

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**FUZÛLÎ'NİN “LEYLÂ VE MECNÛN”UNDA TASAVVUFÎ
KAVRAM VE UNSURLAR**

Yüksek Lisans Tezi

NURGÛL KARAYAZI

Danışman: Prof. Dr. MUSTAFA TAHRALI

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

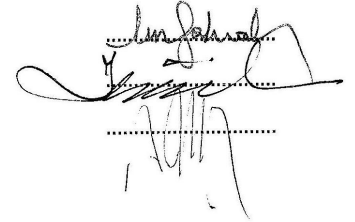
İLAHİYAT Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi
NURGÜL KARAYAZI nın FUZÜLİNİN "LEYLÂ VE MECNÜN"UNDA TASAVVUFİ
KAVRAM VE UNSURLAR adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun
14.06.2007 tarih ve 2007/07-34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından
oybirliğiyle Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 22.10.2007.

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. MUSTAFA TAHRALI
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. HASAN KAMİL YILMAZ
3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ABDULLAH UÇMAN



ÖZET

Arap, İnan ve Türk edebiyâtlarının ortak konuları arasında ilk planda yer alan “Leylâ ve Mecnûn” hikâyesi, en tesirli ve samimî şekilde Fuzûlî'nin mesnevîsinde ifâdesini bulmuştur. Eserini tasavvufî bir edâyla kaleme alan Fuzûlî aşk, mârifet, tevhîd, dünyâ ve varoluş gibi kavramları söz konusu mesnevîde tasavvufî literatür çerçevesinde ele almıştır. Eserde mecâzî aşkı vasıta kılarak ilâhî aşka yükselen bir sâlikin seyr ü sülûk mâcerâsındaki mânevî inkişâfını görmekteyiz. Bu çalışmada, mesnevîde beyitler arasına nakşedilmiş tasavvufî kavram ve unsurlar geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: Fuzûlî, Leylâ ve Mecnûn, tasavvufî kavramlar, tasavvufî unsurlar.

KURZFASSUNG

Die Geschichte von “Leyla und Mecnun”, die in erster Linie eines der gemeinsamen Themen der arabischen, persischen und türkischen Literatur ausmacht, ist in Fuzulis Mesnevi-Dichtung in wirkungsvollster und vertrautester Art zum Ausdruck gekommen. Fuzuli, der sein Werk mit mystischer Haltung verfasst hat, hat in seiner obengenannten Mesnevi-Dichtung Begriffe wie Liebe, Gotteskenntnis, die Einheit Gottes, Welt und Existenz im Rahmen der mystischen Literatur bearbeitet. In dem Werk sieht man die innerliche Entfaltung eines Sufis bei der Gotteswanderung, der anhand der figürlichen Liebe zur göttlichen Liebe überschreitet. In dieser Arbeit wurden die zwischen die Verse geflochtenen mystischen Begriffe und Elemente ausführlich behandelt.

Schlüsselbegriffe : Fuzuli, Leyla und Mecnun, mystische Begriffe, mystische Elemente

ÖNSÖZ

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında en çok ele alınan mesnevî konularından biri olan *Leylâ ve Mecnûn* Türk edebiyatında aşk ve güzellik noktasında en güzel ifâdesini Fuzûlî'nin mesnevîsinde bulmuştur. Söz konusu mesnevîdeki aşkın mâhiyeti edebiyat dünyâsında çok tartışılmış ve beşerî bir aşkın anlatıldığını ileri sürenler olmuştur. Ancak bu çalışmamızla Mecnûn karakteriyle özdeşleştiğini gördüğümüz Fuzûlî'nin söz konusu mesnevîyle seyr ü sülûk içindeki sâlikin beşerî bir aşkı hakîkat merdivenine çıkmada bir araç olarak kullandığını ve bu noktada Leylâ'nın sadece Mevlâ'ya ulaşmada bir vesile olduğunu görürüz. Çalışmamız bu ana fikir etrafında ele alınmış olup beyitlerde bu görüşümüzü destekleyen tasavvufî kavram ve unsurlar tasavvuf literatüründeki anlamlarıyla geniş bir şekilde değerlendirilmiştir.

Öncelikle konunun seçiminde ve çalışma boyunca değerli fikirleri, anlayışı ve teşvik edici yönlendirmeleriyle her zaman yol gösteren saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya müteşekkirim. Ayrıca çalışmam sırasında önemli tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Mustafa Uzun ve Yrd. Doç Dr. Mustafa Tatçı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Mânevî desteğiyle de her zaman yanımda olan anneme şükrân borçluyum. Çalışmanın tüm ilgililere yardımcı olmasını dilerim.

İstanbul, 2007

Nurgül KARAYAZI

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZ/KURZFASSUNG	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ: FUZÛLÎ'NİN YAŞADIĞI ASIRDA BAĞDAT'TA SİYASÎ, İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ, HAYATI VE ESERLERİ

I. FUZÛLÎ'NİN ŞAHSİYYETİ.....	12
A. HAYATI.....	12
B. EĞİTİMİ.....	22
C. MEZHEBİ.....	25
D. KİŞİLİĞİ.....	29
1. Tasavvufî Kişiliği.....	29
2. Edebî Kişiliği.....	35
a) Dili Kullanması.....	41
b) Üslûbu.....	44
c) Şöhreti.....	51
II. FUZÛLÎ'NİN ESERLERİ.....	54
A. TÜRKÇE ESERLERİ.....	54
1. Manzûm Eserler.....	54
a. Dîvân.....	54
b. Leylâ ve Mecnûn.....	56

c. Beng ü Bâde.....	61
d. Sohbetü'l-Esmâr.....	62
2. Mensûr Eserler.....	63
a. Hadîs-i Erbaîn Tercümesi.....	63
b. Hadîkatü's-Süedâ.....	64
c. Mektuplar.....	65
B. FARŞÇA ESERLERİ.....	66
1. Manzûm Eserler.....	66
a. Dîvân.....	66
b. Heft-câm.....	67
c. Enîsü'l-kalb.....	68
d. Hüsn ü Aşk.....	69
2. Mensûr Eserler.....	70
a. Risâle-i Mu'ammeyât.....	70
b. Rind ü Zâhid.....	71
C. ARAPÇA ESERLERİ.....	72
1. Dîvân.....	72
2. Matla'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-meâd.....	73

İKİNCİ BÖLÜM

LEYLÂ İLE MECNÛN (KAYS)

TÂRİHÎ GERÇEKLİK BAKIMINDAN LEYLÂ İLE MECNÛN (KAYS)	76
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAP, FARŞ, TÜRK VE URDU EDEBİYÂTLARINDA YAZILMIŞ *LEYLÂ VE MECNÛN*'LAR

I. ARAP EDEBİYÂTINDA <i>LEYLÂ VE MECNÛN</i> HİKÂYESİ.....	82
II. FARŞ EDEBİYÂTINDA <i>LEYLÂ VE MECNÛN</i> HİKÂYESİ.....	87

III. TÜRK EDEBİYATINDA <i>LEYLÂ VE MECNÛN</i> HİKÂYESİ.....	95
IV. URDU EDEBİYATINDA <i>LEYLÂ VE MECNÛN</i> HİKÂYESİ.....	108

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN *LEYLÂ VE MECNÛN* MESNEVÎSİ VE TÜRK EDEBİYATINDAKİ YERİ, ÖNEMİ, TESİRLERİ

I. ESERİN YAZILIŞ NEDENİ, KAYNAKLARI VE KONUNUN ELE ALINIŞ BİÇİMİ.....	112
II. ESERİN KONUSU.....	118
III. ESERİN EDEBİYATIMIZDAKİ YERİ, ÖNEMİ VE TESİRLERİ..	122

BEŞİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN *LEYLÂ VE MECNÛN*'UNDA TASAVVUFÎ KAVRAMLAR VE UNSURLAR

I. AŞK.....	130
A. Mecâzî ve İlâhî Aşk.....	145
B. Akıl ve Aşk.....	152
C. Hüsn ve Aşk.....	158
D. Fenâ fi'l-Aşk.....	162
II. ÂŞIK VE MÂŞUK.....	167
A. Melâmet.....	174
B. Sefer/ Seyr ü Sülûk.....	178
III. HÂL VE MAKÂM.....	183
A. Fenâ ve Bekâ.....	187
B. Fakr.....	198
C. Mahv ve İsbât.....	204
D. Fark ve Cem'.....	206
E. Üns.....	211
F. Sekr ve Gaybet.....	214

G. Zevk ve Şevk.....	217
IV. TEVHÎD/ VAHDET-İ VÜCÛD.....	221
A. Vücûd ve Adem.....	228
B. Vücûd ve Eşyâ.....	234
C. Anâsır-ı Erba'a ve Feyz.....	236
D. Velî/ İnsân-ı Kâmil.....	241
E. Ârif.....	257
F. Vahdet ve Aşk.....	267
V. MECÂZ VE HAKÎKAT.....	274
A. Dünyâ ve Zühd.....	280
B. Mey ve Meyhâne.....	293
VI. TASAVVUFÎ UNSURLAR.....	301
SONUÇ.....	311
KAYNAKÇA.....	314

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
drl.	Derleyen
ed.	Editör
hzl.	Hazırlayan
İA	İslam Ansiklopedisi
Hz.	Hazreti
MÜ	Marmara Üniversitesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi
müt.	Mütercim
nşr.	Neşreden
Nu.	Numara
red.	Redaktör
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
t.y.	Tarih yok
trc.	Tercüme Eden
tsh.	Tashih Eden
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak
y.y.	Yayın Yeri Yok
yay. hzl.	Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

FUZÛLÎ'NİN YAŞADIĞI ASIRDA BAĞDAT'TA SİYASÎ, İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT

Bir edebî eserin târih ve edebiyât içerisindeki yerinin neresi olduğunun tespit edilmesi, eserin tam olarak ne olduğu, onun nasıl meydana getirildiği ve ne söylemek istediği, hülâsâ bir edebî eserin içten kavranılması ve dıştan kuşatılması amacıyla yola çıkan biri için izlenecek olan metodun doğru tespit edilmiş olmasının ehemmiyeti mâlumdur.

Hippolyte Taine (1828-1893)'ye göre bir eseri oluşturan şey, müessirin yalnızca bireysel hâlet-i ruhiyesi değil o bireyi oluşturan tüm târihî ve toplumsal etkenlerdir.¹ Ona göre, “*Mânevi bilimlerle ilgili eserlerin babası sadece ruh değildir. Eserin ortaya çıkışına insan her şeyiyle katılabilir; karakteri, eğitimi ve hayatı, geçmiş ve yaşamakta olduğu anı, ihtirasları, kabiliyetleri ve meziyetleri, sıkıntıları, fikirlerinin ve tesirlerinin ifâdesini bulduğu hemen her şey, düşündüğü ve yazdığı şeylerde iz bırakır.*”

Buna göre yazar ve bu yazarın yetiştiği çevre iyice bilinmeden hiçbir eser anlaşılabilir.² Bu görüş bağlamında biz de Fuzûlî'nin yetiştiği dönemde, XVI. asırda Bağdat'ın siyasî, ilmî ve kültürel açıdan nasıl bir görünüm arz ettiği konusunda kısaca da olsa bilgi vermek istiyoruz.

Kuruluşunu takip eden yıllardan itibaren her alanda hızlı bir gelişmeye sahne olan Bağdat III-IV (IX-X) yüzyıllarda İslâm dünyasının en büyük şehri, en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi hâline gelmiş, artan ticaret, servet ve refâha paralel olarak iklim, edebiyât ve san'atta da ciddi gelişmeler olmuştur. Bağdat'ta bizzât halife ve vezirlerin himâye ve teşvikleriyle kurulan müesseselerde ilim, kültür ve san'atta en

1 Orhan Güdek, “Edebiyat Biliminin Yöntemleri”, <http://www.izebebiyat.com/yazi.asp?id=45863-82k>, (18.01.2007).

2 Manon Grisebach Maren, **Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri**, Ârif Ünal (çev.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995, s.7; Bu konu bağlamında ayrıca bkz. Muhammet Gür, “Edebiyat Eser-Biyografi İlişkisi ve Fuzûlî”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995, s.215-225.

önde gelen sîmâlar yetişmiştir. İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran Bağdat aynı zamanda Avrupa medeniyetinin doğuşuna da zemin hazırlamıştır.³

İslâm dünyasında iktidârın Emevîler'den Abbâsîler'e geçmesinden sonra, Abbâsîler kendilerine öncelikle yeni başkent seçmekle işe koyuldular. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö.775) tarafından 145/762 târihinde Irak'ın merkez bölgesinde Dicle nehri kenarında bu şehir kuruldu.⁴ Nitekim Bağdat, Dicle ile Fırat'ın birbirlerine en çok yaklaştıkları, su ve kara yollarının düğüm noktasında, tarıma çok elverişli bir yerdedi.⁵ Ayrıca zamanına göre oldukça planlı bir şekilde kurulan şehir, o zamanki İslâm dünyasının bütününe hitap edecek bir noktadaydı. Doğu-Batı ticaret yolunun da üzerinde bulunuyordu. Bu şartlar içinde doğan Bağdat şehri imar yönünden kısa sürede büyük gelişme gösterdi. Bağdat'ın güzel bahçeleri, yeşil çayırıları, kapılarının üzerinde ve salonlarındaki muhteşem dekorasyonlarıyla şâhâne sarayları, mükemmel ve zengin eşyâları, çarşıları, camileri, yolları ve meskenleriyle dev bir şehir hâline geldi.⁶ Bu nedenle şâirler Bağdat'ın güzelliklerini övmüşler ve ona 'yeryüzünün cenneti' adını vermişlerdir.⁷

Bağdat bu durumuna paralel olarak büyük bir kültür, tercüme ve bilim merkezi oldu.⁸ İslâm dünyasında âlimlerin yetişmesinde kütüphaneler önemli rol oynamışlardır. İlk kütüphane Bağdat'ta Hârûnürreşîd tarafından kuruldu ve bunu diğerleri takip etti. Temelini Hârûnürreşîd'in attığı ve Me'mûn'un çeşitli kitaplarla zenginleştirdiği Beytü'l-Hikme Abbâsîler devrinde Bağdat'ın en büyük kütüphanesine sahipti.⁹ Medeniyetlerin birbirlerinden istifâdelerinde, yapılan tercümeleme önemli bir vasıta olduğu bilinmektedir. Bu târihi gerçek ilk dönem İslâm târihinde çoğunlukla Beytü'l-

3 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydın, "Bağdat" **DİA**, C.4, İstanbul, 1991, s.437, 438-440; Abdülazîz ed-Dürî, "Bağdat", **DİA**, C.4, İstanbul, 1991, s.429; Abdülkadir Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, II. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s.49-51.

4 Refik Turan, "Fuzûlî'nin Yaşadığı Çağda Bağdat ve Çevresi" **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.37; İ. Süreyya Sırma, **İslâm Tarihi (Abbasiler)**, Erzurum, 1992, s.14; Tahir Aydoğmuş, "XVI. Yüzyılda Bağdat Tarihi", **VIII. Türk Tarih Kongresi Ankara 11-15 Ekim 1976 Kongreye Sunulan Bildiriler**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981, C.11, s. 1473; Necdet Öztürk, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Bağdat", **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995, s. 249; Şehrin planı için bkz. ed-Dürî, s.428.

5 Bahriye Üçok, **İslâm Tarihi Emevîler-Abbasiler**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.82.

6 Turan, s.37.

7 ed-Dürî, s.427.

8 Turan, s.37.

9 Özeydın, s.440.

Hikme vasıtasıyla olmuştur. Bu kurum sayesinde İslâm kültürü, târihinin en parlak dönemini yaşamıştır.¹⁰ Beytül'l-Hikme'nin yanı sıra ilim alanında etkili olan bir başka kurum olarak, Abbâsî halîfelerinden el-Muntasır Billâh (1226-1242) tarafından 631/1233-34 târihinde dört Sünnî mezhep için kurulan Muntansırıyye Medresesi'ni de zikredebiliriz.¹¹

Ayrıca Hanefî ve Hanbelî mezhepleri de burada doğmuştur. Bağdat'ta bulunan camiler, özellikle Mansûr Camii büyük bir öğretim merkezi idi. Bir kitap sergi sâhası olarak da kullanılan çok sayıda kitapçı dükkânının bulunması da kültür faaliyetlerinin ulaştığı seviyeyi gösterir. Bu hususta Hatib el-Bağdâdî'nin *Târihu'l-Bağdâd* adlı eserinde geniş bilgi bulunmaktadır. Bağdat'ta oturan başta Abbâsî halîfeleri olmak üzere vezirler, üst düzeydeki diğer devlet yöneticileri de ilmî çalışmalara, eğitim ve öğretime gereken ilgiyi göstermiş, daima destek olmuşlardır. Bu duruma paralel olarak şâirler, târihçiler ve âlimler burada sayılamayacak kadar çoğalmıştır. Şehirde eğitim ve öğretimin merkezi olan halk kütüphanelerinin, medreselerin yanı sıra hastaneler kurulmuş, köprüler yapılmıştır.¹² Hem ticaret, hem de dünyâ siyâseti bakımından döneminin önemli bir merkezi hâline gelen Bağdat, kısa sürede gelişerek bu özellikleriyle o, zamanın Bizans'ının merkezi Konstantinopolis (İstanbul) ile mukayese edilebilirdi.¹³ Bu doğrultuda İslâm kültürünün inkişâf devri Bağdat damgasını taşır.¹⁴

Türklerin Bağdat'a siyâsî hâkimiyetleri Büyük Selçuklu hükümdârı Tuğrul Bey zamanında başlamıştır. Bu dönemde Bağdat Şîf Büveyh Oğulları'nın (932-1062) elinde bulunuyordu. Tuğrul Bey (ö.1063), Halîfe Kâim Bi-Emrillah'ın ısrarlı daveti üzerine 1055'te Bağdat'a gelmiştir.¹⁵ Böylece İslâm târihinde ilk defa müstakil bir Türk hükümdârı, Sünnî İslâm dünyâsının merkezi olan Bağdat'a girmiştir.¹⁶ Halîfeliği Büveyh Oğulları'nın tahakkümünden kurtarmış, daha sonra halîfe ile Tuğrul Bey'in

10 Mustafa Demirci, **Beytül'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s.244.

11 bkz. Cahid Baltacı, **XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat, Tarih**, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976, s.87-88.

12 ed-Dûrî, s.429-430; Öztürk, s.257.

13 Hüseyin G. Yurdaydın, **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, ,1971, s.39.

14 Turan, s.37.

15 Öztürk, s. 250; Turan, s.39; Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Altay Köymen, **Selçuklu Devri Türk Tarihi**, Ankara, 1963, s.168-176.

16 Köymen, s.175.

hakimiyetini almıştır. Bununla birlikte Halîfe uhrevî lider olarak kalmıştır.¹⁷ Tuğrul Bey şehrin yakınına geniş bir saray yaptırmış ve Tuğrul Bey'in mâiyetini de alacak olan bu saray, Medinetü't-Tuğrul Bey diye anılmıştır. Daha sonra şehre gelen Selçuklu hükümdârları da burada kalmışlardır. Selçuklular, bu olaydan sonra da şehre yaptırdıkları çeşitli eserlerle damgalarını vurmaya devam etmişler.¹⁸ Sünnî dünyânın lideri olan Selçuklular döneminde,¹⁹ özellikle Alp Arslan ve Melik Şâh'ın vezirleri Nizamülmülk'ün 1068'de kurduğu Nizamiye Medreseleri, devrin hakikî bir ilim yuvası,²⁰ İslâmın ilk üniversiteleri olmuştur.²¹ Yüzyıllar boyu Bağdat'a ve İslâm dünyâsına kültürel sâhada katkı sağlamış,²² ayrıca kendilerinden sonra kurulan eğitim müesseselerine model vazifesi gören bu medreseler sayesinde, değişik yerlerde ve dağınık olarak yürütülen yüksek öğretim faaliyetleri, belirli merkezlerde toplanmıştır. Böylece ilim tahsil etmek isteyen kişilere fazla zorluk çekmeden ilim tahsili imkânı tanındığı gibi, medrese açılan şehirlerin de birer kültür merkezi durumuna gelmeleri temin edilmiştir.²³

İslâm medeniyetinin her çeşit unsurunu üzerinde barındıran Bağdat'ın kültürel inkişâfı bir ara Moğollar tarafından durdurulmuştur. 1258'deki Moğol istilâsı sonunda çeşitli Irak şehirleri gibi Bağdat da büyük zarar görmüş; pek çok insan öldürülmüş, evler yağmalanmıştır. Kütüphaneler tahrip edilip, kitaplar Dicle Nehri'ne atılmıştır.²⁴

1339'da da Hasan-ı Büzürg Bağdat'a yerleşmiş ve 1410'a kadar süren Celâyirli sülâlesini bu şehirde kurmuştur.²⁵ Bu yıllarda Bağdat'ın sahne olduğu bir diğer olay ise; Timur tarafından 795'te (1392-93) ve 803'te (1401) olmak üzere iki defa işgal edilmesidir. Birincisinde şehir fazla zarar görmemiş, fakat ikincisinde halk suçsuz

17 Turan, s.39; Bu konuda ayrıca bkz. Köymen, s.168-176; ed-Dürî, s.430; "Selçukluların Irak'ı fetihleri ve Bağdat'a girmeleri ehl-i sünnetin Şiîler üzerine zafer başlangıcı olarak alınabilir. Böylece Büveyh Oğullarının Şiîliği yaymak üzere yapmış oldukları faaliyetlerin durduğunu görüyoruz." Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984, s.4.

18 Turan, s.39.

19 Ahmet Ocak, "Selçuklular Döneminde Bağdat ve Çevresinde Tasavvuf Hareketleri", **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları, 2003, C. I, s.108.

20 Bilge, s.4.

21 L. Massignon, "Selçuk Türkleri'nin Bağdat'a Girişi", **Ülkü**, C.XV, sayı: 85, Mart 1940, s.67.

22 Turan, s.39.

23 Ahmet Ocak, "Nizamiye Medreseleri", (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı Tarih Bilim Dalı, 1993), s.228.

24 Turan, s.39; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara, 1984, s.180-208; Ayrıca bkz. ed-Dürî, s.431.

25 ed-Dürî, s.432; Karahan, s.14.

olarak öldürülmüş ve Abbâsîler'e ait mahalle ve binaların çoğu tahrip edilmiştir. Bu Bağdat'ın kültür hayatına indirilen ikinci ağır darbe olmuştur.²⁶

1410-1467 yılları arasında Karakoyunlu Türkmenleri'nin hâkimiyetinde kalan Bağdat daha sonra Akkoyunlular'ın eline geçmiştir. Bağdat bu Türkmen hânedanları zamanında daha geriye gitmiş, bunların kötü yönetimleri yüzünden önemli ölçüde zarar görmüştür. Bu olanlar karşısında halkın çoğu şehri terk etmiştir.²⁷ Fuzûlî'nin doğduğu yıllarda da Bağdat'a Türk Akkoyunlular hâkimdi.²⁸

XVI. yüzyılın başında Bağdat'ta büyük bir değişiklik olmuş, Akkoyunlu Türkmen hânedânı yıkılıp yerine yine Türk ırkından olan Safevî hânedânı saltanat kurmuştur (1508). Bu Türk hânedânının ilk hükümdârı ve yeni saltanatın kurucusu olan²⁹ Şâh İsmâil (ö.1524), kendi şahsiyetinde şeyhlikle şâhlığı birleştirip Safevî devletini kurunca Şîlik ve husûsiyle Şîa-i İsnâ Aşeriye mezhebi, onun nüfuzuna bağlayabildiği her toprakta kuvvetli bir dinî propaganda silahı olmuştur.³⁰ Tebriz'i kendisine payitaht yapan Şâh İsmâil, İran'la etrafındaki bazı yerleri birkaç sene içinde zaptederek Ceyhun nehrinden Basra körfezine kadar uzanan muazzam bir imparatorluk kurmuştur. Bu büyük imparatorluk, Erdebil'de yatan Şeyh Seyfüddin'in kurduğu ve kendisinden sonra evlâtlarının genişlettiği mezhep ve tarîkat nüfuzuna dayanır.³¹ Bağdat da XVI. yüzyılın başında siyasî yönden Safevîler'e bağlanınca, Şâh İsmâil, yönetimi altına geçen Bağdat'ta önce Kerbelâ'yı ziyaretle Merkad-ı Hüseyin'e altınla tezyin edilmiş bir sanduka işletmiştir. Oradan Hille'ye, sonra da İmâm Ali türbesini ziyaret için Necef'e hareket etmiştir. Burada birçok inâm ve ihsânlarda bulunmuş ve armağanlar bırakmıştır. Daha sonra yine Hille'ye dönmüş, çöl Araplarının itâatini sağlamış, Bağdat'a tekrar gelmiştir. Burada da İmâm Mûsâ Kâzım, Mehmed Cevad'ın

²⁶ ed-Dürî, s.432-433; Öztürk, s. 250-251.

²⁷ ed-Dürî, s.433; Öztürk, s. 251.

²⁸ Turan, s. 39; Uzunçarşılı, s.180-208.

²⁹ Öztürk, s.251.

³⁰ Karahan, s.54; Ayrıca bkz. Hasan Ali Yücel, "Fuzulî", **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüncü Yıldönümü Münasebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959, s.5.

³¹ İsmâil Hâmi Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971, C.I, s.412; Öztürk, s. 251.

merkadlerini ziyarette bulunmuş ve türlü inâmlarla, taltiflerle güzel muâmelelerini artırmıştır.³²

Burada şu gerçeğe de değinmek gerekir ki Şâh İsmâil fethettiği topraklarda mutaassıp bir Şîî devleti kurmaya çalışmıştır. Cemâ'î-Sünnî tarikatlar, hanikâhlarlarını ve gelirlerini kaybederek zapt edilmiş, Sünnî ulema öldürülmüş veya sürülmüştür. Nitekim, Ebû Hanîfe ve Abdülkâdir-i Geylânî türbeleri başta olmak üzere Sünnîler'e ait pek çok türbe tahrip edilmiştir.³³ Yeni itikâdı topluma öğretmek için Doğu Arabistan'dan, Suriye'den veya bulunabildikleri her yerden Şîî âlimler (özellikle Araplar) getirilmiştir. Bu girişimler o kadar köklü bir şekilde yapılmıştır ki Şâh İsmâil'in ölümünden (1524) sonra hânedânda vücut bulan ciddi zayıflığa rağmen (genellikle "Fars İmparatorluğu"denen) devleti Şîî temeline dayanarak iki yüzyıldan daha uzun süre dağılmadan kalmış ve fethetmiş olduğu toprakları sürekli Şîî hâlde bırakmıştır.³⁴ Safevî Devleti'nin Şîîliği resmi mezhep olarak kabul ettiği ve bunun tervici uğrunda hayli çalıştığı o devrede, İran edebiyâtı da daha ziyâde dinî ve mezhebî bir yola sürüklenmiştir. Bir taraftan şâirler Hz. Peygamber'e, Hazret-i Ali'ye ve eimmedi İsnâ Aşereye na'tler ve kasîdeler yazmış, diğer taraftan âlimler Şîîliğin dinî esâsâtını yaymak için Fars dilinde eserler vücuda getirmişlerdir.³⁵

Şâh İsmâil'in Yavuz Sultan Selim'e yenilmesinden sonra Safevîler'in Bağdat ve çevresindeki hâkimiyetleri uzun süre devam edememiştir.³⁶ Halefî Tahmasb I. zamanında, Bağdat Muslu kabîlesinden Zülfikâr Hân'ın nüfuzu altında kalmıştır. Bu zât Bağdat'ta Kanûnî Sultan Süleyman nâmına hutbe okutup para bastırması ve ona mutâvaat ettiğini bildirmek üzere elçiler göndermiştir. 935/1529 senesi yazında Tahmasb, Bağdat'ı zapt için ordusu ile şehrin civârına geldiği sırada Zülfikâr müdafaa tertibâtı alarak, çarpışmalara başlamışsa da kendisi Tahmasb tarafından kandırılmış olan

32 Karahan, s.17.

33 ed-Dürî, s.433; Öztürk, s. 252; M.G.S.Hodgson, **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih:Ateşli Silahlar İmparatorlukları ve Modern Zamanlar**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, C.3, s.25.

34 Hodgson, s.25; Bu konuda ayrıca bkz. Karahan, s.34-35.

35 Ali Nihat Tarlan, **İran Edebiyatı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944, s.119.

36 Turan, s.39-40; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara, 1975, C. II, s.348-353; Feridun Emecen, "Kanunî Sultan Süleyman Devri", **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Kenan Seyithanoğlu (ed.), Hakkı Dursun Yıldız (red.), İstanbul: Çağ Yayınları, 1989, C.10, s.330-331.

kardeşlerinin ihâneti ile katledilmiş ve bu sayede Bağdat'a hâkim olan Safevî hükümdârı oraya Şerefeddin oğlu Tekeli Mehmed Hân'ı tayin eylemiştir.³⁷

Kanûnî Sultan Süleyman, İrakeyn seferi adı verilen ilk İran seferinde Tebriz'i fethettikten sonra Irak'a yürürken Mehmed Hân, Bağdat'ta zuhûr eden itâatsizlik dolayısı ile firâra mecbur kaldığından şehrin eşrafı Bağdat'ın anahtarlarını Sadrazam İbrâhim Paşa'ya teslim etmişler, İbrahim Paşa da Bağdat'a girmekle beraber yağma ve tahribe mâni' olmak için askeri şehre sokmamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman ise 28 Kasım 1534 (24 Cemaziyelevvel 941)'te Bağdat'a girmiştir.³⁸ Böylece Batıda "Dâru'l-cihad" adı ile anılan Belgrad'a karşılık, Doğuda da "Dâru's-selâm" denilen Bağdat, Osmanlı ülkesine katılmıştır.³⁹ Bağdat, Osmanlı idâresine geçince, bu şehirde gerek pâdişahların gerek valilerin imâr husûsunda gayret ettiklerini, dinî, askerî ve ticarî mâhiyette hayli inşaat yapıldığını görüyoruz.⁴⁰ Kanûnî, Bağdat'ta bulunduğu dört ay içinde bütün bölgenin kadastrosu mâhiyetinde tahririni yaptırarak, tımar ve zeâmet sistemini teşmil ettirmiş,⁴¹ geniş bir imâr faaliyetine girişmiştir. Bu faaliyetlerle bazı tahrip olmuş eserler tamir edilmiş, bazıları ise yeni yapılmıştır.⁴² Kâzîmîye'de yarı kalmış camii tamamlattığı gibi, Abdülkâdir Geylânî cami ve türbesi için, zengin vakfiyeler kurmuş, İmâm-ı A'zam'ın mezarını buldurup, türbe, cami ve medrese yaptırmıştır.⁴³ Sonra İmâm Musa Kâzım'ın ve diğer İslâm büyüklerinin türbelerini de ziyaret etmiş, bu davranışıyla hem Sünnî, hem de Şîîleri memnun etmiştir.⁴⁴ Şehrin ikinci fâtihi IV. Murad da, İmâm-ı A'zam'ın türbesini tamir ettirmekten başka, bütün Osmanlı valileri, Abdülkâdir Geylânî, Şihâbeddin Ömer Sühreverdî, Şeyh Serâceddin, Ma'rûf-i Kerhî gibi evliyâ türbelerine daimî bir itinâ göstermişler, Dicle'ye set inşaatı

37 M.Cavid Baysun, "Bağdat", *İA*, C.II, İstanbul: MEB, 1979, s.205; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Karahan, s.19-21; Yusuf Halaçoğlu, "Bağdat" (Osmanlı Dönemi), *DİA*, C.4, İstanbul 1991, s.433; Yaşar Yücel, **Muhteşem Türk Kanunî ile 46 Yıl**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s.45-50; Ömer Faruk Yılmaz, "Kânûnî Sultan Süleyman Han'ın İrakeyn İle IV. Murad'ın Bağdat Seferleri", **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları, 2003, C. I, s.203-204; Öztürk, s. 252-255.

38 Baysun, s.205; Turan, s.39-40; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi İstanbulun Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar**, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983, C. II, s.348-353; Emecen, s.330-331; ed-Dürî, s.433; Yılmaz, s.204-205.

39 Ziya Kazıcı, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi Osmanlı Devleti ve Medeniyeti**, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997, C.11, s.310.

40 Baysun, s.204.

41 Kazıcı, s.311; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi İstanbulun Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar**, s.352.

42 Turan, s.42; Bağdat'ta yapılan imar faaliyetleri hakkında bilgi için bkz. Baysun, 203-2005; Aydoğmuş, s.1473.

43 Baysun, s.204; Emecen, s.332; Yılmaz, s.205.

44 Kazıcı, s.310-311.

ve bazı mahallere su getirilmesi gibi imâr işlerinden de geri durmamışlardır.⁴⁵ Kanûnî, Süleyman Paşa'yı vali tayin etti ve şehrin muhafazası için yeteri kadar kuvvet yerleştirdi.⁴⁶ İlk Osmanlı Bağdat valileri arasında Üveys Paşa, Lala Ca'fer Paşa, Ayas Paşaları da zikredebiliriz.⁴⁷

Irak halkı Osmanlı sultanının Bağdat'a girişini haber alınca bölükler hâlinde şehre gelmişler ve itâatlerini arz etmişlerdir. Özellikle Türkmenler'in bulunduğu Kerkük, Erbil, Tilafer, Musul ve Tuzhurmatu'da büyük şenlikler yapılmıştır.⁴⁸

Sultanın Bağdat'ta bulunduğu dört ay zarfında şâirler huzuruna gelip kendisini kasîdeler yazarak kutlamışlardır. Fuzûlî de *Bağdad Kasîdesi*'nde;

Geldi burc-ı evliyâ'ya pâdişah-ı nâmdâr

mısraı ile 941 târihini bir defa daha ebedileştirmiştir.⁴⁹

Yüzyıllar boyu çok önemli bir merkez olan Bağdat, istikrarsız dönemler geçirmişti. Özellikle Selçuklu döneminden sonra sürekli el değiştirmiştir. Osmanlı idâresiyle beraber şehirde bir istikrar dönemi başlamış, şehir, idarî, ekonomik ve sosyal yönden hızlı bir canlılık kazanmıştır.⁵⁰ Nitekim Kanûnî devrinde Bağdat birinci sınıf bir eyâlet merkezi olmuştur.⁵¹

Şehrin ve civârının Kanûnî Sultan Süleyman'dan i'tibâren beylerbeylik, yâni vilâyet merkezi olarak ihdâs edildiği anlaşılmaktadır. Eyâlet 18 sancağa ayrılmış olup, bu sancaklar şunlardır: Bağdat merkez, Hille, Zengâbad, Cevariz, Remâhiye, Cengüle, Karadağ, Derteng, Semavât, Bayat, Derne, Vâsıt, Karend, Demirkapı, Geylan, Salih, Kıranye, Mihbala ve İmâdiye'dir.⁵² Bunlardan yedisinde tımar ve zeâmet usûlü uygulanmıştır ki bunlara "arz-ı memleket" ve diğer on birine de "arz-ı hâliye-i Irak"

45 Baysun, s.204-205.

46 Halaçoğlu, s.433; Karahan, s. 24-26, 36-37.

47 Karahan, s.26; Öztürk, s.255-256.

48 Turan, s.40; Şakir Sabir Zabıt, *Mucez Tarih et-Türkmân Fi'l-Irak*, Bağdad, 1959, s.118.

49 Karahan, s.26.

50 Turan, s.40.

51 Karahan, s.35.

52 Turan, s.41; Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1983, C.12, s.395-397.

denilmiştir ve şimâl tarafında İmâdiye adlı geniş topraklar, buranın hâkimi tarafından tasarruf olunmuştur⁵³

Bu sancaklardan Karadağ, Bayat ve Demirkapı gibi sancaklar Türk'tür. Bilindiği gibi Fuzûlî, aynı zamanda Oğuz boyu olan Bayatların oluşturduğu Bayat sancağındandır.⁵⁴

Eski halîfelerin pâyitahtı⁵⁵ olan Bağdat'ın fethiyle Osmanlılar Basra-Bağdat-Halep yolu üzerinde kontrolü ele geçirerek Orta Doğu ile Hindistan arasındaki ikinci ticaret yoluna da hâkim olmuşlardır. Bununla beraber merkezî Osmanlı idâresi kendi ağırlığını hissettirmeye başlayınca mahallî hânedânlarla Arap kabîle şeyhleri isyan etmişlerdir. Osmanlılar Irak'ta Bağdat beylerbeyliğini kurup, mesken yerleri tımâr olarak tahsis etmişler, Basra-Bağdat-Halep ticaret yolu güzergâhında bedevîlerin eşkiyâlıklarına mâni' olabilmek için, münasip yerlere kaleler inşa edip emniyeti sağlamaya ve Fırat'ta nehir nakliyatını faâl bir durumda tutmaya çalışmışlardır. Böylece ticaret yolu Osmanlı idâresinde canlandırılmıştır.⁵⁶

İkinci hicret asrının ortalarından başlayarak İslâm târihinde husûsî bir mevki ve şöhet kazanan Bağdat'a birçok adlar verilmiştir: Halîfe Mansûr kurduğu bu şehre, Kur'ân-ı Kerîm'de (el-En'âm, 6/127; Yûnus, 10/25) "cennet" mânâsında kullanılan "Dârü's-selâm" kelimesinden ilhâm alarak "Medînetü's-selâm" adını vermiş,⁵⁷ ancak halk bunu bir süre kurucusunun adıyla "Medinetü'l-Mansur" olarak anmış⁵⁸, Abbâsî halîfelerinin makarrı olmak dolayısıyla "Dârü'l-Hilâfe"; yetmişden fazla evliyâ ve mazanne-i kirâm kabrini ihtivâ ettiği için "Burc-ı Evliyâ";⁵⁹ kapıları dış kapılarla örtülü

53 Baysun, s.205.

54 Turan, s.41-42.

55 Tahsin Ünal, **IV. Murat ve Bağdat Seferi**, Ali Gülen, Suat Akgül (yay. haz.), Ankara: Berikan Basım Yayın San. ve Ltd. Şti., 2001, s.29.

56 P.M.Holt, A.K.S.Lambton, B.Lewis, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, Hamdi Aktaş, İrfan Pamuk, Kürşat Demirci, Salih Şimşek, vd.(çev), II.Baskı, İstanbul: Kitabevi, 1997, C.I, s.337-338; Bağdat'ın Osmanlılar için önemi hakkında bilgi için bkz. Ünal, s.27-42.

57 ed-Dürî, s.426.

58 Üçok, s.83.

59 Karahan, s.33.

olduğundan da “Zevrâ” isimleriyle anılmıştır.⁶⁰ Ayrıca Bağdat yerine Buğdân, Medfnetü Ebû Ca’fer de denilmiştir. Şâir Fuzûlî de bu şehre “Burc-ı evliyâ” demiştir.⁶¹

Yukarıda da değindiğimiz üzere, yeryüzünün cenneti, selâmet şehri, İslâm’ın merkezi, heyetlerin toplandığı şehir, ülkelerin yıldızı, Irak’ın gözü, hilâfet merkezi, güzel ve temiz şeylerin merkezi, ender ve latîf şeylerin ocağı olan Bağdat’ta her ilim ve san’atta asrın en meşhurları yetişmiştir.⁶²

XVI. asır başlarında Irak’a bakınca, bu derece geniş bir siyasî, dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel servetin mirasçısı olmasına rağmen, eski ihtişamı yanında sönük bir durumla karşılaşırız. Şî-Sünnî kavgalarından istifâde, geniş ülkelerde hüküm sürmekte olan iki hükümetin, Osmanlılar’ın ve Safevîler’in, siyâseti hâline gelmiştir.⁶³ Bu durum bağlamında konumuz olan Fuzûlî ile ilgili olarak şu noktaya değinmek gerekir ki Fuzûlî ne Safevîler ne de Osmanlılar döneminde, umduğu ve lâyük olduğu refâh, rağbet ve şöhrete ulaşamamıştır.⁶⁴

Bu yüzyılda Irak’lı Türk şâirleri Azerî lehçesi ile yazıyorlardı. Irak’ın ve husûsiyle Bağdat ve dolaylarının XV. asrın son ve XVI. asrın ilk yarılarında Azerî edebiyâtının birçok büyük sîmâlarını yetiştirdiği mâlumdur.⁶⁵ Özellikle XVI. asırda Azerî edebiyâtı gerçekten gelişmiştir. Nesîmî, Habîbî ve Hatâî ile parlak bir istikbâle doğru yükselen bu edebiyât, XVI. asırda bilhassa Fuzûlî ile kemâlini ve gelişiminin son haddini bulmuştur. Akkoyunlu ve Karakoyunlu hükümdârları ile Safevî şâhları şiir ve san’at erbâbına yer ve değer vermişlerdir. Azerî Türk şâirleri oldukça zengin bir millî mirasa sahip bir dille şiir ve ilhâm perisini söyletmişlerdir. Gerek gazel ve gerek kasîde alanları, mesnevî tarzı XVI. asrın ilk yarısında hayli gelişmiş durumdaydı. Muhit büyük ve dâhî bir şâir yetiştirmeye elverişli hâldeydi. Özellikle Bağdat, Kerbelâ ve dolayları

60 Kazıcı, s.310.

61 Nihat Sami Banarlı, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s.528.

62 H.İbrahim Hasan, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi Abbasîlerin Birinci Dönemi (132-232/750-847) Dış ilişkiler-İdarî Müesseseler-İktisadi Durum-Kültür ve San’at-Sosyal Durum Abbasîlerin İkinci Dönemi (232-447/847-1055) Abbasîlerde Birinci Türk Nüfuzu Dönemi (232-334/847-946) Emirü’l-Ümeralar Dönemi- Abbasî Hilâfetinde Büveyhî Nüfuzu-Bağımsız Devletler**, İsmâil Yiğit, A.Turan Aslan, Sadreddin Gümüş, Yakup Çiçek, Hamdi Aktaş (müt.), İstanbul: Kayhan Yayınları, 1985, C.3, s.208.

63 Karahan, s.53.

64 Ahmet Kabaklı, **Türk Edebiyatı**, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966, C.2, s.239; Vasfi Mahir Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970, s.328.

65 bkz.Karahan, s.59-60; Müslim Ergül, **Fuzulî, Hayatı, San’atı ve Eserleri**, İstanbul: Gökşin Yayınları, 1984, s.14-16.

bu konuda daha müsaitti. İran, Çağatay ve Anadolu şâirlerinin tesirleri Bağdat ve dolaylarında birbiri ile birleşiyordu. Azerî edebiyâtının kendinden evvelki şiir ananesi bütün güzellikleri ile bu muhitte kökleşmişti. Bu iş Safevîlerin Bağdat'ı istilâları üzerine bir kat daha derinleşmişti.⁶⁶ Nitekim kendisi de Hatâî mahlasıyla şiirler yazan Şâh İsmâîl, etrafına topladığı ve himâye ettiği âlim ve san'atkârlarla bu devir edebiyâtının gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.⁶⁷

XVI. yüzyılda Irak'ta türlü ilimlerde mârifet ve hüner sâhibi zâtlar da az değildir. Bilhassa tabip ve cerrah olarak, mezhep ulemâsı veya tarîkat meşâyihî olarak şöhret sâhibi olmuş kimseler vardır.⁶⁸

Yukarıda zikrettiğimiz özelliklerinden de olsa gerektir ki klasik Türk edebiyâtında, yüzlerce şiirde ve edebî metinde Bağdat kadar geniş bir yelpaze içinde anlatılan şehir azdır.⁶⁹

Anlattıklarımız çerçevesinde şu sonuç çıkmaktadır ki Türk, Arap ve Fars kültürlerinin müşterek tesirleri altındaki Irak-ı Arab muhitinde doğup büyüyen Fuzûlî'nin hayatını geçirdiği Bağdat başta olmak üzere, Kerbelâ, Necef ve Hille birer mühim kültür merkezi idi. Ve bu durum onun edebî ve ilmî şahsiyetinin gelişmesinde oldukça etkili olmuştur.⁷⁰

66 Karahan, s.62-63.

67 Ergül, s. 15.

68 Karahan, s.59.

69 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Murat Ali Karavelioğlu, "Klasik Türk Edebiyatında Bağdat", **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları, 2003, C. I, s. 231-252.

70 Fuad Köprülü, "Fuzûlî", **İA**, C. IV, İstanbul: MEB, 1988, s.691; Servet Bayoğlu, "Fuzûlî (Ölümü:1556) Hayatı ve Eserleri", **Fuzûlî, Erenler Bahçesi (Hadîkatü's-Süedâ)**, Servet Bayoğlu (hzl.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986, (Önsöz), s.8.

BİRİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ, HAYATI VE ESERLERİ

I. FUZÛLÎ'NİN ŞAHSİYYETİ

A. HAYATI

Şâirin hayatıyla ilgili bilgiler çok azdır. Asıl adının Mehmed, babasının adının Süleyman olduğu⁷¹ bilinmekle beraber hangi târihte ve nerede doğduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Mevcut kaynaklar onun Bağdat civârında doğduğunu kaydederse de belli bir yer üzerinde birleşemezler. Latîfî, Ahdî, Sâm Mirzâ, Âlî Mustafa ve Âşık Çelebi, bazı şiirlerinde geçen “Bağdâdî” ifâdesinden ve genellikle Fuzûlî-i Bağdâdî diye anılmasından hareketle onun Bağdat’ta doğduğunu söylerler. Kınalızâde Hasan Çelebi, Sâdikî, Hilleli olduğunu, Riyâzî ise, şâirin meşhur bir kıt’ası olan “*Çün hâk-i Kerbelâst Fuzûlî makâm-ı men*” dayanarak Kerbelâ’da dünyâya geldiğini kaydetmişlerdir.⁷² Ancak şâirin bizzât kendisinin *Türkçe Divân*’ında birkaç yerde Bağdat’ı “diyâr-ı gurbet” sayması, Sâdikî-i Kitâbdâr’ın ondan bahsederken, “İbrâhim Han hizmetinde Bağdat’a varıp”⁷³ ifâdesini kullanması doğum yerinin Bağdat dışında bir yer olduğuna delil sayılmıştır. Muallim Nâci, Fâik Reşad ve Şemseddin Sâmî gibi Tanzimat sonrası

71 Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-Zünûn**, İstanbul: Maârif Vekillîği Neşri, 1941, s.255, 645, 805 vb.; Nazif Şahinoğlu, “Fuzûlî Mehmed”, **Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi**, C.III, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s.249; Abdülkadir Karahan, “Fuzûlî”, **DİA**, C.13, İstanbul, 1996, s.240; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.73; Necmettin Hacıeminoğlu, **Fuzûlî**, İstanbul: 100 Büyük Edip 100 Büyük Şâir, Toker Yayınları, 1972, s.7; Yücel, s.3; Fuzulî, **Rind ü Zâhid**, Kemâl Edîb Kürkçüoğlu (hzl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, (Önsöz), s.9; Muallim Abdülbaki, **Fuzûlî**, Türk Neşriyat Yurdu, 1932, s.20; Bayoğlu, s.7; Köprülüzade Mehmed Fuat, **Eski Şâirlerimiz Antolojisi Fuzulî**, Muallim A. Halit Kitaphanesi, [t.y.], s.195; Hasibe Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Divân’ından Seçmeler**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986, s.6; Namık Açıköz, **Fuzûlî**, İstanbul: Timaş Yayınları, 1998, s.13; Köprülü, s.687; Haluk İpekten, Mustafa İsen, Turgut Karabey, Metin Akkuş, “Fuzûlî”, **Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri**, C.3, İstanbul: Ötügen-Söğüt, 1986, s.308; İhsan Işık, **Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi**, C.II, Genişletilmiş 3. Baskı, Ankara: Elvan Yayınları, 2004, s.771; Kocatürk, s.328; Neclâ Pekolcay, **İslâmî Türk Edebiyâtı**, İstanbul: İslâm Medeniyeti Yayınları, 1968, s.34; Mehmed Fuâd, **Fuzûlî Hayatı ve Eseri**, Yeni Şark Kütüphanesi, 1924, s.13.

72 Latîfî, **Tezkire-i Latîfî**, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1896, s.275; **Tezkiretü’l-Ahdî-i Bağdâdî**, Millet Kütüphanesi, Eski Kayıt 774; Yeni Kayıt CD-3283, s.155-156, 12 vr.; Âşık Çelebi, **Meşâirü’ş-Şuarâ or Tezkere of Âşık Çelebi**, G.M. Meredith-Owens (trc.), Cambridge: E.J.Gibb, Memorial London, 1971, 198b vr.; Âlî, **Künhü’l-Ahbâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4225, 166b; Sâm Mirzâ, **Tuhfe-i Sâmî**, Vâhid Destgirdî (yay.), Tahran: Matbaa-i Armağan, 1314 Şemsî, s.136; Riyâzî, **Riyâzü’ş-Şuarâ**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3724, 74a; Sâdikî-i Kitâbdâr, **Mecma’u’l-Havâs**, Tebriz 1327 Şemsî, s.102; Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkire**, Âtîf Efendi Kütüphanesi 281, 201a; Şahinoğlu, s.250; Karahan, “Fuzûlî”, s.240; Adem Çalıışkan, **Fuzûlî’nin Su Kasidesi ve Şerhi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s.13; Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur (hzl.), **Fuzûlî Divânı**, Ankara: Akçağ, 1990, s.16.

73 Sâdikî-i Kitâbdâr, **Mecma’u’l-Havâs**, Tebriz, 1327 Şemsî, s.102.

müellifleriyle Elias John Wilkinson Gibb⁷⁴’in onu Hilleli⁷⁵, Alessio Bombaci’nin Necefli göstermesi de ihtimalden öteye gitmemektedir. İbrâhim Dakükî ise şâirin eserlerinde kullandığı bazı kelimelerden hareketle onun Kerkük veya dolaylarında doğduğunu ileri sürer.⁷⁶ Süleyman Nazif’in yeni bir kanıt olarak ileriye sürdüğü; “Şimdi Hille’de iki şâir vardır: Fazlî oğul, Fuzûlî baba. Dünyânın her işi tersinedir; baba Fazlî, oğul Fuzûlî” anlamına gelen Farsça bir dörtlük,⁷⁷ Fuzuli’nin Hille’de doğduğunu değil, orada oturduğunu göstermektedir.⁷⁸ Fuat Köprülü de şâirin “*Sanki sen Hillelisin ve diyarın Babil’dir*” anlamına gelen Arapça bir dizesine dayanarak, onun Hilleli olduğunu

74 Karahan, “Fuzûlî”, s.240-241; “*Muhtemelen Irak-ı Arab olarak bilinen Aşağı Dicle vadisinde bir yerde, British Museum’daki katalogların söylediği gibi Hille’de ya da erken dönem tezkirecilerinin söylediği gibi kesin olmamakla birlikte Bağdad’da doğmuştur.*” E.J. Wilkinson Gibb, **Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Poetry**, Ali Çavuşoğlu (trc.), C. III-V, Ankara: Akçağ, 1999, s.60.

75 “E. Berthels, 1930 yılında Fuzûlî’nin Arapça *Dîvân*’ı üzerinde yaptığı çalışmada, Fuzûlî’nin ‘Bâbil ülkesinde terbiye gördün, kemâl elde ettin, muhakkak bundan dolayı büyü san’atında eşi az bulunur bir kişisin/ Gepgeniş olan Hille’den güzelliğin arttı, sen bundan ötürü tab’an tatlı ve arısın / Dilin tatlı, göz ucuyla bakışın büyüleyici, sanki sen Hillelisin, diyarın da Bâbil’dir.’ şeklindeki beyitlerinden hareketle onun Hilleli olma ihtimâlinin çok kuvveili olduğunu ifade etmiştir. (Berthels, **Memoires du Comite des Orientalistes**, U.R.S. 1930v.p. 39-71) Buna rağmen 1930’dan sonra yapılan pek çok incelemede bu husus gözden kaçmış veya bilhassa kaydedilmemiştir. Yalnızca Kemal Edip Kürkçüoğlu bir makâlesinde bundan bahseder ve bu ihtilaflı mevzuu E. Berthels tarafından sarâhate kavuşturulduğunu söyler.” bkz. Tahir Üzgör, **Gül Redifli Şiirler ve Fuzûlî’nin Gül Kasidesi Üzerine Bir İnceleme**, [t.y.], [y.y.], s.18, dipnot:4; Celil Özulus da Fuzûlî’nin Hille’de doğduğunu kanâatindedir.

Ve bu görüşün şu delile dayandırılmaktadır. “*Bağdatlı olduğuna dair yazılarında bir işarete rastgelmek de Hilleli olduğunu gösteren sözlerine tesadüf etmek mümkündür.* ‘Leyla ve Mecnun’unda saki-i bezme bâde için yaptığı hitapta:

*Men sâhir-i Bâbilî-nijâdem
Hârûta bu işde üstâdem*

Söz derkine sarf edüp firâset

Emlâkine bulmuşam riyâset (bkz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.86/ 342 ve 343. beyitler) *diyor ve ‘Babilî-nejadım’ sözleriyle Babil doğumluyum, yani Hilleliyim demek istiyor. Çünkü Hille’nin bir adı da ‘Yeni Babil’dir. Ebîbekr-il Valîbî’nin cem ettiği Arapça Mecnun-Leyli’ ismindeki manzûm kitapta Kays’ın Babil’e yani Hille’ye tedavi edilmek üzere babası tarafından getirilmiş olduğu mezkûrdur. Hille ile Babil arasındaki bu sıkı münasebet göz önünde tutuldukdca Babilî-nijâde şâirimizin Hille doğumlu olduğunu kabul etmemekte hiçbir mânâ kalmaz.”* bkz. Celil Özulus, **Fuzulî Kendi Topraklarında Bir İnceleme**, Niğde İl Basımevi, 1948, s.19, 20; “*Babası ilim ve irfân sâhibi olup Hille müftülüğüne tayin edildiği için Fuzûlî, beşeriyetin, eski ve yeni medeniyetin iyi bildiği bu tarihî bölgede doğmuş, büyümüş ve ölmüştür.*” Avukat Mehmed Mihri, **Ulu Türk Ulusunun Şanlı Şâiri Fuzulî Dîvânından**, Birinci Kısım, İstanbul: Aydınlik Basımevi, 1937, s.121-122.

76 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; “*Başta Ata Terzibaşı olmak üzere Kerküklü birçok araştırmacı ve yazar, Fuzûlî’nin Kerkük’te doğup büyüdüğünü, ancak babasının memuriyeti dolayısıyla veya bir veba salgını yüzünden ailesi ile birlikte Bağdat’a göç ettiğini, annesinin de Kerkük yöresinde yaşayan Bayat boyuna mensup olduğunu, bu bakımdan şâirin Kerküklü sayılabileceği tezini ileri sürmüşlerdir.*” Suphi Saatçi, “Fuzûlî”, **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 6, Azerbaycan- Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997, s.302; İbrahim Dakukî’nin Fuzûlî’nin ana dili olan Türkmen lehçesiyle yazdığı şiirlerinden yola çıkarak onun Kerküklü olduğunu savunduğu görüşleri için bkz. İbrahim Dakukî, “Fuzûlî’nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Arapça Dîvânı Üzerine Düşünceler”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.55-63; Benzer bir görüş için bkz. Şevket Kutkan, “Fuzûlî-i Bağdâdî mi, Kerküklü Fuzûlî mi?”, **Millî Kültür**, C.1, sayı:1, Ocak 1977, s.23-26.

77 Süleyman Nazif, **Fuzûlî**, İstanbul: Yeni Matbaa, 1926, s.16, 63-64.

78 Abdülbaki Gölpınarlı, **Fuzûlî Dîvânı**, II. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1961 s.CXCL-CXLII; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.271-272; Nazif Şahinoğlu da, “*Süleyman Nazif’in kaydettiği Farsça kıt’ada, onun Hille’li olduğundan çok, bir ara orda ikâmet ettiğini gösterir.*” diyerek bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu konuda bkz. Şahinoğlu, s.250.

ileriye sürmekte ise de,⁷⁹ başka incelemeciler, söz konusu dizenin üstündeki “Dilin tatlı, yan bakışın büyüleyici” vb. gibi dizeleri göz önünde bulundurarak, adı geçen şiirde şâirin kendisini değil, sevgilisini anlattığı, ona seslendiğini belirtmişlerdir.⁸⁰ Bütün bu ihtimaller arasında, Fuzûlî *Türkçe Dîvân*’ının mukaddimesinde⁸¹ Irak-ı Arab’da doğup büyüdüğünü, bütün ömrü boyunca diğer ülkelere gitmediğini söylemek ve *Farsça Dîvân*’ının mukaddimesinde de “*Zîrâ benim doğduğum ve yaşadığım yer ‘Irak-ı Arab’dır.*”⁸² demek sûretiyle bu konuya açıklık getirmekte ve Riyâzî’nin görüşünü pekiştirmektedir.⁸³ Böylece Kerbelâ’da doğmuş olacağının gerçeğe daha yakın bulunduğu söylenebilir.⁸⁴

Kimi tezkirelerin onu “Bağdâdî” (Bağdatlı) diye anlamalarını da ününün bütün Osmanlı topraklarına Bağdat’tan yayılmasına⁸⁵ veya Kerbelâ’nın Bağdat’a bağlı bir yer olmasına⁸⁶ bağlayabiliriz.

Fuzûlî’nin doğum yılı olarak gösterilen târihler de doğum yeri gibi birbirinden farklıdır. Yakın zamana kadar kabul gören 900 (1495) târihiyle Ebüzziyâ Mehmed Tevfik’in verdiği 910 (1504-1505)⁸⁷ târihi herhangi ciddi bir belgeye dayanmamaktadır.⁸⁸ Şâirin, *Beng ü Bâde* adlı mesnevîsini Şâh İsmâil’e 1510-1514 yılları arasında sunmuş olabileceği göz önünde bulundurularak, Ebüzziyâ’nın ileriye sürdüğü târihten en aşağı 10-15 yıl önce (1490-1495) doğmuş olması gerekir.⁸⁹ *Matlâu’l-i’tikâd*’ı ile birlikte Arapça kasîdelerini yayımlayan Hamid Araslı’nın, kaynak göstermeyerek 904/1498’te dünyâya geldiğini zikretmesi de bir tahminden ileri

79 Köprülü, s.687.

80 Gölpınarlı, s.CXCL-CXLII; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.271-272.

81 “*menşe vü mevlidim Irâk-ı Arab olub temâmi-i ömrümde gayri memleketlere seyâhat kılmadığım*” Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.16.

82 Ali Nihad Tarlan, **Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, İstanbul:Millî Eğitim Basımevi, 1950, s.5.

83 Şahinoğlu, s.250.

84 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Ayrıca bkz. Yücel, s.2-3; 2; Gölpınarlı, s.VI-VIII; Sıracettin Hacı, Orhan Aras, **Fuzûlî’nin Aşk Yolu**, Dietzhölztal (Almanya): Azerbaycan Türkleri Federasyonu Yayınları, 1994, s.1; Hasibe Mazioğlu ise, “*Farsça Dîvân’ın önsözünde şiirlerinin Necef ve Kerbelâ toprağından yetiştiğini, veliler burcu Bağdat’ın suyu ve havası ile beslenip geliştiğini, bu sebeple de gittikleri yerde saygı görmelerini istemesi, bu arada Kerbelâ’da yazdıklarının oranın toprağından yapılan tesbih gibi elden ele dolaşması gerektiğini söylemesi*(bkz.Ali Nihad Tarlan, **Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**,s.9), onun Kerbelâ’da doğmuş olduğunu göstermeyip şiirlerini buralarda yazdığını açıklar.” görüşünü ileri sürmüştür. bkz. Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı’ndan Seçmeler**, s.6.

85 Nahid Aybet, **Fuzûlî Dîvânı’nda Maddî Kültür**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s.1.

86 Cevdet Kudret, **Dîvân Şiirinde Üç Büyükler-I Fuzuli**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003, s.7.

87 Ebüzziyâ Tevfik, **Numûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye**, İstanbul, 1308, s.21.

88 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Şahinoğlu, s.250; Kudret, s.7; Köprülü, s.687; Saatçi, s.302.

89 Kudret, s.7.

geçmemektedir.⁹⁰ İbrâhim Dakûkî, “Menşe ve mevlîdim Irâk” cümlesinden hareketle onun bu ibârenin ebcedle karşılığı olan 888/1483 yılında doğduğunu ileri sürmektedir.⁹¹ Netice i'tibâriyle *Farsça Dîvân*'ında yer alan “*Elvend Bey Medhinde*” adlı bir kasîde ile başka bir kasîdesinde elli yıldan beri şiir yazdığını belirtmesinden hareket ederek şâirin büyük bir ihtimalle 1480'de veya bu târihten birkaç yıl sonra doğmuş olduğu söylenebilir.⁹²

Fuzûlî menşe i'tibâriyle, Akkoyunlular devrinde ve bu hânedanın idâresi altında Irâk-ı Arab adı verilen bölgede yaşayan Akkoyunlu Türkmenleri⁹³,nin Bayat boyundandır.⁹⁴ Bayatlar, eski ve büyük Oğuz aşiretidir. Kürtler arasında da bu adda bir kabîle bulunmasını göz önüne alan kimi doğubilimciler (Krimskiy, Huard, Minorsky), onun Kürt asıllı Türk şâiri olduğunu ileriye sürmüşlerdir.⁹⁵ Bu iddiaların ortaya atılması karşısında Fuad Köprülü, Fuzûlî'nin Hurşid Efendi'nin *Seyahatname-i Hudud* adlı eserinde zikrettiği kürt Bayat aşiretinden değil, eski bir Oğuz kabîlesi olan Bayatlardan olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁹⁶ Ayrıca Fuzûlî, *Farsça Dîvân*'ının ve *Hadîkatü's-Süadâ*

90 Şahinoğlu, s.250.

91 İbrahim Dakukî, “Fuzûlî'nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Arapça Dîvânı Üzerine Düşünceler”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.64-66.

92 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Hasibe Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997, s.10; Hasibe Mazıoğlu, “Fuzûlî”, **Türk Ansiklopedisi**, C.17, Ankara, 1969, s.76; Nazif Şahinoğlu bu konuda; “...çok yaşlandığı bilinen ve çok yaşadığından şikayet eden Fuzûlî'nin hiç değilse, 63-70 yaşlarında ölmüş olabileceğini düşünmek ve böylece onun 893-900 (1488-1494) yılları arasında doğduğunu kabul etmek daha isabetli olacaktır.” demektedir. Şahinoğlu, s.250; “1994'ün Fuzûlî'nin 500. doğum yılı kabul edilmesine sebep olan 1494 tarihi, Azerbaycan edebiyâtı tarihinde kayıtlı olmakla beraber son zamanlarda yapılan araştırmalar onun 885/1480 civarında doğmuş olabileceğini göstermektedir.” Şeyma Güngör, “Doğumunun 500. Yılında Fuzulî”, **Fuzulî, Muhammed b. Süleyman Bağdadî (1480?-1556)**, Nuran Altuner, Melek Genç Boyacı (hzl.), İstanbul: Kültür Bakanlığı Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü, 1994, s.8.

93 “Nidâî Çelebi, Fuzûlî'yi Akkoyunlu Türkmenlerinden göstermiştir.”, Yücel, s.4.

94 Sâdikî-i Kitâbdâr, s.102; Karahan, “Fuzûlî”, s.241. Benzer görüşler için bkz. Yücel, s.3-4; Güngör, s.8; Kabaklı, s.238; Muallim Abdülbaki, **Fuzûlî**, Türk Neşriyat Yurdu, 1932, s.20; Hacıeminoğlu, s.8; Bayoğlu, s.7; Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.6; İbrahim Alâettin Gövsa, “Fuzûlî”, **Türk Meşhurları Ansiklopedisi**, İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1951, s.145; Bayat boyu hakkında geniş bilgi için bkz. Özulus, **Fuzulî Kendi Topraklarında Bir İnceleme**, s.16-17; Bursalı Mehmed Tahir, “*Hâşim Nahîd Beyin 'Arap Türkleri' nâm makalesinde : 'Filhakika 'Bağdadî' diye şöhret bulmuş olan 'Fuzûlî'; 'Bayat' aşiretindedir. Bu aşiret, bugün Irak'ın en güzel, en şirin bir Türk kasabası olan 'Kıfri' civârında köylü hâlinde yaşıyor. Bağdad şehrinin iç mahallelerinden bir kısmı bile Türk olduğu için Fuzûlî'nin Bağdad şehrine mensûb olması garip görünmez. Ancak Fuzûlî'ye 'Bağdadlı' denilmesi; büyük şehirler civârındaki ahâlînin her zaman o şehre nisbet edilmesi i'tiyâdından ileri gelmiş zannındayız.*” bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul 1333/1917, C.II, s.360 (dipnot:1); Ali Asğar Ş'irdust, **Çeşme-i Hürşid(pejuhşi der zindegî ve âsar-ı Molla Muhammed Fuzûlî)**, Tahran, 1374, s.14; Mehmed Fuâd, s.13-14.

95 Ali Suad da Fuzûlî'nin kürt olduğu kanâatindedir. bkz. Ali Suad, **Seyahatlerim**, İstanbul: Kitabevi, 1996, s.96.

96 Köprülü, s.687; Benzer ifâdeler için bkz. Gövsa, s.145.

adlı eserinin önsözlerinde kendisinin “Türk aslından” geldiğini, anadilinin “Türk-zeban” (Türkçe) olduğunu açıkça bildirmiştir.⁹⁷

*“Bazen Türk şiiri meydanında at koşturdum ve Türk zâriflerine Türk şiirin güzellikleri ile zevk verdim.Bu da beni o kadar uğraştırmıyordu. Çünkü Türkçe şiir benim aslî selikama uygundu.”*⁹⁸

*Ey feyz-i resân-i Arab ü Türk ü Acem
Kıldın Arabı efsah-i ehl-i âlem
Ettin, fusahâ-yi Acem’i Îsâ-dem
Ben Türk-zebandan iltifât eyleme kem*⁹⁹

Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde bulunan bir *Hadîkatü’s-süadâ* yazmasının ketebesindeki kayda göre “Tatar asıllı” olduğu şeklindeki ifâdenin de “Türk” anlamında kullanıldığı tahmin edilmektedir.¹⁰⁰

Çağdaşı kaynakların asıl adını yazmayıp daha çok “Mevlânâ Fuzûlî” veya “Fuzûlî-i Bağdâdî” mahlas ve nisbesi altında hâl tercümesini verdikleri şâirin, asıl adıyla babasının adını ilk defa Kâtib Çelebi *Keşfü’z-zunûn*’da belirtmiştir.¹⁰¹

Şâirin mahlası olan “Fuzûlî” kelimesi, bir yandan haddini aşan, yaramaz, faydasız ve edep dışı şey demek olan fuzûl; diğer yandan fazîlette üstünlük, erdemli, karşılık beklemeden iyilik, artık ve fazlalık gibi anlamlara gelen fazl kelimesinin çoğulu fuzûl’dan gelmektedir.¹⁰² Şâir, *Farsça Dîvân*’ının önsözünde, iltibas münâsebetini ortadan kaldırmak ve başkalarının kendisine ortak olmasına meydan vermemek amacı ile farklı iki anlamdaki bu mahlası seçişini şu şekilde anlatır:

Zîrâ şiire başladığım zamanlar her gün bir mahlası beğeniyor, bir müddet sonra aynı mahlası kullanan bir şâire rastlayıp aldığım mahlası değiştiriyordum. Nihâyet anlaşıldı ki benden evvel gelen şâir dostlarım ibârelerden ziyade mahlasları kapışmışlar. Düşündüm, eğer şiirde başkaları ile

97 Kudret, s.8.

98 Tarlan, *Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, s.6.

99 bkz. Fuzulî, *Hadîkatü’s-Süeda Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitlerinin Destanı*, M.Faruk Gürünca (sad.), İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1979, s.16.

100 Karahan, “Fuzûlî”, s.241.

101 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı’ndan Seçmeler*, s.6.

102 Şahinoğlu, s.249; Karahan, “Fuzûlî”, s.241.

*müşterek bir mahlas alırsam muvaffak olmadığım takdirde bana yazık olur. Muvaffak olursam mahlas ortağıma zulüm etmiş olurum. Bu benzerliği ortadan kaldırmak için Fuzûlî mahlasını aldım ve ortaklarımın bana zulüm edip beni muztarip etmelerinden kurtulmak için mahlasımın himayesine sığındım. Bu lakap kimsenin hoşuna gitmeyeceği için bir başkasının bana ortak çıkarak beni rahatsız etmeyeceğine karar verdim. Hakikaten de bu lakabı almakla ortaklıktan bana gelebilecek üzüntülerin kapısını kapadım ve şiirlerin karışması endişesinden kurtuldum.*¹⁰³

Fuzûlî, âlim ve şâir olduğu kadar kemâle ermiş şeref ve haysiyetine düşkün, kanâatkâr, dünyâ malında gözü olmayan, dünyevî arzu ve hırslardan kendini kurtarabilmiş, fakirliğin, sâdeliğin huzûrunu bulmuş, sabrın fazîletine ulaşmış bir kişidir. Kendisini, “*Fakir-i pâd-şeh-âsâ gedâ-yı muhteşem*” olarak tadvif eden Fuzûlî, san’atkâr gururuna fazlasıyla sahip bir şahsiyettir. Bu bakımdan şiirlerinde her bakımdan tek kalmayı arzu eder. Nitekim Fuzûlî mahlasını da aynı niyetle almıştır. Fuzûlî değerinin bilinmemesinden, kimsesizlikten daima şikâyet etmiş, fakat maddî imkân ve rahat temini için kimseye yaklaşılmaya çalışmamıştır.¹⁰⁴ Çünkü o yoksulluğu, pâdişahlıktan üstün tutar ve der ki: “*Yokluk mülkünde yoksulluk şivesini ganimet bil. Pâdişahın kapısını da unut, mevkiinin yüceliğini de. Ey yoksullukla başı yücelmiş er, âlem kaydını çekme. Saltanat tahtına eriştin; artık bağı, zindanı hatırlama.*” Ve istiğnâda yücelik isteyeneye yoksulluk tavsiye eder.¹⁰⁵

Fuzûlî’nin ömrünü nasıl ve ne ile geçirdiği, görevinin neden ibâret bulunduğu husûsunda da teferruatlı bilgiye sahip değiliz. Ancak *Farsça Dîvân*’ında yer alan bir kıt’asında, “*Biz, Peygamber ailesinin kapısının râtibesini (maaşını) yemekte, onunla geçinmekteyiz ve bir ömürdür bu râtibe (maaş) bize ulaşmaktadır. Ona lâyük olduğumuz için kapısı bizim yüzümüze kapanmamıştır.*”¹⁰⁶ dediğini görmekte ve geçim kaynağını rahatlıkla tahmin etmekteyiz. Fuzûlî, hayatını kazanmak ve geçimini temin etmek için

103 Tarlan, *Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, s.6,7; Ayrıca bkz. Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Kabaklı, s.238; Bayoğlu, s.8; Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı’ndan Seçmeler*, s.8.

104 Aybet, s.2.

105 Gölpınarlı, s.LXXII; Benzer görüşler için bkz. Mazıoğlu, *Fuzulî ve Türkçe Dîvânı’ndan Seçmeler*, s.17.

106 Tarlan, *Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, s.190.

Hız. Ali'nin ravzasında bir vazife alıp oradaki hizmetçilerden biri olmuş ve bir ömür boyu bu görevde kalmıştır.¹⁰⁷

Şâh İsmâil 914/1508'de Bağdat'ı ele geçirip Müşâ'sâif Devleti'ni ortadan kaldırdığı zaman Fuzûlî bilhassa edebiyât alanında oldukça gözde ve çevresinde tanınmış genç bir şâirdi. Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şâh İsmâil'in, Horasan taraflarında Özbek asıllı Şeybak Hân'ı mağlup ederek ortadan kaldırdıktan sonra kafasını şarap kadehi yaptığı bilinmektedir. Fuzûlî ilk eserlerinden biri olan *Beng ü Bâde*'yi hayranlık ve takdir ifâde eden beyitlerle Şâh İsmâil'e ithaf etmiş, eserinde bu târihî hadiseye de işarete bulunmuştur. Ancak İbrâhim Dakûkî Fuzûlî'nin Arapça kasîdelerinden hareketle, kısa bir süre himâyesine girdiği devrin Müşâ'sâif Hükümdârı Ali b. Muhsin b. Muhammed b. Felâh'la olan yakınlığının izlerini ortadan kaldırmak için, esrara düşkünlüğüyle tanınan bu hükümdârla şarâba düşkünlüğü bilinen İsmâil Safevî'nin mücâdelesini konu alan *Beng ü Bâde*'yi yazdığını belirtmektedir.¹⁰⁸ Şâir bu yıllarda muhtemelen Necef'te Hız. Ali'nin türbesinde çalışmaktadır. Bir süre sonra Safevîler'in Bağdat valilerinden İbrâhim Hân Musullu'nun Kerbelâ ve Necef'i ziyareti sırasında onunla tanışan şâir birlikte Bağdat'a gitmiş, kendisine sunduğu iki kasîde ve bir terci-i bend ile övgülerde bulunmuştur. İbrâhim Hân tarafından az çok himâye gördüğü anlaşılan Fuzûlî'nin, İbrâhim Hân'ın, yeğeni Zülfikâr tarafından 934/1527'de¹⁰⁹ öldürülmesi üzerine muhtemelen tekrar Hille'ye geri dönmesi, Safevî ileri gelenleri arasında herhangi bir hâmi bulamamasından olabilir.¹¹⁰

Kanûnî Sultân Süleymân'ın 1534'te Bağdat'ı fethedinceye kadar ki yıllarda şâirin nasıl bir ömür sürdüğü bilinmemektedir. Kanûnî Sultân Süleymân Bağdat'ı fethedince Fuzûlî, içinde "*Geldi burc-ı evliyâya pâdişâh-ı nâmdâr*" târih mısraını ihtiva eden meşhur kasîdesiyle beraber pâdişaha beş kasîde takdim etmiş, Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa, Kazasker Abdülkâdir Çelebi, Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'ye, daha sonra Bağdat'a vali olarak atanan Ayâs Paşa, Veys Paşa ve Lala Ca'fer paşalara kasîdeler sunarak bu defa Osmanlı devlet adamlarının himâyesine girmeye çalışmış

107 Şahinoğlu, s.251; Kudret, s.10-11.

108 Karahan, "Fuzûlî", s.241.

109 Güngör, s.8.

110 Karahan, "Fuzûlî", s.241.

ancak onlardan beklediği ve lâıyk olduğu ilgiyi bulamamıştır.¹¹¹ Hayatının belki de en büyük olayı olan Hayâlî Bey ve Yahyâ Bey gibi tanınmış Osmanlı şâirleri ile tanışması da bu sefer sırasında olmuştur.¹¹² Kanûnî daha Bağdat'tan ayrılmadan Fuzûlî'ye evkâftan maaş bağlanacağına dâir söz verilmiş, fakat sonradan bu maaş gündelik 9 akçe gibi onun azımsadığı bir miktardan ibâret kalmış ve evkâfın artan gelirinden tahsis edilmek sûretiyle yeni bir ilâve gerçekleşmiş, ancak şâir yine de ünlü *Şikâyetnâme*'sini kaleme alarak memnuniyetsizliğini belirtmiştir. Daha sonra maaş hususundaki güçlüklerin giderildiği, beratta belirtilen günlük istihkakın bir süre gecikmeyle de olsa kendisine verildiği anlaşılmaktadır. Fuzûlî'nin bundan başka Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Şehzâde Bayezid gibi bazı önemli Osmanlı devlet adamlarına yazmış olduğu mektuplarla Bağdat valilerinden Veys, Ca'fer, Ayas ve Mehmed paşalara sunduğu kasîdelerden değeri yeterince takdir edilmemiş bir insanın hissiyâtı anlaşılmaktadır.¹¹³

Hayatında çektiği geçim sıkıntısı ve acılar sebebiyle Fuzûlî'nin Rum şâirlerinin gördükleri i'tibâr ve yaşadıkları rahat hayata imrendiği, hattâ vatani olan Bağdat'ı bırakarak Osmanlı ülkesine gitmek istediği şiirlerinden anlaşılmaktadır:

Fuzûlî ister isen izdiyâd-ı rütbe-i fazl

Diyâr-ı Rum'u gözet terk-i hâk-i Bağdâd et Gazel, 41/7¹¹⁴

Kanûnî Sultan Süleymân'ın oğlu Şehzâde Bayezid'e yazdığı mektupta da, şehzâdenin yanına varmaktan başka bir arzusu olmadığını, fakat yol parası bulamadığından bu arzusunu yerine getiremediğini söylüyor. Ayrıca, birçok beytinde Bağdat, Kerbela gibi yerlerde kıymetinin bilinmediğinden, Rum ülkesine veya Tebriz'e gitmek arzusundan bahsetmiştir.¹¹⁵ Ancak içinde doğup büyüdüğü Irak bölgesinin dışına çıkma imkânı bulamadığı anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla onun hayatı

111 Hacıeminoğlu, s.8-9; Karahan, "Fuzûlî", s.241; Muallim Abdülbaki, s. 21-22; Kabaklı, s.239; Köprülüzade Mehmed Fuat, s.196; Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.9-11; Gölpinarlı, s.XVI-XVIII; Halûk İpekten, **Fuzulî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973, s.16; Köprülü, s.688; Çalışkan, s.14-15; Saatçi, s.302-303.

112 Muallim Abdülbaki, s. 21; Kabaklı, s.239; Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.11; Köprülü, "Fuzûlî", s.688; Çalışkan, s.15; Saatçi, s.302.

113 Karahan, "Fuzûlî", s.241; İpekten, s.16; Kocatürk, s.328.

114 Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.151

115 İpekten, s.17.

Kerbela, Hille, Necef ve Bağdat'ta geçmiştir.¹¹⁶ Nitekim Fuzûlî “temâmi-i ömrümde gayri memleketlere seyâhat kılmadığım”¹¹⁷ demektedir. Yâni doğduğu, yetiştiği muhitten ayrılmadığını belirtmektedir.¹¹⁸

Oldukça uzun bir ömür süren Fuzûlî'nin ölüm târîhini hemşehrîsi ve çağdaşı Ahdî'den öğreniyoruz. Şâir, “göçti Fuzûlî” veya “geçti Fuzûlî” “كجدي فضولى” ibâresinin ebced hesabıyla karşılığı olan 963/1566 yılında Bağdat'ı istila eden bir “taun (veba) hastalığından” ölmüştür. Ahdî bu târihi “selâse ve sittîn ve tis'â mi'e” olarak da açıkça yazmıştır.¹¹⁹ Son zamanlarda bulunup yayımlanan bir belgede, “962 yılında Bağdat'ta iki büyük tâun olduğu” yolundaki cümle¹²⁰, Ahdî'nin verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. Fuzûlî'den “ol pîr-i nîkû-hısal”¹²¹ (iyi hasletlere sahip o ihtiyar) diye bahsetmesinden Ahdî'nin Fuzûlî'nin ihtiyarlığını bizzât gördüğü anlaşılıyor. Riyâzî ve Fâizî tezkirelerinde de “Dokuz yüz altmış üçte fevt olmuştur (ölmüştür)” denmiş ve “Geçti Fuzûlî” sözü târih düşürülmüştür. Kınalı-zâde Hasan Çelebi¹²² ve Beyânî¹²³ tezkirelerinde Fuzûlî'nin 970 civârında öldüğünü yazması “göçti” târihinin “كجدي” yazıldığını zannetmesinden ileri gelmiştir. Çünkü “göçtü” kelimesi “öldü” anlamında kullanıldığı gibi eski metinlerde “ج” olmadan da yazılabilir. Elvend Bey (öl.1504-5) için yazdığı kasîdeden anlaşıldığına göre Fuzûlî en az 75 yaşında ölmüş olmalıdır.¹²⁴

116 Karahan, “Fuzûlî”, s.107, 242; Muallim Abdülbaki, s.21; Necmettin Hacıeminoğlu, “Şâirin bir ara İstanbul'a geldiğine dair rivayetler de olmakla beraber, bunu doğrulayacak belge mevcut değildir. Esasen eğer Fuzûlî gerçekte İstanbul'a gelmiş olsaydı, o devir Osmanlı tezkirecilerinin bundan bahsetmemelerine imkân yoktu.”, Hacıeminoğlu, s.9; Benzer yorum için bkz. Köprülü, s.688.

117 Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.16.

118 Aybet, s.2.

119 Süleyman Solmaz, **Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)**, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2005, s.460-461; **Tezkiretü'l-Ahdî-i Bağdâdî**, s.155-156; Karahan, “Fuzûlî”, s.242; Güngör, s.9; Köprülüzade Mehmed Fuat, s.196; Sıracettin Hacı, Orhan Aras, s.1; Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmanî**, Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Hamdi Savaş, Havva Kurt (yay. hzl.), İstanbul: Sebül Yayinevi, 1997, C. IV/I, s.27.

120 “Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esat Efendi kısmında 3790 numaralı mecmua-i resayil'de-ki zahriyesine göre bu mecmua 998-999/1590-1591'de Abdülcemil b. Necef el-Bağdâdî hattı ile tahrir edilmiştir- yazı başlamadan bir evvelki sayfa kenarında şu sözler ve şu tarih mevcuttur: “۹۶۲ سنه در بغداد واقع شده سنة ۹۶۲” İki tâ'ün mâbeyninde ancak altı yedi ay olur.’ Fuzûlî gibi Irak-ı Arab'dan olan bu kâtibin Farsça-Türkçe iki dille yazdığı bu iki cümle, açıkça gösteriyor ki: Bağdad havalisinde h.962 yılında azim bir taun vâki olmuştur. İki taun arasında ancak altı yedi aylık bir zaman bulunduğuna da işaret edildiğine göre Fuzûlî'nin ikinci taunda ve Ahdî'nin ifâdesine uygun olarak 963/1566'da bu hastalıktan öldüğü, artık bir daha sabit olmuş bulunuyor demektir.” bkz. Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.280-281.

121 Solmaz, s.460.

122 Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-Şuarâ**, İbrahim Kutluk (hzl.), Ankara: Türk Tarih Basımevi, 1981, C.II, s.760; Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkire**, Âtîf Efendi Kütüphanesi 281, 201a.

123 Mustafa b. Carullah Beyânî, **Beyânî Tezkiresi**, Millet Kütüphanesi, Ali Emirî kısmı, No: 757, s.148.

124 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.20; Kudret, s.17; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.109-110; İpekten, s.17; Köprülü, s.688-689.

Yazımdaki farklılığın yanısıra Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’da, şâirin ölümünü kimi yerde 963, kimi yerde 970 olarak göstermiştir. Tanzimat’tan sonra yetişen kimi yazarlar da şâiri “970 sınında” dolaşan târihlerde ölmüş diye kaydederken; bunlardan kimisi h.975’te¹²⁵, kimisi 972’de¹²⁶, kimisi 970’te¹²⁷, kimisi 969’da¹²⁸ vefat ettiğini belirtmişlerdir.¹²⁹

Fuzûlî’nin nerede öldüğü ve nereye gömüldüğü husûsunda ne hemşehrîsi Ahdî’de ne de öteki kaynaklarda bilgi verilmiştir. Bu konuda ilk bilgi, *Süleyman Fâik Efendi Mecmuası*’nda olup Fuzûlî’nin mezarının Kerbelâ’da İmâm Hüseyin Türbesi’nin yakınında olduğu, önce mezarın üzerinde bir kubbe varken şâirin:

Mezârum üzre koyman mîl eger kâyında can virsem

Koyun bir sâye düşsün kabrîme ol serv-kametden

“Eğer sevgilinin mahallesinde can verirsem mezarıma taş dikmeyin. Bırakın da kabrime taş yerine o servi boyludan bir gölge düşsün” beytini vasiyet telâkki eden Bağdat valilerinden biri İmâm Hüseyin’in gölgesinin şâirin mezarı üzerine düşebilmesi için kubbeyi yıktırmıştır.¹³⁰

Kerbelâ’da Hz. Hüseyin Türbesi karşısındaki Abdülmü’min Dede Türbesi’nde medfûn bulunduğu şeklindeki rivâyetlerin herhangi bir târihî dayanağı yoktur.¹³¹

125 Ebüzziya Tevfik, *Nümûne-i Edebiyât-ı Osmaniye*, 6. baskı, 1329/1913, s.26.

126 Muallim Nâcî, *Esâmî*, 1308/1892, s.249.

127 Şemsettin Samî, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 1314/1898, C.V, s.3416.

128 Tahir, s.361.

129 Kudret, s.17.

130 Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.20-21; Bu konuyla ilgili Ahmet Kabaklı şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Eski bir kayda göre Fuzûlî, Kerbelâ’da Meşhed-i Hüseyin yakınında bir yere gömülmüş, üzerine bir türbe yapılmış fakat daha sonra şâirin:

Mezârum üzre koyman mîl, eğer kâyında can versem

Koyun bir sâye düşsün üstüme ol serv-kametden

beytini bir vasiyet sayan Bağdat valilerinden biri, İmam Hüseyin merkadinden, mezarına gölge düşmesi için o

türbeyi yıktırmıştır. Başka bir kayda göre, Fuzûlî’nin gömülü olduğu yer, bir Bektaşî şeyhinin dergâh ve

makâmıdır. Şâir, kendi vasiyeti gereğince şeyhinin yanına gömülmüştür.” Kabaklı, s.238; Ali Suad’ın naklettiği

şifahî rivayetlere göre “türbenin bulunduğu tekkeyi Fuzûlî’nin şeyhi olan Abdülmümin Dede adındaki bir Bektaşî şeyh kurmuş. Fuzûlî tekkede çerağ-süz imiş, yâni tekkenin kandillerini, mumlarını yakmakla görevli imiş.

*Ölünce şeyhi Abdülmümin Dede’nin yanına gömülmüş.” b kz. Ali Suad, *Seyahatlerim*, İstanbul,1912, s.105-107, 111-112; Ali Suad, *Seyahatlerim*, İstanbul: Kitabevi, 1996, s.89-90.*

131 Karahan, “Fuzûlî”, s.242; Muallim Abdülbaki, s.22; Hacıeminoğlu, s.9; Nazif Şahinoğlu, bu konuda, *“Bektaşîlerin onun ölümü ve özellikle kabri hakkındaki rivayetleri uydurma olsa gerektir. İddia edildiği gibi Kerbelâ’da Bektaşî tekkesinde Abdülmü’min Dede adlı bir şeyhin yanında gömülü değildir. Onun Hille’de bulunan bir türbede yattığı rivayeti de mesnetsizdir.”* demektedir. Şahinoğlu, s.251;Hasibe Mazioğlu ise bu konuyla ilgili olarak; *“Bu rivayetler hiçbir vesikaya dayanmayıp Kerbelâ tekkesini kuran Bektaşîler tarafından uydurulmuştur. Eserlerinden anlaşıldığı üzere Bektaşîlikle hiçbir ilgisi bulunmayan Fuzûlî’yi Bektaşîler kendi*

Ailesi hakkındaki bilgilerimiz de yok denecek kadar azdır.¹³² Onun aile fertlerinden sadece oğlu Fazlî Çelebi hakkında, Farsça bir kıt'a ile Nidâyî Çelebi'nin bir notu¹³³ ve Ahdî'nin *Gülşen-i Şuarâ*'sındaki¹³⁴ kayıtlardan az da olsa bazı bilgiler edinmek mümkündür.¹³⁵

B. EĞİTİMİ

Fuzûlî'nin kimlerden ve ne ölçüde ders okuduğunu, hattâ çocukluk ve gençliğini nasıl ve nerede geçirdiğini, şiir söylemeğe ne zaman başladığını kesin olarak bilemiyoruz.¹³⁶ Şâirin babasının Hille müftüsü olduğu, ilk bilgilerini babasından aldığı daha sonra Rahmetullah adlı bir hocadan Arapça, edebiyât bilimlerini şâir Habîbî'den öğrendiği, hattâ Rahmetullah'ın kızına âşık olduktan sonra şiir yazmaya başladığı, onunla evlendiği “*Gözüm cânım efendim sevdiğim devletli sultânım*” dizesini içine alan ünlü murabbainı onun için yazdığı şeklindeki rivâyetler, Ebüzziyâ Tevfik'in *Nümûne-i Edebiyât-ı Osmaniye*¹³⁷ adlı eseri ile başlayıp daha sonra yazılan edebiyât târihi, ansiklopedi, vb. gibi çeşitli eserlerde tekrarlanmışsa da bu söylentilerin doğruluk derecesi bilinmemektedir.¹³⁸ Fakat Fuzûlî'nin şiirlerindeki izlerden ilk edebî zevkini

şâirlerinden sayarlar ve onu yedi ulularından birisi kabul ederler.” b kz. Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.15-16; Benzer yorumlar için b kz. Gölpınarlı, s.XXI; Kudret, s.17; Açık göz, s.14; Süleyman Nazif, **Fuzûlî**, İstanbul: Yeni Matbaa, 1926, s.54,55; Pekolcay, s.35-36.

132 Şahinoğlu, s.251.

133 “*Son zamanlarda bulunan bir belgede, Kanûnî ve II.Selim devri tabiplerinden Nidayî Çelebi'nin Fuzûlî'den söz eden bir fıkrasında, 'Evlâtlarından Fazlî Çelebi ile ziyade sohbet ve dostluk ettik' demesi, Fuzûlî'nin birkaç çocuğu olduğunu düşündürmektedir.*” b kz. Kudret, s.17-18; Ağâh Sırrı Levent, “Fuzuli Akkoyunlu mudur?”, **Şâdirvan**, 1949, s.1.

134 Ahdî, “*Mevlânâ Fuzûlî'nin oğludur. Safâ-yı zihni-i selîm ve zekâ-yı tab'ı müstakîm ile ârâste arûs-ı cümle-i hayâlî ziver-i kavli-i tab'ı kerîm ile pirâste hâlâ ilm-i zâhire meşgûl ve künc-i uzletde kanâ'at ile hamûl ve üç zebân ile aksâm-ı şî're mâlik ve rûz u şeb her birine müdâvemet göstermeğe sâlik binâen alâ-zâlik fenn-i mu'ammâda zihni-ukde-küşâ ve turûk-ı tevârihde tab'ı i'câz-nümâ ebyât-ı âşıkânesi sûznâk ve kelimât-ı rindânesi rengîn ü pâk olmagın hûb u mergûbdur.*” dedikten sonra Türkçe, Arapça beyitlerinden ve Arapça kıt'asından örnekler vermiştir. B kz. Solmaz, s.476-477.

135 Karahan, “Fuzûlî”, s.242; Şahinoğlu, s.251; Haceminoğlu, s.9; Köprülüzade Mehmed Fuat, s.196; “*Nazmi-zâde, Gülşen-i Hulefâ*’sında II. Selim devrinde Bağdat valisi Murad Paşa'nın Bağdat'ta yaptırmış olduğu camiye Fazlî'nin 978/1570 yılını gösteren bir tarih manzûmesi yazmış olduğunu bildirir (**Gülşen-i Hulefâ**, İstanbul, 1143, s.64-65). Bağdatlı Rûhî'nin Şam'dan yazdığı Bağdat şâirlerinin nasıl olduklarını sorduğu manzûm bir mektubunda Fazlî'nin de adı geçer (**Dîvân**, İstanbul 1287, s.55-58). Ancak kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen Farsça bir kıt'ada ‘Şimdi Hille’de iki şâir vardır. Fuzûlî baba, Fazlî oğuldur. Dünyânın bütün işleri tersinedir. Fazlî baba, Fuzûlî oğul olmalıydı’ denilerek Fazlî'nin babası gibi büyük bir şâir olmadığı belirtilmiştir.” b kz. Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s. 16; Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.22; Mehmed Fuâd, s.16.

136 Şahinoğlu, s.250-251; Işık, s.771.

137 Ebüzziyâ Tevfik, **Numûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye**, İstanbul, 1308, s.21; Fuzûlî'nin Hille müftüsünün oğlu olduğu görüşünü benimseyenler arasında şu isimleri verebiliriz: Nazif, s.17; Mihri, s.121-122; Köprülü, s.687; Süreyyâ, s.27.

138 Kudret, s.8; Karahan, “Fuzûlî”, 241; Nazif Şahinoğlu bu konuyla ilgili olarak; “Onun Hille müftüsünün oğlu olduğu, hocasının kızını sevdiği hakkındaki rivayetler de mesnetsiz ve uydurma rivayetlerdir.” demiştir.

Âzerî edebiyâtının ünlü ismi Habîbî'den aldığı tahmin edilmektedir.¹³⁹ Onun tahsile Kerbelâ'dan başlayarak Hille ve bilhassa Bağdat'ta ilerlediği anlaşılıyor.¹⁴⁰

Fuzûlî'nin tahsil hayatı sırasında, muhitin de uygun oluşu sayesinde¹⁴¹ ilk gençlik yıllarından itibaren kuvvetli bir tahsil gördüğü, *Leylâ ve Mecnûn*'da olduğu gibi kız ve oğlanların birlikte oturup¹⁴² türlü bilgiler ve yazı güzelliği üzerinde münakaşalarda buldukları bir mektepte¹⁴³, Fuzûlî'nin şiir ve ilim sevdâsıyla gayretli bir şekilde çalıştığını söyleyebiliriz.¹⁴⁴

Çocukluktan gençliğe geçerken aşk ve gayreti de artan Fuzûlî'de edebiyâta karşı derin bir heves uyanmıştı. *Türkçe Dîvân*'ının mukaddime kısmında bu durumu şu şekilde anlatıyor: "...Âfîât-ı hikmet cevher-i tab'uma eser-i tahsîl-i ma'ârif salub rağbet-i kesb-i edeb kıldukda ve gül-i bahtum kesb-i hüner havâsı ile açıldukda ma'den-i cevâhir-i iktisâb-ı kemâlüm bir debistân-ı cennet-nişân idi ki sahn-ı lâtfî sufûf-i gilmân ile huld-i berînden haber verürdi ve metâli'-i ahter-i husûl-i ikbâlüm bir mekteb-i mühezzeb idi ki fezâ-yi şerîfî serv-kad sanemler birle câna cinân müjdesin yetürür idi."¹⁴⁵

Fuzûlî, sadece şiirle meşgûl olmamış; aksine büyük bir şâir olmak için gerekli bilgileri de tahsil etmiştir. Hemşehrisi ve çağdaşı olan, aynı zamanda ölümüne bir de târih düşüren Ahdî, onun hadîs ve tefsîrden başka heyet, hendese ve hikmet (felsefe) bildiğini, şûh tabiatlı, tatlı sohbetli bir kişi olduğunu, "üç zebân ile asnâf-ı şi're kâdir"¹⁴⁶ diyerek onun Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazdığını da bildirmiştir. XVI. yüzyılda yazılmış Sâim Mirzâ, Ahdî, Sâdikî tezkirelerinde "Mevlânâ Fuzûlî" ve *Künhü'l-Ahbâr*'da "Molla Fuzûlî" diye anılması da, onun bilgisinin genişliğine ve derinliğine bir kanıt sayılabilir.¹⁴⁷ *Türkçe Dîvân*'ının önsözünde¹⁴⁸, "İlimsiz şiirin temelsiz duvar gibi

Şahinoğlu, s.251; Gövsa, s.145-146; Saatçi, s.302; Fuzuli, **Fuzuli Dîvânından Seçilmiş En Güzel Şiirler-Leylâ ve Mecnun Mesnevisiyle Beraber-**, Ankara: Edebiyât Yayınevi, 1968, s.4.

139 Karahan, "Fuzûlî", s. 241; Hacıeminoğlu, s.7.

140 Karahan, "Fuzûlî", s.76.

141 Karahan, "Fuzûlî", s.241; Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvân'ndan Seçmeler**, s.7

142 *Bir saf kız oturdu bir saf oğlan/ Cem' oldı behište hûr ü gilmân* bkz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.122/560. beyit.

143 *Hat üzre kıldı ol güzeller/ Min nâz ile bahsler cedeller* bkz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, s.130/604. beyit.

144 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.79.

145 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.76-77; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.12-13.

146 Solmaz, s.460.

147 Ahdî'nin kaydı şöyledir: "Mevlânâ Fuzûlî-i Bağdâdî kemâl-i ma'rifetle kâmil ve fînûn-ı fezâ'il ile fâzıl şûh-tab'

olduğunu ve temelsiz duvarın çok değersiz olduğunu, ilimsiz şiirden ruhsuz kalıp gibi nefret ettiğini”¹⁴⁹ söyleyen şâir, bir süre “aklî” (geometri, fizik, doğa bilimleri, vb.) ve “naklî”¹⁵⁰ (hadîs, tefsîr, vb.) ilimleri öğrendiğini, üç dilde nazım ve nesir yazdığını bildirir.¹⁵¹ *Farsça Dîvân*’ının önsözünde gençliğinde kendini şiire kaptırdığını, fakat ilme karşı duyduğu arzunun kendisini frenlediğini belirtir.¹⁵² Yine aynı önsözde Fuzûlî mahlasını alması ile ilgili açıklamalar yaparken de “*Ben bütün ulûm ve fûnûnu nefsimde toplamış bir insan olmak için çalışıyordum. Bunu ifâde eden bir mahlâs bulmuştum. Zîrâ ‘Fuzûlî’ lûgatte ulûm ve fûnûn gibi fazlın cem’idir. ‘Fuzûlî’nin halk arasında öteki manâsı edebe muhâlîf harekettir. Bundan daha edebe muhâlîf ne hareket olabilirdi ki kadri yüksek âlimlerle pek az beraber bulunduğum, merhametli sultanlar tarafından yetiştirilmediğim, seyahatten nefret ettiğim hâlde daima aklî bahislerde hakîmlerin muhtelif hükümlerine itiraz eder; naklî meselelerde fakîhlerin mücâdelelerine karışır; edebiyâtın muhtelif şubelerinde her şubenin üstâdı ile ibârelerin güzelliği, edânın letâfeti husûslarında münakaşaya*” kalkıştığını bildirmiştir.¹⁵³

Şâirin hem âlim hem de bir düşünür olduğunu söyleyen Hamid Araslı, onun Yakın Doğu filozoflarının teliflerini ve Eski Yunan düşünürlerinin kitaplarını esaslı bir şekilde tanıyıp onlardan istifâde ettiğini yazıyorsa da bu tamamen gerçeğin ifâdesi değildir. Zîrâ, Fuzûlî’nin İslâm filozoflarına ait fikirleri onların kendi eserlerinden okuduğu iddia edilebilirse de, felsefî bilgilerini Eski Yunan felsefesini ihtiva eden aslî kaynaklardan alamadığını, aksine müslüman düşünürler tarafından tercüme veya iktibas edilmiş eserlerden elde ettiğini ve bu yüzden bazı yanlış nakillerde bulunduğunu *Matla’u’l-i’tikâd* adlı eseri ortaya koymaktadır.¹⁵⁴

u şîrîn-sohbet ve ilm-i hendese vü hey’et ile ebdân-dân ehl-i hikmet ve ehâdîs ü tefâsir ile peyrev-i şeri’at” bkz. Solmaz, s.459-460; Sâdıkî-i Kitâbdâr, s.102; Âlî, 166b; Sâm Mirzâ, s.136; Şahinoğlu, s.250; Benzer yorumlar için bkz. Kudret, s.8-9; Gölpınarlı, s.X ; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.76.; Hacıeminoğlu, s.10; Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı’ndan Seçmeler**, s.17.

148 bkz. Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.14-15.

149 “*Elbette burada onun kastettiği ilim de beş duyu organına dayalı zâhîrî bilimler değil, manevî ilimlerdir.*” Mahmut Erol Kılıç, **Sûfî ve Şiir**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.111.

150 “*Buradaki ilm-i naklî tasavvufîdür, bâb-ı alîden girilecek medîne-i ilm, ma’rifet-i Hak, ilm-i billâhdur*” İbrahim Aşkî, **Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz**, İstanbul: Dersâadet Ali Şükrü Matbaası, 1338, s.17.

151 Kudret, s.8-9,18; Karahan, “Fuzûlî”, s.241-242; Nevzat Yesirgil, **Fuzuli Hayatı San’atı Şiirleri**, II. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1955, s.4, 6; Tarlan, **Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.3; Kabaklı, s.240; Muallim Abdülbaki, s.23; Bayoğlu, s.8; Açıkgöz, s.15; İpekten, s.18; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.13-15.

152 Karahan, “Fuzûlî”, s.241; Yesirgil, s.4; Tarlan, **Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.3.

153 Tarlan, **Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.7.

154 Şahinoğlu, s.250.

Netice i'tibâriyle yalnız edebiyât ilimlerini ve üç dilin edebiyâtını öğrenmekle yetinmeyerek sırası ile aklî ve naklî bütün İslâm ilimlerinde de etraflı mâlûmat sâhibi olan Fuzûlî'nin şiirleri ilmî mâlûmatının ne kadar sağlam ve geniş olduğunu anlattığı gibi, muhtelif mevzûlara dâir eserlerinde de felsefe ve tıpta olduğu kadar, din ilimlerinde de kuvvetli bilgisi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

C. MEZHEBİ

Fuzûlî'nin hangi itikâdî ekolü benimsediği sorusuna özellikle hayatı, eserleri, fikrî ve edebî şahsiyeti etrafında araştırma yapan ilim adamlarıyla edebiyât târihçileri tarafından farklı cevapların verildiği görülmektedir. Onun Sünnîliğini savunanlar bulunduğu gibi Şîî olduğunu söyleyenler de¹⁵⁶ vardır. Ancak meseleye herkes tarafından kabul edilebilir bir çözüm getirilmesi mümkün olmamıştır.¹⁵⁷

M. Fuad Köprülü, Fuzûlî'nin itikâdî mezhebini belirlemenin târihî bir meseleyi halletmekten ziyâde şâirin psikolojisinin ve edebî şahsiyetinin anlaşılması bakımından ehemmiyet taşıdığını belirtir. Köprülü'nün *Külliyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî*'ye yazdığı mukaddimede bazı târihî vesikalara ve şâirin eserlerindeki önemli sayılabilecek delillere dayanarak onun İmâmîyye Şîası'na mensup olduğunu söylemesi¹⁵⁸ üzerine o dönemde karşı görüşler ileri sürülerek şâirin Sünnîliği savunulmuştur.¹⁵⁹

Fuzûlî'nin akîdesini tartışan gruplardan onun Şîî olduğu görüşünü benimseyenler, şâirin edebî eserlerinden hareket etmekten başka o güne kadar nüshası henüz tesbit edilmemiş olan *Matla'u'l-i'tikâd* adlı risâlesinin bulunması hâlinde kendi

155 Köprülü, s.691.

156 Fuzûlî'nin Şîî mezhebinden olduğunu savunanlar; Şahinoğlu, s.251-252; Gövsa, s.146; Köprülü zade Mehmed Fuat, s.196; Kudret, s.10; "Fuzûlî, Şîî mezhebindendir. Şâirin mezhebi konusu da bir hayli zaman tartışmalara sebep olmuş, onun Sünnî olduğuna dair deliller gösterilmeye çalışılmıştır. Öne sürülen delillerin başında Kanûnî Sultân Süleyman'a sunduğu kasîdede imâm-ı âzamdan bahsetmesi ve Leylâ vü Mecnûn mesnevîsinde Hz. Ali yanında diğer üç halîfeyi de övmesi gösterilmiştir. Fakat, Osmanlılarca Şîilerin ısrarla takip edildiği bu devirde, yüz yılın en büyük Sünnî padişahuna ve yine Sünnî olan Bağdâd Beylerbeyisi Veys Paşa'ya sunduğu bu eserlerde Fuzûlî'nin ihtiyatlı davranması ve düşüncesinden az çok fedakarlık etmesi tabiidir. Diğer taraftan, na'lerinde Hz. Ali'den başka bir halîfenin isminin geçmemesi, Şah İsmâîl'e sunduğu Beng ü Bâde isimli mesnevîde Şîî olan Şâh İsmâîl'i Bâde'ye ve Sünnî Osmanlı padişahı Sultân II. Bayezid'i Beng'e benzetmesi, Hadikatü's-sü'edâ'da ve Kerbelâ mersiyelerinde, Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin için duyduğu samimi heyecan onun Şîîliğine dair yeterli delillerdir." İpekten, s.17; Muallim Abdülbaki, s.22-23; Yesirgil, s.8; Çalışkan, s.16; Ş'irdust, s.22.

157 Bu konuda geniş bilgi için bkz.Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.126-144.

158 bkz. Fuzûlî, **Külliyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî**, M. Fuad Köprülü, (nşr.), İstanbul 1924, s.16-18; Köprülü, s. 689-691.

159 Nazif, s.39-54; Avukat Mehmed Mihri de Fuzûlî'nin Şîî olmadığı görüşündedir. bkz. Mihri, s.124; Cemil Yener de bu konuda şöyle bir yorum yapmıştır: "...Necef'teki Hazret-i Ali vakfından maaşlı olması, Şîî olduğunu düşündürür belki. Ama bu, kesin bir kanıt olamaz Şîî olduğuna. Kanûnî de ona vakıftan maaş bağlamıştı." Cemil Yener, **Fuzûlî'nin Dünyası**, Minnetoğlu Yayınları, 1966, s.88.

görüşlerinin açıklık kazanacağını umuyorlardı.¹⁶⁰ Onları bu kanâate sevkeden şey, Kâtib Çelebi'nin *Matla'u'l-i'tikâd*'ın "hükemâ ve İmâmiyye mesleklerine göre telif edildiği" şeklindeki ifâdesi olmalıdır.¹⁶¹ Ayrıca Fuzûlî'nin Şîî İmâmı olduğunu savunanlar, Hasan Çelebi tarafından verilen ve babası Kınalızâde Ali Çelebi'nin çağdaşı olan Fuzûlî'yi Râfizî addettiği yolundaki bilgiyi de kendi görüşlerini pekiştiren önemli bir delil olarak kabul ediyorlardı. Kınalızâde'nin bu kanâatinin ancak eseri okumuş olmasından kaynaklanabileceğini düşünüyorlardı.¹⁶² Fakat eserin neşrinden sonra şâirin bu eserde yer verdiği bütün akâid konularını ehl-i sünnetin umûmî ölçüleri çerçevesinde işlediği görülmüştür. Hattâ Şîî akidesini belirgin bir şekilde yansıtabileceği imâmet bahsinde bile Şîa'nın görüşlerine temas etmemesi dikkat çekicidir. *Matla'u'l-i'tikâd*'ı yayımlayan Muhammed Tancî, Şîîliğiyle tanınan Fuzûlî'nin kendi inancına bir kelime ile bile olsa işaret etmemesinin Şîa'nın takıyye ilkesiyle açıklanabileceğini ifâde etmektedir.¹⁶³ Köprülü'nün *Külliyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî* için yazdığı mukaddimeden sonra günümüze kadar tartışılan Fuzûlî'nin Şîîliği meselesi onun mutedil bir Şîa-i İmâmiyye mensubu olduğu¹⁶⁴ noktasında yoğunlaşmaktadır.

160 bkz. Köprülü, s. 690.

161 Karahan, "Fuzûlî", s.242; Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, II, 1571, s.1719.

162 bkz. Köprülü, s. 690.

163 Muhammed Tancî'nin bu ifâdesi karşısında Metin Yurdagör, ".....Tancî'nin, eserin Sünnî görüşleri benimseyen Osmanlı idarecileri nezdinde bir mevki elde edilmek amacıyla yazıldığını, bu sebeple müellifin de, aslına mensup bulunduğu Şîa mezhebinin 'takiyye' prensibini uygulayarak gerçek akîdesini bu eserinde yansıtmadığını düşünmesi bize diğer edebî eserlerinde aynı yolu niçin izlemediği sorusunu hatırlattığından pek isabetli bir akıl yürütme olarak gözükmektedir." şeklinde bir açıklama yapmıştır. Metin Yurdagör, "Fuzûlî'nin *Matla'u'l-İ'tikad* Adlı Eseri ve Akidesi" **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.173.

164 Bu konuda Abdülkadir Karahan, " *Fuzûlî, İsnâ-âşeriye mutedil bir Şîidir. Ve Şîîliğin Mufaddile kolu Sünnîliğe en yakın olanıdır ki şâirimizin Osmanlı hâkimiyeti devrinde bu tarafa kaymış bulunması ihtimalden uzak sayılmamalıdır.* " demektedir. Abdülkadir Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.144; Abdülkadir Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s.173; Mufaddile ile ilgili olarak İzmirli İsmâil Hakkı, " *Mufaddile Hazret-i Ali'yi bakıyye-i ashâba tafdil edenlerdir. Bundan 'hilâfete ehakk Hazret-i Ali ve Âl-i Aliyye'dir, Hazret-i Ali ve Âl-i Ali hilâfete tasaddî ettikçe başkasının müdâhale ve müsâbakaya salâhiyyetleri yoktur.* ' neticesi tahdis etmiştir. Mufaddile indinde ehl-i sünnet indinde olduğu gibi ashâb-ı kirâm hayr ile yâd olunur, binâenaleyh mufaddile usûl-i sâirede ehl-i sünnetten ayrılmaz. " şeklinde açıklama yapmıştır. bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, **Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme**, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1366, s.104; Bu konuda Hasibe Mazioğlu da, " *Ne var ki Fuzûlî mutaassıp bir Şîî değildir. O, Hz. Peygamber'e olan sevgisini ve bağlılığını pek çok na't yazarak gösterdiği gibi edebiyatımızda bu türün şahasesi olan 'Su' redifli na't de onun kaleminden çıkmıştır. Her şeyden önce san'atkar olan Fuzûlî, Bağdat ve havalisi Osmanlı idaresine geçince Sünnî Osmanlı padişahına ve devlet adamlarına kasîdeler sunarak onları övmekte bir sakınca görmemiştir. Siyasî karışıklıkların, zulüm, fite ve fesadın harab ettiği Irak-ı Arab'a güçlü ve âdil Osmanlı idaresinin gelmesine sevinen şâir kendisine bir koruyucu bulabilmek için uğraşmıştır. O, bu tutumu ile bazı kimselerin ayıplama oklarına hedef olmuş olacak ki, Necefli Seyyid Muhammed'e yazdığı kasîdesinde, halkın zulmünden uzak kalabilmek için uzlet köşesine çekildiğini, Frenk diyarına gidip zünhar bağlarsa buna şaşılmamasını söyleyecek kadar müslüman halktan nefret etmesi Şîî-Sünnî düşmanlığı ile izah olunabilir. " görüşindedir. bkz. Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.14; İbrahim Aşkî ise Hasibe Mazioğlu'nun değindiği bu konuyu şu şekilde değerlendirmektedir: " *Bundan evvel Fuzûlî 'Kasîde-i İlâhiyye' ve 'Muhammediyye' yazmış olduğu gibi pâdişâh-ı zamân Sultan Süleymân'a da medhiyye yazıyor.**

Fuzûlî'nin mezhebi ile ilgili tartışmaların yanısıra bazı eserlerinde ve Arapça kasîdelerinde görülen bir kısım harflerin açıklanması hususu onu Hurûfî sayanları¹⁶⁵ haklı çıkarmaz. Aynı şekilde Bâtînî olduğu Bektaşî şeyhlerine hizmet ettiği, Seb'iyye (İsmâilî) fırkasına mensup bulunduğu iddiaları da doğru değildir.¹⁶⁶ Nitekim Fuzûlî'yi Şîlik ve Râfîzîlik isnâdıyla onu hiç terketmediği Türkiye'den ve Türklerden ayırıp İrân'a ve Safevî'lere nefy etmek, Bağdat'ın, Basra'nın fethini adâlet ve şeriat-i Muhammediyye nâmına alkışlayan bir adama böyle bühtânlarda bulunmak doğru olmasa gerektir.¹⁶⁷

Fuzûlî'nin mezhebi konusunu *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz* adlı eserinde geniş bir şekilde ele alan İbrahim Aşkî konuya açıklık getirmektedir:

Bu ana kadar hândân-ı zîşân-ı nübüvvete ifrat-ı muhabbetle istihâr eden zevâtü Şîi ve böyle Şîiliği de ehl-i sünnet ve cemâat i'tikâdınca mugâyir diye öğrenmişiz. Hâlbuki sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve yalnız bir fırkanın necât ve saâdet bulacağını haber verdiği vakit hâzirûnun vâki' olan suâli üzerine o fırkanın kendi ve ashâbı

Çünkü gerek müşârinileyh, gerek pederi Selîm-i evvel ârif-i billâh idiler, yoksa Fuzûlî, hâşâ yalancı ve dilenci olmak lâzım gelir." İbrahim Aşkî, **Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz**, İstanbul: Dersaadet Ali Şükrü Matbaası, 1338, s.10.

- 165 "Müsteşrik Berthels tarafından, Leningrad'daki Asya Müzesi yazmaları arasında bulunan Fuzûlî Külliyyatı'ndaki 11 Arapça kasîde ile bir yarım kasîdenin tamamı Müşe'seî hükümdârı Ali b. Muhsin'e yazmıştır. 465 beyitten oluşan bu Arapça kasîdelerin tamamı taşa'shü', mevalî, devir, intikal, ibham, hafa', imam, sultanî'l-vilaye, âyetü'l-kübra, huda, baka', ilmü'l-muhtefî, hamilü'l-emane, nuru'l-lami', arş, hal, ruhu'l-mukaddes, felek, sirru't-taşa'shü', vasl ve hulud (ölümsüzlük) gibi Müşe'seî tarikatı istilahlarıyla dolup taşan şiirleri, Fuzûlî'nin o çağlarda ne denli bu batnî-hurufî tarikatına bağlı olduğunu açıkça göstermektedir." Dakukî, s.54-55, 66-68; Bu konuda Abdülbâki Gölpinarlı da Fuzûlî'nin Râfîzî olduğunu ve "şâirin ricâl-i devlet tarafından himâye edilmemesinde şâyi' olan 'Râfîzî'liğinin de tesiri" bulunduğunu kanâatindedir. bkz. Muallim Abdülbaki, s.41; Abdülbaki Gölpinarlı, "Fuzûlî'de Batnîliğe Temayül", **Azerbaycan Yurt Bilgisi Mecmuası**, 1932, C.I, sayı 8-9, s.266-278.

- 166 Şahinoğlu, s.251-252; Karahan, "Fuzûlî", s.242; Daha geniş bilgi için bkz. Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.148-150; Sadeddin Nüzhet Ergun da batnîlik telâkkisine şiddetle muhaliftir. Ergun, "*Rauf Yekta merhumun Bektaşî Nefesleri*"nde (C.I, s.171), Fuzûlî hakkında 'müfrit ve hattâ galî ve belki de bâtnî bir Şîi' denilmektedir. Bu fikir Abdülbâkî Gölpinarlı'nındır. Ve 'bâtînî' tabiriyle 'Ehl-i sünnet'in 'fırak-i dâlîle'den biri addettiği zümreyi kasdetmiştir. Bu zat Türkler arasında yetişen birçok büyükleri ve o arada Mevlânâ gibi, Yunus Emre gibi şahsiyetlerle Fuzûlî'yi zoraki gayretlerle 'bâtînî' göstermeğe çalışmaktadır." dedikten sonra Fuzûlî'den örnek beyitler vererek bu şekildeki "birçok beyitlerin sâhibi olan, na'tler yazan ve 'mufaddile'den bulunan bu şâire 'galî bir Şîilik' ve 'bâtînî'lik isnad etmek tamamiyle indî hareket olur." görüşünü ifâde etmiştir. bkz. Sadeddin Nüzhet Ergun, **Türk Musikisi Antolojisi**, İstanbul, 1943, C.II, s.640 (dipnot:1); İbrahim Aşkî de, Fuzûlî'nin Râfîzî olduğu görüşüne karşı çıkmış ve "Râfîze tâifesi İmâm Ali Zeynü'l-âbidîn bin Hüseyin efendimizin üçüncü mahdûmları Zeyd Hazretlerine bî'at edip bilâhare müşârinileyhin kendi içtîhâd ve hükümlerine tâbi' kalamadıklarından dolayı terk eden ve ba'dehu i'tikâd ve muâmelede türlü türlü dalâletlere düşen bir halktır ki bizzât imâmlarının da matrûd ve mel'ûnu olmuşlardır. Fuzûlî rahimehullahın gerek meşreb-i âşikânesi, gerek kâbiliyyet-i ilmiyye ve edebiyesi o derekelere düşmekden ve Hazret-i Hüseyin'in bir hafîdine, âlim ve fâzıl bir hafîdine yüz çevirmekden pek yüksektir." diyerek bu konuda açıklama yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. Aşkî, s. 7-8, 3-4.

- 167 Aşkî, s.10-11.

yolundan ayrılmayanlar ya'ni ehl-i sünnet ve cemâat olduğunu ifâde buyurmuş ve *قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ*¹⁶⁸ âyet-i kerîmesi dahi peygamber-i zîşân ile ashâb-ı kirâmının eserine iktifâ ve iktidâ edenlerin üzerine hândân-ı nübüvvete müvâlât ve meveddeti emr eylemiştir. İşte muhbir-i sâdik aleyhisselâm Efendimiz kimleri severse ve nasıl, niçin severse biz mü'minler de onları öyle severiz. Şüphe yokdur ki Ehl-i beytini sûret-i mahsûsada sevmiştir. Ve Hazret-i Süleymânı hattâ kavm-i Arab'dan olmadığı hâl de kendisinden ve Ehl-i beytinden addetmiş ve bu cümleye kendi eserlerine iktifâ, kendi hizmetlerini edâ eden, muhabbetullâhda ve muhabbet-i Resûlullah'da maddi ve ma'nevî her varını fedâ ve bu fedâkârlığını da fedâ ve ifnâ eden sevdiklerini de idhâl eylemiştir.¹⁶⁹

Hazret-i Ali (kerremallâhu veche) Efendimizin Ehl-i beyt arasında uluvv-i kadr ve menzileti ehâdis-i şerîfe-i menkûle ve makkûle ile pek güzel ve parlak bir sûrette gösterilmiştir. Ulemâ-i dîn ve evliyâ-i kâmilîn ilm ü irfân-ı Muhammedî ile rûh, zevk ve saâdet buldukları için *انا مدينة العلم وعلی بابها*¹⁷⁰ hadîs-i şerîfine göre dâima ilim kapısında bulunurlar ve kemâl-i muhabbet ve sadâkatle o kapıdan ayrılmazlar. İşte Fuzûlî de o kâmillerdendir. Hazret-i Resûlullâhı ve Cenâb-ı Murtaazâ Esedullâh'ı bilhassa öyle yanık ve parlak neşîdelerle senâ etmesi bu yüzdendir. Binâenaleyh Şîlik hândân-ı nübüvvete ifrat-ı muhabbetden ibâret ise Fuzûlî'ye gelinceye kadar Hazret-i Ali'yi muktedâba ittihaz edenler, emrinden ve nezdinden ayrılmayanlar ve bütün tâbiîn bâlâ Hasan ya'ni Hasan-ı Basrî'den İmâm-ı Muhammed-i Gazâlî'ye, Mevlânâ'ya, Hacı Bayrâm'a, Yazıcızâde'ye gelinceye kadar bütün ârif-i billâh olan velîler, müellifler, muallimler, şâirler bu mânâ ile Şîi ve Alevî sayılmak lâzımdır.¹⁷¹

Bu açıklamalar sonucunda, Fuzûlî'yi Şîlik-Sünnîlik bahsinde mezhep üstü bir şahsiyet olarak mütalâa etmek daha doğru olacaktır.¹⁷² Nitekim, Fuzûlî yaşı

168 [Deki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.] (Şûrâ, 26/23).

169 Aşkî, s.8.

170 [Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır.]

171 Aşkî, s.9; Benzer fikirler için bkz. Nazif, s.54.

172 Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.173; Ayrıca bkz. Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve**

olgunlaştıktan sonra öyle bir mezhebî görüş genişliğine kavuşmuştu ki orada artık Sünnîlik, Şîlik mücâdele edemezdi. O âdeta mezhepler cidâline seyirci, yalnız Şîa temayülleri galip bir Kербela müterennimi olmuştu.¹⁷³

D. KİŞİLİĞİ

1. Tasavvufî Kişiliği

Tasavvufî temâyülleri bakımından Fuzûlî'nin bir tarîkate mensup olduğunu düşünmek mümkündür; ancak eserlerinde belirli bir tarîkate bağlı olduğuna dâir herhangi bir ipucu yoktur. Bu konuya Fuzûlî üzerine yaptığı çalışmada önemli bir yer ayıran Abdülkadir Karahan, Fuzûlî'nin çağdaşı ve hemşehrisi olan Ahdî'nin *Gülşen-i Şuârâ* adlı eserinin İzmir Millî Kütüphanesi'ndeki yazmasındaki 'Fuzûlî' maddesinde şöyle bir kayda rastlamıştır:

*“Mevlânâ Fuzûlî-i Bağdâdî kemâl-i ma'rifetle kâmil ve funûn-u fazâil ile fâzıl hoş-tab' ve şîrîn-sohbet ve ilm-i hendese ve hikmetle ve heyetle ehl-i hikmet ve ahâdîs ve tefâsîr ile peyrev-i şerîat ve hadd-i zâtında ehl-i tarîkatdır.”*¹⁷⁴

Bu tesbitin ardından Abdülkadir Karahan, *“Fuzûlî'nin haddizâtında ehl-i tarîkat oluşunun bir hemşehrisi, ona dâir en sağlam bir bilgi veren bir müellif ve çok muhtemeldir ki şahsî münâsebetleri de bulunan bir dostu olan Ahdî tarafından ve ölümü üzerinden henüz on yıl bile geçmemişken böyle açık şekilde ifâdesi, şâirimizin bir tarîkate intisabı olduğunun çok kuvvetli delilidir.”* der.

Şahsiyeti, s.150; Celil Özulus, *“Ben âşıkam hemîşe sözüüm âşıkandır”* diyen bir insanı, mezhep anlayışıyla değil, san'atıyla, eserlerinde hâkim bir duygu olan sevgi anlayışıyla tedkik etmenin daha doğru olacağı kanâatindedir. Ve yine ona göre, *“Fuzûlî gerçekten bir şah-ı vilâyet âşığı ve ehl-i beyt meftunudur. Sevgisinde ifrata varacak kadar samimiyet gösterdiğini itiraf ederiz. Hattâ ana ve baba tarafından Sünnî olduğu halde Âl-i beyt muhabbetinin kavî cazibesi onu müteşeyyîğ kılmuştur. Fakat bu durum, bir Şîi müctehidin kabul ettiği ahkâm-ı fihriyye gereğince Caferîliği benimsemiş olduğunu göstermez. Çünkü birçok Ali-sever zümrelerin, şah-ı velâyet ve Ehl-i beyt bağlılığında çok ileri gitmiş olmalarına rağmen Caferî sayılmadıkları ve Şîliğe muğayyir addedildikleri malûmdur.”* diyerek onun eserlerinde Ehl-i beytten bahsetmesine bakarak kendisini Caferî saymanın yanlış olduğunu söylemiştir. bkz. Özulus, s.23-28.

173 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.138.

174 Millî Kütüphane yazması, vr.81a; Biz de böyle bir kayda Süleyman Solmaz'ın Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sının on dokuz nüshasını karşılaştırarak hazırladığı çalışmada rastladık: *“Mevlânâ Fuzûlî-i Bağdâdî kemâl-i ma'rifetle kâmil ve funûn-ı fezâ'î ile fâzıl şüh-tab' u şîrîn-sohbet ve ilm-i hendese vü hey'et ile ebdân-dân ehl-i hikmet ve ehâdîs ü tefâsîr ile peyrev-i şerî'at hadd-i zâtında bende-i ehl-i tarîkatdır.”* bkz. Solmaz, s.459-460; Ahdî'deki *“ehl-i tarîkat”* ibâresinin Fuzûlî'nin herhangi bir tarîkate bağlı olduğu anlamına gelmediğini savunanlar olmuştur. bkz. Gölpınarlı, s.LXIII; Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.16; Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.21.

Ayrıca o zamanlarda Kerbelâ'da İmâm Hüseyin barigâhında birtakım tekkelerin bulunduğu ve bilhassa buralarda Diyâr-ı Rûm'dan gelen sûfilerin post-nişîn olup halk arasında i'tibâr kazandıklarından söz eder. Ve Fuzûlî'nin eserlerinde herhangi bir tarîkatı veya o tarîkatın pirlarını methetmemiş olmasına bakarak onun ehl-i tarîk olmadığını ileri sürmenin de kuvvetli bir iddia olmadığını söyler.¹⁷⁵ Fuzûlî'nin *Ensû'l-kalb, Leylâ ve Mecnûn, Türkçe ve Farsça Dîvân*'larından seçtiği beyitlerin bir tasavvuf neşvesi ve vahdet-i vücûd prensiplerine uygunlukla birlikte tarîkatle münâsebetini sezdirir mâhiyette olduğunu belirtir.¹⁷⁶

Bununla birlikte bir san'atkârın hayat ve şahsiyetine ait malûmat edinmek için onun eserlerine mürâcaat etmek kimi zaman en doğru yoldur.¹⁷⁷ Nitekim Fuzûlî'nin şiirlerinden onun platonik veya tasavvufî bir aşka yücelmesi için sûfilerde görülen bir ruh tecrübesi yaşamış olduğu intibâı edinilmektedir.¹⁷⁸ Ve eserlerinde tasavvufî öğretiyeye hâs özellikleri rahatça takip etme imkânı vardır.¹⁷⁹

İbrahim Aşkî'nin de şu ifâdelerini zikretmek istiyoruz: “*Fuzûlî'nin Fârisî Sâkînâmesi sâir emsâli gibi sülûk-i hakikat ve ma'rifeti yâni tarik-i hakda kat'-ı mesâfeyi ve Hakk'a vüsûlü ta'rîf eder.*”¹⁸⁰ Onun Fuzûlî mahlasını kullanmasıyla ilgili olarak da şöyle demektedir: “*Filhakika müşârünileyh kendine hiç vücûd ve pâye vermediği için ya'ni tarîkat istilâhınca fenâfillâh ve bekâbillâh ile mütehakkik olduğu için Fuzûlî oluyor.*”¹⁸¹

Bu görüş doğrultusunda Osman Bedrûddîn Erzurûmî de, “*Fuzûlî, pek çok irfân sözü söylemiştir. Cenâb-ı Hak, kemâl-i merhametinden bu esrârı Fuzûlî'nin lisânından bize işittirmiştir. Tâ ki işi anlayıp o yolda gayret gösterelim.*” demiştir.¹⁸²

175 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.144-145.

176 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.145-147.

177 Bu konuda Ali Nihad Tarlan, “...herhangi bir san'atkârın hayat ve şahsiyetine dair malûmat edinmek için, onun eserlerine mürâcaat etmek en doğru yol ise de bu yol, bizim Dîvân Edebiyatımızda biraz tehlikeli olsa gerektir. Samimiyeti birçok an'ane ve zaruretlere feda eden bu edebiyatta şâirlerin şahsiyetine nüfuz edebilmek pek güçtür.” bkz. Ali Nihad Tarlan, **Şeyhî Divânını Tedkik**, İstanbul: Sühulet Basımevi, 1934, s.56.

178 Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

179 Pervin Çapan, **Mesnevîye Düşen Aşklar Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları**, Muğla, 1999, s. 211-212.

180 Aşkî, s.19.

181 Aşkî, s.20-21; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.147-148.

182 Osman Bedrûddîn Erzurûmî, **Gülzâr-ı Sâminî Sohbetler I**, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1993, s.66.

Bergson, bir yapıt kahramının, o yapıtı yaratan san'atçının az çok kendisi olduğunu söyler. Her yapıtın kahramanının da, onu yaratandan bir şeyler bulunduğu yolundaki görüş de san'at eleştirmenleri arasında benimsenmiştir. Böyle olunca Fuzûlî'nin eserlerinde ondan bir şeylerin bulunması gerekir.¹⁸³

Nitekim Fuzûlî, güzellik ve aşk anlayışıyla birlikte devrinin ruh ve bedenle ilgili düşüncelerini *Sıhhat ve Maraz*'da; tasavvufî nitelikte nasihatçılığını *Rind ü Zâhid*'de; tasavvuf felsefesiyle dünyâ ve hayat görüşünü ise bunun yanında başta *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsi olmak üzere dîvânlarındaki çeşitli şiirlerinde ortaya koymuştur.¹⁸⁴ Bu eserler arasında bilhassa *Rind ü Zâhid*, onun Farsçadaki kudretinin, tasavvuftaki vukûfunun, vahdet-i vücûd meylinin açık delilidir.¹⁸⁵ Ve Fuzûlî'nin her üç dîvânındaki, *Leylâ ve Mecnûn*'undaki sûfî âşıkın târihî, gerçek protipi Fuzûlî'nin bizzât kendisidir.¹⁸⁶

Ancak şöyle bir ayrımı da göz önünde bulundurmak gerekir: Mutasavvıf şâirler iki kısma ayrılabilir: Seyyid Nesîmî, Ahmed Yesevî, Niyazî-i Mısrî, İbrahim Hakkı gibi Hak yolunda gerçeğe erişmiş şâirler birinci kısımda yer alırlar. Bunlar aynı zamanda şeyh ve mürşîddirler. Önce mutasavvıf sonra şâirdirler. Bu şâirlerin şiirlerindeki tasavvufî anlayış ilk bakışta görülür. İkinci kısımda olanlar ise, tasavvufu san'at yönünden gören şâirlerdir. Şiir ve san'at ilk amaçlarıdır; tasavvuf bunun içinde eritilmiştir. Bu bakımdan şiirlerindeki tasavvuf ortada değildir. Bu ikinci kısımda yer alanlar önce şâir, sonra mutasavvıftırlar.¹⁸⁷ Nitekim Fuzûlî'nin fikrî yapısını teşkil eden ve hemen hemen bütün şiirlerinin esasını oluşturan tasavvuf düşüncesi onun şiirlerinde mestûr, gizlenmiş şekildedir.¹⁸⁸ Ve onda ilahî aşka yükselişin samimî, coşkunun ve ahenkli terennümleri vardır.¹⁸⁹

183 Yener, s.79-80.

184 Karahan, "Fuzûlî", s.242.

185 Fuzulî, **Rind ü Zâhid**, Kemâl Edîb Kürkçüoğlu (hzl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, (Önsöz), s.4.

186 Yaşar Karayev, "Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî", (Aktaran: Yusuf Gedikli), **Belli Başlı Dönemleri ve Zirve Şahsiyetleriyle Azerbaycan Edebiyatı**, İstanbul: Ötüken, 1999, s.139.

187 Muallim Abdülbaki, s.26.

188 Hacıeminoğlu, s.12.

189 Nuran Altuner, Melek Genç Boyacı (hzl.), **Fuzulî, Muhammed b. Süleyman Bağdadî (1480?-1556)**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü, 1994, s.9.

Dîvân edebiyâtının kaynağının Kur'ân ayetleri, oradan hareketle tasavvuf ve tasavvufî remizler olduğu bilinmektedir.¹⁹⁰ Bir dîvân şâiri olan Fuzûlî'de de tasavvuf, onun mahallî ölçülerden kurtulmasına, olaylara ve düşüncelere sonsuzluk vermesine, evrensellik kazanmasına yardımcı olmuştur.¹⁹¹ Fakat Fuzûlî, tasavvuf anlayışının propagandasını yapan bir şâir değildi. O bu gâye ile şiir söylememiştir. Onun eserlerinde tasavvuf felsefesi tamamıyla erimiş bir hâlde bulunmaktadır. Daha doğrusu bu büyük şâirin şiirleri baştan başa tasavvuf düşüncesi ile kurulmuş ve örülmüştür. Ve bu durum Fuzûlî'yi diğer tekke şâirlerinden ayıran en önemli hususiyetlerden biridir.¹⁹²

Fuzûlî'nin manzûmelerinde tasavvufî ıstılahlar, remizler ve işâretler yaşadığı devrin tasavvufî birikiminin bir aks-i sadâsıdır. Fuzûlî bir müslüman olarak, muhitinin kendisine hazırladığı, daha doğrusu doğduğu günden i'tibâren çevresinde hazır bulunduğu bu dinî muhtevâyı istidâdı nisbetinde manzûm ve mensûr eserlerinde aksettirmiştir.¹⁹³ Nitekim, Fuzûlî'nin bizzât kendisi, devrinin bütün ilimleriyle ilgilendiğini ve onlarla meşgûl olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte XVI. yüzyıl edebiyâtına baktığımızda ön plana çıkan Mevlânâ, Attâr, Molla Câmi gibi büyük tasavvuf ustaları birçok şâir üzerinde olduğu gibi Fuzûlî'nin san'at ve fikir sâhasında ona ilk ilhâmı veren zâtlardır.¹⁹⁴ Çağdaşı olan, Irak'ta çok sevilen ve Fuzûlî'nin edebî kişiliğinin olgunlaşmasında etkili olan Nesîmî ve Habîbî de tasavvuf ehlidirler.¹⁹⁵ Eserlerinden ve şiirlerindeki ifâdelerden anlaşılmaktadır ki, o tasavvuf ilmi ile de yakından ilgilenmiştir. Tasavvufla fiilî olarak ilgilenip ilgilenmediği konusunda Mustafa Tahralı'nın;

Acaba bu ilmî alâkasına ilave olarak “fîilen” yâni bir ‘mürşîd’ önünde şifâhî bir eğitim ve öğrenim görerek de bir ‘müntesip’ olmuş mudur? Bu suale, hayatı hakkında yazılanlara bakarak açık ve kat'î bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Ancak, yazdıklarından anlaşılan odur ki ‘fîilen’ tasavvufun içinde bulunmuştur; fakat ya ‘üveysî meşreb’dir, yâni rüyâ yoluyla, mânevî bir

190 A.Necla Pekolcay, “Fuzûlî'nin Şiirlerinde Mânevî Unsurlar”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996,s.141.

191 Yaşar Karayev, “Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996,s.74.

192 Hacıeminoğlu, s.12.

193 Selçuk Eraydın, “Fuzûlî'nin Tasavvuf Edebiyatında Yeri ve Tesiri”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.175.

194 Kabaklı, s.240; Hacıeminoğlu, s.11.

195 Hacıeminoğlu, s.11.

usulle irşâd edilmiş, sonra da bunu yazılı eserleri okuyarak ‘ilmen’ değerlendirip ‘irfân’ını zâhir hâle getirmiş; veyâ çok ketum, bilinmemeyi ısrarla isteyen bir ‘mürşîd’in terbiyesinde yetişmiş ve mürşîdinin emir ve arzusuna uyarak bu irtibatını açığa vurmamıştır. Fuzûlî’nin tasavvufu fiilî irtibatının bilinmemesi de bir bakıma iyi olmuştur. Böyle bu irtibat ve alâka dolayısıyla ortaya çıkacak kıyl ü kaale meydan kalmamıştır. Onun tasavvufî terim ve remizleri (semboller) edebî dilde ustalıkla çok güzel bir üslûpla kullanışı, tasavvufu ilgisi olmayan veya tasavvufa hususî bir husûmeti olanlara da, kendi idrâkleri ölçüsünde, bu yüksek irfândan edebî zevk içinde nasip almak imkânını bahşetmiştir.”¹⁹⁶

sözlerine katılmakla beraber edebiyâtçıların, edebiyât târihçilerinin yıllardır Fuzûlî’nin tasavvufu fiilen bir ilgisinin olmayıp sadece yaşadığı dönemin tesiriyle tasavvufî söylemlere yer verdiği şeklindeki ifâdeleri kanâatimizce tasavvufun yanlış olarak idrâk edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu tarz yorumlarda genellikle Fuzûlî’nin şeriata bağlı kalmakla beraber tasavvufun tesirinden de kurtulamadığı iddia edilmiştir.¹⁹⁷ Oysaki ahlâkı güzelleştirmek, nefsi terbiye etmek yâni nefsi dine râm, dini nefis için vicdân kılmak¹⁹⁸ gibi hedefleri olan tasavvufu şeriatten ayrı olarak düşünmek doğru

196 Mustafa Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.214; Bu konu bağlamında İbrâhim Aşkî’nin mezkûr eserinde anlattığı bir anekdotu zikretmek isteriz. “Geçenlerde bir zât Fuzûlî’den bahsederken ‘Şeyhini niçin medhetmemiş?’ , i’tirâzını dermîyân etmiş ve buna ‘Zem etmemiş yâ’ cevâbı verilmiş idi.” Bu anekdottaki İbrâhim Aşkî’nin verdiği cevap çerçevesinde olaya bir de bu açıdan bakmanın faydalı olacağı kanâatindeyiz. bkz. Aşkî, s.7.

197 Bu tarz yorumlar için bkz. Meliha Ülker Tarıkâhya, “Fuzulî’nin Münâcâtları”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münasebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959, s.47-49; Necmettin Turinay, “Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun’a Dair”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.226; Muallim Abdülbaki, s.35-36; Açık göz, s.17; Banarlı, s.540; Şahinoğlu, s.253-254; Ahmet Kabaklı Fuzûlî’deki tasavvufî düşüncenin etkisini şöyle yorumlamaktadır: “Fuzûlî bir Yunus Emre veya Mevlânâ gibi kendini sırf tasavvufa vermiş, yaşayış, duygu ve düşüncesi ile bu felsefe içinde erimiş bir insan değildir. Onda tasavvuf sadece (yaşı ilerledikçe koyulaşan ve derinleşen) bir düşünce zevkidir. Nütekim ‘aşk’ anlayışı da büsbütün tasavvufa bağlanamaz. Hele, bazı şâirlerde görülen tasavvufu yayma gayreti, onda hiç görülmez. Tasavvuf, ona bir ilhâm kaynağıdır. Ama kendisi ne şeyh, ne pîr ne de mürittir. Bektaşî tarikatı ile münasebeti iddia edilmişse de ispatlanamamıştır. Bektaşiler onu (Hz. Ali ve On İki İmama muhabbeti dolayısıyla) sonradan benimsemişlerdir.” Kabaklı, s.240-241; “...tarikatten ziyade şeriata düşkün olduğunu gösteren Fuzûlî, ne Türkçe divânında, ne Farsça divânında tarikat pîrlerinden hiçbirine bağlılık göstermemiş, hiçbirinin adını anmamıştır. Tarikate mensup bir şâirin, pîrini övmemesine imkân yoktur. Allah’tan, Peygamber’den, Sünnî veya Şîî oluşuna göre Ehl-i Beyt’ten ve sahâbeden sonra derhal pîrin medhi gelir. Gazellerde bile pîre bağlılık izhâr edilir. Fuzûlî’deyse hiç böyle bir şey yoktur.” Gölpınarlı, s. LX; Ayrıca bkz. Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Divânı’ndan Seçmeler**, s.16; “Şiirlerinde herhangi bir tarikatın izleri görülmez. Mevlânâ veya Yunus gibi bir mutasavvıf değildir.” Aybet, s.3; Yener, s.88.

198 Abdurrahman Güzel, **Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000, s.96; Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 7. baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004, s.15.

değildir. Tasavvufta şeriat, tarîkat, hakîkat ve mârifet bir bütündür. Her biri, bir diğerini tamamlar tarzda sıralanmıştır. Allah'a ibâdet şeriat; O'nu talep etmek tarîkat ve O'nu müşahede etmek hakîkat olarak belirtilmiştir.¹⁹⁹ Tasavvuf, din-i Muhammedî'nin zübdesi, gâyesi, semeresidir.²⁰⁰

Celil Özulus da bu konu hakkında bizleri biraz daha aydınlatmakta ve şöyle demektedir:

Fuzûlî'nin, şiirlerinde tesadüf ettiğimiz birçok işaretler kuvvetli, olgun bir mutasavvıf olduğunu anlatacak mâhiyette ibârelerdir. Tasavvufu, hikmet-i işrâkı kâmil bir tarîkat önderi kavrayışıyla benimsemiş, sülûk mertebelerini geniş bir vukûfla hazmetmiş olduğu muhakkaktır. Zâten kendisinde bulduğumuz âzâdelik, taassup nefreti, derin bir ilim olgunluğuna dayanan kemâl muhassalasıdır. Leylâ ve Mecnûn'undaki berceste kıymeti hâiz tasavvufî vecîzeleri hayret verecek kudrettedir. Bunları söyleyebilmek için, irfân ve tevhîd mertebelerini tezevvük etmeye ihtiyaç vardır. Sülûk ve mağfiret âdâbını yalnız kâl ile değil hâl ile benimsemiş olduğundan şüphe edilemez. Aşk iptilasına gelince, Türk tasavvuf âleminde istihkak ve liyakatle 'Sultanu'l-âşîkîn' ünvanını kazanmıştır.

Özulus ayrıca, Fuzûlî'ye Türk edebiyâtında 'Sultânü's-şuârâ' denildiği gibi Türk mutasavvıfları tarafından da "Sultânü'l-âşîkîn" ünvanının, gönlünde Mecnûn'un ilâhî aşkını kucaklayan bir aşk ummânı olduğu için verildiğini söylemektedir.²⁰¹ Hattâ yalnız şiirde değil, ilim ve fikir sâhasında da zirve olduğu hâlde "Fuzûlî" sıfatını mahlas alması da, şâire tasavvuf inancının kazandırdığı engin gönüllülüğün bir işâretidir.²⁰²

Diyebiliriz ki, şâir, tasavvufa bir felsefe ve ahlâk gibi inanmış²⁰³, genç yaşta benimsemiş,²⁰⁴ ona has idrâki hava gibi, su gibi kendi şiirinin gücüne ilâve etmiştir. Tasavvuf, Fuzûlî'nin mahallî ölçülerden kurtulmasına, olaylara ve düşüncelere

199 Feridüddin Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (hzl.), Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984, s.666; Selçuk Eraydın, "Fuzûlî'nin Tasavvuf Edebiyatında Yeri ve Tesiri", **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.178.

200 Aşkı, s.42.

201 Özulus, s.29.

202 Hacıeminoğlu, s.11.

203 Karayev, "Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri", s.74.

204 Hacıeminoğlu, s.11.

sonsuzluk vermesine, evrensellik kazanmasına yardımcı olmuştur.²⁰⁵ Bedenî ve ruhî ıztıraplarını ancak “vahdet-i vücûd” inancı içinde dindirebilmiştir. Hattâ yalnız şiirde değil, ilim ve fikir sâhasında da zirve olduğu hâlde “Fuzûlî” sıfatını mahlas alması da, şâire tasavvuf inancının kazandırdığı engin gönüllülüğün bir işâretidir.²⁰⁶ Netice i'tibâriyle insan rûhunu gereğince tahlil edebilen,²⁰⁷ şâirliği kadar ârifliği ile de tanınan,²⁰⁸ kemâl ve fazîlet sâhibi bir insan²⁰⁹ olan Fuzûlî, ehl-i beyt muhibbi, melâmî meşreb bir zâttır.²¹⁰

2. Edebî Kişiliği

Fuzûlî yaşadığı XVI. yüzyıldan bugüne kadar yetişen, Türk edebiyâtının tanınmış şâirleri içerisinde en büyük lirik şâir olarak şiir tahtında oturmaktadır.²¹¹ San'atında âşıklık istidâdı ile doğmuş hassas bir âlimin başarısı gizlidir. Hayatı boyunca yegâne olmak için şuurla çalışmış ve tamamiyle kendine mahsus bir söyleyişin sâhibi olmuştur. Onun şiirlerinin ana teması aşktır.²¹² Aşk, onda ayrılıktır, ıztıraptır.²¹³ Fuzûlî, şâirlik kabiliyetiyle doğmuş, çok zeki ve hassas bir insandır. Dinî, fikrî ve edebî terbiyesinde asırlardan beri ilim, felsefe ve kültür merkezi olan Irak-ı Arab'ın, psikolojisinde de yine aynı bölgede siyasî ve sosyal buhranların sebep olduğu hüznün derin tesiri vardır. Eserlerinden anlaşıldığına göre şâir insana, sevgiye, bilgiye ve ahlâka çok değer vermiş, cahilliği, riyâyı ve dünyâ nimetlerine düşkünlüğü yermiştir.²¹⁴ Nitekim Farsça Dîvân'ının önsözünde;

Bil ki hakikî sevgilinin güzelliğine âşık ve lâhî sevgi şarâbı ile sarhoş olup dünyâ lezzetlerinden el etek çeken, nefesine tâbi olmayan birçok veliler, mübarek insanlar, şeyhler ve âlimler ıztırap kılıcı ile helâk olunca bu diyarda toprağa kaybolmuşlardır. Bu diyarın toprağı mazlûmların kanı ile karışmıştır; o

205 Karayev, “Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri”, s.74.

206 Hacıreminoğlu, s.11.

207 Pekolcay, “Fuzûlî'nin Şiirlerinde Mânevî Unsurlar”, s.145.

208 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.63-64; İbrahim Allahverdiyev, “Fuzûlî'nin Divân'ındaki Gazellerinde Tasavvufî Kavramlar”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2003), s.5.

209Hasibe Mazıoğlu, **Fuzûlî-Hafız: İki Şâir Arasında Bir Karşılaştırma**, Ankara: Türkiye İş Bankası,1956,s.101.

210 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aşkî, s.7-44.

211 Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvân'ndan Seçmeler**, s.17; Yücel, s.8.

212 Güngör, s.9.

213 Yücel, s.8.

214 Güngör, s.9; Fuzûlî'nin akrabalarına nazaran daha zeki olduğuna Emin Ahmed Râzî de değinmiştir. bkz. Emin Ahmed Râzî, **Heft İklîm**, Cevad Fâzıl (tsh.), Kitâbfurûş-i Ali Ekber İlmi, h.1010, C.I, s.110.

şehitlerin kanları bu topraklara dökülmüştür. Allah'ın kaza ve kaderi senin çamurunu bu toprak ile yoğurmuş ve mukadder nasibini bu toprağın üzerine yazmıştır. Sen bu mihnet beşiğinde meşakket sütü ile beslenmiş ve buranın suyu ve havası ile yetişip büyümüşsün. Biliyorum ki sen dertli yaratılmışsın. Dert ise şâirliğin sermayesidir. Şâir olmak için zevk ve safa lâzımdır, deme; dertten bahset ki şiir yarışında müsabakayı kazanan derttir."²¹⁵

demiştir. Ve onun şiirlerinde varlık kendi öz bütünlüğü içinde yansımaları bulmuştur.²¹⁶

Fuzûlî'nin şiiri, ilhâm, ilim ve aşkın yarattığı üstün bir san'at terkididir.²¹⁷ Ve o, şiirlerinin fonuna tasavvufu yerleştirerek aşk ve mistisizm gibi iki erişilmezlik anlayışını birleştirmiştir.²¹⁸

Fuzûlî'nin şiir hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak da kısaca şunları söyleyebiliriz:

Şiir, Fuzûlî'ye göre, insanlığı yücelten amaçlar doğrultusunda veya insanî değerleri koruma gâyesi dışında, sadece nefsanî duyguların, egoistçe arzuların tatmini yolunda kullanılırsa çok tehlikelidir ve bu yolda şiir yazan şâirler sonunda hüsrâna uğrayacaklardır. Olumsuz gâyeler dahilinde değil de, îmân ve salih amel doğrultusunda şiir yazanlar bu kötü akibete yuvarlanmaktan kurtulmuşlar ve hattâ amaçlarına nâil olmuşlardır.²¹⁹

Fuzûlî'ye göre, şiir kabiliyeti insana Allah tarafından ezelde bağışlanmıştır ve O'nun yardımı olmaksızın da kusursuz şiir söylenemez.²²⁰ Nitekim söz ilâhî feyzin hazinesidir, daima sarf edilir ve tükenmez.²²¹ Allah'ın insana bu bağıışı, O'nun en yüce ve erilmeyen bir san'atkâr oluşundandır. Gökler ve yer de Sâni'-i hakîm olan Allah'ın sonsuz san'atının küçük birer nişânesidir.²²²

215 Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.5; Benzer görüşler için bkz. Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.20-21.

216 Karayev, "Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri", s.71.

217 Kabaklı, s.242.

218 Açıkgoz, s.16.

219 M.Nur Doğan, **Fuzûlî'nin Poetikası**, İstanbul: Kitabevi, 1997, s.16; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.11-12.

220 Doğan, s.19; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.11; Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.1.

221 Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.2.

222 Doğan, s.20; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.11; Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.1.

Sun'un evvânında bir kandıldür nüh âsmân

*San'atun dîbâcesinden bir varak rûy-i zemîn*²²³

Fuzûlî'ye göre Allah mevzûn kelâma (ölçülü ve düzgün söze) önem vermiş ve insanoğlunu güzel ve ölçülü sözden hoşlanan bir tabiatta yaratmıştır. Yine Allah, Kur'an'ın başına taç gibi, besmeleyi koyarak irfân ve idrâk sahiplerinin kalplerine mevzûn (vezinli, düzgün) kelâm sevgisini yerleştirmiştir.²²⁴

Şiir başlı başına bir ilimdir ve insanın olgunluğunun, mükemmelliğinin bir sonucudur. Bunu idrâk edemeyenler zevk ehli olmayan, hisleri gelişmemiş insanlardır.²²⁵

Fuzûlî'ye göre, şiirin asıl sermayesi yukarıda da değindiğimiz gibi derttir; gönlünde ızdırap, dert bulunmayan, ciğeri yaralı olmayan insanın şiiri tat ve zevkten uzak olur. ızdırap ve dert, şiiri etkili kılar.²²⁶ Böylece Fuzûlî, şiiri sadece kalbe ait bir mâcerâ telâkki eder ve ızdırabı şâir için yaşanacak tek iklim gibi görür.²²⁷

Her san'atkârda olduğu gibi Fuzûlî'nin şiirlerinde de kendinden önceki büyük ustaların tesirinden bahsedilmiştir. Her şâir gibi onun da beğendiği ve sevdiği, hattâ san'at hayatının başlangıcında etkilendiği şâirlerin bulunması doğaldır.²²⁸ Nitekim Nizâmî, Hâkanî, Husrev-i Dihlevî, Hâfız ve Câmî Fuzûlî'nin en çok beğendiği İran şâirleridir. Türk şâirlerinden en çok Nevâî, Habîbî ve Necâtî'yi beğenerek onlara nazîreler yazmıştır. Nevâî'den önce Doğu Türkçesiyle şiir yazan şâirlerden Lûtfî'nin de bir gazelini tahmis etmiştir.²²⁹ Köprülü de bu konuda onun Osmanlı şâirlerini fazla tanımadığını, bu sebeple de onda İran şiir üstâdlarının tesirinin daha fazla olduğu görüşündedir. Ona göre, “*mesnevîlerinde Nizâmî, Câmî ve Hâtîfî'nin, gazel ve kasîdelerinde de Selmân Sâvecî ile Câmî'nin tesirleri görülebilir. Ahmedî ve Şeyhî gibi, eski Osmanlı mesnevîcilerini, Çağatay şiirinin büyük üstâdı Nevâî'yi bilmekle berâber,*

223 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.44.

224 Doğan, s.20; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.11; Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.1,2.

225 Doğan, s.21; Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.3.

226 Doğan, s.24; Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.5-6

227 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Fuzulî'ye Dair”, **Edebiyât Üzerine Makaleler**, Zeynep Kerman (hzl.), II.Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1977, s.156.

228 Muallim Abdülbaki, s.24; Ayrıca bkz. İpekten, s.19.

229 Mazioğlu, **Fuzulî Üzerine Makaleler**, s.34 Ayrıca bkz. Şahinoğlu, s.252; Açıkgöz, s.16; “*Osmanlı şâirleri içinde Fuzulî'nin san'atında cidden müessir olan en mühim şâir, Nizâmî ve Necâtî'dir.*” bkz. Gölpınarlı, s.XLVIII; Pekolcay, **İslâmî Türk Edebiyâtı**, s.41.

onda Nesîmî ve Habîbî'nin etkileri daha bârizdir.”²³⁰ Hâlbuki Ali Nihad Tarlan'ın fikrine göre de Fuzûlî'ye en çok tesiri dokunan san'atkâr, büyük Çağatay şâiri Ali Şir Nevâî'dir.²³¹ Kınalızâde Hasan Çelebi de 1586 yılında yazdığı tezkiresinde, Fuzûlî için “Nevâyî tarzında karîb bir üslûb-ı bedî' ve semt-i garibi vardır”²³² ifâdesiyle, onun Ali Şir Nevâî şiiiriyle olan münâsebetine dikkat çeker.²³³ Dikkatli bir araştırma Fuzûlî'deki bu tesirlerin başka şâirlerde olduğu kadar açık olmadığını gösterir. Benzerliklerin çoğu, belirli ve müşahhas bir tesirden çok dîvân edebiyâtının ve onun arkasındaki kültür birikiminin özelliğinden gelen ve tabîî olarak ortak olan fikirler, duygular ve mazmûnlardan kaynaklanır. Bunun dışında gerçek olan, Fuzûlî'nin hemen bütün şiiirlerinde kendi şahsî tasarrufunun varlığıdır.²³⁴ Nitekim bu büyük şâir, türlü ilhâm menbâlarından aldığı muhtelif unsurları kendi şahsiyeti ile mecederek, tamamıyla husûsî ve şahsî öyle san'at eserleri ortaya koymuştur ki bunlar sadece kendi eserleridir ve kendisinin şahsî damgasını taşımaktadır.²³⁵ Ayrıca Fuzûlî, hemen hemen, doğrudan hiçbir şâirin etkisi altında kalmamış, üstün yetenekli bir şâirdir. Kendisinin de dediği gibi, doğduğu çevreden dışarı çıkmamış, başka şâirlerle ve şiiir çevreleriyle bir ilişkisi olmamıştır. Bununla birlikte Fuzûlî'nin her üç edebiyâtı da yakından izlediği bellidir.²³⁶ Bu konu bağlamında Fuzûlî ile Hâfız'ı karşılaştıran Mazioğlu da, Fuzûlî'de bu tesirler olsa bile bunları kendi dehâsı ile yoğurup eriterek şahsileştirdiğini, onlara kendine has bir ifâde husûsiyeti verdiği gerçeğini pekçok örnekle göstermiştir.²³⁷

Fuad Köprülü'nin ifâdesiyle, Fuzûlî'nin asıl hakikî san'at şahsiyetini gösteren eserlerinin, asırlardan beri aynı tazeliği ve aynı bedîî kıymeti muhafaza ederek yaşayabilmesinin hikmeti, onun yaşadığı ve yaşattığı ilâhî ve ideal aşkın bu yüksek ve lâhûtî mâhiyetinde, fâniliğin ıztıraplarını ebediyetin gaşyedicî zevkleriyle uyutan derin felsefesinde aranmalıdır.²³⁸ Ve Fuzûlî ilhâmını ne Türk ne de İran şâirlerinin eserlerinde

230 Köprülü, s.691.

231 “Bu konuda, muhakkak ki Ali Nihad Tarlan daha selâhiyetlidir. Bizim de kanâatimiz bu merkezdedir. Fakat şu noktayı hatırlatmakta da fayda vardır. Dîvân edebiyâtı şâirlerini incelerken, kimin kimden tesir aldığını tesbit çok güçtür. Çünkü konular, kaideler, temalar, mazmunlar, edebî şekil ve türler belirli ve sınırlıdır.”

Hacieminoğlu, s.11-12.

232 Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-Şuarâ**, İbrahim Kutluk (hzl.), s.758; Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkire**, Âtuf Efendi Kütüphanesi 281, 201a.

233 Açıkgöz, s.16.

234 Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

235 Köprülü, s.691; Benzer görüş için bkz. Muallim Abdülbaki, s.25.

236 Muallim Abdülbaki, s.24.

237 Mazioğlu, **Fuzûlî-Hâfız: İki Şâir Arasında Bir Karşılaştırma**, s.356.

238 Köprülü, s.692.

bulmuştur; o, ilhâmını doğrudan doğruya kendi kalbinden almıştır. Kendi zekasının ışığı ona rehber olup kendisine, kendinden önce başka hiç kimsenin ayak basmadığı yeni bir yol açmış ve hiç kimse de onu yeniden keşfedip takip edememiştir. O eski Türk edebiyâtında bir gönül, bir aşk şâiri olarak tek başına durmaktadır.²³⁹

Bütün bu görüşler bağlamında Fuzûlî'nin şiir özelliklerini beş maddede toplayabiliriz:

1. Fuzûlî, her şeyden önce bir aşk şâiridir. Bütün şiirlerinde aşkı anlatmıştır. Bu aşk, maddi aşktan başlayarak ilâhî, tasavvufî aşka gitmiştir. Fuzûlî, kendisinin de söylediği gibi gençliğinde aşk şiirleri yazmış, sonra bunu bırakarak ilim ve mârifet öğrenme yoluna gitmiştir. Şâirin gençlik hevesiyle söylediği şiirler maddî ve beşerî aşkı, ilim tahsilinden sonra yazdıkları ise tasavvufî aşkı anlatan şiirlerdir.

2. Fuzûlî bir ızdırıp şâiridir. Aşkı hep hüznün, keder ve acı yönüyle görür. Ayrılık, dert ve üzüntüyü arar; kavuşmayı, neşeyi, mutluluğu istemez. Acı çekmekten hoşlanır. Her kavuşmanın sonunda dayanılmaz bir ayrılık olduğu için kavuşmayı istemez. Ona göre, dünyâ fânîdir ve ızdırıpla doludur. İnsanın kaderi dünyânın yaratılışında çizilmiştir ve takdirin hükmü mutlaka yerine gelir. Bunu kimse değiştiremez. Bu yüzden insan dünyâya ve dünyânın aldatıcı nimetlerine bağlanmamalıdır.

3. Mazmûn bulmakta ve kullanmadaki ustalığı Fuzûlî'nin şiirindeki bir başka özelliktir. Gerek İran edebiyâtından Türk edebiyâtına geçmiş mazmûnları, gerekse kendinden önce yaşamış Türk şâirlerinin bunlara ekledikleri mazmûnları en güzel şekilde ve ustaca kullanmıştır. Fuzûlî'nin beytinde ilk bakışta anlaşılabilir bir anlam vardır. Okuyan bunu kolayca anlar ve beğenir. Beyitte bir de ancak düşünülüp bulunabilecek, derinde olan başka anlamlar vardır. Beyit incelendikçe ve üzerinde düşünüldükçe anlamı ve derinliği artar; tasavvufî yönü ortaya çıkar. Bu bakımdan her bilgi ve kültür düzeyindeki okuyucu Fuzûlî'nin şiirini beğenir; her okuyucu Fuzûlî'yi anlayabildiği derecede sever.

239 Gibb, s. 65.

4. Fuzûlî'nin şiirleri içten ve samimîdir. Aşkını anlatırken heyecanını, lirizmini hemen hissettirir. Fuzûlî'nin şiirleri şekil ve anlam bakımlarından kusursuz olmalarına karşı, birer sehl-i mümteni örneğidirler; üzerlerinde hiç düşünülmeden, hazırlıksız, o anda geldiği gibi söylenmiş izlenimi verirler. Okuyucuya, şâirin bütün düşündüklerini, acısını, üzüntüsünü kolaylıkla ve samimîyetle ortaya koymuş gibi gelir.²⁴⁰

5. Fuzûlî, Türkçeye son derece hâkim bir şahsiyettir. Dili ve üslûbu mükemmeldir. Şiirinde fazla bir kelimeye, anlamsız, vezni doldurmak, kafiyeyi düzenlemek için kullanılmış kelimelere rastlamak imkânsızdır. Türkçeye bu hâkimiyeti, Fuzûlî'nin kelimeleri balmumu gibi yumuşatarak aruza uydurmasını mümkün kılmıştır. Yaşadığı devirde, diğer şâirlerde oldukça fazla görülen imâle ve özellikle zihâf gibi aruz hatalarına bu sebepten Fuzûlî'de pek rastlanmaz.²⁴¹

Gerek insan olarak, gerekse şâir olarak tek kalmak isteyen Fuzûlî, daima en mükemmelin peşindedir. Bu bakımdan dîvân şiirinin geleneğine uyarak dîvânlarını tertip ederken tam bir dîvân oluşturacak şekilde şiirler yazdığı gibi, şiirlerinin gerek öz, gerekse ifâde ve biçim bakımından dolgun ve kusursuz olmasına özen göstermiştir.²⁴² Bütün nazım şekillerini denemiş olan Fuzûlî, hüznü ve aşk elemi en iyi ifâde eden²⁴³ “gazel” tarzını sevmiş, büyük gücünü gazelde göstermiştir. Gazelden sonra en çok mesnevî ve murabbalarda başarılı olmuştur.²⁴⁴

Fuzûlî, bütün Türk ülkelerinde şiirlerinin sevilip okunmasıyla Türk dünyasında dil ve kültür birliğinin yaşatılmasına yardımcı olmuş bir şâirdir. Kendisi de Türk ülkelerinde yetişmiş büyük şâirlerin eserlerini okuyarak ve onlara nazîreler yazarak edebî alandaki ilişkinin ve bağlılığın sürdürülmesinde etkili olmuştur.²⁴⁵

240 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muallim Abdülbaki, s.25-28.

241 İpekten, s.22.

242 Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.20.

243 Kılıç, s.128.

244 Kabaklı, s.242.

245 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.35.

a) Dili Kullanması

Büyük şâir veya yazar ünvanını kazanabilmek için, bir san'atkârın her şeyden önce dili çok iyi bilmesi ve başarı ile kullanması lâzımdır. Dili mükemmel, üslûbu sağlam olmayan hiçbir san'atkâr, eserlerinin muhtevası ne kadar zengin, duyguları ne kadar ince ve fikirleri ne kadar orijinal olursa olsun, nesillere ve asırlara hükmedemez. Eğer bir şâir, bir yazar bize asırların ötesinden ve uzak diyarlardan seslenebiliyorsa, bu, onun Türkçeyi çok ustalıkla kullandığının en büyük delilidir. İşte Fuzûlî de bu ustalardan, bu "dil mimarlarından" biridir.²⁴⁶ Fuzûlî'nin dili, çağdaş Osmanlı ve Âzerî dîvân şâirlerine nisbeten dil târihi bakımından kıymetli bir hazine teşkil edecek mâhiyettir.²⁴⁷

Fuzûlî, Irak bölgesinde kullanılan ve Oğuzca'nın Anadolu şivesinden biraz değişik olan Âzerî²⁴⁸ lehçesiyle yazmıştır. Bu dil, o çağda olduğu kadar bugün de, Doğu Anadolu ve Kerkük'te konuşulan Türkçenin en yüksek edebî ifâdesidir. Ufak ses ve çekim farkları ve İstanbul şivesinde bulunmayan (veya unutulmuş olan) bazı kelimeler bir yana bırakılırsa Fuzûlî'nin dili, öteki dîvân şâirlerinininkine yakındır, devrinin Osmanlı Türkçesi'nden uzak değildir.²⁴⁹ Bağdat ve havâlsinin Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Osmanlı hâkimiyetine geçirilişine kadar, gerek Şâh İsmâîl'e gerek diğer Safevî ricâline şiirler yazan Fuzûlî tabiatıyla Âzerî lehçesini kullanıyordu. Fakat, 1534'te Bağdat'ın zaptından sonra bu havâlîde Osmanlı hâkimiyeti kurulunca Osmanlı kültürü ve zevki hemen tesirini göstermeye başladı. Edebî eserlerde Anadolu ve bilhassa pâyitaht dili i'tibâra geçti. Böyle bir tesirden Fuzûlî'nin de uzak kalabilmesi düşünülemezdi. Bu devreden i'tibâren bir değişme, Âzerî lehçesinden Osmanlı

246 Hacıeminoğlu, s.14.

247 Zeynep Korkmaz, Selâhattin Olcay, **Fuzulî'nin Dili Hakkında Notlar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s.4. Zeynep Korkmaz ve Selâhattin Olcay'ın mezkûr eserde değindikleri bir konuya biz de burada yer vermek istiyoruz. Şöyle ki Fuzûlî'nin san'at dehâsından ileri gelen şöhreti dolayısıyla eserlerinin pek geniş sâhalarda tanınmış olması ve muhtelif lehçelere yahut ağızlara mensup müstensihler tarafından kopya edilirken az çok tasarruf edilmiş bulunması keyfiyeti, eserlerinde bazı tahriflere sebep olmuştur. Çeşitli yazmaların karşılaştırılması gösteriyor ki, müstensihler Fuzûlî'nin şiirlerinde yalnız imlâ, ses veya ek değiştirmeleri ile yetinmemişler, vezin ve kafiyenin müsaadesi nisbetinde çok defa kelimeleri bile kendi telâffuz veya lehçelerinde hakim olan şekillerle değiştirmekte bir sakınca görmemişlerdir. Bu bakımdan Fuzûlî'nin dil bakımından değerlendirilmesi yapılırken elde oldukça sıhhatli metinler bulunmalıdır. bkz. Korkmaz, Olcay, s. 2.

248 "*Osmanlıca denilen garbî Oğuz edebî lehçesi ile çok yakın ve çok sıkı münasebetleri bulunan bu Âzerî lehçesi, hakikatte şarkî Oğuz edebî lehçesinden başka bir şey değildir.*" Fuad Köprülü, "Âzerî", **İA**, C. II, İstanbul: MEB, 1993, s.119. Âzerî lehçesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Köprülü, "Âzerî", s.118-151.

249 Karahan, "Fuzûlî", s.243.

lehçesine doğru bir geçiş olmuştur.²⁵⁰ Onun hem Âzerî hem de Anadolu sâhasında sevilmiş olmasının sebeplerinden biri bu özelliği olmalıdır.²⁵¹ Bu gerçeği dikkate alan Köprülü, Fuzûlî'yi Osmanlı ve Âzerî edebiyâtlarının müşterek bir şahsiyeti kabul etmenin edebiyât târihi bakımından zarurî olduğunu söyler.²⁵²

Âzerî lehçesinin yanısıra etkisi altında kaldığı Lûtfî, Nevâî²⁵³ gibi bazı Çağatay şâirlerinin şiirlerine nazîreler, tahmisler düzenleyen Fuzûlî'nin şiirlerinde yer yer *bolmak* (olmak), *açılğan*, *yıkılğan* (açılan, yıkılan), *canımga*, *kaşına* (canıma, kaşına), *kılmağay* (kılmasa), vb. gibi Çağatay lehçesi özellikleri de görülmektedir. XVI. yüzyıl Osmanlı tezkirecileri, ondan söz ederlerken, “*Nevâî tarzına yakın, gönül aldatici ve acayip üslûbu vardır*”²⁵⁴, “*Nevayî ile Türkçe arasında güzel bir üslûp seçmiştir*”²⁵⁵, “*Şiirlerini Nevayî tarzında yeni bir tarz ile yazmıştır*”²⁵⁶ demişlerdir ki; bu sözler, onun dilindeki Çağatayca etkilerine bağlanabileceği gibi; o çağda Türkiye’de Çağatay lehçesinin tanındığı, Âzerî lehçesinin ise-Çağatay ve Türkiye lehçelerinden ayrı-bağımsız bir lehçe olduğunun daha bilinmediği yolunda da yorumlanabilir.²⁵⁷

Ayrıca Fuzûlî'nin dili, çağdaşı olan şâirlerinkine nazaran oldukça sâdedir. Halk kelimeleri ve deyimleri ile örülmüştür. Bu hâl onu halka sevdirmiş ve benimsetmiştir.²⁵⁸ İnsanlar aşklarını, hicrânlarını, çâresizliklerini onun şiirlerinde bulmuşlar, Fuzûlî'nin inanç, sabır, vefâ tavsiyesine uymuşlardır.²⁵⁹

Türkçe Dîvân'ının önsözünden öğrendiğimize göre, ilk önce Arapça ve Farsça şiirler yazmış, Türkçe şiirlerini daha sonra kaleme almıştır.²⁶⁰ Nitekim dîvân edebiyâtının diğer meşhur isimlerine kıyasla Fuzûlî'nin İslâm dünyâsının büyük bir kısmında şöhreti, önce onun bu üç dilde ustalıklı şiir yazmış olması ile açıklanabilir. Arapça şiirlerinin vasat bir seviyede olmasına karşılık Farsça ve özellikle Türkçe şiirleri

250 Fuzuli, *Leylâ ile Mecnun*, Necmettin Halil Onan (hzl.), (tenkitli metin) İstanbul: Maârif Basımevi, 1955, s.X.

251 Karahan, “Fuzûlî”, s.242.

252 Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

253 Fuzûlî'nin Nevâî'ye yazdığı nazireler konusunda bilgi için bkz. Gölpınarlı, s.XXIX-XXXVI.

254 Latîfî, s.275; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, İbrahim Kutluk (hzl.), C.II, s.728.

255 Mustafa b. Carullah Beyânî, *Beyânî Tezkiresi*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî kısmı, No: 757, s.148.

256 Riyâzî, *Riyâzü's-Şuarâ*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3724, 74a.

257 Kudret, s.18-19.

258 Kabaklı, s.242; Benzer görüşler için bkz. Hacıeminoğlu, s.14-15.

259 Güngör, s.10.

260 Yesirgil, s.6-7.

onu hayatta iken san'atının zirvesine ulaştırmıştır.²⁶¹ Fuzûlî'nin bu üç dildeki başarısına istinâden Ahmet Hamdi Tanpınar "...bu üç dilin virtüözü filolog bir şâirdir" görüşünü ileri sürer.²⁶²

Fuzûlî şiir dili olarak Türkçe'ye son derece hâkimdir.²⁶³ Türkçe şiirlerinde, kolay anlaşılabilen ve devrinin ortalama insan zümrelerinin konuştuğu bir dil kullanmış; pek ağırlıklı Arapça ve Farsça unsurlar kullanmamıştır.²⁶⁴ Dîvân geleneği içinde şiirin haşvlerden, lüzumsuz kelimelerden sıyrılıp yalın hâle gelmesinde Fuzûlî önemli bir merhale teşkil eder. *Dîvân*'ının dîbâcesinde, "Mazmûnu zevk-bahş ü serû'î-husûl / Andan ne sûd ki ola mübhem ibâreti" diyerek kolay anlaşılabilir şiir tarzını savunan Fuzûlî'nin kasîdelerinde epey ağır ve külfetli olan dili gazellerinde ve *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde sâde, tabîî ve yapmacıksız bir özellik gösterir.²⁶⁵

Perîşân hâlin oldum, sormadın hâl-i perîşânım

Gamundan derde düştüm, kılmadın tedbîr-i dermânım

Ne dersin, rûzgârım böyle mi geçsin güzel hânım

Gözüm, cânım efendim, sevdiğim devletli sultanım Murabba III/1²⁶⁶

Öyle ra'nâdır gülüm serv-i hırâmânın senin

Kim gören bir kez olur elbette hayrânın senin Gazel, 169/1²⁶⁷

Görüldüğü gibi bu dizelerde konuşma dilinin kısa, doğal, dolaysız anlatımına, devrik cümle ve soru cümlesi kullanımına yer verilmiştir. Ama bunların yanısıra şiiri esas çekici kılan *gözüm, cânım efendim, devletli sultanım, gülüm* gibi konuşma dilinin hitaplarının kullanılışı olmuştur. Bu sesleniş kelimelerinin tonlama bakımından şiirde önemli âhenk unsuru sağladığını da göz ardı etmemek gerekir.

Gözümünden dem-be-dem bağrım ezip yâşım kimî gitme

Senî terk etmezem çün ben, benî sen dâhu terk etme Murabba III/4²⁶⁸

261 Karahan, "Fuzûlî", s.242.

262 Tanpınar, "Fuzûlî'ye Dair", s.155.

263 Karahan, "Fuzûlî", s.243.

264 Açıkgöz, s.15-16.

265 Karahan, "Fuzûlî", s.243; Benzer görüşler için bkz. Hacıeminoğlu, s.15.

266 Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.299.

267 Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.212.

268 Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.299.

beytinde de gözden kaybolmak anlamında *gözden gitmek*, *bağır ezmek* gibi deyimlerin kullanılmasının yanısıra ayrıca söz tekrarları ve devrik cümle kullanımıyla konuşma dilinin sâde, doğal anlatımın sağladığı görülmektedir.²⁶⁹ Bu sâdeliği içinde dili san'atkârane kullanan Fuzûlî, kelime tekrarlarından ve zengin ses unsurlarından ustalıkla faydalanmıştır. Kendisine kadar gelen dîvân şiirinin belâgat geleneği, onda alışılmış bir usûlü yerine getirme külfeti olmaktan çıkarak gerçek bir şiir estetiği oluşturur. Böylece şiir muhteva, şekil ve ses güzelliğiyle olağanüstü bir bütünlüğe erişir.²⁷⁰

Dîvân şiirinde bütün güzelliğinden apayrı olarak parça güzelliğine verilen önem, her bir kelimeyi en ideal yer, mânâ ve şekilde kullanma hüneri müttekâmil şekliyle Fuzûlî'nin manzûmelerinde dışa vurulmuştur.²⁷¹

b) Üslûbu

Eski Yunan heykeltraşları yüksek san'at ve estetik anlayışlarından dolayı “mermere can verenler” diye anılırdı. Dîvân şâirlerinin bazılarını da bu benzetmeye dayanarak “söze can verenler” sıfatıyla anabiliriz. Bu takdirde “söze can verenler”in başında Fuzûlî gelir. O, dîvân şiirinin çok güçlü bir “söz mimarı”dır.²⁷² Nitekim Fuzûlî, dile ve söze çok yüce duygularla yaklaşır, onu “yüce dergâhtan gelen feyz” olarak kabul eder ve der ki: “*Âlem sedefinde insandan değerli, insan sedefinde sözden şerefli bir cevher bulamadım.*” Bunun için sözü dirilikle, insanın kendisi ile birleştirmiştir.²⁷³ Ve o, şiirlerinde söz ile anlam dengesini, ses ögesiyle birlikte destekleyip pekiştirerek büyük bir ustalıkla gerçekleştirmiştir. Fuzûlî'nin şiirlerinde söz ve anlam, biçim ve öz, dış ve iç yapı baş başa gitmekle birlikte, bazen sözün ileri atılarak anlamın önüne geçtiğini bile yer yer görmekteyiz.²⁷⁴ Fuzûlî, *Farsça Dîvân*'ının “Önsöz”ündeki bir beyitte Türkçeye çevirisiyle şöyle diyor: “*Mânâ ile söz, can ile ten gibidir ki hiçbir*

269 Mine Mengi, “Fuzûlî'nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.110; Mine Mengi, “Fuzûlî'nin Şiirlerini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Dîvân Şiiri Yazıları**, Ankara: Akçağ, 2000, s.92.

270 Karahan, “Fuzûlî”, s.243; Benzer görüşler için bkz. Hacıeminoğlu, s.15.

271 İskender Pala, “Fuzûlî'nin Kafiye Örgüsü”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.128.

272 Cem Dilçin, **Studies on Fuzulî's Dîvân, Sources of Oriental Languages and Literatures**, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 2001, s.XVIII.

273 Karayev, “Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri”, s.70.

274 Dilçin, s.XIX.

diğerinden müstağni değildir.” Yine aynı “Önsöz”de Fuzûlî, “Söz de nasıl bir inci ipidir ki o hazinenin incilerini tane tane öyle bir sıraya dizer ve nizam altına alır ki hiçbir mânâ onsuz şekillenemez.”²⁷⁵ demektir. Fuzûlî, şiirin temel kuralı niteliğindeki bu düşünceleriyle, kendi san’at anlayışının ve şiir tekniğinin temel özelliğini anlattığı gibi, zâten o sınırların dışına çıkamayacağı dîvân şiirinin de bu konudaki değişmez ilkelerini ortaya koymuştur.²⁷⁶

Onun bu konularda tek ve eşsiz bir şâir olduğunu Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkire*’sinde şöyle dile getirmiştir: “...*Tarzında ferîd ve semtinde vahîd bir şâ’ir-i belâgat-şi’âr ve bir nâzım-ı fesâhat-disârdur...*”²⁷⁷

Fuzûlî’yi Türk edebiyâtının en büyük simalarından biri yapan bir diğer husus da samimiyeti, coşkunluğu, sâdeliği, duyarlılığı ve ifâde kudretidir.²⁷⁸ Dile olan hâkimiyeti, Türkçe’nin ifâde imkânlarına tasarruf etmedeki ustalığı, şiirlerine akıcı, samimî bir söyleyiş gücü verir.²⁷⁹ Fuzûlî bu içtenliği, doğallığıyla, sâde, iddiasız, alçakgönüllü dil kullanımıyla gerçekleştirir.²⁸⁰ Nitekim mütevâzilik, kendini iyi bilen Fuzûlî’nin önemli bir özelliğidir. İnsan hilkatinin idrâk, mârifet gibi yüksek değerlerini araştıran şâirin mütevâziliği şiirsel bir özellik kazanmıştır.²⁸¹ Böylece mânevî âlemde parlak bir yıldız olmayı arzu eden o büyük insan, tevâzuun zirvesine çıkmak için kendisini, fânî şahsiyetini “Fuzûlî” addetti, nefsânî arzularına asla yüz vermedi, enâniyetten sıyrılıp Hak âşıkı, Peygamber sevdâlısı, Ehl-i Beyt muhibbi olarak gönüllerde taht kurmasını bildi. Böylece “Fuzûlî”, fazilet sâhibi, kemâl mertebesine yükselmiş mübarek ve muazzez bir insan olarak karşımıza çıktı. Sadece bulunduğu muhiti ve yaşadığı zaman dilimini değil, çevresini ve çağlar ötesini de aydınlattı. Huşyâr gönülleri galeyâna getirdi. Aşk ne imiş, dünyâyâ öğretti.²⁸²

275 Tarlan, **Fuzûlî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.1.

276 Dilçin, s.XIX.

277 Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü’ş-Şuarâ**, İbrahim Kutluk (hzl.), s.758; Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkire**, Âtîf Efendi Kütüphanesi 281, 201a.

278 Karahan, , “Fuzûlî”, s.242.

279 Aybet, s.3; Benzer görüşler için bkz. Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

280 Mine Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, s.112; Mine Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirlerini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, s.103.

281 Şafak Alibeyli, “Şiirde Tevazu ve Gurur Örneği (Fuzûlî’nin Farsça Dîvânını Okurken)”, **Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve San’at Dergisi**, Ağustos 2005, sayı:382, s.36.

282 Dursun Gürlek, “Fuzûlî Hayranı Bir Papaz Kevork Terzibaşıyan”, **Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve San’at Dergisi**, Temmuz 2004, sayı:369, s.24.

Bununla birlikte Fuzûlî'nin şiirlerindeki sâdelik ve yalınlık, ilk bakışta kolay anlaşılır olmasındandır. Bu tarafıyla zaman zaman bir “sehl-i mümteni” gibi gelen beyitlere rastlanır. Buna karşılık komplike mazmun sistemi, bu şiirin özelliği olan arka plan kültürünü tabakalar hâlinde gösterir. Böylece müşahhas varlıktan hareket ederek önce tabiat, onun arkasından bazen sosyal hayatın parçaları, bazen bir ilim adamının bilgileri, fakat hemen her zaman aşk, tasavvuf gibi çok defa aynı beyitte rastlanabilecek anlam tabakaları ardarda açılır. Sonraki yüzyıllarda sebk-i Hindî tarzıyla gelişip daha da karmaşık bir duruma gelecek olan sistemin ilk habercisi Fuzûlî'dir.²⁸³

Fuzûlî, şiirlerinde san'at ve hüner göstermeye meraklıdır. *Türkçe Dîvân*'ının başındaki tevhîdi, su, gül, hançer redifli kasîdeleri onun san'atlı kasîde üslûbunun örneklerindedir. Gazellerinde de san'atlı beyitleri çoktur. Ne var ki, bu hünerleri ve san'atları o kadar kolay yapmış, mısraların içine öyle yerleştirmiştir ki, bunlar ifâdeye bir ağırlık vermediği gibi ilk bakışta görünmezler. Ancak dikkat edilip üzerinde durulunca anlaşılırlar, fark edilince de şiire ayrı bir güzellik ve değer kazandırır. Fuzûlî'nin şiirlerindeki önemli bir hususiyet de onun ifâde gücü ve Türkçeyi kullanım ustalığıdır. Fuzûlî, Türkçeyi aruzla ifâdede çok başarılıdır.²⁸⁴ Mısralarında dili tırmalayan, soluğu kesen aruz hataları yok denecek kadar azdır. Bazı imâleler, bilhassa yapılmış gibi ifâdeyi kuvvetlendiren bir unsur olarak kullanılmıştır.²⁸⁵ O, dile tasarrufu, Türkçenin zengin ifâde imkânlarından yararlanması sebebiyle şiirlerine akıcı ve samimî bir söyleyiş gücü ve güzelliği kazandırmıştır. Fuzûlî, duygularını şiir hâlinde dile getirirken geniş edebî kültürü, dili kullanım ustalığı ve ana dili zevki ile ifâdesine canlı, sıcak bir hava vermiştir. Arapça ve Farsça kelime ve terkipleri kullanmış olmakla beraber onun şiirlerinde terkipler çok azalmıştır. Fuzûlî'nin, mısralarında ve beyitlerinde Türk dilinin mantığı, ifâde tarzı hâkimdir.²⁸⁶

Fuzûlî'nin şiirinde bilinçli ve belli bir düzene bağlı olmamakla birlikte dîvân edebiyâtındaki sıkı kuralların elverdiği ölçüde, yer yer, halkın yaşayış, gelenek ve göreneklerini yansıtan bazı parçalara da rastlanmaktadır. Bunların en ünlüsü, *Leylâ ve*

283 Karahan, “Fuzûlî”, s.243; Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.34, 92-99. Benzer yorumlar için bkz. Aybet, s.3; İpekten, İsen, Karabey, Akkuş, s.309.

284 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.34.

285 Aybet, s.3; Benzer görüşler için bkz. Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

286 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.34.

Mecnûn mesnevîsinde, o dönemde ilkokullardaki eğitimin nasıl olduğundan bahseden beyitlerdir.²⁸⁷

Fuzûlî, aşkı, ıstırapı, dünyevî zevk ve zenginliklerin boşluğunu ve hiçkimsenin pençesinden kurtulamayacağı ölüm düşüncesini olağanüstü bir lirizm ve san'at gücüyle ifâde etmiştir.²⁸⁸

Objektif ve târihî verilerin dışında daha çok psikolojik ve estetik açıdan Fuzûlî'yi yorumlayan Ahmet Hamdi Tanpınar²⁸⁹, onun için “*dille o kadar ustaca oynamasına, şiirimizin birçok söyleyiş mükemmelliklerini kendisi bulmasına, hattâ eserinin bütününe bakılınca oldukça ağır basan zihnilliğine, mizah ve hiciv kudretine rağmen Fuzûlî hayatı ve aşkı çok ciddi bir zaviyeden gösteren şâirlerdendir. Bir bakıma bütün lezzetleri kendine kapamış görünen bu insanda rastlayabileceğimiz tek haz, ıztırabın hazzıdır.*” demekte, ondaki bu ıztırab arayışını mazohist bir tezahür olarak görmekle beraber bu tavrını kendisini diğer şâirlerden ayıran büyük vasıflardan biri saymakta ve Fuzûlî'nin şiirinin Türkçenin içinde bir eski çağ trajedisinin korusu gibi durduğu görüşünü savunmaktadır.²⁹⁰

Fuzûlî'deki düşünce ve duygu derinliği ile dil ve ifâde ustalığı onun şiirlerini muhteva ve ifâde bakımından dolgun ve mükemmel yapmıştır. Fuzûlî, gerek şâir olarak gerekse insan olarak mükemmelin peşindedir. O her bakımdan tek kalmak isteyen bir kişiliğe sahiptir. Nitekim “Fuzûlî” mahlasını seçmesinde, *Türkçe ve Farsça Dîvân*'ını tertip ederken tam bir dîvân ortaya koymasında bu kişiliğinin etkisi bulunmaktadır.²⁹¹

Fuzûlî'ye İran taklitçiliği ve Hurûfîlik isnat eden Rıza Tevfik, onun kendi şiirlerini kelime oyunları ve zevksiz tasannu gayretleriyle bozulduğunu söyler. Köprülü ise bunun sadece kasîdelerinde görüldüğünü belirtir. Gerçekten kasîde ve gazellerinde de kendine mahsus şahsiyeti fark edilen Fuzûlî, gazellerindeki derinlik, samimîyet, hissîlik ve lirizme mukâbil kasîdelerinde fikir ve belâgat oyunlarına çok başvurur.

287 Kudret, s.30; Bu beyitler için bkz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.122, 559-563. beyitler.

288 Karahan, “Fuzûlî”, s.242.

289 Karahan, “Fuzûlî”, s.243.

290 Ahmet Hamdi Tanpınar, “Fuzulî'ye Dair”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münasebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, s.18; Ahmet Hamdi Tanpınar, “Fuzulî'ye Dair”, **Edebiyât Üzerine Makaleler**, s.150.

291 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.91-92.

Kasîdelerinde söz san'atları, gazellerinde mânâ san'atları hâkimdir. Gazellerindeki sâdelik kasîdelerinde yoktur. Köprülü, kasîdelerinde mahir bir fikir ve san'at işçisi oluşunu şâirliğinin bir zaafı olarak gösterir.²⁹² Bununla beraber Fuzûlî bu tarzıyla da hayret verici bir kültür birikimini daha müşahhas olarak ortaya koymuştur. Kasîdeleri, bütün yapı taşları görünen mimarî eser gibi dört başı mâmur bir plastik güzelliğe sahiptir. Fakat hiç şüphesiz Fuzûlî'nin asıl san'atı gazellerindedir.²⁹³ Buna karşılık Fuzûlî bir şâir olarak kolay anlaşılmasın bir üslûba karşı yaradılışında bir alâka bulunduğunu, bu sebeple de daima kasîde ve muammaya meylettğini ifâde etmektedir. Fuzûlî'ye göre gazel, cüziyyat (ehemmiyetsiz, değersiz ufak tefek şey)tır; buna karşılık kasîde ve muamma ise muteber eserlerdendir.²⁹⁴

Ancak his kudreti bakımından edebiyâtımızda tek şâir diyebileceğimiz Fuzûlî'nin hislerinin derinliği ve samimîliği, bilhassa gazellerine diğer şâirlerde bulunmayan bir özellik vermiştir.²⁹⁵ Fuzûlî'nin bir gazelini okuduğumuz zaman onun terkinde bulunan bütün duygu, düşünce, hassasiyet ve büyük ızdırabı duyar ve anlarız. Fuzûlî'nin şâheseri olan *Leylâ ve Mecnûn*'da dile getirdiği aşk, ızdırab ve lirizm, aslında tamamen ilâhî duyguların terennümünden ibârettir. Fakat şâir bu duygu ve inanışları o kadar ustalıklı işlemiştir ki, şiirleri kuru bir nasihat yahut vaaz durumuna hiçbir zaman düşmemiştir.²⁹⁶ Denilebilir ki şâir, hiçbir zaman didaktik olmamak şartıyla âlimâne tavrını kasîdelerinde, âşıkane tarzını da gazellerinde ortaya koymuştur.²⁹⁷ Ayrıca kuvvetli bir lirizme sahip olan şâir türlü ilhâm menbalarından aldığı değişik unsurları, kendi şahsiyeti ile mezcederek tamamen husûsî ve şahsî san'at eserleri meydana getirmiştir. Onun san'atının en büyük unsuru ve ondaki lirizmin en kuvvetli mesnet ve desteği, aşk; mizacının ana mihveri ise güzelliştir.²⁹⁸

292 Köprülü, "Fuzûlî", s.692.

293 Karahan, "Fuzûlî", s.243; Benzer yorumlar için bkz. Kudret, s.20; "Osmanlılarca reisü'ş-şuarâ nâmıyla anılan Fuzûlî'nin nazm ve nesiri kendisine mahsus bir letâfete sahiptir. Özellikle âşıkâne gazelleri o kadar latîf ve müessirdir ki târif kabul etmez. San'at ile sadeliği kemâl-i sûzişle imtizâc ettirmiştir." Tahir, s.360.

294 Doğan, s.39; Fuzûlî'nin şiir, şâir ve edebiyât hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. aynı eser, s.13-58; Fuzûlî'nin bu konudaki açıklamaları için bkz. Ali Nihad Tarlan, **Fuzûlî Dîvânı Şerhi**, I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s.6; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, s.16.

295 Şahinoğlu, s.253; Benzer yorumlar için bkz. Köprülüzade Mehmed Fuat, s.199; Hacıeminoğlu, s.13.

296 Hacıeminoğlu, s.12-13.

297 Karahan, "Fuzûlî", s.243.

298 Şahinoğlu, s.253; Benzer yorumlar için bkz. Köprülüzade Mehmed Fuat, s.199; Vasfi Mahir Kocatürk, **Dîvân Şiiri Antolojisi Tercümeleriyle**, İstanbul: Varlık Yayınları, 1947, s.5.

Fuzûlî'nin gazellerinin başlıca konusu aşk duyguları, rindlik, felekten ve talihten şikâyet, halkın ve rakiplerin eziyetleri, sevgilinin vefasızlığı, ayrılık acıları, yalnızlık, kimsesizlik gibi temalardır. Onun şiirleri âhlar, figanlar, kanlı göz yaşları ile doludur. Şâirin ciğeri yanmış, kebab olmuştur. Vücudu bazen sevgilinin cefâ okları ile delik deşik olup zırh giymiş gibidir, bazen vücudundaki aşk yaralarının pamuklarıyla kefen giymişe dönmüştür. Fuzûlî, bunlarla ilgili olarak yaptığı aşırı benzetmeler ve mazmunlarla duygularının derinliğini ifâde etmek, şiirinin tesirini artırmak istemiştir. Fuzûlî, aşkın zorluklarına seve seve katlanır.²⁹⁹ Nitekim gazellerinde ifâde ettiği mutlak aşk denilen ilâhî aşkın Fuzûlî'yi yakıp tutuşturduğu açıktır. Ama bu mutlak aşk duygusu ile maddî aşk arasında bir köprü de kurmak mümkündür. Şâir mâhir bir ifâde ile bunu bilhassa yapmıştır.³⁰⁰ Ayrıca aşkın ızdırıp ve elemelerinden, sevgilinin cevri ü cefâsından, ayrılık acılarını çekmekten memnundur. Acı çekmenin insanı olgunlaştırdığı, yücelttiği fikrindedir.³⁰¹ Aşkın ateşini azaltarak söndüreceği korkusuyla da vuslatı istemez. Bütün bu duygularla Fuzûlî, kendisine başka şâirlerinkinden ayrı orijinal bir şiir dünyâsı yaratmıştır.³⁰²

Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ meni

*Bir dem belâ-yı aşkdan etme cüdâ meni*³⁰³

Fuzûlî'nin şiirlerinde özellikle gazellerinde tasavvuf çok önemli bir unsurdur.³⁰⁴ Tasavvufî remizleri oldukça çok kullanmış; platonik aşkını, gönülden taşıyıp gelen duygularını, keder ve acılarını bu remizlerle ilâhî bir aşka ve onun elemelerine tahvil ederek lirizmin son derecesine varan şiirlerine dökmüştür.³⁰⁵ Ne var ki o, her şeyden önce bir san'atkârdır. Tasavvuf çok defa onun için bir gâye değil, bir vasıta olmuştur. Fuzûlî, bedenî hazların üstüne çıkartarak ulvîleştirdiği sevgi ve aşk duygularını tasavvufun mecâzları ile yoğurmuştur. Onun şiirlerinin başlıca unsurları olan aşkın acılarına tahammül etmek, elem çekmek, halkın ayıplamasına (melâmet), başkalarının (ağyâr) cefâsına katlanmak, sabır, alçakgönüllülük, bütün bunlar

299 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.31.

300 Hacıeminoğlu, s.13.

301 İpekten, İsen, Karabey, Akkuş, s.309.

302 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.31-32.

303 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hızl.), s.216/1123. beyit.

304 Mustafa İsen, "Türk Dünyasında Bir Köprü İsim: Fuzûlî", **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hızl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.45; **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.31.

305 Aybet, s.3.

tasavvufun da dayandığı esaslardır.³⁰⁶ Ancak onda tasavvufî mânâ, şiiri mesajlarını iletcek bir form olarak gören mutasavvıf şâirlerde olduğu gibi yüzeyde değildir ve ilk bakışta anlaşılmaz. Bu şiirdeki tasavvufî anlamları çıkarabilmek için derinlere inmek ve bazı ipuçları bulmak lazımdır. Pek çok sûfî şâirin şiirinde tatsız, didaktik ve sıkı formüller hâline getirdiği tasavvuf düşüncesi, Fuzûlî’de zihnî bir mefhûm olmaktan kurtularak canlı ve mükemmel bir şekle yükselmiştir ki onun asıl san’atkâr kişiliğini gösteren yönlerinden birisi de bu özelliğidir.³⁰⁷

Yine onun şiirlerinde dikkatimizi çeken bir diğer üslûp özelliği az sözle çok şey anlatma diyebileceğimiz anlatım yoğunluğudur. Fuzûlî’nin günümüzde hâlâ sevilerek okunan bazı şiirleri, lirizm ile özlü dilin yâni yoğunlaştırılmış anlatımın birlikte başarıyla kullanıldığı örneklerdir.³⁰⁸ Yine o, etkileyciliği sağlayan tekrarlara ve tezatlı kullanımlara yer vermiştir. Özellikle şiirde âhengi sağlamak için söz tekrarlarından yararlanmışır.³⁰⁹ Ayrıca sözü paralel ve simetrik söyleme ilkesini, kendi şiir san’atının ve tekniğinin güçlü bir yönü olarak kullanmıştır.³¹⁰ Diyebiliriz ki onun değişik çevrelerce tutulup sevilmesinde bu anlatım ustalıklarının payı büyüktür.³¹¹

Fuzûlî umumiyetle sadece şâir olarak bilinir. Tabî bu, biraz da onun şiirlerindeki eşsiz üstünlükten ileri gelmiştir. Hâlbuki büyük şâirin nesirleri de vardır.³¹² Bunlar arasında *Şikâyetnâme* ve *Hadîkatü’s-Süedâ*’sı onu kudretli ve oldukça mâhir bir nesir yazarı olarak tanıtmaya kâfidir. Bunlarda musannâ üslûbunu kullanmıştır.³¹³ Bu üslûp Hoca Abdullah Ensârî’den başlayarak hüseyin Vâiz Kâşifî’ye kadar birçok İran nesircilerinde tesadüf edilen ve Osmanlı edebiyâtında Sinan Paşa’da ve Çağatayca’da Nevâî’de de ileri mümessillerini bulan üslûptan farksızdır.³¹⁴ Arapça nesirindeki üslûbu ilmî olup, orta derecede bir üslûptur. Kendi çağında kullanılması uygun olan üslûp ve ibârelerle mukayyedir. Şu kadar var ki *Matla’u’l-i’tikâd*’daki bazı parçalarda bu bağ ve kayıtlardan kurtulmuş ve onlarda kendi kişiliğini göstermeğe muvaffak olmuştur.

306 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.31.

307 İsen, “Türk Dünyasında Bir Köprü İsim: Fuzûlî”, s.45; İpekten, İsen, Karabey, Akkuş, s..308.

308 Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Fuzûlî Kitabı**, s.113-114; Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirlerini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Dîvân Şiiri Yazıları**, s.96-97.

309 Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Fuzûlî Kitabı**, s.118.

310 Dilçin, s.XIX-XX.

311 Mengi, “Fuzûlî’nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Fuzûlî Kitabı**, s.118.

312 Hacıeminoğlu, s.13-14.

313 Şahinoğlu, s.255; Köprülü, s.692.

314 Köprülü, “Fuzûlî”, s.692.

Kendi seviyesine uygun olarak kaleme aldığı bu parçalarda seci, müzâveceye önem vermiş ise de Türkçenin tesirinden tamamen kurtulamamıştır. Hülâsa, manzûm eserlerine kıyasla Türkçe mensûr eserleri tatsız ve soğuktur. Durum ne olursa olsun o, eserleriyle, bilhassa Türkçe ve Farsça manzûmeleriyle büyük tesir icra etmiş ve eserleri Türk dünyâsının bulunduğu her tarafa yayılmış ve bu bakımdan Ali Şir Nevâî ve Nesîmî'yi bile geçmiştir.³¹⁵

Fuzûlî'nin edebiyâtımızdaki yerini anlamaya çalışırken onun Türkçe şiir yazmadığını düşünürsek târihin ve şiirin ne kadar fakirleştiğini görürüz.³¹⁶ Fakat en mühimi, onun edebiyâtımızın bir tarafında daima büyük bir duygu hazinesi gibi durması ve ilhâmı tazeleştirmek ihtiyacının duyulduğu her devirde *Dîvân*'ına veya mesnevîsine gidilmiş olmasıdır.³¹⁷

c) Şöhreti

Türk edebiyâtının en büyük şâirlerinden olan Fuzûlî şöhretinin, tesirinin genişliği ve devamlılığı bakımından edebiyâtımızda yegânedir.³¹⁸ Nüfuz ve tesiri daha sağlığında Türk bayrağının dalgalandığı her iklime yayılmıştır.³¹⁹ Onun eserleri bütün Türk illerinde okunmuş, sevilmiş ve bazılarında ezberlenmiştir.³²⁰

Fuzûlî'nin şöhreti, nüfuz ve tesiri daha kendisi hayatta iken bütün Türk-İslâm ülkelerine yayılmaya başlamıştır. Türk-İslâm âleminde onun adı sadece büyük bir şâiri değil aynı zamanda velîlik mertebesine yükselmiş bir Hak âşığını çağrıştırmaktadır. *Mahzenü'l-garâ'ib*'de, Fuzûlî'nin İslâm kültür ve edebiyâtının üç büyük dili olan Arapça, Farsça ve Türkçe'de "*emsâlinin kendisine uyduğu bir şâir, her üç dilde de kâmil bir zât*" olduğunu, Irak ve Horasan'da şöhretinin yayıldığını kaydeden Ahmed Alihan Hâşimî, ele aldığı 3145 İranlı şâir arasında ona özel bir mevki vermekle tesir ve nüfuzuna da işaret etmiştir. Tanınmış Türk asıllı İran şâiri Sâib-i Tebrîzî'nin baş ucu

315 Şahinoğlu, s.255.

316 Karayev, "Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri", s.70; Karayev, "Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî", s.131.

317 Taşpınar, "Fuzulî'ye Dair", **Edebiyât Üzerine Makaleler**, s.160.

318 Güngör, s.8.

319 Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.184; M. İsen-O. Horata, "Tarihî Gelişim", **Eski Türk Edebiyatı El Kitabı**, Mustafa İsen, Muhsin Macit, Osman Horata, Filiz Kılıç, İ. Hakkı Aksoyak (hzl.), Ankara, 2002, s.89.

320 Güngör, s.8.

kitaplarından birini *Fuzûlî Dîvânı*'nin oluşturması da onun İran'daki şöhret ve nüfuzu hususunda bir fikir vermektedir.³²¹

Fuzûlî'nin ünü, zamanımıza kadar, çeşitli alanlarda gittikçe yayılmış, başka başka lehçelerle yazan birçok şâirler üzerinde kuvvetli izleri görülmüştür. Âzerî edebiyâtı üzerindeki derin tesiri tabîî olmakla beraber, onun dışında, Çağatay edebiyâtında Nevâî hâkimiyetiyle rekabet etmiş; Osmanlı edebiyâtında ise, çağdaşı Hayâlî (ö.1556)³²² ve Taşlıcalı Yahya (ö.1582)'dan başlayarak, Bağdatlı Ruhî (ö.1605), Bâkî (1526-1599), Nedîm (ö.1730), Şeyh Gâlib (1757-1798) gibi dîvân şâirleri üzerinde kuvvetli tesiri olmuştur.³²³ Onun şiirlerine ve özellikle gazellerine nazîre söylememiş dîvân şâiri yok gibidir. Bütün tezkirelerde, belki hiçbir şâire nasip olmayacak şekilde hakkında özel hürmet, i'tibâr ve takdir ifâdeleri yer alır. Dîvân şiirine suçlamaların yöneldiği Tanzimat devri şâirlerinden Kâzım Paşa, Eşref Paşa, Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem, Muallim Nâci, Ali Rûhî, Nâbizâde Nâzım, İsmâil Safâ ona nazîre yazmışlardır. Hattâ Tefvik Fikret'in onun portresini çizdiği müstakil bir şiiri vardır.³²⁴ Tanzimat edebiyâtıyla Servet-i Fünûn edebiyâtı arasında bir hadd-i fâsıl olan Abdülhak Hâmid'in *Makber*'i ve *Makber*'de, Fuzûlî'ye "şâir-i âzam" diyerek onun *Leylâ ve Mecnûn*'undan bir beyti tazmîn etmesi düşünülürse Hâmid üzerindeki nüfûzu da açığa çıkar.³²⁵ Hâşim'in "İçmişti Fuzûlî bu alevden" mısraı da aynı tesir ve sevginin daha da ilerilere uzadığını gösterir.³²⁶

321 Karahan, "Fuzûlî", s.242.

322 Fuzûlî ile Hayâlî'nin birbirlerine nazîreleri hakkında bilgi için bkz. Gölpınarlı, s.XLIII-XLVII.

323 Yesirgil, s.8; Benzeri yorumlar için bkz. Köprülüzade Mehmed Fuat, s.199-200.

324 Karahan, "Fuzûlî", s.244; Tefvik Fikret'in yazdığı şiir için bkz. Tefvik Fikret, "Âveng-i Tesâvir 'Fuzûlî' ", **Rübâb-ı Şikeste**, İstanbul: Tanîn Matbaası, 1326, s.310-312; "Tefvik Fikret, bu şiirinde önce şiirlerinden aldığı izlenimle Fuzûlî'nin portresini çizer; Irak'ın ateşli güneşinin gözünde parladığı, bakışlarında hazin bir dalgınlığın, temiz alnunda dehânın görüldüğü, soluk dudaklarının ayrılık şarkularının titrediği bu 'sevdâli çehreyi' Fikret Fuzûlî'ye pek uygun bulur. Sevgi ona sadece gam getirmiştir. Sadece derdi, musibeti sever, 'safası, neşesi' yoktur. Gülümsemesi bile zordur. Dünyâya geldiğinden pişman olan Fuzûlî, ağlayan bir peri ile hep harabeleri dolaşır ve bulutları ağlar görür. Hayata karşı bakışı kederlidir. Hayatı, aşkı uzattığı için sever görünür. Yaradılışın bütün güzellikleri görünse onun gözü esiri olduğu esmer güzellikte kalır, zîrâ Fuzûlî'nin bu esmer güzele meftunluğu (bağlanışı) ezeldendir ve onun gamıyla da Fuzûlî hayata düşmandır. Tefvik Fikret'in şiir anlayışını da gösteren bu şiir, şâirin Fuzûlî'ye olan düşkünlüğünü açıklar." İnci Enginün, "Yeni Türk Edebiyatında Fuzûlî", **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995, s.200; "Servet-i Fünûn edebiyâtında Fuzûlî'yi artık taklit ve tanzîr ederek değil, onun edebiyâtımız içindeki beşerî hüviyetini mümkün olduğu kadar belirterek tarihe mal eden ilk büyük şâir Tefvik Fikret olmuştur." Gölpınarlı, s.LXXXIX; Recâizâde Mahmûd Ekrem'in Fuzûlî ile ilgili görüşleri için bkz. Recâizâde Mahmûd Ekrem, **Kudemâdan Birkaç Şâir**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1305, s.9-11; Ayrıca bkz. Tanpınar, "Fuzûlî'ye Dair", **Edebiyat Üzerine Makaleler**, s.160.

325 Gölpınarlı, s.LXXXVIII; Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Enginün, s.195-213.

326 Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.348.

Anadolu'nun Yunus Emre'yi sevmesine yakın bir içtenlikle, Fuzûlî'nin de Âzerî çevrelerinde sevildiği görülmektedir.³²⁷ O, Bektaşîler ve Alevîler tarafından da benimsenmiş, Alevîlerin büyük ve kutsal yedi şâirinden biri (Nesîmî, Fuzûlî, Hatâyî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî, Vîrânî) sayılmış,³²⁸ şiirleri bestelenerek Bektaşî tekkelerinde ve Alevî âyin-i cemlerinde söylenmiş, *Hadikaü's-Süedâ* adlı eseri Şîiler tarafından muharrem aylarında yapılan mâtem törenlerinde okunmuştur.³²⁹ Ayrıca onun bazı şiirlerinin mevlid cemiyetlerinde de okunduğuna bir delil olarak, bazı yazma ve basma mevlid nüshalarında bunlara rastlandığını zikredebiliriz.³³⁰ Fuzûlî'nin halk edebiyâtı üzerinde de kuvvetli tesiri olmuştur; Âşık Ömer (ö.1707), Gevherî (ö.1715'ten sonra), Dertlî (1772-1845) gibi ünlü saz şâirlerinin aruzla yazdıkları “dîvân, selîs, semâî, kalenderî” adı verilen şiirlerinde bu tesiri açıkça görmek mümkündür.³³¹

Osmanlı şâirlerinin vasıtasıyla Fuzûlî, yüzyıllarca bütün Türk ülkelerinin Nevâî'den sonra, fakat daha yakından ve sevilerek tanınan tek şâiri olmuştur. Bu kudrette, onun içli şiirlerinin, özlü lirizminin, halk sevgisinin ve nihâyet *Dîvân*'ından da üstün olarak mevzûu herkes tarafından tanınan, meddâhlardan dinlenen ve Karagöz oyunlarında bile seyredilen *Leylâ ve Mecnûn*'unun müessir olduğu da inkâr edilemeyecek bir keyfiyettir.³³²

Güney Kafkasya, Azerbaycan, İran, Irak ve Rusya'da yaşayan Türkler'in, yabancı kültür baskılarına rağmen mânevî varlıklarını koruyabilmelerinin âmillerinden biri de Fuzûlî'nin her asırda sürekli okunabilmesi talihine sahip oluşudur.³³³

Ayrıca Fuzûlî, Türk edebiyâtında şiirleri dinî ve lâdinî türlerde bestelenen şâirler arasında en önde gelmektedir. Hâlen notası elde bulunan 100'den fazla eser Fuzûlî'nin güftelerinden seçilmiştir. Bunlar arasında, “*Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı*” güftesi on defa, “*Öyle sermestim ki idrâk etmezem dünyâ nedir*” mısraı ile başlayan şiir ise sekiz defa çeşitli formlarda bestelenmiştir. Hüseyin Sadettin Arel, Fuzûlî'nin şiirlerinden çoğu gazel formunda olmak üzere en fazla beste yapan

327 Kabaklı, s.242.

328 Kudret, s.33; Benzer görüşler için bkz. Muallim Abdülbaki, s.45-47.

329 Yesirgil, s.8-9; Kudret, s.33.

330 Köprülü, “Fuzûlî”, s.698.

331 Yesirgil, s.8-9; Cevdet Kudret, s.33.

332 Gölpınarlı, s.LXXXIX.

333 Karahan, “Fuzûlî”, s.244.

san'atçıdır. Günümüz bestekârlarından Bekir Sıtkı Sezgin ve Cinuçen Tanrıkorur gibi tanınmış kişilerin beste çalışmalarında Fuzûlî'nin şiirlerini güfte olarak seçmeleri, onun tesirinin hâlen san'at muhitlerinde de devam ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³³⁴

Bütün bu özelliklerinden dolayı Fuzûlî, bütün devirlerin içinde Türk edebiyâtının en büyük şâirlerden biri kabul edilmiştir.

II. FUZÛLÎ'NİN ESERLERİ

Türkçe, Arapça ve Farsça eserler veren Fuzûlî'nin manzûm ve mensûr on beş kadar eseri vardır.³³⁵

A. TÜRKÇE ESERLERİ

1. Manzûm eserleri

a. Dîvân

Fuzûlî'nin üstün san'at gücünü gösteren tanınmış eserlerindedir. Şâir henüz hayattayken şiirlerinin elden ele dolaşarak Türkçe konuşulan bütün ülkelerde okunmuş olduğu, tezkirelerden ve *Dîvân*'ının elyazması nüshalarının çokluğundan anlaşılmaktadır.³³⁶

Türkçe Dîvân'da Fuzûlî'nin şiir üzerine düşüncelerini belirttiği mensûr bir mukaddimeden sonra 42 kasîde, 302 gazel, 1 müstezad, 12 musammat (3 murabba, 3 muhammes, 2 tahmis, 2 müseddes, 2 terci-i bend), 42 kıt'a ve 72 rûbai bulunmaktadır. Bunların beyit sayıları şöyledir: Kasîdeler 1583, gazeller 2049, müstezad 7, musammatlar 222, kıt'alar 157 ve rûbailer de 288 beyit tutmaktadır. *Dîvân*'ın tamamı 4306 beyittir.³³⁷ *Dîvân*'ın Türkiye ve dünyâ kütüphaneleriyle özel ellerde yüzlerce

334 Karahan, "Fuzûlî", s. 245-246.

335 Karahan, "Fuzûlî", s.244.

336 Bayoğlu, s.9.

337 Dilçin, s.XXII; Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur; "iki tevâid, dokuz na't, yirmi yedi kasîde, 302 gazel ile musammatlar, kıt'a ve rubâiler" Karahan, "Fuzûlî", s.244; "40 kasîde, 302 gazel, 1 müstezad, 1 terki-i bend, 3 terci-i bend, 2 müseddes, 3 muhammes, 2 tahmis, 3 murabba, 42 kıt'a ve 72 rubâiyi içine alan büyük bir *Dîvân* meydana gelmiştir." Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.36; Saatçi, s.303.

nüshası mevcuttur.³³⁸ *Türkçe Dîvân*'ın elde bulunan en eski yazması 979/1571 târihinde ölümünden 19 yıl sonra kopya edilmiştir (Üniversite Kütüphanesi,T.Y. no:5465). 984/1576'da Kerbelâ'da yazılmış olan nüsha (Ankara Eski Eserler Kitaplığı No.101) ile yine aynı yılda Hüseyin b. Gülşenî adında bir müstensihin yazdığı nüsha (Konya Mevlânâ Müzesi No.404), 990/1582 târihli değerli bir yazma (Ali Emîrî, Manzûm Eserler No.342), 995/1587 (Topkapı Sarayı Kitaplığı, Revan Kısmı, No.749), 999/1590 (Süleymaniye, Lâleli Kitaplığı No.1912) târihli yazmalar da en eski olanlardır. *Türkçe Dîvân*'ın Türkiye kütüphanelerindeki –özel kitaplıklar dışında- yetmiş yazma nüshası tespit edilmiştir. Türkiye dışında bulunan en eski yazmalardan 981, 991 ve 997 hicrî târihlerinde kopya edilmiş üç nüsha Leningrad Asya Müzesi kitaplığındadır.

Türkçe Dîvân'ın eski harflerle baskıları Tebriz'de 1247, 1266, 1260; Kahire Bulak'da 1254, 1258; Taşkent'te 1311; İstanbul'da 1248, 1268, 1286, 1288, 1291, 1296, 1318, 1329 târihlerinde yapılmıştır.³³⁹ Bunlardan bir kısmı *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî* adını taşır. Bu baskılara *Dîvân*'la birlikte *Leylâ ve Mecnûn*, *Sâkinâme*, *Beng ü Bâde*, *Şikâyetnâme* gibi eserler de alınmıştır.³⁴⁰ *Türkçe Dîvân*'ın yeni harflerle baskıları şunlardır:³⁴¹

Yeni harflerle ilk defa 1948'de Abdülbaki Gölpınarlı tarafından neşredilmiştir. Bunu takiben 1950 yılında Ali Nihad Tarlan tarafından kasîdeler bölümü hariç olmak üzere bir edisyon kritiği yayınlanmış olup *Dîvân*'ın tam metni, Kenan Akyüz, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgan Cunbur tarafından Türkiye kütüphanelerindeki 68 yazmanın karşılaştırılması ile hazırlanarak Ankara'da 1958 yılında neşredilmiştir.³⁴² Ayrıca Ali Nihad Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi* adıyla sadece gazellerini üç cilt hâlinde şerhetmiştir.(I-III, Ankara 1985).³⁴³ Mehmed Mihrî de *Ulu Türk Ulusunun Şanlı Şâiri Fuzûlî'nin Şerh ve Tefsirli Dîvânı* adlı bir çalışmayı İstanbul'da 1937 yılında

338 Karahan, "Fuzûlî", s.244.

339 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.37,38; Müjgân Cunbur, **Fuzûlî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi**, İstanbul: Maârif Basımevi, 1956, s.5-38.

340 Şahinoğlu, s.256; Bu baskılar için **Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî**'nin 1268, 1286, 1296, 1308, 1328, 1342 tarihli nüshalarına bakınız. Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.37,38.

341 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.37,38; Müjgân Cunbur, s.5-38.

342 Aybet, s.4.

343 Karahan, "Fuzûlî", s.244.

yayımlamıştır. Hamid Araslı tarafından da Bakü’de Kiril harfleriyle iki defa bastırılmıştır. (1944, 1958)³⁴⁴

Dîvân’daki kasîdeler arasında yer alan “sabâ”, “su”, “gül” ve “hançer” redifli na’lar türlerinde birer şâheser sayılabilecek nitelikte eserlerdir. Bağdat’ın Kanûnî Sultan Süleyman tarafından zaptı vesilesiyle kaleme aldığı kasîde de aynı mâhiyettedir. Ancak kasîdelerinden çok gazelleriyle şöhret kazanan Fuzûlî gazellerinde lirizmin, tasavvufî aşk ve heyecanın âdeta doruğuna ulaşmıştır.³⁴⁵ Nitekim *Dîvân*’ının başında yer alan tevhid de Ali Nihad Tarlan tarafından “Fuzûlî’nin şahsiyetini çizecek en kuvvetli bir vesika” olarak görülmüştür.³⁴⁶

b. Leylâ ve Mecnûn

Türk, İran ve Arap edebiyâtlarında Fuzûlî’ye asıl şöhretini sağlayan bu eser, Türk edebiyâtının klasik döneminde yazılmış mesnevîlerin en güzelidir. Arap, İran ve Türk edebiyâtlarının ortak konuları arasında ilk planda yer alan “Leylâ ve Mecnûn” kıssası, en tesirli ve samimî şekilde Fuzûlî’nin eserinde ifâdesini bulmuştur.³⁴⁷ Eser yazıldığı târihten i’tibâren Türkçe konuşulan bütün sâhalarda sevilerek okunmuş ve daha sonra yazılan *Leylâ ve Mecnûn*’lar üzerinde etkili olmuştur.³⁴⁸ Fuzûlî’nin bu eserinin Türkiye’de ve Türkiye dışı kütüphanelerde pek çok yazmaları vardır, en çok baskısı yapılan mesnevîlerin başında gelmektedir.³⁴⁹ 987/1579 istinsah târihini taşıyan en eski yazma Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde olup Türkiye kütüphanelerinde 23 yazması tespit olunmuştur.

1. Basmaları

1) Fuzûlî-i Bağdâdî, “Destân-ı Leylî vü Mecnun”, *Manzûme-i Fuzûlî*. (İstanbul Daru’t-Tibaati’l-Amire, Şevval 1264 [M. 1814]), 141 s.

344 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.37,38; Cunbur, s.5-38.

345 Karahan, “Fuzûlî”, s.244.

346 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.162

347 Karahan, “Fuzûlî”, s.244.

348 Şahinoğlu, s.256.

349 Karahan, “Fuzûlî”, s.244.

2) Fuzûlî, *Leylî vü Mecnun*, Tebriz H.1274 [M.1857] Asker b. Hüseyin Bey(k) Ordubadî hattıyla resimli talik taşbasması, 228 s.

3) Fuzûlî, *Leylâ ile Mecnun*, H.1273, [M.1856-7], 237 s.

4) Fuzûlî, *Leylî vü Mecnun*, İstanbul H.1291 [M.1874-5], (?) s.

5) Fuzûlî, *Dâsitân-ı Leylî vü Mecnun*, İstanbul H.1296 [M.1878-9] Ahter Matbaası, 128 s.

6) Fuzûlî, *Leylî vü Mecnun*, Tebriz H.1315 [M.1897-8] Usta Abdullah derkârhanesinde Aka Muhammed Taki b. Mirza Ahmed Hasan Tebrizî hattıyla talik taşbasması, 98 s.

Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi, H.1286, 1291, 1296, 1308, 1315, 1318, 1329, 1342 târihlerinde İstanbul'da basılan *Fuzûlî Külliyyat*'larıyla birlikte basıldığı gibi, Said Nefîsî de İran'da 16 defa tab'edildiğini bildirmiştir.³⁵⁰

2. Yazmaları

Türkiye kütüphanelerinde bulunan *Leylâ ve Mecnûn* yazmaları:

1) İstanbul Topkapı Müzesi Kütüphanesi, Revan kısmı no.852. İstinsah târihi: Muharrem-987/ 1579.

2) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli kısmı no. 1912. İstinsah târihi: 999/1590-1.

3) İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan kısmı no. 853. İstinsah târihi: 1032/1622-3.

4) İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine kısmı no. 896. İstinsah târihi: 1063/1652-3. Müstensih: Abdü'l-hayy (*Külliyyat-ı Dîvân-ı Fuzûlî* içindeki *Leylî vü Mecnun*).

350 Cunbur, s.50.

5) İzmir Salepçioğlu Kütüphanesi no. 2600 (Millî Kütüphane-Ankara, Mikrofilm Arşivi No. A 179). İstinsah târihi: H. Rebiülahir 1066/1656. Müstensihî: Mehmed Şerif b. Ahmed Bey. İstinsah yeri: İsfahan.

6) İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Manzûm Eserler, no. 344. İstinsah târihi: H.1094/ M. 1682-3. Müstensihî: Seyyid Murtaza Veled-i Mir Haydar, İstinsah yeri: Meraga. (*Dîvân, Beng ü Bâde, Rind ü Zâhid*'in içinde bulunduğu bu külliyyatta *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi 1-120. yaprakların kenarına yazılmıştır.)

7) Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, No.344. İstinsah târihi: H.1120/M.1708.

8) İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Efendi Manzûm Eserler kısmı, No. 1162. İstinsah târihi: H.970 de istinsah edilmiş bir nüshadan H. Muharrem 1146/M.1733'te yazılmıştır. Müstensihî: Seyyid İsmâil.

9) Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, No. 2331. İstinsah târihi: H.1195 /M. 1780-1, Müstensihî: Benderli Mehmed Aynî.

10) Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Mustafa Çon kısmı No. A 10. (Demirbaş No. 44922). İstinsah kaydı yoktur.

11) Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, Mustafa Çon kısmı No. A 519 (Demirbaş No. 47097). Sondan noksan olduğu için istinsah kaydı yoktur.

12) Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmâil Saib Sencer yazmaları II. Defter, No. 1394. İstinsah târihi: 1246/1830-1.

13) Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmâil Saib Sencer yazmaları II. Defter, No.3190. Sondan noksan olduğu için istinsah kaydı yoktur.

14) Maârif Vekâleti Ankara Umumî Kütüphanesi, No. 1080. İstinsah kaydı yoktur.

- 15) İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan kısmı No.851.
- 16) İstanbul Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi, No. 218. İstinsah kaydı yoktur.
- 17) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. No.716. İstinsah yeri: Kerbelâ, Müstensih: Muhammed Tembakûfuruş. (Minyatürlü bir yazmadır.)
- 18) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi kısmı, No. 2886.
- 19) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Darü'l-Mesnevî Mehmed Murad kısmı, No. 452.
- 20) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Darü'l-Mesnevî Mehmed Murad kısmı, No. 453.
- 21) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Efendi dergâhı kısmı, No. 5284.
- 22) Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, No. 2330.
- 23) Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, No.2332.³⁵¹

Türkiye dışında Avrupa kütüphanelerinde *Leylâ ve Mecnun*'un 12 yazması tesbit edilmiştir.³⁵²

3. Tercümelere

Almancaya:

Necati Hüsnü Lugal, O. Reşer: *Des türkischen Dichters Fuzûlî Poëm "Laylâ-Megnûn" und die Gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wein)*, İstanbul 1943.

Hammer-J.V.Purgstall: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, Pesth 1836-37. -İkinci cildinde *Leylâ ve Mecnûn*'un bir kısmının tercümesi vardır.-

351 Cunbur, s.50-55.

352 Cunbur, s.55-57.

İngilizceye:

E.J.W.Gibb: *A history of Ottoman poetry*, London 1900-1909.-Üçüncü cildinde bir kısım *Leylâ ve Mecnûn*'un tercümesi vardır.³⁵³

Fuzûlî, *Leylâ and Mejnûn*, Translated: Sofi Huri, George Allen and Unwin Ltd., London 1970, 350 s., (Manzûm tercüme).

Rusçaya:

Fuad Köprülü, *Leylâ ve Mecnûn*'un, Nikolay Kulak tarafından tam bir Rusça tercümesinin yapılmış olduğunu ve Kırımkiy'in Leningrad Şark Fakültesi'nde yazma olarak bulunduğunu söylediği eserin bu çalışma olacağını bildirmektedir. Ayrıca, Smirnov'un (*Manuscripts turcs de l'Institut des langues orientales*, 1897, s.96) bu eserin mühim bir kısmının Mirzâ Kâzım Bey tarafından 1854'te Petersburg'da taş basması ile bastırıldığını (mukaddime kısmı noksan olarak) söylediğini nakletmektedir.³⁵⁴

Hamid Araslı da eseri Arap ve Rus harfleri ile yayımlamıştır (*Mehammed Fuzûlî Eserleri*, II. C. Bakü, 1958).

İspanyolcaya:

Süleyman Salom, *Leyla u Mecnun*, Madrid, 1982.³⁵⁵

Türkiye'de *Leylâ ve Mecnûn*'nun yeni harflerle yapılan baskıları ise şunlardır:

1. Fuzuli, *Leyla ve Mecnun*, Ali Canib (çev.), İstanbul: Devlet Basımevi, 1927.
2. Fuzulî, *Leylâ ile Mecnûn* Vasfî Mahir Kocatürk (nesre çeviren), İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
3. Fuzuli, *Leylâ ile Mecnûn*, Necmettin Halil Onan (hızl.), İstanbul: Maârif Basımevi, 1955.

353 Cunbur, s.58.

354 bkz. Köprülü, "Fuzûlî", s.694.

355 Mustafa Uzun, "Fuzûlî (R.H.) (ö.963/1556)", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, C.8, İstanbul: Şûle Yayınları, 1995, s.91; İskender Pala, "Leylâ vü Mecnûn", *DİA*, C.27, Ankara, 2003, s.163.

4. Fuzuli, *Leylâ ile Mecnun*, Aziz Nesin (trc), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.³⁵⁶

5. Fuzulî, *Leylâ vü Mecnûn*,. Hüseyin Ayan (hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.

6. Fuzulî, *Leylâ ve Mecnûn*, Muhammet Nur Doğan (hzl.), İstanbul: Çantay Kitapevi, 1996; Fuzulî, *Leylâ ve Mecnûn*, Muhammet Nur Doğan(hzl.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000. (IV. Baskı, 2006)

Târîhine düşdiler muvâfık

Bir olmağ ile ol iki âşık

Fuzulî bu beytin (3087. beyit) ikinci mısraında eserin tamamlanışına ebcedle târih düşürmüştür.”Bir olmağ ile ol iki âşık” sözü bu târihi bize veren şifredir. Bu şifrenin çözülüşü şöyledir: İki “âşık” ile “bir”, birlikte olursa (yâni toplanırsa) târih bulunmuş olur. Âşık (عاشق) kelimesinin ebced değeri 471’dir; iki “âşık” 942 eder; iki “âşık”, “bir” ile (yâni bir ilâve edilerek) 943 olur. Bu rakam şâirin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsini tamamladığı hicrî târihtir. O da milâdî olarak 1537 yılına tekabül eder.³⁵⁷

c. **Beng ü Bâde**³⁵⁸

Afyonla şarâbın karşılaştırılarak şarâbın üstün tutulduğu 440 beyitlik³⁵⁹ bu mesnevî Fuzulî’nin mesnevî tarzındaki ilk denemesidir. Şâh İsmâil’e ithaf edilen eser, bazılarına göre Osmanlı Pâdişahı II. Bayezid ile Şâh İsmâil arasındaki mücâdeleyi sembolize etmektedir.³⁶⁰ Buna göre esrara alışık pâdişahla şarâba düşkün şâhin açık-kapalı mücâdeleleri söz konusu edilen mesnevîde bâde, arak, boza, afyon, berş, nuki ve kebab gibi içki ve yiyecekler teşhis san’atıyla canlandırılarak bunların mâcerâları anlatılmıştır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi Şâh İsmâil Müşa’şâi Hükümdârı Ali

356 Aziz Nesin’in bu çalışmasında Mecnûn’un ilk ismi Kays değil Aslan’dır. bkz. Fuzuli, **Leylâ ile Mecnûn**, Aziz Nesin (trc.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972, s.7 vd.

357 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.577 (170. dipnot); Emin Sıddıkî, Molla Muhammed **Fuzulî’nin Yaşayışı, Yaradıcılığı ve Seçilmiş Eserleri Felekler Yandı Âhımdan**, Tahran, 1376, s.18.

358 Sâdikî’de eserin adı “Münâzâra-i Beng ü Bâde” şeklinde geçmektedir. bkz. Sâdikî-i Kitâbdâr, s.102.

359 Servet Bayoğlu, “444 beyit” olarak belirtmiştir. bkz. Bayoğlu, s.10; Benzer görüş için bkz. Mazioğlu, **Fuzulî Üzerine Makaleler**, s.45.

360 Tahir Olgun, Fuzulî’nin bâdeden Şah İsmâil’i, bengden de II. Bayezid’i kastederek bunlar arasındaki rekabette Şah İsmâil’i üstün getirerek eserini ithaf ettiği Şah İsmâil’e iltifat etmek gâyesini güttüğünü ileri sürmüştür. bkz. Tahir Olgun, **Fuzulî’ye Dair**, İstanbul, 1936, s.4-13.

b. Muhsin arasındaki mücâdeleyi anlattığı da ileri sürülmüştür.³⁶¹ Fuzûlî külliyyatı içinde defalarca basılan bu eserin son yayımı Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. (Kemâl Edip Kürkçüoğlu, *Beng ü Bâde*, İstanbul 1955, IX+37 s.).³⁶² Ayrıca Hamid Araslı tarafından yayımlanmıştır. (*Mehammed Fuzûlî*, Eserleri, II. C. Bakü, 1958, s.235-264).³⁶³ Eseri Necati Lugal ve Osman Reşer Almanca'ya tercüme etmişlerdir: *Des türkischen Dichters Fuzûlî Poëm "Laylâ-Megnûn" und die gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wien)*, İstanbul 1943.³⁶⁴

Tasavvufî bir gâye ile yazılmış olduğu da düşünülen eserde Bâde kelimesi ile insanın ruh ve iç âlemi, Beng kelimesi ile de bedeni, dış âlemi veya dünyâ kastedilerek bu iki âlem arasındaki çatışma dile getirilmiş olmalıdır.³⁶⁵ Nitekim İbrahim Aşkî de, *Beng ü Bâde*'nin aşk-ı ilâhî ve ilm-i ilâhî üzerine tertip edilmiş olduğunu, âşık ve âlim olmayanlara hikmetsiz, lezzetsiz geleceğini söyler.³⁶⁶

d. Sohbetü'l-esmâr

Fuzûlî'ye ait olduğu henüz kesinlik kazanmamış 200 beyitlik bir mesnevîdir. Eserde bir bağda meyvelerin konuşmaları, kendilerini övmeleri ve tartışmaları anlatılarak insanların da gerçek değerlerini düşünmeden boş yere anlaşmazlıklara düştükleri allegorik bir şekilde ifâde edilir.³⁶⁷ Bu mesnevîden ilk defa Emin Âbid bahsetmiş, (*Fuzûlî'nin Malum Olmayan Bir Eseri: Sohbetü'l-Esmâr*, Hayat Mecmuası, 1927, C.I, sayı:16, s.314-315.), sonra eserin Leningrat Külliyyatında da bulunduğu ortaya çıkmıştır.³⁶⁸ Eser önce Hamid Araslı tarafından yayımlanmış (*Mehammed Fuzûlî Eserleri*, II. C. Bakü, 1958, s.265-278.), daha sonra Araslı'nın Kiril harfleriyle yayımladığı metin esas alınarak Kemal Peker (*Sohbetü'l-Esmâr ve Fındık*, İstanbul,

361 "İsmâil Safavî'ye yakınlaşmak ve Hurûfîlik töhmetini üzerinden atmak maksadıyla, Fuzûlî Beng ü Bâde'yi ona ithaf etmişti. Aslında bir mesnevî şeklinde yazılan bu şiirlerde Fuzûlî, şarâbı çok seven İsmâil Safavî ile, esrara düşkün olan Ali b. Muhsin el-Müşe'seî'nin mücâdelesini dile getirmiştir." Dakukî, s.68.

362 Karahan, "Fuzûlî", s.244; Ayrıca bkz. Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.45-46.

363 Şahinoğlu, s.256.

364 Şahinoğlu, s.256; Karahan, "Fuzûlî", s.244; İpekten, s.38.

365 Mehmet Vanlıoğlu, "Beng ü Bâde ve Muhtevası", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994)**, sayı:3, Konya 1997, s. 199.

366 Aşkî, s.19; Süleyman Nazif ise, "Bu uzun manzûmenin ebyâtında veya esâsında remz ve tasavvuf aramak abesdir." demektedir. bkz.Nazif, s.67.

367 Karahan, "Fuzûlî", s.244.

368 İpekten, s.39.

1960) ve Sedit Yüksel tarafından neşredilmiştir. Risâleyi Gunnar Jarring *The Contest of the Fruits* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Lund 1936).³⁶⁹

2. Mensûr Eserleri

a. Hadîs-i Erbaîn Tercümesi

Molla Câmi'nin *Hadîs-i Erba'in* adlı eserinin, Ali Şîr Nevâî'nin aynı eserin tercümesi olan *Çihl Hadîs*'inden de faydalınarak yapılmış çevirisidir. Mensûr bir mukaddime ile başlayan risâlede hadîsler kıt'alar şeklinde çevrilmiştir.³⁷⁰ Eser Câmi'nin eseriyle aynı vezinde yâni fe'ilâtün/mefâ'ilün/fe'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Fuzûlî, Câmi'de olduğu gibi, eserine mensûr bir mukaddime ile başlar. Kırk hadîsi "umumun feyzi" için Türkçeye çevirdiğini söyler. Tertip sırasında Câmi'nin eserine uyulmakla beraber, bazen ondan ayrıldığı yerler de vardır. Fuzûlî'nin tercümelerinde çok yerde Câmi'yi aştığı görülür. Esasen eser, Câmi'nin eserinin kelime kelime tercümesi değildir.³⁷¹ Câmi'den çok, XV. yüzyılda Câmi'yi tercüme eden Nevâî'nin tercümesine daha yakındır. Sâde bir dille yazılmış olan eser ilk defa Abdülkadir Karahan tarafından *Fuzûlî'nin Tetkik Edilmemiş Bir Eseri: Peygamberimizin Dilinden Dersler Fuzûlî'nin Kırk Hadisinden* adıyla Selâmet Mecmuası'nda yayınlanmıştır. (sayı 57, 59, 61, 63, 64, 65, 1948). İkinci defa Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından *Fuzûlî'nin Kırk Hadis Tercümesi* adıyla İstanbul'da 1951 yılında (33 sayfa) yayımlanmıştır. Kürkçüoğlu yayımında hadîslerin Arapça asılları ve Câmi'nin Farsça manzûm tercümesi birlikte verilmiştir. Eserin bir yayını da Bakü'de yapılmıştır (*Mehammed Fuzûlî Eserleri*, Yayınlayan: Hamîd Araslı, Bakü, 1958, C.II, s.157-196).³⁷² Abdülkadir Karahan tarafından son olarak *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, adıyla İstanbul'da 1954 yılında yayımlanmış bir çalışma vardır.³⁷³

369 Karahan, "Fuzûlî", s.244-245.

370 Karahan, "Fuzûlî", s.244.

371 İpekten, s.38.

372 İpekten, s.39.

373 **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.368.

b. Hadîkatü's-Süedâ

Fuzûlî'nin Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin *Ravzâtü's-şühedâ*'sını esas alarak³⁷⁴ yazdığı *Hadîkatü's-Süedâ* mensûr bir eser olmakla beraber *Ravzâtü's-şühedâ*'da olduğu gibi bahsedilen hadiseyi, bir fikri, bir duyguyu ifâde etmek, açıklamak veya daha etkileyici bir şekilde terennüm etmek için yer yer manzûm parçalarla zenginleştirilmiştir.³⁷⁵ Fuzûlî, eserinde Âdem, Nuh, İbrâhim, Yakup, Mûsâ, Zekeriyâ ve Yahyâ Peygamberlerin ahvâlini, çektikleri mihnet ve belâları kısaca yazdıktan sonra, Hz. Peygamber'in Kureş'ten çektiği eziyetleri anlatır. Sonra, ashaptan Ubeyde b.Hâris, Hz. Hamza, Cafer-i Tayyâr'ın şehâdetleri, Hz. Muhammed'in vefatı, kızı Fatıma'nın ve Hz. Ali'nin ölümü, Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi, Hz. Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye gitmesi, Müslim Ukayl'ın şehâdeti, Hz. Hüseyin'in Mekke'den Kerbelâ'ya gitmesi, Hz. Hüseyin'le Yezîd'in askerlerinin savaşı, İmâm Hüseyin'in şehâdeti, Ehl-i beyt kadınlarının Kerbelâ'dan Şam'a gitmeleri anlatılır. Fuzûlî bu olayları yer yer yazdığı manzûm parçalarla çok samimî ve içli bir ifâdeyle anlatmıştır. Eser secili ve özentili bir üslûpla yazılmış olmakla beraber ifâdesi açık ve akıcıdır. Dinî lirizmin coşkunluğu eserde yer yer kendini gösterir. Eser, coşkun lirizmi, samimî ve akıcı ifâdesi sebebiyle bütün müslümanlar arasında yüzyıllarca sevilip okunmuş, özellikle Şîfler, muharremde *Hadîkatü's-süedâ*'yı okuyarak mâtem tutmuşlardır, Bektaşîler bu eseri âdeta mukaddes bir kitap saymışlardır.³⁷⁶

Hadîkatü's-Süedâ, İslâmî Türk edebiyâtında maktel türünün bir şâheseri olup artistik Türk nesrinin de önde gelen örnekleri arasında yer almaktadır.³⁷⁷ *Türkçe Dîvân*, *Leylâ ve Mecnûn* ile birlikte Fuzûlî'ye ün sağlayan üçüncü önemli eserdir.³⁷⁸ Eserin Türkiye ve dünyâ kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunduğu gibi İstanbul, Kahire ve Mısır'da da birçok defa yayımlanmıştır (Bulak, h.1253/m.1837, Kahire-Bulak

374 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.47-48; "...ve dahi Ravzâtü's-şühedâ-yı Mevlânâ Hüseyin Vâ'izi be-tarîk-ı terceme Hadîkatü's-Sü'edâ nâm bir kitâb ki sergüzeşt-i hazret-i imâmdur itmâmına ikdâm kılmuşdur hâlâ meşhûr-ı hâs ü âmdur" Solmaz, s.460; Benzer ifâdeler için bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-Şuarâ**, C.II, s.759.

375 Fuzuli, **Hadîkatü's-Süedâ**, Şeyma Güngör (hzl.), Ankara, 1987, s.XLIII; Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.47-48.

376 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.48; Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvân'ndan Seçmeler**, s.39; Aybet, s.5; Muhammed Ali Terbiyet, **Dânişmendân-i Âzerbaycan**, Tahran, 1314/1935, s.300.

377 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

378 Aybet, s.5.

h.1261/m.1845, h.1271/m.1854, İstanbul h.1273/m.1856, İstanbul h.1286/m.1870, İstanbul h.1289/m.1872-3, İstanbul h.1296/m.1878-9, İstanbul h.1302/m.1885).³⁷⁹

Hadikatü's-Süedâ'nın Türkiye'de yeni harflerle yapılan baskıları şunlardır:

1. Fuzulî, *Saadete Ermişlerin Bahçesi Hadikatüs-Suada*, Salâhaddin Güngör (hızl.), İstanbul, 1955.
2. Fuzuli, *Hadikatü's-Süedâ*, Şeyma Güngör (hızl.), Ankara, 1987.
3. Fuzulî, *Hadikatü's-Süeda Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitlerinin Destanı*, M. Faruk Gürtunca (sad.), İstanbul, 1979.³⁸⁰
4. Fuzûlî, *Erenler Bahçesi (Hadikatü's-Süedâ)*, Servet Bayoğlu (hızl.), Ankara, 1986.

c. Mektuplar

Fuzûlî'nin bugün elde bulunup yayımlanan mektupların sayısı beştir. Bunlar Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi, Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Bağdat Valisi Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadelerinden Bayezid³⁸¹'e gönderilmiştir. Mektupların ilk dördü Abdülkadir Karahan tarafından (*Fuzûlî'nin Mektupları*, İstanbul, 1948), diğeri ise Hasibe Çatbaş (Mazıoğlu) tarafından yayımlanmıştır (Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.VI, sayı:3,1948). Fuzûlî'nin mektupları arasında en tanınmış, Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'ye gönderilmiş olan ve edebiyât târihlerine “Şikâyetnâme” adıyla geçen mektuptur.³⁸²

379 Cunbur, s. 58-59.

380 Aybet, s.5; Karahan, “Fuzûlî”, s.245.

381 “Bu mektubun Fuzûlî'nin biyografisi bakımından ayrı bir yeri vardır. Bağdâd'da kıymetinin bilinmediğinden zaman zaman şikâyet eden, Osmanlıların Bağdâd'ı almasından sonra onlardan yardım ve himmet uman, Anadolu şâirlerinin rahat yaşamalarına imrenen Fuzûlî, Şehzâde'ye ümitle bağlanmış, onun yanına gidebilmek için yardımına muhtaç olduğunu bildirmiştir.” Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.51.

382 Karahan, “Fuzûlî”, s.245.

B) FARŞA ESERLERİ

1. Manzûm Eserleri

a. Dîvân

Fuzûlî bu *Dîvân*'ı ile Farsça'yı herhangi bir klasik İran şâiri kadar iyi bildiğini ortaya koymuştur. Bu şiirlerde en çok Hâfız-ı Şîrâzî ile Molla Câmî'nin etkisinde kaldığı hissedilmektedir. Üç münâcât, bir na't, kırk altı kasîde, 410 gazelle bir terki-bi bend, iki musammat, kırk altı kıt'a ve 106 rubâî³⁸³ ihtiva eden *Farsça Dîvân* hacim i'tibâriyle *Türkçe Dîvân*'dan daha büyüktür. Eserin Türkçeye tercümesi Ali Nihad Tarlan³⁸⁴ (*Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı*, 1950), tenkitli neşri ise Hasibe Mazioğlu tarafından yapılmıştır (1962).³⁸⁵ Ayrıca *Dîvân*'ın mensûr mukaddimesi Fâik Reşâd'ın *Fuzûlî'nin gayr-ı matbu eş'ârı* (1896) ve *Fuzûlî, Makaleler Mecmuası* (Bakü, 1925) isimli eserlerde yayımlanmıştır. M. Sultanof *Dîvân*'dan bazı şiirleri seçerek yayımlamıştır. (*Fuzûlî, Seçilmiş Eserleri*, Bakü, 1958, s.182-201). Hamid Araslı da *Dîvân*'ın Türkçe tercümesini *Fuzûlî Külliyyatı* içinde neşretmiştir (*Mehemmed Fuzûlî Eserleri*, Bakü, 1958, C.3, gazeller, kıt'a ve rubâ'iler; C.4 kasîdeler, s.181-282).³⁸⁶ Önsözde, ilâhî feyzin hazinesi olduğunu söylediği sözü överek, insanlara konuşma yeteneği veren Allâh'a şükreder ve insanın şiir söyleyebilmesi için uygun şartların bulunması gerektiğini belirtir.

Fuzûlî'nin *Farsça Dîvân*'ındaki gazelleri, anlam ve konu bakımından Türkçe gazellerine benzemektedir. Bu gazellerle musammat, kıt'a ve rubâî gibi diğer nazım biçimleriyle yazdığı Farsça şiirleri de kusursuz, kolay söylenmiş, ölçülü ve akıcı şiirlerdir.³⁸⁷

Farsça Dîvân'ın en eski yazması Fuzûlî hayatta iken 20 Cumâde'l-ülâ 959/1552'de Bağdat'ta Habîbullah-ı Isfahânî tarafından yazılan bir nüshadır (Manisa Muradiye Kütüphanesi No.2668). 984/1576'da Kerbelâ'da yazılmış olan *Türkçe*

383 "49 kasîde, 410 gazel, bir terki-bi bend, bir murabba', bir müseddes, 46 kıt'a, 105 rubâ'î" Bayoğlu, s.9; Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.38; Fuzûlî, *Farsça Dîvân Edisyon Kritik*, Hasibe Mazioğlu (hzl.), Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1962, LI+712 s; Saatçi, s.303.

384 Bu tercümede kasîdelerin ve rubâilerin tercümesi yoktur.

385 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

386 Şahinoğlu, s.257; İpekten, s.47.

387 Bayoğlu, s.9-10.

Dîvân'ın kenarında Farsça önsöz ile baştan bir kısım gazelleri vardır. *Farsça Dîvân*'ın eski bir nüshası 988/1580'de Bağdat'ta yazılmıştır (İstanbul, Millet Kütüphanesi, Carullah Efendi kısmı No.1670). Leningrad Asya Müzesi Kütüphanesi'ndeki *Fuzûlî Külliyyatı* içinde bulunan *Farsça Dîvân* 997/1589 istinsah târihini taşır.³⁸⁸

Sâm Mirzâ Tezkiresi'nde (yazılışı 957/1550) Fuzûlî'nin şiirlerinin çoğunun din imâmı hakkında olduğu kaydından Farsça kasîdelerinin kastedilmiş olduğu açıktır. Bu kasîdeler *Farsça Dîvân* yazmalarında yoktur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli Kitaplığı No.1912) 999/1591 istinsah târihini taşıyan *Fuzûlî Külliyyatı*'nın kenarlarında olup *Farsça Dîvân* baskısındaki kasîdeler bu yazma nüshadan alınmıştır. Farsça kasîdelerden 30 kadarı Abdülkadir Karahan tarafından Milli Kütüphane'ye satılan bir yazma nüshada da vardır. Ali Nihad Tarlan'ın tercümeleriyle birlikte yayınlamış olduğu 8 kasîde bu yazmadan alınmıştır.³⁸⁹

b. Heft-câm

Sâkînâme adıyla da tanınan ve tamamı 327 beyit olan bu mesnevî, otuz sekiz beyitlik bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelmektedir.³⁹⁰ Başta 38 beyitlik bir parçada Fuzûlî gaflet uykusundan uyanıp aklını başına toplayarak Allah'ın eserlerine baktığında meyhâneden daha iyi bir yer ve ihtiyar meyhâneci (pîr-i mugan)den daha kâmil bir insan göremez. Meyhâneciye dünyânın cevrenden, cefâsından şikayet eder. O da: “*Feleğe kabahat bulma, senin işlerindeki güçlük aklından ileri geliyor. Onun her kurduğu hayâl Allah'ın kazasına aykırıdır. Ondan kurtulursan gamdan da kurtulursun. Şifa evi olan meyhâneye gel, derdinin devasını şaraptan iste. Haftanın yedi günü yedi yıldız (seyyareler)ın kadehinden şarap iç*” der. Fuzûlî “pîr-i mugan”dan şeriatta haram olanı değil, o seyyareleri nizam içinde döndüren ilâhî şarâbı ister. Şarâbı içince daha ilk kadehte gönlü zevkle ve şevkle dolar. İrfân kapısı açılır, boş gönlü sırlarla dolar. Bu yedi kadehten herbirini içtikçe şarâbın neşesinden ney, tef, çeng, ud, tanbur ile münazara eder. Onların, aşk sırrını bilemeyeceğini söyler. Yedinci kadehten sonra

388 Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.40-41; Bayoğlu, s.10.

389 Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.39-40

Hasibe Çatbaş (Mazioğlu), “Fuzûlî'nin Farsça İki Methiyesi”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.IV, s.207-211 (dipnot:18).

390 Karahan, “Fuzûlî”, s.245.

mutripla münazara ederek aşk sırlarını ona açar ve ondan, bunları herkese açmamasını ister.³⁹¹

Tasavvufî mâhiyette olan bu küçük mesnevî, mütekârib bahrinin fa'ûlün/fa'ûlün/fa'ûlün/fa'ul vezni ile yazılmıştır. Fuzûlî'nin tasavvufî dülşüncelerini ve mûsikî ıstılahlarına olan vukûfunu gösterir.³⁹²

Sâkînâme, Fuzûlî'nin *Türkçe Dîvân*'ının yazma nüshalarında bulunduğu gibi, *Külliyat* baskılarında da vardır. Böylece defalarca basılmıştır. Hasibe Mazıoğlu'nun *Farsça Dîvân* baskısına da alınmıştır. (Ankara, 1962, s.674-709)³⁹³

Sâkînâme ayrıca M. Sultanof tarafından (*Fuzûlî, Seçilmiş Eserleri*, Bakü, 1958) ve Çağataycaya çevrilerek *Mergübü'l-nâzirîn* adlı eserin sonunda Muhammed Resul Mirza tarafından yayımlanmıştır.³⁹⁴

c. Enîsü'l-kalb

134 beyitlik Farsça bir kasîdedir. Aslında bu kasîde Hâkânî-i Şîrvânî'nin *Bahrü'l-ibrâr* adlı kasîdesine bir nazîredir. Aynı kasîdeyi Emîr Hüsrev-i Dihlevî “Mir'âtü's-safâ”, Molla Câmî “Cilâü'r-rûh” adlı manzûmeleriyle tanzîr etmişlerdir.³⁹⁵ Ancak Fuzûlî'nin eseri kendinden evvel gelen ve İran edebiyâtında birer üstâd bilinen üç büyük şâirden ne eda ne de müedda i'tibâriyle hiç de geri kalmayacak şekilde kaleme alınmıştır.³⁹⁶ XVII. yüzyılda Nef'î de “Enîsü'l-uşşâk” adlı doksan yedi beyitlik bir manzûmeyle aynı kasîdeye nazîre yazmıştır. Kasîde önce Cafer Erkılıç³⁹⁷ tarafından tercümesiyle birlikte yayımlanmış, daha sonra *Farsça Dîvân* yayımının içinde kasîdeler kısmında yer almıştır.³⁹⁸

391 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.46-47.

392 İpekten, s.47.

393 İpekten, s.47-48; Abdülkadir Karahan, “Fuzûlî”, s.245.

394 **Fuzûlî Kitabı**, s.368.

395 Karahan, “Fuzûlî”, s.245; Ayrıca bkz. Fuzûlî, **Enîs-ül-kalb**, S.Cafer Erkılıç (trc.), İstanbul, 1944, s.6.

396 Fuzûlî, **Enîs-ül-kalb**, s.7.

397 Fuzûlî, **Enîs-ül-kalb**, S.Cafer Erkılıç (trc.), İstanbul, 1944.

398 Karahan, “Fuzûlî”, s.245; Bayoğlu, s.9; “Enîsü'l-Kalb” Hasibe Mazıoğlu tarafından hazırlanan *Farsça Dîvân* baskısına da alınmıştır. bkz. Fuzûlî, **Farsça Dîvân, Edisyon Kritik**, Hasibe Mazıoğlu (hzl.), Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1962, s.17-31.

Enîsü'l-Kalb'i Kanûnî Sultan Süleyman Bağdat'ı almadan önce yazan ve İstanbul'a gönderen³⁹⁹ Fuzûlî, bu eserinde fikirlerini, dünyâ görüşünü ve hikmetlerini söyler; sözün insanı hayvandan ayıran başlıca özellik olduğunu, ilim ve irfânın insana lüzumunu, ilmi ile gururlananların aslında câhil olduklarını ifâde eder. Riyâ ehlini ve dalkavukları tenkit eder. Pâdişahlara yaklaşmanın tehlikelerini anlatır. Teveccühlerini kazanmak, ihsânlarını almak için pâdişaha yaklaşmak isteyenlerin kapıcıların değneklerini de göze almaları gerektiğini, fakr u zaruretin zenginliğe üstün olduğunu söyler.⁴⁰⁰

Doğu edebiyâtlarının ortak kültürü ve nazîre geleneği içinde yazılmış olan *Enîsü'l-Kalb*, Ali Nihad Tarlan'ın "Şarkın Rûhu" dediği ortak kültür atmosferi içinde meydana getirilmiş bir eserdir. Fars, Türk ve Hind edebiyâtlarının ortak bir edebî dil çevresinde, yine ortak edebî unsurlar ile meydana getirilen eserlerden biri olması bakımından da önemlidir.⁴⁰¹

d. Hüsn ü Aşk

Gelibolulu Âlî ile Sâdikî'nin tezkirelerinde *Sıhhat ü Maraz* olarak kayıtlı bulunan bu eserin adı Leningrad'daki külliyyatta (Asya Müzesi Kütüphanesi, No. 540) ve British Museum'daki nüshaların birinde *Hüsn ü Aşk* olarak kayıtlı olup (Rieu, 3642) Bibliothèque Nationale'deki nüshada *Kitâb-ı Rûh ve Aşk* başlığını taşımaktadır.(Blochet, 2164)⁴⁰² Ayrıca *Münâzara-i Rûh Ve'l-cesed* olarak (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, F.Y. No.864) geçtiği gibi *Rûh-nâme* de denmiştir.⁴⁰³ Genellikle *Sıhhat u Maraz* olarak anılan tasavvufî ve alegorik mâhiyetteki eserde, ruh ve beden ilişkisi sembolik olarak ele alınmaktadır.⁴⁰⁴ Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ına da kaynaklık eden⁴⁰⁵ eserde ruhun beden ülkesine yaptığı seyahat anlatılır. Fuzûlî, eserinde beden ülkesini o zamanki tıp ilmine göre anlatır. Eserde ruhun madde ile olan ilgisi,

399 İpekten, s.51.

400 İpekten, s.50.

401 Mehmed Kalpaklı, "Nazire Geleneği Çerçevesinde Fuzûlî'nin Enîsü'l-Kalb'i", **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul 1995, s.233.

402 Sâdikî-i Kitâbdâr, s.102; Âlî, **Kühü'l-Ahbâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4225, 166b; Aybet, s.6;

Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.52.

403 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.52.

404 Karahan, "Fuzûlî", s. 245.

405 Fuzuli, **Sıhhat ve Maraz**, Abdülbaki Gölpınarlı (trc.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1940, s.14.

aslında güzellikten ayrı olmayan ruhun hüsne âşık olarak onu beden ülkesinde araması, sonunda kendisini maddeden kurtarak hüsnü, yâni kendi kendisini bulmasıdır. Böylece Fuzûlî, eserinde ruhu ve onun madde ile olan ilgisini tasavvufî bir görüşle anlatmıştır.⁴⁰⁶

Bu eser Fuzûlî'nin eski tıp ilmine vukûfunu göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁰⁷ En büyük Türk şâirinin hekim olmasa bile tıbla alâkası yalnız edebiyât târihimiz değil, tıp târihimiz için de pek mühim bir noktadır.⁴⁰⁸

Kahramanları hüsn, aşk, ruh, kan, safra, balgam, sevdâ, mizaç, sıhhat, dimağ, maraz ve perhiz olan eserde dervişin sülûkta ilerleyerek fenâfillâha erişebilmesi için neler yapması gerektiği anlatılır. Fuzûlî'nin bu eseri Fettâhî'nin *Hüsn ü Dil* adlı eserinden etkilenerek yazıldığı söylenmektedir.⁴⁰⁹ *Hüsn ü Aşk*'ın İstanbul, Paris ve Londra kitaplıklarında yazma nüshaları vardır. *Hüsn ü Aşk*, M. Ali Nâsîh tarafından *Sefâretnâme-i Rûh* adıyla Tahran'da yayımlandığı (*Mecelle-i Armağan*, C.XI, s.418-424, 505-517) gibi Necati Lugal ile Osman Reşer tarafından da Almanca'ya çevrilerek neşredilmiştir. (*Des türkischen Dichters Fuzûlî Poëm "Laylâ-Megnûn" und die Gereimte Erzählung "Benk u Bâde" (Haşîş und Wein)*, İstanbul, 1943, s.1-14). Eseri, Lebib Efendi Türkçe'ye çevirmiş (1856, 1865), kitapçı Ahmed Hamdi de bunun sâdeleştirilmiş bir baskısını yapmıştır.⁴¹⁰ Son tercümesi Abdülbaki Gölpınarlı⁴¹¹ tarafından yapılarak notlar ve açıklamalar ve Fransızca çevirisi ile birlikte İstanbul'da yayınlanmıştır.⁴¹²

2. Mensûr Eserleri

a. Risâle-i Mu'ammeyât

Fuzûlî'nin çoğu Farsça, bir kısmı da Türkçe hayli muamması vardır. Muamma hakkında bilgi veren ve 190 adet Farsça muammayı toplayan bu eser,⁴¹³ Leningrad

406 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.52.

407 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

408 Fuzuli, **Sıhhat ve Maraz**, s.13.

409 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

⁴¹⁰ Lebib Efendi (çev.), **Fuzûlî Merhumun Sıhhat ve Maraz Risâlesi**, , Ahmed Hamdi (tadil eden), Trabzon, 1327, 31 s

411 Fuzuli, **Sıhhat ve Maraz**, Abdülbaki Gölpınarlı (trc.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1940.

412 İpekten, s.49-50; Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.52-53.

413 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

külliyatı içinde görülerek önce Hamid Araslı tarafından yayımlanmış (Edebiyât Mecmuası, Bakü 1946, C.I, s.27-34) daha sonra Kemal Edip Kürkçüoğlu eserin ikinci nüshasını (Bursa Genel Kütüphanesi, Eşrefzâde Kit. 19/1241) da gözden geçirerek Hamid Araslı'nın yayımladığı muammalarla birlikte şâirin kırk adet Türkçe muamması da eklenerek yayımlamıştır. (Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.VII, S.1, Ankara, 1949, s.61-109)⁴¹⁴

Üniversite Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (T.Y. No.5548) Fuzûlî'nin 39 muamması bulunmaktadır.⁴¹⁵

Fuzûlî, bu eserinin mukaddime kısmında “şî'r fenlerinden hepsinde yükselmek istediğini, bu sebeple bu risâleyi yazdığını” söyledikten sonra konuya girerek muammanın târifini, muammada esas olan dört madde üzerinde durur ve sonra çeşitli isimler üzerinde muamma misalleri vererek bunların çözümlerini göstermiştir.⁴¹⁶

b. Rind ü Zâhid

Eserin mistik hava içinde Fuzûlî'nin dünyâ ve kâinât görüşünü, felsefî bir atmosfer içinde hayat anlayışını ifâde ettiği söylenebilir.⁴¹⁷ Araya Arapça manzûm parçalar da sıkıştırılmış Farsça küçük, mensûr, tasavvufî mâhiyetteki bu eser, birçok dîvân şâirinin karşılaştığı rind ve zâhid tiplerinin sembolleştirilmiş hikâyesidir.⁴¹⁸

Eserin konusu Zâhid (baba) ile Rind (oğul) arasında bir konuşma ve tartışmadır. Zâhid, zâhir ilimlerinin, Rind de bâtın ilimlerinin savunucusudur. Fuzûlî akli ve düşüncesi ile Zâhid'e bağlıdır, gönü ve duyusu ile de Rind'in tarafını tutar. Fuzûlî ne iki yüzlü menfaatçi Zâhid'i, ne de Rind'in ayıplanan taraflarını hoş görmez. Eserin sonunda Rind, Zâhid'in ibâdet ve riyâzetle uğraşp dünyâ meylinden sakınma, nasiple yetinme, tasaya katlanma, hevâ ve hevesten uzaklaşma, çalışıp kazanma yolundaki nasihatlarını tutarak tövbe eder; Zâhid ise kendisinin hasrette, Rind'in

414 Şahinoğlu, s.257; Halûk İpekten, s.52-53.

415 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.53.

416 İpekten, s.53.

417 Fuzûlî, **Rind ü Zâhid**, s.7.

418 İpekten, s.51-52.

vahdette olduğunu anlar. Riyâ tozundan temizlenir, aradan muhalefet kalkar, birlik ve anlaşma olur.⁴¹⁹

Çoğu manzûm, bir kısmı nesirli-nazımlı olan eserleri arasında *Rind ü Zâhid*, Farsçadaki kudretinin, tasavvuftaki vukûfunun, vahdet-i vücûd meylinin açık delilidir.⁴²⁰

Rind ü Zâhid nüshalarına Avrupa ve Türkiye'nin birçok kitaplıklarında rastlanır. Fuad Köprülü'nün haber verdiği göre eser, 1275 yılında Tahran'da taşbasması olarak basılmıştır.⁴²¹ *Rind ü Zâhid*, Üsküdarlı Sâlim Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiş⁴²² ve İstanbul'da bastırılmıştır. (*Muhavere-i Rind ü Zâhid*, İstanbul, 1285, 135 s.) Bu çeviri son derece ağır bir dille yapılmış, manzûm parçalar Farsça asıllarıyla aynen bırakılmıştır.⁴²³ Sonra Kemâl Edib Kürkçüoğlu tarafından kısa bir önsöz kısmı eklenerek dört yazma nüshanın karşılaştırılması sûretiyle yayınlanmıştır⁴²⁴: Eser Hüseyin Ayan tarafından da yayımlanmıştır.⁴²⁵

C. ARAPÇA ESERLERİ

1. Dîvân

Kaynaklar Fuzûlî'nin Arapça şiirlerinin bulunduğunu kaydettikleri hâlde, *Arapça Dîvân*'ının olduğunu sadece Sâdıkî⁴²⁶ söyler. Âlî, *Kühü'l-ahbâr*'ında⁴²⁷ “*Fârisî ve Türkî mükemmel Dîvânı ve Arabî ve Derî ve Rûmî elsinede kasâid-i belâgat-nişânı müdevven oldukdan mâadâ*” diyerek *Türkçe ve Farsça Dîvân*'larını belirttiği hâlde, Arapça yalnız kasîdelerinin bulunduğunu yazmıştır. Nitekim bugün için elde Fuzûlî'nin Arapça 11 kasîde ile eksik bir kasîde hissini veren bir kıt'a olup *Arapça Dîvân*'ı yoktur. Bu Arapça kasîdelerin tamamı 465 beyit⁴²⁸ olup 5 kasîdede Hz.

419 Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.51.

420 Fuzûlî, **Rind ü Zâhid**, s.4.

421 Köprülü, “Fuzûlî”, s.695.

422 Tahir, s.361.

423 İpekten, s.52.

424 Fuzûlî, **Rind ü Zâhid**, Kemâl Edib Kürkçüoğlu (hzl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956

425 Fuzûlî, **Rind ü Zâhid**, Hüseyin Ayan (çev.), İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

426 Sâdıkî-i Kitâbdâr, s.102.

427 Âlî, **Kühü'l-Ahbâr**, 166b.

428 Abdülkadir Karahan, 470 beyitlik olduğunu söyler. bkz. Karahan, “Fuzûlî”, s.245.

Muhammed'e, Ehl-i beyt'e ve ailesine salât ve selâm eder. Hz. Ali için 3 kasîde yazılmıştır. Diğer 2 kasîdede övdüğü şahsın kim olduğu belli değildir.⁴²⁹

Anlaşıldığı kadarıyla bu şiirler Fuzûlî'nin *Arapça Dîvân*'ından bazı parçalardır. Çünkü gerek yukarıda da belirttiğimiz gibi Sâdikî gerekse Bursalı Mehmed Tâhir,⁴³⁰ Lebîb Efendi'den naklen Fuzûlî'nin Arapça bir dîvânı olduğunu belirtirler. Hattâ abartarak bunun 30.000 beyit (3.000 ?) ihtiva ettiğini söylerler. Eser üzerinde çalışan İbrahîm Dakûkî de eldeki şiirlerin esas dîvânın parçaları olduğu kanâatindedir.⁴³¹

İfâde ve şekil bakımından kusursuz olan bu Arapça şiirler, onun Arapçayı çok iyi bildiğini gösterir. Fuzûlî'nin Arapça şiirlerinin tek yazması Leningrad Asya Müzesi Kütüphanesi'ndeki H.997 istinsah târihini taşıyan *Fuzûlî Külliyyâtı* içinde 189-199 yapraklar arasındadır. Fuzûlî'nin Arapça şiirlerinin bulunduğu bu yazmayı ilk defa haber veren E.Berthels olmuştur. Aynı müsteşrik bu Arapça şiirlerin özelliklerini inceleyerek Rusça tercümeleleri ile birlikte yayımlamıştır. Fuzûlî'nin Arapça şiirleri Hamid Araslı tarafından Leningrad Asya Müzesi Kütüphanesi'ndeki Külliyyat'tan alınarak Bakü'de bastırılmıştır (*Mehammed Fuzûlî Eserleri*, C.4, s.285-324, Bakü 1958).

E. Berthels, *Bulletin de L'Académie des Sciences de L'URSS*, 1930, 297-306

E. Berthels, *Mémoires de Comité des Orientalistes V*, 39-71

Abdülkadir İnan, "Fuzûlî'nin Arapça Dîvânı", *Türk Dili Belleteni*, C.II, sayı:3-4⁴³²

2. Matla'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-meâd

İnsanın ancak bilgi edinmek sûretiyle kâinatın sırlarını, başlangıç ve sonunu öğrenerek Allah'a ulaşabileceğini anlatan mensûr bir eserdir.⁴³³ *Matla'u'l-i'tikâd*'ın mukaddimesinde eserini şâirâne ifâdelerle okuyucularına tanıtarak, onu kapıları îmân bahçesine açılan dört rükünlü bir binaya benzeten Fuzûlî, kitabın her bir rükünde ana başlıklar hâlinde "ilim ve ma'rife", "kâinatın ahvâli", "Vâcibü'l-vücûd" ile "nübüvvet-

429 Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.41.

430 Tahir, s.361.

431 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

432 Mazioğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.41-42; Ayrıca bkz. Şahinoğlu, s.257; Aybet, s.6; Karahan, "Fuzûlî", s.245.

433 Karahan, "Fuzûlî", s.245.

risâlet ve maâd” bahislerini ele aldığını belirtmektedir. Öte yandan Fuzûlî, konusunun yüceliğinden dolayı “en şerefli İslâmî ilim” olarak kabul edilen akâid ve kelâm alanına ait bir eserin müellifi olmanın da kendisine büyük bir şeref kazandıracığına inanmaktadır.⁴³⁴ Katip Çelebi’nin varlığını bildirdiği Arapça mensûr bir eser olan *Matla’u’l-i’tikâd*’ın tek nüshası Leningrad Asya Müzesi Kütüphanesi’ndeki Külliyyat içinde E. Berthels tarafından bulunmuş olup⁴³⁵ önce Arapça şiirleriyle birlikte Hamid Araslı tarafından yayımlanan eser (Bakü, 1958), önsöz ve notlar ilâvesiyle Muhammed Tancî tarafından neşre hazırlanarak M. Esad Coşan ve Kemal Işık’ın tercümeleriyle beraber yayımlanmıştır (Ankara ,1962).⁴³⁶

Fuzûlî, sanıldığı gibi bu kitabında Şîa-i İmamiyye mezhebini felsefî esaslara istinat ederek ortaya koymamıştır. Üstelik kendi gerçek akidesini bunda belirtmediği gibi, kelâm ilmine ait meseleleri ilk kaynaklarına inerek çözümleme yolunu da tutmamıştır. Bu konuda onun dayandığı kaynaklar, kendi zamanında bilinen ve okunmakta olan medrese kitaplarıdır. Onun kendi zamanından uzakta bulunan kaynak eserlerden daha çok Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-nihal*’ini okumuş olduğu anlaşılmaktadır. Yunan ve müslüman filozoflarından nakletmiş olduğu bilgi ve fikirlere gelince, şâir bunları esas metinlerinden okumamış; daha çok adı geçen *el-Milel ve’n-nihal*’den veya *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* ve *et-Tecrîd* şerhleriyle medreselerde okutulan benzeri kitaplardan nakletmekle yetinmiştir. Fuzûlî bu kitabında, yeni bir görüş veya belli bir çözüm şekli ortaya atmamış, belki söylenmiş ve tartışılmış hususları tekrar dile getirmiştir. Bu i’tibârla, felsefî fikirlerin kimlere ait olduğunu beyan ederken, özellikle Eski Yunan düşünürlerinin fikirlerine isnat ederken, istifâde ettiği kaynakların hatalarına kendisi de iştirak etmiş ve aynı sebepten dolayı, bu fikirleri anlama hususunda da gereken mahareti gösterememiştir. Bununla beraber kendi akidesinden hiç bahsetmediği ve bir ehl-i sünnet kitabı olarak ele aldığı bu eserinde, bazan Yunan ve müslüman filozoflarının, bazan da kelâmcıların veya keşif ehli sayılan sûfilerin

434 Metin Yurdağör, “Fuzûlî’nin Matla’u’l-i’tikâd Adlı Eseri ve Akidesi” **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.171.

435 Aybet, s.7.

436 Karahan, “Fuzûlî”, s.245; Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.53.

görüşlerine uygun olarak kelâm meselelerini incelemiş ve böylece o da “riyâzetle keşfi” bilgi elde etme yolu olarak kabul etmiştir.⁴³⁷

Ayrıca Fuzûlî, eserine vermiş olduğu *Matla’u’l-i’tikâd fî ma’rifeti’l-mebde’ ve’l-meâd* (Varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın –bir güneş gibi- doğduğu yer, yahut eser) ismiyle mebdeini meâdını, nereden gelip nereye gittiğini bilen bir insanın, kendisini doğru inanç alanına götüren yolu bulmuş olacağına dikkat çekmektedir.⁴³⁸

Fuzûlî’nin elimizde bulunan bu on beş eserinden başka *Şâh ü Gedâ*⁴³⁹ adında bir eseri daha olduğu *Sâdikî Tezkiresi*⁴⁴⁰,’nde kayıtlıdır. Fuad Köprülü⁴⁴¹ ve Âgâh Sırrı Levend⁴⁴² Konya’da Mevlânâ Müzesi’ndeki (No.2633) bir mecmuâdaki “Risâle-i Mevlânâ Fuzulî” adındaki eserin bu eser olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Leningrad Külliyyatında da bir *Şâh u Gedâ* bulunduğu haber verilmiştir.⁴⁴³ Bu eserin yanısıra *Çağatayca- Farsça Manzûm Lügat*⁴⁴⁴,’i olduğu 1956 yılında Fahir İz tarafından ortaya atılmış, *Hüsrev ü Şîrîn ve Cümcümenâme*⁴⁴⁵ isimli iki eseri daha olduğu iddia edilmişse de bunlar henüz geçerlik kazanmamışlardır.⁴⁴⁶

437 Bu konuda Hamid Araslı, sözkonusu eserde yer alan bazı Yunan ve İslâm filozoflarına ait fikirlerin bizzat Fuzûlî tarafından kendi orijinal kaynaklarından tespit edildiğini söylemektedir. bkz. Fuzûlî, **Matla’ü’l-i’tikâd**, Hamid Araslı (yay. hzl.), Bakü, 1958, (Mukaddime), s.4. Hamid Araslı’nın bu görüşüne Nazif Şahinoğlu ve Metin Yurdagör katılmamaktadırlar. Şahinoğlu, s.255; Yurdagör, s.173.

438 Yurdagör, s.171.

439 “Abdülkadir İnan, şâirin ‘Şâh ü Gedâ’ adlı eserinin el yazma halindeki tek nüshasının Leningrad’daki külliyyatı içinde yer aldığı, Fuad Köprülü ise (bkz. Köprülü, “Fuzûlî”, s.697) buna henüz tesadüf edilemediğini zikreder.” Şahinoğlu, s.255; “Sadîkî Tezkiresi’nde adı geçen bu eserin tek yazması, Leningrad Asya Müzesi’ndeki külliyyat içindedir.” Kudret, s.3; “Fuzûlî’yi gören ve onun tesîri altında kalan hamse sâhibi Taşlıcalı Yahyâ’nın da bu adda bir eseri vardır. Fuzûlî’nin, henüz rastlamadığımız bu eseri, Leningrat’taki külliyyatı arasında mevcuttur.” Gölpinarlı, s.XCVIII; Hasibe Mazioğlu *Şâh u Gedâ* adlı eserle ilgili olarak şu tespitini aktarmaktadır: “Manisa Muradiye Kütüphanesi’nde 879 numarada Fuzûlî’nin *Şâh u Gedâ* mesnevîsi kayıtlıdır. 1946 yazında tetkik etmek üzere Ankara’ya kadar getirdiğimiz bu eser Taşlıcalı Yahyâ’nın *Şâh u Gedâ*’sı olup kütüphane defterine yanlış olarak kaydedilmiştir. Bilindiği gibi Fuzûlî’nin bu adda bir mesnevîsinin olduğundan bahseden tek kaynak Sadîkî Tezkiresi’dir. Fakat kütüphanelerimizde bugüne kadar bu esere rastlanmamıştır. Leningrad Asya Müzesi Kütüphanesi’ndeki Fuzûlî Külliyyatı içerisinde *Şâh u Gedâ* mesnevîsinin de bulunduğu söylenmektedir”. (E. Berthels, **ZKW**, V, 39-71; Abdülkadir İnan, “Fuzûlî’nin Arapça Dîvân’ı”, **Türk Dili Belleteni**, Sayı 3-4, 1940; Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.185 (dipnot:2); Cunbur, s.102.

440 Sadîkî-i Kitâbdâr, s.102.

441 Köprülü, “Fuzûlî”, s.697.

442 Âgâh Sırrı Levend, Lebib’in *Cevâhir-i Mülteka* adlı eserinde de bu mesnevînin adının geçtiğini söyler. bkz. Âgâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi**, I. Cilt Giriş, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s.112,133; Âgâh Sırrı Levend, “Fuzulî’nin Şah u Geda’sı”, **Türk Dili Dergisi**, C.III, sayı 35, Ankara, 1954, s.655-656.

443 İpekten, s.55.

444 “Prof. Fahir İz tarafından 1956’da Pakistan’da bulunmuştur. Daha basılmamıştır.” Kudret, s.35; Benzer açıklama için bkz. Gölpinarlı, s.CI; Cunbur, s.103.

445 “Türkçe kasîde Şah Tahmasb zamanında, Bağdat Valisi İbrahim Han’a yazılmıştır. Daha basılmamıştır.” Kudret,

İKİNCİ BÖLÜM

LEYLÂ İLE MECNÛN (KAYS)

TÂRİHÎ GERÇEKLİK BAKIMINDAN LEYLÂ İLE MECNÛN (KAYS)

Yûsuf ile Züleyhâ, Hüsrev ile Şirin, Süheyl ile Nevbahar, Vâmık ile Azrâ gibi, eski edebiyâtın çift âşık kahramanlı hikâyelerinden biri ve *Yûsuf ile Züleyhâ*'dan sonra en yaygını olan *Leylâ ve Mecnûn*⁴⁴⁷ hikâyesinin başlangıcı Asurlulara kadar gider. Asur kralı Asurbanipal (M.Ö.VI.yy)'in kitaplığındaki çivi yazılı tuğla tabletlerde bu hikâyeye rastlanır.⁴⁴⁸ Ayrıca bazı âlimler, bu mevzunun milattan altı asır daha önce Babil halkı arasında mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddianın ne dereceye kadar doğru olduğu henüz ilmî olarak aydınlatılmamıştır. Sovyet âlimlerinden bir kısmı böyle bir hadisenin olmadığını söylemelerine rağmen bu fikri ilmî delillerle çürütememişlerdir.⁴⁴⁹

Yalnız klâsik edebiyâta değil, halk edebiyâtında da asırlarca işlenmiş olan *Leylâ ve Mecnûn* kıssasının menşei ise VII. asır Arap uzrfî gazel⁴⁵⁰ mümessillerinden Kays b. el-Mülevvah (el-Mecnûn)'a çıkarılmaktadır. O, bu klâsik aşk hikâyesinin hem kahramanı hem onu terennüm eden büyük şâiri olarak gösterilmektedir. Fakat diğer

s.35; Cumbur, s.6, s.103-104; "Fuzûlî, *Şâh Tahmasb zamanında, Bağdad Vâlisi olan İbrâhim Han Musullu*'ya yazdığı bir kasidede;

Misâl-i Meşhed-i Şems ü mezâr-ı Cümcüme bir-bir/ Temâşâsiyle gördün mu' cizât-ı Şâh-ı Merdân'ı beytiyle Cümcüme'nin adını anar. Herhalde, aşırı Alevîler'deki Cümcüme Sultân hikâyesine âid bir eser. Bu eser, Şâh u Gedâ gibi bulunamamıştır." Gölpınarlı, s.CI-CII.

446 Şahinoğlu, s.257-258; Güngör, s.11; İpekten, s.55; Köprülü, "Fuzûlî", s.697.

447 Ağâh Sırrı Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, (Önsöz) s.VII; Süleyman Tevfik, bu hikâyeye ilgili şöyle bir benzetme yapmıştır: "*Garbın Tristan ve İzolda'sı, Romeo ve Jülyet'i, Pol ve Virjini'si cinsinden saf ve hazin bir aşk hikâyesi olan bu efsane şarkın bu türlü hikâyeleri içinde en meşhur olanıdır.*" Ahmet Hamdi Tanpınar bu görüşü mübalağalı bulmaktadır. bkz. Fuzulî, **Leylâ ile Mecnun**, Vasfî Mahir Kocatürk (nesre çeviren), İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943, s.3; Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.346; Metin Akar, "Fuzûlî'nin Leylî vü Mecnun'u Üzerine Bazı Düşünceler", **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995, s.165.

448 Gencay Zavotçu, "Leylâ", **Dîvân Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü**, Ankara: Aydın Kitabevi, , 2006, s.296; İpekten, s.43.

449 Hamîd Araslı, "Leylî ve Mecnûn Hakkında", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 1958, s.17; Nazir Akalın, "Nizâmî-yi Gencevî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Leylî u Mecnûn Mesnevîsinin Tahkiye Unsurları Açısından Tahlili" (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, 1994) s.82.

450 "*Hicaz ve Nedc çöllerinden doğan bu yeni gazel, kavuşulmayan sevgiliye karşı derin ve saf aşkın hasret ve ıstıraplarını sade, dokunaklı ve samimî bir ifade ile anlatıyordu. Bu gazele uzrfî denmesinin sebebi, bu nev'in öncüsü ve en başarılı mümessillerinin Hicaz şimalinde Havran civarındaki Vâdi'l-Kura ve Tebük havalisinde yaşayan Uzra kabilesinden olmalarından ötürüdür.*" Şevkiye İnalçık, **Kays b. al-Mulavvah (al-Macnûn) ve Dîvânı**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1967, s.24. Ayrıca bkz. aynı eser, s.25-26.

tarafından böyle bir şâirin hakîkaten yaşamış olup olmadığı, ona atfedilen şiirlerin muayyen bir şâirin eseri olup olmadığı daha *Kitâbü'l-Agânî*'nin yazıldığı X. asırda bir münakaşa konusu olmuştur.⁴⁵¹ Bu konuda *Kitâbü'l-Agânî*'deki rivâyetleri iki esaslı gruba ayırmak mümkündür: Mecnûn'un târihî bir şahsiyet oluşunu reddedenler ve bunu kabul edenler.⁴⁵² Fakat reddeden veya kabul edenlerin kendi fikirlerine tamamıyla zıt rivâyetlerde de bulunmaları bu konuda kesin bir hükme varılmasını güçleştirmiştir.⁴⁵³ Bu durumun yanı sıra nasıl başkasına ait şiirler Mecnûn'a atfedilmiş ise, rivâyetlerde de aynı şey yapılmıştır. Meselâ, Leylâ'nın babasının Mecnûn'u Halîfeye şikâyet ettiği ve Halîfe Mervân'ın, şikâyete sebebiyet veren hareketlerine devam ettiği takdirde Mecnûn'u öldürmekte onu serbest bıraktığı rivâyeti, bunun en açık misâlini vermektedir. Nitekim Mecnûn'un çağdaşı diğer uzrî şâirlerden Cemîl ve Zarîh'in hayatı hakkındaki rivâyetlerde de aşağı yukarı aynı motif bulunmaktadır.⁴⁵⁴

Kays (Mecnûn)'ın kişiliğini belirlemedeki bu tür zorluklarla birlikte Arap kaynaklarında Kays'ın kişiliği hakkındaki görüşler şu şekildedir: Eski Arap ananelerini toplayan bazı Arap dilcilerine göre, 70-80/690-700⁴⁵⁵ yılları arasında ölmüş olan şâir Kays bin el-Mülevveh el-Âmirî'nin lakabı olup, aşk yüzünden aklını kaybedince, kendisine takılmış, sonraları adının yerini almıştır.⁴⁵⁶

Büyük neseb âlimi İbnü'l-Kelbî ile Ebû'l-Fereci'l-İsfahânî'ye göre de, bu hikâye, amcasının kızını seven, fakat bu durumu gizlemek isteyen Emevî⁴⁵⁷ ailesine

451 İncalcık, s.XI.

452 Bu konudaki rivayetler için bkz. İncalcık, s.11-12; Ali Nihad Tarlan, "İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi", (**Basılmamış Doktora Tezi**, Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı Nu.1), İstanbul, 1922, s.14-26; Belal Saber Mohamed Abd el Maksoud, "Leylâ ile Mecnûn Mesnevîsinin Arap, Fars ve Türk edebiyâtı'nda Ele Alınmış Biçimi ve Larendeli Hamdî'nin eseri", (**Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2004), C.I, s.21-32.

453 İncalcık, s.12.

454 İncalcık, s.13.

455 "689/1290 ya da 699/1299-1300'de ölmüş bir şâirdir." bkz. Zehra Toska, **Sâlih Çelebi ve Kıssa-i pür-gussa-i Mecnûn u Leylâ Mesnevîsi İnceleme ve Tenkitli Metin**, İstanbul, 1999, s.37; İskender Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, 14. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2005, s.288; "70/689 yılı civarında" bkz. İsmâil Durmuş, "Leylâ ve Mecnûn", **DİA**, C.27, Ankara, 2003, s.159.

456 Ahmed Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", **İA**, C.VII, İstanbul, 1988, s.49-50; Akalın, s.82; Ebû'l-Fereci el-İsfahânî, **el-Egânî**, Beyrut, 1407/1986, C.II, s.3-4; Yûsuf b. Hasanü'l-Hanbelî İbnü'l-Mibred, **Nüzhetu'l-müsâmir fi ahbari mecnûni benî âmir**, Beyrut, 1414/1994, s.7; Gencay Zavotçu, "Mecnûn", **Dîvân Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü**, Ankara: Aydın Kitabevi, 2006, s.311; Mustafa Kutlu, "Leylâ ve Mecnun", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.6, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, s.87; Durmuş, s.159; İlhan Genç, **Leyla ile Mecnun'un iki şâiri Fuzûlî ve Sezai Karakoç**, İstanbul: Şûle Yayınları, 2005, s.33; Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hzl.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981, (Önsöz), s.9.

457 "bir söylentiye göre Mervan soyundan" bkz. Ağâh Sırrı Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1.

mensup bir genç tarafından uydurulmuş olan kısya ve şiirlerin Mecnûn adı altında ortaya konulmasıyla meydana gelmiştir.⁴⁵⁸

Yukarıda zikrettiğimiz bu rivâyetler, Mecnûn'un Emevî devrinde yaşadığı noktasında birleşmektedir. Bazı rivâyetlerde geçen târihî şahıs adları bunu ayrıca teyit etmektedir. Ancak Mecnûn târihî bir şahsiyet olsa bile o da, bir şâir mertebesine yükseldiği için hakkındaki en eski ve müspet kayıtları efsanelerden ayırmak, âdeta imkânsız hâle gelmiştir.⁴⁵⁹ Nitekim bazı araştırmacılar, Leylâ ile Mecnûn etrafındaki olayları bir efsâne olarak değerlendirmişler ve bu efsane etrafında toplanan olayların, 41-46/661-675 yılları arasında, Medine valisi olan Halife Mervânü'bnü'l-Hâkem (64-65/683-685) ile oğlu Abdü'l-Melik (65-86/685-705) zamanına rastladığını söylemişlerdir.⁴⁶⁰

Fuzûlî de *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinin başında ki,

Dutsam taleb-i hakîkate râh-ı mecâz

*Efsâne behânesiyle arz etsem râz*⁴⁶¹

beytinde *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesini “mecazlar yumağı” olan efsane olarak niteler.

Daha sonraki yüzyıllarda bazı araştırmacıların Mecnûn'un târihî kişiliği hakkındaki fikirlerine de konunun daha iyi kavranması açısından yer vermek istiyoruz:

E. Bertels de Mecnûn'un hiçbir zaman yaşamadığına dâir İbnü'l-Kelbî'den nakilde bulunur ve hükümdâr ailesinden bir gencin kendi şiirlerini Mecnûn'a atfettiğini söyler. Bununla birlikte Mecnûn'un çölde dolaşırken nasıl şiir yazabileceğini, bu

458 Ateş, s. 49-50; Akalın, s. 82-83; el-İsfahânî, s.4-8; Durmuş, s.159; Zavotçu, “Mecnûn”, s.311; Zavotçu, “Leylâ”, s.296; Kutlu, s.87; İpekten, s.43; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1; Toska, s.37; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**,s.288; Süleyman Tefvik, **Leylâ ile Mecnûn**, Kemal Yavuz (hzl.), İstanbul:MTV Yayıncılık, 2006, (Önsöz) s.9; Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hzl.), s.9; Bu meselede, bir başka kaynak da râvî al-Avânâ'nın söyledikleridir. “*al-Avânâ: 'Mecnûn müstear bir isimdir. Hakikatle ilgisi yoktur. Onun Banû Amir'de ne aslı ne nesebi vardır.' der. Bu şiirleri kimin söylediği kendisine sorulunca; 'Beni Umeyyâ'dan bir genç' diye cevap vermiştir. Amcasının kızını seven bu genç, aralarındaki aşkın ortaya çıkmasını istemediği için, Mecnûn hikâyesini uydurur ve halkın Mecnûn'a atfettiği şiirleri de kendisi söyler.*” bkz. Çapan, s.7; İnalçık, s. 11.

459 İnalçık, s.15.

460 Akalın, s.83; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1;Zavotçu, “Mecnûn”, s.311; İnalçık, s.17.

461 bkz. Fuzûlî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.24.

şiiirlerin bize nasıl geldiğini sorar, hikâye anlatıcıların bu güç soruya cevap verebilmek için Mecnûn'la kurgusal (hayâlî) buluşmalar ayarladıklarını belirtir.⁴⁶²

Ahmed Ateş, Mecnûn'un şahsiyetinin karanlıklar içinde bulunduğu, muayyen bir târihi şahsiyetin bu şiiirlerin sâhibi olarak tayin edilmesinin güçlüğüne işaret etmektedir.⁴⁶³ Şevkiye İnalçık ise bu konuda "Mecnûn'un târihi bir şahsiyet olduğunu ileri süren rivayetlerin bir hakikat sakladığını ve elimizdeki şiiirlerin, hiç olmazsa kısmen, muayyen bir şahsın eseri olduğunu kabule mütemeyyiz." demektedir.⁴⁶⁴

Muhammed Guneymî Hilâl ise bu konuda şöyle der:

Uydurma ve mübalağa kabilinden rivayetler olsa da, Mecnûn'un gerçek kişiliğe sahip olması muhtemeldir. Bazı bilginlerin aktarımında başvuru mübalağa ne zaman kişiyi inkâr için delil olabilir ki? Bilindiği gibi herhangi bir konuda parlayan yahut herkesten aykırı bir görüş ortaya koyan kimseler etrafında hem hayatlarında hem de ölümlerinden sonra hurâfe ve masallar uydurulur. Mecnûn'la ilgili haberler bize rivayet yoluyla aktarıldığına, rivayetlerin tümünde de isabet ve doğru haber mümkün olmadığına göre, isabet etmeyen kısmını esas alıp diğerlerini inkâr edemeyiz. Böyle bir metot takip edilecek olsa o zaman târih şahsiyetlerin çoğu hakkında şüphelenmek gerekirdi. Durum genel olarak târih alanında böyle ise, söz konusu eski dönem bedevî şâirler için çok daha geçerlidir. Özellikle insanların samimî aşk konusunda örnek alınan, aşk uğruna kendinden geçen ve çağdaşlarının ilgi odağı olan Mecnûn için bu tartışılmaz bir gerçektir...Mecnûn'un tamamen hayâlî bir kişilik olduğunu varsaysak bile, bu onunla bize intikâl eden şiiir ve haberlerin değerini düşürmez. Çünkü söz konusu şiiirler genel i'tibârıyla platonik aşk şiiirlerini bütün

462 E. Bertels, "Ali Şîr Nevâî. Leylî ve Mecnûn I", **Türkiyat Mecmuası**, C. IX, İstanbul, 1951, s.47-48.

463 Ahmed Ateş, "Mecnûn", **İA**, C.VII, İstanbul, 1970, s.440; Zehra Toska da "Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, Leylâ ile Mecnun hikâyesinin rivâyetlere dayandırılmasına karşın, gerçek hayatta yaşanan bir hikâye olmayıp, onların kurgulanmış metinler olduğudur. Hikâyenin kurgusunda, örf ve âdetler öne çıkarılarak acıklı son hazırlanmıştır. Bütün ayrıklara ve araya giren engellere rağmen iki gencin birbirine duydukları sevgi azalmamış aksine artmış, gençlerin ölümü ama aşkın zaferi, hikâyeyi ölümsüzleştirmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, beşerî bir aşk hikâyesi olarak Leylâ ve Mecnun'un temel kurgu yapısı, Arap edebiyâtının bu ilk kaynaklarında ortaya çıkmıştır." Toska, s.40.

464 İnalçık, s.15.

*özellikleriyle temsil etmektedir. Mecnûn'un bizzât şahsiyetinden ziyâde bizi ilgilendiren de şiirlerdir.*⁴⁶⁵

Bu görüşler çerçevesinde Kays'ın nesebi; Kays b. el-Mülevvah b. Müzâhim b. Ca'de b. Ka'b b. Rabîa'dır. Âmir b. Sa'sa'oğullarındandır.⁴⁶⁶ Sevdiği Leylâ'nın nesebi ise Leylâ bint Mehdî b. Ka'b b. Rabîa'dır. O da Âmiroğulları'ndan olup künyesi Ümmü Mâlik'tir.⁴⁶⁷ Mecnûn'un asıl isminin; Kays, Mehdî, el-Akra', Muaz, Kays b. Muâz, Kays b. el-Mülavvah, el-Buhturî b. Ca'd olduğu konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Ancak doğru olan Kays b. Mülavvah olduğudur. Aynı şekilde Âmirî, Kîlâbî, Ca'dî, Kuşeyrî kabîlelerine nispeti konusunda da farklı rivayetler mevcuttur. Sahih olanı ise Âmirî (Âmiroğulları) mensubu olduğudur.⁴⁶⁸

Leylâ, Kays'ın amcasının kızı ve sevgilisidir. Kabîlesinin güzel ve en zârif kadınlardan olup hem fiziken hem aklen önde gelenlerdendir.⁴⁶⁹ Leylâ'nın gerçekten güzel bir yüze sahip olması veya Mecnûn'un nazarında güzel görünmesi bir tarafa, onunla ilgili bilgi veren râviler, onun akıllı ve zeki birisi olduğunu nakletmişlerdir.⁴⁷⁰

Hikâyenin esası ise Mecnûn'un kişiliği etrafında toplanır.⁴⁷¹ Arap hikâyecisinin nazarında hakîkî kahraman Mecnûn'dur. Leylâ sadece Mecnûn'un dilinden dökülecek şiirlerin meydana gelmesine sebep olan bir vâsıta.⁴⁷² Nitekim şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kays, üstün ahlâkı ve varlığı sayesinde kazandığı güçlü bir şahsiyete sahiptir. Bu kişiliğinden dolayı kabîlesinde üstün bir makâmı ihraz edeceğini düşünmüş; ancak sosyal çevre ve toplum şartları bunu engellemiş ve o da başka bir yolu tercih etmiştir.

465 Abd el Maksoud, s.31; Muhammed Guneymî Hilâl, **Leylâ ve'l-Mecnûn, fi'l-edebeyn el-Arabî ve'l Fârisî, dirasetü nakdin ve mukarenetin fi'l-uzriyyi ve'l-hubbi's-suffi**, Kahire, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye , 1954, s.24-25.

466 el-İsfahânî, s.1; Tarlan, **İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi**, s.14; Abd el Maksoud, s.32; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1; Akalın, s.82; Zavotçu, "Mecnûn", s.311; Kutlu, s.87; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.49-50.

467 el-İsfahânî, s.11; Benzer açıklamalar için bkz. Abd el Maksoud, s.32; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.49 vd; Akalın, s.82; Durmuş, s.159; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1; Muhammed Ali Terbiyet, **Dânişmendân-i Âzerbaycan**, Tahran, 1314/1935, s.383.

468 Abd el Maksoud, s.53.

469 Abd el Maksoud, s.54; el-İsfahânî, s.44.

470 Abd el Maksoud, s.56.

471 Zavotçu, "Mecnûn", s.311; Kutlu, s.87; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.49-50; Zavotçu, "Leylâ", s.296; İpekten, s.43; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.1; Akalın, s. 82; Toska, s.37; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.288; Tefvik, s.9.

472 Bertels, s.48.

Zîrâ kendisi, tabiat i'tibâriyle ince bir ruha, hassas bir duyguya ve üstün bir ahlâka sahip birisidir. Fıtraten âdeta güçlü bir aşk için yaratılmıştır.⁴⁷³

Kaynaklarda Mecnûn'un kişiliği etrafındaki görüşler gibi ölüm târihi hakkında da muhtelif târihler ileri sürülmüştür. Kraçkovskij, rivayetlerde geçen târihî şahıs adlarının yardımıyla tahminî olarak h.80 yılını öne sürmektedir. Buna karşı Ahmed Ateş, daha ihtiyatlı olarak 70-80 târihlerini vermektedir.⁴⁷⁴ Kays, tercih edilen görüşe göre ise (65/685-80/699) yılları arasında vefat etmiştir.⁴⁷⁵

Yukarıda değindiğimiz Leylâ ile Mecnûn'un târihî kişilikleri hakkındaki görüşlerle birlikte bu iki kahraman etrafında oluşturulan ve Mecnûn'u Leylâ'dan Mevlâ'ya götüren acıklı aşk hikâyesi, gerçek aşkın, içten bağlılığın sembolü olarak dillere destan olmuş,⁴⁷⁶ yüzyıllarca anlatılıp şâirlerin mesnevîsine konu; şiir ve beyitlerinde de benzeyen ya da benzetilen olmuştur.⁴⁷⁷

*Sendedir Leylî niçin Mecnûn olup dîvânesin
Şem' bigi hâ yanarsın ne aceb pervânesin*⁴⁷⁸

*Leyli-yi ışkun meni Mecnûn kılaldan iy sanem
Ka'be kimi yüzün oldı gözümün büt-hânesi*⁴⁷⁹

*Koyan Mecnûnı hayretde idiüb mest
Salan tağ başına Leylâ değil mi*⁴⁸⁰

473 Abd el Maksoud, s.49.

474 İnalçık, s.21-22.

475 Abd el Maksoud, s.53.

476 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.VIII.

477 Zavotçu, "Mecnûn", s.311; Kutlu, s.87; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.49-50.

478 **Nesimî Dîvânı**, Hüseyin Ayan (yay. hzl.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s.291/347.gazel

479 Mehmet Akay, "İbrahim Gülşenî'nin Dîvânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük", (**Basılmamış Doktora Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı, 1996) s.240/163. gazel.

480 Ahmed Doğan, **Kuddûsî Dîvân –Tenkitli Metin-**, Ankara: Akçağ, 2002, s.264/301. gazel.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAP, FARS, TÜRK VE URDU EDEBİYÂTLARINDA YAZILMIŞ

LEYLÂ VE MECNÛN'LAR

I. ARAP EDEBİYÂTINDA *LEYLÂ VE MECNÛN* HİKÂYESİ

İslâm milletlerinin edebiyâtlarında önemli yer tutan *Leylâ ile Mecnûn* hikâyesinin ilk kaynağı Arap edebiyâtıdır.⁴⁸¹ Bu hikâye, Arap edebiyâtında, sonradan Mecnûn lakabını alan Kays'ın, sevgilisi Leylâ için söylediği şiirlerle, bu şiirleri açıklamak üzere yapılan yorumlardan ve bunlara eklenen söylentilerden meydana gelmiştir.⁴⁸² Charles Pellat, bu hikâyenin Benî Âmir'in temsil ettiği Kuzey Araplarının Güney Araplarına karşı bir tepkisi olduğunu, platonik aşk hikâyelerinin Güney Araplarından Benî Uzre'ye mahsus olmadığını, Cemîl el-Uzrî aşkına benzer bir hikâyeye onların da sahip bulunduğunu gösterme eğiliminden doğduğunu ileri sürer.⁴⁸³

Ahmed Ateş'in, Ebû'l-Fereci'l-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Egânî*'sinden⁴⁸⁴ yaptığı özete göre; teferruattaki ayrılıklar bir tarafa bırakılırsa, Mecnûn ile Leylâ'nın hikâyesi, esas i'tibâriyle şu unsurları ihtivâ etmektedir: Necd'de bulunan Benî Âmir kabîlesine mensup bulunan Kays ile Leylâ, kabîlelerinin hayvanlarını otlatırken, birbirlerini severler; büyüyüp aşklarının ortaya çıkması üzerine, Leylâ çadırda alıkonulur ve Kays'ın yanına gönderilmez. Bunun üzerine Kays'da aşkın ilk ıstırapı başlar; babasına Leylâ'yı istemesini söyler. Kays'ın babası, Leylâ'yı isterse de, aşkları sebebi ile kızın adı dillere düşüp namusu lekелendiği gerekçesiyle bu teklif reddedilir ve Leylâ bir başkasıyla evlendirilir. Bu hâle üzülen Mecnûn, ıstıraplarının tesiri ile aklını büsbütün kaybeder. O sırada Kays'ı görüp muradına erdirmek için teşebbüste bulunan Mervân bin el-Hâkem'in vergi memuru Ömer bin Abdurrahman ile onun yerine tayin edilen Nevfel bin Müsâhık'ın teşebbüsleri sonuçsuz kalır. Babası şifâ ümidiyle Mecnûn'u

481 Kutlu, s.87; Tefvik, s.7; Ergül, s. 37-38.

482 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.1; Kutlu, s.87; Akalın, s. 82; Zavotçu, "Leylâ", s.296; İpekten, s.43.

483 Durmuş, s.159

484 el-İsfahânî, s.1-95.

Mekke ve Medine'ye götürür ise de, Mecnûn aşkının artması için Allah'a dua eder ve çöllere kaçarak, vahşi hayvanlar ile birlikte yaşamaya başlar. Öte yandan Leylâ, Mecnûn'un aşkıyla ıstırap içinde ölür. Mecnûn da onun için ağıtlar söyleyip aşkının acılarını terennüm ederek çöllerde dolaşmaya devam eder. Sonunda bir gün ölüsü bulunur.⁴⁸⁵

Agâh Sırrı Levend ise, hikâyenin yaygın olan esasını biraz daha tafsilatlı olarak, çeşitli varyantlarıyla birlikte şu şekilde özetlemektedir: Benî Âmir kabîlesinden olan Kays ile Leylâ, henüz çocukken deve yavrularını otlattıkları sırada birbirlerini severler. Başka bir söylentiye göre, bir delikanlı olan Kays, Leylâ'nın güzelliğini işitir. Ukayl kabîlesindem Kerime adında bir kadının evinde ara sıra kız arkadaşlarıyla toplanmakta olan Leylâ'yı görmeye gider. Kızlara ikram etmek için dişi devesini keser. Birkaç gün böylece vakit geçirirler. Araya Münâzil adında bir rakip de karışır. Leylâ da Kays'ı sevmektedir. Bir gün Kays'ı denemek için onun yanında başka bir gencin kulağına bir şeyler söyler. Kays, bu kıskançlıktan sararıp solar. Bunu gören Leylâ, şöyle söyler: *“Her ikimiz başkalarının yanında birbirimizi sevmez, görünüyoruz. Hâlbuki herkes dostunun yanında değerli ve sevgilidir. Gözlerimiz, istediğimiz amaca bizi ulaştırıyor. Meramımızı birbirimize anlatıyoruz. Her iki kalpte de aşk gömülüdür.”* Mecnûn bunu işitince sevincinden baygınlıklar geçirir. Kays'ın aşkı gün geçtikçe artar ve Leylâ için söylediği şiirler duyulmaya başlar. Kays'ın üzüntüsünü gören babası, Leylâ'yı oğluna ister. Fakat Leylâ'nın babası, Kays'ın söylediği şiirlerle kızının adını yaydığını ileri sürerek teklifi reddeder. Bir söylentiye göre, Kays red cevabını aldıktan sonra da Leylâ'yı görmeye gider.⁴⁸⁶

Leylâ'nın kabîlesi Kays'ı Hâlife'ye şikâyet eder. Hâlife, Kays'ın Leylâ ile görüşmesini yasak eder. Takibe devam ederse öldürülmesi için ferman gönderir. Kays inat edince, kabîle başka bir yere göç eder. Bunu duyan Kays, hemen Leylâ'nın diyarına koşar; yüzünü topraklara sürüp ağlar, dövünür. Kays'ın babası, kabîleden ileri gelenleri tavsiyesiyle dua etmek üzere oğlunu Kâbe'ye götürür. Kays, Mekke yakınlarındaki Menâ'da “Leylâ” diye bir ses işiterek kendinden geçer. Kays, Kâbe'de şifa isteyecek yerde, aşkını artırması için Allah'a yalvarır. Leylâ'yı Verd adında başka bir gençle

485 Durmuş, s.159; Ateş, “Leylâ ile Mecnûn”, s.50.

486 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyâtlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.2.

evlendirirler. Kays büsbütün çileden çıkar; deliye döner. Leylâ'nın kocası hakkında türlü söylentiler vardır. Kays bir şiirinde rakibine şöyle hitap eder: “*Ey Maaz, ikimiz de Leylâ'yı seviyoruz. Ağzımızda Leylâ'dan toprak var. Ey Maaz, öyle bir sevgilinin aşkında seninle ortağım ki, o aşktan ikimizin de payı azaptır. Yemin ederim ki, o önce senin kalbini çarpıp aldı; sonra da benim aklımı. Bunun içindir ki aklım hasta ve eksiktir.*” Kays artık Mecnûn adını almış, çöllerde düşerek bir yaban gibi dolaşmaya, vahşi hayvanlarla yaşamaya başlamıştır. O çöllerde kum ve taşlarla oynar. Yalnız Leylâ'nın adı söylendiği zaman kendine gelir.⁴⁸⁷

Mecnûn, Leylâ'yı andırıyor diye ceylanları sever; onları avcılarının ellerinden kurtarır. Babası ve akrabası Mecnûn'u çöllerde arayıp bulurlar; tekrar eve getirmek isterler. Fakat o kimseyi dinlemez. Bağlayıp zorla götürmeye kalkarlar. Mecnûn'un dudaklarını ısırıp parçaladığını görünce vazgeçerler; onu kendi hâline bırakırlar. Mecnûn ancak getirilen yemeği yer, kimseden bir şey istemez. Çölde Mecnûn'a rastlayan “sadakat” tahsildarları Ömer bin Abdurrahman bin Avf ile Nevfel bin Müsâhik, ona acıyarak, bir söylentiye göre henüz evlenmemiş olan Leylâ'yı babasından isterlerse de, teşebbüsleri boşa çıkar. Meraklılar Mecnûn'u çöllerde arayıp bularak şiirlerini toplarlar.

Öte yandan Leylâ, sevgilisinden ayrı oluşun acısına dayanamayarak kederinden ölür. Mecnûn da bir gün ailesi tarafından ölü olarak bulunur. Bir rivayete göre Mecnûn, Leylâ'nın mezarı başında ölmüş ve Leylâ'nın kabri yanına gömülmüştür.⁴⁸⁸

Bu söylentilere bağlı bazı hikâyeler de vardır.⁴⁸⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda, Mecnûn ile Leylâ'nın çocukları olduğu, Mecnûn'un Necd'de torunlarının bulunduğu da kaydedilir.⁴⁹⁰ Mecnûn'a atfedilen *Dîvân*'da ve bazı eserlerde Leylâ'nın Mecnûn'dan evvel öldüğü söylendiği gibi Mecnûn'un ölümünün Leylâ'dan önce olduğunu ima eden rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁹¹

487 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.3.

488 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.4; Ayrıca bkz. İncılık, s.17-21; Kutlu, s.87-88; Abd el Maksoud, s.31; Guneymî Hilâl, s.32-47; Bertels, s.47-48.

489 Bu konuda bilgi için bkz. Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.4-6; Kutlu, s.87.

490 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6; Kutlu, s.87.

491 İncılık, s.20-21.

Ahmed Ateş'e göre, rivayetlerdeki ayrılıklara rağmen, Kays ile Leylâ mâcerâsı, tabîî bir şekilde başlamakta, içinde cereyan ettiği çöl ve bedevî hayatına tamamiyle uymaktadır. Hikâyenin kahramanları da, telakkî bakımından, cemiyetlerin adamlarıdır: Mecnûn, mümkün olduğu kadar, babasına ve kabîlesinin kanunlarına itâat eder; Leylâ, aşkına rağmen, mecbur olduğu itâat sebebinden, sevmediği bir kimse ile evlenir. Leylâ'nın babası rüsvâlık ve dedikodular karşısında, tereddüt etmeden, kızının ve bir gencin saadetini çiğneyecek bir bedevîdir. Bunların yanında Mecnûn ile Leylâ'nın birini cinnete, diğerini ölüme sürükleyen derin aşkları, din ve kabîle ananelerinin verdiği iffet hissi, acıklı neticeler hazırlayan tam bir ruhî faciannın harekete getirici unsurunu teşkil etmektedir. Bu kadar mükemmel hikâye unsurlarına rağmen, Leylâ ile Mecnûn'un Arapça hikâyeleri insicamsız rivayetler topluluğu tesirini uyandırmaktadır. Bunun sebebini, hikâyenin Arap edebiyâtında kâfi derecede işlenmemiş olmasında değil, küçük fıkralardan ibâret ve vak'alar arasındaki mantıkî teselsüle o kadar ehemmiyet vermeyen Arap telakkîsinde aramak lazımdır.⁴⁹²

Diyebiliriz ki Leylâ ve Mecnûn'un başından geçmiş gibi anlatılan hikâyelerin hemen hepsi, Mecnûn el-Âmirî'ye ait olan ya da ona isnat edilen şiirlerde geçen küçük vakaların birtakım tefsîr ve ilâveler ile, bir dereceye kadar, birbirine bağlanması ve büyük bir hikâye hâline getirilmesi sûretiyle ortaya çıkmış olduğu intibâmı vermektedir.⁴⁹³

İbn De'b (ö.171/787), İbnü'l-Kelbî, Zübeyr b. Bekâr ve Ömer b. Şebbe gibi râvilerden şifahî, dağınık ve çelişkili rivayetler hâlinde intikâl eden hikâyenin⁴⁹⁴ bilinen en eski yazılı kaynağı ise İbni Kuteybe'nin (ö.276/889-890) *Kitâbü's-şi'ri ve's-şuarâ*'sında geçer. Bunu Mecnun'a atfedilen bazı şiirler bulunan Dâvûdü'z-zâhirî'nin (ö.297/909) *Kitâbü'z-zehre*'si izler. Daha sonra konuyla ilgili olarak kendi zamanına kadar gelen rivayetleri kronoloji kaygısı taşımadan sıralayan, çeşitli anektodları ve Mecnûn'a atfedilen ya da onun hakkında söylenmiş şiirleri içeren İsfehânî'nin (ö.356/966-967) *Kitâbü'l-Agânî*'si gelir. Ebü'l-Ferec eserinde hikâyeyi Hâlid b. Cemîl

492 Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.50.

493 Genç, s.33; Durmuş, s.159.

494 Durmuş, s.159; Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.289.

ile Hâlid b. Külsûm'un yazdıklarını söyler.⁴⁹⁵ *Kitâbü'l-Agânî* ayrıca Arap edebiyâtında yazılan ve aynı konuyu işleyen eserlere kaynaklık etmiştir. Cafer b. Serrac (ö.500/1106) *Mesâriü'l-uşşâk*, Davud b. Ömer el-Antakî (ö.1008/1599) *Tezînü'l-Esvak fî-ahbâri'l-uşşâk*, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî (ö.1093/1683) *Hizânetü'l-edeb* adlı eserlerinde *Kitâbü'l-Egânî*'den çok faydalanmışlardır. Ayrıca Ebulmehâsin Yûsuf Abdülhâdî (ö.909/1503) de *Nüzhetü'l-Müsâmir fî zikri ba'zı ahbâri Mecnûni Benî Âmir* adlı eserinde aynı yolu izleyerek *Kitâbü'l-Egânî*'yi kaynak olarak kullanmıştır.⁴⁹⁶ Aralara eklenen küçük mensûr parçalarla tam bir hikâyeye hâline sokulmuş olanlar içinde, hangi târihte tertip edildiği bilinmemekle birlikte, birçok esere kaynak teşkil eden Ebûbekir el-Vâlîbî'nin *Dîvânü Mecnûn-ı Leylâ*'sı gelir.⁴⁹⁷ Eserde, Mecnûn'un hayatına yer verilmesi ve şiirlerinin ilk defa derlenmesinin yanı sıra, bu çalışma hikâyenin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur.⁴⁹⁸ İbnü'n-Nedîm'in halk hikâyeleri arasında *Kitâbü Mecnûn ve Leylâ* adında anonim bir eserden söz etmesi, bu hikâyenin IV./X. yüzyılda Arap dili ve edebiyâtı âlimlerinin türlü şekilleriyle naklettikleri bir halk hikâyesi hâline dönüştüğünü göstermektedir.⁴⁹⁹ Hikâye X./XVI. yüzyılın başlarında kaleme alınan İbnü'l-Mibred'in *Nüzhetü'l-müsâmir fî zikri ba'zı ahbâri Mecnûn Benî Âmir* (nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut, 1414/1994.) ve Şemseddin İbn Tolun'un *Bastü sâmi'i'l-müsâmir fî ahbâri Mecnûni Benî Âmir*'i ile (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî, Kahire, ts. M. İbrâhim Sâlim, Kahire, 1996.) yazarı bilinmeyen *Ahsenü mâ yemîl min ahbâri'l-Kayseyn ve'l-Cemûl* adlı eserden sonra müteahhir dönemlerde yazılan anonim *Kıssatü Kays b. el-Mülevvah* (Beyrut, 1868) ve *Kıssatü Mecnûn ve Leylâ* (Bombay, 1880) adlı eserlerde de söz konusu edilmiştir.⁵⁰⁰ İbrahim Sâdik Feyzî'nin *Dîvânü Mecnûn-ı Leylâ*'sı (Mısır, 1949), X. yüzyıldan beri yaygın olan hikâyenin elimize geçen son şeklidir.⁵⁰¹

495 Toska, s.37; Ayrıca bkz.Durmuş, s.159; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.7; Tefvik, s.7.

496 Tefvik, s.8.

497 Tarlan, **İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi**, s.14; Durmuş, s.159; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289; Kutlu, s.88; Toska, s.37; Akalın, s.83; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6; Agâh Sırrı Levend, bu eserle ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: "*Bu eserdeki söylentilerin çoğu uydurmadır.*"

498 Tefvik, s.7.

499 Akalın, s.83; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6; Durmuş, s.159; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289.

500 Durmuş, s.159; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6.

501 Kutlu, s.88; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.50.

Şâir Ahmed Şevkî de hikâyeyi manzûm piyes hâline sokmuş, eser *Mecnûn ü Leylâ* adı altında basılmıştır.⁵⁰²

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi, çöl Arapları arasında yaygın olan “el-Murakıs-Esmâ”, “Amru’bnü Aclân-Hind”, “Urvâ-Afra”, “Cemîl-Buseyne”, “Kuseyr-Azzâ”, “Rabîa-Ukayl”, “Kays-Lübnâ”, “Tavbâ-Leylâ”, hikâyelerini unutturmuş ve Mecnûn, kendisini Leylâ’dan Mevlâ’ya ulaştıran ilâhî aşkın temsilcisi olarak gösterilmiştir.⁵⁰³

Hikâye üzerine Arap edebiyâtında yapılan bu çalışmaların yanı sıra, Arap fütûhatı ve Arap kültürünün İslâm dünyâsına yayılması, birçok eserler ile birlikte, bu hikâyeyi de Hindistan’dan cenûbî Kafkasya’ya kadar hilâfetin her köşesine götürülmüştür.⁵⁰⁴

II. FARS EDEBİYÂTINDA LEYLÂ VE MECNÛN HİKÂYESİ

Gerçek aşkın temsilcileri olarak edebiyâta geçen⁵⁰⁵ ve insan ruhuna tesir eden⁵⁰⁶ *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesi İran’da Deylemîler’in egemenliği zamanında X. yüzyılın sonlarında *Kitâbü’l-egâni* ile yayılmıştır.⁵⁰⁷ Daha sonra Gazneliler ve Selçuklular zamanında yazılmış şiirlerde Leylâ ve Mecnûn’un bu efsaneleşmiş aşkı bir mazmun olarak yer almıştır.⁵⁰⁸

İran Edebiyatı’nda ilk Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin kayıtlarına Minûcihrî (ö.432/1041) ile bize kadar gelen tasavvufî dîvânların en eskisi olan Baba Kûhî Şîrâzî (ö.441/1050)’nin dîvânlarında rastlanmaktadır. Bu şâirler muhtemelen, Leylâ ve Mecnûn adlarını halk arasındaki sözlü rivayetlerden veya anonim bir Leylâ ve Mecnûn hikâyesinden almışlardır. Leylâ ve Mecnûn adlarına Enverî ve Hâkânî-i Şîrvânî’nin

502 “Bu piyes Arthur John Arberry tarafından İngilizceye çevrilip basılmıştır, Kahire 1933.” Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6 (dipnot:5).

503 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.6-7; Kutlu, s.89.

504 Genç, s.33.

505 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.11.

506 Gönül Alpay, “Leylâ ve Mecnun Hamdullah Hamdi”, (**Basılmamış Mezuniyet Tezi**, Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü, 1970), s.1.

507 Belal Saber Mohamed Abd el Maksoud, bu konuda şöyle bir tespitte bulunmuştur: “*Fars edebiyâtındaki Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin aslında Arap edebiyâtına dayandığı kesin ise de, hangi rivâyetlerin esas alındığı belirlenmek zordur. Bu konuda araştırma yapanların hiçbir mesnede dayanmaksızın kaynak olarak el-Egâni’yi göstermeleri kanâatimizce yanlıştır. Zîrâ çalışmamız esnasında yaptığımız karşılaştırmalar, bizi Fars edebiyâtındaki Leylâ ve Mecnûn hikâyesine Arap edebiyâtındaki birden fazla rivayetin kaynaklık ettiği düşüncesine götürmektedir. Fars şâirlerinin kullandığı bazı motiflere ve alt hadiseler el-Egâni’de değil, diğer rivâyetlerde rastlamaktayız.*” bkz. Abd el Maksoud, s.80.

508 Kutlu, s.89; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.11; Genç, s.33.

dîvânlarında da rastlanır. Ancak bu mâcerâyı konu alan ve en eski eser olma özelliğini taşıyan Nizâmî-i Gencevî (d.533/1138-540/1145 arası-ö.535/1140-1204 arası)'nin *Leylî vü Mecnûn* adlı mesnevîsidir.⁵⁰⁹

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi Arap kaynaklarında *Mecnun ve Leylâ* olarak geçer. Hattâ dîvânlarda *Mecnûnu Leylâ* olarak tamlama hâlinde geçer ki “Leylâ'nın Mecnûn'u” anlamına gelir. Nizâmî ise bunu değiştirmiş ve eserine *Leylî vü Mecnûn* adını vermiştir.⁵¹⁰ Nizâmî'nin Arap kaynaklarına dayanan *Leylî vü Mecnûn*'u, hezec bahrinin *mef'ûlü/mefâ'ilün/fa'ûlün* şekli ile yazılmış, 4718 beyitlik⁵¹¹ bir mesnevîdir. Nizâmî, bir gün yeni bir mesnevî yazmayı düşünürken Şirvân Şâh Celâl el-Davla Ahsitân b. Manûçih'r'den, bizzât kendi eli ile yazılmış olup, kendisinden Leylâ ile Mecnûn hikâyesini nazmetmesini isteyen bir mektup almış; o zaman yaşının ilerlemiş olmasından ve zayıflığından dolayı, bunu kabul etmek istememiş, fakat oğlu Muhammed'in de ricâsı üzerine, bu mesnevîyi yazmıştır. 4 aydan az bir zamanda, 584 yılı recebinin sonunda (24 Eylül 1188) eseri tamamlamıştır. Nizâmî'nin böylece istemeyerek başladığı bu eseri, onun en muvaffakiyetli mesnevîsi olmuş, son derece de rağbet görmüştür.⁵¹²

Bu mesnevî aynı zamanda İran edebiyâtının da en başarılı *Leylî vü Mecnûn* mesnevîsi olmuştur.⁵¹³ Nizâmî, Arap kaynaklarından faydalanmanın yanı sıra Arap kaynaklarındaki söylentilerden bazısını değiştirerek, kendiliğinden bazı motifler ekleyip konuya uygun hikâyelerle süsleyerek eserini meydana getirmiştir.⁵¹⁴ Bazı araştırmacılar

509 Tahsin Yazıcı, “Leylâ ve Mecnûn” (Fars Edebiyatı), **DİA**, C.27, Ankara, 2003, s.160; Ateş, “Leylâ ile Mecnûn”, s. 51; Genç, s.34; Bertels, s.48-49; Saime İnal Savi, “Fars Edebiyatında Hamseler”, **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi**, Fasikül:1, sayı:14, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1986, s.39.

510 Agâh Sırrı Levend, “Leylâ ve Mecnûn'lar”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:5, Ankara, 1952, s.381.

511 Ahmed Ateş, “aşağı yukarı 5100 beyitlik bir mesnevî” olduğunu kaydetmiştir. bkz. Ahmed Ateş, “Nizâmî”, **İA**, C.9, İstanbul: MEB,1988, s.323; Saime İnal Savi, bu konuda “*Nizâmî, Layli u Macnun'un 4000 küsür beyit olduğunu söylemektedir; halbuki bugün elde bulunan nüshalarda 5100 kadar beyit vardır; bundan esere Nizâmî'ye ait olmayan ilvaler yapıldığı anlaşılıyor.*” demektedir. bkz. Savi, s.39.

512 Ateş, “Nizâmî”, s.323; Yazıcı, s.160; Ateş, “Leylâ ile Mecnûn”, s. 51; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289; Levend, “Leylâ ve Mecnûn'lar”, s.8; Kutlu, “Leylâ ve Mecnun”, s.89-90; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.31.

513 Akar, s.165-166; Kutlu, s.89-90.

514 Tarlan, **İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi**, s.159; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.31; Ayrıca bkz. Savi, s.42; Nazir Akalın ise bu görüşe karşı çıkmakta ve bu konuda “*Nizâmî'nin hikâyeye tasavvufî bir çeşni verdiği hakkındaki görüşlerinde Agâh Sırrı Levend de, Saime İnal Savi de yanılmış olmalıdır. Çünkü, Nizâmî, Leylî u Mecnûn mesnevîsinde, sadece ve sadece platonik seviyede değerlendirilmesi gereken beşerî bir aşkı işlemiş, özellikle hikâyeyi anlattığı vak'a zincirlerinde*

eser hakkında bilgi verirken Nizâmî'nin, Mecnûn'un aşkını ilâhileştirdiği ve hikâyeye tasavvufî bir çeşni verdiği görüşündedirler.⁵¹⁵ Leylâ ile Mecnûn'un aşklarının ilâhî aşka dönüşü, dünyânın fâniliği ve ölüm gibi konuların esere tasavvufî bir nitelik kazandırdığını ileri sürerler.⁵¹⁶

Dâimâ tâlimî bir yol takip eden⁵¹⁷ Nizâmî'nin eseri "Leylâ ile Mecnûn" hikâyelerinin târihinde de bir merhaledir. Çünkü bundan sonra İran ve Türk Edebiyatları'nda bu tarz mesnevîlerin daima temel kaynağı bu eser olmuştur.⁵¹⁸ Nizâmî'den sonra bu mesnevîyi kaleme alanlar, onun izini takip etmişler, konuyu biraz değiştirmek, yeni motifler eklemekle birlikte, efsaneye girişte, hikâyeyi bölümlere ayırmada, bölümlere girerken yapılan tasvirlerde hep ona uymuşlardır. Konu başlarındaki sabah, akşam, bahar, yaz, kış, dağ, çöl gibi tabiat tasvirleri eserde önemli yer tutar. Ayrıca Leylâ ile Mecnûn'un güzelliğini öven parçalar, Leylâ'nın kabilesiyle Nevfel arasındaki savaş tasvirleri, ayrılık, umutsuzluk, kavuşma nihâyet ölüm gibi en içli insanlık duygularını dile getiren parçalar, eseri süsleyen ve şiir bakımından da ona değer kazandıran özelliklerdir.⁵¹⁹ Mecnûn'un şahsiyeti de ilk defa onun tarafından bâriz bir sûrette belirtilmiştir.⁵²⁰ Nizâmî'den sonra gelen Fars ve Türk şâirlerinin hepsi Nizâmî'yi örnek almışlar ve onun tesirinde kalmışlardır.⁵²¹

Ali Nihad Tarlan, Nizâmî'nin eseri hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

...Şâiriyet i'tibârıyla Nizâmî, ahlâfının fevkindedir. Hiçbiri o pâyeye erişmemiştir. Lâkin tahkiye ve tasavvuf nikât-ı nazarında gittikçe bir terakki müşâhede edilir. Nizâmî'deki pâk, şehvetten münezzehe aşk, ilâhî vasfını almıştır. Eserde insicâm-ı vakayi', Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'den fazla gözetilmiş, i'tidâl

tasavvufa asla girmemiş, tasavvufî terminolojiyi de kullanmamıştır." görüşünü savunmaktadır. bkz. Akalın, s.91.
515 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.32; Levend, "Leylâ ve Mecnûn'lar", s.8; Ağâh Sırrı Levend'in görüşüne katılanlar: Gencay Zavotçu, **Dîvân Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü**, Ankara: Aydın Kitabevi, 2006, s.296-297; Tefvik, s.10; Yazıcı, s.160; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.51; Fuzulî, **Leylâ ile Mecnun**, Vasfî Mahir Kocatürk (nesre çeviren), s.3; Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.346; Bertels, s.52.

516 Yazıcı, s.160; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s. 51.

517 Bertels, s.52.

518 Genç, s.34.

519 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.32; Genç, s.34.

520 Bertels, s.52.

521 Tefvik, s.10.

*daha ziyâde muhâfaza edilmiştir. Hikâyenin nesc-i dâhilîsi daha mâhirâne işlenmiş, daha vâkîfâne hikâye-i i'vicâcâtî tertib edilmiştir. Yalnız hasbihâllerin, şikâyetlerin ve tasvirlerin uzun silsileleri şiir ihtiyâcının mevlûdi ve hikâye için bir nakîsedir.*⁵²²

Nizâmî gibi Türk asıllı bir şâir olan ve Türk dîvân şâirlerinin büyük üstâdlardan biri olarak kabul ettikleri⁵²³ Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö.725/1325) de Delhi'de Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ile Delhi sultanı Sultan I. Alâüddîn Muhammed (1296-1316)'e ithafen 698/1299 yılında 2660 beyti bulan *Mecnûn u Leylî* adlı bir mesnevî yazmıştır. Emîr Husrev Arap kaynaklarındaki söylentilerden ayrılmış, esasta Nizâmî'yi takip etmekle birlikte bazı yerlerini değiştirmiş, Nizâmî'de olmayan yeni motifleri eklemiştir. Emîr Hüsrev'in eserinde, mevzû, esas i'tibârı ile bir Hind şehzâdesinin mâcerâsına benzetilerek anlatılmış, hikâyenin tasavvufa uygun unsurlarına hemen hiç ehemmiyet verilmemiştir. Bununla beraber, Emîr Hüsrev'in eseri, kolay okunur, canlı ve parlak bir roman gibidir.⁵²⁴

Ali Nihad Tarlan, Emîr Hüsrev'in eserini şu şekilde değerlendirmiştir:

*...Hüsrev-i Dihlevî'nin müdâfaa ettiği aşk, hiç de kıymetli ve ma'nîdâr değildir. Eflâtûnî bile denilmez. Eserin seyr-i unumîsinde tasavvûfî nokta-i nazar hiç müdâfaa edilmemiş gibidir. Yanık bir şiir hassâsiyeti esere baştan başa hâkimdir. Yalnız sonunda bir iki beyit vardır ki bu zevki okşar. Velhâsıl sonlara doğru fazla müessir ve şâirâne olmasına rağmen Hüsrev-i Dihlevî denilebilir ki eserinde gerek tarz-ı tahkiye, gerek fikr-i esâsî nikâ-ı nazarında pek az muvaffak olmuştur. Bu hususta Mevlânâ Câmî ile mukayeseye mütehammil değildir.*⁵²⁵

Emîr Hüsrev'den sonra Kâtibî, Dervîş Eşref ve Süheyîlî *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîlerini Molla Câmî'den önce yazmışlardır.⁵²⁶ Kâtibî ve Dervîş Eşref'in

522 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.159; Abd el Maksoud, s.104; Nizâmî'nin eseri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.11-34; Akalın, 260 s; Guneymî Hilâl, s.91-112.

523 Rıza Kurtuluş, "Emir Hüsrev-i Dihlevî" *DİA*, C.11, İstanbul, 1995, s.135.

524 Tevfik, s.10; Akar, s.165-166; Kutlu, s.89-90.

525 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.159; Ayrıca bkz As'ad E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry an Interpretation of the Magnûn Legend*, Beirut, 1980, s.106-125; Abd el Maksoud, s.111.

526 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 56.

mesnevîleri hakkında bilgi yoktur.⁵²⁷ Aslen Türk olup Hüseyin Baykara devrinde devlet hizmetinde bulunan, Türkçe ve Farsça eserler veren Nizameddin Ahmed Süheylî (ö.918/1512)⁵²⁸ ise bu hikâyeyi 2065 beyitte Farsça olarak yazmıştır.⁵²⁹ Süheylî, *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde Nizâmî'den daha çok Emîr Hüsrev'in tesirinde kalmıştır. Yer yer Nizâmî'den de etkilenmiştir; kullanılan kelimeler, terkipler ve bazı beyitlerde, Nizâmî'ninkine benzer taraflar müşâhede edilmektedir. Birtakım benzerlikler sebebiyle, bu iki üstâdın eserlerinden çok geniş çapta yararlandığı söylenebilmektedir. Ancak Süheylî bu iki üstâddan yararlanmanın yanı sıra eserine yeni motifler katmış ve ilâvelerde bulunmuştur.⁵³⁰ Onun eserinde, Nizâmî'ninkinde olduğu nisbette olmasa bile tasavvufî unsurlara da yer verilmiş; eser, gerçek aşkın, insanları neticede ebedî saadete götüreceği ana fikri ile noktalanmıştır.

Süheylî'nin *Leylî ü Mecnûn* mesnevîsi, hezec bahrinin *mef'ûlü/mefâ'ilün/fe'ûlün* şekli ile yazılmıştır. Mesnevî 2065 beyit olup 889/1484 yılında tamamlamıştır. Gerek muhteva, gerekse anlatım ve hikâye tekniği bakımından Süheylî'nin eseri, benzerleri arasında, başarılı bir örnek sayılabilmektedir.⁵³¹

Süheylî ile aynı zamanda yaşayan Molla Nûreddin Abdurrahmân Câmî (d.817/1414-ö.898/m.1492), *Leylî vü Mecnûn* mesnevîsini 889/1484'te yazmıştır. Mesnevî 3860 beyit olup⁵³² Molla Câmî'nin *Heft Evreng* adı altında topladığı yedi mesnevîsinin altıncısını oluşturur.⁵³³ Molla Câmî, eserinin önsözünde Nizâmî ve Emîr Hüsrev'in isimlerini anarak onların yolunu izlediğini zikretmiştir.⁵³⁴ Ancak Molla Câmî Nizâmî'den bazı olayları aynen almasına rağmen kendi san'at gücünü ortaya koyduğu gibi, bazı rivâyetleri değiştirmiş ve kimi motifleri de kendisinden ekleyerek eserine büsbütün başka bir doğrultu vermiştir.⁵³⁵

527 Abd el Maksoud, s.112.

528 Ahmed Ateş, Nizâmeddin Ahmed Süheylî'nin ölüm tarihinin 907/1502 olduğunu, eserini 889/1484'te yazdığını kaydetmiştir. bkz. Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.52

529 Tefvik, s.12.

530 Ömer Okumuş, "Nizâmaddin Ahmed Suhaylî'nin Laylî u Macnûn'u İnceleme-Metin", (**Basılmamış Doçentlik Tezi**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, 1982), s.23, 39; Abd el Maksoud, s.120.

531 Okumuş, s.23, 39.

532 Tefvik, s.12; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.44, 55.

533 Yazıcı, s.160; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.51-52

534 Guneymî Hilâl, s.129.

535 Tefvik, s.12; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s. 56.

Molla Câmî, Nizâmî'den etkilenecek eserinde tasavvufî unsurları da kullanmış ancak onun eserinde tasavvuf zirveye ulaşmıştır.⁵³⁶ Meselâ en son buluşmada Mecnûn Leylâ'yı tanımaz, sûrete kapılamayacağını söyler.⁵³⁷

*Aşk gemisini kan deryasına sürdüm. Âşıkla mâşukluk o deryanın dışında kaldı. âşık ilk anda, tabiate uygun olana döner. Fakat aşkın "cezbe"si arttığı zaman, onun coşkuluğundan bütün istekler söner; sevgilinin isteği ne ise o olur. Dünyâda ancak onun istediğini yerine getirmeye çalışır. 'Cezbe'si daha da artarsa, o kayıtlardan da kurtulur. Aşk denizine düşer; aşk dalgaları arasında kendisini kaybeder. Âşıklık ve mâşukluk, yükünü toplayıp gider. Bu ikiyi bir görmek olur. İki görmekten tamamıyla kurtulur. Benlik ve senlikten gözlerini kapar. İkilik kaygısından selâmete erer. Ancak o ve aşk kıyamete kadar kalır.*⁵³⁸

Bununla birlikte Câmî, hakîkî bir aşk mâcerâsı olarak kaleme aldığı⁵³⁹ eserinde sadece kıssayı anlatmakla kalmamış eserde bazı eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca o şahısların ruh hâllerini de vermek istediğinden ve bu konuda Arap kaynaklarındaki rivayetler yetersiz olduğundan sadece bu rivayetlere bağlı kalmamıştır.⁵⁴⁰ Mecnûn ile ilgili olarak da yine Arap kaynaklarındaki rivayetlerle sınırlı kalmamış, diğer âşık şâirlerle ilgili rivâyetlerden de istifâde etmiştir.⁵⁴¹

Ali Nihad Tarlan, Câmî'nin eserini şu şekilde değerlendirmiştir:

Câmî'nin eseri aslı olan Arab'a daha çok yakındır. Muhit Nizâmî'den fazla Arab muhiti, Mecnûn Arab âşık şâiridir. Câmî de tasavvuftaki vukûf ve şöhet-i azîmesine rağmen eserin mâhiyet-i asliyesine vaz'-ı müdde'â etmemiş gibidir. Onun da tasvir ettiği aşk, hicrânlı ve müessir bir sevdâ olmaktan pek kurtulamıyor. Vakı'aların garâbeti de o kadar nazar-ı dikkata alınmamış, onlara bir ma'na-ı timsâli izâfe edilmemiştir. Câmî, hikâyeci olmaktan çok fazla şâirdir. Bu sebeble itnâbda teberri edememiştir. Câmî, yalnız eserin sonunda Mecnûn'un

536 Guneymî Hilâl, s.130-131; Abd el Maksoud, s.216; Zavotçu, s.296-297.

537 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.56.

538 Levend, s. 54.

539 Yazıcı, s.160; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s.51-52

540 Guneymî Hilâl, s.130-131.

541 Abd el Maksoud, s.126.

sevgilisini tanımaması hadisesinden başlayarak (o kadar az zamanda bir aşkın tebdil-i mâhiyet etmesi mantıkî olmasa gerektir) bir az tasavvûfî nokta-ı nazarı müdâfaa ediyor. Vakı'alar arasında kuvvetli münâsebetler yoktur. Hissediliyor ki her hadise, aynı aşkın yeknesak şikâyet ve elemeleri izhâr için geliyor. Fakat yüksek kıymet-i şiiresiyile beraber Câmî'nin eseri daha orijinal, her hâlde Hüsrev-i Dihlevî'den daha güzel, daha mahallîdir.”⁵⁴²

XV. yüzyıl şâirlerinden Mektebî-i Şîrâzî (ö.1511), *Leylî vü Mecnûn* mesnevîsi yazan bir başka şâirdir. Leylâ ile Mecnûn'un kabirlerini ziyaret eden Mektebî'nin 895/1489 yılında yazdığı bu Farsça eser 2160 beyittir.⁵⁴³ Arap kaynaklarından çok faydalanan Mektebî, Nizâmî'yi esas almakla birlikte, onun motiflerinden seçmeler yapmış, eserdeki bazı motifleri değiştirmiş, bunun yanında yeni motifler de eklemiştir.⁵⁴⁴ Eserinin başında hamse meydana getirmek istediğini söylemişse de ancak *Leylî vü Mecnûn* mesnevîsini kaleme alabilmiştir.⁵⁴⁵

Farsça *Leylî vü Mecnûn* yazan bir başka şâir Molla Câmî'nin yeğeni Hâtîfî (ö.927/1521)'dir. İlk mesnevîsi olan *Leylâ vü Mecnûn*'un⁵⁴⁶ sonunda kendisini devrin Câmî'si gibi gören, Nizâmî ve Emîr Hüsrev ile boy ölçüşecek durumda olduğunu övünerek söyleyen Hâtîfî'nin şiirle anlatımı uygun ve ölçülüdür.⁵⁴⁷ Hâtîfî'nin, eserini hangi târihte yazdığı belli değilse de, eserin sonundaki beyitlerden Câmî'nin o sırada hayatta olduğu anlaşıldığına göre, 898'den önce yazmış olmalıdır.⁵⁴⁸ Hâtîfî kendinden önce gelenlerin eserlerini göz önünde tutmakla birlikte, hikâyeyi çok değiştirmiş, ona birçok yeni motifler katmıştır. Bununla birlikte Hâtîfî'nin eseri kendisinden önce bu hikâyeyi kaleme alanların eserlerinden daha kısa ve daha derli topludur. Bu yüzden bu mevzûu en mâkul şekle sokmuş olan san'atkâr telakkî edilmektedir.⁵⁴⁹ Türk şâirleri Hâtîfî'den çok yararlanmışlar, hattâ bazıları onu tercüme etmişlerdir.⁵⁵⁰

542 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.160; Ayrıca bkz. Abd el Maksoud, s.127-128.

543 Tevfik, s.12-13; Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 59; “*Nizâmî'nin taklidi olan eserini, 895/1490'da yazmıştır.*” Ateş, “*Leylâ ile Mecnûn*”, s.52.

544 Tevfik, s.12-13; Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 73-75.

545 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 73-75.

546 Mürsel Öztürk, “*Hâtîfî*”, *DİA*, C.16, İstanbul, 1997, s.468.

547 Tevfik, s. 13.

548 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 76

549 Ateş, “*Leylâ ile Mecnûn*”, s.52.

550 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 84; Levend, “*Leylâ ve Mecnûn'lar*”, s.8.

Ali Nihad Tarlan, Hâtîfî'nin eserini değerlendirirken şöyle demektedir:

*Hâtîfî'nin eseri, nisbeten hikâye telakkîsine en muvafık olanıdır. Daha psikolojik ve mantıkîdir. Şiirle tahkiye mütevazın gider. Fuzûlî vak'anın pek çok yerlerini, bilhassa mantıkî ihtisârı Hâtîfî'ye medyündür. bununla beraber Hâtîfî, müessir ve acı bir hicrân vak'asından başka bir şey anlatmıyor. Gâyesinin câhilidir. Vakayi'in manzara-i umumiyesi eslâfından ayrı değil, onlara daha zârif ve nükteli şeyler de ilâve ediyor. Fkat gâye-i esâsiye olan aşk-ı eflâtûnîyi duymamış ve duyuramıyor. Yalnız en sonunda bir iki beyit ile aşka bu kudsiyeti vermek istemişse de bu fikir, eserle imtizâc etmemiştir. Nizâmî ve Câmî'ye o kadar medyun olmamakla beraber onlar kadar şâir değildir. Husûsiyetleri kuvvetli ve şahsîdir. Nisbeten mâhir bir hikâye-nüvis zihniyetiyle eserini yazmıştır.*⁵⁵¹

Farsça *Leylî vü Mecnûn* yazarlar hakkında yukarıda isimlerini zikredip eserleri hakkında bilgi verdiğimiz şâirlerle birlikte başka şâirler de bu mesnevîyi kaleme almışlardır. Bu şâirler şunlardır: Emîr Hüsrev-i Dihlevî (ö.1325), Kâtîbî (ö.839/1436), Merâgî-i Tebrîzî Dervîş Eşref (XV. yüzyıl), Câmî (d.817/1414-ö.898/1492), Mektebî-i Şîrâzî (ö.1511), Süheylî (ö.918/1512), Misâlî-i Kâşânî (XV. yüzyıl), Hâce Imâd-ı Lârî (XV. yüzyıl), Ünsî Kutbüddîn Emîr (ö.923/1517), Hâtîfî (ö.927/1521), Âhî-i Meşhedî (aşağı yukarı ö.927/1521), Hilâlî-i Esterâbâdî (ö.940/1533), Hâce Hasan Hızır Şâh-ı Esterâbâdî (XV. yüzyıl), Zâde Kādısı (XV.- XVI.yüzyıl) , Mevcî (ö.979/1571; bazı kaynaklara göre 974/1566), Kāsımî (ö.979/1571), Rehâî (ö.982/1575'ten sonra), Hüseyin Senâî (ö.996/1588), Nüvîdî (ö.998/1590), Sarfî-i Kişmîrî (ö.1003/1594), Feyzî-i Hindî (ö.1004/1595), Dervîş Mehmed Ali Gîlânî (XVI. yüzyıl), Mahmûd Bey (XVI. yüzyıl), Sâlim-i Türkmânî, Şîrâzî Maksûd Bey (XVI. yüzyıl), Hüseyin Bey Itâbî (XVI. yüzyıl), Sâidî (XVI. yüzyıl), Hâce Hidâyetullah-ı Râî (XVI. yüzyıl), Mahmûd Beyâmî, Eşrefî, Hilâlî, Sâlim, Esîrî, Hakîm Şifâî (XVI. yüzyıl), Zamîrî (ö.973/1565), Rûhu'l-Emîn-i İsfahânî (ö.1047/1637), Ebü'l-Berekât Münîr-i Lâhûrî (ö.1054/1644), Hindû (XVI.- XVII. yüzyıl), Mir Masûm Nâmî-i Safevî (XVI. XVII. yüzyıl), Kâşif-i Şîrâzî (ö.1060/1650), Ali Rızâ Tecellî, 17. yüzyılda kaleme alınmış Alemgîr'e sunulmuş, müellifi bilinmeyen bir "Leylâ ve Mecnûn", Seyyid Hasan b. Fethullah (XVII. yüzyıl),

551 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.161; Abd el Maksoud, s.142.

Molla Murâd b. Mîrzâ Cân, Mülhem, Şule-i Isfahânî (XVII. yüzyıl), Fevkî-i Yezdî (XVII. yüzyıl), Muhammed Sâdık Mûsevî Nâmî (ö.h.1204/m.1789-90), Mehdî Bey (ö.1214/1799), Sabâ-yi Kâşânî (ö.1238/1822), Nasîbî (XIX. yüzyıl), Seyyid Muhammed Nâsır Hân Bahâdır (XIX. yüzyıl), müellifi bilinmeyen iki “Leylâ ve Mecnûn”, Esîrî, Mecnûn-i Çep-nüvîs, Dâvûd, Kâşif, Hidâyet, Mîr Hâc, Nasîbî, Misâlî, Tecellî, Şifâî, Mevcî, Sefâî, Sâid, Sabâ, Sarfî, Mehdî, Nâsır-i Hindu.⁵⁵²

Leylâ ile Mecnûn hikâyesi, İran’da Akay-i Muhammed Cevad Türbeti tarafından beş perdelik operet olarak kaleme alınmış, müziği de Akay İsmâil Mihrtaş tarafından hazırlanarak, 1308’de sahneye konulmuştur.⁵⁵³

Bütün bunlarla birlikte Mecnûn kıssası ve haberleri –diğer âşıklardan farklı olarak- İran edebiyâtına intikâl eden tek aşk hikâyesi olmuştur. Bu hikâyenin pek çok İran şâiri nezdinde Arap edebiyâtındakinden daha fazla revaç bulunduğunu görüyoruz. Bunun sebebi, İran edebiyâtında bu hikâyeyi dile getirenlerin çoğunun tasavvuf erbabı olmasında aranmalıdır.⁵⁵⁴

III . TÜRK EDEBİYÂTINDA LEYLÂ VE MECNÛN HİKÂYESİ

Leylâ ve Mecnûn’un hikâyesi, gerek mecaz ve mazmunlar vasıtasıyla gerekse müstakil mesnevî konusu olarak Türk edebiyâtında çok ilgi görmüştür. Aşkın ve âşıklığın sembolü olarak özellikle şiirde sıkça anılan bu hikâyeyi Türk edebiyâtında ilk defa anlatan Gülşehrî (ö. 717/1317’den sonra)’dir. Onun *Mantuku’t-tayr* adlı eserinde (yazılışı:717/1317)⁵⁵⁵ Hüdhüd “ışkbâzlık ve mâşuk” hakkındaki soruyu cevaplandırırken:

Şehvetüni ışk sanma iy azîz

Sûreti ma’nîden eylegil temiz

552 Terbiyet, s.383; Mehmet Emin Resulzade, **Sekizyüzcü Yıldönümü Münasebetiyle 1141-1941 Azerbaycan Şâiri Nizamî**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951, s.355-356; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.86-95; Levend, “Leylâ ve Mecnûn’lar”, s.8; Yazıcı, s.160; Ateş, “Leylâ ile Mecnûn”, s.52-53; Kutlu, s.89-90; Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi Giriş**, s.225-228.

553 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s. 96.

554 Abd el Maksoud, s.143.

555 İskender Pala, “Leylâ ve Mecnûn”, (Türk Edebiyatı), **DİA**, C.27, İstanbul, 2003, s.161; Mustafa Özkan, “Gülşehrî”, **DİA**, C.14, İstanbul, 1996, s.250-252; Eserin yazılış tarihini h.713/m.1313 olarak gösterenler de vardır. bkz. Agâh Sırrı Levend, “Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, Ankara, 1957, s.105; Kutlu, s.89.

der ve şâir de, bu münâsebetle temsilî hikâye olarak “Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn” başlığı altında Allah’a karşı duyulan ve fenâ-fillâh makâmına ulaşmayı esas alan gerçek aşkı anlatır.⁵⁵⁶ Gülşehrî ayrıca Mecnûn’un Leylâ’yı içinde bulduğu, maddesini tanımadığı motifini işleyerek hikâyeye daha çok tasavvufî bir görünüş kazandırmıştır.⁵⁵⁷

Gülşehrî’den sonra Âşık Paşa (ö.733/1332) da *Garib-nâme* (yazılış târihi: 730/1329-30) adlı eserinde bu konuyu aynı şekilde, tasavvufî bir bağlamda ele alır.⁵⁵⁸ Âşık Paşa 30 beyit içinde bu hikâyede Mecnûn’un Leylâ derken Mevlâ’yı bulduğunu, Leylâ ve Mecnûn adlarının da aşk, sevgi ve tutkunluk yolunda kaldığını⁵⁵⁹ şu şekilde dile getirir:

*İçi taşı Leyli’den tolmuş-ıdı
Leyli’ye dek Mecnûn ad olmuş-ıdı
Çünkü Mecnûn degşürildi Leyli’ye
Leyli adı döndi bu kez Mevli’ye
Leyli Leylî dir-iken Mecnûn dili
Dile Mevlî geldi gıtdi müşkili
Pes bu ışkun ma’dini ol Hak-durur
Kendüyü kendü sever mutlak-durur
Mevli aksi oldu Mecnûn gördüğü
Leyli dip şol ışkına cân virdüğü
Âşık u ma’sûk içinde uşbu nâz
Pâdişâh sırrı-durur bu gizlü râz
Pes anun aksi gelür karşı göze
Âşık olgıl kim bakasın ol yüze⁵⁶⁰*

Gülşehrî ve Âşık Paşa’dan sonra Şemseddîn-i Sivasî, *İbret-nümâ* ve *Mir’âtü’l-ahlâk*’ta, Nalî *Tuhfe-i Dilkeş*’te temsilî hikâyeye olarak işlemişlerdir.⁵⁶¹ Ayrıca Nizâmî’nin

556 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s. 103-106; Kutlu, s.89.

557 İpekten, s.43-44; Ayrıca bkz. Tefvik, s.11; Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.103-105.

558 Levend, “Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler”, s.105; Kutlu, s.89.

559 Âşık Paşa, *Garib-nâme*, Kemal Yavuz (hzl.), İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000, c.II/1, s.109; Ayrıca bkz. Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.106-107.

560 Âşık Paşa, s.161/26-32. beyitler; Hikâyenin tamamı için bkz. aynı eser, c.II/1, s.155-161.

mesnevîsinden sonra, büsbütün yayılan Leylâ ve Mecnûn hikâyesi bazı şâirlerin eserlerinde küçük hikâyeler hâlinde yer almıştır. Ferîdüddin Attâr (ö.h.627/m.1229)'ın *Musîbetnâme*'sinde, Hz. Mevlânâ (d.604/1207-ö.672/1273)'nın *Mesnevî*'sinin her cildinde⁵⁶², Şeyh Sâdî (ö.691/1291)'nin *Gülistân*'ının⁵⁶³ VII. faslıyla *Bostan*'ın⁵⁶⁴ III. faslında bu efsaneye ait hikâyeler vardır.⁵⁶⁵

Türk edebiyâtında *Leylâ ve Mecnûn* mesnevî nazım biçimiyle müstakil bir eser olarak ilk defa XV. yüzyıl şâirlerinden Şâhidî (ö.901/1495'den sonra) tarafından kaleme alınmıştır. Şâhidî *Gülşen-i Uşşâk* (yazılışı:883/1478)⁵⁶⁶ adını verdiği 171 varak ve 6466 beyitlik bu eserini, Şehzade Cem adına kaleme almıştır.⁵⁶⁷ *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîlerinin en uzununu olma özelliğini taşıyan⁵⁶⁸ bu eserde Şâhidî, esas olarak

561 M. Fatih Köksal, "Türk Edebiyatında Nizâmî'nin Takipçileri ve Hamse'sine Nazire Yazanlar", **Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları**, Ankara: Akçağ, 2005, s.228; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.105; Pala, "Leylâ ve Mecnûn", s.161; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.107.

562 *Mesnevî* de geçen *Leylâ ve Mecnûn* kıssaları için bkz.Bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (yay. hzl.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, C.I, s. 194/415-416. beyitler; Mevlânâ, **Mesnevî**, Veled İzbudak (çev.), Abdülbaki Gölpınarlı (gözden geçiren), İstanbul: Şark İslâm Klasikleri MEB., 1988, C.I, s.33/407-408. beyitler; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevî**, Tâhirü'l-Mevlevî (trc. ve şerh eden), İstanbul: Ahmed Sâid Matbaası, 1963, C.I, s.270/406.-407. beyitler; Ken'an Rifaî, **Şerhli Mesnevî-i Şerîf**, II.Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000, s.63/414.-415. beyitler; İsmâil Hakkı Bursevî, **Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî**, İsmâil Güleç (hzl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.703; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpağuş, Necdet Tosun (yay. hzl.), İstanbul: Kitabevi, 2005, C.V, s.163-166/569.-579. beyitler; Mevlânâ, **Mesnevî**, Veled İzbudak (çev.), Abdülbaki Gölpınarlı (gözden geçiren), İstanbul: Şark İslâm Klasikleri MEB, C.III, s.45-46/567-577. beyitler; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnevî**, Tâhirü'l-Mevlevî (trc. ve şerh eden), İstanbul: Ahmed Sâid Matbaası, 1968, C.III, s. 150-152/8291-8300. beyitler; Mevlânâ, **Mesnevî**, Veled İzbudak (çev.), Abdülbaki Gölpınarlı (gözden geçiren), İstanbul: Şark İslâm Klasikleri MEB, C.IV, s.126-128/1553-1561. beyitler; Mevlânâ, **Mesnevî**, Veled İzbudak (çev.), Abdülbaki Gölpınarlı (gözden geçiren), İstanbul: Şark İslâm Klasikleri MEB, C.V, s. 269/3286-3291. beyitler; Abdülbaki Gölpınarlı, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul: MEB Basımevi, 1974, C.V, s.499-500/3287-3292. beyitler; Ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Fîhi Mâ Fîh**, s.49-50,68; Mesnevîde yer alan diğer bir kıssa için bkz. Rifaî, s.391/2730.-2732. beyitler.

563 Şeyh Sâdî Şirazî, **Gülistan**, Kilisli Rifat (Bilge) (trc.), İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.], s.161-162.

564 Şeyh Sâdî Şirazî, **Bostan**, Kilisli Rifat (Bilge) (trc.), İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.], s.142; Leylâ ve Mecnûn kıssalarının yer aldığı diğer bazı kaynaklar ise şunlardır: Orhan Çamlıca, "Ahmed Câhidî'nin Nasihatnâme ve Tevhi-i zât Adlı Risâlelerinin Tahlili", (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, 2006), s.151-152; Ferîdüddin Attar, **Aşknâme**, İstanbul: Roman's Yayınları, 2005, s.72, 92. İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, Mahmut Kanık (çev.), Onuncu Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s.82,140; Muhyiddîn İbn'ül-Arabî, **El-Futûhât el-mekkiyye (İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futûhât el-Mekkiyye)**, Nihat Keklik (hzl.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s.449; Eşrefoğlu Rûmî, **Müzekki'n-Nüfûs**, Abdullah Uçman (hzl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s.362-363.

565 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s. 34.

566 "*Eser Kâtip Çelebi'ye göre 1476, Blochet'e göre 1466 yılında kaleme alınmıştır.*" bkz.Levend, "Leylâ ve Mecnûn'lar", s.9.

567 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.108; Fuzûlî, **Leylâ and Mejnûn**, (Translated by Sofî Huri; Introduction and Notes by Alessio Bombaci), London, 1970, s.84; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.105-106; Toska, s.44; Zavotçu, s.297; Pala, "Leylâ ve Mecnûn", s.161; Tevfik, s. 13.

568 Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s. 105-106; Toska, s.44; Zavotçu, s.297.

Nizâmî'nin eserini örnek almakla beraber Emîr Hüsrev'in eserinden de faydalanmıştır. Şâir aldığı motiflerin bazısını değiştirmiş, bahisleri uzatmış, tasvirlerle de fazla yer vermiştir. Bununla birlikte bazı yerlerde Nizâmî'nin beyitlerini olduğu gibi Türkçeye tercüme etmiştir.⁵⁶⁹ Eserini Nizâmî, Gülşehrî ve Âşık Paşa'da olduğu gibi tasavvufî açıdan ele alıp işleyen⁵⁷⁰ Şâhidî'nin eseri Fuzûlî'nin eserinden sonra, Türk edebiyâtında en iyi işlenmiş *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesi kabul edilmektedir.⁵⁷¹

Türk edebiyâtında bu hikâyeyi kaleme alan bir başka şâir Alî Şîr Nevâî'nin (d.844/1441-ö.907/1501), *Mecnûn u Leylî* mesnevîsini hangi târihte yazdığı bilinmemekle birlikte *Hamse*'sini meydana getiren beş mesnevîyi 888/1483 ile h.890/m.1485 arasında yazmış olduğuna göre, üçüncü mesnevîsi olan *Mecnûn u Leylî*'yi 889/1484'te kaleme aldığı sanılmaktadır.⁵⁷²

Nevâî, Nizâmî, Emîr Hüsrev ve Süheylî'nin eserlerini göz önünde tutmuş⁵⁷³ olmakla berâber konunun temelinde ve gelişmesinde değişiklikler yapmış, yeni motifler eklemiştir,⁵⁷⁴ vak'aların psikolojisi, tasvîri ve sosyal hayat içinde yürütülüğü bakımından tamamıyla orijinal, millî hattâ mahallî bir eser ortaya koymuştur. Hikâyede şahısların ve vak'aların tasvîri, kelimelerle yapılan birer tablo hâlinde, resme yakındır ve âdetâ Ortaasya hayâtının tablolarıdır.⁵⁷⁵ Nevâî'nin *Muhakemetü'l-lugateyn*'inde Hâcû-yı Kirmânî'nin *Gevher-nâme*'sinden bir "cevher" olduğunu söylediği bu mesnevîsini Nizâmî ile Emîr Hüsrev'in aynı adı taşıyan Farsça mesnevîlerine bir cevap olmak üzere kaleme almıştır.⁵⁷⁶ Eser otuz sekiz bölüm hâlinde 3622 beyitten meydana gelmiş⁵⁷⁷ olup, aynı konuyu ele alan ilk üstâdların mesnevîlerinde kullandıkları bahr-ı hezeci müseddesten *mef'ûlü/mefâilün/feûlün* vezniyle yazılmıştır. Ancak birçok beyitte sekt-i

569 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.128-129; Köksal, s.230.

570 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.132; Tevfik, s. 13.

571 "*Nevâî'nin Mecnûn u Leylî'si ancak daha orijinal olması bakımından onun eserinden ayrılır.*" Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.132.

572 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.133; Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi Giriş**, s.107; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.106; Alî Şîr Nevâyî, **Leylî vü Mecnûn**, Ülkü Çelik (hzl.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996, s.21.

573 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.146; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.106-107.

574 Tevfik, s.14.

575 Banarlı, s.431.

576 Pala, "Leylâ ve Mecnûn", s.161; Tevfik, s.13; Nevâyî ile Nizâmî'nin mesnevîlerinin ana hatlarıyla karşılaştırılması hakkında bilgi için bkz. Köksal, s.234-236.

577 Pala, "Leylâ ve Mecnûn", s.161; Nevâyî, s.21.

melih yapılarak vezin *mef'ûlün/fâilün/feûlün* olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁸ Pek çok nüshası bulunan eser basılmıştır.⁵⁷⁹

E. Bertels Nevâî'nin eserini değerlendirirken “*Nevâî bu eski hikâyeyi pek bedihî bir maksat için kullanılmış ve alâkahuların istekleri aslâ hesaba katılmayarak, nikâh kıyılma âdetinin yaşamak ümidi ile dolu gençleri nasıl bir felâkete sürüklediğini göstermek istemiştir. Bize öyle geliyor ki, mesnevînin ana fikri budur.*” demekte ve böylece mesnevînin içtimaî bir meseleyi ele aldığını ifâde etmiştir.⁵⁸⁰

Ali Nihad Tarlan, Nevâî'nin eserini şu şekilde değerlendirmiştir:

*Nevâî'nin eseri, çok şâirâne ve ibdâkârânedir. Mecnûn'un aşkı Nevâî'de daha mahsus sûrette pâk, garazsız olması dolayısıyla ilâhî değilse de ona yakındır. Hüsvrev-i Dihlevî'den daha sûzîşli, daha mahmûldur. Buna rağmen vakayi arasında oldukça mütekâmil bir irtibât gözetlemiştir. Tasvirleri ağırdır. Fikr-i tasavvuf, usûlî sûrette müdâfâa edilmiyor. Harâm olmayan garazsız bir aşkı tavsif etmek istiyorsa da onu da yalnız eserin sonuna doğru hissediyoruz...Tahkiye nokta-i nazarında Hâtîfî'ye yaklaşmamakla beraber Nizâmî'ye diğerlerinden fazla takarrüb etmiştir.*⁵⁸¹

Leylâ ve Mecnûn mesnevîsini kaleme alan bir başka şâir Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi(ö.917/1511-12 [?])'dir. Herat bölgesindeki edebî, ilmî çevrelerde yetişen ve Ali Şîr Nevâî'nin tesirinde bir şâir olan Bihiştî⁵⁸², *Leylâ vü Mecnûn* adlı mesnevîsini 912/1506'da İstanbul'da tamamlamış ve eski i'tibârını elde etmek gâyesiyle II. Bayezid'e takdim etmiştir. Zaman zaman Çağatay Türkçesi özelliklerinin görüldüğü eser, Câmî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'unun vezni olan *mef'ûl/mefâilün/feûlün* kalıbıyla yazılmıştır. 22 bölümden meydana gelen mesnevî 1195 beyittir.⁵⁸³

578 Nevâyî, s.21.

579 Ali Şîr Nevâyî, *Leylî vü Mecnûn*, (Haz. Ülkü Çelik), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, 383 s.; Agâh Sırrı Levend, *Ali Şîr Nevaî, Hamse: Hayretü'l-Ebrar, Ferhad ü Şirin, Leylî vü Mecnun, Seb'a-i Seyyar, Sedd-i İskenderî*, Türk Dil Kurumu Basımevi, Ankara, 1967, 3. c., 565 s.

580 Bertels, s.63.

581 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s. 162; Abd el Maksoud, s.174.

582 Tefvik, s.14.

583 Hasan Aksoy, “Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi”, *DİA*, C.6, İstanbul, 1992, s.145; Tefvik, s.14; Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.148; “*Sehî'nin Tezkire'sinde belirttiği gibi eser tamamen Nizâmî'den tercümedir.*” bkz. Köksal, s.230.

Eserinde kendisinden önce bu mesnevîyi yazan şâirlerden Nizâmî, Emîr Hüsrev ve Câmî'nin adını anan Bihiştî, bazı motifleri Câmî'den almakla birlikte, bu üç üstâddan tamamıyla ayrılarak eserine başka bir yön vermiştir.⁵⁸⁴

Ali Nihad Tarlan, Bihiştî'nin eserini şu şekilde değerlendirmiştir: “*Bihiştî eserine Câmî gibi başlar. Fakat o şekilde devam etmez. Bihiştî çok şâyân-ı dikkattir. Fuzûlî'ye çok yakın bir tarzda tasavvufu eserine idhâl etmiştir. Her vesileyle bu nokta-i nazarı izâh eder. Eser, şiir i'tibârıyla mutavassıttır. Vakayide eslâfından epey ayrılır. Fakat hepsinden ziyâde manâ-yı sûfîyâneyi anlayıp, müdâfaa etmiştir. Vakâyi arasında Hâtîfî'ye yakın bir irtibât vardır.*”⁵⁸⁵

Türk edebiyâtında aynı hikâyeyi kaleme alan şâirlerden biri Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdî (d.853/1449- ö.909/1503; Latîfî, Riyâzî ve Mecdî'ye göre ö.914/1508), *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsini 905/1499 yılında yazmış olup eser varak ve satır sayılarına göre 4080 beyittir.⁵⁸⁶ Aruzun *mefâilün/mefâilün/feûlün* kalıbıyla yazılan eser, müellifin *Yûsuf u Züleyhâ* adlı mesnevîsi kadar ilgi görmemesine rağmen Türk edebiyâtında ilk *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîlerinden biri olması bakımından önemlidir.⁵⁸⁷

Eserine tasavvufî bir mâhiyet vermek isteyen⁵⁸⁸ Hamdullah Hamdî, Nizâmî'nin eserini örnek olarak almış ve Hâtîfî'den çok faydalanmıştır. Emîr Hüsrev ile Câmî'nin izleri ise çok azdır. Bununla birlikte eserinde bazı küçük eklemeler, yer yer tercümelemler de bulunmaktadır.⁵⁸⁹

Ahmed Rızvân (ö. 1528) da aynı hikâyeyi kaleme alan şâirlerimizdendir.⁵⁹⁰ Eserini h.906/m.1500'den önce kaleme alan⁵⁹¹ Ahmed Rızvân esas olarak Nizâmî'yi örnek almış, Emîr Hüsrev ve Hâtîfî'den de faydalanmıştır.⁵⁹² Bununla birlikte

584 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.158-159.

585 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.179; Abd el Maksoud, s.179.

586 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.160; Levend, “Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler”, s. 107; Köksal, s.230.

587 Zehra Öztürk, “Hamdullah Hamdî”, *DİA*, C.15, İstanbul, 1997, s.453.

588 Alpay, s.12.

589 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.173-174; Ayrıca bkz. Tefvik,s.14; Köksal, s.230.

590 Tefvik, s.15.

591 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.177; Levend, “Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler”, s. 107.

592 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.190-191; Ağâh Sırrı Levend, “Bilinmeyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rızvân'ın Leylâ ve Mecnûn'u”, *Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat*

kahramanlardan bazılarının adlarını değiştirmiş, bazı küçük eklemeler yapmış ve yer yer tercümeleler de bulunmuştur. Eserde bazı dikkatsizlikler de göze çarpmaktadır.⁵⁹³ Bahisleler gelişigüzel sıralanmış, bazen üzerinde durulup işlenmesi gereken kısımlar bir iki beyitle geçilmiş, buna karşılık bazı lüzumsuz kısımlar da fazlaca uzatılmıştır. Hikâye san'atı bakımından zayıf olan eser, ifâde bakımından da iptidaîdir.⁵⁹⁴

Eserinde *mefâîlün/mefâîlün/faûlün* veznini tercih eden Ahmed Rızvân, eklediği beyitlerle hikâyeye tasavvufî bir çeşni vermek istemişse de bunu başaramamıştır.⁵⁹⁵ Ancak eser şahıs kadrosu bakımından dikkat çekicidir. Diğer mesnevîlerde çoğunlukla sekiz, on üç veya daha az olarak görülen hikâyenin şahıs kadrosu bu şâirin yazdığı *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde on yediyi bulmuştur.⁵⁹⁶

Kasîde ve gazel vadisinde üstâd olan ve mesnevî tarzından Şeyhî'yi örnek alan Kadîmî, 4035 beyit olan *Leylâ ve Mecnûn* adlı eserini, İstanbul'da bilgisi ve fazileti ile tanınmış Sırâceddin adında bir zâta göstererek onun takdirini kazanmıştır.⁵⁹⁷

Eserde Mecnûn ile Leylâ arasındaki aşk, tabîî bir görünüm arz ederken ancak iki sevdâlıının son buluşmasında tasavvufî bir renge bürünmektedir.⁵⁹⁸

Agâh Sırrı Levend, Kadîmî'nin eseriyle ilgili olarak yaptığı araştırmalar sonucunda şöyle bir tespitte bulunmuştur: "...Kadîmî ile Şâhidî'nin eserleri birbirinin tamamıyla aynıdır. Kadîmî mahlasını kullanan şâir, Şâhidî'nin eserini ele geçirmiş, bazı parçalarını atarak, mahlas yerlerini değiştirerek eseri olduğu gibi eserine mal edivermiştir."⁵⁹⁹

XVI. yüzyıl şâirlerimizden Hâmidîzâde Celîlî (ö.977/1569'tan sonra) de *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsini 919/1914 yılında 2116⁶⁰⁰ beyit hâlinde yazmıştır.⁶⁰¹ Celîlî,

Dergisi, c.I, sayı:7, Ankara 1952, s.13-15; Tefvik, s.15.

593 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.191; Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rızvân'ın Leylâ ve Mecnûn'u", s.15.

594 Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rızvân'ın Leylâ ve Mecnûn'u", s.17.

595 Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rızvân'ın Leylâ ve Mecnûn'u", s.14.

596 Tefvik, s.15.

597 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.196-198.

598 Agâh Sırrı Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Kadîmî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, c.I, sayı:9, Ankara, 1952, s.25.

599 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.196.

600 Agâh Sırrı Levend şâirin eserinin tarihini, beyit sayısını ve yazdığı yeri veren beyti nakleder. Söz konusu beyitte; "Ebyâtı şumârı iy güher-senc/ Oldı ikibin sad ü çihil penc" ifâdesi geçer ki beyit sayısının 2145 olduğunu

eserinde Nizâmî'yi esas olarak almış ve Hâtîfî'den de faydalanmıştır. Onda Emîr Hüsrev ile Câmî'nin izleri de görülür.⁶⁰² Ayrıca Celîlî, kendi eserini Nizâmî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'undan sonra bu konuda yazılmış dördüncü mesnevî olarak kabul eder.⁶⁰³

Leylâ ve Mecnûn mesnevîsi yazan, XVI. yüzyıl şâirlerinden biri olan Sevdâyî, eserini 920/1514'te yazmıştır. 1252 beyti bulan mesnevîde,⁶⁰⁴ Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'undaki birçok beytin yer aldığı görülmektedir.⁶⁰⁵

Sevdâî, esas olarak Nizâmî'yi takip etmekle birlikte Hâtîfî'den çok faydalanmıştır. Şâir bazı motifleri atmış, eseri kısaltmış ve olay sırasını da değiştirmiştir.⁶⁰⁶

XVI. yüzyıl şâirlerinden Tebrizli Hakîrî'nin de 931/1524'te Ali Şir Nevâî'nin yolunda giderek⁶⁰⁷ Çağatay Türkçesiyle kaleme aldığı *Leylâ ve Mecnûn* adlı eseri bulunmaktadır⁶⁰⁸. 2150 beyitten müteşekkil olan eserde eserde kendisinden önce bu vadide mesnevî kaleme alan şâirlerin eserlerinden alınmış motiflerin yanı sıra özgün motifler de bulunmaktadır.⁶⁰⁹

Lârendeli Hamdî, *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesini *Hayret-nâme*⁶¹⁰ adını verdiği eserde kaleme almış olup 949/1543'te II. Selim'in Karaman'da vali bulunduğu sırada, II. Selim'in aynı yılda doğan oğlu için yazdığı Farsça târihi de ekleyerek eserini

gösterir. bkz. Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s. 201; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s. 108-109.

601 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.201; Hasan Aksoy, "Celîlî Hâmîdzâde", **DİA**, C.7, İstanbul, 1993, s.269; Tefvik, s.14.

602 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.208; "Tezkire'sinde Sehî bu eserin 'Nizâmî'den Türkçe'ye tercüme' olduğunu kaydeder." bkz. Köksal, s.231.

603 Köksal, s.231.

604 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.209; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.109; Tefvik, s.14.

605 Köksal, s.231; Bu konuda Ağâh Sırrı, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Eser h.920'de yazılmış olduğuna göre, bu parçalar 942'de yazılan Fuzûlî'nin eserinden aktarılmış olmaz. Fuzûlî'nin bunları Sevdâî'den aldığı ise elbette düşünülemez. Hatıra gelen tek ihtimal, sonradan Sevdâî'nin eserini yazan müstensihin, kendi keyfine göre Fuzûlî'nin eserinden seçtiği bu parçaları Sevdâî'nin eserine katmış olmasıdır." bkz. Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.222.

606 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.222-223.

607 Tefvik, s.14-15.

608 Resulzade, s.356; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.224; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s. 110.

609 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.235-236; Ayrıca bkz. Araslı, " 'Leylâ ve Mecnun' Hakkında", s.19.

610 Ağâh Sırrı Levend, "Leylâ ve Mecnûn'lar", **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:5, Ankara, 1952, s.10.

Şehzâde Selim'e sunmuştur.⁶¹¹ Lârendeli Hamdî daha çok Nizâmî'yi takip etmekle beraber Hâtîfî'den de çok faydalanmıştır.⁶¹² Bu iki şâirin dışında Câmî ve Nevâî'den söz eden Lârendeli Hamdî'nin, Hamdullah Hamdi, Mektebî gibi şâirlerden de faydalandığı bir gerçektir.⁶¹³ Bu şâirlerin eserlerinde yer alan vakaların başlıcalarını toplamış, hattâ bununla da yetinmeyerek, bazen tek bir vaka hakkındaki söylentileri de birbiri ardı sıra nakletmeyi ihmal etmemiştir.⁶¹⁴ Ancak şâir, bunlarla yetinmemiş kendinden de yeni motifler eklemiştir. 5441⁶¹⁵ beyti bulan esere kendi yaşadığı yerli anane ve hayatı zaman zaman karıştırmayı da ihmal etmemiştir. Lârendeli Hamdî'nin eseri diğer eserlerle karşılaştırıldığında Şâhidî'den sonra beyit sayısı ve hacim bakımından Türk edebiyâtında ikinci büyük eser olarak görülür. Ayrıca eserin şahıslar açısından zengin bir kadroya sahip bulunduğunu da zikretmek gerekir.⁶¹⁶

Sâlih Çelebi (ö.973/1565)'nin 962/1554-55 târihinde kaleme aldığı *Kıssa-i pür-gussa-i Mecnûn u Leylâ* başlığını taşıyan eseri, 2233 beyitlik bir mesnevî olup aruzun cedid bahrinin *feilâtün/mefâilün/feilün* kalıbıyla yazılmıştır. Sâlih Çelebi, bu mesnevîyi altı yaşındaki oğlu İshak'ı kaybetmenin acısıyla kaleme almıştır.⁶¹⁷ Şâir eserinde daha çok Hâtîfî'yi örnek almıştır. Bunun yanında Emîr Hüsrev'den etkilenmiş; hikâye motiflerinde kendine mahsus küçük ayrıntılara da yer vermiştir.⁶¹⁸

XVI. yüzyılın bir başka şâiri olan Halîfe (ö.980/1572), *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsini kaleme alan bir başka şâirimizdir. Halîfe diğer şâirlerde görüldüğü gibi, İran ve Türk şâirlerinin eserlerinden faydalanma yoluna gitmiş ve Hâtîfî, Lârendeli Hamdi, Celîlî'nin yanı sıra özellikle Fuzûlî'den çok etkilenmiş, Fuzûlî'nin birçok mazmunlarını benimsemiş, hattâ bazı mısra ve beyitlerini olduğu gibi almıştır.⁶¹⁹ Ancak

611 Agâh Sırrı Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", **Türk Dili Aylık Dergi**, C.2, sayı:13, Ankara, 1952, s.13; Tefvik, s.16; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s. 110.

612 Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", s.16.

613 Tefvik, s.16; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.284.

614 Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", s.14.

615 Agâh Sırrı Levend, eserin beyit sayısı hakkında şu kaydı düşmüştür: "*Eser, varak ve satır sayılarına göre 5610 beyit tutmaktadır.*" bkz. Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.269.

616 Tefvik, s.16-17.

617 Toska, s.46; Ayrıca bkz. Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.111; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.287.

618 Tefvik, s.17; Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", s.16.

619 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.309-310; Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", s.16; Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Halîfe'nin Leylâ ve Mecnûn'u", **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:8, Ankara 1952, s.9,11.

o, aldığı motiflerin bazılarında küçük değişiklikler yapmıştır.⁶²⁰ Halîfe'nin bütün kaynakları bilen bir şâir olduğu, Câmî'den de faydalandığı açıkça görülmektedir.⁶²¹ Halîfe'nin eseri için seçtiği vezin, Nizâmî, Emîr Hüsrev, Câmî, Hâtîfî ve Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde kullandıkları *mef'ûlü/mefâilün/faûlün* veznidir.⁶²²

Azerî şâir Atâyî de *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsini kaleme alan şâirlerimizden olup kendisi ve eserini hangi târihte kaleme aldığı konusunda bilgi sâhibi değiliz.⁶²³ Atâyî mesnevîsinde kendisinden önceki şâirlerin kullandıkları motiflerin birçoğunu atmış, bazı yerlerini de değiştirmiş ve hikâyeyi masal hâline koymuştur. Şâir, Mecnûn'u tasavvufî aşkın bir temsilcisi olarak göstermeye çalışmış, sırasını bularak birkaç defa da Dede Korkut'tan bahsetmiştir.⁶²⁴

17. yüzyıla baktığımızda Leylâ ile Mecnûn konusunu işleyen şâirlerin başında Kafzâde Fâizî (ö.1031/1622) gelmektedir.⁶²⁵ Kafzâde Fâizî'nin ölümü dolayısıyla yarım kalan *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsinin 1136 beyitlik kısmı elde mevcuttur.⁶²⁶ *Sâlim Tezkiresi*'nde Fâizî'nin bu eserini Seyyid Vehbî'nin tamamladığını söyler ve 9 beyit örnek olarak verir.⁶²⁷ Kafzâde Fâizî (ö.1031/1622)'nin ölümü dolayısıyla yarım kalan *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsinin 1136 beyitlik kısmı elde mevcuttur. II. Osman adına kaleme alınan mesnevîde Leylâ'nın mektepten alınmasına kadar olan kısım yazılabilmıştır. Tezkire sâhibi Sâlim eseri Seyyid Vehbî'nin tamamladığını söyleyerek dokuz beyti örnek verir. Mesnevî *Fâizî Dîvânı*'nın bazı nüshaları içinde de yer alır.⁶²⁸ Eser tamamlanamadığı için hakkında kesin bir şeyler söylenemese de başlangıç kısmı i'tibâriyle Hâtîfî'nin mesnevîsine benzerliği dikkat çekmektedir.⁶²⁹

18. yüzyıl şâirlerimizden Örfî (ö.1186/1772) de bu vadede mesnevî yazan bir başka şâir olup *Leylî ve Mecnûn* mesnevîsinde daha önce bu konuyu ele alan diğer mesnevîlerden yararlanmakla birlikte onlar kadar başarı gösterememiştir. Bunun sebebi

620 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.309-310.

621 Tefvik, s.17.

622 Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden Halîfe'nin Leylâ ve Mecnûn'u", s.9.

623 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.314; Köksal, s.232.

624 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.324.

625 Tefvik, s.18.

626 Köksal, s.232.

627 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.325.

628 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.325; Sabahattin Küçük, "Kafzâde Fâizî", **DİA**, C.24, İstanbul, 2001, s.163.

629 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.329.

diğer mesnevîlerde görünen motiflerin pek çoğunu atmış olmasıdır. Şahıs kadrosu bakımından da diğer mesnevîlerden farklı olarak eserde belli başlı dört şahsa yer vermiştir. Bunlar Mecnûn ve Leylâ'nın dışında onların babalarıdır.⁶³⁰ Mesnevîyi, hakîkî aşkın Mecnûn'da tecellîsini tasvir ettikten sonra bitirerek hikâyeye tasavvufî bir çeşni vermek isteyen Örfî, daha fazla Hâtîfî'ye bağlı kalmıştır.⁶³¹

Türkmen şâiri Andelîb mahlaslı Nûr Muhammed Garîb de 1711-1771 yılları arasında manzûm mensûr karışık ve yer yer hece veznini de kullandığı bir *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsi kaleme almıştır.⁶³² Eserinde Nizâmî'nin yanı sıra Emîr Hüsrev'in, Nevâî'nin, Câmî'nin, Hâtîfî'nin hattâ Fuzûlî'nin etkilerini görmek mümkündür. Bununla birlikte o, diğer şâirlerden aldığı motifleri oldukça değiştirmiş, yeni konular eklemiştir.⁶³³ Bununla birlikte Hamit Araslı, esere ilgili olarak "*Leylâ ve Mecnûn şiiiri asıl mânâda Leylâ ve Mecnûn'un aşkları değil belki kendisinin mâcerâsıdır.*"⁶³⁴ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

Türk edebiyâtında *Hüsn ü Aşk* mesnevîsi ile mesnevî vadisinde bir şâheser ortaya koyan Şeyh Gâlib (ö.1213/1799), Şark hikâyelerinin en ünlüleri arasında yer alan *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesine de kayıtsız kalmamıştır. *Dîvân*'ında mesnevî nazım şekliyle 18 beyit içinde bu hikâyeyi özetlediğini görüyoruz. Şeyh Gâlib "âteş-pâre-i Necd" olarak nitelediği Mecnûn'un "siyeh-mest-i şarâb-ı hayret" olduğunu söyleyerek daha mesnevîsinin başında konuya tasavvufî açıdan yorumlayacağını haberini vermekte, şem'-pervâne, sûret-ayna alegorilerini kullanmaktadır.⁶³⁵ Şeyh Gâlib bu kısa manzûmesinde, bu mesnevî ile mutasavvıfların ifâde etmek istedikleri anlamı dile getirmekte, maksadı için bir nevi "irâd-ı mesel" kabilinden bu hikâyeye işaret etmektedir.⁶³⁶

630 Tefvik, s.18.

631 Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Örfî'nin Leylâ ve Mecnûn'u", **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebîyat Dergisi**, C.1, sayı:12, Ankara 1952, s.20.

632 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebîyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.334; Kutlu, s.90.

633 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebîyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.346; Köksal, s.232.

634 Araslı, " 'Leyli ve Mecnun' Hakkında", s.20.

635 Muhsin Kalkışım, **Şeyh Gâlib Dîvânı**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1994, s.233-234.

636 Abd el Maksoud, s.230.

Dîvân edebiyâtının son büyük şâirlerinden biri olan Şeyh Gâlib'in *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesini dile getirdiği manzûmesi şu şekildedir:

*Meger bir gün ki âteş-pâre-i Necd
Şerer pervânesi Mecnûn-ı pür-derd
Siyâh-mest-i şarâb-ı hayret olmuş
Kararmış gözleri Leylîyle dolmuş
Dolaştırmış perîşân seyri râha
Tutulmuş kendüsi çün dâm-ı mâha
Dönüp ol şu'le-i cevâle-i gam
Yanup turmakda olmuş şem'a hem-dem
Düşüp çün mûy-ı zengi pîç ü tâba
Bozulmuş genc-i târ-ı ıztrâba
Katup seyl-i sirişkin bahr-ı hûna
Sükûn el vermiş ol cûy-ı cünûna
Olup hoşnûd kendü âteşinden
Şikâyet etmez olmuş mehveşinden
Cefâdan ney gibi zâr etmez olmuş
Varıp Lelî'yi bîzâr etmez olmuş
Olup fâriğ dil-i dîvânesinden
Usanmış vaz'-ı küstâhânesinden
Duyup ol berk-i sâ mân ya'nî Leylî
Gazab-nâk eylemiş Kays'a tesellî
Demiş etdinse feryâdı ferâmûş
Gerekemez bana artık gûş u mengûş
Perîşân olmanı edüp tahayyül
Senünçün şânelenmiştir bu kâkül
Bu sûretler senünçün rûnü mâdır
Nazar âyîneye sanma sanadır*

Hemân yan ağla Mevlâyı seversen
Koma feryâdı Leylâyı seversen
Meger dîvâneye taş ekdi Leylâ
Komadı urmadık baş seng-i hâra
Olur ma‘şûk dâg u zahme tâlib
Nişân lâzımdır âşıklarda Gâlib
Mülevvendir hemîşe kâr-ı uşşâk
Meger imdâd ede hünkâr-ı uşşâk
Kerem-hâhem Cenâb-ı Mevlevîden
*Vere bir neş‘e şûr-ı ma‘nevîden*⁶³⁷

Türkçe *Leylâ vü Mecnûn* yazan şâirlerden biri de Nâkâm (ö.1323/1905) olup⁶³⁸, mesnevîsinde Nizâmî’yi takip etmekle birlikte Emîr Hüsrev, Hâtîfî ve Câmî’den de istifâde etmiş, ancak aldığı motiflerde bazı küçük değişiklikler yapmanın yanı sıra kendisi de motifler eklemiştir.⁶³⁹ Nâkâm’ın eseri Türkçe yazılmış *Leylâ Mecnûn* hikâyelerinin sonucusudur.⁶⁴⁰

Yukarıda zikrettiğimiz şâirlerin dışında şuarâ tezkireleri *Leylâ* ile *Mecnûn* hikâyesini Ahmed Paşa (ö.901/1495-1496)⁶⁴¹, Hayâtî (1481-1512), Tûrâbî (1481-1512), Mahvî Emîr İdris (XV.yy.), Habibî (XV.yy.), Necâtî Bey (ö.914/1508), Abdülvahhâb Hayâlî (ö.1522), Halîlî (Sarı Halîl, 1519-1565), Hayâlî Mehmed Bey (ö.1556), Çâkerî Sinan Bey (1481-1512), Ârif Fethullah (ö.969/1561), Kara Fazlî (ö.1572), Sinan Çelebi (XVI.yy.), Zamîrî (XVI. yy.), Niğdeli Muhyî (XVI.yy.), Fikrî (XVI.yy.), Muhibbî

637 Naci Okçu, *Şeyh Galib (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Dîvânın Tenkidli Metni) I*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993, s.455-456.

638 Resulzade, s.356; Ağâh Sırrı Levend, “Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Kadîmî’nin *Leylâ* ve *Mecnûn*’u”, *Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyât Dergisi*, C.I, sayı:9, Ankara 1952, s.26; Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.348.

639 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.364; Köksal, s.232; Hamit Araslı eserle ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunur: “*Nâkâm*’ın *Leylâ* ve *Mecnûn* eseri yazdığı söylenir. Ancak bu eser, *Nizâmî*’nin *Leylâ* ve *Mecnûn*’unun serbest tercümesidir.” bkz.Araslı, “‘Leyli ve Mecnun’ Hakkında”, s.20.

640 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.365.

641 Muhammed Ali Terbiyet’in *Dânişmendân-ı Azerbaycan* adlı eserinde *Leylâ* ve *Mecnûn* yazan Türk şâirleri arasında Ahmedî adı geçmekte, fakat kaynak gösterilmemektedir. Ağâh Sırrı Levend, bu konuda, “*Bu Ahmedî belki de Ahmet Paşa’dır.*” yorumunu yapmıştır. bkz. Levend, “Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Kadîmî’nin *Leylâ* ve *Mecnûn*’u”, s.26. Ayrıca Ağâh Sırrı, Ahmed Paşa ile ilgili olarak şu bilgiyi vermiştir: “*Bihîştî, Leylâ ve Mecnûn mesnevîsinin sonunda kaydettiğine göre Fâtih, Ahmed Paşa’ya bu eseri tercüme etmesini emretmiş; Paşa emre uyarak esere başlamak istemiş, fakat bir harf bile yazmadan kalemi elinden bırakmış.*” bkz.Levend, “Türk Edebiyatında *Leylâ* ve *Mecnûn* Yazan Şâirler”, s.106.

Çelebi (XVI.yy.), Mu'îdî (XVI. yy.), Abdülhay Rif'atî (ö.1669)'nin yazdığını haber verirler. Fakat bu adları sayılan şâirlerimizin Leylâ ile Mecnûn hikâyesini ele alan eserlerine rastlanamamıştır.⁶⁴²

IV. URDU EDEBİYÂTINDA LEYLÂ VE MECNÛN HİKÂYESİ

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi İran ve Türk edebiyâtlarında olduğu gibi Urdu edebiyâtında da önemli yer tutmuştur. Urdu yazarları tarafından Arapça kaynaklardan ziyade Farsça'dan aktarılan ve çeşitli şekillerde yön verilen hikâye Hint alt kıt'asının âdet, gelenek ve kültürünün etkisi altında kalmıştır. Bu etki, Arap ülkesinde doğmuş Kays'a (Mecnûn) Hindî nisbesi verilerek Hindistanlı olarak gösterilecek dereceye varmıştır.⁶⁴³

Urdu edebiyâtında Leylâ ve Mecnûn mesnevîsini kaleme alan şâirlerden bazıları şunlardır: Şeyh Ahmed Gucerâtî, Muhammed b. Ahmed Azîz, Abdullah Vâiz b. İshak, Mîrza Muhammed Takî Heves Leknevî, Mîr Muhammed Hasan Tecellî (XVIII. yüzyıl), A'zamüddeve Server Dihlevî, Nezîr Ekberâbâdî (Velî Muhammed), Mîrzâ Lutf Ali (XIX. yüzyıl), Muhammed Vezîr Han(XIX. yüzyıl), Şah Muhammed Azîm, Mîrzâ Mehdî Ali Hân, Muhammed Kadir, Velî Muhammed Nâzır.⁶⁴⁴

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Leylâ ve Mecnûn teması Urdu edebiyâtında işlenmesinin yanı sıra tiyatro oyunları ve sinema filmlerinde de işlenmeye başlamıştır. Bu hikâyeyi işleyenler arasında Nuservânji Mehrvânjî Arâm, Mîrza Muhammed Kâzım Afsun Murâdâbâdî, Mahmûd Ahmed Revnak, Hâfız Muhammed Abdullah Fetihpûrî, Gulâm Hüseyin Zarîf, Seyyid Kâzım Rizvî Allahâbâdî ve Muhammed Azîz Ahmed Han Leknevî gibi şahsiyetler anılabilir.⁶⁴⁵

642 Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hızl.), s.10-11; Levend, "Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şâirler", s.108-112; Levend, "Leylâ ve Mecnûn'lar", **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:5, Ankara, 1952, s.11-12; Pala, "Leylâ ve Mecnûn", s.161; Kutlu, s.90; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn", s. 54; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.366-369, 382-383; Tevfik, s.17-18; Toska, s.44; Köksal, s.228.

643 Hanif Fauq, "Leylâ ve Mecnûn", (Urdu Edebiyatı), **DİA**, C.27, Ankara 2003, s.162.

644 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.95-96; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü** s.289; Fauq, s.162.

645 Fauq, s.162.

Bâî Hân Bünerli'nin Efgan Peştu dilinde ayrıca kim olduğu bilinmeyen bir şâir tarafından da Güran Lehçesiyle yazılmış bir *Leylâ ve Mecnûn* bulunmaktadır.⁶⁴⁶

Yukarıda ele aldığımız Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin Arap, Fars, Türk ve Urdu edebiyâtında ele alınışı ile ilgili genel olarak şu hususlar üzerinde durabiliriz:

Leylâ ve Mecnûn hikâyesi Arap yarımadasından çıkmasına ve Araplar arasında çeşitli rivayetlerle söylenmesine ve derlenmesine rağmen, Arap edebiyâtında; Fars ve Türk edebiyâtlarında olduğu kadar, geniş yer tutmamıştır.⁶⁴⁷ Nitekim hikâyenin Farsçada İranlıların, Türkçede Türklerin, Urduçada Hind yarımadasında yaşayanların hayatından unsurlar alarak zenginleştiği görülmektedir.⁶⁴⁸

Türk edebiyâtına baktığımızda başlangıçta İranlı büyük üstâdların bu vadide açtıkları yolu takip ederek *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîlerini kaleme alan şâirlerimiz, zamanla kendi şahsî çizgilerini yakalamayı bilmişler ve yerli edayı yansıtan güzel eserler vermişlerdir.⁶⁴⁹ Nitekim bu hikâyeyi yazarlar arasında Çağatay şâiri Ali Şir Nevâî'nin, Azerî şâiri Fuzûlî'nin ve Osmanlı şâiri Hamdullah Hamdî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîleri ünlüdür.⁶⁵⁰

Fars edebiyâtında görüldüğü gibi Türk edebiyâtında da tasavvufî bir bağlamda işlendiği tespit edilen bu aşk hikâyesini kaleme alan şâirlerden Şâhidî özellikle Nizâmî ve Emîr Hüsrev'den, Bihiştî Câmî'den, Hamdullah Hamdî Nizâmî ve Hâtifi'den, Ahmed Rıdvân Nizâmî ile Hâtifi'den, Celilî Nizâmî'den, Fuzûlî Nizâmî ile Hâtifi'den yararlanmışlardır.⁶⁵¹ Bazı şâirler de eserlerini düzenlerken Nizâmî'ye nazîre veya cevap olarak yazılmış başka eserleri takip etmişlerdir. Kadîmî'nin Şâhidî'yi, Andelîb'in Fuzûlî veya Nevâyî'yi izlemesi gibi.⁶⁵²

Agâh Sırrı Levend'in tespitlerine göre Türk şâirlerinin İranlı şâirlerden aldıkları motiflerin yanı sıra hikâyeye yeni motifler de katmışlardır. *Mecnûn*'un başına

646 Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.95-96.

647 Tefvik, s.7.

648 Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hzl.), s.11.

649 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.13; Fuzûlî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammed Nur Doğan (hzl.), İstanbul: Çantay Kitabevi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996, s.XV.

650 Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.289.

651 Abd el Maksoud, C.II, s.716.

652 Köksal, s.229.

kuşların yuva yapması ilk defa Celîlî'de, Leylâ'nın kolundan kan alındığı zaman Mecnûn'dan da kan akması motifi ilk defa Hamdullah Hamdî'de görülür.⁶⁵³

Arap kaynaklarında *Mecnun ve Leylâ* hattâ dîvânlarda *Mecnunu Leylâ* olarak tamlama hâlinde geçen bu hikâyeye, Nizâmî tarafından *Leylî vü Mecnûn* olarak değiştirilmiş ve Fars şâirlerinin hemen hepsi, Nizâmî'ye uyararak eserlerine bu adı vermişlerdir. Yalnız Emîr Hüsrev ve Nâmî mesnevîlerini *Mecnûn u Leylî* olarak adlandırmışlardır.

Türk şâirlerinden Nevâî ve Hamdi'nin *Mecnûn u Leylî* olarak adlandırmalarının dışında diğer şâirler mesnevîlerini *Leylî vü Mecnûn* başlığı altında kaleme almışlardır. Ancak Leylî vü Mecnûn giderek *Leylâ ve Mecnûn* olarak yerleşmiştir. Bazı şâirler de Şu'le-i Isfahânî'nin *Çâh-ı Visâl*⁶⁵⁴, Şâhidî'nin *Gülşen-i Uşşâk* veya Lârendeli Hamdî'nin *Hayret-nâme* koyması gibi bu hikâyeyi farklı adlar altında nazmetmişlerdir.⁶⁵⁵

“Leylâ ve Mecnûn” hikâyesini kaleme alan şâirler mesnevîlerine farklı adlar verdikleri gibi vezin açısından da farklı bir yol takip etmişlerdir. Nizâmî'nin, Dihlevî'nin, Câmî'nin, Hâtîfî'nin, Mektebî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'ları, *mef'ûlü/mefâilün/faûlün* vezninde olduğu hâlde, Türk şâirleri içinde “Leylâ ve Mecnûn” mesnevîlerini bu vezinde yazanlar, Nevâî, Fuzûlî, Bihiştî, Celîlî, Halife ve Kafzâde'dir. Hamdullah Hamdi, Larendeli Hamdi, Ahmed Rızvan, Örfî, Leylâ ve Mecnûn'larını *mefâilün/mefâilün/faûlün* vezninde yazmışlardır.⁶⁵⁶

“Leylâ ve Mecnûn” hikâyesi XX. yüzyılda da birçok esere ve çalışmaya konu olmuştur. Ignatij J. Kračkovskij'nin 1946'da Leningrad'da neşrettiği “Arap Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn” adlı Rusça makaleyi Hellmut Ritter Almanca'ya tercüme ederek yayımlamıştır. André Miquel ve Percy Kemp'in *Majnûn et Laylâ: L'amour fou* (Paris, 1984), André Miquel'in *Layla, ma raison* (roman) (Paris, 1984) adlı eserleriyle Abdurrahmân Câmî'nin Farsça *Leylâ vü Mecnûn*'unun Arapça'ya çevirisi (trc. Guneymî Hilâl, Kahire 1955), M. Guneymî Hilâl'in *Leylâ ve'l-Mecnûn fi'l-edebi'l-*

653 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.223.

654 Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, s.381.

655 Köksal, s.229.

656 Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi Giriş*, s.77.

Arabî ve'l-Fârisî'si (Beyrut, 1400/1980), Salâh Abdüssabûr'un *Leylâ ve'l-Mecnûn'u* (Bamberg 1991) bu dönemde yazılan eserler arasında yer alır. Diğer taraftan hikâye bazı tiyatro ve dramalara da konu teşkil etmiştir. Ahmed Şevkî'nin *el-Egâni'*ye dayanarak kaleme ele aldığı manzûm *Mecnûn u Leylâ (Kays ü Leylâ)* (Kahire, 1931), Arberry (Kahire, 1933) ve W.S. Jeanette Atiya (Kahire, 1990) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. İbrâhim el-Ahdeb, Selîm el-Bustânî, Ebû Hilâl el-Kabbânî ve Muhammed Müncî Hayrullah da (*Rivâyet ü Mecnûn ve Leylâ*, 1898, 1904) bu alanda eser yazanlardandır.⁶⁵⁷

657 Durmuş, s. 159-160.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN *LEYLÂ VE MECNÛN* MESNEVÎSİ

VE

TÜRK EDEBİYÂTINDAKİ YERİ, ÖNEMİ, TESİRLERİ

I. ESERİN YAZILIŞ NEDENİ, KAYNAKLARI VE KONUNUN ELE ALINIŞ BİÇİMİ

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*⁶⁵⁸ un “Sebeb-i nazm-ı kitâb” kısmında eserini niçin yazdığını anlatır. Kanûnî'nin ordusu Bağdat'ta iken Rum diyârı zâriflerinin⁶⁵⁹, yâni Osmanlı ülkesinin şiirden, san'attan anlayan kişilerinin bulunduğu bir sohbette *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesinin Acem'de çok olduğu, Türkler arasında bulunmadığı üzerinde konuşulur ve Fuzûlî'den bu konuyu yazması istenir. Fuzûlî, işin güçlülüğünü ve onların kendisini imtihan etmek istediklerini anlar. Kendisine büyük bir güveni olan şâir, bu güç işi başarmak üzere kaleme sarılmış, bir yıl içinde eserini tamamlayarak Bağdat valisi Veys'e 943/1537 sunmuştur.⁶⁶⁰

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun*'unu hangi duygularla kaleme aldığını eserinin girişinde koyduğu kıt'aların ikincisinde açıkça ifâde eder:

Dutsam taleb-i hakîkate râh-ı mecâz

Efsâne behânesiyle arz etsem râz

Leylî sebebiyle vasfun etsem âğâz

Mecnûn dili ile etsem izhâr-ı niyâz

658 Çalışmamızda *Leylâ ve Mecnûn*'un Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan tarafından hazırlanan ve Yapı Kredi Yayınları arasından (4. Baskı) İstanbul 2006'da metin, düzyazıya çeviri, notlar ve açıklamalar ile birlikte basılan nüshasını kullandık. Tez çalışmamızda belirtilen beyit numaraları bu neşre göredir.

659 Rum diyârı zâriflerinden maksat Taşlıcalı Yahyâ Bey (ö.1582), Hayâlî Bey (ö.1557), Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Üsküdarlı Aşkî olmalıdır. bkz. Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, Hüseyin Ayan (hzl.), s.9; Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.162; Gölpınarlı, s.XCVI; Açıköz, s.21; Banarlı, s.551; Tahir Olgun, “Edebiyât tarihimizde araştırmalar: Fuzulî (Leylâ ve Mecnun) Manzûmesini Niçin Yazmıştı?”, *Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi*, C.2, sayı:11, İstanbul İkinci Kânun 1936, s.176; Tahir Olgun, “Edebiyât tarihimizde araştırmalar: Fuzulî (Leylâ ve Mecnûn) Manzûmesini Niçin Yazmıştı?”, *Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi*, C.2, sayı:12, İstanbul İkinci Kânun 1936, s.218-220.

660 Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, s.42,43; İpekten, s.29-31; Tahir Olgun, “Edebiyât Tarihimizden Araştırmalar: Fuzulî Leylâ Mecnun manzûmesini kimin adına yazmıştı?”, *Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi*, C.3, sayı:14, Nisan 1936, s.52-55.

“ (Ey Tanrı), hakikat arzusu ile, mecaz yolunu tutup da, hikâye söylemek bahanesiyle sırları açıkladığımda; Leylâ vasıtasıyla senin sıfatlarını anlatmaya başlayıp, Mecnun’un dili ile, sana olan ihtiyacımı ortaya koyup yalvardığımda... ”⁶⁶¹

Görüldüğü gibi, Fuzûlî, eserinde “mecaz yolu” dediği edebiyât vasıtasıyla, ilâhî hakikatleri ve sırları açıklamak istediğini söylüyor ve “Leylâ” ismi altında “Allah’ın sıfatlarını”, “Mecnûn” kimliği ile de “Allah’ı arayan ve O’na ulaşma yolunda meşakkatlere katlanan insanı” anlatmak istediğini ifâde ediyor.

Ayrıca yine Fuzûlî, dibâcenin bu manzûm girişinin hemen arkasından gelen mensûr bölümün ilk cümlesinde, “Leylâ’yı, hakikat sırrının; Mecnûn’u da insan rûhunun sembolü olarak kullandığını” açıkça söyler:

“İlâhî Leylî-i sırr-ı hakikat serâ-perde-i vahdetten iktizâ-yı zuhûr edüp tecellî-i cemâliyle fezâ-yı sûreti müzeyyen etdükte ve Mecnûn-ı rûh ser-geşte-i bâdiye-i gaflet iken ol şa‘şa‘a-i cemâli görüp inân-ı ihtiyârı elden getdükte...”⁶⁶²

Bununla birlikte Fuzûlî, eserinde niyetinin önceki üstâdların açtığı nazım ve san’at vadisinde yürümek ve kendisinde bulunduğu inanılan güzel söz söyleme kabiliyeti ile dünyâya gizli bir hazine çıkarmak; Acemlerde çokça rastlanan *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesinin Türkler arasında hiç bulunmaması sebebiyle,⁶⁶³ bu destanı yeniden

661 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.24-25.

662 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.15.

663 “Fuzûlî, ‘Leylâ ve Mecnûn, Türkler arasında hiç yoktur’ derken, kendisinden önce Türkçe olarak Leylâ ve Mecnûn’lar yazılmış olduğundan tamamen habersiz gözükmektedir. Halbuki, bu hikâyeyi Türkçede ilk defa, XV. yüzyılda Ali Şir Nevât yazmış; aynı efsane Fuzûlî’den önce Celilî ve Sevdâî tarafından da Türkçe olarak kaleme alınmıştır.” bkz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.16; Bununla birlikte, “Nevât’yi okuduğu açıkça bilinen ve onun şiirlerine pek çok nazireler yazan Fuzûlî’nin, Nevât’in **Leylâ ve Mecnûn**’unu bilmemesi düşünülemez. Ancak, Nevât’in eseri Doğu Türkçesi ile yazılmış olduğundan **Leylâ ve Mecnûn**’un Batı Türkleri arasında bulunmadığını kastetmiş olmalıdır. Ancak, Osmanlı sâhasında daha önce yazılmış olan Şâhidî, Hamdullah Hamdî, Behişfî, Ahmed-i Rıdvân, Sevdâyî ve Hakîrî gibi şâirlerin isimlerini de duymadığı anlaşılıyor.” bkz. Mazıoğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.43; “Hamdullah Hamdî dışındaki bu şâirlerin Leylâ ve Mecnûn eserlerinin Osmanlı sâhasında da pek tanınmadıkları yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde sadece birer nüshalarının kalmış olmalarından anlaşılmalıdır.” bkz. Agâh Sırrı Levend, **Türk Edebiyatı Tarihi I**, Ankara, 1973, s.132; Yaşar Karayev de bu konu ile ilgili olarak, “...Türkçenin kendi içinde ilk dil tasnifini tâ o zaman Fuzûlî yapıyor; Türkçeyi ‘Rum zâriflerine’, Çağatayca’yı ‘Moğol Türklerine’ ait kabul ediyor.” dedikten sonra Fuzûlî’nin Türkler arasında Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin bulunmadığını söylemesinin ne yanlışlıktan ne de bilmemezlikten kaynaklanmadığını, “Fuzûlî’nin zihninde Nevât Türkçesi henüz ‘Etrâk’ın değil, ‘Etrâk’tan hariçtekilerin’ terkibine dâhil idi. Aynı tarihî-millî işi ve bedîî-estetik vazîfeyi Nevât, Çağatay Türkçesinin söz varlığıyla, Fuzûlî Oğuz Türkçesinin söz varlığıyla gerçekleştiriyordu.” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Karayev, “Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî”, s.132; Nermin İşeri (Pekin), Mustafa Kutlu, “Leylâ vü Mecnun”, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, c.6, s.92; Emin Siddikî ise, “Fuzûlî’den evvel yazılmış Türkçe ‘Leylâ ve Mecnûn’ların bedîî cihetten zâif oldukları için” Fuzûlî’nin bu sözleri söyleyebileceğini düşünür. bkz. Emin Siddikî, **Molla Muhammed Fuzûlî’nin Yaşayışı, Yaradıcılığı ve**

yazıp, böylelikle eski bir bahçeyi tazelemek olduğunu açıkça söylemektedir.⁶⁶⁴ Yine Fuzûlî, eserinin son bölümlerinde aynı konuya bir kez daha temas etmekte ve “âdeta söz ile ölüleri dirilttiğini; böylelikle Mecnûn ile Leylâ’nın ruhlarını şâd ettiğini” ifâde ile “eğer bir alıcısı bulunsaydı, daha nice böylesi hazineler ortaya çıkarabileceğini” ileri sürmektedir.⁶⁶⁵

Fuzûlî, eserini yazarken daha önce yazılmış olan *Leylâ ve Mecnûn*’ları görmüş ve bunlardan faydalanmıştır.⁶⁶⁶ Nizâmî,⁶⁶⁷ Hüsrev, Câmî ve Hâtîfî’nin; Şâhidî, Nevâ’î, Hamdî ve Celîlî’nin eserlerini görmüş olduğu kuşkusuzdur. Bu mesnevîler içinde Nizâmî, Hâtîfî ve Hamdullah Hamdî’nin eserleri Fuzûlî’yi etkilemiştir. Eserin tertibinde Hâtîfî’nin mesnevîsindeki sıraya uyulmuştur. Hikâyenin, sonunda tasavvufî bir mâhiyet almasında Câmî’nin ve Hamdî’nin etkileri olmuştur. Fuzûlî kendinden önceki şâirlerin ortak motiflerini kullanmakla birlikte, ayrıntı sayılabilecek birçok motifi eserine almamış, konuyu dehâsının gücüyle yeniden işlemiş ve esere yeni bir değer kazandırmıştır.⁶⁶⁸ Meselâ Nizâmî’nin eserinde Leylâ Kays’ın amcasının kızı iken Fuzûlî onları akraba olarak göstermez.⁶⁶⁹ Fuzûlî’de dağ ve ırmakla hasbihâl eden Mecnûn, Nizâmî’de ağaçla konuşur. Yine Fuzûlî’de güvercine dert döken âşık, Nizâmî’de karga

Seçilmiş Eserleri Felekler Yandı Âhımdan, Tahran, 1376, s.17; Bu konuda Pervin Çapan şöyle bir tespitte bulunmuştur: “Günümüze kadar pek çok araştırmacı, Fuzûlî’nin eserini kaleme alırken, Nevâyî’yi görmediğini, konuyu Acem edebiyâtında ilk defa işleyen Nizâmî ve Câmî’den istifâde ederek, eserini genişlettiğini söylerler. Fuzûlî de eserinde, kaynaklarını belirtirken, Nevâyî’yi zikretmez. Bazı araştırmacılar ise onun bu konuyu Türk dilinde ilk defa kendisinin işlediği zamanıyla işe başlamasını, bir bahtiyarlık addederler. Bütün bu tartışmalara rağmen, birbirinden yaklaşık yüz yıl arayla kaleme alınmış bu iki eseri, kendi işleniş seyirleri içinde kronolojik olarak tahlil ettiğimizde, kaynak i’tibârıyla olmasa da, muhteva açısından paralellik ve benzerlikler bulmak mümkündür. Özellikle her iki şâirin de kültürel kaynaklarının millî ve mahallî olması da dikkat çekicidir. Nevâyî’den Fuzûlî’ye uzanan çizgide, bu küçük Arap efsanesine, Türk kültür ve muhayyilesine has pek çok unsurun ilâve edildiği açıkça görülmektedir.” b kz. Çapan, s.211; Ayrıca b kz. Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi**, s.237-268; Tefvik, s.15; Köksal, s.233.

664 Leylâ ve Mecnûn’un “Sebeb-i nazm-ı kitâb” kısmı için b kz. Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.96-104/ 399-445. beyitler.

665 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.16; Fuzulî’nin bu görüşlerini belirttiği beyitler için b kz. aynı eser, s.546,548/ 3076-3077, 3092-3093.beyitler.

666 Burada şuna da dikkat çekmek isteriz ki, “*Bu halk hikâyesi Fuzûlî’nin hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Hille’de çok yaygındır.*” “Fuzûlî’nin bu mevzûu bu kadar sevip benimsemesinde, bu eski aşk hikâyesinin Hille ile sıkı alâkasının da tesiri olmuş olsa gerektir. Daha çocukluğundan beri, mahallî bir rivâyet olarak, işitip öğrendiği ve zevk aldığı bu aşk hikâyesi, kendi aşk felsefesini yaşatabilmek için ona mükemmel bir esâs veriyordu. Şâir *Mecd-i Hemger*’in Hille’deki bu yerli ananeye işâret eden;

Na Hilla mând u na dar Hilla hacla-i Laylî/Na Dicla mând u na dar Dicla nâla-i Macnûn

beyti, Fuzûlî’nin herhâlde meçhûlü değildir.” b kz. Köprülü, “Fuzûlî”, s.694; “Bir söylentiye göre de Fuzûlî bu öyküde, *Kerkük*’te *Bayat Boyundan sevdiği bir kızla kendi arasında geçen aşkı yansıtır.*” Selâhaddin Şar, **Leylâ ile Mecnun Tragedyası (Beş Bölümlük Oyun)**, Bayramâşık Yayınevi, İstanbul, 1977, s.9.

667 “Fuzûlî’nin bu mesnevîsini bazıları Nizâmî’den bazı tadillerle tercüme ettiğini iddia etmişlerse de Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî’nin *Leylâ ve Mecnûn*’unun tamamıyla şahsî, orijinal bir eser olduğunu ortaya koymuştur.” Köprülüzade Mehmed Fuat, s. 199.

668 İpekten, s.44.

669 Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.163; İşeri (Pekin), Kutlu, s.92.

ile konuşur.⁶⁷⁰ Nizâmî zifâf gecesinde Leylâ'nın İbn-i Selâm'ı tokatlamasından bahseder. Fuzûlî ise Leylâ'ya, çocukluğundan beri kendisini bir cinin koruduğunu ve eğer İbn-i Selâm kendisine dokunacak olursa cinin her ikisini de öldüreceği yalanını söyler. Nizâmî, Leylâ ile Mecnûn'u çölde karşılaştırmazken Fuzûlî eserinin en lirik sahnesini çöldeki buluşma ile anlatır. Nizâmî'de olaylar Mecnûn'un ölümüyle sona ererken Fuzûlî iki âşığı cennette buluşturup mezarlarının türbeye dönüştüğünü söyler.⁶⁷¹

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn* kitabına, bu eser bahanesiyle aşkı yaratılışın esası yapan Allâh'ın sevgisini anlatmak istediği, bunun ise çok güç olduğu, sözlerinin Leylâ gibi iç açıcı, Mecnûn gibi gönül yakıcı olması için Allâh'tan yardım dilediği üç rübâî ile başlar. Sonra bir sahifelik mensûr, secili bir önsöz “dîbâce” vardır. Bunlardan sonra Arapça, Farsça, Türkçe karışık bir münâcât, tevhîd, tekrar münâcât, kasîde şekliyle yine bir tevhîd, kendisine hitap eden bir parça, na't, mi'râciye, yine Peygamber'i öven Arapça, Farsça, Türkçe karışık bir kasîde, sâkîye hitapla başlayan ve kıymetinin bilinmediğinden yakınan bir parça, Kanûnî'yi öven bir kasîde, eserin yazılış nedeni, “sebeb-i nazm-ı kitâb”, Veys Bey için övgü bulunmaktadır. Bunlardan sonra Fuzûlî hikâyeyi anlatmaya başlar.⁶⁷²

Fuzûlî'nin bu eseri *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesinin geleneksel kalıpları içerisinde vahdet-i vücûd akidesini ve plâtonik aşk anlayışını yansıtacak tarzda kaleme alınmış; bununla birlikte satırları ve beyitleri arasında bütün yanları ile beşerî hayatın insanî ilişkilerin en canlı tezahürlerini sergileme başarısını göstermiştir.⁶⁷³

Tanpınar, *Leylâ ve Mecnûn*'u her tarafından çöl sızan testilere benzetir. Mecnûn'u çölün kendisi, yahut daha doğrusu, içine yerleşerek değiştirdiği varlık sayar ve vahdet fikrinin, ondan daha mânâlı bir sembolü azdır, der ve şöyle devam eder: “*O, daima Bir'in etrafında toplanmak ister, onun için bir şeylerden soyunur, her adımda bir*

670 Resulzade, s. 304; Fuzûlî ile Nizâmî'nin Leylâ ve Mecnûn mesnevîlerinin karşılaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Resulzade, s.300-319; Araslı, “ ‘Leyli ve Mecnun’ Hakkında”, s.21-36;Fuzûlî, **Leylâ and Mejnûn**, s.87-112.

671 Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.163; Bu konuda ayrıca bkz. İşeri (Pekin), Kutlu, s.92; Çapan, s. 214; Hamit Araslı, “‘Leyli ve Mecnun’ Hakkında”, s.21-22; Levend, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, s.267-268.

672 Mazioğlu, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, s.43-44.

673 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.14; Benzer yorumlar için bkz. Sabir Aliyev, “Leyli vü Mecnun'da Tanrı ve İnsan Sevgisi”, **Fuzûlî Kitabı**,. Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.245-246.

şeyler atar. Daima en esaslıyı, aslînin ta kendisini bulmak için gene çok esaslı bir şeyden (Leylâ'nın kendisinden ve kendi hayatından) vazgeçer. Onun bütün içtimâî kayıtlardan sıyrılışı, bütün sorumluluklardan vazgeçerek elde ettiği hürriyet, ölümle ebediyetin böyle el ele verişi müslüman şarkın ezeli birlik rüyasıdır."⁶⁷⁴

Büyük boyutlara varan felsefî derinliği ve tasavvufî enginliğine karşılık, Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'u, didaktik hiçbir hususiyet taşımamakta, aksine eserde san'at endişesi ve estetik arayış en ön plânda gözükmektedir.⁶⁷⁵ Ancak, san'atlı beyitler ana vakâyı takip etme hususundaki ilgimizi dağıtmaz.⁶⁷⁶

Mef'ûlü/mefâ'ilün/fa'ûlün vezninde yazılmış⁶⁷⁷ olan mesnevî 3098 beyittir.⁶⁷⁸ Mesnevînin aslî kalıbı olan bu kalıp "sekt-i melih"le ahenkte değişiklik yapılmaya müsait olan en ideal mesnevî kalıbıdır.⁶⁷⁹

Mesnevî dışındaki nazım şekillerinde dokuz aruz kalıbı tercih edilmiştir.

Bunlar:

(Remelden) Fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün

(Kasîde-1, Murabba-1, Gazel-2, 5, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 24).

(Remelden) Fe'ilâtün/fe'ilâtün/fe'ilâtün/fe'ilün (Gazel-1, 7, 9, 10, 13)

(Fâ'ilâtün)

(fa'lün)

(Muzari'den) Mef'ûlü/fâ'ilâtü/mefâ'îlü/fâ'ilün (Kasîde-2; Gazel-6, 12, 15)

(Hezecden) Mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün/mefâ'îlün

(Kasîde-3, Gazel-3, 8, 20, 21, 23).

(Hezecden) Mef'ûlü/mefâ'îlü/mefâ'îlü/fe'ûlün (Gazel-4)

(Müctesten) Mefâ'ilün/fe'ilâtün/mefâ'ilün/fe'ilün (Gazel-11)

(Rubai ahreb kalıplarından)

Mef'ûlü/mefâ'ilün/mefâ'ilü/fe'ul (Rubai-1)

Mef'ûlü/mefâ'ilün/mefâ'ilün/fe'ül (fa') (Rubai-2)

674 Tanpınar, "Fuzulî'ye Dair", **Edebiyât Üzerine Makaleler**, s.152.

675 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.15.

676 Ergül, s. 44.

677 İpekten, s.29.

678 bkz.Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları,2006;577 s;
Necmettin Halil Onan'ın çalışması ise 3096 beyittir. bkz. Fuzulî, **Leylâ ile Mecnûn**, Necmettin Halil Onan (hzl.), İstanbul: Maârif Basımevi, 1955, 304 s.

679 Akar, s.168; Fuzulî, **Leylâ and Mejnûn**, s.85.

Mef'ûlü/mefâ'îlün/mefâ'îlün/fa' (Rubai-3).⁶⁸⁰

Mecâzî aşktan ilâhî aşka yükselişin terennüm edildiği ve “aşk ehli” için mektep, “derd ehli” için de bir meclis⁶⁸¹ olan *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîleri arasında Fuzûlî'nin eserinin de aynı gâyeler etrafında tasavvufî bir edâyla kaleme alındığını görüyoruz.⁶⁸² Eser bu cihetiyle ilâhî aşka ulaşma yolunda yürüyen birçok insanın başvuru kaynaklarından biri olmuştur.⁶⁸³ Şâir eserinde, Mecnûn'un madde ile olan ilgisini derece derece keserek onu maddî hazların üstünde ulvî ve ilâhî bir aşka yükseltmiş,⁶⁸⁴ dünyâ hırslarından arınarak cân ile cânânı birleştirmeye muvaffak olmuştur. Sonuç olarak da bütün varlığının gâyesini cânânda akseder görmüştür. Böylece gerçek Leylâ'sını, ilâhî sevgiyi kucaklamış, gönlündeki ilâhî aşk nûru, onu basit anlamdaki ölümden kurtarmış, korumuştur.⁶⁸⁵ Diyebiliriz ki “*Mecnûn fenâ-fillâh mertebesine kadar yücelmiş, nefsi mutmainneye sahip olmuş bir kemâl kahramanının, dünyâ alâkalarına galebe etmiş, içindeki mücâdelede zafer bayrağını gönül kalesine dikmiş muzaffer bir muhâribin timsalidir.*”⁶⁸⁶ Nitekim bu eser, aşk makâmına yükselen, “Mecnunlaşan” şiirin kendisidir.⁶⁸⁷ Fuzûlî bu eserde, Mecnûn'un dilinden kendi aşkını şiir tezgâhında dokumuştur da denebilir.⁶⁸⁸

Fuzûlî'nin bir “iç hikâyesi”⁶⁸⁹ olan mesnevî emsâllerine nazaran, daha romantik, ilâhî aşkı daha kudretli bir biçimde ifâde ve terennüm eden⁶⁹⁰ gerçek bir “bütünlük şâheseri”dir.⁶⁹¹

680 Akar, s.169.

681 Çapan, s. 13, 16.

682 Karayev, “Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî”, s.141; Bayoğlu, s.10; Çapan, s.212; Banarlı, s.554; Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.169; Dursun Ali Tökel, “Bir bildungsroman olarak Leylâ vü Mecnun mesnevîsi”, **Dergâh Edebiyât, San'at, Kültür Dergisi**, c.IX, sayı:104, Ekim 1998, s.17; Mehmed Fuâd, **Fuzûlî Hayatı ve Eseri**, Yeni Şark ütûphanesi, İstanbul, 1924, s.20; Köprülü, “Fuzûlî”, s.692.

683 Tökel, s.17.

684 Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.36.

685 Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.180.

686 Karahan, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, s.170.

687 Karayev, “Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî”, s.156.

688 Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.180; Ayrıca bkz. Fuzûlî, **Leylâ and Mejnûn**, s.86-87.

689 Turinay, s.235; Necmettin Turinay, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn'a dair-III Otobiyografiden Leylâ ile Mecnûn'a”, **Dergâh Edebiyât, San'at, Kültür Dergisi**, C. VII, sayı:79, Eylül 1996, s.7.

690 Aliyev, s.246.

691 Turinay, “Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun'a Dair”, s.243; Necmettin Turinay, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn'a dair-IV Leylâ ile Mecnûn'u kim anlatıyor?”, **Dergâh Edebiyât, San'at, Kültür Dergisi**, C.VII, sayı:80, Ekim 1996, s.10.

Ali Nihad Tarlan, Fuzûlî'nin eserini şu şekilde değerlendirmiştir:

“Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsi Türk edebiyâtının aşk faslında bir şâheseridir. Aşk şiiri klâsik anlayışının çok daha yüksek bir mertebeye çıkarmış ve ona öyle samimi bir ruh vermiştir ki vadisinde şüphesiz rekabet kabul etmez. Fuzûlî, eseri seçerken duygularının nüfuzu altında kalmıştır. *Mecnûn*'un aşkını tamamen benimsemiştir, mutasavvıf olmayan fakat yanık ve hicranlı bir aşkı bütün incelikleriyle anlayan Fuzûlî eserini tasavvuf vadisinde yazmıştır.”⁶⁹²

Leylâ ve Mecnûn aynı zamanda başarılı bir hikâye tekniği ile yazılmıştır.⁶⁹³ Gerek eserin yazılışında kullanılan dil ve söyleyiş, gerek vakâların hikâye ve tasvir edilişindeki realist sahneler, esere şâirin kendi çevresindeki Türk hayat ve geleneklerinden aksettirilmiş, gerçeğe uygun ve millî çizgiler hâindedir.⁶⁹⁴ Nitekim eserde toplumsal örf ve âdetler, eserdeki dekor ve kahramanların diyalog ve monologlarından yansıtılmış, genç kızların ve çöl erkeklerinin hareketleri, çevrenin anlayışları, düğün ve ziyafet sahneleri canlı bir şekilde tasvir edilmiştir.⁶⁹⁵

II. ESERİN KONUSU

Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinin konusu özet olarak şu şekildedir: Zengin bir Arap emiri birçok kez evlendiği hâlde bir çocuk sâhibi olamaz. Allah'a bir çocuk vermesi için yalvarır. Sonunda bir oğlu olur. Herkes sevinçlidir. Çocuğa Kays adını koyarlar. Kays büyüüp on yaşına girdiğinde okula gönderilir. Okulda Leylâ ile karşılaşır, Kays ile Leylâ birbirlerini severler. Birlikte ders okur, vaktin çoğunu birlikte geçirirler. Aralarındaki aşk gizli kalmaz, çevreye yayılır. Sonunda dedikodu Leylâ'nın annesinin kulağına kadar gider. Annesi Leylâ'ya kızar, öğütler verir. Leylâ inkâr yolunu seçer, fakat bir süre sonra okuldan alınır. Kays okulda Leylâ'yı bulamayınca üzülür,

692 Tarlan, *İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevîsi*, s.143; Abd el Maksoud, s.215.

693 Banarlı, s.554; Turinay, “Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun'a Dair”, s.228; Necmettin Turinay, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn'a dair-I”, *Dergâh Edebiyat, San'at, Kültür Dergisi*, C.VII, sayı:77, Temmuz 1996,

s.17; Necmettin Turinay, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn'a dair-II Leylâ ile Mecnûn, mesnevî ve şiir”,

Dergâh Edebiyat, San'at, Kültür Dergisi, c.VII, sayı:78, Ağustos 1996, s.9.

694 Banarlı, s.553.

695 Genç, s.346; Ayrıca bkz. Fuzulî, *Leylâ ile Mecnun*, Vasfi Mahir Kocatürk (nesre çeviren), s.4-5.

bahtından ve felekten yakınıdır. Okulu bırakıp başıboş dolaşır, sonunda çöllere düşer. O günden sonra da Kays adı unutulur, Mecnûn lakabıyla anılır.

Bir gün arkadaşları tarafından eğlendirilmek için kıra götürülen Mecnûn orada Leylâ ile karşılaşır. Birbirlerini görünce ikisi de düşüp bayılırlar. Kızlar Leylâ'yı ayılıp evine götürürler. Mecnûn da ağlayıp şiirler söyleyerek çöle döner. Babası oğlunun bu durumuna üzülür. Onu aramaya çıkar, çölde bir köşede bulur. Öğütler verir, eve dönmesini ister. Leylâ bizdedir diye kandırarak eve getirir. Evde de öğütlerini yineler, hangi kızı beğenirse alacağını söyler. Ama Mecnûn'un gözü kimseyi görmez,

1016. *Aşk derdi ey mûalic kâbil-i derman değül*
Cevherinden eylemek cismi cüdâ âsân değül

matlalı gazelini okuyarak yine çöle döner.

Mecnûn'un babası, kabîlenin büyüklerini toplayıp Leylâ'yı babasından istemeye gider. Leylâ'nın babası, Mecnûn diye anılan bir deliye kız veremeyeceğini söyler. Ama Mecnûn iyileşip akıllanırsa kızını vereceğine söz verir. Babası hemen oğlunu bulup bu sözleri aktarır. Mecnûn ise akıllanmanın elinde olmadığını söyleyerek babasından yardım ister. Zamanın ünlü doktorları Mecnûn'u iyileştirmeye çalışırlar. Ama hiçbiri başarılı olamaz. Sonunda babası Mecnûn'u Kâbe'ye götürür ve bu dertten kurtulması için Allah'a yalvarmasını ister. Kâbe'yi kendisine benzeten Mecnûn ise;

1123. *Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ meni*
Bir dem belâ-yı aşkdan etme cüdâ meni

beytinde görüleceği gibi dertten kurtulmak için değil, derdinin artması için dua eder. Duâyı işiten babası Mecnûn'dan umudunu keser. Mecnûn yine çöle döner. Çölde tuzağa düşmüş bir ceylan görür. Varını yoğunu verip ceylanı avcının elinden kurtarır. Bundan sonra bütün ceylanlar Mecnûn'la birlikte dolaşırlar. Bir başka gün tuzağa düşmüş bir güvercini kurtarır. Bundan sonra Mecnûn çölde hayvanlarla dolaşır, kuşlar başında yuva yaparlar.

Diğer tarafta da Leylâ aşk ateşiyle yanar. Arkadaşları onu teselli edemezler; Leylâ kimseyi dinlemez, rahatça ağlayabilmek için bir yerini yaralar. Mum, pervâne ile sabah yeli ve ayla konuşur, onlara derdini anlatır. Kızının durumuna ve adının dillerde

dolaşmasına üzülen babası, Mecnûn'u unutması için onu isteyen İbn-i Selâm'a vermeyi kararlaştırır.

Arap emirleri arasında kahramanlığı ile tanınmış Nevfel adında bir emir Mecnûn'un şiirlerini okuyup öyküsünü öğrenir ve hâline acır. Onu bu dertten kurtarmaya karar verir. Mecnûn umutlanır. Nevfel, Leylâ'nın babasına bir mektup yazarak kızını Mecnûn'a vermesini, yoksa gelip zorla alacağını bildirir. Leylâ'nın babası buna karşılık;

1510. *Lâf ile kılıçdan urmagıl dem*
Kim var kılıcumuz bizüm hem

cevabını verir ve öneriyi geri çevirir. Bunun üzerine iki tarafın askerleri arasında savaş başlar. Savaş sırasında Mecnûn bir kenarda oturup karşı tarafın yenilgiye uğramaması için Allah'a yalvarır. Nevfel bir türlü savaşı kazanamaz. Durumu Nevfel'e anlatırlar ve,

1558. *Biz cân kıluruz anun fedâsı*
A'dâmuzadur anun duâsı

diye yakınrlar. Zor durumda kalan Nevfel düşmanı yenerse Leylâ'nın adını anmamaya yemin ederek yeniden savaşa girişir, düşmanı yener. Sözünü tutup Leylâ'yı istemekten vazgeçer ve Mecnûn'u kendi hâline bırakır.

İbn-i Selâm hazırlıklarını tamamlar ve büyük bir düğün yaparak Leylâ'yı alır. Zifâf gecesine Leylâ, çocukken bir perinin kendisini sevdiğini ve şu anda eli kılıcında yanlarında olduğunu, kendisine el sürerse ikisini de öldüreceğini söyleyip İbn-i Selâm'ı kandırır, yanına yaklaştırmaz.

Mecnûn'un dostlarından, Zeynep adlı bir güzele âşık Zeyd adında bir genç vardır. Zeyd, Leylâ'nın evlendiğini duyunca haberi Mecnûn'a iletir. Acısı daha da artan Mecnûn, bir sitem mektubu yazıp Zeyd'e vererek bunu Leylâ'ya ulaştırmasını ister.

1922. *Gayr ile her dem nedür seyr-i gülistân etdüğün*
Bezîm edüp halvet kılup yüz lutf u ihsân etdüğün

1923. *Ahd bünyadın mürüvvetdür mi vîrân etdüğün*
Hanı ey zâlim bizümle ahd ü peymân etdüğün

Zeyd doktor kılığında Leylâ'nın yanına varıp mektubu verir. Leylâ mektubu alınca hemen cevap yazar. Sözünde durduğunu, zorla evlendirildiğini söyleyip Mecnûn'a sitem eder.

1971. *Kâni 'dür ırağdan ala bir nûr*
Men andan ü menden ola ol dûr

diyerek İbn-i Selâm ile olan evliliğini özetler. Mecnûn bu habere sevinir ve sitem ettiğine üzülür.

Leylâ'nın babasının oğlunu öldürmek üzere çöle adamlar gönderdiğini öğrenen Mecnûn'un babası çöle gider. Oğluna yeniden öğüt vermeye başlar. Babası konuşurken Mecnûn titrer ve yeninden kan boşanır. Mecnûn babasına, o anda Leylâ'nın kolundan kan alındığını, artık iki bedende bir rûh hâlinde olduklarını söyler. Mecnûn'un yüce bir mertebeye ulaştığını anlayan babası, evine geri döner. Bir süre sonra da ölür.

Zeyd, Mecnûn ile Leylâ arasında mektuplar götürüp getirmeyi sürdürür. Mecnûn bir mektubunda, kavuşmalarına engel olarak gördüğü İbn-i Selâm'a bedduâlar eder. Mecnûn'un bedduâsı etkisini gösterir ve İbn-i Selâm hastalanıp ölür. Mecnûn buna sevinecek yerde, rakibinin ölümüne ağlamaya başlar. Çünkü, o da âşıktır ve aşk yolunda kendisini kurban etmiştir.

Kocasının ölümünden sonra Leylâ, yine babasının evine döner. Kocasının ölümünü bahane edip ağlayıp inler. Bu hâle dayanamayan ve kızının dillere düşütüğünü gören babası kabilesi ile birlikte başka bir yere göç etmeye karar verir. Yolculuk sırasında Leylâ'nın devesi çölde kaybolur. Yol sorduğu adam söz arasında adının Mecnûn olduğunu söyler. Bunun üzerine Leylâ;

2577. *Hâşâ deye zâğ bülbülem men*
Yâ lâf ura hâr kim gülem men

diye adama çakışır. Mecnûn hikâyesini anlatınca Leylâ onu tanır, kötü durumuna üzülür ve tanımadığı için özür diler. Mecnûn;

2658. *Eyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünyâ nedür*
Men kimem sâkî olan kimdür mey-i sahbâ nedür

gazelini okur. Leylâ'ya kim olduğunu sorar. Leylâ kendini tanıtır, “Leylî menem” der ve onun ilgisizliğinden yakınır. Mecnûn da Leylâ'yı tanır ama artık onu rûhu ile sevmektedir. Gözünde maddenin önemi yoktur, nitekim ikilik ortadan kalkmıştır. Bu durumu;

2706. *Ger men men isem nesen sen ey yâr*
V'er sen sen isen neyem men-i zâr

beytiyle özetler. Leylâ, Mecnûn'un âşıklıkta yüce bir mertebeye eriştiğini anlar ve kendisini aramaya gelen adamla birlikte gider.

Leylâ, Mecnûn'dan umudunu keser. Mecnûn'a kavuşmanın imkânsız, yaşamının bir yük olduğunu düşünür ve canını alması için Allah'a yalvarır. Dileği yerine gelir, hastalanıp yatağa düşer. Annesine vasiyetini söyler ve ölür.

Mecnûn, Leylâ'nın ölümünü Zeyd'den öğrenir. Gidip Leylâ'nın mezarını kucaklar, ağlayıp inler;

2982. *Yandı cânım hecr ile vasl-ı ruh-ı yâr isterem*
Derd-mend-i firkatem dermân-ı dîdâr isterem

matla'lı gazelini okur, Hak da Mecnûn'u maksadına ulaştırır; “surâhî-i ecel”den “mey” içen Mecnûn, “Leylî” deyip cânını cânânı uğruna cânların sâhibine teslim eder. Mecnûn'u da Leylâ'nın mezarına gömerler. Zeyd bir gün kabre dayanmış uyurken Leylâ ile Mecnûn'u cennette kavuşmuş olarak görür. Rüyâsını halka anlatır ve o günden sonra iki sevgilinin mezarı evliya türbesi gibi ziyaret edilir.⁶⁹⁶

III. ESERİN EDEBİYÂTIMIZDAKİ YERİ, ÖNEMİ VE TESİRLERİ

Türk, İran ve Arap edebiyâtlarında Fuzûlî'ye asıl şöhretini sağlayan bu eser, Türk edebiyâtının klâsik döneminde yazılmış mesnevîlerin en güzeli olmakla birlikte

696 Zavotçu, s.297-300; İpekten, s.45-49.

tasavvufî aşkı en etkili biçimde dile getiren, şiir ve san'at ufuklarında aşılması imkânsız bir zirve eserdir.⁶⁹⁷

Karakterler yaratılırken eski eserlerden alınan tiplerle yazarın kendi tanıdığı kimseler ve yazarın kendi kişiliği arasında değişik ölçülerde bir karışım yapıldığı düşünülebilir. Gerçekçi yazarın karakterlerinin davranışlarını dışardan izlediğini, romantik yazarın ise kendi duygularını karakterlerinde yansıttığını söyleyebiliriz. Yazarlar, karakterlerini kendi içinden dinamik olarak çıkartabiliyorlarsa, onlar eserlerinde flat (tek boyutlu) değil, çok boyutlu (round) yâni canlı olarak göze çarpar.⁶⁹⁸

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'undaki emsalsiz muvaffakiyetin bir sırrı da bu olmalıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın kendine mahsus üslûbuyla ifade ettiği gibi; “...hayatı ve aşkı ciddi bir zaviyeden gösteren, bütün lezzetleri kendine kapamış görünen, yaşadığı tez haz, ızdırabın hazzı olan ve bu acıya atılış, onu özleme, onu hayatın tek gayesi, hattâ sebep-i vücudu gibi görme”⁶⁹⁹ temâyülü taşıyan bu konu Fuzûlî için son derece çekicidir. Başlangıçta zoraki bir imtihan olarak gördüğü bu kalem faaliyeti, işleyiş esnasında, kendisiyle aynileşecektir. *Leylâ ve Mecnûn*'un edebiyâtımızda kazandığı yer, büyük ölçüde bu duyuşun ürünüdür.⁷⁰⁰ Nitekim eserde âdeta Fuzûlî'yi Mecnûn'la özdeşleşmiş hissederiz.⁷⁰¹

Bununla birlikte onun şahsî bünyesinin efsanedeki ruha tam mânâsıyla intibakı da bu başarıda etkili olmuştur. Diyebiliriz ki bu mesnevî onun kendi ruhunun destanıdır.⁷⁰² Eserin Türk edebiyâtında yegâne *Leylâ ve Mecnûn* olmasının bir sebebi de samimîyet ve lirizmdir.⁷⁰³

697 Mustafa Uzun, “Fuzûlî (R.H.) (ö.963/1556)”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1995, s.91; Ayrıca bkz. Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.162; Mazıoğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, s.34; Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.179-180; Aybet, s.4; Kabaklı, s.243; Fuzuli, **Leylâ ile Mecnun**, İskender Pala (hızl.), Timaş Yayınları, İstanbul, 1998, (Sunuş), s.5.

698 R. Wellek-A. Warren, **Edebiyat Biliminin Temelleri**,. Ahmet Edip Uysal (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 116-117.

699 Tanpınar, “Fuzulî'ye Dair”, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, s.150.

700 Çapan, s.18.

701 Muhammet Gür, “Edebiyatta Eser-Biyografi İlişkisi ve Fuzûlî”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995, s.221.

702 Fuzulî, **Leylâ ile Mecnun**, Vasfî Mahir Kocatürk (nesre çeviren), s. 3-4.

703 Birol Emil, “Leylâ ve Mecnûn'da Beşeri Duygular”, **Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler**, Ankara: Akçağ, 1997, s.480-481.

Mecazî aşktan ilâhî aşka yükselişin konu edinildiği⁷⁰⁴ bu eserle şâir, kendi hislerini ve tasavvufî düşüncelerini ifâdeye de imkân bulmuştur.⁷⁰⁵ Böylece Fuzûlî, bir çöl hikâyesine, ruhundaki coşkunluğu aşılayarak âdetâ ayrı bir can vermiş ve onu mistik inançlarının terennümüne çok müessir bir vasıta kılabilmıştır. O kendisi de şöyle demiştir:⁷⁰⁶

3077. *Mecnûn ile Leylî'yi kılıp yâd*
Ervâhların eyledin şâd

Vücuduyla bütün dünyâ süslerinden soyunan ve rûhuyla bütün fânî alâkalardan sıyrılarak cemiyetin daimî ayıplamalarına hedef olan Mecnûn, Fuzûlî'nin içinde yaşayan ilâhî aşktır; güzelliğinin parlaklığıyla birlikte vefâkarlığı ve temizliğiyle de gözleri kamaştıran iffet ve nezaket sâhibi Leylâ da onun bu ulvî aşkına lâıyk mükemmel bir timsâldir.⁷⁰⁷

Böylece Fuzûlî, *bu eseriyle, hem XVI. asırda zirvesine ulaşan Türk edebiyâtının yüksek bir örneğini, hem de Osmanlı devrinde yeni bir senteze ulaşan irfânın, varoluş, aşk ve dünyâ görüşünün müstesna bir örneğini vermiştir. Şöyle ki, XIII. asrın başlarında Endülüüs'ten gelip Orta Doğu ve Anadolu'yu dolaşıp Konya'da Sadreddin Konevî'yi yetiştiren Muhyiddin İbn Arabî (ö.1240) Arapça; Orta Asya'dan yola çıkıp Konya'da karar tutan, Konevî'nin dostu Mevlânâ ise Farsça olarak ortaya koydukları eserlerle 'tevhîd doktrini', 'aşk' ve 'mârifet' gibi, bütün geçmiş İslâmî asırların, hattâ geçmiş ve çağdaş yabancı medeniyet ve kültürlerin ebedî ve ölümsüz değerlerini dile getirmişlerdir. XIV. asırdan i'tibâren yaşayan ilim, şiir, tefekkür, irfân ve aşk üstatları bu 'sentez'i üç dilde de kaleme almaya muvaffak olmuşlardır. Müslüman Türklerin dilinde mahsullerini sergileyen büyük Türkçe eserler de XIV. asrın başından i'tibâren yazılmaya başlandığı için, bu 'sentez'in Türk edebiyâtındaki akisleri, diğer komşu dillere nazaran, çok daha belirgin ve yaygın olmuştur. İşte Fuzûlî'nin XVI.*

704 Tefvîk, s.16; Ayrıca bkz. Ali Nihat Tarlan, **Fuzûlî Dîvânı Şerhi**, 4. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s.13.

705 Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hzl.), s.12.

706 Abdülkadir Karahan, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, s.180.

707 Fuzulî, Leylâ ile Mecnun, Vasfi Mahir Kocatürk (nesre çeviren), s.3; Kocatürk, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s.346.

*asır ortalarında vücûda getirdiği Dîvân'ı ve Leylâ ve Mecnûn'u bu 'irfânî sentez'in şaheserleri olarak ortaya çıkmış ve tesirleri de günümüze kadar devam etmiştir.*⁷⁰⁸

Daha önce de eserin nüshaları hakkında bilgi verdiğimiz üzere *Leylâ vü Mecnûn*'un Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerle özel kitaplıklarda yüzlerce nüshası mevcuttur. Klasik Türk edebiyâtının en güzel mesnevîlerinden biri kabul edilen *Leylâ vü Mecnûn*, XVII. yüzyıldan itibaren halk arasında yayılıp bir destan ve ahlâk kitabı gibi meclislerde okunmuştur.⁷⁰⁹

Kazakça'ya da çevrilen eser Türkiye'de ve Azerbaycan'da bilimsel araştırmalardan çocuk masallarına, sahne sanatlarından film endüstrisine kadar her alanda yeniden değerlendirilmiştir. Ayrıca halk edebiyâtımızda da bir halk hikâyesi şeklinde anlatılan *Leylâ ile Mecnûn*'lar bulunmaktadır. Konu esas itibârî ile Fuzûlî'nin eserinden alınmış olmakla birlikte ayrıntılarda bazı farklılıklara rastlanmaktadır. Mensûr olan hikâyede gerekli görülen yerlere bazen aruz, bazen de hece ile söylenmiş şiirler serpiştirilmiştir. Bazı taş basması eserler içinde halk resimleri de yer almaktadır.(Msl. *Tekmil ve tamam Leylâ ve Mecnun*, 1954). Hikâye Karagöz oyunları arasına da girmiştir.⁷¹⁰ Birçok defa filme alınan eser (son film, Halit Refiğ, 1982), Azerbaycan'da opera hâline getirildikten sonra (Üzeyir ve Ceyhun Hacıbegof Bakü, 1917) hiç kesintiye uğramadan sahnelenmeye devam etmiştir.⁷¹¹

Şark ülkelerinin bir çoğunda geniş ölçüde yayılmış *Leylî Mecnûn* adlı halk hikâyesi bulunmaktadır.⁷¹² Bu halk hikâyesi aslında Nizâmî ve Fuzûlî'nin aynı adlı mesnevîlerinin tesiriyle halk arasında zamanla oluşmuştur. Türkiye, Rumeli, Kafkasya ve bütün Azerbaycan'da, İran'da sevilerek anlatılan halk hikâyelerinden biri olmuştur. 1872'de Azerbaycan'da bu hikâye taşbasması tarzında neşredilmiş, hattâ Ermenice'ye

708 Tahralı, "Leylâ vü Mecnun Üzerine", s.213.

709 Pala, "Leylâ vü Mecnûn", s.163

710 Sabri Esat Siyavuşgil, **Karagöz Psiko-sosyolojik bir deneme**, Maârif Matbaası, Ankara, 1941, s.87, 114; Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hzl.), s. 11; Kutlu, s.90; Ateş, "Leylâ ile Mecnûn",s.54-55.

711 Pala, "Leylâ vü Mecnûn", s.163; İçeri (Pekin), Kutlu, s.92; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.290.

712 Hikâyenin özeti için bkz.Yavuz Akpınar, "Leylî Mecnun", **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.6, İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, s.92-93.

çevrilerek okunmuştur (1910). Rıza Zeki isminde birisi de Anadolu Türkçesinden Âzerî Türkçesine aktararak bastırmıştır (Bakü, 1911).⁷¹³

Leylâ ve Mecnûn, ideal-ebedî güzelliğin ve aşkın sembolü olarak Şeyh Gâlib (1213/1799)'in *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevîsinin⁷¹⁴ yanı sıra dîvân edebiyâtında pek çok eser üzerinde etkili olmuş, Batılılaşma dönemi Türk şiirinin de oldukça zengin bir motifini teşkil etmiştir.⁷¹⁵

Fevziye A. Tansel, Hâmid'in *Makber*'i ile Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'u karşılaştırmış, her iki şâirin de ayrıldıkları sevgili karşısındaki duyguları ve isyanlarını benzer ifâdeleri taşıyan beyitlerle açıkladıklarını, söz konusu beyitleri göstererek açıklamış ve ondan sonra da şu hükme varmıştır: “*Bütün bu misaller bize gösteriyor ki, Hâmid, kendisini ayakta tutan, en samimi, en içten gelen mısralarını yazdığı Makber'in kazandığı ölmez kıymeti biraz da Fuzûlî'ye borçludur...Bize göre, kendinden öncekilerden hiçbir şâirin yerini almayan Fuzûlî, kendisine asırların kazandırmış olduğu 'Türk edebiyâtının en büyük lirik şâiri' mevkiini, henüz kimseye bırakmış sayılamaz.*”⁷¹⁶

Eserin bu asırdaki etkisinin bir tezâhürünü de şöyle görmekteyiz ki Güllü Agop Tiyatrosu'nda ilk oynanan Türkçe oyunlardan biri Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'unun tiyatro şekline konmuş şeklidir. İçinde bazı vezinli parçaların muhafaza edildiği bu oyun, hem bilinen bir hikâye hem de Şarklılar indinde meşhur olan bir aşkı anlattığı için “halkta tiyatro hakkında bir şevk ve rağbet uyandırmıştır.”⁷¹⁷ A.H. Tanpınar bu konuda şu bilgiyi vermektedir: “*Mustafa isminde bir zâtın yazdığını bildiğimiz 'Leylâ ve Mecnun' piyesi 1869 ramazanında oynamıştır.*”⁷¹⁸

Yine bu asırdan i'tibâren konu bakımından Fuzûlî'nin eserine dayanan *Leylâ ve Mecnûn*'lar kaleme alınmıştır. Bildiğimiz kadarıyla, Fuzûlî'nin eserine bağlı kalarak nesir şeklinde *Leylâ ile Mecnûn* hikâyesini kaleme alan ilk yazar Süleyman Tevfik'tir.

713 Akpınar, s.93.

714 Şeyh Galib, **Dîvânından Seçmeler**, Abdülbâki Gölpınarlı (hzl.), İstanbul: Milî Eğitim Basımevi, 1971, s.VI.

715 Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.163-164.

716 Enginün, s. 199; Fevziye A. Tansel, “Makber'de Leyla ve Mecnun”, **Ülkü**, X, İkinci Kânun 1938, s.454, 441.

717 Ebüzziya Tevfik, “Yeni Osmanlılar Tarihi'nden”, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi**, Mehmet Kaplan, İnci

Enginün, Birol Emil (hzl.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978, C. 2, s. 621.

718 Ahmet Hamdi Tanpınar, **19 uncu Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988, s.281.

Süleyman Tevfik *Leylâ İle Mecnûn* adlı eserini 1327/1909 yılında eski harflerle yayınlamıştır. 144 sayfa bulan eserde konu Fuzûlî'nin, ancak anlatım orijinal olarak Süleyman Tevfik'indir.⁷¹⁹

Leylâ ile Mecnûn Reşat Nuri Güntekin'in eserine de isim olmuştur. Reşat Nuri'nin bu eseri 44 hikâyeden oluşan bir kitaptır (İstanbul, 1928). 300 sayfa bulan eserin ilk hikâyesi *Leylâ İle Mecnûn* adını taşımaktadır.

Şâir Sezai Karakoç,⁷²⁰ hikâyeyi serbest manzûme olarak, İskender Pala⁷²¹ da, söz konusu hikâyeyi Fuzûlî'ye dayanarak yeniden kaleme almıştır. Son yıllarda *Leylâ ve Mecnûn* klasik dönemin romanı kabul edilerek bu yolda tahlil denemeleri yapılmıştır.⁷²² Ayrıca günümüzde müzikli oyun olarak da tiyatro sahnesine taşınmıştır.⁷²³

719 Tevfik, s. 22-23.

720 Sezai Karakoç, **Şiirler VI, leyâ ile mecnûn**, 2. Baskı, İstanbul: Diriliş Yayınları, 1986, 88 s.

721 **Leylâ ile Mecnun**, İskender Pala, İstanbul: Timaş Yayınları, 1998, 104 s.

722 Pala, "Leylâ vü Mecnûn", s.164; Bu tahlil çalışmaları hakkında bkz.Necmettin Turinay, "Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun'a Dair", s.223-244; Mehmet Kahraman, **Leyla ve Mecnun Romanı Dâstân-ı Leyli vü Mecnûn**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, 191-208; Mehmet Kahraman, "Modern Roman Bilgilerimiz Işığında Leyla ve Mecnun", **Yedi İklim**, Şubat 1998, sayı:95, s.28-33; Mehmet Kahraman, "Fuzuli'nin Leyla ile Mecnun Romanı", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994)**, sayı:3, Konya 1997, s.181-186.

723 Fuzûlî'nin eserinden yola çıkarak İskender Pala'nın yazdığı, Yalçın Tura'nın müziklerini yaptığı ve Ali Taygun'un yönettiği müzikli oyun bu yıl (İstanbul 2007) İstanbul Şehir Tiyatroları tarafından sahnelendi. Mustafa Tahralı tarafından da henüz bestelenmemiş ancak makale şeklinde yayınlanmış bir çalışma bulunmaktadır. Bkz. Mustafa Tahralı, "Fuzûlî'nin 'Leylâ ve Mecnûn'unun Bestelenmesi Hakkında", **Kubbealtı Akademi Mecmûası**, sayı:4, Ekim 1992, s.33-77.

BEŞİNCİ BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN LEYLÂ VE MECNÛN'UNDA

TASAVVUFÎ KAVRAMLAR VE UNSURLAR

Tasavvufta, soyut kavramların aklîleştirilmesi veya bundan daha öte bir zenginlik kazanması için farklı kelimeler ödünç alınmak sûretiyle sık sık metafor⁷²⁴lara yâni mecâzî anlatımlara başvurulduğu görülmektedir. Mutasavvıf şâirlerin bundan gâyeleri, tasavvufî sırların üzeri metaforlarla örtülerek, hem anlayana bir tür örtülü mesaj vermek; hem de ehil olmayanlara karşı sırrın korunmasını sağlamak olmuştur.⁷²⁵

Latîfî de mânâ âlemindeki hakîkatlerin ancak benzerleriyle anlatıldığına dikkat çekerek, bu mecâz ve istiâreleri kelime anlamlarıyla anlamamak gerektiğine işaret eder ve der ki: *“Fazileti şîâr edinmiş şâirler, hakîkatleri mecâz örtüsü altında dile getirmek için çeşitli san’atlarla def, ney, mâşuk ve meyden bahsederler. Fakat bu sözlerin dış görünüşüne bakıp da şarap, güzel vs. nin vasfedildiği zannedilmemelidir. Zîrâ tarîkat ve hakîkat ehline her sözün bir mânâsı, her ismin bir müsemâmâsı, her kelâmın te’vîli ve her te’vîlin bir temsîli vardır. Sözleri zâhirde güzellerin vasfı gibi görünür ama hakîkatte Yüce Yaratıcı’ya hamd ü senâdır. Evliyâullâh hâllerini gizleyip örtmek için nice gayb sırlarını ve hakîkatleri mecâz sûretinde ifâde etmişlerdir.”*⁷²⁶

Fars ve Türk edebiyâtının müşterek remizlerinden birisi olan sevgilinin yüzü (rû) [vech] sembolizmine dâir müstakil bir eser kaleme alan Mevlevî şeyhlerinden Şâhidî İbrâhim Dede, bu sembollerle kastedilen mânâlar için şöyle demiştir:

Zülf (saç), ruh (yanak), hat (ayva tüyü), hâl (ben), çeşm (göz), ebrû (kaş), dehân (ağız) ile süslenmiş olan insan yüzünün levhasının tamamı bu kitapta bir araya toplayarak beyan ettik. Bunlardan her biriyle muvahhid bir

724“Yunanca ‘öte’ anlamına gelen meta sözcüğü ile ‘taşımak, aktarmak, götürmek’ mânâsındaki phoros kelimelerinin bileşiminden oluşan metapherein sözcüğünden türetilen metafor, ‘Bir deyim/ifadeyi, anlamlı bağlantısı olan bir başka deyim/ifade ile mecâzî olarak anlatmak’ olarak tanımlanır. bkz. Ahmet Ögke, **Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısri’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Van: Ahenk Yayınları, 2005, s.9.

725 Ögke, s.74-75.

726 İbrahim Allahverdiyev, “Fuzûlî’nin Divân’ındaki Gazellerinde Tasavvufî Kavramlar”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2003), s.43.

ârifî ve yüzdenden gizli (ilâhî) sevgiliyi kasedtik. Bu nakışlarla (muvahhid ârifler) bizim yüzümüz arasındaki mesâfe, yüzde bulunan âzâlar arasındaki mesâfe kadardır, yüz olmadıkça biz de olmayız derler. Bu söz muvahhidlerin sözleridir...O hâlde insan yüzünden maksad muvahhidlerin bulunduğu meclistir. Ruhtan [yanak] maksad onların toplandığı bu yerde mum gibi ışık veren bir güzeldir. Zülften maksad, kendisinde vahdet sırrının ay gibi belli olduğu bir muvahhid âşıktır. Kendisini zaptedemiyerek ve elinde olmaksızın Mansûr gibi 'ene'l-Hakk' diyor. Hattan maksad tevhîd sırrını bilerek sonsuzluk deryâsından içen ve...nâmehrem'in haberi olmaması için sırları örtmüş bulunan muvahhid zâhiddir. Hâlden maksad taklid âleminden tahkik âlemine yol bulan, kendi nefsinin bilen ve mâşukunu gören, içini ma'mûr etmek için dışını harab etmiş olan, dünyâyâ karşı kayıtsız uryân abdâldır. Çeşmeden maksad, nazarı ahadiyyet âleminde olan mest olmuş bir muvahhiddir...Ebrû'dan maksad, âlem mülkünün saltanat tahtı üzerinde hüküm veren muvahhid pâdişah'tır...Dehen'den maksad, velîlik âleminin hâkimi olan Kutb'dur. Kendisine velâyet âleminden mertebe gereken her velî, derecesini onun elinden alır⁷²⁷

Latîfî ve Şâhidî İbrâhim Dede'nin söylemlerinden anlaşıldığı üzere mutasavvîf şâirler Allah aşkını herkesin anlayacağı bir tarzda anlatmak için birtakım benzetmeler yapmış ve duyular âleminden misâller vermişlerdir. Bunlardan en önemlileri kadın, pervane-mum-ateş, gül-bülbül ve bâde misalleridir. Baştan beri mutasavvîflar ya konusu kadın ve beşerî aşk olan şarkı ve gazelleri ilâhî aşka uygulamışlar veya Attâr, Abdurrahmân Câmî ve Mevlânâ'da olduğu gibi ilâhî aşkı doğrudan beşerî aşk şeklinde tasvir etmişlerdir. Bu sebeple konusu Allah aşkı olan gazel, kasîde ve mesnevîlerde dilberlerin yüz, göz, kaş, yanak, zülûf, gamze, boy, işve ve cilve gibi hoş giden yanları, hâl ve hareketleri sembolik ve mecâzî anlatım unsurları olarak bol bol kullanılmıştır. Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn*'u bunun en güzel örneklerinden biridir.⁷²⁸

Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin Fuzûlî tarafından tasavvufî bir bakış ve yorum ile işlendiği genellikle kabul edilen bir görüş olmakla beraber, farklı düşünenler de

727 Şâhidî İbrâhim Dede, **Gülşen-i Vahdet**, Numan Külekçi (hızl.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1996, s.55-58.

728 Süleyman Uludağ, "Aşk", **DİA**, C.4, İstanbul, 1991, s.14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004, (gül, bülbül, bâde maddeleri).

olmuştur.⁷²⁹ Fuzûlî'nin mezkûr mesnevîsi üzerine yaptığımız tetkikler neticesinde, mesnevînin san'atkârâne üslûp ve ifâdelerinin yanı sıra beyitler arasında tasavvufî idrâk ve mârifet çerçevesinde yüksek bir irfânın kaleme alındığını görüyoruz.

Mesnevîde, Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ında karşımıza çıkan tarzda bir alegori söz konusu olmasa da Leylâ'yı mutlak olan güzelliği temsil eden bir varlık olarak ele almak, buna mukâbil Mecnûn'u, bu varlığa ulaşma iştiyâkı taşıyan ve bu arzuyla yanıp tutuşan bir derviş şeklinde görmek mümkündür.⁷³⁰ Nitekim İbrâhim Aşkî de; "*Ezelî hüsn ile ezeli aşk hikâyesidir ki mecâz sûretinde hakîkattir; cemâl-i ilâhîyi aşk-ı ilâhî nazarıyla görmeyen, sevmeyen okuyup zevkine varamaz.*"⁷³¹ diyerek bu husûsa dikkat çekmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde tespit ettiğimiz tasavvufî kavram ve unsurları belirli başlıklar altında toplayarak ele alacağız.

I. AŞK

Eflatun, aşk için "*Doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik*" diyor. Aşk, tasavvuf düşüncesinin en önemli kavramlarından birisidir. Tasavvufta dolayısıyla klasik kültürümüzde evrensel bir prensip olarak varoluşun esas gâyesidir. Bunun için tasavvufî çerçevede teşekkül eden edebiyâtın da yegâne konusu olarak karşımıza çıkar.⁷³²

Kur'an ve sahih hadîslerde aşk kelimesi geçmez; "sevgi" çoğunlukla *hub* ve *muhabbet*, bazen de *meveddet* kelimeleri ve bunların müştaklarıyla ifâde edilir.⁷³³

729“Fuzûlî'nin, *Leylâ ile Mecnûn* kıssasında zâten mevcut olan beşerî bir aşkı, tasavvufî bir eksene oturttuğu da doğru kabul edilebilir. Fakat unutulmamalıdır ki, muhtevası i'tibârıyla tasavvufî olan yüzlerce hikâye ile karşılaşmışızdır. Eski kültürümüzde tasavvufun büyük bir ağırlık taşıdığı biliyoruz. Dolayısıyla eserin başarısını, okuyucu ile eser arasındaki böylesi bir râbitaya indirgeyerek, Fuzûlî'yi yüceltmeye kalkışmak da aynı şekilde bir zorlama tesiri uyandırmıyor değil.” bkz. Turinay, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn'a dair-I”, s.11; Turinay, “Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun'a Dair”, s.226-227; Benzer görüşler için bkz. Emil, s.474-476; Nazir Akalın, “Nizami-yi Gencevi ile Fuzuli-yi Bağdadi'nin Leyli u Mecnun Mesnevîlerinin Tartışmalı Mukayesesi” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994)*, sayı:3, Konya 1997, s.217; Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, s.163.

730 Çapan, s.27

731 Aşkî, s.19.

732 Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği: İslâm San'atlarının Temel Prensipleri Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Neşriyat, 1993, s.20.

733 H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s.209.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın, Resûlü'ne bağlananları,⁷³⁴ tevbe edenleri ve temizlenenleri,⁷³⁵ sabredenleri,⁷³⁶ iyilik yapanları,⁷³⁷ muttakîleri,⁷³⁸ Allah yolunda savaşanları⁷³⁹ sevdiği ifâdesi yer alır. Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en önemli kaynak sayılan hadîs-i şeriflerde de insanın “Allah ve Resûlünü her şeyden daha çok sevmesi gerektiği, ancak böyle davranarak imân etmiş sayılabileceği, bir kimseyi sevenin de ancak Allah için sevmesi lâzım geldiği”⁷⁴⁰ husûsları üzerinde durulur.

İlk zâhidler de Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık verdikleri için aşktan söz etmemişlerdir. İlk defa II. (VIII.) yüzyılda Allah ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere nâdiren de olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivâyetler vardır. Ancak yine de sonraki mutasavvıflar tarafından sık sık kullanılan “aşk, âşık ve mâşuk” kelimeleri sûfîler tarafından hoş karşılanmamıştır. O zaman aşk daha ziyâde beşerî sevgiyi ifâde ediyordu. Hâlbuki Allah sevgisini ifâde etmek için kullanılan “muhabbet, mahabbet ve hubb” gibi kelimeler âyet ve hadîslerde de bu mânâlarda kullanılmıştır.⁷⁴¹

İlâhî aşk konusunda ilk ortaya çıkan ekol Basra ekolü olmuştur.⁷⁴² Râbia el-Adeviyye (ö.185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.310/922) gibi sevgi temasını işleyen ilk sûfîler genellikle *aşk*, *âşık* ve *mâşuk* yerine *hub*, *muhabbet*, *habîb*, *mahbûb* kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁷⁴³ İlâhî aşkı ihlâs ve sıdk ile ilk terennüm eden Rabiâtü'l-Adeviyye (ö.185/804) olmuştur.⁷⁴⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, Hucvîrî, Ebû Nasr es-Serrâc, Hâris el-Muhâsibî, Gazzâlî, Sühreverdî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Hâce Abdullah el-Herevî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Nuaym gibi mutasavvıf yazarlar eserlerinde aşk

734 Âl-i İmrân, 3/31.

735 Bakara, 2/222.

736 Âl-i İmrân, 3/146.

737 Bakara, 2/195.

738 Âl-i İmrân, 3/176.

739 Saff, 61/4.

740 Buhârî, **İman**, 8-9; Müslim, **İman**, 66-69.

741 Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, Süleyman Uludağ (hızl.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1979,s.161.

742 Afifî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim**,İbrahim Kaçar, Murat Sülün (çev.), İstanbul: Risale Yayınları, 1996, s. 233

743 Uludağ, s.12.

744 H.Kâmil Yılmaz, s.109; Kelâbâzî, s.162.

kelimesine ya hiç yer vermemişler veya nâdiren kullanmışlardır. Bu kavramın yerine, önem verdikleri Allah sevgisini anlatmak için hubb ve muhabbet terimlerini kullanmışlardır.

Kuşeyrî'nin naklettiğine göre, Allah ile kul arasındaki sevginin aşk kavramıyla ifâde edilmesine karşı olan şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk bu görüşünü şöyle açıklamıştır: *“Aşk, sevgi hususunda haddi aşmaktır. Hak Teâlâ haddi aşmakla nitelenmez, öyleyse aşk ile de nitelendirilemez. Eğer bütün yaratıkların sevgileri bir şahıstan toplansa, o şahıs Hak Teâlâ'yı hak ettiği sevme şeref ve dercesine erişemez. O hâlde kul Allah'ı sevmeye haddi aştı denilmez. Öyle olunca ne Hak Teâlâ 'âşık olmak'la nitelendirilir ne de kul 'Hak Teâlâ'ya âşık olmak'la nitelenir. Bu sebeple Hak Teâlâ'yı aşk ile nitelemeye yol yoktur. Ne Cenâb-ı Hakk'ın kula ne de kulun Cenâb-ı Hakk'a âşık olması mümkündür.”*⁷⁴⁵ Bununla birlikte Kuşeyrî, sûfîlerin Allah sevgisini aşk kelimesiyle ifâde etmelerini müsamaha ile karşılamıştır. Nitekim o eserinin “Muhabbet” bölümünü, *“...âşıklar sözlerinden dolayı kınanmazlar”* cümlesiyle tamamlamıştır.⁷⁴⁶

Keşfu'l-Mahcûb müellifi de aşk konusunda meşâyihin farklı görüşlere sahip olduğunu belirttikten sonra bu konudaki başlıca görüşleri şöyle açıklar: *“Sûfîler zümresinden bir tâîfeye göre Hakk Teâlâ'ya âşık olmak câizdir ama Hakk Teâlâ'dan aşk câiz değildir. Bunlar derler ki: Aşk, bir zâtî sevgilisinden men eden bir sıfattır. Kul, Hakk'tan men olunmuştur ama Hak kuldân memnû değildir. Buna göre kulun Hakk'a âşık olması câizdir. Fakat Hakk'ın kuluna âşık olması câiz değildir.(Çünkü kulun sevgilisine ulaşmasına engel olan mâniler vardır ama Allah'ın sevdiği şeye vâsıl olması için bir mâni yoktur. Mâni olmayınca da Allah men' edilmiş ve netice i'tibâriyle âşık olmuş olmaz.)”* Hucvîrî dayandığı çeşitli gerekçeleri de sıralayarak, Allah'a duyulan sevginin “muhabbet” kelimesiyle ifâde edilmesi gerektiği, bunun yerine aşk kelimesini kullanmanın câiz olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmiştir.⁷⁴⁷

İhyâu Ulûmi'd-dîn müellifi Gazzâlî, eserinin Allah sevgisi konusunu işlediği “Kitâbü'l-Mahabbe ve'ş-şevk ve'l-üns ve'r-rızâ” başlıklı bölümünde aşk kelimesine iltifat etmemiştir. Gazzâlî'ye göre *“Allah'ı tanıyan O'nu sever. Tanıma (mârifet)*

745 Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hzl.), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2003, s.434-435.

746 Kuşeyrî, s.443.

747 Hucvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s.450.

arttıkça sevgi de gelişir ve güçlenir. İşte bu sevgiye aşk denir. Sevginin bu şekilde aşk hâlini alması, kulun mârifette yetkinleşerek ilâhî güzelliği idrâk etmesinden ileri gelir; bu idrâk arttıkça aşk da güçlenir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hirâ'da ibâdete kapandığını gören Mekke müşrikleri, 'Muhammed Tanrı'sına âşık oldu' demişlerdi. Gerçek âşık kalbindeki Allah sevgisine hiçbir varlığın sevgisini ortak etmez. Bu yüzden başka şeylere karşı duyulan sevgiye ancak mecâz yoluyla aşk denebilir; çünkü ortağı olmayan, dolayısıyla ortaksız sevilebilen tek varlık Allah'tır."⁷⁴⁸

Tasavvuf târihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfî Ahmed el-Gazzâlî (ö.520/1126) olmuştur. Onun *Sevânihu'l-uşşâk* adlı Farsça risâlesi özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir.⁷⁴⁹ Ahmed Gazzâlî, Fahreddîn-i Irâkî (ö.688/1289), İbnü'l-Fârız (ö.632/1235), İbnü'l-Arabî (ö.628/1240) ve bilhassa Sultânü'l-âşıkîn Hz. Mevlânâ (ö.672/1273)'dan sonra "Allah sevgisi" tâbiri yerine daha çok "Allah aşkı" tabiri kullanılmıştır. "Allah'a âşık oldum" sözünü ilk söyleyen de Ebu Hüseyin Nûrî (ö.h.295) olmuştur.⁷⁵⁰ İbnü'l-Arabî'nin beyânına göre de aşk lafzına Kur'ân'da kinâye yoluyla îrâd buyurulmuştur. Kur'ân'daki "eşedd-i hubb"⁷⁵¹ âyeti buna delil sayılmıştır.⁷⁵²

Arapça aslı ışk olup sözlükte "şiddetli ve aşırı sevgi; sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi; aşkın yok, yalnızca mâşukun var olması, her şeyin ondan ibâret olması hâli" anlamına gelir.⁷⁵³ Bursavî Hazretlerinin de değindiği gibi, "*Lugatte sarmaşık tabir olunan bir nev ağaca aşk (aşaka) derler. Bu ağaç herhangi mahalle sarılacak olursa orasını behemehâl kurutur. Bu sebepten nâmına aşk tesmiye kılmişlardır. Âşıkî cümle taallukât u alâyıkdan men' eylediği hikmetine mebnîdir.*"⁷⁵⁴

748 Uludağ, s.12.

749 Kılıç, s.180.

750 Süleyman Deliktaş, "Salâhaddîn-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler nstitüsü Kelâm-İslâm Felsefesi Bölümü, İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, 1993), s.36.

751 Bakara,2/165.

752 H.Kâmil Yılmaz, s.209.

753 Uludağ, s.11; Kılıç, s.171-172; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İkinci Basım, İstanbul: KabalcıYayınevi, 2005, s.48-49; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005, s.65; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.83.

754 Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Tahlilleri*, İstanbul: Kitabevi, 2000, s.176; Ayrıca bkz. Afif Tektaş, *Şeyh İsmâil Ankaravî'nin Minhâcü'l-Fukarâ Adlı Eserinin Özü- Fukarânın Yolu-*, Mustafa Çiçekler (hızl.), İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004, s.138.

Aşkın mâhiyetini kelimelerle izah etmek imkânsızdır. Hz. Mevlânâ'ya birisi, “Âşıklık nedir?” diye sorduğunda o da, “Benim gibi ol ki, bilesin”⁷⁵⁵ cevabını vermiştir. Aşk, “vuslat ve yakınlık makâmlarının sonu” olarak ifâde eden Tehânevî, ilâve olarak “Aşk kalbde vücûd bulan bir ateş olup, mahbûbdan başka her şeyi yakar; o, yakmak ve öldürmektir, ondan sonrası ise Allah'ın ikrâmı olan sonsuz bir hayattır. O, akıl binâsını yıkan ilâhî bir cinnettir.” der.⁷⁵⁶

Aşk, bir başka ifâdeye göre de “insanın içini ve ciğerini yakan bir ateştir. Aklı şaşkın kılar, yanılır, gözü kör eder. İşitme duygusunu giderir. Büyük korkuları insana küçük gösterir. İnsanın boğazını sıkar, nefesten başka bir şey oradan geçmez, ölecek gibi olur. Bütûn himmeti mâşuk ve sevgili üzerine toplar, sevgilisini kışkandığı için onun hakkında kötü zan besler, bu hâl daha da artar, düzeni bozar, şaşkınlığı getirir, nihâyet unutkan olur ve ölümü hoş görür. Bazen âşık, aşka fânî olur. O zaman âşık aşk hâline gelir. Sonra aşk, mâşukta fânî olur.”⁷⁵⁷

“Mahabbette ilk adım nefis için mahbûbun arzu edilmesidir. Sonra nefsin kendisine feda edilmesidir. Daha sonra ikiliği unutmasıdır. En son merhale ise vahdaniyette fenâ bulmasıdır.” diyen Necmüddin Kübrâ'ya göre “mahabbetin sonu aşkın başlangıcıdır. Mahabbet kalp için, aşk ise ruh içindir.”⁷⁵⁸

Ayrıca tasavvufta aşk yakıcı özelliği i'tibâriyle ateşe (âteş-i aşk); sarhoş edici özelliği i'tibâriyle şarâba (mey-i aşk, bâde-i aşk); çıldırtıcı özelliği i'tibâriyle de deliliğe (cinnet-i aşk) benzetilir.⁷⁵⁹

Aşkın en güzel ifâdesini bulduğu satırların sâhibi Fuzûlî'ye göre, hayatın anlamı aşktır. Ancak bir “âfet-i cân” olan aşka düşenin artık rahatı ve huzûru yoktur, âleme gizli kalmayan bu aşk aynı zamanda sonu ziyân olan bir alış verişe benzer. Buna rağmen aşk vazgeçilmesi kolay bir şey değildir; müptelâlıktır.

755 Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, C.I, s.127.

756 Mehmet Demirci, “Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, *Selçuk Üniversitesi 4. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, 12-13 Aralık 1989, Konya, 1991, s.154.

757 Ceylan, s.178.

758 Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Mustafa Kara (hızl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1980, s. 120-121.

759 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.49.

2008. *Fuzûlî her zaman bir ta'n ile bağrum kılursen kan*
Aceb bilmez misen aşkdan geçmek değül âsân

“Ey Fuzûlî, hep beni ayıplayıp, bağrımı eylersin kan; Acep bilmez misin ki, kolay değil vazgeçmek aşktan?”

Tasavvufta aşk, kâinâtın rûhudur. Âlem, aşk diyârıdır.⁷⁶⁰ Âriflere göre varoluşun aslı aşktır.⁷⁶¹ [Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliğimi arzuladım ve mahlûkâtı yarattım.]⁷⁶² bu kudsî hadîsde açıklandığı üzere muhabbet, Hakk’ın zuhûra duyduğu bu meyil ve iktizâdan ibârettir⁷⁶³ ve âlem, Allâh’ın bilinmesi için yine kendisi tarafından yaratılmıştır.⁷⁶⁴ Eğer bu muhabbet olmasaydı, İbnu’l-Arabî’ye göre âlem kendi “ ‘ayn’ında zâhir olamazdı. Bu durumda onun ademden varlığa doğru hareketi onu icâd edenin muhabbetinin bu iş için harekete geçmesiyle olmuştur.” Böylelikle İbnu’l-Arabî’nin bu sözlerinden ona göre âlemin vücûda geliş sebebinin bir aşk eylemiyle “hareket-i hub” olduğu anlaşılıyor.⁷⁶⁵ Yâni kâinâtın sebep-i zuhûru muhabbet-i ilâhiyye olmuştur ve bu muhabbet, aşk bütün eşyâya sârîdir.⁷⁶⁶ Eğer bu muhabbet-i zâtîyye olmasa idi, bu vücûdât-ı izâfîyye zâhir olmazdı.⁷⁶⁷ Kısaca diyebiliriz ki, bu kudsî hadîsin açık bir şekilde bize bildirmekte olduğu gibi sevgi (hubb), Hakk’ı âlemin yaratılmasına tahrik etmiş ilkedir. Bu anlamda da bu ‘yaratılışın sırrı’ (sırr-ı halk) ya da ‘yaratılışın sebebi’dir (illet-i halk). Eğer bu düşünceyi İbnu’l-Arabî’nin daha karakteristik sözleriyle ifâde edersek, muhabbet

760 Kerim Kara, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Kalp-Gönül”, **Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Ocak-Hazîrân 2005, Ankara, s.499.

761 Kılıç, s.98.

762 Suyûtî, **ed-Düreru’l-mensûre**, 126; Aliyyu’l-Kârî, **Esrârü’l-merfûa**, 273; كنت كزاً لا أعر فأحببت أن أعر فخلقت الخلق لأعرف خلقاً Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ**, II/191 (h. no:2016).

763 Ekrem Demirli, “Abdullah İlâhî’nin Keşfu’l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 1995), s.46; Ayrıca bkz. M. Nusret Tura, **Gönül ve Aşk**, Mahmut Erol Kılıç(hzl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.23.

764 Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu’l vücud)”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 1995), s.144; Ahmed Avnî Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, C.I, s.43; Ahmed Avnî Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, C.II, s.56.

765 Kılıç, “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu’l vücud)”, s.144-145; Ahmed Avnî Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), II. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, C.IV , s.164, 258, 377.

766 Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I, s.83.; Benzer yorumlar için bkz. Ahmed Avnî Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, C.III, s.316.

767 Konuk, C.IV, s.324; Ayrıca bkz. aynı eser, s.116, 164-166, 377.

Hakk'ın 'Dipsiz Karanlık=Amâ' hâlimden çıkararak kendisini bütün varlıkların sûretlerinde izhâr etmeye başlamasının sebebidir. Yâni muhabbet 'her hareket'in ilkesidir. Âlemde vuku bulan bütün hareketlerin hepsi 'muhabbet' in itici kuvvetinin eseridir.⁷⁶⁸ Muhabbet, Hakk'ın zuhûra duyduğu bu meyil ve iktizâdan ibârettir.⁷⁶⁹

Bu açıklama bağlamında olarak sûfilerin aşk konusundaki görüşlerinin gâyet açık ve parlak bir üslûpla anlatıldığı Rûzbihân-ı Baklî'nin *Abherü'l-âşıkîn* adlı eserinde de bu hadîs-i kudsîde geçen "bilinmek"ten maksadın mârifet; "istemek" ten maksadın da muhabbet yâni aşk olduğu belirtilir.⁷⁷⁰ Fuzûlî de bu hakîkati şöyle dile getirmiştir:

Ey neş'et-i hüsnî aşka te'sîr kılan

Aşkiyle binâ-yı kevnî ta'mîr kılan

"Ey güzelliğinin ortaya çıkışı aşka sebep olan (ve) aşkı ile kâinat binasını mâmur kılan!"⁷⁷¹

Bir diğer beytinde de şöyle demiştir:

118. *Bilmek gerek anı kim cevâhir*

Ne genc-i nihândan oldu zâhir

"Bilmeleri gerekir; cevherler hangi gizli hazineden ortaya çıktı?.."

"Peygamberimizin yolu-yordamı aşktır; aşktan doğduk biz; anamız aşktır."⁷⁷²

diyen Hz. Mevlânâ gibi, Fuzûlî de *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde aşkın ezeli oluşu üzerinde durur. Babası Mecnûn'u aşkıdan vazgeçirmek ister, fakat Mecnûn bu aşkın kendisini istilâ ettiğini ve davranışlarında kendi irâdesinin dışında hareket ettiğini söyler:

996. *Ol gün ki rahimde kîlk-i kudret*
Îcâduma verdi zîb sûret

997. *Doldurdu hevâ ile dimâğum*
Sevdâ ile bağladı ayağum

768 Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Ahmed Yüksel Özemre (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s.190.

769 Demirli, s.46.

770 Uludağ, "Aşk", s.12.

771 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.24-25.

772 Mevlâna Celâleddin-i Rumî, **Divân-ı Kebîr'den Seçmeler**, Abdülbaki Gölpınarlı (hzl.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s.153/II.rubâf.

998. *Doldı bedenümdeki rek ü pûst*
Başdan ayağa mahabbet-i dûst

“Kudret kalemi ana rahminde bana güzel bir şekil verdiğiinde, dimağımı aşk ile doldurdu ve ayağımı sevdâ ile bağladı; vücudumun derisi ve damarlarım baştan başa dost muhabbeti ile doldu.”

Yaratılıştan gelen bu aşka meyil karşısında Mecnûn’un yapabileceği bir şey yoktur, nitekim âlemdeki bütün varlığı aşkın himâyesindedir:

2108. *K’ey varı menüm olan cihânda*
Nen var seniin bu cism ü cânda

2109. *Câna tama’ etme kim menümdür*
Terk eyle teni ki meskenümdür

2110. *Menden geç ü cân ü tenden ayrıl*
Koy varlığını özünle sen bil

“Ey dünyâda bütün varlığı benim olan! Bu bedende ve canda senin neyin var ki? Canına güvenme, çünkü bana aittir; tenini de terk et, çünkü benim meskenimdir. Benlikten vazgeç, can ve tenden ayrıl; varlığını bırak, sen özünle düşün!..”

Yûnus Emre de aşkın vücuda sârî olduğu düşüncesindedir:

Hakikat her vücûdun cânı ışkdur
*Ne cân kim cân içinde cânı ışkdur*⁷⁷³

Ve bu bir ezeli aşktır ki cândan ayrılması muhâldir:

2119. *Sen handan ü terk-i aşk handan*
Aşk-ı ezeli çihar mı cândan

“Sen nerede, aşkı terk etmek nerede?..Ezeli aşk, candan ayrılır mı?”

Aşkın ezeli oluşu konusu mutasavvıflar tarafından da geniş bir şekilde ele alınmıştır. Sûfîlere göre aşk sonradan kazanılmış bir şey değil, ilâhî bir vergidir,⁷⁷⁴

773 Yûnus Emre, **Divân ve Risâletü’n-Nushiyye**, Mustafa Tatcı (hzl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005, s.141/ Gazel, 90/1.

774 Ayşe Aladağ, “Tasavvufta İlâhî Aşk”, (**Basılmamış Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Tasavvuf Anabilim Dalı, 2004), s.13.

ezelîdir. Her varlık bu ezeli aşkı kendi diliyle terennüm etmektedir⁷⁷⁵: Yûnus Emre bir beytinde şöyle buyurur:

*Işk makâmı âlîdür, ışk kadîm ezeliüdür
Işk sözünü söyleyen cümle kudret dilidür*⁷⁷⁶

İbnü'l-Arabî de bu hakîkati şöyle ifâde etmiştir: “*Bil ki, sevgi (hubb) ilâhî bir makâmdır. Allah kendini onunla vesfetti. Kendini Vedûd diye adlandırdı. Hz. Peygamber’in hadîslerinde de Allah, Muhibb-Seven, diye nitelendirildi. Allah Tevrat’ta Musa’ya sevgiyle şöyle vahyetti: ‘Ey Ademoğlu, sana verdiğim hakla Ben seni seviyorum. Öyleyse, senin üzerindeki hakkınla da sen Ben’i sev.’*”⁷⁷⁷

Bu bağlamda muhabbet ehlini üç derecede ele alan mutasavvıflar olmuştur:

1. Avâmın Muhabbeti: Bu sevgi Allah’ın kullarına olan in’âm ve ihsânından meydana gelir. Muhabbetin bu derecesinin şartı Semnûn’un şu sözünde açıklandığı gibidir. Semnûn kendisinden muhabbet sorulduğunda şu karşılığı vermişti: “*Muhabbet, devamlı hatırlayarak (unutmadan) arı ve duru bir sevgidir. Çünkü kim bir şeyi severse onu çokça hatırlar ve anar.*”

2. Sâdıkların ve Tahkîk Erbâbının Muhabbeti: Muhabbetin bu türü, kalbin Allah’ın celâline, ganî oluşuna, ilmine ve kudretine nazar etmesinden doğar. Böyle bir muhabbetin özelliği Ebu’l-Hüseyn Nûrî’nin şu sözünde anlatıldığı gibidir: “*Muhabbet, perdeleri yırtmak, sırlara âşinâ olmaktır.*” İbrâhîm Havâs da; “*Muhabbet, irâdelerin yok olması, ihtiyaçların ve bütûn beşerî sıfatların yanmasıdır.*”, der.

3. Âriflerin ve Sıddıkların Muhabbeti: Muhabbetin bu türü, onların, Allah’ın illetsiz olan kadîm sevgisini bilip ona nazar etmelerinden doğar. Sıddîk ve âriflerin Allah’a olan sevgisini bilip ona nazar etmelerinden doğar. Sıddîk ve âriflerin Allah’a olan sevgisinin bir illeti yoktur. Bu tür sevginin özelliğini Zünnûn Mısrî kendisine “saf sevgi nedir?” diye sorulduğunda şöyle açıklamıştır: “*İçinde herhangi bir bulanıklık bulunmayan saf sevgi, sevginin kalpten ve organlardan sukut ederek orada*

775 Mehmet Demirci, *Yunus Emre’de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1991, s.21.

776 Emre, s.103/ Gazel, 25/1.

777 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.24.

muhabbetten eser kalmaması ve her şeyin Allah ile ve Allah için olduğu bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Böyle biri Allah için seven, Hakk âşığıdır.”⁷⁷⁸

Aşk ve muhabbeti tasavvuf nazariyelerine esas yapanlardan biri olan Baklî, aşkı Allah’ın kadîm ve ezeli bir sıfatı olarak telakkî eder. Ona göre, “Allah kendisini sevdiği için aşk, âşık ve mâşuk sûfînin nazarında birleşir ve tek kavram hâline gelir.”⁷⁷⁹ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de *يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ* [Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler]⁷⁸⁰ şeklinde bir ifâdeyle karşılaşılır ki buradan da aynı hakîkat yâni sevenin de sevilenin de Allah olduğu, Allah’ın gerçek aşkı başlattığı, bizimkinin buna bir cevap olduğu⁷⁸¹ anlaşılır. Abdurrahmân Câmî de bu duruma dikkat çekerek, insanı ebedî saadete ulaştıracak şeyin ancak aşk olduğunu söyler. Ona göre, varlık âlemindeki bütün oluş ve tezâhürlerde cilveleşen ‘aşk sultânı’dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk’ın kendisidir. Mutlak aşk bütün mazharlardan parlamakta, her idrâk ve şuurda belirmekte ve kâinattaki her bir varlıkta Allah’ın birliğinin delilleri müşâhede edilmektedir.⁷⁸²

Sûfiler sevgiyi (hubb, mahabbet) genellikle çeşitli kısımlara ayırırlar, çoğu kez de en tepeye aşkı koyup aşkı, sevginin en mükemmel şekli sayarlar.⁷⁸³ Sevginin dereceleri sırasıyla şöyledir: *Meveddet*, sevgi sebebiyle kalbin özlem içinde bulunması; *hevâ*, sürekli olarak sâlike gözyaşı döktüren sevdâ; *hillet*, sevgilinin sevgisiyle sermest olmak, tam dostluk; *mahabbet*, kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma sûretiyle sevgiye lâayık olma ve yaklaşma; *şağaf*, kalbi parçalayan ve yakan ateşli sevgi; *hüyâm*, sevdâlıyı çıldırtan sevgi, sevgi çılgınlığı; çılgınca sevme; sevgilinin kulu, kölesi olma; *veleh*, dostun ve yârin güzelliğini seyrederken sevgi şarâbıyla kendinden geçme, sevgi şarâbını kana kana içme.⁷⁸⁴

778 Hasan Kâmil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar*, İstanbul: Altınoluk, 1996, s.67.

779 Nazif Hoca, “Baklî”, *DİA*, C.4, İstanbul, 1991, s.546.

780 Mâide, 5/54.

781 Victoria R. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s.253.

782 Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, C.7, İstanbul, 1993, s.96; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fi tahkîki tavrî’l-mahsûs*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.105 dipot no.121; Safer Baba, *İstîlâhât-ı Sofiye fi Vatan-ı Asliye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul: Ketan Yayınları, 1998, s.18.

783 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.48-49.

784 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.49; Sevginin mertebeleri hakkında farklı görüşler için ayrıca bkz.

Erzurumlu İbrâhim Hakkî Hazretleri, *Mârifetnâme*, M. Fuad Başar (sad.), İstanbul: Âlem Tic. Ve Yay.Ltd.Şti.,

İbnü'l-Arabî, çok şerefli bir makâm olarak nitelediği sevgi makâmının dört adının olduğunu söyler. Bunlardan birincisi *el-hubb*'dur. “*Bunun saflığı kalbe nüfuz eder, saydamlığı ise arazların bozulmasıyla bozulmaz. Sevgiliyle birlikteyken, âşkın başka bir maksadı, gâyesi yoktur. Sevgilinin irâdesi önünde kendi irâdesini bırakır.*”

İkincisi, *el-vedd*'dir. “*Allah'ın 'Vedûd' ismi bundan türer. El-vedd Allah'ın sıfatlarından ve bu sıfat O'nda sabittir. Yeryüzündeki sübûtundan dolayı el-vedd diye adlandırılmıştır.*”

Üçüncüsü, *el-ışk*'dir. “*Aşk, sevgide ifrattır, aşırılıktır. Kur'ân'da bu aşırı sevgi kinayeli olarak çokça geçmektedir: 'İnsanlardan kimi, Allah'tan başka eşler tutar, Allah'ı sever gibi severler onları. İnananlar ise, Allah'ı çok, hem de pek çok severler.'* (Bakara, 2/165). ‘*Vezirin karısı uşağının nefsinden murâdını almak istedi, çünkü Yûsuf'un aşkı onun yüreğini kor gibi yakmıştı.*’ (Yûsuf, 12/30) yâni Yûsuf için gönünde beslediği sevgi kalbinin zarı olmuştu. *Bu zar öylesine ince bir deridir ki kalbin üzerini tamamen kaplar. Bu zar, kalbi dıştan bütünüyle saran çok ince bir örtüdür.*”⁷⁸⁵

Dördüncüsü, *el-hevâ*'dır. “*Hevâ, irâdenin sevgilide açığa çıkarılmasıdır, yâni kalbe doğan ilk durumdan i'tibâren irâdenin tamamıyla sevgilinin irâdesine bağlanmasıdır. Hevâ'nın doğmasına sebep, bazen bir bakıştır, bazen bir haberdir, bazen bir ihsândır. Aslında sebepleri çoktur. Anlamı ise, kudsî hadîslerde ve hadîs-i şeriflerde geçmektedir.*” İbnü'l-Arabî ayrıca “*...Allah, nâfile olarak yapılan hayırları ve ibâdetleri çokça yapan ve böylece dinde Resûlüne ittibâ eden kulunu çok sever. İşte bu makâm bizde 'hevâ' diye adlandırılır.*” demiştir.⁷⁸⁶

Aşk; bütün yaratılmışlar içinde yalnız insanın erebileceği son tekâmül basamağıdır. Yüksek hâller ve makâmlar aşk merhaleleri aşıldıkça daha net zuhûra başlarlar. Büyük bir varlık mukâbilinde elde edilen, en değerli kıymet aşktır.⁷⁸⁷ Allah'ı bilmek, tanımak da ancak aşk ile olur.⁷⁸⁸

2006, s.462-463; Cebecioğlu, s.65, 405.

785 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.71.

786 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.72. Ayrıca bkz. aynı eser, s.74-79.

787 M. Nusret Tura, *Aşk Yolu Râh-ı Aşk (III)*, Mahmut Erol Kılıç (hızl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, s.252.

788 Cebecioğlu, s.65.

Sevginin nedenleri sarıyor beni özüyle
Varlık ve yokluk gibi iki zıt elbiseyle
Allah'ın varlığı bile sevgiyle bilinir
*O'na benzer değiliz ama, bizde de O'nda da O görülür*⁷⁸⁹
Aşk, güzelliği kadar insanı belâlara da gark eden bir mâcerâdır:

1375. *Men bilmez idüm belâ imiş aşk*
Bir derdlü mâcerâ imiş aşk

“Ben bilmiyordum; meğer aşk bir belâ ve dertli bir mâcerâ imiş.”

Cevheri derd olan bir cisimdir aşk:

1016. *Aşk derdi ey mûalic kâbil-i derman değül*
Cevherinden eylemek cismi cüdâ âsân değül

“Ey tabip!..Aşk derdi dermân kabul eder değil; cismi, cevherinden ayırmak kolay değil.”

“Ey derde dermân isteyen yetmez mi derd dermân sana”⁷⁹⁰, “Dermân arardım derdime derdim bana dermân imiş”⁷⁹¹ mısralarında da ifâde edildiği gibi aşka düşenin dermânı yine dert olmakta, bu yüzden âşık belâlara tâlip olmaktadır:

1123. *Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ meni*
Bir dem belâ-yı aşkdan etme cüdâ meni

1124. *Az eyleme inâyetiini ehl-i derdden*
Ya'ni ki çoh belâlara kıl mübtelâ meni

“Yâ Rab, aşk belâsı ile kıl âşinâ beni; bir ân bile aşk belâsından ayrı bırakma beni! Dert sahiplerine yardımını az eyleme; yâni, çok belâlara kıl müptelâ beni!”

Fuzûlî, Farsça bir gazelinde bu duâsının kabul olduğunu söyler: “*Binlerce şükr olsun ki Allah'ın ezelî lütfu, Fuzulî'yi aşk elemnin lezzetinden bîhaber bırakmadı.*”⁷⁹²

789 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.19.

790 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, **Mısri Niyazî Dîvânı ve Şerhi**, Ankara, 1974, s.32.

791 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.132.

792 Tarlan, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, s.56/107.-108. beyitler.

Mevlevîlerin kullandığı “Allah derdini artırsın”, deyiminde de aynı niyâz söz konusudur. Nitekim en büyük dert, dertsiz olmaktır. Dertten kasıt ezeli, ilâhî bir aşktır.⁷⁹³ Ve bu aşk her derde dermândır:

2641. *Derd yohdur kimsede yohsa tabîb-i feyz-i aşk
Kimde gördi derd kim ol derde dermân etmedi*

“Dert yokmuş kimsede; yoksa, aşk feyzi tabibi, kimde dert gördü de, o derde dermân eylemedi?..”

“İnsan vücûdu aşk eliyle yok olma derecesine ulaştığı gün fânî vücûdun yerini ebedî vücûd alır. Bu yüzdendir ki kalbi temizleyip nefsanî ayıpları gideren, bütün cismânî ve hattâ rûhânî illetlerin tabîbi “aşk”tır. Sûfiler bu aşka eflâtunî aşk da demişlerdir.”⁷⁹⁴

Abdurrahmân-ı Câmî, “Aşka esir ol ki, hür olasın; onun gamını sinene yerleştir ki, bahtiyar olasın.” der.⁷⁹⁵ Niyâzî-i Mısrî de şöyle buyurur:

*Gam bugün âşık olan dâim çeke gelmiş dürür
Duymayan dost derdine aşka giriftâr olmasın
Derd uyutmaz râhat etmez gece gündüz âşığı
Şol ki bülbüller güle karşı nice zâr olmasın*⁷⁹⁶

Mutasavvıflara göre belâ, Hakk’ın kulunu denemesi, kendisinde mevcut olan iyi hâllere gerçekte sahip olup olmadığını ona fiilen göstermesi; bu amaçla onu sıkıntıya sokması ve azap çektirmesidir. Kulun Hakk’a yakınlığı da, O’ndan gelen ezâ ve cezâlara samimî bir şekilde katlanması nispetinde olur.⁷⁹⁷ Her işte insana rehber olan dert,⁷⁹⁸ bir başka ifâdeyle aşk Hakk’a ulaşmada da en etkili yoldur.

793 Cebecioğlu, s.158.

794 Rifaî, s.9.

795 Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i Câmî, **Yûsuf ve Züleyhâ : beşinci taht**, Ali Nihat Tarlan (çev.), Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin (yay. hzl.), Günay Kut (Türkçe tercümeyle aslıyla karşılaştırıp Farsça baskısının (1972) ve yazmasının (Süleymaniye Ayasofya 3898) tıpkıbasımları ile birlikte yay.hzl.), Doğu dilleri ve edebiyâtlarının kaynakları ; 55, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2003, s.18/347. beyit.

796 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.219.

797 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.71; Ayrıca bkz. Kelâbâzî, s.280.

798 Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, **Fihî Mâ Fih**, Ahmed Avnî Konuk (trc.), Selçuk Eraydın (yay. hzl.), 6. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s.22.

Muhammed İkbâl aşkı şöyle târif ediyor: “*Aşk makâmı minberler değildir, darağacıdır. İbrahimler Nemrudlardan korkmazlar, öd ağacının ayarı ateşte belli olur.*”⁷⁹⁹

Rüveym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö.303/915)’ye göre insanın kendisine isâbet eden belâlardan haz duyması, rızânın göstergesidir.⁸⁰⁰ Âşıkın bu hâli de sevgilisinin rızâsına tâlip olmasındandır.

2314. *Ger derd ü eğer devâ senündür
Hâkim sensen rızâ senündür*

“Derdini de, devâyı da veren sensin. Çünkü, hüküm senin elindedir ve râzılık senindir.”

1544. *Ger katlüme dûst çekse şemşîr
Yoh mende rızâdan özge tedbîr*

“Eğer dostum beni öldürmek için kılıç çekse, buna râzı olmaktan başka bir çârem yoktur.”

Böylece anlaşılmaktadır ki derd de devâ da, kahır da lütûf da âşıkın nazarında aynı şeydir. İkisi de mahbûbdan kaynaklanmaktadır. Aradaki kayd ve perdeler aradan kalkınca her ikisinin aynı şey olduğu görülür.⁸⁰¹ Eşrefoğlu Rûmî, bu hâli şöyle dile getirir:

*Câna ceфа kıl ya vefâ senden o hem hoş hem bu hoş
Ya derdin gönder ya devâ senden o hem hoş hem bu hoş
Hoştur bana senden gelen ya hil’at yahut kefen
Ger taze gül yahut diken senden o hem hoş hem bu hoş*⁸⁰²

799 Selçuk Eraydın, “Fuzûlî’nin Tasavvuf Edebiyatında Yeri ve Tesiri”, **Fuzûlî Kitabı**, .Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, s.178.

800 Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 7. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004, s.180; H.Kâmil Yılmaz, s.178.

801 Necmüddin Kübra, s.68; Ayrıca bkz.Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.204; Deliktaş, s.64.

802 Eşrefoğlu Rûmî, s.223.

Yahya b. Muaz Razî (r.a.), “Mahabbetin hakîkatı ve aslı ezâ ve cefâ ile eksilmez, atâ ve ihsan ile de çoğalmaz”, demiştir. Çünkü bu iki şey mahabbette sebeptir. Mahabbet hâsıl olunca cefâ ve vefâ, safâ gibi; vefâ ve safâ da cefâ gibi olur.⁸⁰³

Hz. Mevlânâ da aşkın bu çelişkili durumu ile ilgili olarak der ki:

“Ben onun kahrına da lütfuna da candan gönülden âşıkım. Ne gariptir ki, ben bu iki zıddın ikisinin de âşığıyım.”

“Gerçek âşık (artık) küllün âşığıdır, zîra kendisi de külle karışmıştır. O (hem) kendine âşık (ve hem) kendi aşkını isteyip arayıcıdır.”⁸⁰⁴

“Biliyoruz ki bütün bunlar aşkın kânûnu, aşkın îcâbıdır. Aşkın ıstırâbı ne sevgilinin vefâsızlığından ne de cefâsının çokluğundandır. Aşkın ıstırâbı onun tabî kânûnudur. Çünkü sevenler için sevgilin cefâsı da vefâsı kadar sevgilidir. Biz ise sevgilinin vefâsı kadar cefâsını da sevmekteyiz. Bu ikisi, birbirinin zıddı gibi göründükleri hâlde birbirinin aynıdır. Bu, garip gibi görünen hakîkat yalnız aşkın kânûnunda bütün garipliğinden sıyrılır.”

“Gerçek âşık da güle değil külle âşıktır. Burada kül bütün isimleri ve sıfatlarıyla birlikte o büyük varlığı ifâde eder. Külle âşık olan ise, Allah’ın elbette yalnız güzel, iyi ve bağışlayıcı sıfatlarına değil, Cebbâr ve Kahlî olan tecellîsine de âşık demektir. Kısaca o büyük sevgili, Gafûr veya Rahîm; Kahlî veya Müntakîm, her ne sûretle tecellî ederse; onu seven gönül bu tecellîleri de sever, onun saadetinden olduğu kadar ıstırâbından da haz duyar. Ve bu duygu yüceliğiyle ve bu aşk hâlleriyle o kadar ona yaklaşır ki, kendi de o kül içinde erir. O kül içinde olur. Sonunda duyduğu aşk artık kendi kendisine karşı duyulan bir aşk olur. Bu aşkı duymak, fenâ mertebesine ermektir.”

“Gerçek âşık, iyiliği, güzelliği ve nîmeti ne ölçüde severse kahrı ve mihneti de o ölçüde sever. Bu seviyeye ermiş bir kâmil insan ise bütün ilâhî isimler ve sıfatlar kendisinde toplanmışçasına ikilikten kurtulmuş olur. Böyle kimseler, fenâ derecelerinin

803 Huevîrî, s.453.

804 Rifaî, s.216-217/1596, 1600. beyitler.

ileri mevzilerine yükselerek Allah'ta bâkî olmanın sırlarına ve bahtiyarlığına ulaşmışlardır.”⁸⁰⁵

A. Avni Konuk da, Hz. Mevlânâ'nın yukarıda zikrettiğimiz beyti ile ilgili olarak der ki; “*Kahır ve lütuf, muhakkıkîn nazarında hakikat-i vâhidenin şuûnâtından başka bir şey olmadığından ikisi de şey-i vâhiddir. Ancak bi-hasebi'l-mezâhir birbirinden ayrı ve yekdiğerinin zıddı görünürler...kahır vech-i Hakk'ın nikâbı olan nefse taalluk eder ve onu yırtıp cemâl-i Hakk'ı izhâr eyler. Onların matlûbu da bundan ibârettir.*”⁸⁰⁶

A. Mecâzî ve İlâhî Aşk

İslâmî literatürde aşk, ilâhî ve mecâzî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış olup Hakk'tan başka her şeyden geçip Hakk'ı sevmeye ilâhî, hakîkî aşk; geçici sûretlerden birine duyulan beşerî aşka da “mecâzî” veya “uzrî aşk” denilmiştir.⁸⁰⁷ Ancak uzrî aşkta, gâye aşktır. Bu durum, “aşk için aşk, platonik aşk” şeklinde açıklanmıştır. “Burada âşık önce sevdiği kadına meftun olur, onu çılgınca sever, aşkın verdiği ıstırap ve elem içinde yanar, kavrulur. Sonunda öyle bir noktaya gelir ki, mâşukası olan dilberinden çok, aşkıdan hoşlanmaya ve haz almaya başlar. Artık bir noktada o, aşk için mâşukasını unuttur, onun aşkıyla yaşar, mâşukasına kavuşma onun aşkını sona erdireceğinden o vuslatı değil hicrânı tercih eder.” Leylâ ile Mecnûn'un aşkının böyle olduğu görüşünü savunanlar olmuştur.⁸⁰⁸

İbnü'l-Arabî ise sevginin ilâhî, ruhanî ve tabîî olmak üzere üç türü olduğunu söyler:

1. İlâhî sevgi: Allah'ın bize duyduğu sevgidir. Ayrıca bizim Allah'a duyduğumuz sevginin de ilâhî sevgi olduğu kabul edilir.

2. Ruhanî sevgi: Sevenin sevgilisini razı ve hoşnut etmeye çalıştığı sevgidir. Sevgilisine karşıt olabilecek hiçbir şey kalmaz onda, ne garaz ne de irâde. Dahası, seven, bütünüyle sevgilisinin irâdesine bağlı kalır.

805 Rifaî, s.219-220.

806 Konuk, c.I, s.189.

807 Uludağ, “Aşk”, s.11; H.Kâmil Yılmaz, s.210; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.239; Ceylan, s.175.

808 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.365.

3. Tabîî sevgi: Tamamen, bütün arzularını tatmin etme yolunu arayanların sevgisidir.

Onun bu çabası, sevgilisinin hoşuna gitsin ya da gitmesin hiç önemli değildir.⁸⁰⁹

İbnü'l-Arabî, Kays'ın Leylâ'ya olan sevgisini, tabîî sevginin ikincisi olarak adlandırdığı ve “iki kişi arasında, mıknatısın demiri çekmesi gibi olan bir ilgiden” bahsetmesi açısından rûhânî sevgiye; “tek bir akideye bağlanma olgusuyla da” ilâhî sevgiye benzeyen “unsûrî sevgi”ye benzetir.⁸¹⁰

2064. *Nev-reslere aşk bir hünerdür
Ser-hadd-i kemâle râh-berdür*

“Yeni yetmeler için aşk bir mârifettir ve olgunluğa (kemâle) götüren bir kılavuzdur.”

İşte insan bu kemâle ulaşma basamaklarında ilerlerken önce mecâz köprüsünden geçer ve oradan kemâl-i aşka yükselir. Mutasavvıflar nazarında “mecâz hakîkatin köprüsüdür”, hükmünce mecâz hakîkate götüren bir vesile olarak görülmüş, ve bu mânâda mecâzî aşk da hakîkî aşka götüren bir vesile, bir köprü, bir termin telâkkî edilmiştir.⁸¹¹ Mecâzî aşk sâyesinde âşık, başka şeylerden kesilmek ve bir tek varlığa bağlanmak hasletini kazanır, böylelikle sevdiği varlıktan ayrılınca hakîkî aşka ulaşması da kolaylaşır.⁸¹² Nitekim mecâzî aşk, hakîkî aşkın gölgesi ve kokusudur.⁸¹³

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, aşk her durum ve hâliyle insanı Hakk'a götüren yoldur. O ister, -süflî arzûlardan uzak- iki insan arasında duyulan mecâzî aşk olsun, ister Allah Teâlâ ile kul arasındaki gerçek aşk derecesini bulsun, netîcesi aynıdır.⁸¹⁴ Hz. Mevlânâ der ki;

عاقبت مارا بدان سو رهبرست

عاشقي گر زين سر و گرزان سرست

“Âşıklık gerek bu taraftan ve gerek o taraftan olsun, âkıbet bizim için o tarafa rehberdir.”⁸¹⁵

809 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.38; Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, “Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddin-i Arabî'de Aşk Kavramı”, **Selçuk Üniversitesi 3. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)**, 12-14 Aralık 1988, Konya, 1989, s.160.

810 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.68-69.

811 H.Kâmil Yılmaz, s.210; Deliktaş, s.63; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.203.

812 Deliktaş, s.61.

813 Deliktaş, s.63; Abdurrahmân Câmî de bu görüş bağlamında; “İnsanın öz cinsine sevgisi mecazî olmak gerektir. Çünkü bu Allah'a sevgidir aslında.” der. bkz. Aliyev, s.247.

814 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.203.

815 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I, s.125/ beyit no. 111; Ken'an Rifaî, s.24/ beyit no.:111.

Nitekim, “Aşk, hakikat-i vâhideden ibâret olup kâinâtı muhîtdir. Aşkın kemâli, bî-sûret olan Zât-ı mutlaka hakkındaki aşktır; ve bu aşk, sıfât ve esmâdan Zât’a intikâlen vâki’ olup aslâ sükûn bulmaz.”⁸¹⁶ Yine *Mesnevî*’de yer alan bir beytte bu durum şöyle ifade edilir: “Şunu iyi bilmeli ki, sevgilinin sûreti, şekli yoktur. Sevilen onun mânâsıdır. İster bu dünyâyâ ait aşk olsun, ister o dünyâyâ, yâni mânâ âlemine ait aşk olsun bu böyledir.”⁸¹⁷

Bu nedenle, “hırs-ı dünyâdan ve bu hırs sebebiyle nefsânî olan ayıblardan ve kusûrlardan temizlenmenin çâresi, bu cisim libâsının mecâzî veyâ hakîkî bir aşk ile yıpranmasıdır. Zîrâ aşkın istilâ ettiği bir kalbe başka emeller sığamaz.”⁸¹⁸

Bir insan, bir başka insanda ışıldayan ilâhî güzelliğe, ister bilerek, ister bilmeyerek vurulsun, aslında vurulduğu güzellik yine Allah güzelliğidir, onun varlıklarda ve insanlardaki in’ikâsıdır. Neticede mecâzî denilen insan aşkı da kulu bir gün Allah aşkına götürebilir. Yeter ki bu aşk bir vücut ihtirâsı bir nefis hastalığı, kısaca yanılmış ve sapıtılmış bir istek olmasın.

Ayrıca, her insanda ilâhî sevgiyi duymaya hele anlamaya istifdat yoktur. Bu sebeple insanlar arasında beliren aşk, hakîkî aşkı duymaya ve yaşamaya bir hazırlıktır. Çok insanda rûhun büyük ve hakîkî aşka alışması bu yolda olur, bu şekilde başlar. Allah bilgisi, hakikat bilgisi yolunda büyük adım demek olan irfân, insana gerçekleri sezdirmeğe başlayınca, kişi kendi ikiliğini hakîkî aşk ile yok edecek kadar, o büyük aşkı duymaya başlar.⁸¹⁹

2709. *Evvel bu işi edende bünyâd*
Men tıfl idüm ü zemâne üstâd
2710. *Etmışdi sana beni mukayyed*
Gûyâ ohudurdı ders-i ebced

816 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, C.I, s.125.

817 Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Şefik Can (trc.), Birinci ve İkinci Cilt, İstanbul: Ötüken, 1997, s.310/ beyit no.:703; Ayrıca bkz. Robert Frager, *Aşktır Asıl Şarap*, Ömer Çolakoglu (trc.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s.31-32.

818 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, C.I, s.93.

819 Rifaî, s.27.

2711. *Hâlâ kılubem kemâl hâsıl*
Ebced sebakın ohur mı kâmil

2712. *Çün yetdi kemâle ser-hat-ı aşk*
Ser-hat görüp ancak eylerem meşk

“Felek hocası, önceleri bu işin temelini attığı sıra, ben çocuktum; beni sana bağlamıştı. Sanki ebced dersi okutuyordu; şimdi artık olgunlaştım...Olgunlaşmış biri hâlâ ebced dersi okur mu?”

Mecnûn, böylece Leylâ’yı ilk tanıdığı ve beşerî (mecâzî) aşktan ilâhî (hakîkî) aşka henüz yükselmediği o dönemdeki hâlini, yeni okumaya başlayan bir çocuğun hâline benzetmektedir.⁸²⁰ Ancak artık bir üst makâma, aşkın kemâline yükseldiği için “ebced”⁸²¹ okuması mânâsızdır.

Mutasavvıflar da bu hâli ifâde etmek için “ebced-i aşk” yâni “aşk alfabeti” tâbirini kullanırlar ki bununla şunu kastederler: Çocuklar nasıl Kur’ân okumaya ebced ile başlıyorsa, müritler de hakîkî aşka mecâzî aşkla başlayabilir.⁸²² Sabrî, bir beytinde şöyle der:

Aşkı ko dursun mecâzî ise de gönlünde
*Âb-ı engûr hum içre durarak bâde olur*⁸²³

Abdurrahmân Câmî de der ki;

Mecâzî aşk dahi olsa, ondan yüz çevirme; çünkü o, seni hakîkî aşka götürür.
Evvelâ elif-be-te okumazsan, nasıl Kur’ân okuyabilirsin?

*Fakat sûret ve zâhirden kalmamak, o köprüden çabuk geçmek lâzımdır.*⁸²⁴

Mecnûn’un dilinden Fuzûlî’nin de ifâde etmek istediği işte bu hakîktir. Aşk yolunda insan mecâzî aşka tutulsa da bu bağlılık kısa sürmeli ve aşkın kemâl bulunduğu

820 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.575/ dipnot no. 159.

821 Ebced, Eski Sâmi alfabe sırasına göre tertiplenmiş, Arapça’ya mahsus sesleri gösteren harfler ilâve edilmiş ve bu sıraya göre harflere, birden ona sıra ile, ondan yüze onar onar, yüzden bine yüzer yüzer üzere birer sayı değeri verilmiş olan Arap harflerinin diziliş sırası ve bütünü: Ebced, hevvez, huttf, kelemen, sa’fes, karaşet, sehhez, dazig+len. Bkz. Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Sami Güneçyal (yay. haz.), 14. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997, s.197.

822 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.114; Cebecioğlu, s.418; Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, s.480.

823 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.114; Ceylan, s.176.

824 Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i Câmî, s.18/356, 357, 360. beyitler

hakîkî aşka yükselmelidir. Çünkü gâye, “hakikat mânâsından deryâlar içmek ve aşk şarâbıyla kendinden geçmektir.”⁸²⁵

“Aşkın maddî olanı değil, mânevî olanı üstündür. Baktığı her yerde en büyük sevgiliyi görecek hâle gelmiş ruhların aşkı bâkîdir. Çünkü bu aşk, rûhu o büyük varlığa yüceltir. Onunla visâle, onunla ebedîliğe ulaşır.

Fakat tene ve tenle ilgili zevklere bağlanıp kalmış kimse için ebedîlik, hayâldir. Böyeleri kendi vücutları gibi fânî zevkleriyle birlikte ancak yokluğa karışırlar.

Sen eğer içeceksen o ezel ve ebed sâkîsinin sunduğu ilâhî aşk şarâbından iç. Çünkü o şarâbı içenler ölmez. Bil ki bütün erenler ve nebîler yalnız o şaraptan içtiler.”⁸²⁶

Mecnûn ki Lâilâhe İllâ der idi

Teklîf-i şûûr eyleseler lâ der idi

Ol mertebe Leylâ'sına mecbûr idi kim

Mevlâ denecek mahâlde Leylâ der idi

Bu beyitlerde Mevlânâ, Allah'ın gönül gözlerini büyük bir lütufla açtığı kimselerdeki idrâkten söz etmiştir. Bunlar, ilâhî sırrı bilenlerdir. Onların mecbûru oldukları Leylâ işte bu sırrın kendisidir.⁸²⁷

Ahmed Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Fahreddin Irâkî gibi aşk tasavvufunun büyük üstâdları, dünyevî, mecâzî aşka pedagojik bir yaşantı, Allah'a kulluk eğitimi olarak bakmışlardır; çünkü beşerî sevgili de Allah gibi mutlak boyun eğilesi bir varlıktır. Ruzbihân Baklî, “Ruh insan aşkıyla eğitilip de, aşkın en gizli sırrına temel atarsa, kalp de aşk ateşiyle şeytânî ve aşağılık îmâlardan arıtılırsa, kötülüğe hükmeden ruh, aşkın şiddetli gazabının okşayışlarıyla teskin olur” der. Ruzbihan Baklî ayrıca insan aşkının, Rahmân'ın aşkına doğru uzanan bir merdiven olduğunu ve elest bezminde “ruhun, insan aşkının kanatlarıyla Tanrısal aşk âlemine uçtuğunu” düşünmektedir.⁸²⁸ Abdurrahmân Câmî de bunu şöyle özetler: “Ruhlarda

825 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, s.480-481.

826 Rifaî, s.39.

827 Rifaî, s.201

828 Annemarie Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, Ender Gürol (çev.), Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982, s.528.

*Tanrisal güzelliği temâşâ ederek, ruhlardaki dünyevî şeyleri ayırarak âşık, bu yaratılmış ruhlar merdiveniyle Tanrisal olanın aşkına, en ulu güzelliğe yükselir.”*⁸²⁹

“Ârifler duygularını başkalarına nakledemezler. Ancak onlara benzer şeyleri tecrübeye başlayanlara sembolik olarak aktarabilirler” diyen İbnü’l-Arabî, mecâzî aşkı sembolik olarak kullanıp ilâhî aşkı terennüm ettiği *Tercümânü’l-Eşvâk* adlı eserine yazdığı şerhte bir yönüyle sûfî şiirin poetikasını açığa vuran önemli beyânlara yer vermiştir: İbnü’l-Arabî şöyle demiştir: “ ‘Burada [*Tercümânü’l-Eşvâk*] rabbânî mârifetleri, ilâhî nurları, kalbî ilimleri ve Şâri’in hükümlerini îmâ ettim. Fakat bunların hepsini cismanî aşk temalarını kullanarak yaptım. Çünkü bu kabil izahlar insanoğlunun daha çok dikkatini çeker.’ Devamında ‘Kays’, ‘Lubnâ’, ‘İbn Derîc’, ‘Geylân’ vb. gibi Arap edebiyâtındaki aşk hikâyelerinin kahramanlarına bakışını verir: ‘Aşk, aşk olarak bu Arap âşıklarına ve bize göre aynı hakîkattir. Fakat âşık olunan şeyler farklıdır. Çünkü onlar varoluşa (kevn) âşıklar biz ise öze (‘ayn) âşığız. Fakat aşk olayının sebepleri, şartları ve gereklilikleri hep aynıdır. Bu açıdan bu âşıklar bizim için birer modeldirler.’ *Fütûhâtı Mekkiyye* adlı eserinin bir başka yerinde zikrettiği şu sözlerini de birbirine iliştiirdiğimiz zaman konu apaçık bir hâle gelir: ‘Bizim şüirlerimizin hepsi, ister bir sevgiliyle (mahbûba) hasbihâl ile başlasın (teşbîb), ister bir mehdiye olsun ve isterse de kadın isim ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun hepsi de bütün bu sûretler altındaki ilâhî bilgilerden /maârif-i ilâhiye) ibârettirler.’ ‘Yâni biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ama bizim bundan kasdımız bir başka şeydir.’ ”

Fuzûlî’nin de aynı ruhla kaleme aldığı *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinin ‘dîbâce’ kısmında söyledikleri ile İbnü’l-Arabî’nin bu söyledikleri arasında benzerlik görülmektedir⁸³⁰:

“...Gerçeğe ulaşmak arzusu ile, mecaz yolunu tutup da, hikâye (söylemek) bahanesiyle sırları açıkladığımda; Leylâ vasıtası ile (ey Tanrı), senin sıfatlarını anlatmaya başladığımda ve Mecnun’un dili ile sana olan ihtiyacımı ortaya koyup yalvardığımda;...İlâhî! Hakîkat sırrı Leylâ’sı, vahdet (birlik) perdesi arkasından görünmesi gerekip, güzelliğinin tecellisiyle sûretler fezasını süslediğinde ve ruh

829 Schimmel, s.252-253.

830 Kılıç, *Sûfî ve Şiir* , s.56-58.

Mecnun'u, gaflet çölllerinde şaşkın bir hâlde dolaşmakta iken, o güzelliğin parlak ışıklarını görüp, iradesinin dizginleri elinden gittiğinde...."⁸³¹ Fuzûlî'nin bu önsözünden anlaşılmaktadır ki o da İbnü'l-Arabî gibi mesnevîsini mecâzî aşktan hakîkî aşka yükselen bir ruh içinde kaleme almıştır. Nitekim mesnevînin sonlarında asıl maksâdını şu beyitlerle açığa vurmuştur:

2799. *A'yâna yoh idi i'tibârı
Nakkâş idi nakşdan murâdı*

“Eşyâya i'tibâr etmiyordu; nakıştan muradı, Nakkâş (Allah) idi.”

Nakıştan murâd, mülkî ve melekûtî olan sûretlerdir. Nakkâştan murâd, maa's-sıfât ve'l-esmâ zât-ı ilâhiyedir.⁸³²

Nakkâş, “mahlûkât binâsını en güzel şekilde bezeyip süslediği gibi, âşkın gönül evini de güzelce nakşedip süsleyen Cenâb-ı Hak'tır. İnsan vücûdunu en güzel şekilde nakşeden Nakkâş O'dur. Âşık kişi, gönül dünyâsını bezeyip süsleyen Nakkâş'ı bulup tanıyan kimsedir. Bunun için ya insân-ı kâmil olmak gerekir ya da kâmil bir mürşîde bağlanmak gerekir ki Nakkâş'a ulaşılabilsin. Nakkâş'a ulaşma yolunda âşkın mâsivâdan bî-nukûş olması (gönlü onların sevgisiyle bezememek) gerekir. Sinân-ı Ümmî bir beytinde şöyle der⁸³³:

*Kevn ü mekân nakşını pâk eyle gönülden
Nakkâş'a eriş, gayrıya aldanmagıl zinhâr*

Âlem ve içindeki sûretler o Nakkâş'ın nakşından tecellî eden güzel nakışlarla doludur. Âşık da bu nakışları görüp hayrân olur. Ancak bu hayrânlığı nakışlara takılıp kalırsa Hakk'a ulaşamaz. Bunun için Ferîdüddin Attâr der ki: “*Gözden nakış kalkmadıkça Nakkâş'a erişilemez. Zâhiri gören ebediyen bâtına erişemez. Başta bulunan göz yalnızca sûretlere takılıp kalır, bir kıl ucu kadar bile nakıştan kurtulup da Nakkâş'ı göremez. Ama Nakkâş da daima nakışı gizleyip durur ki bu onun san'atıdır.*

831 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.25.

832 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. Ve şerh), Osman Türer, Mustafa Tahralı, Safi Arpaguş (yay. hzl.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005, C.III, s.42.

833 Ögke, s.168.

Fakat bu yolda ilerlemek için önde arkada görülen şeylerin hepsinden, hattâ kendinden bile geçmen gerek.”⁸³⁴

Mecnûn’un Leylâ diye seslenişlerindeki murâdın, güzel bir “nakış”tan ibâret olan Leylâ değil, şu varlık nakışlarını en güzel şekilde “nakşeden” yaratıcı Hak olduğu anlaşılmaktadır.⁸³⁵

2798. *Tahsîl kılup safâ-yı sîret*
Görmüşdi mecâzdan hakîkat

“Mânevî saflık kazanmış, mecâzdan hakîkate geçmişti.”

Bu beyitte de Mecnûn’un aşkıta gelmiş olduğu son noktayı Fuzûlî açık bir şekilde ifâde etmiştir. Böylece Mecnûn, mecâzî aşk vasıtasıyla hakîkî, ilâhî aşkı tanımış ve tatmıştır.

Daha öncede değindiğimiz gibi, eserde yoğun bir şekilde bu konu işlenmekte; beşerî ilişkilere ait maddî unsurlar da bulunmak birlikte, mesnevînin ana fikri ve çatısını asıl vahdet-i vücûd düşüncesi teşkil etmektedir. Fuzûlî, bu hususu daha eserinin girişinde dile getirmekte ve

Leylî sebebiyle vasfun etsem âğâz
Mecnûn dili ile etsem izhâr-ı niyâz

diyerek ‘Leylâ’ sembolü ile Allah’ı; Mecnûn ile de ona ulaşmaya, yâni fenâ-fillâh makâmına yükselme çabası içerisine giren insan ruhunu kastettiğini söylemektedir.⁸³⁶

B. Akıl ve Aşk

Arapça kökenli bir sözcük olan akıl; bağ, bend, idrâk, engelleme, alıkoyma, anlama, kavrayış, nehy ve zekâ gibi birbirlerine yakın, fakat farklı mânâlar içeren bir kelimedir. Akıl, varlığın hakîkatini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve

834 Attar, *Aşknâme*, s.83.

835 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.216.

836 Fuzulî, *Leylâ ve Mecnûn*, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.575/ dipnot no. 158.

kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç olduğu gibi, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede önemli bir fonksiyona hâiz bir melekedir.⁸³⁷ Birbirinden farklı akıllar vardır. Bunlara akl-ı evvel, akl-ı evsat ve akl-ı âhir demişlerdir ki akl-ı evvel akl-ı küll; akl-ı evsat ukûl-i eflâk ve akl-ı âhir ise ukûl-i cüz'iyedir. Akl-ı cüz'î sâhibi olan, akl-ı evsât ve akl-ı evvel sâhiplerinin hâlini bilemez. Zîrâ akl-ı evvel aşk ve keşf erbâbının akıldır. Akl-ı cüz'î ise zühd ve hicâb ehlinin akıldır ve ne kadar olgunlaşıp kudsîyyet kazansa da akl-ı külle ulaşamaz.⁸³⁸ Akıllı, akl-ı maâş ve akl-ı maâd olarak iki genel gruba da ayırmışlardır:

1. Akl-ı maâş: Dünyâ için yorulan, hak ve hakîkata varamayan akıldır.
2. Akl-ı maâd: Aşkullah ve aşk-ı Resûlullah'la gönlü dolan, ilm-i ledünne erişip zât-ı ilâhiyeye varan akıldır.⁸³⁹

Mutasavvıflar aşkı genellikle akla mukâbil bir kuvvet olarak ele almışlardır. Akılın, Allah yolundaki güçsüzlüğüne mukâbil, aşk emîn bir delil, güvenilir bir erdirici olarak görülmüştür.⁸⁴⁰ Lisânü'l-gayb ünvanını almış olan şâir Hâfız-ı Şîrâzî (ö.h.793) bu mânâda; "*Akılın lisânı, aşkın beyânında bî-tâkattir.*"⁸⁴¹ der.

Allah'ın ârif kullarına bağışladığı makâmın en üstünü olan aşk makâmı Allah'ın ihlâslı kullarına ihsânıdır.⁸⁴² Bu makâmın irfânı karşısında akıl nâdândır. Attâr, şöyle der: "*Aşk geldi mi akıl durmaz, kaçır gider. Âşkın işi akılla değildir. Ancak gayb âleminden kendisine bir göz bağışlananlar aşkın aslını bilebilir. Her ne varsa âlemde aşktan meydana gelmiştir. Sen de aşka düş, sarhoş ol, başını bile feda et. Yoksa akıl gözüyle bakanlar ne başını görebilir aşkın, ne de ayağını.*"⁸⁴³

Anlaşılmaktadır ki aşk yolunda ilerlemek için akıl endişesinden kurtulmak gerekir ve Fuzûlî şöyle niyâzda bulunur:

837 Yüksel Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı", **Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Ocak-Hazîrân 2005, Ankara, s.417-418.

838 Ceylan, s.170.

839 Safer Baba, s.12; Ayrıca bkz. Cebecioğlu, s.44.

840 Yaşar Nuri Öztürk, **Kutsal Gönüllü Vefî Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)**, İstanbul, 1982, s.109.

841 Tura, **Gönül ve Aşk**, s.54.

842 Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azağı**, Muharrem Tan (tahrir), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, C.3, s.167.

843 Attar, **Aşknâme**, s.31.

1117. *Endîşe-i akldan cüüdâ kıl*
Aşk ile hemîşe âşinâ kıl

“Beni akıl endişesinden uzaklaştırarak daima aşk ile tanışık et!”

Attâr’ın da dediği gibi aşk, insanın aklını başından alır götürür. “Kimileri de ‘akıl ile idâre edilen aşkta hayır yoktur’ demişlerdir. Ebu’l-Abbas el-Mukarani el-Kussad da şöyle demiştir: ‘Aşkın, insanlar üzerinde akıldan daha etkili bir gücü vardır.’ Evet, üstâdlar böyle dediler, çünkü akıl, insanı belli bir kayıt altına alır, oysa ki aşk insanın hayatını alt üst eder, insanı şaşkına çevirir, hayrete düşürür. Şaşkınlık ise, akıllılıkla bağdaşmaz. Akıl sayesinde insan kendini toplar. Şaşkınlık ise, insanın kendini dağıtmasına neden olur. Bu nedenle aşk, “dağılma” ve “dağıtma” özelliğiyle tavsif edilmiştir. Bu özellik birçok açılardan, aşkın kaygılarını, sıkıntılarını dağıtır.”⁸⁴⁴

889. *Fesâd-ı aşkı tâ gördüm salâh-ı akldan dûrem*
Meni rüsvâ görüp ayb etme ey nâsîh ki ma’zûrem

“Aşk fesâdına uğradığımdan beri yok aklımda huzûrum; beni rüsvâ görüp ayıplama ey öğütçü; çünkü mâzûrum.”

892. *Temerrüd akl fermânından etsem dûstlar bi’llâh*
Meni re’yümle sanman aşk sultânına me’mûrem

“Aklın fermânını dinlemiyorsam dostlar, billâhi, beni irâdem elimde sanmayın; aşk sultânına memûrum.”

Aşk musallat olunca akıl terk eyler o âlî makâmı ve artık sultânlık makâmı “aşk”ındır. Bu noktada aşka düşenin irâdesi de kalmaz, çünkü o artık bütün davranışlarında aşk sultânının emrindedir:

872. *Sevdâ siyeh etdi rûzgârum*
Aşk aldı inân-ı ihtiyârum

“Sevdâ, tâlihimi kararttı; aşk, irâdemini dizginlerini eline aldı.”

Hız. Mevlânâ’ya göre akıl dünyâ hayatıyla ilgili bütün ayrıntıları bilse de, aşk sâhasına girdiği zaman tamamen bocalama içine düşecektir. Şöyle diyor: “Akıl bütün yoları yordamları bilir de aşkın yolunu-yordamını bilemez, şaşırır-kalır.” Zîrâ şehâdet

844 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.83.

âleminde bütün kuralları koyan ve onların sebep-sonuç ilişkisine, neticesinin ne olacağını gösteren akıldır. Metafizik alan ise aklın kurallarının üstünde aşkın sâhasıdır.⁸⁴⁵ Muhammed İkbâl bir şiirinde bu konuda şöyle der: “*akıl da kalb de birer kıvılcımdır aşk ateşinin. Akıl maddeyi, kalb mânâyı feth içindir.*”⁸⁴⁶

شرح عشق و عاشقی هم عشق

گفت عقل در شرحش چو خر در گل بخت

“*Akil onun şerhinde eşek gibi çamurda yattı. Aşkın ve âşıklığın şerhini, yine aşk söyledi.*”

Beyitte söylenmek istenen şudur ki; “Söylemek ve yazmak aklın te’sîri altındadır. Hâlbuki akıl, aşkın şerh ve beyânında âcizdir. Binâenaleyh bir zevk-i vicdânîden ibâret olan aşkın ne olduğu, âşık olmadıkça anlaşılabilir. Aşk ve âşıklığı ancak yine aşkın kendisi anlatabilir.”⁸⁴⁷

Aşkın akla üstünlüğü ile ilgili misâl olarak mîrac hâdisesi gösterilir: Mîrac hâdisesinde Hazret-i Muhammed’e Sidre’ye kadar yol gösteren Cebrâil’in, gidilen yol aklın hudûdunu aşıp aşk’ın hudûduna varınca: ‘Yâ Resûlallah! Ben daha ileri gidemem, buradan bir adım atacak olursam, tutuşurum, yanarım!’ demesi de bundandır, çünkü ötesi aşk makâmıdır. Aşk anlatmakla değil, duymakla, aşkın ateş gibi olan rengine boyanmakla, kısaca yanmakla bilinir.”⁸⁴⁸ Ya da Fuzûlî de olduğu gibi aşk deryâsında boğulmakla bilinir aşk.

866. *Seylâb-ı hücum-ı aşk yetdi*
Men şifte-hâli garka etdi

“Aşk bir sel gibi üzerime hücum etti ve ben düşkünü boğdu.”

610. *Bir gâyete yetdi neş’e-i hâl*
Kim oldı havâs-ı akl pâ-mâl

“Aşk hâlinin neşesi öyle bir hâle vardı ki, aklın telkinlerinin artık kıymeti kalmadı (aklın telkinleri ayaklar altında kaldı).”

845 Göztepe, s.428.

846 Muhammed İkbâl, **Cebraîl’in Kanadı**, Yusuf Salih Karaca (çev.), İstanbul, 1983, s.66.

847 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I, s.127-128/beyit no.: 115; Ayrıca bkz. Rifaî, s.24/ beyit no.115.

848 Rifaî, s.27-28/ beyit no. 4709.

پس چه باشد عشق دریای عدم

در شکسته عقل را آنجا قدم

“İmdi aşk ne olur? Deryâ-yı adem! Orada aklın ayağı kırılmıştır.”

Hind şârihlerinden Velî Muhammed Ekberâbâdî hazretleri *Mesnevî*’de yer alan bu beyt-i şerîfin şerhinde şöyle buyurur: “Akıl, aşk hâlinin önünde âcizdir; zîrâ aşk adem ve yokluktur, aklın ma’lûmu olamaz, akıl ancak bendelik ve efendilik gibi kendisinde varlık nişanı olan şeyi bilir.’ Ve eğer ‘aşk’dan murâd Zâtullâh olursa, mânâ böyle olur: ‘İmkân ve bendelik ve vücûb ve hudâvendlik mertebesi her ne kadar mazhar-ı Zât iseler de, Zât, zâtîyyeti cihetinden her ikisinden hâriçdir; zîrâ bu her ikisi Zât’ın taayyünâtındandır ve onlarda varlık nişanı vardır ve Zât, zâtîyyeti cihetinden bunlara nazaran adem ve bâtın-ı mutlakdır ve cemî’-i taayyünât ve sıfâtdan münezzehdir ki, akıl onun idrâkinde âcizdir.”⁸⁴⁹

Fuzûlî bir başka beytinde yukarıda zikrettiğimiz hakîkati şöyle mısralara döker:

Kad enâre’l ışkû li’l uşşâki minhâce’l-hüdâ

Sâlik-i râh-ı hakikat ıška eyler iktidâ (Gazel, 1)

“Aşk, âşıklara hidâyet yolunu aydınlatınca, hakikat yolunun yolcusu aşka uyar. ‘Onun gösterdiği yola gider’”

Demek ki insan, hakîkate ancak aşk ile erişir. Nitekim aşk, “mâvera” yâni vahdet âleminin idrâki içindir. Akıl, mahduttur; aşk ise sonsuzdur.⁸⁵⁰

“Akıl dâvâsı güdenin safâsı hep kavga ve çekişmedir; âşığın zevkiyse vecd ve hâldir...Aşk, dâimâ akla ve cana üstün gelir.”

Aşk sultân-ı âlem-i cândır

Aşk indinde akıl nâdandır

Ruhdur hak u aşk bahr-i hayât

Akıldır mûr ve ol Süleymândır

“Aşk, can âleminin sultanıdır, aşk yanında akılsa, câhil ve kabadır. Rûh, toprağı ve aşk denizidir hayatın. Akıl bir karınca ve o da Süleymân’dır.”⁸⁵¹

849 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Necdet Tosun (yay. hzl.), İstanbul: Kitabevi, 2006, C.VI, s.616.
850 Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, s.15.

Aşkdır kâşif-i esrâr-ı hakâyık-ı mutlak

Akıl hâricdir açılmaz ona esrâr-ı derûn

“Mutlak hakikatlerin sınırlarını açan aşktır. Akıl hâriçtir, ona derinlerdeki sınırlar açılmaz.”⁸⁵²

İlâhî aşkta fânî olanların hâli, akıl tavrının ötesindedir.⁸⁵³ Akıl ve aşkın birbirine zıt düştüğü bu husûsu Hz. Mevlânâ da şu şekilde ifâde eder:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندر و هفتاد و دیوانگی

“Aşkın iki âlem ile yabancılığı vardır; onda yetmiş iki dîvânelik vardır.”

A. Avni Konuk bu beytin şerhinde şöyle demiştir:

‘İki âlem’den murâd dünyâ ve âhirettir. ‘Yetmiş iki’ adedinin zikri çokluktan kinâyedir. Ya’nî ‘Aşka mübtelâ olan kimsenin nazarında ma’sûkdan başka bir şey kalmaz, dünyâ ve âhîret emellerine yabancı olur. Nitekim hadîs-i şerîfde اهل الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرم على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل الله ya’nî ‘Dünyâ, âhîret ehline harâmıdır ve âhîret dahi dünyâ ehline harâmıdır ve her ikisi de ehlullâha harâmıdır’ [buyrulmuştur]. Ve ‘ehlullâh’dan murâd, dünyâ ve âhîret muhabbetini terk edip Zât-ı Hakk’a âşık olan tâîfedir. Ve aşkın çok olan dîvâneliği budur ki, âşkın hâli akla ve ukalâya hayret verir ve onun hâli, yetmiş iki mezheb erbâbı indinde deliliktir; zîrâ yetmiş iki mezheb erbâbı Hakk’ın gayrini mevcûd bilirler; ve aşk mezhebinde ma’sûkdan başkasının aslâ vücûdu yoktur.”⁸⁵⁴

Leylâ ile başlayan aşk yolculuğunda Kays’ın adı halkın dilinde Mecnûn olmuştur. Mutasavvıflar nazarında ilâhî aşkta varılan son merhale,⁸⁵⁵ mecnûnluktur. Aşktan deliye dönmüş ruhlara “ervâh-ı müheyyeme”, aşktan deliye döndüren mertebeye de “hazret-i müheyyime” denir.⁸⁵⁶ İsmâil Ankaravî, bu konuda şöyle der: “Aşk mertebesi mecnûnluk ve meczûbluk mertebesidir ki, kemâldir. Ancak, sûfîye mecnûnluk

851 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, s.469.

852 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, s.471.

853 Lâlizade Abdülbaki, **Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklükleri**, Tahir Hafızalioğlu (yay. hzl.), İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s.110.

854 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I.s.614-615/ beyit no. 4705.

855 Kemâl Edib Kürkçüoğlu, **Osman Şems Efendi Dîvânı’ndan Seçmeler**, İstanbul:Kubbealtı Neşriyatı, 1996, s.174.

856 Kılıç, “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu’l vücud)”, s.210.

vasfı, bu mertebeyi idrâk edemeyenlerin hamlidir. Yoksa enbiyâ ve evliyâ akılda kâmindirler.”⁸⁵⁷

Aşk makâmında karşımıza çıkan bir diğer husûs da aşk ile tedbirin bir arada olamayacağıdır. Zîrâ tedbîr aklın ileri sürdüğü bir düşüncedir. Oysa aşk diyârında ne aklın ne de tedbîrin yeri yoktur:

641. *Tedbîr ile aşk zevk vermez
Tedbîr diyâr-ı aşka girmez*

“Aşk, tedbir ile zevk vermez; aşk diyârına tedbir giremez.”

Bir sûfînin aşk makâmında söylediği şu şiir de bu hakikat doğrultusundadır: “Aşırı sevgi bir hâldir ki, kahredici belâsı ortaya çıkınca en asîl kişilerin fikir ve tedbirleri bile ona karşı duramaz.”⁸⁵⁸

Ayrıca insan, tedbîr ve ihtiyarı terk ettiği zaman kulluk makâmının hakkını yerine getirmiş olur.⁸⁵⁹ Aşk ile de bu makâmda yükselir.

C. Hüsn ve Aşk

Vücûd-ı Mutlak aynı zamanda Kemâl-i Mutlak, Cemâl-i Mutlak ve Hayr-ı Mutlak’tur. Cemâl, aşkı doğurur ve cemâl aşksız olmaz. Dünyâ üzerinde gördüğümüz her güzel, Mutlak Güzel’den bir parçadır. Bu sebeple güzel olanı sevmek, Cemâl-i Mutlak’ı sevmek demektir.⁸⁶⁰

İrânî meşhur sûfî şâir Rûzbihân Baklî (ö.606/1209), güzellikle aşkın ezelde sözleştiklerini ve güzelliğin aşk için yaratıldığını söyler.⁸⁶¹ Fuzûlî ise onları ikiz gibi görür, birbirinden ayrı düşünmenin imkânsızlığına işâret eder:

2207. *Erbâb-ı kemâle ol iyândur
Kim hüsn ile aşk tev'emândur*

“Kemâl sahipleri açıkça bilirler ki, güzellikle aşk ikizdir.”

857 Semih Ceyhan, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2005), s.517.

858 Kelâbâzî, s.163.

859 Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdi, **Avârifü'l-maârif : mârifet ihsanları**, Yahya Pakiş, Dilaver Selvi (trc.), İstanbul: Umran Yayınları, 1988, s.458.

860 Cebecioğlu, s.209.

861 Hoca, s.546.

“Her kim ki mahbûbdur, güzeldir...Güzellik mahbûbiyyetin cüz’üdür; ve mahbûbluk ise asıldır. Mahbûbiyyet olunca, elbet güzellik de olur. Bir şeyin cüz’ü, küllünden ayrı olmaz ve külle muttasıl olur.”⁸⁶² Güzellik aşk pazarında alıcı bulmakla değer kazanır. Bu anlamda aşk da güzellik olmasa bir kıymete hâiz değildir.Kuşkusuz;

2212. *Ne ansuz olur munun sürûri*
Ne munsuz olur anun zuhûri

“Ne onsuz bunun neşesi vardır; ne de bunsuz onun ortaya çıkma imkânı...”

İbnü’l-Arabî’ye göre de “sevginin sebebi güzelliştir. Güzellik ise, Allah’a aittir. Çünkü güzellik O’nun Zâtından dolayı sevilmeindedir: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ [Allah güzeldir, güzelliği sever.]⁸⁶³ Bu nedenle Allah Kendi kendini sever. Sevginin bir diğer sebebi de ihsândır. İhsân, ancak Allah’tan gelir. Allah’tan başka Muhsîn-ihsân edici yoktur, yâni bir varlığı ihsânından dolayı seversen sadece Allah’ı sevmiş olursun, çünkü Muhsîn, yâni ihsânda bulunan O’dur. Ve eğer bir varlığı güzelliğinden dolayı seversen, sadece Allah’ı sevmiş olursun, çünkü Allah güzeldir.”⁸⁶⁴

Hz. Peygamber (s.a.v.), şöyle buyurmuştur: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ [Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı.]⁸⁶⁵. İnsan bu âlemin bir mecmûdudur, toplamıdır. Allah’ın bu âlemlerle ilgili ilmi, kendisiyle ilgili ilimden başka bir şey değildir, çünkü mevcûdât içinde sadece O vardır. Buna göre, insanın da O’nun sûretinde olması gerekir. Allah, insanı, kendi bireysel varlığı içinde izhâr edince, insan Allah’ın bizzât tecellîgâhı olur. Bu nedenle, insan âlemde O’nun güzelliğini görür ve o güzelliği sever. Âlem ise, Allah’ın güzelliğidir; dolayısıyla güzel olan da Allah’tır. Güzelliği seven de O’dur. İşte Allah’ı kim bu nazarla severse, âlemi Allah sevgisiyle sevmiş olur. Daha doğrusu, ancak Allah’ın güzelliğini sevmiş olur. Buradan şu sonuca varıyoruz: San’atın güzelliği, san’ata mâl edilemez; aksine o san’atı ortaya koyan san’atçıya mâl edilir. Buna göre, bu âlemin güzelliği Allah’ın güzelliğidir.⁸⁶⁶ Ve bütün mevcûdât güzellik ve aşkı Hüdâ’dan

862 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Fihî Mâ Fih**, s.68.

863 Müslim, **İmân**, 147; İbn Mâce, **Duâ**, 10.

864 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.34.

865 Buhârî, **İsti’zân**, 1; Müslim, **Birr**, 115; İbn Hanbel, II/244, 251, 315, 323, 434, 463, 519; Beyhakî, **Esmâ ve’s-sıfat**, 290.

866 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.11; Ayrıca bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.176; Cebecioğlu, s.289.

bulmuştur.⁸⁶⁷ Bütün güzellikler bu anlamda O'nun güzelliğinden bir şua'ın ini'ikâsıdır.⁸⁶⁸ Bu durum şu dizlerde ifâdesini bulmuştur:

*Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledin
Çeşm-i âşıktan dönüp sonra temâşâ eyledin
Gerçi dilber kendidir hem giydi âşık kisvesin
Pes cemâl-i cilvesin kendi temennâ kıldı Hak*

Şâhidî İbrâhim Dede, bu görüşte olup bu hakîkati ehl-i sûretin anlayamayacağını söyler: “Güzellerin yüzü, Allah'ın güzelliğinin tecellîsi yâni onun aynasıdır. Eğer bir kimse aynaya bakarsa kendinden başkası olmayan yüzünün aksini görür. Eğer ağlasa ya da gülse her hâlinin aksini böylece görür. O hâlde güzellerin yüzünde gördüğün edâ da o yüzdendir. Fakat bu bilgiler mânâ ehli içindir. Ancak sûret bağında olup şehvet ehli olana bu sözler büyük tehlikedir.”⁸⁶⁹ Nitekim bir beyitte nazmen şöyle buyrulmuştur:

*Mahbûbumuzun hüsnüne âyîne bu âlem
Her zerrede o vechini gösterdi demâdem*⁸⁷⁰

Fuzûlî de güzellik ve aşkı birbirlerinin tecellîgâhı gibi görür; aşk bir ayna, güzellik de bu aynayı parlak kılan bir cilâdır:

2208. *Aşk âyîne-i cihân-nümâdur
Keyfiyyet-i hüsn ana cilâdur*

“Aşk dünyânın bütün gerçeklerini gösteren bir ayna; güzellik ise onun cilasıdır.”

2209. *Hüsn olmasa aşk zâhir olmaz
Aşk olmasa hüsn bâhir olmaz*

“Güzellik olmasa, aşk ortaya çıkmaz; aşk olmasa, güzellik belli olmaz.”

Âlemde olan her şeyi aşkla açıklayan Ahmed el-Gazzâlî (ö.520/1126) ise aşk ve güzellik konusunda, ilâhî güzelliklerin “gözle görülür güzeller” şeklinde tecellî

867 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, s.96.

868 Tarlan, *Şeyhî Dîvânını Tetkik*, s.34.

869 Şâhidî İbrâhim Dede, s.60-61; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.67.

870 Konuk, c.II, s.225.

ettiğine inanır.⁸⁷¹ Ayrıca o, güzelliği aşkın sahip olduğu mükemmelliklerin toplamı olarak tanımlar.⁸⁷²

İşte Mecnûn da âlemdeki diğer âşıklar gibi fânî bir güzelden asıl güzelliğe açılan kapıya girmiş, bu aşk arayışında Leylâ bir mertebeye kadar ona eşlik edebilmiştir. Cemâl-i Mutlak, “şârâb-ı aşkı” Mecnûn’a “hüsn-ü Leylâ’dan” nûş ettirmiştir.

Abdurrahmân Câmî, ezeli güzellik ve ezeli aşkla başlayan bu zuhûr hareketini şu beyitlerle dile getirmiştir:

*Her aynadan bir yüz gösterdi; her yerde ondan bahsedildi.
O parıldan bir ışık güle düştü; gül, bülbülün canında kıyametler kopardı.
Mum, yanacağını o ateşle aydınlattı; her mecliste yüzlerce pervâneyi yaktı.
Onun nurundan güneşte bir parıltı göründü; nilüfer sudan başını çıkardı.
Leylâ, yüzünü onun güzelliği ile süsledi; Mecnûn, saçının her teline ayrı ayrı âşık oldu.
Şirin, dudağından şeker saçmağa başlayarak Pervîz (Husrev-i Pervîz)’in gönlünü, Ferhad’ın canını aldı.
Ken’ân ayı (Hz. Yûsuf)’nin yakasından doğdu ve Züleyhâ’nın canını ıztıraba düşürdü.
Her yerde tecellî eden onun güzelliğidir. Lâkin, bu güzelliği, âlemde sevilen güzellerin perdesi ile gizler.
Her nerde bir perde (bir güzel) görürsen, perde arkasında O vardır. Her âşıklığın kaza ve kaderini harekete getiren O’dur.
Gönül O’nun aşkı ile yaşamaktadır; can O’nun aşkı ile bahtiyardır.
Gönül alan güzellere âşık olan her gönül, bilsin bilmesin O’na âşıktır.
Sakin yanlıp da; ‘âşıklık bizden, güzellik ondan!’ demeyesin!
Zîrâ güzellik gibi, makbul aşk da O’ndan zuhûr edip sende görünmüştür.
Sen aynasın, aynada görünen O’dur; yalnız hazine değil, içindeki de O’dur.
Arada sen ve ben diye bir şey yoktur. Bu, sadece bizim kuruntumuzdur.⁸⁷³*

871 Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazzâlî”, **DİA**, C.2, İstanbul, 1989, s.70.

872 Holbrook, s.252.

Maddî âlemde görülen güzeller, Mutlak Güzel'in çeşitli derecedeki tecellileri olması bakımından bunları temâşâ ede ede ilâhî güzelliğe ve Hakk'a ermek mümkündür.⁸⁷⁴ Fuzûlî, bu anlamda hüsnü "âfet-i aşk" olarak değerlendirirken Hz. Mevlânâ da bir "fitne" olarak görür:

عشق او پیدا و معشوقش نهان
یار بیرون فتنهء او در جهان

"Onun aşkı zâhir ve ma'sûku gizlidir; yâr-ı hâriç, cihânda onun fitnesidir."⁸⁷⁵

Şârih A. Avni Konuk bu beyti şu şekilde şerh etmiştir:

Bu âlem-i histe Hakk'a âşık olan kimsenin aşkı bellidir ve fakat ma'sûku olan Hak, bu suver-i hayâliye arkasına gizlenmiştir. Zîrâ Hak, هست دیر, ya'nî "yok görünen var"dır. Ve âlem ise نیست دیر, ya'nî "var görünen yok"tur. "Yâr-i hâriç" ya'nî ma'sûk-ı sûrî ise, cihânda o gizli ma'sûkun fitnesidir. Nitekim şâir bu mânâyı şu beytinde söylemiştir: "Yâ Rab, sen cemâli bizim için fitne olarak yarattın; sonra da, "Ey kullarım sakının hâ!" dedin. Sen güzelsin, güzeli seversin; imdi senin kulların nasıl âşık olmazlar?" "Fitne-i o" da "O" zamîri Hakk'a râci' olduğuna göre mânâ budur. Eğer âşık râci' olursa mânâ böyle olur: "Ma'sûk-ı sûrî âşık-ı Hakk'ın cihânda fitnesidir; mâdemki âlem-i histedir, o âşık onu reddeder." Bu da vecihtir, fakat evvelki mânâ daha zevk-âverdir.⁸⁷⁶

D. Fenâ fi'l-Aşk

Mutasavvıflar, tüm güzelliklerin Mutlak Aşk'ın tecellisi⁸⁷⁷ olmasından hareketle fenâ fi'l-aşk nazariyesini geliştirmişlerdir. Bu fenâ-fillâh mertebesinin ilhâm ettiği bir menzildir. Her şey sonunda dönüp dolaşıp Vücûd-ı Mutlak'a varacağı gibi, aşk da sonunda aynı yere varacaktır. Âşık gerçekte Cemâl-i Mutlak'a âşık olmuştur. Çünkü güzellik, Cemâl-i Mutlak'ın insan yüzüne düşen bir nûr zerresidir. Aşk da o nûrun doğurduğu bir duygudur. Mâşukun güzelliğinde Cemâl-i Mutlak sezildiği için; âşık, rûhunu derece derece saflaştırarak, tıpkı Kemâl-i Mutlak'a ve Hayr-ı Mutlak'a karşı duyulan hayranlık yüzünden, fenâ-fillâh mertebesine erenler gibi, fenâ fi'l-aşk

873 Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i Câmî, s. 17-18/323, 327-342. beyitler.

874 Süleyman Uludağ, "Cemâl", **DİA**, C.7, Ankara 1993, s. 296.

875 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.III, s.199/ beyit no.:697.

876 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.III, s.199.

877 Holbrook, s.253.

merhalesine ulaşır. Artık o menzilde aşk, âşık ve mâşuk birleşir. Cemâl-i Mutlak'ta mahvolup gider. Fenâ fi'l-aşk sırrına erenler, bütün beşerî duygulardan sıyrılarak ilâhîleşirler, rabbânîleşirler.⁸⁷⁸ Hızır'ın âb-ı hayât içerek elde ettiği saâdet gibi âşıklar da mey-i aşk içerek ebedîleşirler:

2479. *Fânî ol aşk içre kim benzer fenâsı âşıkun*
Feyz-i câvîd ile Hızır'un çeşme-i hayvânına

“Aşk içinde yok ol; çünkü Âşıkın yok oluşu, benzer ebedîlik feyzine ve Hızır'ın bengisu pınarına.”

Abdülkadir Geylânî'ye göre “*Muhabbet âşık ile mâşuk arasında bir perdedir. Âşık ondan fenâ bulunduğu zaman mahbûba*⁸⁷⁹ *vâsıl olur.*”⁸⁸⁰

Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'ne göre ilâhî aşk yokluk denizidir, onda iken âşık vücûduyla olan bütün ilişkilerini keser; o sadece vuslatın temeli değil, fakat aynı zamanda saâdet iksiridir. *Leylâ ve Mecnûn* bu iksirden içtikleri için bu dünyâda hoş bir sadâ bırakmışlardır.⁸⁸¹

“Mâşuk, âşkını eksiklik ve iraklık çukurundan çekip çıkarmak ve yakınlık ve kemâl şâhikasına yükseltmek isterse ‘a'yân' ve ‘ervâh' ve ‘misâl' ve ‘his' âlemlerinden geçerken her âlemde kendine yoldaşlık eden vasıflardan evvelâ onu kurtarır ve bunların yerine kendi hilatini giydirir. Bütün güzel isimleriyle onu davet ederek kendi yerine oturtur. Şu hâlde ya şuhûd mertebesinde cem'in özü ve ‘istihlâk' makâmı olan durakların durağında durdurur, yahut başkalarını tekâmîl ve irşâd için onu kendi âlemine geri çevirir. Nakısları ikmâl ve tekâmîl için kendi âlemine dönmesi ferman buyurulunca ondan sildiği renkler yerine kendi rengini giydirir. Âşık bu yeni kisvesini görünce kendi kendine hayran olur...Kendi kendine bakıp da kendinin o olduğunu görünce *انا من اهوى و*

878 Cebecioğlu, s.209.

879 “*Muhabbetullah açısından insan ikiye ayrılır: 1- Muhip, 2- Mahbup. Muhiplik kulun emir ve yasaklarına titizlikle riâyet ederek Allah'ı sevmesi, mahbupluk ise kulun Allah tarafından sevilmesi ve seven ve sevilen bu kullarına atâ ve ikramlarda bulunmasıdır.*” bkz.Dilâver Güner, **Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s.277.

880 Safer Baba, s.18.

881 Erzurumlu Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz., **Mârifetname'de Tasavvuf (Tam Metin)**, Hayrani Altıntaş (hzl.), Hasankale İbrahim Hakkı Hz.'nin Cami ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği Neşriyatı, İstanbul, 1981, s.75.

من اهوى انا “ben sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse de benim”, diye terennüm eder. Her neye baksa sevdiğinin veçhini görmüş olur.”⁸⁸²

2706. *Ger men men isem nesen sen ey yâr*
V'er sen sen isen neyem men-i zâr

“Eğer ben ben isem; sen nesin ey yâr? Ve eğer sen sen isen; ben zavallı, neyin nesiyim?”

Tasavvufta bu durum “ene ente-ente ene” (ben benim-sen bensin) kavramıyla ifâde edilir. Âşık mâşuk birliğini ifâde eden bu hâl, iki bedende bir can gibi olmayı gösterir. Bu, sevginin tamlığı için varılması gereken bir noktadır.⁸⁸³ Âşıkın mâşukta fâni olması, kendisi de dahil olmak üzere ondan başkasını görmemesi. “Sen bensin” ifâdesi cem’ hâline, ayn-i cem’e ve ittihâda işaret eder.⁸⁸⁴ Hikmet ehli kişilerden birinin şöyle dediği nakledilir: “Birbirini seven iki kişiden biri diğerine ‘Ey ben’, demedikçe gerçek sevgiye erişemezler.”⁸⁸⁵

Aşkta fânî oluşun dile getirildiği bir başka beyit de şudur:

986. *Dutdı ten ü cânımı gam-ı yâr*
Gayri'l-mahbûbi leyse fi'd-dâr

“Sevgili gamı tenimi ve canımı kapladı. (Benim için, artık) dünyâda sevgiliden başkası yok!”

1011. *Bi'llâh demenüz bu harfî zinhâr*
Âlemde bir andan özge kim var

“Allah için, bu sözü bir daha sakın söylemeyin! Âlemde ondan başka kim var?..”

İbnü'l-Arabî der ki: “...insan sevgilisinden duyduğu sözün dışındaki sözlere sağır olduğu, sevgilisinin yüzünden başka gördüğü her türlü manzaraya karşı olduğu, sevgilisinin konuşmasının ve sevgilisinin sevdiği konuşmaların dışındaki konuşmalara ilgisiz kaldığı zaman, ancak aşk o insana hâkim olur. O zaman kalbinin üzerine bir mühür koyar ve oraya sevgilisinin sevgisinden başka hiçbir şeyi sokmaz. Hayâl

882 Fahrüddin Irakî, **Lemâat Parıldılar**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, s.95-96.

883 Cebecioğlu, s.191; Ayrıca bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.352.

884 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.123.

885 Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.376.

hazinesinin üzerine bir kilit vurur, bir sürgü sürer, böylece hayâlinde sevgilisinin sûretinden başkasını hayâl etmez, hayâlini meşgul edecek bir başka görüntünün öne çıkmasına ya da bir başka sûretin oraya sokulmasına izin vermez. Tıpkı şâirin şu sözünde olduğu gibi:

Hayâlin gözlerimde, sözlerin dilimde

Taht kurmuşsun kalbimde, neden kayboluyorsun öyleyse?”⁸⁸⁶

“Sevgili, dost, ahbap”⁸⁸⁷ gibi anlamlara gelen yâr kelimesiyle tasavvuf erbâbının bir tek ifade içinde, hem mecâzî bir varlık olan “sevgili”yi, hem “hakîkî aşk” yolunda sâliki irşad eden “mürşîd”i, hem de “hakîkî aşk”ın muhâtabı olan Cenâb-ı Hak’ı ve yerine göre de Hz. Peygamber’i kastetmeleri mümkündür. Terim ve sembollerin büyük bir ustalıkla ifade edilmiş olması, bu “sevgili”nin kim olduğunu âdeta belirsiz bir hâle koyar.⁸⁸⁸ Bu tutumlarının yanı sıra onlar yâr kelimesi ile eşanlamlı “mâşuk, habîb, mahbûb, dildâr, cânân, nigâr, Leylâ, dilber, meh, mehlikâ, gül-izâr, şeh, pâdişah, şeh-i hûbân, şehinşâh, dost, sultan, efendi vb.” kelimelerle hem edebiyât ehline hem de tasavvuf ehline söz söylemek imkânını bulmuşlardır.⁸⁸⁹ Bu anlamda Fuzûlî’nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde geçen “yâr” kavramı da bakanın bakışındaki niyete göre anlam kazanır. Mesnevîdeki aşkın beşerî bir düzeyde olduğunu düşünenlere göre yâr “Leylâ”dır, ancak “Leylâ Leylâ” derken “Leylâ”nın hüsnünde gördüğü hüsn-i mutlak olan Yâr’ın kastedildiğini düşünenlere göre de her yâr asıl var olan Mevlâ’dır.⁸⁹⁰

Tasavvuf literatüründe yâr kavramı, “bütün yaratıkların şekillerini meydana getiren ilâhî sıfatlar, sâlikin hâline en uygun isim” olarak ifade edilmiştir. Zîrâ kelime-i tevhîdin esası budur. Tehânevî, bunu, şuhûd âlemi ve Hakk’ın zâtını görmek, diye târif etmiştir.⁸⁹¹

Azizüddin Nesefî, mecâzî aşk yolunda son merhale olarak gördüğü bu hâli şöyle açıklar: “Sonunda öyle olur ki, mâşukun cemâli, âşkın gönlünü kendisi dışında

886 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.31.

887 Ögke, s.177; Cebecioğlu, s.709; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.386.

888 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.216.

889 Mustafa Tahralı, “Osman Hulûsî Efendi’nin Dîvânında Yar Sembolü”, **II. Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu, Hazîrân 1992**, Mustafa Tahralı Özel Kütüphanesi, s.1

⁸⁹⁰ bkz. 280, 306, 439, 441, 629, 631, 720, 729, 753, 817, 1007, 1021, 2728, 2970. beyitler.

891 Cebecioğlu, s.709; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.386.

bomboş bulur. Âşıkın tüm gönlünü kaplar. Başka hiçbir şey için buraya yol kalmaz. O vakit âşık kendini görmez ve hep mâşuku görür. Âşık yese, uyusa, gitse, gelse, mâşukunun yediğini, uyuduğunu, gidip geldiğini zanneder. Âşık hicran gamından kurtulup da ayrılık üzüntüsü kalmayınca, mâşukun cemâline alışıp küstahlaşır. Korku hâlinden çıkar. Yâni bundan önce âşık, mâşukun tecellisi ile yok olmaktan korkuyordu. Oysa şimdi bu korku alışmıştır. Artık mâşuku dış âlemde görse, ona iltifat etmeyip kendi hâliyle meşgûl olur, durumu değişmez. Çünkü o, onun içindedir ve gönlüne yerleşmiştir. Ona dışarıdaki tecellilerden daha yakındır. Daha yakın olduğu için gönlü tümüyle kaplamış, âşıkın gönlünü kendine daldırmıştır. Gönül ona alışmış, onunla huzur bulmuştur. Onun için daha uzak olan dış âlemden etkilenmez, değişmez ve o âleme aldırış da etmez.”⁸⁹²

“Aşk, âşıkâ düşen bir ateştir. Bu ateşin düştüğü yer gönül olur, göz yoluyla gönüle girer ve orayı kendine vatan edinir.

Bu ateşin şûlesi bütün uzuvlara ulaşarak yavaş yavaş âşıkın içini yakar, onu tertemiz yapar. Nihâyet âşıkın gönlü öyle nâzik ve lâtif olur ki, nâziklik ve letafetten mâşukun yüzünü görmeye tahammül edemez. Mâşukun tecellisi ile yok olmaktan korkar.

Âşık bu makâmda ayrılığı vuslata tercih eder, ayrılıktan daha çok rahat ve huzur bulur.”

Bu hâle ulaşan Mecnûn da aslında kavuşmaları için hiçbir engelin olmadığı bir anda Leylâ’dan istiğnâ eder, çünkü o artık gönlünde bulduğu mâşukun sevdâsıyla yanmış, onu “taşra” da aramasına gerek kalmamıştır. Mâşukun hayâli her dem karşısındadır ki bu ona yetmektedir:

2728. *Hayâl ile tesellîdür gönül meyl-i visâl etmez*
Gönülden taşra bir yâr olduğın âşık hayâl etmez

“Gönül hayâl ile avunup vuslata meyletmez; gönül dışında bir yâr olduğunu âşık hayâl etmez.”

⁸⁹² Azizüddin Nesefî, **Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsân-ı kâmil**, Mehmet Kanar (çev.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1990, s.59-60.

2771. *Hevâ-yı nefsdür kim hûblar vaslına tâlibdür
Ve ger ne aşk-ı kâmil fark-ı hicrân ü visâl etmez*

“Güzellerin vuslatına talip olan, nefsin arzusudur; yoksa, gerçek aşk için; ayrılık ya da vuslat fark etmez.”

II. ÂŞIK VE MÂŞUK

“Kendilerine gönül kaptırmış olanlara dilberler can ve gönülden tâliptirler; bütün sevilenlerin, kendilerini sevenlere tutulmaları bundandır.

Her kimi âşık görürsen bil ki o mâşuktur, zîra âşık bir bakıma âşıkça da bir bakıma mâşuktur.”⁸⁹³

“Esâsen seven kim, sevilen hangisi? Bunu ayırt etmek kolay değildir. Sen aşkın başlangıcı filâncadır sanırsın. Hâdiseler, bunu böyle gösterir, fakat gördüğün sadece bir dış görünüşten ibârettir. Aslında aşk, Leylâ'nın da Mecnûn'un da gönüllerinde aynı ezel sofrasında, bir anda içilen şarapla, aynı anda başlamıştır. Âşık gördüğün her kimse mânâda mâşuktur. Demek oluyor ki bunlar bir bakıma, seven bir bakıma da sevilen olduğuna göre âşıklık, mâşukluk iki tarafta birden mevcuttur. Aslında sevmek de sevilme de Allah'tandır. Seven de sevilen de Hak'tır. Aşkın ona gönül kaptıran bütün ruhlar için, o derece ilâhî olması da bundandır.”⁸⁹⁴

Fuzûlî de Hz. Mevlânâ'nın dile getirdiği bu hakikatleri mesnevîsine başlarken şöyle ifâde eder:

112. *Sensen izhâr eyleyen ma'sûka âşık şevkini
Âşıkı sensen kılan ma'sûk şevkiyle hazîn*

113. *Neş'e-i aşkunladır Mecnûn sürûdı sûznâk
Pertev-i hüsnünledür Leylî cemâli nâzenîn*

“Sensin ma'sûka âşıkın arzusunu gösteren ve âşıkı ma'sûk arzusu ile hüznülendiren. Mecnûn'un şarkıları senin aşkının neşesi ile böylesine yakıcıdır; Leylâ'nın yüzünün böyle zârif oluşu ise, senin güzelliğinin şavkıyladır.”

893 Rifaî, s.238/ beyit no. 1765.

894 Rifaî, s.244.

“Âşıkı âşık eden mâşukun tecellîsidir. Âşıkın aradığı mâşuktur. Mâşuk ise insan libâsına bürünmüştür. Onun için insana eşref-i mahlûkat denilmiştir. O insanın da mayasında çamur değil, aşk ve muhabbet kaynamaktadır.”⁸⁹⁵

Ârifler derler ki: Cenâb-ı Hak mahbûbun fî-zâtihî (zâtı i'tibâriyle mahbûb)dur ve mahbûb-ı hakîkîdir. Bunu ârifin can gözü müşâhede eder ki bütün cemâl ve kemâl hazret-i Hakk'ındır.⁸⁹⁶ Nitekim muhabbet âleminde insan gönlünü istediği tarafa çevirse de hakîkî muhabbet, ancak ilk mahbûba olan sevgidir. İnsan her neyi severse ve her nereye yüzünü çevirse de bilmediği hâlde sevdiği ve yüzünü çevirdiği yine O'dur. Nitekim mutasavvıflara göre mâsiva baştan başa ilâhî isimler ve sıfatların tecellîlerine mazhardırlar ve bunların sırrı bütün eşyâda sârîdir. Bir insan hangi dinde olursa olsun neyi severse sevsin, neye tapsa tapsın o sevdiği ve taptığı bilmediği hâlde yine Allah'a râci'dir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** [Ve Rabbin emretmiştir ki, kendisinden başkasına ibâdet etmeyiniz.]⁸⁹⁷ buyuruyor ve Allah'ın kazasını reddedecek hiçbir kuvvet yoktur. Bilinerek veya bilinmeyerek bütün ibâdetler ve sevgiler Allah'a râci'dir.⁸⁹⁸

Fahrüddin-i Irâkî bu konuda Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkıdan söz eder ve bütün güzellerin güzelliğinin O'nun cemâlinden âriyet olarak alındığı görüşünü dile getirir: “Mecnûn'un sevgide kıblegâhı görünüşte Leylâ'nın cemâli ise de hakîkatte Leylâ; mutlak cemâlin aynasından başka bir şey değildir. Bunun için Peygamberimiz,⁸⁹⁹ **من عشق وعف وكنم ومات فقدمت شهيدا** buyurmuştur. Şerefli hadîsin meali, bir adam birine âşık olup da iffetini muhafaza etmekle beraber kimseye söylemez ve bu aşk ile ölürse şehit olarak ölmüş olur, demektir. İffetin muhafazası ve aşkın mektûm tutulması karşılığı olarak şehitlik gibi gâyet muazzam bir mertebe ile mükâfatlandırılmış oluyor. İffet; aşkın gâyesi mecâzî güzellik olmadığını ve mektûm tutulması da mecâzî güzellik münâsebetinin içyüzü hakîkî cemâle râci' olduğunu göstermektedir. Mecnûn'un Leylâ'daki güzelliği görüşü; mutlak olan güzelliğe râci' bir görüştür. Bu güzellik bütün mazharlarda parlamaktadır. Ondan başkası hep çirkindir.

895 Tura, **Aşk Yolu Râh-ı Aşk (III)**, s. 87, 151.

896 Tektaş, s.137.

897 İsrâ, 17/23.

898 Fahrüddin-i Irakî, **Parıldılar**, Saffet Yetkin (çev.), Ankara: MEB, 1963, s.31-32.

899 Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, II/ 262 (h. no:2538)

⁹⁰⁰ ان الله جميل يحب الجمال Hakîkaten ‘Allah güzeldir, güzeliği sever’. Hadîsteki güzelliğin Allah’ın gayrında bulunamayacağı bilinmese de bütün mazharlarda tecellî eden hep Allah’ın güzelliğidir. Varlığı kendinden olmayan nerden güzel olabilir? Kendiliğinden mahbûb olan odur ki, Mecnûn’un gözüyle Leylâ’nın cemâlini görür ve onunla dostluk eder.

Aşkın kahramanı yine sensin ki, sen daima kendi cemâlini görmektesin. Şu hâlde Mecnûn’un görüşü; Allah’ın görüşüdür ki, Leylâ’nın güzelliği aynasında mutlak güzelliği görmüş oluyor.”⁹⁰¹

2475. *Âşık oldur kim kılur cânın fedâ cânânına*
Meyl-i cânân etmesün her kim ki kıymaz cânına

“Âşık odur ki, canını fedâ eyler cânânına; cânâna hiç meyletmesin, kim ki kıymaz canına!”

2480. *Aşk derdinün devâsı terk-i cân etmekdedür*
Terk-i cân derler bu derdün mu‘teber dermânına

“Aşk derdinin çaresi, candan vazgeçmektir; canı terk etmek, diyorlar, bu derdin geçerli dermanına.”⁹⁰²

Fuzûlî’den asırlar önce bu hakîkati, gerçek âşıkların hâlini Hz. Mevlânâ dile getirmiştir: “Âşıkların hayâtı (dostun yolunda) ölmektir; gönlü gönül vermekten başka bir şeyle elde edemezsin!”⁹⁰³ Yâni “Ona ruh vermezsen, yaşayamaz; gönül vermezsen gönül ehli olmanın zevkine eremezsin.” denilmiştir. Nitekim, âşkın cânânına verebileceği en büyük servet, hazine canıdır ve feda edilen can ekmeğinin karşılığı Hızır’a da nasip olan ‘ebedî hayat’ mükâfatıdır.⁹⁰⁴ Yûnus Emre şöyle buyurmuştur: ⁹⁰⁵

Âşık ki cânâna kaldı âşık olmaz
Cânın terk itmeyen ma’şûkı bulmaz
Âşık öldi diyü sala virürler
Ölen hayvân durur âşıklar ölmez

900 Müslim, **İmân**, 147.

901 Irakî, s.33-34.

902 Ayrıca bkz. 2476, 2477, 2478, 2479, 2481. beyitler.

903 Rifaî, s.238-239/ beyit no.1776.

904 Rifaî, s. 246, 324.

905 Emre, s.154, 113/4, 8.

Ten canın can da Cânân'ın tahtıdır.⁹⁰⁶ Güzel sevmek, Hüsn-i Mutlak'ı sevmektir. Bu sevgi dünyâdan âzâdelikle gerçekleşir. Tasavvuf *cânu cânâne verip âzâde olmaktır* ve *benliksiz bene* ulaşmaktır. Fuzûlî'nin deyişiyle bu âzâdelik *cânâna âit olan cânu, yine O'na vermektir.*⁹⁰⁷

Cânu cânân dilemiş, vermemek olmaz ey dil

Ne nizâ eyleyelüm, ol ne seniündür ne benüm Gazel, 183/2⁹⁰⁸

Âşık, sevgiliye ulaşma yolunda candan fedakârlık tâlimini de pervânedен öğrenmelidir:

2478. *Aşk resmin âşık öğrenmek gerek pervânedен*

Kim köyer gördükde şem'un âteş-i sûzânına

“Âşık, aşkın yordamını pervânedен öğrensin; o pervâne ki, görünce, düşüverir mumun yakıcı ateşine.”

Tasavvuf edebiyâtında mum sevgiliyi, Allah'ı; pervâne sevgilisinin yolunda ifnâ-yı vücûd eden âşıkları temsil eder.⁹⁰⁹ Bülbül-gül ilişkisi de böyledir. Pervâne, yanan mumun çevresinde döner, en sonunda mumun ateşinde yanarak can verir. Âşıktaki aşk ateşini yakan ve tutuşturan mâşuktur. Âşkın yanması için önce mâşukun yanması şarttır. Zîrâ mum yanmayınca pervâne yanmaz.⁹¹⁰ Nitekim bir beytte şöyle denilmiştir:

Aşk odu evvel düşer ma'şûka ondan âşıka

*Şem'i gör ki, yanmadan yandırmadı pervâneyi*⁹¹¹

Ve muhabbet şem'inin çırası da tevhîd zikriyle aşk u şevk ile dönmedikçe yanmaz⁹¹²

Tasavvuf târihinde aşkı ilk defa ızdırıp ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda târif eden Hüseyin b. Mansûr Hallâc (ö.309/921) da, *Kitâbü't-Tavâsin*'de ilâhi aşkı pervâne ve mum misâliyle anlatmıştır. Ona göre; pervânenin mum ışığını görmesi

906 Ögke, s.232.

907 Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Edebiyât Yazıları**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997 s.40.

908 Tarlan, **Fuzûlî Dîvânı Şerhi**, s.457.

909 Lütfi Filiz, **Noktanın Sonsuzluğu İkinci Kitap**, Saim Öztan, Seyhun Besin, Aziz Şenol Filiz (yay. hzl.), İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999, s.237.

910 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.255.

911 Konuk, C.IV, s.333.

912 Ögke, s.175.

“ilme’l-yakîn”, ona yaklaşp hararetini hissetmesi “ayne’l-yakîn”, ateşin içinde yanıp kül olması “hakka’l-yakîn” dir. Aşkın en son gâyesi yana yakıla yok olmaktır.⁹¹³

Hâfız-ı Şirâzî’nin aşkı ve âşıklığı dile getirdiği şu beyitleri de yukarıda zikrettiklerimizin bir özeti gibidir:

“Gönlü aşkla diri olan asla ölmez. Biz de âşıkız. Şu hâlde ebediliğimiz âlem ceridesine kaydedilmiştir.”

“Aşk yolu, bir yoldur ki ne ucu var ne kıyısı o yolda can vermeden başka hiçbir çâre bulunmaz.”⁹¹⁴

Ahmed b. Asım Antâkî (ö.239/853) kendisine “Muhabbetin alâmeti nedir?” diye sorulduğunda, “Muhabbet sâhibinin sözü az, tefekkürü dâimî, yalnızlığı fazla, sükûtu aralıksız olur. Kendisine bakılınca görmez, çağrılınca duymaz, musîbete uğrayınca üzülmmez, nimet zuhûr edince sevinmez, kimseden korkmaz, kimseden ümitvâr olmaz.” demiştir.⁹¹⁵

2583. *Mecnûn dedi ehl-i aşk olur hâr
Hüsn ehlinedür safâ sezâ-vâr*

“Mecnûn dedi ki: ‘Aşk ehli, sefil ve perîşan olur. Neşe ve eğlence güzellere yaraşır.’”

2589. *Tertîb-i ibâret ü fesâhat
Aşk ehlinedür delîl-i râhat*

2590. *Râhatden olan menüm kimi dâr
Ger sâmit ola değıül mi ma’zûr*

“Süslü ve düzgün söz söylemek, âşıklar için rahatlık işaretidir. Benim gibi rahattan uzak olan biri sessiz kalırsa mazur değil midir?”

“Âşık, aşkın lezzetini almış ve âlemin zevklerine ihtiyaç duymaktan arınmıştır. Kim aşk derdiyle dolu, şevk ve iştiyâkla sararıp solmuşsa, şüphesiz o, kendinden geçip yalnız O’nunla meşgûl olur.” denilmiştir.⁹¹⁶

913 Uludağ, “Aşk”, s.12.

914 Deliktaş, s.42.

915 Feridüddin Attâr, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (trc.), İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002, C. II, s.7.

916 Erzurumlu İbrâhim Hakki Hazretleri, **Mârifetnâme**, s.469.

2797. *Olmuşdu vücûd-ı pâki bir nûr*
Âlâyiş-i ekl ü şürbden dâr

“Tertemiz bedeni âdeta bir nur olmuş ve yeme içme külfetinden tamamen kurtulmuştu.”

Âşıkın yeme-içme iştahı kesilmiştir; aşk onun can azığı olmuştur. Onun canı her pislikten temizlenip vahdet şarâbıyla dolmuştur. Âşığın içi, şarap ve müşâhede zevkine gark olmuştur. Onun bu zevk ve safâsına sarhoşluğu şâhittir. Ama onun şarâbı tatlı, akıl bozmaz, tertemiz, berrak ve helâldir. Müşâhede ettiği de, ezeli olup aslâ yok olmayan ve güzelliği de eşsiz olan Mevlâdır.⁹¹⁷

976. *Aşk içre azâb olduğın andan bilürem kim*
Her kimse ki âşıkdur işi âh u figândur

“Aşkta azap olduğunu şunda bilirim ki; her kim âşık olduysa, işi âh ve figândır.”

718. *Âh idi hem-nefesüm âh ki ol hem âhir*
Çıhdı ikrâh kulup külbe-i ahzânımdan

“Yoldaşım âh idi; âh ki o da en sonunda, usanıp çıktı benim külbe-i ahzânımdan.”

Sevgi ortaya çıktığı zaman, tatlı teneffüs edişler ve derin derin iç çekmeler olur. Öyle ki nefes, sevenin nefsinde, sevgilisinin sûretini tasavvur ettiği tarzda çıkar. Hattâ hariçte müşâhede edebileceği bir sûrette onu izhâr eder.⁹¹⁸ Böylece sevgilisinden ayrı düşen âşıkın tek tesellisi ney gibi inlemek ve âh etmek olur. Âşıkla bütünleşen âh, aşkın hâllerindedir ve kalbi harâretiyle yakar. Dünyâ da Allah ile âşık arasına giren ayrılık evi olduğu için âh etme yeridir.⁹¹⁹ Bununla birlikte beyitte geçen “üzüntüler kulübesi” anlamındaki “külbe-i ahzân” tabiri de tasavvuf şâirleri için ilhâm kaynağı olmuş ve bununla da güzellikler ve kemâlât diyârı olan vatanından ayrı düşen kulun bu dünyâ kulübesinde hüznünün çok olduğunu anlatmak istemişlerdir.⁹²⁰

903. *Bârân ile berki cism ü cândan*
Bir mertebede ki mundan andan

917 Erzurumlu İbrâhim Hakî Hazretleri, *Mârifetnâme*, s.471.

918 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.58.

919 Hayriye Cengiz, “Şeyh Galib’de tasavvuf ve Hüsn-ü aşk”, (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Bilim Dalı, 2000), s.105.

920 Cebecioglu, s.389; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.225.

904. *Deryâlara yetse lem'a-i tâb*
Sahrâlara düşse katra-i âb

905. *Deryâlar olurdu cümle sahrâ*
Sahrâlar olurdu cümle deryâ

“Cisminden ve canından kopan (gözyaşı) yağmuru ve (âh) şimşeği öyle bir derecede idi ki, âhından deryâlara bir ateş kıvılcımı ulaşırsa ve gözyaşından da sahralara bir damla düşse; bütün deryâlar sahra olur, bütün sahralar a deryâya dönerdi.”

Âşık durmadan ağlar. Gözyaşları okyanus olur. Âh ederek denize düştüğü için, âşıkın âhı denizi tutuşturur. Gözyaşı döke döke, göz pınarları kuruyan âşıkın gözlerinden yaş yerine kan gelmeye başlar. Devamlı kan kaybetmeden dolayı yüzünün rengi sararır, zayıf düşer, beli iki büküm olur. Sonu gelmeyen bu ıstıraplarla göğsünü, yakasını yırtar, parçalar. Hançer gibi gamzeleriyle ok gibi kirpikleriyle sevgili âşıkın vücudunda delikler ve yaralar açmaya devam eder. Zayıf vücut, bükülmüş bel, sarı yüz, kanlı gözyaşı, âh ve yaralar... Bunlar âşıklığın alâmetleridir.

Âşıkın içindeki âteşten dolayı dumanlı ve kıvılcımlı olan⁹²¹ ve âşıkların zikri kabul edilen “âh”, şekil ve muhteva yönüyle edebiyâtımızda pek çok benzetmeye konu olmuştur. Tasavvufî karakteristiğe de sahip olan âh (elif ve he harfleriyle yazılır) ve “vâh” (vav, elif ve he yazılır) ifâdeleri tasavvufî olarak Allah lafzını remzetmektedir. Allah kelimesinin ilk ve son harflerinden müteşekkil olan âh, âşıkların Allah’a sığınması, Allah’a olan zikirleridir. Bu şekilde âh ederek Allah’a ulaşmak mümkündür.⁹²² Nitekim, Necmeddin-i Kübra öğrencilerine şöyle demiştir: “Size bir belâ ve musibet geldiği zaman sakın oh demeyin. Çünkü, bu şeytanın ismidir. Âh deyin. Bu Allah’ın ismidir. ‘Vâh’ da böyledir. Çünkü bu ‘Hüve’nin ters dönmüş şeklidir.”⁹²³

“Âşıkların yaşlarının çoğu gönül âlemine akar ve yağmurun sokakları temizlemesi gibi gönlü de temizler. Âşıkların gözlerinden aktıkları görülen birkaç damlanın kıymetine daha bahâ biçilmez. Onları ancak Cenâb-ı Hak meleklerine toplattırır...Âşıkların âhı gönlünün yedi kat derinliğinden gelir ve bu mertebelerden

921 Cemâl Kurnaz, “ ‘Âh’a Dâir”, *Türk Kültürü*, C.25, sayı:292, Ağustos 1987, s.499-500.

922 Kurnaz, s.501-502; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.26; Harun Tolasa, *Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973, s.384; Cebecioglu, s.36.

923 Necmüddin Kübra, s. 141.

geçerken her tarafı aydınlatır. Nihâyet ağızdan çıktığı zaman yakıcı bir hâli vardır.”⁹²⁴ denilmiştir. Bu yüzden âşık, sevgilisi için çok âh çekmelidir. Bu özellik Allah’ın şu âyetinde de ifâde edilmiştir: “...Gerçekten İbrahim çok âh çeken, çok içli ve çok halîm idi.” (Tevbe, 9/114)⁹²⁵

Âh ile ilgili olarak ayrıca şöyle bir benzetme de yapılmıştır: Güneşin ışıkları elif’e (yâni oka), kütesi he (ه) harfine benzediğinden her gün “âh” (Allah) diyerek doğar.⁹²⁶

İbnü’l-Arabî âşıkın bu hâlini “zefrât” (derin derin iç çekişler) kelimesiyle ifâde eder ve bu kelimeyi şu şekilde tanımlar: “*Bu yıkıcı bir ateştir. Bir nurdur ki kalb onu taşıırken daralır. Bu nedenle devamlı ve yoğun bir şekilde âşıkı saran üzüntü ve kederden dolayı, âşıktan derin derin iç çekişler duyulur. Derin derin iç çekmeler çıktığı için, tıpkı ateş yanarken işitilen çıtırtılara benzer birtakım harâretli ve hafif gürültülü sesler ve iniltiler duyulur. İşte bu seslere zefrât denir.*”⁹²⁷

A. Melâmet

Aşk meydanında cevelân etmenin şartları vardır ki bunlardan biri de melâmet neşvesine sahip olmak, kınayanlara aldırılmamaktır.⁹²⁸

868. *Men reng-i melâmete boyandım
Sevdâ-zedeliğ odına yandım*⁹²⁹

“ Ben, melâmet (kınama, ayıplama) rengine boyandım, aşk ateşine yandım...”

Sözlükte, “kınamak, kötölemek, ayıplamak” gibi anlamlara gelen melâmet⁹³⁰ kelimesinin tasavvuf literatüründe kazandığı anlam, “ibâdeti gizleme, hâli halkın kınamasına yol açacak şekildeki davranışlarla örtmektir.”⁹³¹ Bu anlayış, alçakgönüllülük, mahviyetkârlık gibi güzel ahlâk unsurlarını da berâberinde

924 Tura, **Gönül ve Aşk**, s.37.

925 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.138.

926 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.26; Tolasa, s.384.

927 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.93.

928 Demirci, s.55.

929 Ayrıca bkz. 890, 893, 896, 1132, 1679, 1834, 2678-2679. beyitler.

930 Nihat Azamat, “Melâmet”, **DİA**, C.29, Ankara, 2004, s.24; Cebecioğlu, s.424; Cemâl Kurnaz, **Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s.101; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.241.

931 Kürkcüoğlu, s.103.

bulundurur.⁹³² Bir terim, bir makām ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanıma sahip olan melâmetin terim olarak kullanımı kökü olan “levm” kelimesinin geçtiği iki âyete (el-Mâide 5/54; el-Kıyâme 75/2) dayandırılmaktadır.⁹³³

III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nîşâbur şehirlerini içine alan Horasan’da ortaya çıkıp özellikle Nîşâbur’da yaygınlık kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmî, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye (Melâmetîlik) denilmiştir.⁹³⁴

Sûfîlerin bir kısmı tarafından en yüksek makâm sayılan melâmet aynı zamanda vahdet-i vücûd inancında kişinin varacağı en yüce mertebedir.⁹³⁵

Melâmet neşvesini benimseyen Melâmîler’in⁹³⁶ özellikleri şunlardır: “İhlâs, sıdk ve samimîyet esasına büyük bir ehemmiyet vermek, riyâdan şiddetle kaçınmak, iyi işleri halktan gizlemek, kötülükleri açığa vurmak, hayrı izmâr, şerri izhâr etmek; günahkâr günâhının ortaya çıkmasından korktuğu kadar sevapların ortaya çıkmasından ve duyulmasından korkmak, bütün bunları ihlâs için yapmak, Hakk’ın makbûlü olmak için halkın merdûdu olmaktan çekinmemek, Hak nezdinde siddîk olduktan sonra halk indinde zındık olmaya aldırış etmemek, halkın levmine, yermesine, kınamasına ve kötülemesine değer vermemek, örf ve âdete önem vermek.”⁹³⁷

İbnü’l-Arabî de bu grubun özelliği üzerinde odaklaşmıştır. Ona göre bu grubun özelliği, makâmlarını insanlardan gizleme teşebbüsleridir. Böylece İbnü’l-Arabî onları rical tasnifinde gizliler (ahfiyâ) ile eşanlamlı olarak ele alır. Başka bir ifâdeyle İbnü’l-Arabî onların makâmlarını gizleme çabalarına şunu ekler: Allah kendi katında

932 Demirci, s.46.

933 Abdulkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978, s.331; Azamat, s.24; Cebecioğlu, s.424.

934 Azamat, s.24.

935 Abdülbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre ve Tasavvuf**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961, s.199.

936 “Melâmîler, “el-Ümenâ” diye adlandırılmıştır. Bunlar derunlarındaki şeylerin tesirinin dışlarında gözükmeyen kimseledir ve en üstün gruptur. Bu insanlara Melâmî denmesinin sebebi sürekli kendilerini kınamalarıdır. Onlar, ilim, hâl, amel, makâm olarak insanların en üstünleri olmalarına rağmen kendilerini böyle görmezler, bu nedenle de nefislerini kınamaktan geri durmazlar”. bkz. Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.81.

937 Kelâbâzî, s.292.

yaratıklarından onları gizlemiş, onların makâmlarını insanlardan gizlemelerinin karşılığı, Allah'ın onları örtmesi olmuştur.”⁹³⁸

Melâmetin üç şekli vardır; Doğruluk ve istikamet üzere olmak, kastetmek ve terk etmek.

Doğruluk ve istikamet üzere olmanın şekli şudur: Bir kimse ameli iyi bir şekilde ifâ eder, dinî hükümlere riayetkâr olur, muâmelelerinde dürüstlükten ayrılmaz, fakat öyle olduğu için halk onu kınar, halkın onun hakkındaki tutumu budur, ama o bunlardan hiçbirine aldırılmaz, yoluna devam eder.

Kast şeklindeki melâmet şöyle olur: Bir kimse halk arasında büyük makâm ve i'tibâr kazanmış olur, halk arasında parmakla gösterilen bir şahsiyet hâline gelir. Bu durumda kalbi makâma ve i'tibâra meyleder, tabiatı halk ile alâka kurmaya heves eder. Fakat o kalbini halkın i'tibâr etmesi arzusundan tahliye ederek Hak ile meşgûl olur. Bunun için melâmet yoluna girmeye kendini zorlar, zararlı ve sakıncalı bulunmayan bazı davranışlara teşebbüs etmek sûretiyle halkın kendisinden nefret etmelerine sebep olan işleri yapacak kadar işleri ileri götürür. Halka karşı takındığı tavır bu olur, bu sûretle halk onunla ilgilenmez hâle gelir.

Terk sûretiyle melâmet şöyle olur: Küfür ve dalâlet, şeriatı terk etmeyi ve ona uymamayı söyleyecek kadar tabî bir şekilde bir şahsı hâkimiyeti altına alır ve bu şahıs yaptığı şeyin melâmet olduğunu söyler.

İstikamet üzere olmak için melâmet yolunu tutan, münafıklığı ve iki yüzlülüğü kendinden uzaklaştıran ve riyâdan sakınan şahıslar, halkın kınamalarından korkmazlar, her hâl ve şart içinde hak bildikleri yolda yürürler, halkın kendilerine vereceği isim ne olursa olsun onlar için hiçbir anlam ifâde etmez.

Melâmette kasd yolunu tutan, makâm ve mevkii terk esasına riâyet eden, halkla meşgûl olmaktan kendisini uzak bulunduran ve böyle bir anlayışa sahip olandır.

938 Suad El-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, s.454-455.

Melâmette terk yolunu tutan, bunun için şeriata muhâlefet etmeyi tercih eden, sonra da ‘ben melâmet yolunu tutuyorum’, diyenlere gelince, bu açık bir sapıklıktır, âşikâr bir âfettir, tam mânâsıyla bir hevâ ve hevestir.⁹³⁹

608. *Aşk âteşine budur alâmet*
Kim baş çeke şu‘le-i melâmet

“Aşk ateşinin belirtisi, kınama ve ayıplama alevlerinin baş göstermeleridir...”

Yûnus Emre de şöyle buyurmuştur:⁹⁴⁰

Âşık olanun nişânı vardır
Melâmet olur bellü beyânı

Âşıklık iddiasında bulunan kişi melâmet neşvesini benimsemeli ve bunun için de kınayanların kınamasına aldırmayıp “melâmet hırkası”nı kendine örtü edinmelidir. Tıpkı Niyâzî-i Mısırî’nin dediği gibi:

Ar u nâmûsun bırak şöret kabasından soyun
*Gey melâmet hırkasın kim ol nihân etsin seni*⁹⁴¹

Âşık Mecnûn, bu yolun gereklerini bilmiş ve “nâmûs şişesini” taşa çalmıştır.

2725. *Çün men reh ü resm-i aşk dutdum*
Nâmûs tarîkini unuttum

“Ben artık aşk yolunu tutup, namus yolunu unuttum.”

O, ölmeden önce ölmüş ve ebedî bir aşkla sonsuz hayat bulmuştur. Âşıkın hep boynu bükük, gam ve hüznün ağına tutulmuştur. Sevinci, aşağılanmak ve eziyet çekmekte bulmuştur.⁹⁴²

642. *Aşk ile riyâ değül muvâfik*
Rüsvây gerek hemîşe âşık

“Aşk ile ikiyüzlülük birbirleriyle uyuşmaz, çünkü âşık daima rezil, i’tibârsız olmalıdır.”

939Hucvîrî, s.145-147; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.333-334.

940 Emre, s.302/ Gazel, 353/ 6.

941 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.280.

942 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, **Mârifetnâme**, s.476.

B. Sefer/ Seyr ü Sülûk

Tasavvuf literatüründe sefer, “yolculuk, mesafe kat etmek, ilmî hareket ve inkışaf, kötü huyları terk ederek iyi huylar edinmek için harekete geçmek, nefis menzilinden Hak ve hakikat hedefine doğru yolculuk yapmak, kalbin Hakk’a teveccühü, yönelmesi”⁹⁴³, “maddeden mânâya yolculuk”⁹⁴⁴ olarak ifâde edilmiştir.

Bir başka ifâdeyle, “kul Hakk’ın sözüne verdiği cevabı duymak için, söz menzilinden, işitme menziline yolculuk eder. İşte bu seferdir.” “Sefer, kalp ve beden, mânâ ve his düzeyinde gerçekleşen bir ameldir.”⁹⁴⁵

439. *Düşdi seferüm diyâr-ı derde*

Kimdür mana yâr bu seferde

440. *Her kimde ki vardur istitâat*

Derd ü gam ü mihnete kanâat

441. *Oldur bu müsâferetde yârum*

Zevk ehline yohdur i’tibârum

“Yolum dert diyârına düştü...Kimdir bana bu seferde yoldaş? Kimde dert, gam ve mihnete dayanma gücü varsa, bu yolculukta arkadaşım odur. Zevk sahiplerine i’tibâr etmem...”

Fuzûlî’nin bu mesnevî aracılığıyla kendi “mânevî mâcerâ”sını anlattığını düşünebiliriz. Bu beyitlerde, anlatacağı Leylâ-Mecnûn kıssasını, tasavvuftaki bir “seyr ü sülûk” (mânevî terbiye yolculuğu) gibi telakkî edip ele aldığını söylemektedir. Onun için bu yolculuğa çıkanların buna tahammül edecek güç ve kâbiliyetleri, içlerinde de bir “dert ve gam”, mal ve mülke karşı “kanâat” bulunmalı ve “dünyâ zevkleri”ne i’tibâr eden “zevk ehli” olmamaları gerekir.⁹⁴⁶

Mutasavvıflar sefer kelimesinin yerine daha çok “seyr ü sülûk tabirini kullanmışlardır. Lügatte “seyr” gezmek, “sülûk” da yürümek ve gitmek anlamındadır.

943 Kelâbâzî, s.297.

944 İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı Misalli büyük Türkçe sözlük O-Z**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005, C.3, s.2708.

945 El-Hakîm, s.551.

946 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.215.

Tasavvuf istilâhında ise seyr, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücûdundan Hakk'ın vücûduna doğru hareket, demektir. Sülûk da tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitimidir.⁹⁴⁷ Sülûkun sonunda “Allah'ı sevmek” tefekkürü (murâkabe-i mahabbet) verilir. Ondan sonra “fenâ” ve “bekâ” gibi hâller ortaya çıkar. Gerçek mânâda sülûkun sonu yoktur.⁹⁴⁸

Seyr u sülûk, genel mânâda tasavvuf ve tarîkâta giren kimsenin mânevî makâmalarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safhalara verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk, nihâyeti ise vüsûldür. Seyr ve sülûk birbirinin ayrılmaz parçaları sayılmıştır.⁹⁴⁹

Bu mânevî yolculuktan amaç, davranış ve hâl olarak Rabb'e yakınlık mertebelerine yükselmektir. Bu ise insanın içinin ve dışının ilgilendiği mücâhedeler ve karşılaştığı yorucu sıkıntılarla birleşmesiyle gerçekleşir. Sâlik, bu hâli yakalayınca artık nefsinde mücâhede karşısında bir güçlük ve sıkıntı duymaz.⁹⁵⁰

Seyrin, yâni bu mânevî yolculuğun dört mertebesinden söz edilir. Bu mertebeler mürîdin tadrîci olarak tırmandığı ve her yükselişte Allah Teâlâ ile kendi arasındaki hicâbların ortadan kalkmaya başladığı bir tarzda devam eder⁹⁵¹:

1. Seyr ilallâh: Nefs menzilinden kalb makâmının sonu olan ufûk-i mübîne kadar olan yolculuk, eşyâ ve maddeye (ağyâr ve mezâhire) karşı duyulan ilgiyi ve sevgiyi gidererek Hakk'a doğru yönelmek, vahdetin yüzünden kesret perdesini kaldırmak.

2. Seyr fillâh: Allah'da seyr, kesretten vahdet hicabını kaldırmak. Allah'ın vasıfları ile vasıflanmak ve ahlâkî ile ahlâklanmak sûretiyle vâhidîyet makâmının sonu olan ufûk-i a'lâyâ varıncaya kadar Hak'ta Hak ile olan yolculuk.

3. Seyr maallâh: Allah ile beraber seyr; zâhir ve bâtın ikiliğinden ve kayıtlarından kurtularak aynu'l-cem' ve ahadiyet makâmına yükselmek, ikilik hâli

947 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.185.

948 Cebecioğlu, s.587.

949 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.185.

950 Kâşânî, s.304.

951 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.318.

buldukça bu makâm “kâbe kevseyn” adını alır, ikilik hâli ortadan kalkınca “ev ednâ” ismini alır. Velâyet makâmının sonu burasıdır.

4. Seyr anillâh: Seyr billah, seyr fi'l-eşyâ; Allah'dan seyr, Allah ile Allah'tan seyr, eşyâda seyr, Hak'dan halka dönmek, insanları irşad için halka geri dönmek, vahdeti kesret şeklinde, kesreti vahdet sûretinde görmek. Bu makâma bekâ ba'de'l-fenâ, fark ba'de'l-cem', sahv ba'de's-sükr, temkin ba'de't-telvin adı da verilir. İlk iki seyr ile velîlik makâmına son iki seyr ile davet ve irşad makâmına erişilir.⁹⁵²

Ayrıca iki türlü seyrin olduğunu da söyleyenler vardır:

1. Seyr-i nuzûlî: Mukayyed vücûd (varlık)un ortaya çıkması için Mutlak Vücûd'un seyri. Bu, ehadiyetin imkân mertebesine, mutlakın mukayyede, küll'ün (bütünün) cüz'e (parçaya) inişidir.

2. Seyr-i Urûcî: Mukayyedin mutlakda yok olmak üzere yaptığı seyr. Cüz'ün küll'e seyri. Buna seyr-i şûûrî de denir. Bu seyr, imkân mertebesinden Mutlak'a kadardır.⁹⁵³

İnsanlar meşreblerine, fitrî yapılarına ve karakterlerine göre bu mânevî yolculuğu üç tarzda gerçekleştirebilirler. Tasavvuf istilâhında bu yollara “tarîk-i ahyâr”, “tarîk-i ebrâr”, “tarîk-i şuttâr” ismi verilmiştir:

a) Tarîk-i ahyâr: Amel ve ibâdetle düşkün kişilerin tuttuğu yoldur. Bu yolun sâlikleri genellikle nâfile ibâdetlerle Hak'a ulaşmaya çalışırlar ki bu meşrepte olanların gâyeye ulaşmaları diğerlerine nisbetle uzundur.

b) Tarîk-i ebrâr: Riyâzet ve mücâhede tarîkı olup, halk ile olan muâmelede de, Hak ile olan muâmelede de sâdik olanların yoludur. Gönül saflığına ermek, ahlâk-ı zemîmeyi ahlâk-ı hamîdeye tebdîle cehd etmek için mücâhedeyi esas alırlar.

c) Tarîk-i şuttâr: Aşk ve muhabbet ehlinin benimsediği yoldur. Aşk, şevk, vecd ve coşku ile bu yola girilir. Aşk ile ülfeti olmayan bu tarîka sülûk edemez. Bu yolun sâlikleri nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye ile meşgûl olurlar.⁹⁵⁴

952 Kelâbâzî, s. 297-298; Ayrıca bkz. Mahmûd-ı Şebusterî, **Şerh-i Gülşen-i Râz**, Hüseyin Bey (şârih), Cengiz Gündoğdu (yay. hzl.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006, s.26.

953 Cebecioğlu, s.564.

Bu başlık altında konuyla ilişkisi bakımından şu önemli husus üzerinde de durmak istiyoruz. İbnü'l-Arabî'ye göre, “gerçek varlık birdir ve o da Hak'tır. Bu âlemde görülen bütün yaratıklar simge, tecellîgâhlar ve tam perdelerdir. O hâlde İbnü'l-Arabî bir remizler ve simgeler âleminde yaşar. Bu yüzden her neye özlem duysa, o gerçekte bir imge ve Hakk'a perdedir. Hak ise simge perdesi ardından gerçek sevilendir. Bu simgeler aralarında farklılaşır, çünkü gösterdikleri şeye, yâni Hakk'a delâlet güçleri farklı farklıdır. İşte kadın bu noktada ortaya çıkar, çünkü kadın bütün simgeler arasında sâliki Hakk'ı en yetkin tarzda müşâhedeye sevk edebilen yegâne simgedir. Aynı şekilde kadın İbnü'l-Arabî'nin kendisini yücelttiği ve ona ibâdet ettiği Mutlak Güzelliğin [Cemâl-i Mutlak] yansıdığı tecellîgâhlardan birisi olarak görünür. O hâlde kadın doğrudan şehvet mahalli değil, aksine o bu kapsayıcı güzelliğin bir simgesi, deyim yerindeyse Hakk'a ulaştıran bir yoldur. Bu yüzden kadına sevginin ve duyguların yönlendirilmesi gerçekte kadın vasıtasıyla kendisine işâret edilen Hakk'a yöneliktir. O hâlde sınırlı-duyulur güzellik mutlak güzellik üzerinde açık bir kapıdır; simgeyle sınırlanmayan kimse onu dile getirir.”⁹⁵⁵

Bir başka ifâdeyle; “Allah kendisinden başkasına muhtaç değildir. Aynı şekilde Allah, yaratılmışlarda, kendinden başkasını sevmez. Demek ki, her âşıkın, sevenin gözü içinde, her sevgide, her sevgilide O zâhir olmaktadır. Varoluş içinde sadece tek bir Seven vardır, dolayısıyla âlem hem sevendir hem sevilen. Bütün bunlar hep O'na döner...Hiç kimse kendi Yaratıcısından başkasını sevmez. Fakat Zeyneb'in, Suad'ın, Hind'in ve Leylâ'nın sevgisiyle, ya da bu dünyâ sevgisiyle, ya da para ve makâm hırsıyla ya da bu âlemde sevilen şeylerin sevgisiyle Allah gizlenmiştir.”⁹⁵⁶

İbnü'l-Arabî bu görüşünü Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in şu hadîsine dayanarak geliştirmiştir: *النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة* [Sizin dünyânızdan bana üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadın ve gözümün bebeği/nûru kılınan namaz.]⁹⁵⁷

954 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.30; H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.232.

955 El-Hakîm, s.303.

956 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s.34.

957 Müslim, *Talâk*, 31, 34; Nesâî, *İşretu'n-Nisâ*, 1.

Fusûsu'l-Hikem'de bu konuda şöyle denilmektedir: “..Allah, insan için yine insan sûreti üzere başka bir şahsı üretti, ona da kadın adını verdi. Kadın kendi sûreti üzere zâhir olunca ona müştâk oldu. Bu hâl bir şeyin kendi nefesine iştiyâk duymasıdır. Kadının erkeğe vurgunluğu da bir şeyin kendi yurduna düşkünlüğüdür. Şu izâhımıza göre insana kadın sevdirdi. Çünkü Allah da bizzât kendi sûreti üzere halk ettiği kimseye muhabbet gösterdi; nurdan yarattığı meleklerin mevki ve mertebeleri daha yüce ve tabîî âlemden neş'et etmiş olmalarına rağmen bunları insana secde ettirdi. İşte (erkekle kadın ve Hak ile insan arasındaki) münâsebet buradan başladı. Hâlbuki sûret münâsebet cihetinden en büyük ve en azametli ve mükemmel vasıta. Çünkü sûret, tek olan varlığı çiftleştirdi. Yâni Hakk'ın vücûdunu ikileştirmeye sebep oldu. Nasıl ki kadın da yaratılışıyla erkeği ikileştirdi ve onu kendine eş kıldı. Şu duruma göre Hak, erkek ve kadın olmak üzere bir üçlük meydana geldi. Bu arada erkek, kadının kendi aslına iştiyâkı kabîlinden olarak o da kendi aslı olan Rabb'ına müştâk oldu. Şu hâlde Allah kendi sûreti üzere olan kimseyi sevmekle beraber ona da kadını sevdirdi. O hâlde erkeğin muhabbeti hem kendi parçası olan kadına karşı hem de kendisini yaratan Hakk'a karşı oldu. İşte bunun için Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm 'Bana kadın sevdirdi' buyurdu. Çünkü kendi sevgisi ancak Rabb'ının sûretiyle ilgili olduğundan kendi nefsinden bahisle 'Ben sevdim' demedi. Bu sûretle kendi kadınına karşı olan sevgisini bile Allah'a nispet etti. Çünkü Hazret-i Peygamber kadın sevgisini, Allah'ın kendi sûreti üzere olan mahlûkuna muhabbeti gibi ilâhî ahlâka uymak için dilemiştir.”⁹⁵⁸

Bununla birlikte “Erkek (sevgi esnasında) Hakk'ı kadında görürse onun bu görüşü münfâil [edilgen] de olur. Fakat kadın kendisinden zuhûr etmiş olması bakımından Hakk'ı kendi nefsinde görürse onu fâil [etken] de görmüş olur. Erkek kendisinden zuhûra gelmiş olan şeyin sûretini hatırına getirmeden Hakk'ı kendi nefsinde görürse bu görüş münfâil ve vasıtasız olarak Hak'tandır. Şu hâlde erkeğin Hakk'a ait görüşü kadında daha tam ve kâmil olur. Çünkü o Hakk'ı hem fâil hem de münfâil olması bakımından görür. Kendi nefsinden görüşü ile bilhassa erkeğin münfâil olması dolayısıyladır. İşte bu sebeple Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm Hakk'ın kadında bu tam görünüşünden dolayı kadına muhabbet etti. Çünkü Hak, maddeden ayrı

958 Muhyiddin-i Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, Nuri Gencosman (çev.), İstanbul: MEB Yayınları, 1992, s.329-330.

olarak ebediyen görülmez. Zîrâ Allah, zâtı i'tibâriyle âlemlerden ganîdir. Demek ki Hakk'ı görüş bu bakımdan imkânsız ve görünüş ancak maddede mümkün olacağından Hakk'ın kadında görünüşü şühûd'un en büyük ve mükemmel derecesidir.”⁹⁵⁹

III. HÂL VE MAKÂM

Lügatte “şimdiki zaman, içinde bulunulan vakit ve ân, geçmiş ve gelecek olmayan zaman, oluş, bulunuş, sûret, keyfiyet, durum”⁹⁶⁰ gibi anlamlara gelen hâl, mutasavvıflara göre, kulun kastı, kendine çekme girişimi, kazanma arzusu olmadan kendiliğinden kalbe gelen sevinç, hüznün, rahatlık, sıkıntı, şevk, dert, heybet ve heyecan gibi anlamlardır.⁹⁶¹ Bir başka ifâdeyle kulun mânevî bir terbiyeden sonra, kazandığı güzel hasletlerin onda yerleşip istikrâr bularak, her hâliyle belli olmasıdır. Hâlin meydana gelişi, kulun irâdesi dışındadır.⁹⁶²

Hâlin sürekli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı vardır.⁹⁶³ Ancak çoğunlukla kabul edilen görüş hâllerin kalıcı olmayıp geçici olduğu yönündedir.⁹⁶⁴ Hâller kulun elde ettiği şeyler değil, kendisine verilenlerdir. Hâl ilâhî bir özelliktir. Allah kendisi hakkında şöyle buyurmuştur: كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ [O her gün, her ân bir iştedir.]⁹⁶⁵. Hakk'ın kendilerinde bulunduğu bu şe'nler yaratıkların hâlleridir. Onlar kendilerinde buldukları için o hâllerin mahalleridir. Hâller varlıklara Allah tarafından gelen birtakım arazlardır. Allah bu arazları onlarda yaratmış ve onu şe'n kelimesiyle ifâde etmiştir. İşte bu ilâhî konularda kendisine baş vurulan hâllerin aslıdır.”⁹⁶⁶

Abdürrezzak Kâşânî, hâller ile ilgili olarak, “Allah'a giden kimselerin konakladığı on menzilin ismidir. Bunlar; muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heyman, berk ve zevktir. Kul bu menzillerin tekil ve alt mertebelerinden küllî- ulvî mertebelerine doğru 'sırrı' sâyesinde yükselir. Bunlar ez-Zâhir isminin ihâta ettiği

959 Muhyiddin-i Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, s.331; El-Hakîm, s.303-304.

960 Devellioğlu, s.315; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.154.

961 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hızl.), s.97; Kelâbâzî, s.129/ dipnot no.1; Kâşânî, s.199.

962 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.187.

963 Bu görüşler için bkz. Mehmet Demirci, “Hal”, **DİA**, C.15, İstanbul, 1997, s.216; Hakîm, s.241; Hasan Kâmil

Yılmaz, **Ebü Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar**, s.328.

964 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.154; Cebecioğlu, s.41.

965 Rahmân, 55/29.

966 El-Hakîm, s.242, Ayrıca bkz. aynı eser, s.242-244.

*menzillerdir. Ez-Zâhir isminin tecellîsiyle birlik, nefis ve nefsin kuvvet ve aletleriyle zuhûr etmiş çoklukta görülür.” demiştir.*⁹⁶⁷

Tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir.⁹⁶⁸ His ve heyecanların, manevî hayatın ve ruhî sırların sözle anlatılmasını mümkün ve câiz görmeyen sûfiler bunları birbirine hâl diliyle anlatmışlardır; başka bir ifâdeyle ulvî duyguların anlaşılabilmesi için yaşanmasının şart olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁶⁹ Bu mânâda tasavvufta hâl ehli, kâl ehli diye iki gruptan bahsedilmiştir: Kâl ehli, manevî hâllere sahip olmayan, işin sadece lafını eden kişiler iken; hâl ehli gerçeği bulanlar, mârifete erenler, bu şekilde tevhîdi yaşayanlardır.⁹⁷⁰

Fuzûlî, Mecnûn’u “ehl-i hâl” bir kimse olarak tanıtır ve onun bu hâle ulaştığını anlayan Nevfel, sahralarda başıboş gezmesini hoş karşılamaz:

1469. *Hâl ehlisen iste ehl-i hâli*
Sahrâlara düşme lâübâlî

“Sen dert (hâl) ehlisin, hâlden anlayanları ara; böyle başıboş ve perîşan, çöllerde dolaşıp durma!”

Fuzûlî bir diğer beyitte de Leylâ’dan istiğnâ eden Mecnûn’un bu davranışını ehl-i hâl olmasına bağlar ki bu hâle sahip olanlar hakîkati gördüklerinden “hüsn-i sûret”e meyletmezler:

2769. *Değül cezb etmeyen uşşâkı ma’şûk olmağa kâbil*
Ne hâsil hüsn-i sûretten ki cezb-i ehl-i hâl etmez

“Âşıkları kendine çekmeyen, gerçek mâşuk sayılmaz; ne çıkar o sûret güzelliğinden ki, hâl ehlini cezb etmez?...”

Tasavvufta manevî ve ruhî duygu ve heyecanları ifâde eden hâllere büyük önem verilmiş ve ehl-i hâl olmak mutluluk kabul edilmiştir.⁹⁷¹ Nitekim, gönlü zengin, ruhu temiz, ahlâkı düzgün, mânevî yaşayışı güzel olan, Hakk’ın rızâsını ve sevgisini

967 Kâşânî, s.42.

968 Kelâbâzî, s.129/dipnot no.1.

969 Demirci, “Hal”, s.217.

970 Cebecioğlu, s.245.

971 Demirci, “Hal”, s.216.

kazanan iyi kullara hâl sâhibi denilmiştir. Bu kavram, “velî ve ermiş” anlamına gelmektedir.⁹⁷² Tasavvufta “ehl-i hâl” kavramının yanı sıra “rabb-i hâl” de kullanılmış ve bununla muhabbet, havf, recâ, şevk ve benzeri hâllerden birisi diğer hâllere nisbetle daha yoğun bir biçimde bulunursa o kişiye “rabb-i hâl” denilmiştir.⁹⁷³

İbnü’l Arabî ehl-i hâlin Hak katındaki hükmü ile ilgili olarak, “*Hâl sâhibinin hükmüne, statüsüne gelince, onun statüsü, deli durumuna benzer. İlâhi Kalem, onun üzerinde durmaz, yâni onun ne lehinde ne de aleyhinde bir şey yazar.*”⁹⁷⁴ demiştir.

Makâm, sûfîlerin ıstılahında ilâhî emirlerin hakkını tam olarak yerine getirmek demektir.⁹⁷⁵ Allah Teâlâ’nın kula bahşettiği bir ilâhî lütuf olan hâllere⁹⁷⁶ karşılık, makâmlar, kulun çalışmasıyla kazanılır. Hâller, Cenâb-ı Hakk’ın lütfundan ve cömertliğinden gelir. Makâmlar ise kulun bütün gücüyle gayret etmesiyle elde edilir. Makâm sâhibi makâmında durur. Hâl sâhibi ise hâlden hâle yükselir.⁹⁷⁷ Hâl, yolculuğun sebepleri (âlet ve edevâtı), makâm ise yoldaki konaklar gibidir.⁹⁷⁸ Hâlin şartı, kendisinin gidip ardından benzerinin gelmesi değildir; bazen hâl gider ve ardından benzer bir hâl gelebileceği gibi, benzeri gelmeyebilir de. Bu nedenle görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır: Hâli benzerinin takip ettiğini ileri sürenler onun sürekliliğini kabul etmişlerken, takip etmediğini söyleyenler devamlılığını kabul etmemişlerdir.⁹⁷⁹

“Hâl kulda niteliklerin değişmesidir. Nitelik sağlamlaşıp direnç kazandığında artık makâmdır. Hâl yok olan şey demektir. Bütün varlık hâldir, herhangi bir işte kalıcılık yoktur.”⁹⁸⁰

Tasavvufta ulaşılan her makâmın kendine mahsus ahvâli vardır. Bir makâmdan diğer bir makâma yükselen sûfinin hâlleri de değişir ve böylece daha mükemmel hâllere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makâmda bulunan sâlikin hâlleri de kendisi bu makâmda iken sürekli değişir ve mükemmelleşir. Hâllerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider.

972 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.154.

973 Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.351.

974 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.159.

975 Kâşânî, s.199.

976 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hzl.), s.97; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.188.

977 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.144-145; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.188; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.234; El-Hakîm, s.446.

978 Necmüddin Kübra, s.123.

979 Kâşânî, s.199.

980 El-Hakîm, s.241.

Bu durum Hakk'a doğru yapılan manevî yolculuğun (seyrî sülûk) sonsuzluğunu ifâde eder.⁹⁸¹

Hucvirî, Hakk'a giden yolu üç olarak belirtir; onlar da: Makâm, hâl ve temkîndir. Kullar, makâmlara hâller ile ulaşır yâni hâller ve makâmlar sâliki, kesbî ve vehbî olarak çeşitli mertebelere yükselten birer ilâhî mevhibedir. Makâmın hakkı verilmeden diğere geçmenin doğru olmayacağını söyleyenler bulunduğu gibi, kulun içinde bulunduğu makâmı, ondan daha üstün bir makâma ulaştıktan sonra terk edeceğini söyleyenler de vardır.⁹⁸² Ancak kabul edilen görüşe göre bir makâmdan ayrılmak, makâmı terk etmek şeklinde gerçekleşmez. Bu, içinde bulunulan makâmdan ayrılmaksızın daha üstün bir makâmı elde etmek şeklinde gerçekleşir. Şu hâlde bir makâmdan ayrılmak, o makâmdan başkasına gitmek değil, onunla beraber başka bir makâma intikâldir.⁹⁸³ Bu durumda kul bir makâmın gereklerini yerine getirip diğere makâma geçinceye kadar o, onun makâmıdır.⁹⁸⁴

Bununla birlikte hâllerin ancak bir kısmı makâma dönüştürülebilir. Seyr ü sülûk bir anlamda insanın, yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Bu da hâllerin makâma dönüşmüş olması demektir.⁹⁸⁵ Hâl ve makâm arasında benzerlik bulunduğundan, birbirinden ayırt edilmesi zor olmuş; bu yüzden bazı ıstılahlar sûfiyye arasında hâl veya makâm olarak yer değiştirmiştir.⁹⁸⁶ Ancak genellikle sevinme, üzüntü, rahatlık ve sıkıntı gibi duygular hâl; zühd, tövbe, sabır, şükür ve takva gibi dinî ve ahlâkî ilkeler makâm olarak adlandırılmıştır.⁹⁸⁷

Belirli ve özel bir hakikat hakkında bir müşâhede veya keşif elde etmek ve ondan ayrılmamak üzere bilgice derinleşmek⁹⁸⁸ demek olan makâmlar Hakk'a kurbiyyet için ihdâs edilmiş mezillerdir. İkiliğin kalmasına ve sâlikin tevhid ehli olmasına vesîle olan yol, bu makâmlardır. Sâlik bu yolda ikilik ortadan kalkıncaya kadar yürür. Allah'la kul arasındaki zulmânî ve nûrânî hicaplar kalkar. Sâlik öyle bir makâma gelir ki, senliği

981 Demirci, "Hal", s.217.

982 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.153.

983 El-Hakîm, s.447, Ayrıca bkz. aynı eser, s.447-448.

984 Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar**, s.328.

985 Süleyman Uludağ, "Makam", **DİA**, C.27, Ankara, 2003, s.409.

986 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.153.

987 Uludağ, "Makam", s.409.

988 El-Hakîm, s.446.

kalmaz. Bu makâm, bir insân-ı kâmilin husûsî terbiyesiyle mücâhede ve riyâzet neticesinde sâlikin nefsinde münkeşif olan bir hâl ve zevk olduğundan, bu sırrı başkalarının anlaması mümkün değildir.⁹⁸⁹

Makâmı “kazanılmış ahlâkî ve ruhî melekeler” olarak tanımlayan Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî’ye göre akıl, kalp ve nefis üç latife olup bunlardan her birinin hâlleri ve makâmları vardır. Aklın temel makâmı yakîndir, diğer hâller ve makâmlar onun şubeleridir. Kalbin makâmı muhabbet, hâli sekrdir; nefsin makâmı tövbe, hâli aşağı arzulara mağlûp olmaktır.⁹⁹⁰

A. Fenâ ve Bekâ

Fenâ, sözlükte “geçici olmak, yok olmak, ölmek” gibi mânâlara gelir. Tasavvufî bir terim olarak da “Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması” anlamında kullanılır.⁹⁹¹ İlk dönemlerde cehâletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükürün, mâsiyet ve günâhın yerine tâat ve ibâdetin geçmesi şeklinde anlaşılan⁹⁹² bu kavramı farklı açıklayanlar da olmuştur: Fenâ, kulun fâiliyet şuurunu kaybetmesi, “abd”in yerine fâil olarak “Allah”ın geçmesidir. Kulun fiilini görmemesi diye de ifade edebileceğimiz bu hâlde, kulun yerine Allah kâim olur; Allah görür, duyar ve tutar. Kul Allah ile o kadar meşgûl olur ki nihâyet “benlik” şuurunu kaybeder.⁹⁹³ Fenâ, kulun (nefsânî ve behimî) haz ve arzularından fânî olması, (kendinden geçerek) temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgûl olduğu için eşyâdan da fânî olması, mânâsına da gelmektedir.⁹⁹⁴ Bâyezid Bistâmî’nin “*Yokluk (leysiyyet) meydanını kontrol ettim. Nihâyet yokluktan, yokluk içinde yoklukla oldum.*” sözünün mânâsı fenâ gerçeğine inişin ilk basamağıdır. Görülen ve görülmeyen şeylerin gözden

989 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.153.

990 Uludağ, “Makam”, s.410.

991 Mustafa Kara, “Fenâ”, **DİA**, C.12, İstanbul 1995, s.333; Ayrıca bkz. Kürkçüoğlu, s. 65, 418; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.196; Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hızl.), s.110

992 Kara, “Fenâ”, s.333; Ayrıca bkz. H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, İstanbul: Erkam Yayınları, 1997, s.173-174.

993 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.217.

994 Kelâbâzî, s.182-183; H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.173-174.

kaybolmasıdır. Fenânın ilk meydana gelişi sırasında eserlerinin de, izinin de yok olmasıdır.⁹⁹⁵ Bu durumda sûfînin gözünden nesnelere silinir.⁹⁹⁶

Nitekim, “fenâ makâmında hiçbir şey hakkında bir bilinç bulunmamaktadır; görülecek hiçbir obje de yoktur, görecek hiçbir suje de hattâ hiçbir şeyin bulunmadığı bilinci bile yoktur. Dolayısıyla doğal olarak bu safhada, herhangi bir tasavvurun ortaya çıkması için hiçbir ihtimal bulunmamaktadır. Ancak bekâ makâmında zihin uyanıp tekrar normal fonksiyonunu görmeye ve algılayan sujenin kendisi de dahil olmak üzere şeylerin varlığını fark etmeye başlayınca, bilinçte çeşitli tasavvurlar belirmeye başlar. Bu tasavvurlar, özellikle de onların en aslî ve temel olanı, sûfînin nazarında birer illüzyon ya da hayâlden ibâret şeyler değildir. Tam tersine, onlar Gerçeklik’in kendisini açıp sergilediği çok sayıdaki objektif şekillerdir.”⁹⁹⁷

“Allah’ı görüyormuş gibi Allah’a kulluk” anlamındaki “ihsân” ile fenâyı aynı anlamda gören⁹⁹⁸ İbnü’l-Arabî ise, fenâ kelimesine tasavvufî olmaktan ziyade felsefî mâhiyette yedi mânâ verir ve bu açıdan değerlendirme yapar. Ona göre fenâ, kulu Allah’a ulaştırır. Bu durumda kul, bütün nefsi arzularını terk eder ve kendini Allah’ın irâdesine teslim eder. Fenâ hâli, kulun benliğinin kaybolması ile tevhîdin gerçekleşmesi demektir. Bu hâl, tevhîdin en yüksek derecesidir. Buna fenâ fi’t-tevhîd denilir.⁹⁹⁹

“...Kuşkusuz ilâhî hakikat (el-hakikatü’l-ilâhiyye) göz’le (el-ayn) müşahede edilemeyecek kadar yücedir. Oysa, müşahede edenin göz’ünde, varlık şartının bir izi olduğu sürece, göz için müşâhede gereklidir.¹⁰⁰⁰ Fakat, mâhiyeti i’tibâriyle zâten fânî olan, yâni mutlak olarak var olmayan varlık fânî olunca; ve mâhiyeti i’tibâriyle bâkî kalınca, işte o zaman gözler/varlıklar kendisini apaçık görsün, müşâhede etsin diye Burhan Güneşi (Şemsü’l-bürhân) doğar. O zaman Mutlak Güzellik (el-Cemâl)¹⁰⁰¹ içinde

995 Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.379.

996 Cebecioğlu, s.208; Ayrıca bkz. Agâh Sırrı Levend, **Dîvân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980, s.23; Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.379, 381.

997 Toshihiko Izutsu, **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ramazan Ertürk (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s.58.

998 H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.177.

999 Cebecioğlu, s.209.

1000 Müşahede etmesi gereken bu ‘göz’ hiç kuşkusuz vücudumuzdaki organımız olan göz değildir. Bu göz ‘mârifet gözü’ ya da ‘Kalb gözü’dür; bu göz, varlığın en derin merkezindedir, bir başka ifâdeyle, varlığın bizzat özüdür.

1001 Eş-Şeyhü’l-Ekber’in İstîlâhâtü’s-sufiyye adlı eserine göre, Güzellik (el-Cemâl) ‘İlâhî Hazret’ten sudur eden

gerçekleşen Mutlak Yüceltme (et-Tenezzüh/Sublimation) vukû bulur. İşte bu Cem' ve Vücûd Gözü'dür (aynü'l-cem' ve'l-Vücûd) ve 'Sükûn ve Cümûd makâmı'dır.¹⁰⁰² O zaman bu göz, bütün sayıları 'bir' olarak (vâhiden) görür.¹⁰⁰³

Fuzûlî'ye göre "râh-ı fenâ", "reh-i Hakk"tır:

2856. *Yâ Rab meni et fenâya mülhak*
Kim râh-ı fenâ imiş reh-i Hak

"Yâ Rabbi, beni yokluğa kat! Çünkü gördüm ki, yokluk yolu, sana giden yolmuş..."

510. *Ya'nî ki vücûd dâm-ı gamdur*
Âzâdelerün yeri ademdir¹⁰⁰⁴

"Sanki şöyle diyordu: 'Varlık, gam tuzağıdır; hürlerin yeri ise yokluktur.'"

Mutasavvıflara göre vücûd, bir şeyin hakîkatine ulaşmaya denilir ki bu mertebede sâlik, mecâzî vücûddan kurtulduktan, beşerî sıfatlardan necât bulduktan sonra ilâhî sıfatlarla libâslanıp Hakk'ın vücûduyla mevcut olur, yâni hakikat mertebesine ulaşır.¹⁰⁰⁵ Bu anlamda şu şiir zikredilir: "*Bana görünen tecellilerde varlıktan kayboldum mu işte o zaman gerçek varlığımı bulurum.*"¹⁰⁰⁶

Hz. Mevlânâ da Hakk'a giden yolda varlıkla yürünemeyeceğini, fenâ yurdunu mesken tutmadıkça Gerçek Varlık'a ulaşamayacağını şu beyitle dile getirir:

آینهء هستی چه باشد نیستی نیستی بر گر تو ابله نیستی

"Varlığın aynası ne olur? Yokluk. Eğer ahmak değil isen, yokluk götür."

"Ya'nî eşyâ zıddı ile inkişâf ettiği için, varlığın mukâbili de yokluktur. Hakîkî varlık, ancak Hakk'ın varlığıdır; binâenaleyh Hakk'ın varlığı zâhir olmak için, vücûd-ı

rahmet ve lütuf özelliklerini belirtir. Fütûhât'ın 242. bölümünde "müşahede, ilâhî güzelliğin 'fenâ' hâlini doğuracağı" yazmaktadır.

1002 Cürcânî'nin Ta'rifât'ında bu terim şöyle açıklanmaktadır. "el-Cümûd, gereken ve gerekmeyen her şey için görevini yerine getirme konusunda kendi kendine yeten kişi tarafından kazanılan tutum."

1003 İbn Arabî, **Fenâ Risâlesi**, Mahmut Kanık (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s.34-35.

1004 Ayrıca bkz. 2756. beyit.

1005 Tektaş, s.175.

1006 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hzl.), s.104-105.

hakîkînin izâfâtından olan kendi vücûd-ı mevhûmunu nazarından kaldırır ve huzûr-ı Hakk'a yokluk götür. Sen kendi varlığını kaldırıncı, karşına Hakk'ın varlığı dikilir.”¹⁰⁰⁷

Yine Fuzûlî'ye göre bu âlemin eziyet ve gamları karşısında fenâ, hoş bir âlemdir. Nitekim fânî olan bu âleme karşılık fenâ yolu bâkîliğe açılan bir kapıdır. Ancak;

2912. *Esîr-i nefsdür ehl-i cihân bilmez fenâ kadrin
Fuzûlî terk tevfiği sana ancak müsellemdir*

“Cihân ehli, nefsin tutsağıdır, bilmez yokluğun kıymetini; Fuzûlî! Dünyâyı terk üstünlüğü ancak sana verilmiştir.”

Dünyâdaki bütün insanlar “fenâ” yolunun hakîkatini bilmedikleri için onlar fânî olan âleme takılıp kalmışlardır. Oysa Fuzûlî, dünyâyı terk makâmına ulaşmış, bu saâdeti elde etmiştir. Bu beyitte görüldüğü üzere Fuzûlî, fenâ kavramını “terk-i dünyâ” kavramıyla aynı anlamda ele almıştır.

Ferîdüddin Attâr, der ki: “*Kim ortadan kalkarsa bu yokluk makâmıdır. Yokluktan da geçerek fenâdan da fânî oldu mu, bu da bekâdır, ebedîliktir...Eğer sende şu varlık âleminde bir kıl ucu kadar eser varsa, o âlemden bir kıl kadar bile haberin olmaz. Öyleyse yokluk elbisesini giyin, kadehindeki vefa şarâbını iç! Bu kapının önünde altüst ol, yuvarlan. Beline de yokluk kemerini kuşan, bağlan.*”¹⁰⁰⁸

Nitekim mutasavvıflar nazarında da ruhların ve cisimlerin alâkalarından kurtulamamış olanlar yüce maksat ve ulaşılacak istenen son nokta olan hüviyyet-i zâta tam mânâsıyla görececek ve dokunacak kadar yaklaşamazlar. Bunu asıl vatanları âlem-i nâsûtta seyr ü sülûk ile urûcda bulunan ruhlar başara bilirler ki bu ruhların sâhiplerine ehl-i fenâ denilir. Zîrâ onlar his, hayâl ve vehimden taayyünât perdelerini kaldırmış ve arada hiçbir engel olmadan o yüce maksada ulaşmışlardır.¹⁰⁰⁹

1007 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mustafa Tahrâlî (yay. hzl.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, C.II, s.359/ beyit no. 3242.

1008 Attar, **Aşknâme**, s.44.

1009 Ceylan, s.191.

Abdülkâdir Geylânî (ö.561/1166), “*Sabır dünyâda ve âhirette her hayrın başıdır. Mü’min onunla rızâ makâmına yükselir. Rızâdan sonra ise Allah’ın fiillerinde fânî olma gelir ki, bu hâl fenâ, bedeliyet ve gaybiyet hâlidir.*” diyerek fenâ mertebesine ulaşmanın yolunu söyler.¹⁰¹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/910) de, Hakk’ı ancak kendisiz idrâk edenlerin anlayabileceğini izâh ederken şunları söyler: “*Bil ki sen, seninle perdelenmişsin. Ve sen, seninle O’na vasıl olamazsın. Ancak sen O’nunla O’na kavuşabilirsin. Çünkü ne zaman ki O, kendisiyle birleşmeyi sana izhar ederse, seni kendisini aramağa davet eder, sen de O’nu talep edersin.*”¹⁰¹¹

Fenâ, zahîrî ve bâtınî olmak üzere iki kısımdır:

1. Zâhirî fenâ, Cenâb-ı Hakk’ın, kula kendi ef’âliyle tecellîsiyle olur ve kulun irâdet ve ihtiyârı ortadan kalkar. Kul, bu mertebede nefsinin ve gayrının ihtiyârını, irâdesini ve fiilini görmez. Ancak Hak’la görür. Ondan sonra her muâmelesi Hak’la olur, Hak’la söyler, Hak’la görür, Hak’la işitir, Hak’la hareket eder ve Hakk’ın sıfatıyla sıfatlanır, kemâl mertebesini bulur.

2. Bâtın fenâsı, kula keşf olunur. Kâh Allah’ın sıfatlarının tecellîsi, kâh Cenâb-ı Hakk’ın zât nurlarının müşâhedesi ve bu müşâhededen bâtınına Hakk’ın emrinin sirâyete etmesidir. Hattâ o kimsede hâtıralardan, vesveselerden ve beşeriyet sıfatlarından bir şey kalmaz. Tamamen Hakk’ın vasıflarıyla vasıflanıp kendi kendinden büsbütün soyunur, kurtulur.¹⁰¹²

Allah’a yaklaşmanın (takarrub) en ileri derecelerinden biri olan fenâyâ eren kulun yerine her zaman Allah geçtiği için, fânî olmak, büsbütün yok olmak, hiçe karışmak demek değildir.¹⁰¹³

1010 Güreler, s.271; Ayrıca bkz. Abdülkadir Geylânî, **Sırrü'l-Esrar ötelere haber**, Abdülkadir Akçiçek (çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1996, s.58.

1011 Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, **Türk Edebiyatında Hû Şiirleri**, Ankara: Reyhan Yayınları, 1999, s.8.

1012 Tektaş, s.168-169; Ayrıca bkz. Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, **Tasavvufun esasları : Avârifü'l-Maârif Tercemesi**, Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz (trc.), İstanbul:Erkam Yayınları, 1993, s.648; Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.197.

1013 H. Kamil Yılmaz , **Tasavvuf Meseleleri**, s.174; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.217

Tasavvufta fenâ kavramı, değişik açılardan belli tasniflere tâbi tutulmuştur:

1. Fenâ-yı zât: Kişinin kendini yok kabul etmesi, kendinde varlık görmemesi, hakîkî varlığın Allah olduğunu düşünmesidir. Burada kuldun zuhûra gelen her şey Hakk'ın nispet olunur.¹⁰¹⁴

2. Fenâ-yı sıfat: İnsanın beşerî sıfatlardan sıyrılmasıdır.

3. Fenâ-yı fiil: Kulun fiil ve hareketlerinde adem-i şûrudur. Bu sebepten tasavvuf kitaplarında fenâ, fakr kelimesiyle bir arada ve eş anlamlı olarak kullanılmıştır.¹⁰¹⁵

İbnü'l-Arabî ise *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de fenâyı yedili bir tasnife tâbi tutarak bunları günâhın, fiillerin, sıfatların, zâtın, âlemin, Allah'tan başka her şeyin, nihâyet Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki münâsebetlerin yok olması tarzında sıralamıştır. Sûfînin kendisinde Allah'a muhalefetten eser görülmemesini "fenâ ani'l-muhâlefe", Allah'a tazim hâli ile bâkî olmasını "fenâ fi'l-muvâfaka" şeklinde ifâde eden mutasavvıflar da vardır.¹⁰¹⁶

130. *Ger var ise ma'rifet mezâkı*

Fânî sana bes delîl-i bâkî

"Eğer sende mârifet zevki varsa, fânîlik, senin için bir bâkîliktir."

Bekâ, kalıcı ve dâimî olmak anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁷ Mutasavvıflar kötü sıfatların yok olması olarak kullandıkları fenâ sözüne karşılık, bekâ sözü ile de güzel vasıflar kazanılarak bunların sürekli olmasına işaret etmişlerdir.¹⁰¹⁸ Fenâ hâlini tevhdin başlangıcı, bekâ hâlini devamlı olarak Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve güzelliğini müşâhede etme şeklinde târif edenler de olmuştur.¹⁰¹⁹

1014 Osman Kemâlî Ozan, *İrfan Sızıntıları*, Baha Doğramacı (drl.), [y.y.] 1987, s.134.

1015 H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s.175-176; H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.218; Ayrıca bkz. Necmüddin Kübra, s.119; "Fenânın üç mertebesi vardır: a) Nefisten fânî olmak, b) Hakk'ın sıfatlarından, şühûda ermek sûretiyle fânî olmak, c) Hakk'ın varlığında yok olmak sûretiyle Hak'ın şühûdundan fânî olmak." bkz. Kürçüoğlu, s.418.

1016 Kara, "Fenâ", s.334.

1017 H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s.173.

1018 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Mehmet Günyüzlü (hzl.), s.110; Ayrıca bkz. Kelâbâzî, s.187; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.196.

1019 Deliktaş, s.67.

Tasavvufî kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilerden anlaşıldığı üzere, fenâ ve bekâ kelimelerini kullanarak bunları târif eden ilk sûfî Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 l?)¹⁰²⁰ a göre; fenâ, “*kalbden dünyâ ve âhiret lezzetlerinin gitmesi, sadece Cenâb-ı Hak’ın rızâsının yerleşmesi*”, bekâ da “*Allah’tan başka her şeyin kalbden silinmesi*”dir.¹⁰²¹

Hucvîrî, “...fenâ ilmi, dünyânın fânî olduğunu bilmen, bekâ ilmi de âhiretin bâki olduğunu bilmendir. Zîrâ Hak Teâlâ: ‘Ahiret daha hayırlı ve daha bâkidir’ (A’la, 87/17), buyurmuştur. Burada mübalağa maksadı ile; ‘Daha bâkidir’ (ebkâ) denilmiştir. Çünkü o âlemin ömrünün bekâsı, fenâda değildir.” demiştir.¹⁰²²

Kul, kendi vasıflarından fânî olduğu zaman, bekânın tamamını idrâk eder.¹⁰²³ Nitekim, fenâ mertebesi (lâ), safiyetle gerçekleştirilir; yâni kişi safiyâne yokluğa ulaşırsa, orayı varlık doldurur.¹⁰²⁴ Sûfî bu hâle zikir ile ulaşırsa “el-fenâ fi’l-mezkûr”, muhabbetle ulaşırsa “el-fenâ fi’l-mahbûb” denir.¹⁰²⁵

Bazı mutasavvıflarca fenâ, hevâ ve hevesi terk etmek olarak kabul edilirken, bekâyı da kulun her şeyi Allah’la kâim ve Hak’ı Kayyûm-ı Mutlak olarak görmek, şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim fenâ, onların indinde kulun Allah ile kâim olması sebebiyle fiilini görmenin fenâsıdır. Yâni tevhîd-i ef’âlde fenâ bulup kendini ve fiilini Hak’la görmektir.¹⁰²⁶

İbnü’l-Arabî’de bu terimler ona özgü bir şekilde belirli ve farklı bir anlam kazanmışlardır. “Bekâ kulun herhangi bir ayırım olmaksızın Allah’ın her şeye egemen olduğunu görmesidir. Ardından fenânın geldiği bekâyâ itimat edilmez, bekâyâ yol açmayan fenâyâ da itimat edilmez. Fenâ ve bekâ birbiriyle bağlantılı, birbirlerini gerektiren, aynı anda fakat iki farklı yönden meydana gelen iki hâldir. Fenâ bireyin oluş âlemine, bekâ ise Hak’a nispetidir. Bekâ yok olmayan bir bağıntıdır ve fenânın zıddına

1020 Kara, “Fenâ”, s.333.

1021 H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.174-175; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.217-218

1022 Hucvîrî, s.365.

1023 Tektaş, s.169.

1024 Lütfî Filiz, **Noktanın Sonsuzluğu Üçüncü Kitap**, Saim Öztan, Seyhun Besin, Aziz Şenol Filiz (yay. hzl.), İstanbul: Pan ayıncılık, 1999, s.501.

1025 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.197; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.217.

1026 Tektaş, s.171.

ilâhî bir niteliktir. Fenâ özelliğiyle nitelenen kimse mutlaka bekâ hâlindeki kimse olduğu gibi bekâ ile nitelenen de mutlaka fenâ hâlindeydir. Bekâda Hakk'ın müşâhedesi söz konusudur; fenâda ise halk [âlem] görülür. Buna göre bekâ fenâ hâlinde daha yücedir. Bununla birlikte onlar birbirlerini gerektirirler ve aynı anda gerçekleşirler. İnsanı bir şeyden fâni kılan sebep kendisiyle bâki olduğu şeydir. Bekâ yok olmayan ve değişmeyen bir bağıntıdır, hükmü de Hak ve halk için sâbit ve kalıcıdır. Bekâ ilâhî bir özellik, fenâ yok olucu bir bağıntı ve varlığa ait bir özelliktir. Bekâ cevherin özelliğidir, fenâ ise arazın özelliğidir.” Bu ifâdelerden her iki terime ahlâkî açıdan bakan önceki mutasavvıfların aksine İbnü'l-Arabî'nin fenâ ve bekâyâ ontolojik yönden baktığı anlaşılmaktadır. Bu farklılığın nedeni ise her iki tarafın bizzât tasavvufa bakış açılarıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî fenâ ve bekâyı yeniden yaratma [halk-ı cedîd] teorisinin ışığı altında yorumlar.¹⁰²⁷

Bâzı mutasavvıflar ubûdiyyetin sıhâtinin fenâ ve bekâda olduğunu söylemişlerdir ki, bu durumda kul mâsivâ gâilesinden kurtulmuş olur. Bu ıstılah ayrıca “Lâ fâile illâllah”ı [Allah'tan başka fâil-i hakîkî yoktur] idrâk için de kullanılmıştır. Fenânın en yüksek mertebesine, fenâyâ erme şuûrunun kaybolmasıyla ulaşılır ki bu durum “fenâu'l-fenâ”, “fenâ ani'l-fenâ” kelimeleriyle ifâde edilir.¹⁰²⁸

Dünyâ alâiklerinden kurtulan Mecnûn fenâyâ ermiş bir âşıktır, bu hâlini etrafındakilere şöyle ifâde eder:

876. *Söylen ki fenâyâ verdi rahtın*
Eyyâm siyâh kıldı bahtın

“Deyin ki: Varını yokluğa verdi; günler talihini kararttı...”

Bazı mutasavvıflar fenâ ve bekâ hâlini değişik sembollerle anlatmaya çalışmışlardır. İslam gizemciliğinin ve felsefesinin alegorileri yalnızca şiirsel süslemelerden ibâret değildir, aynı zamanda belirli bir düşünce biçimini de gösterir. Örneğin, sûfîler siyah nur deneyiminden, hayret ışığından söz etmişlerdir: İlâhî ışık, mutasavvıfın bilincinde tam olarak belirlediğinde, her şey görünür hâle gelecek yerde görünmez olur, kararır. Fenâ deneyimi böyledir; mutasavvıf, bu karanlığın “aslında Mutlak'ın kendi ışığı” olduğunu kavrayıncaya kadar her şeyin kararmasıdır; çünkü

1027 El-Hakîm, s.109-111.

1028 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.197; H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.174; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.217.

varlık saf hâliyle görünmez, hiçlik olarak görünür. Bu siyah ışığın berraklığını keşfetmek, karanlığın derinliklerinde saklı olan yeşil abıhayatı bulmak demektir; bekâ, yâni Allah'ta bâkî olmak, fenânın tam ortasına gizlenmiştir.¹⁰²⁹ Fuzûlî'nin bu beyitte “siyâh” kelimesini “bahtın siyâhlığı” (bahtın kötü yazılması) anlamında kullanmasının yanı sıra daha önceki beyitlerde de görüldüğü üzere onun tasavvufî terminolojiye vâkıf oluşu göz önüne alındığında “fenâ” ile “siyâh” kelimeleri arasındaki bu mânâya da telmihte bulunabileceği akla gelmektedir.

2895. *Gel kâm-ı dil ile olalum yâr*

Bir yerde ki yohdur anda ağyâr

2896. *Dâim olalum bir evde hem-râz*

*Kim çıhmaya taşra andan âvâz*¹⁰³⁰

“Gel, yabancıların bulunmadığı bir yerde gönlümüzce dost olalım! Dışarıya ses ve sır çıkmayan bir evde ebedîyen sırdaş olalım!”

Beyitteki “ev”den kasıt, dünyâdaki herhangi bir mekân değil, âhiret evi olan fenâ-fillâh makâmıdır.¹⁰³¹

Seyr u sülûk eğitimindeki sâlik fenâ fi'l-ihvân, fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-Resûl ve fenâ- fillâh mertebelerinden geçer. Bu mertebelerden fenâ-fillâh, sâlikin kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla bezenmesidir. Allah'ta fânî olmanın ardından Allah'ta bâkî olma (bekâ-billâh) hâli ortaya çıkar. Bekâ bir bakıma insanın kendisinin etrafındaki halkı ve eşyâyı görmemesi hâlidir. Nefsinde fânî olan insan, Hak ile bakî olur. Allah'ta fenâyâ eren de yine O'nunla bâkî olur.¹⁰³²

Fuzûlî'nin şu beyitleri de fenâ-fillâh makâmından söylenmiş sözlerdir:

987. *Mende dahi nişe menliğ olsun*

Mende meni isteyen ne bulsun

“Artık bende nasıl benlik olsun? Benden beni isteyen ne bulacak?”

2704. *Mende olan aşikâr sensen*

Men hod yohem ol ki var sensen

“Bende görünen sensin; ben yokum; var olan, sadece senden ibârettir.”

1029 Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, Ergun Kocabıyık (çev.), İstanbul, 1999, s.149.

1030 Ayrıca bkz. 2976. beyit

1031 Fuzûlî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.576/ dipnot no. 164.

1032 H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.176; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.218-219; Kara, “Fenâ”, s.334; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.134

Mâşukun cemâli, başka hiçbir şeye yol bırakmayacak şekilde âşıkın bütün gönlünü kaplayınca âşık kendini görmez olur ve hep mâşuku görür.¹⁰³³ Sûfî, bütün varlığını yok ederek, her şeyi unutup her türlü dünyâ alâkasından geçerek, her şeyi terk ederek Allah ile bir olmayı amaçlar. Kesiksiz bir vecd ve coşkunluk (istiğrâk) hâli olan fenâ-fillâh ile ancak sûfî, gerçek olmayan varlığından geçmiş, Allah'ın varlığı ile var olarak O'nu gönlünde duymuştur.¹⁰³⁴ Bu aşamadaki fânî, Hak ile bâkî olmaktan dolayı, bir şeyi kalmayan kişidir. مواتوا قبل أن تموتوا “[Ölmeden evvel ölünüz.]¹⁰³⁵ hadîs-i şerîfi de bu makâma işâret eder.¹⁰³⁶

Tasavvufta birçok şeyden fânî olmak gerekir. Fenâ bulacak şeyler yedi tanedir: Birincisi, Allah'a karşı muhalefetten fânî olmaktır. İkinci, kulların işlediklerinin, kendi işleri olduğundan fânî olmaktır. Üçüncüsü, mahlûkların sıfatlarından fânî olmaktır ki söyleyenin, işitenin, görenin Allah olduğuna kanâat getirmektir. Dördüncüsü, kulun kendi zâtından fânî olmasıdır. Beşincisi, Allah'ın veya zâtının şühûduyla bütün âlemden fânî olmaktır. Altıncısı, Allah'tan gayrı her şeyden fânî olmaktır. Sonuncusu da Allah'ın sıfatlarından ve sıfatların nisbetlerinden fânî olmaktır. Buna mâsivâdan geçmek denir.¹⁰³⁷

Aşk yolunda ise kendi benliğinden fânî olmak gerekir. Nitekim, Cüneyd-i Bağdâdî'ye; “Muhabbetin ne olduğu” sorulunca, “*Sevenin sıfatlarının yerine sevgilinin sıfatlarının gelmesidir.*”¹⁰³⁸ diyerek bu hâli muhabbetin hakîkati olarak görür.

Hz. Mevlânâ der ki : “*Ben varlığı yoklukta buldum, bu yüzden varlığı yokluğa fedâ ettim.*”¹⁰³⁹

“Aşkta ve ilâhî varlıkta fânî olmuş insan gibi yoktur. Böyle insanların içlerine en küçük bir benlik dahi sığmaz, onlar Allah'ta yok olmanın tam lezzetini ve tam mânâsını idrâk etmiş bahtiyarlardır. Onlar idrâk etmişlerdir ki hakîkatte konuşan ne ise, dinleyen de O'dur. Seven kimse, sevilen de O'dur; özleyen kimse, kıskanan da O'dur.

1033 Nesefî, s.60.

1034 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.151.

1035 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 402

1036 Cebecioğlu, s.205,210.

1037 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.151.

1038 Sühreverdi , *Avârifü'l-maârif : mârifet ihsanları*, Yahya Pakiç, Dilaver Selvi (trc.), s.479; Hasan Kâmil

Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar*, s.57.

1039 Rifâî, s.238/beyit no.1761.

Şu hâlde eğer Hak'ta bâkî olmayı istiyorsan, vücûdu ve vücûda âit her şeyi unut! Nefsi ve nefsin arzûlarını terk et. Çünkü gâye en büyük varlıkta yok olabilmektir.”¹⁰⁴⁰

İbnü'l-Fârız, meşhur *et-Taiyyetü'l-Kübra* kasîdesinde ilâhî aşkın ilk aşamasında bulunduğu bir hâlde Allahu Teâlâ'yı konuşturarak şöyle demiştir:

*Âşık olamazsın, fânî olmadıkça Bende!
Fânî olamazsın, Beni görmedikçe, kendinde
Ancak, âşık olmakla erişebilirsin O'na
Aşkı seçersen gel, dost olamazsın bak sonra.*

İbnü'l-Fârız, “Fânî olamazsın, Beni görmedikçe, kendinde” ifâdesiyle gerçek fenânın kulun kendi benliğini yok edip müşâhede ettiği her şeyde ilâhî sûretten başka bir şeyi görmemesi olduğunu ifâde etmiştir.¹⁰⁴¹

Fenâ-fillâh bir cüz'ün küll içine kavuşması olarak da tavsîf olunmuştur ki Fuzûlî'nin şu beyti bu anlamdadır:

2924. *Şevk ehline kurb hâsıl oldu
Deryâsına katra vâsıl oldu*

“Hasret çekenler yakınlık elde etti; damla, denizine kavuştu.”

“Aşk ıstırap ile başlar. Nihâyet sâlik külle incizap eden bir cüzü, güneşe giden bir zerre, ummânâ koşan bir katre gibi gözünün önünde, damarlarının içinde derin bir âhenk ile coşan, kaynayan kudrete, kemâle yaklaşmak ister. Fânî benliğini bâkî varlık içinde eritir, irâdesini ezeli irâdeye bırakır. Hakikat tecellî edince fânî varlık mahv olur.”¹⁰⁴² Nasıl ki damla, denize karışır ve gözle görülmez hâle gelirse, sâlik de öylece Hakk'ın varlığında veya küll içinde kaybolur.¹⁰⁴³ Tasavvufta deniz sembolü vahdet âlemini, sonsuzluk âlemini temsil eder. Aynı vahdet âlemi de deniz gibi sonsuz,

1040 Rifaî, s.243-244.

1041 Afifî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim**, İbrahim Kaçar, Murat Sülün (çev.), İstanbul: Risale Yayınları, 1996 s.255.

1042 Tarlan, **Şeyhî Dîvânını Tetkik**, s.14.

1043 H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.175.

kıyısı olmayan derin bir âlemdir.¹⁰⁴⁴ İnsan da bu sonsuz deniz karşısında bir damladan ibârettir.

Fuzûlî bu anlamda fenâya eren gerçek âşıkın âlemden de bî-haber olması gerektiğini söyler:

1017. *Devr cevrenden şikâyet edene âşık demen*
Aşk mestî vâkıf-ı keyfiyyet-i devrân değül

“Dünyânın cefâsından şikâyet edene sakın âşık demeyin! Çünkü, aşk sarhoşu, aslında devrânın keyfiyetinden haberdar değil.”

Âşık, aşk hayatı ister, can istemez; aşk şarâbı ister, su da ekmek de istemez. Âşık kendi varlığını unutmuş ve içi aşk şarâbıyla dolmuştur. İşte o çanakta, o şarap sızmış ve aşka ait bir noktayı koca bir kitap hâline getirmiştir.¹⁰⁴⁵

B. Fakr

Fakr, tasavvufta “dervişlik, sâlikin hiçbir şeye mâlik ve sahip olmadığını, her şeyin gerçek mâlik ve sâhibinin Allah olduğunun şuurunda olması; kendisini dâimâ Allah’a muhtaç bilmesi, Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını kavraması; fenâ, fenâ fillâh” gibi mânâlara gelmektedir.¹⁰⁴⁶

Kur’ân’da¹⁰⁴⁷ Allah’a muhtaç olan insanla, Ganî [zenginliği sınırsız] ve Hamîd [övgüye lâyıık] olan Allah bir tezatlık oluşturmaktadır; fakirlik kavramının tasavvufî kökleri burada yatmaktadır.¹⁰⁴⁸ Rızâullâhı kazanma yolunda bir kademe olan fakr hakkında İbrâhim b. Ahmed Havvâs (ö.291/904) der ki: “*Fakr, şeref giysisi, peygamber libâsı, sâlihler cilbâbı, muttakîler tâcı, mü’minler süsü, ârifler ganîmeti, mürîdler ideali, itâatkârlar kalesi, günahkârlar zindanıdır. Günahlara kefâret, sevaplara*

1044 Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s.184; Ayrıca bkz. Melâmî Ali Urfî Efendi, *Tasavvufî Sorulara Cevaplar Es’ile ve Ecvibe*, Mustafa Tatcı, İbrahim Özay (hzl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006, s.25.

1045 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, s.478.

1046 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.131; Bu konuda ayrıca bkz. Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif : mârifet ihsanları*, Yahya Pakış, Dilaver Selvi (trc.), s.467; Cebecioğlu, s.204; Gürer, s.234.

1047 bkz. Fâtır, 35/15. Muhammed, 47/38.

1048 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s.127.

büyüteçtir. Dereceleri yükseltici, gâyelere erdiricidir. Allah'ın hoşnutluğu ve dostluğa seçtiği iyi kullarına ikrâmıdır. Fakr, Sâlihlerin şîârı, muttakîlerin yoludur."¹⁰⁴⁹

Aşk yolunun yolcusu olan Mecnûn şöyle niyâzda bulunur Allah'a:

1128. *Men handan ü mülâzemet-i i'tibâr ü câh
Kıl kâbil-i saâdet-i fakr ü fenâ meni*

"Ben nerde, şöhret ve makâm gayreti nerde? Sen ancak fakirlik ve yokluk saâdetine lâîk eyle beni..."

Mecnûn bu dünyânın güzelliklerine iltifat edici değildir. O, Allah'ın sevdiği kullarına nasip ettiği fakr ve fenâ nimetlerine tâliptir, onları arzulamaktadır.

Bu beyitte görmekteyiz ki Fuzûlî fakr ve fenâ kavramlarını bir arada kullanmıştır ki bu bilinçli bir kullanımdır. Fenâ kavramı ile ilgili bilgi verirken değindiğimiz gibi fakrın tasavvufta kazandığı anlamlardan biri de "fenâ"dır. Mânevî fakra önem veren mutasavvıflar zamanla fakrı, fenâ ve kulluk anlayışıyla birleştirmişlerdir. Buna göre Allah Mevlâ (Rab), insan onun kuludur; kulun sahip olduğu her şey mevlâsına aittir. Şu hâlde iyi bir kul mevlâsı karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını yâni fakir olduğunu idrâk eder. Kul kendi varlığının gerçek sâhibinin de mevlâsı olduğunun şuuruna varınca fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevâhidin de en yüksek derecesi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵⁰ Şeyh Ebû Abdillâh-ı Hafîf (ö.331/942) der ki; "*Sûfî, Hakk'ın muhabbetinden ötürü kendisine ayırdığı kimsedir. Onu kendi varlığında fânî kılmıştır. Ve fakîr, Hakk'a yakın olmak için, kendi nefsinin fakr içinde tamamen yok eden kişidir.*"¹⁰⁵¹

İbnü'l-Arabî fakra farklı iki açıdan; bir varlık bir de sülûk yönünden bakar. Böylece ona göre bir varlık fakrı bir de sülûk fakrı vardır: 1. Varlık Fakirliği: Burada fakirlik, mümkün için bütün hâllerinde (sübût, dıştaki varlık) özünden kaynaklanan bir niteliktir. Bu durum bütün yaratıkları kapsar. Başka bir ifâdeyle fakirlik, hükmü genel

1049 H.Kâmil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular –Cevaplar*, s.46-47.

1050 Süleyman Uludağ, "Fakr", *DİA*, C.12, İstanbul 1995, s.133.

1051 İbrahim Hâs, *İnsân-ı Kâmil Sözleri*, Mustafa Tatcı, İbrahim Özay, (hzl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2004, s.40; Ayrıca bkz. Ozan, s.141-142; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.182-183; İbn Arabî, *Nurlar Risâlesi İttihâdü'l-Kevnî*, Mahmut Kanık (çev.), İstanbul, 1991, s.64; H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.179-180.

ve kapsayıcı bir niteliktir. 2. Sülûk Fakirliği: Birinci fakirlik, genel ve zorunlu fakirliktir. Sülûk fakirliği ise, gerçekte birinci fakirliği müşâhededen ibâret ise de, geçici ve özel fakirliktir. Birinci tür genel fakirlik mümkünün özünden kaynaklanan fakirliktir. Kulun bu fakirlikte bir üstünlüğü yoktur veya belirli bir ödül veya ürün sayılmasını sağlayacak çabası söz konusu değildir. İkinci özel fakirlik ise, şudur: a) Özünden kaynaklanan fakirliği müşâhede etmek: Her mevcut muhtaçtır, fakat bunun farkında değildir. b) Özel fakirlik sadece Allah'a yönelik olabilir. Sülûk fakirliği, Allah'a muhtaç olmaktır. Bu sâlikin kazandığı bir şeydir. Şu hâlde sâlik, sadece Allah'a muhtaçtır. Âlemden herhangi bir şeye muhtaç olduğunda ise, bu da gerçekte isimleri yönünden Allah'a muhtaçlıktır. c) Özel fakirlik nefsin eğitilmesi ve mücâhededir, hattâ ilahi yakınlığın özü ve kapısıdır. Tam fakirlik mertebesine tam ve kesin olarak ulaşan kimse, onun neticesine ulaşır; bu da ilâhî yakınlıktır.¹⁰⁵²

Ayrıca Şeyhu'l-Ekber der ki: "...Fakirlik terk edilen bir niteliktir, hâlbuki hiç kimse ondan yoksun kalmaz. O her fakirde hakîkatinin verdiği hükme göre bulunur. Fakirlik ârifin ulaştığı nimetlerin en lezzetlisidir, çünkü fakirlik, ârifi Hakk'ın huzuruna sokar ve Hak kendisini kabul eder. Bu makâma, fakirliğin kardeşi de yakındır ki, o da zillettir...Buna göre fakir her şeye muhtaç, hiçbir şeyin muhtaç olmadığı kimsedir. İşte bu, tam kuldur. Böyle bir kulun varlık hâlindeki durumu yokluk şeyliğindeki [ayn-ı sâbite mertebesi] hâli gibidir."¹⁰⁵³ Niyâzî-i Mısırî de bir beytinde "fakr u fenâ"nın hakîkatini şöyle dile getirir:

Hatmü'l-cemi mürselinin fahridir fakr ü fenâ

Hatem odur ki bir ola yanında hem şâh ü gedâ

Bütün peygamberlerin sonuncusu olan bir başka ifâdeyle son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in övücü "el-fakr ü fahri" yâni fakr ü fenâdır. "Fakr, ef'âlini ef'âl-i Hak'ta, sıfatını sıfat-ı Hak'ta, vücûdunu zât-ı Hak'ta fenâ etmektir. Yâni Fâil mevsûf, mevcûd Hak'tır."¹⁰⁵⁴

Fuzûlî'ye bu anlamda fakr ve fenâ saâdeti bağışlanmış;o kendi varlığında fânî olmuş, Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmama saâdetine erişmiştir:

1052 El-Hakîm, s.186.

1053 El-Hakîm, s.187;Ayrıca bkz.İbn Arabî, **Nurlar Risâlesi İttihâdü'l-Kevnî**, s.64.

1054 Pir Muhammed Nur Arabî Hazretleri, s.38.

2329. *Fakr u fenâ saâdeti verdün Fuzûlîye*
Anda olan saâdet-i fakr u fenâ hakı

“Fakr ve fenâ mutluluğu bağışladın Fuzûlî’ye; onda bulunan fakirlik ve fânîlik saâdeti hakkı için!”

Sûfîlerin kastettiği gibi Fuzûlî’de de fakr telâkkisi maddî yokluk anlamında fakr-ı sûrî değil, fakr-ı mânevîdir. Bu mertebede bir kimse ef’âlini Allah’ın ef’âlinde, sıfatını Allah’ın sıfatında, zâtını yâni özünü Allah’ın zâtında ölümsüzlüğe ulaştırırsa gerçekten fakir olur ve o kimsede Allah’ın fiili, sıfatı ve özünün sırrı belirir.¹⁰⁵⁵

Fakr, bazı mutasavvıflara göre sebepleri ortadan kaldırmak, gınâ ise sebepleri oluşturmaktan ibârettir. Her kim ki, bî-sebeb (sebepsiz)dir, Hak ile beraberdir. Ve her kim ki, bâ-sebeb (sebeple)dir, kendiyedir. Şimdi, tüm sebepler insana perdedir. Sebepleri terk etmek ise yakınlık ve keşf makâmıdır.¹⁰⁵⁶

Bütün ruhunu Allah sevgisi kaplayıp Allah’tan başka hiçbir şeye meyil ve muhabbeti kalmayınca kişi fakra ermiş sayılır.¹⁰⁵⁷ Bu durumda o kişi gören ve görülenin Hak’a muhtaç olduğunu tam anlamıyla anladığında, hiçbir şeyin hüviyetinin olmadığını, sadece Allah’ın hüviyetinin var olduğunu keşfeder.¹⁰⁵⁸

Fuzûlî için fakr gerçek sultanlığın alâmetidir:

2613. *Fakr mülkin dut ger istersen kemâl-i saltanat*
Kim bu mülkün fethini fağfur ü hâkân etmedi

“Eğer gerçek sultan olmak istersen, fakirlik mülkünü tut; çünkü bu mülkü henüz ne fağfur¹⁰⁵⁹ ne de hakan¹⁰⁶⁰ fethetmedi.

Hazret-i Mevlânâ da şöyle buyurur:

Fakr cevherdir, gayrisi fânîdir
Fakr şifâdır, gayrisi hastalıktır

1055 İbrahim Yurdören, **Kaybolan Gölgele Niyazi Dîvânı Açıklaması**, Fasikül:1, Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi, 1966, s.69

1056 Hâs, s.100.

1057 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.181.

1058 Kâşânî, s.438.

1059 Fağfur, eskiden Çin hükümdârlarına verilen addır. Bir rivâyete göre Fağfur, Nûh peygamberin torunu olan Eşkân’ın soyundan gelme bir padişahdır. Edebiyâta kudretli padişahların sembolüdür. bkz. Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.145; Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.575, dipnot no.156.

1060 Ortaasya, Moğol ve Tatar büyüklerine, tarihî Türk hükümdârlarına verilen addır. bkz Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.183; Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.575, dipnot no.157.

Bütün âlem baş ağrısı ve gururdur

*Fakr âlemden sır ve garazdır*¹⁰⁶¹

Mutasavvıflar nazarında fakr çok defa tasavvufî bir makâm değil bir yol yahut metot olarak görülmüştür.¹⁰⁶² Müzeyyin bu mânâda; “*Sâliki Allah’a vâsıl kılan yolların sayısı gökteki yıldızlardan daha fazla idi. Şimdi bu yollardan sadece fakr yolu kaldı, zâten yolların en doğrusu da budur*”, demiştir.¹⁰⁶³

Fakr ehli üç derecedir:

1. Mukarreblerin Fakr Makâmı: Bunlar hiçbir şeye sahip olmayan, zâhiren de, bâtınen de hiç kimseden bir şey istemeyen ve hiç kimseden bir şey beklemeyen, bir şey verilse de almayan kimselerdir.

Bu konuda Nasr b. Hamâmî, “*Fakr; kendinde varlık görmeyip her şeyi Allah’a ircâ etmektir ve tevhîd menzillerinin ilkidir.*”

2. Sıddîklerin Fakr Makâmı: Bu makâm, hiçbir şeye mâlik olmayan, hiç kimseden bir şey istemeyen, açıkça veya ta’riz yoluyla da bir talepte bulunmayan ve fakat istenmeden verildiğinde alanların makâmıdır.

İbrâhim Havvâs’a “Gerçek fakrın alâmetinden” sordular. Şu karşılığı verdi: “*Şikâyeti bırakmak, başa gelen belâların izlerini gizlemektir.*” Bu yüzden bu makâm, sıddîkler makâmıdır.

3. Kanâat Ehlinin Fakr Makâmı: Bu grup, hiçbir şeye mâlik değildir. Bir şeye ihtiyaç duyduğu zaman bu ihtiyacını, söylediğinde sevinip yerine getireceğini bildiği kardeşlerine açar. Onun böyle derdini söyleyip istemesinin karşılığı sadakadır. “Cerîrî’ye fakrın hakîkatinden” sorulduğunda şu karşılığı vermişti: “*Mevcûd tükenmeden, olmayan için talepte bulunulmaz.*”¹⁰⁶⁴

1061 Tektaş, s.125.

1062 Uludağ, “Fakr”, s.133.

1063 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), s.387.

1064 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.47-48.

Fuzûlî de yukarıda zikrettiğimiz beytinde bu makâmdan ve kendisinin kanâat ehli olarak, fakr ve fenâyı yaşadığı söylemektedir.

Sûfiler genellikle fakrı ikiye ayırırlar:

a) Sûret fakirliği (şeklî, zâhirî, sûrî): Maddî anlamda fakirlik

b) Mânevî (gerçek, bâtınî) fakirlik: Beşeri sıfatlardan sıyrılıp (fenâ-i sıfat) kendini bir şeye mâlik görmemektir. Hattâ bir şeye sahip olmadığı gibi sahip olmayı da istememektir. Bu anlamda fakire “ehl-i tecrîd” ve “ehl-i terk” de denir.¹⁰⁶⁵ Böylesi insanlar, sayısız mal ve mülke sahip olsalar da onlara gönül bağlamazlar, o mal ve mülkün gerçek sâhibini düşünüp kendilerini fakir sayarlar.¹⁰⁶⁶ Ebu Muhammed Rûveym b. Muhammed (ö.303/915)’in fakr târifî, bu mertebedekilere işâret eder: “*Fakr, var olan her şeyi yok etmek ve yok olan tüm şeyleri terk etmektir (elde olanı başkasına vermek, olmayanı talep etmemektir).*”¹⁰⁶⁷

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Fakirlik benim iftihar vesilemdir.”¹⁰⁶⁸ “Allah’ım beni fakir yaşat, fakir öldür, fakirlerle haşret!”¹⁰⁶⁹ sözü de bu anlamdadır.

“Fakirlik, insanı nerede ise küfre düşürecekti.”¹⁰⁷⁰ “Fakirlik iki cihanda yüz karasıdır.”¹⁰⁷¹ hadîsleri ilk anlamdaki fakirliktir. İhtiyaç duyulan şeye mâlik olmamak ve bunun bir ateş gibi kişinin gönlünü yakmasıdır.¹⁰⁷²

Fakrı üç mertebede ele alanlar da olmuştur. Buna göre:

1. Yoksulluğu görmekten el etek çekmek. (Buna zâhidler fakrı denir.)
2. Amelleri, hâlleri, makâmları görmekten el etek çekmek (Buna ârifler fakrı denir.)
3. Kendi varlığını görmekten el etek çekmek (Buna da velîler fakrı denir.)¹⁰⁷³

“Aşk, saltanat ve istiğnâyı mâşuka, düşkünlük ve ihtiyacı âşıka vermiştir. Ancak yoksulluğun öyle bir makâmı vardır ki yoksul bu makâmda hiçbir şeye muhtaç

1065 Uludağ, “Fakr”, s.133.

1066 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.180.

1067 Kelâbâzî, s.145

1068 Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, II, 87 (1835).

1069 Tirmizî, **Zühd**, 37.

1070 Ebû Nuaym İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, Beyrut 1967, III, 53, VII, 253; Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, II/241.

1071 Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, II, 87 (1837).

1072 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.180.

1073 Kürkçüoğlu, s.108.

değildir. Yoksul Allah'a muhtaç olmaz. Çünkü yoksulluğun deryâsına dalmıştır.Yoksulluğu tamam olunca hiçbir ihtiyacı kalmamış olur. Yoksulluğun tamamında “gınâ” tecellî eder. Bir şey haddini geçerse zıddına döner.”¹⁰⁷⁴

C. Mahv ve İsbât

Mahv'ın kelime mânâsı silmek, yok etmek, bir şeyin, izi kalmayacak şekilde ortadan kalkması anlamına gelirken; tasavvuf literatüründe kulun fiillerinin Hakk'ın fiillerinde fâni olması¹⁰⁷⁵ demektir. Mahv ayrıca alışkanlık özelliklerinin silinmesi anlamında kullanılmakla birlikte bir görüşe göre, sebepleri ortadan kaldırmak, bir görüşe göre ise Allah'ın örttüğü ve ortadan kaldırdığı şeydir.¹⁰⁷⁶ “Var olmak, ortaya koymak, sabit kılmak” gibi mânâlara gelen ve mahvın zıttı olan isbât, tasavvufî bir terim olarak; alışkanlık özelliklerinin giderilmesiyle, kulluk, ibâdet hükümlerini yerine getirmek,¹⁰⁷⁷ vuslat hâllerini gerçekleştirmek,¹⁰⁷⁸ kulun Cenâb-ı Hakk'ın lütfuyla beşerî zaafardan kurtulup mahv hâlini elde ettikten sonra onların yerine iyi vasıflar, güzel hasletler kazanması¹⁰⁷⁹ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hakk Teâlâ mânevî dereceleri yüksek olan kullarını kendine çeker ve nefislerini yok ederek onları kendi katında kılar. Kur'ân'daki *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَذِّبُتُ* [Allah dilediğini siler (mahveder), dilediğini de sâbit bırakır (isbât buyurur)]¹⁰⁸⁰ âyeti mahv ve isbâtın mesnedi sayılmıştır.¹⁰⁸¹ Bu âyetin mânâsı: “Hakk onları cezbeder, huzûrunda toplar ve kendi nefislerinden ifnâ eder” demektir. Yâni, “Onlar hareketlerinde nefislerini etken görmekten vazgeçerler. Fiillerinde ve hareketlerinde Allah onlara olan kıyâmını (mutlak fâil olduğunu) gösterir ve kendi onları zâtında isbât eder.”¹⁰⁸² anlamındadır.

1074 Irakî, **Parıldılar**, s.76.

1075 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.234; Cebecioğlu, s.408; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.165.

1076 El-Hakîm, s.445; Ayrıca bkz. Kâşânî, s.492.

1077 Kâşânî, s.36; Cebecioğlu, s.318; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.165.

1078 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.215.

1079 İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı Misalli büyük Türkçe sözlük H-N**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), C.2, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005, s.1440.

1080 Ra'd, 13/39; Mahv ve isbât ile ilgili diğer âyetler ise şunlardır: Âl-i İmrân, 3/128, 154; Enfâl, 8/17; Sâffât, 37/96; Hadîd, 57/7.

1081 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.215; Ayrıca bkz.El-Hakîm, s.445; Cebecioğlu, s.318.

1082 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar**, s. 347-348.

Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/849 veya 261/875) der ki: “*Hakk’a varlık ile erişilmez, yokluk ile erişmek gerekir.*”¹⁰⁸³ İlâhî aşk yolunda insanın karşısındaki en büyük engel kendi varlığıdır.¹⁰⁸⁴ Bu engeli aşmak için Fuzûlî, Allah’a şöyle niyâzda bulunur:

59. *Nem var ki lâf edem özümden*
Mahv eyle meni meniüm gözümden

“Neyim var ki, söz edeyim özümden?..(Rabbim), mahvet beni benim gözümden!”

“Mahv, zâhirden ve bedenden hataları mahvetme, kalpten gafleti mahvetme, ruhtan illeti mahvetme gibi kısımlara ayrılır. Hata ve günâhın bedenden izâle edilmesinde ve mahvında muâmeleleri isbât hâli vardır. Gafletin mahvında makâmlarla ilgili çeşitli menzillere ulaşma hâlini isbât vardır. Allah’la meşgûl olmaya engel olan illetin mahvında ona vuslat vardır. Ubudiyet şartına ve kula göre mahv ve isbâtın mânâsı budur. Fakat aslında mahv ve isbâtın hakîkati ilâhî kudretten sudûr eder. Buna göre mahv , Hakk’ın örttüğü ve sildiği; isbât, Hakk’ın açıkladığı ve meydana çıkardığı şeydir.”¹⁰⁸⁵ Hz. Mevlânâ da bir rubâîsinde şöyle buyururlar:

Tevhîdi onun muhakkak olmaz
Kul, fâni-i mutlak olmayınca
Bâtul kuru lâf ile hak olmaz
*Tevhîd hulûl değil, yok olman.*¹⁰⁸⁶

Hz. Mevlânâ’dan asırlarca sonra Fuzûlî de bir beytinde aynı şeyi dile getirmiştir:

129. *Versen özüne fenâ-yı mutlak*
İsbât olur ol fenâ ile Hak

“Özüne mutlak yokluğu versen, o yok oluş ile Hakk’ın varlığı ispat olur”

Bu mânâda mutasavvıflar “Sen çıkınca aradan/Kalır seni yaradan” demişlerdir.¹⁰⁸⁷ Fuzûlî, isbât ile birlikte kullanılan “mahv” kavramının yerine “fenâ-yı mutlak” kavramını kullanmıştır ki mutlak yokluğu ifâde eden bu kavram da mahv ile iç

1083 Hâs, s.35

1084 Evhadüddîn-i Kirmânî, **Rubaîler**, Mehmet Kanar (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, (Giriş), s.25.

1085 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, .Süleyman Uludağ (hzl.), s.165.

1086 Konuk, c.III, s.103.

1087 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü** , s.122.

içedir. Nitekim beyitte dile getirilen şey, eğer insan şu fânî bedeninin hapsinden kurtulup kendinde bir benlik görmeyecek kadar fenâya ulaşırsa o zaman “gerçek varlık yalnız Hakk’tır, vücûd da yalnız Hakk’ın vücûdudur”, telakkisinde belirtildiği üzere var olan yalnız Hak kalır, kul mahvolur.

Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî, “*Mahabbet, sevenin sıfatları ile mahv olması ve mahbûbu zâtı ile isbât etmesidir*”, demiştir. Seven, kendisine ait bütün vasıfları sevgilisini talepte nefy ve mahveder. Böylece Hakk’ın zâtını isbât ve kabul eder. Yâni sevgili bâki olunca sevenin fâni olması lâzım gelir.¹⁰⁸⁸

D. Fark ve Cem’

Ayrılmak, dağıtmak, seçilmek, ayırt etme, başkalık alâmeti gibi mânâları olan fark, tasavvufî bir terim olarak, çoklukta birliği, birlikte çokluğu herhangi bir engelleme olmadan görmek demektir. Yine bir târife göre, beşerî hâllere yaklaşma ve kulluğu yerine getirme açısından kulun kesbine, fark (tefrika) denir.¹⁰⁸⁹

Mutasavvıflar fark ile cem’i birlikte kullanmışlardır. Cem’ toplamak, dikkat ve irâdeyi bir noktaya teksîf etmek demektir. Tasavvufî bir terim olarak da her şeyi Allah’tan bilerek halkı yok, Hâlık’ı var görme hâlidir.¹⁰⁹⁰ Bir başka ifâdeyle insanın kendisini ve halkın varlığını kabul etmekle berâber, bunların mevcûdiyetlerinin Allah ile kâim olduğunu idrâktir.¹⁰⁹¹ Rûh, ilâhî güzelliği (cemâl-i ilâhî) seyre dalınca, zât-ı ilâhî nûrunun galebesi karşısında eşyâyı birbirinden ayıran aklın nûru söner, böylece hakkın ortaya çıkması ve bâtılın kaybolması sebebiyle kadîm olan Allah ile hâdis olan eşyâ arasındaki fark ortadan kalkar. Daha doğrusu kudret-i ilâhiye karşısında eşyânın acz ve hiçliği ortaya çıkar; eşyâ ve varlıkların O’nunla var olduğu duygu ve idrâk ile anlaşılmiş olur. Buna cem’ adı verilir. Ardından Hakk’ın zâtının yüzüne izzet perdesi

1088 Hucvîrî, s.451.

1089 Kelâbâzî, s.178 dipnot no.:9; Cebecioğlu, s.205.

1090 H. Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.178; Ayrıca bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.86; İbnü'l-Arabî, “‘*Cem’ halkı görmeksizin Hakk’a işârettir, demekte ve Ahadiyyet’in cem’ ile berâber bulunduğunu ifâde etmektedir. O’na göre Ahad, ancak cem’ ile cem’ de Ahad ile olur.*” bkz.H. Kamil Yılmaz , **Tasavvuf Meseleleri**, s.181.

1091 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.191.

çekilip rûhun zâtan uzaklaşması sonucu kadîm ile hâdis arasındaki ayırım yeniden belirir. Buna da “fark” adı verilir.¹⁰⁹²

Cem’ ve fark şuhûd hâllerinden olması sebebiyle, her ikisi de Hakk’a vâsıl olanların (vasl-ı ilallâh) ilk mertebesi sayılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, “*Vücûda kurbiyyet cem’, beşeriyette kaybolma da tefrikadır*” der. Bu ifâdeye göre cem’ husûsiyet, tefrika ise ubûdiyet mânâsı taşımaktadır. Çünkü tefrikada fasl (ayrı oluş), cem’de ise vusûl (bir olma, yaklaşma) vardır.¹⁰⁹³

Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014) da, “*Fark, sana nisbet edilen, cem’ ise sana nisbet edilmesi mümkün olmayan şeydir.*” demiştir.¹⁰⁹⁴

139. *Halk oldu bu bahr-ı hayrete gark*
Tâ halkdan ola Hâlika fark

“Halk, bu hayret deryâsına gark oldu ki, yaratılanla yaratan arasındaki fark kalmadı.”

Fuzûlî burada, “fark” kelimesinin bu tasavvufî anlamına uygun olarak, halkın ancak Hak ile var olduğunu, idrâk mertebesine ulaşabilmek (fark-ı sâni) için hayrânlık denizine daldığını söylemektedir.¹⁰⁹⁵

Varlıkların Hak ile kul arasında perde oluşturması ve madde aleminin tesiri altında kalan kulun Allah’tan ayrı kalmasına fark-ı evvel; kulun kendisini Hak’la hissetme hâline ulaştıktan sonra yaratıkların Hak ile var olduklarını kavramasına ve birbirini perdelemeksizin çoklukta birliği, birlikte çokluğu görmesine fark-ı sâni denilir. Buna göre sâlikin tasavvufa intisap etmeden evvelki hâli fark-ı evveldir. Maddenin etkisi altında bulunma anlamına gelen bu hâl içindeki insan Hak’tan uzaktır. Hakk’a îmân etmekle beraber daha çok maddi şeyler ve dürtülerin tesiri altındadır. Tasavvufa intisap etmenin gâyesi fark hâline son vermektir. Daha sonra salik cem’ hâline ulaşır. Bu hâlde iken kesreti vahdette görür. Eşyânın varlığının fark edilmediği bu hâl çok önemli olmakla birlikte en yüce hâl değildir. Bu hâl geçtikten sonra salik yine bir fark

1092 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.178; Ayrıca bkz. H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.219-220; Kelâbâzî, s.178 dipnot no.:9; Cebecioğlu, s.205.

1093 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.192.

1094 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hzl.), s.107; H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.179.

1095 Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hzl.), s.555, dipnot no.11.

hâline döner ve bu ikinci hâle fark-ı sâni denir. Bu hâlde salik varlıkları Hak'la kaim olarak görür. Hakk'ı görmesine varlıkları görmesine, varlıkları görmesi Hakk'ı görmesine engel olamaz.¹⁰⁹⁶

Cem' ile fark, ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi, dâimâ birbirini izler, cem' hâli ortaya çıkınca fark kaybolur. Fark zâhir olunca cem' zâil olur. Birinin varlığı diğerrinin yokluğudur.¹⁰⁹⁷ Hz. Ali, “*Cem'siz fark, şirk; farksız cem' zındıklık; farkla birlikte cem' ise tevhîddir*” buyurmuşlardır.¹⁰⁹⁸

Cem'in en yüksek derecesine de, cem'u'l-cem' denilmiştir. Cem'u'l-cem', cem' ile farkın aynı anda bulunması, birbirini izlemesidir.¹⁰⁹⁹ Bir kimsenin halkı görmekten alıkonulması, kendi nefsinden koparılıp uzaklaştırılması ve hakikat sultanından görünüp kendisini kaplayandan başka her şeyi duymaktan tamamıyla mahrum edilmesi cem'u'l-cem' mertebesine işâret etmektedir.¹¹⁰⁰ Bunun üzerinde makâm yoktur. Bu makâm, mevcûdâtta Allah'ı görme makâmı denildiği gibi şu tabirler de kullanılır: fark ba'de'l-cem'; fark-ı sâni, sahva ba'de'l-cem'.¹¹⁰¹

Bir başka ifâdeyle mâsivâyı görme, fark; mâsivâyı Allah'la kâim olarak görme cem'; Hak'tan başka hiçbir şeyi görmeme hâli de cem'u'l-cem'dir. Bütün fiillerin hakikî ve yegâne fâili olarak Hakk'ı görme (lâ fâile illallâh) ise aynü'l-cem'dir.¹¹⁰² Var oluş sırasında Hakk'ın zâtının varlıklarda zâhir olarak vahdette kesretin meydana gelmesi de farku'l-cem' kavramıyla açıklanmıştır.¹¹⁰³

Ayrıca Kur'ân'daki ¹¹⁰⁴إِنَّا نَعْبُدُ إِيَّاكَ وَكَ نَسْتَعِينُ¹¹⁰⁴ âyet-i kerîmesinde “Ancak sana ibâdet ederiz” fark makâmına; “Ancak senden yardım bekleriz” ifâdesi de cem' ve cem'u'l-cem' makâmına işâret etmektedir.¹¹⁰⁵

1096 Uludağ, “Fark”, s.171; Ayrıca bkz. Kelâbâzî, s.178 dipnot no.:9; Cebecioğlu, s.122

1097 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.181

1098 Melâmî Ali Urfî Efendi, s.19; Ayrıca bkz. Cebecioğlu, s.122.

1099 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.181.

1100 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hızl.), s.109; Ayrıca bkz. Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.193.

1101 Cebecioğlu, s.124.

1102 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.86-87.

1103 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.182.

1104 Fâtihâ, 1/5.

1105 Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, **Fîhi Mâ Fih**, s.XVIII.

İbnü'l-Arabî ise bu kavramlarla ilgili olarak şöyle der:

“Bize göre cem’ kendini nitelediğin Hakk’a ait isim ve sıfatları kendi üzerinde; Hakk’ın kendisini isimlendirdiği isim ve sıfatlarından sana ait şeyleri de kendi üzerinde birleştirmendir. Böylce sen sen, O da O’dur. Cem’ü’l-cem’ ise O’na ait şeyleri O’nda ve sana ait şeyleri de O’nda toplamaktır. Böylece her şey O’na döner. Âlemde Hakk’ın isim ve sıfatlarından başka bir şey yoktur. Böylece ayrum yönünden cem’ tefrikanın [farklılığın] aynı iken, tefrika cem’ değildir. Cem’ü’l-cem’ ise hakîkatin iki yönünün [Hak-halk, kıdem-hâdislik] onun birliğinde yok olmasıdır. O hâlde Hak ve halk, kıdem ve hâdislik, gerçekte bir hakîkatin iki yönünden başka bir şey değildir; cem’ü’l-cem’ hâlinde onların birliğini algularız. Cem’ birlemenin karşılığında çokluktur. Buna göre varlık çokluktur, birlik ise mevcut değildir, akledilirdir. O hâlde cem’ birlemenin karşıtı, tefrika çokluk ve hakîkatler arasında ayrumun eşanlımlıdır.”¹¹⁰⁶

Hucvirî, “cem’i selâmet” ve “cem’i teksir” olmak üzere cem’in iki çeşidinden söz eder:

a) Cem’i selâmet: Allah Teâlâ, kulda meydana getirdiği galebe-i hâl, kuvvet-i vecd ve kalek-i şevk (hâlin galebesi, vecdin kuvveti ve şevkin ıstırabı) gibi hususları kul üzerinde muhafazxa eder, işi onun bedeni ve zâhiri üzerine icrâ eder, bunun edâsında onu bâki ve dâimî kılar, onu mücâhede ile süsler.

b) Cem’i teksir: Kulun hükümde veleh ve dehşet hâlinde (vâlih ve medhûş) olmasıdır. O zaman onun hükmü mecnûnların hükmü (gibi) olur.

Hucvirî daha sonra şöyle der: *“Leylâ hakkındaki Mecnûn’un himmetinin cem’i de böyle idi. Zirâ Mecnûn, Leylâ’yı görmediği zaman, tüm âlem ve bütün mevcûdât onun nezdinde Leylâ’nın sûreti ve şekli olmuştu. Her şeyde ve her yerde Leylâ’sının sûretini görüyordu. Zirâ onu çılgınca sevmekte idi.”¹¹⁰⁷* İşte Mecnûn bu hâlet-i rûhiye içinde der ki:

1011. *Bi’llâh demenüz bu harfî zinhâr*
Âlemde bir andan özge kim var

“Allah için, bu sözü bir daha sakın söylemeyin! Âlemde ondan başka kim var?..”

1106 El-Hakîm, s.132.

1107 Hucvirî, s.385-386.

986. *Dutdı ten ü cânımı gam-ı yâr*
Gayri'l-mahbûbi leyse fi'd-dâr

“Sevgili gamı, tenimi ve canımı kapladı. (Benim için, artık) dünyâda sevgiliden başkası yok!”

Bu noktada artık Mecnûn tevhîde ermiş, ikilikten kurtulmuştur. Âşık-mâşuk, can-cânân gibi ayrımlar söz konusu değildir bu makâmda her şey “Mâşuk”ta cem’leşmiştir. Dîvâne âşık aşk mertebelerini aşarak öyle bir hâle gelmiştir ki artık “ben” yok, “sen” vardır, nitekim âşika da benlik yakışmaz.

Serrâc bu hâlde bulunanları vecd ehli olarak adlandırır ve der ki “*Vecd ehlinin kalbi ve sırrı, üzerinde bir etken bulunduğu kalbinde bulunanı anar ve bütün hâllerini sevgilisinin sıfatlarıyla vasfeder. Benû Âmir kabîlesinin Mecnûn’u gibi, yabana baksa ‘Leylâ’ der, dağa baksa yine ‘Leylâ’ der. Hattâ kendisine ‘Senin adın ne? Hâlin nicedir?’ diye sorulacak olsa yine ‘Leylâ’ der. Bu konuda şöyle bir şiir vardır:*

Memlekette, Leylâ’nın memleketine uğrarım.

Şu ve şu duvarları öperim.

Benim kalbimi çalan bu memleket sevgisi ne?

Asıl sevgi, memlekette oturana duyulan sevgidir.¹¹⁰⁸

Abdullah Ensârî Herevî de *Menâzilü’s-sâirîn* adlı eserinde cem’in üç derece olduğunu belirtir:

1. Cem’u’l-İlm: Sâlikin bütün dikkat ve bilgilerini tek noktada toplayarak ledünnî bilgi içinde yok olmasıdır.

2. Cem’u’l-vücûd: Sâlikin maddî ve fânî varlığından sıyrılarak Hakk’ın varlığına ermesidir.

3. Cem’u’l-ayn (aynü’l-cem’): Kulun Hakk’ın zâtında fânî olarak iki ayrı vücûd görmekten kurtulmasıdır. Bu anlamda cem’ sâlikin fenâsıdır. Çünkü sâlikin

1108 H.Kâmil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular –Cevaplar*, s.378.

büsbütün vücûd kaydından kurtulması mümkün değildir. Fenâ yolula vücûd ortadan kalkmadan vuslat gerçekleşir. Buradaki cem' ve vuslat aynı şeydir.¹¹⁰⁹

E. Üns

Sevginin alâmetlerinden biri olan ve sözlükte “alışmak ve yaklaşmak”¹¹¹⁰ anlamlarına gelen üns, tasavvuf literatüründe; recâ hâlinin ileri merhalesi olarak görülüp “ülfet etmek, ısınmak, nazlanmak, samimî olmak, cana yakın olmak, birinin yanında çekingen ve resmi olmamak, sevenin sevgilisi ile hemdem olması, korkmadan ona yaklaşması ve dilediğini çekinmeden söylemesi, sohbetinden zevk ve haz alması”¹¹¹¹, “Allah’ın cemâlinin düşünülmesiyle, kalbin duyduğu ferahlık”¹¹¹² demektir.

2892. *Halvet-geh-i ünse mahrem oldum*
Âzâde vü şâd ü hurrem oldum

“Allah’ın cemâlini seyretme sarayına mahrem oldum; her türlü bağdan kurtulmuş, sevinçli ve şen bir hâldeyim.”

Bu beyitle Fuzûlî, Mecnûn ile birlikte girdikleri aşk yolunda Leylâ’nın da Mecnûn gibi aşk yolundaki mertebeleri aşarak Hak ile “üns” makâmına ulaştığı dile getirilmiştir.

“Âriflerin kalpleri aşk yuvaları, âşıkların kalpleri şevk yuvaları ve şevk kalpleri de üns yuvalarıdır.”¹¹¹³

“Hakk’la ünsiyet etmenin alâmeti, halkla ünsiyet etmemektir.”¹¹¹⁴ Hak ile ünsün mânâsı ise, “O’na güvenmek, O’nunla sükûnet bulmak, O’ndan yardım dilemektir”. Âriflerden biri şöyle der: “Allah’ın öyle kulları vardır ki Allah onları kendisiyle üns hakîkatine erdirmek için mâsivâyâ âid havf tadından alıkor. Üns, mânevî

1109 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.180.

1110 H.Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 213-214.

1111 Kelâbâzî, s.157 dipnot no.16.

1112 Hüccetü’l-İslâm İmam Gazali, **İhyâu’ Ulûmi’d-dîn**, Abdullah Aydın (trc.), İstanbul: Aydın Yayınevi, [t.y.], C.4, s.4017.

1113 Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, s.138.

1114 Attâr, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, C. I, s.168.

temizliği tam, zikri sâfiyet kazanmış, kendisini Allah'tan alıkoyan her türlü şeyden uzaklaşmış kulu, Allah Teâlâ ile ünsiyet hâline sokar.”¹¹¹⁵

Hakk'a yaklaşmanın özü olan üns, bazen de ilâhî mertebenin güzelliğinin eserini kalpte görmeyi anlatmak için kullanılır; bu celâlin cemâlidir. Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demiştir: “*Sırrî es-Sakafî'den duyduğum: Kul üns hâlinde iki dereceye ulaşır: Rabbinden râzı olmak ve O'na yaklaşılmaya alışmak.*”¹¹¹⁶

Şiblî'ye “ünsün ne olduğu” sorulduğunda şu karşılığı vermişti: “*Üns, senin senden, nefsenden ve bütünü varlıktan uzaklaşman ve Allah ile üns hâlinde bulunmandır.*”¹¹¹⁷

Ünsün en aşağı derecesi, sâlikin ateşe atılsa; yüzüne kılıçla vurulsa bile, yaşadığı derin rûhî hazlar sebebiyle bunu hissetmemesidir. Nitekim Hz. İbrâhîm'in ateşe atıldığı zamanki hâli buna örnektir. Üns ayrıca âşıkın sevgilisiyle samimî olması, resmîliğin ortadan kalkması hâlidir. Nitekim Kur'ân'da hâlleri anlatılan peygamberlerden Hz. İbrâhîm'in: ‘Yâ Rabbi, bana ölüleri nasıl dirilteceğini göster!’ şeklindeki duâsı ile Hz. Mûsâ (a.s.)'ın “Bana kendini göster!” şeklindeki niyâzı buna örnektir.¹¹¹⁸

Üns hâli galip olanın arzusu halvet ve yalnızlıktır. Nitekim İbrahim b. Edhem'e “Nereden geliyorsun?” diye sorulduğunda “*Allah ile ünsiyetten geliyorum*” cevabını vermiştir. Ünsiyetin alâmeti, halk arasına karışıp onlarla konuşup gülmekten canı sıkılmak ve zikrin zevkine varmaktır.¹¹¹⁹

“Bu mertebeye ulaşan kimse her şeyin Hakk'ın katından tam bir hikmetle göre meydana geldiğini görür. Hâdiselere bakar ve söz konusu hikmeti dikkate alarak onların ancak oldukları gibi gerçekleşebileceklerini anlar. Bu nedenle bu mertebeye ulaşan kimse belâdan korkmaz, olaylar onu üzmez, sevimsiz bir şeyi duymak veya uygunsuz

1115 H. Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.62.

1116 Kâşânî, s.84-85.

1117 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.63.

1118 H.Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.171; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.368; Kelâbâzî, s.158; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.150; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.189.

1119 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 213-214.

bir şeyi görmek onu etkilemez; sürekli Rabbiyle ve O'ndan zuhûr eden şeylerle ünsiyet hâlinde bulunur.”¹¹²⁰

Bu konuda sûfilerden biri şöyle demiştir: “*İsteseler de istemeseler de bütün halk-ı âlem Hakk Teâlâ ile üns ve neşeli olmak mecburiyetindedirler, aksi hâlde gönlü yaralı ve dertli hâle gelirler. Zîrâ şayet onunla ünsiyet edersen, belâ içinde belâyı verenî görürsün ve o zaman belâ, belâ olmaz. Eğer O'nunla ünsiyet etmezsen, başına belâ gelince gönülden yaralanırsın. Şu muhakkak ki, Hak Teâlâ bir kimsenin kızması veya râzı olması ile takdirini değiştirmez. İmdi onun hükmüne bizim rızâ göstermemiz, bizim için rahatlaktır. O'nunla üns hâlinde olanın gönlü huzur ve rahat içinde bulunur. Kim O'ndan yüz çevirirse, kazânın gelişi ile kalbinden incinir.*” Bununla birlikte Allah'tan başkasıyla ünsiyet etmek, mârifetin az oluşunun son haddinde olmasındandır, denilmiştir.¹¹²¹

İbnü'l-Arabî üns konusunda önceki sûfilerin yanıldıklarını söyleyerek, “*Muhakkiklere göre Allah ile ünsiyet olamaz. Ünsiyet Allah'tan kula ulaşan her şeyde durum böyledir. Bunların Allah isminden olması mümkün değildir; çünkü o isim bütün ilâhî hakikatleri kendinde birleştiren isimdir. O hâlde insan için herhangi bir iş ancak belirli bir isim yönünden olabilir.*” İbnü'l-Arabî Allah ile ünsiyeti reddedip, onu ilâhî bir isme tahsis ettikten sonra, vahdet-i vücûd görüşünden esinlenerek, var olan her şeye birleştirici bir gözle bakar. Söz konusu şeyde Hakk'ın bir tecellîsi ve sûreti görülür. Böylece var olan her şey, Allah'ın bir tecellîgâhıdır ilkesi burada, ünsiyet edilen her şey, o tecellîgâhtır hâline dönüşür. O hâlde bir şey ile ünsiyet, Allah'ın bir tecellîsinin sûretiyle ünsiyet olduğu için, gerçekte Allah ile ünsiyettir.

Bütün âlem Allah ile ünsiyet eder, fakat bir kısmı Allah ile ünsiyet ettiğinin bilincinde değildir. Çünkü insanın bir şeye karşı sürekli bir yakınlık bulması veya birinden diğere geçmek sûretiyle başka bir şeye karşı yakınlık bulması gerekir. Her şeyde hüküm sadece Allah'a aittir, o hâlde farkında olmasa bile herkes Allah ile ünsiyet eder. Ünsiyet edildiği düşünölen şey Hakk'ın bir sûretidir, fakat bu durum bazen bilinir, bazen bilinemez. Böylece kul ünsiyet ettiğı şeyin kendisinden çekinir, fakat sûretler

1120 Kâşânî, s.85.

1121 Hucvirî, s.267-268.

değiştigi için bunun bilincinde değildir. O hâlde hiç kimse Allah ile ünsiyet hâlini yitirmediği gibi, hiç kimse de Allah'tan başkasından çekinmemiştir.”¹¹²²

2907. *Anup tenhâlığı kabir içre nefret kılma ölmekden
Tarîk-i üns dut kim her avuç toprak bir âdemdür*

“Kabirdeki yalnızlığı düşünüp, ölümden tiksirme! Onunla dostluk yolunu ara; çünkü her avuç toprak, bir Âdem'dir...”

Ferîdüddin Attâr der ki: “*Bu dünyâda gerçeği bulan; her şeyden vazgeçen, dünyâdan bîhaber kişidir. Sen de candan, cisimden uzaklaş ki, canana yaklaşasın.*”¹¹²³

“Ölümden söz etmek sadece sûfilere tatlı gelir. Bu bağlamda onlar, ölüme arzu ve özlem ile ve iç huzuruyla bakan nerdeyse yegâne gruptur. Onlar, ölüme ürkütücü bir dinginlikle gözlerler. Ölüm beden ve oluş bağlarından kurtulup, Mutlak'a ve Rahman'a katılmak değil midir?”¹¹²⁴ Hz. Mevlânâ gibi ölüme “şeb-i ârus” olarak görebilmek can vermenin karşılığındaki mükafatı bilmekle olur muhakkak. Ölümle “tarîk-i üns” tutmak da ölümden idrâk etmekle mümkündür. Fuzûlî, bu beyitle şuna dikkat çekmektedir ki, ölüm düşüncesinin insanı üzmemesi gerekir. İnsanın zâten yaratılışında hamuru toprakla yoğrulduğu için, “Her şey aslına rücû' eder” düsturunca ölüme de insan aslı maddesine kavuşur, onunla kaynaşır. Bu konuda Yûnus Emre der ki:

*Niçe bir besleyesin bu kaddile kâmeti
Düşdün dünyâ zevkına unuttun kıyâmeti
Toprakdan yaratıldun yine toprakdur yirün
Toprak olan kişiler n'ider bu alâmeti*¹¹²⁵

F. Sekr ve Gaybet

Gaybet, lügatte “kendinden geçmek, kendini kaybetmek, dalgınlık, hislerini ve şuurunu kaybetmek, vecd ve istiğrak hâli”¹¹²⁶ gibi anlamlara gelirken tasavvuf literatüründe “Hakk'ı müşâhede ve huzûr hâli sebebiyle kulun zâhirinde bir değişiklik

1122 El-Hakîm, s.639.

1123 Attar, *Aşknâme*, s.45.

1124 El-Hakîm, s.461.

1125 Emre, s.319/Gazel,380/1-2.

1126 H.Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s.171.

olmaksızın kalbin halkı müşâhededen geçmesi,”¹¹²⁷ “Hak’tan gelen feyz ve tecellînin çokluğu ve kuvveti sebebiyle sâlikin çevresinin ve bizzât kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek şekilde kendini kaybetmesi”¹¹²⁸ olarak ifâde edilmiştir.

2116. *Sen deme ki dut haber sözünden
Kim yoh haberüm menüm özünden*

“Bana, ‘Sözünden haberdar ol’ deme; çünkü benim kendimden bile haberim yok!”

Bu beyitten anlaşıldığı üzere Mecnûn, gaybet hâindedir ve kendinden dahi haberi yoktur.

Kısaca mânevî âlemlerle meşgûl olan duyu organlarının maddî âleme ait duyarlılığını ve şuurunu kaybetmesi diyebileceğimiz gaybet¹¹²⁹ hâlindeki kimseye gâib denir. Gâib bakar, fakat göremez, sesleri işitir fakat ne söylendiğini anlayamaz. Gaybet hâlinin zıddı şuhûd ve huzûr hâlidir. Şuhud ve huzur kendine gelmek, gaybet hâlinde çıkmak, kendini, eşyâyı ve çevreyi tanımak demektir. Ancak huzûr ve şuhûd terimlerinin iki mânâsı vardır: Hakk’ı şuhûd ve Hakk’ın yanında hazırda bulunma en yüksek gaybet ve vecd hâlidir. Fakat kendini ve etrafındakileri şuhûd, kendinde ve maddî alemde hazır olma, kendinden geçme hâli değildir.¹¹³⁰ Bu nedenle, halktan ve nefsinden gâib olan Hak ile hazır olur, onun huzûrunda bulunur. Hakk’tan gaybet hâline gelen ise, halk ve nefis ile hazır olur, denilmiştir.¹¹³¹

İbnü’l-Arabî de gaybet terimini önceki sûfilerden kendisine ulaşmış içerikle kullanır. Ona göre gaybet, duyu karşılaştığı işlerle ilgilendiği için, kalbin yaratıkların hâllerinin işleyiş bilgisinden habersiz kalmasıdır. Sonra, güçlü bir vârid sayesinde, kendisini ve başkasını hissetmekten de habersiz kalır.¹¹³² Huzur ise kalpte gerçekleşen

1127 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma’ İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.333.

1128 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.144; Ayrıca bkz..H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.214; Hucvîrî, s.374.

1129 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmîne Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), s.160.

1130 Kelâbâzî, s.176 dipnot no.8.

1131 Hucvîrî, s.374; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.144; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.214; El-Hakîm, s.207; H.Kâmil Yılmaz, **Tasavvuf Meseleleri**, s.190; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.190.

1132 El-Hakîm, s.206.

ve etkisi uzuvlarda gözüken bir dikkatten ibârettir ve yaratıklarda farklı mertebelerde ortaya çıkar.¹¹³³

2658. *Eyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünyâ nedür*
Men kimem sâkî olan kimdür mey-i sahbâ nedür

2659. *Gerçi cânândan dil-i şeydâ için kâm isterem*
Sorsa cânân bilmezem kâm-ı dil-i şeydâ nedür

“Gerçi, cânândan çılgın gönlümün arzusunu istiyorum; ama, bilemem çılgın gönül arzusunu ki, cânân sorsa, nedir? Öyle sarhoşum ki, idrâk edemem, dünyâ nedir; ben kimim, sâkî olan kim, acaba bu şarap nedir?”

Mecnûn’un içinde bulunduğu durumu bildiren bu beyitte dile getirilen hâl ise, tasavvufta “sekr” olarak adlandırılır. Sekr, tasavvuf literatüründe, “Sarhoşluk, mest olmak, kendini kaybetmek, zâhirî ve bâtinî kayıtları bir yana bırakıp Hakk’a yönelmek, kuvvetli bir vârid (tecellî) ile kendinden geçip ruhî bir haz ve zevke ermek”¹¹³⁴, “temyiz kâbiliyetini kaybetmek, eşyâ arasındaki farkları görememek, iyiyi kötüden, hayrı şerden, sevap olanı günâh olandan, doğruyu yanlıştan fark ve temyiz edememek, sarhoşluk hâlinde hezeyân ve saçma şeyler söylemek”¹¹³⁵ gibi anlamlar ifâde eder.

Aklın ulaştığı son nokta hayret, hayretin sonucu sekrdir.¹¹³⁶ Vecd ehline özel olan bu hâle, kul, cemâl tecellîsini temâşâ ederek ulaşır. Bu hâlde kalp sermest olur.¹¹³⁷ yâni sâlik rububiyeti temâşâ edince aklını kaybeder.¹¹³⁸

Aşk, şevk, cezbe ve vecdin tesiriyle sarhoş olana sekrân, sarhoş görüne mütesâkir denir. Kendine gelme ve ayık olma hâline sahv, bu hâl içinde bulunana sâhî denir.¹¹³⁹

Kul, sekr hâlinde mânevî bir hâl ile huzûr-i ilâhîdedir.¹¹⁴⁰ Sekr [sarhoşluk] mertebe mertebedir. Doğal sekr, müminlerin sekri; akîl sekr ise âriflerin sekridir. Kâmil

1133 El-Hakîm, s.305-306.

1134 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.310-311; Ayrıca bkz. Cebecioğlu, s.552.

1135 Kelâbâzî, s.174 dipnot no.7.

1136 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.33.

1137 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.310-311.

1138 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.33.

1139 Kelâbâzî, s.174, dipnot no.7.

insanların sekri ise ilâhî sekrdir. Sarhoş, hayrândır. İlâhî sekr, kemâle ermek sayesinde mutlu olmak, neşelenmek demektir.¹¹⁴¹

Hucvirî, bu konuda der ki: “ Sekr makâmları nebilerin derecesidir. Veliler sahv (ayıklık) hâlinde iken avam, sekr hâlinde iken peygamberler derecesinde bulunurlar. Sekr hâlinde kendinden geçmiş bir hâlde bulunan velîler, kendilerine geldikleri zaman, kendilerini halktan biri olarak bilirler.”¹¹⁴²

G. Zevk ve Şevk

Zevk, “mânevî haz, lezzet, mânâdan duyulan lezzet” demektir. Tasavvuf terminolojisinde ise “tasavvufî keşfin, ilâhî tecellîlerin başlangıcı” olarak kabul edilir. Tasavvuf ehli katında zevk, aşk şarâbının tadından mest olup kendinden geçmektir. Bununla birlikte bu terim daha geniş bir anlamda genel olarak tasavvufî bilgiyi, özellikle teorik bilgiyle karşıt durumda olan bilgiyi belirtmek için kullanılır.¹¹⁴³

20. *Ey mûnis-i ehl-i zevk yâdun*
Ebvâb-ı emel kilîdi adun

“Ey zikri zevk sahiplerinin yoldaşı ve adı emel kapılarının kilidi olan (Allah)!”

Ehlü’z-zevk, zevk ehli, “mazhar olduğu tecellînin hükmü ve eseri ruh ve kalp makâmından nefis ve tabîî kuvvetler makâmına inen; bunun inişini yaşayarak, duyarak ve tadararak bilen, hattâ söz konusu hükümler ve eserler yüzünden pırıl pırıl parlayan kimse; sûfî, ârif”¹¹⁴⁴ demektir. Sûfî ilâhî gerçekleri bizzât tadararak ve yaşayarak öğrenir. Eşyâyı ve onun hakîkatlerini zevkle kavrar.¹¹⁴⁵

Nefsin arzu ve isteklerine teslim olan kimseler mâsivâdan haz duyarlar. Emelleri peşinde koşan insanların aldıkları zevk sınırlıdır. Emellerin, elemeleri artırdığı

1140 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.164.

1141 El-Hakîm, s.669.

1142 Hucvirî, s.344

1143 İbn Arabî, **Fenâ Risâlesi**, s.38 dipnot no.26; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.201; Cebecioğlu, s.726.

1144 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.119.

1145 Cebecioğlu, s.726.

düşünülürse, bu mahdut ve maddî zevklerin gerçek ve sınırsız olandan farklı bir netice meydana getirip insanları saâdete ulaştıramayacağı ortadadır.¹¹⁴⁶

Fuzûlî, “*Zevk ehline yohdur i’tibârum*”diyerek bu geçici hevesler, emeller peşinde koşanlara i’tibâr etmediği belirtir.

Zevk ayrıca Hakk’ın Hak’la temâşâ edildiği derecelerin ilkidir. Bu durumda ilâhî tecellîler art arda çakan şimşekler gibi çok az kalıcı olur. Bu durum biraz ilerlerse ona şürb (içme), son sınırına dayanırsa ona da reyy (kanma) denir. Bu durum ruhun, mâsivâdan arınmasına göre farklılık gösterir. Zevk sülûk ehlinin tecellînin meyveleri ve keşfin neticeleri olarak buldukları ruhî hazlardır da. Saf muamele mânâ zevkini, samimî mücâhede şürbü ve sürekli vuslat hâli reyyi gerektirir. Zevk, yaşamak, bir şeyi tadarak öğrenmektir.¹¹⁴⁷

Kâşânî de bu konuda benzer yorumlar yapar ve der ki: “Tecellî nurlarının art arda geldiği, ancak azaldığında Hakk’ı Hakk ile müşâhede etmenin ilk derecesine zevk denir.” Bu durum biraz ilerlerse, buna şürb (içme); son sınıra ulaşırsa buna da reyy (kanma) denir. Bu keyfiyet, sırrın Allah’tan gayri şeylerden sıyrılmış olabilme derecesine göre farklı farklı ortaya çıkar. Şürb sâhibine sekrân (sarhoş), reyy sâhibine hoşyâr (ayık) denir.¹¹⁴⁸

Sûfîler sıkça zikrettikleri zevk ve şürb kelimeleri ile, tecellî ve keşif neticelerinden, vâridât (ilhâm, feyz)ın tesiri ile âniden gelen hâllerden içlerine doğan husûsları anlatırlar.¹¹⁴⁹

İbn Bint el-Melîk meşhur “Haiyye” kasîdesinin girişinde:

Sûfîlerin şarâbının tadını tadan (zevk) onu bilir

Onu bilen de, canı pahasına onu satın alır

Âşık nefesler adedince içirilse

Âlem de kâse olsa; onu kandırmazdı”

1146 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.201.

1147 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.392.

1148 Cebecioğlu, s.726; Kâşânî, s.251; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), s.164.

1149 Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, (haz.: Süleyman Uludağ), s.164.

Zevki bir hâl ve makâm olarak gören İbnü'l-Arabî sûfilere göre zevki tanımlarken şöyle der: “*Kavme [sûfiler] göre zevk, tecellînin ilk başlangıcıdır. Zevk kulun kalbine ansızın gelen bir hâldir. Bu hâl kalpte iki nefes müddetince kalırsa şîrb adını alır.*”¹¹⁵⁰

Sûfiler böylece, zevki tecellîye bağlarlar ve onu reyy ve şîrbten [içmek] önce sayarlar. İbnü'l-Arabî ise zevk ile riyâzet ve mücâhedenin hükmüne bağlı tecellî arasında diyalektik bir ilişki kurar ve der ki: “*Zevk tecellînin farklılaşmasıyla farklılaşır. Şayet tecellî sûretlerde ise zevk, hayâlîdir; ilâhî ve kevnî isimlerde ise zevk aklîdir. Hayâlî zevk, sonucu nefste gözüken, aklî zevk ise sonucu kalpte gözüken zevktir. Nefsin zevki, açlık ve susuzluk gibi mücâhedelere yol açarken; akıl zevki, nefsi riyâzetlere ve huyları güzelleştirmeye yol açar.*”¹¹⁵¹

Zünnûn-ı Mısri de zevki diğer sûfiler gibi yorumlar: “*Allah onlara aşk kâsesini içirmek isteyince önce lezzetini tattırdı.*”¹¹⁵²

1115. *Aşk içre müdâm şevküm artur
Şevk ile hemîşe zevküm artur*

“Aşk içinde daima arzumu artır; bu arzu ile her zaman zevkimi çoğalt!”

Lügatte, “şiddetli arzu, istek, aşırı heves” gibi anlamlara gelen şevk, tasavvuf literatüründe, Allah aşkı ile insan gönlünde meydana gelen coşkunluk,¹¹⁵³ cemâli ve likâyı özlemekten doğan his ve heyecan¹¹⁵⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

İbnü'l-Arabî şevki, âşıkların sıfatlarından biri olarak görür ve şu şekilde açıklar: “*Şevk özellikle sevenle sevgili bir ve aynı oldukları zaman, sevgiliyle kavuşmaya götüren ruhânî, tabîî, cismânî ve hissî bir harekettir. Eğer âşık öyle bir varlığa (yâni hangi sevgili olursa olsun) kavuşursa, o hareketinde bir huzûr ve sükûn bulur; bununla birlikte, sevgiliyle kavuşmuş olmasına rağmen o hareket kendisini hayrete düşürür. Sevgilisiyle fiilen kavuşmuş olmasına rağmen, şaşkınlığı artar ve*

1150 Suad El-Hakîm, **a.g.e.**, s.724.

1151 Suad El-Hakîm, **a.g.e.**, s.725.

1152 Hasan Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, s.363.

1153 Ayverdi, C.3, s.2943.

1154 Kelâbâzî, s.299.

kendisini bir korku sarar. Bu korku, sevgilisinden ayrılma korkusudur, dolayısıyla vuslatın, o kavuşma hâlinin sürmesini ister ve yeniden vuslata iştîyâk duyar.”¹¹⁵⁵

Değerli bir mânevî hâl olan şevk, bir anlamda gönlün sevgiliye doğru yolculuğu ve yöneliştir.¹¹⁵⁶ “Sevgiliyi temâşa için kalbin coşması ve heyecanlanmasıdır. Şevk, muhabbet miktârınca olur.” Resûlullah (s.a.v.)’ın, “Senden, sana kavuşma şevki ihsân etmeni niyâz ediyorum.”¹¹⁵⁷ hadîsinin anlamını Ebû Ali Dekkâk şu şekilde izâh etmiştir: “*Şevk yüz cüz idi. Bunun doksan dokuz cüz’ü Allah’ındır, geriye kalan bir parçası ise halka dağıtılmıştır. Allah bu bir cüz’ün de kendisine ait olmasını istemiş, onun için bir parça şevkin dahi başkasına ait olmasını kıskanmıştır.*”¹¹⁵⁸

Zünnûn el- Mısrî demiştir ki; “*Şevk, derecelerin en yükseği ve makâmların en yücesidir. İnsan şevke ulaştığı zaman Rabbine iştîyak duyarak, ona kavuşmayı ve cemâline bakmayı ümid ederek ölümü bulmak ister.*”¹¹⁵⁹

Şevk ile iştîyâk arasında fark bulunduğu dikkat çeken mutasavvıflar, “Halktan herkesin bir şevk makâmı vardır, fakat iştîyâk makâmları yoktur. İştîyâk hâline giren kendisinde eser ve karar görülmecektir derecede hayrete düşer ve kendinden geçer.” “Şevk (sevgiliyi) seyr ve temâşa ile sükûn bulur. İştîyâk görme ile zâil olmaz.”¹¹⁶⁰ demişlerdir.

İki türlü şevk Cenâb-ı Hak’ta tasavvur edilir. İsmâil Ankaravî bunları şu şekilde açıklamıştır:

“Birincisi: Sâlikler ‘elest’ âleminde Rablerini görüler, ‘belâ’ deyip ikrâr eylediler. Bu âleme geldiklerinde beşeriyet perde oldu. Rü’yetten mahrum kaldılar ve bu dünyâda o rü’yete âşık oldular, iştîyâk kıldılar. Ebrârın Hakk’ın yüzüne iştîyâkları, müşâhede ve rü’yet iştîyâkıdır. Cenâb-ı Hakk’ın da bunlara iştîyâkı, kendisini görsünler ve cemâliyle lezzet duysunlar diyedir.

1155 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.91.

1156 İbnü’l-Kayyum el-Cevziye, **Seventerin Bahçesi Aşka ve Âşıklara Dair**, İbrahim Doğu (çev.), İstanbul: Ahsen Yayınları, 2001, s.38.

1157 Nesâî, **Sehv**, 62; İbn Hanbel, **Müsned**, 191.

1158 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s. 446-448.

1159 Sühreverdi, **Avârifü’l-maârif : mârifet ihsanları**, Yahya Pakiş, Dilaver Selvi (trc.), s.481.

1160 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s. 446-447.

İkincisi: Ârifler gerçi bu âlemde gönül aynasında yârin yüzünü müşâhede eylediler, lâkin tecelliyât çoktur. Kemâliyle rü'yet ve vuslat bu bedende müyesser değildir. Bunlar âhîret neşesinde tecellilere ve göz nurundan gizlenen müşâhedelere müştaktırlar.”¹¹⁶¹

Şevk ehli üç derecedir:

1. Allah'ın veli kullarına vaad buyurduğu sevâb, kerâmet, fazl ve rızâsına iştiyâk duyanlar,
2. Sevgilisine olan aşırı sevgisinden O'na kavuşma özlemiyle iştiyâk duyanlar,
3. Efendisinin yakınlığını müşâhede ederek O'nun daima yakın olduğunu ve asla kaybolmadığını bilen ve kalbi O'nun zikriyle beslenen kimseler. Bunlara göre gâib olana iştiyâk duyulur. Oysa ki Allah Teâlâ dâima hazır ve nâzırdır.

Gerçek şevk, inanın kendinde şevk görme hâlini ortadan kaldırır. Böyleleri şevk ehlidir, ama şevk iddiâ ve görüntüsünde değil. Bunun vasıflarını ve delillerini gören onun şevk ehli olduğunu söyler, fakat o kendisini şevk sıfatı ile anmaz.¹¹⁶²

3094. *Fi'lcümle bu hem ki oldı mastûr*
Bir şevk ile zevkten değıl dûr

“Ama, yazdığım bu eser de bir neşe ve zevkten uzak değildir.”

Tasavvufun “zevkî” bir ilim, yâni bizzât tadarak , yaşayarak elde edilen bir “mârifet” ve “hâl” olduğu mâlumdur. Fuzûlî, zikrettiğimiz bu beytinde, kaleme aldığı *Leylâ ve Mecnûn* kıssasında ifâde edilen görüşlerin, bir bakıma kendisinin de tasavvuf yolunda “fiilen” hasıl ettiği bir “şevk” ve “zevk”in mahsûlü olduğunu söylemektedir.¹¹⁶³

IV. TEVHÎD / VAHDET-İ VÜCÛD

İslâm bütün olarak tevhîdde, “Allah'ın birliğinin onaylanması”nda toplanmıştır. Bu onaylama, bütün müminler için dinin açık ve yalın eksenidir; müşâhede ehli için tevhîd, zâtî gerçekliğe açılan kapıdır.¹¹⁶⁴

1161 Tektaş, s.139

1162 H.Kâmil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar*, s.62.

1163 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.214-215.

1164 Titus Burckhardt, “Ehadiyet'in Veçheleri”, Fahrettin Aslan (çev.), *Dergâh Edebiyât, San'at, Kültür Dergisi*, C.IX, sayı:101, s.13.

Tasavvufta “lâ ma'bûde illallah” (Allah'tan başka tapılan yoktur), “lâ meşhûde illallah” (Allah'tan başka görülen yoktur), “lâ mevcûde illallah” (Allah'dan başka mevcûd yoktur) cümleleri ve benzerleri “lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhîd cümlesinde en veciz şekilde ifâde edilen “tevhîd”in muhtelif vecheleri ve tefsîridir. فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır] âyet-i kerîmesi de kelime-i tevhîde verilen bu mânâların ilâhi ifâdesi ve mesnedidir.¹¹⁶⁵

107. *Vâdî-i derküindedür ser-geşte fehm-i tünd-seyr*
Mülk-i tevhîdüindedür mahsûr akl-ı dâr-bîn

“Çabuk yürüyüşlü anlayış, senin gerçeğini kavrama vadisinde şaşkındır; uzak görüşlü akıl ise, seni birleme mülkünde, kuşatılmış hâldedir.”

Burada tevhîd gerçeğini anlamada aklın yetersiz kalışı dile getirilmiştir ki bu tavır mutasavvıfların bu konudaki görüşleriyle aynı doğrultudadır.

İnsan, Allah'ın varlığını ve birliğini kendi aklıyla da bulabilir. Bu sebeple “akıllı kişinin yapacağı ilk iş, önce kendisine, sonra da diğer mahlûkâta bakmak olmalıdır. Bunlarda yaratıcıya âit delilleri bulabilir. Çünkü Sâni'a götüren deliller ve eşyânın ancak O'nunla mevcut olduğunu gösteren âyetler her yerde mevcuttur. Esâsen hakîkatte Allah'tan başka fâil, O'ndan gayri hareket ettiren ve onun hâricinde durduran yoktur. Gerçek tevhîd hayatın her sâhasında işte bu hakîkati yakalamaktır.”¹¹⁶⁶

Ancak mutasavvıflar ilâhî, ezelfî ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtir, nazarî aklı reddederler ve Yeni Platonculuğun etkisiyle keşf ve mârifet anlayışlarıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler.¹¹⁶⁷ Bu konuda, “Mütefekkirlerin akılları tevhîd bahsinde son hadde ulaştı mı, hayret ve dehşet mertebesine erişmiş olur”, demişlerdir.¹¹⁶⁸

Daha önce de değindiğimiz gibi mutasavvıflar; âhireti düşünen akla “akl-ı maâd”, sadece dünyâyı düşünen akla da “akl-ı maâş” adını vermişlerdir. Daha doğrusu,

1165 Mustafa Tahralı, “Mabed' de Bir Gece”, **Türk Edebiyatı**, C.1, sayı:128, Hazîrân 1984, s.77.

1166 Güner, s.286.

1167 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.32.

1168 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), s. 415.

akla, bu iki yönelişi açısından, bu iki ad verilmiştir.”¹¹⁶⁹ Beyitte dile getiren akıl da aklı-ı maâş olup bu akılla tevhîd hakikatini anlamanın mümkün olmadığına işaret edilmiştir.

Hız. Mevlânâ da, kâmil mânâda Allah hakkında bilgi elde etmenin akıl vasıtasıyla mümkün olmayacağını vurgular. Ona göre, mutlak varlık sonsuz olduğundan, akıl gibi sınırlı bir ölçüyle tam mânâsıyla algılanamayacağı için, bilakis yanlış ve eksik algılanacaktır. Aklın bilgilenmesi eşyâda olan üç boyutla sınırlı olması hasebiyle, sadece şu duyular âlemi ile sınırlı kalıp kâmil mânâda metafizik boyuta açılması mümkün olmayacaktır.¹¹⁷⁰ Aklın bu sınırlılığı karşısında Niyâzî-i Mısrî bizlere şöyle bir yol gösterir:

Her şeye mahlûk gözüyle baksan o mahlûk olur

Hak gözüyle bak ki bî-şek nûr-i Yezdân andedir

Vahdeti kesrette bulmak kesreti vahdette hem

Bir ilimdir ol ki cümle ilm-i irfân andedir

İbret ile şeş cihetten görünen eşyâya bak

*Cümle bir aynadır ki vech-i Rahmân andadır*¹¹⁷¹

Aklın, bu mânâda tevhîd yolcusu için ancak bir yere kadar yol gösterici olur. Çünkü Fuzûlî der ki:

71. *Men akıldan isterem delâlet*

Aklum mana gösterür dalâlet

“Ben, akıldan yol göstermesini istiyorum; aklım bana yoldan çıkmayı öğütüyor.”

Aşk yolunun yolcusu Mecnûn, aklın bu sınırlılığı karşısında aşkla mi'râcını tamamlayarak “ehl-i tevhîd” yolunu tutmuştur:

2796. *Dutmuşdı tarîk-i ehl-i tevhîd*

Bulmuşdı kemâl-i terk ü tecrîd

“Tevhîd ehlinin yolunu tutmuş, (mâsivâyı) terk ve her şeyden el ayak çekip Allah’a yönelme anlayışının zirvesine yükselmişti.”

1169 Cebecioğlu, s.44.

1170 Göztepe, s.419.

1171 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.81.

Rüveym b. Ahmed, “*Tevhîd, beşerî eserleri yok etmek ve ulûhiyyetten soyutlanmaktır*”, demiştir.¹¹⁷²

Cüney-i Bağdâdî ise tevhîd makâmı ile ilgili olarak şöyle der: “*Tevhîd, kıdemi sonra olandan ayırmak, bilinen ve bilinmeyen her şeyi bırakmak, her şeyin yerini Allah’ın almasıdır.*”¹¹⁷³

Sûfîlerden biri; “Tevhîd, muvahhidin iki cihân ile arasına Allah’ın girmesidir. Şüphe yok ki, Hakk harîmini himâyeye eder (de ona kendisinden başkasını göstermez). Allah Teâlâ, ‘Dünyâ ve âhiret hayatınızda dostunuz biziz’, (Fussilet, 41/31) buyurmuştur. Muvahhidin alâmeti, Allah nezdinde hakîkati ve değeri bulunmayan bir şeye kıymet vermemesidir.”¹¹⁷⁴ demiştir. Ayrıca kulun varlığından mutlak olarak fânî olmadıkça, tecrîd yolunu tutmadıkça tevhîdin onun katında tahakkuk etmeyeceğine dikkat çekilmiştir.¹¹⁷⁵

Sözlükte, “soymak, mücerred ve soyut hâle getirmek” gibi anlamlara gelen tecrîd, tasavvuf literatüründe ise, kulun “zâhirinin mal ve menfaattan, bânının karşılık bekleme düşüncesinden arınması”,¹¹⁷⁶ “yaptığı her şeyi sırf Hak rızası için yapması, makâm ve hâl sâhibi olma düşüncesini hatır ve hayâlinden dahi geçirmemesi”¹¹⁷⁷, “kalbinin beşerî bulanıklıklardan arındığında, ilâhî müşâhedelerle baş başa kalması”¹¹⁷⁸ “dünyâ nimetlerinden vazgeçip savm u salât ile meşgûl olması, bu sâyede maksada ulaşması”¹¹⁷⁹ olarak kabul edilir.

Tecrîd sorulduğunda meşâyihden birisi şöyle demiştir: “Tecrîd, Hakk’ın cereyân eden her şeyden ayrılıp tek kalması ve kulun da kendisine zâhir olan her şeyden kesilmesidir.”¹¹⁸⁰ Bir başka ifâdeyle tecrîd, “kalpten ve sırdan âlemin ve Hakk’ın dışındaki her şeyin silinmesidir.”¹¹⁸¹

1172 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hzl.), s.409.

1173 Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri**, Süleyman Ateş (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s.123.

1174 Kelâbâzî, s.196.

1175 Mevlâna Celâleddin-i Rumî, **Divân-ı Kebîr’den Seçmeler**, s.158/XXV. rubaî.

1176 Kelâbâzî, s.167; Cebecioğlu, s.641.

1177 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.347.

1178 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvuf İlgili Sorular – Cevaplar**, s.341.

1179 M. Nejat Sefercioğlu, **Nev’î Dîvânı’nın Tahlîli**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, s.47

1180 H. Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma’ İslâm Tasavvufu Tasavvuf İlgili Sorular – Cevaplar**,

Tecrîd mertebelerinin en düşüğü; “varlıkta başka fâil ve ortak görmeksizin fiilleri Hakk’a ait bilmek”; bu mertebenin ortancası ise, sıfatların tecrîdi olup “kuvvetleri, idrâk araçlarını ve bunlara ait özellikleri yaratıklardan soyutlanıp Hakk’a izâfe etmektir.”¹¹⁸²Erzurumlu İbrahim Hakkı hazretleri der ki:

Tecrîd u tecerrüd reh-i kâşâne-i dildir

Her hâne ki virânedir ol hâne-i dildir

“Tecrîd ve tecerrüd gönül evidir. Virâne olan her hâne, o gönül hânesidir.”¹¹⁸³

233. *İkbâlün olup karîn-i hurşîd*

Öğretti Mesîh’e resm-i tecrîd

“Talihin güneşe yaklaşıp Mesih’e tecrîd yolunu öğretti.”

Dîvân şâirleri beyitlerinde güneş ile Hz. İsa arasındaki münâsebetle sık sık telmihte bulunurlar. Tecerrüd timsâli Hz. İsa’dır. O, dördüncü gökte bulunduğu kabul edildiğinden bu münâsebetle tecrîd, Hz. İsa ve güneş birlikte zikredilir.¹¹⁸⁴ Beyitlerde ayrıca güneş ile Hz. İsa arasındaki münâsebetle de sık sık rastlamak mümkündür. Güneş dünyâyâ ait her şeyle alakasını kesip göklere yükselmiştir. Hz. İsa da tecerrüdün sembolüdür. Hristiyanlara göre öldürülmüş, fakat Allah tarafından tekrar diriltilerek göklere yükseltilmiştir. Müslümanlara göre ise öldürülmemiş ve asılmamıştır. Allah onu göklere yükseltmiştir. Üzerinde dünyâyâ ait bir nesne (iğne) bulunduğu için sorguya çekilmiş, bunun için de dördüncü kattan ileri geçememiştir. Kıyamete yakın bir zamanda Hz. Muhammed (s.a.v.)’in şeriatı üzerine Mehdî olarak yere ineceğine inanılmaktadır. Beyitte bu hâdiseye telmih yapılarak güneş-Hz. İsa münâsebetine temas edilmiştir.¹¹⁸⁵

Tevhîdin en son ve en mükemmel hâli olarak kabûl edilen vahdet-i vücûd düşüncesi, ilk İslâm mutasavvıfları tarafından dile getirilmekle beraber, İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir.¹¹⁸⁶

s.341.

1181 El-Hakîm, s.611; Ayrıca bkz. Kurnaz, s.98; Câhid Baltacı, **Tasavvuf Lügati**, İstanbul:Elif Neşriyat, 1981,s.166.

1182 Kâşânî, s.49.

1183 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, **Mârifetnâme**, s.245-246.

1184 Aybet, s.25; Kurnaz, s.98; Sefercioğlu, s.47.

1185 Sabahat Deniz, “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Bazı Kozmik Unsurlar”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul 1995, s.185.

1186 Hüseyin Kurt, “Mehmet Elif Efendi (ö.1345/1927)’nin ‘el-Kelimâtü’l-mücmele fi şerhi’t-tuhfeti’l-mürsele’ Adlı

İslâm düşünce târihinde vahdet-i vücûd, Allâh'ı zât i'tibâriyle aşkın, isim ve sıfatlar yönüyle içkin kabul eden, Allâh'tan başka hiçbir gerçek vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının görüntüsü ve tecellîsi sayarak hakîkî varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifâde ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir görüştür.¹¹⁸⁷ Kavramsal olarak, vahdet-i vücûd, "vücûd"un (varlığın) birliği demektir.¹¹⁸⁸

Bir olan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecellî edip çokluk hâlinde görünmesine de kesret denilmiştir.¹¹⁸⁹ Kesret, Hakk'ın tenevvü'âtı, yâni çeşitli sûretlerdeki görüntüleridir.¹¹⁹⁰ Kesret gören vahdeti göremez. Kesret, vahdetin örtüsüdür. Örtüyü kaldırmadan da sevgili görünmez.¹¹⁹¹

Bizim varlığımızda zuhûr âlemine gelen Allah, yine bizim varlığımızla perdelenmiştir. Vahdet sırları varlıkların çokluğu ortasında ancak erbâbına mâlûm olur. "Hak, bütün eşyânın aynıdır. Lâkin bu hakîkati çeşitli görünüşlerle gizler. Bu gizleyiş ulvî hakîkati kiskanmasındandır."¹¹⁹²

Kesret, kemâl-i vahdetin âsâr-ı feyzidir

Zâhir olur ziyâ elvânda ihtilâf¹¹⁹³

Fuzûlî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde dile getirdiği bir diğer beyit ise şöyledir:

134. *Yohdur bu vücûdun i'tibârı*
Hak âyînedür cihân gubârı

"Bu varlığın bir değer ve i'tibârı yoktur...Hak, bir aynadır, cihân ise (o aynanın) tozudur."

Bütünüyle varlık âleminin bâtını ve hakîkati, Hakk'ın tek olan vücûdu olup, cümlesi Hak ile ayakta durmaktadır.¹¹⁹⁴ Bu nedenle bu varlığın, bu bedenin bir kıymeti yoktur, fânîdir.

Eserine Göre Vahdet-i Vücud Anlayışı", **Tasavvuf**, Temmuz-Aralık, 2003/11,s.339-341.

1187 Kurt, s.339,340.

1188 İsmâil Fennî Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, Mustafa Kara (hzl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991,s.9; Ömer Ferit Kam, **Vahdet-i Vücûd**, Ethem Cebecioğlu (sad.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s.66.

1189 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.212.

1190 Melâmî Ali Urfî Efendi, s.23

1191 Melâmî Ali Urfî Efendi, s.26-27.

1192 Rifaî, s.251.

1193 Şebusterî, s.142.

Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* adlı meşhûr eserinde şöyle buyurmuştur:

*“Yokluk aynadır, âlem de o aynadaki akis, sûret; insan da o aksin, o sûretin gözü gibidir. Ayna karşısındaki ise o göz içinde gizlenmiştir. Sen, aynadaki aksin gözüdür. Allâh, o gözüün nûru, gözbebeği. Allâh bu gözle o gözbebeği olan nûru, bu gözle kendi kendisini görür.”*¹¹⁹⁵

*Şu varlık muhakkak hayâldir, hâlbuki o da Hak'tır
Bunu anlayan kimse tarîkin sırlarına ermiştir.*

Hakk ancak tecellîlerinin büründüğü özel sûretlerde bilinebilir. Aynı keyfiyet biraz değişik bir biçimde, insanın Hakk'ı ancak O, “Allâh” mertebesine nüzûl ettiği vakit bilmesinin mümkün olduğunu söylemekle de ifâde edilebilir.

İbnü'l-Arabî için bununla îmâ edilen, Hakk'ı bizâtihî lâtaayyün mertebesinde bilmeğe yönelik olan boş gayreti terk etmemiz gerektiği ve kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, kendini bu özel sûrette izhâr ettiği gibi idrâk etmemiz gerekliliğidir.¹¹⁹⁶

Kâinatın vücûdu Hakk'a nisbetle, O'nun bir aynası durumundadır. Aklımız ve hissimizle idrâk ettiğimiz her şey O'ndan zâhir olur. Başka bir ifâde ile, Allah Teâlâ Zâtı cihetinden değil; fakat fiil ve sıfatları yönünden bütün kevnî (mücerred ve müşahhas) sûretlerde, kendisinde değişme ve başkalaşma olmaksızın tecellî ve tezâhür eder. Âlem Hakk'ın zâhiri ve Hak Teâlâ âlemin bâtınıdır. Çoğalma, bu “Mutlak vücûd”un taayyününde olur; kendisi bunların hepsinden münezzehtir.¹¹⁹⁷

Şu hâlde âlem Hakk'ın aynası olduğu gibi, daha özel bir mânâda âlemin bir parçası olan insan da O'nun aynasıdır.¹¹⁹⁸ Bunun için genel anlamda insana, özel anlamda insân-ı kâmile ayna (âyine, mir'ât) ve mi'rât-ı Hak, âyine-i Rahmân¹¹⁹⁹,

1194 Kurt, s.347; Hasirizâde Mehmed Elif b. Eş-Şeyh Ahmed Muhtâr, *el-Kelimâtü'l-mücmelle fi şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele*, İstanbul, 1342, s.88-89.

1195 Cemal Bardakçı, *Şeyhü'l-Ekber Muhiddin İbni Arabî'nin Nefsini Bilen Rabbini Bilir Hadisi Şerifini Şerheden Risale-i Ehadiyesi*, Ankara: Akdem Yayınları, 1961,s.33.

1196 İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.63

1197 Selçuk Eraydın, “Fusûsü'l-hikeme Yapılan Bâzı İtirazlar”, *A.Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, C.IV, s. 27.

1198 Süleyman Uludağ, “Ayna”, (Tasavvuf), *DİA*, C.4, İstanbul, 1991, s.261.

1199 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.56; Ayrıca bkz. Ögke, s.207; Uludağ, “Ayna”, s.261.

mir'atü tecelli'l-Hak bi'l-âlem, yâni Hakk'ın âleme tecellîsinin aynası¹²⁰⁰ denilmiştir. Fakat Hakk'ın en doğru, en iyi ve en mükemmel olarak görüldüğü ayna Hz. Muhammed (s.a.v.) ve insân-ı kâmilidir. Onun için ârif her şeyde Allah'ı görür ama insân-ı kâmilde onu daha iyi temâşâ eder. Ancak burada Allah'ın ulûhiyyet mertebesinde değil çeşitli tecellî mertebelerinde görülebileceğine dikkat çekmek gerekir. Zîrâ Hak, ulûhiyyet mertebesinde hiçbir zaman görülmez. Aslında halk Hakk'ın aynası olduğu gibi Hak da halkın aynasıdır. Biri (vahdet) çok (kesret) gösteren aynaya “mir'âtü'l-halk”, çoğu bir gösteren aynaya “mir'âtü'l-Hak” denir. Hak hem âlemin hem de kâmil insanın aynasıdır. Fakat insan Hak aynasında Hakk'ı değil kendini görür.¹²⁰¹

A. Vücûd ve Adem

Vücûd kelimesi Arapça “vecede” kökünden türemiş olup lügatte “elde etmek, matlûbu bulmak, bir daha fakirliğe düşmemecesine zengin olmak, varlık sâhibi olmak, bulmak, hissetmek, âşık olmak, arzulamak, gadaplanmak”,¹²⁰² “Halik'ine nisbetle mahlukat âlemi, *actus essendi* olarak varlık”¹²⁰³ gibi mânâlara gelir. Örfte kullanılan “cisim ve beden” mânâsı lügatlerde ancak mecazi mânâ olarak mezkûrdur.¹²⁰⁴ Sûfî ıstılahında ise “vecd ile Hakk'ı bulmak, var olmak, var kılınmak, vecde gelmek ve vicdan” mânâlarında kullanılır.¹²⁰⁵ Husûsî anlamda ise bir şeyin kendisini yine kendi nefsinde veya aynını nefsinde veya aynını bir mahal ya da mertebede bulması demektir. Hakk'ın zâtını zâtıyla bulması yâni zâtının zâtıyla bulunması vücûd demektir.¹²⁰⁶

Tasavvuf ıstılahında vücûd, vücûd sâhibi olan mevcûddan ibârettir. Vücûddan murad, varlığı kendi zâtında ve kendi zâtıyla olan mevcûddur.

Mevcûd, biri Hakk'ın zâtından ibâret olan “Mutlak Vücûd”, diğeri de mülhak olan mahlûkâtın vücûdudur. Daha açık ifâdeyle vücûd üç mertebedir: Birincisi *mutlak*

1200 El-Hakîm, s.236.

1201 Uludağ, “Ayna”, s.261-262.

1202 Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu'l vücud)”, s.61.

1203 Claude Addas, **İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, Atıla Ataman (çev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s.215.

1204 Konuk, C.I, s.4.

1205 Safer Baba, s.307.

1206 Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu'l vücud)”, s.61

vücûd'dur.¹²⁰⁷ Mutlak Vücûd, küllî bir mânâ ve mücerred bir mefhum değildir. Kâinat O'nun vücûduyla kâimdir. Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları kâinata mütecellîdir.¹²⁰⁸ İkincisi *umûmî vücûd*'dur ki "felek-i esîr" tâbir olunur. Üçüncüsü de *mukayyed vücûd*dur. Mukayyed vücûd mertebesinde fâil ve münfail sûretler birbirinden ayrı olarak zâhir olurlar. Her iki mertebe de hakîkat cihetinden Hak, taayyün cihetinden O'nun gayridir.¹²⁰⁹

Vücûd birdir; fakat büründüğü örtüler (libaslar) muhtelif ve pek çoktur. Bu vücûd bütün mevcutların hakîkati ve bâtınıdır. Bir tek zerreye varıncaya kadar bütün kâinat bu 'vücûd'dan hâlf değildir.¹²¹⁰ Fuzûlî'nin ifâdesiyle bu gerçek şu şekilde şiirleşmiştir:

29. *Ey perde-i mâsivâ nikâbun*
Senden özge seniün hicâbun

"Ey mâsivâ perdesi yüzünün peçesi olan! Senden gayri olanlar, seni gizleyen bir örtüdür."

Başka bir ifâdeyle bütün mertebelerde zuhûr eden Hakk'ın bir olan vücûdudur. Mevcut varlıkların "hakîkat" ve "bâtın"ı bu vücûddur. Varlık sâhasına çıkmış her mevcutta, hattâ bir zerrede bile bu "vücûd" sârîdir. Cisimler âlemindeki her varlık zâhir olduğu şehâdet âleminden önceki mertebeleri "bilkuvve" kendi "hakîkat" ve "bâtın"ında taşımaktadır. Bütün mevcûdât bir olan "mutlak vücûd"un mertebe mertebe tenezzülü netîcesinde zuhûra gelmiştir.¹²¹¹

30. *Ey sırr-ı vücûdun emr-i ma'lûm*
Mevcûd hemîn sen özge ma'dûm

"Ey varlığının sırrı bilinen bir şey olan! Var olan, yalnız sensin; senden başkası ise (aslında) yoktur."

1207 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s. 216.

1208 Eraydın, "Fusûsü'l-hikeme Yapılan Bâzı İtirazlar", s.35.

1209 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatler**, s. 216.

1210 Abdülgâni en-Nablûsî, **Âriflerin Tevhîdi**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s.19, 21,25.

1211 Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", **A.Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, c.III, s. 14; Ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, c.VI, s.617

131. *Hakkâ ki hemîn vücûd birdür*
Bir zâta vücûd münhasırdur

132. *Aksidür anun vücûd-i ağyâr*
Ma'nîde yoh i'tibâr ile var

“Doğrusu (şu ki), bütün varlık birdir; (gerçek) varoluş, yalnız bir başka şahsa mahsustur. Diğerlerinin varlığı, onun yansımasıdır. Aslında onlar yokturlar, ama var sayılmaktadırlar.”

O'nun dışında bir şey yoktur, her şey O'dur
Öyleyse göz bir başka varlığı ancak yok görür
İdrak edilen varlık O'dur, evet doğrudur
*Öyleyse Allah ancak kendini görüyor*¹²¹²

Kâinatın vücûdu Hakk'a nisbetle, O'nun bir aynası durumundadır. Aklımız ve hissimizle idrâk ettiğimiz her şey O'ndan zâhir olur. Başka bir ifâde ile, Allah Teâlâ Zâtı cihetinden değil; fakat fiil ve sıfatları yönünden bütün kevnî (mücerred ve müşahhas) sûretlerde, kendisinde değişme ve başkalaşma olmaksızın tecellî ve tezâhür eder. Âlem Hakk'ın zâhiri ve Hak Teâlâ âlemin bâtınıdır. Çoğalma, bu “Mutlak vücûd”un taayyününde olur; kendisi bunların hepsinden münezzehtir.¹²¹³

Bu anlamda bütün mevcûdât Hakk'ın bir aksi, tecellîsidir. Tecellî, âşîkar olmak, açığa çıkmak, görünmek, zuhûr etmek demektir.¹²¹⁴ Allah'ın sıfat, fiil, isim ve zâtının tecellîsi, bunlara ait alâmetlerin işaretlerin, emârelerin ve belirtilerin peydâ olması demektir.¹²¹⁵ Gayb nurlarından kalbe zâhir olan şey, olarak da tanımlanır.¹²¹⁶ Tecellînin nasıl meydana geldiğini Allah'tan başka kimse bilemez. Âlem, tecellînin vukuu ânında hâdis ve mevcûd, ondan sonra hemen aslına dönerek fânîdir. Fakat bu tecellî o kadar sür'atli ve daimîdir ki iki tecellî arasında hiçbir fâsıla hissedilmez.

1212 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.21

1213 Selçuk Eraydın, “Fusûsu'l-hikeme Yapılan Bâzi İtirazlar”, s. 27.

1214 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.346.

1215 Kelâbâzî, s.180 dipnot no.2.

1216 Tektaş, s.159.

Durum böyle devam ettiğinden biz mevcûdâtı daimî zannederiz. Buna teceddüd-i emsâl denir.¹²¹⁷

Tecellî, İbnü'l-Arabî düşünce yapısının her yönüne sirâyet eder ve bütün teorileriyle iç içe girer. Hattâ tecellî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisinin üzerine kurulduğu dayanaktır. Çünkü yaratma, varlık çoğalmaksızın çokluğun birlikten çıkması ve tasavvufi bilgi ancak tecellîyle yorumlanabilir.

Abdurrahmânı Câmî (ö.898/1492), tecellîyi ikiye ayırır: varlık tecellîsi ve müşahede tecellîsi veya ilmî-irfânî tecellî. Varlık tecellîsi: Bütün âlem ez-Zâhir [zuhur eden] ismi yönünden ilâhî tecellînin sûretidir. Hak, eşyâda tecellî eder ve bu tecellîyle eşyâya varlık verir. Âlemde her nefes devam eden bu tecellî tektir ve tecellîgâhın istidâdının değışmesiyle mazharlarda çoğalır.

Âlem bütün parçalarıyla birlikte ilâhî tecellî ile var olmuştur ve varlığını sürdürür; bu yüzden o Hak'ın veya ilâhî isim ve sıfatların mazharı veya teclligâhıdır. En yetkin ve kâmil meclâ ise bütün ilâhî kemâllerle ortaya çıkması ve âlemde tecellî etmiş hakikatleri zâtında toplaması yönünden insân-ı kâmil, o da Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir.¹²¹⁸

Tecellîlerin en üstünü, tecellî-i zâttır. Bu tecellîde taayyünlerindeki zâttan başka bir şey görülmez. Bir başka ifâdeyle kendisine tecellî edilen nesnede isim ve şekil yok olarak tam bir fenâ hâsıl olur. Tecellîlerin ortancası, tecellî-i sıfattır ki sıfatların Hak'tan başkasına nispet edilmekten tecrîd edilmesidir. Tecellîlerin en düşüğü ise fiillerin sadece Hak'a tahsis edilmesi şeklinde târif edebileceğimiz tecellî-i ef'âldir.¹²¹⁹

Kaşânî, bu konuda şöyle demektedir: “...*Hakk'ın vücûdunun görünmesinde kayd ve şart ve ikilik tamamen yok olduğu vakitte bu müşâhedenin târifi ikilik mertebesinde bulunanlara katiyen anlatılamaz. Zîrâ bunun mârifeti ayn-ı vücûddur.*

1217H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.226;Ayrıca bkz. Eraydın,**Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.198.

1218 El-Hakîm, s. 608-610.

1219 Kaşânî, s.49; Ayrıca bkz. Ceylan, s.281; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.227.

Yâni bunu bilen, vücûdu anlar. Bu mertebe de 'Lâ mevcûde illallâh' mertebesidir. Kendisini bilmez. Ancak kendi bilir ki 'Lâ ya'rife illallâh' demektir."¹²²⁰

“Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” ve “varlığın yaratılmasından önceki hâl” gibi anlamlarda kullanılan adem,¹²²¹ ıstılahta zihinde meydana gelen bir mânâ-yı küllî-i zulmânîdir; ve mânâ-yı küllî-i nûrânî olan vücûdun zıddı ve mukâbilidir.¹²²² İlk sûfîlerde “yoksulluk” anlamında kullanılan adem, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'denin getirdikleri açıklamalarla yeni anlamlar kazanmıştır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın varlığı hakîki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazîdir, varlık hayır ve nur, yokluk ise şer ve zulmettir. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin adem hakkındaki anlayışını geliştirerek vahdet-i vücûd fikrine ulaşmıştır.¹²²³

Vücûd daima vahid olup, kendi gerçek hakîkati üzerine değişme ve başkalaşma olmaksızın bâkîdir. Adem dahi ademiyyeti üzerinde sâbittir. Vücûd asla adem, mevcûd da ma'dûm olmaz; bir başka ifâdeyle adem asla vücûd, ma'dûm da mevcûd olmaz. “Adem” bâtil, “Vücûd” haktır. Tasavvuf ehli bu mânâyı şu ıstılahlar ile işaret etmişlerdir: “Adem-i hakîkî”, “adem-i mahz”, “adem-i mutlak” bâtil-ı mutlak” “adem-i sırf” “ademü'l-vücûd” “bâtil-ı hakîkî”, “lâ şey'-i mahz”.¹²²⁴ Bu mânâda olmak üzere “adem-i mutlak” ve “adem-i hakîkî” mevcut değildir denilir. Fakat şehâdet âlemindeki varlıklara nisbetle “adem-i izâfî”, “adem-i i'tibârî” ve “adem-i mukayyed” denilen bir “adem” mevcuttur.¹²²⁵

Madde, âlem ve tüm varlıklar asıllarına ve zâtlarına göre ma'dûm, Hakk'a göre vardır; varlıklarını ondan alırlar. Bunun dışında onlara atfedilen varlık bir vehim ve hayâldir.¹²²⁶

Ma'rifet ehlerinden bir zât şöyle demiştir: “Âlem iki adem arasında bulunur. Çünkü âlem yokluk (yok) iken mevcûd (var) oldu. Yine ileride tekrar ademe dönecektir.

1220 Tektaş, s.175

1221 Y.Şevki Yavuz, “Adem” **DİA**, C.I, Ankara, 1988, s.356.

1222 Konuk, C.I, s.8; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.219.

1223 Yavuz, “Adem”, s.357.

1224 Konuk, C.I, s.8; Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, **DİA**, C.20, Ankara, 1999, s.500.

1225 Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 15.

1226 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.22; Ayrıca bkz. Levend, **Dîvân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar**, s.19.

Ârif, mevcûdu ancak adem (yokluk) ile tanır, kendi yokluğunu görmeye de yaratıcısının birliğini bilir.”¹²²⁷

Fuzûlî, bir başka beyitte der ki:

2533. *Rûhum ki bedendedür seniündür*
Her neş'e ki mendedür seniündür

“Bedenimdeki ruhum senindir; bendeki varlık sevinci sendendir.”

Burada dile getiren, varlığın, sadece Vücûd-ı Hak'tan ibâret¹²²⁸ oluşudur. İnsanın tabiatı da Allah'ın tek yansıyan tabiatıdır.¹²²⁹ Bu anlamda insanın sahip olduğu her şeyi, canı, ruhu, bedeni...vs. Hakk'ındır. Varlığı da O'nun varlığına bağlıdır. Sadreddin Konevî'nin dediği gibi; “*Sen onun aynası, O ise, senin hâllerinin aynasıdır*”.¹²³⁰

133. *Var olanı halk yoh sanurlar*
Yoh varlığına aldanurlar

“İnsanlar, var olanı yok zannederler; yok olanın varlığına aldanırlar.”

Hz. Mevlânâ'nın da benzer söylemlerle kaleme aldığı şu beyti iki şâirin Vücûd-ı Mutlak ve mevcûdâta bakış açıları arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır:

چشمشان خانهء خیالست و عدم نیستھارا هست بیند لا جرم

“Onların gözleri hayâl ve adem hânesidir; şüphesiz yokları var görür.”

A. Avni Konuk, bu beyt-i şerifin şerhinde; “*İnsân-ı nâkısaların gözleri hayâlâtta ve hâl ve şânları ademden ibâret olan suver-i kevnîyyenin nukûşu (nakışları) ile doludur. Bu sebeble, hakîkatte yok olan bu sûretleri var görürler. Gerek kendilerinin ve gerek muhîtlerinin enâniyyetlerinde müstağrak olurlar. Senin onlarda göreceğin şeyler de hep bu hayâllerdir.*”¹²³¹

1227 H.Kâmil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar*, s.332.

1228 Nablûsî, *Âriflerin Tevhîdi*, s.86.

1229 Joel S. Goldsmith, *Birliğin İdraki*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.12.

1230 Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs*, s.92, dipnot no.77

1231 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c.III, s.53/ beyit no.107.

B. Vücûd ve Eşyâ

Fuzûlî eşyânın âlemdeki zuhûru ile ilgili görüşlerinde de vahdet-i vücûd anlayışının dışında gözükmez:

44. *Eşyâyâya çoh etmezem tehayyür*
Senden yanadur hemîn tefekkür
45. *Eşyâ aceb olmaz olsa zâhir*
Kim var senün kimi muzâhir

“Varlığa çok hayret etmiyorum; çünkü bütün (bunları izah eden) düşünce, senden yanadır. Eşyâ, eğer (varlık sahnesinde) görünüyorsa buna şaşılmaz; çünkü senin gibi bir koruyucusu var.”

Eşyâdan yâni şeylerden murâd Zât-ı İlâhî’den gayrı olan şeylerdir. Eşyânın hakîkati, özü, Zât-ı İlâhî’nin kendisidir.¹²³² Eşyâ ile Hak arasında “inâyet” ilişkisi vardır. Gerçekte Hakk’ın inâyeti, gaybının¹²³³ aynasına yansıyan şeye¹²³⁴ vücûdî nûrunu vermesidir; Hakk’ın gayb aynasına yansıyan şey, O’nun bildiği şeylerin nispetleri ve Hakk’ın yaratma hükmünü ve mazharlığını kabul istidâdı kazanan şeylerdir.¹²³⁵ Bu açıdan eşyâ, kendisinden taayyün ettikleri cihetten Hak ile irtibatlıdır; Hak ise, çoğalmakla kendisinden farklılaşmaları i’tibâriyle eşyâ ile irtibatlı değildir. Binaenaleyh eşyânın varlığı, Hakk’a dayanır, Hakk’ın varlığı onlara dayanmaz.¹²³⁶

Hak zuhûru i’tibâriyle zâhirin ‘aynı, butûnu i’tibâriyle de bâtının ‘aynıdır. Hak isimleri ve sıfatlarıyla daima bu âlemin ‘aynlarında tecellî eder. İsimlerinden Bâ’is, Vâcib ve Hâlık isimleri eşyânın var olmasını; Mümît, Mu’îd, Kakhâr isimleri ademiyeti ve fânîliği gerektirir. Hak, bazen varlığı bazen de yokluğu gerektiren isimlerle tecellî eder. Bu iki tür isimle tecellî etmesi ân-ı dâimde meydana gelir. Dolayısıyla bütün eşyâ

1232 Muhiddin-i Arabî, **Mir’at’ül İrfan İrfan Aynası**, Abdulkadir Akçiçek (müt.), İstanbul: Kamer Neşriyat, 1984, s.31-32.

1233 Gayb aynası ile ilmî merteye kast edilmektedir.

1234 Bunlar, a’yân-ı sâbitedir.

1235 Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkiki tavrîl-mahsûs**, s.102

1236 Abdülgâni en-Nablûsî, **el-Vücûdu’l-Hak:Gerçek Varlık: Vahdet-i vücûd Müdafaası**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s.178; Ayrıca bkz.El-Hakîm, s.238.

her an yokluğa dönüp, yine Hakk'ın bekâ sıfatıyla her an varlık kazanır.¹²³⁷ Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere ehl-i hakîkatte buna 'teceddüd-i emsâl'" denilir.¹²³⁸

53. *Eşyâda egerçi râz çohdur*
Ol kim ola râzun anda yohdur

54. *Eşyâ nişe senden olsun âgâh*
El kudretu ve'l-bekâu li'llâh

"Gerçi eşyâda sır çoktur, fakat (içinde) senin sırrının bulunduğu hiçbir şey yoktur. Eşyâ senden nasıl haberdar olsun ki? 'Kudret ve kalıcılık yalnızca Allah'a aittir.'"¹²³⁹

Sır, mânâda mevcûd olan yokluk ile varlık arasındaki bir gizliliklerdir. Bu konuda denilmiştir ki sır, Hakk'ın bildirmedığı, halkın da bilemediği şeydir. Hakk yaratılmışların sırrına vâsıtasız olarak muttali' olur, Hakk'ın sırrına ise Hakk'tan başkası muttali' olamaz.¹²⁴⁰

Hak, "mutlaklık" mertebesi i'tibârıyla eşyâdan büsbütün uzaktır, çünkü eşyâ ona nispetle bir varlığa sahip değildir.¹²⁴¹ Eşyânın hakîkatleri Hakk'ın vücûduyla sâbit olduğu için, onların aslı ademdir. Onlar bu aslî hâlleri üzeredir. Hakk'ın vücûdunda görünen sûretler (isim ve sıfatların hâriçte tezâhürü) gerçekte serâb ve hayâl durumundadır. Bunların mevcûdiyetleri akıl ve hissimize, yâni bize göredir.¹²⁴² Mutasavvıflar nazarında, eşyânın his ve akla göre zahir olan vücûduna "vücûd-ı zıllî" (gölge varlık) adı verilir ki hakîkî değil, vehmî ve hayâlî bir vücûd kastedilmektedir.¹²⁴³

Eşyânın hakîkatlerini, ilmî mertebedeki bâsitlikleri ve mücerretlikleri açısından bilebilmek imkânsızdır. Nitekim eşyânın hakîkatleri, mücerretlikleri makâmında, vahdaniyet özelliğindedirler ve bâsittirler; bir ve bâsit olanı ise, sadece "vâhid" ve

1237 Ceyhan, s.497.

1238 Konuk, C.IV, s.158-159.

1239 Fuzûlî gibi vahdet-i vücûd fikrini benimseyenler tarafından da kudret ve kalıcılığın sadece Hakk'a ait olduğu, mevcûdâtın ise fânî olduğu fikri benimsenmiş ve bu mânâda şu âyetler zikredilmiştir: Kasas, 28/88, Rahman, 55/26-27.

1240 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular – Cevaplar**, s.346.

1241 Nablûsî, **Âriflerin Tevhîdi**, s.62.

1242 Eraydın, "Fusûsu'l-hikeme Yapılan Bâzı İtirazlar", s.28.

1243 Ertuğrul, s 13; Ayrıca bkz. H. Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.381; Şeyh Muhyiddin Arabî, **Kitabu't-Tecellîyat ve Kitabu'l-Yakin**, Abdülvehhab Öztürk (çev.), İstanbul: Sultan Yayınevi, [t.y.], s.24-25; Şebusterî, s.98

“bâsît” olan idrâk edebilir. Binâenaleyh biz, eşyânın sadece sıfâtlarını ve arazlarını idrâk edebiliriz ki, bunlar, herhangi bir şeyin sıfât ve levazımlarından ibârettirler; yoksa , herhangi bir şeyi mücerret hakîkati açısından asla idrâk edemeyiz.¹²⁴⁴

Bu konuda Ferîdüddîn-i Attâr şu mânâda bir beyit söylemiştir: “Eğer eşyâ görüldüğü gibi olaydı; Mustafâ (aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm) Efendimiz’in duâsı doğru olur muydu? Zîrâ dînin ulusu olan Nebiyy-i Zîşân Hakk’a dedi ki: ‘Îlâhî bana eşyâyı hakîkati üzere göster!’”¹²⁴⁵

Netice i’tibâriyle Allâh Teâlâ’nın varlığı zarûrîdir, fakat O’nun dışındakiler yok olmaya mahkûmdur¹²⁴⁶ ve hüküm O Vücûd’undur, O’na rücû’ olunur.¹²⁴⁷ Bu hakikatleri İbnü’l-Arabî Hazretlerinin sözleriyle şöyle toparlayabiliriz: “ Bil ki âlem Allâh’ın dışında olan şeylerin bütününden ibârettir, yâni mevcûd olsun olmasın mümkünâttan başka bir şey değildir. Çünkü mümkünât bizim ilmimize, yâhut bizzât Vâcibu’l-vücûd olan Allâh’ı bilmeye delildir...Allâh Resûlü de Araplar arasında en doğru sözün Lebîd’in ‘Dikkat et Allâh’ın dışında her şey bâtıldır.’ mısırındaki sözüdür, buyurmuştu.¹²⁴⁸ Lebîd bununla şunu demek istiyordu: Allâh’ın dışındaki şeylerin kendiliğinden sâbit olacak hakîkati yoktur. Şu hâlde o ancak kendisinin gayrisiyle kâimdir.”¹²⁴⁹

Ayrıca bu hadîsten anlaşılmaktadır ki mevcut olan her şeye bâtıl, fânî olan diye hükmedebiliriz. Yâni mevcûd yok gibidir ve bu mânâda yok olduğunu ifâde etmek mümkündür. İşte vahdet-i vücûdun hakîkati budur.¹²⁵⁰ Böylece zâhirde görünen eşyâ hakîkatte esmâya, esmâ da müsemmâya delâlet eder.¹²⁵¹

C. Anâsır-ı Erba’a ve Feyz

Anâsır-ı erba’a, madde âleminin esâsını oluşturan dört unsurdur. Klâsik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibâettir. Hikmet-i tabîyye ıstılâhında sulb, mâyi’, gaz ve

1244 Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fi tahkiki tavrî’l-mahsûs**, s.93 dipnot no.79.

1245 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, c.III, s.145.

1246 İsmâil Hakkı Bursevî, **Rûhu’l-Beyân Tefsîri**, Muhammed Ali Sabûnî (ihtisar eden), Abdullah Öz (trc.), İstanbul: Damla Yayınevi, 1995, C.7, s.245.

1247 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I, s.363.

1248 Hadîs için bkz. Müslim, **Şiir**, 2-6(1767); Buhârî, **Menâkıbu’l-Ensâr**, 26 (6147); Tirmizî, **Edeb**, 70 (h.no.2849).

1249 Kılıç, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücud ve meratibu’l vücud)”, s.135.

1250 Şeyh Eşref Ali Tânevî, **Hadislerle Tasavvuf**, Zaferullah Dâvûdî-Ahmed Yıldırım (hızl.), İstanbul: Umran Yayınları, 1995, s.318.

1251 Ceylan, s.298.

harâret ta'bir olunur.¹²⁵² İslâm kaynaklarında anâsır-ı erba'a yerine yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi'-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır.¹²⁵³ Anâsırın tabîatları vardır ki kuruluk, yaşlılık, soğukluk ve sıcaklık denilen dört rûknün heyet-i mecmûasıdır.¹²⁵⁴

Kaynağı antik Yunan düşüncesine dayanan, mutasavvıfların birçok izah ve yorumlarına temel teşkil eden "maddî âlemin künhü olan dört unsurun madde-i aslîsi, لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ لَأَفْلَاقُ [Sen olmasaydın âlemi (gökleri) yaratmazdım.]¹²⁵⁵ hadîs-i kudûsinde de belirtildiği üzere nûr-ı Muhammedî'nin ehâdiyyetten vâhidiyyete nüzûlüdür. Arş-ı âlâyı taşıdıklarına inanılan ve hamele-i arş denilen meleklerin sayısı nasıl dört ise, arş-ı kalbi götüren de dört melek mesâbesindeki bu dört unsurdur. Ateş Azrâîl (a.s.), su Mikâîl (a.s.), rüzgar İsrâfil (a.s.) ve toprak Cebrâîl (a.s.) menzilesindedir. Şöyle ki; ateş, ruhların kabzı ile görevli Azrâîl (a.s.) gibi dokunduğu nesnede hayat belirtisi bırakmaz. Su, Mikâîl (a.s.) misâli canlandırıcıdır. Bu hakikat وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ [her şey sudan hayat bulmuştur]¹²⁵⁶ âyet-i celîlesi ile de sâbittir. Su, ateşi söndürür, ateş ise suyu ısıtır. Rüzgâr, İsrâfil (a.s.) hükmündedir. Bütün hayvanlar ve bitkiler onun sayesinde teneffüs ederler. Su gibi hayatın devamlılığına vesîle olur. Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in نفس الرحمن من نفس الريح فانها من نفس الرحمن [Rüzgara sövmeyiniz, çünkü o Allah'ın nefesindedir.]¹²⁵⁷ buyurduğu gibi nefehâtullâhdır. Toprak ise Cebrâîl (a.s.)'a tekâbül eder. Dünyevî bedenlerin başlangıcı da sonu da topraktır. Cebrâîl (a.s.)'ın makâmı sidretü'l-müntehâdır ve lâ-mekâna tecâvüzü muhâldir. Ayrıca Hz. Âdem'in hilkatî sırasında gerekli toprağın zeminden alınması vazîfesinin Cebrâîl (a.s.)'a ait olması da bu sırta dâirdir."¹²⁵⁸

Bazı mutasavvıflar nefsin dört mertebesi ile dört unsur arasında ilişki kurmuşlar; ve nefs-i emmâreyi ateşe, nefs-i levvâmeyi havaya, nefs-i mülhimeyi suya,

1252 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, c.V, s.19; Ayrıca bkz. İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı Misallî Büyük Türkçe sözlük A-G**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), C.1, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005, s.138; Necmüddin Kübra, s.98.

1253 Ceylan, s.174; H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", **DİA**, C.3, İstanbul, 1991 s.149.

1254 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, c.V, s.20.

1255 Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, c.II, s.164 (2123); Ali el-Kârî, **Mevzûât**, s.67-68.

1256 Enbiyâ, 21/30.

1257 İbn Hanbel, II/250, 268, 409, 437, 518, V/123; Tirmizî, **Fiten**, 65; İbn Mâce, **Edeb**, 29; Ebû Dâvud, **Edeb**, 104.

1258 Ceylan, s.174-175.

nefs-i mutmainneyi toprağa benzetmişlerdir. Bunlardan her biri için de on özellik belirlenmiş ve böylece kırk sayısına ulaşılmıştır.¹²⁵⁹

İbnü'l-Arabî, unsurların feleklerin hareketi sonunda ortaya çıktığını belirterek Allah'ın dört unsuru dört günde yarattığını, bunların içerisinde ateşin en üst mertebede bulunduğunu, fakat Hz. Âdem'in çamurunda yer alan suyun hepsinden daha etkili olduğunu söyler ve unsurlara kendi özelliklerini verenin Allah olduğunu belirtir.¹²⁶⁰

1331. *Mazmûn-ı rubâî-i anâsır*
Feyz olduğu oldu halka zâhir

“(Böylece) insanlar, dört unsurun anlamının feyz olduğunu anladılar.”

Fuzûlî bu dört unsurun kaynağının “feyz” olduğunu belirtir ki bu görüş mutasavvıfların özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyenlerin üzerinde durduğu bir konudur.

Feyz (feyz) ve feyezân kelimeleri (çoğulu füyûz, füyûzât) sözlükte “fazla suyun yatağından taşması, bir haberin şâyi’ olması, bir sırrın ifşâ edilmesi” gibi anlamlara gelir. Mecâzî olarak “bağış ve lütufkârlık” mânâsında da kullanılan feyz ve bu kökten türeyen fiiller “akmak, taşmak, dalmak” anlamında Kur’ân ve hadîslerde de geçmektedir.¹²⁶¹ Tasavvufî bir kavram olarak ise, “âlemin, tek kaynak olan Allah’tan sürekli, derece derece ve başka bir varlığı meydana getirme hassasını taşıyacak biçimde zuhûr ve sudûru, zât-ı ilâhîden her seviyedeki varlığa kadar yukarıdan aşağıya doğru inen ve âlemin bütününde gerçekleşen sürekli oluş, yaratılış ve yenilenme” anlamlarına gelmektedir. Kavramın tasavvufta kazandığı anlam, yaratılışın bir nehir gibi durmadan coşup akması tasavvurundan doğmuştur.¹²⁶²

Bu kavramı, oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur.¹²⁶³ İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd fikrinden ayrılmaksızın yaratma eylemini ve Allah'ın yanında yaratılmışların varlığını yorumlamaya çalışırken kullandığı terimlerden biri olan “feyz”, “tecellîgâh” terimiyle birlikte kullanır. Ona göre

1259 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.40-41; Ayrıca bkz. Cebecioğlu, s.58.

1260 Karlığa, s.150.

1261 Selçuk Eraydın, “Feyz”, *DİA*, C.12, İstanbul 1995, s.513-514.

1262 Ayverdi, C.1, s.949.

1263 Eraydın, “Feyz”, s.514.

feyizler tek hakîkatin farklı sûretlerdeki tecellîlerinden ibârettir. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde yaratma, yoktan var etme değildir, aksine o sayısız varlıkların sûretlerindeki ilâhî tecellî ve zuhûrdur. Allah, varlıkları yaratır, İbnü'l-Arabî'nin ifâdesiyle, onların sûretlerinde tecellî eder. Bu ilâhî feyz, gerçekte değil, varlık sisteminin mantığında iki aşamalıdır; feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes. Feyz-i akdes varoluşun mantığında feyz-i mukaddesten öncedir, bununla birlikte ona göre feyiz sürekli ve daimidir.¹²⁶⁴ Her ân tecellî eden feyz aracılığıyla meydana gelen varlıklar, özündeki imkân i'tibâriyle yok olmakta, fakat tecellî eden Hakk'ın feyziyle aynı zamanda var olmaktadır.¹²⁶⁵ Cömertliğin mükemmel örneğini teşkil etmesi ve feyzin kaynağı olması sebebiyle de Hakk'a “mebdeü'l-feyz” ve “feyyâz” ismi verilmiştir.¹²⁶⁶

Feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes kavramlarını biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alacak olursak, feyz-i akdes ile a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbitenin istidât ya da kâbiliyetleri hâsıl olur A'yân-ı sâbitenin âlem-i ma'kûlden, âlem-i mahsûsa çıkması veya bilkuvve olanın bilfiil olması, tecellî-i vücûdî demek olan feyz-i mukaddesle gerçekleşir. A'yân-ı sâbite bir açıdan Hakk'ın feyz-i mukaddes denilen bâtın tenezzülâtıdır; diğer açıdan O'nun ilminde sâbit olan “misâl”lerdir. Bunlar âlem-i hariçte madûmdur, fakat bütün mevcûdâta eserleri vardır.¹²⁶⁷ Sûfî meşâyih ise bu eşyânın mâhiyetlerine a'yân-ı sâbite demişlerdir.¹²⁶⁸

Kısaca feyz-i akdesin Allah'ın varlıkların akledilir sûretlerinde kendisi için tecellîsi; feyz-i mukaddesin de Allah'ın varlıkların sûretlerindeki tecellîsi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden feyz-i mukaddes, Mutlak Varlık'ın tabiatındaki ikinci taayyün derecesidir. İbnü'l-Arabî feyz-i mukaddesle yaratma eyleminin sona ermediğine, yaratmanın sürekli olduğuna dikkat çekerek, Allah'ın duyulur âlemin sûretlerindeki sürekli tecellîsini ifâde eden “sürekli feyiz” kavramını kullanmıştır. Bu kavram başka bir ifâdeyle feyz-i mukaddesin sürekliliği ve devamı anlamına gelmektedir.¹²⁶⁹

1264 El-Hakîm, s.197; Ayrıca bkz. Ceyhan, s.498-499.

1265 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.137; Cebecioğlu, s.214.

1266 Eraydın, “Feyz”, s.514.

1267 Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, s.505; Ceyhan, s.498-499.

1268 Ceyhan, s.498-499.

1269 El-Hakîm, s.197-198.

2768. *Ne dilber kim demâdem âşîka arz-ı cemâl etmez
Kalur nâkıs bulup feyz-i nazar kesb-i kemâl etmez*

“O dilber ki, devamlı, âşîka yüzünü göstermez; noksan kalır; bakış feyzi bulup olgunluk kesbetmez...”

Mutasavvıflara göre Hak’tan gelen feyiz (bilgi ve ruhî zevk hâli) akl-ı evvel denilen Hz. Peygamber (s.a.v.) aracılığıyla velîlere, onlar aracılığıyla da insanlara ulaştığından müridlerin feyiz menbaı mürşîdlerdir. Mürşîdin doğrudan doğruya akl-ı evvel vasıtasıyla Hak’tan aldığı feyze “ilâhî feyiz”, silsile vasıtasıyla aldığı feyze “isnâdî feyiz” denir. Müridin tarîkata girip şeyhten feyiz ve irfân almasına da “ahz-ı feyz” adı verilir.¹²⁷⁰

Bu beyitte de yaratılışın ilâhî sınırlarına âşîna olmak güzelliğine doğuştan bir istîdat olarak sâhip olan bir “güzel”in, “kemâl” kazanabilmek için bir Allah âşıkının nazarının feyzine mazhar olmalıdır, fikri dile getirilmektedir. Aksi takdirde bu fitrî güzellik olgunluğa eremeyeceği için noksan kalacaktır. Tasavvuf yolunda kemâl kazananlar, bu kemâllerinin bir “kâmil kişi”nin nazarının feyz ve bereketiyle hâsıl olduğunu söylemişlerdir. Zîrâ “kâmillerin nazarı bakırı altın eden kimyâdır” yâni nefsinin noksanlıkları içinde bakır gibi olan bir kişiyi, bir “iksîr” gibi olan kâmillerin nazarı , mânevî kemâle eritişirerek onu bir altın gibi değerli hâle kalbeder.¹²⁷¹ Bu mânâda *Mesnevî*’de şöyle bir beyit yer almaktadır:

“Ey Hudâ nûruyla nazar edenler, ey ihsân ve kerem etmek (vazîfesiyle) şâhın huzûruna gelmiş olanlar!

Nazarınız kimyâsını bakır gibi olan insanların üzerine vurun, (yâni onları beşeriyet mertebesinin bakırlığından kemâl mertebesinin altınlığına getirin).”¹²⁷²

Şu hâlde mürid kemâl yolunda ilerleyebilmek için bir mürşîde bağlanmalı ve onun ilâhî kaynaklı feyzine mazhar olmalıdır. Bakmak, bakış anlamına gelen nazar, tasavvufî bir kavram olarak şeyhlerin ve ermişlerin müridlere ve sülûk ehline bakışıdır ki, bu bakış ruhlarına tesir ederek onlara yeni bir şekil verir; gönüllerini feyzle doldurur;

1270 Eraydın, “Feyiz”, s.514.

1271 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.220.

1272 Rifaî, s.404-405/2820-2821. beyitler.

ruhlarını olgunlaştırır. Bu nazarın eğitimci, yetiştirici özelliğine istinâden, “Veliler müridlerini kaplumbağanın yavrusunu yetiştirmesi gibi nazarla yetiştirirler”, denilmiştir.¹²⁷³

D. Velî/İnsân-ı Kâmil

Fuzûlî, aşk yolundaki merhaleleri aşip “ehl-i Hak” mertebesine ulaşan Mecnûn’un nazar ve kerâmet sâhibi bir velî makâmına yükseldiğini belirtir:

1561. *Bilmişdi ki sâhib-i nazardur*
*Elbette dûası mu‘teberdür*¹²⁷⁴

“Anladı ki, (Mecnûn) keramet sâhibidir ve duası geçerli bir insandır.”

“Dost, yâr, sevgili, eren, ermiş” anlamında sözlükte geçen velî, tasavvufta Hakk’ın dostu ve sevgili kulu anlamında kullanılır.¹²⁷⁵

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تبارك و تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب
وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه و ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا
أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني
لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت و أنا أكره
مساءته

Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Yüce Allah şöyle buyurdu: ‘Kim Benim bir velîme düşmanlık ederse, Ben ona mutlaka savaş açarım. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla Bana yaklaşamaz. Kulum nâfilelerle de Bana yaklaştırmaya devâm eder, nihâyet Ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum; Benden bir şey isterse veririm, Bana sığırsa onu korurum. Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan mü’minin rûhunu alma zamânındaki tereddüdüm kadar tereddüt göstermem, ve aslında Ben onu üzmemden hoşlanmam.’”¹²⁷⁶

1273 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.272.

1274 Ayrıca bkz. 2525., 2887-2888. beyitler.

1275 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.379.

1276 Buhârî, *Rikak* 38; İbn Mâce, *Fiten* 16; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, VI, 256; İbn Arabî, *Mişkâtül-envâr*, 91. hadîs.

İşte velîlik mertebesine yükselen bir insan, bu hadîs-i şerifte belirtildiği üzere Hakk'ın yakınlığına nâil olur. Bu durumda velînin en son haddine varıncaya kadar ve en mükemmel şekilde Allah Teâlâ'nın hukukuna riâyet etmesi, Allah Teâlâ'nın ise gerek emniyette ve gerekse sıkıntıda velîsini devamlı olarak koruması lâzım gelir.¹²⁷⁷

Velî masum değildir, ama mahfuzdur, yâni Hak onları günâha düşmekten değilse bile, düştükleri günâhta ısrar etmekten korur. Velînin velî olduğunu bilmesi icap etmez. Pek çok velî vardır ki, velî olduğunu bilmez; fakat bazı velîler velî olduklarını bilebilirler.¹²⁷⁸

Ebû Ali Cürçânî velîyi şöyle târif etmiştir: “Velî kendi hâlinden fânî ve Hakk'ı müşâhedede bâkî olan kimsedir. Ona kendi hâlinden haber vermek ve Hakk'ın gayriyle karar kılmak yoktur.”¹²⁷⁹ Bu anlamda insân-ı kâmilidir, ibn vaktir, ârif-i billâhtır.¹²⁸⁰

“Velînin alâmeti üçtür: Meşgûliyeti Allah iledir, firârı Allah'adır, dert ve düşüncesi Allah'tır, denilmiştir.”¹²⁸¹

Velâyet velînin sıfatıdır. “Velâyet-i âmme” ve “velâyet-i hâssa” olmak üzere iki türlü velâyet vardır:

a) Velâyet-i âmme: Şerîatın farz ve vâcip dercesindeki emirlerini edâ etmek için çabalama ve gayret gösterme hâline denir. Bunu yapmak her mükellef mümine zarûrî bir görev olduğu için bu gayret içindeki bütün müminler bunun kapsamına girer ve “Mutlak olarak mümin Allah'ın velîsidir”, denilir.

b) Farz ve vâcip âmellerde ileri gitmekle birlikte, Kur'ân'ın zikir ve tefekkür konusundaki emirlerine sarılarak, ayakta, oturarak ve yanları üzere yattıklarında bile zikir ve fikir uyanıklığına ermiş, murâkabeden gafil olmayan, bütün

1277 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.369.

1278 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.379; Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.93; Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.470-471; Kelâbâzî, s.110-111.

1279 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.90.

1280 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.379.

1281 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hzl.), s.372.

ibâdetlerinde “Allah’ı görüyormuşçasına kulluk” olan “ihsân” derecesine ulaşmış kişilerin hâlidir. Kurb ve huzûr bu makâmdadır.¹²⁸²

Allah dostu olan bu velîlerden sâdır olan kerâmete gelince; Peygamberlerden zuhûr eden olağanüstü hâllere mucîze denirken; benzeri durum velîler için söz konusu olunca kerâmet denilmiştir.¹²⁸³

Kerâmet Hakk’ın velîsine bir ikrâmıdır. Kerâmet iki çeşittir; birincisi ilimde, irfânda, âmelde, ibâdetde, tâatte, ahlâkta, edepte, insanlıkta ve adamlıkta gösterilen üstün meziyetler, hasletler, faziletler olan mânevî ve hakîkî kerâmet; ikincisi ise kevnî ve sûrî kerâmettir; uzun mesâfeyi ısa zamanda alma, su üzerinde yürüme, ateşte yanmama vs. gibi. Sûfiler, bu tür kerâmetlere i’tibâr etmemiş, mekr-i ilâhî olmasından korkmuşlar ve istikamete önem vermişlerdir.¹²⁸⁴

A.Avni Konuk *Mesnevî*’de yer alan bir beytin şerhinde şöyle der:

“Bilcümle eşyânın hüviyeti ve hakîkati Hak’dır. İnsan dahi eşyâdan bir şeydir; binâenaleyh onun hüviyeti dahi Hak’dır. Her inansın kendi hüviyetini hakîkatini örten, vücûd-ı unsurîdir ve bu vücûd-ı unsurîde kuvve-i nefsâniyye merkûz ve mahfidir. İşte bu kuvve-i nefsâniyyeden esen hevâ ve arzû rüzgârları, kendi hakîkatinin ve hüviyetinin hicâbı ve perdesidir. Bir insan emri ilâhî ve sünnet-i peygamberî dâiresinden hareketle bu hevâ ve arzuların esmesine mâni’ olursa, kendisinde ancak sâf, pâk ve mukaddes olan kendi hakîkatini ve hüviyetini bulur; artık ona gelen ilkâât ancak hüviyeti-ilâhiyenin ilhâm ve haberleridir.”¹²⁸⁵

Bu ifâdelerden anlaşıldığı üzere insan, hevâ ve nefsinin etkisinden kurtulup sâf, pâk hâle geldiği zaman Hakk’ın ilhâmına mazhar olur.

Nefs, lügatte çeşitli anlamlar ifâde eden bir kelimedir: Bedeni canlı kılan şey, bir şeyin özü, künhü, hakîkati, insanın maddî kalıbı, bedeni, insan şahsı, kalp, kan,

1282 H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.202-203; Kelâbâzî, s.111.

1283 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.379; Cebecioğlu, s.365.

1284 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.211.

1285 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.351.

nazar, göz değmesi, azamet, izzet, himmet, irade büyüklüğü.¹²⁸⁶ Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de de çeşitli mânâları ihtivâ eder: Zâtullah¹²⁸⁷, Allah'ın azameti, izzeti, künhü¹²⁸⁸, insan ruhu¹²⁸⁹, insan bedeni¹²⁹⁰, bedenle birlikte ruh¹²⁹¹, insan şahsı¹²⁹², insan cinsi¹²⁹³, ba'zı, kısım¹²⁹⁴, kalb, göğüs¹²⁹⁵, kötülöklere kaynak olan, tezkiyesi, terbiyesi ve cihadı icabeden bir cevher¹²⁹⁶, Hz. Âdem (a.s.).¹²⁹⁷

Nefs, Cenâb-ı Hakk'ın nûrâniyyet ve zulmâniyyet arasında hükümrân olmak üzere yarattığı kalbin şübelerinden özel bir şubedir ki iki mânâyâ gelir: Biri rûh, diğeri rûh ile beden arasında bulunan ve her ikisinin de idâresini elinde bulunduran kalbî hâldir ki gerçekte rûhun ikâmet ve ibâdet ettiği yerdir.¹²⁹⁸

Tasavvufî olarak Kâşânî'nin ifâde ettiği gibi, kendisinde irâdî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevherdir. Allah tarafından insana üflenen ve Rûh-ı Rahmânî, ilâhî ben mânâsın da kullanılmasının¹²⁹⁹ yanı sıra hayvanî ruha bitişik olduğundan ve nefsin sûreti hayvanî ruha yansıdığından, bazen hayvanî ruha da nefis adı verilir ki kötülenen, uyulmaması istenen işte bu nefstir.¹³⁰⁰ Peygamberimiz, أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ [En azgın düşmanın nefsidir]¹³⁰¹ buyurmuştur.¹³⁰² Nitekim, kastedilen nefis Rabb'e giden yolda insanın sürekli karşısına çıkar ve onu engellemeye çalışır.¹³⁰³

Hakk'a giden yolda sâlikin aşması gereken engellerden biri de nefsidir. Çünkü nefis perdesini kaldırmadan yârin cemâlini müşâhede imkânı doğmaz.¹³⁰⁴ Aşılması

1286 Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXXVIII, Ankara, 1998, s.133

1287 Tâhâ, 20/41

1288 En'âm, 6/12

1289 Fecr, 89/27

1290 Yûsuf, 12/26.

1291 Bakara, 2/286.

1292 Lokma, 31/28.

1293 Tevbe, 9/128.

1294 Hucurât, 49/11.

1295 Bakara, 2/235.

1296 Yûsuf, 12/18.

1297 A'râf, 7/189.

1298 Ceylan, s.255.

1299 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.472.

1300 Lâlizade Abdülbaki, s.90; Ayrıca bkz. aynı eser, s.274; Kelâbâzî, s.294; Robert Frager, *Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalp, Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, s.70.

1301 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/160

1302 İmam Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun (çev.), İstanbul, 1995, s.74.

1303 Gürer, s.259.

1304 Kurnaz, s.106.

gereken nefis perdesinin yedi mertebesi vardır ki “etvâr-ı seb’a”¹³⁰⁵ ya da “esmâ-i seb’a”¹³⁰⁶ denir. Bu mertebeler sırasıyla şunlardır:

1. Nefs-i Emmâre (Zâlim Nefis): Nefs-i emmâre derecesi ayrıca “emreden nefis”, “kibirli nefis” veya “kötülüğe teşvik eden nefis” olarak da adlandırılmaktadır. Emmâre teriminin sözlük anlamı “doğası i’tibârıyla ya da tekrar tekrar emreden” anlamındadır; bu nedenle bu aşama “rahat vermeyen nefis” aşaması olarak da adlandırılabilir. Genel olarak nefisten söz ederken birçok sûfî yazar yalnızca nefsin en alt düzeyini kasteder. Kur’ân bunu şöyle tanımlamaktadır: “...Çünkü nefis-i emmâre, gerçekten ancak kötülüğü emreder. Ancak Rabbimin esirgediği müstesna!” (Yûsuf, 12/53)

2. Nefs-i Levvâme: Levvâmenin anlamı; günâha karşı direnen ve günâh işlediğinin bilincine vardığında Allah’a tövbe edendir. Nefs-i levvâme yâni kınayan (pişman) nefis ise kalbin nuru ile aydınlanan nefistir. Kur’ân’da nefis-i levvâmeye yapılan ilk atf “nefis-i levvâmeye yemin ederim (ki öldükten sonra dirileceksiniz)...” (Kıyâmet, 75/2) âyetindedir..

3. Nefs-i Mülhime: Bu üçüncü derecede, ibâdetten, tefekkürden ve diğer manevî faaliyetlerden gerçekten zevk almaya başlanılır. Yaradan’a ve yaratılanlara karşı gerçek bir sevgi hissetmeye başlanılır. Bu ayrıca gerçek tasavvuf uygulamasının da başlangıcıdır. Bu aşamanın hâkimi hikmet ve hükümdârı sevgidir. Bu düzeyin özellikleri arasında şunları sayabiliriz: Cömertlik, küçük şeylerle tatmin olma, Hakk’a teslimiyet, tevâzu ve tövbe. Kur’ân’da bu nefse şu şekilde işâret edilmektedir: “Nefse ve onu düzenleyene. Sonra da ona, fenâlığı ve ondan sakınmayı bildirene yemin ederim ki; muhakkak o nefsi temizleyen felâha ermiştir. Onu kirletip gömen ise hüsrana uğramıştır.” (Şems, 91/7-10)

4. Nefs-i Mutmainne: Bu aşamada hikmet ve sevgi kavramları hakimdir. Nefs-i mutmainnenin özellikleri arasında Allah’a güvenmek, iyi ameller, mânevî zevk, ibâdet, şükür ve rızâ bulunur. Allah bu nefis derecesine aşağıdaki âyette doğrudan hitap etmektedir: “Ey nefis-i mutmainne (huzurlu nefis)! Sen Rabbinden, Rabbin de senden razı

1305 Kelâbâzî, s.294.

1306 H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 236.

olarak, Rabbine dön!” (Fecr, 89/27-30.) Gafletten kurtulan kişinin kalbinde mânevî açılımlar meydana gelmeye başlar.

5. Nefs-i Râziye: Yukarıda zikrettiğimiz âyetin gösterdiği üzere nefs-i mutmainne, nefs-i râziye ve nefs-i marziye birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu aşamada yalnızca hakkımıza râzı olmakla kalmayıp yaşamın Allah’tan gelen güçlükleri ve sınamalarına bile râzı oluruz. Râzı olmuş nefis aşaması, dünyâyâ genellikle baktığımız tarzdan çok farklıdır. Sürekli olarak Cenab-ı Hakk’ın rahmet ve inâyetiyle çevrili olduğumuzu fark ederiz. Bu dereceye ulaşan kişilerin diğer özellikleri, istiğnâ, ihlâs, tefekkür ve zikirdir.

6. Nefs-i Marziye (Allah’ı Razı Eden Nefs): İbnü’l-Arabî bu aşamasında nefis ile ruhun bâtınî evliliği olduğuna işaret etmektedir. Arapça’da nefis dışıldır, ruh ise eril. İbnü’l-Arabî bu bâtınî evliliğin kalpte yerleşik bir çocuğu meyve vereceğini belirtmektedir. Ruh benliğin kendisini yüceltmesi için ona ilhâm verir ve sonra kalp onu izler. İçsel (bâtınî) mücâdele ve çokluk duygusu yok olmuştur. Artık maddî arzularımızla mânevî arzularımız arasında ayrılık kalmamıştır. Bu aşamada gerçek bir bâtınî birlik ve bütünlüğü gerçekleştiririz; dünyâyı bütün ve birleşik olarak görürüz. Bu aşamada bütün hareket gücünün Allah’tan geldiğini, kendi başımıza hiçbir şey yapamayacağımızı idrâk ederiz. Artık hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey istemeyiz.

7. Nefs-i Sâfiye (Nefs-i Kâmile): Bu dereceye ulaşan çok az kişi, benliği tamamen aşmıştır. Artık geride ego ya da benlik kalmamıştır; yalnızca Allah’a kavuşma vardır. Bu aşama “ölmeden önce ölmek” olarak adlandırılır. En derin aşk kendi içinde dönüştürücüdür. Hz. Mevlânâ, bu dereceyi bizim için şöyle aydınlatır:

*Eğer kendinden
Bir kez kurtulabilirsen,
Sırru’l-esrâr sana açılır
Bilinmeyenin kâinatın ardına
Gizlenmiş yüzü
Görünür
Senin idrâkinin aynasında.¹³⁰⁷*

1307 Frager, *Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalp, Nefs ve Ruh*, s.73-101; Nefsin mertebeleri

Vehbî olan bu makâma ulaşanlar, bütün kemâl sıfatlarını kazanarak insanları irşâd mevkiine yükselirler. Bu makâm sahiplerine insân-ı kâmil denir.¹³⁰⁸

Mecnûn, bu anlamda insân-ı kâmil mertebesine yükselmiş, “vücûd-i pâk” bir nûr hâline gelmiştir. Nitekim Mecnûn, Leylâ’ya ilgisiz davranıp ahlâkının temizliğini ispat edince Leylâ, onun gelmiş olduğu mertebeyi anlar ki Mecnûn artık, “kurb-i Hakk’a” vâsıl olmuş, mi’râcını tamamlamıştır:

2736. *Leylî dedi ey vücûd-ı kâmil*
Kurb-i Haka ismet ile kâbil

2737. *Mi’râc-ı kemâliüni sınırdum*
Keyfiyyet-i hâlünü sınırdum

2738. *Oldum nişe olduğundan âgâh*
Hoş mertebedür bu bâreka’llâh

2739. *Ahsent ki zât-ı pâk imişsen*
Pâkîze-vücûd hâk imişsen

“Leylâ dedi ki: ‘Ey kâmil varlık, ey günâhsızlıkla Allah’ın yakınlığını kazanan insan! Olgunluğunun ulaştığı dereceyi sınıyor, hâlinden haberdar olmak istiyordum. Şimdi nasıl bir hâle sahip olduğunu anladım. Bu, çok yüce bir mertebedir. Allah mübarek etsin! Aferin, doğrusu, tertemiz bir insanmışsın; toprak gibi lekesiz yaratılışlı birisi imişsin!’”

İnsân-ı kâmil¹³⁰⁹, vücûd mertebelerinin en sonuncusuna verilen addır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu mertebeleri kısaca açıklamak istiyoruz:

Kâinâtta “sûretler” ile Hak arasında bir çok “mertebe” veyâ “hazret” vardır.¹³¹⁰ Bütün mertebelerde zuhûr eden Hakk’ın bir olan vücûdudur. Mevcut

hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, **Mârifetnâme**, s.568-653; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.274-275; Kelâbâzî, s.294; H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 236-238; Necmüddin Kübra, s.110-111.

1308 H.Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.238.

1309 “İslâmiyet’in dışında insânî kâmil kavramı ve bunun Allah ile ilişkisi üzerinde çok durulmuştur. Müsevî kabalistlerin Adom Kadmon ve taoistlerin de Jen kavramları bu konuda iki farklı kültür çevresine ait fakat içerik bakımından İslâmiyet’tekine benzer iki örnektir.” bkz. Ahmed Yüksel Özemre, **İslâmîde Aklın Önemi ve Sınırı**, İstanbul: Denge Yayınları, 1996, s.164.

1310 Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s.11.

varlıkların “hakikat” ve “bâtın”ı bu vücûddur. Varlık sâhasına çıkmış her mevcutta, hattâ bir zerrede bile bu “vücûd” sârîdir. Cisimler âlemindeki her varlık zâhir olduğu şehâdet âleminde önceki mertebeleri “bilkuvve” kendi “hakikat” ve “bâtın”ında taşımaktadır. Bütün mevcûdât bir olan “mutlak vücûd”un meretebe meretebe tenezzülü netîcesinde zuhûra gelmiştir.¹³¹¹

Pek çok olan vücûd mertebeleri yedili taksîme göre şu şekildedir:

1. **Mertebe-i lâ-taayyün, mertebe-i ahadiyyet**

Bu mertebe vücûdun “itlâk” mertebesi olup, “vücûd” bu mertebede her türlü sıfat, isim ve fiilden münezze ve her kayıttan, hattâ “itlâk” kaydından bile berîdir. Bu mertebe Hakk’ın “kün”ü ve “Zât”ı olup, bu mertebenin üzerinde başka bir mertebe yoktur. Her çeşit zuhûr, tecellî ve taayyünden münezze, mukaddes ve berî olduğu için “lâ-taayyün”, yâni “taayyünsüzlük” mertebesi adı verilmiştir. Bu mertebe hakkında bilgi edinilmesine veyâ bilinmesine imkân yoktur. Onun için de “gaybu’l-guyûb” (gayblerin gaybi) ve “gayb-i hüviyyet” gibi bilinmezliğini anlatan birtakım terimlerle adlandırılmıştır.¹³¹² İbnü’l-Arabî O’nun hiçbir isim ve sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı, her türlü taayyünat kayıtlarından tamamıyla ârî olduğu, bütün taayyünlerin, nispetlerin bu mertebede O’nun zâtında eriyip yok olduğu, zât ile aynı olduğu bu mutlak gayb mertebesinde, O’na bilinemez oluşundan dolayı ancak selbî yoldan işaret etmiştir.¹³¹³ Fuzûlî bu mertebeye şu beyitleriyle atıfta bulunmuştur:

48. *Endîşe-i zât kılmak olmaz*
Bilmek bu yeter ki bilmek olmaz

“Senin zâtın hakkında düşünmek mümkün değildir. (İnsana) bilgi olarak, (senin) zâtının hakikatini bilmenin imkânsızlığını bilmek yeterlidir.”

137. *Ol perdeye kimse râh bulmaz*
Tahkîk bil anı bilmek olmaz

“O perdeyi (açma)ya kimse yol bulamaz. Şunu kesin olarak bil ki; (onun zâtının) hakikatini bilmek mümkün değildir.”

1311 Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 14.

1312 Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Meseleler”, A. Avni Konuk, **Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, s. 27.

1313 Konuk, C I, s 10-11; Kılıç, “İbnü’l-Arabî”, s.501.

144. *Fâş oldı ki sırr-ı Hak nihândur*
Âlemde nişânı bî-nişândur

“Anlaşıldı ki; Hakk’ın sırrı gizlidir ve dünyâda onun nişanı nişansızlıktır.”

2. **Taayyün-i evvel, mertebe-i vahdet ve hakikat-i Muhammediye:**

Zât’ın irâdî olarak değil, zâtının gereği olarak tenezzül ve tecellî ettiği ilk mertebe olduğundan “taayyün-i evvel” adı verilmiştir.¹³¹⁴ Bu mertebe zât-ı bahtın istiğrâk-i cemâlîsinden mertebe-i âgâhîye tenezzülünden ibârettir yâni “uyanıklık” a bir geçiştir, böylece Zât’ın bütün sıfatları kendisinde zâhir olur. Zâtının gereği olan bu ilk tenezzül netîcesinde, bu mertebede, zât-ı sırf kendisindeki bu sıfat ve isimleri mücmelen bilir. Sıfatlar bu mertebede kendisinin aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilminden ibârettir. Bu mertebe “Allah” ism-i câminin mertebesidir. Bundan dolayı “ilk taayyün” e “ulûhiyet” mertebesi de denilir. Bu mertebeye “mutlak ilim” adının verilmesinin sebebi, burada Zât’ın şuûrunun olduğu bilindiği, fakat bir “gayriyet” yâni “gayr” ı bilmek söz konusu olmadığı içindir. Bütün ilâhî sıfat ve isimler bu mertebeden zuhûr ettiği için “ma’den-i kesret”, “çokluğun kaynağı” denildiği gibi, bütün mümkün varlıkların menşei ve kaynağı olduğu için de “menşe’-i sivâ” adı da verilmiştir. Burada adet ve kesret olmadığından “Birden ancak bir sudûr eder” sözü yalnız bu mertebe için geçerlidir.¹³¹⁵ İbnü’l Arabî’ye göre hakikat-i Muhammediye mertebesi bütün enbiyânın himmetlerini bütün evliyanın mârifetlerini ve bütün âlimlerin ilimlerini aldığı bir “mişkât” tir.¹³¹⁶ Fuzûlî, bu mertebeye işâret olarak şu beyitleri zikreder:

173. *Ey pâdişeh-i serîr-i levlâk*
Maksûd-ı vücûd-ı hâk ü eflâk

“Ey levlâk tahtının pâdişahi, yerin ve göklerin varoluş sebebi!”

Fuzûlî, لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْعَالَمَ [Sen olmasaydın âlemi (gökleri) yaratmazdım.]¹³¹⁷ hadîs-i kudsîsine telmihte bulunmaktadır.

1314Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Meseleler”, s. 28.

1315 Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 16, Konuk, C.I, s 11-13.

1316 Konuk, C.I, s. 11-12; Kılıç, “İbnü’l-Arabî”, s.502; Ayrıca bkz. Ferid Kam-M. Ali Ayni, **İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi**, İstanbul: İnsan Yayınları,1992, s.106.

1317 Aclûnî, **Keşfü’l-hafâ**, c.II, s.164 (2123); Ali el-Kârî, **Mevzûât**, s.67-68

186. *İrfân-ı sıfât u zâta ârif*
Keyfiyyet-i kâinâta vâkıf

“(Ey) zât ve sıfat bilgisinişn âlimi, ey evrenin niteliğinden haberdar olan!”

3. Taayyün-i sâni, mertebe-i vahidiyyet

Zât, vücûdun “ilk taayyün”ü mertebesinde bütün sıfat ve isimlerini mücmel, toplu olarak bildiği hâlde, bu ikinci taayyün mertebesinde sıfat ve isimlerinin gereği olan bütün küllî ve cüz’î mânâların sûretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu sûretlerin her birinin gerek kendi zâtlarına ve gerekse kendilerinin benzerlerine aslâ şuûrları yoktur. Zîrâ onların varlıkları ve birbirinden farklılaşmaları “ilmî”dir. Bir olan Hakk’ın “vücûd”u bu “ilmî sûretler” sebebiyle, bu mertebede, hârice çıkmaksızın çokluk olarak zâhir olur. Bu ilmî sûretler ilâhî zâtın varlıkları îcâd etmesine “illet” ve sebep olurlar.¹³¹⁸ Bu mertebede taayyün eden her bir ilmî sûret, harîcî şeylerin yâni şehâdet âleminde görülen varlıkların birinin “hakîkati” ve onu terbiye eden “rabb-i hâss”ıdır.¹³¹⁹

4. Mertebe-i Ervah (Ruhlar Mertebesi)

Bu dördüncü mertebede “vücûd” bir önceki mertebedeki “ilmî sûretler”e göre ruhlar mertebesine tenezzül eder. İbnü’l Arabî’nin “rûh-i a’zâm, miftâh-ı vücûd, kalem-i îcâd, âlem-i gayb” gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki a’yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adım daha atarak basit-mücerred kevnî eşyâ yâni cevher-i basit hâline gelmesi mertebesidir.¹³²⁰

5. Mertebe-i Misâl

İbnü’l Arabî’nin “âlem-i melekût, âlem-i berzâh, âlem-i misâl, misâl-i mıkayyed, âlem-i hayâl, arz-ı hakîkat” gibi isimlerle andığı, Yüce Hakk’ın “Kün!” (Ol!) emriyle meydana gelmiş olan bu mertebe¹³²¹, bir üst mertebedeki basit ve mücerred şeylerin zâhire doğru bir adım daha atarak lâtif ve mürekkebin kevnî şeyler, mürekkebin

1318 Konuk , C I, s 14; Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, s. 16.

1319 Konuk, C I, s 14-15

1320 Mustafa Aşkar, **Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı**, Ankara: Muradiye Kültür Vakfı, 1993, s.173.

1321 Hasirizâde Mehmed Elif b. Eş-Şeyh Ahmed Muhtâr, s.23.

cevherler hâline gelmesidir.¹³²² Bu mertebeye “misâl” adının verilmesinin sebebi, ruhlar mertebesinde zâhir olan her ferдин, cisimler âleminde iktisâb edeceği sûrete “benzer” bir sûretin beşinci mertebe olan bu âlemde hâsil olmasıdır. Yâni şehâdet âleminde zuhûra gelecek her varlığın bu mertebede bir misâl ve sûreti mevcut olur; ve bu sûrete göre de şehâdet âleminde zâhir olur.¹³²³ Bu mertebeye işâret olarak mesnevîde şöyle bir beyit geçmektedir:

122. *Ger kâf ile nûndan oldu âlem*
Âyâ neden oldu kâf ü nûn hem

“Evet, âlem kâf ve nûn’dan oldu; peki ama, kâf ve nûn (kün emri) neden verildi?”

Fuzûlî, aslında bu beyitteki sorunun cevabını hakikat-i Muhammediyye mertebesinde zikrettiği beyitte vermiştir ki âlemin varlığına sebep Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir.

6. Şehâdet Âlemi

“Suver-i âlem”, “âlem-i kevn-i fesâd”, “âlem-i ecsâm” gibi isimlerle anılan bu mertebe bir üst mertebedeki mürekkebe cevher-i lâtîf’in zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek yırtılma ve yapışma kabul eden mürekkebe cevher-i kesîf hâline gelmesidir. Yâni “eflâk”, “erkân” ve “müvelledât” âlemidir. Artık göze görülür. Binâenaleyh bu mertebede artık eşyânın, nesnelere tekâsüfî kaldığı yerden devamla şu şekilde tamamlanır: Zât- Şüûnât- A’yân-ı sâbite- mücerred basit cevherler- mürekkebe lâtîf cevherler -mürekkebe kesîf nesnelere [eşyâ].¹³²⁴

7. İnsân-ı Kâmil

Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hakk’ın kendisiyle zâhir ve mütecellî olduğu son libâs olduğundan dolayı da imkânda kendisinden daha ekmele bir mazhar

1322 Kılıç, “İbnü’l-Arabî”, s.503.

1323Mahmut Erol Kılıç, “Davud el-Kayserî’nin Mukaddimelerinde ‘Alem-i Misal’ Yorumu”, **Uluslar arası XII. Ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu’da İslâm Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu**, Turan Koç (ed.), Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998, s.241.

1324 Kılıç, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücut ve meratibu’l vücut)”, s.250.

olmayan bu nev'-i insânî mertebesi ayrıca bir önceki mertebe olan âlem-i şehâdet ile berâber nâsûtu da oluşturur.¹³²⁵

İnsân-ı kâmil, bilcümle esmâ ve sifât-ı ilâhiyyenin mazharı olduğundan halîfe-i Hak'dır.¹³²⁶ Allah'ın âlemdeki hükmü; insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. Bu âlemin nizâmı onunla dolmuştur.¹³²⁷ Bundan dolayı insân-ı kâmil, rûhâniyyât, cismaniyyât, makûlât, mahsûsât ve misâliyyât âlemlerini ve âlemlerdeki unsurları kendisinde barındırmaktadır. Zîrâ insan sûret yönünden küçük âlem olmakla birlikte, mânâ yönünden büyük âlemdir. Âlem ise sûret yönünden büyük âlem ve mânâ yönünden küçük âlemdir.¹³²⁸ Böylece o, âlemin ruhu ve âlem de onun cesedi gibidir.¹³²⁹ Nitekim Hz. Ali şöyle buyurmaktadır:

İlaç sende görmüyorsun, hastalık senden fark etmiyorsun

Sen kitâb-ı mübînsin, harflerdeki sırrı izhâr edensin.

*Kendini cirm-i sağır zannedersin, oysa sendedir âlem-i kebir.*¹³³⁰

İnsân-ı kâmilin davranışı eşyânın hüviyetine, mâhiyetine ve tabiatına zıt olmaz; daima temkin üzere olur. Çünkü insân-ı kâmil bütün zıtları tevhd potasında eriterek kendi zâtının vahdetine ve sırrına erişmiş olan, bundan ötürü de bütün âleme rahmânî bir merhamet ve müsâmaha ile nazar kılan bir zâttır.¹³³¹

İnsanın kendi zâtının sırrını idrâk etmesi için nefsinin çeşitli tavırlarını tanıyıp terbiye ederek ve mânevî semâvatta gitgide yükselerek yaptığı mânevî yolculuğun (seyr ü sülûk) sonunda مواتوا قبل أن تموتوا “[Ölmeden evvel ölünüz.]¹³³² hadîsinin sırrını yaşamasıyla vukûu bulan aşamaya mi'râc adı verilir. Ancak mi'râc olayını yaşayana insân-ı kâmil ve velâyet mertebesi verilir.¹³³³

1325 Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, s.503.

1326 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, C.I, s.158.

1327 Abdü'l-Kerîm b. İbrahim el-Cilî (K.S.), **İnsân-ı Kâmil**, Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa (trc.), İstanbul: Kitsan Yayınları, 1996, C.1, s.176; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, C.II, s.299.

1328 Ceyhan, s.502.

1329 İsmâîl Ankaravî, **Muhyiddin İbn el-Arabî Nakş el-Fûsus Şerhi**, İlhan Kutluer (hzl.), İstanbul:Ribat Yayınları, 1981, s.14.

1330 Ceyhan, s.502.

1331 Özemre, s.163.

1332 Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, II, 402

1333 Özemre, s.164.

Âlem-i kalb müridlerin, âlem-i ervah sıddîklerin, Âlem-i sır ise ehl-i vüsûl ve nihâye olanların yâni neticeye ulaşanların mi'râclarıdır.¹³³⁴

Fuzûlî, “Bu Mecnûnun mi'râc-ı fezâilidür ve beyân-ı mertebe-i hüsn-i hasâilidür” başlığı altında Mecnûn'un bu mi'râcı gerçekleştirerek kazandığı fazîletleri, güzel hasletleri şu şekilde ifâde eder:

2788. *Bir pâk idi kim bu arsa-i hâk*
Anun kimi görmemişdi bir pâk

2789. *Ma'mûre-i kurb-i Hak makâmı*
Ervâha farîza ihtirâmı

“(Mecnûn), öyle temiz idi ki, bu dünyâ onun gibi arı duru birisini görmemişti. Onun makâmı, Allah'a yakınlık sarayı idi ve ona saygı göstermek ruhlara farz kılınmış idi.”

2793. *Kılmışdı kemâl-i i'tidâli*
Kisvet eleminden anı hâlî

2794. *Çekmezdi cihânda ol cihân-gerd*
Endîşe-i germ ü gussa-i serd

“İlmlilikta ulaştığı yüksek derece, onu elbise sıkıntısından kurtarmıştı. O cihân gezgini, dünyâda sıcak endişesi ve soğuk derdi çekmezdi.”

2797. *Olmışdı vücûd-ı pâki bir nûr*
Âlâyiş-i ekl ü şürbden dûr

“Tertemiz bedeni âdeta bir nur olmuş ve yeme içme külfetinden tamamen kurtulmuştu.”

Varlıkların her biri ilâhî nûrun aynası olmakla beraber ‘câm-ı cihân-nümâ’ (cihânı gösteren kadeh) ve ‘âyine-i gâtî-nümâ’ (âlemi gösteren ayna) Âdem yâni insân-ı kâmilidir. Onda ilâhî nûrların sıfâtları tamâmıyla zâhir olmuştur. Nûr kendi cemâl ve

1334 Mustafa Özdamar, **Ahmed Gazâlî ve Tevhîdde Tecrid**, İstanbul: Kırk Kandil, 1997, s.143.

celâlini insân-ı kâmilde görmüştür.¹³³⁵ Böylece İnsân-ı kâmil, Evrensel Hakîkat'in akılla idrâk edilebilen sûreti olmuştur.¹³³⁶

Ayrıca bu beyitten de anlaşıldığı üzere mi'râcın hakîkati benliğin fenâsıdır.¹³³⁷ Bu yolda terk-i terke varmaktadır.

İnsân-ı kâmil olma yolunda yol alan kişi hüznün, mihnet, dert ve aşk konusunda bir takım sınavlara da tâbi olmak zorundadır.¹³³⁸ Râh-ı aşk yolcusu olan Mecnûn'un da yolu "diyâr-ı derd"e uğramış ve derd ülkesinin pâdişahı olmuştur:

2787. *Şâhenşeh-i mülk-i mihnet ü derd*
Ya'nî Mecnûn-ı derd-perverd

İnsân-ı kâmil; ilâhî güzellikleri , şaşılacak san'atları içeren bir kitap; ruhânî ve cismanî, semavî ve arzî, dünyevî ve uhrevî âlemlerin özetini kuşatan şaşılacak bir şehirdir.¹³³⁹ Bu mânâda kâmil, bütün hakîkatlerin formunu toplayan bir sûrete sahip kimsedir.¹³⁴⁰ Âlemin yaratılış gâyesi ve bütün yaratıkların da aslî amacı olan insân-ı kâmile,¹³⁴¹ Fuzûlî'nin ifâdesiyle ruhların da saygı göstermeleri farz kılınmıştır.

Mutasavvıflar nazarında insân-ı kâmil, Hz. Muhammed (s.a.v.), başka bir ifâdeyle Muhammedî Hakîkat'tir. Kemâle ermek isteyen kişi de Muhammedî özelliklerle bezenir.¹³⁴²

Fuzûlî'ye göre kâmil insan sayılabilmek için şu özelliklere sahip olmak gerekir:

2806. *Âlemlere ol garîb ü mehcûr*
Ekser bu sebebden oldı meşhûr

1335 İhsan Kara, "Tasavvuf İstîlâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i", (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2003), s.147

1336 İbn Arabî, **Fenâ Risâlesi**, s.60/ dipnot no.66.

1337 Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, **Fihî Mâ Fih**, s.XVIII.

1338 Muhammed Nurî Şemseddîn Nakşibendî, **Miftah'ül Kulûb Kalplerin Anahtarı**, Abdulkadir Akçiçek (hızl.), İstanbul: Huzur Yayınevi, [t.y.], s.436.

1339 Ankaravi, s. 15-16.

1340 El-Hakîm, s.410.

1341 Ankaravi, s. 16.

1342 El-Hakîm, s.370; Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", **DİA**, C.22, İstanbul, 2000, s.331.

2807. *Âvâzı vü zihni vü cemâli*
Kılmışdı mukayyed ehl-i hâli
2808. *Kim olsa bu üç kemâle kâbil*
Demek olur ana zât-ı kâmil

“O garip ve güzel sesli Mecnûn çoğunlukla, şu sebeple şöhret sâhibi olmuştu: Sesi, zekâsı ve yüzünün güzelliği...Hâl ehlini (bunlarla) kendine bağlamıştı...Kim bu üç olgunluğa sahip olursa, ona kâmil insan demek uygun olur...”

Yukarıdaki beyitlerde geçen bir diğer tasavvufî kavram “kurb”dur. Bu konuda şunları söyleyebiliriz:

Sözlükte “yakınlık” anlamına gelen bu kavram, tasavvuf literatüründe “Allah’ın ibâdet ve tâatine yakın olmak”¹³⁴³, “Hakk’ın tevfikine ve inâyetine yakın olmak”, “kulla Hakk’ın arasında araçların bulunmaması veya az olması”, “kulun, ezelde, yâni ruhlar âleminde Hak ile arasındaki ahde vefâ etmesi”¹³⁴⁴ gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁴⁵

Seyyid Şerif Cürcânî ise, *Ta’rîfât* adlı eserinde “kurb”u “*Hakk’a karşı tâatları ifâ etmek*” olarak târif etmekte ve terim olarak “kurb”dan kastedilen şey, “Kulun saâdetine sebep olan her şey ile Allâh Teâlâ’ya yakınlığıdır; Hakk’ın kula olan yakınlığı değildir. Zîrâ “Nerede olursanız olunuz, O sizinle berâberdir” (Hadîd, 57/4) âyetinin delâleti i’tibâriyle, Hakk’ın yakınlığı, kul ister saîd ister şakî olsun, hepsine eşit sûrette olarak umûmî bir yakınlıktır” demektedir.¹³⁴⁶

Kurbun ne olduğunu soran bir zâta Rûveym (ö.303/915), “*Araya giren engelleri kaldırman (ve O’na vâsıl olman)dır.*”, başka bir sûfî de aynı soruya; “*O’nun fiilinin seninle olduğunu görmendir*”, cevabını vermiştir. Bunun mânâsı şudur: “*Allah’ın üzerindeki lütuf ve ihsânını görerek bu esnâda kendi fiil ve mücâhedelerini görmekten gâib olmandır.*”¹³⁴⁷ Şeyh Ebû Bekr-i Rakkî (ö.359/969) de, “*Hakk’a*

1343 Kâşânî, s.452.

1344 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.383.

1345 Kelâbâzî, s.159.

1346 Mustafa Tahralı, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudsinin Yorumu”, *İbn Arabî, Nurlar Hazînesi*, Mehmet Demirci (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s.16; Ayrıca bk. Kelâbâzî, s.159; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair*, Süleyman Uludağ (hızl.), s.174-177.

1347 Kelâbâzî, s.159.

yaklaşmanın (kurb) alâmeti, O'ndan başka her şeyden kesilmektir.”¹³⁴⁸ demiştir. Nitekim kul halktan uzaklaşmadıkça Hakk'a yakın olmaz.¹³⁴⁹

Kurb söz konusu edildiği hâllerde yakın olanla yakın olunanın meydana getirdiği bir ikilikten dolayı tasavvufta asıl olan fenâ ve cem' hâlidir. Sûfî bu hâl içinde vahdete ulaşır. O zaman ikilik ortadan kalkar.¹³⁵⁰

Biri Hakk'ın kuluna, diğeri kulun Hakk'a yakın olması tarzında iki türlü kurb vardır: Şeyhü'l-Ekber *Fusûsü'l-Hikem* de “*Resûlullâh dedi ki: Allâh 'Bana bir karış yaklaşına ben iki karış [arşın] yaklaşıyorum.'*”¹³⁵¹ *İşte bu kurb-ı mahsûsdur ve ameller ve hâllerle kendisine yaklaşılan [Yâni O'na] rücû edicidir. Kurb-ı âm ise Cenâb-ı Allâh'ın 'Biz ona şah damarından daha yakınız'*¹³⁵² ve *'Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz'*¹³⁵³ âyetlerinde geçen kurbdur.¹³⁵⁴

Tasavvufta biri farz ibâdetleri yerine getirmekle (kurb-ı ferâiz); diğeri nâfile ibâdetleri yerine getirmekle sağlanan (kurb-ı nevâfil) iki türlü kurb vardır. A.Avni Konuk, “kurb-ı nevâfil”i¹³⁵⁵ fenâ-fillâh mertebesi olarak tavsif etmekte ve yukarıdaki hadîs-i kudî mûcibince Hakk'ın kula âlet durumunda olduğunu, böylece kulun fiillerinin fâilinin Hak olduğunu ifâde etmektedir.

“Kurb-ı ferâiz”i ise bekâ-billah mertebesi olarak târif etmekte ve bu mertebede kulun, Hakk'ın fiillerine âlet durumunda bulunduğunu, böylece Hakk'ın fiillerinin fâilinin kul olduğunu, meselâ Hak, kelâm sıfatı ile zâhir olduğu vakit, kulun lisânı,

1348 Hâs, s.62.

1349 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmîne Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), s.175.

1350 Süleyman Ateş, “Kurb”, **DİA**, C.26, Ankara, 2002, s.432-433

1351 Buhârî, **Tevhîd**, 5; Müslim, **Zikir**, 302.

1352 Kâf, 50/16.

1353 Vâkıa, 56/85.

1354 Kılıç, “Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (vücut ve meratibu'l vücut)”, s.134.

1355 Elif Efendi, “kurb-ı nevâfil”i şöyle açıklar: “...*Kurb-i nevâfil abdin beşeriyet sıfatlarının zevâl ve fenâsidir. Sıfât-ı beşeriyeye abd-i gâfilin hayât-ı dünyâsıdır ki la'b ve lehv ve zînet ve tefâhür ve evlâdda tekâsür ve beşerin kendi nefsinde tevehhüm ettiği kudret ve irâdet ve meşîyyet-i vehmiyye ve maa'l-gafle isti'mâl ettiği sem' ve basar ve kelâm ve akl-ı cüz'î ve ilm-i zannî ve emsâli sıfât ve ahlâk ve âdâtur ki bunlar bütün ahlâk-ı zemîme ve a'mâl-i seyiyie ve bi'l-cümle maâsî ve cinâyât-ı zâhiriyye ve bâtniyyenin esbâb ve asıl ve menşeidir. Bunların abdden zevâl ve fenâsı, kabûl-i tecelliyât ve fiyûzât-ı abdi müteheyyi' ve müsteid kular. Ve zevâl-i sıfât-ı beşeriyeden sonra abd üzerinde Hak Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinin sıfât-ı kerîm-i ilâhiyyesi zuhûr eder.*” Hasirizâde Mehmed Elif b. Eş-Şeyh Ahmed Muhtâr, s. 61-62.

Hakk'ın kelâmına “Allah kulunun lisânı ile”Semi' Allâhü limen hamideh, der.” hadîsi¹³⁵⁶ gereğince, âlet olduğunu söylemektedir.¹³⁵⁷

E. Ârif

“Taniyan, bilen, vâkıf ve âşinâ olan, hâlden anlayan” gibi mânâlara gelen ârif, daha çok tasavvufta kullanılan bir terimdir. Ârifin bilgisine mârifet denir. Mârifet, kelâm ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak umumiyetle bilgi mânâsına kullandığı gibi mârifetullâh şeklinde ve Allah hakkındaki bilgi için de kullanılmıştır. Tasavvufta ise Allah'a dâir olan bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mâhiyeti hakkındaki bilgiye mârifet denilmiştir.¹³⁵⁸

Mârifet iki nevidir: Hakk'ı tanımak, hakîkati tanımak. Hak ile ilgili olan mârifet, sıfatlarından anlaşıldığı gibi Allah Teâlâ'nın birliğini kabul etmektir. Hakîkatle ilgili olan mârifet, ‘Allah Teâlâ'nın birliğine ulaşmanın yolu yoktur’, diye ârifin inanmasıdır. Zîrâ samediyet bunu imkânsız hâle getirmiştir.”¹³⁵⁹

Fuzûlî'ye göre “ârif” sıfatını alacak kişi şöyle olmalıdır:

2661. *Hikmet-i dünyâ vü mâ-fihâ bilen ârif değül
Ârif oldur bilmeye dünyâ vü mâ-fihâ nedür*

“Dünyâ ve âlem felsefesinden anlayan, bilge sayılmaz; bilge ona derler ki, bilmesin hiç, dünyâdakiler ve dünyâ nedir!”

Mesnevî'de bu mânâda bir beyit yer almaktadır:

“Tek renkli denizlerin aksine, her ne kadar karalarda, kesret âleminde binlerce renk varsa da, vahdet denizinin balıkları, kurulukla ve çeşitli renklerle savaştadır.”

Şefik Can, bu beyitle ilgili olarak, *“Vahdet denizinin balıkları Hak âşığı âriflerdir. Onlar vahdet deryâsına dalmışlardır. Renklerden, şekil ve sûret âleminin çokluk âleminin kuruluşundan kurtulmuşlar, Allah aşkıdan başkasını bilmezler.”*¹³⁶⁰

1356 İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 30 numaralı kudsî hadîse bakınız.

1357 Mustafa Tahralı, “İbn Arabî'de Bir Hadîs-i Kudşinin Yorumu”, s.18; “kurb-ı nevafil” ve “kurb-ı ferâiz” hakkında benzer açıklamalar için bkz. Nablûsî, *Âriflerin Tevhîdi*, s.82-86.

1358 Süleyman Uludağ, “Ârif”, *DİA*, C.3, İstanbul, 1991, s.361.

1359 Kelâbâzî, s.193.

1360 Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Şefik Can (trc.) s.44 dipnot no.40; beyit no.503.

Mutasavvıflar nazarında da ârif, Fuzûlî'nin söz konusu beyitte zikrettiği gibi Hak'tan başka hiçbir şeyle meşgûl olmayan, göz açıp kapayıncaya kadar da olsa İlâhî dostluk ve huzûrdan gaflete düşmeyen kişidir. “O, yaratılmışlardan uzak ve yalnız irfân mevzûu ile meşgûl olur. O, hiçbir şeyle üzülmez. Her şey onda safâsını bulur ve kederini unuttur. Ârif, Hak'tan başkasını düşünmez ve O'ndan başka söz söylemez. Kendi için O'ndan başka koruyucu da bilmez. Ârifin sevinci mârifetle, dostluğu ise vahdetle olur.”¹³⁶¹ Onlar, mü'min için bir hapisane olan dünyâyı¹³⁶² unutmuş, Rab'lerine şükür ile meşgûl olma melekesi kesbetmiş kimselerdir. Onlar hapisaneyi görmezler. Çünkü Rab'leri onları kendisine şevk, kendisiyle ünsiyet, kendisini talep, kendisiyle birliktelik ve halktan gâfil olma suyuna gark etmiştir. Dolayısıyla onlar hapisaneyi de mahbusları da görmezler.¹³⁶³ Nitekim ârif iki cihanı terk etmiştir,¹³⁶⁴ yoklukla varlık arasındaki bir mevcuttur.¹³⁶⁵

Bu mânâda ârifin son mertebesi neresidir, sorusuna Zünnûn-ı Mısrî şu cevabı vermiştir: “*Tıpkı olmadan evvel olduğu gibi olunca*”. Bu söz, kul kendini ve fillerini değil, sadece Rabb'ını ve onun fiillerini müşâhede etmesi, mânâsına gelmektedir.¹³⁶⁶

Mahmûd-ı Şebusterî, *Gülşen-i Râz* adlı eserinde şöyle buyurmuştur:

“*Ârifin kalbi vücûd-ı vâhidi bilir, derk eder. Dâima onun nazarında vücûd-ı mutlak meşhûd olur.*”

“*Ârif, ya ilme'l-yakîn dercesinde bir ma'rifet ile yalnız mevcûd-ı hakîkîyi bildi, başka mevcûd bilmedi; yahut ayne'l-yakîn dercesinde bir ma'rifet ile mevcûdiyet-i mevhûme olan varlığı külliyyen oynadı ya'nî gayb etti.*”¹³⁶⁷

Ârif, Hakk'ı bilen, Hakk'ı bulan, Hak'ta olandır.¹³⁶⁸ “Kalbini Allah'a, cesedini halka veren kişidir.”¹³⁶⁹ Nitekim o, kendi varlığında fâni, Hak ile bâkîdir.¹³⁷⁰ Âlim, ilmi

1361 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, s.414

1362 Müslim, *Zühd*, 1; Türemizî, *Zühd*, 16; İbn Mâce, *Zühd*, 3.

1363 Gürer, s.293-294.

1364 Uludağ, “Ârif”, s.361.

1365 Kelâbâzî, s.193.

1366 Kelâbâzî, s.197.

1367 Şebusterî, s.173-174.

1368 Hâs, s.96.

1369 Hâs, s.43.

1370 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.44.

bir tahsil ve çalışma sonucu elde ederken ârif irfâna, ilhâm ve hâl ile ulaşır.¹³⁷¹ Cenâb-ı Hakk'ı keşf ve müşâhede yoluyla yâni mânevî ve ruhî tecrübelerle Allah hakkında zevkî ve vecdî bilgilere sahiptir.¹³⁷² Sûfî müellifler, bilgiye güvenme bakımından ârifin âlimden üstün olduğu görüşündedirler. Buna göre âlim bilgisine güvenmekte, ilmî faaliyetleri ilerledikçe bilgisinin de ilerlediğini düşünmektedir. Oysa ârifin mârifeti arttıkça hayreti artar ve bu şekilde hayreti bilgisini aşar; sonunda mârifetten âciz olduğunu idrâk etmesi en yüksek mârifet olarak kalır. Böylece ârif (irfâniyye, gnostisizm) bilinmezçiliğe (lâedriyye, agnostisizm) varır. Âriflerin konuşmaktan çok susmayı tercih etmelerinin sebebi, onların, mârifette ulaşabildikleri son mertebede hiçbir şey bilmediklerini yahut da bildiklerinin eksik ve kusurlu olduğunu kavramış olmalarıdır. Bu düşünceyle Bâyezîd-i Bistâmî, “*Kul cahil olduğu nisbette ârifdir*” demiştir. Ârife hiçbir şey gizli kalmaz, çünkü onda bilen kendisi değil Allah'tır.¹³⁷³ Vücûd-ı ârifte tasarruf Hakk'ındır. Onun gözünde gören, kulağında işiten, ayağında yürüyen, velhasıl bütün zâhirinde ve bâtımında harekât eden, söyleyen, dinleyen bir olan Allah'tır.¹³⁷⁴ İbnü'l-Arabî, Mevlânâ gibi bazı sûfilere göre ârif Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla kendisinde tecellî ettiği insân-ı kâmindir.¹³⁷⁵

“Bir kısım ermişler de vardır ki ilâhî aşk şarâbını içmekle kendilerinden geçmişlerdir. Onlar yalnız Yaratıcıyla hemhâl olur, yaratılmışları ve dolayısıyla halkı artık görmez olurlar. Tecellînin bu şekline mazhar olanlar, daha dünyâda iken dünyâyı tamâmıyla unutmuş cezbe insanlarıdır.

Ermiş vardır ki göz ve gönül bakışlarını yalnız o büyük sevgiliye çevirmiştir. Rûhu yalnız ona hayrândır. Baktığı her yerde ve gördüğü her varlıkta yalnız onu görmek cezbindedir. Ancak böyle erenler, büsbütün vücutlarından fânî olmamış, fenâyâ yaklaştıkları hâlde henüz insan olmanın îcaplarından kurtulamamışlardır. Fakat ermiş de vardır ki bakışları, Hakk'ın bir başka görünüşü demek olan halka çevrilidir. Böyle erenler, birlik şarâbından içmiş, fânîlik derecesinden bâkîlik derecesine ulaşmışlardır. Onlar, tam bir birlik içindedirler. Birlik, ikiliğin ortadan kalkması demek

1371 Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.60.

1372 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.44.

1373 Uludağ, “Ârif”, s.361.

1374 Ozan, s.154.

1375 Uludağ, “Ârif”, s.361-362.

olduğuna göre onlar Hakk’a değil de halka bakınca yine o büyük sevgiliyi görürler. Bu hâl, göze çokluk şeklinde görünen birliği görme hâlidir. Sûfilikte Allah ile bakıp yine Allah’ı görmek budur.”¹³⁷⁶

Fuzûlî, birtakım hakîkatlerin, güzelliklerin ârif olmayan insanlara açılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü bunlar san’atı görüp san’atçıyı idrâk edemeyen, san’atın güzelliğine takılıp kalan ve yol alamayan insanlardır.

2770. *Gerek ruhsâre-i ma’sûk mahfî gayr-ı ârifden
Ki ârif olmayan idrâk-i sun’-i Zülcelâl etmez*

“Ma’sûk’un yüzü, bilge olmayandan gizli kalmalı; çünkü bilge olmayan, Allah’ın san’atını idrâk etmez.”

Yüz, çehre anlamına gelen ruhsâre kelimesinin yanı sıra şiiirlerde aynı anlamda ruh, dîdâr, vech gibi kelimeler de kullanılmıştır. Mutasavvıf şâirler bu kelimelerle, Allah’ın tecellîsini, Hakk’ın cemâlini, ilâhî güzellikleri kastetmişlerdir. Hakk’ın cemâli, âriflerin ve âşıkların kiblesidir. Parlatılmış bir ayna gibi olan âşıkın /ârifin gönlüne ilâhî güzellikler akseder ve ancak oradan bu güzellikler seyredilebilir.¹³⁷⁷ Şeyh Mimşâd ed-Dîneverî (ö.299/911), “*Allâhu Teâlâ, ârife kendi kudretinden bir ayna vermiştir. Sırrında her an O’na bakar, O’nu görür, gayrıyı görmez.*”¹³⁷⁸ demiştir.

Ârif her yerde Hakk’ın bin bir tecellîsini müşâhede edebilen kimsedir. Ârife göre kâinat bir aynadan ibârettir. Ona baktığında Hakk’ın tecellîsini müşâhede eder.¹³⁷⁹ Bu nedenle “mümin Allah’ın nûruyla görürken, ârif Allah’la görür”¹³⁸⁰ denilmiştir. Başka bir ifâdeyle ârif, Hz. Peygamber’in “mü’minin ferâsetine dikkat edin, zîrâ o, Allah’ın nûru ile bakar”¹³⁸¹ hadîs-i şerîfnde ifâdesini bulan mü’mindir.¹³⁸² Âriflik mertebesine ulaşmayan ise kâinattaki bu tecellîleri anlamlandıramaz, bunlardaki hakîkati idrâk edemez.

1376 Rifâî, s.53.

1377 Ögke, s.340-341; Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.117.

1378 Hâs, s.96.

1379 H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.201; Ayrıca bkz. Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, s.66.

1380 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s.136.

1381 Tirmizi, *Hicr Sûresi Tefsîri*, 7, (nr. 3137); Taberani, *el-Kebir*, (nr. 7496); Heysemi, *ez-Zevaid*, 10/267.

1382 Gürer, s.292.

Şeyhu'l-Ekber İbnü'l-Arabî göre, “*Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta, çeşm-i Hak ile gören kimse Hakk'ı ârifdir.*” “*Ve Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta, kendi nefsinin gözüyle gören kimse, gayr-i ârifdir.*” A. Avni Konuk, bu cümleyi şöyle açıklar: “*Ya'nî bu kimse vücûd-i mutlak-ı Hak'tan , kendi sûreti üzere zâhir olan Hakk'ı, Hakk'ın vücûdunda görür, ammâ nefsinin gözüyle görür. Hâlbuki çeşm-i Hak'tan gayri, O'nu bir göz göremez. Maahâzâ böyle olan kimse câhil değildir. Çünkü Hakk'ı Hak'tan, Hak'ta ârif olmuştur. Ancak ârif-i kâmil değildir.*”¹³⁸³

Ârif olan kimsede “Bir şeyi görmedim, illâ ki o şeyden evvel Allah'ı gördüm” demek hâli hâsıl olur. Zîrâ o bilir ki, vücûd-i kevn hayâlden ibârettir. Ve bu hayâlî sûretlerde zâhir olan vücûd-i hakîkî-i Hak'tır. “Binâenaleyh suver-i eşyâya nazar ettikde irfân-ı tâmı hasebiyle evvelen vücûd-i hakîkî-i Hakk'ı müşâhede eder; ba'dehû suver-i eşyâyı müşâhede eder. Bu ise cenâb-ı Sıddîk-ı Ekber Ebû Bekir (r.a.) efendimizin meşreb-i ârifâneleridir.”¹³⁸⁴

Mârifet makâmında olan ârif, ayrıca Hakk'ın nefsinin müşâhede ettirdiği kimsedir. Ârif nefsinin bilen, bunun neticesinde ise Rabbini bilen anlamında da kullanılır. Hz. Peygamber,

من عرف نفسه فقد عرف ربه [Kendini bilen Rabbini bilir]¹³⁸⁵ buyurmuştur. Bu nedenle bir zât mârifet ve ârifin mâhiyeti kendisine sorulunca, şöyle cevaplamıştır: “*Mârifet kendi hakkını ve O'nun hakkını bilmendir.*”¹³⁸⁶

Tasavvufta ârif kelimesinin yanı sıra “ârif-billâh” da kullanılır ki, “Allah hakkında mârifet ve irfân sâhibi olan, kâmil insan, hikmete ve esrâra âşinâ olan, fenâ mertebesine eren, velî” mânâlarına gelir.¹³⁸⁷

Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözleri de ârif-i billâh'ın hâlini özetler, “*Halkın ahvâli vardır, ârifin ahvâli yoktur. Çünkü onun eserleri mahvedilmiş, hüviyeti başkasının hüviyeti içinde fânî olmuştur. İzleri başkasının izleri için kaybolmuştur.*”¹³⁸⁸

1383 Konuk, C.II, s. 315-316.

1384 Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, **Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (çev.), Mustafa Tahralı (yay. hzl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992, s.262.

1385 Suyûtî, **ed-Düreru'l-mensûre**, 152; Suyûtî, **el-Hâvî li'l-fetevâ**, II/412; Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ**, II/362; Aliyyü'l-Kârî, **Esrâru'l-merfûa**, 351; Zebîdî, **İthâfu's-sâde**, I/453. Bu sözün Hz. Ali'ye (r.a.) ait olduğu da söylenir.

1386 Kâşânî, s.363-364.

1387 Kelâbâzî, s.279.

Mârifet ehli olan ârifin, Hakk'ı tanıma yolunda ulaştığı makâmlardan biri de hayret makâmıdır. Sözlükte “Şaşmak, şaşırmaq” anlamına gelen hayret, tasavvufî bir terim olarak kalbe gelen bir tecellî (vârid) sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesidir.¹³⁸⁹ Başka bir ifâdeye göre de teemmül, tefekkür ve huzûr sırasında âriflerin kalplerine gelen onları teemmül ve düşünmeden alıkoyan “bedfîhet”; yâni aydınlanmadır.¹³⁹⁰ Hayret aynı zamanda Allah hakkında hırslı olmakla, ümitsiz olmak arasında; aynı şekilde, korku ve rıza, tevekkül ve recâ' arasında bir duraktır. Âriflerin bazısı, hayreti, kavuşma, onu iftikâr, onu da tekrar hayretin izlediği kanâatindedirler.¹³⁹¹ Bunun mânâsı, tahayyürü recâ' takip eder; onun peşinden arzulanana kavuşma gelir. Bundan sonra sûfî Allah'a olan ihtiyacı sebebiyle tekrar hayrete düşer. Zîrâ Rabbi, Ganî'dir, Samed'dir. Kul ise noksanlı ve muhtaç durumdadır. Allah'a kavuşma isteğinin devamlı oluşu sebebiyle, daha önce düştüğü hayrete tekrar düşer. Ârif, bu durumda, hayret ve kavuşma ile sürekli iftikâr (muhtaçlılık) hâlinindedir.¹³⁹² Bu durum farklı bir şekilde de yorumlanmıştır: Birinci hayret, kulun fillerinin Allah ile vukûa gelmesi ve Allah'ın kulu nezdindeki büyük nimetleri ile ilgilidir. Bu durumda kul kendi şükürünü O'nun nimetine denk bulmaz. İkinci hayret, tevhîdin uçsuz ve bucaksız sahralarındaki hayrettir. Allah Teâlâ kudretinin azameti, heybeti ve büyüklüğü karşısında kul, düşünmenin yolunu kaybeder, akıl bu yolda âciz kalır.¹³⁹³ Kısaca hayret, Allah'ın gücüne, sun'una, hikmetine karşı duyulan aşırı bir arzudur.¹³⁹⁴ Hayretin İbnü'l-Arabî'deki tanımını ise; “*Hayret tecellîlerinin sürekliliğine bakmak ve her tecellîde kendisini tanımakla Allah'ı bilme yolundaki her sülûkun vardığı son noktadır.*”¹³⁹⁵

Şeyh Ebû Yakûb-ı Nehrecûrî, şöyle buyurmuşlardır: “*İnsanlardan Hakk'ı en fazla bilen, hayreti en çok olandır.*” “*kişi Hakk'ı halktan daha fazla bildikçe, onun hayreti onlardan ziyâde olur. Yâni, mârifeti her ne kadar çoksa, hayreti de o kadar çok*

1388 H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s.175.

1389 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.163.

1390 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.622.

1391 H. Kamil Yılmaz, *Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el-Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar*, s.338; Kelâbâzî, s.197; Hucvîrî, s.401; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.622.

1392 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.260.

1393 Kelâbâzî, s.197-198.

1394 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.260.

1395 El-Hakîm, s.274, Ayrıca bkz. aynı eser, s.274-276.

olur.”¹³⁹⁶ “Bu sebeptendir ki keşf ehlinin hayreti daha büyüktür.”¹³⁹⁷ Nitekim, “*Hayret eden ermiştir/Hidayete eren ise ayrılmıştır.*”¹³⁹⁸ Bu makâmdaki insan Hak’ta müstağrak ve onun tecellîyâtından sarhoş olmuştur.¹³⁹⁹

Hayret iki kısımdır; bir kısmı övülmüş, bir kısmı yerilmiştir. Övülmüş olanı, Allah’ı müşâhedeyle, O’nun isim ve sıfatlarından oluşan hayrettir. Yerilmiş olanı ise dünyâ ve içindekileri, Allah’tan gayri şeyleri sevmek sûretiyle nefis ve arzunun şehvetlenişinden oluşan hayrettir.¹⁴⁰⁰ Bir başka ifâdeyle hayret ya delilde ya da medlulde olur. Allah’ın varlığını ispatlayan delilde hayrete düşmek zındıklık ve mülhitliktir. Medlülü, yâni delille varılan Hakk’ın tecellîlerini temâşâda hayrete düşmek ise sıddıklıktır.¹⁴⁰¹

Mesnevîde çok zikredilen kavramlardan biri olan hayret, Fuzûlî’nin tasavvufî kavramlara olan bilgisini ve bu konudaki hâkimiyetini göstermektedir.

46. *Ammâ çü sana kadîmdür zât
İdrâk sana yeter mi heyhât*
47. *İdrâkümüze kemâl-i hayret
Tevhîdüne besdürür delâlet*

“Ama senin zâtın kadim (öncesiz) olunca, akıl seni idrâk edebilir mi? Hayhât! (Seni idrâk etmedeki) şaşkınlığımızın büyüklüğü, senden başka ilâh olmadığına yeterli delildir.”

Bu beyitlerde Fuzûlî’nin dile getirdiği birinci kısımdaki hayrettir. İbnü’l- Fârız da, bu iki kısım hayrete işaretle buyururlar ki: “*Senin sevgini mezhep olarak seçmedikçe hayret etmedim. Hayretim senin hakkında değilse eğer hayret değildir. Allah’ım, beni Zâtının sevgisi konusunda hayret edenlerden, sıfatların konusunda korkudan emin olmuş ve sana yaklaşmış olanlardan eyle. Kalbimi, ruhumu ve sırrımı Kendine yönelt. Ey isteyenlere karşılık veren, sana olan övgü sayıya gelmez. Sen Kendini övdüğün*

1396 Hâs, s.61; Kelâbâzî, s.197; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.236.

1397 Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, **Kibrît-i Ahmer (Fütûhât-ı Mekkiyye’den Seçmeler)**, Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Hüseyin Elmalı (çev.), İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s.30.

1398 El-Hakîm, s.273

1399 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, c.I, s.175.

1400 Tektaş, s.142; Ankaravi, s.159; Ayrıca bkz. Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, s.30.

1401 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.163.

gibisin. Seni özleyeninin duâsına, sana, sevgilin olan peygamberine âşık olanın ricâsına karşılık ver, ey merhametlilerin en merhametlisi...”¹⁴⁰²

İbnü'l-Arabî, وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı],¹⁴⁰³ [(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allâh öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allâh attı]¹⁴⁰⁴ âyetlerinin hayret konusuyla ilgili olduğunu söyler. “Hz. Peygamber bu âyetlerin kapsamında şöyle buyurmuştur: ‘Ben senin övgünü hakkıyla yerine getiremem, sen kendini nasıl övdüysen öylesin.’ İşte bu kavuşma hâlidir. Ebû Bekir es-Sıddık ise bu bağlamda şöyle der: ‘İdrâkin yetersizliğini idrâk idrâktir..’ Böylece o da hayrete düşmüş ve dolayısıyla ermiştir. O hâlde Allah’ta hayrete ulaşmak, O’na ulaşmanın ta kendisidir. En büyük hayret, tek hakîkatte sûretlerin farklılaşması nedeniyle tecellî ehlinde gerçekleşir.”¹⁴⁰⁵

Sâfiyye sıfatı makâmında bulunanların yükseliş hâllerine de hayret makâmı verilmektedir ki bu makâmda da üç derece vardır:

- a) Hayret
- b) Hayret içinde hayret
- c) Hayret içinde hayret, hayret içinde hayret, hayret içinde hayret.¹⁴⁰⁶

İbnü'l-Arabî de şöyle der: “Ma'lûm olsun ki ilim ikidir: Birisi ‘ilm-i hakîkat’ diğeri ‘ilm-i hayâl’dir. ‘İlm-i hakîkat’ enbiyânın ve onların vârisleri olan evliyânın teblîğ buyurdıkları ilimdir ki, ‘hakîkat’ ile ‘hayâl’ beyini câmi’dir. Bu ilmi tahsîl edenler hakîkat-i vücûd ile hayâl arasındaki revâbıtı ârif oldukları için ‘hayret’e düşerler. Bu hayret hayret-i mahmûdedir. Zîrâ ilm-i hakîkî nefîcesidir. Onun için (s.a.v.) Efendimiz رَبِّ زِدْنِي فِيكَ تَحِيْرًا ya'nî ‘Yâ Rabbi, sende benim hayretimi tezyîd eyle! [artır]’ buyurdu.”¹⁴⁰⁷

1402 Ankaravi, s.159-160.

1403 Sâffât, 37/96.

1404 Enfâl, 8/17.

1405 El-Hakîm, s.273.

1406 Nakşibendî, s.220

1407 Konuk, C.IV, s.141; Ayrıca bkz. Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, **Tedbirât-ı İlähiyye Tercüme ve Şerhi**, s.212,297-298,384,386,418.

İbnü'l-Arabî, hayretle vuslat arasında da bir ilgi kurmuştur. Ona göre Hakk'a vâsıl olan hayret eder. Bu durumda hayret "ilim, irfân, yakîn ve hidâyet" anlamına gelir. Celâl tecellîleriyle cemâl tecellîlerinin bir noktada birleşmesi ve özdeşleşmesi sûfide hayret hâlinin doğmasına yol açar. Sûfî, nasıl olur da birden çok çıkıyor veya çok bir oluyor diye de hayret eder. Buna göre Hakk'ın keyfiyetini anlama çabası içinde hayrete düşmek yakîn alâmetidir. Bu anlamdaki hayret de bir tür mârifettir. Hayret, Ferîdüddin Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ında bu anlamda olmak üzere yedi vâdinin altıncısı olarak tasvir etmiş;¹⁴⁰⁸ Şeyh Gâlib de *Hüsn ü Aşk* mesnevîsindeki kahramanlarından birinin adını "Hayret" olarak zikretmiştir.

Hayret mertebesi, vahdet-i vücûdu [varlığın birliği] kabul eden sınıfın ulaştığı son mertebedir. "Bu sınıf iki kısma ayrılır: Birincisi Hakk'ın mümkünlerin sûretlerinde tecellî ettiğini kabul edenler, ikincisi ise sûretlerin Gerçek Varlık'ta zuhûr ettiklerini kabul edenlerdir ki her iki kısım da doğruyu dile getirir. O hâlde hayret nihaî hakîkatin zıtları kendinde birleştirmesinden kaynaklanır."¹⁴⁰⁹

844. *Mecnûnda karâr dutmayup hûş*
Deryâ-yı tehayyür eyledi cûş

"Mecnûn'un aklı (başından) gidip hayrânlık denizi coştı."

Sözlükte "şaşkınlığa düşmek" anlamına gelen tahayyür, tasavufî bir terim olarak Matlûb ve Maksûd olan Allah'a vusûl sırasında âriflerin kalplerinin ümidle ümitsizlik arasında gidip gelmesi olarak adlandırılmıştır.¹⁴¹⁰

Ahmet Avni Konuk şâirini belirtmediği Farsça bir beyti şu şekilde tercüme etmiştir: "*Her ne kadar nakd-i ma'rifet, bizim deryâmız ise de, ubûdiyet ve acz ve hayret bizim makâmımızdır.*"¹⁴¹¹

Fenâ-fillâha ulaşmak için geçilen makâmlardan olan hayret makâmını aşanlara hayrân denilir.¹⁴¹² Hayrânlık, ilim ve yakînin kemâlinden ve ilâhî sıfatları müşâhededen doğar. Hz. Mevlânâ, aklı atarak, aşkın ikizi olan hayranlığı satın almayı tavsiye eder:

1408 Erhan Yetik, "Hayret", *DİA*, C.17, İstanbul, 1998, s.61.

1409 El-Hakîm, s.274, Ayrıca bkz. aynı eser, s.274-276.

1410 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.622.

1411 Konuk, C.III, s.341.

1412 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.199.

“Akıl, zekâyı sat da hayrânlığı satın al; akıl ve zekâ zandır, hayrânlıkta bakış, görüş.”
1413 Hayret veya hayrânlık Allah’ın kudretine, yaratıcılığına, hikmetine karşı duyulan en son mertebedir ki ifâdeye sığmaz. Orada ancak susulur ve o hâl yaşanır.¹⁴¹⁴

2706. Ger men men isem nesen sen ey yâr
V’er sen sen isen neyem men-i zâr

Fuzûlî hayret makâmında terennüm ettiği bu soruyu Mevlevî Nakşî Dede’nin şuhûdî tevhîd makâmından söylediği şu beyitte buluyoruz::

Ben ben değilim, ben dediğim sensin hep
Cânım dediğim, ten dediğim sensin hep

“Allah’a ulaşmak yolunda seyr ü sülûk yahut Rahmânî bir cazibe ile ona yönelmiş olanlara göre bu işin nihâyeti şudur ki, muhib mahbûbun kendi aynası olduğunu görmekte beraber kendisi de onun aynası olur.”

“Âşık her ne zaman mahbûbun yüzündeki safâya bakarsa bütûn cihânın nakışları hakîkatiyle karşısında görünür.

Bir de dönüp de kendi gönül sahâsına bakınca dilberinin güzel yüzünü güneş gibi görür, kâh bu onun şâhidi kâh o bunun meşhûdu olur. Kâh bu onun nâzırı kâh o bunun manzûru olarak görünür.

Aşk, saç tarayıp güzelliğe renk veren bir süsleyicidir. Hakîkati mecâz rengiyle gösterir.”¹⁴¹⁵

İşte bu makâm aşk makâmıdır¹⁴¹⁶ ki makâmın en yükseğidir.¹⁴¹⁷

2994. İnsâf hemîn ola mahabbet
Bu dâiredür makâm-ı hayret¹⁴¹⁸

“Pes doğrusu! Aşk ve sevgi böyle olur; hayret makâmı işte bu makâmıdır.”

1413 Demirci, “Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, s.157.

1414 Kurnaz, s.100.

1415 Fahrüddin-i Irakî, Parıltılar, (Çev.: Saffet Yetkin), M.E.B., Ankara 1963, s.28

1416 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.153-154; Eraydın, **Tasavvuf ve Edebiyât**, s.43.

1417 Ali Nihat, “Şeyhî’nin Kasîdeleri”, **Şeyhî Dîvânını Tetkik**, İstanbul: Sühulet Basımevi, 1934, s.11.

1418 Mesnevîde diğer geçen hayret ve hayrânlıkla ilgili beyitlerin numaraları şunlardır:139, 163, 772, 847, 922, 1134, 1632, 2131, 2280, 2467, 2527, 2626.

Bir başka beyitte de şöyle der Fuzûlî:

1404. *Yoh Fuzûlî haberüm mutlak özümden bes kim
Vâlih-i nakş-ı hayâl-i ruh-i dildâr olubem*

“Ey Fuzûlî, kendimden asla yoktur haberim; ben artık yâr yüzünün hayâli nakşına hayrân olmuşum.”

Ken’an Rifaî hazretleri der ki; “Allah’ın hikmetini ona hayran olanlar sezer...Hakk’ın hakîkî hayranları, yüzlerini halka ve arkalarını Hak tarafına çevirmiş olanlar değildir. Yüzünü halka çevirmek ancak halkın varlığında ve çehresinde Hakk’ı görebilenlerin işidir. Esâsen bu şekildeki halk hayrânlığı hakîkatte Hak hayrânlığıdır. Bu ermişler çevrelerine topladıkları dostlara Hakk’a varılacak yolu gösterir ve bu yolda şâd olurlar.”¹⁴¹⁹ Nitekim, “şuhûd-ı Hak hayrânlıktadır; ve bu hayrânlık hayret-i mahmûdedir.”¹⁴²⁰

Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö.1066/?)’nin “Tasavvuf” manzûmesinde yer alan bir beyitte, tasavvufun “hayret ve hayrânlık” yolu olduğu dile getirilmiştir:

*Tasavvuf hayret-i kübrâda mest ü vâlih olmaktır
Tasavvuf Hakk’ın esrârında hayrân olmağa derler*¹⁴²¹

F. Vahdet ve Aşk

2700. *Lezzet ruh-i yâr-ı dil-sitândan
Cândur bulan ey dirîğ cândan*

2701. *Cânum gedeli besî zamandır
Cismümdeki şimdi özge cândur*

“Gönül alıcı sevgilinin yanağından hoşlanan, candır...Benim canıma yazıklar olsun ki, beni terk edeli çok zaman oldu; cismimde artık bir başka can bulunuyor.”

Fuzûlî’nin bu beyitleri bize Yûnus Emre’nin şu dizelerini hatırlatır:

*Beni bende demen bende değilem
Bir ben vardır bende benden içeru*

1419 Rifaî, s.53.

1420 Konuk, C.II, s.352.

1421 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.43-44.

İçerideki ben “can” dır. Dışarıdaki ben “ten” dir.¹⁴²² Bunun ikisinin tevhîd olması ise “vahdet”e açılan kapıdır.

“Aşkın başlangıcı muhabbet, sonu da vecd ve hâldir. Vecdin başlangıcı mükâşefe, nihâyeti de müşâhededir. Vecd odur ki, kalbiyle mevcûdu müşâhede edip vecdiyle de onun muhâtabı olur. Vecd, o Rabbânî kelâmdır ki, vahdâniyet sırlarını açığa çıkarıp, beşerî sıfatları gizler ve ilâhî hükümleri icrâ ederek gider.”¹⁴²³ Aşk sülûkunun nihâyetinde de ulaşılan mertebe ahadiyyet mertebesi olur. Bu mertebeye ulaşmak ise ancak nefsin ârizî sıfatlarını, benlik duygusunu tezkiye etmekle olur.¹⁴²⁴

2128. *Ol kişver-i aşk pâdişâhı*
Ol evc-i belâ vü derd mâhı
2129. *Özr ile kılurdu eyleyüp âh*
Babasına şerh-i gam ki nâgâh
2130. *Lerzân oluben ten-i hazîni*
Kan doldı kolından âstîni
2131. *Elverdi atasına tehayyür*
Mecnûn dedi eyleme tefekkür
2132. *Fasd eyledi ol büit-i perî-zâd*
Nîş urdu anun kolına fessâd
2133. *Ol zahm eseri görindi mende*
Biz bir rûhuz iki bedende
2134. *Bizde ikilik nişânı yohdur*
Her bir teniün özge cânı yohdur
2135. *Sağınma ki oldur menem men*
Bir cân ile zindedür iki ten

“O, aşk ülkesinin pâdişahı, o dert ve belâ göğünün dolunayı âh çekip özürlerle babasına gamını anlatırken, ansızın kederli bedeni titredi ve elbisesinin kolu kan doldu.

1422 “Sohbetler, Sohbet 9”, <http://www.halveti.net/content.asp?sid=48&cid=3>, (18.05.2007).

1423 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, s.481.

1424 Ceyhan, s.517.

Babası hayretlere düşünce, Mecnûn dedi ki: “ Merak etme! O peri soylu güzel kan aldırdı. Hacamatçı, onun koluna neşter vurunca, o yaranın eseri bende de göründü. (Çünkü) biz iki bedende bir tek ruhuz; bizde ikilikten eser bulunmaz; her bedenin ayrı bir canı yoktur. Onun o, benim de ben olduğumu sanma! İki ten, bir can ile yaşamakta...”

Beşerin aşkından deneyüstü aşka geçişte, yâni gerçek tevhîde varışta, sujenin dönüşümü söz konusudur. Âşık, sonunda baştan başa aşkın kendi olup çıkmaktadır ve âşık ile mâşukun bir olduğu mertebeye erişmektedir ki bu mertebede sevgili artık sevenin ağzından konuşmaktadır.¹⁴²⁵

Ayrıca aşkın vahdete erdiği bu makâmda “*mâşuk, aşk, âşık her üçü de birdir. Visâl araya giremeyince hicrânın orada ne işi olabilir? Vuslat, firkat gibi şeyler dâimâ iki kişi arasındadır. Varlık âleminde yalnız bir tek zât olunca bu hâller nasıl olabilir?*”

“*İtlak i'tibâriyle zâhir ve takayyüt i'tibâriyle mazhar olunca zâhir ve mazhar her ikisi birbirinin aynıdır. Güneşin nuru ayın aynasında görülünce onu aya nisbet ettikleri gibi mahbûbun sûreti mertebelerde zâhir olunca onu muhibbe izâfet ederler.*” Oysa ki “*varlık sâhasında zâhir olan her bir nakış, o nakışı süsleyen zâtın sûretidir. Kadîm bir derya dalgalanınca dalga derler ve dalgalanma sûretini dalgaya nisbet ederler. Dalgaların çokluğu deryayı çoğaltmaz. İsimlerin sayıları ne kadar artarsa artsın müsemma her veçhile daima birdir.*”¹⁴²⁶

Hız. Mevlânâ'nın şu sözleri de aşkın bu tevhîd (vahdet) makâmına işâret etmektedir: “*Ben ten oldum, sen can oldun; sen can oldun, ben sen oldum. Sen ben oldun. Bundan sonra kimse diyemez ki, sen başkasın ben başkayım.*”¹⁴²⁷

2217. *Bir gün Mecnûn-ı dil-şikeste
Sahrâda gezerdi zâr ü haste*

2218. *Bir safhada gördi iki peyker
Leylî Mecnûn ile musavver*

1425 Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s.259.

1426 Irakî, *Parlıtlar*, s. 18.,20.

1427 Tura, *Aşk Yolu Râh-ı Aşk (III)*, s.65.

2219. *Mahv eyledi nakş-ı dil-sitânın*
Koydı öziün hemîn nişânın
2220. *Sordılar ana hakikat-i hâl*
Kim nişe bir oldu iki timsâl
2221. *Dedi bize birdürür hakikat*
Birlikde yaraşmaz iki sûret
2222. *Olmak gerek ehl-i dâniş âgeh*
Kim biz ikilikdenüz münezzeh
2223. *Sâil dedi bu değül midür âr*
Kim yâr ola yoh sen olasen var
2224. *Sen nişe kalursen ol olur hâk*
Bâri anı koy sana kalem çek
2225. *Dedi reh-i aşkda ne lâyık*
Ma‘şûk ola nikâb-ı âşık
2226. *Uşşâk ten ü habîb cândur*
Ten zâhir ü tende cân nihândur
2227. *Ma‘şûka ne bâk olursa mestûr*
Âşık gerek el içinde meşhûr
2228. *Kim âleme âşık ahıdan yaş*
Ma‘şûk kim olduğın kılır fâş

“Bir gün, gönlü yaralı Mecnûn, çölde ağlayıp inleyerek ve hasta bir hâlde gezmekteydi. Bir levhada Leylâ’nın ve Mecnûn’un görüntüsünde çizilmiş iki yüz resmine rastladı. (Hemen) sevgilisinin resmini levhadan kazıdı ve kendi resmini bıraktı. Kendisine iki resimden birini neden sildiğini sordular; dedi ki: ‘Bizim için gerçek birdir. Birlikte, iki ayrı görüntü bulunmaz. Bizim ikilikten kurtulmuş olduğumuzu bilgi sahiplerinin çok iyi bilmesi lâzım.’ Sonra kişi dedi ki: ‘Sevgilinin resmi kazınsın, senin resmin dursun; bu ayıp değil mi? Sen nasıl kalırsın da, o, toprak olur? Bari onu bırak da kendi resmini kazı!’ (Mecnûn) dedi ki: ‘Aşk yolunda sevilenin sevene örtü olması uygun mudur? Âşıklar ten; sevgili ise candır. Ten gözle görünen; can ise tende gizli

olandır. Sevilen, örtülü olursa bunu ne zararı var? Âşıkın ise herkes içinde görünür olması gerekir...Çünkü, âleme sevgilinin kim olduğunu gösteren, (ancak) âşıkın gözünden döktüğü yaştır...”

“Tasavvufta mâşuk görünmez, o tecellîyi ancak âşık görür ve ihyâ eder. Nitekim çok evvel de âşık yoktu, görünmüyordu, mâşukun yüksek bir sevgi tecellîsi onu âşikâr etmişti; o da bu sevgiyi, bu aşkı kendisine vereni aramaktadır. Ve ondan aldığı aşkı sâhibine iâde etmekle bu yolda vücûdu yok olur ve mâşuk kalır”¹⁴²⁸

Mesnevî’de geçen şu beyitleri zikretmek istiyoruz:

زنده معشوقست و عاشق مردهء

جمله معشوقست و عاشق پردهء

“*Her şey sevgiliden ibârettir, seven bir perdedir. Diri olan ancak sevgilidir. Seven ölüdür.*”¹⁴²⁹

“Ma’şûkdan murâd, Zât-ı Hak’dır ve âşıkdan murâd, bilcümle mevcûdât ve bu mevcûdâtın efdali olan insandır. Zîrâ bütün eşyâ Zât-ı Hakk’ın sıfât ve esmâsının mazharları olup onlarda zâhir olan ancak Zât-ı Hak’dır. Bu suver-i eşyânın hepsi, ayn-ı ma’şûkdur ve Zât-ı Hakk’ın âşığı olan bu suver-i eşyâ O’nun Zât’ının perdesidir. Zîrâ bu suver-i eşyâdaki fa’âliyyet ve harekât, hep Zât-ı Hakk’ın sıfat-ı Hayât’ının eseridir. Binâenaleyh hakîkatte diri olan ancak ma’şûkdur ve âşık olan suver-i eşyâ ise bir ölüdür ve cemaddir.”¹⁴³⁰

“Bu ilâhî aşk mâcerâsında insanlar, sevileni değil, ancak sevenleri görebiliyorlar. Mâcerâyâ dışarıdan bakanlar büyük sevgili yerine âdetâ onu sevenlerden örülmüş bir perde görüyorlar ve asıl sevgili, bu perde arkasında gizlenmiş kalıyor.Hâlbuki onların seven diye gördükleri de, bir bakıma, sevilendir. Çünkü var olan, hakikat olan fânî olmayan O’dur. Bu ilâhî aşkın sevenleri ise esâsen onun aşkında ve onun ebedîliğinde erimiş, yok olmuş, kendi nefislerini benlik ve ikilik hâllerini geride bırakmış, ermişlerdir. Bu mâcerâ, ondan dışarıda kalan ve hâdiseye sevenler perdesi arkasından bakan ve hiçbir şeyi göremeyenler kadar, büyük sevgiliyi bizzât

1428 Tura, *Aşk Yolu Râh-ı Aşk (III)*, s.21.

1429 Rifaî, s.8/ beyit no.:30; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.96/beyit no.30.

1430 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.96.

kendi benlik perdeleri arkasında göremeyenler için de böyledir. Böyleleri ancak Allah'ı kendi içlerinde hissedilebilir dereceye ulaştıkları ve sevgiliyi kendi gönüllerinde görmeğe muvaffak oldukları gün, yine kendi varlık perdelerini yırtmış ve bu fânî vücut perdesinden kurtulmuş olurlar.”¹⁴³¹

“Vahdet revîş”inde kaleme alınan bir başka beyit ise şöyledir:

2707. *Çün men olubem senünle memlû*

Vahdet revîşinde hoş değül bu

2708. *Kim taşrada isteyem nişânun*

Bir özge mekân bilem mekânun

“Ben seninle dopdolu oldukta sonra, vahdet yolunda artık senin izini benim dışımda aramam ve mekânı başka bir mekânda bilmem hoş değil...”

“Sevgili, gözümüze her an varlığın başka bir şekilde tecellî etti. Sonra tahkîk edip anladık ki bu sûret ve şekil perdelerinin arkasında bir tek O varmış.”¹⁴³² Perdeler arkasında gizli olan Bir'i idrâk etmeye başlayan için, ikilik kaydına düşmek ve her ân tecellîleriyle varlık sahnesinde görülen Hakk'ı taşrada aramak uygun bir davranış olmaz. Nitekim O, *وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ* [Biz ona şah damarından daha yakınız]¹⁴³³ buyurmuştur.

Niyâzî-i Mısrî de bir beytinde bu yakınlığı idrâk ederek şu dizeleri kaleme almıştır:

Sağı solu gözler idim dost yüzünü görsem deyû

Ben taşrada arar idim ol cân içinde cân imiş

Öyle sanırdım ayıryem dost gayrıdır ben gayrıyem

Benden görüp işideni bildim ki ol cânân imiş

Tevhîdin üç mertebesi vardır: Tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat, tevhîd-i zât. Bu makâmlar urûc makâmlarıdır. Tevhîd-i ef'âl: Âşık olan kimse ef'âl-i hissiye, ef'âl-i kalbiye, afâkiye, enfüsiye verâsından Hazret-i Mâşuk'u kalbiyle müşâhede etmektedir. Her fiili hisseder ise mâşukun fiilini, o fiil ile zâhir olduğunu zevk eder. Tevhîd-i sıfat:

1431 Rifaî, s.11.

1432 Tarlan, *Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, s.207/47. rûbâî.

1433 Kaf, 50/16

Âşık olan kimse Hz. Mâşuk'un evsâf-ı kemâlini kemâl-i mahsûsunda ve ma'kûlunda kalbi ile müşâhede eder. Her mevcut mahsûs ve ma'kûl her birisi Hz. Mâşukun pür-kemâl sıfatının mazharıdır. Âşık olan kimse Hz. Mâşuk'un kemâl sıfatlarını zerrât-ı âlemin verâsında zevk eder. Tevhîd-i zât: Vahdet-i zâtiyeyi kesret-i mezâhir ile, kesret-i mezâhiri de vahdet-i zâtiye ile müşâhede eylemektedir. Vahdet-i zâtiyenin zuhûru kesret ileldir. Ve kesretin vücûdu vahdet ileldir. Vahdet tekessür etmeyince ayânda zâhir olmaz. O kesret Hazret-i Mâşuk'un zâtıdır.¹⁴³⁴

Tasavvufta aşkın tebcîl edilîşinin bir nedeni de yukarıda zikrettiğimiz tevhîd ve vuslatı sağlayıcı en kısa vasita oluşudur. Ebû Tâlib el-Mekkî, “tevhîdin tamlığı ile muhabbetin tamamlığı” arasındaki yakın ilgiden söz etmiştir.¹⁴³⁵ Ayrıca kişinin her şeyden alâkasını keserek bütün varlığıyla Allah'a yönelmeyi sağlaması dolayısıyla da aşk değerlidir. [Rabbinin adını an ve her şeyden kesilerek O'na yönel (O'na bütün varlığıyla yönel)!]¹⁴³⁶ âyeti İslâm tasavvufunun Kur'ân-ı Kerîm'deki önemli dayanaklarından biri olarak kabul edilir.İlâhî aşk bütün varlığı ile Allah'a yönelmeyi en iyi biçimde sağlayan vasıtaların başında gelmektedir.¹⁴³⁷

Fuzûlî, Türkçe Dîvân'ında yer alan bir beytinde de aşkın gâyesinin vahdet olduğunu şu şekilde ifâde etmiştir:

Vâdî-i vahdet hakîkate makâm-ı ışkdur

Kim müşahhas olmaz ol vâdîde sultandan gedâ Gazel,1/3

“İsmet ve nâmus”larını koruyarak “vâdî-i aşk”a tertemiz, pâk bir şekilde giren Leylâ ve Mecnûn, aşk basamaklarında ilerledikçe, “vahdet sırrı”na dâir bilgi ve “zevk”leri artmış, böylece “kemâl mîrâci”na yükselmişlerdir. Bu varlık âlemindeki mâcerâları da, aynı mezara gömülerek “vahdet”te sona ermiştir.Ölümlerinden sonra Leylâ ve Mecnun'un kabrinin ziyâret edilmesi Fuzûlî'nin deyişiyle bir “kânûn” olmuştur. Çünkü ikisi de Hakk'ın kendi haklarındaki kazâ ve takdîrine râzı olmuşlar, başlarına gelen belâ ve sıkıntılara sabretmişler ve cennetlik olmuşlardır. Halk da, nasıl

1434 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.301.

1435 Demirci, “Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, s.154-155.

1436 Müzzemmil, 73/8

1437 Demirci, **Yunus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi**, s.30.

“evliyâ” kabirlerini ziyâret etmeyi bir âdet olarak benimsemişse, onları da “aşk yolunun ermişleri” olarak kabul etmiş, kabirlerini bir ziyâretgâh kılmıştır.¹⁴³⁸

Böylece eserin son beyitleri bu birlik (vahdet) mertebesine işâret ederek tamamlanmıştır:

3085. *Ol dem ki bu nüsha oldı merkûm*
Leylî Mecnûn adına mersûm

3086. *İzhâra gelüp rümûz-ı vahdet*
Vahdetde tamâm olup hikâyet

3087. *Târîhine düşdiler muvâfık*
Bir olmağ ile ol iki âşık

“Bu eser ‘Leylâ-Mecnûn’ adı verilerek yazıldığında, vahdet işaretleri ortaya çıktı; hikâye vahdette tamamlanarak, o iki âşık bir olmakla, (eserin yazılış) târihine uygun düştüler.”

V. MECÂZ VE HAKİKAT

Mecâz kelimesi “asıl mânâsından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânâyâ nakledilen lafız” demektir. Mecâz masdarı ism-i fâil anlamında “asıl mânâsından başka anlama geçen lafız” veya ism-i mef’ûl anlamında “asıl mânâsından başka mânâyâ nakledilen lafız” olarak iki şekilde yorumlanmıştır.¹⁴³⁹

Mecâz ile hakikat hem sözlük hem terim anlamları bakımından birbirinin karşıtı durumundadır. Sözlükte, “gerçek, var olduğu kesin ve açık olarak bilinen şey, bir şeyi o şey yapan husûs, mâhiyet”, gibi anlamlara sahip olan hakikat, tasavvuf literatüründe “Hakk’ın sâlikten vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koyması”¹⁴⁴⁰, “Hakk’ın her şeydeki gerçek fâil ve o şeyi ayakta tutan olması anlamında Rubûbiyeti müşâhede”¹⁴⁴¹, “zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mânâ, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî

1438 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.217.

1439 İsmâil Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C.28, Ankara, 2003, s.217.

1440 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.153.

1441 Kâşânî, s.216; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, Süleyman Uludağ (hzl.), s.177.

sırlara âşinâ olunması”,¹⁴⁴² “kalbin kendisine îman ettiği zâtın huzûrunda bulunmada sebât etmesi”,¹⁴⁴³ gibi anlamlar ifâde eder.

İbnü'l-Arabî hakikat terimiyle filozofların mâhiyet, zât terimiyle kastettikleri şeyi kasteder. “Hakikatler başkalaşmaz, değişmez, kendi aralarında bir üstünlük söz konusu değildir. Onlar ayrışmanın ilkesi ve kaynağıdır. Hak a'yân-ı sâbitenin hakikat [mâhiyet] ve hâllerine göre çeşitlenir ve sûretten sûrete girer. Hakikatler değişmez ve başkalaşmaz. Âlemin hakikatleri arasında bir üstünlük olmadığı için zâtı ve hakikatleri yönünden şu bundan daha üstündür denilemez. Âlemdeki her hakikat kendisini koruyan ilâhî bir hakikat ile irtibatlıdır.” Ve hakikat İbnü'l-Arabî'nin “bir”likte gördüğü varlık olgusudur. Hakikate ulaşmak o varlık birliğini müşâhede etmektir ki bu durumda hakikat, varlığın birliğinin bilgisi anlamına gelmektedir.¹⁴⁴⁴

Hakikatle ilgili olarak Hucvirî, sûfîlerin “*bu sözden maksatları; kulun, Allah'a vuslat mahallinde ikamet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır.*”¹⁴⁴⁵ demiştir. Ancak genellikle sûfîler, hakikatin sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle bu terimi târif etmekten ziyâde alâmet ve vasıflarını belirterek ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır. Serî es-Sakatî'ye ehl-i hakikatin (ehl-i bâtın, muhakkik, ehl-i tahkîk [hakikate âşinâ olan ve onu yaşayan kimseler]) durumu sorulunca, “*Onlar hasta gibi yer, suya batan kişi gibi uyurlar*” diyerek hakikati bilenleri târif etme yerine onların hâlini tasvir etmiştir.¹⁴⁴⁶

Fuzûlî ise ehl-i hakikatin durumunu şu beyitle ifâde etmiştir:

2773. *Mecâz ehline hublar cilve-i nâz eylesünler kim
Özin ehl-i hakikat mübtelâ-yı zülf ü hâl etmez*¹⁴⁴⁷

“Güzeller naz cilvelerini mecâz ehline gösterebilirler; hakikat ehli, kendini zülûf ve bene müptelâ etmez!”

1442 Mehmet Demirci, “Hakikat”, **DİA**, C.15, İstanbul, 1997, s.178.

1443 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, s.330.

1444 El-Hakîm, s. 223-224.

1445 Hucvirî, s.535.

1446 Demirci, “Hakikat”, s.178.

1447 Ayrıca bkz. 2729. beyit.

Fuzûlî'nin Leylâ dilinden söylediği bu beyit, Leylâ'nın da aşkta geldiği olgunluğa işâret etmektedir. Beyitte ehl-i hakîkatin fânî sûretlerde tecellî eden zâhirî güzelliklere meyletmediklerini, bu yüzden bu güzellerin zülûflerinin, benlerinin güzelliklerini hâlâ hakîkat mertebesine yükselememiş olan mecâz ehline göstermeleri gerektiği, çünkü onların bu güzelliklerin tutsağı olabileceği dile getirilmiştir.

Ehl-i hakîkatten maksâd, “şeriat, tarîkat, mârifet ve hakîkat sıralamasında son mertebe olan hakîkat derecesine ulaşan; ilâhî hakîkati kendi hakîkati hâline getirip Hakk'ın hakîkatiyle hakîkatlenen, en mükemmel ve en yüksek seviyede manevî ve ruhânî bir tecrübeye sahip olan”¹⁴⁴⁸ kişilerdir. Bir başka ifâdeyle ehl-i hakîkat, fenâ-fillâhtan sonra, bekâ-billâha eren sûfîler için kullanılan bir deyimdir. Bu mertebeye ulaşan sûfîler irâdelerini Allah'ın irâdelerine bağlamış olup irâdelerini terk etmişlerdir.¹⁴⁴⁹

Sûfîlerden biri, “Nefsten zevk alan bir kul, Allah ile olan muâmelesinden haz alamaz. Çünkü hakîkat ehli, maddî ve nefsanî alâka ve bağları, Hakk'a giden yollarını kesmeden evvel bu nevi bağları kesmiş ve koparıp atmışlardır, demiştir.”¹⁴⁵⁰

2734. *Îrâdet zâyi' etmez ehl-i ma'nî sûrete hergiz*
Hakîkat cevherin cehl-i mecâza pâ-y-mâl etmez

“Mânâ ehli, şekil için irâdesini kaybetmez asla; hakîkat cevherini mecâz câhilliğine çiğnetmez...”

Beyitten anlaşılan şudur ki “mânâ ehli”, yâni hakîkat ve mâneviyat ehli, asla bir “sûret”in vereceği vecdden dolayı “irâde”lerini kaybedip bir cevher gibi olan “hakîkat”i, mecâzî bir varlıktan dolayı hâsıl olan “vecd” ile ayaklar altıda çiğnetmezler. Böylece gerek onların gerekse Fuzûlî'nin tercihi “hakîkat”ten yanadır.¹⁴⁵¹ Hattâ bu konuda gözündeki perdeler kalkıp hakîkat ışıltılarını, sûret ve ruhânîler âlemi olan mânâ âlemi¹⁴⁵² nin sınırlarını görmeye başlayan Mecnûn da hakîkî olan Hakk'ın varlığı karşısında bir şekilden ibâret olan Leylâ'dan geçmiştir:

1448 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.257.

1449 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.243.

1450 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair*, Süleyman Uludağ (hzl.), s.129-130.

1451 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.216.

1452 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.412; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.236.

2698. *Aşk etdi binâ-yı vaslı muhkem*
Ma'nîde meni seniinle hem-dem

2699. *Ref' oldu bu i'tibâr-ı sûret*
Hâşâ ki olam şikâr-ı sûret

“Aşk, vuslat binasını sağlamca kurup, mânâ âleminde seninle beni buluşturdu; bu görünüşe değer verme perdesi kalktı. Artık hiçbir zaman şekle tutsak olmam!”

Nitekim, şekil âşıklığı âşıkın cehâletine delîldir:

2731. *Delîl-i cehldür aşk ehline sûret-perest olmak*
Ki âkil iftirâkı mümkün ile ittisâl etmez

“Şekilcilik, aşk ehlinin cehâletine delildir; hâlbuki, akıllı olan, bir gün ayrılacak olanla birleşmez.”

Bu yüzden kâmil âşık, ezelin ve ebedin sâhibi olan sonsuz güzelliklerin kendisinden tecellî ettiği Gerçek Varlık'a âşık olur. Âşık kemâl mertebesine bu idrâkle ulaşır:

2730. *Kemâl-i aşka tâlib muhterizdür hüsn-i sûretten*
Ki kayd-i hüsn-i sûret âşıkı sâhib-kemâl etmez

“Kâmil aşk isteyen, şekil güzelliğinden sakınır; çünkü şekle bağlanmak, Âşıkı olgunluk sâhibi etmez.”

“Bir şeyin kendisi ile bi'l-fiil hâle geldiği şey”; “kendisiyle bir şeyin temeyyüz eylediği şey olup hârici veya zihnî olması mümkündür”, şeklinde tanımlanan sûret kavramını Abdullah İlâhî şu şekilde açıklar: “*‘Bir şeyin sûreti’ dendiğinde bundan anlaşılması gereken anlam o şeyin kendisiyle zâhir olduğu şeydir. Binâenaleyh, insan husûsiyetiyle ve hüviyetiyle Allah'ın sıfâtlarına ve zâtına; vücûdu ile O'nun vechine; taayyünüyle de vahdetine delâlet eder. Çünkü Allah bunlar vâsıtasıyla ma'rûf olur.*”¹⁴⁵³ Gerçekte sûretin Varlık'a olan nisbeti, “ışık”ın “ışıldamak” fiiline ve “beyazlık”ın da “beyaz olmak” fiiline nisbeti gibidir.¹⁴⁵⁴ Bu nedenle sûretler, Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsiyle varlık sâhasına çıkan, O'nun dışındaki varlıklardan ibârettirler.

1453 Demirli, s.51.

1454 Nihat Keklik, *Felsefede Metafor Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990, s.57

Görünüşleriyle insanı aldaticı güzelliğe sahip olsalar bile, bir gölgeden ibâret oldukları için yok olucu özelliğe de sâhiptirler.¹⁴⁵⁵

Sûret gözü hakîkatleri görmeye muktedir değildir. Onun gaflet perdesini kaldırmak gerekir.¹⁴⁵⁶ Bu gaflet perdesi kaldırılmadan sûretten sûrete; kesretten vahdete erişilmez. Kâmil insan sûretteki hakîkati idrâk edebilendir. Niyâzî-i Mısırî şöyle buyurmuştur¹⁴⁵⁷:

*Lafz u sûret cism ile anlamak isterler bizi
Biz, ne elfâzız, ne sûret; cümle ma'nâ olmuşuz*

Mânâ ehli Fuzûlî de sûret-perest âlimlerin ehl-i tahkîk nazarında nâ-dân olduklarına dikkat çeker:

2811. *Ger özin dânâ bilür taklîd ile sûret-perest
Âlem-i tahkîkde biz anı nâ-dân bilmüşüz*

“Gerçi sûretperest, taklit ile kendini âlim bilir; gerçekler âleminde biz onu câhil bilmişiz.”

İbnü'l-Arabî Hak ve halk arasındaki ilişkiyi sûret ve asıl arasındaki ilişki gibi düşünür. Sûret, gerçekte varlığı olmayan bir şeydir, varlığını aslın varlığı sayesinde kazanır. Sûret, asıldan başka bir şey olsa bile, belirli bir şekilde asla ulaştırır ve ona delâlet eden şeydir.¹⁴⁵⁸ O hâlde sûretler, çokluğun kaynağıdır ve varlık birliğinde bir derecelendirme vardır. Mutlak Varlık (Hak) sonsuz sayıdaki sûretlerde tecellî eder; söz konusu sûretler, kendi kendilerine var olamazlar, aksine onlar, var oluşlarında her an Hakk'a muhtaçtırlar.¹⁴⁵⁹

“*Bil ki, sûret-i zâhir fânî olur, âlem-i mânâ bâkî kalır!*”¹⁴⁶⁰ diyen Hz. Mevlânâ da gerek *Mesnevî*'de gerekse diğer eserlerinde sûret-mânâ, mecâz-hakîkat kavramları üzerinde durur. O, sûreti cemâd hükmünde mütâlaa eder ve sadece sûreti gören kimsenin, mânâyâ yol bulamayacağını; sûret-bîn olan kimselerin hangi yaşta olurlarsa olsunlar, yolun çocukları mesâbesinde bulduklarını söyler. Nitekim hakîkatte “mânâ

1455 Ögke, s.201-202; Ayrıca bkz. El-Hakîm, s.575; Konuk, c.III, s.77.

1456 Kurnaz, s.103.

1457 Ögke, s.201-202.

1458 El-Hakîm, s.215, Ayrıca bkz. aynı eser, s.574.

1459 El-Hakîm, s.575.

1460 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.III, s.290/ beyit no.1015.

birdir, ayrılık sùrettedir. İnsan yaradılış bakımından sùret ve mânâdan ibârettir. Bu dünyâda mânâsı ve sùreti olmayan bir iş meydana gelmez; mânâ zâten sùretsiz müşâhede edilemez. Çekirdek bile kabuğuyla ekilirse neşv ü nemâ bulur.”¹⁴⁶¹

اتحاد يار با يارن خوشست
پاي معني گير صورت سرکشست

“Yârin, yârân ile ittihâdı hoştur; mânâ ayağını tut! Sùret serkeştir.”

A. Avni Konuk, bu beytin şerhinde şöyle der: “‘Yâr’dan maksûd Hak’dır; ‘yârân’dan murâd tarîk-i Hakk’ın sâlikleridir. ‘Mânâ’dan murâd mertebe-i vahdetdir. ‘Mânâ ayağı’ndan murâd rûhdur; zîrâ mertebe-i vahdetde istiğrâk, idrâk-i rûhîden dahi kurtulduktan sonra olur. ‘Sùret’den murâd taayyünât-ı mülkiyye ve melekûtiyyedir.”¹⁴⁶²

وين غم و شادي كه اندر دل خطيست
پيش آن شادي و غم جز نقش نيست

“Ve bu gam ve şâdî ki, gönülde bir hazdır, o şâdî ve gamın önünde nakşın gayri değildir.”

“Sùret âşıklarının gamı ve meserreti, ma’şûklarının firâkı ve visâli ile gönülde hâsıl olan bir haz ve hâlettir; fakat zâta âşık olanların gam ve şâdîsinin önünde nakıştan başka bir şey değildir. Zîrâ avâmın gam ve şâdîsi havf ve recâdır; ve havf ve recâ ise hubb-i nefisten zuhûr eder; nefis ise vücûd-ı vehmîden ibârettir. Binâenaleyh bunlar vehmin âşıklarıdır; fakat kâmile tecellî-i cemâlîden üns ve bu tecellînin istitârından ibâret olan tecellî-i celâlîden de heybet ârız olur. Binâenaleyh hakîkî olan gam ve şâdî bunlardır.”¹⁴⁶³

Mesnevî’de yer alan bir başka beyitte de Mevlânâ, şöyle der: “*Hakikat ve mânâ karşısında şekil ve sùret nedir? Fazlasıyla zebûn ve âcizdir. Göğü baş aşağı (yani ters çevrilmiş bir kâse gibi) tutan kendi mânâsıdır.*”¹⁴⁶⁴ Niyâzî-i Mısrî de bize şu tavsiyede bulunur:

Sùreti terk eyle ma’nâ bulagör

Ko sıfatı bahr-i zâta dalagör

1461 Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, s.XV,55-56.

1462 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.250/ beyit no.:690.

1463 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.II, s.244-245/beyit no.:2808.

1464 Rifaî, s.487-489/ beyit no.3370.

O da, “Ko sıfatı bahr-ı zâta dalagör” diyerek ehl-i tahkîk ol, demek istemiştir.¹⁴⁶⁵ Kuşkusuz, sûret gözü dost meclisini bulamaz, âşıkların tatlı inleyişlerini de ancak can kulağı duyar, sûret gözü duyamaz:

*Sûret gözi ne göriser dost meclisi kandalığın
Cân kulağıdur işiden bu âşıklar nâlesini*¹⁴⁶⁶

A. Dünyâ ve Zühd

Dünyâ kelimesi, “yakın olmak” mânâsına gelen dünüv kökünden türemiş “en yakın” anlamındaki ednâ ism-i tafdilinin müennesidir.¹⁴⁶⁷ Kur’ân’da âhiret ve âhiret hayatının karşılığı olmak üzere çok defa, “yakın hayat” anlamındaki “el-hayâtü'd-dünyâ” tamlamasında hayat kelimesinin sıfatı olarak, bazen de belirli (mârife) şekliyle isim olarak kullanılmıştır. Hadîslerde ise belirsiz (nekre) olarak da geçer. Dünyâ kelimesinin “alçaklık, kötülük” mânâsındaki “denâet” kökünden geldiği de ileri sürülmüştür.¹⁴⁶⁸

Kur’ân’da dünyâ hayatı genellikle âhiret hayatı ile birlikte anılmış, bazen ikisi arasında karşılaştırma yapılarak âhiret hayatının üstün olduğu belirtilmiştir. Ancak âhiret için amelleri engellemeyen ve aksatmayan dünyâ hayatı da meşrû’ bir nimet, hattâ saâdet olarak görülmüştür. Nitekim müslümanların, “Rabbimiz! Bize dünyâda da âhirette de iyilik ver” diye dua etmeleri tavsiye edilmiştir.¹⁴⁶⁹ Dünyâ ve âhiret arasında bir tercih yapma mecburiyeti ortaya çıktığı zaman da hiç tereddüt etmeden âhiret hayatının tercih edilmesi istenmiş, aksi davranışta bulunanlar şiddetle kınanmıştır.¹⁴⁷⁰

Ayrıca aldatıcı bir meta¹⁴⁷¹, bir oyun ve eğlence yeri¹⁴⁷² olan, geçici ve önemsiz dünyâ hayatına karşılık âhiret hayatını kalıcı ve değerlidir.¹⁴⁷³ O hâlde mümin,

1465 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.168.

1466 Emre, s.298, 348/8

1467 Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, 7. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996, s.621.

1468 Süleyman Uludağ, “Dünya”, **DİA**, C.10, İstanbul, 1994, s.22.

1469 Bakara 2/201; Ayrıca bkz. A’râf 7/156; Yûnus 10/64; Nahl 16/122

1470 İbrahim 14/3; en-Nâziât 79/37-39

1471 Âl-i İmrân 3/185

1472 En’âm 6/32; Ankebût 29/64

1473 Nisâ 4/77; Tevbe 9/38;Ra’d, 13/26.

kalıcı ve değerli olan âhiret hayatını fânî ve yalancı dünyâ hayatına dâimâ tercih etmek zorundadır.¹⁴⁷⁴ Çünkü âhiret dünyâdan daha hayırlıdır.¹⁴⁷⁵

Tasavvufî bir terim olarak dünyâ, insanlara süslü ve güzel görünerek onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men' eden çirkin bir şeydir.¹⁴⁷⁶ Bununla birlikte, daha çok fânî, yalan oluşu, aldaticılığı, geçiciliği, kararsızlığı, ona i'tibâr edilmemesi gerektiği gibi hususlar dolayısıyla ele alınmıştır.¹⁴⁷⁷ Çünkü dünyâ Allah tarafından yaratılmıştır; ezeli ve ebedî olan Allah'tan başka her şey fânîdir.¹⁴⁷⁸ الدنيا سجن المؤمن و الجنة الكافر [Dünyâ mü'mine zindân ve kâfire cennettir.]¹⁴⁷⁹ hadîs-i şerîfi mûcibince sûflilere göre, dünyâ zindandır ancak ölümle insan bu zindândan kurtulabilir.¹⁴⁸⁰ Bu tamamen metafizik bir derttir.¹⁴⁸¹

Fuzûlî'nin dünyâ karşısındaki tutumu, sûflilerin bu konudaki düşüncelerinden pek de farklı değildir. Fuzûlî'ye göre gönül çelen vefâsız bir dilbere benzeyen dünyâ, "hoş bir geçim evi" gibi görünmesine rağmen temeli sağlam olmadığı için ümit bağlanılmaması gereken bir imtihan yeridir ve bu hayatta ölüm asla unutulmamalıdır. Nitekim dünyâdan başka âhiret hayatı vardır ki, orası ebedîlik makâmıdır ve bitmeyen bir rahatlık diyâridir.

Sûfinin kâinat ve ondaki zevkler ile alâkası yoktur. Daha doğrusu dünyâ, hakîkate vasıl olabilmek için bir konaktır, bir vasıttır.¹⁴⁸² İbnü'l-Arabî de der ki; *"dünyâ yerleşme diyârı değil, sadece âhirete akan bir nehirdir. Öte yandan, dünyânın zevkleri de insanı Allah'ı müşâhededen uzaklaştıran geçici lezzetlerdir."*¹⁴⁸³ Allah ile insan arasında bir perde olarak telâkkî edilen¹⁴⁸⁴ dünyâ, rağbet ve i'tibâr eden için

1474 Uludağ, "Dünya", s.23.

1475 Duhâ, 93/4.

1476 Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", s.150.

1477 Kurnaz, s.108.

1478 Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, s.117-118.

1479 Müslim, **Zühd**, 1; Tirmizi, **Zühd**, 16; İbn Mace, **Zühd**, 3.

1480 Süleyman Uludağ, "Ölüm ve Ötesi", **Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi**, sayı:76, Güz 2001, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=8>. (13.05.2007)

1481 Ali Nihad Tarlan, "Fuzulî'nin San'atı Hakkında", **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi)**, **Ölümünün Dörtüncü Yıldönümü Münasebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayımlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959, s.35-36.

1482 Tarlan, **Şeyhî Dîvânını Tetkik**, s. 33.

1483 El-Hakîm, s.166-167.

1484 Hâs, s.108.

zahmet evidir. Dünyânın lezzetlerini terk eden için ise nîmet evidir.¹⁴⁸⁵ Bunun için seyr ü sülûk yolunda dünyânın nakşına aldanılmamalıdır. Nitekim dünyâda mücerret olan yâni fânî zevklere kıymet vermeyen insan bahtiyardır.¹⁴⁸⁶ Bu konuda Niyâzî-i Mısrî der ki¹⁴⁸⁷:

*Bu fenâ güzlâra tâlipsen eğer
Hiç bekâsı yoktur onun, tez geçer
Bu fenâ içre bekâ duydun meğer
N'oldu bülbül, işin zâr eyledin
Ne sebepten azm-i güzlâr eyledin?*

“Fânî olana i'tibâr” etmeyen Fuzûlî zevkle geçecek bir dünyâ yerine “terk-i dünyâ” makâmına tâliptir. Bunun için şöyle niyâzda bulunur Allah'a:

524. *Ne geldüğümü bilem cihâna
Ne anı ki nişedür zemâne*

525. *Âlem gözüme görünmeye hiç
Bu riştede bulmayam ham u pîç*

“Ne cihânâ geldiğimi bileyim, ne de zamanın ne olduğunu anlayayım! Âlem hiç gözüme görünmesin ve bu (hayat) ipinde hiç kıvrım ve düğüm bulmayayım!”

Mesnevînin daha ileriki beyitlerinde dile getirildiği üzere artık bu makâma ulaşmıştır Fuzûlî:

1757. *Meğer bilindi Fuzûlî sana felek hâli
Ki varını bu cihânun yoh i'tibar etdün*

“Ey Fuzûlî, yoksa sana feleğin hâli mi göründü ki, bu cihânın varını, yok gibi hesap ettin?”

Mesnevînin kahramanı olan Mecnûn da bu dünyâ alâikinden kurtulmuş ve “terk-i dünyâ” basamaklarında yol almıştır:

1485 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, s. 189

1486 Tarlan, *Şeyhî Dîvânını Tetkik*, s. 47.

1487 Ögke, s.188.

2046. *Kat‘-ı nazar eylemiş cihândan*
Geçmiş ser ü çeşm ü cism ü cândan

2047. *Ne mülk ne mâl cüst ü cûsı*
Ne ata ne ana ârzûsı

“Dünyâdan yüz çevirmiş; baştan, gözden, tenden ve candan geçmiş; ne maldan ne mülkten söz ediyor; ne babasını ne de anasını arzuluyor.”

Nitekim Mecnûn bu cihânın i’tibârını bilmiş ve varını yok yerine saymıştır. Bu âlem içindeki mutluluk hazînesinin de bu virâne olan dünyâyı terkle elde edilebileceğini anlamıştır.

Dünyâyâ ve içindekilerine karşı alınan bu tavır tasavvufta “zühd” kavramıyla karşılanmıştır. Zühd, “lügatte terk etmek, kötü kabûl edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyâyâ buğzetmek, mâsivâyı terk mânâlarına gelir. İstılahta zühd, dünyâdan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymaktır.”¹⁴⁸⁸ Böylece “dünyâyâ, maddeye ve menfaate rağbet etmemek, bu gibi şeylere karşı soğuk ve isteksiz davranmak, çıkarıcı, menfaatperest, ihtiraslı ve bencil olmamaktır.”¹⁴⁸⁹

2733. *Sevâd-ı mâsivâdan levh-i dil hâlî gerek dâim*
Muvahhid safha-i idrâke nakş-ı hatt u hâl etmez

“Gönül levhası mâsivâ lekesinden daima berî olmalı; tevhîd ehli olan, idrâk sayfasına zülüften ve benden nakış çekmez...”

Bütün mâsivâ, âşıkâ zindan sayılır. Bu yüzden, âşıkın gönlü mâsivâdan uzaklaşır ona aldanmaz. Sinân-ı Ümmî (ö.1067/1657)’nin dediği gibi ancak can mülkünü aşk ateşiyle yakan, mâsivâdan kurtulabilir:

Cân mülkünü yakmayanın mertebesidir mâsivâ
*Yakıp bu aşk odu ile pür-nâr olursan gel beri*¹⁴⁹⁰

Âşıkın, ârifin gönlü, aşk ile sırren okunan irfânın bulunduğu bir levhtir. Ârif, bulunduğu yüce hakîkate âit bilgileri gönül levhine yazar.¹⁴⁹¹ Mâsivâ bu durumda gönül

1488 Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s.173.

1489 Kelâbâzî, s.142, dipnot no.2.

1490 Ögke, s.193.

1491 Ögke, s.255.

levhine düşmüş tozlardır ve âşıkâ düşen bu tozlardan, dünyâyâ ait alâik kaydından kurtulmaktır.

Sözlükte “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sivâ kelimesinden türetilmiş bir tabir olan mâsivâ, mâsivallah, mâsive'l-Hak şeklinde de kullanılır. Tasavvufta yaygınlığı sebebiyle çok defa mâsivâ demekle yetinilir.¹⁴⁹²

Tasavvufta, Allah'ın dışındaki her şey mâsivâ olarak telâkkî edilmiştir. Kelimenin bütün yaratılanları içine alan bir sınırı vardır. Dervişliğin aslı sayılan mâsivâyı terk etmekte, kalpten mâsivâ putunun değiştirilmesi, sevginin hep Allah üzerinde yoğunlaşması bu anlamda büyük önem arz eder. Çünkü, gönülde Allah'tan başka neyin sevgisi varsa, onun sevgilisi, hattâ ilâhı odur, denilmiştir.¹⁴⁹³

Seyr ü sülûk yoluna yeni girmiş veya bu yolda olmakla birlikte vahdet makâmına erememiş sâlikler, Hakk'ın varlığı (vücûd) ve Hakk'ın gayrinin varlığı (mevcûdât) olarak iki varlık görür. Hakk'ın gayri kabul edilen varlıklara tasavvufta mâsivâ adı verilir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk'ın ahadiyyet mertebesinde sonraki bütün mertebelerde ve âlemlerdeki zuhûru mâsivâdır. Ancak mâsivâ denildiğinde genellikle şehâdet âlemi denilen âlem ve bu âlemde Hakk'ın gayriyet perdeleriyle zuhur ettiği yerler (mezâhir) anlaşılır. Buna göre evren, dünyâ, dünyâdaki her şey, insan, insanın bütün ilgileri, yapıp etmeleri, zihnindeki sûretler ve bilgiler mâsivâ olarak telâkkî edilir. Mâsivânın hakîkati de aslında Hakk'a dayanmakla birlikte, tevhîd yolunda Hak ile kul arasındaki perdeler ve engeller olarak görüldüğü için, tasavvuf yoluna giren kimsenin Hakk'a erebilmesi için bu perdeleri ortadan kaldırması gerektiği dile getirilmiştir. “Alâik” adı da verilen bu perdelerin ortadan kaldırılması, insanın gönlündeki ve zihnindeki Allah'tan gayri her şeyi silip atmasıyla mümkündür.¹⁴⁹⁴ Nitekim, mâsivâ düşüncesi kalpte ne kadar kalırsa, o kadar hicap ve âfet olur. Bu nisbette de muvahhidi tevhîdden ayrı ve uzak bırakır.¹⁴⁹⁵

Tasavvufta “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” diye özetlenen dört terk aslında mâsivâyı terktir. Kâşânî, ‘ İki na'lımını çıkar’¹⁴⁹⁶ meâlindeki âyeti bu

1492 Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, **DİA**, c.28, Ankara, 2003, s.76.

1493 Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.414; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.298; El-Hakîm, s.65.

1494 Uludağ, “Mâsivâ”, s.76.

1495 Hucvîrî, s.416.

1496 Tâhâ, 20/12.

bağlamda yorumlayarak şöyle der: “...nefs-i bedenini, yahud ‘kevneyn’i ‘dünyâ ve ahiret’i soy. Zîrâ nefis ile bedenden tecrid edildiği vakit, hakîkatte ‘kevneynden’ tecrid olunur. Yâni tâ ki ‘ruh Rûhu’l-Kuds’e muttasıl oluncaya dek, ruh ve sırrın ile Ruh’unun ve sırrının sıfatlarından ve heyetlerinden tecerrüd ettiğin gibi, kalbin ve sadrın ile de alakâ-i külliye’nin kat’ıta ve âsârın mahvı ve sıfat-ı ef’alinden fenâ sebebiyle, nefis ve bedenden tecerrüd eyle, demektir.”¹⁴⁹⁷

Terk mertebesinde ilerlerken her basamakta terk edilecek olan şeyler şunlardır: *Terk-i dünyâ*: Zâhid bütün dünyâ nimetlerini, malı ve mülkü ahiret için terk eder. *Terk-i ukbâ*: Ârif cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâli temâşâ için terk eder. *Terk-i hesfî*: Sâlik kendi varlığını da terk ederek, Hak’ta fâni olur. *Terk-i terk*: Kâmil ârif terki de terk eder; aklında ve zihninde terk diye bir kavram kalmaz.¹⁴⁹⁸

Fuzûlî bir gazelinde terki, yâni Hakk’a teveccüh için gayrden kalben uzaklaşmayı şöyle anlatıyor¹⁴⁹⁹:

*Ey gönül yârı iste candan geç
Ser-i kûyun gözet cihandan geç
Yâ tama’ kes hayât zevkinden
Yâ leb-i lâ’l-i dil-sitandan geç
Mülk-i tecrîddür ferâgat evi
Terk-i mâl ile hânumândan geç
Lâ-mekân seyrinün azîmetin et
Bu harâb olacak mekândan geç
İ’tibâr etme mülk-i dünyâya
İ’tibâr-ı ulüvv-i şândan geç
Ehl-i dünyânun olmaz âhireti
Ger munı ister isen andan geç*

1497Kemâleddin Abdürrezzak Kaşânîyyü’s-Semerkandî, **Te’vilât-ı Kâşânîyye**, Ali Rıza Doksanyedi (trc.), M. Vehbi Güloğlu (yay. hzl.), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988, C.II, s.264-265.

1498 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.353; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.653.

1499 Eraydın, **Tasavvuf ve Edebiyât Yazıları**, s. 41.

Meskenün bezm-gâh-ı vahdetdür

Ey Fuzûlî bu hâkidândan geç! Gazel, 49/1-7¹⁵⁰⁰

Kelâbâzî der ki: “*Muvahhidin alâmeti, Allah nezdinde hakîkati ve değeri bulunmayan bir şeye kıymet vermemesidir. Şu hâlde muvahhid, dünyâ menfaati fikrini aklından uzaklaştırmış, maddî faydasını düşünme hâlini ruhundan söküüp atmış; âhirette amele karşılık bekleme duygusunu kalbinden kovmuştur.*” O, “*Allah’ın hakkını yerine getirmek için gücü yettiğince çalışır ama bu hakka hiç riayet edemediğini düşünür.*” Bu davranışı karşısında, “*en büyük nasip olan Hakk’a vâsıl olmuştur. Hakk’tan aldığı nasib Hakk’ı bulmuş olmasıdır. O, Hakk’ın elinde esirdir. Bir adım ne öne ne de geriye atabilir.*”¹⁵⁰¹

Çile ve mürîdlik döneminde dünyâyı kötüleyen mutasavvıflar, mârifet makâmına ulaşır ârif oldukları zaman artık dünyânın lehinde ve aleyhinde konuşmazlar. Ârifler ve âşıklar bu makâmda dünyâ gibi âhireti de Hakk’a ermeye engel sayar, onun da mâsivâ olduğunu söylerler. Böylece onlar dünyâdan da ukbâdan da geçmişlerdir.¹⁵⁰² Bu makâmdan daha üst derecelere ulaşanlar ise Allah’ın tecellîlerini yansıtması bakımından dünyâya ve âleme yüksek ve estetik bir değer atfederler. “İbnü'l-Arabî’ye göre de dünyâ ilâhî güzelliği yansıtan bir ayna olması i’tibâriyle fevkalâde güzeldir. Bu mertebeye ulaşan ârifler artık sadece dünyânın güzelliğinden, faydasından ve nimetlerinden bahsederler. Çünkü bu mertebedeki ârifler için dünyâ Hakk’a ermeyi engellemez, aksine O’nun daha iyi anlaşılmasını sağlar.”¹⁵⁰³

Fuzûlî bu gerçeği de *Rind ü Zâhid* adlı eserinde Rind ile Zâhid’i konuşturarak dile getirmiştir:

“Zâhid: ‘...Nitekim şöyle denilmiştir: Dünyâ bir belâ karargahı ve gam konağı olduğu için hak ehli belâ ve gam tuzağına yakalanmıştır. Bu virâne dünyânın zulmü ve vefasızlığı herkesçe mâlumdur. Öyleyse bunları sayıp dökmeye ne hâcet!..’

1500 Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, s.155-156.

1501 Kelâbâzî, s.196.

1502 Kurnaz, s.108; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *DİA*, C.10, İstanbul, 1994, s.25.

1503 Uludağ, “Dünya”, s.25.

Rind,

‘Ey Zâhid!’ dedi. ‘Hak ehlinin bu dünyâyâ kötü demesi onun güzel olduğuna işârettir. Çirkin saymaları onun sevimliliğini kinâyeli bir şekilde dile getirir. Her kim dünyevî tatları yakalarsa itâat yolundan yüz çevirir. Zevklerle meşgûliyetten öte bir iş görmez olur. Yaratılışın gâyesini yalnızca ondan ibâret bilir. Kâmil insanlar dünyâ kötü olduğu için dünyâ sevgisinden vazgeçmiş değillerdir. Onlar sadece akli nefse üstün kılmuşlardır. Zîrâ dünyâ mükemmel bir san’atkârın eserlerinin sergilendiği yerdir. Fakat irfân sâhibine kılavuz olan bir şey, câhilin yoluna bir eşkıya olarak dikilir. Bu san’at eserlerini gören kimse ondan yüz çevirmemelidir. Zîrâ onu ele geçirmek zor, elden kaçırmak kolaydır. Nitekim şöyle denilmiştir:

Dünyâ, gönlünü geçim vasıtalarına bağlayan kimse için hoştur. Dünyâ, varlığıyla vardır. Varsa yok gibidir. Yoksa var gibi...”¹⁵⁰⁴

Fuzûlî ayrıca yedi başlı bir ejderhâya benzettiği dünyâ ile ilgili olarak der ki; “Bu iş güç (amel) yeri boşuna yaratılmış değildir. Zamanın dönüşü de beyhude değil. Hâşâ ki, bu muhteşem ve benzersiz nakış, bir nakkaşsız olsun! Hâşâ ki, bu yüce kat, bir ân sâhibinden boş bulunsun! Düşün de gör; nedir (yaratılıştaki) bu yol yordam; bu eser hangi yaratıcıya ait olabilir? Her görünen zerrenin ortaya çıkışı; zorunlu olarak, bir başkasına bağlıdır. Eğer sonluluk üzerinde iyice düşünürsen, her şeyin tecellîsi onda ortaya çıkar.”¹⁵⁰⁵

“Zîrâ dünyâ merâtib-i vücûd-i Hak’tan bir mertebedir. Ve Hak Teâlâ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَآتَيْنَا اللَّهُ [Doğu da Allâh’ındır batı da, yüzünüzü nereye çevirirseniz Allâh’ın yüzü oradadır.]¹⁵⁰⁶ âyet-i kerîmesi mûcibince onda zâtı ve sıfâtı, esmâsı ve ef’âli ile zâhirdir.”¹⁵⁰⁷ Kâinat ve yaratıkların kendi başlarına var olması mümkün değildir. Çünkü kâinat da varlıklar da iki yanı adem olan bir varlığa sahiptir.¹⁵⁰⁸ Bu mânâda varlıklar iki kısımdır:

1504 Fuzûlî, **Rind ile Zâhid: Akıl ve Yüreğin Mistik Öyküsü**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul:Roman’s Yayınları, 2005, s.48

1505 bkz. 123-128. beyitler.

1506 Bakara, 2/115.

1507 Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî, **Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, s.164;

Ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, C.I, s.278.

1508 H.Kâmil Yılmaz, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lûma’ İslâm Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**,

1. Varlığı başkasına taalluk edenler, var olmak için başkasına muhtaç olanlar

2. Varlığı başkasına taalluk etmeyenler, var olmak için başkasına muhtaç olmayanlar

Varlığı başkasına taalluk eden varlıklara mümkün varlıklar denir. Bunlar taalluk ettiği başka şeyin yok olmasıyla yok olurlar. Tüm kainat bu cinstendir.

Varlığı başkasına taalluk etmeyenler de vacip bizâtihi denir. Bu bir tek olup, o da kâinatın mutlak sâhibi Allah'tır.¹⁵⁰⁹

Bütün kâinat bu mânâda Hakk'ın esmâsının tecellîlerinden ibârettir. Her nakşın bir nakkâş olduğu gibi âlemin sûretinde görünen bu mükemmel nakışların bütünü de İlâhî Nakkâş olan Allah'a âittir ve her nakış O'nun varlığına delil âyetlerdir.

İbnü'l- Arabî de der ki, “Âlemin varlığı Allah'ın varlığının bir tezâhürü olarak ele alınması aslında âlemin değerini zirveye taşımış olur ki bu ilişkinin hakikatini kimsenin kavraması mümkün değildir.” Ve “bu bir sırdır ki zâhir olmuş olsa rubûbiyyet bâtil olmuş olurdu.”¹⁵¹⁰

Fuzûlî dünyâ karşısındaki tasavvufî duruşunu şu beyitle daha açık bir şekilde ifâde etmiştir:

2431. *Bir hâb ü hayâl imiş bu âlem*
Bu hâb ü hayâle olma hurrem

“Bu âlem bir rüya ve hayâl imiş. O hâlde bu rüyâya ve hayâle fazla bel bağlayıp sevinme!”

Mutasavvıflar, Hak hariç diğer tüm varlıkların gerçek bir varlığı bulunmadığı, bunların birer hayâl, akis ve gölge varlıklar olduğunu söylerler. Özellikle vahdet-i vücûd ekolüne bağlı olanlar bu görüştedirler.¹⁵¹¹

s.332

1509 Gazâlî, **Hakikat Bilgisine Yükseliş “Meâricü'l-Kuds”**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s.135.

1510 Demirli, s.56.

1511 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.162.

Aslı olmayan görüntü, düş anlamına gelen hayâl, vahdet-i vücûd felsefesine göre vücûdun aslıdır. Hayâl, bütün âlemlerin aslıdır.¹⁵¹²

İbnü'l-Arabî varlığı iki kısma ayırır: gerçek ve hayâl. Gerçek varlık Allah; hayâlî varlık ise Allah'ın dışındaki her şeydir... Âlem hayâldir. Fakat burada söz konusu olan, yüzeysel ve geçişken anlamda değil, olumlu, nesnel âlemde görülen bir etkinlik sâhibi olarak hayâlin içerdiği bütün güçleriyle hayâldir. Kuşkusuz ki İbnü'l-Arabî âlemi bu şekilde sınıflarken şu hadîse dayanır: الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا [İnsanlar uykudadırlar, öldükleri vakit uyanırlar]¹⁵¹³. Uykuda görülen her şeyin bir hayâl olduğu bellidir. O hâlde âlem hayâl, yaratılmışlar ise uykuda, yâni uyku mertebelerindedir.¹⁵¹⁴

“Hayâlin özelliği, her durumda değişmektir ve bütün sûretlerde gözüktür. Allah'tan başka değişme kabul etmeyen gerçek bir varlık yoktur. Gerçek varlıkta ise Allah'tan başkası yoktur. Allah'ın dışındakiler ise hayâlî varlıkta bulunurlar.” “Hakk'ın zâtının dışındaki her şey değişken bir hayâl, yok olucu bir gölgedir. Hakk'ın, yâni Allah'ın zâtının dışında hiçbir varlık, tek bir hâl üzerinde kalmaz. Her şey, sürekli bir sûretten başka bir sûrete geçer. İşte hayâl de bu demektir... Âlem ancak hayâlde zuhûr etmiştir. Şu hâlde âlem, kendisi hakkında hayâl edendir.”¹⁵¹⁵

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) yukarıda zikrettiğimiz hadîs-i şerîfi buyurmasıyla “hazret-i şehâdeti hazret-i hayâle ve hazret-i hayâli hazret-i şehâdete ilhâk ettiğini; ve bununla, tahkîkan hayât-ı hissî ile hayy olup uyanık olan nâsın ba'zısı uykudadırlar; ve uyku ise hazret-i hayâldir; ve öldükleri vakit bu uykudan uyanırlar”, demek murâd eylemiştir.¹⁵¹⁶ Ayrıca, “ ‘hiss'in ayn-ı hayâl ve ‘hayâl'in dahi ayn-ı his olduğunu beyân edip, bu âlemdeki sûretleri rü'yâda görülen sûretler gibi ta'rîfât-ı ilâhî ve isticlâât-ı rabbânî (Rabbânî zuhurlar) bilir; ve onları Hakk'ın sıfât-ı muhtelif ve şuûn-i zâtıyyesi olmalarıyla ta'bîr eder.”¹⁵¹⁷

1512 Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.258.

1513 Acluni, **Keşfu'l Hafa**, II/312; Acluni bu sözü, Hz. Ali'nin sözü olarak nakletmiştir. Fakat Şa'rani bu sözü Tabakat'ında Sehl es-Tüsterî'ye ait olduğunu söylemiştir.

1514 El-Hakîm, s.264.

1515 El-Hakîm, s.263; Ayrıca bkz. Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, **Fihî Mâ Fih**, s.176.

1516 Konuk, C.II, s.225.

1517 Konuk, C.II, s.234, 235-244.

Bu hadîsten anlaşıldığı üzere ölümle küllî uyanıklık husûle gelir. Nitekim bütün âlemlerin üzerlerinde uyku bulunduğu hükümlenmiştir. O hâlde, bundan hareketle, âlemlerin¹⁵¹⁸ tümünün hayâl olduğuna hükmetmek gerekir. Zîrâ, uyku, hayâl âlemidir.¹⁵¹⁹

İbnü'l-Arabî hayâl mertebesi hakkında şöyle buyurur:

“Hayâl mertebesini bil ki hayâl âlemi iki kısma ayrılır. Bir kısmına ‘Mutlak Hayâl’ veya ‘Misâl Âlemi’ derler. Bu, büyük âlemin hayâlidir. Bir kısmına da ‘Bağlanmış (mukayyed) hayâl’ denir ki Misâl Âlemi’ne bitişiktir. Onun bir cetveli gibidir. Bu hayâl de insanın vücûdunda olan hayâldir. ‘Hayâl Âlemi’ ruhânî bir cevher ve nûrânî bir âlemdir. Hissedilebilirliği ve mîkdârının belli oluşu açısından cismânî cevhere benzer. Nûrânî olmasıyla da mücerred ruhânî cevhere benzer. Salt soyut bir maddî cisim olmadığı gibi sırf aklî mücerred bir cevher de değildir. İki şeyin arasında sınır olan bir geçit ve iki âlemin arasını ayıran bir çizgidir. Ve bütün cisimler âleminin sûretlerini içine alır. Nitekim şöyle buyuruyorlar: Bu mertebe bütün şeyleri ve şey olmayanları bütünüyle içine alır. Çünkü bütün varlığın aynası aynî yâni varlıkların gerçekliklerine ilişkin, bütün yokluğun aynası da gaybî yâni gayb âlemine ilişkindir. Her şeyin bir benzeri bu âlemde var olduğundan ‘İşrâkî’ filozofları bu âleme yedi iklim, hakîkatin arzı, işbah (benzetiş, hayâl) âlemi, misâl âlemi derler.”¹⁵²⁰

Hz. Mevlânâ bu konuda şöyle bir beyit zikreder:

نیست و ش باشد خیال اندر روان
تو جهانی بر خیالی بین روان

“Rûh içinde hayâl yok gibi olur; sen cihânı bir hayâl üzerinde gidici gör.”¹⁵²¹

Fuzûlî'nin beytiyle ilişkisi münâsebetiyle ikinci mısra üzerinde duracak olursak Ahmet Avni Konuk, bu mısraın şerhinde şöyle buyurmuşlardır: *“Ma'lûm olsun ki, dünyânın ve âhiretin vücûdlarının aslı ve hakîkati hayâldir; ve Hakk'ın kemâl-i zuhûru da hayâldir; zîrâ her bir kimse Hak hakkındaki i'tikâdını nazar-ı tedkîka alsa, kendi i'tikâdında olan Hakk'ın vahdâniyeti ve esmâsı ve sîfâtı, bu i'tikâda göre Hakk'ın*

1518 Âlem; Allah'a işâret eden mânâsındır.

1519 Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.258.

1520 Ankaravi, s.55-56; Konuk, C.I, s.33-34.

1521 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, C.I, s.110/beyit no.70.

tecellîsi, kendi hayâlinde vâki' olduğunu görür. İsm-i Hâdî'nin mazharlarındaki hayâle 'hayâl-i hak' ve ism-i Mudill'in mazharlarında olan hayâle de 'hayâl-i bâtil' denir; ve her iki mazhara olan tecellî dahi Hakk'ındır. Binâenaleyh hayâl, bütûn âlemin aslı olur; zîrâ Hak, bütûn eşyânın aslıdır ve Hakk'ın kemâliyle zuhûru ise, ancak asl olan mahalde olur ki, o da hayâldir."¹⁵²²

Mahmûd-ı Şebusterî'nin *Gülşen-i Râz'*ında da bu mânâda şöyle bir beyit yer alır:

*Mevcûd-ı hakîkî, ol ki birdir.
Bâkî mevcûdât hem mevhûm ve muhayyeldir.
Onun gayrı olarak senin nazarına her gelen şey,
Ahvel bakışlı göze nisbetle ikinci sûrettir.*¹⁵²³

Ferîdüddin Attâr da *Esrârname* adlı eserinde dünyânın hayâlden ibâret oluşunu bir beytinde şu şekilde dile getirir: “Eğer gözün görücü ise, sen deryâyı gör. Zîrâ âlem yoktur. Âlem deryânın köpüğüdür. Düşün ki, bu âlem hep hayâldir. Nihâyet bir hayâli bundan ziyâde görme! Sen deli misin, yoksa şaşkın mısın ki, bu kadar hayâl içinde uyumuş olasin.”¹⁵²⁴ Yûnus Emre de bir beytinde şöyle der:

*Âriflere bu dünyâ hayâl ü düş gibidür
Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer*¹⁵²⁵

Kelâbâzî, Ebû Abdullah adlı terk-i dünyâ etmiş bir zâttan bahsederek aralarında geçen bir konuşmayı nakleder: “Bir gün kendisiyle karşılaşmış, eteğine sarılmış ve: ‘Allah’a yemin vererek soruyorum, bana doğruyu söyle, halka vaaz etmene engel olan nedir?’, demiştim. Şöyle dedi: ‘Be adam şu gördüğün maddî âlem hakîkatte bir hayâl ve bir vehimdir. Hakîkati bulunmayan bir şeyi anlatmak doğru olmaz. Öbür taraftan Hakk’ı anlatmak için kelimeler yetersiz kalır. (Mâsivâ anlatılmaya değmez. Hakk ile ifâdeye sığmaz. Bu durumda konuşmanın faydası ne olabilir ki?’”¹⁵²⁶

Âşıkın dünyâ ve içindekilerine karşı bu duruşu rindâne bir tavidir. Rind; dünyâyı fânî bilip onun derdiyle zevkini gözünde bir tutan, içinde bulunduğumuz gerçek âlemin

1522 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.I, s.110; Ayrıca bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.II, s.330/3136. beyit; Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, s.110; Konuk, C.II, s. 250-251.

1523 Şebusterî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, s.110.

1524 Konuk, C.I, s.305.

1525 Emre, s.129/70. gazel-4.

1526 Kelâbâzî, s.209.

kayıtlarına, servetine, mevkilerine bakmayıp başka bir âlemin, kendi gönül dünyâsının hazları, coşkunlukları içinde yaşayan kâmil insan tipidir.¹⁵²⁷

896. *Garaz bir ad imiş âlemde men hem eyledüm bir ad
Bi-hamdi'llâh Fuzûlî rind ü rüsvâlıkda meşhûrem*

“Maksat dünyâda bir ad sâhibi olmaksâ; ben de bir ad sâhibiyim. Ey Fuzûlî, hamd olsun, artık rindlikte ve rüsvâlıkta meşhurum.”

Tasavvuf ehli olan rind, dünyâ gibi ukbâ derdinden de uzaktır. İki dünyâyı da terk ederek Allah’a yönelmiştir. Yarın endişesinden uzaktır, ibn-i vakt olmuştur.¹⁵²⁸

Divân şâiri kendini rind olarak değerlendirir. Ona göre cihânın bir pul kadar değeri yoktur. Hayatında hiç içki içmeyen şâirlerin dahi çok zaman meyhâneden, içkiden, sâkîden bahsetmeleri çok zaman rindâne bir hayat yaşadıklarını empoze etmek istemelerindedir.¹⁵²⁹

Ali Seydî’nin *Resimli Kâmûs-ı Osmânî*’sinde, rindler şu şekilde anlatılır:

“Evet rindlik, birçok kıymetleri bir araya toplayan bir mefhumlar manzûmesi (topluluğu) hâlinde mükerreb (bileşik) bir mâhiyet (özellik) taşır. Onda neler yok ki...Meyhânenin kadehiyle tasavvufun kadehi, aşkın mecâzisiyle hakîkîsi, gönül adamlığı, iç doluluğu, dış aldırma, parayı istihkâr (küçük ve değersiz görme), kıyafetinde gelişigüzel, zühdün dışındaki sûretiyle zâhide çatıp, sadece güzel olana ve güzel şeye gönül bağlayarak, fânîliği, ezelin ‘elest’i ile, ebedin sonsuzluğunda avuttukları için, hayattan kâm almayı akıl kârı bilmek ve rind Allah’a hepsinden daha yaklaşıp, ikbâle yukarıdan baktıkları için ikbâlleriyle böbürlenene kafa tutmanın zevkine ermeleri...”¹⁵³⁰

Dîvân şâirleri rindin karşısına zâhidi çıkarırlar. Kuru ve şeklî ibâdetle meşgûl olan zâhid, onu “gam-ı ferdâ” ve cehennem azabı ile korkutur, mahbûb ve meyden men etmek ister.¹⁵³¹ Oysa rind ise şekilden kurtulmuş, öze ermiş kişidir.¹⁵³²

1527 Necmettin Halil Onan, *İzahlı Dîvân Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.87.

1528 Kurnaz, s.109.

1529 Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s.377.

1530 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.520.

1531 Kurnaz, s.109.

1532 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.520.

894. *Belâ-yı aşk u derd-i dûst terkin kılmazem zâhid*
Ne müştâk-ı behişt em sen kimi ne tâlib-i hûrem

“Ben aşk belâsını ve dost derdini terk etmem ey zâhid; ne hurîlere talibim senin gibi, ne de cennete can atıyorum!”

Fuzûlî de Yûnus Emre gibi sadece O’nun rızâsına tâliptir:

Cennet cennet didükleri
Bir ev ile birkaç hûrî
İsteyene virgil anı
*Bana seni gerek seni*¹⁵³³

Hâfız da aynı duygularla şu beyti kaleme almıştır: “*Vaiz, perîşan âşıklara nasihat verme; biz, dostun civarındaki toprağı bulmuşken artık cennete bakamayız.*”¹⁵³⁴

Edebiyatımızda zâhid tipi “kaba sofu” olarak görülmüş ve “dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve îmânı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler” olarak ele alınmıştır.¹⁵³⁵ Şâirler zâhid tipinin karşısına rindin yanı sıra âşık çıkarırlar. Zâhid her ne kadar zühd ü takvâ ile terbiye etmiş de olsa cüz’î akıl sâhibidir. Âşık ise küllî akıl sâhibidir ve bu yüzden zâhidi dinlemez ve onun sözlerini ciddiye almaz.¹⁵³⁶

Zâhidin tek gâyesi cennete ulaşmak olup âhiret kaygısı taşıdığı hâlde âşık ne dünyâ ne de ukbâ derdine düşmekte, cenneti arzulayan zâhide karşılık o dost derdiyle derdine dermân bulmakta, dosttan gayri bir düşüncesi bulunmamaktadır.

B. Mey ve Meyhâne

Mutasavvıfların hakîkatleri mecâz örtüsüyle anlatmak için en çok kullandıkları sembol “şarâb”dır. Niyâzî-i Mısırî, bu gibi remizlerin arkasında yatan felsefeyi şöyle açıklamıştır:

1533 Emre, s.320-321/381-8.

1534 Abdülbaki Gölpınarlı, **Hafız Dîvânı**, İstanbul: Maârif Matbaası, 1944, s.410/3108. beyit.

1535 Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.488; Ayrıca bkz. Tarlan, **Şeyhî Dîvânını Tetkik**, s.22.

1536 Ceylan, s.298.

“Sûfîler zümresi, taklidî îmandan tahkîkî imânâ geçmişlerdir. Bu sebeple onlar eşyânın zâhirinden bâtınuna, sûretinden mânâsına sefer etmişlerdir. Cümle eşyâyı aslında olduğu gibi görmüş ve bilmişlerdir. Bu sebeple çoğu sözleri mânâ âleminde gelir. Şarâp demekten murâdları mârifetullahtır. Bunun sonu muhabbetullâha gider. Yâni irfân duygusu ve aşk. Aşk ve bilgi aynı mânâyâ gelir. Meyhâne’den murâd; kâmil mürşîdin gönlüdür. Zîrâ orası Allah sevgisinin hazinesidir. Kadeh’ten murâd ise; Hak tâlibine yapılan ism-i celâl telkinidir, ya da dilinden dökülen ilâhî mârifetlere dâir sözlerdir. Sâlik onları dinledikçe verdikleri zevkle mest olur...”¹⁵³⁷

Fuzûlî’nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde de “sâki, mey, mey-i mugân, meyhâne,câm...” ve bu mânâda diğer sözlerin oldukça fazla kullanıldığını görmekteyiz. Özellikle “sâkî” mesnevîdeki kahramanlar ve anlatıcı ile birlikte üçüncü bir şahıs olarak mesnevîde etkili bir rol oynar. Fuzûlî, feleğin yapıp ettikleri, dünyânın gamı gibi konular karşısında sâkîyi ve onun meclisini bir ilticâ, sığınma yeri olarak telâkkî eder. Mesnevî dikkatle okunduğunda görülmektedir ki Fuzûlî, bu sözlerle mecâzî, tasavvufî ve edebî bir üslûp içinde mutasavvıfların anlatmak istedikleri hakîkatleri dile getirmiştir. O da ilâhî aşk ve bu ilâhî aşk yolunda sâlikin yol göstericisi olan, ona bu mey-i aşkı her dem gerektiği miktarda tattıran mürşîddir.

724. *Sâkî getir ol mey-i mugânı*
Kim unudalum gam-ı cihânı

“Sâkî, getir o ateş gibi şarâbı da, unutamam dünyâ gamını.”

“İçki dağıtan, içki sunan; su dağıtan, su veren; su satan” gibi anlamlara gelen sâkî, tasavvufta, “âşıklara aşk, mârifet ve hikmet şarâbı dağıtan, âb-ı hayât sunan Cenâb-ı Hak,¹⁵³⁸ bütün feyz ve sevginin kaynağı olan Feyyâz-ı mutlak, Mürşîd-i kâmil”¹⁵³⁹ gibi anlamlara gelmektedir.

1537 Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s.152.

1538 Ögke, s.171.

1539 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.305-306; Kürkcüoğlu, s.134,153.

Mutasavvıfların “mey, şarap” gibi kavramlarla kastettikleri de, aşkullah, aşk-ı Resûlullâh ve mârifetullahtır.¹⁵⁴⁰ “Ermişler, bu şaraptan içebilmiş olanlardır. Onlar, içlerindeki aşk şarâbını, gün olur, söz kadehlerine koyar ve bu şaraptan içmeğe kâbiliyetli olan, aşk ehli kimselere sunarlar. Erenlere yaklaşan aşka kâbiliyetli bu insanların, kendilerine sunulan söz ve mânâ şarâbıyla mest olarak o içki sunan velînin meyhânesine, yâni dergâhına koşmaları bundandır.”¹⁵⁴¹

“Aşk derdiyle hoşem” diyen Fuzûlî, insanın ancak bu şarâbın vereceği sarhoşlukla dünyâ gamından, kederlerinden kurtulabileceğini düşünmektedir. Fuzûlî'nin çağdaşı olan XVI. yüzyıl şâirlerinden Rûhî de Fuzûlî ile aynı düşüncededir:

*Sâkî getir ol bâdeyi kim dâfi'-i gamdır
Saykal vur mir'ata kim pûr-jeng-i elemdir*¹⁵⁴²

Erzurumlu İbrahim Hakkı hazretleri der ki: “Aşk, hakîkate erdirici şaraptır, hem her dosta o şarâbı sunan da O'dur.

*Aşkın şarâbın ver bana
Tâ kalmasun havf u recâ
Endişelerden kıl rehâ
Mest eyle meydan sâkîyâ
Nân istemem âb istemem
Âsâyîş-i hâb istemem
Yârân u ahbâb istemem
Aşkın meyidir pes bana*

“Aşkın şarâbını ver bana, ki bende korku ve ümid kalmasın. Endişelerden kurtar beni; ey sâki, sunduğun şaraptan beni sarhoş et! Ekmek, su ve uykunun rahatlığını da istemem. Arkadaş ve dostlar da istemem, aşkın şarâbı yeter bana.”¹⁵⁴³

Tasavvufta, aşkı, mahabbeti, şevki ve vecdi temsil eden şarâb; coşkun aşk hâllerini ifâde eder ki sâhibini kınamayacağı gerektirecek hâl ve hareketlerin içine sokar. Bu da sülûkun sonuna gelen kemâl ehline mahsustur. İlâhî aşk (ilâhî tecellîler) ile şarap

1540 Ögke, s.76.

1541 Rifaî, s.5.

1542 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.63.

1543 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, **Mârifetnâme**, s.476.

arasındaki benzerlik de şarap gibi aşkın da insanı kendinden geçirmesi, aklını, mantığını ve şuurunu kullanmasına engel olmasına dayanmaktadır.¹⁵⁴⁴

1703. *Sâkî bize râhat-ı revân ver*
Cânsuzlara himmet eyle cân ver

“Sâkî! Bize ruh dinçliği bağışla; himmet eyle de cansızlara can ver!...”

Beyitte “ruhun dinçliği” ile “himmət” kavramı arasında bir ilişki vardır. Nitekim himmet, “azim, enerji, istek, arzu, meyl, şevk” gibi anlamları olan bir kelimedir. Bu kelime ayrıca “bir kemâl hâlini veya diğer bir şeyi elde etmek için bütün ruhânî güçleriyle birlikte kalbin Hakk’a yönelmesidir.”¹⁵⁴⁵ Evliyâullâhın “maksadı hâsıl eden, iş bitiren ve dilediklerini yerine getiren mânevî güçleri”¹⁵⁴⁶ne de himmet denir. Bu nedenle mürîdler, mürşîdlerinden “himmət eyle”mesini talep ederler. Beyitte sanki Fuzûlî de bu anlamda, bir mürşîdin karşısında ondan ruhunun dinçliği için himmet eylemesini istemektedir. Bu ruh dinçliğini sağlayacak olan da muhakkak aşk bir başka ifâdeyle mey-i aşktır. Sâkî de bu aşk şarâbını sunacak olan mürşîd-i kâmindir.

Hız. Mevlânâ, bir beyitlerinde sâkîye şöyle seslenmişlerdir:

Ey sâki, aşk şarâbını ver
Ver de akıl lâfı bir yana gitsin

“Ey sâki, önceden sunduğun o şaraptan iki koca sağrak sun da arttır neş’emizi. Ya o şarâbı tattırmaman gerekti bize. Ya da değil mi ki tattırdın; küpün ağzını açtın; tamamiyle sarhoş etmen, yerlere yıkman gerek bizi”¹⁵⁴⁷

Süleyman Deliktaş’ın aktardığına göre İbnü’l-Fârız’ın meşhur “*Sevgilinin yadını sürekli anarak bununla, henüz üzüm ağacı yaratılmadan önce sarhoş olduk*” anlamındaki Arapça beytini, Abdullah Salâhî beyit hâlinde Türkçe olarak şu şekilde ifâde etmiştir:

Nûş edip yâdını yârın olmuşuz mest-i müdâm
Bulmadan bu bağ-ı âlem tâk-ı engûrla nizâm

1544 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.327; Ayrıca bkz. Ceylan, s.301; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, C.II, s.34, 2011. beyit; Aybet, s.167.

1545 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.278.

1546 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.170.

1547 Mevlânâ Celâleddin, *Mecâlis-i Sab’a Yedi Meclis*, Abdülbâki Gölpinarlı (çev. ve hzl.), Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1965, s.79.

Büyük bir bağa benzetebileceğimiz bu âlem ve şarâbın yapıldığı madde olan üzüm ağacı yaratılmadan, biz sevgilin yâdını anarak sarhoş olmuştuk, denilmektedir.

“İlâhî aşk şarâbı” içmekten murâd, ruhlar âleminde insanın hakîkatinin sıfat-ı muhabbet-i zâtiye ile mütehakkık olmasıdır. Yâni cânın tene âşık olmasından, rûhun bedenle birleşmesinden önce Cenâb-ı Hakk’ı anmakla aşk şarâbının içildiği ve Allah’ın cemâl ve celâlini seyretmekte ruhlarımızın mest ve hayrânlığı o şarâbın keyfiyetinden olduğu ifâde edilir.”¹⁵⁴⁸ Bu durumda aşk gibi sarhoşluk da ezeldir.

2812. *Bî-haberler şerbet-i râhat bilürler bâdeni*
Biz hakîm-i vaktüz anı tökmüşüz kan bilmişüz

“Habersizler, şarâbı rahatlık içkisi sanırlar. Biz, zamanın bilgesiyiz; onu dökmüş, kan bilmişiz.”

İbnü’l-Fârız da bu mânâda bir beytinde der ki:

“İlâhî aşk şarâbını bilmeyenler ondan bahsedildiğinde neşe ve rahatlık hissederler.

*O şarâbın nâmını duymak isteyen onun ismini duymakla mesrûr ve mes’ûd olurlar.”*¹⁵⁴⁹

İki türlü şarap vardır: Biri maddî, dünyevî, alkol ihtiva eden içilmesi haram olan içki ki bu, insanı içince sarhoş eder. Diğeri ise yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, aşk şarâbıdır.¹⁵⁵⁰

Fuzûlî bu beyitle der ki; ilâhî aşkı tatmayan şarâb denilince haram olan içki akıllarına gelir oysa biz onu haram olduğu için döktük, kerih gördük. Çünkü biz, hakîm-i vakt, (sûfî terminolojisinde daha çok kullanılan ifâdesiyle) ibnü’l-vakt¹⁵⁵¹ (vaktin çocuğu) olan, sûfîleriz. Seyr ü sülûk yolunda ilerleyen sûfî, “şerîat, tarîkat, hakîkat ve mârifet”e mertebelerinden geçerken önce ilk kademedede şeriate aykırı olan, haram sayılan şeyleri terk etmelidir.

1548 Deliktaş, s.62-63, 81.

1549 Deliktaş, s.94.

1550 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.594.

1551 Derviş, sûfî sadece “dem bu dem” diyerek yaşadığı ânı kıymetli bilir, onu değerlendirmeye çalışır. Ne geçmiş ne de gelecek kaygısı taşımaz.

Fuzûlî, “şarâb” kelimesiyle şeriatte haram olan şarâbı kastetmediğini Farsça bir beytinde de dile getirmiştir:

“Öyle bir şarâb ver ki, akıl onunla aydınlansın, akli uzaklaştıran şarâb olmasın. Şeriate nizam veren şarâbı ver; şeriatte haram olan şarâbı değil.”¹⁵⁵²

Mey-i aşkı aynı kadehten nûş eden Leylâ ve Mecnûn arasında bu aşk şarâbının sunulduğu meclisi ilk terk eden ve aşk şehidi olan Leylâ’dır. Çünkü o geldiği sarhoşluk hâli içinde dayanabilme kudretini yitirmiş ve aşktan gafil şu âlemi terk etmiştir.

2961. *Mest etdi meğer seni bu bâde*
Kim bezmde durmadun ziyâde

“Demek, bu kadeh seni sarhoş etmiş ki, mecliste fazla kalmadın!”

Mecnûndur içen Leyli yüzünden
Eflâk-i mey-i vahdete peymâne-i dildir
Ol şûle ki pervânesidir cümle-i zerrât
Devr eyler o şevkile ki pervâne-i dildir
Her câna cihân içre nihân bâde verir aşk
Ol hamr ile âlem dolu meyhâne-i dildir

“Aşk meyini, Leylâ yüzünden içen Mecnûn’dur. Felekler, vahdet meyine gönül kadehidir. O şûle ki, zerrelerin hepsi o şevk ile döner ki, onlar gönül çekendir. Her cana, cihân içinde gizli şarap vermiş aşk; o şarap ile âlem gönül meyhânesi dolmuş.”¹⁵⁵³

Hakîkatte aşk, âşık, mâşuk O’dur ve hattâ mey-i aşkı âşıklara, Leylâlara ve Mecnûnlara sunan sâkî de O’dur. Niyâzî-i Mısrî bu duruma işâreten şöyle buyurmuşlardır:¹⁵⁵⁴

Kendi sunar dolu peymâneler âşıklara
Bir kez elinden nûş eden olur ebed mestânesi

1552 Tarlan, *Fuzulî’nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, s.207/30-31.beyitler.

1553 Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, *Mârifetnâme*, s.246.

1554 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.291, Ayrıca bkz. aynı eser, s.218.

Şunlar ki tatmadı ezel bezminde onun cürasın

Tatmaya dahi bunda ol aşk ehlinin bîgânesi

Her biri kuru laf ehli dâhil olmaz bu meclise

Ol câna kıymaz nice gel desun ana cânânesi

Yûnus Emre de der ki:

Bir sâkîden içdüük şarâb Arş'dan yüce meyhânesi

*Ol sâkîniün mestleriyüz cânlar anun peymânesi*¹⁵⁵⁵

2814. *Ayru bilmişsen Fuzûlî mescidi meyhânededen*

Sehv imiş ol kim seni biz ehl-i irfân bilmişüz

“Ey Fuzûlî! Ayır sanmışsın mescidi meyhânededen. Meğer ne hata imiş ki, biz seni hep irfân ehli bilmişiz.”

Meyhâne, içki içilen ve satılan dükkân demektir. Tasavvuf literatüründe ise, ilâhî aşk şarâbının alınıp satıldığı ve içildiği âşıkın gönlü¹⁵⁵⁶, ârifin bâtnı¹⁵⁵⁷, dergâh,¹⁵⁵⁸ mürşîdin gönül yüzü,¹⁵⁵⁹ tefrik olmayan, tavsif olmayan saf birlik,¹⁵⁶⁰ irşad makâmı,¹⁵⁶¹ dostların sohbet meclisi, tekke, kulun aşk ve şevkle Rabb'ine münâcât mahalli, kâmil mürşîdin kalbi, lâhûtî âlem¹⁵⁶² olarak ifâde edilmiştir. Bu meyhâne, tâ ezel bezminde (Kâlû Belâ) kurulmuştur. Kimi insanlar, mescide (tekke) boyun büküp ibâdet ederek âbid ve zâhid olmuşlar; kimileri de meyhâneyi (âşıkın/ârifin gönlü) tercih ederek içtikleri aşk şarâbı yüzünden kendilerinden geçip sarhoş olmuşlardır. Zâhidin yaptığı gibi, zihnindeki ve gönlündeki bin bir türlü meşgaleyle mescide (tekke) oturmaktansa, meyhânedede bir kadeh aşk şarâbı içmek daha iyidir. Esâsen âşık, insanların hayır ve şerrinden uzak kalmak için meyhâneye gelip sığınmış ve bir daha

1555 Emre, s.335/406-1.

1556 Ögke, s.253; Pala, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, s.441.

1557 Tarlan, **Şeyhî Dîvânını Tetkik**, s.22.

1558 Safer Baba, s.185.

1559 Ögke, s.76.

1560 Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, s.260.

1561 Aybet, s.110.

1562 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.248; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.435;

“İlâhî âleme, lâhût âlemi denir. Arapçada lâhût kelimesi ulûhiyyet anlamına gelir. Lâhût, cisimlere sirâyet etmiş diriliktir. Her şeyde, bu açıdan bir ruh vardır. Lâhût'un mukâbili nâsuttur.” “Şârih Ahmet Avni Konuk, bu âlemler ilgili olarak, ‘...suver-i eşyâya sirâyet eden hayâtın bu mikdârına ‘lâhût’ denildi. Çünkü rûh nefes-i rahmânîdir; ve hayât rûhun sıfat-ı zâtîyesidir. Binâenaleyh hayât, sıfat-ı ilâhiyyeden bir sıfattır. Ve sıfat ise zâtnı ayındır. İşte hayâta bunun için ‘lâhût’ tesmiye olunur. Ve bu rûhun kâim bulunduğu ve taalluk eylediği mahalle dahi ‘nâsût’ ta’bîr olundu.” bkz. Konuk, C.III, s.135; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.392.

oradan çıkmamıştır. Ayrıca, varlığı birleyen gerçek ârif/âşık, zâhiren delâlette gibi görünse de, esâsında mescid ile meyhâne arasında hiçbir ayırım yapmamaktadır.¹⁵⁶³

Ken'an Rifâî'nin de dediği gibi; "...Evet erbâbı için aşk ve Hak ayrı değil ki...onlar için mescid de meyhâne de birdir." Niyâzî-i Mısırî de:

Mescid ü meyhânede, hânede virânede

*Kâbe'de puthânede çağırırım Dost Dost*¹⁵⁶⁴

demiyor mu? Eğer bir kimse câmie de meyhâneye de gitse göreceği dosttur."¹⁵⁶⁵

İlâhî aşkın hazînesi, aşk tekkesi, pîr-i harâbât ocağı olan meyhânede âşıklara aşk şarâbı sunan pîr-i mugandır, sâkîdir. Meyhâne, her türlü ihtiraslardan uzak, aşk ve şevk ile dolu bir köşedir.¹⁵⁶⁶ Ârif-i âgâh yoludur. Orda dünyâ kelâmına yer yoktur.¹⁵⁶⁷

Fuzûlî'nin mey, meyhâne, sâki, bâde, şarâb gibi kavramlarla aslında neyi kasdettiğini *Rind ü Zâhid* adlı eserindeki "Mescid ve Meyhâne Konuşmaları" adlı başlıkta bulmaktayız. Rindâne bir edâyı tercih eden Fuzûlî, bu konuda Rind'i şöyle konuşturur:

"Ey Zâhid! Sen meyhâneyi iblisin makâmı olarak görüyor, şarâbı fitne vasıtası biliyorsun. Oysa fitnenin kaynağı hurs ve gururdur. Bunlarsa meyhâne ehlinde uzak olan vasıflardır. Şeytanın fesat aleti hile ve riyâdır. Şarap ehli bunları da kötü olarak görür. Eğer bu evi Allah'sız bir yer olarak görüyorsan Allahü Teâlâ'nın her yerde hazır ve de nazır olduğunu bilmiyorsun demektir. Eğer bu evde Allahü Teâlâ'nın var olduğunu kabul edersen, dolaylı olarak iblisin varlığını da dile getirmiş olursun.

1563 Ögke, s. 253, 326.

1564 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.56.

1565 **Zerredeki Okyanus Ken'an Rifâî ile "kendinden kendine yolculuk"**, Gülmisal Gürsoy (drl.), İstanbul, 2003, s.242

1566 Naci Okçu, **Şeyh Galib hayatı, edebi kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumi tahlili ve dîvânının tenkidli metni**, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1993, C.I, s.67.

1567 Kurnaz, s.155.

Bilmiş ol ki, şeytan Allahu Tealâ'dan yüz çevirendir. Nerede Allah varsa, şeytan oradan uzaktır. Allahu Teâlâ'yı an, şeytandan korkma! Zîrâ şeytanla konuşmak insanlıktandır.”

Fuzûlî devamında şöyle konuşturur Rind'i:

“‘Ey Zâhid!’ İyice düşününce anladım ki, mescit ehli kendi yaptıklarıyla gururlanmaktalar. Meyhâne ehli ise kendilerinde değiller. Mescitte kulluk eden kimsler ibâdetlerine fazlaca güvendikleri için gurur sarhoşluğuna düşmüşler. Meyhâne ehlinin hatalarını itiraf etmeleri onları gaflet uykusundan uyandırmış. Mescitte doğruluk kisvesiyle dolaşan bir yanlış var! Meyhânedeki günah elbisesine bürünmüş bir sevap!..Bilesin ki suçunu itiraf edenlerin bağışlanması mümkündür. Gurur içre kulluk edenlerse her an Allahü tealâ'ya isyan edebilirler. Ben bu gerçeği görünce kendimi korku çukurundan ümit vadisine çektim. Yokluğa ulaşan silsileye uyarak varlıktan ilgimi kestim.

Bilmiş ol ki, mescittekilerin hepsi kavga adamıdır. Akla yasak olan her şeyin onların sohbetinde yeri vardır. Fakat meyhânedekilerin hepsi kendilerinden habersizdirler. İşte ben kendinin adını anmayan bu adamların meclisini bu yüzden seçtim.”¹⁵⁶⁸

Fânîlik köyünde akıllı ile deli birdir,

Deryada taş ile inci bir...

İyi ve kötü olmayınca

Mescid ile meyhâne birdir,

Bir...¹⁵⁶⁹

VI. TASAVVUFÎ UNSURLAR

Mesnevîlerde, kahramanların daha çok sıkıntılı zamanlarında, hayvanlara ve başka varlıklara karşı içlerini döktükleri, hâllerini anlattıkları bazen onlarla bütünleşmeye, bazen de kendilerini onlardan daha güç durumlarda göstermeye çalıştıkları görülür. Bu motif mesnevîlerde kahramanların iç dünyalarını yansıtan en

¹⁵⁶⁸ Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Aklın ve Yüreğin Mistik Öyküsü*, s.99-101.

¹⁵⁶⁹ Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Aklın ve Yüreğin Mistik Öyküsü*, s.119.

önemli motiflerden biridir.¹⁵⁷⁰ Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde de aynı motifin kullanıldığını, böylece Leylâ'nın mum (şem, çerâğ), pervâne, sabâ rüzgarı, bulut (ebr), gam, keder, gece (şeb-i tîr), sabah (subh) deve (nakâ), bostan (bâğ) ile; Mecnûn'un çiçekler, bülbüller, kumrular, Kâbe, dağ, ceylân yavrusu (gazâl, âhû), güvercin, zencîr ile dertleştiğini, onlara hâllerini anlattıklarını görüyoruz. Ancak bu motifler tasavvufî literatür içerisinde değerlendirildiğinde mesnevîde farklı yorumlar yapmaya uygun bir zemin çıkmaktadır. Bu konuyu mesnevîde geçen beyitlerle şu şekilde açıklayabiliriz.

Fuzûlî'nin;

1138. *Bir dağa erişdi yolda nâgâh*
Kaddine libâs-ı vehm kûtâh

1139. *Tiğinde ukâb-ı çerh kanı*
Mazmûn kemerinde la'l kânı

“Yolda ansızın bir dağa rastladı...(Öyle yüksek bir dağ ki); boyuna hayâl elbisesi dar gelirdi; kılıcın (ucuna benzeyen zirvesin)de gökyüzü kartalının kanı var; kemerinde ise lâl ocakları gizli...”

mısralarıyla tavsif ettiği “tepesinde kartal” bulunan ve bağrından “çeşmeler akan” bir “dağ”a Mecnûn için döker, onunla dertleşir. Fuzûlî “dağ”dan bahsederken de

1144. *Ta'zîm ile kılmış anı Hak yâd*
Kur'anda ki el ci'bâle evtâd

“Allah ondan hürmetle bahsedip, ‘Biz dağları kazık (direk) yapmadık mı?’ demiştir.”

demektedir. Şâir Nebe sûresinin 7. âyetini ikinci mısradan aynen zikretmiştir. Bu sûrenin 6. ve 7. âyetlerinde “Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?” buyrulmaktadır. İbnü'l-Arabî *Fütûhatü'l-Mekkiyye* adlı eserinde gayb erenlerinden (ricâl-i gayb) “evtâd”ı anlatırken bu âyeti zikreder ve işârî (sembolik) bir yorumla “evtâd”ın “dağlar” mesâbesinde olduğunu, onun için gayb erenlerinden “dört kişi”ye “dağlar” (cibâl)¹⁵⁷¹ adı verildiğini belirtir. Bu tasavvufî bilgiden hareketle

1570 Çapan, s.207.

1571 İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde dağlar, “gayret ettikten sonra Hakk'ın bizi ilettiği yollar” anlamına da

diyebiliriz ki: Fuzûlî Mecnûn'un "dağ" ile dertleşmesini, sadece edebî san'at ve üslûp gereği olarak değil, tasavvuftaki remzî (sembolik) mânâsını göz önünde tutarak uygun görmüştür. Böylece Mecnun'un "dağ" ile sohbeti, hakîkatte "evtâd"dan, dört kişi olan gayb erenlerinden biri ile yapılan bir sohbet gibi telakkî edilmiş ve "sembolik" bir dille ifâde edilmiştir. "Dağdan çeşmeler akması" ise, o gayb erinin hikmet, irfân ve aşk kaynağı olduğuna bir "işâret" olarak anlaşılabilir.¹⁵⁷²

Tasavvuf literatüründe, her devirde Hz. İdrîs, Hz. İlyâs, Hz. İsâ, Hz. Hızır'a nâib olan, yâni Hak tarafından âlemin dört yönünü korumak üzere tâyin edilen zâtlara evtâd-ı erba'a (dört direk) denir. Her birisinin makâmı bu yönlerin bulunduğu yerdir. Allah âlemi onlar vasıtasıyla korur, çünkü onlar Hakk'ın nazargâhıdır.¹⁵⁷³ Evtâd'ın ilâhî isimleri: Abdülhayy, Abdülhalîm, Abdülmürîd, Abdülkadir'dir. Bu isimler şöyle de sıralanır: Abdurrahman, Abdülvedûd, Abdürrahim, Abdulkuddûs.¹⁵⁷⁴ Bunların biri Hz. Âdem'in kalbi, biri Hz. İbrâhîm'in kalbi, biri Hz. İsâ'nın kalbi, biri de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kalbi üzerine zuhûr eder. Yâni rûhânî özellikleri bakımından her biri, bu peygamberlerden birinin etkisi altında olmak üzere, bir çeşit benzeşim arz ederler. Yine rûhâniyetlerinden istimdâd ederler. Bunlardan her biri, Kâbe'nin köşe(rükn)lerinden birine sahiptir. Şâmî köşesi (Rükn-i Şâmî) Hz. Âdem'in kalbi üzere olanın; Irâkî köşesi (Rükn-i Irâkî) Hz. İbrâhîm'in kalbi üzere olanın; Yemânî Köşesi (Rükn-i Yemânî) Hz. İsâ'nın kalbi üzere olanın ve Hacer-i Esved köşesi (Rükn-i Hacer-i Esved) de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kalbi üzere olanıdır.¹⁵⁷⁵

Hayvanlar (deve, ceylan, geyik) ve kuşlar (güvercin, kartal) âleminden kullanılan sembollerde, tabiat (çöllere, harabeler, bahçeler, gül, çeşit çeşit çiçekler) ve yıldızlara (güneş, ay, yıldız, seher...) ait fenomenlerde, kültürel fenomenlerde Fuzûlî ile İbnü'l-Arabî arasında yukarıdaki beytte de tespit edildiği üzere ortak kullanımlar görmekteyiz.

gelmektedir. bkz. Zekî Necîb Mahmûd, "İbn Arabî'de Sembolizm (Tercümânü'l-Eşvâk Dîvânı Örneği)", **İbn Arabî Anısına (Makaleler) İbrâhîm Medkûr-Eb'l-Alâ Afîf-M.Mustafa Hilmi-Z. Necib Mahmûd-W. Montgomery Watt-Tevfik et-Tavîl-Seyyid Hüseyin Nasr**, Tahir Uluç (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 2002, s.89.

1572 Mustafa Tahralı, "Leylâ vü Mecnun Üzerine", s.219.

1573 Kâşânî, s.93.

1574 Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.130; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.201.

1575 Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s.201.

İbnü'l-Arabî'nin sembolik bir anlatımla kaleme aldığı *el-İttihâdü'l-Kevnî* isimli risâlede kartal (el-ukâbü'l-mâlik), güvercin (hamâme), ankâ ve karga (el-gurâb) isimli dört kuş manzûm ve mensûr olarak konuşturulmaktadır. İbnü'l-Arabî, “akl-ı evvel” ve “kalem-i a'lâ”yı kartal (ukab)¹⁵⁷⁶; “nefs-i külliyye” ve “levh-i mahfûz”u da güvercin kelimesiyle ifâde etmiştir.¹⁵⁷⁷ Akl-ı evvel ve kalem-i a'lâ'yı temsil eden kartal, var olmuş ilk varlıktır, Allah'ın bir tecellisi sonucu var olmuştur. Diğer varlıklar ondan sudur edecektir ki ilki güvercindir. Kartal, dinamikliği, aktifliği de simgeler. Ulvî ve süflî âlemlerin tümü onda zımnen mevcuttur.¹⁵⁷⁸ Fuzûlî'nin de “dağın tepesindeki kartal” ifâdesiyle “akl-ı evvel ve kalem-i a'lâ”yı sembolize eden “kartal”a, Mecnûn'un;

1197. *Sürdi kademine çeşm-i pür-hûn*

Anca ki ayağın etdi gül-gûn

diyerek yalvardığı, dertleştiği güvercin ile de “nefs-i külliyye ve levh-i mahfûz”u sembolize eden “güvercin”e işâret ettiğini zannediyoruz.¹⁵⁷⁹

Bununla birlikte mesnevîde Mecnûn'un yukarıda da değindiğimiz gibi ceylân yavrusu ile dertleştiğini, “Hem-sohbeti mûr ü hem-demi mâr”¹⁵⁸⁰ beytinde de dile getirildiği gibi karıncalarla konuştuğunu, yılanlarla arkadaşlık ettiğini görüyoruz. İbnü'l-Arabî ceylan yavrusu kelimesiyle “ilâhî latîfe, arzu edilen ilâhî hikmet”i ifâde eder. Bazen de bu kelimeyle “sevgiliye yapılan cilve ve naza, ya da ceylanın tecerrüdü sembolize eden çöl hayatına işâret eder.”¹⁵⁸¹ Sûfî şâirlerin şiirlerinde kullandıkları sembollerden biri olan mûr “dünyevî alâkalar”ı mâr da “kalbî mehleke”yi¹⁵⁸² sembolize eder. Fuzûlî'nin ehl-i tahkîk bir zât olduğu dikkate alındığında eserindeki bu ve benzeri varlıkların sembolik mânâlarını göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz.

1576 Ukab (kartal), sûfîlerin terminolojisinde ayrıca “kâmil tabiat”ı da simgeler. “Böyle isimlendirilmesinin nedeni, tabiatın tikel nefisleri ulvî-kutsî âlemlerinden avlayan bir kartal olmasıdır; böylelikle nefis verka tabiat ukab diye isimlendirilmiştir. Kartal, nefis anlamındaki verka'yı nûrânî-ulvî âleminden karanlık cismânî bedenlere çeker.” Sûfîlerin akl-ı evvele ukab demelerinin nedeni ise şudur: “Akıl nefsi avlar ve karanlık bedenlerin düşüklüğünden ve onların eylemlerinden nûrlu âlemlere taşır. Böylelikle ukab, sûfîlerin terminolojisinde, akıl ve tabiat arasında müşterek bir isim olmuştur, anlamları arasındaki fark ise karnelerden anlaşılır.” bkz. Kâşânî, s.397.

1577 Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (vücut ve meratibu'l vücut)”, s.209-210; Kâşânî, s.397; 1578 İbn Arabî, **Nurlar Risâlesi İttihâdü'l-Kevnî**, s.77-78.

1579 Tahralı, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, s.220.

1580 bkz. 919. beyit.

1581 Zekî Necîb Mahmûd, s.92.

1582 Kürkçüoğlu, s.121.

Mesnevîde dikkatimizi çeken bir diğer unsur Mecnûn'un çöllere düşüp insanlardan uzaklaştıktan sonra çöldeki vahşi, yabanî hayvanlarla ünsiyet kurmasıdır. Fuzûlî, Mecnûn'u "mülk-i derd şâhî" olarak vasıflandırır ve bütün yabanî hayvanların ise onun askerleri konumunda olduğunu belirtir. Cömert ve âdil bir başkan olan Mecnûn'un devrinde bütün vahşi hayvanlar ona itâat ederek birbirleri ile huzur içinde geçinirler.¹⁵⁸³ Hattâ;

2235. *Gûr olmuş idi perenge hem-râz*
Gürg olmuş idi gevezne dem-sâz

2236. *Şîr olmuş idi enîs-i nahçîr*
Nahçîr emerdi şîrden şîr

"Yaban eşeği, parsa sırdaş olmuş; tilki, geyikle arkadaşlık kurmuştu. Arslan ceylanın dostu olmuştu ve ceylan arslandan süt emiyordu."

Fuzûlî daha sonraki beyitlerde¹⁵⁸⁴ Fuzûlî'nin nefis mertebelerini aşarak, "kurb-i Hak" makâmına ulaştığını ve ona saygı göstermenin ruhlara farz kılındığını söyler ki bu makâm tasavvufta "insân-ı kâmil"¹⁵⁸⁵ mertebesidir ki kâinattaki bütün mahlûkat Hakk'ın halîfesi konumunda olan insân-ı kâmilin hizmetindedir. Nitekim bu konuda şu menkıbeyi nakletmek istiyoruz: "Ancak ehlullâhın gidebileceği Kaf dağına iki zât gitti. "Orada gezerken dağda bir yılan var ki; bahr-i mûhiti kuşatmıştır. O yılan bu zâtlara sual etti. Ebû Meyden Mağribî'yi gördünüz mü? Bunlar dediler ki; 'Sen onu nerden bilirsin?' Yılan dedi ki; 'Niçin bilmeyeyim? Sen falan, sen de falan değil misiniz? Bir adam Hakk'ı sevdiği vakit göklerin meleklerine ve bize tembih gelir ki; falan adam Hakk'ı sevdi, Hak dahi onu sever. Siz dahi onu sevin, diye bize tembih ederler. Onun için biz onları biliriz ve onu sorarız.'"¹⁵⁸⁶

Fuzûlî de vahşi hayvanların Mecnûn'a yaklaşımının nedenini şöyle açıklar:

1213. *Zâtında görüp nişâne-i hayr*
Hem vahş muftî oldu hem tayr

"Kendisinde hayır işaretleri gördükleri için, hem vahşi hayvanlar hem de kuşlar (Mecnûn'un) buyruğuna girdiler."

1583 bkz. 2229-2234. beyitler.

1584 bkz. 2787 ve devamındaki beyitler.

1585 İnsân-ı kâmil konusu tezimizin ilgili bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Burada konuyu tekrar ayrıntılı bir şekilde zikretmedik.

1586 Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, s.66.

Bu nakilden yola çıkarak beyti anlamaya çalıştığımızda diyebiliriz ki insan Hakk'ın sevgilisi olunca bütün kâinat bu durumdan haberdar edilmekte ve onun hizmetine sunulmaktadır. Bunun içindir ki Mecnûn'da görülen vahşî hayvanlarla dostluk, onlara hükmetme gibi kerâmetlere birçok mutasavvıfın hayatıyla ilgili menkıbelerde rastlamaktayız. Nakledilir ki Bişr-i Hafî (ö.227/842), hayatta olduğu müddetçe, sokaklarda yalın ayak gezdiği için hayvanlar da ona hürmeten hiçbir zaman sokakları pisletmemişlerdir.¹⁵⁸⁷ Konunun daha iyi anlaşılması için bazı evliyâullâhın hayatından nakillerde bulunacağız.

Şeyh Ebû İshak Şehriyâr Kâzerûnî (ö.426/1034) ile ilgili nakledilir ki, “*Bir gün bir kuş gelip şeyhin eline kondu. Şeyh: ‘Bu kuş bizden emin olduğu için gelip elimize konmuştur.’ buyurdu. Aynı şekilde bir gün bir ceylân geldi, halkın arasından geçip şeyhin huzuruna vardı, şeyh mübarek eliyle ceylânın başını okşadı ve: ‘Maksadı bizdik, (bizi ziyaret için gelmişti)’ dedi.*”¹⁵⁸⁸

Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/849 veya 261/875)'nin arslana bindiği, yılanı kamçı gibi kullandığı; Ebu'l-Hasan-ı Harakânî (ö.425/1034)'nin de arslana odun yüklediği nakledilir.¹⁵⁸⁹

1464. *Etrâfını taysr ü vahş almış
Vahşet anı bir hisâra salmış*

1465. *Çün dâire-i sübâ'-ı hâil
Kat'etdi sipeh görüp selâsil*

“Çevresini kuşlar ve kurtlar sarmış; kimsesizlik, onu sanki bir hisarın içine kapatmıştı. (Mecnûn'un) etrafındaki korkunç canavar dâiresi, orduyu görüp çemberi bozunca, o vefalı (Nevfel) Mecnûn'un yanına giderek kendisine dostluk gösterdi.”

Fuzûlî burada Mecnûn'daki sâfiyeti görüp kaçmayan vahşî hayvanların Nevfel'i görünce kaçtıklarına dikkat çekmektedir. Buna benzer bir durum Râbiatü'l-Adeviye (ö.185/801) ile ilgili bir menkıbede görülmektedir.

1587 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, C. I, s.153.

1588 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, C. II, s.341.

1589 Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Vefî “Vilâyet-nâme”*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958, s.119-120.

Naklederler ki, bir gün Râbiatü'l-Adeviye bir dağa çıkmıştı. Çevresinde toplanan vahşi hayvanlar ve geyikler onu seyrediyorlarken birden Hasan-ı Basrî (ö.110/729) çıkageldi. Hayvanların hepsi de ürküp dağıldı. Bunu gören Hasan bozuldu ve sordu:

- Yâ Râbia! Seninle ünsiyet ve ülfet eden bu hayvanlar neden benden ürktüler?
- Sen bugün ne yedin?
- İşkembe çorbası.
- Onların işkembelerini (ciğerlerini) yemişsin, senden nasıl ürkmeyesinler?¹⁵⁹⁰

Bilinmektedir ki bu konuda anlatılabilecek menkıbeler çoktur, ancak biz konunun anlaşılmasını sağlayacak olan birkaçını zikretmekle yetindik.

Fuzûlî, bu beyitleri zikrettikten sonra şöyle der:

2790. *Çün nefret-i şerr-i nesl-i Âdem
Kıldı ana vahşeti müselleme*

2791. *Her vahş donunda bir firîşte
Yâr oldu ol âdemî-sirişte*

2792. *Zâhirde refiki vahş ile tayr
Bâtında melâik ile hem-seyr*

“İnsanların şerrinden ürküp kaçması kendisini çöl hayatına yönlendirdiğinde; melekler, vahşî hayvan kılığına girerek o insan tabiatlı ile dost oldular. Görünüşte, yoldaşları vahşî hayvanlar ve kuşlardı; gerçekte ise, meleklerle dolaşıyordu.”

Daha önceki beyitlerle de Mecnûn'un fazîletlerini anlatan Fuzûlî, artık onun meleklerle hasbihâl ettiğini söyleyerek geldiği mertebenin yüceliğini anlatmak istemiştir. Sözlükte haberci, elçi, kuvvet anlamlarına gelen melek, Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen, nurânî ve rûhânî varlık demektir ki İslâm'da meleklerle inanmak îman esaslarından birisini oluşturur.¹⁵⁹¹ Ancak Fuzûlî, burada meleklerin hayvan sûretinde göründüklerini söyler ki bu duruma literatürde

1590 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, C.I, s.100.

1591 *İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İbrahim Kâfi Dönmez (red.), C.3, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s.187.

“temessül etmek” denir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’deki ve hadîslerdeki bilgilere göre melekler değişik şekillere girebilir, farklı sûretlerde görünebilirler. Ârifler temessülün gerçekleştiği âleme “misâl âlemi” derler. Melekler bu yolla peygamberler, sahâbîler ve sâlihlerle görüşmüşlerdir.¹⁵⁹² İbnü’l-Arabî, bu konuda şöyle düşünmektedir:

Bil ki, kolayca algılanan şu duyular dünyâsındaki cisimler ve varlıklar içerisinde değil de, hayâl âlemine ait varlıklar içerisinde, ruh, tabî bir sûret giyinirse, hayâl âlemine ait bu varlıklar da kolayca algılanabilir bir duruma gelirler. Ancak, bu çok ince, anlaşılması ve algılanması oldukça zor varlıklarla, gerçek varlıklar arasındaki farkı ayırt etmek herkesin becerebileceği bir iş değildir.

İşte bunun içindir ki sahabeler –Allah onlardan razı olsun- Cebrail aleyhisselâmı, bir bedevî sûretinde geldiğinde tanıyamamışlardı. Selât ve selâm üzerine olsun Hz. Peygamber, onlara ‘İşte bu gelen Cebrail’di, size dininizi öğretmek için gelmiştir’ deyinceye kadar onu tanıyamamışlardı; onun hayâl âleminden gelen bir varlık olduğunu bilememişlerdi. O zaman Cebrail’in o gelen bedevi olduğu konusunda hiç kuşkuları kalmamıştı.

Aynı şekilde Meryem’e de melek tam mânâsıyla bir insan şeklinde gözüktü¹⁵⁹³, çünkü Meryem’in de, ruhlar cesedlere, vücudlara büründükleri zaman, ruhlarla ilgili bir bilgisi yoktu. Hz. Peygamber ise, bu konuyla ilgili bilgiye sahipti. İnsan sûretinde gelen o varlığın bir melek, yâni Cebrail¹⁵⁹⁴ olduğunu biliyordu.”¹⁵⁹⁵

Ayrıca meleklerin misafir şekline girip Hz. İbrâhim (a.s.)’in¹⁵⁹⁶ ve Hz. Lût (a.s.)’un¹⁵⁹⁷ yanına gittikleri, Cebrâil (a.s.)’in Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’e Dihyetü’l-Kelbî şeklinde görüldüğü bilinmektedir. Abdurrahmân Câmî de “*Bazen*

1592 Dilaver Selvi, “Rahmet Taşıyan Temiz Ruhlar”, Kasım, 2002, <http://semerkand.wordpress.com/2006/10/12/rahmet-tasiyan-temiz-ruhlar/>, (13.05.2007); Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, **İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin,**

İnsan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s.25-26.

1593 Meryem, 19/16-41.

1594 Cibrîl hadîsi için bkz. Buhârî, **İmân**, 37; Müslîm, **İmân**, c.I, 18; Ebû Dâvûd, **Sünen**, II/526; Tirmizî, **İmân**, no:2613; İbn Mâce, **İmân**, c.I, 17Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c.I, 27, 51, 53,319; c.II, 107, 426; c. IV, 129,164.

1595 İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, s.61.

1596 Hicr, 15/51-60; Hûd, 11/69-73.

1597 Hicr, 15/61-68.

melek ve cinlerin köpek şeklinde görünüp insanların yardımına yetiştikleri olur. Allah'ın imdadı bu şekilde gelir.” dedikten sonra konuyla ilgili misâller verir. Bunlardan biri şöyledir: “Ebû Said Harrâz (ö.277/890) anlatıyor: ‘Bir yolculuk esnasında on kadar çoban köpeği üzerime yürüdü. Ben de murakabe hâline vardım. Bana yaklaşıncaya aralarında çıkan bir ak köpek onlara hücum edip hepsini dağıttı. Sonra uzaklaşıp gitti. Ardından çok baktım ama bir daha göremedim, kayıplara karışıp gitti.’¹⁵⁹⁸ Bu konuda Veysel Karânî (ö.37/658) ile ilgili olarak nakledilir ki, “Veysel bir kere üç gün üç gece bir şey yememişti. Dördüncü gün olunca yolda bir altın gördü ve : ‘Birinden düşmüş olmalı.’ diyerek onu almadı. Ot toplamak ve topladıkları otları yemek üzere yoluna devam etti. Ağzında sıcak bir somun bulunan bir koyun gördü. Koyun ileri gelerek ekmeği onun önüne koydu. ‘Birinden kapmış olmalı.’ dedi ve ekmeğe bakmadı. Bunun üzerine koyun dile geldi: ‘Ben senin kulu bulunduğun Zât’ın kuluyum, al şu somunu, Allah’ın kulundan (sana ulaşan) Allah’ın rızkıdır.’ dedi. Veysel: ‘Ekmeği almak için elimi uzattım, ekmeği elimde, koyunu ise kayıplara karışmış olarak gördüm.’ diyor.”¹⁵⁹⁹

Melek lûgat anlamı açısından daha önce de belirttiğimiz üzere kuvvet ve şiddet anlamına da gelmektedir. Bedreddin Simâvî, melek kavramını en umûmî mânâda değerlendirerek, “bütûn unsûrî ve felekî kuvvetler melâikelerdir” der. İbnü’l- Arabî de, “melekler bu sûretin (âlemin) bâzı kuvvetleridir. Sûret dediğimiz ise, sûfîyye indinde insân-ı kebîr olan âlemdir. İnsanlar da mânevî ve hissî kuvvetler ne ise melekler de âlem için öyledir” demektedir.¹⁶⁰⁰ Hayyâm şu rubâide bu hakîkati özetle ifâde eder:

“Hak cihânın cânıdır. Ve cihan hey’et-i mecmûasiyle bir bedendir. Ervâh-ı melâike ise bu tenin havâss-i bâtine ve zâhiresidir.”¹⁶⁰¹

Mecnûn’un ıssız bir çöldeki yaşantısında ona hayvan sûretinde gözüken meleklerle ilgili olarak şâir, meleklerin tasavvuftaki bu anlamını da söz konusu beyitte söylemiş olabilir, ki daha önceki beyitlerde¹⁶⁰² vahşî hayvanların onun askeri olduğunu

1598 Süleyman Uludağ, “Tasavvuf kültüründe köpek”, *Dergâh Edebiyât, San’at, Kültür Dergisi*, C.IX, sayı:101, s.20

1599 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, C.I, s.64.

1600 Demirli, s.70; Konuk, C.I, s.27; C.III, s.171-172.

1601 Konuk, C.I, s.121; Ayrıca bkz. C.III, s.21.

1602 bkz. 2229. beyit

söylemişti. Bu durumda Mecnûn'u her türlü tehlikeye karşı korumak, ona manevî bir kuvvet, destek olmak için hayvan sûretinde meleklerin onun etrafını bir dâire şeklinde sardığını düşünebiliriz. Nitekim velîler Allah'ın mahfûzâtı altındadırlar.

SONUÇ

Türk edebiyâtının fazîlet sâhibi, hakîm ve ehl-i tahkîk şâirlerinden biri olmakla beraber, edebî etkisinin devâmı ve genişliği i'tibâriyle olduğu kadar, şâirlik kabiliyeti, samimiyeti, hissiyâtı ve bilhassa Türkçe şiirinin bedî kıymeti bakımından kendisini ortaya koyan ve bu vasıfları ile Osmanlı ve Azerî edebiyâtlarında varlığını kabul ettiren Fuzûlî, müstesnâ bir şahsiyettir.

Fuzûlî'nin lirizminin temelini oluşturan aşk ve güzellik kavramları en güzel tecellîsini *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde hissettirir. Nitekim aşkın anlatıldığı satırlarda rastladığımız iki kahramandır; Leylâ ve Mecnûn. Her âşıkın kapısını Leylâ çalar, her âşık “Mecnûn'dan da füzûn âşıklık isti'dâdı”yla aşkını sevgiliye açıklar. Edebiyatımızda âşikâr sevdâların adresi hep bu iki isme çıkar. Ve Leylâ'ların aşkı Mevlâ'yla âlî bir makâma yükselir. Nitekim Fuzûlî de, Leylâ'sını anarken onu yaratanın sırrını her dem âleme bir mey-i aşk gibi saçmıştır. Bizler de bu mesnevîyi okurken satırlar arasındaki sırrı idrâk etmeye, bu mey-i aşktan bir yudum tatmaya çalıştık.

Fuzûlî'nin bu mesnevîsi edebiyatımızda üzerinde en çok çalışılan konulardan birisidir. Ancak, mesnevîde dile getirilen aşkın mâhiyeti noktasında birçok araştırmacı, edebiyât târihçisi farklı yorumlar yapmıştır. Biz de bu farklı görüşlerden yola çıkarak mesnevîdeki aşkın mâhiyetinin yanı sıra konunun nasıl bir seyir izlediğini tespit etmeye çalıştık. Öncelikle eserde karşılaştığımız kavramları ele alarak bunların tasavvuf literatüründe kazandığı anlamla beyitte Fuzûlî'nin kastettiği mânânın aynı yönde olup olmadıklarını belirledik. Böylece gördük ki, mesnevîde geçen ve belirli başlıklar altında topladığımız “aşk, akıl, fenâ, mahv, vücûd, adem, sâkî, mey...” gibi kavramlar, mutasavvıfların bu gibi kavramlara verdiği mânâyla aynı mâhiyette kullanılmıştır. Fuzûlî, tasavvufta bu kavramlarla kastedilen birtakım hakikatleri şiirsel bir ifâde içine özenle nakşetmiştir. Ayrıca Fuzûlî'nin bu kavramları beyitlerin arasına yerleştirirken izlediği yöntem de zekâsının, tasavvufî kavramlara olan âşinâlığının göstergesi olsa gerektir.

Çalışmamızda tasavvuf klasiklerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Mevlânâ'nın, Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısri'nin eserlerinden yararlanarak Fuzûlî ile bu

şahıslar arasındaki benzer söylemlere dikkat çektik. Elbetteki ele aldığımız şahısların dışında da başka mutasavvıf şâirler, yazarlar ele alınarak çalışmanın kapsamı genişletilebilir. Biz tasavvuf târihinde belirleyici rol oynayan bu şahıslar üzerinde durmayı tercih ettik.

İbnü'l Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*, *Fütühât-ı Mekkiye* adlı eserlerinde, Hz. Mevlânâ'nın da *Mesnevî*'de esas olarak dile getirdikleri aşk, mârifet, tevhd, dünyâ ve varoluş gibi konulardaki görüşlerinin Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde bazen aynı bazen de benzer kelimelerle ifâde edilmiş olmasından yola çıkarak Fuzûlî'nin tasavvuf târihinin bu en önemli iki şahsiyetinin eserlerinden istifâde etmiş olabileceğini düşünebilceğimiz gibi Fuzûlî'nin tasavvufî kişiliği üzerinde dururken belirttiğimiz üzere eğer ehl-i tarîk ise bu tasavvufî irfânı ya bizzât yaşayarak ya da “fiilen” yaşayan bir zâttan “şifâhen” öğrenerek bu ilm-i mârifeti eserine taşımış olduğu kanâatindeyiz.

Nitekim ehl-i beyt muhibbi Melâmî meşreb bir zât olan Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevîsinde sadece beşerî bir aşkın terennüm edilmediğini söyleyebiliriz. Eserin başlangıcında karşımıza çıkan Kays'ın “Mecnûn”laşma sürecinde geçirdiği rûhî değişiklikleri beyitler aracılığıyla takip edebilmekteyiz. Kays Mecnûn olduktan sonra Leylâ ile aralarına giren engellerle vuslatın imkânsızlaşması karşısında başlangıçta üzülürken daha sonra Leylâ ile son görüşmelerinde Leylâ'yı tanımaması, bir başka ifâdeyle Hüsn-i Mutlak'ın bir tecellîsi olan Leylâ ile hakikat perdelerini aralayan ve mecâzî aşk aracılığıyla kâmillik mertebesine ulaşma noktasında kademe kademe ilerleyen, en sonunda insân-ı kâmil olma yolundaki mi'râcını da tamamlayan Mecnûn, fânî bir güzel vesilesiyle aşkın en yüce mertebesine, makâm-ı aşka ulaştığından artık dilinden şu sözler dökülür Leylâ'yı görünce: “*Ger men men isem nesen sen ey yâr/V'er sen sen isen neyem men-i zâr*”. Nitekim can varsa cânândan özge olmasa gerektir. Bu aşamada artık “ben” yoktur, “ol var ki” o da “sen”dir. “Sen”den maksat bütün benleri varlığında fânî kılan, asıl var olan “Gerçek Varlık”tır, Allah'tır.

Aşkın birliğe erdiği, ikiliğin ortadan kalktığı hikâyede, Leylâ ve Mecnûn'un bu varlık âlemindeki mâcerâları aynı mezara gömülerek “vahdet”te sona ermiştir. Leylâ ve Mecnûn'un aşkları böylece âleme nâm salmış, râh-ı aşk yolundakiler için bir rehber olmuştur. Namuslarını koruyan ve sevdâları ebedî ve ezeli olana yönelen bu iki âşik

sonunda cennette asıl vuslat makâmına, “kurb-i Hakk”a ermişlerdir. Aşklarındaki bu yücelik onların öldükten sonra kabirlerinin halk tarafından ziyâret edilmesine sebep olmuştur.

Netice i'tibâriyle Fuzûlî'nin kendi mâcerâsının anlatıldığını da düşünebileceğimiz bu aşk hikâyesi, seyr ü sülûk (mânevî terbiye) içindeki mürîdin Hakk'a ulaşma yolundaki mâcerâsının mecâz örtüsü altında dile getirilmiş şekli gibidir. Leylâ sadece Hüsn-i Mutlak'ın güzelliğine bir örtüdür. Mecnûn diğer bir deyişle Mecnûn'la özdeşleşen Fuzûlî bu örtüyü aralamış ve hakikat incilerini keşfetmiştir. Artık “Cânân”da fânî olduğu için de bu varlık âlemine zâhirî değil de bâtinî bir gözle nazar kılan Fuzûlî, bizlere şöyle seslenmiştir: “*Gayri'l-mahbûbi leyse fi'd-dâr*”. Aşk, âşık, mâşuk O'dur, Leylâ'lar sadece O'nun varlığına delil âyetlerdir, O'nun varlığıyla vardır. Nitekim O'ndan özge âlemde varlık yoktur.

KAYNAKÇA

A. Kitaplar

Abdülbaki, Lâlizade, **Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyükleri**, Tahir Hafızalioğlu (yay. hzl.), İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Açıkgöz, Namık, **Fuzûlî**, İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.

Addas, Claude, **İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, Atila Ataman (ev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Afifî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim**, İbrahim Kaçar, Murat Sülün (ev.), İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Ahdî, **Tezkiretü'l-Ahdî-i Bağdâdî**, Millet Kütüphanesi, Eski Kayıt 774; Yeni Kayıt CD-3283.

Akyüz, Kenan, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur (hsl.), **Fuzûlî Dvn**, Ankara: Akçağ, 1990.

l, **Künhü'l-Ahbâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 4225.

Altuner, Nuran, Melek Genç Boyacı (hsl.), **Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman Bağdadî (1480?-1556)**, İstanbul: Kültür Bakanlığı Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü, 1994.

Ankaravi, İsmâil, **Muhyiddin İbn el-Arabi Nakş el-Fsus şerhi**, İlhan Kutluer (hsl.), İstanbul: Ribat Yayınları, 1981.

Arabî, Muhiddin-i, **Mir'at'l İrfan İrfan Aynası**, Abdulkadir Akçiçek (mt.), İstanbul: Kamer Neşriyat, 1984.

_____, **Fusûsü'l-Hikem**, Nuri Gencosman (ev.), İstanbul: MEB Yayınları, 1992.

Arabi, şeyh Muhyiddin, **Kitabu't-Tecelliyat ve Kitabu'l-Yakin**, Abdülvehhab ztrk (ev.), İstanbul: Sultan Yayınevi, [t.y.].

Aşkar, Mustafa, **Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı**, Ankara: Muradiye Kültür Vakfı, 1993.

Aşk, İbrahim, **Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz**, İstanbul: Dersadet Ali şükrü Matbaası, 1338.

Ateş, Süleyman, **İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

- Attar, Feridüddin, **Aşknâme**, İstanbul: Roman's Yayınları, 2005.
- Attâr, Feridüddin, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (hzl.), Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Attâr, Feridüddin, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (trc.), İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002, C. I-II.
- Ayan, Hüseyin (yay. hzl.), **Nesîmî Dîvânı**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Aybet, Nahid, **Fûzûlî Dîvanı'nda Maddî Kültür**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Ayvazoğlu, Beşir, **Aşk Estetiği:İslâm San'atlarının Temel Prensipleri Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.
- Ayvazoğlu, Beşir (yay. hzl.), **Fuzûlî Kitabı**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Ayverdi, İlhan, **Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe sözlük A-G**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), C.1, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- _____, **Kubbealtı Lugatı Misalli büyük Türkçe sözlük H-N**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), C.2, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- _____, **Kubbealtı Lugatı Misalli büyük Türkçe sözlük O-Z**, Ahmet Topaloğlu (red.), Kerim Can Bayar (yay. hzl.), C.3, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Baba, Safer, **Istılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye Tasavvuf Terimleri**, İstanbul: Keten Yayınları, 1998.
- Baltacı, Câhid, **Tasavvuf Lügatı**, İstanbul:Elif Neşriyat, 1981.
- Baltacı, Cahid, **XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat, Tarih**, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Banarlı, Nihat Sami, **Resimli Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Bardakçı, Cemal, **Şeyhü'l-Ekber Muhiddin İbni Arabî'nin Nefsini Bilen Rabbini Bilir Hadisi Şerifini Şerheden Risale-i Ehadiyesi**, Ankara: Akdem Yayınları, 1961.
- Beyânî, Mustafa b. Carullah, **Beyânî Tezkiresi**, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî kısmı, No: 757.
- Bilge, Mustafa, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

Bursevî, İsmâil Hakkı, **Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî**, İsmâil Güleç (hızl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Bursevî, İsmâil Hakkı, **Rûhu'l-Beyân Tefsîri**, Muhammed Ali Sabûnî (ihtisar eden), Abdullah Öz (trc.), C.7, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

Câmî, Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed-i, **Yûsuf ve Züleyhâ: beşinci taht** Ali Nihat Tarlan (çev.), Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin (yay. hızl.), Günay Kut (Türkçe tercümeyle aslıyla karşılaştırıp Farsça baskısının (1972) ve yazmasının (Süleymaniye Ayasofya 3898) tıpkıbasımları ile birlikte yay.hızl.), Doğu dilleri ve edebiyatlarının kaynakları ; 55, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2003.

Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Celâleddin, Mevlânâ, **Mecâlis-i Sab'a Yedi Meclis**, Abdülbâki Gölpinarlı (çev. ve hızl.), Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1965.

Ceylan, Ömür, **Tasavvufi Şiir Tahlilleri**, İstanbul: Kitabevi, 2000.

Çalışkan, Adem, **Fuzûlî'nin Su Kasîdesi ve Şerhi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

Çapan, Pervin, **Mesneviye Düşen Aşklar Ali Şîr Nevâyî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûnları**, Muğla, 1999.

Çelebi, Âşık, **Meşâirü'ş-Şuarâ or Tezkere of Âşık Çelebi**, G.M. Meredith-Owens (trc.), Cambridge: E.J.Gibb, Memorial London, 1971.

Çelebi, Kâtip, **Keşfü'z-Zünûn**, İstanbul: Maârif Vekilliği Neşri, 1941.

Danişmend, İsmâil Hâmi, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C.I, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

Dede, Şâhidî İbrahim, **Gülşen-i Vahdet**, Numan Külekçi (hızl.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Demirci, Mehmet, **Yunus Emre'de İlahî Aşk ve İnsan Sevgisi**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1991.

Demirci, Mustafa, **Beytü'l-Hikme Kuruluğu, İşleyişi ve Etkileri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Sami Güneyçal (yay. haz.), 14. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997.

Dilçin, Cem, **Studies on Fuzulî's Dîvân, Sources of Oriental Languages and Literatures**, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 2001.

Doğan, Ahmed, **Kuddûsî Dîvân –Tenkitli Metin-**, Ankara: Akçağ, 2002.

Doğan, M.Nur, **Fuzûlî'nin Poetikası**, İstanbul: Kitabevi, 1997.

Dönmez (red.), İbrahim Kâfi, **İslam'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, C.3, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Ekrem, Recâizâde Mahmûd, **Kudemâdan Birkaç Şâir**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1305.

el-Cevziyye, İbnü'l-Kayyum, **Sevenlerin Bahçesi Aşka ve Âşıklara Dair**, İbrahim Doğu (çev.), İstanbul: Ahsen Yayınları, 2001.

el-Cîlî (K.S.), Abdü'l-Kerîm b. İbrahim, **İnsân-ı Kâmil**, Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa (trc.), C.1, İstanbul: Kitsan Yayınları, 1996.

El-Hakîm, Suad, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec, **el-Egânî**, C.II, Beyrut, 1407/1986.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, **Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı**, Muharrem Tan (tahric), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, C.I-IV.

Emre, Yûnus, **Divân ve Risâletü'n-Nushiyye**, Mustafa Tatçı (hzl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2005.

en-Nablûsî, Abdülgânî, **Âriflerin Tevhîdi**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

en-Nablûsî, Abdülgânî, **el-Vücûdu'l-Hak:Gerçek Varlık: Vahdet-i vücûd Müdafaası**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997.

Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 7. baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, **Türk Musikisi Antolojisi**, C.II, İstanbul, 1943.

Ergül, Müslim, **Fuzulî, Hayatı, San'atı ve Eserleri**, İstanbul: Gökşin Yayınları, 1984.

Ertuğrul, İsmâil Fennî, **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**, Mustafa Kara (hzl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Erzurûmî, Osman Bedrüddîn, **Gülzâr-ı Sâminî Sohbetler I**, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1993.

Erzurumlu Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz., **Mârifetname'de Tasavvuf (Tam Metin)**, Hayrani Altıntaş (hzl.), Hasankale İbrahim Hakkı Hz.'nin Cami ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği Neşriyatı, İstanbul, 1981.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı Hazretleri, **Mârifetnâme**, M. Fuad Başar (sad.), İstanbul: Âlem Tic. Ve Yay.Ltd.Şti., 2006.

es-Sülemî, Ebû Abdîrahmân, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, Süleyman Ateş (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb, Kibrît-i Ahmer (Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçmeler), Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Hüseyin Elmalı (çev.), İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2006.

Fikret, Tevfik, **Rübâb-ı Şikeste**, İstanbul: Tanîn Matbaası, 1326.

Filiz, Lütfi, **Noktanın Sonsuzluğu İkinci Kitap**, Saim Öztan, Seyhun Besin, Aziz Şenol Filiz (yay. hzl.), İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999.

_____, **Noktanın Sonsuzluğu Üçüncü Kitap**, Saim Öztan, Seyhun Besin, Aziz Şenol Filiz (yay. hzl.), İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999.

Frager, Robert, **Aşktır Asıl Şarap**, Ömer Çolakoğlu (trc.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Frager, Robert, **Sufi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum Kalp, Nefs ve Ruh**, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Fuâd, Mehmed, **Fuzûlî Hayatı ve Eseri**, Yeni Şark Kütüphanesi, 1924.

Fuzûlî, **Enîs-ül-kalb**, S.Cafer Erkılıç (trc.), İstanbul, 1944.

Fuzûlî, **Erenler Bahçesi (Hadîkatü's-Süedâ)**, Servet Bayoğlu (hzl.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

Fuzûlî, **Farsça Dîvân Edisyon Kritik**, Hasibe Mazıoğlu (hzl.), Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1962.

Fuzuli, **Fuzuli Dîvânından Seçilmiş En Güzel Şiirler-Leylâ ve Mecnun Mesnevisiyle Beraber-**, Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1968.

Fuzulî, **Hadîkatü's-Süeda Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitlerinin Destanı**, M.Faruk Gürtunca (sad.), İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1979.

- Fuzûlî, **Küllîyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî**, M. Fuad Köprülü , (nşr.), İstanbul 1924.
- Fuzûlî, **Leylâ and Mejnûn**, (Translated by Sofi Huri; Introduction and Notes by Alessio Bombaci), London, 1970.
- Fuzuli, **Leylâ ile Mecnûn**, Aziz Nesin (trc.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.
- Fuzuli, **Leylâ ile Mecnun**, İskender Pala (hızl.), Timaş Yayınları, İstanbul, 1998.
- Fuzuli, **Leylâ ile Mecnun**, Necmettin Halil Onan (hızl.), (tenkitli metin) İstanbul: Maârif Basımevi, 1955.
- Fuzulî, **Leylâ ile Mecnun**, Vasfi Mahir Kocatürk (nesre çeviren), İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Fuzulî, **Leylâ ve Mecnûn**, Muhammet Nur Doğan (hızl.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Fuzûlî, **Leylâ vü Mecnûn**, Hüseyin Ayan (hızl.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981.
- Fuzûlî, **Rind ile Zâhid: Aklın ve Yüreğin Mistik Öyküsü**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: Roman's Yayınları, 2005.
- Fuzulî, **Rind ü Zâhid**, Hüseyin Ayan (çev.), İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Fuzulî, **Rind ü Zâhid**, Kemâl Edîb Kürçüoğlu (hızl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Fuzuli, **Sihhat ve Maraz**, Abdülbaki Gölpınarlı (trc.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1940.
- Galib, Şeyh, **Dîvânından Seçmeler**, Abdülbâki Gölpınarlı (hızl.), İstanbul: Milî Eğitim Basımevi, 1971.
- Gazâlî, **Hakikat Bilgisine Yükseliş "Meâricü'l-Kuds"**, Serkan Özburun (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Gazali, Hüccetü'l-İslâm İmam, **İhyâu' Ulûmi'd-dîn**, Abdullah Aydın (trc.), C.4, İstanbul: Aydın Yayınevi, [t.y.].
- Gazâlî, İmam, **Tevhîd ve Ledün Risâleleri**, Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun (çev.), İstanbul, 1995.
- Genç, İlhan, **Leyla ile Mecnun'un iki şairi Fuzûlî ve Sezai Karakoç**, İstanbul: Şûle Yayınları, 2005.

Geylâni, Abdülkadir, **Sırrü'l-Esrar ötelere haber**, Abdülkadir Akçipek (çev.), İstanbul: Bahar Yayınları, 1996.

Gibb, E.J. Wilkinson, **Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Poetry**, Ali Çavuşoğlu (trc.), C. III-V, Ankara: Akçağ, 1999.

Goldsmith, Joel S., **Birliğin İdraki**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Fuzûlî Dîvânı**, II. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1961.

_____, **Hafız Dîvânı**, İstanbul: Maârif Matbaası, 1944.

_____, **Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme"**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.

_____, **Mesnevî ve Şerhi**, C.V, İstanbul: MEB Basımevi, 1974.

_____, **Yunus Emre ve Tasavvuf**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Guneymî Hilâl, Muhammed, **Leylâ ve'l-Mecnûn, fi'l-edebeyn el-Arabî ve'l Fârîsî, dîrasetü nakdin ve mukarenetin fi'l-uzriyyi ve'l-hubbi's-sufî**, Kahire, Mektebetu'l-Anglo el-Misriyye , 1954.

Gürer, Dilâver, **Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Gürsoy, Gülmisal (drl.), **Zerredeki Okyanus Ken'an Rifâ ile "kendinden kendine yolculuk"**, İstanbul, 2003.

Güzel, Abdurrahman, **Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Hacı, Sıracettin, Orhan Aras, **Fuzûlî'nin Aşk Yolu**, Dietzhölztal (Almanya): Azerbaycan Türkleri Federasyonu Yayınları, 1994.

Hacıeminoğlu, Necmettin, **Fuzûlî, İstanbul: 100 Büyük Edip 100 Büyük Şair**, Toker Yayınları, 1972.

Hakkı, İzmirli İsmâil, **Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme**, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1366.

Harun Tolasa, **Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.

Hâs, İbrahim, **İnsân-ı Kâmil Sözleri**, Mustafa Tatçı, İbrahim Özay, (hzl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2004.

Hasan, H.İbrahim, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi Abbasîlerin Birinci Dönemi (132-232/750-847) Dış ilişkiler-İdarî Müesseseler-İktisadi Durum-Kültür ve San'at-Sosyal Durum Abbasîlerin İkinci Dönemi (232-447/847-1055) Abbasîlerde Birinci Türk Nüfuzu Dönemi (232-334/847-946) Emirü'l-Ümeralar Dönemi- Abbasî Hilâfetinde Büveyhi Nüfuzu-Bağımsız Devletler**, İsmâil Yiğit, A.Turan Aslan, Sadreddin Gümüş, Yakup Çiçek, Hamdi Aktaş (müt.), C.3, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

Hodgson, M.G.S., **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih:Ateşli Silahlar İmparatorlukları ve Modern Zamanlar**, C.3, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Holbrook, Victoria R., **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Holt, P.M., A.K.S.Lambton, B.Lewis, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, Hamdi Aktaş, İrfan Pamuk, Kürşat Demirci, Salih Şimşek, vd.(çev), C.I, II.Baskı, İstanbul: Kitabevi, 1997.

Hucvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

İrakî, Fahrüddin, **Lemâat Parıltılar**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.

İrakî, Fahrüddin-i, **Parıltılar**, Saffet Yetkin (çev.), Ankara: MEB, 1963.

Izutsu, Toshihiko, **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ramazan Ertürk (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

İbn Arabî, **Fenâ Risâlesi**, Mahmut Kanık (çev.), 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

İbn Arabî, **İlâhî Aşk**, Mahmut Kanık (çev.), Onuncu Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

İbn Arabî, **Nurlar Risâlesi İttihâdü'l-Kevnî**, Mahmut Kanık (çev.), İstanbul, 1991.

İbn'ül Arabî, Muhyiddîn, **El-Futûhât el-mekkiyye (İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-Futûhât el-Mekkiyye)**, Nihat Keklik (hzl.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

İbnü'l Mibred, Yûsuf b. Hasanü'l-Hanbelî -, **Nüzhetü'l-müsâmir fî ahbari mecnûni benî âmir**, Beyrut, 1414/1994.

İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, **Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (çev.), Mustafa Tahralı (yay. hzl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

- İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Ekrem Demirli (çev. ve şerh), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İkbâl, Muhammed, **Cebraîl'in Kanadı**, Yusuf Salih Karaca (çev.), İstanbul, 1983.
- İnalcık, Şevkiye, **Kays b. al-Mulavvah (al-Macnûn) ve Dîvânı**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1967.
- İpekten, Halûk, **Fuzulî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları**, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- İzutsu, Toshihiko, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Ahmed Yüksel Özemre (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Kabaklı, Ahmet, **Türk Edebiyatı**, C.2, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1966.
- Kahraman, Mehmet, **Leyla ve Mecnun Romanı Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Kalkışım, Muhsin, **Şeyh Gâlib Dîvânı**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Kam, Ferid-M. Ali Ayni, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Kam, Ömer Ferit, **Vahdet-i Vücûd**, Ethem Cebecioğlu (sad.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Karahan, Abdülkadir, **Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- _____, **Fuzûlî: Muhiti, Hayatı, ve Şahsiyeti**, II. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Karakoç, Sezai, **Şiirler VI, leylâ ile mecnûn**, 2. Baskı, İstanbul: Diriliş Yayınları, 1986.
- Kâşânî, Abdürrezzak, **Tasavvuf Sözlüğü**,. Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşâniyyü's-Semerkandî, Kemâleddin Abdürrezzak, **Te'vilât-ı Kâşâniyye**, Ali Rıza Doksanyedi (trc.), M. Vehbi Güloğlu (yay. hzl.), C.II, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Kazıcı, Ziya, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi Osmanlı Devleti ve Medeniyeti**, C.11, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- Keklik, Nihat, **Felsefede Metafor Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.

Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf**, Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1979.

Khairallah, As'ad E., **Love, Madness and Poetry an Interpretation of the Mağnûn Legend**, Beirut, 1980.

Kılıç, Mahmut Erol, **Sûfî ve Şiir**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkire**, Âtuf Efendi Kütüphanesi, 281.

Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şuarâ, İbrahim Kutluk (hzl.), C.II, Ankara: Türk Tarih Basımevi, 1981.

Kitâbdâr, Sâdıkî-i, **Mecma'u'l-Havâs**, Tebriz 1327 Şemsî.

Kocatürk, Vasfî Mahir, **Dîvân Şiiri Antolojisi Tercümeleriyle**, İstanbul: Varlık Yayınları, 1947.

_____, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.

Konevî, Sadreddin, **İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

_____, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Konuk, Ahmed Avnî, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), C.I, III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

_____, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), C.II, III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

_____, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), C.III, III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

_____, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (hzl.), C.IV, II. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Korkmaz, Zeynep, Selâhattin Olcay, **Fuzulî'nin Dili Hakkında Notlar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Köprülüzade Mehmed Fuat, **Eski Şairlerimiz Antolojisi Fuzulî**, Muallim A. Halit Kitaphanesi, [t.y.].

- Köymen, Mehmet Altay, **Selçuklu Devri Türk Tarihi**, Ankara, 1963.
- Kudret, Cevdet, **Dîvân Şiirinde Üç Büyükler-I Fuzuli**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003.
- Kurnaz, Cemâl, **Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kurnaz, Cemâl-Mustafa Tatçı, **Türk Edebiyatında Hû Şiirleri**, Ankara: Reyhan Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair**, Süleyman Uludağ (hızl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- _____, **Kuşeyrî Risalesi**, Mehmet Günyüzlü (hızl.), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2003.
- Kübra, Necmüddin, **Tasavvufî Hayat**, Mustafa Kara (hızl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.
- Kürkçüoğlu, Kemâl Edib, **Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler**, İstanbul:Kubbealtı Neşriyatı, 1996.
- Latîfi, **Tezkire-i Latîfi**, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1896.
- Lebib Efendi (çev.), **Fuzulî Merhumun Sıhhat ve Maraz Risâlesi**, Ahmed Hamdi (tadil eden), Trabzon, 1327.
- Levend, Ağâh Sırrı, **Ali Şir Nevaî, Hamse: Hayretü'l-Ebrar, Ferhad ü Şirin, Leylî vü Mecnun, Seb'a-i Seyyar, Sedd-i İskenderî**, C.3, Türk Dil Kurumu Basımevi, Ankara, 1967.
- _____, **Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- _____, **Dîvân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980.
- _____, **Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt Giriş**, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Maren, Manon Griscbach, **Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri**, Arif Ünal (çev.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995.
- Mazıoğlu, Hasibe, **Fuzulî-Hafız: İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma**, Ankara: Türkiye İş Bankası, 1956.
- _____, **Fuzulî ve Türkçe Dîvânı'ndan Seçmeler**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

Mazıoğlu, Hasibe, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

Melâmî Ali Urfî Efendi, **Tasavvufî Sorulara Cevaplar Es'ile ve Ecvibe**, Mustafa Tatçı, İbrahim Özay (hızl.), İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2006.

Mevlânâ, **Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi**, Şefik Can (trc.), Birinci ve İkinci Cilt, İstanbul: Ötüken, 1997.

Mevlânâ, **Mesnevî**, Veled İzbudak (çev.), Abdülbaki Gölpınarlı (gözden geçiren), İstanbul: Şark İslâm Klasikleri MEB, 1988, C.I-VI.

Mihri, Avukat Mehmed, **Ulu Türk Ulusunun Şanlı Şairi Fuzulî Dîvânından, Birinci Kısım**, İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1937.

Muallim Abdülbaki, **Fuzûlî**, Türk Neşriyat Yurdu, 1932.

Muhtâr, Hasirizâde Mehmed Elîf b. Eş-Şeyh Ahmed, **el-Kelimâtü'l-mücmele fî şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele**, İstanbul, 1342.

Mustafa İsen, Muhsin Macit, Osman Horata, Filiz Kılıç, İ. Hakkı Aksoyak (hızl.), **Eski Türk Edebiyatı El Kitabı**, Ankara, 2002.

Nakşibendî, Muhammed Nurî Şemseddîn, **Miftah'ül Kulûb Kalplerin Anahtarı**, Abdulkadir Akçipek (hızl.), İstanbul: Huzur Yayınevi, [t.y.].

Nazif, Süleyman, **Fuzûlî**, İstanbul: Yeni Matbaa, 1926.

Nesefî, Azizüddin, **Tasavvufta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil**, Mehmet Kanar (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Nevâyî, Alî Şîr, **Leylî vü Mecnûn**, Ülkü Çelik (hızl.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

Okçu, Naci, **Şeyh Galib hayatı, edebi kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumi tahlili ve dîvânının tenkidli metni**, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1993, C.I-II.

Olgun, Tahir, **Fuzûlî'ye Dair**, İstanbul, 1936.

Onan, Necmettin Halil, **İzahlı Dîvân Şiiri Antolojisi**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Ozan, Osman Kemâlî, **İrfan Sızıntıları**, Baha Doğramacı (drl.), [y.y.] 1987.

Ögke, Ahmet, **Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Van: Ahenk Yayınları, 2005.

Özdamar, Mustafa, **Ahmed Gazâlî ve Tevhîdde Tecrid**, İstanbul: Kırk Kandil, 1997.

- Özemre, Ahmed Yüksel, **İslâmda Aklın Önemi ve Sınırı**, İstanbul: Denge Yayınları, 1996.
- Öztuna, Yılmaz, **Türkiye Tarihi**, C.12, İstanbul, 1983.
- Öztürk, Yaşar Nuri, **Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)**, İstanbul, 1982.
- Özulus, Celil, **Fuzulî Kendi Topraklarında Bir İnceleme**, Niğde İl Basımevi, 1948.
- Pala, İskender, **Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü**, 14. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2005
- Paşa, Âşık, **Garib-nâme.**, Kemal Yavuz (hızl.), c.II/1, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Pekolcay, Neclâ, **İslâmî Türk Edebiyatı**, İstanbul: İslâm Medeniyeti Yayınları, 1968.
- Pir Muhammed Nur Arabi Hazretleri, **Mısırî Niyazî Dîvânı ve Şerhi**, Ankara, 1974.
- Râzî, Emin Ahmed, **Heft İklîm**, Cevad Fâzıl (tsh.), C.I, Kitâbfurûş-i Ali Ekber İlmi, h.1010.
- Resulzade, Mehmet Emin, **Sekizyüzüncü Yıldönümü Münâsebetiyle 1141-1941 Azerbaycan Şairi Nizamî**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Rifaî, Ken'an, **Şerhli Mesnevî-i Şerif**, II. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Riyâzî, **Riyâzü's-Şuarâ**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3724.
- Rûmî, Eşrefoğlu, **Müzekki'n-Nüfûs**, Abdullah Uçman (hızl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, **Fîhi Mâ Fih**, Ahmed Avni Konuk (trc.), Selçuk Eraydın (hızl.), 6.Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (yay. hızl.), C.I, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- _____, **Mesnevî-i Şerif Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı (yay. hızl.), C.II, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Osman Türer, Mustafa Tahralı, Safi Arpaguş (yay. hzl.), C.III, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.

_____, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Necdet Tosun (yay. hzl.), C.V, İstanbul: Kitabevi, 2005.

_____, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (trc. ve şerh), Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Sâfi Arpaguş, Necdet Tosun (yay. hzl.), C.VI, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Rumî, Mevlâna Celâleddin-i, **Divân-ı Kebîr'den Seçmeler**, Abdülbaki Gölpınarlı (hzl.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Rûmî, Mevlânâ Celâlüddîn-i, **Mesnevî**, Tâhirü'l-Mevlevî (trc.ve şerh eden), İstanbul: Ahmed Sâid Matbaası, 1963,1968, C.I-III.

Sâm Mirzâ, **Tuhfe-i Sâmi**, Vâhid Destgirdî (yay.), Tahran: Matbaa-i Armağan, 1314 Şemşî.

Sami, Şemsettin, **Kâmûsü'l-A'lâm**, C.V, 1314/1898.

Sami, Şemseddin, **Kâmûs-ı Türkî**, 7. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

Schimmel, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, Ergun Kocabıyık (çev.), İstanbul, 1999.

_____, **Tasavvufun Boyutları**, Ender Gürol (çev.), Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982.

Sefercioğlu, M. Nejat, **Nev'î Dîvânı'nın Tahlîli**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

Sıddıkî, Emin, Molla **Muhammed Fuzûlî'nin Yaşayışı, Yaradıcılığı ve Seçilmiş Eserleri Felekler Yandı Âhımdan**, Tahran, 1376.

Sırma,İ. Süreyya, **İslâm Tarihi (Abbasiler)**, Erzurum 1992.

Siyavuşgil, Sabri Esat, **Karagöz Psiko-sosyolojik bir deneme**, Maârif Matbaası, Ankara, 1941.

Solmaz, Süleyman, **Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin)**, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2005.

Suad, Ali, **Seyahatlerim**, İstanbul,1912.

_____, **Seyahatlerim**, İstanbul: Kitabevi, 1996.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed, **Avârifü'l-maârif : mârifet ihsanları**, Yahya Pakiş, Dilaver Selvi (trc.), İstanbul: Umran Yayınları, 1988.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed, **Tasavvufun esasları: Avârifü'l-Maârif Tercemesi**, Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz (trc.), İstanbul:Erkam Yayınları, 1993.

Süreyyâ, Mehmed, **Sicill-i Osmanî**, Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Hamdi Savaş, Havva Kurt (yay. hzl.), C. IV/I, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1997.

Şar, Selâhaddin, **Leylâ ile Mecnun Tragedyası (Beş Bölümlük Oyun)**, Bayramâşık Yayınevi, İstanbul, 1977.

Şebusterî, Mahmûd-ı, **Şerh-i Gülşen-i Râz**, Hüseyin Bey (şârih), Cengiz Gündoğdu (yay. hzl.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.

Şirazî, Şeyh Sâdi, **Bostan**, Kilisli Rıfat (Bilge) (trc.), İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.].

_____, **Gülistan**, Kilisli Rıfat (Bilge) (trc.), İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.].

Ş'irdust, Ali Asğar, **Çeşme-i Hûrşîd(pejuhşî der zindegî ve âsâr-ı Molla Muhammed Fuzûlî)**, Tahran, 1374.

Tahir, Bursalı Mehmed, **Osmanlı Müellifleri**, C.II, İstanbul 1333/1917.

Tânevî, Şeyh Eşref Ali, **Hadislerle Tasavvuf**, Zaferullah Dâvûdî-Ahmed Yıldırım (hzl.), İstanbul: Umran Yayınları, 1995.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19 uncu Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.

Tarlan, Ali Nihad, **Fuzûlî Dîvânı Şerhi, I**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

_____, **Fuzulî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.

_____, **Şeyhî Divânını Tedkik**, İstanbul: Sühulet Basımevi, 1934.

_____, **Fuzûlî Dîvânı Şerhi**, 4. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

_____, **İran Edebiyatı**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.

Tektaş, Afif, **Şeyh İsmâil Ankaravî'nin Minhâcü'l-Fukarâ Adlı Eserinin Özü- Fukarânın Yolu-**, Mustafa Çiçekler (hzl.), İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.

Terbiyet, Muhammed Ali, **Dânişmendân-i Âzerbaycan**, Tahran, 1314/1935.

Tevfik, Ebüzziyâ, **Numûne-i Edebiyât-ı Osmâniyye**, İstanbul, 1308. (6. baskı, 1329/1913)

Tevfik, Süleyman, **Leylâ ile Mecnûn**, Kemal Yavuz (hızl.), İstanbul:MTV Yayıncılık, 2006.

Tura, M. Nusret, **Aşk Yolu Râh-ı Aşk (III)**, Mahmut Erol Kılıç (hızl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Tura, M. Nusret, **Gönül ve Aşk**, Mahmut Erol Kılıç(hızl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İkinci Basım, İstanbul: KabalcıYayınevi, 2005.

Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri**, Ankara, 1984.

_____, **Osmanlı Tarihi İstanbulun Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar**, C. II, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.

Üçok, Bahriye, **İslâm Tarihi Emevîler-Abbasîler**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Ünal, Tahsin, **IV. Murat ve Bağdat Seferi**, Ali Gülen, Suat Akgül (yay. haz.), Ankara: Berikan Basım Yayın San. ve Ltd. Şti., 2001.

Üzgör, Tahir, **Gül Redifli Şiirler ve Fuzûlî'nin Gül Kasîdesi Üzerine Bir İnceleme**, [t.y.], [y.y.].

Wellek R. -A. Warren, **Edebiyat Biliminin Temelleri**,. Ahmet Edip Uysal (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

Yener, Cemil, **Fuzulî'nin Dünyası**, Minnetoğlu Yayınları, 1966.

Yılmaz, H. Kamil, **Tasavvuf Meseleleri**, İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.

Yılmaz, H.Kâmil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, 10. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yılmaz, Hasan Kâmil, **Ebû Nasr Serrâc Tûsî, el- Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular –Cevaplar**, İstanbul: Altınoluk, 1996.

Yurdaydın, Hüseyin G., **İslâm Tarihi Dersleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.

Yurdören, İbrahim, **Kaybolan Gölgele Niyazi Dîvânı Açıklaması**, Fasikül:1, Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi, 1966.

Yücel, Yaşar, **Muhteşem Türk Kanuni ile 46 Yıl**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Zavotçu, Gencay, **Dîvân Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü**, Ankara: Aydın Kitabevi, 2006.

B. Makaleler

Alibeyli, Şafak, “Şiirde Tevazu ve Gurur Örneği (Fuzûlî’nin Farsça Dîvânını Okurken)”, **Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve San’at Dergisi**, Ağustos 2005, sayı:382.

Araslı, Hamîd, “Leylî ve Mecnûn Hakkında”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**,1958.

Bertels, E.,“Ali Şîr Nevâî, Leylî ve Mecnûn I”, **Türkiyat Mecmuası**, C. IX, İstanbul, 1951.

Burckhardt, Titus, “Ehadiyet’in Veçheleri”, Fahrettin Aslan (çev.), **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, C.IX, sayı:101.

Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi’nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XXXVIII, Ankara, 1998.

Emecen, Feridun, “Kanunî Sultan Süleyman Devri”, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Kenan Seyithanoğlu (ed.), Hakkı Dursun Yıldız (red.), C.10, İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Emil, Birol, “Leylâ ve Mecnûn’da Beşeri Duygular”, **Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler**, Ankara: Akçağ, 1997.

Eraydın, Selçuk, “Fusûsu’l-hikeme Yapılan Bâzı İtirazlar”, **A.Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi**, c.IV, II. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Gölpınarlı, Abdülbaki, “Fuzulî’de Batınîliğe Temayül”, **Azerbaycan Yurt Bilgisi Mecmuası**, 1932, C.I, sayı 8-9.

Göztepe, Yüksel,“Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Akla Eleştirel Bakışı”, **Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Ankara, Ocak-Hazîrân 2005.

Güdek, Orhan, “Edebiyat Biliminin Yöntemleri”, <http://www.izebebiyat.com/yazi.asp?id=45863-82k>, (18.01.2007).

Gürlek, Dursun,“Fuzûlî Hayranı Bir Papaz Kevork Terzibaşıyan”, **Türk Edebiyatı Aylık Fikir ve San’at Dergisi**, Temmuz 2004, sayı:369.

Kara, Kerim, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Kalp-Gönül”, **Tasavvuf (Mevlânâ Özel Sayısı)**, Ankara, Ocak-Hazîrân 2005.

Karavelioğlu, Murat Ali, “Klasik Türk Edebiyatında Bağdat”, **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), C. I, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatar Yayınları, 2003.

Karayev, Yaşar, “Türk-İslam Uyanışının Zirvesi: Fuzulî”, (Aktaran: Yusuf Gedikli), **Belli Başlı Dönemleri ve Zirve Şahsiyetleriyle Azerbaycan Edebiyatı**, İstanbul: Ötüken, 1999.

Köksal, M. Fatih, “Türk Edebiyatında Nizâmî’nin Takipçileri ve Hamse’sine Nazire Yazanlar”, **Klâsik Türk Şiiri Araştırmaları**, Ankara: Akçağ, 2005.

Kurnaz, Cemâl, “‘Âh’a Dâir”, **Türk Kültürü**, C.25, sayı:292, Ağustos 1987.

Kurt, Hüseyin, “Mehmet Elif Efendi (ö.1345/1927)’nin ‘el-Kelimâtü’l-mücmelle fi şerhi’t-tuhfeti’l-mürsele’ Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücut Anlayışı”, **Tasavvuf**, Temmuz-Aralık, 2003/11.

Kutkan, Şevket, “Fuzûlî-i Bağdâdî mi, Kerküklü Fuzûlî mi?”, **Milli Kültür**, C.1, sayı:1, Ocak 1977.

Levend, Ağâh Sırrı, “Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Kadîmî’nin Leylâ ve Mecnûn’u”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, c.I, sayı:9, Ankara, 1952.

_____, “Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Lârendeli Hamdî’nin Leylâ ve Mecnûn’u”, **Türk Dili Aylık Dergi**, C.2, sayı:13, Ankara, 1952.

_____, “Türk Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Yazan Şairler”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, Ankara, 1957.

_____, “Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Örfî’nin Leylâ ve Mecnûn’u”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.1, sayı:12, Ankara 1952.

_____, “Bilinmiyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rızvân’ın Leylâ ve Mecnûn’u”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, c.I, sayı:7, Ankara 1952.

_____, “Fuzuli Akkoyunlu mudur?”, **Şâdırvan**, 1949.

_____, “Fuzulî’nin Şah u Geda’sı”, **Türk Dili Dergisi**, C.III, sayı 35, Ankara, 1954.

_____, “Leylâ ve Mecnûn’lar”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:5, Ankara, 1952.

_____, “Leylâ ve Mecnûn’lar”, **Türk Dili Aylık Fikir ve Edebiyat Dergisi**, C.I, sayı:5, Ankara, 1952.

Mahmûd, Zekî Necîb, “İbn Arabî’de Sembolizm (Tercümânü’l-Eşvâk Dîvânı Örneği)”, **İbn Arabi Anısına (Makaleler) İbrâhîm Medkûr-Eb’l-Alâ Afifi-M. Mustafa Hilmi-Z. Necib Mahmûd-W. Montgomery Watt-Tevfik et-Tavîl-Seyyid Hüseyin Nasr**, Tahir Uluç (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Massignon, L., “Selçuk Türkleri’nin Bağdat’a Girişi”, **Ülkü**, C.XV, sayı: 85, Mart 1940.

Mengi, Mine, “Fuzûlî’nin Şiirlerini Kalıcı Kılan Bazı Üslûp Özellikleri”, **Dîvân Şiiri Yazıları**, Ankara: Akçağ, 2000.

Ocak, Ahmet, “Selçuklular Döneminde Bağdat ve Çevresinde Tasavvuf Hareketleri”, **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), C.I, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları, 2003.

Olgun, Tahir, “Edebiyat tarihimizde araştırmalar: Fuzulî (Leylâ ve Mecnun) Manzûmesini Niçin Yazmıştı?”, **Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi**, C.2, sayı:11, İstanbul İkinci Kânun 1936.

_____, “Edebiyat tarihimizde araştırmalar: Fuzulî (Leylâ ve Mecnûn) Manzûmesini Niçin Yazmıştı?”, **Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi**, C.2, sayı:12, İstanbul İkinci Kânun 1936.

_____, “Edebiyat Tarihimizden Araştırmalar: Fuzulî Leylâ Mecnun manzûmesini kimin adına yazmıştı;”, **Yücel Aylık Bilgi ve Kültür Dergisi**, C.3, sayı:14, Nisan 1936.

Saatçi, Suphi, “Fuzûlî”, **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 6, Azerbaycan- Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997.

Savi, Saime İnal, “Fars Edebiyatında Hamseler”, **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi**, Fasikül:1, sayı:14, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1986.

Selvi, Dilaver, “Rahmet Taşıyan Temiz Ruhlar”, Kasım, 2002, <http://semerkand.wordpress.com/2006/10/12/rahmet-tasiyan-temiz-ruhlar/>, (13.05.2007).

Tahrâlı, Mustafa, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Meseleler”, **A.Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi**, C.I, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

_____, “Fuzûlî’nin ‘Leylâ ve Mecnûn’unun Bestelenmesi Hakkında”, **Kubbealtı Akademi Mecmûası**, sayı:4, Ekim 1992.

_____, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudsînin Yorumu”, **İbn Arabî, Nurlar Hazînesi**, Mehmet Demirci (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

_____, “Mabed’de Bir Gece”, **Türk Edebiyatı**, C.1, sayı:128, Hazîrân 1984.

_____, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, **A.Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, C.III, III. Baskı, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, “Fuzulî’ye Dair”, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, Zeynep Kerman (hızl.), II.Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, “Fuzulî’ye Dair”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münâsebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959.

Tansel, Fevziye A., “Makber’de Leyla ve Mecnun”, **Ülkü**, X, İkinci Kânun 1938.

Tarıkâhya, Meliha Ülker, “Fuzulî’ nin Münâcâtları”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münâsebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959.

Tarlan, Ali Nihad, “Fuzulî’ nin San’atı Hakkında”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münâsebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959.

Tevfik, Ebüzziya, “Yeni Osmanlılar Tarihi’nden”, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi**, Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (hızl.), C. 2, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Tökel, Dursun Ali, “Bir bildungsroman olarak Leylâ vü Mecnun mesnevîsi”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, c.IX, sayı:104, Ekim 1998.

Turinay, Necmettin, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn’a dair-I”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, C.VII, sayı:77, Temmuz 1996.

_____, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn’a dair-III Otobiyografiden Leylâ ile Mecnûn’a”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, C. VII, sayı:79, Eylül 1996.

_____, “Klasik romana ve Leylâ ile Mecnûn’a dair-IV Leylâ ile Mecnûn’u kim anlatıyor?”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, C.VII, sayı:80, Ekim 1996.

_____, “Klâsik romana ve Leylâ ile Mecnûn’a dair-II Leylâ ile Mecnûn, mesnevî ve şiir”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, c.VII, sayı:78, Ağustos 1996.

Toska, Zehra, **Sâlih Çelebi ve Kıssa-i pür-gussa-i Mecnûn u Leylâ Mesnevisi İnceleme ve Tenkitli Metin**, İstanbul, 1999.

Uludağ, Süleyman, “Ölüm ve Ötesi”, **Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi**, sayı:76, Güz 2001, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=8>, (13.05.2007).

_____, “Tasavvuf kültüründe köpek”, **Dergâh Edebiyat, San’at, Kültür Dergisi**, C.IX, sayı:101.

Vanlıoğlu, Mehmet, “Beng u Bâde ve Muhtevası”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994)**, sayı:3, Konya 1997.

Yılmaz, Ömer Faruk, “Kânûnî Sultan Süleyman Han’ın Irakeyn İle IV. Murad’ın Bağdat Seferleri”, **Irak Dosyası**, Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan (yay. haz.), C.I, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları, 2003.

Yücel, Hasan Ali, “Fuzulî”, **Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnun (İngilizce Tercümesi), Ölümünün Dörtüzyüçüncü Yıldönümü Münâsebetiyle Unesco Komisyonu Tarafından Yayınlanmıştır**, İstanbul Maârif Basımevi, 1959.

“Sohbetler, Sohbet 9”, <http://www.halveti.net/content.asp?sid=48&cid=3>, (18.05.2007).

C. Ansiklopedi Maddeleri

Akpınar, Yavuz “Leylî Mecnun”, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.6, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986, s.92-93.

Aksoy, Hasan, “Bihîştî Ahmed Sinan Çelebi”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s.144-145.

_____, “Celîlî Hâmidîzâde”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s.269-270.

Ateş, Ahmed, “Leylâ ile Mecnûn”, **İslam Ansiklopedisi**, C.VII, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1988, s. 49-55.

_____, “Mecnûn”, **İslam Ansiklopedisi**, C.VII, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1970, s. 439-440.

_____, “Nizâmî”, **İslam Ansiklopedisi**, C.IX, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1988, s.318-327.

Ateş, Süleyman, “Kurb”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s.432-433.

Aydın, Mehmet S., “İnsân-ı Kâmil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s.330-333.

Azamat, Nihat, “Melâmet”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.29, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, s.24-25.

Baysun, M.Cavid, “Bağdad”, **İslam Ansiklopedisi** , C.II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979, s.203-211.

Demirci, Mehmet, “Hakikat”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s.177-180.

_____, “Hal”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1997, s.216.

Durmuş, İsmâil, “Leylâ ve Mecnûn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2003, s.159-160.

_____, “Mecaz”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2003, s.217-220.

ed-Dûrî, Abdülazîz, “Bağdat”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.425-433.

Eraydın, Selçuk, “Feyiz”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995,s.513-514.

Fauq, Hanif, “Leylâ ve Mecnûn”, (Urdu Edebiyatı), **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.162.

Gövsâ, İbrahim Alâettin, “Fuzûlî”,**Türk Meşhurları Ansiklopedisi**, İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1951, s.145-146.

Halaçoğlu, Yusuf, “Bağdat” (Osmanlı Dönemi), **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1991, s.433-437.

Hoca, Nazif, “ Baklî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1991, 545-547.

Işık, İhsan, “Fuzûlî”, **Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi**, C.II, Genişletilmiş 3. Baskı, Ankara: Elvan Yayınları, 2004, s.771.

İpekten, Haluk, Mustafa İsen, Turgut Karabey, Metin Akkuş, “Fuzûlî”, **Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri**, C.3, İstanbul: Ötüken-Söğüt, 1986, s.308.

İşeri (Pekin), Nermin, Mustafa Kutlu, “Leylâ vü Mecnun”, C.6, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986, s.92-93.

Kara, Mustafa, “Fenâ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1995, s.333-335.

Karahan, Abdülkadir, “Fuzûlî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s.240-246.

Karlığa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991 s.149-151.

Kılıç, Mahmut Erol, “İbnü'l-Arabî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.20, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s.493-516.

Köprülü, Fuad, “Âzerî”, **İslam Ansiklopedisi** , C. II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi,1993, s.118-151.

Köprülü, Fuad, “Fuzûlî”, **İslam Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi,1988, s.686-699.

Kurtuluş, Rıza, “Emir Hüsrev-i Dihlevî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1995, s.135.

Kutlu, Mustafa, “Leylâ ve Mecnun”, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.6, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, s.87-92.

Küçük, Sabahattin, “Kafzâde Fâizî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, s.162-163.

Mazıoğlu, Hasibe, “Fuzûlî”, **Türk Ansiklopedisi**, C.17, Ankara, 1969, s.76-85.

Okumuş, Ömer, “Câmî, Abdurrahman”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1993, s.94-99.

Özaydın, Abdülkerim, “Bağdat”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.437-441.

Özkan, Mustafa, “Gülşehrî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1996, s.250-252.

Öztürk, Mürsel, “Hâtifî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.16, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1997, s.468.

Öztürk, Zehra, “Hamdullah Hamdi”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1997, s.452-453.

Pala, İskender, “Leylâ vü Mecnûn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2003, s. 161-163.

Şahinoğlu, Nazif, “Fuzûlî Mehmed”, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, C.III, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s.249-258.

Uludağ, Süleyman, “Ahmed el-Gazzâlî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1989, s.70.

_____, “Aşk”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.11-17.

_____, “Ayna”, (Tasavvuf), **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1991, s.259-262.

_____, “Cemâl”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** , C.7, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1993, s. 296.

_____, “Dünya”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1994, s.22-25.

Uludağ, Süleyman, “Fakr”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.132-134.

_____, “Mâsivâ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.76.

_____, “Makam”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2003, s.409-410.

Uzun, Mustafa, “Fuzûlî (R.H.) (ö.963/1556)”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, C.8, İstanbul: Şûle Yayınları, 1995, s.91.

Yavuz, Y.Şevki, “Adem”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.I, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s.356-357.

Yazıcı, Tahsin, “Leylâ ve Mecnûn” (Fars Edebiyatı), **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2003, s.160

Yetik, Erhan, “Hayret”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C.17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1998, s.60-61.

D. Tebliğler

Akalın, Nazir, “Nizami-yi Gencevi ile Fuzuli-yi Bağdadi’nin Leyli u Mecnun Mesnevilerinin Tartışmalı Mukayesesi” **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994), sayı:3, Konya 1997.

Akar, Metin,“Fuzûlî’nin Leylî vü Mecnun’u Üzerine Bazı Düşünceler”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995.

Aliyev, Sabir, “Leylî vü Mecnun’da Tanrı ve İnsan Sevgisi”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Aydın, Mehmet, “Hz. Mevlânâ’da ve Muhyiddin-i Arabî’de Aşk Kavramı”, **Selçuk Üniversitesi 3. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler), 12-14 Aralık 1988**, Konya, 1989.

Aydoğmuş, Tahir, “XVI. Yüzyılda Bağdad Tarihi”, **VIII. Türk Tarih Kongresi Ankara 11-15 Ekim 1976 Kongreye Sunulan Bildiriler**, c.1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981.

Dakukî, İbrahim, “Fuzûlî’nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Arapça Dîvânı Üzerine Düşünceler”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Demirci, Mehmet, “Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, **Selçuk Üniversitesi 4. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler), 12-13 Aralık 1989**, Konya, 1991.

Deniz, Sabahat, “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Bazı Kozmik Unsurlar”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul 1995.

Derdiyok, İ.Çetin, “Mesnevî-i Manevî’de Leylâ ve Mecnûn”, **Selçuk Üniversitesi IX. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler) 15-16 Aralık 1997**, Konya, 1998.

Enginün, İnci, “Yeni Türk Edebiyatında Fuzûlî”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995.

Eraydın, Selçuk, “Fuzûlî’nin Tasavvuf Edebiyatında Yeri ve Tesiri”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Gür, Muhammet, “Edebiyatta Eser-Biyografi İlişkisi ve Fuzûlî”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul, 1995.

İsen, Mustafa, “Türk Dünyasında Bir Köprü İsim: Fuzûlî”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Kahraman, Mehmet, “Fuzulî’nin Leyla ile Mecnun Romanı”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Fuzûlî Sempozyumu (26 Aralık 1994)**, sayı:3, Konya 1997.

Kalpaklı, Mehmed, “Nazire Geleneği Çerçevesinde Fuzûlî'nin Enisü'l-Kalb'i”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul 1995.

Karayev, Yaşar, “Fuzûlî'nin Ortak Türk-İslâm Kültürleri Tarihinde Rolü ve Yeri” **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay. hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Kılıç, Mahmut Erol, “Davud el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde ‘Alem-i Misal’ Yorumu”, **Uluslar arası XII. Ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu’da İslâm Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu**, Turan Koç (ed.), Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998.

Mengi, Mine, “Fuzûlî'nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Öztürk, Necdet, “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Bağdat”, **Fuzûlî Sempozyumu (İstanbul, 04-05 Nisan 1995) Bildiriler, Bir (Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi)**, sayı:3, İstanbul 1995.

Pala, İskender, “Fuzûlî'nin Kafiye Örgüsü”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Pekolcay, A.Necla, “Fuzûlî'nin Şiirlerinde Mânevî Unsurlar”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Tahralı, Mustafa, “Leylâ vü Mecnun Üzerine”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

_____, “Osman Hulûsî Efendi'nin Dîvânında Yar Sembolü”, **II. Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu, Hazîrân 1992**, Mustafa Tahralı Özel Kütüphanesi.

Turan, Refik, “Fuzûlî'nin Yaşadığı Çağda Bağdad ve Çevresi” **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Turinay, Necmettin, “Klasik Romana ve Leylâ vü Mecnun’a Dair”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

Yurdagör, Metin, “Fuzûlî'nin Matla’u'l-İ'tikad Adlı Eseri ve Akidesi”, **Fuzûlî Kitabı**, Beşir Ayvazoğlu (yay.hzl.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

E. Tezler

Abd el Maksoud, Belal Saber Mohamed, “Leylâ ile Mecnûn Mesnevisinin Arap, Fars ve Türk edebiyatı’nda Ele Alınmış Biçimi ve Larendeli Hamdî’nin eseri”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2004), C.I-II.

Akalın, Nazir, “Nizâmî-yi Gencevî’nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Leylî u Mecnûn Mesnevisinin Tahkiye Unsurları Açısından Tahlili” (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, 1994).

Akay, Mehmet, “İbrahim Gülşenî’nin Dîvânı Metin-Dil Hususiyetleri-Sözlük”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı, 1996).

Aladağ, Ayşe, “Tasavvufta İlahî Aşk”, (**Basılmamış Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Tasavvuf Anabilim Dalı, 2004).

Allahverdiyev, İbrahim, “Fuzûlî’nin Divân’ındaki Gazellerinde Tasavvufî Kavramlar”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2003).

Alpay, Gönül, “Leylâ ve Mecnun Hamdullah Hamdî”, (**Basılmamış Mezuniyet Tezi**, Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü, 1970).

Cengiz, Hayriye, “Şeyh Galib’de tasavvuf ve Hüsn-ü aşk”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2000).

Ceyhan, Semih, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2005).

Çamlıca, Orhan, “Ahmed Câhidî’nin Nasihatnâme ve Tevhi-i zât Adlı Risâlelerinin Tahlîli”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, 2006).

Deliktaş, Süleyman, “Salâhaddîn-i Uşşâkî ve Kasîde-i Hamriyye Şerhi”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm-İslâm Felsefesi Bölümü, İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, 1993).

Demirli, Ekrem, “Abdullah İlahî’nin Keşfu’l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkîki”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 1995).

Kara, İhsan, “Tasavvuf İstîlâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendî’nin İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil’i”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2003).

Kılıç, Mahmut Erol, “Muhyiddin İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (vücut ve meratibu’l vücut)”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 1995).

Ocak, Ahmet, “Nizamiye Medreseleri”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı Tarih Bilim Dalı, 1993).

Okumuş, Ömer, “Nizâmaddin Ahmed Suhaylî’nin Laylî u Macnûn’u İnceleme-Metin”, (**Basılmamış Doçentlik Tezi**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, 1982).

Tarlan, Ali Nihad, “İslâm Edebiyatında Leylâ ve Mecnûn Mesnevisi”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı Nu.1), İstanbul, 1922.