

GÜZELLİK, AŞK VE BİLGİ ÜÇGENİNDE “ŞEM VE PERVÂNE”

Ayşegül AKDEMİR*

ÖZET

Tasavvufi düşünce sisteminde “aşk”, Allah’ın yaratıcı etkinliği olarak karşılık bulmakta; “bilgi” ise söz konusu etkinliğin gayesini ve sonucunu ifade etmektedir. Hem aşkın hem de bilginin ortaya çıkabilmesi için, “âşık-maşuk” ve “bilen-bilinen” olmak üzere iki unsurun varlığına gereksinim duyulması ise söz konusu kavramların ortak noktasını teşkil etmektedir.

En temel kavramı “aşk” olan Klasik Türk Edebiyatında, “âşık/bilen” ve “maşuk/bilinen” ikilisini karşılamak ve bunlar arasındaki ilişki biçimini yansıtmak üzere çeşitli unsurlardan faydalanılmıştır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden “şem’ ve pervâne” ikilisi de Klasik Türk Edebiyatında, “âşık/bilen-maşuk/bilinen” ikilisini ve ilişkisini anlatmada kullanılan sembolik unsurlardan biridir. Bu unsurlardan “pervâne”, âşığı temsil ederken “şem’ ” ise maşuk fonksiyonunu yüklenmiş durumdadır. Bunların şiir dünyası içinde kendilerine bu şekilde bir yer bulmuş olmaları ise söz konusu iki unsur arasındaki ilişki biçiminin, aşk ilişkisi şeklinde yorumlanmış olmasının bir sonucudur.

Tasavvufi düşünce sisteminde aşk, sadece insanı değil, insanı olduğu kadar Yaratıcı’yı da ilgilendiren bir kavram olarak ele alınmıştır. Buna bağlı olarak “şem’ ve pervâne” sembolizminde de aşk, her iki unsur için de geçerli bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve söz konusu iki aşk, varlık halkasının birbirini takip eden iki aşamasını meydana getirmektedir. Bu halkanın ilk yayını şem’in yanışı oluştururken ikinci yayını ise pervânenin yanışı oluşturmaktadır.

* Arş. Gör., Fırat Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ayse.akdmr@mynet.com

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Bu çalışmada, Klasik Türk Edebiyatının sembolik ifadelerinden olan “şem‘ ve pervâne” ikilisi; “güzellik”, “aşk” ve “bilgi” kavramları çerçevesinde ele alınmış ve tasavvufi düşünce sisteminin ışığında yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şem‘, pervâne, güzellik, aşk, ateş, bilgi.

“ŞEM AND PERVANE” IN THE TRIANGEL OF BEAUTY, LOVE AND KNOWLEDGE

ABSTRACT

In the sufism thought system “love” means the creative activity of Allah; but “knowledge” means the aim and result of the activity mentioned. To cause both love and knowledge appear, two elements known as “lover-love” and “knowing-known” are needed because they consist of joint point of the concepts mentioned.

In the Classical Turkish Literature whose main concept is love several elements are taken into consideration to meet “the lover/knowing” and “the love/known” and to reflect the form of the relation between them. “Şem and pervane” which is the main subject of our study is one of the sembotic elements used in expressing the relationship of “the lover/knowing-the love/known” in the Classical Turkish Literature. Among these elements “pervane” represents the lover and “şem” undertakes the function of maşuk. The fact that these elements take place in the world of poetry is because the form of the relationship between these two element are commented as the love relation.

In the sufism, love is taken into consideration as a notion which is related to not only human but also the creator. Therefore, love in the “şem and pervane” symbolism faces us valid for both two elements and the two love mentioned forms the two steps following each other in the coil of the existence. The first ring of this coil is the burning of şem and the second is the burning of pervane.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

In this study, “şem and pervane” which are the symbolic expressions in the Classical Turkish Literature are taken into consideration through the concepts of “beauty”, “love” and “knowledge” and they are commented in the light of sufism thought system.

Key Words: Şem, pervane, beauty, love, fire, knowledge.

İslam’ın iç yüzü, bâtnî boyutu olan tasavvufî düşünce sistemini, “bilinen (maddî, zâhiri)” olandan “bilinmeyen (manevî, bâtnî)” olana doğru yapılan bir yolculuk ya da bunlardan ilk grubu oluşturanların ikinci grubu oluşturanlara dönüşümü şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu dönüşüm, çok büyük ölçüde tasavvufî düşünce sistemiyle beslenmiş olan Klasik Türk Edebiyatının diline de doğrudan yansımış ve bu dile, maddî âlemden manevî âleme doğru uzanan bir köprü olma niteliği kazandırmıştır. Zira dikkatini madde âleminden mana âlemine çevirmiş olan Klasik Türk Edebiyatı şairinin dili, her ne kadar sıradan bir dil gibi görünse de aslında “bilinen (maddî, zâhiri)” olan vasıtasıyla, “bilinmeyen (manevî, bâtnî)” olanı anlatmayı hedeflemiş çift katmanlı bir dildir. Latîfî, Klasik Türk Edebiyatında kullanılan dilin bu özelliğini, Klasik Türk şiirine yaklaşım biçimimizin nasıl olması gerektiği konusunda bir uyarı niteliği taşıyan sözleriyle şu şekilde ifade etmektedir:

“Aslında, şâirlerin mecazî şiir örtüleri ve gerçeği iltibaslarında def, ney, sevgili ve şarabı gösteren ibare ve istiareler gelirse, görünüşe bakıp bunları şarap, dilber, kol ve boy övgüsü olarak düşünmemek lazımdır. Tasavvuf [erbâbının] ve gerçek[i] bilenlerin dilinde her sözün bir mânâsı, her ismin bir müsemması, her sözün bir tevilî ve her tevilin bir temsili vardır. (...) Sözün kıyası bunlar ister güzelleri medh etsin, isterse dilberleri övsün Hakk’ı görebilen gerçek erlerle vahdete ulaşmış Allah dostlarının yolunda gidenler, onları Celâl ve Cemâl sahibi yüce Allah’a ait görürler” (1999, 10-11).

Şiir dilinin bu özelliği, “söylenen” ve “kastedilen” olmak üzere bir ikiliğin ve ayrımın ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla da Klasik Türk şiirinde “söylenen” başka, “kastedilen” ise başka bir şey olmaktadır. Bu ikisi arasındaki mesafe ise dönemden döneme veya şairden şaire değişkenlik gösterebilmekle beraber, söz konusu mesafenin hiçbir zaman kapanmaması, Klasik Türk şiirinin genel niteliğini teşkil etmektedir.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Şiirlerinde, “söylenen” ve “kastedilen” arasındaki mesafeyi çoğu zaman oldukça geniş tutmuş bir şair olan Şeyh Gâlib, okuyucuya kılavuz olmak istercesine bu gerçeğe işaret eder. Onun şiirleri, gerçek anlamıyla değerlendirilmemelidir. Çünkü söyledikleri başka, kastettikleri ise başka şeylerdir:

Eğer desem ki havâlar açıldı geldi bahâr
Murâd odur ki benimle mahabbet eyledi yâr
Ya söylesem ki çemen goncalarla zeyn oldu
Odur garaz ki tebessümle söyledi dildâr

Şeyh Gâlib (Kt/27)

Gâlib, bu uyarıyı her ne kadar sadece kendi şiiri için yapmış olsa da söyledikleri, Klasik Türk Edebiyatı dairesinde yer alan tüm şiirler için genelleştirilebilir niteliktedir. Buna göre, Klasik Türk şiirinin dili çift katmanlıdır; ama bu katmanlardan asıl olan, kelimelerin gerçek anlamlarıyla ilgili olan katman değil, bu kelimeler vasıtasıyla ortaya konulan mecazi anlam veya anlamlardır.

O, başka bir beytinde şiir dilinin bu özelliğini, şiir (sühan) ve bir yüzü sarı diğer yüzü ise kırmızı renkte olan ve bu nedenle de “iki yüzlü” olarak nitelenen “gül-i ra‘nâ”yı ilişkilendirerek ifade eder. Ancak bu kez, söylediklerini kendisiyle sınırlandırmaz. Şiir dili, çift katmanlı yapısıyla, bir yüzü sarı diğer yüzü ise kırmızı renkte olan “gül-i ra‘nâ” gibidir ve gerçek ve mecazi anlam, tıpkı iki yüzü farklı renkte olan bir gül yaprağı gibi, ayrıştırılamaz bir bütünlük meydana getirmektedir:

Sühan olup gül-i ra‘nâ-yı reng [ü] bû Gâlib
Ne denlü varsa hakikat mecâz matlabdır

Şeyh Gâlib (G 88/7)

Gâlib, bu beytiyle genelde Klasik Türk Edebiyatı şairinin, özelde ise kendisinin şiir anlayışını da ortaya koymuş olmaktadır: Gerçek şiir, tıpkı bir “gül-i ra‘nâ” gibi iki renkli/çift katmanlı olmalıdır. Ya da tek renkli/tek katmanlı olan şiir, gerçek şiir değildir. Çünkü şiir, bütün güzelliğini, iki renkli/çift katmanlı yapısından alır. Nitekim gülün ve dolayısıyla da gerçek şiirin sıfatı durumunda olan “ra‘nâ”nın bir diğer anlamı da “güzel, latif, hoş”tur.

Gül-i ra‘nâ ile şiir arasında kurulan benzerlik, her ikisinin de “iki renkli” olmasına dayanmaktadır ki Klasik Türk Edebiyatındaki söz konusu bu “iki renklilik”, temelde aşk kavramının çeşitliliğine dayanmaktadır. Zira aşk, her ne kadar özünde tek de olsa ortaya çıkış biçimi ve yöneldiği arzu nesnesinin farklı olmasına bağlı olarak “beşeri/mecazi” ve “ilahî” olmak üzere kategorize edilmektedir.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Klasik Türk Edebiyatında ise aşk, çoğu zaman beşeri/mecazi ya da ilahî olarak kategorize edilmeye imkân vermeyecek bir şekilde işlenmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise anlamı belirsizleştirmekte ve şiiri, hem beşeri/mecazi aşkın hem de ilahî aşkın sınırlarına dâhil olabilecek şekilde yorumlanmaya müsait bir duruma getirmektedir. Böylece, aşk kavramının Klasik Türk şiirindeki işlenme biçimi ve gül-i ra'nâ, iki farklı "reng"i ayrıştırılamaz bir biçimde bütünleştirmiş olma noktasında birleşmektedirler ki bu durum, beşeri/mecazi ve ilahî aşkın tıpkı gül-i ra'nânın iki yüzündeki iki farklı renk gibi bütün ve ayrılmaz olmasının bir sonucu durumundadır. Başka bir deyişle, "insanî aşkın ve ilahî aşkın bir tek aşkın iki ayrı yüzü ol(ması)" (Settârî 2003, 171) hususu, şiire de tıpkı bir gül-i ra'nâ gibi iki renkli/çift katmanlı olma özelliği kazandırmaktadır.

Aşkın ve buna bağlı olarak da şiirin çift katmanlı yapısı, aslında bir taraftan "Mutlak Güzellik" in Klasik Türk Edebiyatında beşeri bir güzellik şeklinde tasvir edilmiş olmasının, diğer taraftan ise biri ilahî diğeri insani olmak üzere bitişik iki ilkedden mürekkep olan insanın (Livingston 1998, 33) çifte bir doğaya sahip olmasının bir sonucu durumundadır. Zira ölümlü (beden) ve ölümsüzü (ruh) bünyesinde birleştirmesi bakımından iki kutuplu bir doğaya sahip olan insanın yönelişleri de daima doğasındaki bu çift yönlülüğe paralel olarak iki yönde olmaktadır. Ancak Klasik Türk Edebiyatında hâkim durumda olan anlam, aşkın ilahî boyutuyla ilgili olan anlamdır. Nitekim Andrews, "herhangi bir şiirde tasavvufî-dinî yorumun üstünlüğü, birincilliği sorgulanabilir, ama böyle bir yorum *potansiyeli* barındırmayan bir şiir bulmak güçtür" (2009, 107) derken tasavvufî düşüncenin Klasik Türk Edebiyatındaki hâkimiyetini açıkça ifade etmektedir.

Özü gereği iki kişiyi ilgilendiren aşk, "âşık" ve "maşuk" olmak üzere iki unsurun varlığını gerekli kılar. Temel kavramı aşk olan Klasik Türk Edebiyatında, bu iki unsuru karşılamak ve bunlar arasındaki ilişki biçimini yansıtmak üzere çeşitli unsurlardan faydalanılmıştır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden "şem' ve pervâne" ikilisi de Klasik Türk Edebiyatında, âşık-maşuk ikilisini ve ilişkisini anlatmada kullanılan sembolik unsurlardan biridir. Bu unsurlardan pervâne, âşığı temsil ederken şem', yani mum ise maşuk fonksiyonunu yüklenmiş durumdadır. Bunların şiir dünyası içinde kendilerine bu şekilde bir yer bulmuş olmaları, söz konusu iki unsur arasındaki ilişki biçiminin aşk ilişkisi şeklinde yorumlanmış olmasının bir sonucudur. Bu şekilde bir yorumlamaya sebep ise pervânenin, mumun/sevgilisinin ateşinde yanarak canını feda etmesidir. Zira

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

gerçek bir âşık olmanın yegâne şartı, sevgili uğruna canını feda edebilmektir:

‘İşka tanışık sıgmaz degme cân göge agmaz
Pervâne gibi oda yanmayan ‘âşık mıdur

Yunus Emre (G 36/5)

Aşkın öznesi (fâili) durumunda olan “âşık”, Klasik Türk Edebiyatının dünyası içinde şairin kimliğiyle özdeştir. Buna bağlı olarak da sevgilisinin uğruna canını feda etmesi bakımından gerçek âşığın temsilcisi durumunda olan pervâne, şair/âşık için bir örnek teşkil etmektedir:

Ne denlü nâ-tüvân olsam da kaçmam ‘aşkdan Yahyâ
Tutuşdı şem‘ ile gördüm o lâgar tenle pervâne

Şeyhülislâm Yahyâ (G 319/5)

Şair/âşık da tıpkı bir pervâne gibi, sevgili uğruna canını feda etmelidir. Çünkü vuslat, ancak bu sayede mümkün olabilecektir:

Cihân ü cânı terk et yâr vaslı için ki pervâne
Aramaz vasl şem‘a geçmeyince per ü bâlinden

Ahmet Paşa (G 243/5)

Cânımı pervâne tek yandururam şem‘a kim
Yanar imiş yâr için vâsıl olan yârına

Nesîmî (G 367/6)

Şairler, bazen de pervâneyle kendi durumları arasında dış görünüşe dayanan bir benzerlik kurmuş ve bu benzetmenin yönünü de ortaya koymuşlardır. Zayıf bedeni ve vücudundaki siyah yanık yaralarıyla ya da gönlündeki aşk ateşi sebebiyle, vücuduna saplanmış olan oklar tutuşmuş olan şair, yanmış bir pervâne görünümündedir:

Dâğ-ı siyehler ile cism-i nizâr u zerdi
Bir bâl ü peri yanmış pervânedür sanurlar

Bâkî (G 115/4)

Sûzândır odumdan tenime sancılan oklar
Pervâneyim ey şem‘ tutuşmuş per ü bâlim

Fuzûlî (G 202/5)

Yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi aşk, beşeri/mecazi ve ilahî olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabilmesi bakımından “iki renkli/yüzlü” bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla da beşeri/mecazi aşk söz konusu olduğunda iki insan arasındaki duygusal yakınlığı ve bağlılığı ifade eden aşk, ilahî boyutuyla düşünüldüğü zaman ise insan ve Allah arasındaki yakınlığı karşılar duruma gelmektedir. Bu ise

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

aşkın öznesi ve nesnesi durumunda olan âşık ve maşuğun da kimliklerini değiştirmekte ve onları, “sâlik” ve “Allah”la eşdeğer duruma getirmektedir. Mehmet Kanar, “şem‘ ile pervâne mazmunları, tasavvuf sahasında sık sık işlenmiş; ‘pervâne’, tasavvuf yolunda ilerleyen, makamdan makama geçen; ama vuslata ermek, bir başka deyişle, fenâfillâh mertebesine ulaşmak için çeşitli engellerle karşılaşan sâlike benzetilmiştir. ‘Pervâne’nin mum[un] etrafında döndükten sonra kendini aleve atarak yok etmesi ve vuslata ermesi, ikilikten kurtulup vahdete ulaşması, sûfi şairler için orijinal bir konu teşkil etmiştir” (2009, 21) derken şem‘ ve pervâne arasındaki ilişkinin, Klasik Türk Edebiyatında ilahî aşkla ilgili olarak tasavvur edilmiş olduğuna işaret etmektedir.

Neden böyle olduğu sorusunun cevabını ise bize, Klasik Türk Edebiyatında en çok kullanılan benzetmelerden olan “aşk-ateş” benzetmesinin altında yatan gerçeklikler vermektedir. Zira pervâneyi sâlikle özdeşleştiren şey, ilahî aşk ve ateşin her ikisinin de benzer özelliklere sahip olması ve benzer sonuçlar ortaya çıkarmasıdır. İlahî aşk ve ateş arasındaki en önemli benzerlik, her ikisinin de değiştirici, dönüştürücü bir güce/etkiye sahip olması bakımındandır. Zira ilahî aşk; değiştiren, dönüştüren, arındıran özelliğiyle ateşin ta kendisidir. Yakar, yok eder. Böylece ikiliği birliğe dönüştürür: “Aşkın ateşi, insanın putlarını, onu hakikatten alıkoyan maddî heveslerini yıkar. Böylece onu temizler. Aşkın ateşi, insanı tefrikadan ve çeşitli şekillerden alıp birliğe ve hakikî istikrara; çokluktan, şirkten kurtarıp tevhid ve birliğe sürükleyen bir kuvvettir. Akıl, insana varlık kazandırır. Aşk ise insanın varlığını ortadan kaldırır. İnsanın varlığı kaldığı müddetçe de birlik olmaz. İkilik olur. Biri Allah’ın varlığı, diğeri de insanın varlığıdır. Hâlbuki hedef birliktir. O halde insanın birliğe ulaşması için aşk gerekir” (Düzen 2000, 184). Bu da Mevlânâ’nın, tedrici bir şekilde gerçekleşen manevî yolculuğunu neden “Hamdım, piştim, yandım.” şeklinde ifade etmiş olduğunu anlama noktasında oldukça önemlidir. Zira insanı putlarından, maddi bağlarından kurtararak hakikate taşıyacak olan şey, aşk ateşidir:

Âteş-i ‘aşkda mahv etmeğe çâr ‘unsurunu
Dört yanından kemer-i gayreti merdân kuşanır
Şeyh Gâlib (G 73/11)

Klasik Türk Edebiyatında, pervânenin mumun ateşinde yanmasının nedeni sorgulanmamış; sonucu ve değeri üzerinde yoğunlaşmıştır. Zaten böyle bir sorgulama, pervânenin bu noktada bir iradesi olduğu, dolayısıyla da seçme hakkına sahip olduğu şeklinde bir varsayıma dayanır. Oysa yanmak, onun için bir tercih değil,

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

kaderdir. Çünkü o, yanmaya programlanmıştır. Dolayısıyla da pervânenin durumunu, “kendini yakmak” olarak değil, “yanmak” şeklinde ifade etmek gerekmektedir. Çünkü “kendini yakmak” şeklindeki bir ifade tarzı, pervânenin yanışının bir tercihin sonucu olduğu anlamına gelmekte, bu ise yaşamın kanunları ve canlı varlıkların doğasıyla örtüşmemektedir. Zira bir canlının kendi varlığı, “yakmak” fiiline nesne olabilecek en son şeydir. Dolayısıyla aşk ve ateş arasında kurulan benzetmenin başka bir boyutu da her ikisinin de “irade”yi dışlayan şeyler olmasıyla ilgilidir. Ahmed Gazzâlî, “aşk öyle bir ‘cebr’dir ki onda kesb ve yolun hiç bir önem ve yetkisi yoktur. Şüphesiz onun ahkâmı da bütünüyle ‘cebr’dir. Onda ve velâyetinde (hüküm alanında) irade ve ihtiyardan söz edilemez. Onun velâyetinde irade kuşu kanat çırpamaz.” (2004, 110) şeklindeki ifadeleriyle, aşkın gayr-i iradi bir şekilde ortaya çıkan ve yaşanan bir şey olduğunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü aşk rüzgarı (hevâ) esince akıl mumunu söndürmektedir. Yani aşk gelince akıl devre dışı olmaktadır:

Yine ben dil şem‘ini bir dil-bere yandırmışam
Ol hevâ ile çerâğ-ı ‘aklı dinlendirmişem

Zâtî (G 936/1)

Dolayısıyla diyebiliriz ki Klasik Türk Edebiyatı şairleri, pervânenin mumun alevinde yanmasını “aşk” şeklinde yorumlayarak aşkla ilgili bir başka gerçeğe daha işaret etmişlerdir: Aşkın olduğu yerde, iradeden bahsetmek mümkün değildir. İrade ise aklın tezahürüdür. Dolayısıyla aşk, bir nevi “delilik” hâlidir. Bu nedenle de Klasik Türk Edebiyatında çoğu zaman “cünûn (delilik)” olarak karşılık bulmaktadır:

Kevser-i âteş-nihâdın adı eşk
Dûzah-ı Cennet-nümânın adı ‘aşk
Bir lûgat gördüm cünûn isminde ben
Anda hep cevri ü cefânın adı ‘aşk

Şeyh Gâlib (Kt/23)

“Öteki âleme, ancak bu dünyayla herhangi bir ilişki içinde lekelenmemiş daha yüksek bir akıl seviyesi aracılığıyla erişilir; bu nedenle, öbür âleme erişme çabası, gündelik hayatta akılcı sayacağımız yolun tam karşıtıdır” (Andrews 2009, 87). Dolayısıyla aşkın akli dışlaması neticesinde ortaya çıkan “delilik” hâli, pervâneyi/sâliki birliğe (ruh/yanak) taşıyacaktır:

Yakışır ruhlarının şem‘ine pervâne-i dil
Belî dîvâne olur âteşe ekser mâ’il

Necâtî (K 14/10)

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Tasavvufî düşünce sisteminde aşk, sadece ‘beşerî’ varlığı kuşatan bir kavram olarak değil, insanı olduğu kadar Yaratıcı’yı da ilgilendiren bir kavram olarak ele alınmıştır. Zira mutasavvıflar varlık âleminin tecelli edişini, “Ben, gizli bir hazine idim. Bilinmemi istedim. Halkı, bilinmem için yarattım...” (İsmail Hakkı Bursevî 1997, 17) kudsî hadisiyle açıklamışlar ve burada geçen “bilinmeyi isteme”yi de “aşk” olarak yorumlamışlardır. Bilinme, Hüsn-i Mutlak olan Allah’ın, kendi cemâline meylederek güzelliğini seyretmek için kâinatı bir ayna edinmesi suretiyle gerçekleşir. Yani Allah’ın kendi güzelliğini seyretmek istemesi, başka bir deyişle “aşk”, kâinatın yaratılış sebebinin teşkil etmektedir.

Şem‘ ve pervâne sembolizminde, aşk kavramının Allah’la ilgili olan boyutu da “ateş” şeklinde karşılık bulmaktadır. Zira başında yanan ateş ve bu ateşin sonucu olarak aktığı gözyaşlarıyla (mumun damla damla erimesi) mum, tam bir âşık görünümündedir:

‘İşk odı uğraşdı şem‘un cânına gör kim neçe
Gâh yanar geh gözlerinden ahıdur seyl-âblar

Nesîmî (G 90/4)

Bu aşk, insanın Allah’a olan aşkıdan önce gelmektedir. Zaten şem‘in, şem‘ ve pervâne aşkının öncelikli ve temel ögesi durumunda olması da bununla tam olarak örtüşmektedir. Dolayısıyla esas olan, öncelikli olan, Allah’ın “bilinme isteği”, başka bir deyişle “aşk”ıdır. Zira mevcudat yaratılmadan (Allah’ın aşkı/şem‘in yanması), Allah’ın bilinmesi (insanın aşkı/pervânenin yanması) mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle, mumun pervâneyi yakabilmesi için, öncelikle kendisinin yanması gerekmektedir:

‘Aşk odu evvel düşer ma‘şûka andan ‘âşika
Şem‘i gör kim yanmayınca yakmadı pervâneyi

Fuzûlî (Cebecioğlu 2004, 604)

“İlahî düzeyde, aşka Allah’ın yaratıcı etkinliği denebilir” (Chittick 2008, 146). Bu etkinlik, ilahî kelâm olan “kün!” emriyle beraber ortaya çıkmıştır. Zira “Allah Kur’an’da, ‘Biz bir şeyi istediğimizde, ona tek sözumüz ‘Ol!’ demektir; o oluverir (Nahl 16: 40) de(mektedir). Başka bir ifade ile âlemdaki her bir şey, Allah’ın kelâmının bir sonucu olarak vücuda gel(mektedir)” (Chittick 2008, 174). Allah’ın ilminde var olmalarına rağmen, yokluğun karanlığı içinde kaybolmuş olan mevcudat, Allah’ın bu hitabıyla beraber ortaya çıkmıştır:

Cümle bir künden nümâyândır vücûd-ı kâ’inât
Bâ’is-i îcâd-ı kevn olan hitâb oldur ki ol

Şeyh Gâlib (G 195/3)

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Aşk ve bunun sonucu olarak zuhur eden ilahî hitap, bütün kâinatın yaratılışına sebep olmuş ve böylece “Gizli Hazine/Saklı Güzellik”, görünür olmuştur:

Meger şem‘-i tecellidür cemâlün
Ki nûrından cihân oldu münevver

Nesîmî (G 72/10)

Tecellî tutdı âfâkı cemâlün şem‘-i tâbından
Meger kim tal‘atun ayı ‘ıyân oldı nikâbından

Nesîmî (G 321/1)

Açığa çıkmamış, bilinmemiş, sevilmemiş bir güzellik ise yanmayan bir mum gibidir ki, bu da bütün mevcudatın yaratılmadan önce Allah’ın ilminde mevcut olmalarına tekabül etmektedir: “Varoluşun anlaşılabilir başlangıcı yüce ‘nokta’nın gizemindedir ve bu nokta, her şeyin başlangıcı olmasından dolayı, ‘Düşünce’ (*Mahaşeba*) olarak adlandırılmıştır. Yaratıcı düşüncenin gizemi, saklı ‘nokta’ya tekabül eder” (Guenon 2001, 31). İlahî hitapla beraber bu “saklı nokta” ortaya çıkmış ve tüm âlemin merkezi durumuna gelmiştir: “Nokta gerçekten birliğin sembolüdür. Ancak onun ışmasıyla var olan (önceki ‘boşluk’ salt gizilgüçlüktür, kuvve hâlidir) yayılımın ilkesidir. Fakat ancak kendisinin de bu yayılımda onun merkezini oluşturacak biçimde konumlanmasıyla kavranılabilir hâle gelir. (...) Yayılıma gerçekliğini kazandıran, ‘boşluğu bir şey hâline getiren ve olmayanı olur hâle getiren’ ışığın neşet edişi, konsantrasyonu izleyen bir südür. (...) Işık (*Aor*), esirin (*Avir*) gizeminden fişkırrır. Saklı nokta yani ‘yod’ harfi tezahür eder. (...) İlahiyat diliyle, Tanrı’nın kelâmı ile kendini ‘Âlemin merkezi’ kılması söz konusudur” (Guenon 2001, 30). Dolayısıyla yaydığı ışığın ortasında bulunan “şem‘/mum”, tüm tezahürün kaynağı olan merkezî noktayı sembolize etmektedir.

Yaratılış, aynı zamanda “vahdet/birlik (yanak, boy)”ın, “kesret/çokluk (hat, perçem)”a dönüşmesi anlamına gelmektedir:

Haddün hayâli gitdi vü geldi hatun dile
Yandığı yirde kor düttünün yâdigâr şem‘

Mesîhî (G 115/4)

Kâmetün bir şem‘dür ruhsârün anun şu‘lesi
Ger o şem‘ün dâdidur dirsem revâdur perçemün

Zâtî (G 806/3)

Klasik Türk Edebiyatında “yüz(birlik)”den zuhura gelmesi ve onu örtmesi bakımından madde âlemini sembolize eden “hat” ve “perçem”, mumun alevinden çıkan dumanla renk (siyah) bakımından ortaktır. Siyah renk ise ölümün, ‘Asl’a dönüşün rengi olması

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

bakımından, madde âleminin asli bir varlığa sahip olmadığına göndermede bulunur bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim madde âlemi, her an “varlık”la “yokluk/ölüm” arasında bir gidiş geliş hâlinindedir. Yok olarak “Asl”ına döndükten sonra tekrar var olur; ama eskinin aynı olarak değil, değişime uğramış bir şekli olarak var olur. Dolayısıyla da madde âlemi, her an ölümü yaşamaktadır ve siyah da bu durumu ifade etmek için kullanılan sembolik bir renktir.

Yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi aşk, Allah’ın “bilinme isteği”dir. “Aşk” ve “bil(in)mek” fiilinin sonucu olarak ortaya çıkan “bilgi”nin ortak noktasını ise her ikisinin de ortaya çıkabilmesi için “âşık-mâşuk” ve “bilen-bilinen” olmak üzere “iki” unsura ihtiyaç duyulması gerekliliği oluşturmaktadır. Ahmed Gazzâlî, bu gerekliliği şu sözlerle açık bir şekilde ifade etmektedir: “Hüsünün gözü kendi cemâline kapalıdır; öyle ki âşığın aşk aynası olmadıkça kendi güzelliğinin mükemmelliğini temâşâ edemez. İşte bu yüzden, cemâl için bir âşık gerekir, tâ ki mâşuk, aşk aynasında kendini görebilsin ve âşığın talebinden nasibini alabilsin” (2004, 37).

Hem “aşk” hem de “bilgi”nin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan iki unsurdan her biri, eşit derece önemli ve gerekli durumdadır. Zira bu unsurlardan birinin yokluğu, aşk ve bilgiden bahsetmeyi imkân dışı bırakmaktadır. İşte “şem‘/Allah” ve “pervâne/sâlik”, hem “aşk” hem de “bilgi” için gerekli olan “ikilik”i meydana getirmektedirler ve söz konusu bu ikilik, Allah’ın yaratma iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. O’ndan başka bir varlık olmadığı için de söz konusu “ikilik”, itibari bir durumdur: “Öte yandan, iki öge arasındaki ilişki bir bilgi ilişkisi olarak da tasavvur edilebilir. Bu durumda, varlık kendisini tanımak (bilmek) için, deyim yerindeyse, kendisini kendisinin karşısına koyarak özne ve nesne oluşturacak biçimde ikiye bölünür. Fakat burada da yine bu ikisi gerçekte birdir. Bu husus, özne ile nesne özdeşleşmesini gerektiren, tüm gerçek bilgiler için geçerlidir. Bu durum, bilginin var oluşu ölçüsünde, ‘bilen varlık bilinen varlıktır’ biçiminde ifade edilebilir” (Guenon 2001, 102).

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, “şem‘ ve pervâne” sembolizmi, aşkı, Yaratıcı’dan başlayarak anlatmaktadır. Zira şem‘/mum önce kendi yanmakta, daha sonra ise ateşiyle pervâneyi yakmaktadır. Aşkın, Yaratıcı’yla ilgili olan boyutu, varlık halkasını oluşturan yaylardan “kavs-i nüzûl”a tekabül etmektedir. “Bilgenin İlke ile sırra ulaşmak için kat ettiği yol (ise) bu evrelerden ikincisidir. Yani başlangıca dönüş hareketidir” (Guenon 2001, 51). Dolayısıyla da bu halkanın ilk yayını mumun yanışı oluştururken ikinci yayını ise pervânenin yanışı (kavs-i urûc) oluşturacaktır. “Zira yere inmek, aşk

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

iptilâsı içindir” (İsmail Hakkı Bursevî 1997, 90). Böylece, Yaratıcı'nın bilinmeye duyduğu aşkla açılan varlık halkası, pervânenin mumun ateşinde yanmasıyla beraber kapanacak, başka bir deyişle tamamlanacaktır. Zira yanan bir mumun olduğu yerde, onun ateşinde yanacak olan bir pervâne de mutlaka olacaktır:

Tal'atın şem'i durur Şeyhî'yi odlara yakan
Ta'n mı pervâne yakılsa nerede kim ola mum

Şeyhî (G 127/7)

Mum; “beyaz” bedeni, “kırmızı” alevi ve “siyah” dumanıyla da yaratılışı ifade etme hususunda sembolik bir değere sahiptir. Zira söz konusu renkler, tasavvufî düşünce sisteminde, tedrici bir şekilde gerçekleşen tecellinin çeşitli aşamalarını sembolik olarak ifade etmek için kullanılmaktadır.

Mum, dumanının yanı sıra, geceleri yanması bakımından da gecenin rengi olan “siyah”la yakından ilgilidir. Onun karanlığın içinde yanması, yanması neticesinde ortaya çıkan dumanın siyahlığından daha önceliklidir. Zira gece, yani siyah şem' ve pervâne arasındaki karşılıklı ilişkinin başlamasından önceki aşamaya tekabül etmektedir. Mumun yanması, sembolik olarak yaratılışı ifade ettiğine göre; gece, yaratmanın henüz gerçekleşmemiş olmasına işaret etmektedir. Zira mutasavvıfların da çoğu zaman “adem/yokluk” ve “siyah/gece” arasında bir ilgi kurma eğiliminde oldukları görülmektedir. Bunun en büyük sebebini ise siyahın bütün renkleri yutması -gece söz konusu olduğunda ise karanlığın, bütün varlıkların üzerini örterek görülmelerini engellemesi, başka bir deyişle onları bir nevi “yok” etmesi- oluşturmaktadır: “Siyah ise yutan bir renktir. Bütün renkler onun içinde yok olup gider. Siyah tamamen bir renksizliktir. Onun için mutasavvıflar Allah'ın yaratma iradesinden önceki mertebeyi yani 'Zât-ı Ahadiyyet'i, tecellisizlik ve mutlak anlamda idrak edilemezlik yönlerinden dolayı siyahla simgelemişlerdir” (Yıldırım 2006, 137).

Mumun bedeninin rengi olan “beyaz” ise içinde bütün renkleri barındıran bir renktir. Dolayısıyla da o, bütün renklerin kaynağı olan renktir. Bu da beyazı, Allah'ın “yaratma iradesi”nin sembolik ifadesi olarak kullanmak için yeterli bir gerekçe teşkil etmiştir: “Renk üzerine çalışan uzmanlar, aslında bütün renklerin, ışığın yani beyazın farklı yansımaları olduğunu tespit etmişlerdir. Beyaz görünen güneş ışığına prizmayı tuttuğumuzda diğer renkleri gözlemlememiz mümkün olmaktadır. Bu durum, tasavvuf ehlinin, her şeyin aslını Mutlak Nur'a dayandırması anlayışını tam olarak simgelemektedir. Nihayetinde 'bin bir' olarak adlandırdığımız renklerin kaynağı beyaz renktir. Bu, aynı zamanda vahdet-kesret

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

meselesini de aydınlatmaktadır; zira bu kadar çokluk, aslında Bir'in tecelli ve tezahüründen başka bir şey değildir" (Yıldırım 2006, 137).

Alevin rengi olan "kırmızı" ise bütün canlılığıyla, yaratma eyleminin öncesindeki "bî-rengî (renksizlik)" hâlinin yaratılış neticesinde "çeşitlilik"e dönüşmüş olmasına işaret etmekte ve bu nedenle de madde âlemini temsil etmektedir. Buna sebep ise onun, -siyah ve beyazın dışında- bütün renkleri temsil ediyor oluşudur: "Kırmızı, renklerin içinde en kesif ve dikkat çekici olanıdır. Bu itibarla aslında siyah ve beyazın dışındaki bütün renkleri temsil etmektedir. Bir diğer söyleyişle tamamen varlık âlemini simgeler. Zira görünen tarafı ile varlık âlemi rengârenktir" (Yıldırım 2006, 138).

Bu noktada, alevin sadece rengi bakımından değil, "kendisi" olarak da madde âlemini sembolize etmede önemli bir sembolik değer olma niteliğini taşıdığı belirtilmemiz gerekmektedir. Zira Bachelard, "ateş, her şeyi açıklayabilecek ayrıcalıklı bir olgudur. Eğer yavaş değişen her şey yaşamla açıklanabilirse, hızlı değişen her şey ateşle açıklanabilir. Ateş, en ileri düzeyde canlı öğedir." (2007, 17) derken varlık âleminin niteliklerinden bahsediyor gibidir. Sürekli olarak titreyen, yenilenen ateş, bu özelliğiyle tam olarak madde âlemini karşılar durumdadır. Zira tasavvufî düşünce sistemine göre de yaratma, "geçmiş"e ait olan ve onunla sınırlanan bir eylem değil; geçmiş, şimdi ve geleceği içine alan bir eylemdir. Dolayısıyla da yaratılış, "statik" değil, "dinamik" bir karaktere sahiptir. Mutasavvıflar, "O, her gün (her an) bir iştedir" (Kur'ân Rahmân, 29) âyetini buna delil olarak göstermişlerdir.

Mumun dumanı ise yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, yine renk sembolizmi bakımından (siyahın matem, "Asl"a dönüşün rengi olması) madde âleminin, "yokluk"un içinden var olduktan sonra, tekrar "yokluk"a dönüyor veya dönecek olmasını temsil eder durumdadır.

Şeyh Gâlib, bir beytinde siyah, beyaz ve kırmızıyı birbirini bütünleyici öğeler (Allah'ın zâtı, yaratma iradesi ve varlık âlemi) olarak kullanmakta ve bu suretle de mumun, ancak yandığında vasfını tamamlayacağını (Yıldırım 2006, 139) ifade etmiş olmaktadır:

Bu dūd u şu'le vü ten-i kâfûr-fâm ile
Şem' eyler âh u zâr sefid ü siyâh u sürh

Şeyh Gâlib (G 35/5)

"Pervâne mumun etrafında dönen kelebeğdir. Ateşin cazibesine kapılıp neticede yanarak yok olmaktadır. (...) Pervânenin bir diğer anlamı ise haberci, yani peygamber demektir" (Yıldırım 2000, 212-213) ki söz konusu kelimenin bu anlamı, yaratılışla ilgili

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Zira Allah'ın, "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" şeklindeki hitabına mazhar olan "Hz. Peygamber, gerçeklik kazanmış aşkın kemâlidir; âlem onunla ve onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır" (Chittick 2008, 147):

Rahmeten li'l-âlemîn sen seyyid-i kevneyn hem
Şem'-i ruh-sârundan oldı kün fekân gark-ı zıyâ
Nesîmî (G 6/10)

"Mutasavvıflar, devir nazariyesini Hz. Peygamber'in 'Ben nebi iken Âdem su ile çamur arasındaydı' hadisine isnad ederler. Buna göre ilk yaratılan nur, Hz. Peygamber'in nurudur" (Yıldırım 2000, 209). Bu nedenle de "şair, peygamber haberdar değilken ben haberdardım, diyerek vahdeti hatırlatır" (Yıldırım 2000, 213):

Âhum göge boyandı göge gök boyanmadın
Yandum o şem' şevkine pervâne yanmadın
Bâkî (G 397/1)

Yaratmanın ardından mum (merkezî nokta), bütün varlık âlemi için bir cazibe merkezi hâline gelmiştir. Bu cazibeye kapılmış olan varlık âlemi, mumun etrafında dönen pervâne gibi, merkezî noktanın etrafında sürekli olarak dönüp durmaya başlamıştır:

Yedi şem'in işi pervâneliktir
Yanalıdan beri hüsnün çerâğı
Şeyhî (G 188/6)

Yüzün bedri cihânun dânesidür
Yir ü gök ayla gün pervânesidür
Nesîmî (G 149/1)

Bu dönüş, varlık âleminin yaratılmasına sebep olan ve bu nedenle de bütün varlık âlemini kuşatmış olan "aşk"ın sebep olduğu şaşkınlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır:

'Âlemi pervâne-i şem'-i cemâlin kıldı 'aşk
Cân-ı 'âlemsin fidâ her lâhza bin cândır sana
Fuzûlî (G 21/3)

Cezbe-i nûr-ı mahabbetdir medâr-ı kâ'inât
Anlamaz bu sırrı bir şeb olmayan mihmân-ı 'aşk
Şeyh Gâlib (Tr 11/8)

Bütün varlık âlemi için söz konusu olan bu "dönüş", koştığı "Bütün"le tekrar birleşme arzusunun bir tezahürü durumundadır. Zira "her varlık, kendi menşesine dönmek ve kaybettiği mükemmelliği bulmak hususunda içinde bir istek duyar. Bu istek aşk dediğimiz şeydir. Şu halde aşkın gâyesi 'ekşiğini tamamlamak'tır"

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

(Güngör 2008, 126). Dolayısıyla da bütün kâinatı kuşatmış olan “dönmek” eylemi, “Asl”a “dönme” istek ve çabasının bir tezahürüdür. Nitekim “dönmek” fiili, “kendi eksenini üzerinde veya başka bir şeyin dolayında hareket etmek” anlamının yanında, “geri gelmek, geri gitmek” anlamına da gelmektedir. Varlık âleminin dönüşüyle ilgili olarak düşünüldüğü zaman söz konusu kelimenin ikinci anlamı, ilk anlamını içerir durumdadır. Zira devir nazariyesine göre, varlığın “kopmuş” olduğu “Bütün”e tekrar ulaşabilmesi için, “kavs-i nüzûl” ve “kavs-i urûc” olmak üzere karşılıklı iki yayın meydana getirdiği çemberi tamamlaması, başka bir ifadeyle onun üzerinde bir tur “dönme”si gerekmektedir.

Varlık âlemi, aşkın sebep olduğu sarhoşluk ve koptuğu “Bütün”e geri dönme arzusuyla şüursuz bir şekilde dönüp dururken bütün kâinata şâmil olan bu “dönme” eylemine bir bilincin sayesinde/sonucunda katılan tek varlık ise insandır. Zira insan, ancak bu bilinç sayesinde taşıdığı potansiyelin (eşref-i mahlûkât olma) şuuruna varacak ve bu potansiyeli açığa çıkarma yolunda harekete geçecektir.

Yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi yaratılış (başka bir ifadeyle, mumun yanması), varlık halkasını meydana getiren yaylardan ilki olan “kavs-i nüzûl”a tekabül etmektedir ve yaratılış neticesinde insan, “Asl”ından koparak “dip nokta” durumunda olan dünyaya “inmiş/düşmüş”tür. Bunun sebebi ise Allah’ın “bilinme isteği”, başka bir ifadeyle “aşk-ı Zâtî”dir. Ancak aşk, “Asl”dan kopmaya sebep olduğu gibi, O’na tekrar ulaşmanın da vasıtası durumundadır. Fakat yaratmaya, başka bir deyişle “Asl”dan kopmaya sebep olan aşk, Allah’ın “bilinme isteği (aşk-ı Zâtî)” iken O’nunla tekrar bütünleşmeyi sağlayacak olan aşk ise insanın Allah’a olan aşkıdır. Bununla beraber, ilahî aşk beşeri/mecazi aşktan oldukça farklı bir özellik arz etmektedir. Azîzüddîn Nesefî ve Ahmed Gazzâlî, bu farkı çok açık bir şekilde ortaya koyarlar. Beşeri aşkı, “aşk bir âteştir. Âşıka düşer ve bu âteşin mevzi’i gönüldür ve bu âteş göz yoluyla gönle gelir ve gönülde tavattun eder” (Azîzüddîn Nesefî 2004, 131) şeklinde ifade eden Azîzüddîn Nesefî’nin sözlerinden de anlaşıldığı gibi beşeri aşk, göz yoluyla gönle giren, yani dışarıdan içeriye (gönle) giren bir aşktır. İlahî aşkın ortaya çıkış biçimi ise beşeri aşkın ortaya çıkış biçiminden oldukça farklıdır. Çünkü ilahî aşk, ruhların elest meclisinde Allah ile yaşadıkları vuslat sırasında başlamıştır. Bu nedenle de ilahî aşk, beşeri aşk gibi dışarıdan içeriye giren bir aşk değil, içeriden dışarıya çıkan bir aşktır. Ahmed Gazzâlî ilahî aşkla ilgili bu hususu, şu sözlerle ifade etmektedir: “Aşkın sarayı cân eyvanıdır. ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ (A’râf: 7/172) mührü

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

rûhlara ezelde vurulmuştur. Orada bir yük yükletilmiştir. Eğer perdeler şeffaflaşırsa aşk da örtülerin altından parlayıverir. Burada büyük bir sır vardır; yani sözü edilen bu aşk, içeriden dışarı çıkar” (2004, 63). Dolayısıyla da insan, bu çokluk âlemine inerken/düşerken Allah’a tekrar kavuşmasını sağlayacak olan aşkı da beraberinde getirmiştir:

Dedim rûz-ı ezel oldum bu bezm-i hüsne pervâne
Gülüp dedi ki gelmedi bu bezme kimse senden geç
Necâtî (G 42/6)

Merkezden uzaklaş(tırıl)mış olmak ve tekrar oraya yönelmek ve ulaşmak, varlık halkasının birbirini takip eden iki aşamasını meydana getirmekte ve bunlardan birinin (kavs-i nüzûl) sonu, diğerinin (kavs-i urûc) başlangıcı olmaktadır. Ancak söz konusu iki aşamanın arasında yer alan ve “devr”i -geçici bir süreliğine de olsa- kesintiye uğratan “gaflet/unutma” hâli de kaçınılmaz olması bakımından varlık halkasına dâhil olmaktadır. Çünkü dünyaya “iniş/düşüş”le beraber insan, bezm-i eleste Allah’a vermiş olduğu sözden ve O’na olan aşkıdan “gâfil” olmakta, başka bir deyişle bunları unutmaktadır: “O varlıklar (ruhlar), bu karanlık bedene kendilerini bağımlı hissedince, arzularının kendilerini yönelttiği şeylere koşular ve ancak kendi tabiatlarına uygun olanı sevdiler. Kendilerini yaratan Allah’ın Rablığı üzerine yaptıkları şahitlikten gâfil oldular” (İbn Arabî 2008, 50). Ancak söz konusu aşkın unutulmuş olması, onun yok olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla da insan unutmuş olmasına rağmen, hâlâ bu aşkı potansiyel olarak kendisinde taşımaktadır. Söz konusu bu aşkın potansiyel olmaktan çıkıp tezahür edebilmesi için, sadece bu “unutkanlık” durumunun ortadan kalkması gerekmektedir. Bu nedenle de insanın Allah’a tekrar kavuşmak için gösterdiği veya göstereceği çabanın/hareketin başlangıcı olacak şey, bir “hatırlama”dan ibarettir.

Bu noktada ateş, “hatırlatıcı” bir unsur olarak devreye girerek insana, yitirdiği Birlik’i hatırlatacak ve “yok olmak” suretiyle, ayrıldığı Bütün’e tekrar kavuşma arzusu uyandıracaktır. Zira “insana gelişmeye açık bir derinliğin dersini ver(en)” (Bachelard 2007, 69) ateş, insanda “değiştirme, zamanı hızlandırma ve yaşamı sonucuna ulaştırma isteği uyandırır. Bu koşullarda düşünme gerçekten büyüleyici ve çarpıcı olur. İnsan yazgısını açıp genişletir; küçük olanı büyüğe, ocağı volkana, bir kütüğün yaşamını dünyanın yaşamına bağlar. Büyülenmiş kişi *cenaze töreni ateşi*’nin çağrısını duyar. Böyle bir kişi için yok oluş bir değişimden öte bir şeydir, bir yenilenmedir” (Bachelard 2007, 27).

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Pervâne, önce karanlığın içindedir ve onun bu hâli, “gaflet” durumuna denk gelir. Ancak daha sonra, uzaktan mumun alevini görür ve onun cazibesine kapılarak muma yaklaştırmaya başlar. Dolayısıyla “uyanış/farkındalık/alevin çağrısı”, muma/sevgiliye yönelme konusunda başlangıç noktası olur. Yönelişin sebebinin ise muma/Allah’a kavuşma isteği oluşturmaktadır. Zira her eylem, bir amaca hizmet eder. Başka bir deyişle insan/pervâne, muma/Sevgili’ye kavuşma arzusunu gerçekleştirmek için harekete geçmiştir artık ve bu hareket, ancak bir farkındalığa ulaşmanın sonucu olarak başlamıştır:

Ruhlarına sümbülünden meyl eder bu murg-ı dil

Görse şem‘i geceler pervâneler pervâz eder

Ahmet Paşa (G 98/4)

Mum, aleviyle pervâneyi kendisine doğru çeker ve ona, yönelmesi gereken yönü gösterir. Bu yön, merkeze doğrudur, merkezi/mumu işaret eder. Dolayısıyla da bu aşamada alev, pervâne için gideceği yolu gösteren bir “kılavuz” olma fonksiyonunu yüklenmiş durumdadır. “Mumun alevindeki dikeylik, pervânenin ruhunda da yükselme hissini uyandırmış; bu his, onun ilahî olana daha fazla yaklaşmasına vesile olmuştur. Pervâne, mumun kılavuzluğunda, yönünün çemberden merkeze; yani ilahî olan (gökyüzü)a doğru olması gerektiğini öğrenecektir” (Demirel 2006, 138):

Rûşen et çeşm-i çerâğî cân u dil bulsun safâ

Zulmet içre kalmasın pervâne Allah aşkına

Şeyh Gâlib (G 286/5)

Şem‘-i ruhudur ‘aşk tarîkinde delilim

Gönlüm şeb-i zülfünde bulursa n’ola râhı

Ahmet Paşa (G 339/5)

Zülfî şebinde yolunu yanılma ey gönül

Ruhsâr-ı dost çünkü elinde dutar şem‘

Mesîhî (G 116/2)

Gerçi zulmete saçun dâldür iy fitne delil

‘Âşık şem‘-i ruhun nûrını reh-ber didiler

Nesîmî (G 88/8)

Alevin çağrısı, hareketin başlangıcıdır ve bu çağrı, Sevgili’nin çağrısıdır aslında. Zira “tasavvufta insan hem arayan, hem aranılandır; yani Allah da onu sever ve arar” (Güngör 2008, 127). Dolayısıyla insanın Allah’a olan aşkı tek taraflı değil, karşılıklı bir aşktır. Başka bir deyişle aşk, insanla olduğu kadar Yaratıcı’yla da ilgili olan bir

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

kavramdır. Çünkü pervâneyi/ sâliki yakan ateşin/ aşkın, mumu/Sevgili'yi yakmaması mümkün görünmemektedir:

Sûz-ı dilden bî-haberdür sanmanız cânâneyi
Şem'î yakmaz mı ol âteş kim yakar pervâneyi
Şeyhülislâm Yahyâ (G 435/1)

Ancak bu noktada, Allah'tan insana yönelen aşkın mı yoksa insandan Allah'a yönelen aşkın mı öncelikli olduğu sorusunun net bir cevabı verilememektedir.¹ Başka bir deyişle, hangi tarafın aşkının öncelikli olduğu kesin değildir; ancak kesin olan bir şey vardır ki aşk, bir tarafta ortaya çıkıp sağlam olursa diğer tarafta da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır: “Aşk bir bağlılık râbitasıdır, her iki tarafta da alakası vardır. Eğer bu râbita âşık tarafında sağlam olursa bağlılık her iki tarafta da zorunlu olarak ortaya çıkar ki bizzat bu durum birliğe girer” (Ahmed Gazzâlî 2004, 35). Dolayısıyla da insan ve Allah arasındaki aşk, birbirini tetikleyen bir nitelik arz etmektedir. Başka bir deyişle, herhangi bir tarafta ortaya çıkmakta ve zincirleme bir şekilde gelişmektedir:

Yanarlar âteşine âkıbet biri birinin
Mizâc-ı şu'le tenük germ ü zûd pervâne
Nâilî (G 345/3)

Müselseldir kanâdil-i mahabbet
Biribirini eyler nûra meşhûn

Şeyh Gâlib (Tr 38/3)

“Şem' ve pervâne” sembolizminde ise mumun pervâneyi yakabilmesi için öncelikle kendisinin yanması gerektiğinin vurgulanıyor olması, söz konusu sembolizmde, Allah'ın kuluna olan aşkının ön planda olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmaya imkân

¹ Ahmed Gazzâlî, bu belirsizliği açıkça ortaya koyar. Ama kendi görüşü, daha ziyade Allah'ın kuluna olan aşkının öncelikli olduğu yönündedir: “Aslında aşk iki gönül arasındaki yakınlıktır. Ama âşğın mâşuka aşkı başka, mâşukun âşğa aşkı daha başka bir şeydir. Âşğın aşkı gerçektir; mâşukun aşkı ise âşğın aşkının mâşukun aynasındaki yansımasıdır. Müşâhedede karşılıklı bir ilişki söz konusu olduğundan, âşğın aşkı her durumda çaresizlik, zillet, ezilmişlik, hakirlik ve teslimiyeti gerektirir. Mâşukun aşkı ise tahakküm, kibirlenme ve büyüklenmeyi. (...) Ama âşık hangisi, mâşuk hangisi? Bilmiyorum. Bu en büyük sırdır. Zira, önce sevgilinin cezbetmesi, derken âşğın işi tamamlaması söz konusu olabilir. Bu dünyada ise durum tersinedir. ‘Allah irade etmedikçe siz edemezsiniz.’ (İnsan: 76/30; Tekvir: 81/29) Şüphesiz, ‘O onları sever’, ‘Onlar O’nu sever’den önce gelir. Bâyezid (r.a.) şöyle demiştir: ‘Uzun süredir, benim O’nu istediğim yanılısamı içindeydin, ama beni isteyen önce kendisiymiş’ ” (2004, 49-50).

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

vermektedir. Dolayısıyla da söz konusu sembolizmde aşk, insandan Allah'a yönelmiş olduğu gibi, Allah'tan da insana yönelmiş durumdadır ve bunlardan ikincisi, ilkinin sebebinin teşkil etmektedir. Yani öncelikli olan, Allah'ın kuluna olan aşkıdır; ama bunun yanında kulun Allah'a olan aşkı da söz konusudur. Dolayısıyla da "şem" ve pervâne" sembolizminde her iki aşk, birlikte işlenmektedir.

Allah ve insan arasındaki aşkın, sadece bir tarafı ilgilendiren bir durum olmadığı hususu, tasavvufi sembolizmde "ip" sembolüyle de işlenmiştir. Zira "ip" de tıpkı aşk gibi, "iki" unsurun varlığına -zira ip, iki uçludur- ve karşılıklı bir bağlılığa işaret etmektedir. Şems-i Tebrizî bu hususu, "O bana bir ipin ucunu verdi. Bana 'çek ki ben de çekebileyim. Ancak çekerken koparma' dedi." (Livingston 1998, 122) şeklinde, Hâfız ise "İpin sendeki ucunu iyi muhafaza et ki, O da kendisindeki ucu iyi muhafaza edebilsin." (Livingston 1998, 122) şeklinde ifade etmiştir.

Aşkın, sadece "beşerî" varlığı kuşatan bir kavram olmayıp insanı olduğu kadar Yaratıcı'yı da ilgilendiriyor olması, tasavvufi düşünce sisteminde oldukça önemli bir yer işgal eden bir kabulde de çok yakından ilgilidir. Bu düşünceye göre ruh, ilahî bir nefha olması nedeniyle, ilahî kaynaklıdır.² Bu da Allah ve insan arasında "ontolojik bir birlik" olduğu düşüncesini ortaya çıkarır ve "Allah ile insan arasında bir mâhiyet ortaklığının mevcudiyeti, tasavvufun âdeta temelini teşkil eder. Sûfiler en azından insan rûhunun bütün diğer yaratılmışlardan farklı olduğunu, rûhun Allah ile aynı şey olmasa bile ondan bir şey olduğunu kabul ederler" (Güngör 2008, 102). Dolayısıyla da Allah'ın varlığı bir ateşe insan da bu ateşten sıçramış/kopmuş olan bir kıvılcımdan başka bir şey değildir:

Olaydı muktebes-i hüsn-i dil-fürûzun şem'
Ederdi her şererinden zuhûr pervâne

Nâilî (G 344/8)

"'Şem'" kelimesi, 'balmumu, çerağ, kandil, aydınlanmak için yakılan her şey, yıldızlar' ve 'payanda' anlamlarında kullanılmaktadır" (Kanar 2009, 19). "Pervâne" kelimesi ise genel olarak, "çerâğa âşık olan ve geceleri kendini mum alevine atan böcek" anlamında kullanılmakla beraber, aslında "yıldız" anlamına gelen ve

² Mutasavvıflar bu konuda, "Ona şekil verdiğim ve ona rûhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!" (Kur'ân, Hicr: 29) âyetini delil olarak göstermektedirler.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

mecazen “çerâğ” ve “mum ışığı” yerine kullanılan “perv” ile nisbet bildiren “-âne” son ekinin birleşmesiyle meydana gelmiştir (Kanar 2009, 20). Dolayısıyla da Klasik Türk Edebiyatında âşık ve maşuğu temsil eden “pervâne” ve “şem’ ” kelimeleri arasında bir bakıma “anlamsal bir birlik” söz konusudur ki bu durum, yukarıda bahsetmiş olduğumuz ve Allah’la insan arasında var olduğu kabul edilen “ontolojik birlik” konusuyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla mumun alevinde yanan pervâne, bir bakıma kendini feda ettiği şeyle (ateş) “aynı”dır. Bu durum, pervânenin/insanın mum/Allah hakkında bilgi sahibi olabilmesi gereklidir de. Nitekim “Tanrı’nın varlığına karşı olarak birlik hâlini yaşamak, birbirine karışan ve bir olan iki şeyin aynı cevherden olmasını gerektirir. Gerçekten, insanın Tanrı’yı bilmesi kendisinde ‘ilahî’ bir parçanın bulunmasından dolayıdır” (Güngör 2008, 101):

Sendedür Leylî niçün Mecnûn olup divânesen
Şem’ bigi hâ yanarsan ne ‘aceb pervânesen

Nesîmî (G 348/1)

“Şem’ ” ve “pervâne” kelimeleri arasındaki söz konusu yakınlığa bağlı olarak pervânenin muma doğru yönelişi, “Asl”a duyulan özlemin ve tekrar ona ulaşma arzusunun bir tezahürü durumundadır. Dolayısıyla da kendisinde “ilahî bir öz” taşıyan; ancak dünyaya inme/düşme neticesinde Allah’tan ayrılmış olan insanın O’nunla tekrar bütünleşme gayesini, başka bir deyişle menşesine geri dönme isteğini yansıtmaktadır. Bu yönelişi sağlayan şey ise daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, alevin/Sevgili’nin çağrısıdır. Bununla beraber, aslında Sevgili’nin çağrısı da insan ve Yaratıcı arasında var olduğu kabul edilen “ontolojik birlik”in bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira yaratma neticesinde ortaya çıkan “ayrılık”, Allah ile insanın değil, Allah ve O’ndan uzak düşmüş olan ruhun ayrılığıdır. Bu ayrılığın insana aitmiş gibi görünmesi ise ilahî nefhayı taşımasından kaynaklanmaktadır. “Asl”ından ayrılan ilahî nefhayı taşıdığı için de ayrılıktan kaynaklanan “özlem” ve buna bağlı olarak da koptuğu Bütün’e tekrar kavuşma arzusu, pervânede/insanda ortaya çıkmaktadır. Ancak bu özlem, sadece Bütün’den ayrılan ilahî nefhayı kendisinde taşıyan insana değil, ayrılığın taraflarından biri olan Allah’a da ait bir husustur. Ancak “Hak, özlem sahibi olan kula değil, ancak, kulun aynında görünen kendi nefsine ve kul mazharında nefh edilmiş olan kendi ruhuna özlem duy(maktadır)” (Sunar 2003, 228). Bu ise Allah’tan kula yönelen aşkın temelini teşkil etmektedir.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Aşk, seven ve Sevilen için ortak bir paydaysa Allah ve insan arasındaki aşkıta insanın

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

“âşık”, Allah’ın ise “Maşuk” olarak konumlandırılmış olmasını belirleyen etken ne olmaktadır? Bu, aslında beşerî aşk ilişkileri için de geçerli olan bir sorudur ve söz konusu soruya ilk etapta şöyle bir cevap vermek mümkündür: Her iki tarafın da pay sahibi olduğu aşkın yaşanma sürecinde, söz konusu taraflardan biri, bu olguya daha fazla katılmaktadır. Başka bir deyişle aşk, seven ve sevilen için ortak nokta olmakla beraber, tarafların her ikisinde de eşit derecede ortaya çıkmamaktadır. Bu da aşkın fâili (âşık) ve aşkın nesnesi (maşuk) şeklinde bir tanımlama yapmaya yol açmakta ve böyle bir tanımlama da fâil/âşık konumunda olan kişinin aşktan daha fazla pay almış olduğu anlamını barındırmaktadır. Allah ve insan arasındaki aşkıta, kulun Allah’a olan aşkının “Bütün”e yönelik, Allah’ın insana olan aşkının ise “parça”ya yönelik olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman, bu aşkıta hangi tarafın aşk olgusuna daha fazla katılabileceği, dolayısıyla hangi tarafın “âşık” hangi tarafın ise “maşuk” tanımlamasına daha yakın olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

“Âşık” ve “maşuk” sıfatlarının aşkın tarafları arasında nasıl ya da ne kadar paylaşılacağını belirleyen bir diğer etken ise “eylem/eylemsizlik”tir. Aşk hususunda eylem, arzu nesnesine yakın olma ve ona ulaşma yolunda harcanan çabayı ifade etmektedir. Bu durumda aşktan daha fazla pay alan tarafın “eylem” hâlinde olacağı kesindir. Dolayısıyla da aşkıta “etkin” olan taraf “âşık”, “edilgen” olan taraf ise “maşuk” konumunda olacaktır.

“Şem‘ ve pervâne” arasındaki aşkıta “eylemsiz” olan taraf, “ayağı yere yapışık” olmasından dolayı Klasik Türk şiirinde çoğu zaman “ayağı bağlı” olarak nitelenen “şem‘/mum”dur. Onun tek eylemi, alevinin cazibesi sayesinde pervâneyi kendine doğru çekmektir -başka bir ifadeyle, “çağrı”- ki aslında, bu bir eylem bile değildir. Zira “çekmek”, her ne kadar bir eylemse de “cazibe”yi ifade ettiği zaman bir “eylem” olmaktan çıkmakta ve güzelliğin doğal bir sonucu durumuna gelmektedir. Yani pervâneyi kendisine doğru çekmek, onun bir eyleminin değil, sahip olduğu “cazibe”nin bir sonucudur. Dolayısıyla da mum, “bir anlamda bir duygusal ilişkinin hareketsiz başlatıcısıdır; aşk uyandırır, aşkın yöneldiği hedef işlevi görür” (Andrews 2009, 117) ancak o, “ilişkiye doğası gereği katılamaz” (Andrews 2009, 117). Zira onun “ayağı bağlı”dır ve bu da onu, doğal olarak “eylemsiz” olan taraf durumuna getirmektedir. O’nun eylemi, âşığı eylem hâline geçirmektir. O’na yakın olmak ise “eylem” gerektirir ki söz konusu eylem, pervâneye aittir.

“Pervâne”nin hareketi ve “şem‘(mum)”ın hareketsizliği, bu iki unsur arasındaki aşkıta pervâneyi “âşık”, şem‘i ise “maşuk” konumuna getirmektedir. Şem‘in cazibesi pervânede “eylem”e

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

dönüşmekte ve bundan sonra da söz konusu bu aşk ilişkisinde pervâne “etkin” şem‘ ise “edilgen” olmayı sürdürmektedir. Ancak “şem‘ ve pervâne” aşkının ilahî aşkı sembolize ettiği hatırlandığı zaman, görünüşteki bu durumun yanıltıcı olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Zira tasavvufî düşünce sistemine göre varlık, “Bir”dir. Dolayısıyla da “maşuk/aranılan” O olduğu gibi, “âşık/arayan” da O’ndan başkası değildir ve olamaz da. Zira O, bütün zıtlıkları kendisinde birleştirdiği gibi, “eylem”i ve “eylemsizlik”i de kendisinde birleştirir. Bu husus, “kozmetik çark” sembolizminde de kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Zira söz konusu sembolizme göre “merkez”, “hareketsiz” olmakla birlikte, tüm hareketin kaynağıdır: “Bu merkez, tezahür etmemiş olarak ya da daha çok tezahür etmemiş olduğu için aslında etkinlikle dolu olan -zira o, tüm özel etkinliklerin kendisinden türemiş oldukları her şeyi yönetir ve- ilkesel etkinliktir. Öyle ki, Lao-tse bunu şöyle ifade eder ‘ilke daima durağandır, ancak her şey onun tarafından yapılır’ ” (Guenon 2001, 49).

Pervâne için geçerli olan “eylem” hâlinde olma durumu, tasavvufî düşünce sistemindeki başka bir hususla da çok yakından ilgilidir. Zira tasavvufta, insanın ayrı düşmüş olduğu Sevgili’ye kavuşması için çaba harcaması gerekir: “Gerçekten, İslâm mistisizmi pasif olmaktan ziyâde aktif tarafıyla dikkati çekiyor. Sûfî vecd hâlinde Allah’ın iradesine teslim olmuştur ve pasiftir, fakat o noktaya gelmek için aktif bir şekilde hazırlanmış ve kendisini ‘ilham’ alabilecek hâle getirmiştir” (Güngör 2008, 128-129).

Daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi pervâne/insan, mumun/Sevgili’nin çağrısı (alev) neticesinde O’na yönelmiş, dolayısıyla da eyleme geçmiş olur. Başka bir deyişle “uyanış”, “arayış”a kapı aralamış ve bu sayede aşk, “eylem”e dönüşmüştür. İşte bu noktadan itibaren pervâne/insan, bütün dikkatini ve enerjisini Sevgili’ye kavuşma hedefi üzerinde yoğunlaştıracaktır: “İşte bu biçimde daha iyi bir hayat imgesine ulaştığında uyanan kişi, bir arayıcı olur ve bu imgeyi bütün imgelerden daha değerli bulur. Bu imge ile güdülenir, onu özler, ona ilgi duyar ve onunla bir olmak için tüm gayretini onu elde etmeye yöneltir” (Arasteh 2007, 25):

Ta yüzün şem‘ından ırag olmuşam pervâne tek
Yanaram leyl ü nehâr iy nûr-ı nûrum handasan

Nesîmî (312/6)

Alevî cazibesine kapılarak muma yaklaşan ve onun etrafında dönüp durmaya başlayan pervânenin içinde bulunduğu durum, insanın/sâlikin Allah’a ulaşma yolunda gösterdiği gayreti

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

ifade eder. Bu çabanın sonuca ulaşabilmesi ise ancak pervânenin/sâlikin mumun alevinde/Sevgili’de “yok olma (fenâ)” sııyla gerçekleşebilecektir. Zira uyandıktan sonra, yeniden doğmak (bekâ) için ölmek (fenâ) gerekmektedir (Needlemann-Skyner-Ingleyby 2000, 14). “Arayış”, ancak bu sayede “buluş”a dönüşecektir.

Işığıyla (nûr) pervâneyi kendisine çeken mum/alev, ısıyla (nâr) da onu “yokluk”a taşıyacak potansiyeli barındırmaktadır. Ancak “birliğin son hedefine ulaşması, insanın kusurlu varlıklar dünyasına âit her şeyden uzaklaşmasıyla mümkün olacak” (Güngör 2008, 102), hatta âşığın bu uğurda “cân”ını bile feda etmesi gerekecektir. Zira “hiçbir mahluk ölmeksizin, bir üst varlık seviyesine, yani eskiden olduğu hâle (Hakikatine) yükselme(mektedir)” (Livingston 1998, 127). Hâlbuki bunlar, her insanın göze alabileceği, yapabileceği şeyler değildir. Nitekim insan, “beden” ve “ruh” olmak üzere iki unsurdan müteşekkildir ve ruh yönü onda “ulvî” arzuların doğmasına ve gelişmesine zemin hazırlarken beden/nefs yönü ise onu “süflî” arzulara sürükleyebilmekte, hatta “uyaniş”ı yaşamış olmasına rağmen, bu yolda sonuca ulaşamamasına bile sebep olabilmektedir: “İnsanın tabiatı, kolayca mükemmelliğe yönelmez. Sezgisisiyle daha iyi bir hayatın farkına varırken (...) içgüdüleri, dürtüleri ve bencil güdüleri veya *nefs*, kendisini aşağıya çekebilir” (Arasteh 2007, 25). Nitekim “İbn Arabî (de) yeryüzüne bitişik olup kuşlar gibi yukarılara yükselmemesinden dolayı insanın beden yönünün tabiatını ‘kayalar’la sembolize etmiştir” (Mahmûd 2002, 99). Ancak mumun etrafında dönüp durmaya başlayan pervâne/sâlik için böyle bir durum söz konusu değildir. O, bütün çelişkilerden ve korkulardan arınmış bir şekilde “hedef (merkez)”e yoğunlaşmıştır. Öyle ki korkusuzluk (pervâne), onun adıdır (pervâne):

Tâlib-i şem‘-i vasl olunca kişi
Oda yanmakdan ana pervâ ne

Bâkî (G 471/2)

Cân ü dil yaksam n’ola cânâ yüzün şem‘ine kim
Bâl ü perden ‘âşık-ı pervânenin pervâsı yok

Ahmet Paşa (G 143/5)

“Ezelde Allah insanlarla bir ahde girmiştir ve tevhîd o ahdi yerine getirmek, geldiği yere dönmek mânâsına gelir. Nitekim Cüneyd’e tevhîdin manası sorulduğunda ‘olmadan önce olduğun hâle dönmektir’ de(miştir)” (Güngör 2008, 127). Bu “olmadan önce olduğun hâle dönmek” durumu, bedenle kayıtlanarak dünyaya inen/düşen ve gittikçe madde âleminin kesafeti içine dalan insan için

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

bir “arınma” sürecine işaret etmektedir. Arınmayı sağlayacak olan şey ise “aşk/ateş”tir. Zira aşk/ateş, “maddeyi ayrıştır(ır) ve katkıları yok ed(er). Başka bir deyişle, ateşten geçen bir şey türdeşleşir, böylece arılaşır” (Bachelard 2007, 118).

Muma yaklaşım onun etrafında dairesel hareketlerle dönmeye başlayan pervâne, merkeze yaklaştıkça çekimin de artmasına bağlı olarak ateşe gittikçe daha da yaklaşır, yaklaştıkça da hareketi hızlanır. Merkezin cazibesine kapılmış bir şekilde onun etrafında durmadan dönen pervânenin bu hâli, Sevgili’ye artık oldukça yakın bir mesafede olmanın ortaya çıkardığı sevincin sebep olduğu bir nevi “sarhoşluk” hâlidir:

Girip semâ‘a eder gâyet-i sürûrundan
Lisân-ı hâl ile şem‘e durûd pervâne
Nâilî (G 345/4)

Kalır piyâlesi şem‘in lebâleb ü serşâr
Teraşşuhunda olur bî-şu‘ûr pervâne
Nâilî (G 344/5)

“Merkez”e yakın olmak, pervânenin mumun etrafında çizdiği çemberin yarıçapını da gittikçe kısaltır, başka bir deyişle mumun etrafında çizdiği çember aşama aşama daralır. Artık “mum/Sevgili/Merkez” ve “pervâne/âşık/çevre” arasındaki mesafe kapanmak/sıfırlanmak üzeredir. Ancak bu aşamada, söz konusu mesafenin kapanmasını engelleyen bir engel vardır. Bu, pervânenin “kendi varlığı”, başka bir deyişle “bedenî varlık”ıdır. Zira “bireyin kişilik dediği şey, gerçekte onun potansiyel kişiliğini gölgelemekte ve olgunlaşmasını engellemektedir. Onun kişilik dediği şey gerçekten de onun gerçek kişiliğini gizleyen şeydir ve onun için ‘ben’ olan, gerçekte onun ‘Ben’ olması için engeldir (Arasteh 2007, 34). Dolayısıyla da vuslatı engelleyen bu “perde/engel”in aşk ateşinde yok edilerek aradan kaldırılması gerekmektedir. Bu, vuslata/birliğe ulaşmanın temel şartını teşkil etmektedir:

Pervâne gibi yanmayıcak nâr-ı ‘aşka ten
Ol şem‘-i hüsne vasl olımsızın cihânda sen
Şeyhülislâm Yahyâ (G 264/1)

Terk-i ağıâr ile herkes vâsıl-ı yâr oldu lîk
Gâlibin ağıârı Gâlibdir hicâb oldur ki ol
Şeyh Gâlib (G 195/3)

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

“Ben” olabilmek için, “ben” ortadan kaldırılmalıdır. Ancak tasavvufî düşünce sistemine göre, bu aşamaya ulaşabilmek için bunun öncesinde “hazırlık” niteliğindeki birtakım aşamalardan geçilmesi gerekmektedir. Pervâne/sâlikin, Sevgili’nin çağrısının ardından ona doğru yönelip mumun alevine oldukça yakın bir durumda konumlanmasına kadarki süreç, söz konusu hazırlık aşamasına tekâbül etmektedir. Pervâne/sâlik, bu aşamaya kadar oldukça “aktif” bir hâldedir ki bu durum, tasavvufî düşünce sistemindeki “aktiflik (gayret)” ilkesiyle tam olarak örtüşmektedir. Dolayısıyla da artık alevın hemen yanı başında olan pervâne/sâlik, vuslata ulaşmak için gerekli olan şeylerden kendi üzerine düşen her şeyi yapmıştır. Geriye ise “beden (ben)”in ortadan kaldırılması kalmıştır. Ancak bu, pervâne/âşığın kendisinin yapabileceği bir şey değildir. Dolayısıyla da bu noktada artık âşığın, Sevgili’nin yardımına ihtiyacı vardır. Bu aşama, seyr ü sülûku meydana getiren yedi aşamadan altıncısına tekâbül etmektedir: “Bu altıncı makama kadar, ma’nevî yolcu, makamları mücâhede ile elde eder, fakat altıncı makamdan yedinci makama geçebilmek için mutlaka Hakk’ın cezbesi, yani ma’nevî yolcuyu bizzat Hakk’ın kendine çekip kavuşturması gerekir” (Sunar 2003, 95). Yani pervâne/sâlik, mum/merkez/Allah’a yaklaşmak için gerekli olan tüm çabayı ortaya koymuştur. Bundan sonra gerekli olan şey ise Allah’ın cezbesiyle onu kendine çekip “fenâ”ya ulaştırmasıdır. İşte pervânenin ateşin etrafında dönüp dönüp en sonunda aniden bu ateşte yanması, çaba sarf ederek belli bir aşamaya gelmiş olan kulunu, Allah’ın, cezbesiyle bir anda kendisine çekerek vahdete ulaştırması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Hakk’ın cezbesine mazhar olan âşık, Sevgili tarafından, tıpkı pervâne gibi aniden “ateş”in içine çekilmektedir:

Şem‘a diyen râzını pervâne tek
Çâresi yanmagdur anun ya nedir

Nesîmî (129/9)

Söz konusu aşamada, pervâne/sâlik için söz konusu olan “aktiflik”, yerini artık “pasiflik”e bırakmaktadır. Çünkü artık “gayret” değil, “bekleyiş” vardır: “Bu sınıra kadar ulaşmak ve aldatici şeylerden yüz çevirerek orada devamlı kalmak insanın kudreti dâhilindedir; ama Allah Teâlâ’nın rahmetini kendine celbetmek onun elinde değildir. Ama insan bunları yerine getirmek suretiyle ilahî Rahmet nefhalarını alacak duruma gelmiştir ve yapacağı bütün iş Allah Teâlâ’nın ona, tıpkı bu yoldan peygamberlere ve velîlere yaptığı gibi, Rahmetinden lutfedeceği şeyleri beklemekten ibarettir” (Güngör 2008, 113).

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Bu husus, Allah ve insan arasındaki aşkın tek taraflı değil, karşılıklı bir aşk olmasıyla, başka bir deyişle aşkın sadece insandan Allah'a değil, aynı zamanda Allah'tan da insana yönelmiş olmasıyla da yakından ilgilidir. Ancak bu noktada, O'nu sevmiş olmak, O'nun tarafından sevilmiş olmanın ön koşulu durumundadır: "Sâlikler Allah'ı bir sevdiler mi, karşılığında O'nun tarafından sevilirler. Sonra Allah aşkının onları sarhoş etmesi ve onların tüm insanî duygularını ve sınırlanmışlıklarını yok etmesi imkân dâhiline girer. Bu durum, yerine Allah'ın ezeli-ebedî varlığının parıltısını bırakarak, gelip geçiciliğin ve mümkün oluşun karanlığını sıyrıp alabilir" (Chittick 2008, 99):

Nâra atan cânını çün şem' için pervânedür
Nârına şem' ol sebebden yandırur pervâneyi
Nesîmî (G 453/10)

Pervâne/sâlikin, etrafında dönüp durduğu ateşin içine Sevgili tarafından aniden çekilmesi neticesinde "pervâne/sâlik" ve "mum/Sevgili" arasındaki son engel durumunda olan "ben" in aradan kalkmasıyla beraber, "merkez-çevre/Sevgili-sâlik" arasındaki mesafe de kapanmış/sıfırlanmış olur. Bu durum, aynı zamanda yaratmayla beraber açılan varlık halkasının da kapanması/tamamlanması anlamına gelmektedir. Zira ateş, dokunduğu her şeyi kendisine dönüştürür. Başka bir deyişle, yanan her şey, bizzat ateşin kendisi olur. Pervâne/sâlik söz konusu olduğunda bu "ateş olma" durumu, "fenâ"ya tekâbül eder ki bu aşama, varlık halkasının son aşamasını meydana getirmektedir. Ancak pervânenin dönüştüğü ateş, yakan ve yok eden ateş (nâr) değil, aydınlatan ateş(nûr)'tir:

Yakıp vücûdunu eyler kebûd pervâne
Görünce şem'i hem-âgûş-ı dûd pervâne
Nâilî (G 345/1)

Ol şem'a karşı yananun küllî vücûdı nûr olur
Ol od bu oda benzemez hiç belürmez zebânesi
Yunus Emre (G 406/3)

Harîr-i şu'leye tebdîl edip libâs-ı teni
Fenâda anladı zevk-ı hulûd pervâne
Şeyh Gâlib (G 285/5)

Pervâne/sâlik, "bu dünyada çılgınlık sayılan aşkıyla, öteki âleme ait idraki bulur, bu idrakte mâşûguyla hakikî birliğe kavuşur"

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

(Andrews 2009, 88). Zira aşk/ateş, pervâne/sâlikin varlığını ortadan kaldırmak suretiyle yaratma neticesinde ortaya çıkan “ikilik”i, tekrar “birlik”e dönüştürmüş, başka bir deyişle âşık ile Maşuk arasındaki fark ortadan kalkmış ve âşık, Maşuk; Maşuk ise Âşık olmuştur:

Eylemez halvet-sarây-ı sırr-ı vahdet mahremi
 ‘Âşıkı ma‘şûktan ma‘şûku ‘âşıktan cüdâ
 Fuzûlî (G 1/4)

Pervâne/sâlik, bu aşamaya ancak “ben (beden)”ini fedâ ederek ulaşmıştır. Dolayısıyla da onun varlığı, Sevgili’nin varlığı içinde erimiştir. Bu nedenle de pervâne/sâlikin artık kendisine ait bir varlığı yoktur (fenâ); ama o, artık Sevgili’yle beraber “var (bekâ)”dır:

Zihî ta‘alluk-ı pervâne kim yanar kül olur
 Ölünce şem‘-i şeb-efrûzdan cüdâ düşmez
 Nâilî (G 149/2)

Pervâne/sâlik, aşk ateşinde yanmadan önce “bî-karâr”dır. Başka bir deyişle, tam bir “hareketlilik” içindedir. Ancak fenâya ulaşmayla birlikte, “hareketlilik” hâlimden “dinginlik” hâline geçer. Bu husus, bir taraftan pervânenin yanarak ölmesi ve bunun neticesi olarak hareketsiz bir hâle gelmesi -ki hareketsizlik ölümün doğal bir sonucudur- gerçeğiyle, diğer taraftan ise seyr ü sülûkun son aşamasına ulaşmış olan sâlikte ortaya çıkan içsel hâl ile ilgilidir. Nitekim “kökenine (yani, tüm varlıkların ilk kaynağı ve nihaî sonu olan -ya da ezeli ve ebedî olan- ilkeye) dönmek, dinlenme hâline girmektir” (Guenon 2001, 49). “Zira kesretin içerdiği tüm zıtlıkları aşmış olması nedeniyle, o artık hiçbir şeyden etkilenmez: O, tam bir erişilmezliğe ulaşmıştır. Yaşam ve ölüm onun için aynı derecede önemsizdir, onda hiçbir heyecan doğurmaz” (Guenon 2001, 50). Böyle bilinç seviyesine ulaşmış olmak, aynı zamanda “özgürlük”e kavuşmuş olmak anlamına gelmektedir:

Rumûzât-ı dehenden hurde-bîn-i râz olan hâtır
 Cihânın hiç teng olmaz gam-ı bûd u nebûdundan
 Şeyh Gâlib (G 263/2)

Sanma pervâneleri yakdı oda şem‘-i münîr
 Çevirüp başına her birini âzâd itdi
 Mesîhî (G 248/3)

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
 and History of Turkish or Turkic
 Volume 5/3 Summer 2010*

“İnsan/bilen”in, “Allah/bilinen”de yok olması (fenâ) neticesinde, “bil(in)mek” de gerçekleşmiş olur. Burada söz konusu olan bilgi, herhangi bir varlığa ait olan alelâde bilgi değil, Allah’a ilişkin bilgi (marifet)’dir ve ancak “bilen” varlığın “bilinen” varlıkta kendini yok etmesi neticesinde varlık halkasının tamamlanması/kapanması (devrin tamamlanması) sayesinde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber söz konusu bilgi, mutasavvıflar tarafından sürekli olarak “anlatılamaz” olarak vasıflandırılmıştır. Marifet için kullanılan “tatmayan bilmez” şeklindeki ifade, söz konusu bilginin aktarılamayacağına işaret etmenin yanında, onun şahsi bir tecrübenin ürünü olduğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla da marifet, zihinler arasındaki bir aktarımı mümkün kılmayan, ancak deneyimlenerek öğrenilen bir bilgidir. Bu bilgi ancak “aşk ateşi”nde yanmanın neticesi olarak ortaya çıkmıştır ki, bu noktada “ateş/aşk” ve onun sonucu olarak ortaya çıkan “bilgi”, aynı niteliğe sahip olma noktasında birleşmektedirler. Zira marifetin ne olduğunu anlamak için onu tecrübe etmek gerektiği gibi, ateş hakkında tam bir bilgiye sahip olmanın yolu da onu tecrübe etmekten geçmektedir:

Kim ki pervâne-sıfat ‘ışkuna yanmaz ne bilür
Ne bilür şol yine kim pertev-i envâr nedür

Nesîmî (G 102/12)

Pervânelerin “şem‘den haberdâr olma” arzularını ve bu yoldaki çabalarını anlatan aşağıdaki hikâye, marifetin söz konusu bu özelliklerini tam olarak yansıtan bir nitelik taşımaktadır:

“Bir gece pervâneler toplanarak, şem‘e kavuşmak isterler. ‘Birimizin gidip, ondan haber getirmesi gerek’ derler. Pervânelerden biri gider ve uzaktan şem‘in kasrını görür. Geri döner ve gördüklerini anlatır. Tenkidci olan pervâne, onun şem‘den bîhaber olduğunu söyler. Bunun üzerine bir başka pervâne gider. Nûrdan geçerek şem‘e atılır. Kanatlarını çırpar. Ama o da geri döner ve bir miktar sır söyler. Tenkidci pervâne onu da eleştirir. Bir başkası kalkıp gider. Sarhoşça dans ederek ateşe konar; ona sarılarak kendini kaybeder. Her yanı ateş gibi kızarır. Tenkidci pervâne onu uzaktan görünce, ‘İşte şem‘den haberdâr olan budur’ der” (Kanar 2009, 22-23).

Bu hikâyede, pervânenin mumun alevini uzaktan görmesi, sonra ona yaklaşarak ısını hissetmesi ve son olarak da bu alevde yanması şeklinde üç aşamadan meydana gelen macerası, üç ayrı pervâne vasıtasıyla işlenmiştir. Bu pervânelerden ilk ikisi, şem‘ hakkında ancak kısmi bir bilgi edinebilmiştir. “Şem‘den tam olarak

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

haberdâr olabilmek” için ise üçüncü pervânenin kendisini şem‘e fedâ etmesi gerekmiştir.

Hikâyede karşımıza çıkan bu “üçleme”, marifetin elde edilmesini sağlayan sürecin üç aşamasına tekabül etmektedir. Bunlar “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakke’l-yakîn”dir. Pervânenin mumun ışığını ilk gördüğü andaki bilgisi, “ilme’l-yakîn” mertebesindedir. Zira bu aşamada alevın sadece “ışık”ından haberdârdır. Bu ise alev hakkında bir bilgi olmakla beraber, eksik bir bilgidir. Pervâne aleve yaklaşıncı onun aynı zamanda bir “ısı kaynağı” olduğunu da öğrenmiş olur. Böylece alev hakkındaki bilgisi artmıştır. Ama yine de eksik bir bilgidir. Zira alev, aynı zamanda “yakan” bir şeydir. Dolayısıyla da pervânenin bu aşamadaki bilgisi “ayne’l-yakîn” mertebesindedir. Pervâne alev etrafında çizdiği çemberi gittikçe daraltıp en sonunda da kendisiyle alev arasındaki mesafeyi kapatınca, başka bir deyişle etrafında döndüğü alevde yanınca onun alev hakkındaki bilgisi “hakke’l-yakîn” mertebesine yükselmiş olur. Zira o artık, alevın hem “aydınlatan” hem “ısıtan” hem de “yakan” bir şey olduğunu öğrenmiştir.

Pervâne, mumun alevinde yanarak onun hakkında en kesin bilgiyi (hakke’l-yakîn) elde eder; ama bu bilgiyi edinmenin bedeli olarak bedenî varlığını feda ettiği için, yaşadığı tecrübeyi, yani ateş hakkında edindiği bilgiyi geri dönerek diğer pervânelere aktaramaz. Zira o, “bilgi”yi bulduğu anda “maddi varlığı”nı kaybetmiştir. Dolayısıyla da pervânenin şem‘le olan macerasında, şem‘ hakkında “tam” bir bilgi sahibi olabilmek için cânı fedâ etmek gerektiğinin vurgulanıyor olması, marifetin tecrübi bir bilgi olması hususuna işaret etmenin yanında, aynı zamanda marifetin aktarılamaz oluşu gerçeğine de tekabül etmektedir. Ahmed Gazzâlî, bu gerçeği şu sözlerle ifade eder:

“Aşk, âşığı bütünüyle kaplamadıkça âşıktı bir taraf eksik kalır; öyle ki âşık, burada olup biteni zahirî bilgi yoluyla aktarabilir. Ama aşk, âşığın varlık mülkünü tamamen kuşatınca arada haber alacak ve gıdalanacak hiçbir şey kalmaz. Aşk daha da derinlere nüfuz edince, bilginin zahirî (dış yüzü) sır perdesinin derûnundaki madeni bulamaz. Evet, buluş gerçekleşmiştir; ama bu buluşla ilgili haber yoktur; çünkü bir özdeşleşme vardır. Değil mi ki, ‘İdrak, idrakin aczini idraktır’ sözü buna işaret etmektedir” (2004, 59).

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi “aktarılamaz olma”, marifetin en temel niteliklerinden birini teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak da Klasik Türk şiirinde çoğu kez bu özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır:

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Hafidir hüsn-i ma'nâ gibi Gâlib
Bilen vasf edemez ma'nâ-yı hüsnü

Şeyh Gâlib (G 306/6)

Hep cân atıyor halk fenâ mülküne ammâ
Bir hârice çıkmaz ki ne hâlet var içinde

Şeyh Gâlib (G 296/2)

Şahsi bir tecrübenin sonucunda elde edilmesi, marifete “sübjektif” olma vasfını da kazandırmaktadır. Zira bu bilgi ancak yaşanarak öğrenebildiğine göre, yaşayan kişiye göre değişiklik arz etmesi de kaçınılmaz olmaktadır:

Bir midir mey hum u sâgarda leb-i sâkîde
Fark eder neş'e-i 'irfân gönülden gönüle

Şeyh Gâlib (G 278/6)

Bu noktada, marifetle ilgili olarak bir başka gerçeğe de işaret etmek gerekmektedir. Söz konusu bilginin ortaya çıkması aşamasında “insan” ve “Allah”, sırasıyla “bilen” ve “bilinen” konumundadırlar ve bunlar, bilginin/marifetin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan zorunlu “ikilik”i meydana getirmektedirler. Ancak bu ikilik, “itibari” bir durumdur. Çünkü var olması mutlaka gerekli olan Allah’ın (Vâcibü'l-Vücûd) vücudu dışında herhangi bir varlık yoktur. Dolayısıyla da varlık/vücûd “bir”dir. (Vücûd-ı Mutlak) Kâinat ve onun özü/özeti olan insan ise Allah’ın bilinmek için tecelli etmesi neticesinde ortaya çıkmış birtakım görünüşlerden ibaret olup gerçek bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla “bilen” de “bilinen” de tek varlık olan Allah’tan başkası değildir. O, “bilen” konumundayken insan, “bilinen” konumundayken ise Allah’tır. Böylece Allah, “bilen/insan” ve “bilinen/Allah” olmak üzere, zahirde meydana gelen bu ikilik vasıtasıyla kendini bilir. “Bu, ‘Varlık Kendisini Kendisi vasıtasıyla Bilir’ ibaresiyle ifadelendirilen durumdur” (Guenon 2001, 102). Onun aynı zamanda hem özne hem de nesne olduğu biçimindeki önerme ise “Varlık, ‘Varlık’tır” şeklinde ifadesini bulur (Guenon 2001, 102).

“Bilen” ve “bilinen”in aynileştiği noktada, “güzellik” ve “aşk” da aynileşir. Zira söz konusu aşama, “vahdet (birlik)” aşamasıdır ve orada hiçbir “ikilik”e yer yoktur. Dolayısıyla orada güzellik ve aşk, birbirinden ayrı şeyler değildir:

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Müttehid hüsn ü mahabbet ne nizâ' u ne cedel
Müdde'î mahkeme-i 'aşkda gavgâ sığmaz

Nâilî (G 133/7)

Bu durum aslında, yaratılışın başlangıç aşamasıyla seyr ü sülûkun son aşamasının aynı noktaya tekabül etmesinin bir sonucudur. Zira varlık halkasının tamamlanması anlamına gelen “devr”, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Nihâyet, bidâyete dönüştür” (İsmail Hakkı Bursevî 1997, 33) şeklindeki ifadesinden de anlaşıldığı gibi, başlangıç noktasına geri dönmektir.³ Nitekim bir çember üzerinde sürekli olarak aynı yönde ilerlendiği zaman, başlanılan noktaya geri dönülmektedir ki, devir nazariyesi de karşılıklı iki yayın (kavs-i nüzûl ve kavs-i urûc) oluşturduğu bir halka (çember) şeklinde sembolize edilmektedir.

Bu noktada zihinlerde şu soru belirir: Başlangıç aşaması ve son aşama aynı olduğuna göre, “devr”in amacı nedir? Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi yaratılış, Allah'ın “bilinme isteği”nin sonucu olarak gerçekleşmiştir. Devri tamamlayan insan, yaratılışın gayesinin gerçekleşmesi noktasında bir “vasıta” fonksiyonunu yerine getirmektedir. Zira “Gizli Hazine/Mutlak Güzellik” onun vasıtasıyla “sevilmiş” ve “bilinmiş” olmaktadır. Sevilmek ve bilinmek ise güzelliğe değer katar. Dolayısıyla da güzelliğin anlam ve değer kazanabilmesi için, o güzelliğe yönelmiş bir aşkın olması gerekmektedir. İşte insanın serüveni, bu gerekliliğin sonucudur. Klasik Türk Edebiyatı şairleri aşkı, güzelliğe anlam ve değer kazandıran bir unsur olarak göstererek bu gerçeğe işaret ederler:

Zahm-ı nigâh-ı 'âşık olur hüsne feyz-bahş
Gül-bûsedir o gül-bedenin güldüren yüzün

Şeyh Gâlib (G 255/3)

Var ise seng-i siyâh-ı kalb-i 'âşıkdır mihek
Yohsa o şuhun 'ayâr-ı hüsn ü ânın kim bilir

Nâilî (G 97/2)

Nitekim bülbülün aşkı olmasa gülün güzelliği bir değer ifade etmeyecektir. Çünkü gülün güzelliğine anlam ve değer katan şey, bülbülün feryatlarıdır:

'Aşk eğer bâzârını germ etmese bülbül gibi
Hüsn olur vakt-ı şitâ içre açılmış gül gibi

Şeyh Gâlib (G 319/1)

³ “O, ilktir, sondur...” (Kur'ân, Hadîd: 3).

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Yek-rengdir zebân-ı hakikatda hüsn ü ‘aşk
Bâng-ı hezâr şu‘lesidir âteş-i gülün

Şeyh Gâlib (G 180/2)

Bununla beraber, aşk sadece “Güzellik”e değil, “Güzellik”e değer katması sebebiyle aşkı yüreğinde taşıyan insana da değer katmaktadır:

Gör iltifât-ı ‘aşk ile bu kadr ü câhımız
Kâlâ-yı hüsne kıymet olur kem nigâhımız

Şeyh Gâlib (G 115/1)

Bütün bunları, “şem‘ ve pervâne” sembolizmiyle ilgili olarak değerlendirdiğimizde oldukça ilginç bir gerçekle karşılaşırız. Nitekim pervânenin yandığı anda alevde ani bir parlama meydana gelir, alev harlanır. Şairin tabiriyle “pervâne yanınca şem‘in nûru ‘tamâm’ olur”:

Ahmedâ yan bu ‘aşk oduna ki şem‘
Nûru olmaz yakılmayınca tamâm

Ahmet Paşa (G 203/7)

İşte bu gerçek, insanın yeryüzü macerasının özeti durumundadır. Mumun alevinde yanan, başka bir deyişle “devr”i tamamlayan insan, “Güzellik”i kemâl noktasına taşır. Zira bu yanış olmasa “Güzellik”, tam olarak bilinmemiş ve sevilmemiş olacak, dolayısıyla da pervânenin mumun alevinde yanmasıyla ortaya çıkan son parıltı “eksik” kalacaktır.

Sonuç

En temel kavramı “aşk” olan Klasik Türk Edebiyatında, “âşık/bilen” ve “maşuk/bilinen” ikilisini karşılamak ve bunlar arasındaki ilişki biçimini yansıtmak üzere çeşitli unsurlardan faydalanılmıştır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden “şem‘ ve pervâne” ikilisi de Klasik Türk Edebiyatında, “âşık/bilen-maşuk/bilinen” ikilisini ve ilişkisini anlatmada kullanılan sembolik unsurlardan biridir. Bu unsurlardan pervâne, âşığı temsil ederken şem‘ ise maşuk fonksiyonunu yüklenmiş durumdadır. Bunların şiir dünyası içinde kendilerine bu şekilde bir yer bulmuş olmaları ise söz konusu iki unsur arasındaki ilişki biçiminin, aşk ilişkisi şeklinde yorumlanmış olmasının bir sonucudur.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

Pervâne, sevgilisine kavuşma yolunda canını feda etmekten çekinmeyen gerçek bir âşıktır. Ancak “şem‘ ve pervâne” sembolizminde aşk, sadece pervâneyle ilgili olan bir kavram olarak değil, en az pervâne kadar şem‘i de ilgilendiren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira -Klasik Türk Edebiyatındaki aşk-ateş benzetmesine bağlı olarak- başında yanan ateş ve bu ateşin sonucu olarak akıttığı gözyaşlarıyla şem‘, tam bir âşık görünümündedir. Pervâneyi âşığın sembolü durumuna getiren şey ise aşk ve ateşin her ikisinin de benzer özelliklere sahip olması ve benzer sonuçlar ortaya çıkarmasıdır. Buna bağlı olarak da “şem‘ ve pervâne” sembolizminde aşk, her iki unsur için de geçerli bir kavram ve ortak bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Şem‘ ve pervâne” sembolizmi, aşkı, Yaratıcı’dan başlayarak anlatmaktadır. Zira şem‘ önce kendi yanmakta, daha sonra ise ateşiyle pervâneyi yakmaktadır. Aşkın Yaratıcı’yla ilgili olan boyutu, varlık halkasını oluşturan yaylardan ilki olan kavs-i nüzûla, pervânenin şem‘e kavuşma gayreti ise kavs-i urûca tekabül etmektedir. Dolayısıyla da bu halkanın ilk yayını şem‘in yanışı oluştururken ikinci yayını ise pervânenin yanışı oluşturmaktadır. Böylece, Yaratıcı’nın bilinmeye duyduğu aşkla açılan varlık halkası, pervânenin şem‘in ateşinde yanmasıyla beraber kapanmaktadır.

Varlık halkasını meydana getiren yaylardan ilki olan kavs-i nüzûl, Allah’ın bilinmeye duyduğu aşk neticesinde tecelli etmesi sürecini ifade etmekte iken, ikinci yay olan kavs-i urûc ise “dip nokta” konumunda olan dünyaya inerek/düşerek “devr”i tamamlama vazifesini yüklenmiş olan insanın başladığı noktaya geri dönmek amacıyla gerçekleştirdiği manevî yolculuğunu ifade etmektedir. Yaratılış, Allah’ın “bilinme isteği”nin sonucu olarak gerçekleşmiştir. “Devr”i tamamlayan insan ise yaratılışın gayesinin gerçekleşmesi noktasında bir “vasıta” fonksiyonunu yerine getirmektedir. Zira “Gizli Hazine/Mutlak Güzellik”, onun vasıtasıyla “sevilmiş” ve “bilinmiş” olmaktadır. Bu, insanın yeryüzü macerasının özetidir. Şem‘in alevinde yanan, başka bir deyişle “devr”i tamamlayan insan, “Güzellik”i kemâl noktasına taşır. Zira bu yanış olmasa “Güzellik”, bilinmemiş ve sevilmemiş olacaktır.

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

KAYNAKÇA

- Ahmed Gazzâlî (2004), **Aşkın Hâlleri** (çev. Turan Koç-M. Çetinkaya), Gelenek Yayıncılık, İstanbul
- Ahmet Paşa (1992), **Ahmet Paşa Dîvânı** (hzl. Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yayınları, Ankara
- ANDREWS, Walter G. (2009), **Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı** (çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul
- ARASTEH, A. Reza (2000), **Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş** (çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Kitâbiyât Yayıncılık, Ankara
- Azîzüddîn Nesefî (2004), **İnsân-ı Kâmil** (çev. Ahmet Avni Konuk), Gelenek Yayıncılık, İstanbul
- BACHELARD, Gaston (2007), **Ateşin Tinçözümlemesi** (çev. Nail Bezel), Öteki Yayınevi, İstanbul
- Bâkî (1994), **Bâkî Dîvânı** (hzl. Sabahattin Küçük), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara
- CHİTTİCK, William (2008), **Tasavvuf** (çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul
- DEMİREL, Gamze (2006), “ ‘Şem‘ ve Pervâne’nin İçsel Yolculuğuna Dair Felsefî Bir Yaklaşım, **Türkiyat Araştırmaları**, S. 5, s. 135-143
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara
- DÜZEN, İbrahim (2000), **Azîz Nesefî’ye Göre Allah Kâinat İnsan**, Furkan Yayınları, İstanbul
- CEBECİOĞLU, Ethem (2004), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul
- Fuzûlî (2000), **Fuzûlî Dîvânı** (hzl. Kenan Akyüz vd.), Akçağ Yayınları, Ankara
- GUENON, Rene (2001), **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi** (çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- GÜNGÖR, Erol (2008), **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul
- İbn Arabî (2008), **İlahî Aşk** (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

-
- İsmail Hakkı Bursevî (1997), **Kenz-i Mahfî** (sad. Abdulkadir Akççek), KitanYayınları, İstanbul
- KANAR, Mehmet (2009), **Fehmî ve Şebisterî'den Şem' ve Pervâne**, İnsan Yayınları, İstanbul
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli** (hzl. Hayrettin Karaman vd.) (2006), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Latîfî (1999), **Latîfî Tezkiresi** (hzl. Mustafa İsen), Akçağ Yayınları, Ankara
- LİVİNGSTON, Ray (1998), **Geleneksel Edebiyat Teorisi** (çev. Necat Özdemiroğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Mahmûd, Zeki Necîb (2002), "İbn Arabî'de Sembolizm", **İbn Arabî Anısına (Makaleler)**, İnsan Yayınları, İstanbul
- Mesîhî (1995), **Mesîhî Dîvânı** (hzl. Mine Mengi), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara
- Nâ'ilî (1990), **Nâ'ilî Dîvânı** (hzl. Haluk İpekten), Akçağ Yayınları, Ankara
- Necâtî (1992), **Necâtî Beg Dîvânı** (hzl. Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yayınları, Ankara
- NEEDLEMANN, J. –Skynner, R. – Ingleby, D. (2000), **Psikiyatri ve Kutsallık** (çev. Abdullah Haklı), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nesîmî (2002), **Nesîmî Hayatı Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Dîvânının Tenkitli Metni I-II** (hzl. Hüseyin Ayan), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara
- Settârî, Celâl (2003), **Züleyhâ'nın Aşk Derdi** (çev. Mehmet Kanar), İnsan Yayınları, İstanbul
- SUNAR, Cavit (2003), **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul
- Şeyh Gâlib (1994), **Şeyh Gâlib Dîvânı** (hzl. Muhsin Kalkışım), Akçağ Yayınları, Ankara
- Şeyhî (1990), **Şeyhî Dîvânı** (hzl. Mustafa İsen-Cemal Kurnaz), Akçağ Yayınları, Ankara
- Şeyhülislâm Yahyâ (2001), **Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı** (hzl. Hasan Kavruk), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Türkçe Sözlük** (2005), Türk Dil Kurumu, Ankara

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature
and History of Turkish or Turkic
Volume 5/3 Summer 2010*

-
- YILDIRIM, Ali (2000), “Bâkî'nin Devriyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 10, S. 1, s. 207-215
- YILDIRIM, Ali (2006), “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi”, **Milli Folklor**, C. 9, S. 72, s. 129-140.
- Yunus Emre (1990), **Yunus Emre Dîvânı II (Tenkitli Metin)** (hzl. Mustafa Tatçı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Zâtî (1987), **Zâtî Dîvânı III** (hzl. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.