

Mevlânâ Celeleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk*

M. Nesim DORUⁱ

Öz: Aşk, İslam filozof ve sûfîlerinin önemli bir kısmının hem varlığın kökeni hem de varoluş âleminin nesnelere arasındaki ilişkiyi açıklamada başvurdukları önemli bir konudur. Bu çalışmada aşkın ontolojik ve varoluşsal anlamları, biri 13. yüzyıl Konya'da diğeri 17. yüzyıl Cizre'de ortaya çıkmış iki büyük sûfî olan Mevlânâ Celeleddin Rûmî'nin ve Melâyê Cizîrî'nin eserleri üzerinden ele alınacaktır. Bu iki mutasavvıfın düşüncelerinde ve özellikle varlık felsefelerinde aşk kavramının yeri ortaya konulacaktır.
Anahtar Kelimeler: Aşk, Mevlânâ, Melâyê Cizîrî.



Love As the Origin of Existence and Mystery of Being in Mawlana Jalal Al-Din Al-Rûmî and Mullah Al-Jazarî's Thought

Abstract: Love is an important issue that a significant part of the Muslim philosophers and Sufis refer to in order to explain both the origin of existence and the relationship between the objects of the realm of existence. In this study, the ontological and existential meanings of love will be discussed depending on works of Mawlana Jalal Al-Dîn Al-Rûmî (13th century) lived in Konya and Mullah Ahmad Al-Jazarî (17th century) lived in Cizre. In these Sufis' thoughts and particularly in their philosophy of existence, the place of the concept of love will be revealed.

Keywords: Love, Mawlana, Mullah Al-Jazarî.

* Bu makale, 9-10 Ekim 2010 tarihlerinde Manisa'da düzenlenen *Uluslararası Mevlâna ve Tasavvuf Geleneği Sempozyumu*'nda sunulmuş tebliğın gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenerek geliştirilmiş halidir.

ⁱ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, nesimdoru@artuklu.edu.tr.

Giriş

İslam tasavvuf geleneğinde aşk, hem varlığın ontolojik yorumunda hem de bir sūfînin Tanrı ile olan kişisel ve mistik tecrübesinde önemli bir konudur. İslam kültüründe konu ile ilgili olarak ortaya çıkan yaklaşımların tasavvuf ekolünde farklı bir mecraya aktığı bilinen bir gerçektir. Kur'an'da yaratan-yaratılan, Tanrı-kul şeklinde sunulan Allah-insan ilişkisi, tasavvuf felsefesinin tarihsel sürecinde yerini âşık-maşuk ilişkisine bırakmıştır (Scattolin, 2001: 252). Sadece bu husus bile, İslam tasavvuf geleneğinde aşk konusunun ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Varlığın meydana gelmesi ile ilgili düşüncelerin tarihi, Yunan felsefesine kadar götürülür. Varlığın; su, hava, ateş ya da topraktan meydana geldiğini iddia edenler olduğu gibi, varlığın bu maddelerin birleşmesinden oluştuğunu iddia edenler de vardır. Bunun dışında varlığı öncesiz bir ilke ile açıklayanlar da olmuştur. İslam düşüncesinde, varlığın meydana gelmesi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür ki, bu görüşlerin içinden en çok bilineni klasik İslam kelimcilerinin benimsediği yaratılış teorisidir. Bu teoriye göre âlem yoktan yaratılmış, Tanrı'nın 'ol' demesiyle meydana gelmiştir. Fârâbî (öl. 950) ve İbn Sînâ (öl. 1037) gibi İslam filozofları, varlığın zat bakımından Tanrı'dan geldiğini ama zaman bakımından öncesiz olduğunu ve varlığın Tanrı'dan taşıdığını (sudûr/feyiz) iddia etmişlerdir. Bu düşüncelerin dışında, Tanrı-varlık ilişkisi ile ilgili olarak, Tanrı'nın insanla birleştiğini iddia eden 'İttihatçılar', Tanrı'nın insanın kalbine girdiğini söyleyen 'Hulûlcüler' ve ışığın güneşten çıkması gibi varlığın da Tanrı'dan aracısız ve zorunlu olarak çıktığını ileri süren 'İşrâkîler' de vardır (Çubukçu, 1983: 101). İslam Tasavvuf felsefesinde ise, öncülere Bayezid-i Bistamî (öl. 874) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) olan ve İbn Arabî (öl. 1239) tarafından sistemleştirilen varlığın birliği/vahdetü'l-vücûd düşüncesi benimsenmiştir.

Vahdetü'l-Vücûd düşüncesine göre, varlığın sebebi aşktır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse; aşk olmasaydı, varlık olmazdı. Mutasavvıflar varlıkla ilgili görüşlerini "gizli hazine" olarak bilinen bir hadis ile açıklamışlar hatta onların bu görüşleri İslam tasavvuf düşüncesinde geniş bir "kenz-i mahfî edebiyatı" meydana getirmiştir. Başta Hallâc ve Bayezid-i Bistamî olmak üzere, Ebu Bekir Şiblî (öl. 941), Ahmed el-Gazâlî (öl.1126), Feridüddin Attar (öl. 1229), Fahreddin Irakî (öl. 1289) ve Abdurrahman Camî (öl. 1492) gibi mutasavvıflar, klasik İslam ulemasından ve ilk dönem sūfîlerinden farklı olarak, varlığın meydana gelmesi ile ilgili aşk kavramını merkeze almış, böylece bir "aşk metafiziği" literatürünün ortaya çıkmasına öncülük etmişlerdir (Uludağ, 1991: 12-13). Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (öl. 1273) ve Molla Ahmed el-Cezerî (öl. 1640)² de tasavvuf geleneğinin

¹ Kenz-i Mahfî Edebiyatı ile ilgili olarak bkz: (Ögke, 2005: 10-11).

² Tam adı Molla Ahmed İbn Molla Muhammed el-Bûti el-Cezerî'dir. Cizre'nin Bohti aşiretine mensup olup şiirlerinde Ahmed ismini de kullanmakla beraber çoğunlukla "Melâ" ve "Nişani" mahlaslarını kullanır. Daha çok Melâyê Cizirî (Cizreli Molla) olarak meşhur olmuştur. Birçok doğulu şair ve âlim gibi doğum ve ölüm tarihi tam olarak tespit edilememiştir. Ancak yaygın görüşe göre ölüm tarihi 1640'tır. Cezerî, mutasavvıf, şair ve âşık kimliği ile meşhur olmuş bir düşünür olmakla beraber, Divan'ından geniş bir tarih, felsefe, belağat, estetik, astronomi, fizik ve

takipçileri olarak aşk kavramını burada söz konusu edeceğimiz varlık görüşlerinin merkezine yerleştirmişlerdir.

Makalenin başlığından hareketle bu çalışmada Mevlânâ ve Melâ³ arasında sistematik bir mukayesenin yapılacağı zannedilebilir. Fakat tasavvuf ve vahdetü'l-vücûd geleneğinde mutasavvıfları birbiri ile kıyaslamak çok zordur. Çünkü mukayese, objektif veriler üzerinden yapılabilir. Oysa mutasavvıfların düşünce ve görüşleri daha çok sübjektif olup her bir sûfinin nev-i şahsına münhasır bir tecrübesi vardır. Bu sebeple her bir sûfi kendi şartlarında ve kendine özgü özel tecrübeleri ile ayrı bir inceleme konusudur. Dolayısıyla bu çalışmamız da sistematik bir mukayese olarak değerlendirilmemelidir.

Bu çalışma, farklı dillerde ve ilmî çevrelerde yetişmiş iki mutasavvıfın ortak söylemi olan sûfi-mistik dil üzerinden tasavvuf felsefesi ile ilgili çalışmalara mütevazı bir katkı olarak görülmelidir. Bu çerçevede, çalışmamızda Mevlânâ ve Melâ'nın düşüncelerinde bir ortak anlam havuzunun örneklerini bulacağız. Ortak dil olarak tasavvufun en önemli konularından biri aşk konusu olduğu için, biz de aşk kavramının ontolojik anlamından hareketle iki mutasavvıfın düşüncelerini ele aldık. Zira aşk konusu aydınlatıldığında kanaatimizce onların varlık görüşlerinin büyük bir bölümü de aydınlatılmış olacaktır. Bu doğrultuda Mevlânâ ve Melâ'da varlığın sırrını çözen bir konu olarak aşk meselesini ele almadan önce aşkın bizzat kendisinin bir sır olduğuna dair görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

1. Mevlânâ ve Melâ'da Bir Sır Olarak Aşk

Daha önce İbn Arabî tarafından dile getirilen aşkın bir sır olduğu hususu (İbn Arabî, 2006: 30). Mevlânâ ve Melâ tarafından da paylaşılır. Mevlânâ'ya göre aşk, yüce bir ışık olup onu tarif edecek kendisinden daha yüce bir şey yoktur. O, bir sırdır ve tanımlanamaz. Aşkın tanımının yapılamamasının en önemli sebebi aşkın doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü aşk da nefret, kızgınlık, ürperti, tiksinti gibi tecrübenin verilerindedir. Tecrübenin doğrudan verileri ise tanımlanamaz (Öner, 2009: 51-53). Buna göre aşk, sübjektiftir; onu ancak yaşayan bilir. Hatta yaşayan da tanımlayamaz, fakat yaşadığını bilip onu inkâr edemez. Aşkın tanımlanamamasının bir diğer sebebi de dilin yetersizliği ve aklın sınırlılığıdır (Emiroğlu, 2008: 37). Mevlânâ'nın bu konuya dair ifadelerinden bazıları şöyledir:

Aşk bir ışıktır ki yüceltilmiş, bir sırdır.

Aşk, cihanda öteden beri kapalı kalmış bir sırdır. Kapalı sırları açıklamak, işte ancak boş söz budur.

Aşk, ucu bucağı bulunmaz derin ve ulu bir denizdir. Başlangıcı bulunmayan sırlarla dolu bir deryadır O.

metafizik bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun *Divan'ı* Kürt edebiyatının şaheseri olarak kabul edilmektedir. Melâ'nın hayatı için bkz: (Zıvıngî, t.y: mukaddime; Nacî, 2004: 1/9-14; Yöyler, 2006: 9-20; Doski, 2008: 1/13-14; Özervarlı, 2005: XXX/241-243; Tunç, 2009: 17-23; Doru, 2012: 13-24).

³ Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde iki müellifin isimleri bilinen şekliyle Mevlânâ ve Melâ olarak geçecektir.

Ne söylediyse ne duyduysan hepsi kabuktur, aşkın içi, özü açılacak bir sır değildir (Mevlânâ, 1957: 1/b.1577, 4/b.1254; Mevlana, 2005: 315 ve 987).

Aşkın tanımının yapılamaması onun hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez. Mevlânâ gerek *Divan-ı Kebîr*'de, gerek *Mesnevî*, *Fîhi mâ Fîh*, *Mecâlis-i Seb'â* ve *Rubâîler*'de olsun hep aşk hakkında konuşmuştur. Aşkı daha iyi anlatabilmek için semboller, hikâyeler, örnekler ve metaforlar kullanmıştır. Zira Mevlânâ'ya göre aşk bir sırdır ama aynı zamanda sırları çözen bir anahtardır da. Başka bir ifadeyle aşk, varlığı anlamlandıran ve kendisi vasıtasıyla anlam dünyası keşfedilen bir 'hazine'dir. O bunu şu şekilde ifade eder:

Aşk, Allah'ın sırlarının usturlabıdır.

Aşk, kimya yapan, bakırı altın eden bir kimya; hatta toprağı bile anlamlar definesi haline getiriyor.

Aşk ruhumun nurudur, sevgi sabah şarabımdır benim; aşk öyle ümittir ki bütün ümitler onda toplanır. Aşk nedir bilir misin? Ben'i biz'i varlık davasını bırakmaktır; güzellikleri, güzelleri yaratanda her dileği, her isteği yok etmektir (Mevlânâ, 2007: 1/b.110; Mevlana, 1957: 1/b.3419-20 ve 4/b.1649).

56 Bu ifadelere göre aşk, tanımlanan değil tanımlayan olmaktadır. Başka bir ifade ile kendisine burhan getirilen değil bizzat kendisi burhan olandır. Peki, biz bunu nerden bileceğiz? Yani aşkın tanımlanmadan tanımlayabilmesi nasıl mümkün olacaktır? Mevlânâ'ya göre bu, ancak yaşanarak bilinecek bir durumdur. Yaşantı olmadan aşk ile ilgili sözkonusu edilen tüm tanımlar, bir spekülasyondan ibarettir. Dolayısıyla aşkı yine aşk açıklayabilir. Aşk gibi yüce bir varlığın tanımı ve kanıtı yine kendisidir. Bir önerme ile ifade edecek olursak; Mevlânâ'ya göre "aşk, aşktır". O, bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir:

Aşk için ne anlatıp açıklasam, aşka gelince bunlardan mahcup olurum. Dilin anlatışı aydınlatıcı olsa da dilsiz/anlatılmayan aşk daha açıktır. Kalem yazı yazmakta koşarken; aşka gelince yarıılır. Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura batar. Aşk ve âşıklığın açıklamasını yine aşk söyler. Güneşin delili, güneştir. Sana delil lazımsa ondan yüz çevirme (Mevlânâ, 2007: 1/112-116).

Aşkı bana da sorma, başkasına da sorma, aşka sor, aşk dile gelir söylerse adeta inciler saçar a oğul. Aşkın benim tercümanlığıma da ihtiyacı yok, benim gibi yüzlercesinin tercümanlığına da, gerçekleri söylerken onun yüzlerce tercümanı var a oğul (Mevlânâ, 1957: 3/b.4214-4215).

Melâ'ya baktığımızda ise o aşkı, tanımı yapılamayan yüce bir sır olarak görmüştür. Melâ'ya göre aşk, ilahi bir sırdır. Bu sırrın ancak fenomenleri ve etkileri üzerinden bir tasvir yapılabilir. Çünkü ona göre aşk ezeli bir varlıktır ve bir muammadır:

Aşkın ve sevginin vasıfları ve ol prensesin güzelliği
Anlatmaya sığmaz övgüsü, beşer nakışı değil çünkü (Cizîrî, 2009: 147).

Melâ'nın düşüncesinde aşk, akılla kavranabilen ve çözülebilen bir sır değildir. Mevlânâ'nın felsefesinde olduğu gibi Melâ'nın da düşüncesine göre akıl, sınırlı olduğu için, aşk sırrının kilidini açamaz. Melâ bunun 'marifet' adını verilen 'özel' bir bilgi türü ile gerçekleşebileceğini düşünür. Marifet, sûfinin kalp gözü ile elde ettiği bilgilerdir. Ona göre bu bilgi, aşk ile elde edilebilir:

Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile (Cizîrî, 2009: 281).

Melâ'nın felsefesinde zahirî ilimler ile aşk sırrı çözülemez. Çünkü zahirî ilimler, eşyanın sadece görünür kısmı ile ilgili bilgiler sunabilir. Melâ, aşk gibi yüce bir hakikatin sırrının çözülmesi işinin zahirî ulemanın işi olmadığını bunu ancak gönül ilimlerini bilen ve yaşayan ariflerin işi olduğunu her fırsatta ortaya koymuştur. Bunlardan biri de şu meşhur beyittir:

Mela'ya sor aşkın sırlarını ki, hallelsin sana
Çözemez yoksa bu muammayı yüz molla ile yüz müstaid (Cizîrî, 2009: 285).

Melâ'ya göre marifet ilimlerini elde etmek için temiz bir fitrat gerekir. Bunun için de insan, ruhunu kir ve günahlardan arındırmalı ve onu yaratıldığı ilk biçime yaklaştırmalıdır. Bu durumda bilgiler o kalbe zuhur edecek ve marifet bilgisi elde edilmiş olacaktır. Melâ bu düşüncesini şu beyitte ifade etmiştir:

Tertemiz bir fitrat, dengeli bir güç gerektir kuşkusuz
Sapmalar, eğrilikler, perişanlıklar yok yanlılıkla (Cizîrî, 2009: 91).

Özetle; hem Mevlânâ hem de Melâ aşkın ilahi bir sır olduğunu ve bu sırrın yine aşkla çözülebileceğini düşünmüşlerdir. Eserlerinde aşkı, tanımını imkânsız bir varlık olarak gören mutasavvıflarımız aşk ile ilgili sembollere, metaforlara, örneklere ve hikâyelere sık sık başvurmuşlardır. Onların bu düşünceleri, tasavvuf felsefesinin aşk yorumu ile bir bütünlük içindedir.

2. Mevlânâ ve Melâ'da Varlığın Kaynağı Olarak Aşk

Varlıkla ilgili görüşlerin ilk defa sistematik bir biçimde ortaya konulduğu Yunan felsefesinden İslam düşüncesine gelinceye kadar varlığın birliği görüşü bir teori ve akım olarak hep olagelmıştır (Karibullah, 1996: 15-19). Konumuzun sınırları çerçevesinde sadece İslam düşüncesindeki vahdetü'l-vücûd teorisi ve bu teorinin açıklanmasında aşk kavramının yerini, Mevlânâ ve Melâ'nın düşünceleri ışığında ele almaya çalışacağız.

Genelde sûfîlerin özelde Mevlânâ ve Melâ'nın varlık görüşlerinin anahtar kavramı olan aşk konusuna geçmeden önce, sûfîlerin varlığı açıklamak için sistemleştirdikleri ve vahdetü'l-vücûd olarak isimlendirilen teoriye daha yakından bakmak gerekir. İslam felsefesi tarihinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığı açıklamak için başvurdukları zorunlu ve mümkün varlık ayırımı, sûfîler tarafından itibar

görmemiştir. Çünkü onlara göre varlık birdir ve filozofların mümkün dedikleri âlem, Tanrı'nın dışında bir varlığa sahip değildir. Sûfîler bu görüşleri ile duyulur dünyayı inkâr etmemektedirler. Ancak onlara göre vücûd, mevcûd gibi iştiraki bir isim olmayıp onunla tek bir bütün kastedilir. Âlemde görülen çokluk da vücûdun bölünen ve ayrılan bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Zira çokluk; nisbî ve izafî olup hakiki değildir. Âlem, Tanrı'nın zatının yansımalarını görmek istediği, isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir ayna gibidir (el-Kusayyir, 2003: 29-31).

Bu anlamları ile vahdetü'l-vücûd düşüncesi, 'hulûl' ve 'ittihâd' düşüncelerine yakın gibi görünse de aralarında önemli farklar vardır. Hulûl, tanrısal zatın beşeri zatın içine girmesi, yaratılanın yaratıcı için mekân olması düşüncesidir. Özellikle Hıristiyan düşüncesinde belirginleşen bu inanca göre Tanrı, İsa Mesih'in içine girerek 'insanlaşmış'tır. Buna 'teennüs/enkarnasyon' adı verilir. İslam düşüncesi içinde mütalaa edilmeyen bazı aşırı Şiiler tarafından da Allah'ın Hz. Ali'ye hulûl ettiği düşüncesi vardır. İttihâd ise, yaratıcının yaratılana karışması olup bu karışımdan sonra tek bir varlığın ortaya çıkması düşüncesidir. Bazı mutasavvıfların varoluş âlemini itibara almayan yaklaşımlarını ve tasavvuf düşüncesinde Tanrı'da yok olma hali olarak tanımlanan fena makamını ittihâd olarak görenler olmuştur. Ancak Tasavvuf düşüncesinde varlığın birliği düşüncesinin ne hulûl ne de ittihâd ile bir ilişkisi vardır. Çünkü varlık bir olunca bir birleşmeden ve bir duhûlden söz etmek de imkânsız olur. Oysa hem hulûl hem de ittihâd düşüncesinde iki varlık söz konusudur (el-Kusayyir, 2003: 45-46). Bu nedenlerden dolayı Hallâc-ı Mansur'un 'Ene'l-Hak' sözü Mevlânâ ve Melâ tarafından desteklenmiş olup bir ittihâd ve hulûl ifadesi olarak değerlendirilmemiştir. Mevlânâ'nın bu konu hakkındaki çarpıcı ifadeleri şu şekildedir:

Firavun, "Ben Hakk'ım" dedi, alçaldı; Hallac-ı Mansûr, "Ben Hakk'ım" dedi ve kurtuldu. (...) Ey boşboğaz! Bu "ben" sır olarak "O" idi; bu, ışığın ittihâdî/birleşmesi iledir, hulûl/girme görüşünden değil (Mevlânâ, 2007: 5/2035-2038).

Mevlânâ'nın burada ittihâd ifadesini kullanması kafaları karıştırabilir. Ancak mutasavvıflar ittihâd ve hulûl ifadelerini kullanırken bir ekol ve görüş olarak değil, lâfzî anlamları ile kullanmışlardır. Bu ifadeler onların literatüründe vahdet-i vücûd'dan başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla Mevlânâ ittihâd ifadesini kullanırken yaratılanın yaratanla birleşip tek bir varlığa dönüşmesini kastetmemiştir. Aksine, varlıkların bir olanın birliğinde birleşmesi/ittihâdî, her varlığın varlığını Tanrı'ya borçlu olması anlamındadır. Çünkü her şey Tanrı ile var olmaktadır. Böylelikle sanal çokluk da birliğe dönüşmektedir (el-Kusayyir, 2003: 52-53).

Melâ da, Mevlânâ'da olduğu gibi, Hallac-ı Mansur'un sözkonusu ifadesinin vahdetü'l-vücûd'un gönül diliyle ifade edilmesi olduğu inancını paylaşmıştır. Konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

İstila etti gönlü aşk üstadı yanıp tutuştu o anda baştan aşığı
Tekrarlamakta ene'l-hak remzini inan şimdi Mansurdur gönül (Cizîrî, 2009:
365).

Melâ'nın düşüncesinde Hallac-ı Mansûr'un önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Melâ'nın Hallâc'ı bir aşk üstadı, varlığın sırrını çözen büyük bir arif ve en önemlisi vahdetü'l-vücûd'un inceliklerini iyi bir biçimde özümseyen bir düşünür olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim onun şu mısraları da, Hallac hayranlığının ifadesi olarak değerlendirilebilir:

La'l dudaklarla haberdar olduk ene'l-Hak'tan
Zülûflerinin çengeline Mansur eyledin bizi (Cizîrî, 2009: 385).

Mevlânâ'nın eserlerinde bahsettiği ve ortaya koyduğu birlik düşüncesi, Yeni-Plâtoncu filozofların bahsettiği ontolojik bir birlikten çok epistemolojik ve psikolojik bir birlik gibi görünmektedir. Bu, bir sûffî'nin yaşadığı derin dinî tecrübe sonunda mutlak varlık karşısında kendi benliğini yok hissetmesi ile yorumlanabilecek bir düşüncedir (Şahin, 2001: 101). Oysa ontolojik birlik, akılla ve mantıkî kanıtlamalarla izah edilmeye çalışılan bir birlik olup, objektif olma iddiası taşır. Mevlânâ'nın bahsettiği birlik ise, tamamen tecrübî bir birlik olup, duygu yoğunlaşması sonucu ortaya çıkar (el-Efgani, 1987: 163). Bu sebeple, felsefî ve mistik vahdet anlayışları arasındaki farka işaret etmeden Mevlânâ'yı ele almak onun düşüncelerinin anlaşılmasında bazı güçlüklerle sebep olabilir.

Mevlânâ'ya göre varlığın meydana gelmesini aşka borçluyuz. Âlem, dünya, gökyüzü, yıldızlar, insan, madde âleminin unsurları olan hava, toprak, ateş ve su, hep bir aşkın neticesidir ve aşkla deveran etmektedir. Ona göre aşk bir eser değil, aksine sebeptir. Ona göre "aşk olmasaydı dünya donardı" (Mevlânâ, 2007: 5/3854). Yani aşk olmasaydı, varlık olmazdı. Onun bu konudaki başka ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

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 artık. Gök, aşkla uzlaşıp dönüyor, aşktan mahrum olunca yıldız bile tutulup sönüyor. Beli büyük 'dal' bile aşkla 'elif' gibi doğrulup yücelmede, fakat aşksız kalınca 'elif' bile dallara dönmede. Söz bengisudur, çünkü Ledün bilgisinin aşkından doğmadadır. Aşkı canından eksik etme de iyi işlerin meyve versin, çoğaldıkça çoğalsın.

Görünüşte aşk, benden doğmuş gibi görünüyorsa da inanma, sen gerçek olarak şunu bil ki aşk beni doğurmuştur.

Aşk ondan gebeedir, bu cihansa aşktan gebe; bu dünya şu dört unsurdan doğdu, fakat dört unsur aşktan doğdu (Mevlânâ, 1957: 1/b.13-15, 3/ b.495, b.4101).

Mevlânâ'da varlığın meydana gelmesi, tanrısal lütuf ve iyilik sayesinde. Onun varlığın meydana gelmesini aşk, iyilik ve lütfâ bağlaması, varlığın meydana gelmesini görece 'katı' bir zorunlulukla açıklayan Yeni-Plâtoncu varlık/sudûr anlayışlarına da bir karşı çıkış olup varlığı estetik bir bakışla yorumlamaktır. Ona göre tanrısal inayet olmasaydı, varlık olmazdı.

Lütuf için âlemi yarattı; onun güneşi, zerreleri okşadı.

Peygamber dedi: "Hak buyurmuştur: Yaratmadaki amacım, ihsandır..."

Aşk olmasaydı varlık nasıl olurdu? Ekmek sana nasıl karışırdı ve nasıl sen olurdu? Ekmek sen oldu, neden? Aşk ve istekten. Yoksa ekmek cana nasıl yol bulurdu? Aşk ölü ekmeği can yapar; fani olan canı, ebedi yapar (Mevlânâ, 2007: 2/2619-2621, 5/2012-2014).

Sûfiler, varlığın meydana gelmesini meşhur "ben gizli bir hazine idim, bilinmek (sevilmek) istedim ve yarattım" (Aclûnî, 1985: 2/132) şeklindeki "kutsî hadis"i ile açıklarlar. Buna göre Tanrı, salt aşktır ve mutasavvıfların "zat mertebesi" adını verdikleri bir varlık mertebesinde. Bu mertebe, meçhul bir mertebe olup Tanrı'nın sıfat, isim ve fiilleri henüz taayyün etmemiştir. Tanrı'nın zati, lütuf ve aşk ile ilk varlığı var etmiştir. Bu varlık, sûfilerin "Hakikat-i Muhammedîye" veya "ilk taayyün" adını verdikleri bir mertebedir. Bu mertebede eşyanın tüm hakikati prototip olarak mevcuttur. Zat, peyderpey tecelli ederek varlık âleminin en aşağı mertebesi olan madde âlemine kadar inmiştir. Bu dünya, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir. Mevlânâ da diğer mutasavvıflar gibi varlığın meydana gelmesinin Tanrı'nın dilemesi ve sevmesi ile olduğunu söyler. Ona göre de aşk, ezeli bir varlıktır. O, bu düşünceleri şu şekilde ifade etmiştir:

Henüz varlık alanından geçenler, görünüş pazarına oturmamışlardı. Henüz ne melek velvelesi vardı, ne felek meşalesi; ne yeraltında balık çırpınıyordu, ne gökyüzünde Semâk parlıyordu. Henüz kader ressamı gökyüzü safının kireçle sıvanmış sofasına lâcivert renkli perdeyi çekmemişti. Henüz kaza döşemecileri bu dört unsur çardağını varlık alanına kurmamışlardı. Öyle bir anda, görünüş ve görüş sabahı olan varlığımın ışığı, "seni biz gönderdik" doğusundan parlamıştı, "ol" buyruğuyla var olmuşum; "söyle" şarabıyla esrimiştim... (Mevlânâ, 1965: 44-45).

Mevlânâ, aşkın ezeli bir varlık olduğunu söylemiş olsa da, onun eserlerinde ortaya koyduğu kadarıyla, Muhyiddin İbn Arabî tarafından "gizli hazine" hadisinden mühlhem sistemleştirilen ve "hazerât-ı hamse" veya "tenezzülât-ı hamse" adını verdiği tanrısal zatin beş mertebede madde âlemine indiği⁴ görüşünü bir teori olarak benimsediği konusu açık değildir. Dahası, Mevlânâ ve

⁴ Bu evreler; Ahadiyet, İlk Taayyün, İkinci Taayyün, Misal/Hayal Mertebesi ve Şehadet Mertebesi'dir. Bkz: (İbn Arabî, 2006: 54; Uludağ, 1995: 122-123).

İbn Arabî arasındaki fikri benzerliklerden hareketle tam olarak bir etkilenmenin⁵ olduğu sonucu çıkarılmış değildir. Bizim kanaatimize göre de, Mevlânâ'nın eserlerinde varlığın kaynağı aşk olarak görülse de bunun felsefi-tasavvufi bir kozmolojik teori ışığında dile getirilmesi söz konusu değildir. Öyle görünüyor ki Mevlânâ varlığın kaynağını aşkta gören tasavvuf geleneğinin bu görüşünü epistemolojik ve psikolojik bir tecrübe düzeyinde ifade etmiştir.

Melâ'ya gelince onun şiirlerinde İbn Arabî'nin adını koyduğu kozmolojik evrelerin her birini görmek mümkündür. Ona göre varoluş âlemi henüz yokken aşk, ezeli bir varlık olarak vardı. Yine ona göre henüz her şey gizli iken yani hiçbir varlık varoluş âlemine çıkmamışken aşk vardı. Başka bir ifade ile Zat'ın sıfatları henüz bilinmezken aşk, vardı. İbn Arabî'nin düşüncesinde "ahadiyet mertebesi" olarak isimlendirilen bu ilk kozmolojik evrenin Melâ'nın dilinden anlatımı şöyledir:

Bu âlem kalu bela'dan önce henüz yoktu
Zaman çarhı, dönen felek mavi gök kubbe henüz yoktu
Arş ve kürsî kudretin hazinesinde gizli iken henüz
Kemalde iken cemalullah, mevcut idi aşkın nuru
Bilinmez iken zat-ı lemyezelin sıfatları henüz
Âşık ile maşuk, hem pervane ile mum var idi (Cizîrî, 2009: 415).

Melâ'nın düşüncesinde varlığın otaya çıkması İslam filozoflarında ve Mevlânâ gibi mutasavvıflarda oluşu gibi Tanrı'nın cömertliği, iyiliği ve lütfu neticesi olmuştur. Melâ buna "cömertlik denizinin taşması" adını verir.

Coşup taşmadan henüz cömertlik denizi, zat-ı mukaddes var idi
İzafet, kayıt ve nitelikleriyle tek bir varlık dahi ortada yok idi (Cizîrî, 2009: 27).

Melâ'ya göre Tanrı'nın cömertliği ve nuru neticesinde meydana gelen ilk varlık, İbn Arabî'nin 'ilk taayyün' veya 'kelime' adını verdiği ve tasavvuf kültüründe "Hakikat-i Muhammediye" olarak yerleşen, Yeni-Platoncuların ve İslam filozoflarının sudûr teorisinde ilk akıl mertebesine tekabül eden bir kozmolojik evredir.⁶ Melâ'ya göre bu evrede tüm kâinatın bilgisi mevcuttur. Melâ buna 'ilmiyye' adını verir.

Coşunca varlık denizi, bir nur indi zat-ı mutlaktan
Taayyün etti cümle sıfatlar, göründü eşya ilmiyyede (Cizîrî, 2009: 31).

⁵ İbn Arabî'nin Mevlânâ üzerinde etkisi olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bazı görüşlerinin uzlaşmaz olduğunu savunurken, bazı araştırmacılar da İbn Arabî'nin aydın ve bilgin insanlar için söylediği hakikatlerin Mevlânâ tarafından sıradan insanlar seviyesine indirildiğini söylerler. Başka bir görüşe göre de İbn Arabî'nin Mevlânâ üzerindeki etkileri sınırlı ve kısmen olmuş olabilir. Bkz: (Öngören, 2004: XXIX/445).

⁶ İbn Arabî'nin 'kelime' olarak isimlendirdiği bu boyutun yeni Platoncuların "İlk Akıl" mertebesinde daha çok Stoacıların küllî akıl nazariyesine benzediği iddia edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: (Affî, 2011: 78-83; Bozkurt, 2010: 22).

Melâ'ya göre “gizli hazine” hadisinin ifade ettiği derin anlamlar kavrandığında “sen olmasaydın bu âlemi yaratmazdım” (Aclûnî, 1985: 2/164). hadisinin anlamlarını bilmek de mümkün olacaktır.

Eğer haberdar isen “küntü kenzen” sırrından, iyice kulak ver;
Ki, açıklasın sana ruh, yüz cihetle “Levlâke” nin manasını (Cizîrî, 2009: 257).

Melâ'ya göre Zat'ın açılışının üçüncü ve dördüncü evreleri Muhammedî nurun taayyün etmesi sonucu ortaya çıkan akıl/ruh ve külli nefis mertebeleridir. Bu mertebede akıl ve ruh, Zat'ın isimlerinden feyiz alıp, değişik şekillerde ortaya çıkar. Akıl ve ruh, cisimleri aydınlatmak suretiyle onları yavaş yavaş varoluş âlemine hareket ettirmeye başlar. Külli nefis de Zat'ın aynası olup akıl ve ruhla beraber mükemmel bir birlik içindedir (Cizîrî, 2009: 41). Melâ kozmolojik evrelerin üçüncü ve dördüncü evrelerini şu şekilde tasvir etmiştir:

Bir kısmı akıl ve ruhu azamdır; âlemin lambası ve nurudur
Havva ile Âdem'in nakşıdır zamansız ve maddesiz görünen
Diğeri yüce ve mukaddes bir güzellik olan küllî nefistir
O da ruhla beraberdir, gölgelemiş her biri diğerini bir gölgede (Cizîrî, 2009: 39).

Melâ'nın düşüncesinde kozmoljik evreler madde âlemi ile son bulur. Ona göre madde âleminin unsurları olan hava, su, toprak ve ateş, Zat'ın taayyün ettiği en aşağı varlıklar olup onlar da ilahi aşk sayesinde düzen ve birlik içinde bir araya gelip maddi âlemi meydana getirirler. Melâ, bu düzeni şu şekilde ifade eder:

Dört unsur ve dört nitelik bir araya gelmiş bir ölçü içinde
Farklıdır birbirilerinden şekilde ve suretçe (Cizîrî, 2009: 45).

Görüldüğü gibi Melâ, Mevlânâ'dan farklı olarak varlığın ontolojik yorumunu İbn Arabîci bir yöntemle ve “külliyyat-ı hamse”⁷ (Cizîrî, 2009: 45) adını verdiği kozmolojik bir teori ile açıklamaktadır. Buradan hareketle, Melâ'nın geniş bir felsefi ve ilmî birikime de sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Melâ'nın İbn Arabîci felsefeye olan ilgisinin sebeplerini, sınırlarını ve koşullarını incelemek bu çalışmayı aşan bir konu olsa da onun bu ilgisinin altını çizmek önem arz etmektedir.

Özetleyecek olursak; varlığın kaynağı olarak aşk, hem Mevlânâ'da hem de Melâ'da ilkesel olarak vardır. Ancak Mevlânâ bu gerçeği ontolojik düzeyden daha çok epistemolojik ve psikolojik olarak ele almış ve sūffinin yaşadığı derin bir tecrübe ile ifade etmiştir. Melâ da bu tecrübenin yanı sıra felsefi ve zahir ilimler yardımıyla bu görüşünü bir felsefi-tasavvufî sistem ile ortaya koymuştur. Melâ'nın bu görüşünde kendisini aşk sanatında üstat olarak gördüğü (Doru, 2010: 595). İbn Arabî'nin “hezerat-ı hamse” görüşünün etkisinde kaldığı açıktır.

⁷ Külliyyat-ı Hamse, ifadesinin İbn Arabî'nin “beş hazret” teorisine tekabül ettiği ile ilgili bkz: (Doru, 2010:597-603).

Mevlânâ ve Melâ'da aşkın varlığın kaynağı olmasının yanı sıra varoluşsal aşk da varlık görüşleri açısından önemlidir. Vahdetü'l-vücûd teorisini tam olarak açıklayabilmek için, aşk konusunu ontolojik anlamıyla beraber varoluşsal olarak da ele almak gerekir.

3. Mevlânâ ve Melâ'da Varoluşun Sırrı Olarak Aşk

Tasavvuf felsefesine göre âlem bir olan Tanrı'nın zatının bir açılımı olduğuna göre, âlemdeki çokluk nasıl izah edilebilir? Zira âlemin çokluk barındırdığı his, müşahede ve akılla sabittir. Her şey Tanrı'nın bir yansıması olsa da eşyanın Tanrı olmadığı Tasavvuf felsefesinde genel bir kabuldür. Çünkü âlem denilen bütün, içinde süfli olan maddeyi barındırır ki bu, Tanrı'ya nispet edilemez. Hiçbir eser/mevcûd, esas değildir. Mevlânâ bu gerçeği şöyle dillendirir:

Nutfe ekmektendir; ekmek gibi nasıl olur? İnsanlar nutfedendir;
nasıl öyle olur?

Cin ateştedir; hiç ateşe benzer mi? Bulut buhardandır, ama buhar
gibi olmaz.

İsa, Cebrail'in nefesinden oluştu. Surette onun gibi veya ona benzer
nasıl olur?

Âdem topraktandır; hiç toprağa benzer mi? Hiçbir üzüm asmaya
benzemez.

Hırsızlık, darağacı ayağı şeklinde nasıl olur? Kulluk, ebedi cennet gibi
hiç olur mu?

Hiçbir asıl/temel, eser gibi değildir; öyleyse zahmet ve baş ağrısının
aslını bilmezsin (Mevlânâ, 2007: 5/3980-3985).

Varoluş âlemi Tanrı'nın bir eseri olduğuna göre, eserdeki çokluk müessirin çokluğu anlamına gelir mi? Mevlânâ'ya göre âlemdeki çokluk, âlemi var edenin çokluğu anlamına gelmez. Tanrı'nın zatı varoluşu meydana getirmekle zatından bir şey kaybetmemiştir. Zatı bir ve sabit kalmaya devam ederek sıfatları ve fiilleri âlemde değişik biçimlerde görünmektedir:

Eserde fazlalaştı, zatta değil; zat için fazlalık ve afat yoktur
Allah dünyayı yaratmakla artmadı, önce olmayan şimdi de olmadı
Ancak halkı yaratmasıyla eser çoğaldı; bu iki fazlalık arasında fark
vardır

Eserin artışı, onun ortaya çıkarmasıdır; böylece onun sıfatları ve işi
görünür

Her varlıktaki fazlalaşma, onların sonradan olduğuna ve sebeplere
bağlı olduğuna delildir (Mevlânâ, 2007: 4/1664-1668).

Mevlânâ'ya göre âlemdeki çokluk, zıtlar esasına dayanmaktadır. Her şey zıttı ile ayakta durmaktadır. Hava, toprak, su ve ateş birbiri ile bir savaşım halinde varoluş âleminin direği olmaktadır. Şöyle ki;

Bu dünya bu savaşla ayakta durmaktadır; varlık unsurlarına bak, anlaşılır

Dört unsur dört güçlü sütundur; dünyanın tavanı onlarla düzgündür
Her bir sütun diğerini kırar; su sütunu, o kıvılcım sütununu kırar
Öyleyse mahlûkatın yapısı zıtlar üzerindedir, şüphesiz zarar ve kârdan dolayı savaşçıyız (Mevlânâ, 2007: 6/47-50).

Mutasavvıflar, âlemdeki çokluk prensibinin vahdetü'l-vücûd teorisinde doğurduğu sorunların aşkla yorumlanabileceği ve bu yolla çözülebileceği konusunda hemen hemen müttefiktirler. Tasavvuf geleneğinde aşk, evrensel bir prensiptir ve 'bir-olan'a ulaşmanın yegâne şartıdır. Buna bağlı olarak estetikte de hedef daima "kesrette vahdet/birlik" olup aşk, bunu sağlayan bir cevherdir (Ayvazoğlu, 1995: 20). Vahdetü'l-vücûd düşüncesine göre her şey, özünde birdir. Varoluş âleminde görülen çokluk, aslında birdir. Biz vehimle varoluş âleminde çokluk hissine kapılıyoruz. Aşk gözü ile bakarsak, varoluş âleminin çokluk barındırmadığını ve özünde bir olduğunu görürüz. Mevlânâ şöyle demektedir:

Aşk birdir, fakat türlü-türlü şekillerde, çeşit-çeşit görünmededir şu aşâğılık şaşılının gözüne; iki, dört... görünür.

Duygu gözü, geçen surete donup kaldı; sen onu geçen olarak görüyorsun, oysa yerinde kalıcıdır. Bu ikilik şaşı gözü özelliğidir; yoksa evvel/önce, ahirdir/sondur; ahir de evvel.

64

Hak nurunun bulunduğu mekânsızlık âleminde geçmiş, gelecek ve şu an nereden var? Geçmiş ve gelecek sana göredir; her ikisi bir şeydir, sanırsın ki ikidir (Mevlânâ, 1957: 1/b.2484; 2007: 3/1151-1152, 6/818-819).

Mevlânâ'ya göre varoluş âlemindeki tüm var olanlar, bir aşkla iş görmektedir. Aşk, varoluşun esasıdır. Canlı ve cansız tüm varlıklar, bir aşkla ilahi sistemin bir tecellisi olarak deveran etmektedir. Ona göre bütün varoluş âleminde aşk vardır. Çünkü varoluş âlemi yani görünen âlem varlığını salt aşk olan Tanrı'dan almaktadır. O'nun tecellisi olduğu için varoluş âleminin her zerresinde aşk müşahede edilebilir (Yakıt, 2010: 62). Mevlânâ bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

Havada, ovada gördüğün her zerre, iyi bakarsan bizim gibi âşıktır.
Gönlü hoş olsun, paslı olsun hiçbir zerre yoktur ki o ezeli ve ebedi güneşten başı dönmüş olmasın (Mevlânâ, 2005: 370).

Mevlânâ'ya göre varoluş âlemindeki bu deveranın sebebi, varoluşun kaynağına duyduğu özlemdir. Her var olan, aslına dönmek üzere bir hareket halindedir. Sonunda asıl olana duyulan aşk, bir birlik meydana getirir. Bu birlikte artık âşık, maşuk ve aşk birdir. *Mesnevî*'nin ilk şiirinde ney'in kamışlıktan (vatanından) ayrı düşmesinin yankısının (Mevlânâ, 2007: 1/1-10) insanın (insan-ı

kâmil) Tanrı'dan ayrı düşmesini anlatan bir metafor olduğunu hatırlatarak, Mevlânâ'nın düşüncelerini ortaya koyan şu dizelerine bakmak gerekir:

Bedenin, yeşillığe ve akarsuya meyli, aslı ondan olduğu içindir
Canın meyli hayata ve diriliğedir, çünkü mekânsız can, onun aslıdır
Canın meyli, hikmete ve ilimleredir; bedenın arzusu bağa, çayıra ve
üzümedir
Canın meyli yükselmeye ve şerefe; bedenın arzusu kazanca ve
otlaradır
O şerefin meyli ve aşkı da, canadır; bundan “sever” i ve “severler” i
bilip anla (Mevlânâ, 2007: 3/4434-4438).

Mevlânâ âşık-maşuk ve aşk birlikteliğinin varoluş âleminin tabiatında saklı olduğunu, âşık kişinin maşuk dışında her şeyden vazgeçmekle bu birlikteliği gerçekleştirdiğini söyler. Ona göre hakiki âşık, fani olanın değil bâkî olanın peşinde olduğundan bu çabasını gerçekleştirdiğinde artık bir ikilikten bahsedilemez:

Sonunda vardılar, gönül odasının kapısında durdular; Allah'tan başka ne varsa hepsini de gönüllerinden çıkardılar; cennetten, cehennemden, canlardan, bedenlerden, daha başka şeylerden vazgeçtiler; ancak Hakk'ı dilemekten vazgeçmediler. Böyle olunca da üç şey meydana çıktı: isteyen, istek, istenen (Mevlânâ, 1965: 70).

Mevlânâ'ya göre hakiki âşık, varoluşa vahdet gözü ile baktığında bir ikilik görmez. Ulaştığı makamda var olmak-yok olmak, ceza-mükâfat, iman-küfür, zahir-batın, ezel-ebed kısaca her şey, birdir. Bu durum onun şu ifadelerinde ortaya konulmuştur:

Elest buyruğuna kendilerini kaptırmış olanlar, o elest meclisinin ahdinden sarhoş olmuşlardır. Dert durağında ayakları direnmiş, kalmıştır onların, can vermede elleri açıktır onların. Kendilerinden geçiş şerbetini içmişlerdir de korkudan da geçmişlerdir, umuttan da. Varlıktan da geçmişlerdir, yokluktan da; onlar asla gönüllerini bağlamamışlardır ezele, ebede. Çevikleşmişlerdir onlar da bir adımda sonradan oluş deresinden atlayıp geçmişlerdir. Baş olmak, başköşeye kurulmak sevdasını atmışlardır, kulluk yerine çöküp oturmuşlardır onlar. Benliklerinden, varlıklarından geçmişler, sevgiliyle var olmuşlardır şaşılacak şey şu ki: onlar hem yoktur hem var. Birlik ehli olan kişiler bunlardır işte. Bunlardan başkaları, hep kendilerine tapanlardır (Mevlânâ, 1965: 68).

Âşıksan küfrü, imanı bir bil; o tek görüş, tek biliş akla göre güzeldir, iyidir (Mevlânâ, 1965: 71).

Melâ'nın düşüncesine gelince; ona göre varoluş âlemi mükemmel bir birlik içinde deveran etmekte ve içinde herhangi bir sapma ve yanlışlık da

olmamaktadır. Ona göre varoluş âlemindeki her bir eşya, tek bir gerçeğe doğru hareket etmekte ve baş döndüren bir insicam ve görüntü ile bir birlik arz etmektedir. Onun aşağıdaki ifadeleri bu gerçeği gözler önüne seren ifadeleri olarak değerlendirilmelidir:

Allahım, ne harikadır biteviye dönüp duran bu dünya çarkı
Deveranında şaşmıyor bir nokta bile yanlışlıkla (Cizîrî, 2009: 87).

Bir külli kanun geçerli bu dünyada baştanbaşa
Sapmalar, eğrilikler, perişanlıklar yok yanlışlıkla (Cizîrî, 2009: 91).

Mestane rakedip dönmedeler bu yıldızlar bir güneş etrafında
Al dudaklı tatlı sözlü cevher gülüşlü sevgiliye ulaşmak isterler (Cizîrî, 2009: 45).

Vahdetü'l-vücûd felsefesinde varoluş âlemindeki çokluk açıklanırken, sembollere sıkça başvurulmuştur. Zira ilkesel birlik ve reelde müşahade edilen çokluk kolayca uzlaştırılacak ve açıklanabilecek bir mesele değildir. Bu ilişkiyi açıklamak için semboller, başvuru önemli bir araçtır. Bu sebeple sûfiler, ilahî aşk konusunda ele aldıkları eserlerde kaçınılmaz olarak metaforik bir dil kullanmışlardır. Bu dili kullanmalarının başka bir sebebi de, bu dilin yapısındaki evrensellik özelliğidir. Farklı din ve milletlerden olanlar, bu ortak dil sayesinde meramlarını ifade etmişlerdir. O halde yapılması gereken şey, bu metaforik dili analiz edip taşıdığı derin anlamları oraya çıkarmaktır (Afifi, 2004: 270). İbn Arabî, reeldeki çokluğun özde birliğini savunmak için 'ayna', 'gölge', 'harf', 'nokta', 'ışık' ve 'su' gibi çeşitli metaforlara başvurmuştur (Afifi, 1999: 40-41, uludağ, 1995:124-125). Melâ'nın da eserinde bu metaforların bir kısmına işaret ettiği gerçeği, bizi ister istemez onun görüşlerini İbn Arabî ile beraber anmaya götürmektedir.

Vahdetü'l-vücûd felsefesinin açıklanmasında İbn Arabî tarafından başvuru en meşhur metafor "ayna metaforu"dur. Buna göre, şahsın aynadaki görüntüsü şahsın kendisi değildir. Yani ayna ve şahıs arasında bir özdeşlikten bahsedilemez. Öte yandan görüntü şahıstan ayrı da değildir. Yani ikisi arasında bir başlıktan da bahsedilemez. Bunun gibi varoluş âlemi, Tanrı'nın aynı olmadığı gibi onun dışında bir varlığa da sahip değildir (Ögke, 2009: 79). Melâ'ya göre de varoluş âlemi Tanrı'nın zatının bir yansıması ve onun bir aynasıdır. Her şey onun zatının bir aksidir. Varoluş âlemi, Tanrı'nın bir aksi olduğuna göre, onun aynı olmadığı gibi ondan ayrı da değildir. Melâ, bu ilişkiyi şöyle açıklar:

Tek gerçek, tek hüviyetiz, aynı mastardan türemiş isimleriz
Mutlak olarak mevhum şeyleriz, aynadaki akisleriz (Cizîrî, 2009: 29).

Vahdetü'l-vücûd felsefesinde varoluş âlemindeki çokluk probleminin açıklanmasında kullanılan bir başka metafor da "harf metaforu"dur. İbn Arabî'ye göre, nefes tümel varlığa, nefesten çıkan harfler de tikel varlıklara karşılık gelir. Bütün harfler kökeni nefes olmakla birli, değişik mahreçlerde değişik kimlikler aldığı için de çoklu bir yapıya sahiptir. Bunun gibi asıllarına bakıldığında varoluş

âlemindeki eşyalar bir, ama her birinin kendilerine göre hüviyetleri itibara alındığında çoktur (Uluç, 2006: 187). Melâ'ya gelince; İbn Arabî'nin harf sembolizminin Melâ'da "nokta sembolizmi" ne dönüştüğünü görüyoruz. Ona göre harfler, kökenine bakıldığında bir noktadır. Nokta, değişik biçimler alarak birçok harf meydana getirir. Öte yandan nokta, varlığın merkezi olan Tanrı'nın zatıdır. Varoluş âlemi de bu noktadan çıkmış harfler, şekiller ve biçimlerdir. Aynı şekilde özü esas alındığında âlem bir, ama içindeki değişik varlıklar söz konusu edildiğinde ise, çoktur. Melâ, nokta sembolizmi ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asılarına döndürsen eğer
Bir çizgi olur harfler, o da asla dönünce, sadece nokta kalır (Cizîrî, 2009: 219).

Âlem dediğin, irab, harfler ve kelimelerdir
O noktada saklı mananın ta kendisiyim ben (Cizîrî, 2009: 299).

Varoluş âleminde bulunan çokluğun yorumlanması ile ilgili başvurulan bir diğer metafor da "su metaforu"dur. Buna göre deniz suyu, dalgalar- kabarcıklar şeklinde veya sıvı-katı hallerde görünse de, aslı sudur. Melâ bu metaforu şu şekilde ifade etmektedir:

Bil ki deniz aynı denizdir deyişse de dalgaları, kabarcıkları
Tümünün sudur aslı, çözülse de çözülme de buzları (Cizîrî, 2009: 279).

Melâ'nın felsefesinde asıl olan birliktir. Melâ, bu birliğe "vahdet-i mutlak"⁸ adını vermektedir. Ona göre bu birlik düşüncesi ancak aşk sayesinde kavranabilir. Aslına bakılırsa Melâ'ya göre bu mesele akılla çözülecek bir mesele olmayıp, bir gönül işidir. Hatta gönül ehlinin çoğu bile bu meselede şüphe içinde kalmıştır. Onun felsefesinde varoluş âlemi, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının nakşedildiği bir yerdir. O sıfatlar, aşk sayesinde inkişaf eder ve sırrı çözülür.

Aşk olmadan mümkün değil sıfatların sırlarını keşfetmek
Sırları açmak için suret-i esma gerek (Cizîrî, 2009: 303).

Vahdet-i mutlak bir nurdur Mela, tecelli eder gönüllerde
Şüphede kaldı gönül ehlinin çoğu bu meselede (Cizîrî, 2009: 219).

Melâ'nın birlik düşüncesinde Tanrı'nın dışında mutlak bir gerçeklikten bahsedilemez. Ona göre, âlemde gördüğümüz her şey bir yansımadır ve esas varlığını Tanrı'dan alan sanal-mevhum şeylerdir. Evvel-ahir, zahir-batın, ma'bûd ve

⁸ "Vahdet-i Mutlak" düşüncesi, ilk defa Endülüslü filozof İbn Seb'in (öl.1270) tarafından sistemeleştirilen bir düşüncedir. Buna göre, varoluş âlemi bir hiç ve yokluk olarak değerlendirilmiştir. Melâ'nın bu ifadeyi kullanmış olması onun bu düşüncüyü benimsemiş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Melâ'da hâkim düşünce, varoluşun bir tecelli olduğu görüşüne dayanan vahdet-i vücûd görüşüdür. Oysa vahdet-i mutlak düşüncesinde tecelli kavramına rastlamak mümkün değildir. (Bozkurt, 2010: s. 627).

meşhûd her şey O'dur. Yani bu varoluş âlemindeki eşya, O'nun mutlak varlığının veçheleridir. Melâ bu düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Evvel odur, ahir odur, zahir odur, batın odur
Mabud odur, meşhud odur bütün hüviyetimde (Cizîrî, 2009: 145).

Her daim onu gör Mela, eğer tanıyorsan onu
Odur mabud, odur meşhud, dareynde yok ondan gayrı mevcut (Cizîrî, 2009: 379).

Varoluş âleminde duyumsadığımız zaman ve mekân gibi kavramlar, Melâ'ya göre, birer gölgeden ibarettir. Gerçekte bu kavramlar izafidir, yani sadece madde âleminde bir gerçekliği vardır. Gerçek varlığa göre ise, herhangi bir gerçekliğe sahip değildirler. Ona göre zaman izafi olduğundan, vahdetü'l-vücûd düşüncesinin taşıdığı felsefî problemlerden biri olan yaratma meselesi de girift bir hal almaktadır. Buna göre, Tanrı'nın âlemi yokluktan yaratması düşüncesini Melâ'nın felsefesinde bulmak güçtür. O, zaman hakkında şöyle der:

Mazi, hal ve istikbal, tümü birdir bunların aslında
Hadd-ı zatında mevcuttur sabah, akşamında hudusun (Cizîrî, 2009: 81).

Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette
Çünkü ezel ve ebed farkı yok sermediyette (Cizîrî, 2009: 45).

Melâ'ya göre varlık âlemindeki eşya, Tanrı'nın zatı karşısında herhangi bir otonomik ve özerk yapıya sahip değildir. Ona göre âlem mekânı olmayan Tanrı'nın bir tecellisi olduğuna göre âlemde mekân kategorisi de itibardır:

İmkân âlemine tecelli etti Vacibü'l-Vücûd lâ-mekân sırrından
Nerde ilim, nerde zât, nerde mekân, 'nerde' diye bir şey yok (Cizîrî, 2009: 379).

Onun düşüncesinde her şey bir olduğuna göre, Mevlânâ'da olduğu gibi olmak-olmamak, iman-küfür, ceza-mükâfat, ezel-ebed yani her şey aynı olup aralarında bir fark yoktur. Ona göre, her şey Tanrı'nın zatının bir tecellisi olduğuna göre herhangi bir ikilikten bahsetmek abesle iştirigdir. Şöyle ki;

İmanda da küfürde de mihrap her iki kaşındır senin
Olmakla olmamak bir ise eğer, nedir bu sevapla bu azap! (Cizîrî, 2009: 229).

Özetle; hem Mevlânâ hem de Melâ, varoluş âlemini Tanrı'nın zatının bir açılımı ve O'nun isim ve sıfatlarının tecelli ve zuhûr ettiği harikulade bir tecelligah ve mazhar olarak görürler. Ancak onlara göre varoluş âlemi, hakiki ve mutlak varlığa nispeten izafî ve mecazîdir. O yüzden bu âlemde görülen çokluk, bizi yanıltmamalıdır, çünkü söz konusu çokluk aslında yoktur ve özünde birdir. Bu konuda Melâ'nın Mevlânâ'ya nispetle İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesine ve vahdetü'l-vücûd teorisine daha fazla bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Bunun sebebinin Melâ'nın aynı zamanda medrese geleneğine de sahip olması ve bu

geleneği tasavvuf geleneği ile yorumlaması olduğunu ve böylece daha ilmî ve objektif bir dil kullanmaya açık olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Aşk meselesinin, tasavvuf felsefesinin en önemli konusu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Özellikle filozof-sûfiler, varlıkla ilgili düşüncelerini aşk kavramı etrafında şekillendirmişlerdir. Savundukları vahdetü'l-vücûd görüşünün aşksız bir açıklaması eksik ve estetikten yoksun olurdu. Ele aldığımız gibi Mevlânâ ve Melâ, iki filozof-sûfî olarak, aşk konusunu düşüncelerinin merkezine almışlardır.

Mevlânâ ve Melâ'ya göre aşk bizatihi sır olan bir varlıktır. Bu sırrı ancak mecaz, örnek, hikâye gibi sembollerle açıklayabiliriz. Semboller hem taşıdıkları evrensellik özelliği hem de açıklanması ve ifadeye dökülmesi zor olan özellikle tecrübe ile ilgili meseleleri açıklayan dilin önemli bir konusu olarak iki düşünürümüz tarafından sık sık kullanılmıştır. Onlara göre aşkı yine aşk anlatır. Bu anlatıma sahip olmak için de aşk gözüyle eşyaya bakmak ve sağlam bir fıtrata sahip olmak şarttır.

Mevlânâ ve Melâ'da aşkın kozmolojik yorumu önemli bir yer tutar. Buna göre varlık varlığını aşktan almaktadır. Tanrı'nın zatı ile beraber kadim bir varlık olarak aşk, Tanrı'nın tecelli etmesi ile beraber hep var olmuştur. Varlığın sebebi ve itici gücü olarak görülen aşk, Melâ'da İbn Arabî'nin de etkisiyle ontolojik bir kavrama bürünür. Mevlânâ'da ise ontolojik olmaktan çok epistemolojik ve psikolojik olarak ele alınan aşk, sûfînin yaşadığı derin ruh halinin neticesi olarak varlığı yorumlama tarzının anahtar bir kavramı olarak ön plana çıkmıştır.

İki düşünürümüzde de aşk sayesinde varoluşsal çokluk birliğe dönüştürülür. Zira onlara göre varoluş âleminde duyumsadığımız çokluk, özünde birliktir. Bununla ilgili iki düşünürümüzde de değişik metaforlar kullanılmıştır. Bir önceki konuda olduğu gibi bu konuda da Melâ'nın İbn Arabî'nin düşüncelerinden etkilendiği görülmektedir.

Gerek Mevlânâ gerek Melâ olsun, iki farklı dilde yazmış ve birbirinden farklı muhitlerde yetişmesine rağmen tasavvufun ortak dilinde buluşmuşlar ve görüşlerini sözkonusu dilin şemsiyesi altında harmanlamayı başarmışlardır. Bu sebeple Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ile Melâ'nın *Divan'ı* arasında çok büyük farklar bulmak zordur. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, *Mesnevî'nin* 13. yüzyılda Anadolu coğrafyasında ve Fars dilinde ortaya koyduğu anlayış ve yaklaşımın bir benzerini 17. yüzyılda Kürt coğrafyasında ve Kürt dilinde ortaya konulmuş Melâ'nın *Divan'ında* bulmak mümkündür.

Kaynakça

- Aclûnî. (1985). Keşfu'l-Hafâ, Beyrut.
- Afîfî, E. (1999). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi (M. Dağ, Çev.). İstanbul: Kırkambar.
- _____ (2004). Tasavvuf İslam'da Manevi Devrim (H. İ. Kaçar-M. Sülün, Çev.). İstanbul: Risale.
- _____ (2011). İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (E. Demirli, Çev.). İstanbul: İz.
- Ayvazoğlu, B. (1995). Aşk Estetiği. İstanbul: Ötüken.
- Bozkurt, B. (2010). Molla Ahmed-i Cezirî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı. Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri içinde, (s. 625-636). Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2010). İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar. Eski Yeni Dergisi 19, 17-25.
- Cizîrî, M.A. (2009). Dîwan. (O. Tunç, Çev.). İstanbul: Nûbihar.
- Çubukçu, İ.A. (1993). Mevlânâ ve Felsefesi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26, 97-118.
- Doru, M. N. (2012). Melayê Cizîrî: Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri. İstanbul: Nûbihar.
- _____ (2010). Molla Ahmed El-Cezerî'nin Felsefesinde Ontolojik Aşk. Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri içinde, (s. 597-603). Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Doski, M. E. (2008). Şîrovekirna Dîwana Melay-i Ceziri. Duhok: Spirez.
- el-Efgani, İ. (1987). Celalu'd-din er-Rumî Beyne's-Sûfiyye ve Ulemai'l-Kelam. Kahire: Daru'l-Mısriyye.
- el-Kusayyir, A. (2003). Akidetu's-Sûfiyye Vahdetu'l-Vücûd el-Hafiyye. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Emiroğlu, İ. (2008). Mevlânâ'da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri, DEÜİFD 27, 1-40.
- İbn Arabî. (2006). İlâhî Aşk. (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İnsan.
- İbn Sîna. (1999). Risale fi'l-Işk. F. Sezgin (Ed.). Islamic Philosophy içinde V.35, Frankfurt am Main.
- Karibullah, H. (1996). Felsefetü Vahdeti'l-Vücûd, Kahire: Daru'l-Mısriyye el-Lübniyye.
- Mevlânâ. (1957). Divan-ı Kebîr. (Abdulbâkî Gölpinarlı, Haz.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____ (1965). Mecâlis-i Sab'a, (Abdulbâkî Gölpinarlı, Haz. ve Çev.). Konya: Konya Turizm Derneği.
- _____ (2007). Mesnevî, (Adnan Karaismailoğlu, Haz.). Ankara: Akçağ.
- _____ (2005). Rubailer, (Cengiz Onurcan, Haz.). İstanbul: Kırkambar.
- Nacî, M. A. (2004). Şerhu'd-Divani'ş-Şeyh el Cezeri, Duhok: Spirez.
- Ögke, A. (2009). İbnü'l-Arabî'nin Füsusu'l-Hikem"inde Ayna Metaforu, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırmalar Dergisi 10/23, 78-89.

- _____ (2005). Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi'nin (960/1553) “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi 5/12, 9-24.
- Öner, N. (2009). Klasik Mantık. Ankara: Vadi.
- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâleddîn-î Rûmî, Diyanet İslam Ansiklopedisi XXIX, 441-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özervarlı, M. S. (2005). Molla Cezerî, Diyanet İslam Ansiklopedisi XXX, 241-243. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Scattolin, G. (2001). İslam Tasavvufu'nda Allah Sevgisi, (A. G. Gezgîn, Çev.). Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi 5, 233-252.
- Şahin, N. (2001). Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve G.W.F. Hegel'de Bazı Metafizik Konuların Karşılaştırılması. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi 2/5, 83-109.
- Terzi, E. (2006). Mevlânâ Celâleddin Rumî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tunç, O. (2009). Molla Ahmed-i Cezirî ve Divanı, Mela Ahmedê Cizîrî. Dîwan, çev. O. Tunç, Çev. İçinde (ss.17-23). İstanbul: Nûbihar.
- Uluç, T. (2006). İbn Arabî'de Mistik Sembolizm, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi 7/16, 151-90.
- Uludağ, S. (1991). Aşk (Tasavvufta), Diyanet İslam Ansiklopedisi IV, 11-17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- _____ (1995). İbn Arabî. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yakıt, İ. (2000). Batı Düşüncesi ve Mevlânâ, İstanbul: Ötüken.
- _____ (2010). Mevlânâ'da Aşk Felsefesi, İstanbul: Ötüken.
- Yöyler, C. (2006). Şîroveya Dîwana Melayê Cizîrî. İstanbul: İstanbul Kültür Enstitüsü.
- Zıvıngî, A. (t.y.). el-İkdu'l-Cevheri fi Şerhi Divanı'ş-Şeyhi'l-Cezeri. Kamışli.