

TASAVVUFİ İZLEKLER AÇISINDAN NECİP FAZİL'İN ŞİİRLERİ ÜZERİNE KAVRAMSAL BİR OKUMA DENEMESİ *

Erdoğan KUL**

ÖZET

Tasavvuf, İslamiyetin kabulünden sonra Türk edebiyatını besleyen en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Sadece dinî düşünüş ve duyarlılığın ifade edilişi ile sınırlı tutulamayacak bu yönelim, gerek Divan şiirimize gerekse halk şiirimize yüzyıllar boyu kullanılan ve sağlam bir şiir dilinin oluşup zenginleşmesini sağlayan bazı sembolleri de kazandırmıştır. Edebî metinlerin estetik düzlemini hazırlayan ve şekillendiren bu düşünsel arka plan, Türk şiirinde izlediği tarihsel seyir bakımından dilde kalıcı izler bırakmış, Türkçenin şiirsel olanaklarını genişletmedeki katkısını günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu yoğun etkinin Tanzimat dönemiyle birlikte sekteye uğradığı, şairlerin daha çok Batılı düşünce ve kaynaklara yöneldiği gözlenmekle birlikte özellikle Cumhuriyet döneminde tasavvufi düşünüş ve kavrayışla poetikasını oluşturan çok güçlü şairlerin yer yer kendilerini göstermesi de dikkati çeker. Bu şairler, aynı zamanda modern şiirin Batı edebiyatında izlediği seyri, kavuştuğu anlatım olanaklarını, ulaştığı estetik düzeyi de içselleştirerek tasavvufi kavramların şiirsel imgelem için sunacağı verilere yepyeni açılımlar kazandırmışlardır. Necip Fazıl, söz konusu şairler arasında da ilk akla gelendir. Onun şairlik serüveni, düşünsel ve yaşamsal çizgisiyle içli dışlıdır. 1934 yılına kadar bohem bir yaşantı süren, savruk ve sancılı bir düşünce dünyası olduğu görülen şair, bu yılı, kendisi için “milat” kabul etmektedir; çünkü o tarihte, bütün düşünce ve duygu dünyasını tasavvufi bir eğitim süreci içinde değiştirecek, dönüştürecek olan mürşidiyle, Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Abdülhakim Arvasi ile tanışır. Bu tarihten sonra şiirlerinin anlam evrenini ve beslediği duyarlılı-

* Bu makale, 13-14 Ekim 2014 tarihleri arasında Süleyman Şah Üniversitesi tarafından düzenlenen *1 Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*'nde sunulan ve daha önce yayımlanmamış olan bildirinin yeniden düzenlenmiş biçimidir.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, TDEB., ekul@ankara.edu.tr

ğı da tamamen tasavvuf düşüncesine özgülemeye başlar. Varlık, olay ve olgulara bakışı ilahi birlik (vahdet) ekseninde şekillenirken, şiirleri de böyle bir kavrayışın yansıdığı bir anlam kuruluşuna kavuşur. Sanat, onun için artık Allah'ı aramanın, ilahi birliği hissetmenin, tasavvufi deneyimleri yaşamamanın yollarından biri olur; görünenin ardındaki görünmeyeni, perdelelerin ardındaki hakikati, dünya ve evrenin düzenini sağlayan iradenin değişmez yasalarını, zıtların birliğini vb. kavrama ve ifade etme olanağı sunmasıyla işlevsellik kazanır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hakikat, Şiir, Necip Fazıl, Yeni Türk Edebiyatı.

A CONCEPTUAL READING ATTEMPT ON NECİP FAZİL'S POEMS IN TERMS OF SUFISTIC THEMES

ABSTRACT

Sufism is one of the most important sources nourishing Turkish literature after acceptance of Islam. This orientation which can't be limited with statement of religious thought and sensitivity has brought some symbols that provide generation and enrichment of a solid poetry language which has been used for centuries in both our Ottoman and folk poetries. This ideational background which prepares and shapes aesthetic ground of literary texts left its mark in the language in point of historical progress and has kept its contribution to developing poetical opportunities of Turkish language going until today. As well as it is observed that this rich influence was interrupted with Tanzimat reform era and poets leaned to Western thought and sources, it is also pointed out that very influential poets who generated their poetics with Sufi perspective and apprehension in Republican period manifested themselves from time to time. These poets also have brought new initiatives to data that Sufi concepts provide for poetical imagery by internalizing modern poetry with its progress in Western literature, its gained expression opportunities and its reached aesthetic level. Necip Fazıl is the first one that comes to mind in these aforementioned poets. His adventure as a poet is hand in glove with his ideational and vital values. He led a bohemian life until 1934 and had a thoughtless, painful world of thought. He considers that year as his personal "milestone"; because he met his mentor (guru) Abdülhakim

Arvasi one of the Nakşibendi order sheikhs who would transform and improve his spiritual and intellectual perspectives within the period of Sufi study. After this date, he starts to allocate semantic axis of his poem and sensitivity he is nourished for his Sufi perspective. While his outlook on existence, events and facts is formed in line with unity of existence, his poems obtain a semantic theory that such an apprehension is rubbed on off. From now on, art becomes one of the ways for searching of God, feeling divine unity and sensing Sufi experiences. Art obtains functionality by providing opportunities for comprehension and statement of unseen behind the seen, truth behind the veils, unchanging laws of will providing world and universe order, unity of opposites etc.

Key Words: Mysticism, Truth, Poetry, Necip Fazıl, Contemporary Turkish Literature.

GİRİŞ

İslam'ın Türkler arasında kabulü, yaygınlaşması ve yaşanmasında mutasavvıfların öncülüğü, tasavvufi yorumun işlevi bilinmektedir. Tasavvuf, yüzyıllar boyunca Türk edebiyatının da ana kaynaklarından biri olmuştur. Dini salt kurallar ve ritüeller bütünü olarak görmeyen, insanın duyu ve düşünce dünyasını biçimlendiren sorulara hem akli hem de kalbi yönden sunduğu yanıtlarla onun anlam arayışına eşlik eden tasavvuf öğretisinin edebiyatı da besleyen bir kaynağa dönüşmesi elbette doğaldı.

XIII. yüzyılda Hoca Ahmet Yesevi'nin "hikmet"leriyle başlayan ve içeriğini daha çok Allah'a ulaşma yolları, varoluşun ilahi sırları, nefis terbiyesi, peygamber ve insan sevgisi, evliya menkıbeleri, hikmetli olaylar, manevi zenginlikler karşısında maddi nimetlerin değersizliği, dünyanın gelip geçiciliği gibi konuların oluşturduğu bu edebî çizgi; Yunus Emre, Mevlana, Sultan Veled, Şeyyad Hamza, Gülşehri, Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram Veli, Eşrefoğlu Rumi, Pir Sultan Abdal, Niyazi Mısri gibi şairlerle devam etmiş ve gerek Divan şiirimiz gerekse halk şiirimiz bu kaynaktan beslenen sayısız örnek kazanmıştır. Halka yönelik söylenen/yazılan tasavvufi şiirler İslam öncesi Türk kültüründeki "ozan-baksı geleneğinin de bir anlamda devamı gibi düşünülebilir. Bunun yanında Arap ve Fars kültürünün etkisiyle XIII. yüzyılda tasavvufi eserler yazan Türk şairleri aslında Divan edebiyatının zeminini de hazırlamışlardır" (Bilgin, 2007: 334).

“Tekke edebiyatı” olarak adlandırılan ve sufi izleklerin çeşitli tekniklerle işlendiği şiirler, şu nazım türleri içinde ortaya konmuştur: Allah’ı övmek, ona yalvarmak için yazılan ve Mevlevilerde “ayın,” Bektaşilerde “nefes, Gülşenilerde “tapuğ, Halvetilerde “durak,” bazı tarikatlarda “cumhur” denilen “ilahi,” Bektaşi şairlerin vahdet-i vücud düşüncesini işledikleri “nefes;” pir ve mürşitlerin, tarikata yeni giren dervişlere, tarikat derecelerini ve adabını öğretmeyi amaçladıkları “nutuk;” ruhun cemada, nebata, hayvana, insana, insan-ı kâmile geçişi ve Allah’a dönüşü biçimindeki varlık döngüsü üzerine geliştirilen “devir” kuramını anlatan “devriye;” genellikle Bektaşi şairlerde rastlanan, inançlardan teklifsizce alaylı bir dille söz eder gibi yazılan ve derinlerinde tasavvufi incelikler barındıran “şathiyat-ı sofiyane” (Dilçin, 1992: 343-353).

Tanzimat’la başlayan modernleşme/Batılılaşma sürecinde tasavvufun edebiyat açısından bu işlevini bütünüyle yitirdiği söylenemese bile ana kaynak olmaktan çıktığı, edebiyatçılarımızın yoğunluklu olarak Batı sanat ve düşüncesine yöneldiği bir gerçektir. Modern Türk edebiyatının zeminini oluşturan bu çeşitlenme içinde tasavvuf, Cumhuriyet dönemi şair ve yazarlarımızla birlikte, yenilenmiş ve zenginleşmiş bir anlayışla da yorumlanarak yeniden varlığını, etkisini göstermeye başlar. Bu çizgiyi günümüze taşıyan belli başlı şairler arasında Asaf Halet Çelebi, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu, Akif İnan, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören ve Hilmi Yavuz sayılabilir. Bu bağlamda Necip Fazıl’ın öncü bir şair misyonu üstlendiğini söylemek mübalağa olmayacaktır.

1. Necip Fazıl’ın Poetikasında Bir Kırılma Noktası: Tasavvufa Yöneliş

Sanat yaşamının bir noktasından sonra poetikasını bütünüyle tasavvufi düşünüş ve duyarlılıkla biçimlendirmeye başlayan Necip Fazıl’ın bu yöneliminde mürşidiyle tanışması belirleyici olmuştur. *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932) kitaplarıyla edebiyat dünyasında özgün bir şair olarak adını duyuran ve dönemindeki pek çok şairi de etkilemeye başladığı görülen Necip Fazıl için 1934 yılı, yaşamındaki bu dönüm noktasına işaret eder. Daha önce duygusal ve düşünsel çalkantılarla dolu bohem bir yaşantı süren şair, o yıl, duygu ve düşünce dünyasını bütünüyle değiştirecek olan Abdülhakim Arvasi ile tanışır. “Kendisi yok ama, ismi var” dediği bu bohem yaşantının ona “derin bir bunalma, ruh sıkışma-

sı, kendinden kaçma, kendini unutmaya çalışma hali” (Kısakürek, 1999: 69, 70) verdiği bir dönemde gerçekleşir bu tanışma. Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden olan Arvasi, şair üzerinde bıraktığı derin etkiyle onun tasavvufa yönelmesini, Nakşibendilik disiplini içinde seyr-i süluka girmesini sağlar. Bu etkinin ne denli belirleyici olduğunu göstermeye, *O ve Ben* adlı anı kitabındaki düzenleniş biçimi bile başlı başına yeterli olabilecek özelliğindedir. Bu kitapta şair, yaşamını mürşidiyle iletişimine göre konumlandığı üç evreye ayırarak anlatır: “Onu Tanıyınca Kadar (1904-1934),” “Tanıdıktan Sonra (1934-1943),” “O Günden Beri (1943-1978)” (Kısakürek: 1999). 1940'ta yazdığı “Allah Dostu” başlıklı şiirde de bu tanışma ânını abideleşecek, ebedileşecek kadar güzel buluşunu dile getirir:

“Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;

Bir akşamdı ki, zaman, donacak kadar güzel.” (Kısakürek, 2011: 76)

Yaşadığı bu düşünsel değişimden önceki şiirlerinden önemli bir bölümünü “bana, adıma ve ruhuma mâl edilemez” diyerek ve “mal sahibi bensem, bunları istemediğim, tanımadığım ve çöplüğe attığım bilinsin” (Kısakürek, 2011: 11) açıklamasıyla, karar kıldığı poetikaya uygun bulmadığından dolayı sonraki kitaplarına almaz. Onun için sanat, artık birbirini tamamlayan iki yönlü bir arayış alanıdır:

“Ben şiiri, her türlü hasis gayenin üstünde, doğrudan doğruya kendi zât gayesine –sanat için sanat-, fakat kendi zât gayesinin sırrıyla de Allah’a ve Allah dâvâsının topluluğuna –cemiyet için sanat- bağlı kabul etmişim” (Kısakürek, 2011: 13).

Bu düşünceler,

“Anladım işi, sanat, Allahı aramakmış;

Marifet bu; gerisi yalnız çelik-çomakmış...” (Kısakürek, 2011: 39)

dizeleriyle veciz ifadesini bulur. Bu yaklaşıma göre sanat, kendi kendisinin amacı değildir; sanatçının yaşamdaki arayışlarına bağlı olarak sanatsal verimlerini de nedensellik yönünden belirleyen bir hedef söz konusudur. Şair, salt kusursuz bir biçim güzelliğine ya da yetkin bir anlatım gücüne eriştiğini sergilemek amacıyla ömrünü harcamaz; onun, bütün bu kaygıları aşacak ve yapıp etmelerini anlamlı kılacak bir üst hedefi olmalıdır. Şiirin estetik değerini yüksek tutmayı gözetirken anlamsal arka planını da yüce bir amaçla ilişkilendirmek, “büyük sanatkar”lara özgüdür; işin sadece teknik yanına takılıp kalanlar, bu noktada çeşitli başarılar elde etseler

ve takdir görseler bile, gerçekte önemsiz şairlerdir. Bu iki arayışın iç içe geçmediği, birbirini bütünlemediği sanatçılık, ona göre “cücelik”tir:

“Ver cüceye, onun olsun şairlik,

Şimdi gözüm, büyük sanatkârlıkta.” (Kısakürek, 2011: 20)

Necip Fazıl; sanat ve hayat, sanat ve hakikat, sanat ve bilinç gibi kavram çiftleri üzerine düşünmeyen ya da bunlarla ilgili “fikir tasası çekmeyen, poetikasını ontolojik sorgulamalar üzerine inşa etmeyen şair”i, “kuyruğu kıstırılınca ağlayan bir hayvancıktan farksız” bulur (Kısakürek, 2011: 10). Bu durumda sanatsal kaygı, düşünsel kaygıdan soyutlanamaz. Onun poetikasını şekillendiren düşünsel kaygı ise “hakikat arayışı”ndan doğar:

“Bizce şiir, mutlak hakikati arama işidir. Eşya ve hâdiselerin, bütün mantık yasaklarına rağmen en mahrem, en mahcup, en nazik ve en hassas nahiyesini tutarak ve nisbetlerini bularak mutlak hakikati arama işi...(...) Mutlak hakikat Allah’tır” (Kısakürek, 2011: 473, 474).

Bu bilinç ve tutumla şair, sufi terminoloji içinde anlamlandırılabilircek imgeler kurmaya, tasavvufi kavrayışa dayalı sorgulamalar ve çağrışımlarla genişleyen bir şiirsel söylem oluşturmaya başlar. Bunlar, modern Türk edebiyatında, şairin “seyr-i süluk”u boyunca yaşadığı deneyimler ve edindiği kültürle birlikte İslam tasavvufunun yüzlerce yıllık birikimini ifadelendiren kavramsal alanı da şiir diline taşıyan öncü örnekleri oluşturur.

2. Tasavvufi Kavramlar Ekseninde Necip Fazıl’ın Şiirlerine Genel Bir Bakış

“Mutlak hakikat”i arayan kişi, öncelikle kendisini çepeçevre kuşatmış olan “yalan”ı ayırt eder. Yalan, doğrudan bu dünya ve onun sınırlarının egemen olduğu algıdır: Bedensel sınırlılıklarla belirlenmiş bir gerçeklik anlayışı, gelip geçici olana koşullanmış bir varlık kavrayışı... İnsan, bunu fark edebilecek ve aşabilecek bir potansiyelle donanmıştır; ama bu potansiyeli fiile çıkarmaya istekli çok az kişi vardır. Genel olarak insanlık; varlığı kendinden olmayan, hakikat için sadece imler taşıyan bu “gölge varlık”ta kendini bir yalana kaptırmış görünmektedir:

“Bu nasıl bir dünya hikâyesi zor;

*Mekânı bir satır, zamanı vehim.
Bütün bir kâinat muşamba dekor,
Bütün bir insanlık yalana teslim.”* (Kısakürek, 2011: 17)
*“Kaçır beni ahenk, al beni birlik;
Artık barınmam gölge varlıkta.”* (Kısakürek, 2011: 20)

*“Yalan dünyada bütün görünüşler iğreti;
Her şey, o şeye hazin benzeyişten ibaret.”* (Kısakürek, 2011: 29)

*“Hey gidi, gölgeler ülkesi dünya!
Bir görünmez şeyin gölgesi dünya!
Boşlukta ayrılık bölgesi dünya!
Bu dünyada yeme, içme ve dövün!”* (Kısakürek, 2011: 119)

Tasavvuf ehli; Hak'tan başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığının bulunmadığını, “bunların birer hayal, akis ve gölge varlıklar olduğunu söyler” (Uludağ, 2005: 162). “Ankebut Suresi”nin 64. ayetinde de dünya hayatının niteliğine ve asıl hayat alanına ilişkin şu anımsatma yapılmaktadır: “Şu iğreti dünya hayatı, bir eğlence ve oyundan başka bir şey değil. Ahiret yurduna gelince, asıl hayat işte odur” (Öztürk, 1993: 367).

Dünyanın gerçeğini fark eden birey, asıl yurdunun neresi olduğunu anlar; dünyada bir gurbet yaşamı sürdürdüğünü kavrar. Mutluluğu da bu bilgidir. Yaşadığı gurbet, ona her yaşattığı ile ana yurdu hakkında ipuçları vermekte, içindeki çağrıyı haklı ve kaçınılmaz kılacak bir mahiyet sergilemektedir. Bu âlemde garip olan insanoğlunun ruhu, “daima asli vatani olan melekût ve ruhlar âlemini özlemektedir” (Uludağ, 2005: 148). Böylesi bir bilinç düzeyindeki kişi, kendisini asıl vatanına kavuşturacak olan vesileyi ise –Mevlana'nın ölümü “şeb-i arus (düğün gecesi)” olarak nitelemesi gibi- hasretini giderecek, susuzluğunu dindirecek bir “şerbet” gibi görür:

*“Ne kadar vatan varsa, o vatandan haberci,
Gurbet dediğin senin, Yaradandan haberci...”* (Kısakürek, 2011: 236)

*“Bu dünya bir benzeyiş, bir vatani andırış;
Ve göz, görmediğine kendini inandırış!...”* (Kısakürek, 2011: 244)

*“Bu dünya bir tamam’dan eksiklikler âlemi;
Kopuşlar, ayrılıklar, kesiklikler âlemi...”* (Kısakürek, 2011: 372)

*“Ölüm dedikleri, ölünceye dek;
Dünya, balı zehir, yalancı petek.
Orada bulursun, biraz bekle, tek,
Burada yaşamak sandığın düşü...”* (Kısakürek, 2011: 115)

*“Mutlu adam, dünyayı bir acı gurbet bilen;
Öz vatan pınarından, ölümü şerbet bilen...”* (Kısakürek, 2011: 95)

Bu âlem bir gölgedir; ama İbn Arabî’nin dediği gibi “Hakk’ın gölgesi-
dir” (İzutsu, 1998: 137). Onun mahiyetini bilerek, simgesel yanlarını çö-
zümleyerek hakikat yolculuğuna çıkmak mümkündür; ama dünya merkezli
düşünen ve gölgenin kaynağına gidemeyen aklın sunacağı bütün kurtuluş
reçeteleri, insanları ancak bir çıkmazdan öbürüne götürebilir:

*“Bütün manzara, ucuz bir dekor muşambası;
Kurtuluş günü, çıkmaz ayın son çarşambası...”* (Kısakürek, 2011:
435)

Kurtuluşunu “çıkamaz ayın son çarşambası”na bırakmamak, yani
hayali gerçek, gerçeği hayal olarak gösteren o aldatıcı algı boyutunu aşmak
için varlık ve olaylara Hakk’ı önceleyen bir nazarla, mutlak hakikati hedef-
leyen bir duyarlılıkla bakmak gerekir:

*“Var olan yoklukların ömrünü sürüyorum!
Aşklar bomboş kuruntu, hürriyetler esaret!
Yalnız, ‘Rakip’ ismiyle Allah’ı görüyorum!
Bir yokluk ki, bu dünya, var olandan işaret...”* (Kısakürek, 2011: 29)

Allah’ın “Rakip” ismi, “kullarının hâllerine şahit olan” anlamına
gelmektedir. Bu, onun “yaratıklarını korumasının gerekliliğinden kaynak-
lanır, böylelikle kulları da bütün vakitlerinde O’nu gözetirler” (Konevi,
2002: 137). Bu isim, “Yakın” başlıklı kısa şiirde de anılır. Varlık ve olaylar
karşısında zihnin geçici olana bağlı tanıyış ve kategorize edişleri, dünyevi
sınırlamalar içindeki gerçeklik algısı, duygu ve düşünce evrenini belirleyen

duyusal deneyimler, Allah'ın "Rakip" ismiyle kurduğu bir tuzak olarak nitelendirilir:

"Yakın O'dur, gerisi birbirine en uzak;

Her şey 'Rakip' ismiyle O'nun kurduğu tuzak..." (Kısakürek, 2011: 54)

Allah'ın "tuzak" kurmasından *Kuran*'da da bahsedilir. "A'raf Suresi"nin 99. ayetindeki "Allah'ın tuzağından emin miydiler? Hüsrana uğrayan topluluktan başkası Allah'ın tuzağından emin olamaz" (Öztürk, 1993: 152) ve "Âli İmran Suresi"nin 54. ayetindeki "Ve Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır" (Öztürk, 1993: 64) ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir. Yukarıdaki dizelerde dikkat çekilen "tuzak," dünya yaşamının aynı zamanda bir "sınav" süreci oluşuna da vurgu yapar.

Bu ismin egemenliğinin en fazla fiillerde olduğunu söyleyen Sadreddin Konevi, o mertebede Hakk'ın kendisini murakabe ettiğini gözleyen kulun da bu gözlem mahallinin gerektirdiği tarzda Hak ile beraber olduğunu belirtir (Konevi, 2002: 138). Aslında her bir ilahi ismin, anlamı ve mahiyeti bakımından oluş âlemiyle doğrudan bağlantısı vardır. "İlahi isimler, var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır; kevndeki a'yândan hiçbirinin zuhuru bu isimlersiz mümkün olmadığı gibi, imkân âleminin rükünlerinin kaideleri de, ancak bunlara dayanarak sâbit olabilir" (Konevi, 2002: 10). Bir bakıma tasavvufi bakış da Yaradan ile yaratılmışlar arasındaki bu bağıntıları görmeyi, anlamayı, bilmeyi ve esas almayı hedefler. İlahi isimler, "O'nu ve âlemi anlamamıza izin veren bağıntılar"dır; Allah, Adem'e 'isimleri," yani bu bağıntıları, "bilen ve bilinen, kul ve Rab arasındaki nispeti öğretmiştir" (Benövenli vd., 1996: 5).

Bu farkındalığa ulaşan zihin, elbette sorular soracak, merak ve arayışında cüzi aklın verileriyle yetinemeyecektir. "Kimim, neyim, niçin varım?" gibi en temel meraklardan başlayarak onu mutlak hakikate yaklaştıracak olan bu sorular, tefekkürünün ve manevi yolculuğunun çeşitli evrelerinde değişik biçimlerde yanıt bulacaktır:

"Lûgat, bir isim ver bana halimden;

Herkesin bildiği dilden bir isim!

Eski esvaplarım, tutun elimden;

Aynalar, söyleyin bana, ben kimim?" (Kısakürek, 2011: 19)

Kendisini dünyadan ve dünyevi bağlantılardan gitgide uzaklaştıran bu hâl içinde duyumsanan yalnızlığı şair, Mevlana'nın *Mesnevi*'sindeki girişi anımsatan şu dizelerle imgeleştirir:

"Ben gurbet rüzgârının üflediği kamışım...

Bir su başında mahzun, yapayalnız kalmışım."

(Kısakürek, 2011:253)

Duyularının sağladığı olanaklar çerçevesinde düşünen insan, "tam ve mutlak görüş"e dayanmayan kavramlar aracılığı ile doğruya varmaya uğraşır. Oysa bu kavramlar ve onlar aracılığı ile varılan sonuçlar "görece"dir; mutlak hakikati arayanlar için ikna edici, tatmine ulaştırıcı değildir. İnsan, kendi duyularına göre "yakın-uzak," "büyük-küçük," "görünen-görünmeyen" gibi kavram çiftleri oluşturmuştur; ama bunlar sonuçta hakikati değil, beşerî sınırlılıkları açıklar. Bir tür "gaflet" sayılabilecek bu durumdan, ancak başka türlü bir düşünüşle, başka boyutlarda bir kavrayışla çıkılabilir:

"Niçin küçülüyor eşya uzakta?

Gözsüz görüyorum rüyada, nasıl?

Zamanın raksı ne, bir yuvarlakta?

Sonum varmış, onu öğrensem asıl?" (Kısakürek, 2011: 17)

Sonluluk bilinci ve insanın ontolojik gerçekliği olarak "ruh"unu fark edişi de yukarıdaki dizelerde imlenmektedir. "Görme" eyleminin insan bedenindeki bir organın işlevinden ibaret bulunmayıp beden de hayatiyetini ve bir araç olarak iş görmesini sağlayan "ruh"la ilişkili oluşu, "rüyada gözsüz görme"ye dikkat çekilerek verilir.

Hakikat yolculuğunda sorularına göreceliklerden ötede yanıtlar bulmaya çalışan bireyin gözünde artık dünyanın, dünya nimetlerinin bir değeri kalmaz. Varmak istediği hedef için duyduğu arzu, onun değer ölçütlerini ve değer yargılarını da değişime uğratar. "Terk-i dünya" denen bu durum, tasavvufun da esasıdır (Uludağ, 2005:354):

"Dünyada her nimeti bıraksam ne çıkar ki?

Orda o varken, burda bırakılmaz ne var ki?" (Kısakürek, 2011: 240)

"Terk-i dünya"ya yol açan, dünyevi beklentilerine üstün tuttuğu arzularını şair, şu dizelerle ortaya koyar:

*“Öteler, öteler; gayemin malı;
Mesafe ekinim, zaman madenim.
Gökte samanyolu benim olmalı;
Dipsizlik gölünde, inciler benim.”* (Kısakürek, 2011: 20)

Dünya nimetlerinden vazgeçmeye gönüllü olan hakikat yolcusunun karşısına, asıl mücadele etmesi gereken kuvvet çıkacaktır: Nefs. Peygamberin, Tebuk Seferi sonrasında ashabına “Küçük cihattan büyük cihada döndük.” diyerek zorluğuna işaret ettiği, “Hakiki mücahit, nefesine karşı cihat açandır.” sözüyle önemini vurguladığı “nefse karşı mücadele” hâli, belki de tasavvufi eğitim sürecinin bütün aşamalarına denk düşmektedir. “Beden ve ruh; bir şeyin varlığı, aynı” anlamlarına gelen ve tasavvufta “kulun çirkin vasıfları ve kötü ahlakı”nı (Arvasî, 1983: 23) kastetmek üzere kullanılan “nefs”in çeşitli mertebeleri vardır. Sahibini yoldan çıkararak, isyan ve günaha yönelten, kötü nitelikler toplamı diyebileceğimiz nefse, “nefs-i emmare” denir; öncelikle kurtulması gereken benlik durumu budur. Necip Fazıl, insanı Allah’tan uzaklaştıran bu nefsi “kâfir” olarak nitelendirir:

*“Yüzü kapkara zifir;
Elinde kös ve nefir.
Sabit fikir burgusu,
Dili, çözülmez cifir.
Nefs isimli o kâfir...”* (Kısakürek, 2011: 72)

Asıl zor olan, ondan kurtulabilmektir:

*“Hep nefis çıkar karşıma, ölüp ölüp dirilsem;
İnsandan kaçmak kolay; kendimden kaçabilsem...”* (Kısakürek, 2011: 85)

“Köpek” sıfatıyla anılan nefsin doymak bilmezliği, söz dinlemezliği, hoşnut edildikçe daha da azgınlaşması, bitmez tükenmez isteklerinin bıktırıcılığı da şu dizelerle anlatılır:

*“Güneşle bir tutsam girmez hizaya
Dar bulur, sığmam der, dipsiz fezaya.
Kuyruk sallar, sonra hırlar ezaya;
Benim nefsim, benim nefsim ne köpek!..”* (Kısakürek, 2011: 70)

Nefsin en büyük korkusu, ölümdür. Aşağıdaki dizelerde birinci tekil kişi zamiriyle işaret edilen de nefstir:

“Köpek korkusuyla korktum ölümden,

Ölmeden ölmeyi anlayamadım.” (Kısakürek, 2011: 71)

Nefse teslimiyetle pekişen “varlık” iddiası, tasavvufta bir tür şirk gibi görülmüştür. Bu durum, mutasavvıflarca en büyük günahlardan biri sayılan “vücut (varlık) günahı” olarak adlandırılır. İsmail Hakkı Bursevi, bu günahın öbür günahların üstünde olduğunu söyler; çünkü “insanı bütün günahlara sevk eden vücûddur. Vücûd, sülûka mâni olan bir ağırlıktır. Sâli-ke düşen vazife hepsinden tevbe etmek ve küllî bir fena ile hak yolunda fena bulmaktır” (Bursevi, 2012: 339). Varlık günahından tövbe etmenin en etkili biçimi ise Allah’ın varlığı karşısında ikinci bir varlık olmadığını, “gay-rı”nın yokluğunu zevk ve idrak etmektir:

“Yum gözünü, kalbine her ân yokluğu üfür!

“Kendinden geçmek iman, kendinde olmak küfür.”(Kısakürek, 2011: 349)

“Çile” şiirinde nefsine meydan okuyan, onu kendine itaate çağıran şair, “sonsuzluk” a ulaşma yolunun bu boyun eğdirişten geçtiği mesajını da verir:

“Diz çök ey zorlu nefis, önümde diz çök!

Heybem hayat dolu, deste ve yumak.

Sen, bütün dalların birleştiği kök;

Biricik meselem, Sonsuza varmak.” (Kısakürek, 2011: 20)

İnsanın görece kayıplarıyla, ardi ardına terk edişleriyle ilerleyen o ilahi aşk yolculuğunda sevgiliye kavuşmanın bedeli, kendinden geçmek, benliğini yitirmektir:

“Sonsuzu nasıl bulsun, pösteki sayan deli?

Kendini kaybetmek mi, visâlin son bedeli?

Mahrem çizgilerine baktıkça örtünen sır;

Belki de benliğinden kaçabilene hazır.” (Kısakürek, 2011: 233)

Mutasavvıflara göre mutlak hakikat yolculuğu, ancak “mürşid-i kâmil” denilen bir rehberin eğitiminde mümkündür. Doğrudan Hz. Muham-

med'in ruhu ve maneviyatı tarafından irşat edilen "Üveysiler" dışında kalan kitlenin kemale erişmesi, bu manevi görevi yerine getirmeye memur kılınmış veliler aracılığıyla gerçekleşir. "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." sözünün ortaya çıkış nedeni de müşşid-i kâmilin gerekliliğine dikkati çekmektir. Mürit, gassalin önündeki cenaze gibi kendini şeyhine teslim etmeli, iradesini tamamen ona bırakmalıdır. Allah'a teslimiyetin yolu, şeyhine teslimiyetten geçer. Şeyhinde fani olmak, Allah'ta fani olmaya başlangıçtır. Müridinin her hâline vâkıf olan, onun manevi gereksinimlerine göre zikir, virt, nafile ibadet gibi eylemlerini nicelik yönünden belirleyen ve ona en uygun yol haritasını çizen şeyh; Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Hz. Muhammed'in de nâibi olarak görülür. Bir istekliyi tarikatına kabul eden şeyh, onu, annenin bebeğini eğitip yetiştirmesi gibi yetiştirir (Uludağ, 2005: 334). "Geçilmez" başlıklı şiirinde Necip Fazıl, bu yola girişin zorluğuna ve koşullarına işaret eder:

*"Bu kapıdan kol ve kanat kırılmadan geçilmez;
Eşten, dosttan, sevgiliden ayrılmadan geçilmez.*

*İçeride bir has oda, yeri samur döşeli;
Bu odadan gelsin diye çağrılmadan geçilmez.*

*Eti zehir, yağı zehir, balı zehir dünyada,
Bütün fâni lezzetlere darılmadan geçilmez.*

*Varlık niçin, yokluk nasıl, yaşamak ne, topyekün?
Aklı yele salıverip çıldırmadan geçilmez.*

*Kayalıklı boğazlarda yön arayan bir gemi;
Usta kaptan kılavuza varılmadan geçilmez.*

*Geçitlerin, kilitlerin yalnız O'nda şifresi;
İşte, işte o eteğe sarılmadan geçilmez!" (Kısakürek, 2011: 134)*

Müşşid-i kâmilî tanımanın yollarından biri de, ona bakanın aklına Allah'ı getirmesi, Allah'ı anımsatmasıdır:

“O yüz, her hattı tevhid kaleminden bir satır;

O yüz ki, göz değince Allah’ı hatırlatır...” (Kısakürek, 2011: 94)

Bir bakıma müşşidinin belirlediği eğitim programının dışına çıkmayan ve onunla rabitasını kaybetmeyen, müşşidinin iradesiyle kendi iradesi arasında tam bir koşutluk sağlayan mürit, “fena fi’ş-şeyh” hâliyle olgunlaşma basamaklarının en önemlilerinden birini aşmış olur. Şair, kendi müşşidinde kayboluşunu, bu bakımdan yaşadığı “fena fi’ş-şeyh” deneyimini “O’na” başlıklı şiirindeki şu dizelerle anlatır:

“Benim efendim,

Feza levendim!

Ölmek neymiş;

Senden öğrendim.

Kayboldum sende,

Sende tükendim!

Sordum aynaya:

Hani ya kendim?

Benim efendim!” (Kısakürek, 2011: 381)

Teslimiyet ve rıza hâlinde sebatla bu yolu yürümek, “zehirle pişmiş aşı yemek” (Kısakürek, 2011: 40) kadar zordur. Kulun, belalarla dolu çetin sınavları karşısında yine sığınabileceği tek merci, Allah’tır; peygamberin, “Allah’ım, gazabından rızana, cezandan affına, senden yine sana sığınırım.” duasıyla işaret ettiği gibi:

“Bu yük senden Allahım, çekeceğim, nâçarım!

Senden sana sığınır, senden sana kaçarım!” (Kısakürek, 2011: 56)

Tasavvuf terminolojisinde, “salikin üzerinde galip ve hâkim durumda bulunan duygu ve düşünce”ye “vakit/zaman” denir. Bunlar “hüzün ise vakit hüzün, neşe ise neşedir. Bütün manevi faziletler ve ruhi kemal, vakit içinde vakitle kazanılır” (Uludağ, 2005: 373). Salik, “ibnü’l-vakt” (zamanın çocuğu) olmalı; yani “o vakitte kendisinden istenen şey neyse onu yapmalı, yapılması en uygun olan şeyle meşgul olmalıdır” (Uludağ, 2005: 179). Üzerinde galip olan hükme ve hâle rıza gösterme bakımından “eşya” örnek teşkil eder:

*“Bakma saatine ikide birde
Halin neyse saat onun saati.
Saat tutamaz ki ölü kabirde;
Zamana eşyada gör itaati!*

Bir kıvrım, bir helezon,

Her noktası baş ve son...” (Kısakürek, 2011: 253)

Bu dizelerdeki “zaman” anlayışının düzçizgisel değil, dairesel oluşu da dikkati çekmektedir. Daire biçiminde hareket ettirilen noktanın meydana getirdiği çemberin aslında noktadan ibaret oluşu ve noktanın o çemberin her yerinde bulunuşu gibi, böylesi bir zaman anlayışında da öncelik-sonralık, başlangıç-bitiş yoktur. Bu yaklaşım, sufi kavrayışla doğrudan örtüşmektedir.

Tasavvufta “rıza”nın iki türünden söz edilir ve her ikisi için de nefsin konumuna iki ayrı sıfat yakıştırılır: Kulun Allah’tan razı olması (nefs-i raziye) ve Allah’ın kulundan razı olması (nefs-i marziye). Bu terimler, “Fecr Suresi”nin “Dön Rabbine, razı etmiş ve razı edilmiş olarak” (Öztürk, 1993: 561) mealindeki 28. ayetinden alınmıştır. “Rıza hâlindeki ya da makamındaki kul, ‘kahrın da hoş lütfun da hoş’ der ve Hakk’ın hiçbir tecellisinden şikâyetçi olmaz” (Uludağ, 2005: 295):

“Güzel Allahım, senden ne gelecekte gelsin;

Sen ki, rahmetinle de kahrınla da güzelsin...” (Kısakürek, 2011: 48)

Cehennem bile bir “arınma kurnası” (Kısakürek, 2011: 353) olarak gören Necip Fazıl, rıza hâlinde/makamında ve teslimiyet içinde bulunan kul için –Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi- ateşin bile gül bahçesine döneneğine vurgu yapar. Dervişin kalbindeki ilahi aşk ateşi, başka bütün ateşleri yakabilecek güçtedir. Duyuşu, görüşü, hissedışı bütünüyle Hak’tan ibaret olan açısından ateş de bu rıza hâlinde mahiyet ve işlev değiştirir:

“Rabbim, Rabbim, bu işin, bildim neymiş Türkçesi;

Senin aşkın ateştir, ateşin gül bahçesi...” (Kısakürek, 2011: 51)

“İçimde bir fırın var, ateşi yakan ateş,

O ne alev deryası, çiçek bahçesine eş.” (Kısakürek, 2011: 352)

Bu noktada akıl devreden çıkar. Aklı, mantıki düşünüşü aşan bu deneyimleri yaşamak ancak aşkla mümkündür. Miraç olayında Cebrail'in "sidretü'l-münteha"dan öteye geçememesi gibi aklın da dervişe eşlik etmesi bir yere kadardır; dile gelmez, akla sığmaz sırlar bölgesine ancak aşkla varılabilir:

"Anlamak yok çocuğum, anlar gibi olmak var;

Akıl için son tavır, saçlarını yolmak var..." (Kısakürek, 2011:75)

"Akıl, akıl olsaydı ismi gönül olurdu;

Gönül gönlü bulsaydı, bozkırlar gül olurdu." (Kısakürek, 2011: 106)

"Mutasavvıflar ilahi, ezeli ve ebedi gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtir, nazari akli reddeder ve (...) keşf ve marifet anlayışıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler" (Uludağ, 2005: 32). Akıl, gönlün aşkla yaşadığı incelikler, haberdar olduğu sırlar karşısında sadece çaresizlik ve şaşkınlık içinde kalır. "Aklın ulaştığı son nokta hayret, hayretin sonucu sekrdir, yani sâlik rububiyeti temaşa edince aklını kaybeder" (Uludağ, 2005: 33):

"Şeyh-i Ekber'e göre en üstün makam, hayret;

Ben de şaşkınlardanım, Rabbim sonumu hayr et!.." (Kısakürek, 2011: 88)

dizeleriyle önemi belirtilen "hayret" makamı, şairin yaşadığı bir durum olarak da şöyle yansıtılır:

"Ruhum öz dünyasına kaçmak için gayrette;

Yalan dünyaya şimdi inmiş gibi hayrette..." (Kısakürek, 2011: 250)

"Hayret"ten nasibini almamış akıl ve bilgi, Necip Fazıl için bir değer ifade etmez. "Zahirî bilgi" olarak anılabilecek bu bilgi türü uğruna mesaisini harcayan bilgin, boşa emeklemektedir:

"Kuyruğu etrafında dönen kedi hayrette;

Âlim ki, hayreti yok, ne boş yere gayrette!" (Kısakürek, 2011: 365)

Hayrete düşürmeyen, mutlak hakikati aramaya sevk etmeyen bilgi, sahibi için ancak perdelerden bir perde olabilir. Sufiler, Hak ile kul arasındaki engele "perde" derler. Bir hadiste, Allah ile kulu arasında yetmiş bin perde olduğu belirtilmektedir. Bunların bir kısmı zulmetten (karanlık), bir kısmı nurdandır (ışık). Madde, çıkar, mal mülk düşkünlüğü, nefis ve şehvet gibi zulmani perdelerden başka iyiliklerden ve Hakk'ın çeşitli tecellilerin-

den nurani perdeler de vardır (Uludağ, 2005: 285). Seyr-i süluk sürecinde çoğu kez mürit, tam “Aradığımı bulduğum” diye düşünürken, bulduğunun da aslında bir perde olduğunu fark eder:

“Perdenin ardı perde, perdenin ardı perde,

Her siper aşıldıkça, gaye öbür siperde...” (Kısakürek, 2011: 351)

Hak ve asıl hayat, o perdelerin arkasındadır. Kemal yolculuğunu tamamlayıp ölümden kurtulmuş olanlar da oradadır. Gönül gözünün önündeki bu engellerden hiçbirine takılmayıp nihai amaca ulaşınca kadar “ref-i taayyün” yapmak, bunları tek tek kaldırmak gerekir:

“Hayat perdenin arkasında;

Hayatın öte yakasında.” (Kısakürek, 2011: 429)

“Gönülde asıl perde;

Onu hangi göz deler?

Surat maske altında,

Sis altında beldeler.

Perdeler, hep perdeler...

(...)

Son noktada son perde;

Çevrilmiş seccadeler.

Orada işte, işte,

Ölümden âzadeler!

Perdeler, hep perdeler...” (Kısakürek, 2011: 259)

Bütün perdelerin aradan kalkmasından sonra ortada ne başka bir varlık ne de kişinin kendisi kalır. Varlığın tek ve gerçek sahibi olan Yaradan'da hepsi fena bulur:

“Rüzgâr öyle esti, öyle esti ki,

Her şey uçup gitti, kaldı Yaradan.

Ayna düştü, hayal, perdelerdeki

Bir akiscik gibi çıktı aradan.” (Kısakürek, 2011: 31)

Nurdan ve zulmetten bu engelleri kaldırabilmek, gönül gözünün açılmasını sağlayabilmek için varlık ve olayların ardındaki asıl özneye (mü-sebbibe) bakabilmek gerekir. Kişi; çeşitli ad ve şekillerde belleğine kazıdığı, zihninin yakıştırmalarıyla anlam ve işlev yüklediği, böylece ayrı ayrı ve bağımsız ögeler olarak haklarında fikir sahibi olduğu ne varsa onlara ilişkin kodlarından kurtulmasını sağlayacak bir bakış kazanmalıdır. O zaman “varlık-yokluk” konusundaki deneyimlerinin, bilgilerinin birer zandan ibaret olduğunu anlar; bu yanılmasadan çıkabilmek için bir arayışa girer. Hz. Muhammed’in, “Allah’ım, bana eşyanın hakikatini göster.” duasını müridin hâl edinmesidir bu. Hakikat aşkı, izlenecek yolu da ona açmaya başlar:

*“Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!
İnsanoğlu kendi varından yoksun...
Gelsin beni yokluk akrebi soksun!
Bir zehir ki, hayat özü fâniye...”* (Kısakürek, 2011: 310)

*“Var’ın altında yokluk, yokun altında varlık;
Başını kaldır da bak, boşluk bile mezarlık...”* (Kısakürek, 2011: 348)

İnsanoğlunun içinde bulunduğu dünya, varlığının niteliği bakımından “mutlak” değil, “mümkün”dür. Elbette Hakk’ın varlığı karşısında bir varlığı yoktur; yalnızca onun tecelli ettiği bir yokluk aynasıdır. “Hak yokluk aynasında zuhur eder. Varlıklar ve eşya yokluk aynasındaki yansımalarıdır. Madde, âlem ve tüm varlıklar kendi asıllarına ve zatlarına göre madum, Hakk’a göre vardır; varlıklarını ondan alırlar. Bunun dışında onlara atfedilen varlık bir vehim ve hayaldir” (Uludağ, 2005: 22). Bu hâl üzere bulunan sufünün söz konusu kavram çiftiyle ilgili diyalektik bakışı, Necip Fazıl’ın “O’nun Sanatı” başlıklı şiirinde ifadesini şöyle bulur:

*“(Yok) bir (var)dır;
Geçit vermez;
Dar mı, dardır!*

*(Yok) bir (yok)tur;
Akıl ermez,
Ne de çoktur!*

(Var) bir (yok)tur;

Yusuvarlak

Döner oktur.

(Var) bir (var)dır.

O'na varmak...

Bu kadardır!" (Kısakürek, 2011: 30)

Kendisine varı yok, yoku var gösteren bu algı boyutundan yükselebilmek için insanın yaratılma nedenini ve yaratıcısı ile bu dünyadaki ilişkisini iyi saptaması temel koşuldur. "Mülk Suresi"nin 2. ayetinde "Hanginizin daha güzel iş yapacağını belirlemek için sizi imtihana çekmek üzere ölümü ve hayatı yaratan O'dur" (Öztürk, 1993: 521) ve "Zâriyât Suresi"nin 56. ayetinde "Ben, cinleri ve insanları sadece bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım" (Öztürk, 1993: 480) biçiminde açıklanan bu neden ve amaç, sufilerin çok itibar ettiği bir hadis-i kutside. "Ben gizli bir hazine idim; bilinmekliği sevdim/arzuladım/ ve bu halkı, onunla bilinmekliğim için halkettim." ifadesiyle ortaya konulur. Bu bakımdan sufiler, ayetlerde geçen "imtihan" ve "ibadet/kulluk" kavramlarını "Allah'ı bilme" bağlamında anlamlandırır. "Tîn Suresi"nin 4. ve 5. ayetlerinde, "Biz insanı, gerçekten en güzel biçimde yarattık. Sonra da onu düşüklerin en düşüğüne/aşağının en aşağısına çevirip attık" (Öztürk, 1993: 565) ifadeleriyle belirtildiği üzere en güzel biçimde yaratılıp sonra aşağıların aşağısına atılan insanın, yeniden en onurlu konumuna yükselmesi için bu bilme eylemini hakkıyla gerçekleştirme, sınavını başarıyla vermesi gerekir. Necip Fazıl, söz konusu düşük konumu, zaman-mekân kaydının geçerli olduğu yaşantı düzlemi olarak görür:

"Bir bak, zaman ve mekân, nasıl kuşatılmışız;

Belli ki, en tepeden en dibe atılmışız..." (Kısakürek, 2011: 100)

Aslında bu atılmışlığın ya da uzaklığın nedeni, kulun bu durumda Rabb'ine gereksinim duyması, onu bilmek isteyip aramasıdır; böylece yaratılışın amacı da gerçekleşmiş olur:

"Seni aramam için beni uzağa attın!

Âlemi benim, beni kendin için yarattın!" (Kısakürek, 2011: 42)

Buradaki "ben" zamiri, şairin tikel kimliğine değil, kategorik olarak "insan"a karşılık düşer. Son dizide, "Bakara Suresi"nin, "O Allah'tır ki, yer-yüzündekilerin tümünü sizin için yarattı" (Öztürk, 1993: 20) mealindeki

29. ayetine de gönderme vardır. Allah'ın bilinme arzusunu gerçekleştirebilecek bir potansiyele sahip olan insan, bunu ancak manevi bir eğitim sürecinden geçerek fiile çıkarabilir. Mevcut hâli ve koşulları içinde, onu hakıyla bilemeyeceğinin de farkındadır. Kayıtlı idrak, mutlak olanı kuşatamaz; doğal unsurlardan oluşmuş bedeninin olanaklarına bağlı bir hissedişle insan, onun tüm bunlardan münezze zatını kavrayamaz. "İnsanlar, onun 'ahadiyet' haline hiçbir zaman vâkıf olamazlar; çünkü akıl, vehim, fikir ve kıyas gibi idrak kabiliyetleri ile bir kesafet halindedirler. O ise Lâtif'tir. Kesif bir varlık, Lâtif olan Hazreti Allah'ın 'ahadiyet' halini idrak edemez. Kendisini ancak kendisi bilir" (Kayhan, 1991: 119):

"Lâtiften af bekler kesafet...

Allahım, affet!

Etten ve kemikten kıyafet...

Allahım, affet!

(...)

Sen mutlaksın, bense izafet!

Allahım, affet!" (Kısakürek, 2011: 34)

Üstelik, yaklaştığını sandıkça uzaklaşmak da vardır; ama her durumda, yine de ondan başka "yakın" yoktur:

"İnsan, yaklaştığınca yaklaştığından ayrı;

Belli ki; yakınımız yoktur Allahtan gayrı..." (Kısakürek, 2011: 41)

"Neye yaklaşısam, sonu uzaklık ve kırgınlık;

Anla ki, yok, Allahtan başkasıyla yakınlık..." (Kısakürek, 2011: 49)

Şair, "Günah mı dedin; O'ndan uzağa düşmek günah" (Kısakürek, 2011: 58) dese bile aslında bu uzaklık/ayrılık duygusunun varlığını, "kavuşma"nın müjdecisi olarak da yorumlar; her şey zıddıyla kaim olduğuna göre uzaklığın yakınlıkla, ayrılığın vuslatla sonuçlanacağı yadsınamaz:

"Ne görsem, ötesinde hasret çektiğim diyar;

Kavuşmak nasıl olmaz, mademki ayrılık var?" (Kısakürek, 2011: 241)

Yakınlaşmayı ve kavuşmayı istemek, kendi başına yeterli ve kolay değildir; bu uğurda verilecek nice sınav, gösterilecek nice sabır, aşılacak

nice menzil vardır. Nefsani arzular, beşerî bağlar ve kaygılar, dünyanın binbir çağrısı insanı sık sık yoklar, yolundan alıkoymak ister:

“Gönlüm uçmak isterken semavî ülkelere

Ayağım takılıyor yerdeki gölgelere...” (Kısakürek, 2011: 251)

Hakikati bakımından Hak'tan ayrı olmayan, “bölünmez” olan insan; zaman-mekân kaydına bağlı bir varoluş ortamında bu duyguları yaşamakta, bu kavramları oluşturmaktadır:

“Bir bölünmez ki, insan, onu zaman bölüyor;

İnsan her ân dirilip, her saniye ölüyor...” (Kısakürek, 2011: 102)

Yine de o “bilemeyişin bilgisi,” bu dünyada istenebilecek ve “ilim” denilmeye layık bulunabilecek tek bilgi türüdür:

“Tek neşe bu dünyada, var olmanın sevinci;

Ve tek ilim, varlığın bilinmeden bilinci...” (Kısakürek, 2011: 361)

Allah'ın, “Sâd Suresi”nin 72. ayetinde ona ruhundan üflediğini (Öztürk, 1993: 418) söylediği insanla Allah arasında, maddi olmayan bir parça-bütün ilişkisi vardır. Cüzi aklı ve cüzi iradesi ile insan, mutlak ve külli akılla mutlak ve külli iradenin sahibi olan Allah'ın dilemesine göre hareket eder. Mutlak galip ve tasarruf sahibi olan, her durumda Allah'tır:

“Ben bir atım, iradem, elinde binicimin;

Bir çocuk oyuncağı, ucunda bir sicimin...” (Kısakürek, 2011: 98)

“Ben o kutsî nefesin üflediği kamışım;

Ses onun, ben imzamı atmışım, atmamışım...” (Kısakürek, 2011: 99)

Varlığı kendinden ve zorunlu olan, hiçbir şeye ve hiç kimseye gereksinimi ve benzerliği bulunmayan Allah'ın var ettiği insan, ancak onun varlığından bir yansıma olarak kendini gösterir:

“İnsan... İplikte büklüm, suda bir anlık suret...”

Allah... Olmanın ona mahsus olduğu kudret...” (Kısakürek, 2011:92)

Allah'ı bilmek için hakikat yolculuğuna çıkmış salikin gözlemlemesi ve zevk etmesi gereken gerçeklerden biri de “birlik”tir. Çokluk âleminin varoluşu, düzenlenişi ve kul üzerinde bıraktığı etkinin nedenlerini ilahi hükümler açısından kavrarken “birlik” sırrına da ermesi gerekir. Bu bakımdan örnek alacağı velilerden biri de Yunus Emre'dir:

*“Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;
Sayıları silmiş, BİR’e yönelmiş...”*

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...” (Kısakürek, 2011: 382)

Çokluk bakışı, insanın yeryüzündeki algı konumunun yarattığı yarılsamadan kaynaklanır:

“Beni zaman bölüyor, beni doğruyor adet,

Medet ey birin Bir’i, ey birin Bir’i medet!...” (Kısakürek, 2011: 317)

“Varlık,” yegânedir; bütün oluşlar, görünüşler, insanın adlandırdığı ve aralarında ilişki kurduğu her şey, bu yegâne varlığın fiil, sıfat ve isimlerinin çeşitli yansımalarından ibarettir. Bütün sayıların “bir”den oluşması gibi bütün varlıkların aslında, özünde de bir olan varlık vardır. “Bir”de nasıl iki, üç, dört gibi sayılar varsa ve bunlar da bir sayesinde meydana geliyorsa çokluk âlemi de tekliğin görünüşlerinden ibarettir;” ama insan, onlara “kendindeki birle” baktığında bunu anlar. “Bütün eşya, tevhidin aynıdır” ve “bir şey ise kendi nefsiyle bilinir.” Böyle bakan, “tevhidi tevhidle bilmiş” olur (Arabî, 2002: 24, 25):

“Varlık yalnız Bir’dedir, toplam bölüm hep birde...”

Devam eden yalnız bir, sayıda, dört tekbirde...” (Kısakürek, 2011: 368)

“Sayılar yalnız Bir’in kendi dalgalanışı,

Sayılar kemmiyetin keyfiyeti anışı...” (Kısakürek, 2011: 369)

“Sayılarda çoğalmak, niçin, ne olmak için?”

Bir tek hiçtir çarpısı, kırk milyona bir hiçin...” (Kısakürek, 2011: 370)

Çokluk bakışıyla çelişkili ve karşıt gibi görünen durumlar da “birlik” bakışında bu sıfatlarını yitirirler. “Seyr-i maa’l-lah” ile varılan “aynü’l-cem” mertebesinde mürit, bütün zıtlıklar zahiren ve batınen mahvolmuş bulur (Aynî, 2000: 262):

“Zıtlar arası ahenk, af ve günah yarıшта;

Bütün zıtlar kavgada, bütün zıtlar barışta...” (Kısakürek, 2011: 288)

“Seyr-i ani'l-lah” mertebesine erişen kişi ise birliği çoklukta, çokluğu birlikte görür. Bu süreçte, “en yüce ilimden en aşağı ilme ve aşağıların aşağısına inerek gerisin geriye varlığın vücub mertebeleri ilminden isimler ve sıfatlar ilmine ve ondan mümkünat ilmine dönülür” (Aynî, 200: 262):

“Allaha hakikatten yola çıkmak, meşakkat;

Allahtan yola çıkıp varılan şey, hakikat...” (Kısakürek, 2011: 350)

Allah'tan bakan, onun ilmiyle bilen, onun iradesine koşut iradi davranışlar sergileyen, onun istediğini isteyen kişi; aynı zamanda, “fena fi'l-lah” aşamasından beka “bi'l-lah”a geçmiştir.

Sufi bakışa göre her an, her yerde, her şeyde kendini gösteren Hak'tır. Bütün âlem, onun tecellilerinden ibarettir. Önemli olan, maskelere takılmadan gerçeği görebilmektir. “O Allah, müstehak olduğu ve Zât'ının iktizâ ettiği her kemâl ile mütecellîdir. Âdem sureti üzerine zâhir olan âlemin aslıdır. Vücûd ve ademin hüviyeti, her vâlidin ve mevlûdun aynı enniyetidir” (el-Cîlî, 1988: 24). Tecellileri gören göz için eşya perde olmaktadır çıkar:

“Allahım, eşyanın hicabındasın!

Sensin suda, kuşta, telde ses veren.

Nice hasret varsa gıyabındasın;

Aynalarda sensin, seni gösteren...” (Kısakürek, 2011: 33)

“Hadîd Suresi”nin 3. ayetinde Allah, kendini şu niteliklerle anar: “Evvel'dir O, başlangıcı yoktur; Âhirdir O, sonu yoktur; Zâhir'dir O, her şeyde belirir; Bâtın'dır O, gözlerden gizlenmiştir” (Öztürk, 1993: 497). Mutasavvıfların en önemli dayanaklarından biri olan bu ayet, görünen görünmeyen her şeyin aslının Allah oluşunu doğrudan açıklamaktadır.

Bu bilinç ve bakışa sahip olan mürit, kendi hâline/makamına göre Allah'ın çeşitli fiil, sıfat ve isim tecellilerine mazhar olur. Allah'ın fiillerinden birinin kulun kalbinde zahir olması “fiil tecellisi,” sıfatlarından birinin zahir olması “sıfat tecellisi,” isimlerinden birinin zahir olması da “isim tecellisi” olarak adlandırılır. Bu tecellilerde “sıfatta mevsuf, isimde müsemmâ, fiilde fâil mülâhaza ve müşahede edilir” (Uludağ, 2005: 346). Aşağıdaki dizeler, çeşitli tecelli gözlemlerine örnektir:

*“Aynalarda sen, hep sen;
Dost, sevgili, hep riya!”* (Kısakürek, 2011: 345)

*“Senden, senden, hep senden,
Akisler aynalarda.
Göğe çıksam mahzenden;
Hasretim turnalarda.
(...)
Garibe sensin vatan,
Nur yurdunu aratan!
Sensin, sensin yaratan,
Rahmeti analarda.”* (Kısakürek, 2011: 22)

Tecellilerle sarıldığını duyumsayan sufi, bunların her birinde Hakk'ın varlığına dönük bakışını güçlendirir; asıl gördüğünden kalbini ve irfanını ayırmaz. “Bakara Suresi”nin 115. ayetinde açıklanan “Doğu da batı da yalnız Allah’ındır. O halde nereye dönerseniz orada Allah’ın yüzü vardır” (Öztürk, 1993: 30) bilgisini özümser. Elbette aynı bakışı kendi varlığına da yöneltir:

*“Yön yön sarılmışım ne yana baksam;
Sarılan olur da, saran olmaz mı?
Kim bu yüzü çizen sanatkâr ressam;
Geçip de aynaya soran olmaz mı?”* (Kısakürek, 2011: 24)

Allah’tan başka varlık görmeme, tevhidin, “hakikat tevhidi” de denen en yüksek mertebesidir. Mürit, bu aşamada “La mevcude illallah” (Allah’tan başka hiçbir varlık yoktur) der (Aynî, 2000: 264-265). Aşağıdaki dizeler, bunun şiir diliyle bir ifadesidir:

*“Neye baksam aynı şey, neyi görsem aynı şey...
Olan sensin, hey gidi Hakikat Sultanı hey!”* (Kısakürek, 2011: 55)

“Ne sen varsın, ne ben, ne yâr, ne kimse;

O var!

Sana daha yakın şahdamarından;

O var!

Gayede, sebepte ve bahanedede;

O var!

Tekten de tek, bir tek, tek başına tek;

O var! (Kısakürek, 2011: 32)

“Tutuşturanlar, lügat kitabını elime,

Bilsin: Allahtan başka bilmiyorum kelime.” (Kısakürek, 2011: 45)

Oluşu ve varlıkları kuşatanın Allah'ın nuru olduğunu, kaynağı tek olan varlığın içten dışa ve dıştan içe tecelliler sergilediğini idrak eden, bu gözlemiyle Rabbini de bilir. Kendi benliğinin hakikatini tanımaya yöneldiğinde, kendinden bir eser göremez; hakikatinin Hak oluşunun şuuruna erer. “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hadisini gerçekleştirmiş olur:

“Atomlarda cümbüş, donanma, şenlik;

Ve çevre çevre nur, çevre çevre nur.

İçiçe mimari, içiçe benlik;

Bildim seni ey Rab, bilinmez meşhur!” (Kısakürek, 2001: 19)

Haşr Suresi'nin “Göklerde ne var, yerde ne varsa Allah'ı tespih etmektedir.” (Öztürk, 1993: 504) mealindeki ilk ayetinde belirtildiği üzere bütün evrenin, sahibini zikrettiğini ve hareket ve değişimlerin asıl nedeninin bu olduğunu gözlemler. Bu zikrediş üzerine kurulu bulunan evrensel düzenin, “sünnetullah” denilen bir akış içinde olduğuna tanıklık eder:

“Su kesiksiz hareket, zikir, ahenk, şırıltı;

Akmayan kokar diye esrarlı bir mırıltı.” (Kısakürek, 2011: 191)

“Renkte, seste, ışıktaki her şeyde bir ihtizaz;

Her şeyde bir titreşim, zikir, fikir ve niyaz...” (Kısakürek, 2011: 374)

Bu ilahi uyum, bu değişmez yasalar düzeni, şairi “ezel” fikrine ve “ebed” duygusuna götürür:

“Nizam köpürüyor, med vakti deniz;

Nizam köpürüyor, ta çenemde su.

Suda bir gizli yok, pırıltılı iz;

Suda ezel fikri, ebed duygusu.” (Kısakürek, 2011: 19)

Sözlük anlamı bakımından “öncelik” ve “sonralık” belirten bu sözcükler, zamanın hakikatini anlamaya çalışan salık açısından karşılıklı ilişkisini aşarlar. Mutlak hakikat zaman ve mekân sınırlarıyla bağlı olmadığına göre onun anlaşılması için zamanın da hakikatini keşfetmek gerekir. Zamanın bânını ve aslı ise “an-ı daim”dir. Bu terim, “zaman üstü zaman, daha doğrusu zamansızlık” anlamına gelir; “üzerinden zamanın geçmediği hakikate ve zata işaret eder.” Bu sürekli an, ezel ile ebedi de içine alır. Zamanın olmadığını kavrayan sufi, “Rabb’in katında sabah-akşam (zaman) yok” der (Uludağ, 2005: 41). Necip Fazıl, bu kavramı dizelerinde şöyle açıklar:

“Bir parçacığım ben, bütüne hasret;

Zaman dönedursun, o güne hasret;

Ruhumsa zamanın üstüne hasret;

Ebediyet boyu bir ân... Olmaz mı?” (Kısakürek, 2011: 24)

“Karanlığı yuğursam nura döndüresiye,

Tırmansam o âna ki, yekparedir ve bitmez.” (Kısakürek, 2011: 25)

“Ver Allahım, büyük sırrı elime;

Geçmez ân, solmaz renk, kopmaz bütünlük.” (Kısakürek, 2011: 117)

“Olmaz bil de ‘olur’u, olur bil de ‘olmaz’ı;

Buluver, günü geçmez, pörsümez ve solmazı...”(Kısakürek, 2011: 360)

Sufinin varmak istediği mekânın, yolculuğunu sonlandıracağını umduğu yurdun da zamansal açıdan durumu budur:

“Bir yer var ki, orada sayı üstü endâze;

Ne solmak var, ne yıpranmak, her şey ebedî taze...”(Kısakürek, 2011: 237)

Mutasavvıflar, sonsuza ulaşmanın, ölümsüzlük sırrını yakalamanın yolunu ölmeden önce ölmekte görürler. “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz, ölmeden önce ölünüz.” hadisinin bu sırra ulaştıracak yöntemi işaret ettiğine inanan sufiler, benliklerini aradan çıkararak ya da Allah'ta eriterek bu ölümü gerçekleştirirler. “Fena mertebelerinde keşfen, vicdanen terakki edildikçe tahkik salikinde hâsıl olan cezbe, gaybubet, ademleşme halleri” olan ve “fena-i tamda yani bekada kemal bulan” bu duruma “iradî ölüm” ya da “tahkik ölümü” de denmektedir (Şuşud, 1992: 147). Salik bu yolla “ölümsüzlük timsali olan âb-ı hayata da nail olur” (Şuşud, 1992: 125). Necip Fazıl'a göre bu, ölümü öldürmektir:

“Ne varsa çöplüğe at, belli başlı zamanlık;

Ölümü öldürmekte, olanca kahramanlık.” (Kısakürek, 2011: 392)

“Ölmek, ilk ve son, büyük kelime;

Çarpıldık, ölmek için ölüme!” (Kısakürek, 2011: 117)

Ölmeden önce ölerik ölümü öldürmek ve Allah'ta baki olmanın sırrını ermek; içsel bir deneyim olarak yaşanan sessiz, sözsüz, feryatsız bir süreçtir:

“Kaç, kurtul kelimedem;

Ağlamadan, gülmeden!

Hani ya sen ölmeden,

Ölecektin, hani ya?..” (Kısakürek, 2011: 345)

“İnsan” sözcüğü de gerçekte bu süreci deneyimlemiş, Hak ile Hak olmuş kişileri imler:

“İnsandan murad onlar, ölümü öldürenler;

Ötenin ötesinde, sonsuz hayat sürenler...” (Kısakürek, 2011: 389)

“İnsan-ı kâmil” denilen bu kişiler, “Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması itibariyle onun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan ve beş hazreti, yani varlığın esas mertebelerini tümüyle kendisinde toplayan” insanlardır. “Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin aynası” olan bu kişiler âdeta “Allah'ın sureti, Allah da onların ruhu gibidir. Diğer taraftan insan-ı kâmil âlemin ruhu, âlem de onun suretidir” (Uludağ, 2005: 188). Veli ve evliya sözcükleriyle kastedilenler de bunlardır. Necip Fazıl, onlardan “sonsuzluk kervanı” olarak bahseder:

“Sonsuzluk Kervanı, ‘peşinizde ben,

Üç ayakla seken topal köpeğim!’

Bastığınız yeri taş taş öpeyim.

Bir kırıntı yeter, kereminizden!

Sonsuzluk Kervanı, peşinizde ben...” (Kısakürek, 2011: 65)

Sufi bakışın bir gereği olarak, onlara derin bir saygı besler; onlar karşısında kendi konumunu, yukarıdaki tevazu dolu ifadelerle belirtir. “Sonsuzluk kervanı”nın üyelerinden biri olma iddiasında değil, onlara layık olabilme ve yollarından ayrılmama sevdasındadır. Zaten kendisini “günah kervanı”nda görür:

“Sanırım, insanların her suçunda ben varım;

Günah uzun bir kervan, tâ ucunda ben varım!” (Kısakürek, 2011: 280)

Allah dostu insan-ı kâmillerin özelliklerini ise “O Erler ki” başlıklı şiirinde şöyle sıralar:

“O erler ki, gönül fezasındalar,

Toprakta sürünme cezasındalar.

Yıldızları teşbih teşbih çeker de,

Namazda arka saf hizasındalar.

İçine nefis sızan ibadetlerin

Birbiri ardınca kazasındalar.

Günü her dem dolup her dem başlayan

Ezel senedinin imzasındalar.

Bir ân yabancıya kaysa gözleri,

Bir ömür gözyaşı cezasındalar.

Her rengi silici aşk ötesi renk;

O rengin kavuran beyzâsındalar.

Ne cennet tasası ve ne cehennem;

Sadece Allahın rızasındalar.” (Kısakürek, 2011: 388)

“Kurtuluş” için onların yolunda olmak, onları örnek tutmak, sufinin hakikat yolculuğunda olmazsa olmaz koşullardan biridir. Kendini Allah'ı bulmaya adanmış kişinin niyet, düşünce ve eylemlerini belirleyen ne cennet umudu ne cehennem korkusudur; onun biricik muradı Yaradan'ına kavuşmaktır. Necip Fazıl, bu aşkı taşımayan kitleleri “yobaz” olarak niteler; onların, nefsine kapılmış gafiller güruhunu teşkil edenler arasında bulunduğunu düşünür:

“Şu gaflet yükü insana bak;

Kendinden varlık cakasında.

Ve aşksız yobaz... İşi gücü,

Namazla Cennet takasında.” (Kısakürek, 2011: 429)

Tasavvuftaki fena aşamaları arasında, “fena fi’ş-şeyh”ten sonra ve “fena fi’l-llah”tan önce “fena fi’r-resul” de yer alır. Mürit, şeyhinde fenaya erme sürecinde aslında öbür ikisinin de kısmi deneyimlerini yaşar. Bunun yanı sıra tasavvufta, ilk yaratılanın Hz. Muhammed’in nuru olduğuna, bütün mevcudatın o nurdan meydana geldiğine inanılır. Dolayısıyla –tabir yerindeyse- varlık âleminin ilk maddesi Hz. Muhammed’in nurudur. Bu nura, “hakikat-i Muhammediye” de denir. “Her şey bu hakikatten ve bu hakikat için yaratılmıştır.” Hakikat-i Muhammediye, “bütün güzel isimleri kendisinde barındıran ve bulunduran ilk taayyünle birlikte olan Zat’tır; ism-i azam”dır (Uludağ, 2005: 153, 280). Hz. Muhammed’in bütün âlemlere gönderilmesi anlayışı da bu kabule dayanır. Kendinden ortaya çıkmış olan bütün bir âlem ve bütün varlıklar da doğal olarak onun ümmeti durumundadır. Son peygamber olması, varlık dairesini tamamlayıcılığındandır. Necip Fazıl, Hz. Muhammed’e yönelik bu sufi bakışı şöyle ifade eder:

“Düşünüyorum: O’ndan evvel zaman var mıydı?

Hakikatler, boşluğa bakan aynalar mıydı?” (Kısakürek, 2011: 78)

“O, Allahın emriyle Kâinat Efendisi;

Varlığın Tacı, varlık nurunun ta kendisi...” (Kısakürek, 2011: 80)

“Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya” (Kısakürek, 2011: 400)

Onda, hem nübüvvet hem de velayet vardır; veliler, onun velayet nurunu taşıyan vekilleridir. Mürit, peygamberine tabi olan şeyhine bağlanmakla aynı silsileye eklenmiş olur. Şairin, kendini, “Hz. Muhammed’in kölesi” olarak andığı müridinin kulu olarak nitelemesi, tasavvuf eğitiminden kaynaklanmaktadır. “Dervişler ve müritler şeyhlerine kul olmayı şeref sayarlar” (Uludağ, 2005: 220):

“Düşünün, ben ne büyük rütbeye tutkuluyum!

Çünkü O’nun kulunun kölesinin kuluyum!” (Kısakürek, 2011: 83)

Son dizede, “kulluk” makamının üstünlüğüne yapılan bir vurgu da vardır. Mutasavvıflara göre makamların en üstünü, kulluk makamıdır. Abdülhakim Arvasi, kulluktan daha şerefli bir sıfat ve mümine bunu taşımaktan daha üstün bir merteye bulunmadığını belirterek bunun birkaç göstergesini şöyle açıklar:

“Allah, dünyada en şerefli ân olan Miraç Gecesinde, Sevgilisi ve İnsanoğlunun Efendisini, ubûdiyet vasfıyla anarak: ‘Her türlü eksiklikten arınmış o Allah’dır ki, kulunu gece yürüttü...’ buyurmuştur. Yine: ‘Allah kuluna vahyetti, vahyettiğini...’ buyurmuştur. Eğer ubudiyetten daha yüksek bir vasf olsaydı, Allah, Sevgili’sini, o en şerefli vakit ve en yüce hal içinde onunla yâdederd” (Arvasi, 1983: 26).

Tasavvufun kaal değil hâl olduğu, onu tatmayanın bilemeyeceği, kaynaklarda ve sözlü gelenekte sıkça belirtilir. Kuramsal bilgi birikimiyle, yaşantı ve deneyime dayanmayan bir terminolojik çabayla anlaşılabilir, içinde olunabilecek bir alan değildir o; doğrudan pratiğe dayalıdır. O nedenle bazı mutasavvıflar; anlatıldıkça, ortaya kondukça tasavvufi/ilahi sırların daha da derinleşeceğini söylemişlerdir. Her ifade ediş, bir bakıma bu hakikatlerin üzerine çekilen bir gizem perdesidir. Tasavvufi eğitim/yaşantı sürecinin bu gerçeğini Necip Fazıl şu iki dizeyle özetler:

“İman, ihlâs, vecd ve aşk, bunlar birer kelime...

Kelimeyi boğardım verselerdi elime...” (Kısakürek, 2011: 366)

SONUÇ

Seyr-i süluk sürecinin iç dinamizmi, “Allah’a ulaştıran yolların mahlukatın nefesi sayısınca olmasın”dan (Rufai, 2012:152) dolayı her bireyin

tekrarsız ve benzersiz deneyimler yaşaması, sufi kavrayış ve bakışın sanat-taki yansımalarında da imgelem için geniş olanaklar sağlamıştır. Bireysel deneyim, gözlem ve yaşantıya dayalı olan sanatsal edim; sufi şairlerde, büyük ölçüde bu özelliklerle donanmış bulunan tasavvuf yolculuğunun verimlerinden doğrudan esinlenir ya da beslenir. Elbette sufi, bir öğretiyeye, bir usûle bağlı olarak hakikati arar; ama bu arayış, onun bütün bir yaşantısından ibaret olan içsel yolculuğudur. Bağlı bulunduğu öğretiyeye, belirli kural ve ritüellerin biçimsel olarak yinelenmesinden ya da nakil yoluyla insanlar arasında aktarılmasından ibaret değildir; tam tersine, bireyin doğrudan kendisiyle, kendi kaderi ve yaşantısıyla ilgilidir. Hem iç dünyasına hem dış dünyaya yönelttiği sorularla, sorgulamalarla sürdürdüğü bir “anlam” arayışdır. Düşünsel ve sanatsal verimlerinin temeli de bu nitelikteki bir anlam arayışıyla ilintilidir. Düşünür ve sanatçı, bu bağlamda “sorunsalları” olan kişidir. Nitelikli hiçbir insani üretim, insanın anlam bulma/anlamlandırma gereksiniminden soyutlanamaz. Düşünce ve sanat alanında da “Ben neyim, niçin ve nasıl var oldum, var olmak ve varlık ne, iyi ve kötü ne, insanın anlam bulma gereksiniminin sebebi ne?” gibi sorular, verilen eserlerin arka planında yer alır. İnsanlık tarihi boyunca böylesi temel sorular, her bireyle birlikte yeniden tazelenmiştir. Daha yakından bakıldığında bilim, düşünce ve sanat alanlarındaki çabaların temelinde, bu sorulara, -farklı çağ ve koşullara göre değişmekle/yenilenmekle birlikte- doğrudan ya da dolaylı olarak bulunmaya çalışılan yanıtların yer aldığı görülecektir. Necip Fazıl'ın şiirleri, genel olarak bu yanıtları sufi perspektif içinde bulmaya yönelmiş bir zihnin ürünleridir. Sufi kavrayış ve bakış; bireyin iç dünyasıyla, öznel yaşantı ve deneyimleriyle, arayışlarıyla, mahremiyetiyle olan doğrudan ilgisi nedeniyle mutasavvıf bir sanatçı için sanatsal yaratımların ana kaynağını oluşturur. Onun poetikası ve şiirleri, bunun ilk elden kanıtı gibidir. Bu şiirler; bir terminolojiyi daha anlaşılır kılma, bir öğretiyeye manzum anlatımlarla okura kavratmaya çalışma gibi kaygı ve beklentilerin de ötesindedir. Şairin “kavratma” değil kendi “kavrama” çabasını, bu çaba içindeki anlam arayışını, öznel deneyimlerini, duygu ve düşünce sancılarını yansıtan şiirleriyle Necip Fazıl; modern şiirin teknik ve anlatımsal olanaklarını, tasavvufi yaşantı ve bakışın anlamsal olanaklarıyla buluşturarak Türk şiirine yepyeni zenginlikler kazandıran bir yolun öncüsü sayılabilir.

KAYNAKÇA

- ARABİ, M. İ. (2002). Kitabu't-Tecelliyat ve Kitabu'l-Yakin, (Çev. Abdülvehhab Öztürk), Sultan Yayınevi: İstanbul.
- ARVAŞI, E. A. (1983). Tasavvuf Bahçeleri, (Sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek), Büyük Doğu Yayınları: İstanbul.
- AYNÎ M. A.(2000). Tasavvuf Tarihi, (Sadeleştiren: Hüseyin Avni Yananlı), Kitabevi Yayınları: İstanbul.
- BENÖVENLİ, C. vd. (1996). Allah ve Resulünün Güzel İsimleri, Sim Yayınları: Ankara.
- BİLGİN, Azmi. (2007). "Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 10.
- BURSEVİ, İ. H. (2012). Rûhu'l-Beyan Tefsîri, Cilt:7, (Çev. Ömer Faruk Hilmi), Fatih Yayınevi: İstanbul.
- el-CÎLÎ, A. (1998). İnsân-ı Kâmil, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık: İstanbul.
- DİLÇİN, C. (1992). Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.
- İZUTSU, T. (1998). İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar, (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları: İstanbul.
- KAYHAN, H. A. (1991). Ruh ve Beden, Bizim Büro Basımevi: Ankara.
- KISAKÜREK, N. F. (1999). O ve Ben, Büyük Doğu Yayınları, 14. Basım: İstanbul.
- KISAKÜREK, N. F. (2011). "Şiirlerim ve Şairliğim," *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, 71. Basım: İstanbul.
- KISAKÜREK, N. F. (2011). "Poetika," *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, 71. Basım: İstanbul.
- KISAKÜREK, N.F. (2011). *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, 71. Basım: İstanbul.
- KONEVİ, S. (2002). Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık: İstanbul.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1993). Kur'an-ı Kerim Meali, Yeni Boyut Yayınları: İstanbul.
- RUFAİ, A. (2012). Hak Yolcusunun Düsturları, (Çev. Yaman Arıkan), Erkam Yayınları: İstanbul.
- ŞUŞUD, H. L. (1992). İslâm Tasavvufunda Hâcegân Hânedânı, Boğaziçi Yayınları: İstanbul.
- ULUDAĞ, S. (2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınları: İstanbul.