

ANTALYALI ŞAİR ÜMMÎ SİNÂN'A GÖRE VARLIK SORUNSAĞI VE VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI

ACCORDING TO THE POET ÜMMÎ SINAN FROM ANTALYA THE PROBLEMATIC OF PRESENCE AND VAHDET-I VÜCÛD CONCEPTION

Dr. Sedanur DİNÇER ARSLAN

Kültür ve Turizm Bakanlığı, Araştırma ve Eğitim Birimi, sedanur_dincer@hotmail.com,
Ankara/Türkiye, 0000-0002-8880-2993

ÖZET

İslamî düşünce efradınca ve tasavvuf ehillerince varlık, Tanrı'nın tekvin sıfatı nazariyesince değerlendirilir. Buna göre birey, varoluşun öznesi konumundadır. Varlık, özünde var olanın ardında mahfuz olan hakikattir. Dolayısıyla birey, bu hakikate vasıl olacak ve varoluş mucizesinin sırrına mazhar olabilecek tek eyleyicidir.

Dünya ve dünyadaki her mevcudiyet; sanaldır, yanılsamadır, dağılmadır, çürümedir, kopmadır. Asıl varoluş, duyuların ötesinde sadece gönül vasıtasıyla kavranabilen öteki âlemedir. Öteki âlemde ise teklik, özgünlük, özgürlük ve birleşme vardır. Yani gerçek manada varoluş tüm tezatlardan arınma demektir. Varlık sorunlarını çözme arayışıyla Tanrı tarafından tanzif edilen bireyin tüm teşebbüsleri ve eylemleri neticesinde varacağı son hedef “vahdet-i vücûd” telakkisidir. “Varlığın birliği” anlamına gelen bu ilkede birliğin tek temsilcisi Tanrı'dır. Tanrı; eşsiz, emsalsiz ve ancak suretleriyle çoğalan tek mevcudiyettir. Birey; Tanrı tecellisi olan her numuneyi onun varlığına, tekliline dair bir delil olarak görür ve bu delillerin kılavuzluğunda kendi ontolojik varoluşunu kavrar.

17. asırda Halvetiyye tarikatına mensup bir mürşit ve şair olan Antalyalı Ümmî Sinân'ın eserlerindeki ana düşünce bu genel çerçeve etrafında şekillenir. Kâinatın ve bireyin varoluşunun mucidi Tanrı'dır ve bireyin tek ereği yoktan var eden yaratıcısı Tanrı'ya arınarak ulaşmaktır. Yani maddenin özündeki manevî nüveye erişebilmektir.

Bu çalışmada; şairin ilahilerinden ve *Kutbu'l-Maâni* adlı eserinden hareketle varlık/Tanrı telakkisi çözümlemeye çalışılarak onun duygu, düşünce ve sanat dünyasının gizemlerine ulaşılacak hedeflenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Ümmî Sinan, varoluş, Tanrı, vahdet-i vücûd, tasavvuf.

ABSTRACT

Scholars of Islamic philosophy and master of mysticism evaluate presence on the basis of God's tekvin speculation. According to this individual is the care of presence. Presence is the reality behind something which exists itself. Because of this individual is the sole power who can reach the reality and understand the mystery of existence.

The world and all presences in it are virtual, illusion, dispersion, corruption and detachment. Real (absolute) existence is beyond senses and can be grasped by heart and in another universe. In other universe there is singularity, unity, freedom and combination. In another words presence means getting rid of all confusions with the aim of solving problems related to presence individual can recognize wisdom at the end of the process. God is the sole (only) representative of the theory which means unity of presence. God is unique, incomparable and the only presence multiplying by reflections of uniqueness of God and tries to understand his existence.

A 17th century poet and scholar belonging to Halvetiyye sect Ümmî Sinan formed his opinions on the basis of these facts. God is the inventor of the existence of individual and the universe and the sole goal of individual is to reach his creator who created everything from nothing by means of spiritual purification. So to be able to reach moral nucleus which is embedded in the care of materialism.

In this study by using his hymns and Kutbu'l-Maâni we tried to understand his opinion on presence God and aimed at understanding his feelings and mystery of world of arts.

Keywords: Ümmî Sinan, existence, God, vahdet-i vücûd, mysticism

1.GİRİŞ

Varlığın ne anlama geldiği, nasıl, ne zaman, nasıl oluştuğu, başlangıcı veya sonu gibi mevzular, Eski Yunan antik çağlarından beri bilim insanlarının ve filozoflarının zihnini meşgul edegelmiştir. Varlık sorunsalının merkezinde ise bireyin evrendeki mevcudiyetinin, işlevinin mahiyetinin araştırılması/tespit edilmesi yatar. Varoluşu ortaya çıkaran bireydir. Varoluşun bireye özgü oluşu, ona tarihsel ve zamansal özellik kazandırır (Taşdelen, 2017: 20). *Heidegger*'in meşhur eseri *Varlık ve Zaman* adlı eserinde belirttiği gibi, *dasein* (var olan) birey, kendi varlığını özsel var olandan - dünyadan- hareketle anlamak cehdindedir (Heidegger, 2018: 39). Olasılıklar ve olanaklar evreninde birey, özgür ruhuyla kendi varoluşunu seçerek etkin hale gelir. Böylelikle var olma sebebinin idrakine vararak eylemlerini bilinçli/amaçlı gerçekleştirerek hayatına değer kazandırır.

Varlık sorunsalı, her dine ya da inanışa mensup ferдин zihnini kurcalayan meseledir. İslamî düşünce efradınca varlık kavramı üzerinde süregelen tartışmalar dört temel sorun üzerine toplanır: varlığın tasavvurunun açıklığı/muğlaklığı, varlığın tarifinin yapılıp/yapılamayacağı, varlığın şeylere yüklem olup olmadığı/oluyorsa nasıl olduğu, varlığa denk mefhumların varlıkla münasebetinin nasıl olduğudur (Türker, 2019: 21). Varlıkla ilgili bütün bu tartışmaların özünde bireyin güven/güvensizlik sorunu yatar. Yani varlık sorunsalı birey için hayatî bir önem arz eder. Varlığın anlaşılabilir olması, bireyin psikolojik yapısını gerginliğe sokan belirsizliklerin ortadan kalkmasını sağlar (Bahadır, 2018: 20). Buna bağlı olarak, bireyin nereden gelip nereye gittiğini tasavvur ya da tespit etmesi, onun aidiyetlik ihtiyacını giderir. Bir bakıma dünyaya düşen bireyin yurt edinmesini bir nesneye/düşünceye/şeye bağlanmasını sağlar.

İslamî açıdan varlık sorunsalı bireyin bağlanma/güvenme/yurt edinme amaçlarına yönelik gayretleriyle Tanrı-dünya-birey üçlemesiyle ve *Kur'an* mesnetli izah edilir. Varlık sorunsalının çözümünde *Kur'an*'ın temel kaynak teşkil etmesi; *Kur'an*'da da belirtildiği üzere (Maide Suresi, 5/3), her şeyin kendisinde kemale ermesine, her konuda en genel geçer bilgileri derli toplu ve özlü olarak içermesine dayandırılabilir. Aynı zamanda *Kur'an* önceki inançların yanlışlarını tekzip, doğrularını tasdik eden bir kitaptır. Bu bakımdan zararlıları ve yararlıları tespit edip eleyerek geleceği şekillendirmeyi sağlayan bir kıstastır (Durusoy, 2018: 11). Kapsayıcı, ayırıcı, uyarıcı ve yönlendirici olarak *Kur'an*, İslamî zaviyede varlık/varoluş karmaşasını açımlayan birincil çözümleyicidir.

Kur'an'da varlık âleminin zirvesine Tanrı yerleştirilerek tevhîd inancı bağlamında varlık/varoluş mevzuundan bahsedilir. Buna göre Tanrı; içkin, aşkın, tümleyici, var edici, yok edici, emsalsiz olandır. Hiçbir zaman ve hiçbir şekilde, zaman ve mekân kavramlarıyla kuşatılamaz, sınırlandırılmaz ve engellenemez. *Kur'an*'da Tanrı'nın yoktan var edilen tek varlık olduğu evrendeki her şeyin onun gözetiminde, denetiminde olduğu öğretisi nedensel sorgulamalardan münezzeh olarak tebliğ edilir. O'nun yaratma kudretiyle varlık kazanan her unsur eylemlerinden O'na karşı sorumludur. Tüm evren O'na müteallik; O, her şeyden müstakildir.

Evrendeki varoluşa dair ayrıntılar var olanlardan hareketle izah edilebilir. Bu gayet tabiidir; ancak varılan neticeler net değildir. Varlık sorunsalının tartışmasız, gerçek açıklaması yatay

nedenselliklerde değil dikey nedenselliklerde mevcuttur. Dikey nedensellikten maksat Tanrı'dır. Tanrı tezahürü olan her mevcudiyet ve oluş, Tanrı'nın esas alınmasıyla anlam kazanır. Tanrı'dan bağımsız her türlü nedensellik izahı mecazî, soyut ve sanaldır. *Kur'an*'a göre; yatay ve dikey nedenselliklerle varılan bu doğru bilgiler ontolojik güvene sahip mümin sıfatıyla tanımlanan bireyler vücuda getirir (Durusoy, 2018: 14). Bu da varlık sorunsalının anlamına ve çözümüne dair ipuçları sunar.

Kur'an merkezli mistik bir deneyim olarak telakki edilen tasavvuf felsefesinin de temel akidesi, bireyin ontolojik varoluşunun köken/kökenlerine ulaşabilmektir. Bu deneyim, geçici ruhun ve benliğin aşılmasıyla mümkün kılınır. Birtakım temrinler, edinimler, teşebbüsler varoluşun özümsemesini sağlar. Varoluşun özü Tanrı'dır. Tanrı'dan ayrı düşmüş olma, bireyin bu dünyadaki temel üzüntüsü olup onu eyleme geçiren asıl itici güçtür (Hökelekli, 2013: 317). Hayal, rüya ve yanılsamalardan ibaret sayılan dünyadan murakabe yoluyla arınan birey, yeni bir varlık kazanarak varoluşun gayesine/hakikate erer. Öz'le bütünleşme, hakikati görme hali bireyin varlık sorunsalının çözülüş şiarıdır. Bu doğrultuda; Klasik şair *Ümmî Sinân*'ın eserlerinde de bireyin yaratılışının öncesinde/sonrasında varoluş gerçeği sorgulanır, bir arayış, huzursuzluk sezilir. Aynı zamanda bütün şüphelere, çaresizliklere, kaygılara cevap ve çözüm önerileri sunulur.

2.ÜMMÎ SİNÂN HAYATI, SANATI, ESERLERİ

2.1.Hayati

Dinî-tasavvufî edebiyatta; cami, tekke, dergâhlar etrafında sözlü kültürün egemen olduğu atmosfer içerisinde zamanla şiir söyleme geleneği teşekkül etmeye başlar. Bu geleneğin tesirinde kalarak "ümmî" mahlasını kullanan bazı şairler yetişir. "Ümmî" kelimesi, lugavî çerçevede "*anasından nasıl doğmuş ise öyle kalıp okuma yazma öğrenmiş kimse*" manasını karşılar (Devellioğlu, 2000: 1128). *Kur'an*'da altı yerde geçerek müfessirler tarafından hemen hemen kelimenin lügat manasına münasip bir şekilde tefsir edilir ve kelime bazı hadislerde de telaffuz edilir. Aynı zamanda *Kur'an*'da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sıfatlarından biri olarak kullanılır. Bu sebepten mütevellittir ki kelimeye kutsiyet atfedilmiş ve klasik şairlerin bazılarında da kendilerinde kutsal bir özellik görüldüğünden bu sıfat izafe edilmiştir (Kurnaz, 1993: 367). Hatta bazı klasik şairler de -tahsili olsun ya da olmasın- şiirlerini Allah'tan aldıkları ilhamla söylediklerini vurgulamak suretiyle bu mahlası hususî almışlardır (Mertoğlu, 2012: 310). *Ümmî Sinân*'ın da mahlasını bu şekilde aldığı söylenebilir.

Mutasavvıf şairler arasında *Ümmî Sinân/Sinân Ümmî* mahlaslı iki şair vardır: Bunlardan birisi 16. asırda yaşamış aslen Bursalı bir şair olup, Halvetiyye tarikatının Sinaniye koluna mensup *Ümmî Sinân*'dır ve onun asıl adı İbrahim'dir (Bilgin, 2000: XI; Erdem, 1976: 9). Kendisi İstanbul'da medfundur. Bizim burada şiirlerini değerlendireceğimiz şair *Ümmî Sinân*'ın asıl adı ise Yusuf'tur. Ancak *Osmanlı Müellifleri*, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, *Edebî ve Tasavvufî Niyâzî-i Mısırî Divanı Şerhi* gibi eserlerde adının, Muhammed olarak gösterilmesi farklı şairden bahsediliyormuş intibasını uyandırır (Bilgin, 2000: IX; Bilgin, 2012: 310). Zira *Ümmî Sinân*, *Divan*'ının Elmalı Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının başında ve sonunda bulunan beyitlerinde de asıl isminin Yusuf olduğunu beyan eder (nr. 43; 36,163). Mahlasını şiirlerinde, vezin gereği, "*Ümmî Sinân*" ve "*Sinân Ümmî*" olarak iki şekilde kullanır. Bu sebeptendir ki kendisinden bahseden kaynaklarda mahlası iki türlü de geçer.

Ümmî Sinân'ın doğum tarihi net değildir. Ancak bazı ipuçlarından hareketle birtakım çıkarımlarda bulunulabilir. *Mustafa Tatçı* ve *Cemal Kurnaz*'ın tahminleri şu şekildedir: *Ümmî Sinân*'ın yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan *Niyâzî-i Mısrî*, *İrfân Sofraları* ve *Hâtîrât* adlı eserlerinde müşidinden bahseder. Bir şiirinde de müşidinin ölüm tarihini verir. Müşidi öldüğünde doksanlı yaşlarda, *Niyâzî-i Mısrî* ise kırk yaşındadır. Buna göre vefat tarihi 1657'den yaklaşık doksan sene evveline gidildiğinde 1567 olarak çıkar. Diğer tahminlerine göre, *Ümmî Sinân* Halvetî tarikatından *Eroğlu Nûrî*'ye intisap eder. *Eroğlu Nûrî* 1603 tarihinde vefat eder. Bu erkânda rehberler, kırk yaşında olmak zorundadır. Bu durumda *Ümmî Sinân* göreve geldiğinde en az kırk yaşında olacağına göre 1603 tarihinden kırk sene evveline gidildiğinde 1563 tarihi ortaya çıkar. O zaman *Ümmî Sinân* aşağı yukarı 1563-1567 tarihleri arasında doğmuştur (Ekiz, 1962: 3; Tatçı, 2008: 212; Tatçı, 2017: 9; Tatçı ve Kurnaz, 1998: 4).

Ailesi hakkında mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. *Ümmî Sinân*'ın *Kutbu'l Maânî* adlı eserinin sonunda belirttiğine göre babasının adı *İbrahim*'dir (Bilgin, 2000: IX; Tatçı, 2017: 310). Oğullarından ikisi bilinir: Biri *Hakîrî* mahlaslı *Süleyman Efendi* ve diğeri *Selâmî* mahlaslı *Selâmî Efendi*'dir (Tatçı, 2008: 212).

Antalya'nın Elmalı kazasındandır (Bilgin, 2000: IX; Bilgin, 2012: 309; Erdem, 1976: 9; Tuman, 2001: 453). *Ümmî Sinân* doğduğu kasabaya gönülden bağlı bir şairdir. Bunu bir beytinde şöyle yansıtır:

İsm-i a'zam bî-nişân ü lâ-mekân şehrinde dir

Şehri Elmalı Sinân Ümmî okurlar adıma (G157/11)

Ailesi, doğum tarihi gibi tahsili hakkında da pek bir malumat yoktur. Ancak *Mustafa Lütfî*'nin *Tuhfetü'l-asrî fî menâkıbî'l-Mısrî* adlı eserinde; "... âlim-i ümmî- iştihâr ve fâzıl-ı fezâil-şîâr ve kâmil-i füyûzât-âsâr şeyh-i pîr ü civân..." olarak tanıtılmasından manevî ilimlere vakıf birisi olduğu anlaşılır (Mustafa Lütfî, 1309: 13). Hakkında bahseden kaynakların verilerine göre medreselerde öğretilen zahîrî ilimleri değil, tekkelerde öğretilen batnî ilimleri tahsil etmiştir (Bilgin, 2000: XVI).

Halvetî büyüklerinden *Eroğlu Nuri*'nin tarikatına katılır. Şeyhinin vefatıyla birlikte onun yerine post-nişân olur (Bilgin, 2000: XIII; Bilgin, 2012: 310; Tatçı ve Kurnaz, 1998: 10). Ancak şeyhinin ölümünden sonra, yarım kalan fûrûat esmasını *Denizlî Mazharî Sultan*'dan tamamlar (Bilgin, 2012: 310). Bu demektir ki *Ümmî Sinân* iki şeyhe mensup olmuştur. Hatta *Ümmî Sinân*'ın *Divan*'ında *Mazharî Sultan* için yazılmış iki şiir mevcuttur (Bilgin, 2000; XIV; Bilgin, 2012: 310). *Niyâzî-i Mısrî*'nin *İrfân Sofraları* istinsah eden halifesi *Kârî-i Mısrî Mustafa Efendi*'nin kaydettiği bir nota göre *Ümmî Sinân* hilafet makamını *Mazharî Sultan*'dan alır (Tatçı ve Kurnaz, 1998: 19).

Doğum tarihi belli olmayan ancak tahmin edilebilen *Ümmî Sinân*'ın ölüm tarihini net olarak belirten üç belge mevcuttur. Bunlardan birisi müridi *Niyâzî-i Mısrî*'nin divanında yer almayan, Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nde mevcut olan *Velhu mersiye-i Tarih-i Şeyn Ümmî Sinân* adlı yazmada kayıtlı manzumedir. İkincisi yine aynı mecmuada kayıtlı, oğlu *Süleyman Efendi*'nin verdiği bilgilerdir. Üçüncüsü ise *Müstakim-zâde Süleyman Sadettin*'in *Mecelletü'n-Nisâb*'ında kayıtlıdır. Bu üç belgedeki müşterek bilgiye göre *Ümmî Sinân*'ın ölüm tarihi 10 Nisan 1657 Salı günüdür (Bilgin, 2000: 24; Tatçı, 2008: 213-215; Tatçı ve Kurnaz, 1998: 9-10).

2.2.Tarikatı, Tesirleri ve Sanatı

Ümmî Sinân, Halvetiyye tarikatının Ahmedîyye şubesine mensup bir mürşittir (Tatçı ve Kurnaz; 1998: 11). Halvetilik tarikatının kurucusu *Ömer el-Halvetiyye*'dir (Uludağ, 1997: 393). Ancak *Ömer el-Halvetiyye* amcası *Ahî Muhammed Halvetiyye*'nin yanında yetişerek onun vefatının ardından tarikatın piri olur (İz: 242). Tarikat silsile halinde farklı isimlerle devam ederek gerçek kurucusu *Seyyid Yahya-yı Şîrvânî*'ye ulaşır (Uludağ, 1997: 393). Zaten tarikatın Anadolu'da yayılması da ikinci pir olarak kabul edilen bu zat tarafından olur (Tatçı ve Kurnaz; 1998: 12; Tatçı, 2017: 17). Tarikat sonradan Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmedîyye ve Şemsiyye olmak üzere dört kola ayrılır (Uludağ, 1997: 394; Tatçı ve Kurnaz; 1998: 12).

Halvetiyye tarikatı, *Ömer el-Halvetiyye*'nin boş bir çınar ağacının içinde halvet çıkarması ve Allah'ı yalnız zikretmekten hoşlanması münasebetiyle bu isimle anılır (Tatçı, 2017: 15). Halvet; nefsi köreltmek, bütün dünyadan tecerrüt edilmiş bir mekânda az yiyip, az konuşarak ve az uyuyarak daha çok Allah'ı anmak anlamındadır. Böylelikle nefis, kötülüklerden ve günahlardan arındırılır. Yani müşahede etmek için mücadele şarttır (Uludağ, 1997: 394). Şeriat ve tarikat olmak üzere iki türlü halvet vardır. Şeriat halvetinde arınmadan tarikat halvetine girilmez (Erdem, 1976: 11). Seyr-i sülûkta Allah'ın yedi ismiyle yol alınır ve her isme mukabil nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi sıfatı vardır (Uludağ, 1997: 394). Halvetiliğin bütün kollarında vahdet-i vücûd düsturu esastır.

Halvetiliğin Ahmedîyye kolu *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî* tarafından kurulur. Ondan sonra yerine sırasıyla *Vehhâb Ümmî* ve *Eroğlu Nûrî* geçer. Arkasından da pirlük postunu giymek *Ümmî Sinân*'a nasip olur (Tatçı ve Kurnaz, 1998: 13). *Ümmî Sinân* ise zamanının tasavvuf ilminin son büyük ismidir (Tatçı ve Kurnaz, 1998: 12). *Ümmî Sinân* kendisine kadar olan bütün post-nişinleri manzum silsilenamesinde anlatır (Tatçı ve Kurnaz, 1998: 14). *Ümmî Sinân* mensubu olduğu tarikatı aracılığıyla halka yalnız dinî bilgileri telkin etmekle kalmaz; aynı zamanda halkı ahlakî ve tasavvufî terbiyeyle Hakk'a/vuslata hazırlayarak, onların manevî makamları kolaylıkla aşmalarını sağlar (Bilgin, 2000: 22).

Ümmî Sinân'ın tesirinde yetişen en önemli isimlerden biri *Niyâzî-i Mısri*'dir. *Niyâzî-i Mısri* şiirlerinde ve eserlerinde şeyhine medhiyeler düzer. *Ümmî Sinân*'dan dertlilerin dermanı, âşıkların maşuku yüksek derecede, mürşid-i kâmil bir zat olarak baheseder (Bilgin, 2000: 19-20). Zira *Niyâzî-i Mısri* kendisinden o derece etkilenmiştir ki diyar diyar gezmesine mukabil en son Elmalı'da şeyhinin yanında kalmayı tercih eder. *Niyâzî-i Mısri*'nin sayesinde *Ümmî Sinân*'ın şöhreti saraya kadar ulaşır (Tatçı, 2017: 29). *Niyâzî-i Mısri*'nin dışında *Ümmî Sinân*'a intisap ederek ondan feyz alan *Kütahyalı Gülaboğlu Askerî*, *Mehmed Efendi*, *Muslihüddin Mustafa Uşşakî*, *Uşaklı Ahmed Efendi*, *Çavdaroglu Ahmed Efendi* ve *Suphî Hasan Efendi* gibi mutasavvıflar da vardır (Bilgin, 2000: 22; Tatçı, 2017: 31-33-36-41).

Ümmî Sinân sanat istidadı bakımından Elmalı ve Elmalı'ya yakın civarda şöhret bulmuş, zamanla namı saraya kadar ulaşmış mutasavvıf bir şairdir. Bestelenmiş ilahileriyle, ahlakî ve fazileti ve yetiştirdiği olgun, mahir, müstesna şairlerle Türk edebiyatında kıymetli bir değer arz eder. Onun sufiliği ve şairliğinin yanında; yaşadığı çağın ve toplumun sorunlarına, tutarsızlık ve bozukluklarına karşı duyarlı, toplumsal sorumluluk bilincine sahip müderris kişiliği de dikkate şayandır (Tatçı, 2017: 29-30).

Ümmî Sinân'ın şiirlerinin geneli sofiyane, didaktik, sanat iddiasından uzak, sadedir. Şiirlerinde Halvetiyye tarikatının temel mevzuu olan tevhid inancı esastır. Vahdet sorunsalı çerçevesinde gerçek manadaki ilahî aşkı, Allah'a ve peygambere bağlılığı, insan-ı kâmil olmayı, varlık bilgisi gibi tasavvufî konuları da terennüm eder.

Şiirlerinde öğretici bir anlayış benimsemesine rağmen sade, lirik ve âşıkane bir üslubu vardır. Bu bağlamda içerik ve üslup bakımından Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram-ı Velî gibi halk şairlerini anımsatan bir tarzı vardır (Tatçı ve Kurnaz, 1998: 27). Zaman zaman tasavvufî ıstılahlar kullanması onun düşünce derinliğini; yoğun olarak sade Türkçeyi tercih etmesi ise içtenliğini, yalınlığını, doğallığını kanıtlar. Divanında nefis mücadelesini sembolik olarak anlattığı hayvannâme türündeki şiiri de onun zekâsını, derinliğini ve aynı zamanda mizahî yönünü sergiler.

Öz itibarıyla *Ümmî Sinân*'ı; bir edip olmaktan ziyade inancını, düşüncesini ve bağlandığı değerlerini edebiyat vasıtasıyla yaymaya çalışan ulu bir veli olarak tanımlamak daha doğru olacaktır (Erdem, 1976: 19).

2.3.Eserleri

2.3.1.Kutbu'l-Maânî

Eserin adının sözlük anlamı “manaların zirvesi”dir. Bireyin ruhlar âleminden beşerî âleme geçişini ve tekrar yükselişini yani devir nazariyesini anlatan tasavvufî mensur bir eserdir. Eserin istinsah edilmiş İzmir Millî Kütüphane ve Atatürk Kitaplığı'nda mevcut iki nüshası tespit edilmiştir (Tatçı, 2017: 283).

Eserde; “*bu risâle insanın âlem-i ervâhdan âlem-i suflîye ne tarikle nüzûl idüp ve ne tarikle urûc ideceğin beyân ider.*” (Tatçı, 2017: 295) ifadesiyle başlayarak eserin içeriği hakkında genel bir malumat verilir. Her devir aşaması, iniş ve yükselişler “sema” kelimesiyle karşılanır. Her sema da kendi içinde üçe ayrılarak semanın tamamı dokuz bölümde nakledilir (Tatçı, 2008: 220).

2.3.2.Divân

Ümmî Sinân'a şöhret kazandıran, Türk-İslam tarihinde ve klasik edebiyatta yerini temin eden en önemli eseridir. Çoğunluğu gazel ve kaside nazım şekillerinden oluşan manzumelerine “İlahiyat” adı verilir (Erdem, 1976: 18). Bu sebeple “*Divân-ı İlâhiyat*” olarak da bilinen eserin tespit edilebilen sekiz yazma nüshası mevcuttur (Tatçı, 2008: 221; Tatçı, 2017: 26-27; Tatçı ve Kurnaz, 1998: 27). *Divân*'da toplamda 200 şiir mevcuttur. Bu şiirlerin çoğunluğu (145 şiir) aruzla yazılmıştır (Bilgin, 2000: 30). Aruz vezniyle yazdığı şiirlerinde oldukça fazla imale ve zihaf vardır (Erdem, 1976: 18). *Divân*'da şiirlerin tanzimi elif-ba sırasına göre olup ilahiler ve nutuk haricinde az sayıda da olsa tevhîd, münâcât, na't, devriyye, methiyye, nasihatname, mersiye, silsilename, şathiyye ve hayvânname gibi farklı türlerde yazılmış şiirler de mevcuttur (Tatçı, 2008: 221).

Divân'daki şiirler *Ümmî Sinân* için irşad vasıtası olduğundan şiirlerde öz Türkçeyle yazılmış sade bir dil göze çarpar. Ancak serpiştirilmiş izlenimi uyandıran tasavvufî terim ve semboller ya da *Kur'ân* ayetleri şiirlere düşünce yoğunluğu kazandırır. Şiirlerde ilahi aşk, Tanrı ve peygamber sevgisi, nefis terbiyesi, Tanrı tasavvuru, varlık bilgisi, insan-ı kâmil anlayışı gibi mevzular işlenir. Bu bağlamda şiirlerde ziyadesiyle “enel hak”tan bahsedilmesi dikkate şayandır. Ancak şiirlerde sadece soyut ve maneviyata dönük konular işlenmez. Şairin içinde yaşadığı toplumun ve devrin

bozukluklarının işlendiği bir manzume de mevcuttur. Bu özellik, şairin tamamen içe dönük olmadığını aynı zamanda dışa dönük bir şair olduğunu kanıtlar.

3.YARATAN MUTLAK VARLIK: TANRI VE YARATILAN VARLIKLAR: BİREY VE KÂİNAT

Öznesi Tanrı, nesnesi insan ve kâinat olarak değerlendirilebilen “yaratmak” eyleminin, sözlükte beşerî ve İlahî olmak üzere iki anlamı vardır: Beşerî ölçütte; “*zekâ, düşünce ve hayal gücünden yararlanarak o zamana kadar olmayan yeni bir şey ortaya koymak*”, dinî ölçütte ise “*olmayan bir şeyi var etmek*”tir (Türkçe Sözlük,1998: 2396). Arapçada “halk etmek” olarak karşılanan bu kelimenin özellikle dinî bir kelime olarak Tanrı’ya nispet edilmesi, O’nun bir şey yokken var etmesiyle izah edilir (Çağrı, 2013: 331). İslamiyette ehl-i sünnet ekolü yaratmayı sadece Tanrı’ya izafe eder (Arslan, 2016: 345). Bu bağlamda ehl-i sünnet ümmetinden olan *Ümmî Sinân*, yaratmak eylemine yakın anlam olarak “var olmak” eylemini tercih ederek bu eylemin Tanrı’ya özgü olduğunu söyler:

Gel kul isen kulluk eyle hasbeten li’llaha bak / On sekiz bin âlemi var eyleyen Allaha bak (84/1)

Yine aynı düşünce çizgisinde Tanrı’ya hitap olarak onun ismi yerine O’nun sıfatlarını kullanmayı yeğler:

Ey bizi yokdan var iden (107/5)

İslam felsefesine göre Tanrı’yla varlık ilintisi, Tanrı’nın saf varlık oluşuyla kurulur. Tanrı, diğer varlıklara göre zorunludur, öncesizdir, kendisini önceleyen varlık mertebesi yoktur ve diğer varlıkların nihai ilkesi, diğer varlıklarda zuhur eden varlık anlamının menbaıdır (Türker, 2019: 110). Yani aslî olan varlık Tanrı’dır, diğer varlıklar O’nun yalnızca görüngüleridir. Dolayısıyla tüm varlıkların var oluşlarında ve eylemlerinde Tanrı’nın kudreti esastır. *Ümmî Sinân*’ın bu fikrin izinde olduğunu şu beyti kanıtlar:

Ne söyler söz dilim var ne yazar hatda elim var / Ki sensin hükm iden ben bir kırı sûret hemân göz kaş (77/4)

Ümmî Sinân, Tanrı’nın dışındaki varlıkları yok saydığını, gerçek zenginlik ve varlığın yalnız Tanrı’da mevcut olduğu inancını şu beyitte ima eder:

Vâridat u varlığa irmek diler sen gel berü / Zikr-i Hûnun bahrına tal gevheristân isteyen (127/2)

Yine bu beyitle aynı düşüncüyü ihtiva eden bir beytinde de bireyin varlığının sanal, Tanrı’nın varlığının hakikî olduğunu vurgular. Vahdet-i vücûd inancına koşulsuz bağlı olan *Ümmî Sinân*, varlığın tamamen Tanrı’dan ibaret olduğu görüşündedir (Kam, 2015: 96):

İhtiyâr elden gidicek neylesün Ümmî Sinân / Varımız ol var-ı Hakdur nutkumuz irfân-ı Hû (140/9)

Ümmî Sinân anlatıcı olarak Tanrı’yı seçerek; Tanrı’nın kâinata sığmayan, tüm âlemden arınmış bir varlık olduğunu, onun nüvesinden tüm dünyanın hâsıl olduğunu ve dünyadaki bütün şeylerin vücut bulduğunu beyan eder ve yine “yaratmak” eylemini Tanrı’ya mahsus kılar:

Yire göge arşa kürse sımayan Sultân menem / Cümle âlemden münezzeh zâtı ol Sübhân menem

San'atımın zerresinden cümle âlem oldu var / Hikmet ile külli şey'i var iden ol Han menem (108/1,2)

Yine bu beyitlerdeki düşünceye paralel olarak; “Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı gün içinde yaratmıştır (Altı evrede yaratan sonra da arşa kurulandır).”(Secde Suresi, 32/4) ayet-i kerimesini destekler nitelikteki şu beyitleri zikreder:

Buyurdun çün ati'u'llâh yaratdun her şeyi li'llâh / Diyeler tâ ki zikru'llâh yeg andan min fi'âl olmaz (1/9)

Zerresinden cümle âlem sun'unun / Oldı peydâ gönderüp kaldun nidâ (9/8)

Bu beyitteki “zerre” kelimesi, her varlığın yaratıcı olarak telakki edilen Tanrı'nın bir parçası olduğuna ve aynı zamanda bütün evrenin ruhu makamında bulunduğunu (Kam, 2015: 14) ima eder.

Ümmî Sinân'ın Tanrı'yla yaratmak eylemini direk bağdaştırdığı bir beyti de mevcuttur:

İns ü cinsi yaradup Hak kendüye tâ'at için / Şöyle bil hakka'l-yakından tâ'atım budur hemân (125/4)

Bu dizeler birbirinin zıddı iki varlığın dünyasını ortaya çıkarır: Bunlardan biri, zaman ve mekân açısından sınırlı, ayakta durmak için başkasına muhtaç, yok olmaya mahkûm fani varlığın ikamet adresi kararsızlıklar sahnesi olan dünya; diğeri ise ezeli ve ebedî, sonsuz, değişimden uzak bir varlığın lâhut dünyası denilen ezeli gerçeklikler ülkesi olan dünyadır (Kam, 2015: 16). Geçici varlığın varoluşunu sağlayan ve onu yönlendiren ezeli varlıktır. Tanrı'nın yaratılan varlıklardan -insan ve kâinattan- önce de var olduğunu, Ümmî Sinân şu dizede ima eder: “Çekildin dâra yâ abdim sanursın olmadun sen var” (61/1)

Bir varlığın mevcudiyeti diğer varlığın kudretine ve iznine muhtaçtır. Ümmî Sinân'ın Tanrı'nın tek yaratıcı ve yarattığı her şeyin O'nun kontrolünde olduğu inancını dünyanın geçiciliğine dair söylediği; “Cihânın kimseye yokdur vefâsı / Fahırdur âşıka yârin cefâsı” (16/4) dizeleri gayet açıklayıcıdır. Tanrı'nın varlığına tümüyle itimat ettiğini de onun şu dizeleri kanıtlar: “Var içinde var-zâdenin / Varı zâtın hakkı yâ Râb” (16/8)

4.DEVİR NAZARİYESİ: BİREYİN DÜNYAYA GELİŞİ VE DÜNYADAN AYRILIŞI

İslam felsefesi tasavvuf inancına göre, yaratılan varlık bireyin niçin var olduğu sorusunun yanıtı, genel anlamda, kemal ile tahakkuk etmek için şeklinde verilebilir. Zaten İslam inancına göre insanoğlu eğlence olsun diye yaratılmamıştır, mükemmel bir şekilde büyük bir amaç için yaratılmıştır (Frager, 2010: 29). Buna göre birey, Yüce Yaratıcı'dan -Tanrı'dan- vücut bularak dünyaya doğru meşakkatli, sorumluluk ve yükümlülüklerle dolu yolculuğa çıkar. Gayb ve şahadeti, zahiri ve batını, imkân ve vücûbu birleştirerek bütün ilmî itibarları, halleri ve varlık keyfiyetlerini tamamlayarak (Konevi, 2009: 164) mütekâmil bir şekilde Yüce Yaratıcı'ya -Tanrı'ya- geri döner. Devir nazariyesi olarak adlandırılan bu süreci Ümmî Sinân, *Kutbu'l-Maânî*'de anlatır ve *Divân*'ındaki şiirleriyle bu süreci anlatır.

Kutbu'l-Maânî'de bireyin var oluş süreci kademe kademe nakledilir. Tanrı'nın tekvin sıfatıyla yaratma eylemini ilk kullandığı varlık bireyin ruhudur. Ruhlar içerisinde de ilk yaratılan ruh ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ruhudur. İslam dini kâinatın ve bireyin varoluş sebebi olarak Hz. Muhammed'i (s.a.v.) gösterir. Kâinatın yaratılış gayesi olarak gösterilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.)

ruhunun diğer varlıklardan üstün kılındığı, *Kutbu'l-Maânî*'de Tanrı'nın "Lâ ilâhe illa Hû" kelamının nuruyla Hz. Muhammed'i (s.a.v.) yaratmasıyla açıklanır. Tevhitle birlikte bin yıl bir kandilde bekletilen kutsal ışık, sonrasında "usûl-i esmâ" olarak tarif edilen Tanrı'nın diğer "Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kahlâr" gibi isimleriyle de terbiye edilir. *Ümmî Sinân* Tanrı'nın, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) diğer varlıklardan üstün tuttuğunu ve emsalsizliğini şu beyitleriyle de destekler:

Cins ü mislün yok bir dahı / İllâ mahbûbun Muhammed Mustafâ

Nûr-ı vechünden anı var eyledün / Sevdün anı derdlere kıldun devâ (2/7,8)

Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra yine kutsal nurdan enbiyalar yaratılır. En sonunda ise tevhidin nurundan insan hakikatleri yaratılır ve buna "hakâyık-ı insân" adı verilir. "Hakâyık-ı insân" binlerce yıl vahdet sırrıyla birlikte var olur ve "meşreb-i a'lâ"da Tanrı'yla birey akitleşir. Tanrı ile bireyin bu andan itibaren birbirleriyle güçlü bağları kurulur. Zira birey bedene girmeden önce Tanrı'yla birlikte olduğu bu anlarda çok mutludur. *Ümmî Sinân*'ın *Kutbu'l- Maânî*'deki bu beyanatını şu beyitler açıklar:

Nûş idelden câm-ı aşkı cânımız mestânedür / İrdüğü sırrın âlemi rahmenedür

Ol şarâbı kim bugün aşkın elinden içdi cân / Tâ ezelden bezm-i elestün kurdığı meyhânedür (32/1,2)

Kutbu'l- Maânî'de bireyin var oluş mekânları genel anlamda lâhût âlemi ve cismânî (nâsût) âlemdir. Ancak iki dünya arasındaki geçişlerde birey farklı mekânlarda bulunur. Mekân kavramı ontolojik açıdan değerlendirildiğinde, kelimenin kökeniyle (kevn) ilişkili olarak, *varlığın üzerinde olduğu, konumlandığı durağı, dayanağı* (Korkmaz, 2007: 401) anlamını karşılar. Dolayısıyla lâhût âlemi, bireyin var oluşunu sağlayan Tanrı'yla beraber olunan huzur mekânıdır. Yani ruhlar âlemi, birey için aslî vatanıdır (Uludağ, 2001: 375). Ruhun beden kisvesine bürünerek lâhût âleminde kopuşuyla beraber büyük ıstırapı başlar. Aslî vatanından kopan ruhun garipliği, hasreti ve çaresizliği başlar.

Tanrı, bireyle onu ilahî âlemden dünyaya göndermeden önce anlaşıp. Bireyin devir nazariyesi esnasında ne hallere gireceği, ne durumlarla karşılaşacağı veya gaflete düşeceği hususlar konularında bireyi ikaz eder. *Kutbu'l- Maânî*'de birey lâhût âleminde, Tanrı'yla beraberken, "hakâyık-ı insan"; Tanrı'dan ayrıldıktan sonra "ruh" olarak adlandırılır. Buna göre, ruhlar Tanrı'yla anlaşıptan sonra dünyaya doğru yolculuğa başlar. Sırasıyla arşa, kürse, yedinci, altıncı, beşinci, üçüncü, ikinci, birinci göğe, tabâyi-hâneye (heyulâ), meniye ve ana rahmine inerek çocuk olarak vücut bulur. Her kopuş, ruhun Tanrı'yla aşinalığının perdelenmesi manasına gelir. Bu durum ruhun vahdetten kesrete düşüşü olarak da tarif edilebilir.

Kutbu'l-Maânî'de bireyin ruhlar âleminde Tanrı'ya "Lâ ilâhe illâ Hû" şeklinde verdiği cevaba "meşreb-i a'lâ" ya da "ism-i a'zam"; Tanrı'dan ayrıldıkları dokuz sıfatta verdiği cevaba da "meşâribü's-sâfilî" adı verildiği söylenir. Tanrı, bireyi dünyaya gönderirken bireyin ruhunu mükemmel ve kutsal olarak gönderir. Fakat ruhla birlikte *Kutbu'l-Maânî*'de "ism-i a'zam"a karşılık "esma-i ilâhî"yi gönderir (Frager, 2010: 39). "Esmâ-i ilâhî" Tanrı ile birey arasındaki kusursuz rabıttır. Ruhlar; "ism-i a'zam"dan kopup "meşâribü's-sâfilî"nin etkisinde kalmaya başlayınca ervâh ve lâhût âleminin tecelli, teselli, mükâleme, müşâhede, vahdet ve semâin lezzetinden

uzaklaşmaya başladıkları belirtilir. Nâsût âleminin geçici heveslerine aldanmayıp ism-i a'zam hitabının muhabbetini kendine yoldaş edinen birey için ise dünya bir vazife yeridir ve geçicidir. Bireyin geçici âlemdeki vazifesi ise fikrinde, zikrinde ve eylemlerinde daima Tanrı'yı anmaktır. *Ümmî Sinân* şiiirleriyle de bu düşünceleri besler. Bunların başında Tanrı'yla var olan cismânî varlığı Tanrı uğruna feda etmek gelir. Ruhun ezeldaki Tanrı'yla bütünleşik saf haline dönüş yapabilmesi için kendisine giydirilen beden fazlalığından kurtulması gerekir. Bu inancın tesirindeki *Ümmî Sinân*, şiiirlerinde ziyadesiyle ölmeyi ifade eden, çağrıştıran kelime ve terkipler kullanır: “akl u cândan geçmek (28/12), başını top itmek (169/10, 170/2), baş virmek (183/9), bin pâre kılmak (81), cân u başı meydâna komak (70/6), cânâ vedâ olmak (83/1), cân-ıla baş virmek (73/1), cân u başı terk eylemek/itmek (63/4, 86/8, 168/4, 182/11), cân u cihânı terk itmek (63/7), cân u cihândan el çekmek (169/11), cân ber-dâr olmak (61/1), cân kurbân (30/4, 182/10), cân u başı meydâna komak (55/4), cânı koymak (177/1), cânı kurbân itmek/eylemek (6/3, 33/10, 180/4), cânı sakınmamak (159/5), cânı virmek (177/13), cânım yolına kurbân (160/7), cânı yolında fedâ kılmak/olmak (16/10, 133/1, 169/1, 184/2), cânına agyâr olmak (28/11), cân u cihânı terk/eylemek (32/12, 66/4, 177/4), cân virüp cânânı bulmak (33/7, 44/4), cân virmek (51/7, 83/8, 91/3, 113/13, 176/3), cihân nakşını dilden tırâş kılmak (80/9), cihândan geçmek (171/5), kurbân itmek/eylemek/olmak (83/3, 86/10, 159/5), cümle varın virmek (115/2), küllî varum fenâ olmak (112/6), mûtû kable en temûtû (62/5)¹, ölmeden önce ölmek (59/4), ölmek (129/9), ser koymak/virmek (151/5, 176/7), tenüm toprak olmak (129/9), varını ivâz itmek (60/6), terk-i cihân (177/11), varlık tagın fenâ kılmak (133/4), varlıktan geçmek (36/1, 176/3, 176/3), varlığın terk itmek/eylemek (46/7, 136/2, 162/4), varlığın virmek (181/1), varlığın/varımı fenâ eylemek (40/4, 151/2), varlığından el çekmek (87/5), varından geçmek (50/1, 87/4, 120/5, 121/5, 185/1), varım silmek (151/2), varlığını mahv eylemek (63/8), varlıktan geçmek (182/1). Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere; “ölmek” *Ümmî Sinân* için Tanrı'nın müsaadesiyle var olan varlığını yine Tanrı uğruna terk ederek O'na ulaşmak manasını taşır.

Ölmek, devir nazariyesinin dönüş aşamasıdır. Bezm-i elesten itibaren Tanrı'dan kopan birey maddî varlığından kurtularak tekrar Öz Varlık'ına dönüş yapar. Bu inanca gönülden bağlı Hak âşıkları, ezeli varlık Tanrı'dan ayrıldıklarından itibaren tekrar ona dönmenin sevdasındadır. *Ümmî Sinân* ölümün bu manasını istiare yoluyla “uçmak” fiili ve “ezelden dönenler” sıfat fiiliyle ima eder:

Cenâb-ı İzzete karşı uçup dergâh-ı â'lâya / Döner gâhî döne geldi ezelden dönücilerdür (65/2)

Ümmî Sinân'a göre ölmenin asıl değeri ölmeden önce ölmekle ortaya çıkar. Dolayısıyla şiiirlerinde ısrarla nefsinin yok etmekten bahseder ve bedenî arzulardan, ihtiraslardan uzak durmayı telkin eder. Bireyin bu şekilde vahdete ereceğine inanır:

Togrı yola gelmeyince / Ölmezden ön ölmeyince

Hakkı bilüp bulmayınca / Tevhîdi yetmez kişün (90/5)

Kutbu'l-Maânî'de zikriyle, fikriyle daima Tanrı'yı yâd edenler, mana yolcusu olarak adlandırılır. Tanrı; mana yolcularına hidayet nazarıyla, onların dillerinde ve kalplerinde hikmetiyle tecelli eder. Bu hale eren mana yolcularına ise ehlullah denir. Tanrı'nın vahdetine ve vuslatına nail olan ehlullah, her iki cihanda üzüntü ve ıstıraptan kurtulur. Ehlullah makamına bireyin erişebilmesi,

¹ “Ölmeden önce ölünüz.” anlamındaki sahih kaynaklarda yer almayan hadistir (Azmi Bilgin, *Ümmî Sinan Divanı*, 2000, s. 279).

Tanrı'nın izni ve kudretiyle var olan varlığından tamamen kurtulmasıyla vuku bulur. *Ümmî Sinân*, *Kutbu'l-Maânî*'deki bu beyanatlarını şu beyitle destekler:

Nişânüm bî-nişan oldu mekânüm bî-mekân oldu / Ne kaldı ceng ü cidâlüm cân u dil eydür illâ Hû
(144/4)

Mana yolcusunun ezelden ebede intikalinde maddî varlığından ayrılması, bireyin kendisini gerçekleştirme teşebbüsü olarak yorumlanabilir. Bireyin kendisini gerçekleştirmesi, kişisel özelliklerini bilerek; varoluşuna dair sorduğu sorulara verdiği cevaplara, gösterdiği çabaya ve eylemlere bağlıdır. *Karl Goldstein*'in “insan tabiatının yaratıcı eğilimi” olarak tabir ettiği kendini gerçekleştirme bireyin kendini aşmasıdır (Bahadır, 2018: 53-54). Dolayısıyla *Ümmî Sinân*'ın “izsizlik” ve “mekânsızlık” olarak ifade ettiği varlıktan kopuş, bireyin tüm enerjisini sarf ederek kendisini aşarak kendisini gerçekleştirmesidir. Demek ki bireyin devr nazariyesinin son makamı kendini gerçekleştirme noktasıdır.

Ümmî Sinân “ehlullah” olarak adlandırdığı mana yolcusu bireyi, *Kutbu'l- Maânî*'de “sadık” sıfatıyla da tanımlar. Buna göre “sadıklar”; semâ-ı evveliden semâ-ı ahirîye doğru kalbiyle fikredip çaba göstererek, ahd-i ezeliye bağlı kalarak kesintisiz yol alan yüce kişilerdir. *Divan*'da “derviş” olarak bahsedilen sadık bireylerin bu özelliği şu beyitle ima edilir:

Lâ-mekândan geldiler evvel yine andan âhar / Konmaga bir mülke ikrâr eylemez dervişler (44/2)

İnsan-ı kâmil olarak da adlandırılan sadık bireylerin âlem-i nâsûtta tek muradı âlem-i lâhûttur. *Ümmî Sinân*, bireyin bu hedef doğrultusundaki yolunu, *Divan*'ında “togrı yol” olarak tanımlar ve bu yolu bulmada kendisini bî-çâre göstererek mürşidi olarak Hz. *Muhammed*'i (s.a.v.) seçer:

Ol künt ü kenzi bulmaga sırrına ârif olmaga / İlm-i ledünnî bilmege irfâna gelmişem sana

Bel bilmezem ahvâlimi bulmaga togrı yolımı / Bî-çâreyem tut elimi dîvâne gelmişem sana (7/10, 11)

İnsan-ı kâmilin Tanrı'ya doğru seyreden yolculuğunda kendisine bir kılavuz tayin etmesi Tanrı'nın emriyledir. Bu vazifeyle görevlendirilen kutsal bireyler peygamberlerdir. *Ümmî Sinân* da Hz. *Muhammed*'e (s.a.v.) derinden bağlı olduğunu *Divan*'da sık sık vurgular.

Devir nazariyesinin döngüsel yapısı *Kutbu'l-Maânî*'de “semâ” kavramıyla izah edilir. Bireyin buna göre yaratılıştan gelen üç tür hareketi söz konusudur: semâ-ı ulâ, semâ-ı vustâ, semâ-ı uhrâ. Bireysel hakikatlerin âdem cismine gelmeden önceki hareketi “semâ-ı ulâ”, âdem cismine girdikten sonraki hareketi “semâ-ı vustâ” ve âdem cisminden ayrılıp ahiretteki hareketi ise “semâ-ı uhrâ” olarak tarif edilir. Her sema aynı zamanda kendi içinde üçe ayrılır. Buna göre; “semâ-ı ulâ” “semâ-ı hakikat-i Muhammed, semâ-ı hakâyık-ı insânî, semâ-ı ruhânî ve insânî”; “semâ-ı vustâ” “cismânî, şeytânî ve nefsanî” semâlar; “semâ-ı uhrâ” “cismânî, nurânî semâ hareketi ve rücû's-sırru'l-insânî”dir.

5.YARATILANIN VAROLUŞ EMELİ: VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI

Tasavvuf inancına göre yaratılan varlık birey, bezm-i eleste Tanrı'yla bütünleşik vaziyetteydi. Bir anlamda Tanrı'yla birlik halindeydi. Lakin dünyaya gelerek bu birlikten koptu ve çokluğa düştü. Bu andan itibaren dünyadaki varoluşu tek amaca doğru kilitlendi: Birliğe yeniden ulaşmak. Zaten mutasavvıfların varlığı/varoluşu, Allah'tan ibaret saymaları da bu inanişaya dayanır. Tasavvuf akidelerine sıkı sıkıya bağlı olan *Ümmî Sinân*'ın eserlerinde de bu inaniş egemendir. Mutlak

varlıktan -Tanrı'dan- ayrılan birey dünya ülkesine gelir, vahdet perdelenir, ayrılık başlar ve bireyin ıstırapı baş gösterir:

Nihân oldı çün ol vahdet ki gördüm âlem-i kesret / Men oldı dostun firâkından gözüm yaşın revân buldum (119/8)

Bu ıstırap, bireyi daima tek emele -Tanrı'ya- bağlar:

Maksûdumuz önden sona / Budur ki dirüm ben sana

Sırdur seni viren ana / Tevhîd-i zâtı'llah olur (27/7)

Âlemdeki her şeyin Tanrı olduğuna ve her şeyin O'ndan var olduğuna inanan (İz: 161) bireyin ıstırabını dindirmek için gönlünde her an zikrettiği tek şey Tanrı ve O'nun birliğidir:

Beni hayrân iden her dem ol Vâhidün esrârıdur / Ötsün yine cân bülbüli bahâr irdi gülzârım var (57/2)

Vâhid ü Ferd ü Ahaddur dâimâ zikr itdüğü / Zâkirün kalbinde her dem tevhîdin deryâsı var (40/8)

Tüm dinleri müşterek bir paydada birleştiren de Tanrı'nın birliği mevzuudur. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı tüm bireylerin vahdet fikrinden asla uzaklaşmaması gerekir:

Dört kitâbun sâbiti zât-ı Hûdur hakka'l-yakîn / Ey bu tevhîdden habersiz gey sakın olma ki dûr (46/9)

Gerçek Tanrı aşkını gönlünde taşımayan birey, vahdet sırrına nail olamaz ve onun lezzetine varamaz:

Tevhîd-i zâtın bahrına aşkıla talmayan bilmez / Ledünnî bahrının dürrin sarrâfı olmayan bilmez

Âşıkları hayrân iden tevhîd-i zât envârıdur / Cân gözinden mâsivânın tozını silmeyen bilmez (69/1, 2)

Ümmî Sinân'a göre bütün bu sebepler, yaratılanın özde ve sözde daima Tanrı'yı anması için geçerli nedenlerdir:

Dâim sen ol dilde sözüm

Seni fikreylesin özüm

Gayrıya bakmasun gözüm

Al gönlümü senden yana (5/7)

Bireyin kesret âleminden vahdet âlemine dönebilmesi için en güçlü aracı kalbi/gönlüdür. Çünkü kalp İlahî sırların tecelligâhıdır. Meşhur hadis-i kudsîde de beyan edildiği üzere; *yerlere göklere sığmayan Tanrı, ihlaslı müminin kalbine sığmıştır*. Ümmî Sinân bir beytinde bu hadise atıf yapar:

Arş u kürsî kâ'inâta sığmadum didün ayân / Mü'minün kalbinde pinhân olduğun izzet budur (42/6)

Bu beyitte de vurgulandığı gibi kalp/gönül, bireyin sığındığı İlahî bir mabettir (Frager, 2010: 50). Ümmî Sinân da kutsal mekân olarak tasavvur ettiği kalbi/gönlü arındırmak gerektiği kanaatinde. Zira Tanrı ancak -ayna misali- kirinden, pasından arındırılmış bir kalpte tecelli eder (14/8).

Kalbin açılarak sevgi ve aşkla doldurulması “enginlik” ve bilgelikle olgunlaşmak ise “derinlik” olarak adlandırılırsa, bu iki kavram bireyi kendini bilmesine doğru götürür (Gülbüz, 2016: 19). *Ümmî Sinân* da vahdete giden yolları bu kavramları ima eden bir içerikle tarif eder ve kendini bilmeyi “öze dönüş” olarak tarif eder. Özden maksat aynı zamanda kalptir. Birey, Tanrı’ya ancak öze/kalbine döndüğü an kavuşabilir:

Key sakın aslından ırma özüni / Her ne kılursan kılup aşka ulaş (80/8)

Var hâline meskenet bagla özüne kıl sükût / Kimsenün aybın yüzine ırma settâr ol yüri (187/2)

Ümmî Sinân, öze dönmek ya da gönlü temizlemek için ise üç araçtan bahseder: aşk, varlığından geçme ve nefis mücadelesi. Birey kalbini Tanrı aşkıyla doldurup, nefsin ihtiras ve iştiaqlarından arındırarak, maddî varlığından ayrılarak, ölmeden evvel öterek kendini Tanrı’ya adar. Bu basamakları layıkıyla çıkararak vahdete erer:

Aşkıla kim dü cihanun varlığın terk eyledi / Şöyle bil Lokmân ilâcın istemez sâg üstüne (167/8)

Nefsün meyine kanmasın / Firkât odına yanmasın

Mâsivâyâ aldanmasın al gönlümü senden yana (5/6)

Ümmî Sinân, *Divân*’ındaki söylemlerde ve *Kutbu’l-Maânî*’deki beyanatlarında; bireyin vahdet hasretiyle yanıp kavrulmasını, vahdete ulaşmak için sarf ettiği çabayı “dönmek/dönüş” hareketi içinde izah eder. Kalp kelimesi, kökensel olarak “dönmek” ve “çevirmek” anlamlarına gelir. Bireyin bezm-i elestten dünyaya gelip tekrar Tanrı’ya gitmesi dairesel bir dönüşü ifade eder. Aşk ile nefis mücadelesi vererek benlikten kurtulmak, öze dönmeyi sağlar. Bunun gibi örnekler, bireyin hep bir dönüş seferberliği halinde olduğunu gösterir.

6.SONUÇ

Bir düşünüş sendromu olarak değerlendirebilen bireyin dünyaya gelişi, varlık sorunsalının başlangıcı sayılabilir. Çünkü birey, bilinci olgunlaştığı andan itibaren varoluşunu sorgulama eğilimindedir. Varlığın nereden, nasıl, niye geldiği; nereye, nasıl gideceği/gitmeyeceği gibi soruların kıskacında kalan birey, kurtuluş ve huzur vesilesi olarak bu kıskaktan kurtulmaya çabalar. Böylelikle kendisini huzura götüren güven ve aidiyet duygularını temin etmiş olur.

Varlık sorunsalının İslam akidelerine göre izahı *Kur’ân* merkezlidir. *Kur’ân*’a göre varoluş meselesi yatay değil dikey eksenli çözümlenir. Tanrı, tüm açıklamaların zirvesine yerleştirildiği için tüm açıklamalar Tanrı’ya göre yapılır. Nitekim İslamiyet ve *Kur’ân*’la beslenen tasavvuf düşüncesi de varlık sorunsalını Tanrı merkezli açılar. Buna göre; evvelden Tanrı’yla birlikte huzur ve güven içindeki birey dünyaya bırakılmakla Tanrı’dan ayrılarak kendini kuşatan/kollayan/esirgeyen büyük güçten kopmuş olur. Bireyin dünya yolculuğu önceden sahip olduğu huzur ortamını yeniden tesis etmek üzere kurulur. Zorlu ve çileli bu yolculuğun nihai hedefindeki Tanrı’ya ulaşana dek birey, sanal varlığını terk ederek gerçek varlığına ulaşmaya çalışır. Çünkü asıl varlık Tanrı’dır. Bireyin dünyadaki varlığı ise aslî varlığın yalnızca bir gölgesidir.

17. asırda Halvetiyye tarikatına mensup bir mürşit ve mutasavvıf şair olan Antalyalı *Ümmî Sinân* da varlık sorunsalını İslam, *Kur’ân* ve tasavvuf ilkeleri doğrultusunda, hülâsa edilen bu genel çerçeveye göre çözümler. Kâinatın ve bireyin varoluşunun mucidi Tanrı’dır ve bireyin tek ereği yoktan var eden yaratıcısı Tanrı’ya arınarak ulaşmaktır. Yani maddenin özündeki manevî nüveye

erişebilmektir. *Ümmî Sinân*, bu öz üzerine kurduğu fikrî zeminle oluşturduğu eserlerinde de bireyin ontolojik sorgulamasını yapar. Ancak çağdaşlaşma dönemindeki bireyin zihnindeki gibi cevapsız ve çözümsüz sorgulamalar yoktur. Tanrı'yla birey arasında güçlü bir bağ kurulduğu için gerekli şartlar sağlandığında ve vazifeler yerine getirildiğinde varlığın varoluşu hakikî manada gerçekleşmiş olur.

KAYNAKÇA

- Arslan, H. (2016). “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14(2): 343-360.
- Bahadır, A. (2018). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, A. A. (2000). *Ümmî Sinan Divanı*, MEB Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, A. A. (2012). “Ümmî Sinan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XLII):310-311, İstanbul.
- Çağrı, M. (2013). “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XLIII):331-332, İstanbul.
- Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara.
- Durusoy, A. (2018). “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4(1):7-20.
- Ekiz, A. (1962). *Sinân Ümmî ve Ahfâdı*, Orkun Basımevi, İstanbul.
- Erdem, O. K. (1976). *Sinân Ümmî Divanı*, Fetih Yayınevi, İstanbul.
- Frager, R. (2010). *Kalp, Nefs ve Ruh*, Gelenek Yayınları, İstanbul.
- Gülbüz, A. (2016). *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan Ökten), Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- İz, M. *Tasavvuf*. Türdar Yayınları, İstanbul.
- Kam, Ö. F. (2015). *Vahdet-i Vücut*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Kur’an-ı Kerîm Meâli (2012). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kaynak Eserler Dizisi*, Ankara.
- Korkmaz, R. (2007). “Romanda Mekânın Poetiği” (Ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam & Süer Eker), *Edebiyat ve Dil ve Yazıları*, Mustafa İsen’e Armağan, ss. 401-415, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Kurnaz, C. (1993). “Ümmî Divan Şairleri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7:367-386.
- Mertoğlu, M. S. “Ümmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (XLII):309-310, İstanbul.
- Mustafa Lutfî (1309). *Tuhfetü’l-asrî fi menâkıbı’l-Mısırî*, Bursa.
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, İstanbul.
- Tatçı, M. & Kurnaz C. (1998). *Ümmî Sinân*, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- Tatçı, M. (2008). *Elmalı’nın Cânları*, H Yayınları, Ankara.

Tatçı, M. (2017). İlâhîler ve Kutbü'l-Maânî, H Yayınları, Ankara.

Tuman, N. (2001). Tuhfe-i Nâilî (Haz. Mustafa Tatçı & Cemal Kurnaz), Bizim Büro Yayınevi, Ankara.

Türkçe Sözlük, (1998), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Türker, Ö. (2019). Varlık Nedir?, Ketebe Yayıncılık, İstanbul.

Uludağ, S. (1997). “Halvetiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (XV):393-395, İstanbul.

Uludağ, S. (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınları, İstanbul.