



KEBİR'DEN TAGORE'UN NEFESİNE YANSIYAN IŞIK: MEVLÂNA/RUMÎ
THE LIGHT REFLECTED FROM KEBIR ON TAGORE'S BREATH: MEVLANA / RUMI

Nuray ÖZENC*

Öz

Düşünen insan için var olmanın, varlık kazanmanın amacı hiç şüphesiz tekâmül etmek, insan-ı kâmil noktasına yaklaşabilmektir. Bu çalışmada amacımız, genç yaşlardan itibaren "Sarvameva visbanti" yani her şeye nüfuz ederek kemale erme biçiminde tanımlanabilecek bir hedefe hayatını adanayan Bengalli Rabindranath Tagore ile ışığıyla dünyayı çepeçevre aydınlatan Hz. Pîr'in söz birliğinden bahsetmek, bu birliğin temelini oluşturan ilham kaynağının, tasavvuf olduğuna dair ulaştığımız bulguları ortaya koymaktır. Farkındalığı yüksek bir şair olan Tagore'un, yakın topraklarda kendisinden yaklaşık yedi asır önce dünyayı aydınlatan Mevlâna ışığından habersiz olduğunu düşünmek ne denli imkânsız ise, kendi kültürüyle harmanlanmış sanatsal özgünlüğünü reddetmek de bir o kadar haksız olacaktır. İngiliz şiir dünyasından, özgürlük tutkusunu lirik şiirlerinde dile getiren Shelly, mistizmle ilgilenen Browning ve doğa tutkunu Wordsworth'dan da etkilenmiş gözüken Tagore, "Şairin Dini" isimli kitabında bu kişilerin şiirleri üzerinden kişisel görüşlerini açıklamışken, kendisini derinden etkileyen Hintli sufi Kebir'den yalnızca üstü kapalı bir şekilde söz etmiştir. Oysa 1915'de, Sufi Kebir'in şiirlerini "One hundred poem's of Kabir" adıyla İngilizceye çevirmiştir. Mevlâna'dan ise hiç söz etmemiştir. Tagore muhtemelen Hintli sufi Kebir aracılığıyla kendisine açılan farklı bir pencereden giren tasavvuf ve Mevlâna ışığıyla da tanışmıştır. Her halükarda Mevlâna ve Kebir'in, vahdet-i vücûd anlayışının yansımaları Tagore'un eserlerinde açıkça görülebilir.

Bu araştırmada, Tagore ile Hz. Pîr'in fikir ve söylemlerinin örtüştüğünü ispatlayan örneklerden sadece bir bölümü ortaya konmuştur. Bir Hindu şairin sözlerinde tek tanrılı inanç sisteminin yansımalarını görmek, birçok kişi tarafından garipsenebilir. Ancak bu durum, Hinduizm içinde XIX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve bir reformdan ziyade monoteist inanç sistemleriyle, Hinduizm değerlerinin harmanlandığı Upanishad temelli 'Brahmo Samac'a (1828) yani Brahmoizm'in etkilerine bağlanmalıdır. Upanishad temelli tek nihai monist gerçeklik ise Tagore'u, Kebir ve Mevlâna gibi sufilerin insan "birlik" kavramını içselleştirmesine zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhiddîn İbnü'l Arabî, Mevlâna, Hâfız, Sâdi, Upanishad, Kebir, Tagore, Buddha'nın duası.

Abstract

The purpose of existence or gaining existence for a thinking man is undoubtedly undergo a process of maturation and get nearer to the point of being a perfect human being. Our purpose in this study is to make mention of concurrence in discourse between Rabindranath Tagore of Bengal, who dedicated his life from early ages on to a goal, namely 'Sarvamevavisbanti', which could be defined as reaching a state of being a perfect human being by interpenetrating/understanding the real meaning of everything, and Rumi, who with his light illuminated all corners of the whole world and reveal the findings that we found indicating that the source of inspiration that constitutes the foundation of this concurrence of ideas is tasavvuf, or Islamic mysticism. Just as it is impossible to think that being a poet of a high level of awareness, Tagore was unaware of the light of Rumi, who illuminated the world from nearby lands about seven centuries before him, so it would be unfair to deny his artistic uniqueness blended with his own culture. Tagore, who seems to have been inspired by English poetry, notably Shelly, who voiced his desire for freedom in his lyrical poems, Browning, who took an interest in mysticism, and Wordsworth, who was a nature-lover, explained his personal views in his book entitled 'Religion of the Poet' but he made allusions to the Indian Sufi Kebir, who deeply influenced him, only in passing while he made no mention of Rumi. Yet, in 1915 Tagore had translated the poems of Sufi Kebir into English under the title of "One Hundred Poems of Kabir". Tagore was also introduced to Rumi and Sufism/mysticism, which probably entered through a different channel via Indian Sufi Kabir because "Sufism", which is reflected in his poems and novels, can be clearly seen in this article. In any case influence of Rumi and Kebir's understanding of unity of existence, or vahdet-i vücûd, can be clearly seen in Tagore's works. In this study, only a portion of the examples proving that ideas and discourses of Tagore and Rumi over laphas been presented. Seeing reflections of the belief system of a monotheistic religion in the words of a Hindu poet could be found strange by many. This should be attributed to the effects of Upanishad-based 'Brahmo Samac (1828), in other words Brahmaism, which arose in the early 19th century and blends monotheistic belief systems and values of Hinduism rather than being a reformist belief system. The single ultimate monist Upanishad-based truth on the other hand helped Tagore easily internalize the concept of "unity" as proposed by Sufis like Kebir and Rumi.

Keywords: Muhiddin İbnü'l Arabî, Mevlana, Hafız, Sadi, Upanishad, Kabir, Tagore, Buddha's Prayer.

Giriş

Genç yaşta yazdığı Bengalce makaleler, bin şiir, iki bin şarkı ve bir o kadar tablo ve karakalem resmiyle dikkat çeken Rabindranath Tagore, düşünür, müzisyen ve ressam olması yanı sıra, Gora adlı romanıyla Nobel ödülü kazanan (1913) usta bir edebiyatçı ve bağımsızlık mücadelesinde Mohandas

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Urdu Dili ve Edebiyatı Bölümü. nozenc@selcuk.edu.tr



Karamçand Gandhi'nin (1869- 1948) yanında yer alan bir vatanperverdir. 1911'de yazdığı Cana Gana Mana Adhinayaka "Hindistan'ın Sabah Şarkısı", 1937 Kongre Çalışma Komitesinde, Nehru tarafından milli marş yapılması için önerilmiştir. Mahatma Gandhi, Harican'ın 19 Mayıs 1946 sayısında; "Cana Gana Mana isimli şarkı milli yaşamımızda bir yer buldu. Bu sadece bir şarkı değil, aynı zamanda bir adanmışlık ilahisi gibi" demiştir. Tagore ise, Tanrıya adadığı ve Hindistan'ın Resmi" kabul ettiği bu şarkısı için, "Çeşitliliğin Birlik Mesajı" ifadesini kullanarak¹ (Singh, 2017, 78) iki binden fazla etnik grubun iç içe yaşadığı ülke toplumuna olan yaklaşımını bir anlamda ortaya koymuştur. Gandhi'nin, Gurudev "Büyük Üstad" şeklinde hitap ettiği Tagore,² kendisi için şair anlamına gelen "Kavi" adını kullanmayı tercih etmiş, Mahatma Gandhi'den sonra ulusal kurtuluş ve özgürlük hareketinin manevi önderi sayılmıştır (Bhattacharya, 1997, 9- 15).

Belh doğumlu Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273) ve Kalküta doğumlu Bengalli Rabindranath Tagore'u (1861- 1941) neredeyse yedi asırlık zaman farkına rağmen bir araya getiren ortak zemin, tasavvuf'tur. Ailesiyle Belh'den ayrılan Mevlâna, Nişapur'a geldiğinde kendisini gören Feridun-din Attar, "Hayret koca deniz, gölün arkasına takılmış gidiyor" (Türkmen, 2014, 14) diyerek henüz on yaşında bir çocuk olan Hz.Pîr'in ışığını fark ettiğini dile getirmiştir. Bu ışık, yalnızca sufileri değil, kilometrelerce uzakta yaşayan Tagore'u da, muhtemelen Hintli sufiler aracılığıyla aydınlatmıştır.

Mevlâna ve Rabindranath Tagore (Rabi) 'un ruhsal gelişimleri üzerinde, toplumun ileri gelenlerinden olan aile büyüklerinin etkisi açıktır. Mevlâna'nın dedesi Ahmed al-Hatîbî, dönemin padişahu Hârezmşah'ın kızıyla evlenmiştir. Tagore ise ilk Hintli sanayici ve girişimcilerinden biri olan ve Bengal Rönesansı için önemli katkıları bulunan Prens Dvarakanath'ın (1794-1846) torunudur. Mevlâna'nın babası, Sultânü'l Ulemâ "Âlimlerin Sultanı" lakabıyla tanınan Mevlâna-yi Buzurg Bahâeddin Veled, tasavvuf ve ilahi aşka dayanan görüşlerinin yer aldığı "Ma'ârif" adlı eseri ve tasavvufi bilgisi yanı sıra söylemlerindeki cesareti ile de oğlu için bir rol modelidir. Tagore'un rol modeli ise, Hindu bir filozof olan ve adı "Ulu Bilge Soylu Güneşin Oğlu" anlamına gelen babası Maharshi Debendranath Thakur (1817-1905)'dur.

Debendranath Thakur, Raipur'a yaptığı bir tekne gezintisi esnasında (Batı Bengal-1863), chhatim (Alstonia Scholaris) ve hurma ağaçları ile çeltik tarlalarının olduğu bir yeri seyretmek için durmuş ve Kalküta yakınlarındaki etkilendiği bu yere (Bolpur Köyü), Santiniketan "Barış/ Huzur Yurdu" adında bir ev inşa etmiştir. Bu evin yerel dildeki ilk adı Bhuban Dākāt "Düşünler Evi" dir. Önceleri her dinden insanın derin düşünme ve dua için geldiği, Vedalar ve Upanishadlar üzerine çalışılan, din söyleşilerinin yapıldığı bu ata evi, oğul Rabi'nin katkılarıyla 22 Aralık 1901'de Brahmacharyasrama isimli okula dönüşür. Başlangıçta, sadece beş öğrenci ve beş öğretmen (üç'ü Hristiyan, iki'si Katolik) gibi oldukça sınırlı bir mevcuda sahiptir (Narmadeshwar, 1999, 3; Dinç, 2015, 7; Sever, 2009, 12). Bu öğrencilerden bir Rabi'nin 1888'de doğan ikinci oğlu Rathindranath'dır. Pitoresk bir ortamda öğrenmenin daha keyifli ve verimli olacağı düşüncesi, bu okulun kurulmasına sebep olur. Zira Tagore'a göre, mevsimler tüm renkleri, hareketleri ve güzelliğiyle, şehir hayatının kirliliğinden uzak özgür insan yaşamının merkezinde olmalıdır ve öğrencilerin, zihinleri ile Brahmacharyasram'ın florası ve faunası arasında bir yakınlık kurmaları son derece önemlidir. Özgür eğitim anlayışının temelinde, babası sık sık seyahatler çıkan ve hizmetkârlara teslim edilen küçük Rabi'nin, hem güvenliğini sağlamak hem de uzaklaşmasını önlemek için bu kişiler tarafından tebeşirle çizilmiş bir daire içerisinde tutulması (Quayum, 2014, 1) yatıyor olabilir. Mahatma Gandhi, ilk kez 17 Şubat 1915'de ziyaret ettiği bu okula çeşitli vesilelerle fon sağlamıştır. Zanaat yoluyla öğretme fikri ve pratiği ilk kez Santiniketan'da gelişmiş ve Gandhi bunu temel eğitim programına dâhil etmiştir. Bu yer 1925'den itibaren Patha Bhavana olarak tanınmıştır. Rabi'nin, 1921'de ismini Visva Bharati olarak değiştirdiği, bağımsızlıktan sonra genişletip büyüttüğü ve üniversite haline getirdiği okul, 1951'den itibaren Parlamento kararıyla merkezi statü kazanmış, Hint entelektüellerinin okuduğu Hindistan'ın en önemli üniversitelerinden biri haline gelmiştir. Hindistan Ulusal Kongresi'nin önemli siyasi üyelerinden biri ve Hindistan'ın ilk başbakanı olan Cevahirlal Nehru'nun kızı Indira da, Visva- Bharati'ye kabul edilen öğrencilerden biridir ve bu bağlantıyla Nehru ve Tagore arasındaki dostluk perçinlenmiştir (Bhattacharya, 1997, 23, 25, 50, 201). Bu merkezden beslenen Thakur ailesinden, edebiyat, sanat ve müzik alanında ülke kültürüne önemli katkıları olan tek kişi Rabi değildir. Ağabeyleri, onların eşleri ve kız kardeşi de oldukça başarılıdır. Özellikle ağabeyi Dwicendranath (1840-1926), Satyendranath (1842-1923) ve Cyotirindranath (1849-1925) ile ablası Svarnakumari (1856-1932) edebiyat, dilbilim, matematik, şiir ve müzik alanındaki çalışmalarıyla tanınmış kardeşlerdendir. Dwicendranath, Brahma Sangit olarak bilinen yurtsever ve adanmışlık şarkılarını yazıp

¹ Kurucu Meclis Üyelerinden bazıları, Bankim Çandra Çatterji tarafından yazılan Vande Mataram'ın Ulusal Marş olması istenmiş, ancak Milli Marşı konusu 26 Kasım 1949'a kadar çözülmemiştir. 24 Ocak 1950'de, Vande Mataram şarkısının, Cana Gana Mana ile aynı şekilde onurlandırılmasına ve eşit statü verilmesine karar verilmiştir.

² Visva Bharati, Rabindra Bhavan arşivindeki mektuplarda, Gandhi'nin Tagore'a bu şekilde hitap ettiği görülmektedir.



bestelemiş, Rabi'nin şiir anlayışının gelişiminde Bengal şairleri Chandidas ve Vidyapati gibi derin iz bırakmıştır. Cyotirindranath, Moliere'i Bengalce'ye çevirmiş, ablası Svarnakumari, Hindistan'ın ilk kadın romancısı kabul edilmiştir. Satyendranath, ICS "Hint Sivil Servis" in ilk yerli üyesi, karısı Cnadanandini Devi ise, Hindistan'ın ilk kadın editörüdür. Debendranath Tagore ve Sarada Devi'nin sekizinci oğlu (on dördüncü çocuğu) olan ve aile fertlerinin sanatsal ve entelektüel arayışları arasında büyüyen Rabi, 1873'den itibaren evde öğretmenleri ve ağabeyleri tarafından eğitilmiş, ilk eseri "Kavi Kahâni: Bir Şairin Hikâyesi" ni on altı yaşında yazmıştır. Bir yıl sora hukuk eğitimi için İngiltere'ye gitmiş (20 Eylül 1878), Londra Üniversitesi'nde Henry Morley'in İngiliz Edebiyatı derslerine girmiş ve kendisiyle birlikte incelediği bazı Shakspeare oyunlarından çok etkilenmiştir. Bu süreçte özgür bir toplumdaki kadın izlenimlerini, aile dergisinde yayınlanmak üzere mektuplara yazarak, ülkesine göndermiştir. On sekiz ay sonra geri dönen ve 23 yaşında evlenen Rabi, Shantineketan'ı eğitim kurumuna dönüştürdüğü 1901- 1907 yılları arasında önce 1902'de eşi Mrinalini Devi'yi, dokuz ay sonra kızı Rani'yi, 1905'de babasını ve ardından 1907'de oğlu Sami'yi kaybetmiştir. İngiltere'ye ikinci gidişinde, Bengalce yazdığı dinsel konuları işleyen şiirleri "Song Offering/Gitanjali" ismiyle İngilizceye çevirilmiş ve Batı onu bu şiirleri ve aynı dönemde İngilizceye çevrilen Gora romanıyla tanımıştır. Batı'nın Rabi'yi tanınmasında, ünlü İngiliz ressam Sir William Rothenstein ve şair W. B. Yeats'in etkisi olmuştur (Narmadeshwar, 1999, 2, 3).

Tagore'un Tanrı İmanı

Bir Hindu şairin sözlerinde tek tanrılı inanç sisteminin yansımalarını görmek, birçok kişi tarafından gariipsenebilir. Ancak bu durum, Hinduizm içinde XIX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve bir reformdan ziyade monoteist inanç sistemleriyle, Hinduizm değerlerinin harmanlandığı Upanishad temelli 'Brahmo Samac'a (1828) yani Brahmoizm'in etkilerine bağlanmalıdır. 1843'de ülke çapına dağılıp yaygınlaşan, eğitilmiş Hindular arasında bir mezhep'e dönüşen bu ulusal hareket; batılılaşma, kardeşlik, başkalarına yardım etme, kadını yüceltme, kasti, sosyal tabuları ve çok eşliliği reddetme gibi Hinduizm gelenekçiliğinde rastlanmayacak konuları hayatın amacı edinmiştir. Tagore, kendisine Nobel ödülü kazandıran Gora isimli romanında, Anandomoyi isimli karakter aracılığıyla "Brahmo Samac'ın kendi dışındaki yaratıkları ayrı gören bir doktrini olmadığını" aktarır (320). Hinduizm'in derin anlamını önemsemiş bir savunucu olarak tanıttığı Gurmohan karakteri aracılığıyla ise, kastların birbirinden ayırdığı Hindular arasında "acıma, sevgi, yardımlaşma, fedakârlık ruhu ve insana saygı ile herkese kuvvet, canlılık ve mutluluk veren din"den eser kalmadığını gösterir (446). Brahmo Samac (Brahmo Cemiyeti) hareketi, Hint Rönesans'ının lideri kabul edilen Bengalli Raca Ram Mohan Ray (1772-1833) tarafından başlatılmış, baba Tagore bu hareketin gelişmesinde Keshap Chandra Sen (1838-1884) ile birlikte önemli rol oynamıştır (Bhattacharya, 2013, 108; Wolpert, 1927, 216). Doğu Hindistan Şirketine hizmet etmeye başladığı sırada Arapça ve Farsça öğrenen, Sanskritçe, İngilizce, Latince, İbranice ve Yunanca bilen bir polyglot olan Ray, Hint mistisizminin ünlü eseri Upanishadlar (VII-VIII. Yy.) üzerine yaptığı çalışmalarıyla ün kazanmış, sosyal reformu savunan ve Rabi'yi derinden etkileyen üst sınıftan bir Hindu'dur. Tagore'un, Upanishad'ların Brahma'sı, Yüce ve Sonsuz Varlık olarak gelişen tanrı imanı, Ray'ın etkisiyle şekillenir. Brahmin bir aileden gelen ve katı bir Hindu olarak yetiştirilen Ray, Avrupa düşüncesinin geniş hümanizmini ve yaşam sorunlarına genel yaklaşımını kabul ederken bir yandan Mesih'i reddetmiş, diğer taraftan Hinduizm'in de yeniden yorumlanması gerektiğine inanmıştır (Panikkar,1993, 241).

Brahmo Samac Mezhebinin Temelleri

Brahmo Samac mezhebinin, Upanishad³ mistisizmine dayanan fikrî temeli yanı sıra, pratikteki uygulanış modeli XII. asırda Güney Hindistan'da başlayan yeni bir dinî reform hareketine kadar uzanmaktadır. Bhakti (sevgi, bağlılık) adı verilen hareketin önderi, Vaishnava mezhebinin kurucusu Ramanuca'dır (1060-1118). Ramanuca'nın felsefesi, "gerçek, tek tanrı'dır" nitelikli monizm doktrini üzerine kuruludur. Bhakti'nin esas unsurları olan; kâinatla yakından ilgili Bir Tanrı, O'na karşı hürmet, saygı ve sevgi duymak, O'na ibadet etmek, O'nun lütfkârlığına inanarak, O'na niyazlarda bulunmak gibi inanç ve tasavvurları Upanishad temellidir (Sastri, 1960, 22; Çağdaş, 1961, 153). Hindu Ortodoks dininin giderek artan şekilciliğine bir tepki olarak gelişen Bhakti, Ramanuca'nın vaazlarında Vishnu'ya bağlılık şeklinde süren mistik "Aşk Dini" olarak tanımlanır. Kuzey Hindistan'a, öncü figürü Hindu zahit Ramananda tarafından taşınmış olan bu uyanış, "İslâm Tasavvufu" ile geleneğe dayanan "Brahmanizm İlahiyatı"nın uzlaşımına dönüşür. Bu uyanışa sebep olan etmenlerden belki de en önemlisi, Tagore'un aile köklerinin dayandığı XI. Yy'da geniş bir sahaya yayılmış olan tasavvuf inancıdır. Underhill'e göre, Ramananda'nın (1400-1470); Attar (627/1230), Sâdi (1193-1291), Mevlâna Celâl-ed Din-i Rumî (1207-1273) ve Hâfız'ın

³ Eğilip (öğretmenin, üstadın) yanına veya önüne oturmak anlamına gelen Upanishad'ın, bir diğer adı Vedaların sonudur. Hint ananesine göre, telif eserler olmayıp şair azizler tarafından işitilmiş olanın yazıya aktarıldığı metinlerdir (Çağdaş, 1961, 143-163).



(d.1326) şairlerinin Hindistan dinî düşünce yapısını etkilediği bir dönemde yaşamış olması⁴ (Kabir, 1970, 12), ve XIV. Yy'dan itibaren Kuzey Hindistan'dan başlayarak farklı din ve inanışları etkileyen İslam'ın, tevhide dayalı sınıfsız toplum anlayışı, uyanış etmenleri arasında sayılabilir. Underhill, birbirine zıt görünen iki hatta üç dinî tefekkürün birleşmesinin imkân dâhilinde oluşunu, ilk Hıristiyan kilisesi içinde gerçekleşen Musevi ve Hellenistik tefekkürün birleşmesi ile örnekler. Hint alt kıtasındaki karşılıklarından biri, XIV. Yy'da Bhakti'nin Sufizm ve Brahmanizm gibi iki zıt prensibi birleştiren eğilimdir. Sufi ve Brahman âlimleri münakaşa meclislerinde, Ramananda'nın sözlerini dinlemek için bir araya gelmişlerdir (Kabir, 1970, 13). Hindistan'ın kuzey batısındaki Pencap bölgesinde (XV. Yy), Brahmanların aşırılığa varan uygulamalarına, Hinduların çok tanrılı inanışlarına ve kast sistemine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Sih dinini de, tefekkür birleşimine örnek gösterebiliriz. Sikh dini, "İk onkar: Tanrı birdir"e dayanan imanıyla, İslam Tanrı inancının bir karışımı olarak, aşırı ibadet ve riyazet yerine ahlaki davranışlara önem veren uzlaşmacı, eşitlikçi bir din hareketi biçiminde Guru Nanak önderliğinde gelişmiştir (Sayım, 2009, 166- 168). Nanak'ın düşüncelerine ve hayatına etkisi büyük olan kişilerden biri de XV. Yy. Sufi düşünürü Kebir' dir (1440-1518) (Zafar, 1985, 10).

Sufi Kebir, Mevlâna ve Upanishadlar'da, Hakk'ı Varlık Bedeninde Arayış

Hint tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyeti kabul edilen Kebir, Müslüman bir ailenin çocuğu olmasına rağmen yıllarca Ramananda'nın müridi olarak yaşamıştır (Huri, 1970, 77). Kendi ifadesiyle;

"Kebir hem Allah evladıdır hem de Ram'ın evladı,

Sen kendi kalbine bak çünkü orada hem Kerim'i bulacaksın hem de Ram'ı." (Kabir, 1970, 77) diyen Kebir'i, Hintli Müslümanlar ve Hindular aynı ölçüde benimsemiştir. Tagore, Hint tarihinde büyük bir peygamber numunesi gibi görülen bir şahıstan isim vermeden bahsederken;

"Bu adam, hayatı ve sözleri ile ruhun hassas tellerini titretmiş, bize herkesi sevme dersleri vermiştir. Bu müzik, denizleri, dağları ve çölleri aşmış, ayrı ayrı iklim, adet ve dillerde farklı ırkları silah şakırtıları yahut ticaret çekişmeleri içinde değil fakat hayatın ahengi içinde, birleştirmiştir." (Tagore, 1949, 81) demiştir. Bu şahıs muhtemelen Buddha'dır ancak birçok eserinde Buddha'nın isminden açıkça söz ediyor olması ve şairlerinde göze çarpan sufizm ışığı, bu zatın sufi Kebir olma ihtimalini de akla getirmektedir. Buddhist kitapların yazıya dökülmesi, Buddha'nın ölümünden dört asır sonra yaklaşık M.S I. Yy.' da başlamış ve üç asır devam etmiştir. Buddha'nın bir duasında;

"Yukarıdaki ya da aşağıdaki, uzak ya da yakın, görünür ya da görünmez olan her şeyle, herhangi bir düşmanlık ya da öldürme arzusundan uzak, sınırsız sevgi ilişkini korumalısın" ifadesi kuşkusuz Tagore'un sözünü ettiği sevme dersidir. Dua'nın devamında geçen "*Ayaktayken ya da yürürken, otururken, uzanmışken, uyuyakalana dek, bu türden bir bilinç içinde yaşamalısın.*" ifadesi (Tagore a, 2000, 16) ise Tagore'a göre Upanishad öğretisinin benzer pratik yönünü geliştirmesiyle oluşmuştur. Bu dua'nın, Ali İmran 3/191 ile paralellik göstermesi, bizi Buddha'yı Kur'an ışığında yeniden anlama noktasına götürür;

"Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler." 1017-1030 yılları arasında Hindistan'da yaşamış olan ve Kitab'üt Tahkik Ma Li'l Hind'i yazan El Birûnî'nin "benim ilimle uğraşma sebebim" diyerek aynı Ayet-i Kerime'ye işaret etmiş olması ilginçtir (Taslaman- Doko, 2015, 89).

Kebir'in, Tagore ile Mevlâna Celâl-ed Din-i Rumî arasındaki söz birliğine zemin hazırlama ihtimalini düşünmek kuşkusuz yanlış olmayacaktır. Mevlâna'nın;

"Senin canının içinde bir can var, o canı ara!

Dağının içinde bir hazine var, o hazineyi ara." (Rumî, 1988, 11).

"Niçin böyle cihan çevresinde başı dönmüş bir halde dolaşıyorsun? O senin dışında değil, sen kimi arıyorsun." (Rumî, 1988, 332) sözleri ile Kebir'in;

"Kendini tanı, ey Kebir, çünkü

O,baştan ayağa kadar senin içindedir." (Kabir, 1970, 84).

"Rab benim içimdedir, Rab senin içindedir, tıpkı her tohumda hayat olduğu gibi.

Ey kul! Sahte vakarı bir yana bırak ve Onu kendi içinde ara." (Kabir, 1970, 96),ve Upanishadlar da geçen;

"Ēkam rūpam bahudhā yah karōti tam ātmastham yē anupaçyanti dihrāh tēshām sutham çaçvatam nētarēshām: Daima coşkuya, yalnızca sakin bir zihne sahip olanlar ve yalnızca onlar, ruhlarının içinde, özünü çok çeşitli biçimlerde gösteren 'Varlık'ı kavrayarak ona ulaşabilirler." ya da,

⁴ Evelyn Underhill (1875-1941), Hıristiyan mistisizmiyle ilgili eserleri bulunan Anglo-Katolik şair ve romancı.



“Yaçchāyamasminnātmani tējōmayo’ mritamayah purushah sarvānubhūh: Bu ışık ve yaşam, bu her şeyi hisseden varlık, yalnızca uzamda (dış dünyada) değil, aynı zamanda ruhlarımızdadır.” (Tagore a, 2000, 17), sözlerinin her biri Tagore’un;

“Sen kalbimin ortasında idin, onun için kalbim gezindiği zaman seni asla bulamadı.” (Tagore, 1944, 90) ve

“Benliğimi derin, gizli dokunuşlarıyla uyandıran, odur, en içimdedir.” (Tagore a, 1942, 85), sözlerini söylemesinde ilham kaynağı olmuş olabilir. Tagore’un, Mevlâna felsefesiyle tanışmasına dair verilebilecek en geç tarih muhtemelen 1915’tir. Zira Tagore, bu tarihte Sufi Kebir’in şiirlerini “One Hundred Poems of Kabir” ismiyle İngilizceye çevirmiş ve Kebir bu dille ilk kez okuyucusuyla buluşmuştur.

Brahmo Samac, Tagore, Buddha ve Mevlâna’da insan-ı kâmil Anlayışına Dair Nüans

Brahmo Samac mezhebinin, bir açıdan Tagore’u, Mevlâna’dan ayıran bir görüşe sahip olduğu düşünülebilir. Zira mezhep, bilgelik ve aşkla bezenmiş insan ve evrende kendiliğinden var olan ve bunları aşan sonsuz varlık inancını, Upanişadlar’daki “Tek ve şekilden münezze olan Yaratıcı”ya bağlamakla birlikte vahiy fikrini reddeden yönüyle ve “karma” inancıyla İslam’dan uzaklaşır. Buddha tarafından “niyet” olarak yeniden tanımlanan karma, Upanishadlar’da insanoğlunun eylemlerinin kalitesine göre yeniden doğması kabul edilir. Ancak Hz. Pir’in, Mesnevî-i Şerif 3. cildinde;

“Ez cemâd mürdemu nâmî şodem
V’ez nemâ mürde be-hayvân be-ser-zedem
Mürdem ez hayvânî vü âdem şodem
Pes çi tersem ki zimurden kim şodem
Hamle-i diğer be-mîrem ez beşer
Tâ ber-ârem ez melâik-i bâl u per

Ben cemâdât âlemindeydim. Cemâdât âleminde öldüm, nebâtâtta baş gösterdim. Nebâtât âleminden öldüm hayvan oldum. Hayvan âleminde de geçince, insan âlemine geldim, insan oldum. Şu halde insan âlemine gelince mademki öbür ölümümde yeni bir hayat buldum, insan âleminde ölünce neden yok olmaktan korkayım? Hiçbir âlemden beri ölmedim ki diğer daha güzel bir âlemde dirilmemiş olayım. Şu hâlde insan âleminde de ölünce, yok olmaktan, ölüp gitmekten korkmama lüzum yok. İnsanlıktan da insan oluştan da bir hamle daha yapayım. Melekler âleminde, melâike-i kirâm arasına karışayım, onlarla o âlemde kol kanat açayım.” (Abdülkâki Gölpinarlı’dan Aktaran Demirel, 2005, 377) ifadesi ile Buddha’nın ‘niyet’i, aslında insan-ı kâmil olma noktasında, hedefe varış adına birbirine çok da uzak değildir. Hint terminolojisinde, İnsan yaşamının hedefine ulaşmış kişiler “prañçantah” ve Tanrı ile Bir olma “yuktâtmanah” diye tanımlanır. Tagore’a göre bu inancın temeli, “Brahma Vihâra”ya yani, Brahma ruhunda yaşama, o ruhta hareket etme ve o ruhta bir coşkuya sahip olmaya dayanır. Zihni, bu evrensel iyi niyetin uygulanmasında canlı tutan Brahmadan yayılan saf bilincin beyaz ışığı, tüm yaradılışın temelindeki coşku ve ulaşılması gereken doruk noktadaki sevgidir.

Tagore’un Vahdet-i Vücut Algısının Temelleri

Eserlerinde pek çok kez Tanrı’nın varlığını işlemiş olan Tagore’un, “Şairin Dini” kitabında, “benliğinde uyuyan vahdet” olarak açıkladığı vahdet-i vücut sırrı;

“Yastu sarvani butani atma nyevanu pashyati: Her şeyi ebedi ruhta ve ebedi ruhu her şeyde gören insan açıklanmıştır.” ya da;

“Vahdet sonsuzdur, vahdet aşktır.”, ve Yaratıcının kastedildiği;

“O, Tek ve biçimsizdir.”, tarzında ifade bulan Upanishad öğretileriyle temellendirilir (Tagore, 1949, 6, 7, 95). Kalyan Sen Gupta’ya göre Tagore, Bengal’in Baul şarkıcılarına, Sufilerine, Hindu Vaishnavism ve Budizm ile ilgili fikirlere karşı duyarlı iken, her şeyi her zaman en sadık kaldığı Upanishad temelli tek nihai gerçeklikle ilişkilendirmeye çabalamıştır. Bu nihai gerçeklik, hem evrende içkin olan hem de onu sürdürmekten ve düzenlemekten sorumlu olan yüce “Bir” güçten oluşur. Bu monist gerçeklik insan “birlik” kavramına yol açmıştır (Collins, 2008, 8). Guru Nanak’ın da “Bir Tanrı”yı tanımlarken kullanmış olduğu “Sözle anlatılamaz, şekli olmayan” ifadelerine eşdeğer (Sayım, 2009, 167) bu Upanishad öğretisi ve Mevlâna’nın bir rubaisinde dile gelen;

“De ki ‘Allah Tek ve eşsizdir.’ anlamındaki sureyi okutan Ulu yaratıcı!” (Rumî, 1988, 267) ifadesi, bize kaynağın aynı olduğunu göstermektedir. Burada, Upanishadlar ile Kur’an arasında benzerlik iddiasında bulunan Dârâ Şükuh’dan da bahsetmek yerinde olacaktır. Şah Cihan’ın büyük oğlu olan Dârâ Şükuh (1615-1659), büyükbabası Ekber Şah’ın başlattığı, Dîn-i ilâhi adıyla sapkın bir dine dönüşen, Hint ve İslam düşüncelerini bağdaştırma hareketinin tesiriyle sufiliğe ilgi duyan bir Babür şehzadesidir. Upanishadlar



üzerinde çalışan, İbnü'l Arabî, Fahreddin-i Irâkî ve Mola Camî' nin eserlerini inceleyen, Vahdet-i vücud'a dayanan bir tasavvuf anlayışına ulaşan ve Ekber Şah'ın tersine Hz.Peygamberi reddetmemiş olan Şükuh, mülhidlik ile suçlanarak kardeşi Evrengizb tarafından astırılmıştır. Şükuh, Hint inanç ve düşünceleriyle İslam arasında benzerlik görmeye başlamış hatta Upanişadlar'ın, Kur'an'da Vâkıa 56/78'de geçen Saklanmış Kitap yani Fî kitâbin meknûn olduğunu iddia etmiştir (Faruqi, 1993, 483- 484). Şükuh, "Deryayı Tevhid" saydığı monoteizm temelli Upanişad'ların 50 bölümünü, 1657'de bazı Hindu bilginlerin de yardımıyla "Sırrı-Ekber" adıyla Farsçaya çevirmiştir (Çağdaş, 1961, 158; Bhattacharya, 1997, 205).

Tagore'a göre, zihin yaşamının özü Tanrıyla bir olmayı araştırmaktır (Tagore, 1992, 491), bireysel ve toplumsal yaşamın amacı ise,

"Sonsuz olan vahdete çokluğu uyumlu kılarak; aşk olan vahdete de nefsi feda ederek gerçek anlamını vermektir." (Tagore, 1949, 7). Mevlâna'nın vahdet sırrı, Mesnevî'de;

"Bizim Mesnevî'miz vahdet/birlik dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur." (Rumî, 2014. 6/1525, 358),

"Üzümlerin suretleri kardeşdir. Fakat sıktın mı tek bir şıra olur." (Rumî, 2014. 2/ 3700, 436) ya da,

"İkiliğin, kin ve kavganın sona ermesi için üzüm olmaya hızlıca koşarlar. Hepsini de üzüm olup derilerini yırtarlar da bir olurlar, birlik onun vasfıdır, dost, düşman ikiliktedir. Fakat hiç, bir olan, kendisiyle savaşıyor mu? Üstadın bütün aşkına aferin, yüz binlerce zerreyi birleştirdi; testicinin elinin, testi yaptığı yoldaki dağınık toprak gibi." (Rumî, 2014. 2/ 3710, 436) şeklinde ifade edilmişken, "Birliğe Ulaş" şiirinde;

"Topumuz bir tek inciyiz, bir tek

Başımız da tek, aklımız da tek,

Ne diye iki görür olup kalmışız

İki büklüm gök kubbenin altında ne diye?

.....

Ama sen canı da bir bil, bedeni de

Yalnız sayıda çoktur onlar alabildiğine

Hani bademler gibi, bademler gibi

Ama hepsindeki yağ bir." (Şiirler, 12) biçimindedir. Kebir ise,

"Ey Kadı, ey Pandit⁵ iyi düşün,

Ruhun içinde bulunmayan ne vardır,

İçi su dolu testi, suyun yüzüne konmuştur,

Hem içinde hem dışında su vardır,

Buna bir ad verilmemesi gerekir, yoksa

İkilik (dualite) hatasına düşülür." (Kabir, 1970, 64) demiştir. Aslında bu ortak düşünce zemininin temelini atanlardan biri de Muhyiddin İbnü'l Arabî'dir.

"Ey kendinde tüm şeyleri yaratan

Sen birleştirirsin yarattığını

Varlığı sonsuz olanı yaratırsın kendinde." diyen İbnü'l- Arabî' ye göre, "Var olan yalnızca Bir Hakikat vardır. Biz bu hakikati iki açıdan görürüz: ya onu bütün görünen şeylerin zat' ı sayarız ve Hak adını veririz veya bu zat' ı ortaya koyan eşya sayarız ve Halk deriz. Hak ve Halk; Hakikat ve Zuhûr; Bir ve Çok yalnızca "Bir Hakikat" in iki sübjektif manzarasını ifade eden isimlerdir." (Affifi, 1938, 28, 50).

Tagore'un Didaktik Şiirlerinde Kullanılan Mecazlar ve Bu Mecazların Sufi Temelleri

Didaktik şiirler bilindiği gibi bir düşünceyi, bir bilgiyi aktarmak amacıyla yazılmıştır. Tagore, didaktik şiirleri yanı sıra, eğitim biçimi olarak tercih ettiği nedenlerini önceki sayfalarda açıkladığımız kır yaşamını anlatan pastoral ortam şiirleri de yazmıştır. Her iki tür şiirlerini incelediğimizde sufizm anlayışının şiirlerinin bütününe değil satırlar arasında serpiştirilmiş olduklarını görürüz.

a-Aşk ve Aşık'ı Arayış

Mevlâna, Âşık ve keramet sahibi bir zat olan Dekukî'nin, takva ve ibadetle, zikre koyulmuş olmakla beraber yine de daima Allah haslarını arayışını;

"Ey sırları bilen Rabbim, niyaz yolunu gönlüme açan sensin.

⁵ Alim, üstad



Denizin ortasında oturmuş olsam da, testideki suya da arzu duymadayım." (Rumî, 2014, 3/1950, 120) cümlesiyle ortaya koyar. Hem bu cümle hem de;

"Bunu incitmenin, onu (Allah'ı) incitmek olduğundan; bu küpün suyunun, o ırmağın suyuna bağlı bulunduğu habersizdirler." (Rumî, 2014, 1/2520, 173) cümlesi, muhtemelen Tagore'a esin kaynağı olmuştur. Tagore;

"Eğer doldurmak istersen testini,

Buraya gel, yüreğimin ırmağına." (Tagore b, 2000, 47) diyerek adres olarak kendini gösterirken hem farkındalığını ortaya koymakta hem de çağrısını aşk adına yapmaktadır.

Tagore'a göre, benlikteki vahdet, kendini tanıtmak için sadece bilgide vahdet aramakla yetinmez. Kendi zevkleri için birleşme tasavvurları yaratır ve bu tasavvurların aşk aracılığıyla gerçekleşmesi için çaba sarfeder. Zira Aşk yüksek bir gerçek içindir (Tagore, 1949, 8). İbnu'l Arabî'nin;

"Aşka yemin ederim ki, Aşk bütün aşkların sebebidir; kalpte yer alan Aşk olmasaydı, Aşk'a (Allah'a) ibadet edilmezdi." (Affifi, 1938, 135). Mevlâna'nın;

"Biz aşkın aşkıyız. Çünkü aşk kurtuluştur." (Rumî, 1988, 72), Kebir'in;

"Ey kardeşim! O aşkın şaşasını gören kişi, işte kurtulan odur." (Kabir, 1970, 39),

"O,dünyayı dolduran yegâne aşktır, Onu ancak aşkın gözü görebilir." (Kabir, 1970, 21) sözlerindeki dil birliğini yaratan tasavvuftur. Upanishadlar o sevgiyi;

"Yato vâcho nivartante aprâpya manasâ saha ânandam brahmano vidvân na vibheti kutaçhana: Sözcükler Brahma'dan geriye, tıpkı zihin gibi, biraz karışmış döner, fakat onu, onun coşkusu aracılığıyla bilenler, tüm korkularından kurtulmuştur." biçiminde açıklar (Tagore a, 2000, 132, 133). Bakara 2/112 ise, kurtuluş için yapılması gereken davranışların gösterildiği ana kaynaktır;

"Kim iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yaparak özünü Allah'a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeceklerdir." Tasavvufun en önemli özelliği, ilahi gerçeğe ulaşmanın temelinde yatan ilahi aşk'ı hissetmektir. Sâdî'nin;

"Birisini benden Tanrının vasfını soracak olsa sözüm şu olur: Ben âşıkım; Tanrı ise binişandır. Ne söyleyebilirim? Âşıklar maşuklar için ölmüştürler, ölüden ses çıkmaz." (1980, 311) deyişinde olduğu gibi, tasavvufi bir terim olarak "maşuk" ile, âşık olunan yani Allah'ın tecellisine sahip olan sevgili ya da Allah kastedilmektedir.

"Gece, kendi zulmeti içinde ışık dileğini saklaması gibi, benim de böyle gayri şuurumun derinliklerinde 'Seni yalnız seni isterim' feryadı çınıyor." (Tagore a, 1942, 46),

"Gece onu bekleyerek hemen hemen sona ermiştir... O bana bütün ışıkların ve şekillerin ilki olarak görünsün, Uyanan ruhuma neşe'nin ilk heyecanı, titreyişi onun bakışından aksın ve benim öz varlığıma dönüşüm doğrudan doğruya ona dönüşüm olsun." (Tagore a, 1942, 56), diyen Tagore ile,

"Eğer sen Maşukunun iştiağını çekmiyorsan,

Bedenini süslemekten kazancın ne hâsil,

Göz kapaklarına yağlar sürmüşsün ne fayda!" (Kabir, 1970, 38) ya da;

"Bütün dünya, işlerini yapar ve hatalarını işler, ancak Maşuku bilen âşıklar çok azdır." (Kabir, 1970, 42) diyen Kebir'in dizelerinde olduğu gibi aşk ve maşuk daima yüceltilmiştir. Şems'in Mevlâna ile karşılaşması ve aralarındaki bu aynı dilden sohbet de, Sultan Veled'in ifadesiyle bu yücelişle ilgili gelişmiştir;

"Aşk dünyasının ardından deftsiz, sazsız aşk sesi erişti.

Maşuk hallerini anlattı ona; böylece de sırrı yücelerden de yücelere vardı." (Rumî, 2014, C. 1, 25).

Mevlâna'nın, "Bu adam kim oluyor ki şeyhimizi, ırmağın bir saman çöpünü kapıp sürüklediği gibi kaptı da bizden ayırdı." diyerek Şems'ten hoşnutsuzluklarını ve yakınmalarını dile getiren öğrenci ve müritleri (Rumî, 2014, C. 1, 25), Dekukî'nin arayışını, Şems'de bulan Mevlâna'yı anlayamamıştır. Mevlâna,1244 yılında Konya'ya gelen ve bu yakınmalar sebebiyle 1246'da Konya'dan ayrılan Şemseddin Muhammed-î Tebrizî'yi, "O Tebriz'in Güneşi, bize nur ve ateş saçan." (Rumî, 1988, 124) şeklinde tanımlar. "Allah'ım kader gereği bana verdiğin ıstıraplardan, yaralardan kaçmam, onlardan şikâyet etmem! Çünkü seni seviyorum. Senin sevgi ateşinle yanmayan gönül soğuktur, hamdır." (Rumî,(t.y), I./480) diyerek hiçbir konuda şikâyet etmeyeceğini ortaya koyan Mevlâna, dile getirilen şikâyetlerden ne ölçüde rahatsız olmuştur bunu bilemiyoruz ancak bu konuda;



“Kafese konmuş bir kuş gibiyim. Tebrizli Şems'e olan düşmanlığınızdan ötürü kafesimi kırın, beni bırakınız.” (Rumî,(t.y), II/ 926) gibi oldukça yumuşak bir ifade kullanırken, Tagore, “Aşka Çağrı” isimli şiirinde benzer bir durumu;

“Ya unutursa derler, Ya unutursa bizi,

Bir unutursa bizi derler, yakamdan düşmezler,

Bunu yapmazlar bir türlü beni bırakmazlar.” (Tagore, 1995, 107) ya da,

“Onları unuturum korkusuyla beni asla terke cesaret edemezler. Fakat günler birbiri ardına geçip gider ama sen görünmezsin.” (Tagore a, 1942, 40) gibi daha sert bir tarzda dillendirir.

b- Ney ve Ayrılış Feryadı

Tagor'un, bu çalışmada öncelikli olarak ele aldığımız eseri “Fruit-Gathering”, İbrahim Hoyi tarafından 1940'da “Meyva Zamanı” ismiyle, “Gitancali” ise 1942'de “Nefesler” ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. Gitancali LXXIV'de “Suyun hüzünlü musikisi” tanımını yapışı gibi, “Sudaki Terennüm” şeklinde tercüme edebileceğimiz Gitancali, adeta ney'e dönüşen şeker kamışı ile nağmelere dönüşen ayrılış feryatlarının metaforik bir harmonisidir. Tagore'a göre, “Dünya boyunca yayılan ve uçsuz bucaksız gökte sayısız şekiller yaratan şey ayrılış ıstıbabıdır.” (Tagore a, 1942, 87, 97). “Gitancali ve Meyve Zamanı”nda geçen;

“Boş kalbimin,boş bir kamış gibi hıçkırarak inleyeceğini..Elbette bilirim.” (Tagore a, 1942, 111) ,

“Ney'imde eriyerek ahenkleşen beste 'Ayrılık' ıstıbabıdır.” (Tagore, 1944, 88),

“Küçük sızlanan bir nağme dünyanın bu büyük musikisine katıştı.” (Tagore a, 1942, 59),

“Sen kendi benliğinin içine bir sınır kuruyor ve sonra kendinden ayrılmış parçanı on binlerce nağme ile çağırıyorsun.” (Tagore a, 1942, 84) gibi ifadeler adeta Mevlâna'nın dudaklarından dökülmüş gibidir. Zira Mevlâna, inleyişlerin sebebi olan 'ayrılış'a;

“Ey Ney! İnle ki, senin figanlarınla mest olayım.” (Rumî, 1988, 189),

“Ey def! Sen de candan, gönülden feryat et! Ey ney, inle feryada gel sen de ağla, inle!” (Rumî, 2007, 1043),

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor, Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımın erkek, kadın... Herkes ağladı.” (Rumî, 2014. 1/7b, 44),

“Neyle konuştum dedim ki, Sana kim cefa etti böyle. Böyle hiç konuşmadan feryatlar, iniltiler neden ?-Beni bir şeker dudaklıdan ayırdılar. Feryatsız, figansız yaşamayı bilemiyorum ki.” (Rumî, 1988, 43),

“Ney dedi ki, uzun yıllar ayağım toprakta idi. Ansızın bir heves uğruna başımı kestiler. Bir zalimin elinden dokuz yara aldım, ağırca yaralandım. Şimdi her nefeste, benden bir inilti geliyorsa çok görme.” (Rumî, 1988, 338) cümleleriyle asırlar önce işaret etmiştir. Sâdî ise bu konuda;

“Tef ile çenk birbirine uygun gidiyor, yalnız ney uymuyor. Ara yerde inil inil iniliyor.” (Sâdî,1980, 171) demiştir. Kamışın yerinden kesilmesi “Bir”den ayrılıştır aslında. Ney sesi ise, İbnü'l- Arabî'nin sözünü ettiği gibi “ilahi Nefes”in (Öz'ün) görülen nesnelere suretlerine inmesidir (Affifi, 1938, 65).

Şeker kamışının Ney'e ve Ney'in aşk çalgıcısına dönüşü Kebir'de;

“Namütenahinin ney'i durmadan çalar, nağmesi ise aşktır.” (Kabir, 1970, 66), Mevlâna'da;

“Ey ney çalan sevgili mutrip! Bu çaldığın ney, şeker kamışı sanki.” (Rumî, 1988, 314),

“Zühre yıldızının burcunda en tali'li olan kimdir? Ney'dir. Çünkü ney, dudağını senin dudağına koymuş, senden name öğreniyor.” (Rumî, 2007, 227),

“Şu esen yele, şu aşk yeline dikkat et! Şirin dudakların afsunuyla ney'e uydu, onunla feryat etmeye koyuldu.” (Rumî, 2007, 1027), Sâdî'de;

“Şeker dudaklı bir civan ney öğreniyor, gönülleri ney gibi dağlıyordu.” (Sâdî,1980, 154), Tagore'da;

“Ellerimizde birbirimize verecek hiçbir şey yok,

Yalnızca bu saz (ney) var sırayla dudaklarımızın öptüğü.” (Tagore, 1995, 38),

“Flüt, dostumun gülümsemesini dudaklarından alıyor ve benim hayatıma seriyor.”(Tagore, 1944, 87),

“Senin musikinin ışığı dünyayı aydınlatır, Senin musikinin hayat nefesi gökten göğe koşar. ” (Tagore a, 1942, 11) ya da;

“İzin ver de, seni musiki ile dolduran kamıştan bir flüt gibi, sade ve düzgün bir ömür süreyim.” (Tagore a, 1942, 15), tarzında şekillenmiştir. Burada flütün (Ney'in) düzgün biçimi ile Mevlâna'nın “elif”e benzettiği doğruluk arasında paralellik bulunur. Mevlâna;



“Elif gibi, doğrulukla ilerledi; Onda kendi sıfatlarından hiçbir şey kalmamıştır.” benzetmesini yapmıştır (Rumî, 2014. 5/ 3610, 232).

c-Kadeh Sembolizmi

Tagor’un, Yaradan’a yönelik olarak, “İbadetçi Kadın” isimli öyküsündeki bir karaktere söylediği;

“Tanrı sadece bir ses aracılığıyla da olsa tanrısallık şarabını içmesi için insanın kalp kadehine doldurur durur.” (Tagore, 2007, 45),ya da;

“Sen bu narin, dayanıksız kadehi tekrar tekrar boşaltır ve durmadan taze hayatlar doldurursun.” (Tagore a, 1942, 9),

“Kadehin yap beni,

Senin için dolayım.” (Tagore, 1995, 49),

“Dünyadaki ömrümün dar nehrinde, vücudum olan bu yaşayan tekneye yapışmış bulunuyorum. Geçiş nihayete erince tekneyi bırakacağım.” (Tagore, 1944, 59) biçimindeki seslenişinde ve Kebir’in;

“Bir, ayrılmaz, değişmez ve huzur sahibi olan Zatin ayaklarına dokun, Her kabı ağzına kadar sevinçle dolduran ve şekli de aşk olan Zat O’dur.” (Kabir, 1970, 77) ve,

“Ne mutlu Kebir’e ki bu büyük sevincin içinde, kendi teknesinin içinde terennüm etmektedir.” (Kabir, 1970, 96) örneklerinde, kadeh, kap ya da tekne metaforuna dönüşen insan bedeni’dir. Mevlâna’nın bir gazelinde;

“Yanlış, Muhammed sâkî değildi, bir kadehti; şarapla dopdolu bir kadeh, iyilere sâkîlik edense Tanrıydı.” açıklaması sufi terminolojisinde kadeh ve sâkî mecazının kullanılmasını ortaya koyar (Rumî, 2002, 343).

“Ey aptal! Şarap kadehi şeyhin varlığıdır; şeytanın sidiği onun içine sığmaz.

Hakk’ın nuruyla dolu, dopdoludur, beden kadehini kırmış, mutlak nur kalmıştır.” (Rumî, 2014, 2/ 3395,420),

“Gerek şarabını, aşk coşturur. Aşk, sadık olana gizli sakidir,

Sen, başarıyla istersen şarap, can suyu olur, ibrik de beden!” (Rumî, 2014, 3/4740, 420),

“Yusuf’un sureti, güzel bir kadeh gibiydi; babası o kadehten yüzlerce neşe şarabı içerdi.” (Rumî, 2014,5/ 3300, 213),

“Ne zamana dek testinin suretiyle aşk oynayacaksın?

Testinin suretini geç, su ara.” (Rumî, 2014, 2/ 1015, 302),

“İnsan, bir hamur teknesi boyuncadır ama gökyüzünden de üstündür, esirden de.” (Rumî, 2014, 6/ 135, 280),

“Peygamberin huzuruna bir kör geldi, ey her hamur teknesine ihsanda bulunan dedi.” (Rumî, 2014, 6/ 670, 312) ifadelerinde geçen “beden ve ten”, benzer kadeh, testi, ibrik, hamur teknesi mecazıyla karşımıza çıkar.

Hâfız’ın, Gazel 26’da;

“Âşığa böyle gece şarabı verilir de bâde düşkünü olmazsa, aşk kâfiri olur çıkar!” (Kantar, 150) dediği bade, Mevlâna’da, yakut renkli badeden değerlendirilen cevherdir.” (Rumî, 1988, 3),

“Biz badeyi, o gönül aydınlatıcı sevgiliden aldık.” (Rumî, 1988, 210) ve

“Eski şarap bizatihi daha güçlü olur; özellikle “min ledün/ Allah katından.” (Rumî, 2014, 1/2940, 195) olan şarap dediği bade’nin özdeşi ise “öz”den gelen ruh’tur.

Ibnu'l-Arabî, “Allah”, Yetkin İnsan’da (el-insan el-kamil) en yetkin surette ve madenlerde en aşağı surette tecelli etmiştir.” (Affifi, 1938, 68) der. Mevlâna, kendi yetkinliğinin en üst noktasına Şems’le ulaşmış olduğunu;

“İşte Tebrizli Şems, o hakikat padişahı karşısında sana ölümsüzlük şarabıyla dolu bir kadeh sunuyor.” cümlesinde ortaya koyarken, insanlara yol gösteren olmayı seçtiğini;

“Piri seç, çünkü bu yolculuk şeyhsiz afetli, korku ve tehlikeyle doludur. Bu genç olan bahtıma Pîr adını vermişim çünkü o günlerin gelip geçmesiyle değil, Tanrı tarafından Pîr olmuştur.” (Rumî, 2014, 1/ 2940-43, 196) ifadesiyle aktarmıştır. Hâfız;

“Mademki kadehin doludur, hem iç hem içir.” (Sânihâtü’l Acem, 134) derken, Kebir, söz konusu badeyi bir yol göstericiden talep etmekte olduğunu;

“Ey kardeşim, O hakiki Guru’yu gönlüm nasıl özlemekte,



O Guru ki hakiki aşk bâdesini doldurur, önce kendisi içer, sonra da bana içirir. Kendisinde emniyet sığınağı yolunu gösterecek bir Guru'su olanda korku, endişe ne gezer." (Kabir, 1970, 50) sözleriyle dile getirmektedir. Nicholson'a göre, Allah âşıklarına sunulan aşk kadehi sembolizmini kullanan ilk kişi Zunnun el-Mısri'dir (ö.244) (2004, 43). Beden kadehinin, Tanrı'nın lûtf şarabıyla özdeşleşmesi, Tanrı'nın bade'siyle dolma arzusu Tagore'da;

"Uyan, aşk uyan, boş kadehimi ağzına kadar doldur." (Tagore, 1944, 36) biçiminde dillendirilirken, Kebir;

"Gökyüzünde yükselen o heybetli musikiyi dinleyecek hikmet ehli kişi var mıdır?

Çünkü bütün musikinin membaı olan Zat,

Bütün kapları ağzına kadar doldurur." (Kabir, 1970, 92) ifadesiyle yine asıl kaynağa işaret etmektedir. Mest olma halini Mevlâna;

"Yokluk gülistanında kendinden geçiş vardır; bu sarhoşluk, Allah'ın lütuf şarabındandır." (Rumî, 2014, 3/ 2940, 171),

"Hakk'ın kadehinden şarap yudumlamış olan sarhoş, adalet ve doğrudan başka ne yapar?" (Rumî, 2014, 5/ 3105, 201) biçiminde açıklarken, Kebir aynı hususta;

"Âbid tamamen mest haledir,

Onun hikmeti ve feragati kemale erişmiştir;

O aşkın nefes alıp vermelerinden dolan kâseden içer." (Kabir, 1970, 45) demiştir.

d- Kapı Sembolizmi

İnsanoğlunun yolunu aydınlatan ve ezelden gelen Allah Aşk Mevlâna'ya;

"Bana zaten başkası yoldaş olmadı. Ne dünyaya gelmeden önce, ne de sonra aşksız yaşadım. İçimden bir ses bana can verir ve der ki: Ey Aşk yolunun olgun yolcusu bana kapıyı aç." (Rumî, 1988, 10) dedirtmiştir. Allah'ın rahmetine ya da rahmet tecellilerine olan talep "kapı" mecazı ile şu şekilde ifade bulmuştur;

"Sevgilim, belki vefa ve merhametin coşar da kapıyı açarsın; Orada ne bekliyorsun kalk içeri gir! Diye seslenirsin ümidiyle ben senin kapında oturmuş bekliyorum." (Rumî, 2007,225),

"Sen, şu perdenin arkasından yüz gösteresin diye hepimiz senin sarayının kapısında beklemedeyiz." (Rumî,(t.y), IV/1765).

Mevlâna, kapının âşık olmayana açılmayacağını Divan-ı Kebir'de şu sözlerle ifade eder;

"Ey Hakk kuyusunu çalan kişi! Sen, âşık olmadığın için aklın başında olduğundan ve her an baş çekip durduğundan, bu kapının açılmasına imkân yoktur! Hâlbuki o tatlı yüzlü âşık, Hakk kapısının açılması için varını yoğunu, hatta canını bile; gönül kuşu şu penceresiz kubbeden uçar gider!" (Rumî,(t.y), IV/ 1883).

Tagore'un talep ve daveti ise, bu âşık haline kavuşma adınadır;

"Uyan ey aşk acısı, zira kapıyı açmasını bilmiyorum ve dışarıda kaldım." (Tagore, 1944, 36) .

Mevlâna'ya atfedilen ancak, Ebû Said-i Ebu'l- Hayr (ö. 1049) ve başka bazı sufi şairlere de nispet edildiği için yazarının kim olduğu hususunda net bir bilgi bulunmayan ünlü rubaide (Şafak, 2009, 75);

"Gel, gel, ne olursan ol yine gel. İster kâfir, ister Mecusi, ister puta tapan ol yine gel. Bizim dergâhumuz, ümitsizlik dergâhu değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel..." diyerek herkese kapısını açıp davette bulunan Mürşid Mevlâna'ya ya da Ebu'l-Hayr'a karşılık Tagore, Gora romanına ismini veren Gurmohan isimli kahramanına;

"Bana Tanrı'nın mantramını⁶ öğretin. O tanrı ki tapınağının kapılarını eşitlikle Hindu'ya da, Müslüman'a da, Hristiyan'a da, Brahmo'ya da açmıştır. O Tanrı ki kapıları hiçbir varlığa kapalı değildir." (Tagore, 1992, 489) dedirterek, Âşk Sahibi Hakk'ın Kapısı'na işaret eder. Aşka Çağrı isimli şiiri ise Mevlâna'nın "gel" çağrısı gibi Hakk'a götürecektir halk kapısınadır.

"Durmaya vaktimiz yok.

Hepinizi çağırıyorum

Ancak bugün varız bunu bilirsiniz

Yürelerimiz yarılmadan, burkulmamışken daha

Hepinize gelin diyorum. Hepinizi çağırıyorum." (Tagore, 1995, 82). Bu çağrının temelini, İbnu'l Arabî'nin;

⁶ İnsan davranışına yön veren kutsal formül.



“Herkes Allah hakkında çeşitli inançlara bağlandı

Bense onların inandıklarının hepsini görüyorum.” (Affifi, 1938, 135), ifadesindeki çokluğun Bir’den gelişini idrak edişinde bulabiliriz.

e- Mal ve Mevki’yi Reddediş

İlahi aşktan gayrı arzusu olmayan Mevlâna, dünya hayatının nimetlerine dair hiçbir şey talep etmemiş, bunu kişinin ruh yücelişine engel kabul etmiştir. Şiirlerinde, aşk’ın Allah’a yaklaştıran, mal mülk hürs ve yükünün kişiyi Allah’tan uzaklaştıran niteliğine yaptığı vurgu, aslında babası Bahâeddin Veled’in fikirlerinin bir yansımasıdır;

“Peygamberin ‘Fakirlik benim övünülecek şeyimdir.’ sözünü çalan kimse, tahta, taca ve bayrağa nasıl yüz gösterir.” (Eflâkî, 1976, 71) biçiminde ifade bulan bu hâl ve benzerleri, Mevlâna’da;

“Ey oğul! Bağını çöz, özgür ol,

Ne zamana kadar gümüşe altına bağlı kalacaksın.” (Rumî, 2014, 1/15, 44),

“Ey ekmek uğrunda iman cevherini atan

Ey bir arpaya hazineyi satan zavallı.” (Rumî, 1988, 5),

“Ey iyi huylu kişi, gulyabani sesi nasıldır? ‘Mal isterim, mevki isterim, şeref, isterim!’ işte böyle. İçimden bu sesleri menet de surlar keşfedilsin. Allah’ı an da gulyabanilerin seslerini mahvet. Nergis gibi olan gözünü bu akbabaya karşı kapa.” (Rumî, 2014, 2/ 750, 289) ya da köye gelen kervan sahiplerinin mallarıyla açık olan bir kapıdan içeri girmek istediklerinde duydukları;

“Atılacak olan her şeyi dışarıda at; onunla içeriye girme, çünkü bu meclis pek yüce bir meclistir.” (Rumî, 2014, 6/ 1130, 338) tarzında dile gelmiştir. Upanishadlar’da mal hürsü;

“Īchāvāsyamdiam sarvam yat kincha jagatyānjagat.

Tēna tyaktēna bhuncīthā ma grindhah kasyasviddhanam: Evrendeki her şeyi Tanrı’nın sardığını bil. Onun tarafından verilen her şeyin keyfine var ve kendine ait olmayan zenginlik için zihnine hürs ekme.” (Tagore a, 2000, 124) biçiminde ele alınmışken Kebir aynı konuda;

“Ey Sadhu⁷ şu alışverişine bir son ver,

Senin için iyi ve kötü malından artık vazgeç

Bu iş bitsin çünkü gideceğin diyarda ne çarşı var ne Pazar.” (Kabir, 1970, 79) sözlerini sarf etmiştir.

“Başarının değeri servet, kudret ölçüleriyle ölçülmez.” (Tagore, 1995, 16) diyen Tagore ise, 1915’de İngilizlerin kendisine vermiş olduğu ‘Sir’ asalet unvanını önce kabul etmiş ancak, Pencap Callianvala bağh şehrinde bir parkta silahsız ve suçsuz 400 Hintlinin vahşice öldürülmesini (1919) protesto etmek için bu unvanı iade etmiştir. Dünyevi kazançların önemsizliğini, bu hareketiyle bireysel olarak da ortaya koyan Tagore’un;

“Benim bu mücevherli gerdanlığım,

Yalnız benimle alay etmek için beni bezer,

Boynumda olduğu zaman beni bereler...

Onu benden al ve mukabilinde beni bir çelenkle kendine bağla. Zira boynumda bu mücevherli gerdanlıkla karşımda durmaya utaniyorum.” (Tagore, 1944, 22) ifadesi bu konudaki benzer düşüncelerine açıklık getirir. Mevlâna ile fikir birliği gösteren cümlelerinde;

“Öz kapısına dilenmeye gelen ey dilenci! Bütün yüklerini, hepsini taşıyabilen kimsenin ellerine bırak ve arkana dönüp asla esefle bakma.” (Tagore a, 1942, IX.) ,

“Günlerim bu dünyanın kalabalık pazarında geçer ve ellerim günün kazançlarıyla dolarken, hiçbir şey kazanmadığımı hep anlayayım, bunu bir an bile unutmayayım.” (Tagore a, 1942, 92) dediğine tanık oluruz.

f- Diken Mecazı ile Zamanı Boşa Geçirmeme Tavsiyesi

İnsanın nasibi, gözü ya da gönlünün aldığı kadardır. Mevlâna, gönlün nasibini;

“Biz, iki dünyada da nasip olarak kendimize aşkı seçtik. 0 yüzdendir ki, biz, aşktan başka hiç bir şeye gönül vermedik.” (Rumî,(t.y),IV/1761) cümlesiyle aktarırken, Gönül nasibinin kimine gül’ün letafeti, kimine diken’in acısı biçiminde görüldüğüne ve kişinin bu ölçüyü kendinde araması gerektiğine, yazma Mesnevî’nin kenarına yazılmış ilave şu beyitte;

⁷ Kendini dünya nimetlerinden çeken yogiler için kullanılan bir terimdir. Sadhular, sadece meditasyon yoluyla ‘moksha’ yani özgürlüğe erişmeye ve tanrıyı düşünmeye adanmıştır.



“(Can, o nefesi) bazen sağa götürmektedir, bazen sola ..kimi zaman gül bahçesi yapar kimi zaman diken.” (Rumî, 2014, C. 1, 216), ve Divan-ı Kebir’de;

“Sen o dikenden kaç, güle git, gül bahçesine git! Gül de, gül bahçesi de Tebrizli Şems’in gönlündedir. Çünkü Tebrizli Şems baştanbaşa bir bahardır.” (Rumî,(t.y),I/ 347),

“Bütün dünyayı dikenler kaplasa, bütün dünya bahçeleri çiçekler yerine dikenlerle dolsa, fakat sevgilimin sayesinde biz dikenler arasına değil, gül bahçelerine dalmış oluruz.” (Rumî,(t.y), II/ 1051) vurgusuyla yapmıştır. Nasipsizlik ölçüsünü ise şu sözleri açığa çıkarır;

“Hak, ‘talihsizlik, talihsizlik arıyorsa yeşermiş diken onun ekininin karşılığıdır.’ buyurdu. Dikkat et, dikkat! Dünyada diken tohumu ekeni gül bahçesinde arama!” (Rumî, 2014, 2/150, 260),

“Madem gül, dikendendir ve diken gülden. Niçin her ikisi savaş ve macera içinde?

Veya bu savaş değil, hikmet içindir. Tıpkı eşek satıcılarının savaş gibi bir sanattır.

Veya ne budur, ne o şaşkınlıktır.” (Rumî, 2014, 1/ 2470, 171) ya da başkalarına zarar verdiği halde, yola diktiği dikenleri sökmekte oyalan, tatlı sözlü ancak kötü huylu bir kişilik üzerinden yapılan örneksemede;

“Diken her gün, her an yeşerip tazelenmekte. (Onu) Diken her gün daha zayıflayıp kuruyup kalmakta!

O gençleşiyor, sen ihtiyarlıyorsun. Çabuk ol, zamanını yok etme.” şeklinde açığa çıkar.” (Rumî, 2014, 2/ 1230- 1235, 312). Bu ifadelerde geçen “hikmet, hayret” ve “zamanı boşa geçirmeme” önerileri, Tagore’un;

“Çiçeğin dikenler arasında haşmetle hüküm sürdüğü haberi sana ulaşmadı mı? Uyan hey uyan! Vakit boşa geçmesin.” (Tagore a, 1942, 67) cümlesiyle birebir örtüşmektedir.

Tagore, “Yurt ve Dünya” adlı romanının ana karakteri Nikhil’e, karısı Bimala’nın ölümü üzerine mukadderat üzerine nefis terbiyesi yaptırır ve iradesinin hükümsüz kalışını şu sözlerle beyan eder;

“Bunu kaldırıp kaldıramayacağımı bilmiyorum. Bu öyle hırpalayıcı ve iğneleyici bir şey ki. Artık kalbimin bir köşesinde zehirli bir diken var. Bu diken her gün işlerimle meşgulken kalbime batıyor, onu sızlatıp kanatıyor gibi geliyor.”(Tagore b, 1942, 28). Mevlâna ise, ölmekte olan hasta cariyesine âşık bir padişahın hikâyesinde, gönül dikenini ancak hikmet ehlinin çıkarabileceğini söylemektedir; Padişah, tabiplerin tedavi edemediği cariyesi için rüyasında gördüğü bir veli’den yardım ister. Veli, evi boşalttırır ve cariyeye,

“..cevap ver,gönlündeki diken nasıl olur?

Gönlündeki dikenini her alçak kişi (sıradan?) görseydi, üzüntüler hiç kimseyi kuşatır mıydı?” der (Rumî, 2014, 1/ 150, 51).

g- Benlikten Kurtuluş

Mevlâna’nın, gerçeği bulma yolundaki bir diğer mecazı, manen ölerek benlikten kurtulma üzerinedir. Divan-ı Kebirde;

“Benlikten kurtulur da kendimizi manen ölü görürsek huzura kavuşuruz. Beden mezarlığında rahatça uyuruz. Benliğe kapılınca, kendimizi diri görünce, şikâyete başlarız, feryat ederiz, yüzümüzü yırtarız.” (Rumî,(t.y), IV/ 1702),ya da Mesnevi’de;

“Can, o bensiz benlikle hoş bir hal aldı, âlem benliğinden sıçrayıp çıktı.” (Rumî, 2014, 5/ 4135, 264),

“Ben’den kurtulunca şimdi ben oldu. Aferinler, dertsiz benliğe!” (Rumî, 2014, 5/ 4140, 264),ve Enfâl suresi 8/17’ye gönderme yapılan;

“Ey Zülfikar! o zaman benliğinin başını kes, derviş gibi yok ol; bir fanisin. Benliksiz olduğunda ne yaparsan sen, “Attığında sen atmadın”, olur, güvendesin. O sorumluluk Hakk’a olur; güvendedeki kişiye değil.” (Rumî, 2014, 6/ 1520, 358) şeklindedir. Sâdî ve Kebir’in;

“Sende benlik oldukça, kendine yol bulamazsın. Bu sözü benliğinden geçmiş olanlar anlarlar.” (Sâdî, 1980, 152),

“İnsanoğlu Ben ve Benim diye haykırırsa, işleri bir hiç gibidir: Ben ve Benim olan bütün sevgi ne zaman ölürse, işte Rabbin işi o zaman başlar.” (Kabir, 1970, 34) sözleri Mevlâna ile örtüşürken, aynı ifade Upanishad deyişiyle;

“Tyaktëna bhuñjithäh. Mā gridhah: Kendinden vazgeçmezsen, gıpta edilecek düzeye ulaşamazsın.” (Tagore a, 2000, 18) biçimindedir. Buddha aynı konuda;

“Her tür kişisel düşünce ve benlikten vazgeçmek, aydınlanmanın temel koşuludur; ancak her şeyden vazgeçerek ve hiçbir şeye bağlı kalmayarak, özgür olunur.” derken (Akalin, 2014, 59), Tagore;



“O benim öz küçük benliğimdir, sahibim. O utanmak arlanmak bilmez, fakat ben onunla birlikte senin kapına gelmekten utanırım.” (Tagore a, 1942, 38) demiştir.

Peygamberin “Ölmeden önce ölü” hadisine işaret eden Mevlâna'nın bu konuda sarf ettiği cümlelerle, Sâdî, Hâfız, Kebir ve Tagore'u kıyaslarsak, Mevlâna;

“Ey yiğit ölümden önce ölmek emniyettir... Bize Mustafa böyle buyurdu:

‘Ölümün gelmesinden ve sınamalarla ölmenizden önce ölü.’ dedi.” (Rumî, 2014, 4/2270, 390),

“Dirilik istersen dostum, ölmeden önce öl. İdris böyle ölümle öldü de bizce cennetlik oldu.” (Rumî, 2014, 6/720, 315). Sâdî;

“Arkadaş! Aşk çenginde gücün yettiği kadar dayan, kaçma. Sâdî diridir. Çünkü onu aşk öldürmüştür.” (Sâdî, 1980, 139), Hâfız-ı Şirazi;

“Gönlü aşk ile dirilen, canlanan kimse bir daha ölmez asla.”. Kebir;

“Bir gün gözlerin ansızın açılacak ve

Göreceksin: ve ölüm zincirleri üstünden düşecektir.

Ne söyleyecek ne de işitecek bir iş te yok: Ölü iken yaşamakta olan o, bir daha asla ölmeyecek olan odur.” (Kabir, 1970, 49),

“Kabir diyor ki: Gönlüm sağ iken ölmektedir.” (Kabir, 1970, 76) diyerek, arzu edilen noktaya ulaştıklarını itiraf ederler. Tagore ise;

“Ve şimdi ben ölümsüzlük içinde ölmeye hasretim.” (Tagore a, 1942, 113) cümlesiyle henüz ulaşamadığını itiraf etmiştir.

h- Ölüm, Düğün ve Güvey Mecazı

Mevlâna bir rubaisinde;

“Senden bir hayal (can) taşıyanın geçip gitmesi, yok olması nasıl düşünülür? Ay küçüldükçe hilal olur, ama bu küçülme ve eksilme yeni bir gelişmenin başlangıcıdır.” (Rumî, 1988, 97) sözleriyle ölümü tanımlarken, bu günü yeniden doğuş günü kabul ettiğini ortaya koyar.

“Tan ışığı hak yolunu gösterince, dirilerin tenindeki can uçmaya başlar. İnsan öyle bir yere erişir ki, her nefeste, hiç gözünü yormadan dostun cemalini görür.” (Rumî, 1988, 98) ifadesinde olduğu gibi, öldüğü zaman sevdiğine, yani Allah'ına kavuşacağı için, ölüm gününe ‘düğün gecesi veya gelin gecesi’ manasına gelen Şeb-i Arûs demiştir.

“Aşk kadehtir. Ben aşkın kadehinden içmekle bahtıyırım. Aşk düğün sahibidir. Güveyi olan odur.” (Rumî, 1988, 201) diyerek Güvey'e işaret eden Mevlâna, Mesnevisinde;

“Senin ayağın balçık içinde; bana ise balçık gül kesilmiş; sana matem, bana ise düğün dernek/eğlence ve davul!” (Rumî, 2014, 2/ 3540, 427) diyerek adeta düğün gecesini anlatmıştır.

“Paratman, yüce ruh, bizim ruhumuzu kendine gelin olarak seçmiş ve evlilik gerçekleşmiştir.” (Tagore a, 2000, 134) diyen Tagore, Mevlâna'ya paralel olarak;

“Ey sen, hayatın en son tamamlanan işi olan ölüm...”

Çiçekler örülmüş ve güveyin çelengi hazırdır. Düğünden sonra, gelin evden ayrılacak ve gecenin ıssızlığında efendisi ile tek başına buluşacak.” (Tagore a, 1942, 104),

“Bu ayrılık vaktinde, bana yol açıklığı dileyiniz dostlarım. Şafak sökerek gök kızıştı ve önümde uzanan yol güzeldir. Oraya yanımda ne götüreceğimi sormayınız, düğün çelengimi takacağım.” (Tagore a, 1942, 107),

“Seninle benim aramda dikilen gün, son veda rükûunda bulunuyor...”

Senin karanlık kölen gelir ve sana gece, nihayetleninceye kadar lakırdı edilmeyen sessizlikte,

Tek başına benimle birlikte oturman için gelinlik halısını yere serer.” (Tagore, 1944, 62) diyerek ölüm, gelin, düğün ve “Güvey”e işaret etmiştir.

Sonuç

Tagore ile Hz. Mevlâna'nın fikir ve söylemlerinin örtüştüğünü ispatlayan örneklerden sadece bir bölümünü ortaya koyduğumuz bu çalışmada, en belirgin söylem birlikteliklerinin aşk, aşka çağrı, ayrılış feryadı ve aşk sahibi ile nihai buluşma anı olan ölüm üzerine olduğunu görüyoruz. Vaisnava lirizmi yanı sıra sufi mistisizminden derinden etkilenen Tagore'un sufizm anlayışı ve yansımaları, şiirlerinin bütünde değil satırlar arasındadır ve zaman zaman küçük farklar dikkati çeker. Örneğin Mevlâna'ya atfedilen ünlü “Gel, gel, ne olursan ol yine gel” rubaisi, bilindiği gibi kâfir, Mecusi ya da puta tapan herkesi ümit dergâhına çağırır. İnsanlara kapısını açıp davette bulunan Mürşid Mevlâna ya da Ebu'l-Hayr'a karşılık Tagore, tapınak



kapılarını eşitlikle Hindu'ya, Müslüman'a, Hristiyan'a, Brahmo'ya açan bir Tanrı'dan bahsederek, Âşk Sahibi Hakk'ın Kapısı'na işaret etmiş, kendini daha geri planda tutmuştur. Bir diğerinde, "Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol." diyen Mevlâna'ya karşın Tagore, "Düşünüyorum da, sanırım en büyük korkumuz olduğumuz gibi görünmek..." (Hayata dair) cümlesiyle, muhtemelen içinde bulunduğu toplumda yanlış anlaşılacak gibi dünyevi endişelerinden henüz kurtulamamış olduğunu dile getirmiştir. Tagore, mecâzî bir ifadeyle; senfonik doğa irmağına katkıda bulunan onlarca ülke şairiyle bağ kurduğunu, coşkularını paylaştığını ve esin perilerinin takdisini kabul ettiğini itiraf etmiş, bu coşkuların kendisine evrenin müziğini tattırduğunu söylemiştir. 1941'de yazdığı 'İnsanın Şairi' isimli şiirinde, "İyi değil yazınsal bir nişanı çalmak, bir isim elde etmek, ödemedi." cümlesiyle, diğer şairlerden esin ölçüsünde faydalandığının anlaşılmasını istemiştir. Mevlâna'yı bilme ihtimalini yaratan pek çok veri olmasına rağmen tasavvuf kaynağının gözünden ya da sufi Kebir'in adından hiçbir şiirinde açıkça söz etmemiştir. Bu durum ilginç ise de, ölümünden hemen önce 1941'de kaleme aldığı, "Son Sunuş" şiirinde, "Günün sonunda yaşam soluğu havayla bir olan, bedeni küllerde son bulan 'ben'i, hakikisini taklit eden gölgesi sanmamalı." endişesini dile getirişi bu durumu anlaşılabilir kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Affî, A. E. (1938). *Muhiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 127.
- Akalın, K. Haldun. (2014). Tanrısal ve Kişisel Tüm Bağlardan Kurtulmuş Buddha'nın Görünümü Olarak Yeni Ahit'in İsa'sı. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 12, Sayı: 3, s. 49- 71.
- Bhattacharya, Asoke. (2013). Rabindranath Tagore and Mahatma Gandhi: Their Thoughts on Education from a Postcolonial Perspective. *Jadavpur University, Calcutta Postcolonial Directions in Education*, 2(1), pp. 100-144.
- Bhattacharya, Sabyasachi. (1997). *The Mahatma and The Poet Letters and Debates between Gandhi and Tagore 1915-1941*. India: National Book Trust.
- Collins, Michael. (2008). Rabindranath Tagore and Nationalism: An Interpretation. Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics. *South Asia Institute Department of Political Science University of Heidelberg*. <http://www.sai.uni-heidelberg.de/SAPOL/HPSAC P.htm.WorkingPaper.No.42>.
- Çağdaş, Kemal. (1961). Uphanishad'lar. Ankara: A.Ü.DTCF. Dergisi, Cilt XIX- Sayı: 3- 4, s. 143-163.
- Demirel, Şener. (2005). Abdulbaki Gölpınarlı'nın Kendi Sesinden Mesnevi'nin İlk İki Beytinin Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Y. 6, S. 14, ss. 365- 382.
- Diñç, Okan. (2015). *Hint ve Şiirin Sesi. Rabindranath Tagore'nin Eğitim Görüşleri ve Santiniketan Okulu'ndaki Uygulamaları*. (Editör: Bahri ATA). Ankara: Pegem Akademi.
- Eflâki, Ahmad. (1976). *Manâkib al Ârifîn*. çev. Tahsin Yazıcı, Ankara: TTKY.
- Faruqi, N. Rahman. (1993). Dara Şukuh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 8, ss. 483- 484). İstanbul: DIA
- Hâfız. <https://siirantolojim.wordpress.com/tag/hafiz-i-sirazi>
- Kabir. (1970). *One Hundred Poems of Kabir*. İng. çev. Rabindranath Tagore, Türkçe çev. Sofi Huri, İstanbul: Redhouse Yayınevi.
- Kanar, Mehmet.(t.y). Hafız Divan'ı Üzerinde Yeni Bir Çeviri Çalışması Hafız'ın Şiirlerinin Farsça Öğretimine Katkısı Üzerine Denemeler. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10360>
- Quayum, Mohammad Abdul. (2014). *Beyond boundaries: critical essays on Rabindranath Tagore*. Bangla Academy (Bangladesh Literary Academy), Bangladesh.
- Panikkar. K.M.(1993). *Asia and Western Dominance*. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Rumî, Mevlâna. C. (1988). *Mevlâna'nın Rubâileri*. çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Rumî, Mevlâna. C. (2002). *Külliyat-ı Şems*. Haz: E. Beyati, 2. baskı, Tahran: İntişarat-ı Dutsan.
- Rumî, Mevlâna. C. (2007). *Divan-ı Kebir*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rumî, Mevlâna. C. (2007). *Divan-ı Kebir*. çev.Şefik Can <http://arsiv.mevlana.org.tr/faal/kaynak/divan/index.htm>.
- Rumî, Mevlâna. C. (2014). *Mesnevî*. haz. Adnan Karaismailoğlu. (C. I,II, III). TC. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü,179-1. Konya: Bahçivanlar Basım San. A.Ş.
- Narmadeshwar. J. (1999). Rabindranath Tagore. *Paris, Unesco: International Bureau of Education*, vol. XXIV, no. 3/4, 1994, p. 603-19.
- Nicholson, R. A. (2004). *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sastri, Gaurinath. (1960). *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, England: Oxford University Press.
- Sayım, Huzeyfe. (2009). Sih Dini. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (c. 37, ss. 166-168). İstanbul: DIA
- Şafak, Yakup. (2009). Mevlâna'ya Atfedilen "Yine Gel..." Rubâisine Dair". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24, s. 75-80.
- Singh, D. K. (2017). Constitutional duty to show respect to national anthem: A legislative and judicial response. *International Journal of Law*, ISSN: 2455- 2194, RJIF 5.12 www.lawjournals.org Volume 3; Issue 4; Page No. 78-83.
- Şirazi, Sâdi -i. (1980). *Bostan ve Gülistan*. çev. Rifat Bilge. İstanbul: Zafer Yayınevi.
- Tagore, Rabindranath. (1944). *Fruit- Gathering- Meyva Zamanı*. çev. İbrahim Hoyi, (II. Basım), İstanbul: Ahmet Sait Matbaası..
- Tagore a, Rabindranath. (1942). *Gitanjali- Nefesler*. çev. İbrahim Hoyi, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tagore b, Rabindranath. (1942.). *Yurt ve Dünya*. çev. Bedri Tahir Şaman), İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitabevi.
- Tagore, Rabindranath. (1949). *Şairin Dini*. çev. Hikmet Hikay. İstanbul: Hilmi Kitabevi.
- Tagore, Rabindranath. (1992). *Gora*. çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Engin Yayınevi.
- Tagore, Rabindranath. (1995). *Aşka Çağrı*. çev. Tarık Dursun K., İstanbul: Say Yayınları.
- Tagore a, Rabindranath. (2000). *Sâdhanâ.Yaşamın Kavranışı*. çev. İbrahim Şener, Çiğdem Öndem. İstanbul: İzdüşüm Yayınları: 12.
- Tagore b, Rabindranath. (2000). *One Hundred and One*. çev. Gökçen Ezber. İstanbul: İzdüşüm Yayınları:15
- Tagore, Rabindranath. (2007). *Tagor, Ganj Yunağı'nın Öyküsü*. çev. Celal Soydan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Taslaman, Caner, Doko, Enis. (2015). *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Türkmen, Erkan. (2014). *Gönül Sarayı*. Konya: Bahçivanlar Basım San. A.Ş.
- Wolpert, Stanley. (1927). *Encyclopedia of India*. (Volume 1, A-D). USA: Thomson.
- Zafar, M. D. (1985). *A Short History of Pakistan*. Lahore: Aziz Publishers Cowk Urdu Bazar.