Necmeddin B. Sivâr ed-Dimeşkî'nin Divanında Tasavvufî Unsurlar

Arş. Gör. Serhat Gültaş

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Bursa – TÜRKİYE

Doç. Dr. Adnan Arslan

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Bilecik –
TÜRKİYE

Makale Geçmişi

Geliş: 09.02.2019

Kabul: 15.04.2020

On-line Yayın: 25.06.2020

Anahtar Kelimeler

Klasik Arap Edebiyatı

Tasavvufî Şiir

Necmeddin b. Sivar

Araştırma Makalesi

DOI:

<http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.29069>

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, vecd, istiğrak 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.

Atıf Bilgisi / Reference Information

Gültaş, S. ve Arslan, A. (2020). Necmeddin B. Sivâr Ed-Dimeşkî'nin Divanında Tasavvufî Unsurlar. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 80, Summer, p. 353-361.

Mistic Tymes in Necmeddin B. Sivâr Ed-Dameski's Divan

Ress. Asst. Serhat Gültaş

Bursa Uludag University, Institute of Social Sciences, Department of Sufism, Bursa – TURKEY

Assoc. Dr. Adnan Arslan

Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Division,
Bilecik – TURKEY

Article History

Submitted: 09.02.2019

Accepted: 15.04.2020

Published Online: 25.06.2020

Key Words

Classic Arab Literature

Sufi Poem

Necmeddin b. Sivâr

Research Article

DOI:

<http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.29069>

Abstract

Necmettin b. Who lived in Damascus in the seventeenth century. Sivâr was a prominent Sufi poet who had been found in the ring of Shihabuddin Suhrawarddi (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 vucut 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.

GİRİŞ

Muhammed b. Sivâr¹ b. İsrâîl b. el-Hadır b. İsrâîl b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn h. 603/1206 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. (Sivâr, 2009: 79) 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. (Zirikli, 2006: 6/153) 677/1278 yılında Şam'da vefat etmiştir. (İbn Kesir, 1998: 17/550)

Zehebî'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 ulaşmış ve 2009 yılında Suriye Arap Dil Enstitüsü tarafından tahkikli basımı gerçekleştirilmiştir.² Divan, matbu olarak basıldıktan sonra yazıldığı dönemin edebî ve tasavvufî şiirinin hacimli ve nitelikli bir örneğini yansıtmaları bakımından Arap edebiyatı araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve akademik çalışmalara da konu olmuştur.³

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 aşkını 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.

NECMETTİN B. SIVÂR DİVANINDA TASAVVUFİ UNSURLAR

Sivâr'ın divanı vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah aşkıyla yoğunlaşmış görkemli bir sunumudur. Bu bağlamda vahdet-i vücûd öğelerinin pek çoğunun sıklıkla müşahade edildiği dîvânda 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

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

² Tabakat kitaplarında divandan yapılan alıntılar ve ayrıntılı açıklamaları için bkz: Muhammed b. Sivâr, *Divânü Necmeddîn b. Sivâr*, tah: Muhammed Edib el-Câdir, (Şam: Matbûâtü mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye, 2009), 18-23.

³ 2010 yılında Kahire Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Yâsîn Alî Ramazan tarafından Divân'ın üslup ve dil üslubuna dair bir doktora tezi hazırlanmıştır. Yine divan, 2017 yılında Gazze İslam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nde Hâlid Nebîl Ebû Alî tarafından biçim ve içerik yönünden doktora düzeyinde incelenmiştir. Adı geçen çalışmalarda şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkında ayrıntılı ve yeterli bilgi bulunduğu için burada yalnızca atıfta bulunulacaktır.

öncelik ve önem verdiği Vahdet-i Vücûd kavramı incelenecektir.

A. 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 “vücud” kelimelerinin terkibinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Buna göre sözlükte “vahdet-i vücud”, “varlığın birliği” anlamına gelir. Terim olarak vahdet-i vücud ise, varlıktaki mutlak birlik, yaratana yaratılanın birliği anlamını taşır. Başka bir ifadeyle Allah ile kâinatın bir bütün olduğunu savunan görüşün adıdır. (Tunçbilek, 2007: 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. (Tahralı, 1997: 47-52)

İbnü'l-Arabî'den önce, özellikle hicri üçüncü asırda Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk dönem sûfîlerinde vahdet-i vücud anlayışıyla örtüşen fikirlere rastlanmaktadır. (Tunçbilek, 2008: 14) Ancak söz konusu sûfîlerden yansıyan şekliyle vahdet, daha ziyade tecrübenin konusudur. İlerleyen süreçte tecrübi bir hal olmaktan uzaklaşarak konu, İbnü'l-Arabî ve takipçileri ile başlı başına ilmî ve felsefî bir öğretiye dönüşmüş, sistematik bir düşünce ekolü olma yolunda ilerlemiştir. Artık tecrübeden çok tecrübenin felsefesi öne çıkmaya başlamıştır. Zaman içinde teorinin gelişerek kendine özgü bir metodoloji ve terminolojiyle ilmî ve nazarî derinlik kazanması, teorinin anlaşılması ve yorumlanmasında pek çok zorluklar ortaya çıkarmıştır. Tevhit açısından bakıldığında, vahdet-i vücûdçu geleneğin temsilcilerinde, kelime-i tevhidin tasavvufî bir zevk, hal ve makamının ifadesi olarak *fenâfillah* kavramı eşliğinde değerlendirildiği görülür. (İbiş, 2015: 76)

Afîfî, ilk dönem sufîleri ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf üzerindeki görüş ayrılıklarının iki temel kavram ile yani vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd ile ifade edilebileceğini belirtir. Ona göre ilk dönem sufîleri, birlik ve tevhîdî bir hâl olarak görmüşler ancak yaşadıkları hâlden hareketle varlığı kuşatan bir yorum geliştirmemişlerdir. Çünkü onlar, tasavvufî tecrübenin, hâl olmanın ötesinde bir doktrin yorumuna zemin teşkil etmeyeceğini düşünüyorlardı. Bu nedenle onların tevhîd anlayışları, müşâhedenin verdiği birlik olarak vahdet-i şuhûd ile sınırlı kalmıştır. Hâlbuki İbnü'l-Arabî ile müşâhede meselesi farklı bir mâhiyet kazanır. Artık o, sufinin yaşadığı müşâhede anındaki birlik hâlinde hareketle genel bir varlık ve Allah-âlem ilişkisi yorumu getirmiştir. Şu hâlde ilk dönem sufîlerinin tevhîd anlayışları, müşâhedenin birliği anlamındaki vahdet-i şuhûd iken, İbnü'l-Arabî'nin tevhîd yorumu, müşâhedenin birliğinden hareketle varlığın birliği hakkında bir doktrinden ibaretti. (Afîfî, 1996: 161)

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

B. SİVÂR'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” (el-Kayserî: 609) yâni belirlenmemişlerin en belirlenmemişi, bilinmeyenlerin en bilinmeyenidir. Zira hiçbir isim ve sıfatla tecelli etmemiştir. (İzutsu, 2005: 44)

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. (Arabî, 2006: 102)

İbnü'l-Arabî takipçilerinden *Fusûsu'l-Hikem* şârihi Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1330)'ye göre,

yegâne “gerçek”, hissî sûretlerde kendini zâhir kılan Hak’dır. (Kâşânî, 2011: 171)

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 tecellî ettiği sûretlerdir. Başka bir ifadeyle o, kesret suretinde kendisini gösteren bir veya hakikatte bir olan çoktur. (Kâşânî, 2011: 211) Sivâr, varlık âleminde görülen kesretin hakikî değil izafî olduğunu kabul eder. Zira ona göre 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 **Ganî** diye isimlendirmektedir. Sözlük anlamıyla bu kelime “zengin” ve özel anlamıyla da “mutlak olarak kendi kendine yeten” demektir. İbnü’l-Arabî: “Bütün ziddiyetten ve kıyastan münezzeh olan ve bunların etkisi altında da kalmayan **Zât**’ın, isâbetli bir şekilde, herhangi başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen **Ganî** olarak düşünülmesi gereklidir” demektir. (İzutsu, 2005: 50)

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. (Kâşânî: 354)

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:

وَقَدْ بَسَطَتْ فِي الْكُونِ مِنْكُمْ مَوَادَّ طُفَيْلُكُمْ هَذَا الْوُجُودُ بِأَسْرِهِ

“Bu varlık tümüyle senin “Tufeylî”ndir ki, Senden serilmiştir evrende nice sofralar.” (Sivâr, 2009: 444)

Klasik Arap edebiyatında sık rastlanılan figürlerden biri ziyafetlere davetsiz katılan “tufeylî” lerdir. “Asalak” anlamına gelen bu kelime edebiyatta, varlıklı kimselerin özel misafirleri için hazırladığı iştisamlı yemek davetlerinden kaçamak bir şekilde istifade etmeye çalışan dilenci tabiatlı figürleri karakterize etmektedir. (Usta, 2016) Şaire göre varlık dünyası bir bütün halinde Allah’ın varlığı karşısında “tufeylî”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. (Sivâr, 2009: 280)

Şair divanının birçok yerinde Allah-âlem karşılaştırması yapmaktadır. Kimi zaman âlemi الْكُون diyerek bir sûrete (görüntü) benzetip Allah’ı da وَلَكِنْ أَنْتَ لَهُ مَعْنَى bu suretin manası olarak kabul etmiştir. (Sivâr, 2009: 662)

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 demektir:

أَرَاهُ بِأَوْصَافِ الْجَمَالِ جَمِيعَهَا بَغَيْرِ اعْتِقَادٍ فِي الْخُلُولِ الْمُبْعَدِ

“Ben O’nu bütün cemel sıfatlarıyla –hakikatten uzaklaştıran hulûl inancına saptırmadan-

görüyorum."(Sivâr, 2009: 92)

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 الأغيار

"Her ne kadar senden başkaları görünüyor olsa da, benim nezdimde

varlık âleminde senden başkası yoktur." (Sivâr, 2009: 445)

Bu ifadede, vahdetü'l-vücûd 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 zillî (gölgesel durum)* (Pakiş, 2002: 15) olduğu şeklinde ihtisar edilen bu felsefenin şairin beytinde kendisini açıkça göstermektedir. Hatta divanındaki *الكل أنت* 'Her şey sensin', (Sivar, 2009: 197) *يا بدر قال الكون أجمعه أنا* "Ey dolunay! Tüm varlık der ki "ben" (Sivar, 2009: 200) gibi ifadeler mezkûr felsefenin en belirgin slogan ifadelerinden kabul edilmektedir. Hatta şairimizin Hallac-ı Mansûr'un meşhur ifadesine benzer bir şekilde, *لستم سواي إذا نظرت بفكرتي* "tefekür nazarı ile baktığımda görüyorum ki benden başka bir şey değilsin" ve *ما أنت غيري* "Sen benden başkası değilsin" (Sivar, 2009: 275) cümlelerini sarf ettiği görülmektedir. (Sivar, 2009: 343) 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" (Sivar, 2009: 343) cümlesi ile izah etme ihtiyacı duyduğu görülmektedir. Bu ifadelerine benzer bir şekilde *يا غائبا هو* "Ya gizli olan" (Sivar, 2009: 347) *عندي وراء أستاري ذاتي* "Ey benim zatımın perdeleri arkasında yanımda olan gâib!" (Sivar, 2009: 347) Kullandığı cümleler anlatılmak istenen aynı anlamın farklı bir ifadesidir. *Sen varlığın kendisinden ibaret olduğu kimsesin*" (Sivar, 2009: 274) ifadesi şairimizin vahdeti vücut felsefesini ne denli benimsemiş olduğunu açık bir ifadesidir.

Anlaşılan şair, 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 لليلي لو نطقت به ** جهرا لأفتوا بكفري بعد إيماني

"Kalbimde bir sır var ki ancak onu gece bilir. Bu sırrımı ben bir söyleyiversem benim hemen imandan sonra küfrüme (irtidat) hükmederler." (Sivar, 2009: 241).

C. ZITLARIN BİRLİĞİ

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın beşer tarafından çok daha derin ve çok daha genel bir keyfiyet olan *"zıtların çakışması (yâni Batı'nın irfân öğretisine 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. (Câmî, 2008: 127) 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. (İzutsu, 2005: 101)

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

Bundan hareketle Hak, zâtında tektir ancak çeşitli ve birbirine zıt taayyünleri bakımından ise mütenevvidir 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 mersiye den sonraki "el-Mezâhir" başlıklı birbiriyle ilintili kasidelerinin 97. beytinde, *تقابلت الأضداد عندي جميعها* "benim nezdimde tüm zıtlar, birbirine mukabildir" demiştir. (Sivâr, 2009: 99) Yukarıdaki beyitlerden hareketle şairin bu bakış açısının tüm divanında kendini hissettirdiğini söylemek mümkündür.

Tasavvufî şiirde öne çıkan bir diğer tema da Allah'ın celâlî ve cemalî isimlerinin tecellisi olan alemde 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, İbnü'l-Arabî'yle sistemleşmeye başlayan vahdet-i vücûd düşüncesinin zıtlıklar çerçevesinden izahını şöyle yapmaktadır:

والرَّاحُ وَالرَّيْحَانُ وَالْأَلْحَانُ وَالنَّارُ وَالْدَّيْرُ وَالزَّنَارُ وَالرَّهْبَانُ
محاسنُ منكمُ تجلَى على الأعيانُ وَالشَّمْسُ وَالْبَدْرُ وَالْغُلَّانُ وَالْأَغْصَانُ
"Ateş, kilise, zünnar, rahip; şarap, ravh u reyhan ve besteler..

Güneş, Ay, ceylanlar ve dallar.. Gözlere tecelli eden senden hep birer güzelliğlerdir." (Sivâr, 2009: 650)

Görüldüğü gibi burada şair, "dalâlet 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, dalalet düşürenin de O'ndan başkası olmadığı vurgusunu yapmaktadır. 'Âlemde güzel görünen "ceylan" onun mahlûku 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 güzelliğlerdir. Müslümanı imanından dolayı Cennete koymak "mehâsin" 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.

فَالْجُورُ عَدْلٌ مِنْكُمْ وَصُدُوكُمْ وَصَلَّ وَبُعْدُكُمْ لَدَيَّ تَقَرُّبُ

"Senden gelen zulüm adalettir; senden uzaklık kavuşmaktır, sana yaklaşımdır." (Sivâr, 2009: 282)

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

D. GÖLGELER METAFORU

İbnü'l-Arabî'nin "'Âlem, Hakk'ın ilmine nisbetle mevcud, âlemin kendi zatına nisbetle ise madum hükmündedir" temel ilkesine göre âlem, sureten var, hakîkaten yoktur. Zira vahdet-i vücud sisteminde vücûd/varlık her şeyin kendisiyle kaim olduğu Hakk'ın zatî, âlemin ise ârizî hususiyetidir. Bu nedenle varlığı başkasına bağlı olan alem hakîkî değil, izafî ve mecazi bir varlığa sahip olmakla nitelenebilir. İbnü'l-Arabî, varlığın Hak karşısındaki konumunu çeşitli benzetmelerden yararlanarak açıklamaktadır. Bu benzetmelerden biri de gölge metaforudur.

Âlemin kendisine ait bir varlığı olmayıp, âlem 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 zâtı 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. (Sivâr, 2009: 662)

E. HÜLÛL 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. (Uludağ, 2005:173) Ancak düşünce târihinde hulûle nitelenebilecek en son düşünce vahdet-i vücûd anlayışıdır. Zira hulûlün olabilmesi için iki ayrı varlık bulunması, (Erol, 1996: 73) bu varlıklardan birinin diğerine nüfuz etmesi veya birbirlerine geçmesi gerekir. Vahdet-i vücûdda ise varlık tektir. O da Hakk'ın varlığıdır. Kul, kendi mevhum varlığını terkederek O'nun varlığında fani olmadıkça ikilikten kurtulup tevhide eremez.

Tasavvuf literatüründe Allah'ın varlığında kendi varlığını yok edip hiçlik makamına ulaşmak anlamına gelen fena fillah, seyr u sülûkun (Ayrıntı için bkz: Karaca, 2006) en yüksek mertebesi olarak kabul edilmektedir. (Poyraz, 2014: 871-895) Sufi şairler bu mertebeye ulaşma arzusunu şiirlerinde dile getirmektedirler. Sivâr, ulaştığı fenafillah makamının kendisinde meydana getirdiği mutluluğu pek çok kez dile getirmiştir.

وقد عِثْتُ صِفَاتِي لَمَّا رَزَقْتُ صَفَاكُم

"*Senin safoetine mazhar olunca ben, varlığıma ait her şeyi yok eyledim.*" (Sivâr, 2009: 171)

Şair, Allah'ın varlığı ve sevgisi ile adeta kendinden geçmiş, onun varlığında yok olup gitmiştir. Şair, Allah'ın varlığı ve sevgisi ile adeta kendinden geçmiş, onun varlığında yok olup gitmiştir. "Sen varlığımın anlamısın; Sen hayatımın sırrısın" (Sivâr, 2009: 347) 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 kâfidir, vafidir.

أَصْبَحْتُ يَحْسُدُنِي الْأَنَامُ وَكَيْفَ لَا وَلِشَّمْسٍ وَجْهٍ فِي فُؤَادِي مَنَزَلٌ

Beni diğer insanlar kıskanıp dururlar. Nasıl kıskanmasınlar ki, kalbimde senin vechinin güneşinden bir menzil vardır. (Sivâr, 2009: 339)

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* (Uludağ, 1991: 112) 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 نَدِيمٌ

"*Biz bu remizleri cem makamının uyanıklığına haiz olanlar dışında kimseye açacak değiliz.*" (Sivâr, 2009: 340)

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:

أَرَاهُ بِأَوْصَافِ الْجَمَالِ جَمِيعِهَا بَغِيرَ اعْتِقَادٍ فِي الْخُلُولِ الْمُبْعَدِ

"*Ben O'nu bütün cemal sıfatlarıyla –hakikatten uzaklaştıran hulûl inancına sapmadan- görüyorum.*" (Sivâr, 2009: 92)

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.

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 şiirlerinin 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 divan hakkında yapılan bu çalışma, klasik Arap şiiri ve tasavvuf araştırmaları açısından daha geniş çaplı ve derinlikli araştırmalara zemin hazırlaması amacıyla kaleme alınmıştır.

KAYNAKÇA

- Afîfî, E. (1996). *İslam'da Manevî Hayat*. trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Câmî, A. (2008). *Nakdu'n-Nusûs Fi Nakşi'l-Fusûs*. Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-i Hikmet ü Felsefe-i İran.
- Erol, G. (1996). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Izutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev: Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbiş, F. (2015). "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler". CÜİF. 15/1.
- İbn K. (1998). *el-Bidâye ve'n-nihâye* tah: Abdullah b. Abdullah el-Muhsin et-Turkî. Giza: Hicr li'-tîbbâah.
- İbnü'l-A. (2006). *Fusûsu'l-hikem*, tah: Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karaca, H. (2006). *Tasavvufta Sefer Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Kâşânî, A. (2005). *Letâifü'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-illhâm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Kâşânî, A. (2011). *Şerhu fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Kayserî, D. *Matlau husûsi'l-kelim fi meânî fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Pakiş, Ö. (2002). "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 23/2.
- Poyraz, Y. (2014). "Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk". *Turkish Studies* 9/9.
- Sivâr, M. (2009). *Dîvân*. tah: Muhammed Edîb el-Câdir, Şam: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimesk.
- Tunçbilek, H. (2010). "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.
- Tunçbilek, H. (2008). "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Zirikî, H. (2006). *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn.