

MEHCER (GÖÇ) EDEBİYATINDA VAHDET-İ VÜCUD VE RUH GÖÇÜ

Unity of Existence and Reincarnation in Migration Literature

Arş. Gör. Rumeysa BAKIR DAYI*

Makale Geliş Tarihi: 15.01.2018

Makale Kabul Tarihi:23.02.2018

Özet: Dünya ve Arap tarihinde ortaya çıkışı 1860'lı yıllarda gerçekleşen Edebü'l-Mehcer, (Göç Edebiyatı) Lübnan'da Dürzî-Marunî çatışmalarından sonra başta Lübnan olmak üzere Suriye, Filistin ve Ürdün'den Kuzey ve Güney Amerika'ya göç eden, çoğunluğu Hıristiyan Arap edebiyatçıları tarafından ortaya çıkmıştır.

Çalışmada Amerika Kıta'sına göç eden hem filozof hem de edebiyatçı olan mehcer (göç) edebiyatçıların eserlerinde önemli bir yere sahip olan vahdet-i vücud ve ruh göçü (reenkarnasyon) unsurları incelenecektir. Göç edebiyatçıların vahdet-i vücud ve ruh göçüne (reenkarnasyon) olan inançları ve varlığa karşı merak, reddetme ve kabul etme evrelerine de yer verilecektir. Ayrıca göç edebiyatının ana temaları olan özgürlük, özlem, doğa sevgisi, mistisizm gibi konuların göç edebiyatçıları tarafından vahdet-i vücud ve ruh göçü (reenkarnasyon) bağlamında nasıl ele alındıklarına da yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mehcer Edebiyatı, Vahdet-i Vücud, Ruh Göçü (Reenkarnasyon).

Abstract: Migration Literature (Edebü'l-Mecher) that emerged out in 1860s the world and Arab history, was initiated by Christian Arab literary men who migrated to North and South America from Lebanon, Syria, Palestine and Jordan in Lebanon following Dürzî-Marunî conflicts.

In this study, notions of unity of existence and reincarnation that hold an important place in the works of writers of migration literature who are both literary men and philosophers migrated to American continent, have been examined. Writers of migration literature's faith in the unity of existence and reincarnation, and phases of curiosity, denial and acceptance for the matter have also been included. Besides, how writers of migration literature handle the main themes of migration literature such as freedom, longing, love of nature and mysticism in the context of unity of existence and reincarnation has also been included.

Key Words: Migration Literature, Unity of Existence, Reincarnation.

* Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, asyemur_98667@hotmail.com

Giriş

Edebu'l-Mehcer (Göç ya da Göçmen Edebiyatı) 1860 yılında Lübnan'da baş gösteren Dürzî-Mârûnî olaylarından itibaren siyasi, sosyal, ekonomik ve dini sebeplere bağlı olarak Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün'den Kuzey ve Güney Amerika'ya göç etmiş, çoğunluğunu Hristiyan Arapların oluşturduğu göçmenlerin, Amerika Kıtası'nda ortaya koyduğu edebiyattır.¹

Arap göçmenlerin var olan güçlülere, çekilen zorluklara rağmen gittikleri ülkelerde elde ettiği başarılar ve getirdiği yenilikler de olmuştur.

Ekonomik başarılar örnek olarak; Venezuela Caracas'taki en büyük bankayı Arap göçmenler kurmuştur. Brezilya'da ilk ipek dokuyan Arap bir göçmen olmuş ve yine Arap göçmenler gittikleri ülkelerde zaman zaman fuarlar açmış ve isimlerini geniş kitlelere bu şekilde duyurmayı başarmışlardır.²

Arap göçmenler, ekonomik faaliyetlerin yanı sıra sosyal, kültürel ve basın alanında da etkinlikler düzenlemiş ve adlarını orada da duyurmuşlardır. Edebiyat alanındaki çalışmaları desteklemişler, edebiyatçıların arkalarında durmuşlardır. Okullar, ekoller kurulmuş, gazeteler çıkartılmıştır. Bu gazeteleri, dergileri uzakta oldukları ülkelerinden ve dünyadan haberdar olmak amacıyla çıkarmışlardır.³

Kuzey Amerika'da, Arjantin, Brezilya ve diğer göç edilen ülkelerde Arapça ve diğer dillerde gazete ve dergiler çıkarmışlardır. Edebiyat dernekleri ve kulüpleri kurmuşlardır. Bu dernekler aracılığıyla edebiyatçılar bir araya gelme fırsatı bulup iletişime geçiyorlardı. Eserlerini bu kulüplerde sergiliyorlardı ve böylece göç edebiyatı da gittikçe güçleniyor ve edebiyatta yeni gelişmeler yaşanıyor.⁴

Mehcer Edebiyatı ve Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücut bir tasavvuf terimidir ve onun felsefesi Allah'tan başka varlık olmadığına, mevcut olan tek varlığın Allah olduğuna, var gibi gözüken ne varsa Allah'ın parçaları olduğuna inanmaktır. Buna göre, tasavvuf görüşü, tek tanrılı dinlerde söz konusu olan hiçten yaratılış ve evrenle varlık arasındaki ayrılık fikrinden farklı olarak, Tanrı tarafından yaratılmış her şeyi O'nunla aynı nitelikten olduğunu, yaratılanın yaratanın görünüş alanına çıkmış olduğunu, yaratılışın Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir fıskırma olup, Tanrı'nın eseri olan evrende, Tanrı için eksiklik sayılacak hiçbir nitelik bulunmadığını öne sürer. Tasavvuf, yine aynı çerçevede içerisinde, evreni Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak görmenin, Tanrı dışında, O'nun karşısında başka bir varlığın bulunduğunu ileri sürmek anlamına geldiğini, bu durumun ise Tanrı'nın özündeki birliğe aykırı olduğunu, varlığın temel niteliğinin

1 T.D.V.J.A, "Mehcer Edebiyatı", c. 28, 364.

2 Yazıcı, 80-81.

3 Hasan Câd Hasan, 39.

4 el-Eşterî, *en-Neşru'l-Mehcerî*, Şam 1970, 16-19.

birlik olup, görünüşteki çokluk, değişme ve çeşitliliğin görünüşten başka bir şey olmadığını, evrendeki tüm varlıkların Tanrı'nın ve Tanrısal niteliklerin yansıması olduğunu dile getirir.⁵

Vahdet-i vücut ve panteizmde birlik konusu ortak olduğu için bazen birbirinin yerine kullanılmasına rağmen panteizm, vahdet-i vücut değildir. Vahdet-i vücut de panteizm değildir. Bu iki kavram arasında pek çok fark vardır. En belirgin olanı panteizm Tanrı'ya âlemin aynısı ya da âlemi Tanrı'nın aynısı olarak görürken bu görüş vahdet-i vücut düşüncesinde bulunmayıp Tanrı yaratan ve var eden özelliğine sahiptir. Panteizmin iki ana tezden meydana geldiği kabul edilir. Birincisi, her şey tek bir varlığın parçaları veya görünüşleridir ya da bu tek varlıkla özdeştir ve ikincisi de bu varlık da, Tanrı'dır. İkisi arasında zorunlu bir mantıksal ilişki olmasa da, tek bir şeyin var olduğunu veya var olan her şeyi kapsayan tek bir şey bulunduğunu düşünenler, söz konusu nihailik özelliğiyle Tanrı arasında bir bağ kurdukları için, birinci tezden doğal olarak ikincisine geçmişlerdir.⁶ Panteizm de iki olasılık vardır. Birbiri ile karışmış oldukları için ya alem hakikattir ya da Tanrı gerçektir. Vahdet-i vücutta ise hakikat tektir ve yalnızca Tanrı hakikattir. Alem ise bir takım tezahürlerin bütünüdür.⁷

Filozof Hegel ise vahdet-i vücutu şöyle açıklar: “*O, Tanrı ve birlikte yok olan varlığın unsurları arasındaki mutlak bir birliktir. Varlığın bir cüz'ü bütünü temsil etmez. Ancak bütün odur ki cüzlerine ayrılmış her şeyi içeri. O halde bütün yaratılmışlar onunla ilişki halindedir. Onlar onun içindedir, ancak O onların içinde değildir.*”⁸

Panteizmde varlığın bütününe ve parçalarına yayılan varlığı bir araya getiren her yönden kuşatan bir ilahi güç tanımlaması vardır. Panteizmin içeriğinde yer alan varlığın birliği kavramı da İslam Tasavvuf düşüncesine değişim geçirerek etki etmiş ve İslam tasavvufuna ait bir vahdet-i vücut anlayışı doğmuştur. Mutasavvıflara göre varlık birdir ve bu bir olma varlık Allah'ın varlığıdır. Bu varlık zorunlu, kadim ve ezelidir. Ayrıca mutasavvıflara göre, Hakkın varlığından başka varlık yoktur. His ve akla göre zahir olan varlığa gelince bu varlık onlara göre hakiki değil gölge varlıktır. Bir şeyin gölgesi o şeyin aynısı olmadığı gibi Allah'ın varlığı onun gölgesi olan kâinatın varlığının aynısı değildir.⁹

Vahdet-i vücut Nu'ayme ve Cibrân'ın inanç özü olan varlık tasavvurudur. Onlar da İliyyâ Ebû Mâdî, Şükrullah el-Curr ve Nimet Kazan gibi mehcer edebiyatçılarının

5 Cevzici, 1686.

6 Cevzici, 501.

7 Cevzici, 1071

8 Bedî, c. I, 245.

9 İsmail Fenni Ertüğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul 2008, 13-14.

10 Arap edebiatında vahdet-i vücut, Erişim Tarihi: 14.06.2012. <http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php>.

etkisi altındadırlar. Vahdet-i vücüt konusu eski doğu felsefecilerinin ve İslam felsefesinin ilgilendiği bir konudur.¹⁰

Nu'ayme'nin bu konudaki felsefesi diğerlerinden farklıdır. Varlığı tamamen ayrı bir olgu olarak ele almış olup bu olgunun içinde Tanrı ve insan yoktur. Varlık başka bir şeydir. Nu'ayme'ye göre Tanrı ve insan arasında bir ayırım yoktur. Çünkü ilah biziz ve biz de ilahızdır. Biz onun içinde bir ceset ve o bizim içimizde bir ruhtur. Bizler ibadet ettiğimizde, sadece içimizdeki ve onun sonsuzluğundaki iyiliğe ibadet ederiz.

Nu'ayme'nin felsefesine göre var olmak kendisini bulduğu doğada, doğayla bir olan Tanrı'da kaybolmaktadır. Dahası her şeyin her şeyde kaybolmasıdır. Kaybolmak Nu'ayme'ye göre sevginin en üst noktasıdır. Ayrıca 'ben' hayatın merkezi ve bütün varlıkların kaynağı olmalıdır ki tutarlı ve değişmez bir dünyamız olsun. Zira, varlık âleminde tanrıların savaşı çıkar ve bütün varlık âlemi kuvvetli bir rüzgarın önünde savrulup dağılır. Olgusuna çok önem atfeden Nu'ayme Mirdâd'da şöyle seslenir:

“Çünkü 'ben' ey rahipler, mükemmel bir kelimedir. Ondaki o gizemli gücü anlamadığınız ve o gücün efendileri olmadığınız sürece, zenginlik yoksulluk demektir; barışınız savaş demektir. Yüksek ışıkların altında uçmayı beklerken kendinizi hapis-hanenin karanlıklarında titrer bulursunuz.”¹¹

Cibrân, vahdet-i vücuda olan inancını bildirmiş ve Tanrı'nın her şeyde kendi suretini gördüğünü, bütün seslerde de kendi sesini duyduğunu savunmuştur. Cibrân Hâfîl Cibrân Tanrı'nın insanın içinde olduğu sonucuna varmıştır. İnsan tiniyle dış dünya arasında bir bağ vardır. Ona göre insan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Cibrân bu düşüncesini, felsefesinden etkilendiği ABD'li filozof ve yazar Ralph Waldo Emerson (1803-1882)'dan almıştır.

Cibrân'ın *el-Avâşf* (Fırtınalar) adlı eserinin *Nahnu ve Entüm* (Biz ve Siz) adlı yazısında şu ifadesi ruhun asıl kaynağından yani Tanrı'dan ayrıldığını, ruhun bedende hapsolunduğunu ve bu durumun rahatsız ve mutsuz ettiğini görmekteyiz:

*Biz ağlıyoruz, çünkü ruhlarımız bedenlerimizle birlikte Allah'tan ayrılmıştır.*¹²

İliyya Ebû Mâdî de bazı kasidelerinde bu görüşten etkilenip bunu dile getirmiştir, ama bunu Cibrân ve Nu'ayme'nin aldığı gibi ekol ve düşünce biçimi olarak almamıştır.

Vahdaniyet konusu, ruhu ilahtan başka her şeyden yavaş yavaş özgürleştiren basit bir yolun en son mertebesidir ve o Nirvana'dan ayrılır. Çünkü Nirvana sadece karakteri değiştirir. Tanrı'da yok olmak ise sufiyi görünen halden soyut varlıklaştırmaya

11 Nu'ayme, *Mirdâd*, Çev: Yazıcı, 47.

12 Cibrân Hâfîl Cibrân, *el-Avâşf*, Mısır 1920, 42; Yazıcı, 139.

çıkırır. Bu yok oluş ölümsüzlük, sonsuz hayat veya ilahi hayatla birleşmeyi gerektirir.

Bu inanışları Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın kıssasında, İslam'da da Hz. Âdem'in kıssasında görebilmekteyiz. Hristiyanlar, Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığına sonra bu surete kendisinden, sonsuz sevgisinden verdiği inancıdır. Hatta Allah aynaya bakan biri gibi insanda kendini görür ve bundan dolayı meleklerle, İsa'yı cisimleştirdiği gibi cisimleştirdiği ademoğluna secde etmesini emretti.¹³

Bu konuyu savunan Müslüman sufiler Ebû Harîre'nin bu mevzu hakkında rivayet ettiği hadis dayandırmaktadırlar. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadis-i şerif şöyledir: Allah Rasulü şöyle dedi:

خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً ، ثم قال: إذهب فسلم على أولئك نفر ، وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع فما يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك...

“Muhakkak, Allah ademoğlunu kendi suretinde ve altmış zir'a (kol) boyunda yarattı. Sonra ona şöyle dedi: Git ve şu oturmakta olan melekler topluluğuna selam ver ve onların sana selam vermelerini işit. Çünkü onlar seni ve zürriyetini selamlıyorlar.”¹⁴

İnsanoğlunun ilahlığı konusunda Nu'ayme'nin inancıyla, Hristiyanlığın inanç esasları, İslam tasavvufunun vahdet-i vücut konusu arasında ve klasik varlık felsefesinin düşünceleri arasında sağlam bağlar vardır. Cibrân Hâfîl Cibrân, vahdet-i vücudu varlığın merkezine koyar ve vücudun onun içinde hareket ettiğine inanır. Vahdet-i vücut ona göre her şeyi içinde toplayan bir dairedir ve buna “*Reml ve Zebd*” adlı kitabında yer vermektedir.

“Dün kendimi hayat dairesinde düzensizlik içinde titreyen, dalgalanan bir zerre olarak düşündüm ve bugün biliyorum ki daire benim ve hayat tamamen düzenli zerreler halinde içimde hareket ediyor.”¹⁵

Cibrân'a göre var olmak, anlamından daha derinlere ulaşır. *Hadiqatu'n-Nebî* (:Ermişin Arka Bahçesi)'de Cibrân el-Mustafa aracılığıyla varlığın tanımını yapmaktadır. Ona göre var olmak, zayıfları yok etmeden güçlü olmaktır. Yaşlılara karşı sade ve hilesiz olmaktır, onlarla meşe ağacının altında oturaktır. Azizlerle günahkârları bir kabul etmektir. Duvarları olmayan bahçe, bekçisi olmayan bağ olmaktır var olmak.¹⁶

Nu'ayme, *el-Merâhil* adlı eserinde vahdet-i vücut konusuna değinmiştir. İlahlaşmış

13 Abdudâim, 286-287.

14 Hadisler, Erişim Tarihi: 34.06.2012, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/hadis/>.

15 Abdudâim,288; Cibrân Hâfîl Cibrân, *Reml ve Zebd*, Mısır 1926; (çev. Feyza Karagöz), *Kum ve Köpük*, İstanbul 2003, 8.

16 Cibrân Hâfîl Cibrân, *Hadiqatu'n-Nebî*, New York 1933, 27.

insan için şöyle demektedir: “ ‘Ben’ diyen bir insan işittiğinizde, onun kendini ve aynı şekilde diğer varlığı kastettiğini biliniz. Başlangıcı ve sonu olmayan alemde bulunan her şey ‘ilah’ olan bu insana secde ederek önünde gururla durdu.”¹⁷

Mihâil Nu’ayme, *Zâdu’l-Me’âd* (:Tanrıya Dönüş Azığı) adlı eserinde de Tanrı’nın tanınması konusunda düşüncelerini dile getirmiştir. Nu’ayme’ye göre insanın içinde eğer Tanrı olmasaydı ve bu durumda insan bir Tanrı olmasaydı Tanrı’yı bulamazdı. Bu düşüncelerini şu cümlelerinde görebiliriz: “ *Peygamberler Tanrı’yı tanıyamazlardı, eğer Tanrı onların içlerinde olmasaydı. Çünkü insanın, varlığının çerçevesi dışında kalan bir şeyi kavraması imkânsızdır.*”

Nu’ayme insanın Tanrı’dan gelmemişse nereden geldiğini de sormuştur. “ *Acaba insan Tanrı’dan ayrı bir şey olabilir mi? Meşe ağacı, meyvesi olan palamudun içine hapsedilmiş değil mi? Tanrı da insanın içini kuşatmış değil mi?*”¹⁸ çünkü Nu’ayme’ye göre, insanoğlu eğer bir ilah olmasaydı, Allah’ı bilmesi mümkün olmazdı. Bununla ilgili olarak şöyle demektedir:

“ *Karanlık ışıktan ne anlar, batıl gerçeği nasıl tanır, yahut sonlu sonsuzu nasıl ihata eder? Işığı sadece ışık anlar, gerçeği yalnızca gerçek tanır, sonsuzu da sonsuz ihata edebilir ancak. Ve yalnızca Tanrı Tanrı’yı tanıyabilir.*”¹⁹

Mihâil Nu’ayme’nin insanın ilahlaştırılma konusundaki düşüncelerinin yoğunluğu zamanla azaldı. Bilakis, *Mirdâd*’ta Tanrı’nın isminin olmadığını insanın ona Tanrı ismini verdiğini söyleyen Nu’ayme’nin *el-Yevmu’l-Âhîr* (:Kalk ve Son Gününe Veda Et) kitabındaki bu fikir değişikliği daha belirgin şekilde görülmektedir. Nu’ayme bu eserinde şöyle demektedir: “ *O, Allah eskiden söylendiği gibi Vahidu’l-Ehad’dir ve insan onun yeryüzündeki suretini tamamlar, fakat o rastgele gitmeyecek şekilde onu temizleyen ve her ne olursa olsun düzeni tam vaktinde, mükemmel şekilde en küçük sınırına kadar düzenleyen bir formdur.*”²⁰

Her varlığın yüce bir özden geldiğini söyleyip, ruhun ebediliğine inanmıştır. Ölüm ve hayat düalizmi içinde yok olduğumuz zaman ve Tanrı’nın anlayışından bir parça içimizde bulundurdukça vahdet-i vücuda erişmiş oluruz. Allah inancı ve vahdet-i vücud inancı bulunan Nu’ayme bu inancını *İbtihâlât* isimli kasidesinde şöyle dile getirmiştir:

كَلَّ اللَّهُمَّ عَيْنِي

بشعاع من ضيائك

كي تراك

17 Abduddâim, 289.

18 Nu’ayme, *Mirdâd*, Çev: Yazıcı, 54

19 Nu’ayme, *Zâ’dul-Me’ad*, Kahire 1936, (Çev. Kenan Demirayak), Tanrıya Dönüş Azığı, Babil Yayınları, Erzurum 2003, 115.

20 Abduddâim, 291.

*Allah'ım gözlerimi sürmele
Işığından huzmelerle
Seni görsün diye.²¹*

İslam tasavvurundaki birliği felsefeye taşıyanlar kişiliğin sevgilide yok olmasını kast etmezler hatta onu varlık olarak saymazlar. Bilakis o, bir bölgedeki yağmur damlaları gibidir ki; yere düşen bir yağmur damlası için onun yok olduğunu hatta ayrı bir varlığının olmadığı söylenemediği gibidir. Bunun gibi özün ruhu da uluhiyetten ayırt edilemez.

Nu'ayme'nin varlık konusundaki düşüncelerini birkaç şekilde etkileyen vahdet-i vücut, "ilah" ve "insan" olgusundan farklı bir şekilde türemektedir. Nu'ayme'nin bu konudaki düşünceleri şöyledir:

a) Tanrı'nın nezdinde zamanın ve mekânın sınırı, bütünle parçalar arasında mesafeler yoktur. Zamanda ve mekânda tesadüfü kabul etmez Nu'ayme. Ona göre meydana gelen her şey, hiçbir şeyde hata yapmayan ve hiçbir şeyi unutmayan külli irade tarafından mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir. Her şey 'an' içinde saklıdır. Çünkü burada belirli bir zaman yoktur ve bütün zaman ezeli ve ebedi olanda toplanır. Zamanla birlikte yeryüzündeki bütün yerler de bütün olarak bir çerçevede bulunurlar ki bu da deniz suyunun tek bir su damlacığından oluşmasına benzemektedir. Nu'ayme'nin *Zâdu'l-me'ad* (Tanrıya Dönüş Azığı) adlı eserinde şöyle geçmektedir.

"Bütün zamanı "şimdi"nin içinde gizleyen ve bütün mekânı "burada"nın içinde toplayan hayal, bir şey görmez bu farklılıktan. Çünkü hayal, ağacı, filizi, çiçeği ve meyveyi kefenlerinden çıkmadan önceki çekirdeğin içinde görür."²²

b) Oluşum, bütünlüğün hareketiyle yönlendirilir. Çünkü hayatın içindeki en küçük şeyin en büyük şeyin içinde gizli olduğunu savunur.

"Bir meyve yediğinizde sizler sanki de tamamen hayatın içine girmiş gibi olursunuz. Çünkü hayatın içindeki her şey bu meyvenin oluşumunda işbirliği yapmıştır."

"Sizler bir insanla tokalaştığınızda sanki bütün insanlarla hatta yeryüzünde gezen diğer âdemoğullarıyla da selamlaşmış olur, çünkü bir insan özünde bütün insanlığı taşımaktadır."²³

Bu düşüncesinde Nu'ayme, İliyyâ Ebû Mâdî ve Cibrân ile paralel düşünüdedir. Çünkü varlığın hacmi hangi boyutta olursa olsun bütün her şeye değer verilen bir felsefeleri vardır. Varlığın özünden bütün oluşturulur. Çünkü onlara göre varlık var

21 Doğru, 21; Dayf, 226-228.

22 Nu'ayme, *Zâ'dul-Me'ad*, Çev: Demiarayak, 15-16.

23 Nu'ayme, *Zâ'dul-Me'ad*, Çev: Demiarayak, 53.

olandır. Varlıklar arasındaki ayrımı kabul etmeyen Nu'ayme, *Zâdu'l-Me'ad* adlı eserinde bu konuda şöyle demektedir: “*Hayattaki en küçük şey en büyük şeyi tamamlar ve muhakkak en büyük en küçük şeye hizmet eder. Bir dağ bir kum zerresinden daha iyi değildir ve bir öküz bir kurbağadan daha ihtişamlı değildir. Bir meyve bir odundan daha kıymetli değildir ve bir çiçek bir dikenden daha kutsal ve daha güzel değildir.*”²⁴

c) Ruh, varlığın iksiridir. Akıl ve hisler ise tek başlarına bir anlam ifade etmemekle beraber varlıkta birleşince, beşeriyete varlığı anlamada, kendini bulmada rehberlik eden unsurlar olurlar. Bilakis Tanrı da Nu'ayme'ye göre sadece bir kelimedden ibarettir. İçi boş bir kelimedir. Onu Tanrı yapan şey ve insanı insan yapan şey “ben”dir. Varlıkta sınırları, mesafeleri kabul etmeyen Nu'ayme'ye göre varlıkta sınırsızlığa geçişi hayal ile yapabiliriz. Çünkü ona göre hayal insanın sınırlıyken sınırsızlığa geçişidir. Onun şu sözleri hayal konusundaki düşüncelerini daha açık ifade etmektedir: “*O, göz kapaklarınız kapalıyken görebilmeniz, kulaklarınız tıkalıyken duyabilmeniz, burunlarınızda tıkaç varken koku alabilmeniz, dilleriniz kaplanmışken tat alabilmeniz, elleriniz felçliyken dokunabilmenizdir. Dış algılamaların sınırlarını kavrayabilmeniz ve bu algılamalardan kendisiyle sınırsızlığın bulunduğu yere geçebileceğiniz bir köprü yapabilmenizdir hayal.*”²⁵

Hayal ile gerçeğe varılabileceğini düşünen Nu'ayme'ye göre akıl, sadece duyumsamaların karaltılarıyla dolu karanlık vadilerde usanmadan, kalemi eline alarak haritalar, yollar çizerek gerçeğe varmaya çalışır. Mantık ise, olgunlaşmamış bir düşüncedir. Bilgiyi yakalama ümidiyle akıldan ağlar ören ve sonra da bu ağlara takılan bir düşüncedir. Zamanla bu imana dönüşür. İman ise Nu'ayme'ye göre yalın bir bilgidir.²⁶ O aklın yollarını, gerçeğe götüren biricik yok olarak görmez. Ona göre insan bilimleri hakikatin sadece bir kısmını keşfedebilir. O zaman hakikat, sabit olmayan, değişken, birbirinin yerine geçebilen ve parçalanan bir şey midir? Nu'ayme bu soruya *Zâdu'l-Me'ad* kitabının *Hayal* adlı bölümünde şöyle bir cevap verir: “*Hakikat tektir, vardı, var ve sonsuza dek olacak. Hakikat büyümmez ve yaşlanmaz, artmaz ve eksilmez. Şurada veya burada, şunda veya bunda değildir. Aksine her yerde ve her şeydedir. Herkeste aynı orandadır. Ancak o, aklın, yanıtlan ve yanıtılan algılamalarının tezgahında dokuduğu sayısız örtülerle gizlenmiş olarak durmaktadır sizin içinizde. Fakat zaman uzundur ve hayalinizin bu örtüleri parçalayacağı ve sizleri kendinize her türlü elbiseden çıplak bir gerçek olarak göstereceği günün gelmesi kaçınılmazdır.*”²⁷ Aynı eserin *Kimsin Sen Ey Benliğim* adlı bölümünde de benliğini sorgulayıp, onun meydana gelişini denizlere, rüzgarlara şimşeklere bağlamış ama sonunda benliğinin kaynağını Tanrı'da bulmuştur:

24 Nu'ayme, *Zâ'dul-Me'ad*, Çev: Demiarayak, 22.

25 Abdüddâim, 292.

26 Nu'ayme, *Mirdâd*, Çev: Yazıcı, 127.

27 Nu'ayme, *Zâ'dul-Me'ad*, Çev: Demirayak, 11.

وَقَعْتِكَ يَدُ فَتَانٍ خَفِيٍّ لَا أَرَاهُ
أَنْتَ بَرَقٌ، أَنْتَ رَعْدٌ، أَنْتَ لَيْلٌ، أَنْتَ فَجْرٌ

إِيه نَفْسِي ! أَنْتِ لَحْنٌ فِيَّ قَدْ رَنَّ صَدَاهُ
أَنْتِ رِيحٌ وَ نَسِيمٌ، أَنْتِ مَوْجٌ، أَنْتِ بَحْرٌ،
أَنْتِ فَيْضٌ مِنْ إِلَهٍ !

Ey benliğim!

Sen içimde sedası yankılanan bir şarkıydın

Görmediğim gizli bir sanatkâr elin çaldığı

Sen rüzgâr, sen meltem, sen dalga, sen deniz,

Sen şimşek, sen gök gürültüsü, sen gece, sen şafak

Sen Tanrı'dan bir tecelli!²⁸

İnsanı Tanrıçalaştıran Nu'ayme insanın neden Tanrı gibi dengeli olmadığını da sormuştur. Bu soruya cevabı şöyle olmuştur: Çünkü insan Tanrıyla aynı anlayışa sahip değildir. Tanrı anlayış ruhuyla mahlûkatın hepsini bir bütün olarak ele alır. Fakat insan elekten geçirir. Bazı şeyleri diğerlerine karşı kıskırtır. Dost olarak kabul ettiklerini seçer, düşman zannettiklerini ise hep eler. Yalnız Tanrı yarattıklarının hepsini bir potada tutar. Bu düşüncesini *Mirdâd'* da *Potalar ve Elekler* isimli yazısında yansıtır. Ayrıca, Nu'ayme, *Muzekkerâtu'l-Arkaş* (Arkaş'ın Günlüğü) adlı eserinin kahramanı Arkaş'ın diliyle cahil insanın Allah'ı bulamamasına değinmiştir. Ona göre, insanın bilmediğini inkâr etmesi, doğası gereğidir. Sadece duyu organlarıyla bilgilenmeye çalışması, insanın cehaletindedir. Hâlbuki bu organlar, işin gerçeğini kavrayamazlar. Çünkü duyu organlarının algıladığı her şey, kapalı ve sınırlıdır, aldatıcıdır. Cahillere göre göze, kulağa, ele, buruna ve dile dayanmayan duyular kuruntu ve karışık düşlerdir. Hâlbuki insan, derin düşünme ve sessizlik sayesinde gözün görmediğini görebilir ve kulağının duymadığını da duyabilir.²⁹

Mehcer edebiyatçılarından Ni'met Kazân düşünce ve edebiyat bakımından hayran olduğu Nu'ayme'nin tersine Tanrı'ya ulaşabilmek için inancı değil aklı ön plana çıkarmıştır. Mutluluğun, Tanrı'yı tanımakla bulunacağını savunmuştur. Tanrı'yı bulmada panteizme yönelmiş olup evreni, sonsuzluğu Tanrı'da birleştirmiştir. Sadece kalp yoluyla değil daha da önemlisi derin düşünmeyle Tanrı'ya ulaşılacağına inanan Kazân, kendisine peygamberlere benzer görevler yüklemiştir.³⁰ Tanrı'ya ulaşma arzusu eserinde şöyle geçmektedir:

Bırakın varayım amacıma

Bırakın gideyim kaynağıma.³¹

Allah inancı bulunan Ni'met Kazân Allah'ı kutsal ve mutlak bir sevgide birleştirir. Bu inancı *el-Hallu'l-Ahîr* (:Son Çözüm) adlı şiirinde şöyle dile getirmiştir:

28 Nu'ayme, *Hemsü'l-ciûfün* (Gözlerin Fısıltısı), Beyrut 1943, 17.

29 Nu'ayme, *Muzekkerâtu'l-Arkaş*, Çev. Yazıcı, s.64.

30 en-Nâ'ûrî, s.541-542.

31 Yazıcı, s.346.

*Her din, Allah'ındır, Allah da ancak sevgidir
Sevgi kiskanılırsa ne sevgi kalır ortada ne de din.³²*

Ölümü ve hayatı değerlendirirken şair, ölümü hayata giden bir kapı olarak görür. Ona göre dünya, hayat ve medeniyet insanı Tanrı'dan ve gerçek yaşamdan alıkoymaktadır. Muallakasında ölüm için şunları söylemektedir:

*Anlamadınız mı ki ölüm bir hayattır,
Hastalıkların son bulduğu bir yaşamdır.³³*

Emîn er-Reyhâni de Ni'met Kâzân gibi evreni, varlığı ve nefsi anlamada baz almamız gereken şeyin akıl olduğunu savunur. Gerçekleri aklın ışığında aramalıyız. Kutsallıkta da akli kendine rehber edinen Emîn er-Reyhâni, akılcılık ve bilinemezlik düşüncesini savunan Ebû'l-Âlâ el-Maarrî'nin din anlayışının etkisi altındadır. Onun gibi aklın çizdiği haritayı izlemiş, aklın kabul etmediği ama gerçek olarak kabul edilen birçok olguyu reddetmiştir. Ona göre akıl, insanı dini doktrinlerden korur ve reformları anlamaya ve kabul etmeye iter. Özgür düşüncenin peşinden koşan Emîn er-Reyhâni *er-Reyhâniyyât* adlı eserinde düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmektedir:

“ İnsan ne rahip ne prens ne sultan ne Hıristiyan ne Müslüman ne Budist ne Mecusi yaratılmıştır. Dinin söylemlerine kul olunmuştur. Din ise parçalar. Egemenlik aklıdır.”³⁴

Muhâlefetu'-s-Sülâsiyye (:Üçlü Dayanışma) adlı eserinde de Allah'ın nimet olarak verdiği aklın dinle ters düşmediğini savunduğunu görürüz:

“Tanrı neden bana akıl, hüküm verebilme ve ayırt edebilme gücü verdi? Onları yok sayıp sadece midemi düşünerek yaşamam için mi? Tanrı bir serçeye kanat verip de sonra onu havada uçarken öldürür mü? Şimdi tanrı bana, akıl verip de düşünmem için kullandığım zaman beni helak eder mi?”³⁵

Dinde taabbudiliği kabul etmeyen Reyhânî mucizelere de inanmaz. Varlık, sadece onun gözüyle gördüğüdür. Fakat bunlara rağmen bazen kendisi ile fikir uyuşmazlığına düşen Reyhânî, bazen de dinin kutsal ve gerekli olduğunu, her dinin belli bir yaşam hakkının olduğunu da dile getirmiştir. Ona göre din Tanrı ile kul arasındaki tek bağıdır. Zaman zaman da Allah'ın her şeye gücü yettiğini de dile getirir.³⁶

Reşîd Selîm el-Hûri varlık açısından mutlak varlık olarak Allah'ı kabul etmiştir. Tanrı'nın varlığına olan inancı son derece sağlam olup Tanrı'nın varlığının

32 en-Nâ'ûrî, s.540.

33 Yazıcı, s.348.

34 Yazıcı, 435-436.

35 Emîn er-Reyhâni, *el-Muhâlefetu'-s-sülâsiyye fi'l-memleketi'l-hayevâniyye*, Beyrut 1989, (Çev: Muammer Sarıkaya), Anka yayımları, İstanbul 2002, 76; Yazıcı, 276.

36 Yazıcı, 438.

araştırılmasını ise çok saçma ve ahmakça bulmuştur. Allah'ın varlığını araştıranları, gökte güneşin varlığını aramaya benzetmektedir. Nasıl ki varlığını gözle gördüğümüz, algıladığımız güneş var ise Tanrı'nın varlığı da o kadar gerçektir. Onun inancını şu şiirinde daha net görebiliriz:

*Allah'ım yalnız senden cevap bekliyorum
Senden başka birisinin kapısını da çalmıyorum.*³⁷

Şefik el-Ma'lûf'a göre, evrende başlangıç ve son bir bütün halindedir ve birleşecektir. Diğer mehcer edebiyatçıları gibi o da varlık üzerinde durup düşünür. Ömrü hayal ve düşlerle geçen şair bu hayal ve düşler vasıtasıyla istediklerine kavuşacaktır. Yokluk benliğini kurcalar ve akli da bunlar karşısında acı çekmektedir. Kendini varlığın içinde bir nokta gibi gören şaire göre evren kendisi için yaratılmıştır. Merkeze kendisini koyan şair insanlığı kurtuluşunu da kendinde görür.

Diğer mehcer edebiyatçıları gibi korku, endişe ve ümitle yola çıkan Şefik el-Ma'lûf yolda semavi dinlere ait kutsal kitaplara da dayanmaktadır. İnsan varlığının, zamanın, evrenin sonsuzluluğuna inanmamaktadır. Ebedilik de ona göre yeryüzünde bir gün son bulacaktır ki şu cümleleri bunu daha iyi ifade etmektedir:

سيفنى الخلود على الأرض مثل فناء العالم في بابل
Ebedilik son bulacak yeryüzünde
*Nasıl yok olduysa Babil medeniyeti yeryüzünde.*³⁸

Vahdet-i vücut konusunu özetleyecek olursak mehcer edebiyatçılarından Cibrân ve Nu'ayme'ye göre vahdet-i vücutta sonsuz mutlak Allah, insan ve tabiattadır. Varlık bütünüyle bir olduğu sürece ve Tanrı biz, biz Tanrı olduğumuz sürece, hepimiz O'nun sonsuzluğuyla sonsuzlaşıyoruz. Yalnız Tanrı bizlere kendi zatından bir kısmını vermemiştir. Çünkü Tanrı parçalanamaz. Bundan dolayı Tanrı bizlere parçalanamayan, sınırlanamayan sonsuz yüceliğini vermiştir. Burada hayat veya ölüm yoktur. Çünkü hayat ölümün çocuğu, ölüm de hayatın babasıdır. Hayat bir bağıdır, ölüm ise onun çözülmesidir. Orada sevap ve ceza yoktur. Çünkü o sadece ilahi kudretin hükümlerinin yürürlüğe girmesidir. Nu'ayme, *Zâdu'l-Me'ad* (:Tanrıya Dönüş Azığı) adlı eserindeki *Parçalanmış Borular* isimli yazısında bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir: “Bugün ise yaşam ve ölümün üstünde, cezalandırmadan ve ödüllendirmeden daha yukarıda bir Tanrının borusuna üflüyorum. Çünkü Tanrı diye adlandırdığınız gücün ‘bütün’ün içindeki ‘bütün’ olduğunu, hallerinin, sıfatlarının, kendisinden başka hakikatin bulunmadığını, bir şeyin onun içinden başka bir yerde varlığının olmadığını gördüm. Eğer O beni öldürürse, kendini öldürmüş gibi olur ve eğer yine beni cezalandırırsa, kendini cezalandırmış gibi olur.”³⁹

37 Yazıcı, 274.

38 İliyya Hâvi, *Şefik el-Ma'luf*, Beyrut 1978, 121.

39 Nu'ayme, *Zâdu'l-Me'ad*, çev. Demirayak, 17.

Cibrân ve Nu'ayme, dünyada ilk başta bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadırlar. Bu ihtiyaçlarını ve arzularını şaşkın, korkulu ve yaratanın kendini tam olarak göstermemesinden dolayı da bir o kadar öfkeli dille ifade etmektedirler. Ama zamanla yaratana arayıp da kendi içlerinde bulup, onun desteğini aldıklarını hissettiklerinde ise onu ve onun sevgisini işlemişlerdir. Çünkü Allah herkesi eşit olarak kabul etmişlerdir. Dünyadaki adaletsizlikler, kast sistemleri, asil ya da asil olmama, denge-sizlikler O'nda yoktur. O'na en hızlı ulaşmanın yolu aşktan ve sevgiden gelmektedir. Bunu Nu'ayme'nin *Hemsu'l-cüfûn* (:Gözlerin Fısıltısı) adlı eserindeki *Şaşkın* isimli şiirinde de görülmektedir. Burada Nu'ayme önce dünyadaki benliğini, yerini sorgulamış, Tanrı'ya seslenmiş ve sonra Tanrı'yı ve benliğini bulup yoluna devam etmiştir:

سبيلي أسير بالتلهيل ذاك
السماء ! و دليلي خالقي

*İşte o zaman,
Yürürüm yolumda kelime-i tevhid çekerek
Ve kılavuzum yaratanım olur,
Yüzüm de semaya dönük.⁴⁰*

Bu edebiyatçılara göre, beşeriyetin sevgisi ve bütün hepsinin varlık bulması, bu bir olan varlıktan türer. Bu nedenle bizler kendimizi, bizim dışımızdaki bir sevgiyle sever ve kendimizden de bu şekilde nefret ederiz. Dünyada özel olarak sahiplenme yoktur. Ayrıca artma ve azalma da yoktur. Çünkü her şey kemale ermiş, kendini tamamlamış varlığın içindedir ve bunu yaratan kâmil olan Allah'tır. Dünya'da hükümdarlık, egemenlik veya boyun eğme yoktur. Bilakis varlıkların doğa gereği birbirini tamamlaması vardır, varlıkların büyüklenmesi yoktur. Çünkü mevcudatın yaratıcısı Allah en şereflidir ve yarattığı şeyi de kendi zatında yarattığından dolayı nasıl olur da adi yaratır? ⁴¹

Reşîd Eyyûb de *Eğânî'd-Derâvîş* (:Dervişlerin Şarkısı) isimli şiirinde bu ilahi aşkı şu şekilde tespih ettiğini görmekteyiz:

خلق الرحمن هدى الكائنات
ما ترى الأنجم ترنو عامزات
كلما شاهدت تلك النيرات
دق قلبي دقة الناي الغريب
دقّ يا قلبي فإن جاء الأوان
سوف نحيا عنده طول الزمان
وحيها كل حب أزلى
وهي لول احبها لم تفعل
و جمال الله فيها ينجلي
ذكر الأوطان والعهد القديم
ودعانا الله من بعد الممات
فلنا بعد الردى ألف حياة

40 Nu'ayme, *Hemsü'l-cüfûn*, s.52.

41 Hasan Câd Hasan, s.393-394.

*Yarattı Rahman bu kâinatları
 Ve kâinatın sevgisi ezeli bir sevgidir.
 Görmez misin göz kurpan yıldızları
 Ve onlar sevgileri olmasaydı bunu yapmazlardı.
 Gördükçe bu ışıkları
 Ve orada ortaya çıkan Allah'ın güzelliğini
 Kalbim zayıf ve zavallı şekilde çarptı
 Vatanları ve eski zamanları hatırlayarak
 Çarp ya kalbim. Çünkü geldi vakit
 Ve vakit gelince, Allah ölümden sonrasında çağırınca
 Yaşayacağız orada uzun zaman
 Çünkü yok olduktan sonra bin hayatımız var daha...⁴²*

Mehcer Edebiyatı ve Reenkarnasyon (Ruh Göçü)

Ruh göçü veya reenkarnasyon, ruhun sürekli olarak tekrar bedenleştiğine inanan spirittüalistlerin bu olaya verdiği isimdir. Reenkarnasyon inancında ruhun kötülüklerle dolu olan bu dünyadan kurtuluşa ermesi için pek çok defa bedenleşmesi gerekir. Ruhun kurtuluşu da maddi bağlardan kopma yoluyla yapılmaktadır.

Batı tarihinde ilk kez Pisagor ve Platon gibi bazı eski Yunan bilgin ve filozofları tarafından dile getirilmiş olan ruh göçü kavramı, aslında çok eski çağlardan beri, eski Mısır, Kelt, Maya ve İnka uygarlıkları gibi birçok uygarlıkta bilinen ve kabul görmüş olan bir kavramdır. İskandinav mitolojisinde de ruh göçüne dair öğeler bulunmaktadır. Günümüzde de ruh göçü kavramını kabul eden birçok inanç sistemi, tarikat ve felsefi akım bulunmaktadır. Ruh göçü fikrini kabul etmiş eski ve yeni inanç sistemlerinin mensupları arasında Hindular, Katharlar, Eseniler, Yezidiler, Nusayriler, Dürziler, Anadolu Kızıllaşları ve birçok mezhepler sayılabilir. Bu kavram ayrıca Asya'nın Şamanist toplumlarının birçoğunda ve birçok Kızılderili kabilesinde de mevcuttur.⁴³

Sokrates ve Platon da ruh göçüne inanmış, Pisagor ile Platon reenkarnasyon doktrinini çevrelerine eserleriyle aktarmışlardır. Platon'a göre önceden idealar âleminde ilahlarla birlikte bulunan ruh ya da can, yeryüzünde doğmakla o âlemden fiziksel âleme düşmüş bir yaratık konumundandır. Platon'un ruh göçü kavramına göre, ruhlar, tekamül düzeylerine bağlı olarak, beden ölümünden sonra ya idealar âlemine dâhil olurlar ya da gereken tekamül düzeyini elde edene kadar tekrar yeryüzünde yeni bedenlerde doğmaya devam ederler. Platoncular ruhları ilahlara benzetmekle birlikte değişim gösterdiğini kabul ederler.⁴⁴

42 Hasan Câd Hasan, 399.

43 Arif Arslan, *Ruhçuluk ve Reenkarnasyon*, İstanbul 2008, 60-73.

44 Filozoflarda ruh kavramı, Erişim Tarihi:21.05.2012, <http://www.gnoxix.com/filozoflarda-ruh-kavrami-32970.html>

Ruh göçü olayında reenkarnasyon ve tenasüh kavramları, aynı ilkeleri içerdikleri düşünüldüğü için birbirleriyle sık sık karıştırılmaktadır. Fakat bu iki kavram arasında çok temel farklılıklar bulunmaktadır. Bu temel farklar şöyle açıklanabilir:

- Tenasüh inanisında ruhların sürekli olarak tekrar bedenleşmesi ilkesi bulunmakla birlikte reenkarnasyonda bulunan ruhsal tekâmül ilkesi bulunmaz. Fakat reenkarnasyon kavramında ruhsal tekâmül ilkesi vardır; yani ruhların dünyada bedenleşmeleri tekâmülleri içindir.

- Tekâmül inanişi, ruhların dünyaya gelip gitmelerini ceza ve ödül düalitesine dayandırır. Deneysel ruhçuların reenkarnasyon kavramında ise varlığın cezalandırılması veya ödüllendirilmesi gibi durumlar söz konusu değildir. Reenkarnasyona göre, dünya yaşamı, yapılmış hataların intikamının alınması için oluşturulmuş olamaz. Yani, insan dünyaya bir önceki yaşamındaki başarısızlıkların hesabını vermek için değil, gelişmek için gelir.

- Tenasüh inanişına göre, bir insan ruhu ceza aldığı taktirde bir sonraki bedenleşmesinde dünyaya bir hayvan bedeninde gelebilir. Reenkarnasyon kavramına göre ise tekâmülde geri dönüş yani gerileme yoktur.⁴⁵

Tenasüh inanişi bazı spiritüalistlere göre eski Hint rahip sınıfının ilahi bilgileri ve sembolleri yanlış yorumlamasından kaynaklanmıştır. Toplumların reenkarnasyona inanmalarının aksine kıyamet kavramını kabul eden tek tanrılı dinlerde ruh göçü kavramı yoktur. İslam'da da ruh göçüne inanç bulunmamasına rağmen Bâtıniler Kur'an'da bu kavramla ilişkili gördükleri bazı üstü kapalı ifadeler olduğunu ileri sürerler. Örneğin, Bakara süresinin 28. ayetinde "*Allah'ın varlığını nasıl inkâr ediyorsunuz ki, sizi ölü iken O diriltti, sonra yine sizi O öldürecek, yine sizi O diriltecektir; nihayet ahrette yalnız O'na döneceksiniz.*" Ayrıca Vakıa süresinde "*Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik.(Bu konuda) bizim önümüze geçilmez.*"⁴⁶ denilmektedir. Bazı düşünürler, İslam da ileri sürülen bu görüşlerin yanlış yorumlandığını savunmaktadır. Bununla birlikte İslam mutasavvıflarından Mevlana Celaleddin Rumî'nin ve Yunus Emre'nin şu sözlerinde de reenkarnasyonun ima edildiği ileri sürülmektedir. Mevlana şöyle söylemiştir: "*Ben de cansız varlıkken öldüm, yetişip gelişen bitki oldum, bitkiyken öldüm, hayvan biçiminde tezahür ettim. Hayvanlıktan geçip öldüm, insan oldum; öyleyse ölmekten korkmak niye? Hiç daha kötüye dönüştüğüm, alçaldığım görüldü mü?*" Yunus Emre ise şu sözleri dile getirmiştir: "*Ete kemiğe büründüm, Yunus olarak göründüm.*" ve "*Her dem yeni doğarız, bizden kim usanası.*"⁴⁷

45 Arif Arslan, 58.

46 Kur'an-ı Kerim, Bakara Süresi, Ayet: 28, mealî; Yazır, (Sad: Çögenli), 21.

47 Abdüddâim, 292.

Mehcer edebiyatında reenkarnasyon inancını Cibrân Hâfîl Cibrân'nın ve Mîhâîl Nu'ayme'nin hikâyelerinde görmekteyiz. Cibrân, *Rimâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlîde* (Çağların Külü ve Sonsuz Ateş) öyküsünde, Rahip Hiram'ın oğlu Nâsân ile M.Ö. 116 yılının sonbaharında Lübnan'ın Baalbek şehrinde ölen sevgilisini, M.S. 1890 yılının ilkbaharında Nâsân'ı Ali el-Hüseynî adında bir çoban, sevgilisini de bir köylü kızı olarak, Nâsân'ın babasının rahip olduğu yerdeki harabelerde tekrar karşılaştırıp kavuşturarak reenkarnasyon ve aşkın ebediliği düşüncesini ortaya koymaktadır. Nu'ayme ise *Likâ* (:Kavuşma) öyküsünde binlerce yıl önce bir prensin kızı ile bu prensin koyunlarını güden ve birbirlerini sevdikleri halde kavuşamayan bir çobanı, binlerce yıl sonra bir otel sahibinin kızı Bahâ ve Lübnanlı bir baba ile İtalyan bir annenin oğlu olan Leonardo kimliğinde karşılaştırıp kavuşturmaya çalışır.⁴⁸

Nefis konusunda da kendine Platon'u örnek alan Cibrân'a göre nefis Tanrı'nın bir parçasıdır. Sonsuzluktan gelmiş, sonsuzluğa gitmektedir. Var olmayı Tanrı'ya bağlayan, Tanrı'nın bir parçası olduğumuzu ileri süren Cibrân'a göre ölüm ve yok olmak yoktur. Çünkü sonsuz bir yaratıcının fani bir varlık yaratması olamaz. Bu düşünce de onu reenkarnasyona yönlendirmiştir. Ölüm bir yok oluş değil onun için bir sabaktır.⁴⁹

Cibrân'a göre Allah, insan, evren ve doğa tek bir varlığın farklı silüetleridir. Tek, mutlak varlığın farklı yüzleridir. Asıl varlık mekânda sınırlı değildir. Aynı zamanda sınırları ve dilimleri olmayan tek bir varlıktır. Bu durumda ölüm de Cibrân'a göre son ve yokluk değildir. Sadece bir yaşamdan diğerine geçiştir. Bunu Ermiş'te şöyle dile getirir: “*Hayat ve ölüm tıpkı nehir ile deniz gibi, Bir'dir.*”⁵⁰

Bu felsefenin etkilerini *eş-Şâ'ru'l-Ba'albekî* (Baalbekli Şair) ve *el-Benefsece-tü't-Tamûh* (Hırslı Menekşe); hikâyeye olarak *Rimâdu'l-Ecyâl ve'n-Nâru'l-Hâlîdeh* adlı eserlerinde görmekteyiz.⁵¹ Bunun yanı sıra bu düşüncesini *Hadîkatu'n-Nebî* (Ermişin Bahçesi) adlı eserde Mustafa'nın çevresindekilerle olan şu konuşmalarında buluruz: “*Bir süre sonra müritlerden biri sordu: 'Efendim! Bize 'var olma' yı anlat. Var olmak ne demektir?'*”

el-Mustafa uzun uzun baktı, kalbini onun sevgisiyle doldurdu sonra kalktı ve uzaklaştı onlardan. Geri döndüğünde şöyle dedi: “Bu bahçede babam ve annem yatıyor, o ikisinin üstüne canlı ellerimle toprak attım. Bu bahçede rüzgârın kanatlarının oraya buraya taşıdığı geçmiş yılların tohumları yatıyor. Binlerce kez daha annem babam gömülecek buraya ve binlerce kez daha rüzgâr gömecek tohumları. Dolayısıyla

48 Daha geniş bilgi için; Cibrân Hâfîl Cibrân, *Rimâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlîde*, New York 1905, el-Mektebetu'Ulâ, 19, çeviri için; Cibrân Hâfîl Cibrân, Mîhâîl Nu'ayme, *Rimâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlîde*, New York 1905 ve *Likâ*, Beyrut 1946, (çev.Kenan Demirayak), *Reenkarnasyon Öyküleri*, Babil Yayınları, İstanbul 2003.

49 Yazıcı, 442.

50 Cibrân Hâfîl Cibrân, *en-Nebî, alâ'l-Mevt*, , New York 1923, el-Mektebetu'l- Ulâ, 60.

51 'Abduddâim, 293.

binlerce kez daha şimdi olduğu gibi siz, ben ve bu çiçekler bir araya geleceğiz bu bahçede ve beraberce hayatı sevecek, uzayın düşünüyü kuracak ve güneşin ötesine yükseleceğiz."⁵²

The Forerunner (Haberci) adlı eserinde reenkarnasyona değinen Cibrân'a göre güneş ve dünya, daha büyük bir güneş ve dünyanın başlangıcı ve habercisi olduğu gibi bizler de her zaman bir başlangıç olacağız ve dünyada ne yaparsak yapalım, kendi halimizin yeni bir başlangıcı ve habercisiyiz. Peki ruhlar tekrar girecekleri ruhları kendileri mi seçiyorlardı. Bu soruya Cibrân olumlu bir yanıt vermektedir. Reenkarnasyona olan inancını *Hanedanlar* adlı yazısındaki şu cümlelerde görebilmekteyiz:

"Ermiş duraksamadan dedi ki, 'Dinle ey Kral, bugün doğan oğlunun geleceğini söyleyeceğim. Dün ölen düşmanın Kral Mihrab'ın ruhu bir gün boyunca rüzgârla oyalandı. Sonra kendine gireceği yeni bir beden aradı ve senin bu saatte doğan oğlunun bedenine girdi.'"⁵³

Mîhâîl Nu'ayme de reenkarnasyona inanmış olan mehcer edebiyatçılarından. Nu'ayme'nin bu felsefeye yönelişindeki görünen ilk sebep onun Amerika'ya gittiğinde reenkarnasyona ve ruhların göçüne inanılan bir mezhebe davet edilişi ve o mezhebe katılımıdır. Bu inancını birçok kitabında dile getiren Nu'ayme felsefesine bilimsel bir değer verir. Mabetlere kutsiyet, ruh ve ölümsüzlük verilmesine savaş açan Nu'ayme *Mihmâzu'l-Bekâi* adlı yazısında şöyle der: *"Bizden kim, kimyevi bir maddenin kimyasal bileşiklerine ayırdığı gibi kendini özgürleştirebilir, sınırlarını, kemiklerini, etini ve kanını aslına geri koyabilir mi? Cesetlerimiz, oluşmuş, var olmuş bir cesetten oluşmaz mı?"*

Mîhâîl Nu'ayme reenkarnasyona olan inancını *Mirdâd* adlı eserinde de işlemiştir. Bu düşüncelerini şu cümlelerinde görmekteyiz:

"Nasıl ki hayattayken, sonsuz olarak öleceksiniz, ölü iken de sürekli olarak yaşayacaksınız. Bu bedende olmasa bile şekli farklı olan bir başka bedende. Tanrı'da yok olmaya değin, hep bir başka bedende yaşayacaksınız. Diğer bir deyişle, bütün değişiklik ve değişimin üstesinden gelene kadar diğer bir bedende yaşayacaksınız."

Îâiru'l-Fînkus (Anka Kuşu) adlı yazısında da bu felsefesini destekleyen, düşüncesine bilimsel bir değer katan bir masal anlatır. Yazısında şöyle geçmektedir: *"Ruh, başka bir Anka kuşunun suretinde yeniden can bulabilmek için küllerin içinde saklıdır."* Bununla birlikte buradan Nu'ayme'nin Heraklitos gibi evrenin özünü ateş olarak kabul ettiğini de görmekteyiz.

52 Cibrân, *Hadîkatu'n-Nebî*, New York 1933, 30.

53 Cibrân, *The Forerunner* (Haberci), 1920, (Çev: Karagöz) İstanbul 2004, 42.

Nu'ayme'nin ateşten kast ettiği Anka kuşunun ruhudur. Nu'ayme şöyle demektedir: “Muhakkak ölüm ve hayatın kaynağı birdir ve öze ateşle gidilmektedir. Çünkü ateş ebedidir ve şeyleri yakar sonra onlar ateşten çoğalır ve çeşitlenirler. Fakat o, yanmaz, çoğalmaz ve özünde değişkenlik arz etmez. O ateştir. Diğer bir deyişle modern bilimin ifadesiyle ilk hayat olan ruhtur. Onun gücüyle şeylerin zerreleri farklı suretlerde düzenlenir sonra yayılırlar. Çünkü o, her şeyin içinde saklıdır.”⁵⁴

Ateş bir şeyi yaktığı zaman, o şey asıl unsurlarına geri döner. O yok olmaz bilakis zamanın sınırlarından soyutlanır. Anka kuşu kendini yaktığı zaman bir an bile ölmez, çünkü onun ruhundaki ateş küllerinde saklıdır. Zerrelere toplayıp yeniden başka bir Anka kuşu olarak meydana gelir. Bedeni her beş yüz senede bir değişmesine rağmen, parçalamanın ve değişmenin bulunmadığı ruhunda değişiklik olmaz.

Cibrân ve Nu'ayme'nin yanı sıra ruh göçüne inanan diğer bir mehcer edebiyatçısı da İliyyâ Ebû Mâdî'dir. O, *el-Cedâvil* adlı eserinde bu felsefeye yer vermiştir. Ayrıca Nesib Arida için yazdığı *Lem yehdim el-mevtu illâ heykele't-îtn* (: Ölüm sadece çamurdan heykeli yıktı) adlı kasidesinde yaktığı ağıtta da onun bu konudaki inancı ortaya çıkmaktadır:

لسوف يرجع عطرا في الرياحيني أو نسمة أو نسمته تتهدى في البساتين
أو بسمه في ثغور الخرد العين فالموت ما هو إلا هيكلا الطين
لا تحزنوا . فنسيب غائب حاضر

*Muhakkak ki; o geri dönecek fesleğenlerin içindeki güzel koku olarak
Veya bahçelerde esen meltem olarak
Veya genç bakirelerin ön dişlerindeki gülümseme olarak
Çünkü ölüm yalnızca çamurdan bir heykeldir.
Üzülmeysin, zira giden Nesîb geri gelecek.*⁵⁵

Sonuç

İsyancı ve yenilikçi ruhuyla çağdaş Arap edebiyatına katkılarda bulunan edebiyatçı kimliğinin yanı sıra filozof olan mehcer edebiyatçıları, varlık çerçevesinde insanı, evreni, Tanrı'yı, iyi ve kötü gibi sıfatları, hayat ve ölüm gibi olguları sorgulamışlardır. Kendilerini, evreni ve Tanrı'yı sorgulayan edebiyatçılar, bu düşüncelerini edebiyatlarının tılsımlı sözcükleriyle donatıp sunmuşlardır.

Bu araştırmada mehcer edebiyatında ortaya konulan varlık nazariyesini ele alıp, incelemeye çalışıldı. Burada “varlık nedir?” sorusuna değinilmiş, vahdet-i vücutla Tanrı'nın evrendeki ve insandaki yeri incelenip, sonsuz olan âlemde sonsuz kalabilmek

54 Âbuddâim, 294-295.

55 Âbuddâim, s. 296.

ve Tanrı'ya mükemmel şekilde ulaşabileceklerini düşündükleri reenkarnasyona geçiş yapılmıştır. Mehcer edebiyatçılarının varlığa karşı merak, reddetme ve kabul etme evreleri de bu edebiyatçıların eserleri ışığında incelenmiştir.

Arap göçmenlerin var olan güçlülere, çekilen zorluklara rağmen gittikleri ülkelerde elde ettiği başarılar ve getirdiği yenilikler de olmuştur. Arap göçmenler, ekonomik faaliyetlerin yanı sıra sosyal, kültürel ve basın alanında da etkinlikler düzenlemiş ve adlarını orada da duyurmuşlardır. Edebiyat alanındaki çalışmaları desteklemişler, edebiyatçıların arkalarında durmuşlardır. Okullar, ekoller kurulmuş, gazeteler çıkartılmıştır. Klasik Arap edebiyatının üslubunun Mehcer edebiyatçıları tarafından benimsenmemesi, Mehcer edebiyatçılarının yenilikler getirmeleri, edebiyata farklı ve yeni bir nefes getirmeleri, Kuzey ve Güney Mehcer edebiyatı olarak var olan ortak özellikleri yeni bir edebi ekollerin doğmasına sebep olmuştur. Bu yeni ekol içerisinde vahdet-i vücud ve ruh göçü unsurlarının Mehcer (Göç) edebiyatına ve Arap edebiyatına yeni bir bakış açısı açmıştır.

KAYNAKÇA

- 'Abduddâyim Şâbir, *Edebu'l-Mehcer*, Kahire 1993.
- Arslan, Arif, *Ruhçuluk ve Renkarnasyon*, İstanbul 2008.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2005.
- Cevizci, Ahmet, *The Forerunner*, 1920, (çev. Feyza Karagöz), Anahtar Kitaplar, İstanbul 2004.
- Cibrân Hâlîl Cibrân, *el-Avâşif*, Mısır 1920.
- Cibrân Hâlîl Cibrân, *Reml ve Zebed*, Mısır 1926; (çev. Feyza Karagöz), Kum ve Köpük, İstanbul 2003.
- Cibrân Hâlîl Cibrân, *Rimâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlîde*, New York 1905.
- Doğru, Erdinç, *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara, 1998.
- el-Eşter, Abdülkerîm, *en-Neşru'l-Mehcerî*, Şam 1970.
- en-Nâ'ûrî, Îsâ, *Edebu'l-Mehcer*, Kahire 1977.
- er-Reyhânî, Emîn, *el-Muḥâlefetu's-sülâsiyye fi'l-memleketi'l-hayevâniyye*, (çev: Muhammer Sarıkaya), Anka yayınları, İstanbul 2002.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul 2008.

Hasan Câd Hasan, *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Mehcer*, Kahire 1962.

İliyya Havi, *Şefik el-Ma'luf*, Beyrut 1978.

Nu'ayme Mîhâîl, *Hemsu'l-cufûn*, Beyrut 1943.

Nu'ayme Mîhâîl, *Mirdâd*, (çev. Hüseyin Yazıcı), Kaknüs Roman, İstanbul 1999.

Nu'ayme Mîhâîl, *Muzekkerâtu'l-Arkaş*, (Çev. Hüseyin Yazıcı), Kaknüs Roman, İstanbul 2003.

Nu'ayme Mîhâîl, *Zâ'dul-Me'ad*, (çev. Kenan Demirayak), Tanrıya Dönüş Azığı, Babil Yayınları, Erzurum 2003.

Nu'ayme, Mîhâîl, *Rımâdu'l-ecyâl ve'n-nâru'l-hâlîde*, (çev. Kenan Demirayak), Reenkarnasyon Öyküleri, Babil Yayınları, İstanbul 2003.

Rebi'a Bedî', *el-Fikru'd-dînî fi'l-edebi'l-Mehcerî*, Beyrut 1992.

T.D.V.İ.A, *Mehcer Edebiyatı*, c.28, Ankara 2003.

Yazıcı, Hüseyin, *Göç Edebiyatı*, İstanbul 2002.