



ULUSLARARASI AMASYA ŞAİRLERİ BİLİM ŞÖLENİ

4-6 EKİM 2018 • AMASYA

THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF AMASYA POETS

4-6 OCTOBER 2018 • AMASYA

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
Dr. Öğr. Üyesi Sibel MURAD
Arş. Gör. Mevlüt İLHAN

AMASYA • 2018



ISBN: 978-605-4598-41-0

ULUSLARARASI AMASYA ŞAİRLERİ BİLİM ŞÖLENİ BİLDİRİLER KİTABI

Birinci Basım: Aralık 2018

Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni Bildiriler Kitabındaki yazıların yasal ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.

Her hakkı saklıdır. Bu kitabın hiçbir kısmı yayıncısının yazılı izni olmaksızın elektronik veya mekanik, fotokopi, kayıt ya da herhangi bir bilgi saklama, erişim sistemi de dahil olmak üzere herhangi bir şekilde çoğaltılamaz.

Editörler:

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
Dr. Öğr. Üyesi Sibel MURAD
Arş. Gör. Mevlüt İLHAN

Dizgi ve Teknik Destek:

Arş. Gör. Mevlüt İLHAN
ilhanmevlut@gmail.com

Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
İpekköy Yerleşkesi/Amasya
Telefon: 0(358) 242 16 13-14 / Faks: 0(358) 242 16 16
<http://amasyasairleri.amasya.edu.tr/>

*Bu etkinlik Amasya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından
(SEB-BAP 18-0159 proje koduyla) desteklenmiştir.*



KIBATEK

(Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu) Yayınları
Konur Sokak 36/13, Kızılay-Ankara
0.312 425 39 20

kibatek@gmail.com www.kibatek.com.tr

Baskı ve Cilt: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara



HIZRÎ AMASYAVÎ'NİN ÂB-I HAYÂT ADLI MESNEVÎSİNDE TANRI TASAVVURUNA İLİŞKİN FELSEFÎ BİR MÜLÂHAZA A PHILOSOPHICAL CONSIDERATION ABOUT IMAGINATION OF GOD IN AB-I HAYAT OF HIZRÎ AMASYAVÎ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ
Amasya Üniversitesi
ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

Özet

Hızrî Amasyavî (ö. H.941/M.1534) 16. yüzyıl Osmanlı şairlerindendir. Âb-ı Hayât adlı manzum nasihat-nâmesi üzerinden Hızrî'yi değerlendirdiğimizde, irfanî gelenekten beslenen bir şair olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hızrî'nin Abdurrahman Câmî, Rûşenî, Ahmedî, Gülşenî gibi sûfî şairlere atıfta bulunması bunun en açık kanıtıdır. Hızrî'nin divanında Tanrı anlayışını ele almamızın temel nedeni, irfanî düşüncede Tanrı'nın bilgisinin tüm varlığın bilgisi olarak kabul edilmesidir. Zira Tanrı tasavvuruna ilişkin ortaya koyacağınız felsefî perspektif, tüm varoluşsal alana ilişkin oluşturacağınız paradigmayı da şekillendirecektir. Hızrî'nin Tanrı tasavvurunu tasavvuf felsefesi açısından değerlendirdiğimizde o, varlık modalitesi açısından Tanrı için söyleyebileceğimiz en temel metafiziksel hakikatin, Tanrı'nın Zorunlu, Yetkin ve İlk Sebeup olması olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı, metafiziksel olarak zaman ve madde ile öncelenmeyip her şeyi öncelemiştir. Bundan dolayı ontolojik olarak Tanrı, yegâne Kâdim Varlıktır. O'nun eşi, benzeri ve dengi yoktur. Tanrı'ya ilişkin tüm bu olumlu metafiziksel nitelemelerde Hızrî'nin sûfî geleneğin temel bilgi kodlarıyla meseleyi değerlendirdiğini ve onun Tanrı tasavvurunun tamamıyla Sünnî kelimelerin önemli temsilcisi olan Gazâlî düşüncesine yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Âb-ı Hayât, Hızrî Amasyavî, irfân, metafizik, Tanrı.

Abstract

Hızrî Amasyavî (d. H.941/M.1534) was a poet of the 16th century in Ottoman Empire. When we evaluate Hızrî on his Âb-ı Hayât work we can say that he was a poet that came from the tradition of wisdom. As a matter of fact, the most evident proof is that Hızrî referred to some sufi poets like Cami, Ruşeni, Ahmedî and Gülşeni. The main reason of our handling the conception of God in Hızrî's divan is that acceptance of God's knowledge as knowledge of all entities in the thought of wisdom. For philosophical perspective that you would produce about imagination of the God will shape all the paradigm that you will create about the field of the all existence. When we evaluate Hızrî's imagination of God in terms of mysticism he expresses that the most basic metaphysical reality is God and God is the first reason, necessary, and the authority in terms of entity modality. According to him, God metaphysically cannot be initialized by time and materials but God initializes all the beings. Therefore, ontologically, God is the only Almighty being. There aren't any equivalent and similar things to God. In all these positive metaphysical descriptions about God, we can say that Hızrî is considering the issue with the basic codes of knowledge of the Sufi tradition, and that his imagination is close to the thought of al-Ghazali as an important representative of Sunni kalam.

Keywords: Âb-ı Hayât, Hızrî Amasyavî, wisdom, metaphysic, God.

Giriş

Mesnevi, bir nazım formu olup giriş, konu ve bitiş olmak üzere üç ana bölümden oluşur. Girişte genellikle besmele, tahmîd, tevhid, münâcât, na't, mi'rac, mu'cizât, medh-i çehâryâr, methiye, sebeb-i te'lif şeklinde başlıklar görülebilir. Mesnevinin asıl kısmını konu bölümü oluşturur. Bundan dolayı mesnevileri konularına göre veya hangi amaçla bu konuyu ele aldığına göre sınıflandırmak mümkündür. Mesnevileri konularının amaçları bağlamında değerlendirdiğimizde didaktik, retorik, etik ve estetik şeklinde genel bir sınıflandırma yapmak mümkündür. İşledikleri konular yönüyle mesneviler dinî ve tasavvufî, ahlâkî, mizahî, öğretici olanlar, aşk, savaş ve kahramanlık temasını işleyenler, bir şehri ve güzelliklerini anlatanlar olmak üzere gruplandırılabilir. Mesnevilerin bitiş bölümü (hâtime) giriş gibi belli bir plan içinde düzenlenir. Bitiş bölümü genellikle eserin tamamlanması dolayısıyla Allah'a hamd, sultana ve devlete dua, sanatıyla övünme, eserine verilecek zarardan Allah'a sığınma, eserin toplam beyit sayısını, yazılış zamanını veya bitiş tarihini zikretme ve okuyucudan hayır dua isteme gibi hususları içerir (Çiçekler, 2004: 320-321).

Hızrî'nin Âb-ı Hayât adlı mesnevîsini didaktik bir amaçla kaleme aldığını söyleyebiliriz. Nitekim Hızrî kendi iç dünyasında ağırlıklı olarak sezgisel bir bilgiyle ulaşmış olduğu hakikat anlayışını irfânın mistik ve lirik dilini kullanarak sunmuştur. Bir tür nasihatname olan bu eserinde Hızrî normatif ahlak anlayışını Tanrı tasavvuru üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Zira Osmanlı düşüncesinde ahlak, her ilmi disiplinin, her entelektüel çabanın kendisine seçmiş olduğu nihai hedeftir (Bolay, 2005: 126).

Hızrî'nin bu metafizik çabasını irfân felsefesi perspektifinde değerlendirdiğimizde düşüncelerini genel hatlarıyla mistik gerçeklik görüşü üzerine bina ettiğini söyleyebiliriz. Zira irfânî gelenekte, metafizik ile epistemoloji arsında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Nitekim rüyasında gördüğü şeyi dış dünyanın gerçekliğiyle özdeş kabul eden Hızrî bir anlamda hakikati, gördüğü rüyanın subjektifliğiyle örtüştürmeye çalışmıştır. Ancak bütün bunlar Hızrî'nin aklî yaklaşımları tümüyle önemsemediği veya aklın önemini görmemezlikten geldiği anlamına gelmez. Hızrî ilâhî feyz şeklinde tecelli eden sezgisel bilginin ancak akıl yetisiyle epistemolojik bir anlam kazanabileceğine inanır. Nitekim Latîfî'nin Hızrî'ye nisbet etmiş olduğu aşağıdaki beyitlerde bilgiye ilişkin bu hakikat çok açık bir şekilde ifade edilmiştir (Belen, 1997: 10):

*Dile sır saklamak 'âkîlleründür
Anı keşfeylemek câhilleründür.*

*Olur ahmakların kâli dilünde
Kalur 'âkîllerün sırrı dilünde*

Hızrî, 16. Yüzyıl Osmanlı kültür ve düşünce dünyasından beslenen bir şairdir. Yaşadığı çağın fikri ve kültürel birikimini içselleştirme çabası içerisinde olan Hızrî'nin, Osmanlı düşüncesinde önemli bir yer tutan irfânî geleneğe yakın durduğunu ifade edebiliriz. Osmanlı düşünce geleneğinde hayat bulan irfânî anlayışların genel anlamda aklı öne çıkaran ve birtakım tasavvufî meseleleri daha bir rasyonel temel üzerinde tartışan bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımdan dolayı irfânî anlayışların felsefi değer taşıdıklarını ifade edebiliriz. Osmanlı rasyonelliğini akıl kavramı üzerinden tanımlamaya çalıştığımızda akıl için iki temel yönün varlığına şahit oluruz. Bunlardan biri ontolojik bir diğeri ise epistemolojiktir. Bu bağlamda konuyu değerlendirdiğimizde Osmanlı düşüncesinde varlık, bilgi, dil, ahlâk ve mantık felsefelerinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Hızrî'nin nasihatnamesini hem ahlak felsefesi hem de tasavvuf felsefesi içerisine dâhil edebiliriz. İslam düşüncesinde tasavvuf felsefesi şeklinde nitelenen bu düşünsel alan bütünüyle



ontolojik bir teslimiyeti ifade eder. Zira Mutlak Varlığ'ın yani Tanrı'nın dışındaki tüm varlık O'nun kudret ve gücü karşısında bütünüyle ontolojik bir hiçliğe mahkûmdurlar (Bolay, 2005: 31).

Hızrî'nin düşünce dünyasında metafizik, hakikatin belirleyicisi konumundadır. Zira metafizik, başta ontoloji olmak üzere Tanrı ve sıfatlarını, teoloji kavramı altında Rûhânî Cevherleri ve melekleri, yine gaye, nizam, hikmet öğretisi şeklinde teleolojiyi, ayrıca nübüvvet konusunu ve tekrar dirilmeyi ele alan eskatoloji/me'âd düşüncesini kapsar (Kutluer, 2002: 69). Hızrî'nin metafizik düşüncesinin büyük oranda sûfî ve irfânî geleneğe yaslandığını yukarıda söylemiştik. Zira kendisinin bizatihi bu konudaki beyanına baktığımızda irfânî geleneğe mensup bazı ariflerle rüyada görüştüğünü söyler (Belen, 1997: 26). Hızrî rüya âleminde gerçekleşen bu görüşmeyi şöyle ifade eder;

*Muhakkak Câmî'yi hem Rûşenî'yi,
Dahi hem Ahmedî'yi Gülşenî'yi*

*Görürem hâb içinde sürerüz dem,
Bularun ile olup yâr u hem-dem (Belen, 1997: 7)*

Kanaatimizce Hızrî, rüya olgusunu önemseyen ve ona epistemolojik bir değer atfeden bir yaklaşım ve tutum içerisindedir. Zira keşf, ilham ve rüya yoluyla da insan birtakım bilgilere sahip olabilir. İslam düşüncesinde rüyaların tartışmalı da olsa epistemolojik açıdan bir değer yönü vardır. Hatta genel anlamda tasavvuf keşf, ilham ve rüyayı birer özel bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bundan dolayı mutasavvıflar çok önemli konularda rüya yoluyla elde ettikleri bilgileri önemseyerek gördükleri şeyler üzerine birtakım dini ve felsefi hükümler bina etmişlerdir (Tokat, 2017: 388, 390-391,393; Çelebi, 2008: 307; Uludağ, 2008: 309).

Hızrî'de birtakım metafizik hakikatlerin kendisine rüya yoluyla ulaştırıldığını hatta üzerinde çalışmış olduğumuz bu eserin yazılmasında bizatihi görmüş olduğu rüyaların yadsınamayacak derecede teşvik edici olduğunu belirtir. Meşrebi gereği Hızrî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde keşf, ilham ve rüya gibi subjektif bilgi kaynaklarının önemli bir payı olduğunu söyleyebiliriz (Belen, 1997: 25-26).

Hızrî'nin Tanrı Tasavvuru

İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuruna ilişkin yaklaşımların şekillenmesinde en belirleyici olan hususlardan biri de hiç şüphesiz Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan tartışmalardır. Ancak İlahî zât-sıfât ilişkisi sorunu bu çalışmamızın doğrudan bir konusu olmadığından bu meseleyi burada detaylı bir şekilde tartışmak faydadan hali görül müştür. Hızrî'nin Tanrı tasavvuruna ilişkin yapacağımız tartışma bağlamında tekrar konumuza dönecek olursak İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuruyla alakalı olarak zat-sıfat ilişkisinde genel geçer bir yaklaşım söz konusudur. O da şudur; Tanrı tüm kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve bütün eksikliklerden münezzehtir. Tanrı için kemâlatı ifade eden sıfatlara sübûti sıfatlar denilir. Tanrı'nın şanına uygun düşmeyen ve ondan uzak olan eksiklikleri ifade eden sıfatlara ise selbî veya tenzihi sıfatlar denilir (Harputî, 2000: 158).

Hızrî, bir beyitinde “*Ehadsin hem ebedsin hem ezelsin, Vücûd-ı vâcib ü hem lem-yezelsin.*” diyerek Tanrı'yı vasf etme hususunda genel anlayışa uyarak öncelikli olarak selbî yani Tanrı için düşünülmesi imkânsız olan niteliklere dikkat çeker. Bu tenzihi sıfatlardan biri de Tanrı'nın Vahdaniyetidir. Vahdaniyet sıfatı, Tanrı'nın Zorunlu varlık olmasında, yaratmasında ve ulûhiyete mahsus diğer sıfatlarda ortağının olmamasıdır. Metafizik anlamda Tanrı'nın bir olması yalnızca sayısal birçokluğu reddetmenin ötesinde Tanrı için



öngörülen aşkın ontik mertebenin yalnızca O'na has kılınması ve mutlak birlik halinin tecellî ettiği bu lâhuti metafizik mertebenin bir başka varlık tarafından da paylaşılmamasıdır (Harputî, 2000: 159; Kutluer, 2002: 139; İzutsu, 2001: 103).

Ancak Hızrî burada Tanrı'yı nitelendirirken kısaca tanımını vermeye çalıştığımız “vahdaniyet” kavramı yerine bilinçli olarak “ehadiyyet” kavramını kullanmıştır. Çünkü bu iki kavram arasında etimolojik bakımdan bir yakınlık olmakla beraber özellikle irfânî metafizikte bu iki kavram Tanrı için öngörülen iki farklı meta-ontik alanı tanımlarlar. Bundan dolayı Hızrî'nin “ehadiyyet” kavramını tercih etmesi bu iki metafizik mertebenin arasındaki farklılığı belirlemek için olduğunu söyleyebiliriz. Zira irfan metafiziğinde “ehadiyyet” Tanrı için öngörülen nihaî metafizik makamdır. Bu makam, saf ve basit varoluşsal birliği ifade eder. “Ehadiyyet” kavramını diğer metafizik bağıntılardan arınmış bir şekilde değerlendirirsek bu makam saf ve mutlak Birlik olarak tanımlanır. Ancak Vâhidiyyet makamına gelince artık orada saf, mutlak ve basit bir varoluşsal birlikten söz etme imkânımız yoktur. Zira bu makam farklı şeylerin yani fenomenler dünyasındaki ontik varlıkların birbirleriyle karışıp kaynaşarak oluşturdukları sonsuzluğun kuşatıcı birliğidir. “Ehadiyyet” makamı meta-ontik sıralamada “Vâhidiyyet” makamının üstünde bulunur (İzutsu, 2001: 103-104).

Hızrî, İslam'ın Tevhid inancı üzerine kurulmuş bir din olduğu hakikatini ön plana çıkararak, Tanrı'nın uluhiyyette, ubudiyette ve rububiyette hiçbir şekilde ortağı ve denginin olamayacağını bizlere şu beyitle tekrar hatırlatmaya çalışır; “*Şerîkûn yokdurur kârunda iy hayy, Bulunmaz mâni'ün hükmünde her şey*” (Belen, 1997: 31).

Hızrî'ye göre Tanrı'nın tek ve bir olması hakikati, O'nu tüm tasarruflarında yegâne irade sahibi olmasını da gerekli kılacağı şeklindedir. Şayet iki ilahın varlığı mümkün olsaydı bu iki ilah arasında bir irâde çatışması kaçınılmaz olacaktır. Yine benzer şekilde iki ilahlı bir âlem tasavvuru düşünmek mümkün değildir. Çünkü iki ilahın varlığı âlemdeki var olan hem ontik hem de kozmolojik nizam ve düzenin bozulmasına sebep olacaktır (Taftazânî, 2013: 119-120). Hızrî'nin bu konudaki genel yaklaşımına baktığımızda aşağıdaki ayet-i kerimeleri dikkate aldığını söyleyebiliriz; “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.* (21/22)”

Bir diğer ayet-i kerime ise; “*Allah, hiçbir çocuk edinmemiştir. O'nunla birlikte başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Gaybı da görülen âlemi de bilen Allah, onların yakıştırdığı nitelemelerden uzaktır. Onların koştukları ortaklardan çok yücedir*” (23/91).

Hızrî'nin “*Ehadsin hem ebedsin hem ezelsin, Vücûd-ı vâcib ü hem lem-yezelsin*” (Belen, 1997: 31) beytini; “*kâne Allahu ve lem-yekûn me'ahû şey'en*” yani “Tanrı vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu.” şeklinde irfanî terminolojiyle de ifade edebiliriz. Bu irfanî yaklaşımı, yukarıdaki beytin anlam içeriğinde var olan Tanrı ve zaman ilişkisinin metafizik hakikatinin farklı bir şekilde formüle edilmesi olarak da anlayabiliriz. Bu irfanî anlayış, Tanrı'nın ezeli bir ontolojik hakikate sahip olduğunu ve her türlü zamansal sınırlamanın ve ontolojik kayıtlamanın dışında bulunduğunu ifade eder. Aslında bu Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın yokluğunun düşünülmemeyeceği anlamına gelir. Tanrı-zaman ilişkisini ontolojik bir zemin üzerinde iyi bir şekilde kurgulamak zorunluluğumuz vardır. Zira Tanrı'nın olmadığı bir zaman dilimini düşünmek mantıksal olarak bizi doğrudan Tanrı'nın hâdis bir varlık olduğu şeklinde yanlış bir düşünceye ulaştırır. Hem meta-ontik bir gerçeklik olarak hem de mantıksal bir zorunluluk olarak hâdis olan Tanrı olamaz. Özellikle İslam filozofları Tanrı'nın



ezeli oluş hakikatini “kıdem”, “kadîm” ve “akdem” gibi kavramlarla ifade etmişlerdir (Izutsu, 2001: 111; Aydın, 1992: 134).

İslam düşüncesinde Zorunlu Varlığın kâdim olması metafiziksel bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Bir başka ifadeyle Zorunlu Varlığın kâdim olmaması muhal olarak görülmüştür. Bundan dolayı Zorunlu Varlık için yukarıda da belirttiğimiz gibi bir zamansal başlangıç ön görmek mümkün değildir. Şayet Tanrı için zamansal bir başlangıç ön görülmüş olsaydı bu anlayış bizi Zorunlu Varlığın hâdis olmasını gerekli kılan bir sonuca ulaştırırdı. Böylece Zorunlu Varlık sonradan var olduğundan dolayı varlığını başkasından alan yani sebepli bir varlık olması kaçınılmaz olmuş olurdu (Taftazânî, 2013: 121). Nitekim Hızrî bu önemli felsefî ve kelâmî konuyu şu beyitlerle çok veciz bir şekilde ifade eder;

Bilâ-teşbîh eyâ hayy u hudâvend

Kadîm u Kadir u bi-misl-i mânen (Belen, 1997: 32)

Hızrî mesnevisinde “O iltir, sondur, zâhirdir, bâtındır. O, her şeyi bilendir.” (57/3) ayetine işaret ederek bu ayeti Tanrı’nın ezeli ve ebedi olduğu hakikatine temel kabul eder (Belen, 1997: 31). Tanrı’nın ezeli oluşu mutlak anlamdadır. Zira “Tanrı vardı ve O’ndan başka hiçbir şey yoktu” şeklindeki metafizik hakikati, kozmolojik birtakım öğelerin varlığından yani onların yaratılmazdan önceki durumlarına işaret eden veya o metafizik konumu tasvir eden bir niteleme değildir. Aksine bu irfânî yaklaşım mutlak anlamda olup, Tanrı için bir başlangıç ve bir son ön görmek aklen mümkün olmadığından bu metafizik hakikat geçerliliğini ezeli ve ebedi olarak korur. Bir başka ifadeyle “Tanrı vardır, var olacaktır ve ondan başka bir şey yoktur ve olmayacaktır da (Izutsu, 2001: 111; Aydın, 1992: 134).

Hızrî’nin şiirde Tanrı’nın selbî sıfatlarından olan kıdem ve bekaya yapmış olduğu vurgu, Tanrı’nın Zorunlu Varlık olmasının metafizik sonuçlarından olan sonsuzluk ve değişmezlik ilkesiyle yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. “Tanrı sonsuzdur.” önermesi aslında Tanrı’nın birçok subûti sıfatını da beraberinde içermektedir. Nitekim Tanrı için kabul etmiş olduğumuz sonsuzluk fikri, Tanrı’nın her şeyi kuşatan ve kapsayan bilgi, kudret ve iradesini de ifade eder. Bahse konu olan sonsuzluk nitelemesi aynı zamanda Tanrı’nın kendi fiillerindeki sınırsızlık ve kayıtsızlık özelliğini de içerir. O’nun sonsuz olması aynı zamanda O’nun ekmel varlık olduğu anlamına da gelir. Bundan dolayı Tanrı için tüm sıfatlara en yetkin bir şekilde sahiptir ifadesini çok rahatlıkla kullanabiliriz (Aydın, 1992: 136).

Hızrî’nin Tanrı’nın zaman ve mekândan münezzeh olduğunu söylemesi yine Tanrı’nın sonsuz olduğuna vurguda bulunması, her bakımdan Tanrı’nın değişmez ve Mutlak olduğu düşüncesini ön plana çıkarma gayreti olarak anlaşılabilir (Belen, 1997: 31). Zira değişme ontolojik olarak bir varlığın kendi kendine yetmezliğinin bir işaretidir. Oysa Tanrı için ancak bitip tükenmeyen, sonsuz ve en mükemmel şekilde bir zenginlik (el-Ginâû’t-tâmm) söz konusudur. Tanrı’nın bu zenginliği kendi dışındaki bir başka varlıkla bağlantılı olmadığı gibi kendi kendine yeterli olması ve başkasına hiçbir şekilde muhtaç olmaması da demektir (Kutluer, 2002: 108).

Hızrî felsefe ve kelimada önemli tartışmalara kapı aralayan Tanrı’nın sonsuzluk ve değişmezlik ilkesine şu beyitle işaret eder; “*Sivâ-yı zât-ı kudsün külli fânî, Bekânun vech-i Rabbindür beyânî*” (Belen, 1997: 31). Bu beyit aynı zamanda aşağıdaki ayet-i kerimenin bir açıklaması gibi de anlaşılabilir.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

“Yer üzerinde bulunan her canlı fanidir (yok olacaktır). Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak.” (55/26-27)



Fenomensel varlıkların tümü (mümkün varlık) ontolojik süreklilik yönüyle ma'lûl bir niteliğe sahiptir. Bir başka ifadeyle ontolojik gerçeklik kazanmış ve karşımızda duran tüm şeyler aslında yokluğa mahkûmdur. Tanrı dışındaki tüm varlık için ontik paradoksal bir durum ortaya çıkmış olsa da metafiziksel hakikat olarak; her 'varlık' (mevcûd), özsel (zâtî) ve ontolojik nitelikleriyle 'yok'tur (madûm) şeklinde bir yargı ortaya çıkmaktadır. Nitekim var olan bütün şeyler, tüm meta-ontik bağıntılarından soyutlanmış olarak tasavvur edildiğinde yani onları varlık sahasına çıkararak onlara varlık bahşeden İlahi Kudret'ten bağımsız olarak düşünüldüğünde bütün eşya yok hükmündedir. Ancak yok olan tüm bu şeyleri kendilerine bilfiil varlık veren Tanrı'yla bağıntılı olarak değerlendirdiğimizde ise bunlar vardır ve varlık olarak nitelendirilirler. Tanrı hariç hiçbir varlığın kendine ait herhangi bir ontolojik gerçekliği olmadığı gibi Zorunlu Varlık ile olan metafiziksel bağıntılarının dışında gerçek bir ontolojik temelleri de yoktur (Izutsu, 2001: 103; Durusoy, 2008: 89).

Tanrı'nın Zorunlu Varlık olması, O'nun Varlığının sebebinin olmaması anlamına gelir. Hızri Tanrı'nın Zorunlu Varlık olma gerçekliğini ontolojik realiteyle ve kozmolojik öğelerle temellendirerek Tanrı'nın nihai var oluşun kaynağı olduğunu şu şekilde ifade eder; "Bi-ismi hâlık's-seb'î's-semâvât, Bi-hamdi râzık'î's-şey' vâcibi'z-zat" (Belen, 1997: 31). Bu beyitte Tanrı, tüm varlığın var oluşsal gerçekliğinin ve varoluşlarını kendisinden edindikleri Mutlak şeklinde tanımlanmıştır. Buna varoluşun kaynağı veya gözü anlamında (yenbû-i vücûd) da diyebiliriz (Izutsu, 2001: 170).

Hızrî Tanrı için öngörülen selbi sıfatlardan "el-Kadîm" ve "el-Evvel" niteliklerinin her ikisini de beraberce iki farklı beyitte zikrederek bu iki selbi sıfatın önemini bizlere tekrar hatırlatır;

*Bir evvelsin ki yokdurur bidâyet,
Bir âhirsins ki irişmez nihâyet.*

*Bilâ-teşbîheyâ hayy u hudâvend
Kadîm u Kadir u bi-misl-i mânen (Belen, 1997: 31)*

Aslında Tanrı'nın Evvel oluşu Tanrı'nın Kendisiyle Kadim oluşu anlamına gelir. Bir başka ifadeyle bu iki Tanrısal nitelik birbirinin müteradifi konumundadır. Ancak bu iki sıfatı metafiziksel bir temelde ve felsefi bir perspektifle tahlil ettiğimizde ikisi arasındaki nüansı rahatlıkla görebiliriz. Tanrı'nın varlığının herhangi bir sebeple öncelenmediği gibi tüm kozmik sebeplerin de sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle O bütün varlıklardan Öncedir. Zira var oluşlarını sebep-sonuç bağıntısındaki zorunluluğa borçlu olan tüm kozmik sebepler dizisinin gelip dayandığı İlk Sebep Tanrı'dır. Bundan dolayı tüm kozmik varlığa olan önceliği yani Varlığı Öncelenmeyen olması nedeniyle kozmik varlıkların Tanrı'ya izafeti O'nun Evvel olma niteliğini oluştururken Onun Kendi Zorunlu Varlığıyla tüm varlıkları öncelemesi ise Kendisiyle Kadîm olması anlamına gelir (Kutluer, 2002: 100).

Hızrî Tanrı'nın Yetkin olmasının bir gereği olarak var kıldığı tüm mevcudatın ontolojik ve kozmik bir düzen ve tertip içerisinde bulunduğunu belirtir;

*Müretteb cümle masnû'un bilâ-rayb
Kemâl-i san'atunda yokdurur 'ayb (Belen, 1997: 31)*

Hızrî bu iki beyitte varlıkta müşahade ettiğimiz bu düzenin, metafizik bütünlük içerisinde kendisini bir yönüyle ontolojik bir gâye ve amaçsallık içerisinde takdim ederken bir başka yönüyle de kendisini estetiksel bir veçheyle görünür kıldığını ifade eder. Aslında eşyaya projeksiyon yapan insan zihninin ve duyularının, eşyanın ontik doğasını teleolojik

bir düşünceyle anlamaya çalışırken bu anlam çabasını estetik perspektifiyle zenginleştirmiştir. Âlemde var olan bu tertip ve düzen Tanrı'nın cevad/cömert, âdil ve cemal sıfatlarının tecellisinden başka bir şey değildir. Hızrî dikey ve yatay ontolojik hiyerarşiye dikkat çekerek Tanrı'nın varlıklar hiyerarşisinde neyin nerede olacağını kusursuz bir şekilde ilmiyle ve inayetiyle belirleyip takdir ettiğini söyler (Aydın, 1992: 67-68; Belen, 1997: 31).

Nitekim kesret alemi çokluk alemi olduğundan burada sayısız mevcutlar söz konusudur. Ancak bu ontolojik çoklu yapı her türlü kaos ve kargaşadan uzaktır. Çünkü kesret âlemindeki her bir varlık belirli bir ontolojik sıralamaya tabidir. Hızrî'nin "*Müretteb cümle masnû'un bilâ-rayb*" şeklindeki beyti bu ontolojik tertip ve düzene dikkat çekmektedir. Tanrı'nın yaratmış olduğu her bir şey, varlıktaki ontolojik sırasına göre O'ndan payını alarak ortaya çıkar. Bu ontik var oluş sıra düzeninde en mükemmelden daha eksiğe doğru bir var oluş skalası oluşur. Bu var oluş sıra düzeni, eksikten daha eksiğe doğru bir iniş çizgisi üzerinde meydana gelir. Zira tüm mevcutlar bulunması gereken ontolojik mertebelerde var olduklarından tam bir ontolojik nizam ve tertip üzere bulunurlar. Bundan dolayıdır ki; bütünüyle varlık bir düzen içinde Tanrı'nın varlığının etkisiyle meydana gelmiştir deriz (Topdemir, 2009: 190-191).

Hızrî, "*Münezzehsün müberrâsun muhakkak, Mekânun hayyizün olmadan el-hak*" beytinde Tanrı'nın esmasından olan el-Hak ismini öne çıkararak bu isim bağlamında Tanrı'nın zaman ve makandan münezzeh olmasını temellendirmeye çalışır. Hak, sûfî literatüründe genellikle Vücûd-u mahz yani Mutlak Varlık'la özdeş kabul edilmiştir. Hak yani Mutlak Varlık bizim idrakimizin konusu olmaktan münezzeh olup idrak edilemez. Ancak bizim idrakimize konu olabilecek şey Hakk'ın metafiziksel birtakım mertebelerde kendini izhâr etmek suretiyle ortaya çıkan ontolojik görünümünden başkası değildir. Hakk'ı yani Mutlak Varlığı herhangi bir metafizik veya ontolojik değerlerle nitelendirmek mümkün olmadığı gibi O'nun hakkında hüküm vermekte mümkün değildir. Bundan dolayı O mutlaklık ve takyit ile sınırlanmadığı gibi cüz'î, küllî, umûmî veya husûsî şeklinde ifade edilen varlığa ilişkin değerlerle de nitelendirilemez. Aynı zamanda O'nu, kendi zâtından ayrı, eklenmiş bir birlik ile de vâhid şeklinde nitelemek mümkün değildir (Demirli, 2011: 204).

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere Hızrî'nin bahse konu olan beyitte Tanrı'yı cisimsel birtakım niteliklerden münezzeh kılması aslında Hak isminin Mutlak Varlıkla aynı olmasıyla yakın ilişkilidir. Bu metafizik mertebeyi ontolojik olarak; 'mutlak surette kayıtsız ve şartsız varoluş' şeklinde tanımlamıştık. İşte bu mutlak kayıtsızlık ve şartsızlık hali, Hakk'ın yani Sırların Sırrı'nın bütün nitelemelerden münezzeh ve berî olduğu anlamına gelir (Izutsu, 2001: 110). Tanrı uzam ve niceliğe sahip varlıklar gibi olmadığından bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Tanrı hakkında "ne kadar", "ne zaman" ve "nerede" türünde niceliğe ve cisimsel mahiyete taalluk eden sorular sormak muhaldir. Zira tanrı cisim değildir (Topdemir, 2009: 297).

Hızrî Tanrı'nın temel sıfatlarından biri olan ilim sıfatını zikrederek Tanrı'nın hem dileme ve hem de yaratma fiillerinin bu sıfatla yakın bir ilgisinin olduğunu söyler. İlim en kapsamlı sıfatlardan biri olduğundan ilgili olduğu metafizik alanda buna bağlı olarak en geniş alan olarak kabul edilir. İlim sıfatı hem ontolojik gerçeklik kazanmış varlıkla hem de varlık sahasına çıkmamış olan yoklukla ilgili bir niteliktir. Tanrı kendi özünü bilen bir varlıktır. Kendi özünü bilmekle de âlemi bilir. Bundan dolayı Tanrı her şeyi bilir ve Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Özellikle Tanrı'nın ekmel varlık olması yani Tanrı'dan daha mükemmel bir varlığın tasavvur edilememesi düşüncesi aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi bildiği gerçeğini de gerektirir. Tanrı'nın bu bilgisi varlıkların meydana gelme sebebidir. Tanrı'nın bilgisi



objenin değişmesine bağlı olarak değişmez. Tanrı'nın bilgisi, tek ve bölünmezdir. Her şey Tanrı'nın ezeli bilgisine göre yaratılmıştır. Bundan dolayı hiçbir şey O'nun için yeni değildir. Tanrı'nın Hayy (diri/canlı) olması O'nun aynı şekilde ilim, idrâk ve fiil sahibi olduğu anlamına gelir. Nitekim Hızrî'de Tanrı'nın ontolojik gerçekliği üzerinden bu epistemolojik nitelikleri izah etmeye çalışır (Aydın, 1992: 138, 142).

Sonuç ve Değerlendirme

Hızrî'nin bir tür ahlak ve nasihat kitabı olan bu eserinde, geleneksel anlayışa uygun olarak İslam ahlâkını oluşturan ana kaynak ve kurucu metinlerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin Sünneti olduğu görüş ve anlayışını ön planda tutmaya gayret ettiğini söyleyebiliriz. Hızrî'nin Tanrı tasavvuruyla ahlak anlayışının iç içe geçtiğini ve ahlak anlayışını Tanrı tasavvuruyla ilişkilendirerek ahlâkî düşüncesine metafizik bir temel oluşturma çabası içinde olduğunu görürüz. Hızrî'nin bahse konu olan bu eserinde oluşturmaya çalıştığı metafizik düşünce ve ontolojisi tümüyle irfânî kodlara sahiptir. Düşünce dünyasını şekillendiren irfânî anlayış aynı zamanda Hızrî'nin Tanrı tasavvurunun neliğini de şekillendirmiştir.

Hızrî'nin, Tanrı'ya ilişkin nitelemeleri ilk bakışta her mesnevinin tevhid bölümünde bulunacak bir içerik ve tarzda olduğu izlenimi verebilir. Ancak bu bölüm dikkatle incelendiğinde Hızrî'nin bilinçli bir şekilde kavram seçiciliğini ön plana çıkardığını görürüz. Tanrı'yı tavsîf ederken kullanmış olduğu kavramsal çerçeve ontolojik bir bütünlük imkânı sağlarken aynı zamanda okuyucuya metafiziksel bir estetik zevki de tattırır. Nitekim Hızrî, irfânî düşüncede Tanrı için var kabul edilen metafiziksel mertebeler arasındaki meta-ontik farklılıkları yansıtmak için kavramları titizlikle kullandığını görürüz. Yine aynı şekilde Tanrı'nın sıfatlarını da ele alırken Zat-sıfat ilişkisi, sıfatlar ve diğer varlıklar arası bağıntılar, sıfatların farklı vezinlerden türetilmiş formları yine bu kavramsal çerçeve hassasiyeti gözetilerek ele alınmıştır.

Hızrî, Tanrı'nın ezeli ilminde kadim olarak mevcut olan her şeyin, O'nun dilemesiyle ezeli hüküm şeklinde Gayb âleminde Şahadet âlemine çıktığını belirterek ezeli ilahi ilmi ön plana çıkarmıştır. Hızrî, tüm varlığın Tanrı'nın kudretine boyun eğdiğini belirterek Tanrı'nın ulûhiyetine dikkat çekmiştir. Aynı şekilde Hızrî, tüm şeylerdeki ilim, kudret, irade ve kuvvetin O'nun olduğunu ısrarla belirterek Tanrı'nın rububiyetine vurguda bulunmuştur. O bütün varlığın sahibidir ve her şeye kadirdir. O hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir ve her şeyin varlığı O'ndandır derken O'nun ubudiyetine işaret etmiştir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. (1992). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Belen, Maksut (1997). *Hızrî'nin Âb-ı Hayât Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bolay, Süleyman Hayri (2005). *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çelebi, İlyas (2008). "Rüya". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 306-309.
- Çiçekler, Mustafa (2004). "Mesnevi". *İslâm Ansiklopedisi*. C.29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s.320-322.



- Durusoy, Ali (2008). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Demirli, Ekrem (2011). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Harputî, Abdullatif (2000). *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l İslam*. (çev. ve yay. haz. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman). Elâzığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları.
- Izutsu, Toshihiko (2001). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (trc. Ramazan Ertürk). İstanbul: Anka Yayınları.
- Kutluer, İlhan (2002). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taftazânî (2013). *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. (haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tokat, Latif (2017). "Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak "Ayrıcalıklı Bilgi": Keşf, İlham ve Rüya –Felsefî Bir Analiz". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 16, S. 32, s. 387-410.
- Topdemir, Hüseyin Gazi (2009). *Fârâbî*. İstanbul: Say Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2008). "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara: TDV Yayınları. s. 309-310.

