “Yüz bini birdür dervîşün, arada ağıâr gerekmez.”⁶ Bu ifade, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yapmak istedikleri şeyi tam olarak ifade eder. Çünkü onlara göre tasavvufî yöntemin güvenilirliği ve doğruluğu, çelişkilerden arınmış bilgiye ulaştırmasında aranmalıdır. Bu yönüyle aklî bilgiye yönelik en önemli eleştirinin tutarsızlık ve çelişkiler olduğunu hatırlamalıyız. Öyleyse yeni dönemde yapılması gereken iş, bütün sûfîleri aynı görüş etrafında toplamak, daha doğru bir ifadeyle, bütün sûfîlerin aynı hakikati söylediklerini göstermek, yeni dönem tasavvufunun temel göreviydi. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin çeşitli dönemlerde yazılan kitapları bu çerçevede yorumlamaları, bu gayeyi gerçekleştirme niyeti taşır. Bunun sonucunda Mevlânâ, Herevî, İbnü'l-Fârîz, Nifferî gibi yazarların eserleri vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîler olarak yorumlanmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bütün tasavvufî literatürü vahdet-i vücûd anlayışında bir araya getirmesi, günümüz araştırmacılarının çözmesi gereken temel bir sorundur. Bu sorun, Yûnus Emre'nin şiirleri için olduğu kadar, *Mesnevî* başta olmak üzere, tasavvufî metinleri nasıl yorumlayacağı-

5 Bu çabanın en önemli temsilcisi Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî eserinde sûfîlerin görüşlerinin Ehl-i sünnet görüşlerine tam olarak uyduğunu ispata çalışır. Aslında Kelâbâzî gibi Ebû Nasr es-Serrâc veya Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi sûfîlerin öncülüğünde teşekkül eden “Sünnî tasavvuf” anlayışı bu düşünceye dayanır.

6 Yûnus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), II, 166.

mız hakkındaki daha kapsamlı bir sorunun önemli kısmını teşkil eder. Çünkü böyle bir yaklaşım, diğer sûfî-yazarların özgünlüklerini tehdit edebilir. Bu bağlamda bir yazarın vahdet-i vücûd fikrini benimseyip benimsemediği hakkında bazı ölçüler olmalıdır. İbnü’l-Arabî ve bilhassa Konevî’nin ifadeleleri tahlil edildiğinde, vahdet-i vücûda dayanak olan başlıca iki temel ilkenin bulunduğunu tespit edebiliriz. Binaenaleyh bir sûfinin vahdet-i vücûdu benimseyip benimsemediğini tespit, bu iki ilke hakkındaki görüşünü ve onların bazı sonuçlarını araştırmakla gerçekleşebilir. Birincisi, Kâşânî’nin vahdet-i vücûd tanımında geçtiği üzere, varlığı mümkün ve zorunlu sınıflarına ayırmadan kendinde bir hakikat olarak ele alıp mümkün ve zorunluyu onun iki ucu saymayla ilgili bir düşüncenin araştırılmasıdır. Bu yaklaşımın neticesi, Hak için “mutlak varlık” tabirini kullanmamızdır. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, öncelikle Hak için mutlak varlık tabirini -bunun bir isim olup olmaması hakkındaki tartışmalar ikincil derecede gelir- kullanmayı ilke edinir ve buradan hareketle varlık anlayışı geliştirir. Öyleyse bir sûfinin Hak için mutlak varlık tabirini kullanıp kullanmadığı sorusunu araştırmak, o sûfinin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşünü anlamak için cevaplanması gereken birinci ve belirleyici sorudur. Mutlak varlık tabirinin nasıl ortaya çıktığı ve hangi kaynakların etkisini taşıdığı başlı başına bir araştırma konusudur. Öte yandan bütün dönemlerinde vahdet-i vücûda yönelik en önemli eleştiriler, daima bu noktadan hareketle gelmiştir. Bu eleştirilerin en önemli temsilcilerinden biri olan Teftâzânî sûfîlerin Tanrı’ya mutlak varlık demelerini eleştirirken, sûfîleri filozoflarla aynı düşünceye yerleştirir. Tasavvuf içinden gelen eleştirilerde de bu değerlendirme yer tutar. Nitekim Simnânî’nin bu bahisteki eleştirisi İbnü’l-Arabî’nin Tanrı’ya mutlak varlık demesinden hareket eder.⁷ Benzer değerlendirmeler İmâm-ı Rabbânî’de de görülür.⁸

Bununla birlikte vahdet-i vücûda sadece bu ilkeyle baktığımızda, ilk sûfîlerin fenâ teorileri ile vahdet-i vücûdu ayrıştırmak güçleşir, hatta bazen imkânsızlaşır. Nitekim vahdet-i vücûd araştırmalarında düşülen yanılgılardan biri budur. Bu güçlüğün başında mutlak varlığı bir isim saymakla Hak için kullanılacak herhangi bir isim veya nitelik arasındaki şekli benzerlik yer almaktadır. Halbuki daha sonra da değineceğimiz üzere, mutlak varlık bir isim

7 Şeyh Kemaleddin, Emîr İkbâl’e sormuş: “Senin şeyhin Alâüddevle (Simnânî) Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (vahdet-i vücûd) hakkındaki görüşleri için ne der?” Şöyle demiş: “Onu maarifte şanı yüce bir zat bilir, fakat Hak Teâlâ hazretlerine vücûd-ı mutlak demesini hatalı bulur.” Şeyh Kemaleddin şöyle demiş: “Şeyh Muhyiddin’in bütün maarifinin özü bu sözdür ve bundan güzel söz yoktur.” bk. Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü’l-üns: Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 658.

8 bk. Ekrem Demiri, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 45.

değildir ve her şeyden önemlisi “varlık” teriminin kullanılması, yaratılış teorisini belirleyen temel bir işleve sahiptir. Öte yandan sadece bu ilke sûfîlerin yaratılış düşüncelerini ve Tanrı-âlem irtibatını açıklamakta yeterli değildir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin hareket ettiği ikinci ilke, kelâm ve filozofların yaratılış ve sudûr teorilerinin etkilerini taşıya bile onları esastan eleştiren bir anlayışla, Tanrı ve âlem irtibatını açıklamayı hedefler. Bu ilkeye göre, “Eşyanın Tanrı'nın bilgisinde ezeli hakikatleri vardır.” Bu ikinci ilke vahdet-i vücûda anlam kazandıran ve onu “yaratılış” ve “sudûr” şeklinde özetleyebileceğimiz iki teori arasında bir varlık yorumuna dönüştüren ilkedir. Bu iki ilkeyi dikkate almadan vahdet-i vücûddan söz edemeyeceğimiz gibi, bir sûfînin vahdet-i vücûd hakkındaki bir düşüncesinin olup olmayacağı bu iki ilke hakkındaki görüşlerinin tahliliyle mümkündür. Burada birinci ilke Tanrı'ya bir metafizik kavram olarak mutlak varlık denmesi, ikincisi ise “a'yân-ı sâbite” anlayışı olarak belirir. Bu durumda bir sûfînin düşüncesinde veya bir tasavvuf metninde vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırma, evveleminde bu iki soruyu birden cevaplamalıdır. Bu bağlamda Tanrı'ya mutlak varlık dememizi mümkün kılacak bir varlık anlayışı, “Metafizik bilgi mümkün müdür?” veya “Varlık, Tanrı ile âlem arasında ortak kavram olabilir mi?” sorularına da cevap bulmamızı sağlar. İkincisinde ise a'yân-ı sâbite hakkında bir teoriye sahip miyiz, bunu belirler. Birinci önermeden hareketle vahdet-i vücûda yönelik eleştirilere dikkat çekmiştik. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı da -ki bu eleştiriler daha önemli görünmektedir- a'yân-ı sâbite teorisiyle ilgilidir. Vahdet-i vücûda yönelik en tutarlı ve dikkate değer eleştirileri dile getiren İmâm-ı Rabbânî, Abdülkerîm el-Cîlî gibi sûfîlerin vahdet-i vücûd eleştirileri, bu ikinci ilkeyle ilgilidir.

Yûnus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışını araştırmak, her iki teori, yani Hakk'a -kavramın metafizik anlamıyla- mutlak varlık demek ile a'yân-ı sâbite ya da eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatleri hakkındaki düşüncelerini araştırmak demektir. Esas itibarıyla birbirini ikmal eden bu iki ilkeden birincisi -görelî olarak- yaratılış, sürekli tecellî, fenâ-bekâ, Tanrı'nın eşya ile beraberliği gibi alt başlıklara sahip iken; ikincisinden insanın ezeliği, vatan-ı aslî, hakikat-i Muhammediyye, nefsin bilinmesi, nefsin Hakk'a ayna olması gibi alt konular çıkar. Şimdi bu iki ilke ekseninde Yûnus Emre'nin şiirine bakabiliriz.

Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd: Şiirde “Mutlak Varlık” ve “A'yân-ı Sâbite” Görüşü

Yûnus Emre için Tanrı, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kastettiği anlamıyla, mutlak varlık (vücûd-ı mutlak) mıydı? Sorunun cevabına ulaşmak güç-

tür. Bu araştırmayı güçleştiren unsurlardan biri, meseleyi salt metafizik bir kavram hâline getirmeden, Hak için kullanabileceğimiz isim ve sıfatlarla mutlak varlık tabirini ayırıştırmadaki güçlülüktür. Mesela Tanrı’ya “bir” demek ile “mutlak varlık” demek birbirinin yerini alabilir. Üstelik felsefî anlamıyla “bir” ile dinî-kelâmî anlamıyla “bir” (vahid veya ahad) arasında farklılıklar tespit edilebilir. Söz gelişi “bir” felsefî-metafizik anlamıyla “ilk ilke”yi gösteren -selbî bile olsa- bir isim iken, dinî anlamında O’nun bir niteliği olabilir. Ya da Tanrı için kullanacağımız herhangi bir isim, mutlak varlık hakkında bir belirsizliğe yol açabilir ve bu metafizik tabirin içerdiği anlamları dikkatten uzaklaştırabilir. Bu itibarla Tanrı’yı bir zamirle ifade etmek, O’nu bir zat saymak veya herhangi bir şekilde kendisine atıf yapabileceğimiz bir isimle veya nitelikle göstermek ilk ilkenin yerini alabilen nitelermelerdir. Sûfîler bu nedenle Tanrı’nın isimleri üzerinde dururken bu konuları ele almışlardır.⁹ Öte yandan dikkat çekmemiz gereken bir husus şudur: Tanrı’ya mutlak varlık demek de bir belirsizlik taşır. Bu belirsizlik, “varlık” tabirinin “mutlak” ile nitelenmesinden de anlaşılabilir. Mutlak ile varlık tabiri arasında bir çelişki vardır. Çünkü “mutlak” kelimesiyle bir selbden (olumsuzlama) söz ederken “varlık” demekle de selbedilen şeyin ispatından söz ederiz. Sûfîler bu husus üzerinde durarak Tanrı’ya hangi anlamda mutlak varlık diyebileceğimizi ele almışlardır. Nablusî’nin dikkat çektiği husus, varlık tabirinin sadece belirsiz ve bilinmez bir şeyi ifadelendirme teşebbüsünde seçilen bir kavram olmasıdır. Bu yönüyle “bir”, “varlık”, “zat”, “sebepe” vb. aynı anlamda kullanılarak belirsizliği ifade eden ilk terimler olarak düşünülebilir. Yûnus Emre’nin şiirlerinde Tanrı için kullanılan “Hak”, “Hudâ”, “Zat”, “Çalab”, “İlâh” vb. pek çok isim mutlak varlık ile aynı bağlamda kullanılmış sayılabilir.¹⁰ Fakat buradan -İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin anlayışıyla- metafizik bir sonuç çıkartılmış mıdır, sorusu belirsiz kalır. Aslında bu belirsizlik, daha önce dikkat çektiğimiz üzere, ilk sûfîlerin “fenâ” anlayışları ile vahdet-i vücûd arasında ortaya çıkan benzerliği tespitteki güçlülükle biridir. Çünkü İbnü’l-Arabî ve takipçileri Tanrı’ya “mutlak varlık” dedikten sonra -hangi anlamda olursa olsun- bu kez “varlık” terimine dikkat çekerler ve onu Hak ile bütün var olanları ortak paydaya dönüştürürler.

Mutlak varlık tabiri, İbn Sînâcî anlamıyla, metafizik bilginin imkânıyla yakından irtibatlı bir ifadelendirmedir. Başka bir ifadeyle mutlak varlık, zorunlu olarak metafizik bilginin imkânını savunarak Tanrı’yı, âlemi-inşanı ve Tanrı-âlem arasındaki irtibatı açıklanabilir ve bilebilir kabul eder.

9 bk. Nablusî, *Gerçek Varlık*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 31 vd.

10 Misal olarak bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 135, 139, 156, 257.

Sûfîlerin yaratılış fikri, hangi terimi kullanırlarsa kullansınlar, esas itibarıyla var olan ile var eden arasındaki benzerliğin açıklandığı ve sürdürüldüğü bir “sudûr teorisi” olarak kendini gösterir. Mutlak varlık tabirini kullanmak, bizi merkezinde sudûrun bulunduğu bir yaratılış teorisine ulaştıracak düşünce tarzına yönelmek demektir. Sûfîler -ki özel olarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerini kast etmekteyiz- İslâm filozof ve kelâmcılarının daha önce ele aldıkları Tanrı-âlem irtibatını yeni bir yaklaşımla ele almış, bu yaklaşımı ise Hak için mutlak varlık ifadesini kullanmanın tutarlı bir yorumuna dönüştürmüşlerdir. Söz gelişi Konevî, yaratmanın -ki bunun için kullanılan terimlerin bir değeri yoktur; esas olan sudûr, yaratma, zuhur vb. gibi terimlerin anlam kazandığı yapının bizzat kendisidir- bir anlamı olması gerektiğini belirtirken, bu anlamı Yaratıcı'nın mümkün “varlık vermesi” olabileceğini söyler. Yaratmayı “varlık vermek” diye yorumlamak, sonuçta “var olan” ile mutlak varlık arasındaki irtibatı temellendiren bir yorumu benimsemek demektir. “Yaratmak”, “varlık vermek” demek ise, dikkatimizi yine mutlak varlık tabirine döndürmemiz gerekir. Çünkü mümkün -yaratılmamış ezeli mahiyetler- varlığı veren mutlak varlıktır ve kendinden çıkan şeyle -varlık tecellisi- mümkün O'na bağlanır. Mutlak varlık tabirini kullanmak, Tanrı için sadece bir isimden veya sıfattan söz etmek demek değildir. Böyle olseydi, vahdet-i vücûda bu kapsamda yöneltilen eleştiriler bütünüyle anlamsız hâle gelirdi. Mutlak varlık demek, Tanrı-âlem irtibatını açıklayan yaratılış teorisini esastan değiştiren bir anlayışı kabul etmeyi gerektirir. Öyleyse Yûnus Emre'nin bu tabiri metafiziksel bir anlamda kullanıp kullanmadığını şimdilik boşlukta bırakmalıyız.

Bu durumda ikinci soruya eğilmemiz gerekir. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, vahdet-i vücûdu esas anlamıyla bir teoriye dönüştüren şey, bu ikinci konudur. Yûnus Emre'nin ilk ilke hakkındaki görüşlerinin kendisine göre yorumlayabileceğimiz “mi'yar”, ikinci ilke hakkındaki görüşleri olacaktır. İkinci ilke, “a'yân-ı sâbite” şeklinde terimleştirilen ve eşyanın ilâhî bilgedeki durumları hakkındaki teoridir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana sorunu, Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktı¹¹ ve bu noktada sorun, Tanrı ile âlem veya kadîm ile yaratılmışın veya zamanlının ilişkisinin çözümünde odaklanmıştı. Acaba kadîm ve zaman üstü olan ile zaman içinde olanın ilişkisini nasıl açıklayacağız? Bu ilişkinin izahı, bazen yaratılış bazen vahyin kadîmliği-hâdisliği sorunu olarak kelâm ve felsefede ele alınmış bir meseleydi. Her durumda zamanlı ile zaman üstünün ilişkisini açıklamak, dinî

11 bk. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 11.

düşüncenin en temel sorunuymdu. Mu'tezile ile Eş'arîler, Tanrı'nın sıfatları üzerinde tartışırken, esas itibarıyla bu sorun üzerinde tartışmaktaydılar. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Mu'tezile ile Eş'arîler'in sürdürdüğü bu tartışmayı farklı bir noktaya taşıyarak, dinî düşünceye yeni bir boyut kazandırmışlardı. O da a'yân-ı sâbite, yani eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri görüşü ekseninde dile getirilen imkân-vücûb, hâdis-kadîm, Hak-âlem ilişkilerinin yeniden yorumlanması demektir. Öyleyse a'yân-ı sâbite meselesini ele almak, Tanrı'da sıfatlar sorununu, yaratılışı, kadîm ile hâdis ilişkisini, vahyin özelliği sorununu vb. pek çok meseleyi ele almak demektir. Bu bağlamda sorumuz şudur: Yûnus Emre'nin bir a'yân-ı sâbite teorisi var mıdır veya şiirleri bu teoriye dönük olarak yorumlanabilir mi? Tanrı'nın âlemle irtibatı, her yerde bulunması, eşya ile beraberliği, onları her an var etmesi ve yok etmesi (tecdîd-i halk ve teceddüd-i emsâl), âlemdeki bütün fiillerin kaynağının Allah olması, yaratılışın sevgiden kaynaklanması, vatan-ı aslî gibi düşünceler a'yân-ı sâbite teorisinin ortaya çıkardığı alt konulardır. Ancak bütün bunlardan daha önemli bir konu, âlemin kadîmliği meselesiydi. Hemen belirtmeliyiz ki sûfîler, filozof ve kelâmcılardan kısmen ayrılarak, âlemle ilgili herhangi bir meseleyi insana odaklayarak ele almayı yeğlemişlerdi. Bu durumda sûfîlerin ana konusu, insanın ezeliyeti meselesi hâline gelmiş ve soru şöyle sorulmuştur: İnsan ezeli bir varlık mıdır? Binaenaleyh bu sorunun cevabı, vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırmanın ayrılmaz parçası kabul edilmelidir.

Yûnus'un insanın ezeliyeti hakkında pek çok mısraı bulunduğunu belirtmeliyiz. Mesela bir mısraında şöyle der:

Yogıdı bu barigâh varıdı ol padişâh

... ..

Âdem yaratılmadan can kalıba girmeden

Şeytan la'net olmadan Arşıdı sayvan bana¹²

Bu beyit insanın ezeliyeti fikriyle yorumlanabilir. İlk beyit, Hz. Peygamber'in, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki bir hadisin ifadesi olarak yorumlanabilir. Hadis, İbnü'l-Arabî'nin pek çok ve-

12 Yûnus Emre, *Divan*, s. 56; benzer bir beyit için ayrıca bk. s. 236. "Ben bu cihana gelmedin sultan-ı cihandaydım" ya da "Ezeli bu ışık ben bu mülke sürüp geldim / Biridüm anda şeksiz uş yine bire geldim" der (*Divan*, II, 242). Devamında ise "Ben ezelden vandım, mâşuk ile yândım / Hak beni veribidi âlemi göre geldüm" "Et ü deri büründüm geldüm size göründüm / Adımı Âdem kodum andan zuhura geldüm" der (*Divan*, II, 243). Benzer bir ifade için ayrıca bk. II, 230).

sileyle atıf yaptığı ve ondan önce de “fenâ” düşüncesini ele alırken önceki sûfîlerin atıf yaptıkları bir hadistir. Bu bakımdan şiirin ilk kısmı, Hakk’ın âlemden önceliğini kabul etmekle yeni bir bilgi vermez ve mutlak varlık tabirini kullanmakla ilgili söylediğimiz belirsizlik burada da kendini gösterir. Yûnus, İbnü’l-Arabî’nin hadiste geçen “kâne” ifadesini bir fiil olarak mı kabul eder ve “Âlem yoktu, sonra var oldu mu?” der. Yoksa “kâne” İbnü’l-Arabî’nin söylediği gibi -ki İbnü’l-Arabî bunu Sibeveyh’in görüşü olarak aktarır-¹³ varlık durumu mu bildirir? Bu durumda hadis, “Allah vardır, O’nunla birlikte başka şey yoktur” anlamında yorumlanırdı ki, bu yorum vahdet-i vücûda uygundur. Yûnus’un bu konuda ne düşündüğünü tespit edemiyoruz. Ancak sonraki beyitte Yûnus, insanın zaman içinde bedensel yaratılışı ve hakikati itibariyle var oluşu (sübût) arasındaki tezada dikkat çekerek insanın ezeli bir hakikate sahip olduğunu vurgular. Nitekim başka pek çok mısra da buna dikkat çekmiştir. İnsan ezeli hakikatiyle tarihsel-bedenî varlığını önceler. Bu bağlamda sûfîler, “Ben nebi idim, Âdem henüz toprak ile su arasındayken” anlamındaki bir hadisi aktarırlar.¹⁴ Hadis, Hz. Peygamber’in ezelde nebi olduğuna gönderme yapsa bile, Hz. Peygamber’in hakikatinin bir “ayn-ı sabite” olduğunu dikkate alırsak -ki bu görüş, sûfîlerin varlık anlayışlarını bilhassa Hristiyanların Mesih’in tabiatı hakkındaki teorilerinden ayırtıran çok önemli bir yorum farkıdır- bir a’yân-ı sâbite fikrine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda her insan, Âdem yaratılmazdan önce bir hakikate sahipti ve bu hakikat ilâhî ilimde “sabit olmak” ile sınırlıydı. Yûnus’un “Âdem yaratılmazdan önce arşta bulundum” demesi bu anlama gelir. Başka mısralarda bu düşünce daha ayrıntılı hâle gelir:

*Çarh-ı felek yok idi
Canlarımız var iken*

Bu düşünce, “Allah vardı (veya vardır) ve O’nunla birlikte bir şey yoktu (yoktur)” anlamındaki hadise eklenen ve a’yân-ı sâbiteye gönderme yapan, “Hakikatler sabitti, onlarla birlikte başka bir şey yoktu”¹⁵ düşüncesiyle paralel görünmektedir. Çünkü burada insan hakikatinin feleklerin ve zamanın yaratılmasından önce varlığından söz edilmektedir. Bu bağlamda mısra da feleğin zikredilmesi önemlidir, çünkü felek, bilhassa kuşatıcı büyük fe-

13 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), VIII, 397.

14 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 61.

15 bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), I, 181.

lek, zamanın kaynağıdır.¹⁶ Zaman, büyük feleğin hareketiyle meydana gelir. “Ezelî ve kadîm”in mukabili olarak hâdis, bu zaman içinde var olmak demektir. Yûnus Emre, feleğin hareketinden önce var idik demektedir. Başka bir ifadeyle insan, feleğin hareketiyle meydana gelen zamandan önce var idi. Sûfîlerin zaman anlayışları İslâm filozoflarının zaman anlayışları ekseninde geliştiği gibi, bazı terimlerin ve ayrıntılı konuların öne çıktığını görmekteyiz. Söz gelişi İbnü’l-Arabî, zamanla aynı anlamda olmak üzere sermed, dehr gibi terimler kullanır ve farklı zaman ölçülerinden söz eder. Bu görüşlerini açıklarken genellikle “Allah dehrdir”, “Allah katında bir gün sizin saydıklarınızla elli bin senedir” gibi farklı zaman anlayışlarına işaret eden âyet ve hadisleri yorumlar. Zaman meselesi, sûfîlerin olduğu kadar, bütün Müslüman düşünürlerin de büyük sorunlarından biriydi. Çünkü başta ilâhî kelâmın tabiatı olmak üzere, Tanrı ve sıfatları meselesi, Tanrı-âlem irtibatı, Tanrı’ya fiil izafesi vb. sorunlar, zamanla ilgilidir. Bu yönüyle başta Mu’tazile kelâmcıları olmak üzere, İslâm filozofları, Tanrı’yı tenzih etmek istemişken Eş’arî kelâmcıları ve bilhassa ilk dönem sûfîleri Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere ilâhî sıfatlar görüşünü savunmuşlardı. İbnü’l-Arabî ve takipçileri ise Eş’arîler’i belirli noktalarda eleştirmiş olsalar bile, nihayetinde onların görüşlerine yakın görüşler ileri sürmüşlerdi. Her hâlükârda zaman meselesi, dinî düşüncenin temel sorunlarından biriydi ve kadîm ile hâdis veya zamanlının ilişkisi, bu sorunun en önemli yansıma alanıydı. Yûnus, zamanda var olmayı, yani hudûsu önceleyen bir hakikate sahip olduğumuzu belirtirken şöyle der:

Biz ol vakit dost idik Azrâil ağıyâr iken

Melekler arasından bilhassa Azrâil’in zikredilmesi, anlaşıldığı kadarıyla, ölümlülük ile zaman arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Çünkü ölüm, zamanda var olan beden ile ezeli ruhun terkinin bozulmasından başka bir şey değildir. Bunun devamında söylediği mısra ise sûfîlerin varlık mertebeleri fikrinde birinci ve ikinci taayyün mertebeleriyle anlattıkları bazı düşünceleri hatırlatır:

Nice yıllar biz onda cem’ idik can katında

“Cem”in bir birlik türü olduğunu ve vahdâniyete karşılık geldiğini hatırlamalıyız. Birlik türleri ve bunun için kullanılan kavramlar vahdet-i vücûdun en önemli konularından biriydi. Mesela vahdet-i vücûdun ilk kısmını

¹⁶ bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 119.

oluşturan “vahdet” teriminin, bütün birliklerin kaynağı olarak yorumlanan bir birlik olduğunu hatırlamalıyız. Kâşânî bu terimi vahdet-i sevaiyye veya menşeü'l-ıtibârât diye zikreder.¹⁷ Bunun anlamı, vahdetin birliğin farklı türlerinin kaynağı olmasıdır. Bu yönüyle salt birlik anlamındaki ahadiyet ile görelî bir birlik türü olan vahdâniyyet bu birlikten çıkar ve her ikisinin vahdet ile ilişkisi aynıdır. Öyleyse vücuda eklediğimiz vahdet tabiri, vahdâniyyet veya vâhidiyet ile ahadiyetin kendisiyle eşit ilişkiye sahip olduğu bir birliktir.¹⁸ Vahdâniyyet anlamında kullanılan başka bir terim de cem' terimidir. Cem', bütünlük veya toplam diye karşılayabileceğimiz bir anlama sahiptir ve Yûnus Emre'nin terimi bu anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Acaba “toplam” ne demektir? Her şeyden önce hatırlanması gereken terim, cem'in zıddı olarak kullanacağımız “fark”tır. Fark; ayrışmak, başkalaşmak -ki gayr de bu anlamdadır- demektir ve bir önceki mısra da Azrâil'in ayyar olmasından söz eden mısra da geçtiği üzere başkalık, cem'in zıddıdır. Öyleyse burada Yûnus Emre, bir mertebeden söz etmektedir ve o mertebede başkalık ve farklılık yoktur. Cem' ve fark, ilk sûfîlerin birbirini tamamlayan terim çifti olarak kullandıkları terimlerden ve genellikle sâlikin yaşadığı bir hâl olarak Allah ile yakınlığını anlatır. Cem', kulun kendisini ve yükümlülüklerini görmediği bir fenâ hâlidir. Bu hâldeyken sâlik sadece Rabb'ini ve O'nun kendisinde tasarrufunu görür. Bu yönüyle cem' hâli, aşılması gereken bir hâldir ve kul cem' hâlinin ardından farka dönerek ibadet ve yükümlülüklerini yerine getirmeyi sürdürür. Yûnus Emre'nin cem' terimini kullanması, bu ilk anlamından bütünüyle irtibatsız sayılamaz. Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri için de hiçbir terim ilk anlamından bütünüyle kopmaz. Ancak onunla tam olarak aynı anlamda kullanıldığını da söyleyemeyiz. Çünkü Yûnus Emre, ilk sûfîlerde gördüğümüz gibi bir hâlden değil, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde olduğu gibi bir varlık durumundan söz etmektedir ve yaratılış öncesine gönderme yapmaktadır. Yûnus Emre'nin cem' terimini İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle aynı anlamda kullandığını söylemek gerekir. Hâl böyle ise, “cem' olmak” ne demektir?

Terim İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık mertebeleri fikriyle açıklanabilecek bir muhtevaya sahiptir. Varlık mertebeleri mutlak varlığın belirli mertebelerde taayyün ederek farklı suretlerde görünmesi ve zuhuru fikrine dayanır. Bu yönüyle mertebeler farklı sayılarda tasnif edilmiş olmakla birlikte, ana özellikleri sürekli korunduğu gibi, bütün mertebelerin sadece Hakk'ın mazharı oldukları ısrarla vurgulanmıştır. Dikkat çekmemiz gereken husus,

17 bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 38.

18 bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 575 vd.

“mutlak” tabiriyle “mertebe” arasındaki çelişkidir. Mutlak, mertebelerde bulunmayan veya taayyün etmeyen demektir. Mertebelerden söz etmek ise, zorunlu olarak, mutlakın sınırlanmasından ve taayyününden söz etmek demektir. Mutlak varlığın kendinden kaynaklanan bir sebeple taayyün etmesi, ilk taayyün mertebesinin ortaya çıkması demektir. Sûfîler bu taayyünün mutlakın kendinden kaynaklanması üzerinde önemle durur ve kelâmcılar ile filozofların Tanrı’da irade meselesiyle ilgili dile getirdikleri bazı düşünceleri tahlil ederler. Meselenin ayrıntısına girmeden şunu söylemeliyiz: Sûfîler bu konuda görüşlerini açıklarken iki husus üzerinde dururlar. Birincisi, Tanrı’ya insanın değer yargılarından hareketle “irade” veya zorunluluk niteliklerini yüklemenin birbirinden farklı olmadığıdır. Bununla birlikte, ilâhî edebi dikkate aldıklarında, Tanrı’ya zorunluluğu yüklemekten uzak dururlar ve bu durumda kelâmcıların diline yaklaşır, Tanrı’nın kadir-i mutlak olduğunu ifade ederler. Sûfîlerin dikkat çektikleri ikinci husus ise Tanrı bakımından taayyün sürecinin anlamını anlatır. Buna göre var oluşta bir gaye aranmalıdır ve bu gaye Tanrı’nın kemallerinin bilinme arzusundan başka bir şey değildir. Bu konudaki düşüncelerini anlatmak üzere “bilinmek istenen gizli hazine” tabirini sıkça kullanırlar ki, Yûnus Emre başta olmak üzere, sûfî şairlerde bu düşüncelere sıkça rastlarız. Öyleyse mutlak varlık, kendinden kaynaklanan bir arzuyla bilinmek istemiş ve bunun için de varlık mertebelerinde taayyün etmiştir. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler ilk mertebe üzerinde önemle durmuşlardır ki, Yûnus Emre’nin yukarıda zikrettiğimiz mısraı, bu mertebeye irtibatlı olarak yorumlanmalıdır. Bunun nedeni birinci mertebenin Tanrı’nın bilgisinin mertebesi olmasıdır.

Tanrı’nın bilgisinin ilk mertebe sayılması, bu bilginin neyle ilgili olduğu sorusunu cevaplandırmayı gerektirir. Gerçekte Tanrı neyi bilmiştir? Bu sorunun iki cevabı vardır: Birincisi, Tanrı’nın kendisini bilmesidir. Bu yönüyle Tanrı’da bilgi, bir niteliktir ve daha önce kelâmcıların ileri sürdüğü gibi, bu nitelik O’nun ne aynı ne de O’ndan başkadır. Sûfîler, Eş’arî kelâmcıların ileri sürdüğü bu düşüncüyü benimserler; fakat onu daha ileri bir noktaya taşıyarak bu kez bilginin ikinci konusunu tespit ederler. Tanrı, kendisi hakkındaki bilgiyle her şeyi bilmiştir. Başka bir ifadeyle, Tanrı kendini bilirken veya kendi hakkındaki bilgisiyle âlem diye isimlendirdiğimiz kendi dışındaki her şeyi de bilmiş olmaktadır. Öyleyse bu birinci mertebeye -ki onu ikinci mertebe diye isimlendirmek de mümkündür- iki bilgi türünü birden dikkate alarak bakmak zorunludur. İki bilgi türüyle bu mertebeye baktığımızda, sûfîlerin eşyanın ilâhî bilgide bulunuşu hakkındaki düşüncelerini açıklamak için kullandıkları bir terime ulaşırız. Bu terim, a’yân-ı sâbite terimidir

ve daha önce de dikkat çektiğimiz üzere vahdet-i vücûdu belirgin bir teoriye dönüştüren en önemli husus, bu terim ve onunla ilgili düşüncelerdir.

A'yân-ı sâbite'nin iki yönü üzerinde durabiliriz: Birincisi, a'yân-ı sâbite, ilâhî isimler/sıfatlar konusunu incelemeyi gerektirir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbiteden söz etmek, bilhassa kelâmcıların sıfatlar-zat hakkındaki görüşlerini de içerecek şekilde, kapsamlı bir ilâhî sıfatlar-isimler teorisinden söz etmek demektir. Bu durum, ilk taayyün mertebesinin "Hakk'ın kendisini bildiği", "bilgi mertebesi" olmasıyla izah edilebilir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite kelâmcıların, bilhassa Eş'arîler'in ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleriyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Fakat a'yân-ı sâbite hakkında bilinmesi gereken ikinci yön, vahdet-i vücûdu "vahdet-i vücûd" yapacak şekilde ilâhî sıfatlar ile mümkünlerin hakikatlerinin ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, a'yân-ı sâbite, aynı zamanda eşyanın hakikatleri demektir ki, onu daha önceki Müslüman düşünürlerin farkına varmadıkları ayrıcalıklı bir teoriye dönüştüren yönü budur. Eşyanın ilâhî bilgide nasıl bulunacağı açıklanması güç bir sorundur. Çünkü hangi yaklaşımı benimsersek benimseyelim, sonuçta birtakım açmazlarla karşılaşırız. Nitekim kelâm ekollerinin yaklaşımlarında bu sorunlar kendini gösterir. Ancak sûfîler, dışta var olmak ile Tanrı bakımından ve Tanrı için var olmak durumlarını ayırt etmek üzere bir terim aramışlar ve "sübût" terimiyle eşyanın ilâhî bilgide bulunabileceğini kabul etmişlerdir.¹⁹ A'yân-ı sâbite'ye eşyanın hakikatleri olarak baktığımızda, ortaya çıkan sorunlardan biri şudur: Daha önce kelâmcılar, ilâhî sıfatlar ile "zat"ın ilişkisini açıklarken taaddüt fikrine yol açmamak üzere "onun ne aynı ne gayri" şeklinde bir ifade geliştirmişlerdi. Bu kez sorun, a'yân-ı sâbitenin birbirleriyle ve sıfatlarla ilişkisinin açıklanmasında ortaya çıkar. Daha doğru bir ifadeyle biz, zat ile sıfatların ilişkisini açıkladığımız yöntemle, bu kez a'yân-ı sâbitenin sıfatlar ile ve aynı zamanda birbirleriyle ilişkisini açıklamamız gerekir. Bunun için sûfîler, a'yân-ı sâbitenin öncelikle cem' hâlinde bulunduğunu, başka bir ifadeyle, birbirinden temeyyüz etmemiş hâlde bulunduklarını söyler. Bu, a'yân-ı sâbitenin ilk zuhurudur ve yedili varlık mertebeleri tasnifinde birinci mertebeye karşılık gelen mertebedir. Yûnus Emre'nin "cem' hâlinde idik" dediği a'yân-ı sâbitedeki bu "birlik hâli" olmalıdır. Bu mertebede a'yân-ı sâbite arasında temeyyüz, teşahhus ve herhangi bir farklılaşma yoktur. Her şey birdir ve bu durumda bir "toplam birliği"nden söz ede-

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de, "Eşyayı yokluktan ve yokluğundan izhar eden Allah münezzehdir" der. Bu ifade varlık ile yokluk arasında ara bir durum olarak -sadece Tanrı'nın bilgisi bakımından, yoksa sûfîler Mu'tezile'yi varlık ile yokluk arasında ara durum kabul etmiş olmakla eleştirir- sübût terimine gönderme yapar. bk. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 15.

riz. Böyle bir yaklaşım, sûfîlerin özellikle bilgi görüşü olmak üzere, âlemdeki varlıklar arasındaki ilişkiler, nefsin bilginin ilkesi hâline gelmesi, ilk sûfîlerin “şathiyyât” kabilinden dile getirdiği düşünceler, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiği ilâh-ı mutekad görüşü gibi pek çok konuyu açıklar. Çünkü a'yân-ı sâbiteyi cem' hâlinde bir saydığımızda, her birinin ötekini içerdiğini ve onun özelliğini taşıdığını da kabul etmemiz gerekir. Bu yönüyle tek bir ayn ve onun mazharı olan insan, bütün âlemi ilkesel olarak içerir ve onlar hakkındaki bilgiyi kendinden elde eder. Aynı zamanda her insan hakikati, kemale erdiğinde “her şey” hâline gelebilir. Bu yönüyle eşya hakkındaki görüşümüz, zorunlu olarak, ilâhî sıfatlar ve daha özel olarak mümkünlerin hakikatleri anlamındaki “a'yân-ı sâbite” hakkındaki görüşümüzün bir neticesidir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Kasî'nin ilâhî sıfatlar hakkındaki iptidai düşüncesini kapsamlı bir düşünceye dönüştürmüş ve eşyanın birbiriyle irtibatını açıklayan bir düşünce olarak yorumlamışlardır. Yûnus Emre'nin âlem ve özel olarak insan hakkındaki genel iyimserliğinin kaynağı, hiç kuşkusuz, bu mertebedeki birliktir. Söz gelişi Yûnus şöyle der:

*Hakkı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir*²⁰

Bu mısra, çoğalma ve farklılaşmanın arizî ve geçici olduğuna dikkat çekerken, asıldaki birliği hatırlatır. Başka bir mısra, bu düşüncüyü daha iyi açıklamaktadır:

*Ne oğul vardı ne kız vâhid idik onda biz
Komşuyduk cümlemüz nur tağın yaylar iken.*²¹

Burada “vâhid” (bir) daha önce geçen cem' ile aynı anlama gelir ve a'yân-ı sâbitenin birliğine işaret eder. Başka bir şiirinde ise şöyle der:

*Evvel kadimden geldim yer gök yaratılmazdan
Arş kürsü levh ü kalem hiç dahi anılmazdan*

Bu mısra insanın hakikati bakımından ilk olmasıyla âlemde zuhur eden son varlık olması arasındaki ilişkiyi anlatır.²² Vahdet-i vücûdu benimseyen

²⁰ Yûnus Emre, *Divan*, II, 149

²¹ Yûnus Emre, *Divan*, II, 326

²² Bu düşüncenin bir yönü de ilâh-meluh ilişkisinde ortaya çıkar. İlâh ezelden beri ilâhtır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu ezeliğin meluh diye isimlendirdikleri yaratılmışın ezeliğini de gerektirdiğini düşünür. Yûnus Emre'nin de buna dikkat çektiğini görmekteyiz ki, bu düşünce onun İbnü'l-Arabî'deki ilâh-meluh arasındaki görelilik ilişkisini kabul ettiğini gösterir.

sûfîler, bu tezada büyük önem vermiş, ilk olmak ile son zuhur etmek arasındaki ilişkileri izah etmişlerdir. Hakikat bakımından ilk olmak, esas itibarıyla, insanın gaye ve maksat olması demektir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yaratmasında belirli bir gaye vardır ve bu gaye âlemin varlığını önceler. Bu gaye Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Fakat bu bilmenin iki derecesinden söz etmek gerekir. Birincisi Tanrı'nın kendisini kendisinde bilmesi iken, ikincisi Tanrı'nın kendisini bir mazharda bilmesidir. Bu ikinci bilme tarzı, âlemin varlık sebebidir ve ancak âlemle gerçekleşebilir. Burada âlem içinde insanın özel bir yeri vardır ve gerçekte bu bilme süreci ancak insanla tamamlanabilecektir. İnsanın hakikat bakımından ilk olması, bu demektir. Allah kendisini ancak insan vasıtasıyla ve insanda bilebilir. Öte yandan önce ile sonra gelen arasında kurulan ilişki, İbn Sînâ'nın dikkat çektiği üzere, ilk olanın sonra geleni içermesi şeklindedir.²³ İnsanın âlemdeki her şeyden daha fazla bilgi imkânlarına sahip olmasının nedeni budur.

Başka bir mısra ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde merkezî bir yer tutan a'yân-ı sâbite ile ilâhî sıfatlar arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Bu ilişki, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar hakkındaki tartışmalarına İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaklaşımı şeklinde görülebilir. Mu'tezile Allah ile birlikte kadîm sıfatları düşünmenin taaddüd-i kudemâ, yani kadîmlerin çoğalması anlamına geleceğini ileri sürerek ilâhî sıfatları reddetmişti. Bu anlamıyla Mu'tezile'nin ana meselesi, tevhidin temellendirilmesiydi ve sıfatları ezeli saydığımız sürece tevhide ulaşamayacağımızı düşünmekteydiler. Eş'arîler ise meseleye daha farklı yaklaşmışlardı. Onlar, Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul etmediğimiz sürece, Tanrı-âlem irtibatını açıklamanın mümkün olmadığını ileri sürmekteydiler. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmek zorunlu olarak onların bir tür kıdem özelliğine sahip olması demekti ve Mu'tezile bu konuda haklıydı. Eş'arîler, zat ile sıfatlar arasına bir ayırım koyarak, bu kadîmliği bir ölçüde zat lehinde bozmuşlardı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilâhî sıfatlar ile a'yân-ı sâbite arasında kurdukları bir ilişkiyle bu sorunu aşmak istemişlerdi. Bu düşünce a'yân-ı sâbitenin bir yandan ilâhî sıfatlar, öte yandan eşyanın hakikatleri demek olmasına dayanır. Her şeyden önce, bütün düşünürlerin çözmek istediği sorunun çokluğun birlikle ilişkisini açıklamakta düğümlendiğini söylemeliyiz: Birlik mertebesinde nasıl bir çokluk olabilir? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin soruya verdiği cevap, “bir

rîr: “Kul padişahsız olmaz, padişah kulsuz değil; sultan hemîşe sultan, kul hemîşe kuldu.” Ve “Tanrı kadîm kul kadîm, ayrılmadum bir adım” derken bu düşünceye işaret eder. bk. *Divan*, II, 212.

23 bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005), I, 25 vd.; II, 100 vd.

içinde çok” ya da “birlikteki çokluk” terimiyle açıklanabilir. Birlikte çokluk veya çokluk içindeki birlik terimleri, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin asıl ile arızî olanın ilişkisini açıklarken ulaştıkları merkezî bir terim olarak ortaya çıkar ve varlığın bütün türlerinde kendini gösterir. Bu yönüyle, “Birliksiz çokluk, çokluksuz birlik olmaz” veya “birlik her şeyi ayakta tutandır” gibi nispeten felsefî ifadelerden “halk içinde Hak ile olmak” veya “halk içinde yalnız kalmak” (halvet der-encümen) gibi daha yaygın ifadelere kadar farklı derecelerde bu düşüncenin tezahürlerine tanık oluruz. Bütün bu düşünceler, esas itibariyle, ilâhî zat ile sıfatları arasındaki ilişkinin asıl, bütün varlığın ise bu “asla göre” ortaya çıkan bir fer olmasının sonuçlarıdır. İbnü’l-Arabî’nin söylediği gibi, “bir” demek sürekli zata işaret ederken, çokluk sıfatlardan söz etmek demektir. Ancak a’yân-ı sâbitenin bir yanıyla ilâhî sıfatlar, öte yanıyla mümkünlerin hakikatleri demek olduğunu söyledik. Üstelik ayn-ı sâbite, ilâhî sıfatların mazharlarıdır ve bu nedenle de onlar bir olan şeylerdir. İbnü’l-Arabî, eşyadan her şeyin var olmasıyla onun birlik özelliğine sahip olmasını birbiriyle irtibatlı olarak açıklayıp bu durumu sebep-sonuç ilişkisi şeklinde yorumlar. Var olmak, aynı zamanda bir olmak demektir ki, daha önce İbn Sînâ’dan aktardığımız varlık ile birlik arasındaki ilişki, bu düşünceye kaynaklık edebilir. Yûnus Emre:

*Bu cihana gelmeden mâşuk ile bir idim
Kul huvellah sıfatlı bir bî-nişan nur idim*²⁴

Bu cümle, Yûnus’un a’yân-ı sâbite düşüncesini bütünüyle kabul ettiğini gösterir. Çünkü burada Yûnus, hem mâşuk ile -ki mâşuk nitelemesinin daha önce işaret ettiğimiz bilinmek isteyen gizli hazine ifadesine gönderme yaptığını söylemeliyiz- bir olmak ve ardından söylenen “kul huvellah sıfatlı bir bî-nişan nur” olmak, birbiriyle aynı anlama gelebileceği gibi bir sebep sonuç ilişkisiyle “Bir’den bir çıkar” ilkesiyle de açıklanabilecek bir düşünceyi hatırlatır. İbnü’l-Arabî, “Bir’den bir çıkar ilkesini farklı bağlamlarda yorumladıktan sonra, en nihayetinde “bir”den çıkan her şeyin bir olduğunu söyler. Bu düşünce, âlemin Tanrı’ya ne şekilde “alâmet” olabileceği meselesi başta olmak üzere, pek çok konuyu izah eden bir düşüncedir. Burada sadece konunun “her şeyin bir olması” hakkındaki düşünceyle ilgisi üzerinde duralım:

İbnü’l-Arabî, Ebü’l-Atâhiye’nin, “Her şeyde bir âyet var, O’nun bir olduğuna delil” şeklinde çevirebileceğimiz mısraını yorumlarken, bu âyetin anlamını tahlil eder. Acaba her şeydeki alâmet ve âyet nedir? Sorunun cev-

²⁴ bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 304.

bı, Yûnus Emre'nin "kul huvellah sıfatlu bir bî-nişan nur" mısraında bulunur. Hiç kuşkusuz Tanrı'nın en temel özelliği birliktir ve birlik, basitlik ile eş anlamda kullanılır. İslâm filozoflarının ve kelâmcıların en çok tartıştıkları konu, bu basitliğin bileşikliğe nasıl kaynak olabileceğinin açıklanmasıydı. İslâm filozoflarının Tanrı'yı "varlığı zorunlu" diye niteleyip selbî sıfatların dışında O'na nitelik izafe etmeyişleri, birlik ile basitliğin özdeşliğinin icbar ettiği bir neticeydi. Tanrı basit -mutlak bir- âlem bileşik -çok- ise, âlemin O'ndan meydana gelmesi nasıl açıklanabilir? Yûnus Emre'nin bu mısraının İbnü'l-Arabî'nin "bir"den bir çıkar ilkesine getirdiği yorumlardan biriyle örtüştüğünü söylemeliyiz. Sûfîler için bu konu, sadece menşe ve sebebi açıklamakla sorunu değildi; belki daha önemle üzerinde durdukları husus, bilgi sorunuydu. Başka bir ifadeyle bileşik-çok olanın basiti nasıl bileceği sorunu, sûfîlerin en önemli konusuydu. Konevî'nin metafizik bilginin ilkeleri bağlamında söylediği, "Bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez" ilkesini bu bağlamda hatırlamak gerekir. Bu ilke, "bir"den çokluğun zuhurunu izah eden, "Bir şeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmez" ilkesiyle aynı anlamdadır ve ikinci ilke Tanrı-âlem arasındaki illet-malul ilişkisini açıklarken zikrettiğimiz ilke Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin dayanağıdır. Konevî'ye göre, iki şey arasında ortak nitelik bulunmalıdır ve bu nitelik sayesinde o iki şey arasında irtibat ve münasebet gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî, ortak niteliğin "birlik" -ya da varlık- olduğunu söyler. Bu durumda her şey "bir"dir ve ancak bu sayede "bir"i bilebilmekte ve ona bağlanabilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceye ulaşması, kolay açıklanabilecek bir mesele değildir. Burada birbirleriyle irtibatlı pek çok düşüncenin bulunduğunu biliyoruz. Meselenin ayrıntısına girmeden şunu söylemekle yetinebiliriz: Sûfîler başından beri Tanrı'ya benzemek diye ifade edebileceğimiz bir maksadı esas alarak kişinin belirli bir terakki sonucunda "bir"i birleyebileceğini kabul etmişlerdi. Bu benzeşme sürecinde ne olmaktadır? Yûnus Emre'nin dile getirdiği aslî birliğin fiil hâle gelmesiyle, insan bilfiil "bir" hâline gelir ve "bir"i bilir. Bu durumda tevhid, insanın "bir"in birliğini idrak etmek amacıyla, riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle fiilen "bir" olması demektir. Bu noktada birlik ile kemal ve tamlık arasındaki özdeşlik de ortaya çıkar. Sûfîlerin fenâ-bekâ ile tevhid arasında kurdukları özdeşlik buradan kaynaklanır. Çünkü fenâ, insanın "kul huvellah sıfatlu bir bî-nişan nur" şeklinde ifade edilen aslî birliğinin kuvve halinden fiil hâline gelmesinden başka bir şey değildir. Yûnus Emre bu birliği başka bir yerde şöyle anlatır:

*Ol dem ki dirliğidi Hak ile birliğidi
Ol payansız devirde ne Musi ne Tur idim.*

Ya da şu mısralarında ise bu birlik halini “ahad” birliğiyle yorumlayarak şöyle der:

*Bile idim Hazretde ol bi-kiyas kudrette
Ne şeriküm var idi ne kimseyle yar idim*²⁵

Sûfîlerin a’yân-ı sâbitenin en önemli tezahürü olan “ezelî insan” düşüncesini başka bir kavramla daha işlediklerini görmekteyiz. Söz konusu kavram, “elest âlemi” veya “vatan-ı aslî” kavramıdır. Elest âlemi, ruhların dünya hayatında var olmazdan önce ezeli bir misak ile Allah’ın birliğini kabul ettiklerine işaret eden bir kavram olarak ilk dönemden itibaren tasavvufî düşüncede yer bulmuştur. Bu konuyu ilk tahlil eden kimse, tevhid ile fenâ arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere elest ve yaratılış öncesine atıf yapan Cüneyd-i Bağdâdî’dir.²⁶ Cüneyd’e göre tevhid, elest âleminde verilen sözün bilfiil hâle gelmesinden ibarettir. Ancak bu sözün bilfiil hâle gelmesi, onu etkisizleştiren beşerî özelliklerin silinmesine bağlıdır ki, fenâ ile tevhid arasındaki özdeşlik, daha doğru bir ifadeyle sebep-sonuç ilişkisi buradan kaynaklanır. Cüneyd’e göre tevhidin “olmazdan önceki gibi olmaktır” diye tanımlanması, bu elest fikriyle fenâ-tevhid arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Cüneyd-i Bağdâdî bununla birlikte, düşüncesini açıklamak üzere yeterli bilgi vermemiştir. Ancak başka sûfîler bir yandan elest âlemi, diğer yandan vatan-ı aslî gibi iki önemli terimi sıkça kullanarak düşünceyi daha belirgin hâle getirmişlerdir. Dikkate değer husus, bu konularda dile getirilen düşüncelerin “insanın ezeliği” fikriyle irtibatıdır. Vatan-ı aslî düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir ve Yûnus Emre’de de görüldüğü üzere elest âlemi ile vatan-ı aslî birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Bu yönüyle Yûnus’un düşünceleri ile İbnü’l-Arabî’nin a’yân-ı sâbite teorisi arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün görüldüğü gibi, bu ifadeler Cüneyd-i Bağdâdî’deki elest âlemi ile a’yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi de açıklar.²⁷

*Ezelden bileydüm eleste bela dedim
Ol kadimî denizden sel olup aka geldim*²⁸

A’yân-ı sâbitenin kadîmliği ve yaratılmamışlığı ezel niteliğiyle anlatılabilir. Yûnus Emre bir mısraında şöyle der:

Ezel benim ilimdir elest benim yolumdur

25 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 305.

26 Bu konuda bk. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 154.

27 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 305.

28 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 299.

Bu mısraın ardından dünya hayatının değersizliğini vatan-ı aslî fikrine dayandırır.²⁹ Başka bir beyitte ise şöyle der:

*Ey kardaşlar ey yaranlar sorun bana kadayıdum
Dinlerseniz eydiverem ezeli vatandayıdum*³⁰

Hakk'ın eşya ile beraberliğini anlatan düşünceler vahdet-i vücûdun önemli yansımalarındandır. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun akıl tarafından savunulan tenzih ilkesi ile hayal gücünün teşbihi arasındaki dengeyle ortaya çıktığını hatırlamalıyız. Vahdet-i vücûd, içkin bir Tanrı anlayışını vurgular ve bu anlamıyla ona karşılık gelecek en önemli terim "Hakk'ın eşya ile beraberliğidir" (mâiyyet-i zâtîyye). Esas itibariyle tasavvufî metinlerde vahdet-i vücûdun en önemli tezahürü, bu konuyla ilgili düşüncelerde kendini gösterir. Çünkü sûfîler, başından beri kelâmcıların ve filozofların Tanrı hakkında yaptıkları nazarı tartışmalardan yüz çevirerek sevgi ve merhamet merkezli bir Tanrı anlayışını esas almışlar, Kur'ân-ı Kerîm'in esas itibariyle bu anlayış üzerinde durduğunu savunmuşlardı. Tanrı, sûfîler için sevilen, kendisinden çekinilen, her şeyden önemlisi kendisine yaklaşılan (kurbiyet) isimleri ah-lâkî ilke olarak kabul edilen bir Tanrı'dır. Sûfîlerin tevekkül, sebepleri aşarak Allah'a itimat, zühd vb. anlayışlarının esasında sürekli bu Tanrı anlayışı olmuştur ve bütün dönemlerinde tasavvufu birbirine bağlayan en önemli anlayış bu Tanrı anlayışıydı. Bu yönüyle tasavvufî metinlerde Tanrı'nın insana yakınlığı, her an onunla birlikte olması gibi düşünceler olduğu kadar, Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ilişkisi şeklinde anlatan ifadeler sıkça bulunur. Sûfîlerin huzur, murakabe, rüyet, müşahade gibi düşünceleri esas itibariyle bu yakınlığı anlatır. Öyle ki sûfîler, ibadetlerin Tanrı'yı görür gibi yapılmasından başlayarak en nihayette O'ndan bilgi almak fikrini ileri sürmüşlerdi. Bütün bunlar, Tanrı'nın âlemle doğrudan irtibatını ifade eden içkin Tanrı anlayışının tezahürleridir. Ancak daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli bir şekilde tahlil ederken, bu Tanrı anlayışının dayandığı bilgi anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardı. Meselenin ayrıntısına girmeden söylenmesi gereken şudur: Vahdet-i vücûd, bir tevhid yorumu³¹ olarak kendini ifade ederken, iki temel inancın eleştirisinden hareket etmişti. Birinci eleştiri, Tanrı'yı tenzih etmeyi esas alan akılcı Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin metinlerinde bu husus önemli bir yer

29 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 243

30 bk. Yûnus Emre, *Divan*, II, 229

31 Bu konuda bk. Mustafa Tahrallı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, girişinde (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), s. I, LI vd.

tutar ve bu eleştirinin muhatapları farklılık arz etse bile, sürekli olarak tenzih ilkesinden hareket eden bir anlayış sahipleri olduklarını görürüz. Bu anlayışın en önemli temsilcileri ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin esas eleştiri konusu yaptıkları ta'tîl fikrinin savunan, yani Tanrı'nın sıfatlarını reddeden kimselerdir. Bu anlamıyla ta'tîl, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, İbn Sînâ'nın metafiziğinde ateizmin yerini alır. Bu itibarla sûfîlerin metafizik anlayışları, İbn Sînâ metafiziğinin gayesini başlangıç noktası olarak belirler. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre üzerinde durulması gereken esas konu, tenzihçi anlayıştır ve bu tenzihin teşbih ile dengelenmesi vahdet-i vücûdun zorunlu bir kabulüdür. Bu durumda vahdet-i vücûd âlemle ve insanla irtibatı olan, insana yakın bir Tanrı anlayışını ifade eder. İnsan ile Allah arasındaki yakınlığı anlatan kurb-i nevâfil ve kurb-i ferâiz terimleri vahdet-i vücûdun bu anlayışıyla yorumlanır. Yûnus Emre’de pek çok yerde bu düşünceyi görmekteyiz. Bir yerde şöyle demektedir:

*Sensin bu gözümde gören sensin dilimde söyleyen*³²

Başka bir beyitte şöyle der:

*Her gelen oldur, giden ol görinen oldur gören ol
Ulvi vü süfli cümleten oldur ger bana görine*³³

Başka bir beyitte,

*Aşk imamdır bize gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzü daimdir salat*

derken bu sürekliliğe işaret etmektedir.³⁴

İnsanın Hakk'ı araması, tenzihin bir neticesidir. Akla göre Hak, âlemden uzaktır, mümkünler ile O'nun arasında herhangi bir münasebet yoktur, insandan uzaktır vb. Halbuki teşbih, Hakk'ın insana yakın olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, burada uzaklık ile yakınlık arasındaki tezada dikkat çekerek tenzih ile teşbih arasında kurduğu ilişkinin benzerini bu terimler arasında kurar. Bu durumda Allah “uzak-yakın” olarak nitelenmelidir.³⁵ Ya da sadece

³² Yûnus Emre, *Divan*, II, 58.

³³ Yûnus Emre, *Divan*, II, 58.

³⁴ Yûnus Emre, *Divan*, II, 65.

³⁵ Mesela bir hadisi aktarırken İbnü'l-Arabî şöyle der: “Siz Allah'ı aradığınız gibi Mele-i a'la da Allah'ı arar.” Allah'ın her yerde bulunmasıyla ilgili ise şöyle der: “Dört melekten biri yukarıdan, biri aşağıdan, biri soldan, biri sağdan gelmiş; sonra her biri ‘Rabb’imin katından geldim’ demiştir.” bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 272.

kavramlarla meseleye yaklaştığımızda uzaklık, yakınlık; yakınlık, uzaklık demektir. Bu husus, bilhassa hicab teriminin yorumunda ortaya çıkar. Yûnus şöyle der:

*‘Ey dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandadır,
Her kandasam anda hazır kanda bakarsam andadır.*

Ya da:

*İstemegil Hakk’ı irak gönüldedür Hakk’a turak
Sen senligün elden bırak tenden içeri candadır.³⁶*

Başka bir mısradaki şöyle der:

Her kanda ki gözün baka Çalap hazırdur mutlaka³⁷

Bu düşünce, vahdet-i vücûd yorumcularının, “Gördüğüm her şeyden önce/sonra Allah’ı gördüm” veya “Duyduğum her şeyden önce Hakk’ın nidasını duydum” ifadesini yorumladıkları bağlama işaret eder.

Şu mısradaki ise Hakk’ın âleme yakınlığı daha ileri bir düzeyde anlatılır ve bu kez bütün âlem Hak için bir zarf ve mazhar hâline gelir.

Miskin Yûnus gözünü aç bak iki cihan dolu Hak.³⁸

Yûnus Emre vahdet-i vücûdun varlık yorumunda temel bahislerden birini teşkil eden hakikat-i Muhammediyye ile ilgili görüşlere de yer verir. Bir şiirinde şöyle der:

*Yaratıldı yer ile gök Muhammed dostluğuna
Levlak ana delil durur onsuz yer vü gök olmadı³⁹*

Başka bir beyitte ise şöyle der:

*Muhammed Hakk’ı bildi, Hakk’ı kendüde gördü,
Cümle yerde Hak hazır göz gerekdür göresi⁴⁰*

³⁶ Yûnus Emre, *Divan*, II, 107.

³⁷ Yûnus Emre, *Divan*, II, 108; “Çalap nurdan yaratmış canını Muhammed’in” ifadesi de nûr-ı Muhammedî kavramına işaret eder. bk. *Divan*, II, 206.

³⁸ Yûnus Emre, *Divan*, II, 108

³⁹ Yûnus Emre, *Divan*, II, 489: Başka bir yerde ise “Yarattı Hak dünyayı peygamber dostluğuna” der. Ayrıca bk. *Divan*, II, 22, 206.

⁴⁰ Yûnus Emre, *Divan*, II, 480.

Öte yandan vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin bilgi anlayışları, nefsin bilginin kaynağı olmasından hareket eder. Bu yönüyle tasavvufun isimlerinden birinin nefsin bilinmesi anlamında “mârifetü’n-nefs” olduğunu hatırlamalıyız. Yûnus şöyle der:

*Ondan yiğrek ne vardır kişi bile kendüzin
Kendüzin bilen kişi kamulardan ol güzîn⁴¹*

Nefsin bilinmesi, “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisinde belirtildiği üzere, Allah’ı bilmenin yoludur. Bu durumda tasavvuf, gayesine göre tanımlandığında marifetullah, yani Allah’ı bilmek adını alır. Nefsin bu bilme sürecinde vasıta olması, İbnü’l-Arabî ve takipçileri tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiş; bu bağlamda bilhassa sülûkün merhalelerine dikkat çekilmiştir. Nefsi nefis ile bilmekten başlayarak nefsi Hak ile bilmek, Hakk’ı nefis ile bilmek, Hakk’ı Hak ile bilmek şeklinde ifade edilen çeşitli merhaleler vardır. Yûnus Emre bu düşüncüyü şöyle anlatır:

Nitekim ben beni bildim dilediğim Hakk’ı buldum

Bu mısra, “Kendini bilen rabbini bildi” anlamındaki hadisin yorumundan ibarettir.⁴² Üstelik Yûnus Emre’nin düşüncesi, söz konusu hadise getirilen farklı yorumlar arasında İbnü’l-Arabî’nin tercih ettiği görüşe daha uygun görünmektedir. Çünkü hadis birkaç şekilde yorumlanarak, nefsi bilmenin imkânsız olduğu, dolayısıyla Hakk’ı bilmenin imkânsız olacağı veya nefsi bilip Hakk’ı bu bilginin zıddıyla bilmek gibi farklı şekillerde yorumlanır. İbnü’l-Arabî ise zikrettiği yorumlar arasından, “Nefsi bilmek mümkündür ve dolayısıyla Hak da bilinir” yorumunu tercih eder. Yûnus Emre’nin mısraı da bu yoruma daha uygun görünmektedir. Başka bir yerde bu husus daha belirgin bir şekilde görünür:

*Bende bakdum bende gördüm benüm ile ben olanı
Suretüme can olanı kimdügünü bildim ahî.⁴³*

Veya:

Mâşuk bizimledür bile ayru değil kıldan kıla

41 Yûnus Emre, *Divan*, II, 328

42 bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 236.

43 Yûnus Emre, *Divan*, II, 470

Bu mısralar, daha önce dikkat çektiğimiz a'yân-ı sâbite düşüncesinin bir tezahürü olarak ilâh-ı mutekad ve Rabb-ı has fikriyle irtibatlandırılabilir.⁴⁴ Çünkü burada Yûnus Emre, bedeni ayakta tutan ilkenin kim olduğunu bildiğini söylemektedir. Bedeni ayakta tutan öncelikle ruhtur. Ancak âlemdeki yegâne failin hak olduğunu bildiğimizde, bedeni ve âlemi ayakta tutan sadece Hak olabilir. İbnü'l-Arabî, bununla birlikte, ilâhî sıfatlar düşüncesinin bir yansıması olarak her varlığın bir ilâhî isme istinat ettiğini söyleyerek Rabb-ı has diye isimlendirdiği bir terimi yorumlar. Bu terim, her varlığı ayakta tutan ve onda tasarruf eden bir ilâhî isim demektir. Gerçekte Rabb-ı has, her varlığın ilâhî ilimdeki sabit hakikati veya bu hakikatin mazharı olduğu ilâhî isim demektir. Her varlık Hakk'ı kendi özel rabbi yönünden bilir ve gerçekte Hakk'a dair de ancak kendi özel rabbini bilir. Bu durumda herkesin özel rabbi, varlığın terakki sürecinde ulaşabileceği nihaî mertebeyi ifade eder. Daha önce dikkat çektiğimiz “kul huvellah nitelikli” derken Yûnus'un dikkat çektiği bu düşüncedir. Herkesin bir özel rabbi vardır ve varlığını ayakta tutan o isimdir. Bu yönüyle her varlığın bir ismin mazharı olması, bu demektir. “Özel rab” veya benzeri düşüncelere ulaştıktan sonra, sûfîlerin Hakk'ı hem kendilerinde ve hem kendileri olarak “bulmaları” anlaşılır hâle gelir. Söz gelişi Yûnus şöyle der:

Ol Kadir ü kün fe yekûn lutf edici Subhan benem

Bu şiiri şöyle bitirir:

*Bu yiri göği yaradan bu Arş'ı Kürs'i durudan
Bin bir adı vardır Yûnus ol sahib-i Kuran benem*

Burada Hakk'ın kuluyla gizlenmesi ve bân kalmasıyla fenâ hâlinin sonucunda kulun Hakk'ın zuhuruyla gizlenmesi ve silinmesi arasındaki karşıtlığa dikkat çeker ki, bu da vahdet-i vücûdun insan-Tanrı ilişkisini anlatmak üzere kullandığı kavramlardan biridir.⁴⁵ Benzer bir düşüncüyü şu beyitte görebiliriz:

*Kün dedim bu yire turdı gökler dahi karar kıldı
Yüz bin dürlü Adem geldi getürüp gideren benem*

44 Bu konuda bk. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Şerhi* (İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* içinde), s. 329 vd.; Ekrem Demirli, “Mesnevî'yi Fususu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak”, *Tasavvuf Dergisi*, 14 (2005), s. 350 vd.

45 Yûnus Emre, *Divan*, II, 295.

Veya:

*Ben abidem ben mabudam kamu yerlerde hazıram
Zalimlerden dad alıcı miskinleri tutan benem.*⁴⁶

İnsanın Hakk’ın tecellisi karşısında kendinden geçmesini de şöyle açıklar:

*Yûnus değil bunu diyen kendülüğüdür söyleyen
Kâfir olur inanmayan evvel ahir hemen benem.*⁴⁷

Bunlar, vahdet-i vücûdun dayanağı düşünceler olarak kabul edilebilecek mısralardır.

Sonuç

Yûnus Emre’nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışıyla paralel yorumlanabilecek düşünceler vardır. Ancak bunlardan bir vahdet-i vücûd anlayışı çıkar mı? Daha doğru bir ifadeyle nazarî metinler olmasaydı, tek başına bu şiirlerden nasıl bir varlık anlayışı çıkartabilirdik? Bu sorunun cevaplanması güçtür. Bu bağlamda İslâm felsefe geleneğinde teşekkül eden şiir anlatımına dönük eleştirileri hatırlamak gerekir. Dâvûd-i Kayserî, Konevî’nin yaptığı tarzda tasavvufu bir metafizik anlayışla inşa etmeye çalışırken, “Tasavvufu böyle bir tarzda ele almazsak, sûfîlerin bilgileri, şiirsel tahayyüller ve indi yorumlar diye eleştirilir”⁴⁸ der. Bu çekince gerçekte nazarî ekollerin şiire ve manzum anlatıma dönük genel yaklaşımını özetler. Bu nedenle Yûnus Emre’nin şiiri ve ondan daha yaygın bir şekilde tartışılan *Mesnevî*’nin nasıl yorumlanacağı sorunu, bir bütün olarak İslâm düşüncesinin nasıl ele alınması gerektiği hakkındaki bir yaklaşıma muhtaçtır.

46 Yûnus Emre, *Divan*, II, 270.

47 Yûnus Emre, *Divan*, II, 268

48 bk. Kayserî, *Risâle fi’t-tasavvuf*, s. 110.