



International
**SOCIAL SCIENCES
STUDIES JOURNAL**



SSSjournal (ISSN:2587-1587)

Economics and Administration, Tourism and Tourism Management, History, Culture, Religion, Psychology, Sociology, Fine Arts, Engineering, Architecture, Language, Literature, Educational Sciences, Pedagogy & Other Disciplines in Social Sciences

Vol:5, Issue:39
sssjournal.com

pp.3783-3790
ISSN:2587-1587

2019
sssjournal.info@gmail.com

Article Arrival Date (Makale Geliş Tarihi) 13/05/2019 | The Published Rel. Date (Makale Yayın Kabul Tarihi) 28/07/2019
Published Date (Makale Yayın Tarihi) 28.07.2019

NECMEDDİN B. SİVÂR ED-DİMEŞKÎ'NİN DİVANINDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

MISTIC TYMES IN NECMEDDIN B. SIVAR ED-DAMESKI'S DIVAN

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati ABD, Bilecik/TÜRKİYE
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Arş. Gör. Serhat GÜLTAŞ

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf ABD, Bursa/TÜRKİYE



Article Type : Research Article/ Araştırma Makalesi

Doi Number : <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1622>

Reference : Arslan, A. & Gültaş, S. (2019). "Necmeddin B. Sivâr Ed-Dimeşki'nin Divanında Tasavvufî Unsurlar", *International Social Sciences Studies Journal*, 5(39): 3783-3790.

ÖZ

Hicri yedinci yüzyılda Şam'da yaşamış olan Necmettin b. Sivâr, dönemin önde gelen sufilerinden Şihabüddin Sühreverdi (ö.632/1234) 'nin halkasında bulunmuş, daha sonra dönemin tartışmalı isimlerinden olan Hariri'den etkilenmiş önemli bir sûfi şairdir. Tasavvufî şiirleri ile şöhrete kavuşmuş olan Sivâr'ın, hacimli bir divanı günümüze kadar ulaşmıştır. Suriye Arap Dil Enstitüsü tarafından 2009 yılında tahkiki yapılarak neşri tamamlanmıştır. Sivâr'ın bu divanı gün yüzüne tekrar çıkması ile birlikte Arap dünyasında akademik araştırmacıların dikkatini çekmiş ve kısa sürede hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Şair divanında çağdaşı olan ünlü sufi şair İbn Fârid'in şiirlerinde kullandığı biçime benzer bir yaklaşımla şiirler söylediği gibi içerik bakımından da onun izinden gittiği düşüncesini uyandırmaktadır. Zira Sivâr'ın şiirleri İbn Farid'in şiirlerinde görüldüğü gibi yoğun bir biçimde ilahi aşk, vahdet-i vücud, istiglak gibi konuları ele almaktadır. Hatta Sivâr'ın şiirlerinde vahdet-i vücud vurgusunun epey belirgin ve güçlü bir vurgu ile defalarca tekrarlandığı görülmektedir. Bu makale, Sivâr'ın divanını tasavvufî içeriği bakımından inceleyecektir. Tasavvufî literatürde daha ziyade öne çıkan vahdet-kesret; Allah-âlem ilişkisine daha ziyade dikkat edilmiştir. Giriş bölümünde, ülkemizde akademik çevrelerde hakkında herhangi bir çalışma olmadığını gördüğümüz sufi şair Sivâr'ın hayatı hakkında bilgi verilmiş ve Arap dünyasında yapılmış akademik çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Daha sonra ise, şairin divanında öne çıkan tasavvufî unsurlar tasnife tabi tutulmuş ve ilgili beyitler bu tasnif çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap Edebiyatı, tasavvufî şiir, Necmeddin b. Sivar.

ABSTRACT

Necmettin b. Sivâr Who lived in Damascus in the seventeenth century. Sivâr was a prominent Sufi poet who had been found in the ring of Shihabuddin Suhrawariddi (d.66 / 1234), one of the most prominent Sufis of the period, and who was influenced by Hariri, who was one of the controversial names of the time. The Syrian Arab Language Institute made a survey in 2009 and completed this research with the reappearance of Sivâr's academic journalists in the Arab world and made a lot of research about him in a short time. The poems which he uses in his poems have a similar approach to poetry as he says in his poems, as he shows in his poems, because the poems of Sivâr intensely show divine love, wahdat-i Body, and ecstatic as Ibn Farid's poems. Even in Sivâr's poems, it is seen that the emphasis of wahdat-i vucud has been repeated many times with a very pronounced and strong accent. This article will examine the poet's divan in terms of Sufi content. Vahdet-kesret, which is more prominent in the Sufistic literature; The relation of the God-world has been paid more attention. In the introduction section, we have been informed about the life of the Sufi poet Sivâr, whom we see as not working in academic circles in our country, and the academic studies in the Arab world have been referred. Later on, the mystical elements that stand out in the divan of the poet have been subject to classification

Keywords: Classic Arab Literature, Sufi poem, Necmeddin b. Sivâr.

1. GİRİŞ

Muhammed b. Sivâr¹ b. İsrâîl b. el-Hadir b. İsrâîl b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn h. 603/1206 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir.² Sivâr, hicri yedinci yüzyılda özellikle Şam bölgesinde etkin ve yaygın bir tarikat olan Sühreverdî tarikatının kurucusu Şihabüddin Sühreverdî'ye intisap etmiştir. Kaynaklar onun tasavvufî şiirde öne çıktığını ve dönemin ünlü sûfî şairi İbn Fârid (ö.632/1235)'in tarzını benimsediğini ifade etmektedir.³ 677/1278 yılında Şam'da vefat etmiştir.⁴

Zehebi'nin "*Târîhu'l-İslâm*"ında, İbn Kesîr'in "*el-Bidâye ve'n-nihâye*"sinde, el-Yûneynî "*Zeylu mir'âti'z-zamân*"ında ve Şemseddîn b. Hallikân'ın "*Uyûnu't-tevârih*"inde kasidelerine yer verilen Sivâr'ın en derli toplu divanına Muhammed Edip el-Câdir bir bütün halinde Madrid el-Escorial Kütüphanesi'nde ulaşılmış ve 2009 yılında Suriye Arap Dil Enstitüsü tarafından tahkikli basımı gerçekleştirilmiştir.⁵ Divan, matbu olarak basıldıktan sonra yazıldığı dönemin edebî ve tasavvufî şiirinin hacimli ve nitelikli bir örneğini yansıtmaya bakımından Arap edebiyatı araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve akademik çalışmalara da konu olmuştur.⁶

Sivâr, divanına Sühreverdî'den sonra intisap ettiği şeyhi Ebu'l-Hasen el-Harîrî'yi övmek için yazdığı medhiye ile başlamaktadır. 97 beyitlik ilk medhiyeyi 51 beyitlik ikinci medhiye takip eder. Bundan sonra şeyhinin vefatı üzerine söylemiş olduğu 76 beyitlik bir mersiye bulunmaktadır. Medhiye ve mersiyeden sonra neredeyse divanının kalan kısmını tasavvufî münacat motifli şiirler oluşturmaktadır. 30 ile 100 beyit arasında değişen bu kasidelerde şair, Allah'a olan aşkıni değişik söz sanatları ile dile getirmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerinin açıkça görüldüğü şiirlerinde "vuslat" arzusu hâkim temadır. Şiirlerinin, nasihat ve ibret dolu hikâyelerin yer aldığı "hikemî-didaktik" şiirlerden farklı olarak içe dönük lirik bir yapısı bulunmaktadır. Tasavvufî şiirlerin en belirgin özelliklerinden olan sembolik anlatım yoğunluğu yer yer değişmekle birlikte esere hâkimdir. Kasidelerin didaktik olma amacı bulunmadığı için kolay anlaşılır bir dile sahip değildir. Aruzun hemen tüm bahirlerinin kullanıldığı divanda en sık kullanılan bahirlerin "kâmil" ve tavîl olduğu görülmektedir. Müstedreklerle birlikte toplam 777 kaside bulunmaktadır. Yaklaşık 5000 beyti bulan divanda az sayıda muvaşşah ve muhammesler de yer almaktadır. Burada Necmeddin b. Sivâr'ın divanında öne çıkan tasavvufî unsurlar incelenecektir.

2. NECMETTİN B. SIVÂR DİVANINDA TASAVVUFÎ UNSURLAR

Sivâr'ın divanı vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah aşkıyla yoğrulmuş görkemli bir sunumudur. Bu bağlamda vahdet-i vücûd öğelerinin pek çoğunun sıklıkla müşahede edildiği divanda yoğun bir İbnü'l-Arabî etkisi görülmektedir. Sivâr varlığın birliği teması ekseninde, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde sıklıkla kullandığı teşbih ve temsilleri şairane bir üsluba bürüyerek vahdet-i vücûd düşüncesini ifade etmeye ve bu düşüncenin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaya çalışmıştır. Ancak o, İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi vahdet temelli yeni bir düşünce ortaya koymak ve bu düşüncenin kavramlarını ayrıntılarıyla işleyerek ispat etmekten ziyâde varlıktaki birliğin etkisiyle oluşan duygu ve düşüncelerini şiirin kendine özgü güçlü anlatımıyla sunmak istemiştir. Bu bağlamda Sivâr'ın öncelik ve önem verdiği Vahdet-i Vücut kavramı incelenecektir.

2.1. VAHDET-İ VÜCÛD KAVRAMININ TARİHİ SEYRİ

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf ehli ile ilim ehli arasında en çok tartışılan kavramlardan biri olan vahdet-i vücud, "birlik" anlamına gelen "vahdet" ve "varlık" anlamına gelen "vücut" kelimelerinin terkiibinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Buna göre sözlükte "vahdet-i vücud", "varlığın birliği" anlamına gelir. Terim olarak vahdet-i vücud ise, varlıktaki mutlak birlik, yaratanla yaratılanın birliği anlamını taşır. Başka bir ifadeyle Allah ile kâinatın bir bütün olduğunu savunan görüşün adıdır.⁷

¹ Tabakat kitaplarında şairin adının سوار ile سَوَّار olmak üzere iki farklı yazımı bulunmaktadır. Bu makalede Sivâr şeklindeki kullanımı esas alınacaktır.

² Muhammed b. Sivâr, *Divânü Necmeddîn b. Sivâr*, tah: Muhammed Edib el-Câdir, Şam: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimeşk, 1430/2009, 7.

³ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2006, VI, 153.

⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tah: Abdullah b. Abdullah el-Muhsin et-Turkî), Giza: Hicr li't-tbbâah, 1998), XVII, 550.

⁵ Tabakat kitaplarında divandan yapılan alıntılar ve ayrıntılı açıklamaları için bkz: Sivâr, *Divânü Necmeddîn b. Sivâr*, s. 18-23.

⁶ 2010 yılında Kahire Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Yâsin Alî Ramazan tarafından Divân'ın üslup ve dil üslubuna dair bir doktora tezi hazırlanmıştır. Yine divân, 2017 yılında Gazze İslam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nde Hâlid Nebîl Ebû Alî tarafından biçim ve içerik yönünden doktora düzeyinde incelenmiştir. Adı geçen çalışmalarda şairimizin hayatı ve edebî kişiliği hakkında ayrıntılı ve yeterli bilgi bulunduğu için burada yalnızca atıfta bulunulacaktır.

⁷ H. Hüseyin Tunçbilek, "Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd Telâkkisi", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri I*, (Konya: 8-12 Mayıs 2007) ed. Mahmut Erol Kılıç Celil Güngör Mustafa Çiçekler, (Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Kurumu: 2010), 81.

Vahdet-i vücûd tabiri İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geçmez. Onun, belirli bir terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği varlık düşüncesi sonraki yıllarda teknik bir terim olarak kavramsallaştırılacaktır.⁸

Vahdet-i vücûd anlayışının İbnü'l-Arabî'den önce, Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi sûfilerde de izlerini görmek mümkündür.⁹ Fakat şu var ki İbnü'l-Arabî öncesi sûfilerin ifadelerinde hissedilen vahdet anlayışı teorik bir kabul olmaktan ziyade tecrübeye dayanan bir husus olmuştur. Varlığın birliği düşüncesi İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri nezdinde ise İlerleyen süreçte tecrübeye dayanan bir hal olmakla kalmamış müstakil felsefi bir düşünce ekolü haline gelmiştir. Bu itibarla vahdet anlayışı artık sûfinin zevk ile marifet kesp ettiği bir tecrübe olmaktan çok tecrübenin felsefesi olarak kabul edilegelmiştir. Zamanla vahdet nazariyesi kendine mahsus bir metodolojik ve terminolojik derinliğe sahip olmuşsa da bu durum teorinin yorumlanmasında zorlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Vahdet-i vücûd anlayışının temsilcilerinin zamanla İslam'ın şiarı ve tüm Müslümanların müştereki olan tevhidi, vahdet-i vücûd düşüncesinin semeresi olan *fenâfillah* ile beraber değerlendirmeleri bu zorluklardan sadece biridir.¹⁰

Afîfi, İbnü'l-Arabî ve öncesi sufilerin tasavvufa dair görüş ayrılıklarının daha ziyade iki kavram üzerinde odaklandığını belirtmektedir. Ona göre anlayış farklılığını ifraz eden bu kavramlar vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûddur. İlk dönem sufileri birlik düşüncesini bir hal olarak görmüşler ancak bu hali tüm varlığa kuşatacak ontolojik bir yorum olarak görmemişlerdir. Onlara göre tasavvufî tecrübe sûfinin hallerinde kendini gösteren zevki bir keyfiyettir. Bu nedendir ki onların vahdet anlayışları, müşâhede ile gelen bir birlik olarak vahdet-i şuhûda münhasır kalmıştır. Oysaki İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu müşâhede bundan farklı bir mahiyete bürünmektedir. Ona göre sûfinin müşâhede anında tecrübe ettiği vahdet, varlığın yorumlanması ve Allah-alem ilişkisinin vaz edilmesi hususunda da bir ölçü getirmektedir. Bu itibarla ilk dönem sufilerinin vahdet anlayışları, müşâhedenin birliği anlamındaki vahdet-i şuhûd iken, İbnü'l-Arabî'nin vahdeti ise, müşâhedenin birliğinden hareketle varlığın birliği hakkında bir öğretilen ibarettir.¹¹

Sivâr, yukarıda tarihsel seyri kısaca sunulan vahdet-i vücûd düşüncesini vahdet-kesret, zıtların birliği, gölgeler metaforu, fenâ ve iftikar kavramlarıyla işlemektedir.

2.2. SIVÂR'IN DİVANINDA VAHDET-KESRET İLİŞKİSİ

Hak, kendi mutlaklığında kaldığı müddetçe O, bilinmeyen ve bilinmeyecek olan, gayb-ı mutlak denilen sırdır. Hak, bu anlamda “enkerü'n-nekirât”¹² yâni belirlenmemişlerin en belirlenmemişi, bilinmeyenlerin en bilinmeyenidir. Zira hiçbir isim ve sıfatla tecelli etmemiştir.¹³

Hakk'ın, kendi mutlaklığından nüzûl edip de daha aşağı mertebelerde tecellî ettiği temel form ve suretlere yani Hakk'ın kendi kendini izhâr etmesine İbnü'l-Arabî *tecellî* adını vermektedir.¹⁴

İbnü'l-Arabî takipçilerinden *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1330)'ye göre, yegâne “gerçek”, hissî sûretlerde kendini zâhir kılan Hak'dır.¹⁵

Bir, başka bir sûrette tecelli ettiğinde yani kesrete bürünüp çokluk halinde zuhûr ettiğinde bu sayıya iki, üç, dört... denir. Böylece bir, bir olarak kalmakla birlikte aynı zamanda da ikiyi, üçü, dördü ve kendisi dışındaki bütün sayıları da meydana getirmektedir. Son tahlilde iki ve bir dışındaki bütün sayılar “bir” ve “bir”in bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Şu hâlde sayılar, kendine has taayyününe ve sayılar dizisinde işgal ettiği özel sırasına uygun olarak “bir”in tecelli ettiği sûretlerdir. Başka bir ifadeyle o, kesret suretinde kendisini gösteren bir veya hakikatte bir olan çoktur.¹⁶ Sivâr, varlık aleminde görülen kesretin hakikî değil zafî olduğunu kabûl eder. Zira ona göre

⁸ Vahdet-i vücûd kavramının târîhi seyri için bkz: Mustafa Tahralı, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: MÜİFV, 1999, I, 47-52.

⁹ H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008), 14.

¹⁰ Fatih İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-İ Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, *CÜİF* 15/1 (2015), 76.

¹¹ Ebu'l-Alâ Afîfi, *İslam'da Manevî Hayat*, (çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal9, İstanbul: İz yayıncılık, 1996, s. 161

¹² Davud el-Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim fi meânî fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, s. 609.

¹³ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev: Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 44.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (tah: Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 102.

¹⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011, s. 171.

¹⁶ Kâşânî, *Şerhu fusûsi'l-hikem*, s. 211.

gerçek manada Hakk'ın varlığından başka varlık yoktur. Kesret ise, varlığın sırrı kendisine açılmamış kişinin vehminin aldatmacasından başka bir şey değildir.

İbn Arabî Mutlak Varlığı bazen **Gani** diye isimlendirmektedir. Sözlük anlamıyla bu kelime “*zengin*” ve özel anlamıyla da “*mutlak olarak kendi kendine yeten*” demektir. İbnü'l-Arabî: “Bütün zıddiyetten ve kıyastan münezze olan ve bunların etkisi altında da kalmayan **Zât**'ın, isâbetli bir şekilde, herhangi başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen **Gani** olarak düşünülmesi gereklidir” demektir.¹⁷

İbnü'l-Arabî, âlemin varlık kazanabilmek için Hakk'a olan ihtiyacını “iftikâr” olarak nitelemektedir. Buna göre eğer Allah, varlık sıfatıyla varlık olan kendi sûretinde zâhir olmamış olsaydı, bütün âlem yoklukta kalırdı. Hak bir şeye varlık bahşetmeksizin ne bir şey var olabilir ve ne de bir şeye varlık izâfe edilebilir.¹⁸

Bu görüşe göre bir şeye ancak Hakk'ın sûretinin kendisini kaplayıp istilâ etmesi hâlinde **mevcûd** denilebilmesi mümkün olduğundan, demek oluyor ki bütün mevcûdların Hakk'a temelden ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç her bir mevcûdun derûnunda mukîmdir. Bu, bir şeyin kendi dışındaki bir başka şeye ihtiyaç duyduğu olağan hâllerden biri gibi değildir. Bu türden temel bağımlılığı İbnü'l-Arabî **iftikâr** (*yâni, kelime anlamıyla: “fakirlik gösterme hâli”, “çok büyük bir ihtiyacı olma hâli”*) diye isimlendirmektedir.

Sivâr'ın divanında sıklıkla Allah karşısında varlık âleminin ontolojik konumu ortaya konulmaktadır. Değişik söz sanatları ile aynı temanın işlenmekte, kâinatın varlığının Allah'ın varlığı karşısındaki kimi zaman zayıflığı, kimi zaman da gölge oluşu defalarca ifade edilmiştir:

وقد بسطت في الكون منكم موائد¹⁹ طفيلكم هذا الوجود بأسره

“Bu varlık tümüyle senin “Tufeyli”ndir ki, Senden serilmiştir evrende nice sofralar”

Klasik Arap edebiyatında sık rastlanılan figürlerden biri ziyafetlere davetsiz katılan “tufeyli” lerdir. “Asalak” anlamına gelen bu kelime edebiyatta, varlıklı kimselerin özel misafirleri için hazırladığı ihtişamlı yemek davetlerinden kaçamak bir şekilde istifade etmeye çalışan dilenci tabiatlı figürleri karakterize etmektedir.²⁰ Şaire göre varlık dünyası bir bütün halinde Allah'ın varlığı karşısında “tufeyli”dir. Kendi zatında var olma adına hiçbir ontolojik değeri olmayan varlıklar, Allah'ın “yaratma” ziyafetinden istifade eden tufeylilerden başka bir şey değildir. Âlem hakikatini ancak onunla bulmaktadır.²¹

Şair divanının birçok yerinde Allah-âlem karşılaştırması yapmaktadır. Kimi zaman âlemi **الكون صورة** diyerek bir sûrete (görüntü) benzetip Allah'ı da **لكن أنت له معنى** bu suretin manası olarak kabul etmiştir.²²

Tasavvuf ehlinin Allah ve âlem karşılaştırmasında kimi zaman “hulûl” eleştirilerine maruz kaldıkları bilinmektedir. Âlemin Allah'ın bir tecellisi olduğu yaklaşımı İslam tarihinde tartışıla gelen bir konu olmuştur. Şairimiz bunun farkındadır. Bu yüzden olmalı ki Allah'ın zatı hakkında yoğunlaşan en uzun kasidelerinden birinin ilk beytinde şöyle demektedir:

أراه بأوصاف الجمال جميعها بغير اعتقاد في الخلول المبعيد²³

“Ben O'nu bütün cemal sıfatlarıyla –hakikatten uzaklaştıran hulûl inancına sapsmadan-görüyorum.”

Bu beyitle şairimiz, şiirinde sarf edeceği bazı ifadelerin tenkide maruz kalacağını ön görmekte ve deyim yerinde ise tedbir almaktadır. Olası eleştirilere karşı baştan “hulûl” iddialarını bertaraf etmek istemektedir.

Tasavvuf ekollerinde yaygın bir anlayış olan vahdetü'l-vücut neşvesinin şairimizin divanında da ara sıra kendini göstermekte olduğu söylenebilir. Zira kasidelerinden birinde görünen varlığın tamamen ondan ibaret olduğunu ima eden ifadeler bulunmaktadır:

وحياتكم ما في الوجود سواكم عندي وإن شهد السوى الأغيار²⁴

“Her ne kadar senden başkaları görünüyor olsa da, benim nezdimde varlık âleminde senden başkası yoktur.”

¹⁷ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 50.

¹⁸ Abdurrezzâk Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, s. 354.

¹⁹ Sivâr, *Divân*, s. 444.

²⁰ Klasik Arap edebiyatında Tufeyli figürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Usta, “Arap Edebiyatında Tufeyliler”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016 Güz).

²¹ Sivâr, *Divân*, s. 280.

²² Sivâr, *Divân*, s. 662.

²³ Sivâr, *Divân*, s. 92.

²⁴ Sivâr, *Divân*, s. 445.

Bu ifade, vahdetü'l-vücut kokusunun hissedildiği rahatlıkla söylenebilir. Zira *gerçek varlığın sadece Allah'a münhasır bulunduğu ve masivallah olarak kabul edilen varlığın gerçek olmayıp hayalî, vehmî ve şuurda münakis bir emr-i zilli (gölgesel durum)*²⁵ olduğu şeklinde ihtisar edilen bu felsefenin şairin beytinde kendisini açıkça göstermektedir. Hatta divanındaki *الكل أنت 'Her şey sensin'*²⁶, *يا بدر قال الكون* "Ey dolunay! Tüm varlık der ki "ben"²⁷ gibi ifadeler mezkûr felsefenin en belirgin slogan ifadelerinden kabul edilmektedir. Hatta şairimizin Hallac-ı Mansûr'un meşhur ifadesine benzer bir şekilde, *ما أنت غيري* "Sen benden başkası değilsin"²⁸ cümlelerini sarf ettiği görülmektedir.²⁹ Ancak şairimiz bu ifadelerin zahiri anlamının ne kadar tehlikeli olduğunu farkındadır. Bu yüzden bu ifadesine birkaç beyit sonra *فرغت ذاتي من وجود سواكم* "Ben kendi zatımı senden başkalarının varlığından tamamen arındırdım"³⁰ cümlesi ile izah etme ihtiyacı duyduğu görülmektedir. Bu ifadelerine benzer bir şekilde *يا غائبا هو عندي* "Ey benim zatımın perdeleri arkasında yanımda olan gâib!"³¹ Kullandığı cümleler anlatılmak istenen aynı anlamın farklı bir ifadesidir. *أنت الذي هذا الوجود عبارة عنه* "Sen varlığın kendisinden ibaret olduğu kimsesin"³² ifadesi şairimizin vahdeti vücut felsefesini ne denli benimsemiş olduğunu açık bir ifadesidir.

Anlaşılan şairimiz her ne kadar serbest bir şekilde hissettiği manaları ifade etmek istese de bunu dile getirememektedir. Buna işaret eden şu beyit onun çekinceli halinin adeta bir itirafıdır:

*في القلب سر ليلي لو نطقت به ** جهرا لافتوا بكفري بعد إيماني*³³

"Kalbimde bir sır var ki ancak onu gece bilir. Bu sırrı mı ben bir söyleyiversem benim hemen imandan sonra küfrüme (irtidat) hükmederler."

2.3. ZITLARIN BİRLİĞİ

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın beşer tarafından çok daha derin ve çok daha genel bir keyfiyet olan "*zıtların çakışması (yani Batı'nın irfân öğretilerine göre "coincidentia oppositorum")*" şeklinden başka bir tarzda idrâk edilmesi mümkün değildir. Zıtların çakışması yani birliği, kesrette vahdeti, vahdette de kesreti, ya da kesreti vahdet ve vahdeti de kesret olarak görmektir. Bu türden bir zıtların çakışmasının gerçekleşmesini İbnü'l-Arabî *hayret* diye isimlendirmektedir.³⁴ Aslında bu hayret, metafizik bir hayrettir; çünkü burada Vücûd'un (*yâni varlığın*) tek mi yoksa çok mu olduğuna karar verebilmesi bakımından âlemde gördükleri, kişiyi hayrete sevk eder.³⁵

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, kendi varlık düşüncesini desteklemek için IX. yüzyılda Bağdat'da yaşamış sûfîlerden Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890)'ın meşhûr bir sözünü nakletmektedir "Allah, ancak zıtları terkib etmekle bilinebilir.

Bundan hareketle Hak, zâtında tektir ancak çeşitli ve birbirine zıt taayyünleri bakımından ise mütenevidir denilebilir. Bu kabûl, aslî ehadiyyet açısından bir çelişki değildir. Zira Hak, kesret suretinde tecelli eden "Bir"dir.

Şair, divanının girişinde mürşit kabul ettiği Harîrî'ye yönelttiği medhiye ve mersiyeden sonraki "el-Mezâhir" başlıklı birbiriyle ilintili kasidelerinin 97. beytinde, *تقابلت الأضداد عندي جميعها* "benim nezdimde tüm zıtlar, birbirine mukabildir" demiştir.³⁶ Yukarıdaki beyitlerden hareketle şairin bu bakış açısının tüm divanında kendini hissettirdiğini söylemek mümkündür.

Tasavvufî şiirde öne çıkan bir diğer tema da Allah'ın celalî ve cemalî isimlerinin tecellisi olan âlemde var olan zıtlıkların aslında vahdetin (birliğin) yansıması olduğu görüşüdür. Buna göre birbirine zıt hatta çelişkili görünen iyi-kötü, hayır-şer, güzel-çirkin, dalalet-hidayet, aslında Allah'ın isimlerinin varlık aynasındaki yansımalarından ibarettir. Bu itibarla zıt gibi görünen şeyler, insanın bakışına göredir. Sivâr,

²⁵ Ömer Pakiç, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23/2 (2002), 15.

²⁶ Sivâr, *Divân*, s. 197.

²⁷ Sivâr, *Divân*, s. 200.

²⁸ Sivâr, *Divân*, s. 275.

²⁹ Sivâr, *Divân*, s. 343.

³⁰ Sivâr, *Divân*, s. 343.

³¹ Sivâr, *Divân*, s. 347.

³² Sivâr, *Divân*, s. 274.

³³ Sivâr, *Divân*, s. 241.

³⁴ Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-nusûs fi nakşi'l-fusûs*, (Tahran: Müessesesi-i Pejuheşi-i Hikmet ü Felsefe-i İnan, 2008), 127.

³⁵ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 101.

³⁶ Sivâr, *Divân*, s. 99.

İbnü'l-Arabî'yle sistemleşmeye başlayan vahdet-i vücûd düşüncesinin zıtlıklar çerçevesinden izahını şöyle yapmaktadır:

النَّارُ وَالذَّيْرُ وَالزَّنَارُ وَالرُّهْبَانُ
والرَّاحُ وَالرَّوْحُ وَالرَّيْحَانُ وَالْأَلْحَانُ
والشَّمْسُ وَالْبَدْرُ وَالغَزْلَانُ وَالْأَعْصَانُ
محاسنٌ منكم تُجلى على الأعيان³⁷

“Ateş, kilise, zünnar, rahip; şarap, ravh u reyhan ve besteler..

Güneş, Ay, ceylanlar ve dallar.. Gözlere tecelli eden senden hep birer güzelliklerdir”

Görüldüğü gibi burada şair, “dalalet ehli” olan Hristiyanları simgeleyen unsurlara yer vermiş ve bunlarla beraber ilk bakışta alakasız gibi görünen “Güneş ve Ay’dan” bahsetmiştir. Anlaşılan şair bu beyitlerle Allah’ın “Mudil” ismine dikkat çekmekte ve hidayeti verenin Allah olduğu gibi, dalalete düşürenin de O’ndan başkası olmadığı vurgusunu yapmaktadır. Alemde güzel görünen “ceylan” onun mahluku olduğu gibi, çirkin görünen “şarap” da öyledir. Hidayetin nurlarını neşreden camiler, Müslümanlar onun güzelliğinden geldiği gibi dalalet erbabı olarak görülen Hristiyanlar ve onlara ait dini semboller de onun izni ile varlığa kavuşmuş güzelliklerdir. Müslümanı imanından dolayı Cennete koymak “mehasin” ise, Müslüman olmayı ateşe koymak da öyle güzeldir; onun esmasının bir tecellisidir.

İlahi aşka düşer olmuş kalbinin münacatını dile getirdiği diğer bir kasidede yine benzer şekilde zıtları bir görmektedir.

فالجور عدلٌ منكم وصدودكم
ووصلٌ وبُعدكم لديّ تقرب³⁸

“Senden gelen zulüm adalettir; senden uzaklık kavuşmaktır, sana yaklaşmaktır.”

Anlaşılan Sivâr, zulüm görünenin altında ilahi adaleti gördüğünü ifade etmeye çalışmaktadır.

2.4. GÖLGELER METAFORU

İbnü'l-Arabî'nin “Alem, Hakk’ın ilmüne nisbetle mevcut, alemin kendi zatına nisbetle ise madum hükmündedir” temel ilkesine göre alem, sureten var, hakikaten yoktur. Zira vahdet-i vücud sisteminde vücûd/varlık her şeyin kendisiyle kaim olduğu Hakk’ın zatı, alemin ise ârizî hususiyetidir. Bu nedenle varlığı başkasına bağlı olan alem hakîkî değil, izafî ve mecazî bir varlığa sahip olmakla nitelenebilir. İbnü'l-Arabî, varlığın Hak karşısındaki konumunu çeşitli benzetmelerden yararlanarak açıklamaktadır. Bu benzetmelerden biri de gölge metaforudur.

Alemin kendisine ait bir varlığı olmayıp, alem Hakk’ın isim ve sıfatlarının tecelli ve tezahürü olduğu için, hayâlî bir suret ve gölge varlıktan ibarettir. Ancak bu gölge varlık bütünüyle de yok olmayıp hakîkî varlığa delalet eder ve onun varlığıyla varlık sahnesinde vücut bulur.

Tasavvuf ehli tarafından mâsivallah olarak isimlendirilen âlemin Hakk’a olan nisbet ve ilişkisi, gölgesinin kişiyle olan nisbet ve ilişkisi gibidir. Bu bağlamda âlem, Allah’ın “gölgesi” konumundadır.

Nasıl ki kişi bir tane olsa dahi kendisine ışığın düştüğü yönler kadar çok gölgeleri ve mukabilindeki aynalar adedince de suretleri vardır. Yani zâtî bakımından bir, suretlerdeki tecellisi ve ışıktan kaynaklanan gölgeleri açısından ise çoktur.

Şair, divanının birçok yerinde Allah-âlem karşılaştırması yapmaktadır. Kimi zaman âlemi الكون صورة diyerek bir sûrete benzetip Allah’ı da ولكن أنت له معنى bu suretin manası olarak kabul etmiştir.³⁹

2.5. HÛLÛL DEĞİL FENÂ

İbnü'l-Arabî, yukarıda özetlenen görüşlerinden dolayı muhâlifleri tarafından “hulûl” düşüncesini savunmakla suçlanarak tekfir edilmiştir. Lugat anlamı itibariyle bir şeyin başka bir şeye nüfuz etmesi, içine girmesi anlamına gelen hulûl, kavramsal olarak Allah’ın eşyaya girmesi şeklinde tanımlanmış ve İslam âlimlerince küfür olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ Ancak düşünce târihinde hulûlle nitelenebilecek en son düşünce vahdet-i vücûd anlayışıdır. Zira hulûlün olabilmesi için iki ayrı varlık bulunması⁴¹, bu varlıklardan birinin diğerine nüfuz etmesi veya birbirlerine geçmesi gerekir. Vahdet-i vücûdda ise varlık tektir. O da Hakk’ın

³⁷ Sivâr, *Divân*, s. 650.

³⁸ Sivâr, *Divân*, s. 282.

³⁹ Sivâr, *Divân*, s. 662.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 173.

⁴¹ Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), 73.

varlığıdır. Kul, kendi mevhum varlığını terkederek O'nun varlığında fani olmadıkça ikilikten kurtulup tevhide eremez.⁴²

Tasavvuf literatüründe Allah'ın varlığında kendi varlığını yok edip hiçlik makamına ulaşmak anlamına gelen fena fillah, seyr u sülûkun⁴³ en yüksek mertebesi olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Sufi şairler bu mertebeye ulaşma arzusunu şiirlerinde dile getirmektedirler. Sivâr, ulaştığı fenafillah makamının kendisinde meydana getirdiği mutluluğu pek çok kez dile getirmiştir.

وقد عِدِمْتُ صِفَاتِي لَمَّا رَزَقْتُ صَفَائِمُ⁴⁵

“*Senin safvetine mazhar olunca ben, varlığıma ait her şeyi yok eyledim.*”

Şairimiz Allah'ın varlığı ve sevgisi ile adeta kendinden geçmiş, onun varlığında yok olup gitmiştir. **فانت** **معنى وجودي وأنت سر حياتي** “Sen varlığımın anlamısın; Sen hayatımın sırrısın”⁴⁶ münacatında kendini gösteren yükseliş ile hakiki varlığa kendi yokluğu ile kavuşmuştur. Artık sair yaratılmışların ne dediği umurunda bile değildir. Yüreğinde ondan bir menzil edinmiş, onun parlaklığı yokluğunun karanlığında kafidir, vafidir.

أصبحتُ يَحْسُدُنِي الأَنَامُ وَكَيْفَ لَا وَلِشَمْسٍ وَجَهْكَ فِي فُؤَادِي مَنْزِلُ⁴⁷

Beni diğer insanlar kıskanıp dururur. Nasıl kıskanmasınlar ki, kalbimde senin vechinin güneşinden bir menzil vardır.

Sivâr, “fena fillah” makamına erişmiş olmanın işareti kabul edilen bazı hallere de divanında yer vermiştir. Bunlardan birisi de **جمع** “cem”dir. *Hakk'ı halksız temaşa etme, halkı değil sadece Hakk'ı seyretme, bütün eşya ve varlıkların Allah sayesinde mevcut olduklarını görme*⁴⁸ hali olan cem, kendi varlığını Hakk'ın varlığı içinde yakıp küle dönüştürmüş kişinin varlığa bakışını ifade etmektedir. Allah karşısında kendini edenin kendi dışındakilere varlık atfetmesi mümkün değildir.

Sivâr, kendisine has bazı işaretlere mazhar olduğunu ifade ettiği bir kasidesinde şöyle demektedir.

لَسْنَا نَحُلُّ رُمُوزَهَا إِلَّا لِمَنْ قَدْ حَازَ صَحْوَ الْجَمْعِ فَهُوَ نَدِيمُ⁴⁹

“*Biz bu remizleri cem makamının uyanıklığına haiz olanlar dışında kimseye açacak değiliz.*”

Tasavvuf ehlinin Allah ve âlem karşılaştırmasında kimi zaman “hulûl” eleştirilerine maruz kaldıkları bilinmektedir. Şairimiz bunun farkındadır. Bu yüzden olmalı ki Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında yoğunlaşan uzun kasidelerinden birinin ilk beytinde şöyle demektedir:

أراه بأوصافِ الجَمَالِ جَمِيعِهَا بغير اعتقادِ في الخُلُولِ المُبَعَّدِ⁵⁰

“*Ben O'nu bütün cemal sıfatlarıyla –hakikatten uzaklaştıran hulûl inancına sapmadan- görüyorum.*”

Bu beyitle şairimiz, şiirinde sarf edeceği bazı ifadelerin tenkide maruz kalacağını ön görmekte ve deyim yerinde ise tedbir almaktadır. Olası eleştirilere karşı “hulûl” iddialarını baştan reddetmektedir.

3. SONUÇ

Hicri yedinci yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Necmeddin b. Sivâr'ın hacimli divanı, çağdaşı İbn Fârid'in divanı kadar talihli olamamış ve uzun yüzyıllar boyunca kütüphanelerde karanlıkta kalmıştır. Nihayet 2009 yılında İspanya'da bir kütüphanede bulunan el yazma nüshasının Suriye Arap Dil Enstitüsü tarafından neşredilmesiyle aydınlığa kavuşmuştur. Divan, Arap bilim dünyasındaki edebiyat araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve hakkında lisansüstü düzeyde akademik çalışmalara konu olmuştur. Fakat gördüğümüz kadarıyla Sivâr'ın divanı Türk akademisinde henüz tanınmış değildir. Bu araştırma Sivâr'ın divanını, ihtiva ettiği “tasavvufi unsurlar” açısından ele almıştır. Görünen o ki Sivâr, “vahdet-i vücud” düşüncesini

⁴² Avni Konuk, Fusus Şerhi, s.57; Mesnevî Şerhi, s.20.

⁴³ Seyru Sülûk hakkında ayrıntı için bkz: Hayri Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006).

⁴⁴ Yakup Poyraz, “Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”, *Turkish Studies*, 9/9 (2014), 871-895.

⁴⁵ Sivâr, *Divân*, s. 171.

⁴⁶ Sivâr, *Divân*, s. 347.

⁴⁷ Sivâr, *Divân*, s. 339.

⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, s. 112.

⁴⁹ Sivâr, *Divân*, s. 340.

⁵⁰ Sivâr, *Divân*, s. 92.

şairlerinin merkezine almıştır. Adeta varlığın birliği anlayışı ile, divanını mayalamıştır. Gölge metaforu, zıtların birliği, mükâşefe ve şuhud gibi aynı bağlamda temalar şiirlerinde sıklıkla işlenmiştir. Tasavvuf edebiyatı araştırmacılarının ilgisini çekecek pek çok tasavvufi unsurlar barındıran bu divân daha geniş çaplı ve derinlikli akademik çalışmalara zemin hazırlaması için bu makale kaleme alınmıştır.

KAYNAKLAR

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslam'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Câmî, Abdurrahman, *Nakdu'n-Nusûs Fi Nakşî'l-Fusûs*, Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-i Hikmet ü Felsefe-i İran, 2008.
- Erol, Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev: Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbiş, Fatih, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûtu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, CÜİF. 15/1: 2015.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* tah: Abdullah b. Abdullah el-Muhsin et-Turkî, Giza: Hicr li'-tîbbâh, 1998.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, tah: Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Karaca, Hayri, *Tasavvufta Sefer Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifü'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Şerhu fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Kayserî, Davud, *Matlau husûsi'l-kelim fi meânî fusûsi'l-Hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Pakiş, Ömer, “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23/2 (2002).
- Poyraz, Yakup, “Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”, *Turkish Studies* 9/9 (2014).
- SİVÂR, Muhammed b. Dîvânu Necmiddîn b. Sivâr, tah: Muhammed Edîb el-Câdir, Şam: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimesşk, 1430/2009.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, “Mevlânâ'da Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri I, (Konya: 8-12 Mayıs 2007)* ed. Mahmut Erol Kılıç Celil Güngör Mustafa Çiçekler, Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Kurumu: 2010.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 2008.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâ*, 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2006.