



FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Journal of Social Sciences

p-ISSN:1300-9702 e-ISSN: 2149-3243



تصور وحدت کثرت در دیوان شمس

DİVAN-I KEBİR'DE VAHDET-KESRET TASAVVURLARI

Unity-Abundance Conceptions in Divan-ı Kebir

Ali YILDIRIM¹

¹Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ, Türkiye, ayildirim@firat.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9228-6111

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
12.02.2022

Kabul/Accepted:
12.05.2022

DOI:
10.18069/firsbed.1072473

Anahtar Kelimeler

Mevlânâ, Divan-ı Kebir,
vahdet, kesret, ikili yapılar

Keywords

Mevlana, Divan-ı Kebir,
unity, abundance, structures

ÖZ

Hicri üçüncü asırda ortaya çıktığı kabul edilen tasavvuf düşünce sistemi, geliştirdiği nazariyeleri ve varlık problemlerine yaklaşımları ile İslam dünyasında ciddi etkileri olmuş bir yapılanmadır. Bazıları tasavvufun İslâm'ın dışında, diğer felsefi sistemlerin etkisiyle oluştuğu iddiasıyla şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir. Ancak pek çok mutasavvıf ise aksine tasavvufun İslam'ın özüne müteallik olduğu, Kur'an'ın hakiki manasını idrak ederek ona göre tasarrufta bulunduğunu iddia etmişlerdir. Böylece İslam çatısı altında tasavvuf müdafileri ve tasavvuf muhalifleri gibi yapılanmalar ortaya çıkmıştır. Mevlânâ'nın tasavvuf algısının temelini vahdet-i vücüt nazariyesi oluşturmaktadır. Buna göre tek ve mutlak varlık Hak'tır; diğer birimler ise Hak'a göre bilakis yokluktur. Belki de bilgiden çok tecrübe etme yönüyle değerlendirdiğimizde Mevlânâ'nın vahdet algısına "vahdet-i şuhut"tur, denebilir. Onun söylemleri, bir üst bilinç olana "cem" veya "cem'ül-cem" aşamasını işaret etmektedir. Vahdet kesret ayrımı veya zıtlığı tasavvufun genel söylemi içinde bulunmakla birlikte, belki de daha önemli olanı vahdet ve kesret arasındaki münasebet ve konumdur. İşte Mevlânâ, Mutlak Varlık olan Hak'la Mutlak Yokluk olan kesreti birtakım ikili yapılar üzerinden bizlere anlatmıştır. O, vahdet kesret ilgisini güneş-zerre, derya-damla, mıknaş-demir tozu, kehribar-saman çöpü, gölge sahibi-gölge, aynaya bakan-aynadaki yansıma gibi analogilerle beyitlerinde kurgulamıştır. Bu çalışma Mevlânâ'nın *Divan-ı Kebir* olarak bilinen eserindeki söz konusu kurguların nasıl yapıldığı üzerine olacaktır.

ABSTRACT

Sufi thought system, which is accepted to have emerged in the third century Hijri, is a structure that had serious effects in the Islamic world with its developed theories and approaches to the problem of existence. Some have criticized Sufism with the claim that it was formed under the influence of other philosophical system apart from Islam. However, many mystics, on the contrary, claimed that Sufism is related to the essence of Islam, that they realize the true meaning of the Qur'an and act accordingly. Thus, organizations such as Sufi advocates and Sufi opponents emerged under the umbrella of Islam. The basis of Mevlana's perception of Sufism is the theory of unity of the body. According to this, the only and absolute existence is God; the other units are, on the contrary, non-existence compared to God. Perhaps, when we evaluate it in terms of experience rather than knowledge, it can be said that Mevlana's perception of unity is "Vahdet-i Şuhut". His discourses point to a higher consciousness, namely "cem" or "cem'ül-cem" stage. Although the distinction or contrast between unity and abundance is in the general discourse of Sufism, perhaps the more important one is the relationship and position between unity and abundance. Here, Mevlana told us about God, which is absolute existence, and multiplicity, which is absolute non-existence, through some binary structures. He fictionalized the relationship between unity and abundance in his couplets with analogies such as sun-particle, ocean-drop, magnet-iron powder, amber-straw, shadow owner-shadow, mirror looker-reflection in the mirror. This study will be on how the aforementioned fictions in Mevlana's work known as *Divan-ı Kebir* were made.

Atf/Citation: Yıldırım, A. (2022). Divan-ı Kebir'de Vahdet-Kesret Tasavvurları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32, 2(433-448).

Sorumlu yazar/Corresponding author: Ali YILDIRIM, ayildirim@firat.edu.tr

1. Giriş

İslam'ın tefekkürü yönünü oluşturan tasavvuf düşüncesi, geliştirdiği nazariyeleri ve oluşturduğu oldukça farklı ve yeni terminolojisi ile üzerinde pek çok değişik tezlerin ileri sürüldüğü bir alan olmuştur. Özellikle ontoloji (yaratma-yaratılma) ile ilgili ortaya koyduğu iddialar, onun en çok dikkati çeken yönünü oluşturmaktadır. Tasavvufun ortaya koyduğu en önemli nazariye vahdet-i vücud'tur. Zaman zaman panteizm ile de karıştırılan bu düşünceye göre, tek ve mutlak bir varlık vardır; onun dışındakiler bizatihi varlık değildir. Bir diğer söyleyişle mevcudat olarak bildiğimiz birimler, var gibi görünmelerini Mutlak Varlık'ın tecellilerine borçludur. Özellikle kelamî düşünceyle tasavvuf düşüncesinin ayrıldığı temel noktalardan birisi bu olmuştur. Tasavvufun varlık âlemini bir hayal ve vehim olarak telakki etmesi kelamcılar tarafından kabul edilmemiştir. Onlar, böyle bir düşüncenin dinlerin varlık sebebini de ortadan kaldıracacağı fikrini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda varlık âlemi için tamamen vehim denilemeyeceği; onların bir şekilde gerçekliğinin bulunduğunu söylemişlerdir. İbn Arabî, *Fususü'l-Hikem* adlı eserinde bunu şu şekilde dile getirmektedir: “Âlem bir vehim'den ibârettir; onun gerçek bir varlığı yoktur. Bu ise “hayâl” ile kastedilen şeydir. Yâni sen hayâlinde zannettin ki bu âlem kendi başına buyruk, kendi kendine oluşmuş bir gerçektir; mutlak Gerçek'ten (Hakk'dan) hâriç bir varlıktır. Hâlbuki hiç de böyle değildir. Bil ki senin kendin de bir hayâlsin; idrâk ettiğin her bir şey ve “bu ben değilim” dediğin her bir nesne de bir hayâldir. Şu hâlde bütün varlık âlemi de hayâl içinde hayâldir” (Izutsu, 1997: 10).

Hakk'ın mahiyetini ancak Hak bilir, denilmiştir. Bununla birlikte Hak kendisini isim, sıfat ve fiilleri ile insanlara bildirmiştir. İnsanlar Hakk'ın ne olmadığını bilmek kadar ne olduğunu da bilmekle mükelleftir. Bu ise söz konusu isim, sıfat ve fiiller yoluyla olabilmektedir. Allah'ı isim, sıfat ve fiilleriyle bilmek teşbihî bakış açısını, Allah'ı uzak ve bilinmez yönüyle düşünmek tenzihî bakış açısını ortaya çıkarmıştır. “Bir ve Tek, yani Vâhid ve Ehad olan Allah, zatının künhüne vakıf olunarak asla bilinemese de, tecellilerden ayrı-gayrı kalmanın imkânı yoktur; hatta denilebilir ki, O'ndan gayri bilinebilecek hiçbir şey mevcut değildir. Mamaafih, Tek'in sonsuz farklılıktaki tecellilerinin bilinmesi de sonsuz bir farklılık arz eder, yani Allah tevhidle olduğu kadar teksir ile de bilinir” (Chittick, 2010: 122).

Mutasavvıf şairler, soyut ve anlaşılması zor olan üst âleme ve Hakk'a dair hususları ancak dillerin sembolik yönünden istifade ile anlatabilme imkânına kavuşmuşlardır. Bu da tecrübe edilen âlemdeki nesne, olgu ve olaylar üzerinden bir kurgulama ile söz konusu olabilmektedir. Zaten tasavvuf düşüncesinin temel düsturlarından birisi de varlık âlemi hâl diliyle insanlara pek çok ders verici gerçeklikleri anlatmaktadır, kişinin görevlerinden başta geleni bu ibretlik durumlardan ders çıkarmasıdır. Özellikle soyut, anlaşılması ve algılanması zor hususların zihinde canlanması noktasında sembollerin çok önemli katkıları vardır. “Sembol, bir hakikatin yerine geçen duysal ve hayali bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayal edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir şeydir” (Uluç, 2007: 40). Dolayısıyla sufiler de “kendi hâl ve vakıalarının anlatımında içinde yaşadıkları toplumun geleneksel dilini dönüştürerek kullanmışlardır” (Uluç, 2007: 57).

“Vücut-ı Mutlak olan “vahdet” ile “kesret” arasındaki ilişki bağlamında fenomenel (görüngüsel) âlemden “ikizleme”ler yapılmıştır. Deniz-dalga (veya damla), mürekkep-yazı, ayna-görüntü, ışık (nur)-karanlık (zulmet), damla-yağmur (çizgi veya ip gibi görünmesine bağlı olarak), ışık (kor)- çizgi veya dairevî şekil (sürekli düz veya dairevî hareketle birlikte), güneş-zerre vs. gibi teşbih ve mecazlar, “vahdet” ve “kesret” anlayışını ifade etmede sık sık başvurulan sembolik örneklerdir” (Yıldırım, 2003: 130).

“Nesneler dünyasına sembollerin ufkundan bakmak, öyleyse, düşünceye başka bir kanal açmakta, ona hakikatin bizlere kadar uzanan, fakat gerçek doğuş noktası müteâl bir yerde bulunan dalga boylarıyla, hatta ilahi frekanslarla temas imkânı sağlamaktadır. Onlar bir anlamda, odağında insanın bulunduğu tüm var olanların ve varoluşun da içinden ve merkezinden kaynaklanıp gelirler. Daha da önemlisi, Yüce Yaratıcı'ya kesintisiz şekilde bir gönderme ve atıfta bulunurlar!” (Kılıç, 2000: 10).

2. Divan-ı Kebir'de Vahdet ve Kesret Sembolleri

2.1. Saman-Kehribar; Demir-Mıknatıs

که-کهربا؛ آهن-مغناطیس

Vahdet kesret ilişkisi bağlamında bir ‘cezbe’den bahsetmek mümkündür. İlahî “kün” emriyle yaratılan varlığın bu ilahî sesin âhengine bağlı olarak varlık alanına çıktığı ve bu ilahî nağmenin neşvesi ile dönmeye başladığı; varlığın bu soyut ve somut deveranında İlahî aşkın bir cezbeseğinin olduğundan bahsedilmektedir. İlahî cezbe ile ilgili şöyle söylenmektedir: “İlahî inayetin gereği olarak Cenab-ı Hakk'ın kendisine giden yolda ihtiyaç duyulan her şeyi kuluna bahşedip çabası ve çalışması olmaksızın onu kendisine çekmesi ve yaklaştırması” (Kâşânî'den aktaran Uludağ, 1995: 121). Deveran söz konusu ise bir çember ve bir merkezî noktanın varlığı da söz konusudur. İşte bu İlahî merkez noktanın çekim gücü bütün varlığı kendisine çekmektedir. Varlık denilen birimlerde ise bu çekim gücüne karşı bir temayül, potansiyel olarak vardır.

Mutasavvıflar Hakk'a nispetle her varlığa tayin edilen bir yörünge olduğunu, varlığın bu yörüngeye ilerisi ve gerisine gitme iradesinin olmadığını; ancak bu hususta tek irade sahibinin insan olduğunu söylemişlerdir. Kendisine seçme yetisi verilen insanın, İlahi cezbenin etkisine daha çok maruz kalabilme iradesi ile donatılması söz konusudur.

Bilgisinde ezelden beridir var olan birimleri yaratarak kendisinden uzaklaştıran İlahî irade, onların tabiatına da tekrar asıllarına dönme iştihakı ve arzusunu vermiştir. Bu iştihak, her varlıkta potansiyel olarak var olmakla birlikte insanın önceliği ve seçiciliği ön plandadır. Zira *Câzib*'in etki alanına girmek için meczub bilinciyle de donanmış olmak gerekmektedir. Mevlânâ, yukarıdaki bahsettiğimiz cezbe kavramı çerçevesinde, varlık âleminde gözlemediğimiz olgulardan olan saman çöpü, kehribar ve demir tozu mıknatıs örneklerini kullanmıştır. Divanın pek çok beytinde rastladığımız bu kurgu, *Mutlak Varlık* ile var olan bütün birimleri anlatıyor görünse de özellikle insan ve insanın gönlü noktasında sembolize edilmiştir. Bu durum, tasavvuftaki kendi benliğini yok ederek İlahî benlikle bütünleşme olan “fenafillah ve beka billah” nazariyelerini hatırlatmaktadır. Bu, iki unsurun birleşmesi ve bir bütün olmasını değil, çekilenin bir nevi çekenin varlığında yok olarak çekene dönüşmesidir.

Mevlânâ, Divan-ı Kebir'de kehribar kelimesini kırk beş kez, mıknatıs kelimesini ise yirmi iki defa kullanmıştır. Bu da gösteriyor ki Mevlânâ, *Mutlak Varlık*'ın cezbesini kurgulamakta söz konusu nesnelere fonksiyonunu ustalıkla şiirin malzemesi yapmıştır.

Aşağıdaki örnekte Mevlânâ, değersiz olandan değerliye dönüşme ameliyesi örneğini vererek, cezbeye kapılan samanın saman vasfından çıkarak kehribara dönüşmesi düşüncesini dile getirmektedir. Ayakların baş, saman çöpünün kehribar olacağı âlem bu âlem değildir; bu âlem şüphesiz bir yönüyle yokluk bir yönüyle ebedilik âlemidir.

تا کار جان چون زر شود با دلبران همبر شود
یا بود اکنون سر شود که بود اکنون کهربا

“Lutfet, can işi altın gibi parlansın, güzellerle kucaklaşsın; ayakları, şimdi baş olsun, saman çöpleri, şimdi kehribar kesilsin.” (DC1-71)

Mutasavvıflar Allah'ın *Mutlak Sevgili* olduğunu söylerler; ancak onlar *Mutlak Âşık*'ın da Allah olduğunu söylerler. Zira Allah, varlık âlemini kendinden yine kendine olan aşkıdan dolayı yaratmıştır; ancak aşktan dolayı yaratılanların hamuruna da aşk mayasından karmıştır. Dolayısıyla sadece saman kehribara meyilli değil, aynı zamanda kehribar da samanı çekmeye meyillidir.

لیلی زیبا را نگر خوش طالب مجنون شد
و آن کهربای روح بین در جذب هر گاه آمده

“Güzel Leylâ'ya bak, ne güzel de Mecnûn'u arzulamış; o ruh kehribarına bak, her otu, kendisine çekmek için gelmiş âdeta.” (DC1.1662).

Kehribar'ın bizatihi Allah'ın varlığından çok O'nun aşkı olduğunu belirten aşağıdaki örnekte, saman çöpü dağ zıtlığı ile verilen aslında üst âlemde zıtlıkların hiç mesabesine indirgenmişine yapılan vurgudur. İlahi aşkın karşısında dağ saman çöpüne, saman çöpü dağa; derya damlaya, damla deryaya dönüşmektedir.

چون بسته گشت راهی شد حاصل من آهی
شد کوه همچو کاهی از عشق کهربا را

“Yol bağlanınca elimdeki kazancım, varım-yoğum bir ahtan ibaret oldu, kehribara benzeyen aşka karşı dağ bile bir saman çöpüne döndü.” (DC1.2178).

Mevlânâ bazen İlahî benlikle bütünleşmiş bir bilinçle kehribar makamından sözler söylemektedir. Özellikle “cem'ü'l-cem” hâlinde Hak'tan başka bir şeyin idrâkinde olmama durumunda söylenen bu sözlerde ilahî bir neşve ve coşku söz konusudur.

آخر تو برگ کاهی ما کهربای دولت
زین کاهدان ببری تا کهربا چه باشد

“Sen bir saman çöpüsün, bizse devlet kehribarıyız; şu samanlıktan sıyrılıp kehribara dönsen ne olur ki.” (DC1.2376).

Mevlânâ, genel anlamda varlığın bütününi kapsayan cezbedilme özelliğini kendisine ve kendi gönlüne izafe etmektedir. Çünkü âşğın gönlü ile sevgilinin aşk hassası arasında bir çekme-çekilme ilgisi söz konusudur. Bu durum, saman çöpü bağlamında hem âşğın veya gönlünün acziyet ve zayıflığını hem de Mutlak Varlık'a olan tabii meylini anlatmaktadır.

نه دلربام تویی گر مرا دلی باقی است
نه کهربام تویی گر مثل پر کاهم

“Eğer bende bir gönül kalmışsa gönlümü alan sen değil misin? Bir saman çöpüysem meselâ, kehribarım gene sen değil misin?” (DC3.2464).

Aşkın en yaralayıcı tarafı ayrılık olmakla birlikte, ayrılık aynı zamanda aşkın olmazsa olmazıdır. Ayrılık olacak ki hasret olsun, özlem olsun, kavuşma iştıyaki ve arzusu olsun. Bu durumda âşğın sevgiliye kavuşma noktasında bir iradesi var gibi olsa da o, sevgili karşısında iradesi ve ihtiyarı olan birisi değildir.

در جدایی خواستم تا خو کنم
راستی گویم جدا نشکيفتم
کی شکيبد خود کهمی از کهربا
کاهم و از کهربا نشکيفتم

“Ayrıliğa alışayım dedim; fakat doğrusunu söyleyeyim, dayanamadım. Bir saman çöpü kehribara nasıl dayanır? Ben bir saman çöpüyüm, dayanmam kehribara.” (DC4.2245).

Mevlânâ, aşağıdaki örnekte yine İlahî bilinç ile bütünleşmiş bir üst söyleyişle karşımıza çıkmaktadır. Ancak buradaki çekim, varlığı siluetlerinden var olma aşamasına çeken İlahi cezbe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu cezbe öyle bir cezbe ki onun karşısında dağlar bile bir saman çöpü acziyetindedir.

کاه رباى من که می کشد
نه از عدم آوردم کوه حرا

“Benim kehribarım, dağı bile çeken Hırâdağı'nı, yokluktan varlığa getiren, ben değil miyim” (DC5.130).

Tasavvuf, bir bilgiden öte bir tecrübe etme, yaşantılama hâlidir. Dolayısıyla aşk anlatılmaz ancak yaşanır, denilmektedir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitte her ne kadar iradî bir durum ortaya koyuyor gibi görünse de âşıkta iradesizlik aslı bir durumdur. Âşğın bir saman çöpü acziyeti ve cezbedilme vasfı ile donatılması ezelden takdir edilmiştir. O vasfı onun mizacında potansiyel olarak zaten mevcuttur.

کهربای تو را شوم کاهی
جذبہ کهربا بیاموزم

“Kehribar, nasıl çeker, çekişi nicedir, kehribarına bir saman çöpü kesileyim de öğreneyim bunu.” (DC5.1873).

Varlık âleminde gözlemlediğimiz çekme çekilme olgusunun yaşandığı diğer bir durum ise demir tozu ile mıknatıs arasındaki ilgidir. Bu ezeli ve şaşmaz kural aslında Mutlak Varlık ile yaratılanlar arasında her daim söz konusudur. Ancak buradaki bir olma veya birleşme hadisesi bir hulul veya ittihad değildir. Mevlânâ, bu türden kurgularında saman çöpü veya demir tozlarını genellikle “elsiz ayaksız” vasfıyla nitelendirmektedir. Bu benzetme aslında bütün takdirin Hak'ta olduğu, kulun bu ilgi ve ilişkide bir dahlinin olamayacağı yönündedir. Mıknatıs demiri ne kadar, nasıl, hangi şekilde çekerse çeker, bu onun hükmü altındadır. Aslında bu çekişin nihai durumu yokluktur. Çünkü çekilen demir tozları artık demir tozu özelliğini yitirerek, mıknatısa dönüşmüştür; ancak bu bir hulul değildir.

گرد فنا گردد جان فقیر
بر مثل آهن و آهن ربا

“Mıknatıs, nasıl demiri çekerse yok olan kişi de yokluğa kapılır, yokluğun çevresinde döner.” (DC5.186).

İlahî aşk ve cezbe noktasında her ne kadar demir tozunun ve saman çöpünün bir irade ve ihtiyarı yoksa da aslında bu nesnelere yapacağı yegâne fiil kendi mizaçlarının ortaya çıkması yönünde olması gereken gayret ve çabalarıdır. Eğer demir demir özelliğini, saman saman özelliğini ortaya çıkarırsa maksat hâsıl olacaktır.

Yani kişi kendi benliğinde potansiyel olarak bulunan Mutlak Varlık'a karşı olan iştıyakı canlandırır ve hareket geçirirse İlahî cezbe onu kendisine çekecektir.

آن را که بود آهن ربا کشید
وان را که بود برگ کهی کهربا ببرد
“Demir olanı mıknaşis çekti, saman çöpü olanı kehribar.” (DC2. 2717).

به مغناطیس آید آخر آهن
به سوی کهربا آید یقین کاه
“Demir, sonucu, mıknaşisa gelir; saman, şüphe yok ki kehribara koşar.” (DC5.2945).

از گلشکر مقصود ما لطف حقست و بود ما
ای بود ما آهن صفت وی لطف حق آهن ربا
“Gülbeşekerden maksadımız Tanrı lütfuyla bizim varlığımızdır; hey gidi hey, varlığımız sanki demir, Tanrı lütfuysa mıknaşis.” (DC1.84).

به مغناطیس آید آخر آهن
به سوی کهربا آید یقین کاه
“Demir nasıl mıknaşis tarafından çekilirse onlar da öbür dünyaya kapıldılar; kehribarın önünde saman çöpünün kolsuz, kanatsız uçtuğu gibi öbür dünyaya uçtular.” (DC1.1904).

2.2. İnsan/Varlık/Güneş-Gölge

انسان/هستی-آفتاب-سایه

Vahdet ve kesretin birbirleri ile olan ilişkisi bazı tasavvufi kurgularda *nesne-gölge* bağlantısı ile verilmektedir. “Her şey O’dur” veya “Her şey O’ndandır” tezleri bilindiği gibi varlık diye bildiğimiz unsurlarla Hakk’ın ilgisini ortaya koymakta başvurulan sözlerdir. Panteist düşüncede bizatihi mevcudatın da Yaraticı’nın parçası olduğu veya âlemin bizzat Tanrı olduğu anlayışı ileri sürülmektedir. Oysaki vahdet-i vücut düşüncesinde mevcudatın var gibi görünmesine rağmen onun “Mutlak Yokluk” olduğu söylenegelmiştir. Dolayısıyla anlaşılması ve algılanması zor bir durum olan bu düşüncede metafor kullanmanın açıklayıcı yönü dikkate alınmıştır. *Nesne ve görünümlü* ilgisi bu çetrefilli durumu izah etmede önemli bir sembolik yön içermektedir. Gölge, gölge sahibi kişiye bağlı olarak belli bir şekil ve hareket ihtiva etmektedir; ancak onun mutlak bir gerçekliği söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki ilgi ve bağlantı için ideal bir örnek teşkil etmektedir. “Gölgenin şahsa olan nispeti tıpkı âlemin Varlık’a olan nispeti gibidir. Zira gölge elbette ki hissî olarak mevcuttur; ama o ancak kendisini doğuran bir şey olduğu vakit vardır. Kendisini doğuran hiçbir şey olmadı mıydı gölge, mevcut herhangi bir hissî surete bağlanmaksızın; ancak akıl yoluyla idrak olunabilecektir. Böyle bir gölge atfedildiği şahsın zatında daha çok bilkuvve ve potansiyel olarak mevcut olur” (Izutsu, 2007: 130).

Mevlânâ da Divan-ı Kebir’de bu metafora sık sık başvurmuştur. Görünür olması, hareket ve devinim içermesine rağmen varlık âleminin mutlak bir gerçekliğinin olmaması onun gölge metaforu ile anlatılmasının temel etkenlerindedir. Platon’un “mağaradaki gölgeler” düşüncesi ile de oldukça benzerlik gösteren bu kurguda güneşin de fonksiyonu çok büyük önem arz etmektedir. Zira tasavvufta Mutlak Varlık’ı sembolize eden en önemli sembol güneştir. “Bu kıyaslama bakımından Hakk, gölgenin kaynağı mesabesindedir. Ve Hakk da bu gölge yani bu âlem ne kadar malum ise bize de o kadar malum olmaktadır” (Izutsu, 2007: 134). Eşyanın künhüne vakıf olmak tasavvuf yolunun ana hedeflerinden birisidir; zira vahdete ulaşmak için kesreti tanımak ve tecrübe etmek gerekmektedir. Dolayısıyla kesretin görünen zahiri tarafında kalmak hakikate ulaşmak yolunda en büyük engeldir. İşin daha da kötüsü hakikatin bu görüngüler (fenomenler) olduğunu sanmakta yatmaktadır. Bir yönüyle hakikatin gölgesi olan kesret birimlerini bu gözle görebilmek önemli bir merhaledir.

ای سایه معشوق را معشوق خود پنداشته
ای سالها نشناخته تو خویش را از پیرهن
“Ey sevgilinin gölgesini sevgili sanan, ey yıllardır bedenini gömlekten fark etmeyen.” (DC1.1349).

Allah’ı sembolize eden unsurlardan birisi de servi ağacıdır; ince uzun boyu elif gibi tek olması yönüyle böyle bir ilgi kurulmuştur. Servinin yere düşen gölgesi aslında hem servidir, hem de servi değildir; ancak gölgenin var gibi görünmesinin yegâne sebebi servi ağacının varlığıdır.

ما را چو سایه دیدی از پای درفتاده
جاتا چو سرو سرکش از سایه سر کشیدی

“Bizi gördün ki gölge gibi ayaktan düşmüşüz, yerlere serilmişiz, baş çekip yücelen selvi gibi sevgili, sen de gölgeden baş çektin.” (DC1.3111).

İlahî cezbeyle gönderme yapılan aşağıdaki beyitte canlı bir nesneye bağlı gölgesinin onu mütemadiyen takip etmesi söz konusu edilmiştir. Her ne kadar gölgenin asıl sahibi ile bir bütünlüğü yoksa da gölge, sahibinden asla ayrılmaz. Kişi de onun ezelde hamuruna karılan maya sebebiyle Hakk’ın cezbesine kapılıp gider.

ما سایه‌وار در پی ایشان روان شویم
تا سایه‌ها ز چشمه خورشید برخوردار

“Biz gölge gibi artlarından koşalım da gölgeler de güneş kaynağından nasiplerini alsın.” (DC2.2726).

Gölge, kesret âlemi olmakla birlikte onun oluşmasının tek kaynağı güneştir; güneş ise Allah’ı sembolize etmesi noktasında en çok kullanılan sembollerden biridir. Mutlak bilinmezlik/yokluk mahiyetindeki geceyi parlaklık kılıcıyla kesip yok etse de gölgelerin asıl müsebbibi O’dur.

ما چون شبیم ظل زمین و وی آفتاب
شب را به تیغ صبح گهردار می‌کشد

“Biz, geceye benzeriz, yeryüzünün gölgesiyiz sanki. O ise güneştir: geceyi, su verilmiş, parıl parıl parlayan gündüz kılıcıyla öldürür o.” (DC2.2846).

Varlık âlemindeki devinimin kaynaklarından biri de “Nefes-i Rahmânî”dir. İlahî nefha kesret diye bildiğimiz her birimin özüne işleyerek onları harekete geçirir. Hazreti Peygamber de “Rahman’ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir” demiştir. Dolayısıyla bazen ilahî tecelliler olarak bilinen tezahür, zaman zaman da ilahî nefha olarak karşımıza çıkmaktadır.

من شاخ ترم اما بی‌باد کجا رقصم
من سایه آن سروم بی‌سرو کجا گردهم

“Yaş bir dalım amma yel olmayınca nasıl oynarım? O selvinin gölgesiyim ben. Selvi olmayınca neyin çevresinde dönüp dolaşacağım?” (DC2.1005).

جانی که جانها همگی سایه‌های اوست
آن جان بران پرورش جانها رسید

“Canları yetiştirip geliştirmeye öylesine bir can, gelip çattı ki bütün canlar, onun gölgesi.” (DC2.2360).

خود اوست جمله طالب و ما همچو سایه‌ها
ای گفت و گوی ما همگی گفت و گوی دوست

“Zaten dileyip isteyen odur, bizse gölgeleriz âdeti; konuşup görüşmemiz, bahsedip söylememiz, hep dosta aittir, fakat gerçekte odur söyleyen, kendi kendinden bahseden.” (DC2.2474).

Manevi körlük olan basiretsizlik seyr ü süluktaki en kötü hallerdendir. Varlığın hakikatini anlamak için basiret gözünün açık olması, bilincin de irfanî bilgi ile donanmış olması gerekmektedir. İşte bundan uzak olanlar gölge, ağaçtan ayrı diye ahkâm kesenlerdir. Oysaki gölgenin yani kesretin ağaçla yani Mutlak Varlık’la şaşmaz bir bağlantısı vardır.

در ظل آفتاب تو چرخ می‌زنیم
کوری آنک گوید ظل از شجر جداست

“Gölge ağaçtan ayrıdır diyen körün inadına senin güneşinin gölgesinde çark vurup duruyoruz.” (DC2.2492).

Tasavvufta nihai hedef *fenafillah* ve *bekabillahtır*. Yani Allah’ın ebedi varlığında yok olarak, ebedi var olmak gayesidir, bu. Mevlânâ’nın gölgeyle gölgenin sahibi olan güneşin bir olmasından kastı budur. Aslında bu birlik, kişinin cüz’î iradesini ortadan kaldırarak tamamen Küllî iradeye teslim olmasıdır.

مرادم آنک شود سایه و آفتاب یکی
که تا ز عشق نمایم تمام خوش کامی

“Aşkın lezzetini tam alabilmek için gölgeyle güneşin bir olmasını istiyorum; meramım, maksadım bu.” (DC3.3293).

تو خورشیدی و جانها سایه تو
نه چون خورشید گردون در زوالی

“Sen güneşsin, canlar gölgen senin; fakat gökyüzündeki güneş gibi zevâlin yok senin.” (DC6.3984).

نیست جز آفتاب را قوت دفع سایهها
بیش کند کمش کند این تو ز آفتاب جو

“Gölgeleri ancak güneş giderebilir; gölgeyi uzatır, kısaltır güneş; bunu, bu hüneri güneşte ara sen.” (DC7.1711).

2.3. Damla/Dalga/Irmak-Deniz

قطره/موج/نهر-دریا

Varlık ve yokluğa dair derin ve soyut düşünceler insanın havsalsını zorladığı için büyük mutasavvıf ve mütefekkirler, ampirik (şehadet) âlemden metafor ve sembollerini bu bağlamda kullanmışlardır. Öyle ki *Kur'an-ı Kerim*'de de Allah, cennet, cehennem, mahşer gibi soyut ve üst âleme ait unsurları, insanların anlayıp kavrayabileceği göstergeler üzerinden bizlere anlatmıştır. Dolayısıyla bu âlem, bir bütün olarak veya tek tek dikkate alınan unsurlar olarak üst âlem ve Yaratıcı'yı tarif ve tavsifte kullanılmıştır. Mevlânâ Celaleddin-i Rumî de eserlerinde bu hususlara sık sık temas etmiştir. Hatta denebilir ki eserlerinin muhtevası daha çok bu hususlar üzerinedir. İşte Mevlânâ'nın üzerinde çokça durduğu ve müracaat ettiği sembollerden birisi de denizdir. Mutlak Varlık'ı anlatmada güneş ve deniz en çok kullanılan sembollerdendir. Denizin, kuşatıcılığı, büyüklüğü, ucu bucağı olmaması, içindeki dalgaların ayrı birer unsur gibi görünmesi, dalgalanması, bütün suların ona karışarak yok olup gitmesi gibi ilgilere Mutlak Varlık'ı sembolize ettiği gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Tasavvuf düşüncesi içindeki önemli anlayışlardan birisi de sonradan yaratılan mevcudatın esasında Allah'ın bilgisinde ezelden beri var olduğudur. Buna göre, Allah bizi yoktan yarattı, demek eksik ve yanlış bir söylemdir. Varlık diye bildiğimiz olgu, Allah'ın bilgisinde ezelden beri var olması itibarıyla kadim, yaratılarak maddeye büründürülmesi yönüyle ise hâdistir. Vatan-ı aslı, ilm-i İlahî veya “a'yân-ı sâbite” olarak da bilinen bu âlem, tasavvuf sembolizminde “âlem-i sekinet” denilen yeşil bir ummandır. Mutlak dinginlik ve sükûnetin olduğu bu yeşil umman, Allah'ın yaratma iradesi ile “cûş u hurûşa” gelip dalgalandı; kasırgalar, tufanlar oluştu. Mevlânâ, Divan-ı Kebir'de varlığın sığa bürünmeden önceki hâli olan bu âleme işarette bulunarak şöyle söylemektedir:

من ز صورت سیر گشتم آدم سوی صفات
هر صفت گوید در اینجا که بحر اخضرم

“Şekle uydum da sıfatlar âlemine geldim. Her sıfat diyor ki: "Buraya gel, ben yemyeşil bir denizim, dal bana!” (DC1-790/10).

از عدم بستند رخت و جانب بحر آمدند
آن که از بحر آمدند اندر هوا تا آسمان

“O yeşillikler, yüklerini, denklelerini bağladılar; yokluk ülkesinden kalktılar, deniz tarafından geldiler! Denizden gelirken güneşin yüzünden havaya çıktılar, göklere buse verdiler!” (DC1-882/8).

Dünyada bütün su parçalarının nihayetinde varıp varlığını ortadan kaldırdığı ve kendisiyle bütünleştiği unsur denizdir. Bu bir damlacık olabileceği gibi bir ırmak da olabilmektedir. Özellikle küçüklüğü ve acziyetine bağlı olarak damlanın kesreti, bütün damlaların içinde yok olduğu umman ise Mutlak varlık olan Vahdet'i simgelemektedir. Aşağıdaki beytinde Mevlânâ, damlayı akıl bileşeni ile kullanarak onunla insanı kastetmiş gözükmektedir. Akıl cüz'î de olsa bireyselliği ifade etmektedir; ancak İlahî gerçeklikle bütünleştiğinde akıl unsuru da yok olup gitmekte ve İlahî Küllî iradeye dönüşmektedir.

این قطره‌های هوش‌ها مغلوب بحر هوش شد
ذرات این جان ریزه‌ها مستهلک جانانه شد

“Bu akıl katreleri onun denizinde mahvoldu gitti; şu can zerrelere, sevgilinin yoluna harç edildi, yok olup bitti.” (DC1.3596).

Mevlânâ aşağıdaki beytinde de aşk kavramı ile İlahî bütünlüğü kastetmektedir. Sonuçta varlık diye bildiğimiz birimlerin var olma sebebi İlahî aşktır. İlahi aşk ise bütün kesret âlemini kuşatan bir olgudur. Kesret birimlerinin özünde de her ne kadar cüz'î de olsa aşkın mayası söz konudur.

عشق امر کل ما رقعہای او قلم و ما جرعهای
او صد دلیل آورده و ما کرده استدلالها

“Aşk, tüm bir iş, bizse bir parçasıyız onun. O, uçsuz bucaksız bir deniz, bizse bir katrecik. O, yüzlerce delil getirmede, bizse o delillerle doğruyu bulabiliyoruz ancak.” (DC1.13).

Mevlânâ, aşağıdaki beytinde bilinen maddî deniz ile İlahî-i Hakikat denizini kıyaslamaktadır. Zıtlıkların çarpıcı etkisinin kullanıldığı bu kurguda gözlemediğimiz denizin Hakikat denizinin yanında bir damla bile olamayacağını ifade etmektedir. Mevlânâ, Mutlak Varlık'ı “can denizi” tamlaması ile vermektedir.

دریا نباشد قطره ای با ساحل دریای جان
شادی نیرزد حبه ای در همت غمناک من

“Can denizinin kıyısında şu deniz, bir katre bile olmaz; benim gamlı anlarıma karşı neşe bir habbe bile etmez.” (DC1.1311).

Aşağıdaki beyitte ise su unsurunun üç aşaması sembolik olarak kullanılmış gözükmektedir. Su damlası acziyeti ve küçüklüğü ile sıradan insanları, sel ise damlaya nispetle Hakikat denizine akması ve bir yol bulması bakımlarından bir şeyhi bir kılavuzu nitelemektedir. Damlanın kendi başına denize ulaşması söz konusu olamaz; oysaki onu denize ulaştıracak olan bir ırmak veya seldir. Dolayısıyla seyr ü süluktaki yol gösterici bir kılavuzun önemine vurgu yapılmış olmaktadır.

ای قطره گر آگه شوی با سیلها همراه شوی
سیلت سوی دریا برد پیشت نباشد آفتی

“Ey katre, eğer bir anlasan, sellere yoldaş olursun, sel de seni denize kadar götürür, yolda hiçbir zarar görmezsin.” (DC1.1706).

Yine kılavuz olan sele gönderme yapılan beyitte cüz olarak nitelenen ve İlahî bütünlük olan denize doğal bir cezbe ile meyilli olan damlacıklar söz konusu edilmiştir. Damlacıkların tabiatında her ne kadar denize ulaşma arzu ve meyli olsa da bir yardımcı unsurun zarureti söz konusudur. Bu da yol gösterici olan kılavuzlardır. Mevlânâ beyitte bu kurguyu yapmış olsa da bunun bilinenden çok daha ötelede bir şey olduğunu kastederek susmayı telkin etmektedir.

تا جزو به کل تازد حبه سوی کان یازد
قطره سوی بحر آید از سیل کهستانی
نی سیل بود این جا نی بحر بود آن جا
خامش که نشد ظاهر هرگز سر روحانی

“Böylece Külle cüz, koşar, kavuşur; dağdan akıp gelen selle katre, denize ulaşır. Fakat ne sel var burada ne deniz var orada. Sus, can sırrı asla meydana çıkmaz.” (DC2.1974-75).

İlahî bütünleşmenin söz konusu edildiği aşağıdaki beyitte Allah'ın yaratma iradesi ile Mutlak Varlık denizinin dalgalanıp cüzler olan su parçacıklarını zuhura getirdiği söylenmekle birlikte, aslında kesret diye bildiğimiz her damlacığın özünde ilahi nüvelerin olduğu da göndermede bulunmaktadır.

چون پیشترک رفتم دریا شد و بگرفتم
او قطره شده دریا من قطره شده گاهی

“Bir de gördüm ki deniz yüceldi de bir katre oldu. O bir katre, ben bir katre; yola düştük, yoldaş olduk; Daha da ileriye gittim, bir de baktım ki o katre, deniz kesildi, beni kapladı. O katre deniz oldu, ben de bazı bazı katre oldum.” (DC2.2030-31).

İlahî varlığın sonsuzluğuna gönderme yapılan aşağıdaki beyitte ise, bir nevi o sonsuz denizden zuhura gelen damlaların özünde kendi asli varlığına doğru bir meylin varlığı söz konusu edilmiştir. Şu varlık âlemindeki hayat, aslında Mutlak Varlık'a adım adım giden bir yolculuktur. Bu yolculuk iradî olduğu kadar aynı zamanda gayri iradîdir.

من چو از دریای عمان قطره ام
قطره قطره سوی عمان می روم

“Dipsiz-kıyısız bir denizin katresiyim ben; katre-katre gidiyorum o denize” (DC4.291).

İlahî benliğin yanında cüz'î benliklerin hiçliğinin vurgulandığı aşağıdaki beyitte, aslında Küllî-cüz'î bütün benliklerin aynılığı söz konusu edilmiştir. Aslında her parçada veya insanda potansiyel olarak İlahî benliğin varlığı söz konusudur; ancak bu idrake ulaşmak aynı zamanda bir çaba ve gayretin neticesinde elde edilen bir bilinç düzeyidir.

یکی قطره منی بودی منی انداز کردت حق
چو سیمایی بدی وز حق شدستی شاه سیمین تن
منی دیگری داری که آن بحر است و این قطره
قراضه است این منی تو و آن من هست چون معدن

“Bir başka benliğin var ki o denizdir, bu varlığınsa katre; şu varlığın, altın kesintisidir, o bense madene benzer. Tanrı benliği belirdi mi bizim benliğimiz yok olur gider; Tanrı Ay'ı harman etti mi varlık harmanı yanar-biter.” (DC5.6380-81).

Mevlânâ, özellikle İbn Arabî'de gözlemlediğimiz bütün sevgilerin asıl kaynağı ilahî sevgidir, tezine göndermede bulunmaktadır. Buna göre varlık âlemindeki her şeye duyulan sevginin Allah aşkının kırıntıları olduğu düşüncesinden hareketle bir erkeğin kadına duyduğu sevginin de özünde İlahî sevginin olduğunu zikretmiştir. Bu düşüncelerini de katre ve deniz simgeleri ile anlatmıştır.

قلزم مهري که کناریش نیست
قطره آن الفت مرد است و زن

“Bir sevgi denizisin ki kıyısı yok; o denizin bir katresidir erkekle kadının birbirine karşı duyduğu istek.” (DC5.868).

Aşk deryasına dalmak veya aşk deryasında boğulmak deyimleri sık sık karşılaştığımız söylemlerdir. Akıl kıstasına göre sahil ve gemi emniyetin göstergeleridir; ancak aşk kıstasına göre bunlar hakikate ulaşmayı engelleyen manialardır. Dolayısıyla seyr ü sülukta aradaki bütün engellerin kaldırılması gerekmektedir.

قطره به دریا چو رود در شود
قطره شود بحر به دریای من

“Deniz der ki: Atla gemiden de benim tertemiz suyuma dal gitsin. Katre, denize dalar da inci olur ya; deniz de benim denizimde katre kesilir gider.” (DC5.990-91).

İlahî varlığın büyüklüğü karşısında varlığın küçüklüğü zıtlık bağlamında deniz katre farklılığı ile zihinlere bırakılmaktadır. Özellikle insanın Mutlak varlık karşısındaki acziyeti ve küçüklüğünün bilincinde olması hatırlatılmaktadır.

قطره باز رو سوی دریا
بنگر تا به پیش او چندی

“Katresin; gene denize var da ona karşı miktarın ne? Bir gör.” (DC5.2142).

Varlığın kesret olma yönüyle parçalanmışlığı ve dağınıklığına vurgu yapılan beyitte, bütünleşme isteği ortaya konulmaktadır. İnsan ve bütünüyle varlık âlemi bir yönüyle yarım ve eksiktir; dolayısıyla tabiatında böyle bir özelliğin varlığıyla bütün parçalar ayrıldığı bütün ile tamlaşmak isteği ile doludur.

تو دریایی و من یک قطره ای جان
ولیکن جزو را کل می توان کرد

“A benim canım, sen denizsin, bense bir katreyim; fakat parçayı tüm yapmak mümkündür.” (DC6.1425).

Tasavvuftaki varlığın birliği nazariyesine gönderme yapılan aşağıdaki beyitte, kesretin aynı zamanda vahdet boyutu da hatırlatılmış, gözükmemektedir. Mevlânâ'nın söyleyişiyle bir damla hem bir damladır aynı zamanda her damla bir denizdir. Denenmek ve sınanmak ise ilahî takdirata bir göndermedir.

یکی قطره که هم قطره‌ست و دریا
من این اشکال‌ها را آزمونم

“Bir katreyim ki hem katredir, hem derya; bütün bu şekillere denenmedeyim, sınanmadayım ben.” (DC6.2077).

Bu âlemin, hakikat âlemi karşısında bir “habbe” bile olamayacağı kurgusu sıklıkla rastlanılan söylemlerdendir. Mutlak varlık karşısında gökkubbe de deniz içindeki bir damla misalidir.

“Dönen gökyüzünü gördüm; diyordu ki; denizinden bir katreyim ben.” (DC6.2619).

Mevcutatın konumu ve durumunu özetleyen aşağıdaki beyitte damla bağlamında düşünülen mevcudatın aslında bir yönüyle var olması ve hem de aynı zamanda bir yönüyle yok olması yönü ortaya konulmuştur.

یک قطره از آن بحر جدا شد که جدا نیست
کآدم ز تک صلصل فخر برآمد

“O denizden bir katrecik ayrıldı; ayrı değil ya; hani insan da pişmiş toprağın ta dibinden doğuverdi.” (DC7.229).

Tasavvuftaki “heme ost” yani “her şey odur”, nazariyesini hatırlatan söyleminde Mevlânâ, varlık âlemindeki zıtlıklar üzerinden her şeyin birliğine vurgu yapmıştır.

قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی
قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا

“Katre de sensin, deniz de sen; lütuf da sensin, kahır da sen., Şeker de sensin, zehir de sen; daha fazla incitme beni.” (DC7.2300).

Zıtlıkların, akla hâlel verici örneklerin tasavvuf ontolojisini anlatmada sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. İçinde güneşler barındıran zerreler; içinde deryaların gizli olduğu damlalar. Tabii ki bu örnekler bu âlemden gibi olsa da söz konusu olan hakikat âlemidir; zira hakikat âlemi aklın algılaması ötesindedir.

هفت دریا بر ما غرقه یک قطره بود
که به کف شعشعه جوهر انسان داریم

“Yedi deniz, bizce bir katrede boğulmuş-gitmiş; çünkü elimizde İnsanlık incisinin parıltısı var.” (DC7.4543).

همه عالم به یکی قطره دریا غرقند
چه قدر خورد تواند مگس از شکرشان

“Bütün dünya, denizin ancak bir katresine dalmış, boğulup gitmiştir; bir sinek, onların şeker kamışlığından ne kadar şeker yiyebilir ki?” (DC7.4830).

قطره دریای منی دم چه زنی بیش
غرقه شو و جان صدف پر ز گهر دار

“Sen benim denizimin bir katresisin, daha fazla ne diye söylenip duruyorsun? Dal denizime de sedef gibi canım incilerle dolsun gitsin.” (DC7.6899).

آن عدم نامی که هستی موج‌ها دارد از او
کز نهیب و موج او گردان شد صد آسیا

“O yokluk denen âlem var ya; varlıkta dalgaları vardır onun; şu yedi değirmen, onun korkusuyla, onun dalgasıyla döner.” (DC7.8198).

آن بحر بزد موج و خرد باز برآمد
و آوازه درافکند چنین گشت و چنان شد

“O deniz bir dalgalandı da akıl gitti; ortalığa, böyleydi şöyleydi diye bir sestir, yayıldı.” (DC7.164).

ای بحر حقایق که زمین موج و کف توست
پنهانی و در فعل چه پیدا و پدید

“A gerçekler denizi, yeryüzü senin dalgandır. Senin köpüğün; hem gizlisin hem işte-güçte; ne de meydanaşın, ne de görünmede.” (DC7.788).

Kuran'da, dünyanın suyun üzerindeki köpüğe (Sure 13-17) benzetilmesi söz konusudur. “Bu bakış açısıyla sufilerin, yaratılmış âlemi Allah'ın engin ve dipsiz okyanusundaki küçük ve hoş köpükler olarak görmeleri kolaylıkla mümkün olmuştur; bütün dinsel geleneklerdeki mistikler, özellikle "panteist" eğilimliler bu imgeyi bilir. Dalgalar ve üzerlerindeki köpükler tekrar dönmek üzere bir anlığına derinliklerden yüzeye çıkmazlar mı?” (Schimmel, 2004: 27).

عالم جان بحر صفا صورت و قالب کف او
بحر صفا را بنگر چنگ در این کف چه زدی

“Can âlemi, arılık duruluk denizi; şekille kalıp, o denizin köpüğü... Arı duru denize dal, ne diye şu köpüğe el atarsın? Denizin üstündeki köpük, hiç durmaz; dalgalar, onu bir halde bırakmaz ki.” (DC7.2741).

دریای حسن ایزد چون موج می خرامد
خاک ره از قدومش چون عنبرست امشب

“Tanrı'nın güzellik denizi dalgalanmada, dalgalar gibi salınmada, coşup köpürmede; yoldaki toprak bile onun gelişle ambere döndü bu gece.” (DC1.2261).

در بحر حیات حق خوردی تو یکی غوطه
جان ابدی دیدی جان گشت و بال تو

“Tanrının ebedî hayat denizine daldım, bir dalgadır yuttun da ebedî canı gördün, şu can, bir vebal kesildi sana.” (DC2.1420).

ورا دیدم چو بحری موج می زد
و جان من ز بحر او بخاری

“Denize benzer bir şeydir, dalgalanmıştı, gökyüzü, bu gece ondan bir eser bulmuştu da başına koymaya, yüzüne sürmeye koyulmuştu.” (DC3.4064).

عدم دریاست وین عالم یکی کف
سلیمانی است وین خلقان چو موران

“Yokluk, bir denizdir, şu âlemse o denizde bir köpük. O, bir Süleyman'dır, şu halksa karıncalar sanki.” (DC6.2556).

در آن بحرید کاین عالم کف او است
زمانی بیش دارید آشنایی
کف دریاست صورت های عالم
ز کف بگذر اگر اهل صفایی

“O denizdesiniz ki şu âlem, köpüğüdür o denizin; yüzmeyi çok önceden bilirsiniz zaten. Dünyadaki şekiller, o denizin köpükleridir; tertemiz kişilerden sen geç köpükten, geç.” (DC6.3815).

2.4. Zerre-Güneş

ذره-آفتاب

Zerre küçüklüğü, acziyeti, görünmezliği veya görünür olmasının sebebinin başka bir varlığa bağlı olması yönlerinden tamamıyla kesret âlemini sembolize etmektedir. Kendisinde yeterli varoluş nedenine sahip olmayan varlık “mümkün” varlık diye tanımlanabilir. Buna göre böyle bir varlık kendi kendisiyle hiçbir şey değildir; kendisinin hiçbir şeyi de, kendi malı olarak kendine ait değildir. Birey olarak insan tekinin durumu da böyledir. Aynı şekilde, hangi durumda olursa olsun yaratılmış bütün varlıkların durumu da aynıdır; çünkü külli varlığın dereceleri arasındaki fark ne olursa olsun, Mutlak Varlık'ın karşısında bu fark her zaman bir hiçtir (Guenon, 1989: 49). Güneş ise zerreye nispetle varlığı ayan beyan ortada olmasına rağmen, parlaklığı ve yoğun ışınları ile görünmeyi engellemektedir. Burada güneş Tek'in (Allahu Ahad) mükemmel sembolü olarak kendini gösterir. Bu İlke zorunlu varlıktır; yani ‘Vacibü'l-vücut'tur” (Guenon, 1989: 47).

“Allah'ın bir simgesi olarak güneş hem cemal hem de celal yanlarıyla kendini gösterir; dünyayı aydınlatır ve meyveleri olgunlaştırır, fakat biraz daha yakın olsa, ateşle her şeyi yok edecektir; Mevlana, "çıplak güneşe" bakmamaları konusunda müritlerini uyarır (M 1:139).” (Schimmel, 2004: 36).

Vücut'un hakikati ile taayyünleri arasındaki bu ilişki genellikle güneş ışığı mecazı ile açıklanır. Güneş ışığı kendi zatında hiçbir belirlenime sahip değildir; ne karedir, ne üçgen, ne kısıdır ne uzun, ne kırmızıdır ne mavi” (Izutsu, yty: 155).

آفتاب تو را شوم ذره
معنی والضحی بیاموزم

“Güneşine zerre kesileyim de öğreneyim ‘And olsun kuşluk çağına’ âyetinin mânâsını.” (DC5.1872).

خورشید رو نماید وز ذره رقص خواهد
آن به که رقص آری دامن همی‌کشانی
روزی کنار گیری ای ذره آفتابی
سر بر برش نهاده این نکته را بدانی
پیش آردت شرابی کای ذره درکش این را
خوردی و محو گشتی در آفتاب جانی
شد ذره آفتابی از خوردن شرابی
در دولت تجلی از طعن لن ترانی

“Güneş yüz gösterir de zerrenin oynamasını ister, iyisi mi ey zerre, boyuna oynaman, boyuna etek çekmen daha iyi. Bir gün gelir de ey zerre, güneş kucaklar, kucağına alır seni, bu nükteyi bilir misin? Sana şarap sunar da ey zerre, der, iç şunu; içtin mi de yok olursun, can güneşinin varlığında yokluğa erersin. Tecelli devletinin sayesinde bir kadeh şarap içmekle zerre, «Beni kesin olarak söyleyeyim, hiç göremezsin» kınaması olmaksızın güneş olur gider.” (DC1.3368-69-70-71).

او بحر و ما سحابی او گنج و ما خرابی
در نور آفتابی ما همچو ذره‌هایی

“O deniz, bizse bulutuz. O define, bizse yıkık-dökük bir yer. Bir güneşin ışığında zerrelerez sanki.” (DC1.3565).

Bu ve benzeri kurgular, "Mutlak Varlık"ı esas itibarıyla tecrübe etme veya kavrayabilmenin doğrudan veya dolaylı ifade ediş şekilleridir. Tasavvuf erbabı, Hakikatin metafizik yapısının bir takım karmaşık, zor ve girift yönlerini açığa çıkarmak veya izah edebilmek için bazı mecazlar kullanmışlardır.

اندر دل هر ذره تابان شده خورشیدی
در باطن هر قطره صد جوی روان ای جان

“Her zerrenin gönlünde bir güneş doğmuş, parlamış; her katrenin özünde yüzlerce ırmak akıyor ey can.” (DC1.1238)

ای آسمان این چرخ من زان ماه رو آموختم
خورشید او را ذره‌ام این رقص از او آموختم

“A gökyüzü, bu dönüşü o ay yüzlüden öğrendim ben, onun güneşine zerreyim, bu titreyip oynamayı ondan belledim ben.” (DC1.941).

ای جان چو ذره در هوا تا شد ز خورشیدت جدا
بی تو چرا باشد چرا ای اصل چارارکان من

“Can, senin güneşinden ayrı kaldı mı havadaki zerreye döner, ey benim dört temelimin temeli, dört direğimin aslı, esası, niçin sensiz kalıyor, niçin?” (DC1.1276).

هر ذره که بر بالا می‌نوشتد و پا کوید
خورشید ازل بیند وز عشق خدا کوید

“Yücelerde şarap içip ayağını vurarak raksa giren her zerre, ezel güneşini görür, Tanrı aşkıyla oynar.” (DC2.332).

هر ذره ز خورشیدت گویای انالحتی
هر گوشه چو منصورى آویخته بر داری

“Her zerre güneşinin ışığına girmiş de Tanrım ben diyor, her bucakta Mansur gibi biri, bir darağacına asılmış.” (DC2.1873).

صبح وجود را به جز این آفتاب نیست
بر ذره ذره وحدت حسنش مقرر نیست

“Varlık sabahında bundan başka bir güneş yok, zerre zerre, her varı, tüm varlığı onun birlik güneşi ışıtır.” (DC2.2534).

بیا بیا که تویی آفتاب و من ذره
به پیش شعله رویت چو ذره چرخ زنان

“Gel-gel ki sen güneşsin, ben zerreyim; yüzünün ışığı önünde zerre gibi dönüp oynamadım.” (DC3.2634).

“Raks eden âşık feleklerden daha yüksektedir; çünkü sema çağrısı göklerden gelmektedir (M 2:1 942 [1 943]); o güneşin çevresinde dönen ve böylece bir tür vuslat deneyimi yaşayan bir toz zerresine benzetilebilir; çünkü güneşin çekim gücü olmaksızın hareket edilemez; tıpkı insanın, manevi bir çekim merkezinin, Allah'ın çevresinde dönmeden yaşayamaması gibi.” (Schimmel, 2016: 198).

در سماع آفتاب این ذره‌ها چون صوفیان
کس نداند بر چه قولی بر چه ضربی بر چه ساز

“Şu zerreler, güneşin ışığında sûfiler gibi semâ' edip dururlar; fakat hangi nağmeyle hangi vuruşla, ne biçim bir sazla semâ ederler, kimsecikler bilmez.” (DC3.4431).

تاخت رخ آفتاب گشت جهان مست وار
بر مثل ذره‌ها رقص کنان پیش یار

“Güneşin yüzü vurdu, dünya sarhoşa döndü; her şey, herkes, sevgilinin karşısında zerreler gibi oynamaya koyuldu.” (DC4.3431).

Zerreler bilindiği gibi havada direkt olarak görünmezler; ancak ışık bir huzme hâlinde (nur) aksettiğinde belirgin olurlar ve görülebilirler. Bu paralellik ve mantıksal işleyişte tüm kesret âlemi Mutlak Varlık'ın nuru ile görünür hâle gelmektedir. Bu nur ve buna bağlı "görünürlük", kesretin kendi nuru değildir; ancak, aynı zamanda zulmet olarak değerlendirilen bu âlem mutlak nurun bir sonucu veya ürünüdür.

ذره‌های تیره را در نور او روشن کنیم
چشم‌های خیره را در روی او تابان کنیم

“Kapkara zerrelerimizi onun ışığıyla ışıtırız; şaşırıp kalan gözlerimizi onun yüzüyle aydınlatırız.” (DC4.127).

نور خداییست که ذرات را
رقص کنان بی‌سر و بی‌پا خوشست

“Zerrelere elsiz-ayaksız, güzelim bir oyuna dalıp oynayışları, Tanrı ışığındandır ancak.” (DC5.298).

خورشید تویی و ذره از توست
وان نور به نور باز دادند

“Güneş sensin, zerre de sendendir, o ışığı, tekrar o ışığa geri verdiler.” (DC5.2792).

هر ذره مثال آفتاب آید
هر قطره به موهبت عدن گردد

“Her zerre güneşe dönecek; her katre bağıştta, Aden kesilecek?” (DC5.3134).

تویی خورشید و ما پیشت چو ذره
که ما را بی‌سر و پا داری امروز

“Güneşsin sen, bizse huzurunda zerreleriz; bizi başsız ayaksız ettin bugün.” (DC6.1812).

سبب غیرت توست آنک نهانی و اگر نی
همه خورشید عیانی که ز هر ذره پدید

“Gizli oluşun, kıskançlığındandır; yoksa tümünden apaçık güneşsin; her zerreden görünür durursun sen.” (DC7.5835).

2.5. Görüntü-Aynadaki Varlık/Ayna-Demirci

صورت-هستی در آئینه/ آئینه-آهنگر

Bazı tasavvufî metinlerde Mutlak Varlık ve Mutlak Varlık'a göre yaratılanların ilgisi ve konumu aynaya bakan ile onun aynaya akseden görüntüsü bağlamında verilmiştir. Şöyle ki aynada bir görüntünün ortaya

çıkması için mutlak anlamda bir aynaya bakanın olması gereklidir. Aynadaki görüntünün bakana nispetle bir şekli, rengi hatta bir hareketi söz konusudur; ancak bütün bu görünürlüğüne rağmen aynadaki görüntünün bir gerçekliği yoktur. İşte mutasavvıflar Allah ile varlık arasındaki ilişkiyi böyle bir analogi ile ortaya koymuşlardır. Klasik ve tasavvufi metinlerde de Allah'ın varlık diye bildiğimiz âlemi kendi güzelliğini seyretmek üzere bir ayna mesabesinde yarattığı ifade edilmiştir. Yani gören de O, görülen de O; bakan da o bakılan da O; seven de O, sevilen de O. Bu durum, âlemdeki her şeyin Allah'ın tecellileri olduğu; ancak bu tecellilerin bizzat Allah'ın zatının varlığı olmadığı şeklinde dile getirilmiştir. Panteist düşünce ile vahdet-i vücud düşüncesinin ayrıldığı temel husus da bu olmaktadır. Mutasavvıflar, "Ben gizli bir hazinedim, bilinmeyi diledim onun için mevcudatı yarattım" mealindeki hadis-i kudsîyi uygun örnek teşkil etmesi bakımından ayna metaforu ile anlatmışlardır. Mevlânâ da sık sık bu hususta ayna ve aynadaki görüntü metaforuna başvurmuştur. Zaman zaman o, bu kurgularında aynaya bakan yerine aynacı sembolünü de kullanmıştır.

"Aynanın gizemi belki de en güzel biçimde Mevlana'nın kitabında en az üç yerde yinelediği bir hikayede üstü örtülü olarak anlatılır: Birisi, Mutlak Cemal'in tecellisi Yusuf'a bir hediye getirmek istemiş, fakat düşünebildiği tek hediye ayna olmuş; çünkü maşuk onda kendi güzelliğine hayran olabilecekti." işte bu biçimde aşkın ayna gibi kalbi, ayna ve suretin kolayca ayırt edilemeyeceği derecede bütünüyle maşukun suretiyle doludur ve aynadaki maşuk, aşığa kendisinden daha yakındır: Ayna, aşık ile maşuku birleştirir" (Schimmel, 2004: 60).

خلوت ز ما گزیدی آینه خریدی
تا جز تو کس نبیند آن چهره‌های زیبا

"Bizden kaçıp bir bucağa gittin, o güzelim yüzü senden başka kimsecikler görmesin diye eline bir ayna aldın." (DC1.2129).

Aşağıdaki örnekte "altı yüzlü ayna" kurgusu ile Mevlânâ, altı yön bağlamında bütün mevcudatı kastederek, varlık âleminin Allah'ın kendi cemalini seyrettiği ayna mesabesinde olmasına vurgu yapmıştır. Bu âlem aynası, İlahi Hakikat'ın bütün akislerini/tecellilerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın "nerelere kaçayım" demesi bir gerçekliği ifade etmez; zira o ayna her şeyi içine alan, gösteren bir aynadır.

هر شش جهتم ای جان منقوش جمال تو
در آینه درتابی چون یافت صقال تو

"A yüzünün nuruyla altı yanın da altı yüzlü ayna kesildiği güzel, a yüzü kutlu, senden nerelere kaçayım ben?" (DC1.2646).

Maddeyi küçümsediği aşağıdaki beytinde insanın gönül/ruh tarafının ezeli olması yönüne vurgu yapılmıştır. Bu beyitte İlahî bilgideki varlığın silüetleri olan *a'yân-ı sabiteye* de bir gönderme olup, sevgi ve cezbenin karşılıklı olduğu dile getirilmiştir. Bütün âlem ayna olmakla birlikte âşıkların gönlü bütün İlahi tecellilerin aksettği ayna olması özelliği ile çok daha seçkin ve önemlidir.

در دل آینه من در دل من آینه
تن کی بود محدثی دی و پریرینه‌ای

"Ben aynanın gönlündeyim, ayna benim gönlümde, beden de kim oluyor? Dün, evvelki gün meydana gelmiş biri ancak." (DC4.4142).

Zerre, küçüklüğü, acziyeti ve karanlık olmak gibi yönleriyle kesreti yani varlığı sembolize etmektedir. Aslında aynada kendi suretleri olarak gördükleri İlahi tecellilerdir. O tecellilerin asıl sahibi de aynacı yani Allah'tır.

گرفته هر یکی ذره یکی آینه پیش رو
کز آن آینه گر این را به نرخ جان خریدستم

"Her zerre, önüne bir ayna almış da bunu diyor, o aynacıya can vermişim de almışım." (DC5.6160).

قدم آینه حادث حدث آینه قدمت
در آن آینه این هر دو چو زلفینش بپیچیده

"Yokluk, sonradan var olan şeyin aynasıdır, sonradan var oluş da önsüz varlığın aynası; ayna gibi parıl-parıl parlayan yüzünde, her ikisi de, ikiye ayrılmış saçları gibi birbirine karışmış-gitmiş." (DC5.6657).

یکی آهن بدم بی قدر و قیمت
توام آینه ای کردی زدودی

“Değersiz bir demirdim ben; sen cila vurdun, ayna ettin beni.” (DC6.3220).

دلم چون آینه خاموش گویاست
به دست بوالعجب آینه داری

“Gönlüm, ayna gibi susarak söylemede; hem de acayip bir aynacının elinde gönlüm.” (DC6.3377).

به دست دیدبان او یکی آینه ای شش سو
که حال شش جهت یک در آینه بیانستی

“Gözcüsünün elinde altı köşeli bir ayna vardı; altı yönün ahvali de bir bir o aynada görünmedeydi.” (DC6.21).

هر لحظه مرا در پیش رخت
آینه کند آهنگر من

“Demircim, her solukta, yüzünün karşısında bir ayna haline sokuyor beni.” (DC7.7144).

دایم پیش خود نهی آینه را هر آینه
ز آنک نظیر نیستت جز که درون آینه

“Boyuna, önüne bir ayna komadasın; çünkü benzerin yok, aynadakinden başka bir eşit yok sana. Yüzünün hayâinden başka nerde erişeceğim sana ben? Gönülde, canda, gözde görececek güç var ama görülecek yer yok ki. Sert, hem yerden münezzehsin, hem her yerdesin... Neliksiz-niteliksiz oluşunun delili, hem yalnız sende; hem her yerde apaçık görünmede.” (DC7.1863-64-65).

خریده ای می نگری به روی خود آینه
در پس پرده رفته ای پرده من دریده ای

“Bir ayna almışsın, yüzüne bakıp duruyorsun, perdenin ardına girmişsin; fakat benim perdem de yırtmış-gitmişsin.” (DC7.2273).

آینه همدگر افتاد مسبب و سبب
هر کی نه چون آینه گشتتست ندید آینه

“Sebebi yaratanla sebep, birbirinin aynısıdır kim ayna gibi değilse aynayı göremez.” (DC7.2347).

عکس در آینه اگر چه نکوست
لیک خود آن صورت احیا خوشست

“Aynaya vuruş da hoştur, onu seyretmek de güzeldir amma o diri güzelin kendisini seyretmek, daha da hoştur.” (DC5.296)

3. Sonuç

Sonuç olarak tasavvuf düşüncesinin en ön plana çıkan nazariyesi varlık ile ilgili olandır. Tasavvufa göre bilindiği gibi tek ve gerçek bir varlık vardır; o da Vücut-ı Mutlak olan Hak'tır. Varlık diye bildiğimiz diğer birimler kendine yeterli varlığı olan unsurlar olmayıp, varlığını Mutlak Varlık'a borçlu olanlardır. Mevlânâ, tasavvufun varlık ve yokluk ile ilgili ontolojik tezini, hemen tamamen Divan'ında değişik kurgularla ifade etmeye çalışmış gözükmektedir. Soyut ve derin düşünceler olmak yönüyle bunların sıradan dil ile anlatılmasının zorluğu ortadadır; ancak şairler ve mutasavvıflar bu yetersizliği dilin imkânları ile aşmaya çalışmışlardır.

Mevlânâ, tecrübe ettiğimiz ampirik âlemdeki bir takım olgu ve şeyler üzerinden bu düşünceyi kurgulamıştır. Mevlânâ, varlık âleminde sebep-sonuç ve zıtlık yönleri içeren bazı ikili yapıları bu noktada sıklıkla kullanmıştır. Bu bağlamda güneş-zerre, gölge sahibi gölge, deniz-damla, demir tozu-mıknatıs, kehribar-saman çöpü, aynaya bakan-aynadaki görüntü gibi ikilileri örnek olarak kullanmıştır. Vahdet ve kesretin birbirlerine göre pozisyonu ve ilgilerini yukarıdaki metaforlarla ortaya koymaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Chittick, W.C. (2010). *Kozmostaki Tek Hakikat*. (Çev. Ömer Çolakoğlu). İstanbul: Sufi Kitap.
- Guenon, R. (1989). *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*. (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Izutsu, T. (2007). *Füsus'ta Anahtar Kavramlar*. (Çev. Ahmet Yüksel Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Izutsu, T. (1995). *İslam'da Varlık Düşüncesi*. (Çev. İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kılıç, S. (2000). Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller. *Diyanet İlmî Dergisi*, 49(3), 7-20.
- Mevlânâ (2000). *Dîvân-ı Kebîr (1-2-3-4)*. (Haz. Şefik Can). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schimmel, A. (2016). *İslam'ın Mistik Boyutları*. (Çev. Ergun Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uluç, T. (2007). *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yıldırım, A. (2003). Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre Güneş Sembolizmi. *Bilgi Dergisi*. 25, 125-138.

Etik, Beyan ve Açıklamalar

1. Etik Kurul izni ile ilgili;
 Bu çalışmanın yazar/yazarları, Etik Kurul İznine gerek olmadığını beyan etmektedir.
 2. Bu çalışmanın yazar/yazarları, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduklarını kabul etmektedir.
 3. Bu çalışmanın yazar/yazarları kullanmış oldukları resim, şekil, fotoğraf ve benzeri belgelerin kullanımında tüm sorumlulukları kabul etmektedir.
 4. Bu çalışmanın benzerlik raporu bulunmaktadır.
-