

3. BÖLÜM / CHAPTER 3

HÜSN Ü AŞK'I NA'T-I NEBİ EYLEYEN DİLAVER: SÜHAN*

COMPOSING NA'T OUT OF A MATHNAWI: SHEIKH GHALIB'S SÜHAN

Betül AVCI¹

¹Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-mail: betul.avci@ihu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA14AA25.2022.009.03

ÖZ

Bu makale öncelikle Şeyh Galip'in (ö. 1799) *Hüsn ü Aşk* adlı eserindeki Sühan karakterine odaklanmakta ve Sühan'ın çok katmanlı anlamını incelemektedir. Çağdaş literatürde sıklıkla “mürşid-i kâmil” olarak yorumlanan Sühan, İbn Arabî'nin (ö. 1240) kapsamlı bir şekilde dile getirdiği Hakikat-i Muhammediyye ile tam bir paralellik göstermektedir. Hikâyenin başından sonuna kadar Hüsn ile Aşk arasında aracılık eden Sühan, aslında bizzat Hz. Muhammed'i kişileştirmekte ve bu mesneviyi bir na't-ı nebiye çevirmektedir. Bu makale aynı zamanda İbn Arabî'nin Osmanlı düşüncesi ve şiiri üzerindeki etkisinin Şeyh Galip'e de yansıdığını iddia etmektedir. Bu bağlamda, Şeyh Galip'in Ekberî silsilesindeki en önemli üstatlarından biri ünlü *Mesnevi* müfessiri İsmail Rusuhî Ankaravî (ö. 1631) olmalıdır. Aslında Şeyh Galip ve İsmail Rusuhî Ankaravî'nin, her ikisi de Ekberî düşüncüyü içselleştiren Mevleviler olarak İbn Arabî ile Mevlana Celaleddin-i Rumî arasında iki önemli köprü olduğunu söylemek yerinde olacaktır. İbn Arabî'nin Şeyh Galip üzerindeki etkisini sadece Sühan değil, aynı zamanda Galip'in diğer eseri olan *Şerh-i Cezîre-i Mesnevi* de ispat eder. Bu şerh, Şeyh Galip'in Mevlana'nın *Mesnevi*'sini Ekberî ilhamıyla nasıl yorumladığının önemli bir örneği ve Şeyh Galip'in İbn Arabî'ye aşinalığının önemli bir belgesidir.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Galip, İbn Arabî, Mevlana Celaleddin-i Rumî, Hakikat-i Muhammediyye, İsmail Rusuhî Ankaravî

ABSTRACT

This chapter initially focuses on the role of *Sühan* in Sheikh Ghalib's (d. 1799) *Hüsn ü Aşk* and examines *Sühan*'s multilayered meaning. *Sühan*, who is often interpreted as “mürşid-i kâmil” in contemporary literature, shows full

* Bu yazıyı kıymetli anne ve babama ithaf ediyorum (B.A.).

Bu bölüm, ilk olarak “Character of Sühan in Şeyh Gâlib's *Hüsn ü Aşk*” başlığıyla *Archivum Ottomanicum*'da yayınlanmış makalenin genişletilmiş halidir. Bkz. Avci, B. (2015). Character of Sühan in Şeyh Gâlib's *Hüsn ü Aşk*. *Archivum Ottomanicum*, 32, 279-293.

parallelism with the Reality of Muhammad as thoroughly articulated by Ibn Arabî (d. 1240). *Sühan*, intermediating between Hüsn and Aşk, personifies the Prophet Muhammad and turns this *mathnawi* into a *na't*, a specific genre for praise of the Prophet. This chapter also argues that Sheikh Ghalib reflects Ibn Arabî's influence on Ottoman thought and poetry. Among many other significant figures, Sheikh Ghalib's main teacher in the Akbarian lineage should be the famous *Mathnawi* commentator İsmail Rusûkhî Ankarawî (d. 1631). In fact, it would be appropriate to say that Sheikh Ghalib and İsmail Rusûkhî Ankarawî are two important bridges between Ibn Arabî and Rûmî, both as Mawlavîs who internalized the Akbarian thought. It is not only the character of Sühan that proves Ibn Arabî's influence on Sheikh Ghalib but also Ghalib's other work, *Şerh-i Cezire-i Mesnevî* exhibits such inspiration. This commentary is an important example of how Sheikh Ghalib interpreted Rûmî's *Mathnawi* with Akbarian inspiration, and is an important document of Sheikh Ghalib's familiarity with Ibn Arabî.

Keywords: Sheikh Ghalib, Ibn Arabî, Rûmî, Reality of Muhammad, İsmail Rusûkhî Ankarawî

Extended Abstract

Hüsn ü Aşk (Beauty and Love), a romance composed by Sheikh Ghalib (d. 1799) in the Indian style (*Sebk-i Hindî*), is one of the most celebrated masterpieces of Ottoman lyric poetry. It is a story of spiritual advancement that combines rich mystical symbolism with compound imagery. In the romance, Sheikh Ghalib's personifications is utterly noteworthy. For example, *Sühan* is the key persona who has various roles while *Hayret* (Dazzle) embodies a combination of paradoxical functions. Likewise, *İsmet* (Chastity) and *Gayret* (Zeal) represent significant instances of personified abstractions. *Sühan* is often interpreted as "*mürşid-i kâmil*" or "poetry" in contemporary literature. However, as I demonstrate in this chapter, the character of *Sühan* in *Hüsn ü Aşk* is limited neither to poetry nor to a Sufi master. This is because *Sühan* has three layers of meaning that are neatly intertwined. The first of these is the manifestation of divine meaning as poetry. In this context, poetry is both the revelation of the heart, which is meaning in its initial state and later as poetry in form. The second layer of meaning *Sühan* holds is Allah's creative word-order with "*kün*" (be!) and the act-power of creation because when Allah says "*kün*" (be!), it is. This also refers to poetry as the act-power of creation. Thirdly, *Sühan* points to the Prophet Muhammad, whom Ghalib considers to be the living Qur'an, and to the Reality of Muhammad as represented concretely and thoroughly by Ibn Arabî. As a result, reading *Sühan* in such a multi-layered and broad way helps us to understand not only Ghalib's *Hüsn ü Aşk* but also Ottoman Sufi poetry more profoundly. This final and the most important meaning of *Sühan* shows that praise of the Prophet is not limited to the *na't* section at the beginning of the romance, but also transforms the whole work into a *na't*, a specific genre for praise of the Prophet. This confirms the exalted status of the Prophet in Sufi poetry. Moreover, the strong similarity between Ibn Arabî's understanding of the Reality of Muhammad and Ghalib's *Sühan* points to the historical connection between the two figures.

In the spread of Ibn Arabî's thoughts across the Ottoman lands, refutations written against him, as well as commentaries on his works were effective and conducive to a better understanding of his thoughts. For example, Şadr al-Dîn al-Qûnawî (d. 1274), who was also his stepson, played an important role in the systematization of Ibn Arabî's thoughts and its spread to Anatolia and Iran. Likewise, Akbarian thought was influential in the Ottoman lands through 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî (d. 1335), Dâwûd al-Qayşarî (d. 1350), Mullâ Shams al-Dîn Fanârî (d. 1431), 'Abd al-Rahmân Jâmî (d. 1492) and others. Another means for the spread of Akbarian thought in the Ottoman lands was Sufî poetry, especially among the Bayramî-Malâmî, Khalwatî and Mawlavî orders as divan poets often belonged to such orders. This is because Sufî poets composed poetry under the influence of spiritual inspiration and the spiritual states they were in. Among many other significant figures, Sheikh Ghalib's main teacher in the Akbarian lineage should be the famous *Mathnawî* commentator İsmail Rusûkhî Ankarawî (d. 1631). In fact, it would be appropriate to say that Sheikh Ghalib and İsmail Rusûkhî Ankarawî are two important bridges between Ibn Arabî and Rûmî, with both being mawlavîs who internalized the Akbarian thought. It is not only *Sûhan* that proves Ibn Arabî's influence on Sheikh Ghalib but also Ghalib's other work, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* exhibits such inspiration. This commentary is an important example of how Sheikh Ghalib interpreted Rûmî's *Mathnawî* with Akbarian inspiration, and is an important documentation of Sheikh Ghalib's familiarity with Ibn Arabî.

1. Giriş

Hüsn ü Aşk sadece Şeyh Galip'in (ö. 1799) değil, tüm Osmanlı şiirinin en nadide eserlerinden biridir. Sebki Hindî üslubunda kaleme alınmış olan *Hüsn ü Aşk*, karışık imgeleri, zengin mistik sembolizm ile birleştiren iki binden fazla beyitlik bir mesnevidir. Salikin tekâmül serüveninin ele alındığı Hüsn ile Aşk'ın hikâyesinde soyut kavramların tecessüm etmesi oldukça dikkat çekicidir. Örneğin, Hayret karakterinin sahip olduğu birbirine zıt işlevlerin yanı sıra, İsmet ve Gayret gibi şahsa bürünmüş manalar da mesneviye ayrı bir zenginlik katmaktadır. Diğer taraftan, Sühan hikâyede çok katmanlı kişiliğiyle anahtar şahıs olarak yer almaktadır. Bu çalışmada ele alacağım üzere Sühan felsefe, kelim ve tasavvufta, özellikle İbn Arabî (ö. 1240) düşüncesinde önemli yer tutmaktadır. Zira Galip'in Sühan'ı sadece şiir, söz ya da kâmil mürşit değil, Hakikat-i Muhammediyye'nin ta kendisidir. Bu sebeple, Sühan hikâyede gâh Nüzhet-gâh-ı ma'nâ'nın bahçıvanı, gâh yaşlı hekim, gâh çeşitli kuşlar kılığında karşımıza çıkar. Zira Sühan, Hüsn ile Aşk arasında aracı ve Aşk'ın her daim yanbaşı beliren yardımcıdır.

Victoria Holbrook, E. J. W. Gibb'i, Sühan'ı "Logos" olarak çevirdiği için eleştirir. Zira Holbrook'a göre, kendi çevirisinin önsözünde ifade ettiği gibi, bu "Gâlib'in kullanımı için fazla genel" ve "fazlaca Yeni Eflatunculuğa indirgenmiş" bir anlayıştır (Gâlib, 2005, s. xxiv). Osmanlı nazım tarihini ele aldığı söz konusu eserinde Gibb, Galip ve onun *Hüsn ü Aşk*'ı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, eserden İngilizce olarak bazı alıntılara yer verir. Sühan'ı "Logos" olarak çeviren Gibb onu Kelime (Word) ile özdeşleştirir. Gibb'e (1905, c. 4, ss. 187-188) göre "bu Logos, yeryüzü yaratılmadan önce, başlangıçta var olan Kelime'den başkası değildir. O, Tanrı'nın evvelen yarattığı, her daim O'nunla beraber olan, vasıtasıyla Tanrı'nın sesinin duyulduğu, emrinin tüm âleme yayıldığı İlk Akıl ya da Unsurdur". Holbrook ise, Gibb'in yaklaşımına alternatif olarak Sühan'ı İngilizceye "poetry (şiir)" olarak tercüme eder (Gâlib, 2005). Ona göre sühan terimi esas olarak şiir, sühanver ve sühansenc kelimeleri ise şair anlamında ve bir şahıs adı olarak kullanılmaktadır (Holbrook, 1992, ss. 445, 25 ff.).

Hüsn ü Aşk mesnevisi üzerine yapılan ve özellikle Türk dili ve edebiyatı disiplini içerisinde yer alan çalışmalar Sühan'ı genel olarak söz, özeldede şiir ve neredeyse ağız birliği etmişçesine mürşid-i kâmil olarak değerlendirmektedir (Bingöl, 2013, s. 207; Kalyon, 2019, s. 1936; Kurnaz, 2004, s. 341; Özdingiş, 2009, s. 60; Uzun, 2012, s. 68). Bunun yanı sıra Sühan "yardımcı" (Uçak, 2018, s. 278), Hızır (İçel, 2017, s. 72) olarak değerlendirilirken Tanç'a göre "Hüsn ve Aşk'ın bütün müşkülünü çözüp, iyi ve kötü günlerinde daima yanlarında olması ve

gâipten haber vermesi gibi özellikleriyle Dede Korkut’u çağırır” (Tanç, 2013, s. 2355). Muhammet Nur Doğan, Sühan’ın “sözün hem hakiki hem de tasavvufi-mecazi anlamını” temsil ettiğini savunur (Doğan, 2008, s. 157). *Hüsn ü Aşk*’ı daha ziyade edebî açıdan değerlendiren Doğan, görüşünü detaylandırmasa da Sühan’ın tasavvuftaki mecazi derinliklerine işaret etmek suretiyle elinizdeki bu yazının iddiasına en yakın görüşü dillendirmektedir. Zira, burada ele alacağım üzere, Galip’in Sühan’ı sadece şiir ya da mürşit değil, aynı zamanda İbn Arabî’nin formülleştirdiği Hakikat-i Muhammediyye’dir. Dolayısıyla, bu yazı Şeyh Galip’in Sühan’ının çok yönlü doğası ve çoklu işleviyle İbn Arabî’nin Hakikat-i Muhammediyye anlayışı arasındaki güçlü benzerliği ortaya koyma fırsatı sağlamaktadır. Böylece, her ikisi arasındaki önemli paralelliklerden yola çıkarak, İbn Arabî’nin Osmanlı tasavvuf şiirine etkisi söz konusu edilebilir. Elinizdeki çalışma, İbn Arabî’nin Osmanlı tasavvuf şiiri, özellikle de Şeyh Galip üzerindeki etkisinin ortaya konması, Mevlevî düşüncenin Ekberî düşünce ile mezc edilmesi konularında bir katkı sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ayrıca, yazıda Hz. Peygamber’in manevî ve tarihsel varlığı arasında bir ayırım yapmadan her ikisini de Hakikat-i Muhammediyye ile eş anlamda ele aldığımı, kaynak olarak *Hüsn ü Aşk*’ın Muhammet Nur Doğan tarafından düzenlenen elektronik baskısını kullandığımı belirtmek isterim.

2. Sühan

Bu mesnevîde Galip bize Hüsn ve Aşk adlı iki aşkın hikâyesini anlatır. Hikâyeye göre, Benî Mahabbet kabilesinde aynı gecede dünyaya gelmiş olan Hüsn ve Aşk birbirine âşık olur. Aşk kabile büyüklerinden evlenmek için Hüsn’ü istediğinde ondan Diyâr-ı kalb’e gidip oradaki kimyâyı getirmesi istenir. Sevdiğine kavuşmak için Diyâr-ı kalb’e doğru yolculuğa çıkan Aşk, yolda pek çok imtihandan geçer. Fakat bu zorluklardan Sühan tarafından defaatle kurtarılır. Başlangıçta, Hüsn ile Aşk hâlâ birlikteyken, Havz-ı feyz’in bulunduğu Nüzhet-gâh-ı ma’nâ’ya giderler. Sühan ilk kez buranın bahçıvanı, yaşlı bir bilge olarak karşımıza çıkar. Galip, burada Sühan karakterinin çok yönlü hülasasını şu şekilde sunar:

686 Bir pîr-i cüvân-zamîr ü ayyâr
Olmuşdı o yerde mihmân-dâr

687 Nâmı Sühan ü azîz zâtı
Mesbûk idi çarhdan hayâtı

688 Mâhiyyet-i hüsn ü aşka ârif
Hâsiyyet-i germ ü serde vâkıf

- 689 Endîşesi şeb-çerâğ-ı irfân
Sırdaş-ı zamîr-i cân u cânân
- 690 Hem mes'ele hem kitâb-ı münzel
Hem mu'cize hem nebiyy-i Mürsel
- 696 Geh âlim olurdu gâh şâir
Geh zâhid olurdu geh sâhir
- 700 Evsâf-ı zekâsı söylenilmez
Ma'nâları var ki kimse bilmez
- 701 Muhtâc ana cümle halk-ı âlem
Anıla bulur hayâtı âdem
- 704 Efkâra göre verir teselli
Mir'âta göre eder tecelli

Görünüşte Sühan bir bahçivan olsa da, pek çok farklı manayı ihtiva eder. Yukarıdaki dizelerde görüldüğü üzere Sühan, hem bir peygamber mucizesi hem de gönderilmiş peygamberdir. O, gönderilen kitap ya da vahiy anlamında bir cevapken, ortaya atılan mesele ya da sorulan sorudur. Aynı zamanda, bir âlim, şair, müttaki-münzevi ve büyücü gibi farklı suretlerde ve zıt tabiatlarda ortaya çıkar. Çoklu manalarının her biri farklı manevi bir yönü çağırıştırır. O sıcaklığı da soğukluğu da bildiği gibi Hüsn ve Aşk'ın özüne, seven ve sevilenin sırrına vakıftır. Onun ilgilendiği eşyanın künhüne ışık tutacak olan ferasettir. O, derde göre teselli sunar ve aynada görünene göre tecelli eder. Ayrıca, o âlemin yaratılışında aracıdır ve varlığı ilahi âlemlerden önce gelir. Sonuç olarak, yukarıdaki dizelerde sayılan Sühan'ın tüm özellikleri göz önüne alındığında onun Hakikat-i Muhammediyye'ye işaret ettiği görülecektir. Dolayısıyla, yukarıdaki beyitlerde ele alındığı gibi, Sühan farklı işlevlerin ve tabiatların – ki şiir bunlardan biridir – tecessüm etmiş hali olmasına rağmen, Holbrook'un çevirisi Sühan'ı sadece şiire indirgemektedir. Aslında, Galip için Sühan ilahi ilhama sahip olması hasebiyle pek tabii ki bir dereceye kadar, yani mananın tecessüm ettiği suret anlamında, şiiri temsil etmektedir. Bu noktada, Galip'in şiir ile ne kast ettiğini anlamak yerinde olacaktır.

2.1. Galip ve Şiir

Galip ve döneminin Osmanlı şiirine bakıldığında divan şairlerinin ekseriyetle Halvetilik, Mevlevilik gibi tarikatlere mensup oldukları, şiiri ise manevî ilham ve içinde buldukları manevî hallerin tesirinde yazdıkları görülür. Bu durumda şiir basit bir söz sanatı değil, ulvi manaların söze dökülmesidir. Fakat bu mananın dile dökülüş şekli de mühimdir. Zira Mahmut Erol Kılıç'ın da ifade ettiği gibi, şiir mananın vezin ve kafiye ile bütünleşmesidir. Bu da sebki-hindî gibi bir tarz ile gazel, mesnevi gibi türler, semboller, mecazlar ve teşbihler vasıtasıyla olmaktadır (Kılıç, 2004, s. 139). Hayalî Bey, Necatî Bey, Ahmed Paşa, Nev'î ve Şeyhî'nin divanlarında kullandıkları kavramları inceleyen Kılıç, bunların tasavvuf düşüncesinin temellerini oluşturduğunu, Osmanlı edebiyatının tasavvuf düşüncesi ve kavramlarına hâkim olunmadan anlaşılamayacağını iddia etmektedir (Kılıç, 2004, s. 101). Kanaatimce, bu iddianın en müşahhas kanıtlarından biri Şeyh Galip'in şiiri ve şiir anlayışıdır.

Galip'in şiir, şairler ve şairlik hakkındaki düşünceleri hikâyenin tamamına yayılmış olsa da, bu konudaki en müşahhas değerlendirmesi *Hüsn ü Aşk*'ın Mebâhis-i diğer kısmında görülür. Bu bölümde Galip gerçek şiiri taklit ile karıştıranları, gerçeği gizlemeleri yüzünden katipleri ve şiir yazıyormuş gibi davranan din âlimlerini eleştirir (b. 708–726). Ardından gerçek şiirin mahiyetini anlatır (b. 739–801). Galip'e göre, yaratılmış âlem Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını ortaya serer; bu sebeple de isimler ve suretler ikiz gibidir (b. 740–745). Yaratılmış âlemin Allah'ın bir tezahürü olması ve sürekli yenilenmesi gibi, şiir de Allah'ın Kelamı'nın bir yansıması olarak sürekli yenilenmelidir (b. 748–754). Bu yüzden, vezin ve kafiye olarak tecessüm etmiş hakiki şiir, Allah'ın Kelam sıfatının bir tezahürüdür. Aynı şekilde, Galip için şiirsel belagat, Kur'an'ın taklit edilemezliğine de bir tanıktır. Zira iddia ettiği gibi Galip, yeteneğini kanıtlamış ve rakiplerini şiiri ile susturmuştur (b. 762-766). Klasik kelim anlayışına göre, Kur'an taklit edilemez. Bu ise İsra Suresi seksen sekizinci ayete bir göndermedir: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”

Galip için hakiki şair vahy-i dile sahip olan ve manayı bilen kişidir (b. 775; b. 220-222). Allah'ın Kelam sıfatının bir tezahürü olarak, şairin kalbine dolan ve evvelen bir mana olan ilham, şiirin söze dökülmesiyle surete bürünür. Diğer şairleri yeteneksizlikle itham eden Galip, şiirini rasyonel akılla değil, ilahi ilhamla yazdığını belirtir (b. 1370–1372). Konu ile alakalı *Hüsn ü Aşk*'taki terimlere bakacak olursak, Galip'in ekseriyetle şair için “şâir” (b. 712, 733, 764, 773, 789); şair adayı için “müteşâir” (b. 727); şiir için ise “eş'âr” (b. 721, 723, 756), “nazm”(b. 726, 734, 793) ve “şi'r” (b. 763) kelimelerini kullandığı görülür. Bunların yanı sıra Galip, Sühan terimini genelde “söz”, özelde “şiir”i ifade etmek için kullanmaktadır (b. 764,

788, 794, 795). Zira Mebâhis-i diğer kısmının sonunda Galip, Hüsn ve Aşk'ın hikâyesine döndüğünde, Sühan şairin kalbinin vahyi, yani ilahi ilham olarak şiiri ifade etmektedir.

2.2. Şiir ve İlahi İlham Olarak Sühan

Hikâyenin ilerleyen safhasında Aşk'ın Diyar-ı Kalb'e yolculuğu ve bu esnada çektiği çileler anlatılır. Örneğin, Aşk önce bir kuyuya düşer ve burada korkunç bir dev tarafından tutsak alınır. Bir zaman sonra kuyudan çıkarsa da bir cadı tarafından tuzağa düşürülüp Harâbe-i gam'dan geçer. Ardından, bir ateş denizine rastlayan Aşk, vahşi hayvanlar ve şeytanlar ile savaşı ve hikâyenin sonuna doğru Hüsrübâ ile karşılaştığı güzel bir sahile ulaşır. Bu güzel sahilde Sühan kırmızı gagalı yeşil bir papağan kılığında (b. 1620) ve bir sülün (b. 1688) olarak görünür. Sühan her ne kadar uyarsa da Aşk, Hüsrübâ'nın tuzağına düşer ve Kal'a-i Zâtü's-suver'e hapsolünür. Aşk, Allah'a niyaz ettiğinde Sühan sarhoş bir bülbül olarak zuhur eder (b. 1758). Bu bölümde, Sühan'ın ilham veren bir şair olmasına önemli göndermeler bulunur. Zira Osmanlı şiirinde kuşlar güzel sesleri ve sözleri ile öne çıkmaktadır. Örneğin, papağan güzelliği ve konuşma yeteneği açısından takdir edilirken, güzel sesinden dolayı bülbül sıklıkla zikredilir. Ayrıca, Galip de hikâyenin başlarında gerçek şairler hakkında fikirlerini belirtirken, onları aşk hakkında şarkı söyleyen bülbüller olarak zikreder:

- 173 Bir meclis-i ünse mahrem oldum
Ol cennet içinde Âdem oldum
- 174 Meclis velî gülşen-i mahabbet
Bülbülleri yek-ser ehl-i ülfet
- 175 Her birisi şâir-i sühan-senc
Gencîneler elde cümlesi genç
- 176 Ülfetleri şi'r ü fazl u irfân
Sohbetleri nazm u nesr ü elhân

Bu şairlerin kalbi saftır ve Havz-ı Feyz'e benzer (b. 685). Mana bahçesi suyunu Havz-ı Feyz'den alırken, bu şairler kalbin vahyini (vahy-i dil) alırlar (b. 675–685; 775). Fakat, şiiri taklit edenler yüksekte uçamayan kuşlar gibidir (b. 192). Hikâyede Galip'in şairleri uçan kuşlara benzettiği başka göndermeler de vardır (b. 215, 223). Ayrıca Galip'in Hüsrübâ'yı dilsiz bir dilber olarak değerlendirmesi konuşmanın önemi açısından dikkat çekicidir. Zira Hüsrübâ, suret olarak tıpkı Hüsn'e benzese de ağzı, bununla beraber de konuşma yeteneği

yoktur (b. 1636–1641). Diğer taraftan Allah’ı simgeleyen Hüsn konuşma, yani kendini ifade etme kabiliyetine sahiptir. Bu sebeple, Aşk ile mektup gönderdiğinde yazılı kelimelerle, Sühan’ı ona gönderdiğinde ise kalbe gelen ilham şeklinde iletişim kurar. Holbrook’a göre (1994, s. 91), “şiir dili görünen suretin bir taklidi değil, manevi hakikatin bir tezahürüdür.” Galip ise şiiri “sonradan öğrenmenin ürünü olan vezin ve kafiyenin aksine vahiy olarak tanımlamaktadır” (Holbrook, 1994, s. 57, 35 b. 1015). Bu noktada, Sühan’ı soyut mananın vezin ve kafiye olarak tezahürü anlamındaki şiir olarak tanımlayan Holbrook’a pek tabii katılmaktayım. Lakin aşağıda ele alacağım gibi, Sühan sadece şiir anlamına gelmemekte, aynı zamanda yaratıcı söz rolünü de üstlenmektedir.

2.3. Şiir ve Yaratıcı Söz olarak Sühan

Hikâyenin başlarında, Aşk daha Kalp Diyarı’na yolculuğa çıkmadan önce, iki âşık ayrılır. Bu sırada, bahçivan suretindeki Sühan iki âşık arasında aracı rolünü üstlenmiştir. Zira, ikisi arasında mektup taşıyıcı ve birbirlerinin gizli duygularını aktarır. Bu bölümde Sühan’ı yazılmış sözlerin, ifade edilmiş ve edilmemiş gizli duyguların taşıyıcısı olarak görürüz. O, âşıkların kalplerindeki sırlardan haberdardır. Bu sırada dadısı İsmet, Hüsn’e aşkını açığa vurmamasını, gizli duygularını dile getirmemesini öğütler (b. 1015). Bu sebeple Hüsn, Aşk’a derinden âşık olmasına rağmen artık ona duygularını açmamaya karar verir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında, Aşk ve yoldaşı Gayret, Kalp Diyarı’na giderken yolda bir kuyuya düşerler. Bu sırada Sühan ortaya çıkar ve onlara kuyudan nasıl kurtulacaklarını söyler. Aşk ve Gayret buradan İsm-i Azam¹ ile korunmuş bir ipe tutunarak çıkar (b. 1302-1305; el-Hakim, 1981, s. 601). Burada Sühan, Hızır gibi yardımlarına gelir, ardından bir kuşa dönüşür ve sevgilinin diyarına geri döner (b. 1318–1320). Daha sonra, Harabe-i Gam’dan geçmeye çalışan Aşk burada bir cadı tarafından tutsak edilir. Aşk, Allah’a niyaz eder ve Sühan tekrar, bir elçi ve sevgilinin yardımı olarak zuhur eder (b. 1438–1459). Aşk’a sevgilisinin ismini unuttuğu için bu zor duruma düştüğünü ve Hüsn’ün adını andığında kurtulacağını söyler (b. 1456). Burada, Sühan doğrudan Allah’tan, O’nun “*kün*” (ol!) sözü (b. 1439) olarak gelir ve Aşk’a ilahi yardımın aynası olarak bir kılıç ve Hüsn’den bir at (b. 1462) getirir. Aşk, Harabe-i Gam’ı bu at ile geçer.

Bu bölümde Sühan, Allah’ın yaratıcı sözü-emri olan “*kün*” rolünü üstlenmekte, Allah’ın yaratma (*tekvîn*) eyleminin-gücünün tezahürü olarak görünmektedir. Klasik kelam düşüncesinde, Allah’ın emri “*kün*” O’nun yaratma kudreti ile alakalıdır. Zira, Allah “*kün*” sözü

1 İlerleyen sayfalarda da ele alacağım üzere Sühan İbn Arabî düşüncesindeki Hakikat-i Muhammediyye ya da Hz. Muhammed ile aynıdır. Burada geçen *İsm-i Azam* da bu anlayışa bir göndermedir. Zira İbn Arabî’ye göre, genel olarak insan, özel olarak ise İnsan-ı Kâmil olarak Hz. Muhammed, Allah’ın İsm-i Azam’ı, yani O’nun en mükemmel tecellîgâhidir.

ile yaratır ve “o şey oluverir” (*fe-yekûn*). Bununla ilişkili olarak ilk dönem Maturidî kelamcıları “tekvîn” terimini kullanmışlardır ki bu Allah’ın yoktan var etme eyleminin işaretidir (Pala, 2002, ss. 552–553). Bu nedenle, klasik kelamcılara göre bu âlem, Allah’ın buyurduğu söz-emir vasıtasıyla yaratılmıştır. Dahası, İbn Arabî’ye göre, âlem Allah’ın kelimesi-emri “kûn”den zuhur etmiştir. Binaenaleyh, her yaratılmış varlık Allah’ın kelimesidir: “Var olan her şey Allah’ın tükenmez kelimeleridir (*kelimât*). Onlar, ol emrindedirler ve “ol” Allah’ın kelimesidir” (İbn Arabî, 1980, s. 142). Holbrook’un Sühan’ı “şiiir” olarak ifade etme tercihinin dönecek olursak yaratma eyleminin-gücünün, şair tarafından şiiir yazma gücü ve süreci olduğu da kabul edilebilir. Bu yüzden, Sühan şairin yaratma gücü olarak pek tabii şairliği ve şiiiri ifade etmektedir. Ancak Sühan, üçüncü bir anlam katmanı olarak Hz. Muhammed’i temsil etmektedir. Şimdi de bu üçüncü anlam katmanını daha yakından incelemek yerinde olacaktır.

2.4. Hz. Muhammed Olarak Sühan

Hikâyenin sonuna doğru Sühan bir bilgin ve yaşlı bir hekim olarak ortaya çıkar. Bu bölümde Aşk ölümün eşiğindedir. Sevgilisi Hüsn’ü hatırlayınca Sühan çıkagelir. Zira, başlık parası olarak getirmesi gereken kimya ile Aşk’ı iyileştirmeye gelmiştir. Galip, burada Sühan’ı şu şekilde resmeder:

- 1883 Mir’ât-ı kemâline Aristû
Hayretle hemîşe ser-be-zânû
- 1884 İskender’e re’yi meş’al-i râh
Dünbâle-revânı mihr ile mâh
- 1885 Gerdûn gibi câme-pûş-ı hadrâ
Dârende-i zeyli Hızr-ı ma’nâ
- 1886 Rûhu’l-Kudüs’ün emîn-i râzı
Gencîne-i vahy kâr-sâzı
- 1887 Pür-şa’şa’a rûyı mûyı esfid
Mehtâbda hemçü kurs-ı hurşîd
- 1888 Vird-i lebi Seb’a-i Mesânî
Şâgird-i kemâli akl-ı sâî

1889 Gencûr-ı mücerredât-ı esmâ
Cem'-âver-i müfredât-ı ma'nâ

1890 Sübbûh-künân o pertev-i cân
İndi o yere çü nûr-ı Kur'ân

Yukarıdaki dizeler tasavvuf, kelim ve felsefedeki Hz. Muhammed tasviri ile bire bir örtüşmektedir. Örneğin, klasik kelim literatüründe Rûh'ul-Kudüs, Hz. Muhammed'e vahiy getiren melek Cebrail olarak geçmektedir. Buna paralel şekilde yukarıdaki dizelerde Sühan, Rûh'ul-Kudüs'ün sırrının mutemedi² ve vahiy hazinesini çekip çeviren kişidir. Ayrıca Sühan, *es-seb'u'l-mesânî*, yani yedi ayeti tekrar etmektedir. Mamafih, Yüce Allah, Kur'an'da, Hz. Muhammed'e şöyle seslenmektedir: “Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (ayetlerden) yedisini ve yüce Kur'an'ı verdik” (Hicr 87). Aynı şekilde, Hz. Peygamber, Fatihâ'nın Kur'an'ın en büyük suresi olduğunu, *es-seb'u'l-mesânî* ve kendisine verilen yüce Kur'an olduğunu söylemiştir (Birişik, 2009, s. 262). Ayrıca, tasavvuf geleneğinde, örneğin, İbn Arabî'ye göre, Hz. Muhammed nasıl tüm ilahi isimlerin özelliklerini kendinde toplayan insan-ı kâmil ise, Galip'in Sühan'ı da ilahi isimlerin manalarını kendinde taşıyan ve manaların inceliklerini bir araya getirendir (b. 1889). İbn Arabî'ye göre, Kur'an özünde hakikatlerin bütünüdür ve bu yüzden genel anlamda mikrokozmoz ya da insan ile özdeşken, özelde insan-ı kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılır. Kur'an, İbn Arabî'nin sözünü ettiği gibi kelimelerin (*kelimât*) bütünüdür: “Tüm âlem Kur'an ve Kur'an ayetlerinin harfleri, kelimeleri ve bölümleridir. Âlem büyük Kur'andır” (İbn Arabî, 2004, 7, s. 191). Hz. Muhammed de Kur'an'ın vücut bulmuş hâlidir:

Ümmetinden Allah'ın peygamberiyle tanışmamış kimse Kur'an'a bakmalıdır. Kur'an'a bakmak ile peygambere (s.a.v.) bakmak arasında hiçbir fark yoktur. Kur'an, Abdullattalib oğlu Abdullah oğlu Muhammed denilen şahısta vücut bulmuş gibidir. Kur'an, Allah'ın Kelâmı ve O'nun bir sıfatıdır. Bu yüzden, Muhammed tamamıyla Hakikatın bir sıfatı haline gelmiştir (İbn Arabî, 2004, 7, ss. 68-69).

Benzer şekilde, yukarıdaki dizelerde sözü geçen ve kemâlât aynasına sahip olan Sühan da aslında Allah'ın en mükemmel yansıması, yani insan-ı kâmidir. Bu sebeple rasyonel aklı temsil eden Aristo onun önünde eğilmektedir. Zira Sühan'ın varlığı manevi hikmetten mütevellit iken, Aristo'nunki beşeri ve rasyonel akıldan ibarettir. Aynı şekilde, Sühan'ın hikmet dolu aynası,

2 Burada Hz. Muhammed'in “emîn” sıfatına da bir gönderme vardır.

Aristo tarafından İskender için tasarlanan aynadan üstündür (Pala, 1991, s. 252).³ Sonuç olarak görülür ki, Galip'in Sühan'ı Hz. Muhammed'in ta kendisidir. Bunun başlıca delili ise yukarıdaki dizelerdeki Sühan'ın özelliklerinin mesnevinin na't kısmındaki Hz. Peygamber tasviri ile tam bir paralellik göstermesidir. Na't kısmında ise Hz. Peygamber şu şekilde tasvir edilmektedir:

- 23 “*Levlâk*” ile zât-ı pâk i mevsûf
Kur’ân’a sıfâtı zarf u mazrûf
- 27 Çün evvel-i “*mâ halakdur*” ol nûr
Sânî-i Hudâ desem de ma’zûr
- 35 Îcâdı vücûd-ı kevne bâis
Ümmetleri sırr-ı ilme vâris
- 36 Âyîne-i vahdet-i ilâhî
Mir’ât-ı vücûdudur kemâhî

Galip'in Hz. Muhammed'den bahsettiği na't kısmındaki bu bölüm, Sühan'ın yaşlı bir hekim kılığındaki haline çok benzemektedir. Galip'e göre, Hz. Peygamber'in karakteri Kur'an'ın vücut bulmuş hali iken yukarıda behsedildiği gibi, Sühan vahyi getiren Rûh'ul-Kudüs'ün sırrının mutemedidir. Ayrıca Galip'e göre Hz. Peygamber, yukarıda geçen “*Levlâk*” (b. 23) hadisine binaen Allah'ın yerleri ve göğü kendisi uğruna yarattığı ve âlemlerden önce var olandır. Zira klasik kelim kaynaklarına göre sahih sayılmasa da pek çok mutasavvıf Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini “*Levlâk*” olarak anılan kutsi hadis üzerine bina etmiştir. Buna göre Allah Hz. Muhammed'e “Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım” buyurmuştur. Benzer şekilde, bahçivan olarak anlatıldığında Sühan'ın varlığı feleklerden öncesine kadar gider (b. 687). Yine yukarıdaki dizelerde Galip'in de belirttiği gibi, Hz. Peygamber Allah'tan sonra ikinci (Sânî-i Hüda) olarak gelmektedir. O, ilk yaratılıştır ve âlem onun vesilesiyle yaratılmıştır. Ayrıca Galip Sühan'ı, Hz. Muhammed'e atıfla, İlk Akıl olarak anmaktadır. Zira, İkinci Akıl (akl-ı sânî) onun mükemmelliğinin öğrencisidir (b. 1888). Bu tasavvufî anlayışta Hz. Muhammed, Allah'tan sonraki en yüce varlıktır ve Allah'ın ilahi birliğinin aynasıdır (b. 36). Galip, miraca yükselişinde Hz. Muhammed'i açıkça Kur'an olarak tanımlar ve kendisinde ezeli mananın vücut bulduğunu şu şekilde ifade eder:

3 Farklı isimlerle de anılan Âyîne-i İskender hakkında pek çok efsanevi anlatı vardır. Bunlardan birine göre, Aristo'nun öğrencisi İskender için tasarladığı ve İskenderiye şehrinde inşa edilmiş olan bir aynadır. Türk divan edebiyatında sıklıkla geçen Âyîne-i İskender, tasavvufi anlamda, kâmil insanın masivadan arınmış, hakikatin tecelligahı olan kalbidir.

- 71 Her şey olur aslına şitâbân
Çıkdı yine âsmâna Kur'ân
- 74 Cûş eyledi çün muhît-i vahdet
Ma'nâya mübeddel oldu sûret
- 75 Hem sûrete girdi sırr-ı vahdet
Ma'nâ-yı kadîm buldı suret

Kur'an'ın vahyi ile birlikte ezeli mana yeryüzüne inerken, Galip'in belirttiği üzere, Kur'an'ın tecessümü olan Peygamber miraca çıktığında da suret tekrar manaya dönüşür. "Kur'an semaya çıktı" dediğinde Galip'in kastettiği şey budur. İbn Arabî'ye göre mana melekût âleminde soyut bir hakikat iken madde âleminde de hissedilip anlaşılabilmesi için hayal ya da suret olarak belirir. Örneğin, Allah'ın Kelamı öz itibarıyla yaratılmamış mana iken, Kur'an'ın harfleri ve sesleri olarak maddi surete bürünmüştür. Buna mukabil aşağıdaki dizelerde Sühan'ın Kur'an'ın vücut bulmuş hali olan Hz. Muhammed ve de Kur'an nuru olarak resmedildiği görülür:

- 690 Hem mes'ele hem kitâb-ı münzel
Hem mu'cize hem nebiyy-i Mürsel
- ...
- 1890 Sübbûh-künân o pertev-i cân
İndi o yere çü nûr-ı Kur'ân

Aynı şekilde, Sühan'ın hikâyenin ta başında bahçıvan olarak görüldüğü bölümde bile Hz. Peygambere yönelik atıflar vardır. Örneğin, Sühan'ın âlemden önce var olması ve âlemin yaratılışında vasıta olması gibi. Ayrıca, Sühan'ın zıt özellikleri şahsında bir araya getirmesi, efkârâ göre teselli vermesiyle aynaya göre tecelli etmesi (b. 704) Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde geçen Hz. Peygamberle ilgili şu anlatıyı hatırlatmaktadır:

2365. Ebuçehil, Ahmed'i görüp "Beni Hâşim'den çirkin bir çehre zuhur etti" dedi. Ahmed ona dedi ki: "Haddini tecavüz ettinse de doğru söyledin." Sıddîk görüp "Ey güneş! Ne doğudansın, ne batıdan. Lâtif bir surette parla, âlemi nurlandır" dedi. Ahmed dedi ki: "Ey aziz, ey değersiz dünyadan kurtulan! Doğru söyledin." Orada bulunanlar "Ey halkın ulusu, ikisi birbirine zıt söz söyledi, sen ikisine de doğru söyledin, dedin... "Neden?" diye sordular.

2370. Peygamber “Ben Allah eliyle cilâlanmış bir aynayım. Türk, Hintli nasılsalar, bende o sûreti görürler” dedi. (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2014, 1-2, s. 115)

Sonuçta görülmektedir ki, kendisi de bir Mevlevî olan Şeyh Galip, Hz. Peygamber’in tasavvuf geleneğindeki yerine tamamen aşınadır. Zira ona göre, Kur’an’ın tecessümü ve ilk yaratılan olarak Hz. Muhammed, yaşlı bir hekim ve bahçıvan suretindeki Sühan ile neredeyse bire bir aynı özellikleri taşımaktadır. Bu sebeple, Sühan’ın sembolize ettiği anlam dairesinin merkezine Hz. Muhammed’i yerleştirmek, *Hüsn ü Aşk*’ı ise aynı zamanda bir çeşit na’t-ı nebi olarak değerlendirmek pek yerinde olacaktır. Yukarıdaki satırlarda Galip’in Sühan’ının Hz. Muhammed olduğunu ispatlamaya çalışırken tasavvuf geleneğindeki paralelliklere değindim. Şimdi de bu iddiamı teyiden aşağıda Hz. Muhammed’in tasavvuf geleneğinde, özellikle de İbn Arabî’nin düşüncesinde ele alınışını değerlendireceğim.

3. Tasavvuf Geleneğinde Hz. Muhammed

Hakikat-i Muhammediyye anlayışına ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’de (ö. 896) rastlansa da bunun en detaylı açıklamasını İbn Arabî ve onun öğrencisi Abdülkerim el-Cîlî’de (ö. 1428) görmekteyiz. Tüsterî bizzat “Hakikat-i Muhammediyye” kavramını kullanmasa da “el-hak mahlûk bih” yani “yaratmada aracı olan hak” tabiriyle aynı hakikate işaret etmektedir (Demirci, 1997, s. 179). Tüsterî’den sonra bazı mutasavvıflar ilk yaratılan, yaratmada aracı olan varlık üzerine düşünceler serdetmiş olsalar da Hakikat-i Muhammediyye görüşünün en tafsilatlısı ilk olarak İbn Arabî’de görülür.

İbn Arabî tasavvuf geleneğinde sıklıkla ele alınan, yaratılışın başlangıcı ile ilgili kutsi hadis olarak rivayet edilen “*Levlâk*” sözünü referans almaktadır. Buna göre Allah, Hz. Muhammed’e şöyle buyurmuştur: “Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım” (Aclûnî, 2000, 2, s. 164) Yine ünlü Abdullah b. Cabir hadisine göre Hz. Peygamber Cabir’e şöyle buyurmuştur: “Ey Cabir! İlk yaratılan şey senin peygamberinin nurudur” (Aclûnî, 2000, 1, s. 302). Bu hadisler Hz. Peygamber’in ruhunun ve nurunun tüm yaratılanlardan önce olduğunu ifade etmektedir. İbn Arabî’ye göre Hz. Muhammed’in tarihsel varlığını önceleyen Hakikat-i Muhammediyye, özellikle *Füsûs*’unda ele aldığı şekilde her peygamberde belirli bir şekilde zuhur eder fakat, en mükemmel zuhuru Hz. Muhammed’in şahısdır: “Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberler bedensel varlığı sonra olsa bile hakikati itibariyle var olduğu için son peygamberin kandilinden bilgilerini almıştır. İşte bu ‘Âdem su ve toprak arasında iken ben peygamberdim’ hadisinin anlamıdır. Diğer peygamberler gönderildiklerinde peygamber olmuştur” (İbn Arabî, 1980, ss. 63-64).

Hakikat-i Muhammediyye varlıkta ortaya çıkan ilk şeydir. Onun tecellisinden ise âlem zuhur etmiştir. Zira yaratma işi onunla başlamış ve yine onunla bitecektir (İbn Arabî, 1980, s. 214).

İbn Arabî Hakikat-i Muhammediyye ile eş anlama gelebilecek pek çok kavram kullanır. Nur-ı Muhammed, Kelime-i Muhammed, İlk Akıl (Akl-ı Evvel), Berzah, İnsan-ı Kâmil bunlardan bazılarıdır. İnsan-ı Kâmil genelde kemal mertebesine ermiş, fena hâline ulaşmış veliler, özelde ise Hz. Muhammed’i ifade eder. İbn Arabî İnsan-ı Kâmil’i “berzah” olarak da adlandırır. Zira onun biri Hakka, diğeri yaratılmış âleme bakan iki yönü vardır: “Allah onu Hak ile halk (âlem) arasında bir berzah olarak yerleştirmiştir. İlahi isimler ile zuhur eder, Hak olur, imkânın hakikatiyle zuhur eder ve halk (âlem) olur” (İbn Arabî, 2008, 8, s. 358). O var oluşta Hak ve halk arasında bir berzah olduğu gibi ilim ve marifette de âlem ve Hak arasında bir berzaktır. İnsan-ı kâmil ifadesi gerçek anlamda Hz. Muhammed için kullanılır. Bununla birlikte tekâmülünü tamamlayıp, fena mertebesine eren kimseler de bu şekilde anılır. İnsan-ı kâmil aslında “el-Hak el-mahlûk bihi [yaratmada vasıta olan Hak],” yani sayesinde âlemin yaratıldığı kimsedir (İbn Arabî, 2008, 8, s. 370). İbn Arabî aynı şekilde “el-Kelime” terimini de Hakikat-i Muhammediyye ve İnsan-ı Kâmil ile eş anlamlı şekilde kullanır. Buna göre Kelime, âlemdeki tüm hakikatleri kendinde toplar: “insan, ‘toplayıcı kelimedir.’ Allah, ona böyle bir güç vermiştir ve bu sayede bir bakışta iki mertebeyi görebilir: Haktan alır, yaratılanlara aktarır. Onların bir kısmı kendisine şekli ve sureti bakımından bakar” (İbn Arabî, 2008, 9, s. 112). İbn Arabî “kelime”yi aynı zamanda belirtme (-el) eki almadan ve çoğul olarak da kullanmaktadır. Bu durumda “var olan her şey Allah’ın tükenmez kelimeleridir (*kelimât*). Onlar, ol emrindedirler ve ‘ol’ Allah’ın kelimesidir” (İbn Arabî, 1980, s. 142).

İbn Arabî’de Hakikat-i Muhammediyye örneğinde olduğu gibi eş anlamlı terimlerin çokluğuna kısaca değinmek Sühan’ın çok katmanlı kişiliğini açıklamakta faydalı olacaktır. Daha önce de değindiğimiz gibi Sühan, sözlük anlamı olan “söz”ün yanı sıra çeşitli kuşlar, yaşlı hekim, bilge ve içinde feyz havuzu bulunan mana bahçesinin bahçivanı gibi farklı karakterlerin toplamıdır. Hikâyenin sonunda ise Sühan’ın en yetkin karakteri ortaya çıkar. Zira o, Hüsn ile Aşk arasındaki yegâne ve en kâmil aracı olmuştur. Aynı şekilde İbn Arabî’ye göre de Hakikat-i Muhammediyye gerçekte tek olmasına rağmen yön ve bağlantı itibariyle çokludur. Böylece her bir yön kendine özgü bir nitelik, buna bağlı olarak da farklı bir isme sahip olur. Bu sebeple Hakikat-i Muhammediyye, İlk Akıl, Nur-ı Muhammed, berzah, İnsan-ı Kâmil olarak eş anlamlı kavramlarla karşımıza çıkar.

4. İbn Arabî ile Mevlana Arasındaki Köprü: İsmail Rusuhî Ankaravî ve Şeyh Galip

İbn Arabî düşüncesinin Osmanlı topraklarında yayılmasında onu destekleyen ve eserlerini şerh edenlerin yanı sıra aleyhine yazılan reddiyeler de etkili olmuş, düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına vesile olmuştur. Aynı zamanda üvey oğlu olan Sadreddin Konevî (ö. 1274) İbn Arabî'nin düşüncelerinin sistematik hale getirilmesi, Anadolu ve İran'a yayılmasında önemli rol oynamıştır. Ekberî düşünce aynı zamanda *Füsûs* şerhi yazan Abdürrezzak Kaşanî (ö. 1335) ve öğrencisi Davud Kayserî (ö. 1350) yoluyla Osmanlı topraklarında etkili olmaya başlamıştır. Zira Davud Kayserî, Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin başına getirilmiştir. İbn Arabî, hakkında fetva çıkarılacak kadar Osmanlı düşüncesini etkilemiş, düşmanları ile sevenleri, medrese ile tasavvuf ehli onun üzerinden pek çok tartışmaya girmiştir. İbn Arabî'nin Osmanlı düşüncesi üzerinde etkisinin önemli bir vasıtası da on beşinci yüzyılda ilk şeyhülislam olan Molla Fenarî (ö. 1431), Molla Camî (ö. 1492), İmam Şa'ranî (ö. 1565) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) gibi şahıslar olmuştur. İşte bu noktada hem bir Mevlevî hem de bir şair olan Şeyh Galip'in Ekberî anlayışı özümsemesi kaçınılmaz olmuştur. Zira Şeyh Galip'in Ekberî silsilesindeki önemli bir muallimi, bizzat İbn Arabî'nin kendi eserlerinin yanı sıra, kuvvetle muhtemel yanı başında medfun olduğu ünlü *Mesnevi* şarihî İsmail Rusuhî Ankaravîdir (ö. 1631).

Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin *Mesnevi*'sine yazdığı şerhle meşhur olan ve bundan dolayı Hazret-i Şârih unvanıyla anılan Ankaravî, bu alanda otorite kabul edilmiştir. *Mesnevi*'nin yanı sıra Herevî, İbn Fârız, Sühreverdi ve İbn Arabî gibi büyük isimlerin de eserlerine şerhler yazan Ankaravî tasavvufî ilmi sebebiyle büyük iltifat görmüştür. Mevlana'nın yanı sıra İbn Arabî'den de çok etkilenen Ankaravî sıklıkla İbn Arabî'ye atıf yapmaktadır. Örneğin, *Mesnevi* şerhinden sonraki en önemli eseri sayılan *Minhâcü'l-fukarâ* hem Mevlana'dan hem de İbn Arabî'nin *Fütühat*'ından nakillerle doludur. Ayrıca, Ankaravî'nin *Zübdetü'l-fuhûs fî nakşi'l-Fusûs* adlı eseri Molla Camî'nin İbn Arabî'nin *Füsûs*'u üzerine yazdığı şerhinin Türkçeye çevirisidir. Şeyh Galip *Divan*'ında Hz. Ebubekir, Mevlana, Sultan Veled ve III. Selim'e yazdığı kasidelerin yanı sıra Hazret-i Şârih olarak andığı Ankaravî için de iki kaside yazmış, kendisinden övgüyle söz etmiştir.

Ekberî düşüncenin Osmanlı topraklarındaki diğer bir yayılma vesilesi Bayrami-Melami, Halveti ve Mevlevî gibi tarikatlerle tasavvuf şiiiri olmuştur. Zira Chodkiewicz'in de ifade ettiği gibi (2005, ss. 99, 119-120) İbn Arabî'nin görüşleri sadece entelektüel çevrelere değil tasavvuf şiiiri vasıtasıyla halka da ulaşmıştır. Aslında Şeyh Galip ve İsmail Rusuhî Ankaravî'nin Ekberî

düşünceyi içselleştirmiş Mevleviler olarak İbn Arabî ve Mevlana arasındaki önemli iki köprü olduğunu söylemek yerinde olur. Zira yaygın kanaat İbn Arabî ile Mevlana okulunun tamamen zıt olmasa bile ayrı hakikatleri işaret ediyor olmasıdır. Bu iddiaya göre öğretilerinde Mevlana aşkın, İbn Arabî ise marifetin yolunu benimsemiştir (Schimmel, 1992, s. 7). Kanaatimce, bu iki mihenk taşı hakikatin farklı yönlerine vurgu yapsalar da böyle bir ayrımı, hele zıtlığı hiç de hak etmezler. Zira Chodkiewicz’in de ifade ettiği gibi (1986, s. 63) marifet ve aşk birbirinden ayrılamaz. Dahası evliya hem marifet hem de aşk ile donatılmış, her bir veli hem âşık hem de marifet ehli olmuştur (Kılıç, 2004, s. 74).⁴ Bu iddianın en müşahhas kanıtlarından biri kanaatimce Şeyh Galip’in *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* adlı eseridir. Zira bu şerhde Galip *Mesnevî*’den bazı beyitleri Ekberî geleneğinden ilhamla açıklamaktadır.

Mevlevî şairlerinden Yusuf-ı Sîne-çâk (ö. 1546) Mevlana’nın *Mesnevî*’sinden birbirleriyle anlam bütünlüğü içerisinde olan 366 beyti seçerek, bunu yine *Mesnevî*’den ilhamla, *Cezîre-i Mesnevî* diye adlandırmıştır. *Mesnevî*’nin bir nevi özeti mesabesindeki bu eser hem bire bir metni hem de şerhleri vasıtasıyla daha geniş okuyucu kitlesine ulaşmıştır. *Cezîre-i Mesnevî*’ye yazılan pek çok şerhin arasında Şeyh Galip’in de bulunmaktadır. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* adıyla meşhur bu şerh, Şeyh Galip’in *Mesnevî*’yi Ekberî düşünceden ilhamla nasıl şerh ettiğine önemli bir örnek, Şeyh Galip’in İbn Arabî’ye yakınlığına önemli bir vesikadır. Zira eserde İbn Arabî’den pek çok doğrudan alıntı bulunmaktadır. Galip’in bu şerhi İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki iki yazma nüshaya dayanılarak Karabey-Vanlıoğlu-Atalay tarafından tahkikli neşir olarak 1996 yılında basılmıştır.

Galip, özellikle Farsça bilmeyen müritler için nesir olarak kaleme aldığı bu eserde önce Farsça beyitlerin tercümesine yer vermekte, ardından bunların açıklamasına geçmektedir. Ayet, hadis ve bazı tasavvufi kıssalara da yer veren Galip, açıklamalarında Mevlana’nın yanı sıra “Hüccetü’l-İslam” olarak tavsif ettiği Gazzali, Seyyid Şerif Cürçani, “Sultan’ul-Ulemâ” dediği aynı zamanda Mevlana’nın babası olan Bahaeddin Veled, İbn Fâriz, Niyazi Mısrî, Feridüddin Attar ve Molla Cami’nin yanı sıra İbn Arabî’den bahsetmekte, ondan alıntılar yapmaktadır. Bu eserde Şeyh Galip (1996, ss. 21, 56, 75, 208) İbn Arabî’den “Hazreti Muhyiddin” şeklinde bahseder ve *Fütühat*’a ismen dört kez atfı yapar. Bunun yanı sıra İbn Arabî’ye ait olan müridin adabıyla ilgili bir risalesi ile *Emrû’l-Hükmi’l-Merbût* (Gâlib, 1996, s. 61) isimli eserlerine atfı yapmaktadır. Örneğin, adı geçen ilk risalede müridin mürşidi ile ilişkisine dair bir nakil aktarırken, (Gâlib, 1996, s. 155) *Emrû’l-Hükmi’l-Merbût* isimli risalesinden ilahi bilginin akılla değil, ancak keşif yoluyla anlaşılabilceği görüşüne yer vermektedir (Gâlib, 1996, ss. 60-61).

4 İbn Arabî ve Mevlana arasındaki tarihî, manevî ya da fikri ilgi hakkındaki tartışmalar için bkz. Safi, O. (1999). Did the two oceans meet? Connections and disconnections between ibn al-‘Arabî and rûmî. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabî Society*, 26, 55–88.

Buna ilaveten yine aynı eserde Şeyh Galip (1996, sf. 21, 208, 98, 171, 144-145, 48), İbn Arabî'nin aşk, keramet, himmet, sabır, müridin şeyhe hürmeti, manevi sırların saklanması hakkındaki görüşlerinin yanı sıra *Fütühat*'tan iradi ölümle ölen kimsenin ruhunun melekût âlemine çıkamayacağı hükmünü aktarmaktadır (Gâlib, 1996, ss. 56-57). Şeyh Galip dördüncü makam olarak sıraladığı makam-ı ehadîyyet'ül-cem'i açıklarken, (1996, s. 137), “yeryüzünde bir kişi bile Allah dediği sürece kıyametın kopmayacağı” hadisini yorumlarken İbn Arabî'nin konu hakkındaki görüşlerine yer vermektedir (Gâlib, 1996, s. 131). Şeyh Galip'in İbn Arabî'ye verdiği ehemmiyeti göstermesi açısından bir hadisin naklinin Mevlana ya da İbn Arabî'den olmasının onun için bir şüpheye yer bırakmadığını söylemesi önemlidir (Gâlib, 1996, s. 118). Ayrıca, ruhun künhüne dair İbn Arabî'den yaptığı aşağıdaki aktarım Şeyh Galip'in bu konuda Ekberî düşüncenin detaylarına vukufiyetinin çok önemli bir delilidir:

Pes beynlerinde hilâf-ı kesîr deverân edip 'inde-ehli'l-keşf Hazret-i Muhyiddîn-i 'Arabî'nin tahkîk-ı dürer-bârları mu'avvelün-'aleyhdır ki anlar, rûh-ı ızaffiye mukâbil rivâyeti üzre nûru'llâh ta'bîr edip, rûh-ı hayvânîye, ki tabî'at ma'nâsınadır, zulmet tesmiye edip, ikisinin izdivâcından nefis-i nâtika ta'bîr olunan latife-i subhâniyyenin tevellüd eylediğini beyân ve rûh-ı ızâfî, peder ve rûh-ı hayvânî, mâder hükmünde olup nefis-i küll gibidir ki 'akl-ı küll ile heyûlâyı küll beyninde mütevassıtdır, deyu tahkîk ve 'ayân ederler (Gâlib, 1996, s. 80. Tahkikli neşirden aynen aktarım).

5. Sonuç

Makalenin ilk kısmında Sühan'ın —birbiriyle iç içe geçmiş— üç anlam katmanı olduğunu ifade etmiştim. Bunlardan ilki ilahi mananın şiir olarak tezahürüdür. Bu bağlamda şiir hem başlangıç safhasındaki mana olan kalbin vahyi hem de harfler ve semboller olarak yaratılmış surettir. Sühan'ın ikinci anlam katmanı ise Allah'ın “*kün*” (ol!) sözü-emri ile yaratma eylemi-gücüdür. Zira, Allah “*kün*” (ol!) dediğinde, o şey olur. Bu aynı zamanda yaratma eylemi-gücü olarak şairliğe de işaret eder. Üçüncü olarak Sühan, Galip'in Kur'an'ın tecessüm bulmuş hâli olarak değerlendirdiği Hz. Muhammed'e ve İbn Arabî düşüncesinde en müşahhas temsilini bulan Hakikat-i Muhammediyye'ye işaret etmektedir. Sonuç olarak, Sühan'ın böylesine çokkatmanlı ve geniş bir şekilde okunması, sadece Galip'in *Hüsn ü Aşk*'ının değil aynı zamanda Osmanlı tasavvuf şiirinin daha derinlikli anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Zira Sühan'ın üçüncü ve en önemli anlam katmanı olan Hz. Muhammed bahsi sadece eserin başlangıcındaki na't kısmı ile sınırlı kalmamakta, Galip'in mesnevisini bir nevi methiyeye, bir na't-ı nebiye irca etmektedir. Bu ise Peygamber Efendimizin tasavvuf şiirindeki nadide konumunu teyit etmektedir. Diğer yandan İbn Arabî'nin Hakikat-i Muhammediyye anlayışı

ile Galip'in Sühan'ı arasındaki güçlü benzerlik bu iki önemli ismin tarihî yakınlığına da işaret etmektedir. Ayrıca görülür ki, Şeyh Galip ve İsmail Rusuhî Ankaravî, Ekberî düşüncelyi içselleştirmiş Mevleviler olarak İbn Arabî ve Mevlana arasındaki iki önemli köprü, İbn Arabî'den ilhamla, ikisi arasındaki berzahtır.

Kaynakça / References

- Aclûnî, İ. M. (2000). *Kashf al-hafâ* (Vols. 1–2). Beyrut: al-Maktaba al-‘Asriyya.
- Avcı, B. (2015). Character of Sühan in Şeyh Gâlib's *Hüsn ü Aşk*. *Archivum Ottomanicum*, 32, 279-293.
- Bingöl, U. (2013). Hüsn ü Aşk mesnevisinde şahısların dünyası. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2(4), 206-229. DOI: 10.7884/teke.199
- Birişik, A. (2009). es-Seb‘u'l-Mesânî. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 261-262). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Chodkiewicz, M. (2005). La réception de la doctrine d'Ibn ‘Arabî dans le monde ottoman. A. Y. Ocak (Ed.), *Sufism and Sufis in Ottoman Society: Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts, Modernism içinde* (ss. 97–120). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Chodkiewicz, M. (1986). *Le sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris, Fransa: Gallimard.
- Demirci, M. (1997). Hakikat-ı Muhammediye. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 179-180). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Doğan, M. N. (2008). *Şeyh Galib Hüsn ü Aşk metin, düz yazıya çeviri notlar ve açıklamalar* (5. Baskı). İstanbul: Yelkenli Yayınevi.
- el-Hakim, S. (1981). *al-Mu‘jam al-sufî. al-hikma fî hududî'l-kalima*. Beyrut: Dar al-Nadra.
- Gâlib, Ş. (2005). *Beauty and love* (V. R. Holbrook, Çev.). New York, US: The Modern Language Association of America.
- Gâlib, Ş. (t.y.). *Hüsn ü aşk* (M. N. Doğan, Ed.) [E-book]. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Erişim adresi: <http://ekitap.kulturizmiturizm.gov.tr/dosya/1-215455/h/seyhGâlibhusnuaskmuham metnurdogan.pdf> (erişim: 30 Mayıs 2021).
- Gâlib, Ş. (1996). *Şerh-i cezire-i mesnevi*. (T. Karabey, M. Atalay, & M. Vanlıoğlu, Eds.). Erzurum: Ankara Üniversitesi Fen-Edebiyat Yayınları.
- Gibb, E. J. W. (1905). *A history of Ottoman poetry* (E. G. Browne, Ed.; C. 4). London: Luzac&Co.
- Holbrook, V. R. (1992). Originality and Ottoman poetics: In the wilderness of the new. *Journal of the American Oriental Society*, 112(3), 440-454. <https://doi.org/10.2307/603080>
- Holbrook, V. R. (1994). *The unreadable shores of love: Turkish modernity and mystic Romance*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- İbn Arabî. (1980). *Fuşûş al-Hikam* (Abu'l Ala al-Affî, Ed.). Beyrut: Dar al-Kitab al-Arabî.
- İbn Arabî. (2004). *Fütühâtü'l-Mekkiyye* (N. Jarrah, Ed.; C. 7). Beyrut: Dar Sader.
- İbn Arabî. (2008). *Fütühâtü'l-Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 8-9). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İçel, H. (2017). *Hüsn'ü Aşk'ta halk anlatıları*. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 33(33), 68-77. DOI: 10.17498/kdeniz.297853
- Kalyon, A. (2019). Hüsn ü Aşk'tan hareketle mesneviler için bir inceleme önerisi. *Turkish Studies - Language and Literature*, 14(4), 1925 - 1943. DOI: 10.29228/TurkishStudies.39873
- Kılıç, M. E. (2004). *Sûfî ve şîir: Osmanlı tasavvuf şîirinin poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Kurnaz, C. (2004). *Eski Türk Edebiyatı*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Mevlâna, C. R. (2014). *Mesnevi-i Şerif* (V. Ç. İzbudak, Çev.). Ankara.
- Özdingiş, V. (2009). Bir dersin notu (Hüsn ü Aşk mesnevisi). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15(39), 57-71.
- Pala, İ. (1991). Âyine-i İskender. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 4, s. 252). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pala, İ. (2002). Kün. *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 552-553). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Safi, O. (1999). Did the two oceans meet? Connections and disconnections between ibn al-'Arabî and rûmî. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, 26, 55-88.
- Schimmel, A. (1992). *I am wind you are fire: The life and work of rumi*. Boston, US: Shambhala.
- Tanç, N. (2013). Alımlama estetiği ışığında Hüsn ü Aşk'ın poetik değeri: Suhan. *Journal of Turkish Studies*, 8(9), 2351-2360. DOI: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4836>
- Uçak, S. (2018). Masal ve romans bağlamında Şeyh Gâlib'in "Hüsn ü Aşk" anlatısı. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal of Old Turkish Literature Researches]*, 1(1), 269-283.
- Uzun, A. (2012). Neylî'nin "Hôsâ Hikâye-i Manzûme-i Dil-Cû Âzmâyis-i Tab'-ı Nâdire-Gû" adlı mesnevisinin "Leyla vü Mecnûn", "Hüsn-ü Aşk" mesnevileri ve "Aslı ile Kerem" hikayesiyle karşılaştırılması. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 61-72.