

Antakyalı Münif'in Benzer İki Gazelinin Düşündürdükleri

Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Varlıktaki zıtlık ile zıtlıkların şey ve olayların bilinmesindeki önemi, insanların her zaman dikkatini çekmiştir. Bunun yanında varlığın var oluş sebebi ile olayların meydana gelme sebebi de insanların ilgi alanına girmiştir. Olumlu bilinen değerlerin karşısındaki şey ve olaylarda, daha çok mutlak bir olumsuzluk görülmüştür; ancak olumlu şeylerin daha iyi bilinmesi, algılanması hususunda olumsuz şeylerin de varlığının gerekliliği çoğu zaman düşünülmemiştir. Özellikle felsefe ve düşünce ekollerinin ilgilendiği bu konular hakkında dinlerin de ortaya koyduğu ölçüler ve anlayışlar olmuştur.

Divan şairleri, edebî haz ve estetik güzelliklerin yanı sıra, varlık ve olaylardaki sırları da değişik yönleriyle şiirlerde dile getirmişlerdir. Özellikle tasavvufun soyut ve derin yapısı, varlık ve olayları anlama noktasında şairlere yol göstermiştir. Bu çalışmada, Münif'in söz konusu düşüncelere örnek teşkil eden benzer iki gazeli üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Varlık, şey ve olaylar, zıtlık, sebep-sonuç, Divan Şiiri, Münif

Thoughts on Two Similar Lyric Poems Belong to Munif of Antakya

Man has always been interested in contrariness in beings and the importance of it in recognizing things and occurrences. The reason of existing and occurring has also been another interest of man. An absolute negativity has been observed in things and occurrences, seem to be against to the values regarded as positive, but its necessity in well-perceiving and feeling the positive has been omitted. There have also been some criteria and ideas made by religions about such matters which are dealt especially in philosophy and other disciplines of idea.

Divan poets depicted the mysteries of beings and occurrences as well as literary pleasure and esthetical forms by different ways in their poems. Especially the abstract and profound characteristics of sufism guided poets in their understanding the mysteries of beings and occurrences. In this study Munif's two similar lyric poems which are the examples of these thoughts mentioned above have been examined.

Keywords: Being, things, occurrences, contrariness, reason and result, Divan Poetry, Munif.

Olumsuz bilinen/görülen şey veya kavramların olumlu bilinen/görülen şey veya kavramların anlaşılması ve bilinmesi hususunda olumlu bir tarafının olduğu bir gerçektir. Zira 'Her şey zıddıyla bilinir' meşhur sözünde de ifade edildiği gibi, insanın farkında olabilmesi veya idrak edebilmesi için bir şeyin mutlaka karşıt görünen bir tarafının olması gerekmektedir. Tasavvuf erbabının sürekli dile getirdikleri "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi murat ettim; onun için mevcudatı yarattım" mealindeki hadis-i kudsî, bu düşünceye delil mahiyetinde sık sık kullanılmıştır. Buna göre mutlak varlık olan Allah'ın bilinmesi için, mutlak yokluk olan kesret âleminin yaratılması zaruridir, denilmiştir. Nitekim biz ışığı da karanlığa karıştığı nispette görebiliriz. Eğer sadece ışık olsa ve karanlık olmasaydı, onun yoğunluğundan insanlar kör olurdu, dolayısıyla ışık diye bir şeyi de, apaçık olduğu halde algılayamazdı. İbn Arabî, varlığın zıddıyla bilinebileceği hususunda, özellikle zıtlığın çakışması (imtizacı) düşüncesine önem verir. Ona göre vücut (varlık) âleminin gerçek suretini, aslında bunun "zıtların bir terkibi" olduğu keyfiyetinin dışında idrak etmek mümkün değildir. Biz âlemin gerçek mahiyetini ancak bütün zıtlıkları aynı anda tasdik etmekle anlayabiliriz (İzutsu 1999:109).

Bu noktada mutasavvıflar kesret âlemini, mutlak varlık olan Allah'ın tecelli ettiği ayna mesabesinde görmüşler ve bunu şiirlerinde sık sık benzetme konusu yapmışlardır. Aslında Allah'ın kendi varlığını, yarattıklarının bilip algılamasının ötesinde, kendi zatını yarattıklarının gözünden seyrettiği, yaygın düşüncesi dillendirilmiştir. Yani seyreden de O, seyredilen de O; maşuk da O, âşık da O, denilmiştir.

olmasaydı, rint ve rintlik bilinmeyecekti. Eğer “esfel-i sâfilîn” olmasaydı, “eşref-i mahlukât” olmayacaktı.

Bu hususta Gazalî şöyle der: “Belki dünyadaki her eksiklik, âhirette bir kemâldir. Bir şahsa nispetle âhiretteki insanlık, diğerlerine nispetle nimettir. Zira gece olmasa, gündüzün; hastalık olmasa sıhhatin; cehennem olmasa cennetin kadri bilinmezdi.” (Gazali 1986: C.4,478).

*Hoş gûşe-i zevk idi safâ ehline âlem
Bir hâl ile eger sürseydi ömrini âdem*

*Sihhat sonı derd olmasa vuslat sonı hicrân
Nûş âhiri nîş olmasa sûr âhiri mâtem*

*Bu âlem-i fânide safâyı ol eder kim
Yeksân ola yanında eger ayş u eger gam (Rûhî Terkib-bend II-1,2,3)
(Türk Klasikleri c.4: 118)*

İblisin tam Kur’ânî bağlamdaki izahı dikkatli bir biçimde okunduğunda, ana konulardan birinin insanın özgür iradesi olduğu kolayca anlaşılır. Her şeyden önce, iblisin temsil ettiği yanlış ve yanlış yönlendirme olmadan, yanlış seçim diye bir şeyin olması mümkün değildir veya daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, seçim diye bir şeyin olması mümkün değildir. İnsanlar için iblis’in mevcudiyeti doğru ile yanlış, hak ile batıl, hidayet ve sapıklık, kurtuluş ve mahkumiyet arasında bir tezat çizgisi çekmektedir. Eğer yanlış yol diye bir şey olmasaydı, doğru yolun olması nasıl mümkün olurdu? (Chittick-Murata 2000: 223).

Divan şiirinde elem ve kederle ilgili kelimelerin yoğun bir şekilde kullanıldığını müşahade etmekteyiz. Divan şairlerinin ıstırap ve elemden haz alıcı ifadeler kullanmasının, onların his ve ruh dünyasındaki melankolik durumu yansıttığı şeklinde düşünmek oldukça yanlış olacaktır. Kişisel anlamda bu mizaçta şairlerin de olması şüphesiz ihtimal dahilindedir; ancak Divan şiiri geleneksel söyleminde karşımıza çıkan anlayışın izlerini biz, mutasavvıfların eşyaya ve olaylara bakışında aramalıyız. Her şeyin varlığında bir hikmetin olduğuna inanan bir anlayışta, dışlamak veya yok saymak diye bir şey söz konusu değildir. Daha çok tanımak, ona göre tavır almak ve dinamikler geliştirmek yoluna gidilmesi amaç edinilmiştir. Örneğin tasavvufî seyr ü sülukta nefsi öldürmek yoktur; onun yerine nefsi terbiye, tezkiye ve islah söz konusudur. Yani nefsini tanıyacaksın, varlığını ve özelliklerini bileceksin ve kendini onun özelliklerine göre techiz ederek mücadele ve mücadele edeceksin. Daha doğrusu nefisteki bu enerjiyi, iyiyi ve güzeli bulmaya yönlendireceksin.

Arzulanan ve amaçlanan hedeflere giden yollar bütünüyle çetin, meşakkatli ve zordur. Bu durum özellikle böyledir, hatta böyle olması elzemdir. Şüphesiz bu, öylesine var sayılmış bir durum değildir; insanlığın binlerce yıllık tecrübesi ve ilahi kodlamanın bir halitası (karışımı) olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek maddî ve gerek manevî yolculuklarda kavuşulmak istenen menziller oldukça uzaktır; yol ise engellerle doludur. Menzildeki hedefe ulaşmanın hazzı zaten bu şartlara bağlıdır. Tam tersi bir durumda, hedefin çok da ‘kıymet-i harbiyyesi’ kalmayacak, sıradanlaşacaktır. Bu zor ve çetin yol süresince insan, maddî ve manevî pek çok hasleti kazanmış olacaktır ki, bunun başka bir yolu da yoktur.

Müslüman filozoflara göre, “Her hadise bir sebebin sonucudur” önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabii yatkınlığı hiçbir şekilde inkar edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem bir zihni kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir (Kutluer 2000: 120). İslam felsefesinde fizikî sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illeti’l-ülâ) olan Allah’ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedir. Allah’ın hakiki sebep oluşuna nazaran bunlara ancak, mecazen fâil-sebepe denilebileceği, sık sık vurgulanır (Kutluer 2000: 120). Bedir Savaşında Hz. Peygamber’in bir avuç toprak olarak müşriklerin üzerine atması üzerine nazil olan ayette şöyle denmektedir: “Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı.” (Enfâl/17). Bu âyette, her şeyin ve hadisenin arkasındaki mutlak sebebin Allah olduğu açık bir şekilde anlatılmaktadır.

İslam âlimlerinin ileri sürdükleri görüşlere göre varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddi sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir. Bunları meydana getiren doğrudan doğruya ilahî kudret ve iradedir (Yavuz 2000:122). Yani Müsebbübü’l-esbâb olan Allah, sebeplerin gerçek yaratıcısıdır. Kelamcılar, sebep sonuç ilişkisini daha çok insan zihninin

alışkanlıkları olarak ele alırken, Meşşâî filozoflar, nedenselliğe kesinkes inanmaktadırlar ve tabiattaki her olayın bir nedenler zinciri sonunda oluştuğuna, bir kere neden ortaya çıktıktan sonra ilgili sonucun mutlaka oluşacağını kabul ederler. İlahî iradeye hiçbir zaman karşı gelmemekle beraber, görüşlerini neden-sonuç zinciri ve her olayın doğrudan değil de bir zincir aracılığıyla Birincil Neden'e bağlı olduğu üzerinde dururlar (Nasr 1997: 139).

Bütün maddî varlıklar cevherleri itibarıyla aynı mahiyete sahip olup birbirlerinin benzeridir. Onları farklı kılan arazlarıdır. Arazlar ise her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı hiçbir madde başka bir maddeye tesir eden bir sebep olamaz ve hiçbir sonuç meydana getiremez (Yavuz 2000: 122). Gazali, sebepsiz olarak hiçbir şeyin meydana gelmesinin imkanı olmadığını söylemektedir (Bolay 1986: 148). Gazali, sebep kelimesiyle “varlığı yokluğa tercih eden”i kast etmektedir ve illet (sebebe) kelimesini dört yönü itibarıyla değerlendirir 1. Sebep, hareketin prensibidir ki, bu bir şeyin var olmasındaki sebeptir. Sandalyenin yapılmasında marangozun sebep olması gibi. 2. Sebep kelimesi madde manasına gelir ki, bunun varlığı bir başka şeyin var olması için zarurîdir. Ağacın sandalye için zarurî olması gibi. 3. Suret manasına gelir ki, bu her şeyin tamamı olup sûrî sebep adı verilir. Mesela karyola yapmak için karyolanın şekli, ev için evin biçimi böyledir. 4. Önce “tesir eden” gaye, sonra da onun gerçekleşmesi anlamına gelir. Mesela evde ikamet isteği ve divanda oturmak için ev ve divanın bu gayeye uygun yapılması gibi. Gazalî, böyle bir gaye olmasaydı marangozun marangoz olamayacağını iddia eder (Bolay 1986: 148). Nihayetinde Allah'tan başka hakiki fâil ve illetin olamayacağı fikri, bütün İslam düşünürlerinin birleştikleri ortak noktaları olmuştur. Bir Allah dostuna “Hakk'ın yolu nedir?” diye sordular. O da, iki yol vardır biri avama ait yol diğeri ise havassa ait yoldur, dedi. Avamın yolu, kabul ettiğin şeyi bir illet ve sebebe binaen kabul etmen ve reddettiğin şeyi de bir illetle reddetmen için senin yürümekte olduğun yoldur. Havassın yolu da şudur: Onlar illeti değil, illeti ortaya koyanı, yaratanı görürler” (Hucvirî 1996: 524).

18. yüzyılın ileri gelen şairlerinden olan Münîf, şiirlerinde Nâbî'nin açtığı hikmet ve fikir vadisinde yol almıştır. Hâl tercemesinin anlatıldığı eserlerde onun şiir ve inşadaki yeteneğinden bahsedilmekte ve “şâir-i hikmet-beyan” vasfıyla onun şiirlerinin tematik yönüne de ışık tutulmaktadır. Divan şairlerinin çoğu, şiirlerinde, şey ve olaylardaki hikmeti anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Nitekim bunun tesadüfî bir durum olmadığını anlıyoruz. İnsanın yaratılışında bulunan tecessüs ve araştırma meyli, İslamın hikmete ve tefekküre verdiği önemle de kendisini çok daha kuvvetli bir şekilde edebiyat ve özellikle şiirde hissettirmiştir. Kur'an'da Allah, insanları akletmeye, düşünmeye, ibret almaya çağırılmaktadır. Bu itibarla değişik anlam değerleri ile hikmet kelimesi Kur'an'da yirmi kez geçmektedir (Kutluer 1998:505). Yine bu hususta Hz. Peygamber'in “Allahım bana eşyanın hakikatini göster”, “Hikmet Müslümanın yitiğidir; her nerede bulursa almalıdır.” (Kutluer 1998: 506), ve Hasan-ı Basrî'nin “Bir saatlik tefekkür, bir gece ibadetten hayırlıdır.” (Gazalî 1986: C.4/764) gibi sözleri, İslam toplumlarını şey ve olaylarda “Allah'ın hikmeti”ni aramaya yöneltmiştir.

Sevâd-ı mümkünât âsâr-ı sun'ı bî-sühan söyler

Kitâb-ı kâ'inât esrâr-ı Hakkı bî-dehen söyler (Nâbî-G121-1)

(Yaratılmışlar(karalaması), Yaradan'ın eserlerini söze gerek kalmadan söylerler; kâinât kitabı Hakk'ın sırlarını ağza hâcet kalmadan anlatır.)

Makalemize esas teşkil eden söz konusu iki gazel, kaynaklarda adı geçen divanın içerisinde 21 ve 23 numaralı gazellerdir. Kafiyesi farklı olmakla birlikte vezin ve redifi aynı olan bu iki gazel tematik olarak benzer düşünceleri ihtiva etmektedir. Münîf, şey ve olayları, zıtlık, zıtlıktaki birlik, zıtlıktaki hikmet, gayelik, zarurîlik, sebep-sonuç ilişkisi vs. açılarından görmektedir. “iledür” redifi bile başlı başına yukarıdaki düşünceleri ortaya koymaktadır. “iledür” sözü hem bir sebep-sonuç ilişkisini ifade ederken, hem de uyuşmaz, tam zıt gibi görünen durumlardaki iç içeliği göz önüne sermektedir.

1. *Zevk-ı huld-ı cinân azâb iledür*

İntibâh-ı ricâl hâb iledür

(Cennetin zevki, azap (cehennem) var olduğu için tadılır; nitekim insanların uyanması için uyumanın gerekliliği şarttır.)

İçindeki nimetler ve hoşluklarından, Kur'an'ın değişik pek çok yerinde bahsedilen cennet, ancak cehennem ve ondaki azabın varlığından ötürü hakkıyla cennet olabilmektedir. Bir şeyin karşı değeri olmadan, o şeyi anlamak, kavramak oldukça zor olacaktır; hatta mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla cehennem ve azapları olmaksızın cennet ve onun zevki kâmil olmayacaktır. Cenneti çok daha anlamlı kılan cehennemin varlığıdır. “Azab”ın ebedî olup olmadığı İslam tarihinde

tarşılalmıştır. Azabın ebedi olmadığını iddia edenler ‘‘Rahmetim gazabımı geçti’’(Gazali 1986: C4, 50) hadis-i kudsisini delil gosteremekte dirler. Burada ‘‘huld’’ kelimesi bir cennet adı olmakla birlikte ebedi anlamına da gelmektedir. şair, zevki cennetle ebedileştirmektedir. Rahmet kendilerini kuşattıktan sonra, ceennemlikler, neş’eyi ateşten kurtulmakta bulacaklar ve cennette bulunmaktan dolayı Allah’a hamd edeceklerdir. Bunun sebebi, böyle bir şeyin onların o durumdaki yapılarına işlemiş olmasıdır; eğer direkt cennete girselerdi, onları azap kuşatacak ve acı ekeceklerdi (Chittick 1997: 352).

Beyti sebep-sonuç açısından değerlendirdiğimizde klasik olarak ifade edilen ‘‘rahmete zahmet ile ulaşılır’’ dūřuncesine de ulaşmaktayız. Cennetteki ebedi haz ve zevklere ulaşmak, bu dūnyada ekeceđin sıkıntı, ıstırap ve azaba bağlıdır. Nitekim řu hadiste bu dūřuncenin izlerini görürüz: ‘‘Dūnya müminin ceennemi, münkirin cennetidir.’’ (Gazali 1986: C.3,453). Bu durumu, tecrübe edilen bu lemdeki her řeye uygulamak mümkündür. Bir hedefe, amaca ulaşmak için sıkıntı çekmenin ehemmiyeti ortadadır. Bu dūřunceyi tasavvufi seyr  slukun anlatıldığı bütün eserlerde gözlemlemekteyiz. Yollar, aşılması gereken çok g ve zor engellerle doludur; önemli olan bu engelleri tek tek aşmaktır. Zira insanın dönüşümü ve kemlti da ancak bu şekilde sağlanabilir. İnsan, insanı erdemlere rahat, neşeli, kolay yollardan giderek ulaşamaz; ulaşmasının da imkanı yoktur. Böyle bir yolun sonunda ulaşılan ise, hiçbir surette gerçek amaç olamaz. İbn Arabi zıtların birliği noktasında şöyle söyler: ‘‘Son tahlilde, mutluluğa sebep olan řey, bizatihi acıya da sebep olur.’’ (Chittick 1997: 353).

İkinci mısraı da sebep-sonuç açılarından birinci mısraı destekleyen müstakil bir örnek olarak görmek mümkündür. Zira insanın uyanması için uyuması şarttır. Ancak uykunun azap ve uyanıklığın cennetin zevki ile paralelliği gözlenmektedir. Yine buradaki ‘‘ricâl’’ kelimesi, mecaz yoluyla bütün insanları ifade etmenin yanı sıra, ‘‘ricl’l-gayb’’ diye adlandırılan ‘‘gayb adamları’’nı çağrıştırmaktadır. Gayb adamları, tasavvufi irfanda bu ruhn lemde yaşayan ve Allah’ın temsilcileri olmak yönüyle, kendi kozmik ve insanı fonksiyonlarını icra eden insanlara işaret etmektedir (Chittick 1997:43). Allah’ın seçtiği dostları olarak bilinen bu insanlar, varlığa çok daha derin ve st mertebelerden bakmasını bilen insanlardır. Yani onlar şey ve olayları aynı değerde görür ve algırlar. Onlar için uyku ile uyanıklık arasında hiçbir değer farkı yoktur. Cüneyd-i Bağdadı, bu insanların katındaki uyku ile uyanıklığı şöyle anlatmaktadır: ‘‘Bizim uyumama halimiz, Hakk’ın yolundaki bizim muamelemiz ve amelimizdir. Uyumamız ise Hakk’ın üzerimizdeki fiilidir. Bizim irade ve ihtiyarımıza bağlı olmayıp Hakk’tan bize gelen bir şey, irade ve ihtiyarımızla bizden Hakk’a yönelen bir şeyden daha mükemmeldir. Uyku, muhib ve şık olanlar zerine Allah’tan gelen bir ltuftur. Uyku, Hak Teala’nın dostları üzerindeki ihsandır’’(Hucvirı 1996: 500).

2. *Na’l der-teşm reh-i gamda* *Zir-i pymde mihr biledr*

(Gam yolunda ateşteki (kızarmış) nal gibiyim; Böyle bir yolda güneş ayağının altındaki küçük bir kabarcık gibidir.)

Bu beyitte, ‘‘gam yolu’’ ve bu yolda yürümenin kazanımları vurgulanmaktadır. ‘‘Ateşteki nal’’ imajı bir yönüyle ıstırap ve sıkıntının derecesini gösterirken, diğer yönden kemlti göstermektedir; zira demirin olumlu bir şekle, kalıba girmesi için ateşte alabildiğine kızarması, hatta yanması gerekmektedir. Mevln’nın meşhur ‘‘Hamdım, piştim, yandım’’ sözünde de olduğu gibi mutlak kemlta erişmek için pişmek yetmemektedir; yanmanın zarureti vardır. Metafizik sıçramayı yapan, yani aşkın (mteal) olanla bağlantı kuran insan için güneş, ayağının altında, yine ateşin sebep olduğu küçük bir kabarcıktır. O, yle bir dereceye yükselmiştir ki, tecrübi âlemin en büyük ve en yakıcı cismi olan güneş, onun en itibarsız yeri olan ayağının altındaki küçük su kabarcığı mesabesinde dir. Yani ikisi arasında onun nazarında hiçbir farklılık yoktur. şair en büyük yakıcı yanı güneşle, içi su olan en küçük hacimdeki kabarcığı aynı değerde görmektedir. Burada su-ateş, büyüklük-küçüklük zıtlığının yanı sıra, kabarcığın oluşmasındaki ateş sebebi de ortaya konmaktadır. Bu durum, zıtlıklardaki görünür ayrılığın yanında, onlardaki imtizacı (uyum) da göstermektedir.

3. *Perdemzdr srdikt-ı zuhr* *Seyr-i didrımız hicâb ile dr*

(Görünen otağlar(felekler-varlık) perdemizdir; didarı (cemlullah) seyretmemiz (veya ona gidişimiz) perde arkasındandır (veya utanma ile dir).)

Bayte dikkat edildiğinde, tamamen perdelerle örtülmüş gibi gözükmetedir. Perde kelimesinin dışında “sürâdikât” ve “hicâb” kelimelerinin aynı zamanda perde anlamları olduğunu düşünürsek, şairin beyti “perde” ve “örtmek” üzerine kurguladığını söyleyebiliriz. Allah ile kul arasında kimisi zulmetten, kimisi nurdan binlerce perdenin varlığından bahsedilmektedir. Dünyevî madde, mal, mülk, nefis, şehvet vs. zulmanî perdeler olup, Hakk’ı görmeye ve ona ermeye engel olur. Basiret gözü kapalı olana ehl-i hicâb denmektedir. Hakk’ın tecellisi ise nuranî perdelerdir. Bu hususta “Allah ile kul arasında yetmiş bin perde var” denilmiştir (Uludağ 1995: 419).

Bu konuyla ilgili olarak, Kur’an’ın A’raf suresinde Allah’ın tecellisi meselesi anlatılmaktadır. Hz. Musa’nın “Bana kendini göster” sözüne, Allah “Asla göremezsin” buyurur. Buradaki “göremezsin” daha çok tahammül edemezsin olarak tefsir edilmiştir. Nihayetinde Allah’ın (sıfatları itibarıyla) Tur dağına tecellisi ile dağın parçalanması söz konusudur. Yani varlıkla Allah arasındaki yetmiş bin perde olmasının “esbab-ı mucibesi”ne böylece işaret edilmiştir.

Varlık âlemi dediğimiz, kesret, tasavvuf erbabınca vahdete yani Mutlak’a ulaşmayı engelleyen perdeler olarak görülmüştür. Perde, adı üzere görmeyi engellemesi noktasında bir olumsuz yapı olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak perde aynı zamanda arkasında gizlediğine insanı ulaştırma yönünden de bir takım ip uçları vererek kılavuzluk da yapar. Eşyaya zahiri bakışın ötesinde, sezgi ve keşif ile yani basiret gözüyle bakabilenler, onun künhüne ulaşmışlar ve kesrette vahdeti görmüşlerdir. Bu durum, erbabınca daha çok “vahdet-i şuhud” olarak adlandırılmıştır.

4. *Gerçi kim zerre-i sebük-rûhuz
Seyrümüz tâb-ı âfitâb iledür*

(Gerçi tez canlı (hareketli) zerreyiz; ancak gezintimiz veya görüntümüz güneşin parlaklığı/gücü ile aynıdır.)

Zerre-güneş zıtlığı ve başka bir yönüyle aynılığı, Divan şairlerinin sık sık baş vurduğu sembollerdendir. Zerre acziyeti, küçüklüğü, görünmezliği itibarıyla zulmeti yani kesreti sembolize ederken, güneş parlaklığı, yakıcılığı, ışığı ve büyüklüğü ile vahdeti sembolize etmektedir. Rene Guenon, güneşin Allah’ı sembolize etmesi hususunda şöyle der: “Güneş ışığı çölde nesnelere üretir ve sonra sırasıyla onları yok eder. Daha doğrusu onları değiştirir. Onları oluşum haline getirdikten sonra eritip dağıtır; çünkü onları yok eder demek doğru olmaz. Varlığı durdurmaksızın ve hiçbir şeyden etkilenmeksizin zâhirî olarak çokluğu kendi içinde gösteren, sonra da aslında kendinden dışarı ayrılmamış olan bu çokluğu, tabii gene kendi esaslarına göre kendine döndüren Tevhid’i bundan daha güzel anlatacak bir imge bulamayız” (Guenon 1989: 48).

Zerreler bilindiği gibi havada direkt olarak görünmezler; ancak ışık (nur) bir huzme halinde aksettiğinde belirgin olurlar ve görülebilirler. Bu paralellik ve mantıksal işleyişte tüm kesret âlemi Mutlak Varlık’ın nuru ile görünür hali 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. Kendi başına ele alındığında bir hiç ve zulmet olan her fenomensel varlık, işte bu anlamda bir gerçeklik ve bir nurdur (Yıldırım 2003: 132). Bu itibarla birbirinin zıddı gibi görünen güneş ve zerre Allah’ın indinde hiçbir farklılığı olmayan değerlerdir.

5. *Tıft-ı gehvâre-zîb-i derd ü gamum
Hâb-ı ârâmum ıztırâb iledür*

(Süsü gam ve dert olan beşiğin çocuğuyum; rahatlık ve dinginlik veren uykum ıstırap iledir.)

İnsanlığın acziyeti, çaresizliği ile bir çocuğa ve dünyanın ise o çocuğun bulunduğu beşiğe benzetilmesi, zaman zaman karşılaştığımız kurgulardandır. Buradaki çocuk ne şair ne de her hangi bir çocuktur; bütün âcizliği ile insanoğludur. Burada özellikle dikkat çeken husus, “süs” gibi olumlu değerdeki bir kelimenin dert ve gam gibi kelimelerle aynı yapı içerisinde yer almasıdır. Bu durum, dert ve gamın arka planındaki olumlu değere işaret etmektedir. Beşik aslında korunmayı, sığınmayı, mutluluğu çağrıştırırken, süsünün dert ve gam olması, dünyevî hayatı tam anlamıyla sembolize etmektedir. Nihayetinde dünyada ıstırap ile ârâm, üzüntü ile sevinç, iyi ile kötü vs. iç içedir. Bu aslında dünya hayatının tam kendisidir. Yani biri, diğerinin algılanmasında zarurîdir. “Sevinçlerinizde ve kederlerinizde aşırıya kaçmayın” sözü, her sevinç aynı zamanda bir üzüntüyü, her üzüntü aynı zamanda bir sevinci barındırır, anlayışlıdır. Aynı durumu, Divan şairlerinin vuslat ve hicran hallerinde de yaşadığının izlerini yine onların beyitlerinde gözlemlemekteyiz. Her ayrılık bir kavuşmaya giden süreci başlatır; her kavuşma da aynı şekilde ayrılığa doğru bir gidiştir. Yani doğum, ölümdür; ölüm de doğumdur.

Bu beyitte klasik olarak şairin mutlu anlarında bile sıkıntı içinde olduğunu, dert ve elemin onu her yönüyle sardığını söyleyebiliriz; ancak olaylara yukarıdaki düşünceler ışığında baktığımızda “rahatlığın” yaşanması veya bilinmesi için mutlaka “ıstıraptan” tatmanın zarureti de ortadadır.

6. *Bize bu irtifâ’-ı kadr Münîf*
Dergeh-i yâre intisâb iledür

(Ey Münîf, bizim kadrimizin yükselmesi, sevgilinin dergahına intisap ettiğimiz içindir.)

Dergah kapı eşiği demektir. Sevgilinin kapısının eşiği âşıklar için makamların en yücesi olarak kabul edilmiştir. Âşıklar sevgilinin eşiğindeki topraklara yüzünü sürmüşler, gözlerine sürme yerine onu çekmişlerdir. Zâhirî açıdan bakıldığında kapı eşiği en zelil, en hakir yerdir; ancak yücelere çıkmanın yolu, öncelikle alçakları tanımaktan geçmektedir. Sevgilinin eşiği zahiren alçak olabilir; ancak batınen en yüce mevkidir. Bu itibarla da zıtlıkları kendisinde toplamış bir dönüşüm ve çözüm yeridir.

Münîf’in aynı düşüncelerle kaleme alınmış diğer gazeli de şudur:

1. *Kâm-ı dil cevri-i âsmân iledür*
Tîre menzil-resi kemân iledür

(Gönülün muradı, göksel sıkıntılar (ezelî takdir) yüzündendir; okun menzile ulaşması ancak kemandan dolaydır.)

2. *Sahî-i gamladur revâc-ı hüner*
Fark-ı zer seng-i imtihan iledür

(Hünerin ortaya çıkması, sıkıntı ve kederin çokluğu iledür; altının değerinin fark edilmesi, diğer taşlarla kıyaslanması (mihnete sokulması) durumunda ortaya çıkar.)

3. *Devr-i hattında bak ruh-ı yâre*
Lutf-ı gülşen çemenistân iledür

(Hattı çıktığı zaman (veya onun yuvarlaklığında), sevgilinin yüzüne bak. (Bu durum her ne kadar hoş karşılanmazsa da), gül bahçesinin hoşluğu özellikle onun çimleri iledür.)

4. *Kemerün vasfı nazmum ile bülend*
İrtibât-ı negam miyân iledür

(Sevgilinin kemerinin özellikleri, ancak benim şiirlerimle yücelir; nitekim şarkılarda bağlantılar miyan (aynı zamanda bel, orta) ile yapılır.)

5. *Satr-ı elfâzdur me’âle medâr*
İrtikâ kasra nerdübân iledür

(Anlamanın ortaya çıkmasına sebep olan, söz satırlarıdır; nitekim (ayakların altındaki) merdiven, yüksek köşklere çıkma nedenidir.)

6. *Sür yüzün nakş-ı pâ-yı yâre*
Rif’at ol kevkebe kırân iledür

(Sen yüzünü sevgilinin ayaklarının izine sür; zira yıldızın yücelmesi (burçlarda) birbirlerine yakınlaşması iledür.)

Sonuç olarak, insan, kendisi de dahil olmak üzere şey ve olaylardaki sırları merak etmiş ve bunları çözmek, anlamak yolunda ilk dönemlerden beri engin çabalar sarf etmiştir. Bunu her kültür, her inanç ve her topluluk için söylemek mümkündür. İnsanlar çok daha değişik coğrafya ve kültürlerle mensup olmakla birlikte bu hususlarda benzer düşünceler içinde de olmuşlardır. Bunu insanların yaratılışındaki ortak varlıksal değerlere bağlamak mümkündür.

Varlıktaki bu baş döndürücü yapı, hareket ve değişim, insanlar tarafından irdelendikçe; bunların arka planı da farklı şekillerde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu durum gittikçe soyut ve derin anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinler de bu konuda benzer ve farklı tezler ileri sürmüşlerdir. İslam dini ve onun tefekkürü tarafını oluşturan tasavvuf, varlığa hep hikmet açılarından bakmayı yeğlemiştir. Çünkü Allah sebepsiz hiçbir şey yaratmamıştır, anlayışı ön plana çıkmıştır. Divan şiiri içerisindeki pek çok beyitte karşılaştığımız mantıksal kurgular, sadece edebî haz ve çeşnileri hedeflemiyordu. Divan şairleri varlıkta ve olaylar zincirinde görünen sebeplerin arkasındaki asıl gücü her zaman görmeye çalışmışlardır. Şiiri de, bu gayret ve çabanın aracı olarak düşünmüşlerdir.

Kaynakça

- Bilkan, Ali Fuat (1997); *Nâbî Divanı*, İstanbul
- Bolay, S. Hayri (1986); *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul.
- Büyük Türk Klasikleri* (1986); (Haz. Haluk İpekten vd.), İstanbul, C.4.
- Chittick, William C., Murata, Sachiko (2000); *İslamın Vizyonu* (Çev. Turan Koç), İstanbul.
- Chittick, William C. (1997); *Varolmanın Boyutları* (Çev. Turan Koç), İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1998); “Hayır Md.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 17, s.45.
- Gazalî (Muhammed) (1986); *İhyau Ulûmi'd-Dîn* (Ç ev. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul.
- Guenon, Rene (1989); *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul.
- Hucvirî (1989); *Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi* (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko (1999); *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar* (Çev. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Haz. Ali Özek vd.), Ankara.
- Kutluer, İlhan (2000); “İllyet Md.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 22, s. 120.
- _____ (1998); “Hikmet Md.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.17, s.503.
- Küçük, Sabahattin (1999); *Münif Divanı*, Ankara.
- Küçük, Sabahattin (1994); *Bâkî Divanı*, Ankara.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1997), *İslam'da Düşünce ve Hayat*, (Çev. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul
- Uludağ, Süleyman (1995); *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Yıldırım, Ali (2003); “Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi” *Bilig Dergisi*, Sayı 25, Ankara, ss.125-136.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2000); “İllyet (Kelam) Md.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22. s.122.