

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “DEĞİŞİM” KAVRAMI
(Fuzûlî, Nâ’îlî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları ve
Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn” Mesnevîsi)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Doç. Dr. Ali YILDIRIM

HAZIRLAYAN

Ayşegül AKDEMİR

II

T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “DEĞERLER” KAVRAMI

(Fuzûlî, Nâ’îlî, Fehîm-i Kadîm, Seyh Gâlib Dîvânları ve

Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn” Mesnevîsi)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bu tez,/...../..... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman

Üye

Üye

Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih vesayılı kararıyla onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Doç. Dr. Ahmet AKSİN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Klasik Türk Edebiyatında “Delilik” Kavramı

(Fuzûlî, Nâ’îlî, Fehîm-i Kadîm, eyh Gâlib Dîvânları ve

Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn” Mesnevîsi)

Ay egül AKDEMİR

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

2008, Sayfa: X + 175

Tasavvufî dü üncenin hâkim oldu u Klasik Türk Edebiyatının söz da arcı ı, madde âlemine ait varlıkları, durumları kar ılayan ve gündelik dile ait olan kelimelerden meydana gelmektedir. Bu durum, tasavvufî dü üncenin gündelik dile ait kelimelere tasavvufî anlamlar yüklenmesi suretiyle ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da Klasik Türk Edebiyatında kullanılan ve gündelik dile ait olan kelimelerin ço u, zahirî anlamlarının altında batınî/tasavvufî bir anlam barındırmaktadır. Klasik Türk Edebiyatında, insanlık mertebelerinden birini kar ılayan “delilik” kavramının kullanılı amacı da Klasik Türk Edebiyatının bu özelli ini tam olarak yansıtmaktadır.

Klasik Türk Edebiyatında “delilik” kavramı, birbirinden oldukça farklı olan, hatta birbirinin zıddı olarak de erlendirilebilecek nitelikte iki durumu ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, delili in gerçek anlamıyla do rudan bir ilgisi olmayan, yaratılı ın do al bir sonucu olarak ortaya çıkan “ikilik” durumunu ifade eden ve çaba sarf ederek bu durumdan kurtulanlar hariç bütün insanlı ı kapsayan bir deliliktir.

kincisi ise tubbın ve inanç sahasının ortak konusu olan, delili in gerçek anlamıyla yakından ilgili olan ve a k sebebiyle ortaya çıkan bir deliliktir. Biri, di erine

zemin hazırlayan veya biridi erini mümkün kılan iki delilik türünün meydana getirdi i bir süreç hâlinde kar ımıza çıkan bu delilik, zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. Çaba sarf edilerek ula ılabilen bu delilik, aynı zamanda Klasik Türk Edebiyatındaki “â ık” tipinin farklı bir kimlikle kar ımıza çıkmasıdır. ki a amadan meydana gelen bu delilik, Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn”unda da Leylâ’nın ve Mecnûn’un ahsında verilmektedir.

Sınırlı ve ortak bir malzemeyle iirlerini söylemi olan K lasik Türk Edebiyatı airlerinin iirlerinde, kelime tekrarlarına sık sık rastlamak mümkündür. Ço u za man, Klasik Türk Edebiyatının sınırlı bir söz da arcı ına sahip olmasının bir so nucu olarak de erlendirilebilecek olan bu kelime tekrarları, bazen de sö z konusu tekrarları yapan airin hayatı veya ki ili iyle ilgili çe itli ipuçları ta ıyabilmektedir.

Bu çalı mada, Klasik Türk Edebiyatının ortak malzemesi içinde yer alan “delilik” kavramının arka plandaki anlamı üzerinde durulmu ve “delilik” kavramı eksenindeki kelimeleri iirlerinde sık sık tekrar eden Fehîm -i Kadîm’in hayatı ve ki ili iyle söz konusu kavram arasındaki ili ki ve paralellikler tespit edilmeye çalı ılmı tır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, a k, deli, delilik, Leylâ, Mecnûn

SUMMARY

Master Thesis

Concept of Lunacy in Classic Turkish Literature

(Anthologies of Fuzûlî, Nâ'îlî, Fehîm -i Kadîm, eyh Gâlib and

Fuzûlî's "Leylâ vü Mecnûn" Mesnevî)

Ay egül AKDEMİR

University of Firat

The Institute of Social Sciences

Department of Turkish Language and Literature

2008, Page: X + 175

Word repertoire of Classic Turkish Literature in which the idea of sufism is dominant makes up of everyday language words defining items and cases of material world. This situation originates from sufistic senses into the words of everyday language. So that most of the everyday language words used in Classic Turkish Literature, have mystic senses lying under their apparent senses. In Classic Turkish Literature using aim of lunacy concept reflexes this feature literally.

In Classic Turkish Literature lunacy concept is used to define two very different even opposite situations. First one of these is lunacy including all the human beings except the ones defining the phrase of "duality" as having no connection with the real meaning of lunacy but as a result of existence and the ones who struggled and got out of lunacy.

The second one is lunacy which is the common subject of medicine and faith, closely related to the real meaning of lunacy appeared as a result of love, we face off this lunacy as a process composing of two kind of lunacy that the first one makes the second possible or the second one lays the basis of the first. It has two senses as apparent and mystic. It can be reached struggling. And at the same time it defines "the lover" concept appearing with a different identity in Classic Turkish Literature. This

lunacy given in the body of Leylâ and Mecnûn in the Fuzûlî's "Leylâ vü Mecnûn" work composes of two phases.

It is possible to see word repetitions oftenly in the poems of poets who told them with restricted materials. This word repetitions can be seen mostly as a result of restricted word repertoire of Classic Turkish Literature. But sometimes this word repetitions can have hints about poets lives or character making this repetitions.

With this study background sense of "lunacy" concept which is the common subject of Classic Turkish Literature is stressed. And it is tried to determine the relation and paralellism between lunacy and Fehîm -i Kadîm's life and character who oftenly uses words in axis of lunacy in his poems.

Key Words: Intelligence, love, lunatic, lunacy, Leylâ, Mecnûn

Ç NDEK LER

ÖZET	III
SUMMARY	V
Ç NDEK LER	VII
ÖN SÖZ	IX
G R	1

B R NC BÖLÜM

KLAS K TÜRK EDEB YATINDA “DEL /DEL L K” N MÜTERAD F OLARAK KULLANILAN KEL MELER VE BU KEL MELER N KÖKENLER HAKKINDA B LG	10
--	----

K NC BÖLÜM

1. “VARLIK”IN “ K L K” : DEL L K	14
1.1. Zincir.....	18
1.2. Mekân	42
1.2.1. ifâ-hâne:	43
1.2.2. Zindân:	45
1.3. Ukalâu'l-Mecânîn (Akıllı Deliler):.....	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. “B RL K”E G DEN YOL: A K DEL L	53
1.1. Sevdâ:	55
1.1.1. Be erî a k boyutunda sevdâ:	55
1.1.2. lahî a k boyutunda sevdâ:	56
1.1.3. “Leylâ vü Mecnûn” da sevdâ:	74
1.2. Sevdâdan “Cünûn/Dîvânelik”e Geçi	99
1.2.1. Be erî a k boyutunda se vdâdan “cünûn/dîvânelik”e geçi	100
1.2.2. lahî a k boyutunda sevdâdan “cünûn/dîvânelik”e geçi	103
1.2.2.1. Cin (peri) çarpmak	103
1.2.2.2. Hilâli görmek	115
1.2.2.3. Bahârın gelmesi	117
1.3. Cünûn/Dîvânelik.....	121
1.3.1. Çöl.....	123
1.3.2. Melâmet.....	139
1.3.3. er’î yükümlülüklerden muafiyet	144

VIII

1.3.4. Sırları if a etmek	146
1.3.5. Dâ	149
1.3.6. Temyiz gücünün yitirilmesi	151

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “DELİL K” NİN BAŞKA UNLARI OLARAK KULLANILMASI	155
--	------------

BEKİR BÖLÜM

FEHİM- KADİM VE DELİL K	158
SONUÇ	166
KAYNAKLAR	170

ÖN SÖZ

Klasik Türk Edebiyatının günlük hayata kapalı bir edebiyat oldu u konusunda yaygın bir kanaat olmakla beraber, bu edebiyata ait metinler incelendi inde günlük hayata ait çe itli uygulamaların, inanı ların, âdetlerin vs. Klasik Türk Edebiyatında geni bir yer tuttu u görülmektedir. Her eyden önce, bu edebiyatın dili, gündelik hayata ait olan varlıkları kar ılamada ve varlıklar arasındaki ili kileri ifade etmede kullanılan bir dildir. Bu da dikkatlerini büyük ölçüde batınî âleme çevirmi olan Klasik Türk Edebiyatı airlerinin, bu âlemi anlatmak için özel olarak türetilmi kelimelere de il, gündelik dile ait kelimelere ba vurmu olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Klasik Türk Edebiyatında batınî âleme ait hususların gündelik dile ait olan kelimelerle kar ılanmı olması, söz konusu kelimeleri gündelik dildeki anlamlarının yanında, batınî/tasavvufî bir anlama da kavu turmu tur. Bu tarz kelimeler incelendi inde ise gündelik dile ait kelimelere batınî/tasavvufî anlamların yüklenmi olmasında, söz konusu kelimelerin gündelik dilde kar ıladıkları varlık veya durumla, batınî/tasavvufî anlamları arasındaki benzerlik ve paralelliklerin etkin bir rol oynamı oldu u görülmektedir. Yani Klasik Türk Edebiyatında söz konusu olan ey, gündelik dildeki kelimelere bu kelimelerin gündelik dildeki anlamlarıyla batınî/tasavvufî anlamları arasındaki zengin ilgi ve ili kiler aracılı ıyla yeni anlamlar yüklenmi olmasıdır. Böylece, gündelik dile ait olan kelimelerde anlam bakımından bir geni leme meydana gelmi tir.

Günümüzde ise tasavvuf kültüründen uzakla mı olmanın bir sonucu olarak bu gibi kelimelerin gündelik dildeki anlamlarıyla batınî/tasavvufî anlamları arasındaki ilgi ve ili kiler unutulmu ve bu da söz konusu kelimelerin gündelik dildeki anlamlarıyla batınî/tasavvufî anlamları arasında büyük bir mesafenin açılmasına sebep olmu tur. Bu mesafenin kapanması ise ancak, bu kelimelerin gündelik dildeki anlamlarıyla batınî/tasavvufî anlamları arasındaki ilgi ve ili kiler a mın tekrar örülmesiyle mümkün olabilmekte ve böylece bu gibi kelimeler, zahirî anlamlarının altında yatan batınî/tasavvufî anlamlarını if a etmektedirler.

Çalı mamızın konusunu te kil eden “delilik” de Klasik Türk Edebiyatında, gündelik dildeki anlamının altında batınî/tasavvufî bir anlam ifade edecek ekilde kullanılmı olan, ancak gündelik dildeki anlamıyla batınî/tasavvufî anlamı arasındaki

ilgi ve ili kiler günümüzde unutulmuş olan kelimelerden biridir. Buna ba lı olarak da çalı mamızda takip etmi oldu umuz yol, söz konusu kelimenin gündelik dildeki anlamıyla batınî/tasavvufî anlamı arasındaki ilgi ve ili kiler a nın tekrar örülmesi ve bu suretle de batınî/tasavvufî anlamının ortaya çıkarılması ekinde olmu tur.

Çok büyük bir kültürel ve tasavvufî birikimin ürünü olmaları nedeniyle, Klasik Türk Edebiyatı metinleri üzerinde çalı manın büyük zorlukları beraberinde getirdi i, bu edebiyata yabancı olmayanların çok iyi bildikleri bir husustur. Bununla beraber, bütün gayret ve samimiyetimizle mümkün oldu unca do ru tespitler yapmaya çalı tık. Ancak yine de çalı mamızda, yanlışlığa dü tü ümüz noktaların ve eksikliklerin bulunması muhtemeldir. Gelecek ele tiriler do rultusunda yanlışlıkları ve/veya eksiklikleri giderilecek olan çalı mamızın, alanımıza katkıda bulunaca mını umuyoruz.

Çalı mamıza esas te kil eden divanlarda, konuyla ilgili olan çok sayıda beyit tespit ettik. Ancak çalı mamızı bir beyit yı nını hâline getirmemek için, tespit etti imiz beyitler arasından bir seçim yapma yoluna gittik ve sadece konuya en güzel ekinde örnek te kil edecek nitelikteki beyitlere yer verdik.

Çalı mamız içinde yer verdi imiz beyitlerin, gazelden alınmış oldu unu belirtmek için “G”, kasideden alınmış oldu unu belirtmek için “K”, kıtadan alınmış oldu unu belirtmek için “Kt”, terkiib-i benden alınmış oldu unu belirtmek için “Tb”, rübaiden alınmış oldu unu belirtmek için “R”, müfred oldu unu belirtmek için ise “M” kısaltmaları kullanılmış tır. Bu kısaltmaların yanında yer alan rakamlar iirin numarasını, bu rakamlardan “/” i aretiyle ayrılmış olan rakamlar ise beyit numarasını göstermektedir. Terkiib-i bendlerden alınan beyitlerde ise “Tb” kısaltmasının yanında yer alan rakam iirin numarasını, bu rakamdan “-“ i aretiyle ayrılmış olan rakam beytin alınmış oldu u bendin numarasını, bendin numarasını ifade eden rakamdan “/” i aretiyle ayrılmış olan rakam ise beyit numarasını göstermektedir.

Bana, böyle farklı ve güzel bir konu üzerinde çalı ma fırsatını veren ve de erli vaktini, te vik ve tavsiyelerini esirgemeyen sayın hocam Doç. Dr. Ali YILDIRIM’a ve konuyla ilgili fikirlerini esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK’e te ekkürlerimi sunmayı bir borç kabul ediyorum.

G R

nsanı insan yapan ve onu di er canlılardan ayıran en önemli özelli i, akıl sahibi olmasıdır. nsana, ya amın tüm alanlarında “iyi -kötü” ve “do ru-yanlı ” arasındaki ayrımı yapabilmeyi sa layan temyiz gücünü kazandıran akıl, aynı zamanda sosyal düzenin dayandı ı kuralların belirlenmesinde de bir ölçü olma fonksiyonunu yerine getirmektedir. Ba ka bir deyi le, sosyal düzenin dayandı ı kurallar akıl vasıtasıyla belirlenmektedir. Sosyal ya amın düzenli ve ahenkli bir i leyi e sahip olabilmesi de ancak bu kurallar sayesinde mümkün olabilmektedir.

Toplumun de erlerini, ahlakî yargılarını, alı kanlıklarını, gelenek ve göreneklerini belirleyen söz konusu kurallar, aynı zamanda toplumda “normal” olarak kabul edilen çe itli dü ünçe ve davranı kalıplarının da temelini oluşturmaktadır. Yani “normallik”in sınırları da kurallar vasıtasıyla belirlenmekte ve böylece “normallik”, belirlenen bu sınırlar içinde tanımlanabilmektedir. Normalli in tanımlanması, bunun zıddı veya alternatifi olan “anormallik”in ayrıca tanımlanmasına gerek bırakmaz. Çünkü bir eyin tanımı, aynı zamanda onun ne olmadı ının da dolaylı bir tanımı olmaktadır. Dolayısıyla da normalli in tanımının yapıldı ı yerde, anormalli in de dolaylı bir tanımı yapılmı olmaktadır: “Normal olmamak” Ayrıca “anormallik” kavramının, kendisine bir üst sınır çizilmesine imkan vermeyecek kadar büyük bir belirsizli i içinde barındırması, onun sınırlarını belirlemeye de imkan tanımaz. Anormallik için sadece alt sınır çizilebilir. Bu sınır, normallik sınırlarının en temel düzeyde ihlal edilmesiyle ba lar ve bir belirsizlik içinde devam eder. Dolayısıyla da ki i, normallik sınırlarını ihlal etti inde, anormallik sınırları içine girmi olur.

Normalli in sınırları, kültürel farklılıklardan dolayı toplumdan topluma bazı de i iklikler gösterebilmekle beraber, söz konusu sınırlar arasında genellikle çok fazla bir fark bulunmamaktadır. Yani her toplumun “normal” olarak kabul etti i dü ünçe ve davranı kalıpları, genellikle birbirine yakındır.

Sosyal ya am var oldu u sürece, elbette ki toplumun normal olarak kabul etti i dü ünçe ve davranı kalıpları do rultusunda hareket edenlerin yanında, bunları ihlal ederek anormallik alanına dahil olanlar da olacaktır. Akıl melekesini sa lıklı bir eilde kullanabilen insan için, bu noktada bir tercihten bahsetmek mümkündür; fakat söz konusu melekesini yitirmi olan “deli” için böyle bir tercih söz konusu de ildir. O,

normallik sınırlarını fazlasıyla ihlal eder. Hatta bu sınırları ihlal edenler arasında, “anormal” sıfatını en fazla hak eden de odur. Ancak bu durum bir tercih meselesi de il, kaçınılmaz bir sonuçtur; çünkü normalli in sınırlarını belirleyen akıldan yoksun olmak, onu do al olarak normallik sınırları dı ina çıkarmakta ve anormallik sahasına dahil etmektedir. Temelinde herhangi bir kasıt söz konusu olmadı ı için de delilik, “asilik, kötülük, laubalilik vs.” ekinde ifade edilen di er kural ihlalleriyle aynı ey de ildir. Buna ra men delilik, olumsuz bir ekilde algılanır. Çünkü özünde bir ka sıt olsun veya olmasın, normallik sınırlarının ihlal edilmesi demek, “uyum, denge, tutarlılık vs.”nin de dı ina çıkmak anlamına gelir. Bu nedenledir ki delilik dilimizde “a ırlı ın, ta kınlı ın, uyumsuzlu un, dengesizli in, tutarsızlı ın” bir ifadesi ola rak sık sık kar ımıza çıkar: Deli çıkmak (çıldırılmak, çok sinirlenmek), deli dana(lar) gibi dönmek (ne yapaca ını bilemeyerek a kınca davranmak), (bir kimse veya bir ey için) deli divane olmak (bir kimseyi, bir eyi a ır ı derecede sevmek), deliye dönmek (çok sevinmek; çok üzölmek), deli divane (â ık) olmak (a ır ı derecede sevmek), deli kızın çeyizi gibi (bir arada sergilenen ve birbirine yakı mayan e ya için söylenir), deli saraylı gibi (acayıp biçimde giyinenler, takıp takı tıranlar için söyl enir), deli alacası (birbirini tutmayan parlak renklerden olu an), deli bozuk (günü gününe, sözü sözüne uymayan), deli dolu (ilerisini dü ünmeden davranan, rastgele konu an, patavatsız), deli ırmak/deli çay (akıntısı çok hızlı olan ırmak) vs. bu hususta aklımıza gelen deyimlerden bazılarıdır.

Toplumun kendisinin bir parçası olan bireyden beklentisi, günlük ya amını mantık çerçevesi içinde düzenlemesi ve sosyal hayatın görev ve sorumluluklarını yine bu çerçeve içinde yerine getirmesidir. Birey, ancak bu b eklentilere cevap verdi i ölçüde toplumun gerçek anlamda bir parçası olabilir. Böylece birey ve toplum arasında denge ve uyum sa lanır. Delilik ise toplumun beklentileriyle bireyin davranı ları arasında meydana gelen tam bir uyu mazlık ve çatı ma hâlidir. Çünkü deli, toplumla sa lıklı bir ili ki kurabilmenin anahtarı konumundaki akıl melekesini kısmen veya tamamen yitirmi tir.

nsanı insan yapan akıl melekesi neden yitirilir? Buna sebep olan ey nedir? Bu sorular, insanlık tarihi boyunca toplumları me gul etmi ve en ilkel dönemlerden uygarlı ın en üst düzeye ula tı ı dönemlere kadar bu sorulara cevap aranmı tır. Delilik, her dönemde zamanın geçerli bilgisi do rultusunda ele alınmı ve buna ba lı olarak da söz konusu sorulara verilen cevaplar, insanlı ın bilgi birikiminin artı göstermesine ve

ilerleme kaydetmesine paralel olarak zaman içinde de i mi tir. Bu nedenle de “delilik” kavramını Klasik Türk Edebiyatı çerçevesinde ele alırken bu edebiyatı meydana getiren slam medeniyetinin konuyu nasıl baktı ının göz önünde bulundurulması gerekir.

Eski dönemlerde, delili e sebep olarak gösterilen pek çok faktör vardır. Bunlardan bazıları organik, bazıları ise dı faktörlerdir. Mesela, delili in kanın beyne fazla hücum etmesinden, yüksek harareten (Onay, 2000: 112, 113) ve ahlât-ı erbaadan olan “sevdâ”nın vücutta galip olmasından (Onay, 2000: 78) kaynaklandı ı ekindeki görü lerin temelinde organik faktörler vardır. iddetli korku ve beslenme bozuklu u (Onay, 2000: 113) ise delili e sebep olarak gösterilen dı faktörlerdir. Delili e sebep olarak gösterilen ba ka bir faktör de yine dı bir etken olan “cin çarpması”dır. Cin çarpması, tıbbın deliye yakla ımını yansıtmaktan ziyade, halkın delili e bakı ını yansıtmaktadır. Bunun temelinde de sebebi bilinmeyen veya anla ılamayanın ola anüstü güçlere havale edilmesi hususu vardır. Bütün bunlardan da anla ılıyor ki delilik, eski dönemlerde hem tıbbın hem de inanç sahasının ortak konusudur.

Günümüzde psikiyatrinin sınırları dahilinde ele alınan delilik, bir “hastalık” olarak kabul edilmektedir. slam medeniyeti söz konusu oldu unda, durum geçmi te de aynıdır. Yani deli, slam medeniyetinde çok eski dönemlerden beri “hasta” olarak kabul edilmi tir. Bu hususta slam medeniyeti ile Batı medeniyeti arası nda çok büyük bir fark görülmektedir. Batı medeniyeti, yüzyıllar boyunca (18. yüzyılın sonuna kadar) deliyi hangi statü içine yerle tirece ine ve ona kar ı nasıl bir yakla ım içinde olması gerekti ine (tedavi, ıslah veya cezalandırma) bir türlü karar vere memi tir.¹ Ayrıca deliyi, eytanın oyunca ı oldu diye yakan, Orta Ça ’ı tarihe en karanlık dönemlerden biri olarak yazdıran yine Batı olmu tur (Çoban, 2005: 39). slam medeniyeti ise deliyi, en ba ından beri bir “hasta” olarak kabul etmi ve tedavi etmeye çalı mı tir. ki medeniyet arasındaki bu büyük farklılı ın temelinde, slam dininin deliye ve delili e kar ı yakla ımının oldu u söylenilebilir. Çünkü slam dini, deliyi dinî yükümlülüklerden muaf tutmak² suretiyle, onun bir suçlu veya günahkâr de il, has ta oldu unu dolaylı yoldan ifade etmi tir.

¹ Michel Foucault, “Delili in Tarihi” adlı eserinde bu konuyu çok geni olarak anlatmaktadır.

² Hadis: “Üç kimseden kalem kaldırıldı (dinî yükümlülüklerden muaf tutuldu): Bülû a erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, ifa buluncaya kadar akıl hastasından” (Döndüren, 1989: 247).

Delinin dinî yükümlülüklerden muaf tutulmasının sebebi, akıldan yoksun olmasıdır. Çünkü insan, akıl sahibi oldu u için ilahî emir ve yasakların muhatabı olmu tur. Delinin muafiyeti sadece dinin emirleri ve yasakla rıyla sınırlı de ildir. Onun hukuk kuralları kar ısındaki durumu da aynıdır. Çünkü hukuk kuralları da tıpkı din kuralları gibi, akıl sahibi insana yöneliktir. Akıl tarafından belirlenen ve temelinde “iyi” ile “kötü”nün, “do ru” ile “yanlı ”ın ayrımı bulun an hukuk kuralları, ancak akıl sahibi olan insan için söz konusu olabilir. Çünkü insanın iyi ile kötü, do ru ile yanlı arasındaki ayrımı yapabilmesini sa layan ey, temyiz gücü, ba ka bir ifadeyle akıldır. Dolayısıyla da akıl yetisini ve buna ba lı olara k da temyiz gücünü yitirmiş olan delinin, ne bu kurallara uyması ne de bu kurallar çerçevesinde yargılanması beklenebilir. Bu nedenle de delinin dinî yükümlülü ü olmadı ı gibi, cezaî ehliyeti de yoktur. Yani deli, hem dinin hem de hukukun kar ısında masum ve mazurdur.

slam medeniyeti, deliyi “hasta” statüsünde ele almak suretiyle ona kar ı yakla ım biçimini de belirlemi tir. Delilik bir hastalık oldu una göre tedavi edilmesi, iyile tirilmesi gerekir. Ancak bu noktada, bütün delilik çe itleri için uygulanana n bir tek tedavi yöntemiyle de il, delili in sebebine ba lı olarak uygulanan de i ik tedavi yöntemleriyle kar ıla maktayız. Yani sebebe yönelik bir tedavi uygulanması söz konusudur. Mesela, delili in sebebinin kanla ilgili oldu u durumlarda, “kan almak” b ir tedavi yöntemi olarak kullanılmı tır. Yüksek hararetin veya beslenme bozuklu unun delili e sebep oldu u durumlarda ise so uk su ve az gıda ile tedavi etme yoluna gidilmi tir (Onay, 2000: 113). “Cin çarpması” neticesinde delirdi ine inanılan ki i ise ba na ve gö süne dâ vurularak iyile tirilmeye çalı ılmı tır (Onay, 2000: 159).

Sebebe yönelik olarak uygulanan bu tedavi yöntemlerinin dı nda, “dârü ifâ” veya “ ifâhâne” denilen hastanelerde ise birkaç metodun bir arada kullanıldı ı çok yönlü bir tedavi yöntemi uygulanmı tır. laç tedavisi, hastaların rahatsızlıklarına yönelik bir beslenme biçimi uygulanması ve güzel kokularla rehabilite etme yöntemlerinin yanında, müzik de bu hastanelerde tedavinin bir parçası olarak kullanılmı tır (Çoban, 2005: 57). Müzi in bir tedavi yöntemi olarak kullanılmasının temelinde, ruh üzerinde etkili oldu u inancının bulundu unu, bn Sînâ’nın u sözlerinden anlıyoruz: “E er melodi, niteliklerde birbirine benziyorsa bu durumda ruh bunu, bu nitelik ve ait oldu u eye tatbik eder” (2004: V). Ancak müzikle tedavi etme yöntemi, herkes için aynı ekilde kullanılan standart bir yöntem de il, ki iye özel bir tedavi yöntemidir. Çünkü

her makamın ruh üzerinde yaptığı etki farklıdır³ ve bu nedenle de müzikle tedavi yöntemi uygulanırken kişinin neye ihtiyacı olduğu göz önünde bulundurulmuş ve buna yönelik bir makam seçimi yapılmıştır. Müziğin yanında, su sesi de bu hastanelerde uygulanan tedavinin bir parçasıdır (Çoban, 2005: 51).

Özellikle tehlikeli olan delilerin kendilerine ve çevrelerine zarar vermelerini önlemek için tecrit edilerek zincire vuruldukları da bilinmektedir. Bu hastanelerde “delilerin boyunlarına ‘lâle’ denilen zincirli bir demir halka geçirirler, bu zinciri bir yere tuttururlar, kimseye saldırmaması için de kollarını bağlarlar” (Onay, 2000: 163).

Bütün bu tedavi yöntemleri, aynı gayeyi sağlamakla ilgili farklı yaklaşımların biçimleridir. Tedavinin gayesi, idraki bulanıklığı veya bozulduğu için normallikten sapma gösteren, dış dünyaya yabancılaşmış ve toplumla uyumu bozmuş deliyi tekrar topluma kazandırmaktır. Tedavi sayesinde birey ve toplum arasında “delilik” sebebiyle ortaya çıkan uyumsuzluk giderilecek ve birey, sosyal hayatın içindeki yerini tekrar alacaktır. Bu nedenle de delilik için uygulanan bütün bu tedavi yöntemlerini, “normalleştirme yöntemleri” şeklinde isimlendirmek de mümkündür.

Delilikle ilgili bir başka husus ise bu durumu kendisinde taşıyan kişinin bunun farkında olmamasıdır. Başka bir deyişle deli, deliliğinden habersizdir. Onun deli olduğunu bilen, toplumdur. Deliliğinden, diğer bir deyişle hastalığından habersiz olan insanın kendisinin tedaviye yönelmesi söz konusu olamayacağı için de deliyi tedaviye

³ Fârâbî’ye göre makamların insan ruhuna etkileri şöyledir:

Rast makamı; insana sefa yani neşe ve huzur duygusu verir.

Rehâvî makamı; insana beka yani sonsuzluk düşüncesi verir.

Kûçek makamı; hüznün, elem, keder duygusu verir.

Büzürk makamı; insanda korku duygusu uyandırır.

İsfahân makamı; hareket kabiliyeti ve güven hissi verir.

Nevâ makamı; lezzet ve ferahlık duygusu verir.

Uşâk makamı; gülme duygusu uyandırır.

Zirgüle makamı; uyku hali verir.

Sabâ makamı; ısrar yani cesaret ve kuvvet verir.

Büselik makamı; güç, kuvvet verir.

Hüseynî makamı; barış, sakinlik ve rahatlık hissi verir.

Hicâz makamı; tevazu yani alçakgönüllülük verir. (Çoban, 2005: 45)

yönlendiren, onun deli oldu unu bilen toplumdur. Bunun için de deli ile toplum arasındaki ili kide deli, durumundan haberdar olmayan bir hasta, toplum ise tedavi edici konumundadır. Ancak bu durum, delinin tedavi altına alındı ı durumda söz konusu olan bir ili kidir ve deli ile toplum arasındaki ili kinin sadece bir boyutunu te kil etmektedir. Deli-toplum ili kisinin ba ka bir boyutu, tedavi söz konusu olmadı ı zaman ortaya çıkar. Aslında bu durum için “ili ki” kelimesini de il, “kopukluk” kelimesini kullanmak belki daha uygun olur. Çünkü sosyal hayatı düzenleyen akıldan yoksun olmak, deliyi bir anda bu hayatın dı na çıkarır. Bu nedenle de deli, toplumdan kaçır ve yalnız bir ekilde çöllerde dola ır. Onu, belirli bir yerde durmaya zorlayan bir sebep olmadı ı için de bu dola ma süreklilik gösterir. Ancak bu dola malar esnasında zaman zaman da deliyle toplumun yolları kesir. Fakat bu kar ıla malar sırasında da deliyle toplum arasında bir ili ki kuruldu unu, daha do rusu düzgün bir ili ki kuruldu unu söyleyemeyiz. Çünkü toplumla delinin kar ı kar ıya gelmesi, normallik ve anormalli in, yani zıtların kar ı kar ıya gelmesi demektir. Bu nedenle de deliyle toplumun kar ıla ması, bir çatı mayı da (normallik ve anormalli in/zıtların çatı ması) beraberinde getirir. Sonuç olarak da bu kar ıla mada ço unluk (toplum) tarafından temsil edilen normallik baskın çıkar ve deli toplumun alayına, ta lamasına hedef olmaktan kurtulamaz.

Delilerle ilgili bir ba ka husus ise kendi kendilerine konu malarıdır. Bu konu malar bazen “ay”a, semaya veya etraftaki di er e yalara kar ı da yapılabilmektedir (Onay, 2000: 165). Ay ba lar ında hilâli görünce (Kurnaz, 1996: 233) ve bahar mevsiminde delilerin durumlarının a ırla ması, yani deliliklerinin artması (Onay, 2000: 112) ise delilikle ilgili di er hususlardır. Ayrıca deliler zindana da atılmaktadırlar.

Delilikle ilgili bütün bu hususlar, Klasik Türk Edebiyatındaki “delilik” kavramının ana hatlarını olu turmaktadır ve buna ba lı olarak da Klasik Türk Edebiyatında, “delilik”in ana eksen oldu u bir kelime grubuyla kar ıla maktayız. Çünkü delili e cinlerin (perilerin) sebep olması, deli lerin akıldan yoksun olmaları, çöllerde dola maları, alay ve e lence ko nusu yapılmaları, ta lanmaları, zincire vurulmaları, dinî yükümlülüklerinin ve cezaî ehliyetleri nin olmaması, iyile tirilmek amacıyla da lanmaları, “ay”la konu maları, ay ba larında ve baharda deliliklerinin artması gibi hususlar sebebiyle, “peri, akıl, çöl, melâmet, seng (ta), zincir, mükellef

(teklif, tekellüf, külfet), dâ , penbe (pamuk), mâh -1 nev (hilâl), bahâr” kelimeleri de delilikle birlikte çok sık kullanılmı tır.

nsanı insan yapan aklın kısmen veya tamamen yitirildi i bir durum olan, ki i için bir kusur mahiyeti ta ıyan ve bu nedenle de olumsuz bir de er ta ıyan delilik, Klasik Türk Edebiyatında niçin kullanılmı tır ve neyi ifade etmektedir? Böyle bir çalı mayı yapmamızın amacı, bu sorulara cevap bulabilmektir. Tasavvufla beslenmi , semboller ve remizler üzerine kurulu bir edebiyat olan Klasik Türk Edebiyatında delili in gerçek anlamda kullanılmı olamayaca ı, bu edebiyata yabancı olmayanların kolaylıkla tahmin edebilecekleri bir eydir. Bu nedenle de Klasik Türk Edebiyatındaki “delilik” kavramının arka planına inmeyi amaçlayan bu çalı manın, Klasik Türk Edebiyatının karanlıkta kalmı geni anlam dünyasına ı ık tutmayı gaye edinmesi sebebiyle önem ta ıdı ı kanaatindeyiz.

Klasik Türk Edebiyatı, bütün airler tarafından kullanılan ortak bir malzemeye sahiptir ve “delilik” kavramı da bu ortak malzemenin bir parçasıdır. Dolayısıyla da Klasik Türk Edebiyatı dairesindeki bütün airlerin divanlarında bu kavrama rastlamak mümkündür. Bu nedenle de Klasik Türk Edebiyatında delilik kavramını ele alırken hangi divanların esas alınaca ı konusunda bir seçim yapılması gerekiyordu. Biz bu tercihimizi XVI., XVII. ve XVIII. yüzyılların önde gelen airlerinden olan Fuzûlî, Nâ’îlî, Fehîm-i Kadîm ve eyh Gâlib’in divanlarından yana kullandık. Konuyla çok yakından ilgili oldu u için, Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn” adlı mesnevisini de konuya dahil ettik.

Görüldü ü gibi, çalı mamızı yaparken esas aldığımız eserler, Klasik Türk Edebiyatının ilk dönemlerine de il, belli bir olgunlu a ula mı oldu u dönemlere aittir. Buna ba lı olarak da çalı mamız, “delilik” kavramının Klasik Türk Edebiyatına nasıl girdi ini ve zaman içinde nasıl bir geli im gösterdi ini tespit etmeye de il, bu kavramın Klasik Türk Edebiyatına girdikten ve belli bir anlam zenginli ine ula tıktan sonraki durumunu tespit etmeye yönelik bir çalı madır. Çünkü Klasik Türk Edebiyatının ilk dönemlerden itibaren zaman içinde anlam bakımından zenginle ti i ve derinle ti i bilinmektedir. Delilik kavramının Klasik Türk Edebiyatına nasıl girdi inin ve zaman içinde nasıl bir geli im gösterdi inin tespit edilmesi, çalı mamızın sınırlarının dı ındadır ve çok daha geni kapsamlı bir çalı manın yapılmasını gerektirmektedir.

Delili e sebep oldu u dü ünülen faktörler ve delileri tedavi etmede kullanılan metotlar, tıp alanındaki geli melere paralel olarak zaman içinde de i mi tir. Ayrıca geçmiş dönemlerde delilere yönelik olarak yapılan çe itli uygulamalar da günümüzde ortadan kalkmı tır. Bu nedenle de “delilik” kavramını Klasik Türk Edebiyatı sınırları içinde ele alırken delili in, Klasik Türk Edebiyatı ürünlerinin verildi i dönemlerde nasıl algılandı mın göz önünde bulundurulması gerekiyordu. Çalı mamızı yaparken bu hususa dikkat ettik ve konuyu, ilgili beyitlere yer vererek açıklamaya çalı tık. Konuyu açıklarken ba vurdu umuz beyitlerin büyük bir bölümü, içinde delilikle ilgili hususların bulundu u beyitler oldu. Ancak “delilik” kavramının ba ka birçok hususla ilgili olması sebebiyle, içinde delilikle ilgili unsurların bulunmadı ı ba ka beyitlere de ba vurduk.

Çalı mamıza esas te kil eden metinleri incelememiz neticesinde, Klasik Türk Edebiyatında “delilik” kavramının birbirinden çok farklı olan iki durumu ifade etmek amacıyla kullanıldı mını tespit ettik. Bunlardan ilki, delilikle ilgili olan hususlardan sadece birkaçıyla (delilerin zincire vurulmaları, ifâ -hânedede tedavi edilmeleri ve zindana atılmaları) ilgilidir ve Klasik Türk Edebiyatındaki “saç -zincir, beden/dünyâ- ifâ-hâne, beden/dünyâ-zindân” te bihleri veya istiâreleri üzerine kuruludur. “Delilik” kavramının Klasik Türk Edebiyatındaki bu kullanımının, delili in gerçek anlamıyla do rudan bir ilgisi yoktur. Ancak gerçek anlamdaki delilikte oldu u gibi, bu delili in de temelinde bir sebep vardır. Bu sebep, Allah’ın bilinmek istemesi sebebiyle mevcudatı yaratmı olmasıdır. Yani bu delilik, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim. Halkı bilinmem için yarattım.” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 13) hadis -i kudsîsinin bir açılımı mahiyetindedir ve tamamen tasavvufî bir anlam ihtiva etmektedir. Temelini olu turan faktör “yaratma” oldu u için, ba ka bir deyi le “yaratma” nın sonucu oldu u için de bu delilik, bütün insanları kapsayan geni bir alana sahiptir. Yaratılı neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumunu ifade etti i için de bu delili i, “ ’Varlık’ın ’ kilik’i: Delilik” ba lı ı altında ele aldık.

Klasik Türk Edebiyatında kar ımıza çıkan ikinci delilik ise delili in ortaya çıkmasına sebep olan faktörler, delileri tedavi etmede kullanılan meto tlar, delilerin dinî yükümlülüklerinin olmaması, kendi kendilerine konu maları, hilâli görünce ve bahâr mevsiminde delili in artması gibi hususlarla yakından ilgilidir ve delili in gerçek anlamıyla da do rudan ba lantılıdır. Bu delilik, biri di erine zemin hazırlayan veya biri di erini mümkün kılan iki delilik türünün meydana getirdi i bir süreçtir.

Bu delili in ilk a aması, a k ve onu takip eden ayrılık sebebiyle ahlât -ı erbaadan olan “sevdâ”nın vücutta galip hâle gelmesi ve bunun neticesinde de ki inin melankolik bir ruh haline girmesidir. Bu durum, kültürümüzde “kara sevda” olarak adlandırılmaktadır. Bu delili in ikinci a aması ise delili i, tıbbın yanında inanç sahasının da bir konusu hâline getiren “cin çarpması”yla ilgilidir. Ayrılık sebebiyle psikolojik yönden zayıflayan ve melankolik bir ruh hâline giren insan, inanı a göre cinlerin/perilerin errine maruz kalır ve böylece kara sevda, “cünûn/dîvânelik”e dönüür.

Klasik Türk Edebiyatındaki ikinci delilik türünü meydana getiren bu süreç, zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. Bu durum, söz konusu delili in temelinde bulunan “a k”ın, ortaya çıkı biçimine ba lı olarak “be erî” ve “ilahî” olmak üzere iki kategoriye ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Zahi rî anlamın merkezinde be erî a k, batınî anlamın merkezinde ise ilahî a k vardır. Zahirî anlam, aynı zamanda delili in gerçek anlamıdır. Yani ki inin a k sebebiyle aklî dengesinin bozulması durumunu ifade etmektedir. Batınî anlama ula abilmek için yapılması gereken tek ey, söz konusu delili e sebep olan a kı, be erî düzeyden ilahî düzeye çekmektir. A k sebebiyle ortaya çıkan bir delilik oldu u ve yaratılı neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumunun ortadan kaldırılması sürecini anlattı ı için de bu delili i, “ ’Birlik’e Giden Yol: A k Delili i” ba lı ı altında ele aldık.

Delili in, ba ka varlıklarla ilgili olarak ve gerçek anlamıyla kullanıldı ı beyitlere de çalı mamız içinde yer verdik. Ayrıca “delilik” kavramını kullanma konusunda bir farklılık gösteren Fehîm’in hayatı ve mizacıyla söz konusu kavram arasındaki benzerlik ve paralellikleri de tespit etmeye çalı tık.

B R NC BÖLÜM

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “DELİL /DELİLİK” NİN MÜTERADİFİ OLARAK KULLANILAN KELİMELER VE BU KELİMELERİN KÖKENLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

İnsanın söz, düşünce ve davranışlarının normalden sapma göstermesi durumunu ifade eden delilik, ortaya çıkmasına sebep olan faktörler bakımından çeşitlilik göstermektedir. Eski dönemlerde kanın beyne fazla hücum etmesi, yüksek hararet, ahlâk-ı erbaadan olan “sevdâ”nın vücutta galip olması, iddetli korku, beslenme bozukluğu ve cin çarpması gibi iç ve dış faktörlerin deliliğe sebep olduğu düşünülmüştür. Bunun yanı sıra delilik, doğuştan veya sonradan ortaya çıkması ve iddeti bakımından da çeşitlilik göstermektedir. Ortaya çıkma sebebi, doğuştan veya sonradan ortaya çıkması ve iddeti bakımından oldukça çeşitlilik gösteren delilik, bu çeşitliliğe paralel olarak dilde de farklı kelimelerle karışılmı ve böylece dilde de bir kelime çeşitliliği meydana gelmiştir. Ebu’l-Kâsım en-Nîâbü’rî, “Ukalâu’l-Mecânî” adlı eserinde Arapçada “deli” anlamına gelen 30 kelimedenden bahsetmektedir. Bu kelime çeşitliliği, Arapçadaki kadar fazla olmasa da Farsçada da vardır.

Klasik Türk Edebiyatında da “deli/delilik” anlamına gelen birden fazla kelimeyle karşılaşmaktayız. Bu durum, bir taraftan deliliğin bir tek kelimeyle karışılmamasıyla (ortaya çıkmasına sebep olan faktörler, ortaya çıkma zamanı ve iddetindeki çeşitliliğin sonucu olarak) ilgiliyken diğer taraftan da aynı türdeki veya derecedeki deliliğin, hem Arapça hem de Farsçadaki karışılıklarının Klasik Türk Edebiyatında aynı anda kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Klasik Türk Edebiyatında, “deli” ve “delilik” kelimelerinin müteradifi olarak “âüfte, sevdâ, meczûb, cünûn, cünûniyyet, mecnûn, dîvâne, dîvâneğî, eydâ, eydâî, bî-hû , bî-mâz, bî-dimâ , nâ-hîred vs.” kelimeler kullanılmıştır.

Farsça bir kelime olan “âüfte”, “aklı bozulmak, perihan olmak” anlamındaki “âüften” mastarından türemiş olan ve “aklı bozuk, perihan” anlamına gelen bir kelimedir. Aklın tamamen yitirilmiş olması durumunu deil, bir uurl bulanıklığı ifade etmektedir.

Arapça bir kelime olan ve sıfat olarak “kapkara, simsiyah” anlamına gelen “sevdâ”, isim olarak da eski dönemlerde insanın sağlıklı ve mizacını etkilediğine inanılan dört sıvıdan biri olan “sevdâ”dır. “Bu anlayışa göre, sağlıklı vücuttaki bu sıvıların dengede olmasına, hastalık ise bu dengenin bozulmasına bağlıdır. Hastalık ve sağlıklı bunlar arasındaki denge veya dengeyi bozucu etkenler gibi, mizaçlar da bunların nispetine bağlıdır” (Demirhan, 1989: 24). “Bedende dengeli bulunan bu sıvılardan sevdânın artması yahut eksilmesi hâlinde sevdâvî hastalıklar denilen sinir ve akıl hastalıkları doğmaktadır” (Pala, 1995: 478). Ahlât-ı erbaadan biri olan sevdânın vücutta galip olmasından meydana gelen hastalığa da “sevdâ” denilmektedir. Ahmet Talat Onay, bu hastalıkla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Sevdâ; arzu, tamâ’, hırs ve ahlak gibi hâller ve hastalıklardır. Bir illet ki insana ârız oldukça pek gamnâk ve mükedder olur ve iddet üzere olur ise bazen kendisini telef eder. Bu derecesi lisanımızda karasevdâ dediğimizdir” (2000: 78). Sevdâ aynı zamanda kalbin ortasında bulunduğu inanılan ve “habbetü’l-kalb, sevdâü’l-kalb, habbetü’s-sevdâ, süveydâ” da denilen siyah noktadır. “Bazen arzu sevgi ve iddetli ahlak sebebiyle bu siyah nokta tahrip olur, parçaları bütün vücuda dağılır. Artık bu türlü âhvalarda akıl mantık kalmaz, sevdiklerini çılgınca severler. Bunlara sevdâlı (sev dâî) denir” (Uludağ, 1999: 465). Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi sevdâ, iddetli ahlak sebebiyle vücutta sevdâ sıvısının galip olmasından kaynaklanan ve kişinin hüznü, melankolik bir ruh hâline girmesine sebep olan bir akıl hastalığıdır.

Yine Arapça bir kelime olan “mezcûb” ise “(bir şeyi) çekmek” anlamına gelen “cezb” kökünden türemiş olan ve “cezbolunmuş, çekilmiş” anlamına gelen bir kelimedir. Bu kelime tasavvufî bir terim olan ve “Hakk’ın kendisine giden yolda ihtiyaç duyulan her şeyi kuluna bah edip çabası ve çalması olmaksızın onu kendisine çekmesi ve yaklaştırması” anlamına gelen “cezbe”yle çok yakından ilgilidir. Bu nedenle de “mezcûb” kelimesi, sıkıntı çekmeden ve çaba harcamadan Allah’ın kendisine çekmesi neticesinde hakikate ulaşmak için kullanılır. Bu kişiler, “akıllı deliler (ukalâu’l-mecânîn)” olarak da isimlendirilen ve tasavvuf sistemi içinde özel bir zümreyi oluşturmuşlardır. Ancak “cezbe” akıllı delilerdeki kadar iddetli olmasa da manevî bir yolculuğa çıkmış olan sâlikler için de söz konusudur. Bu nedenle de “mezcûb” kelimesi, Klasik Türk Edebiyatında “sâlik-i mezcûb (manevî yolculuğunda çilenin hâkim olduğu sâlik)” ve “mezcûb-ı sâlik (manevî yolculuğunda cezbenin hâkim olduğu sâlik)” tamlamaları içinde karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufî bir anlam ihtiva ettiği için de

“mezcûb” kelimesi, akıl melekesini herhangi bir ekilde yitirmi sıradan deliler için kullanılmamaktadır.

“Cünûn, cünûniyyet, mecnûn” kelime grubu ise “(bir eyi) gizlemek, saklamak; (gece) çökmek, her yeri kaplamak, karanlık basmak” anlamlarına gelen Arapça “cenn” kökünden türemi tir. “Cenn” kökü bu anlamlara gelmekle beraber, bu kökten türeyen söz konusu kelimeler, “gizli olmak, kapalı olmak, örtülü olmak” anlamlarının yanında, “delirmek, çıldırmak” anlamlarını da ihtiva etmektedir. Ebu’l-Kâsım en-Nî âbûrî’nin, “mejnûnun akli örtülü, kapalı oldu u için kendisine bu isim verilmi tir” (2005: 35) ekindeki ifadesi, “cenn” kelimesinden türeyen bu kelimelerin “delirme, çıldırma” anlamlarını da ihtiva etmesinin, “ak lın örtülmü olması”ndan kaynaklandı nı göstermektedir.

“Cünûn” kelimesi, “örtünmek, gizlenmek” anlamlarının yanı sıra, “aklımı kaybetmek, delirmek, delilik” anlamlarına da gelmektedir. Bu hâli kendisinde ta ıyan ki iye de “mejnûn (aklı örtülmü , deli)” denilmektedir.

Bu kelime grubu, Klasik Türk Edebiyatında genellikle cinlerin di ilerine verilen bir isim olan “peri” kelimesiyle beraber kullanılmakta ve bu sure tle de delili in, “cin çarpması” neticesinde ortaya çıkan bir durum oldu una i aret edilmektedir. Klasik Türk Edebiyatı metinlerinde sıklıkla kar ıla tı ımız bu kullanımda, “cin” kelimesinin de “cenn” kökünden türemi olmasının etkili oldu u anla ılmaktadır. Çünkü tıpkı “cünûn, cünûniyyet, mejnûn” kelime grubu gibi, “cin” kelimesi de “gizli olmak, örtülmü olmak” anlamlarını ihtiva etmektedir. Nitekim “cinlere ‘cin’ isminin verilmesi, insanların gözlerine görünmemelerinden dolayıdır” (Ebu’l -Kâsım en-Nî âbûrî, 2005: 33).

Farsça “dîvâne (deli)” ve “dîvâneġi (delilik)” kelimeleri de “cünûn, cünûniyye t, mejnûn” kelimeleri gibi, genellikle “peri” kelimesiyle beraber kullanılmakta ve delili e sebep olan faktörün “cin çarpması” oldu una i aret edilmektedir. Ancak dîvânelik ve cin çarpması arasındaki ilgi, sadece bununla sınırlı de ildir. Çünkü “dîvâne” ve “dîvâneġi” kelimeleri, Farsça “cin” anlamındaki “dîv” kelimesiyle de yakından ilgilidir. Çalı mamızı te kil eden metinlerde rastlanmamı olmakla birlikte, Farsça “dîv -ġîr (cin tutmu , cin çarpımı), dîv -bâd (iddetli rüzgar, kasırġa; delilik, cinnet), dîv -lâh (cini çok olan yer; delilik)” kelimeleri, “dîvâne” ve “dîvâneġi” kelimelerinin de “dîv (cin)” kelimesinden türemi olma ihtimalini dü ündürmektedir. Buna ba lı olarak da “dîvâne”

ve “dîvâneğî” kelimelerinin “cin çarpması” neticesinde ortaya çıkan delilik için kullanıldı mı söyleyebiliriz.

Yine Farsça olan “eydâ” kelimesi ise “a k sebebiyle beyni karı an kimse, deli” anlamına gelmektedir. “eydâ” kelimesi de söz konusu olan durumu ifade etmektedir.

“Akıl” anlamına gelen “hû , dimâ , hıred” kelimelerinin başına olumsuzluk bildiren “bî-, nâ-” edatlarının getirilmesiyle oluşturulan ve “deli” anlamına gelen “bî - hû , bî-dimâ , nâ-hıred” gibi kelimeler de deliliğin ortaya çıkmasına sebep olan faktörü içinde barındırmayan kelimelerdir.

“ ûrîde (karılık, perihan, tutkun, aşkın)”, “ îfte (kaçık, dükün, tutkun)”, “meftûn (hayrân, fitneye dü mü , sihirlenmiş , tutkun, vurgun)”, “bî -hod (kendinden geçmi , çılgın)” gibi kelimeler ise tam olarak “deli” anlamına gelmemekle beraber, bu kelimeyle yakından ilgili olan kelimelerdir. Söz konusu kelimeler, metinlerde “deli/delilik”in müteradifi olan kelimelerle birlikte ve onların bir nevi sıfatı olarak kullanılmaktadır.

K NC BÖLÜM

1. “VARLIK”IN “ K L K” : DEL L K

“Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi istedim. Halkı, bilinmem için yarattım.” (Smail Hakkı Bursavî, 1967: 13) mealindeki kudsî hadis in bildirdi ine göre, yaratılı n özünde Allah’ın bilinme iste i vardır. Bilinmekten maksat ise bilgidir. Çünkü “bil(in)me”nin gerçekle mesi, “bilgi”yi ortaya çıkarır. Burada söz konusu olan bilgi, herhangi bir varlık hakkında sahip olunan bir bilgi de il, Allah’a dair elde edilen tecrübî bilgi, yani “marifet”tir. Bilinme, Hüsn-i Mutlak olan Allah’ın, kendi cemâline meylederek güzelli ini seyretmek için kâinat ı bir ayna edinmesi suretiyle gerçekle ir. Yani kâinatın yaratılı sebebi, Allah’ın kendi güzelli ini seyretmek istemesi, ba ka bir deyi le “a k (mahabbet-i ilahî)”tır. A k, kâinatın varlık sebebi olmasının yanı sıra, aynı zamanda onu hareket ettirendir:

Sırr-ı °a k eflâki ser-gerdân edip

Hâliyen kevn ü mekân eyler semâ °

eyh Gâlib (G 154/2)

“A k sırrı, felekleri ba ı dönmü , sersem bir hâle getirip kâinât bu hâl üzerine semâ etmekte, dönmektedir.”

Yaratılı n sebebini te kil eden “bil(in)mek” fiili, hem “bilen”in hem de “bilinen”in varlı nı zorunlu kılar. Yani “bil(in)mek” fiilinin mahsülü olan bilgi, ancak bilen ve bilinen arasında cereyan edecek kar ılıklı bir ili ki netices inde elde edilebilir. Bu unsurlardan herhangi birinin yoklu u ise bil(in)menin gerçekle ememesi anlamına gelmektedir. Çünkü bilen olmazsa bilinene ait bilgi ortaya çıkamayaca ı için, bilinen varlık gerçekte var olmasına ra men, bir nevi yok sayılır. tiba rî bir yoklu a mahkûm edilmi olur. Dolayısıyla da bilinen varlık, ancak bilen varlı nın mevcudiyetiyle gerçek anlamda bir varlık kazanır, var olur. Bilinecek olan varlı nın olmaması hâlinde de bil(in)me gerçekle emez; çünkü bilginin ortaya çıkabilmesi için , bilinecek olan varlı a

ihtiyaç vardır. Ancak bu durum, bilecek olan varlığı itibarî bir yokluğa mahkûm etmeyip sadece bilginin ortaya çıkamamasına sebep olur. Dolayısıyla da “bil(in)mek”, zorunlu olarak hem bilen hem de bilinen varlığının mevcudiyetini, yani “ikilik”i gerektirir. Bilginin ortaya çıkabilmesi için, bu unsurlardan her biri, diğeri için muhtaçtır ve diğeri için tamamlayıcı durumundadır.

Herhangi bir varlık hakkındaki bilginin ortaya çıkabilmesi için geçerli olan bu hususun, Allah’ın bilinmesi hususunda da geçerli olduğunu, Ahmed Gazzâlî’nin sözlerinden anlıyoruz: “Hüsünün gözü kendi cemâline kapalıdır, öyle ki âynanın aynası olmadıkça kendi güzelliğinin mükemmelliğini temââ edemez. İşte bu yüzden, cemâl için bir âynık gerekir, tâ ki mâuk, aynasında kendini görebilsin ve âynanın talebinden nasibini alabilsin” (2004: 37). Bu ifadeden de anlaşılır gibi, Allah’a dair bilginin (marifet) elde edilebilmesi için de hem bilene hem de bilinene ihtiyaç vardır. Marifet söz konusu olduğunda, bu bilginin ortaya çıkabilmesinde “insan” ve “Allah”, “bilen” ve “bilinen” konumundadırlar ki, bunlar Klasik Türk Edebiyatındaki “âynık” ve “mâuk”a tekabül eder. “Bilen/âynık” ve “bilinen/mâuk”, marifetin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan zorunlu “ikilik”i meydana getirir. Ancak bu ikilik, itibarî bir durumdur. Çünkü var olması mutlaka gerekli olan Allah’ın (Vâcibü’l-Vücûd) vücudu dışında herhangi bir varlık yoktur. Dolayısıyla da varlık/vücûd “bir”dir. (Vücûd-ı Mutlak) Kâinat ve onun özü/özeti olan insan, Allah’ın bilinmek için tecellî etmesi neticesinde ortaya çıkması birtakım görünülerden ibaret olup gerçek bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla, bilen de bilinen de tek varlık olan Allah’tan başkası değildir. O, “bilen” konumundayken insan, “bilinen” konumundayken ise Allah’tır. Böylece Allah, bilen/insan ve bilinen/Allah olmak üzere, zahirde meydana gelen bu ikilik vasıtasıyla kendini bilir. Bunun neticesi olarak da O’nun varlığı gerçek anlamda ortaya çıkar. Çünkü bilenin/insanın olmaması demek, bilinmenin gerçekle memesi anlamına gelir ki, bu da bir nevi yokluktur.

Allah’ın bilinebilmesi için gerekli olan “ikilik”, ancak “bilinen(Allah)” ve “bilen(insan)”⁴ arasına bir perdenin/örtünün girmesiyle meydana gelmiştir. Çünkü “perde ikilik iktiza eder” (Smail Hakkı Bursevî, 1967: 199). Söz konusu perde/örtü, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellîsinden ibaret olan kesret âlemdir. Allah’la insan arasında zahirî bir ikilik meydana getiren bu perde/örtü, Klasik Türk Edebiyatında tespit

⁴ Bu ikilik surette olup gerçekte, bilen de bilinen de Hakk’ın kendisidir.

etti imiz bu delili in sebebini te kil etmektedir. Ba ka bir deyi le, bu delili e sebep olan ey, Allah'ın “bilinmek istemesi (mahabbet -i ilahî)” sebebiyle kâinatı yaratması ve bunun neticesinde de birli in (vahdet/yüz), çoklukla (kesret/saç ve ka) “örtülmü ” olmasıdır:

Zülf ü ebrûmı idüp cîm ü nûna te bîh

Yazdı ser-levh-i dile menkabe-pîrâ-yı cünûn⁵

Fehîm (G CCXLIII/5)

“Cinnet menkıbesini süsleyen, senin saçını ve ka ını cîm ve nûn harfler ine benzeterek onları gönül sayfasının ba ına yazdı.”

Bu perde/örtü (kesret âlemi), Allah'ın varlı ını örtmü , gizlemi tir. Ancak bir bakıma da ortaya çıkarmı tır. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olması bakımından bu âlem, O'nun bir görünü ünden ibarettir. “O ilktir, sondur, zâhirdir, bâttır.” (Kur'an, Hadîd: 3) Yani “Zâhir ve bâtın, Allah'tır. Lâkin zâhir olu u, esma ve sıfatına, bâtın olu u da gayb zâtına göredir. Bundan anla ılıyor ki, Allah hariçten bir eyle kapalı de ildir. Ancak kendi esma ve sıfatı ile örtülüdür. Zira onun dı nda bir i yoktur” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 42).

Allah'la insan arasında bir perde/örtü konumunda olan kesret âlemi, Klasik Türk Edebiyatındaki a k üçgenini olu turan “â ık -mâ uk-rakip” üçlüsünden “rakip”e tekabül etmektedir. Çünkü o, Allah'ın (mâ uk) varlı ını örtmesi (kâfir) nedeniyle, mâ u a ula ma yolunda a ılması gereken bir engeldir:

⁵ Beyitte geçen “ ” ve “ ” harfleri, “örtmek, gizlemek, saklamak” anlamlarına gelen Arapça a “cenn” kelimesini meydana getirmektedir. Bu kelimeyi meydana getiren “ ” harfi saça, “ ” harfi ise iki ka a tekabül eder. Çünkü “cenn” kelimesinin sonunda yer alan “ ” harfi eddelidir.

Etmez rakîb-i dîve eser âh-ı tî e kâr

Kâfir binâsıdır der ü dîvârı saht olur⁶

Nâ'îlî (G 49/3)

“Âh külüngü, deve benzeyen rakibe tesir etmez. Çünkü o, kâfirlerin yaptığı ı, kapı ve duvarları sağlam olan binalar gibidir.”

Mâ u a ula ma yolunda engel tekil etti i için, Klasik Türk Edebiyatında her ne kadar sürekli “akrep, karga, eytan, dev, kâfir, e ri vs.” gibi olumsuz de er ta ıyan kelimelerle beraber kullanılsa da aslında “rakîb (kesret âlemi)”in varlı ı gereklidir. Çünkü o, ta ıdı ı “engel olma” fonksiyonuyla, “ayrılık”a sebep olmakta ve bu sayede de a k sürekli olarak canlı kalmaktadır. “Aslında a kı var ve dinamik kılan bizatihi ayrılıktır” (Yıldırım, 2007: 217). Bu suretle de mâ u a duyulan özlem sürekli olarak körüklenmekte ve bu da â ı a, amaca ula ma yolunda itici bir güç kazandırmakta, onu mücadeleye sevk etmektedir. Daha da önemlisi, yaratmanın sebebi olan “bilinme”nin gerçeğe ebilmesi, ancak bu perde/örtü/rakîb sayesinde gerçeğe ebilmektedir. Çünkü “e er (Allah), perdesiz zuhur edecek olsa âlem yanar, âdem aslı olan yoklu a karı ırdı ve yaratma i inden kasdolunan mana hasıl olmazdı” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 199).

Yaratmanın sebebi olan “bilinme”nin gerçeğe ebilmesi için, Allah’la insan arasına kesret âleminin bir perde/örtü olması neticesinde meydana gelen itibarî “ikilik”, bu bölümde ele alacağımız “delilik”in temelini tekil etmektedir. Yani yaratılı , “ikilik”e; ikilik ise “delilik”e sebep olmu tur. Ancak söz konusu delili in, “akıl eksikli i veya yoksunlu u” durumuyla, yani delili in gerçek anlamıyla hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, “akıl”la at ba ı beraber giden, onun kurallarına ba lı olan sosyal hayatın sınırları dahilinde devam eden bir durumdur. Bu durumun Klasik Türk Edebiyatında “delilik” ekinde bir kar ılılık bulmasına, Klasik Türk Edebiyatındaki “saç -zincir,

⁶ Beyitte “kâfir” kelimesi, hem Hakk’ın varlı ını örttü ü için kes ret âlemini ifade edecek hem de “Hakk’ın varlı ına ve birli ine inanmayan ki i” anlamına gelecek ekinde kullanılmı tur. Aslında her iki anlam da birbiriyle çok yakından alakalıdır. Çünkü inanmayan ki ilere “kâfir(örten)” denilmesinin sebebi de hakikati örtmelerinden, inkar etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Kesret âlemi için kullanılan “kâfir binası” tabiri de eskiden yüksek, ta la yapılmı sağlam binalara “kâfirî binâ” denilmesinden kaynaklanmaktadır (Onay, 2000: 272). Böylece de kesret âlemine ait sevgiyi gönülden çıkarmanın zorlu una i aret edilmi tir.

beden/dünyâ- ifâ-hâne, beden/dünyâ-zindân” benzetmeleri veya istiâreleri sebep olmu tur. Çünkü bu unsurlardan “ ifâ-hâne” ve “zindân”, delilerin mekânı; “zincir” ise delileri iyile tirme vasıtasıdır.

Yaratılı ın bir sonucu oldu u için, bütün insanlı ı içine alan ve bu nedenle de oldukça tanıdık bir çehreyle kar ımıza çıkan bu delilik, tanıdık ve silik bir çehreye sahip olması sebebiyle kendini if a etmemekte⁷ ve ancak manevî yükseli i ya amı olması nedeniyle varlı a üst bir bakı açısıyla bakabilen insanlar (hakika t ehli)⁸ tarafından “zincir” vasıtasıyla tanınabilmekte ve tanımlanabilmektedir.

1.1. Zincir :

Benzetme ve istiârelerin yo un bir ekilde kullanıldı ı Klasik Türk Edebiyatında, sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan “saç” da renk, koku ve ekil özellikleri yönünden çe itli benzetmelere konu olmu tur. eklî bir benzerli e dayanan “saç-zincir” benzetmesi de bunlardan biridir ve zincirin iç içe geçmi halkalardan meydana gelen eklî özelli i göz önüne alındı ında, bu benzetmenin “örgülü saç” için yapıldı ı anla ılmaktadır. Tek merkezden (ba /yüz) çıkma, iç içe geçmi halkalardan meydana gelme ve çıktı ı merkezi (ba /yüz) “örtme” gibi özelliklere sahip olan saçın, Klasik Türk Edebiyatında be erî bir güzel ekinde tasvir edilen hakikî sevgiliye (Allah) aidiyeti söz konusu oldu unda, bu benzetmenin altından “yaratılı süreci” çıkmaktadır.

Merkezde yer alan yüz ve ondan sâdır olan saçlar, tek varlı ın (Vücûd -ı Mutlak) çokluk ekinde görünmesinin sembolik bir ifadesi durumundadır. “Birlik”ten “çokluk”a geçi , “Gizli Hazine”nin meydana çıkması neticesinde olur ki, “bu meydana çıkma (tecellî ve zuhûr) birtakım taayyün dereceleri ve ini mertebelerinden geçer” (Sunar, 2003: 48). Yani yaratılı , tedricî bir ekilde gerçekleşmektedir ve saç zincirinin her bir

⁷ Çünkü “normallik” in tanımı, “ço unluk” tarafından yapılmakta ve bu durum -“ikilik” i tekrar “birlik”e dönü türmeyi ba arabilmi bir azınlı ın dı ında - bütün insanları kapsamaktadır. Dolayısıyla da söz konusu bu delili i kendisinde barındıran insan, bu durumdan habersizdir.

⁸ Klasik Türk Edebiyatında bu ki i, iirin dünyası içinde itibarî bir kimlikle (mahlas) kar ımıza çıkan ve gerçek kimli iyle manevî yükseli i ya amı veya ya amamı olsun, ii rde “ehl-i dil, ehl-i hakikat, ehl-i irfân vs.” ekinde tanımlanan grubun içinde yer alan ve iiri onların bakı açısıyla söyleyen airdir.

halkası, yaratılı sürecini olu turan a amalardan birine tekabül etmektedir. Ba langıcı “akl-ı evvel”, sonu ise “anâsır-ı erbaa (ate , hava, su, toprak)” ve “mevâlîd -i selâse (cansızlar, bitkiler ve hayvanlar)” olan (smail Hakkı Bursevî, 1967: 21) yara tılı zinciri, letafetten kesafete do ru giden bir süreçtir ve bu zincirin kesifle mesiyle birlikte görünen âlem meydana gelir. Görünen âlem ise Hakk’ın varlı ı için bir örtü/perde durumundadır:

Ey perde-i mâ-sivâ nikâbın

Senden özge senin hicâbın

LM (34)⁹

“Ey senden ba kasına perde olan; senin perden senden özgedir.”

Her ri te ki Hak  ayân edipd r

Ser-ri tesini nihân edipd r

LM (126)

“Hakkı ortaya çıkaran her iplik, ipin ucunu gizler.”

Sonuç olarak diyebiliriz ki, i  i e geçmi halkalardan meydana gelen zincirleme bir yapıya sahip olan sa , bu  zelliyle yaratılı sürecinin a amalarına tekabül etmektedir. Ayrıca “ okluk (sa )”a kaynaklık eden “merkez (ba /yüz)” in “tek” olması ve bu “tek” olan “merkez (ba /yüz)”in, “ okluk (sa )” tarafından “ rt lmesi”, bu sembolü daha da mükemmel bir hâle getirmektedir.

Tek olan varlı ın  okluk tarafından örtülmesi hususu , Klasik Türk Edebiyatında “deniz-dalga” sembolizmiyle de kar ımıza çıkmaktadır:

⁹ Bu  alı ma içinde yer alan “Leyl  v  Mecnûn”a ait beyitler ve bu beyitlerin nesre  evrilmi  ekilleri, Hüseyin Ayan tarafından hazırlanan ve Dergâh Yayınları arasında 2005 yılında basılan “Leyl  v  Mecnûn”dan alınmı tır. Beyit sonlarında parantez içinde verilen numaralar, bu ne irdeki beyit numaralarını göstermektedir.

Zihî zâtın nihân ü ol nihândan mâ -sivâ peydâ

Bihâr-ı sun^cuna emvâc peydâ ka^cr nâ-peydâ

Fuzûlî (G 4/1)

“Ne ho ! Kendin gizli olmana ra men, o gizliden varlık âlemi meydana çıkıyor. Yaratma denizlerinin dalgaları meydana; fakat dibi görünmüyor.”

“Deniz-dalga” sembolizmi, görünen âlemin “Zât” a bir perde olması durumun u ifade etmenin yanında, yaratılı ın dinamik bir karaktere sahip olması hususunu da bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü kendisine ait aslî bir varlı ı olmayıp ancak deniz sayesinde bir varlık kazanan dalga, nasıl ki kısa bir süre sonra tekrar kendisini var eden denize karı ıyor ve bu durum süreklilik arz ediyorsa görünen âlem de sürekli varlıktan yoklu a, yokluktan varlı a do ru gidip gelmektedir.¹⁰ Yani “bütün bu âlemlerin hepsi bir nur deryasıdır ve bu derya durmadan dalgalanmakta ve tecellî etmektedir. Bu dalga ve tecellî zâttan gelir ve yine zâta gider” (Sunar, 2003: 46). Asl olan, bâkî olan, Allah’ın varlı ıdır ve O’nun dı ndaki her ey, bir dalga gibi yok olmaya mahkumdur.¹¹

“Gizli Hazine”nin meydana çıkması neticesinde olu an “saç zinciri”nin bir ucu “merkez (ba /yüz)”e ba lı olan, di er ucuysa bo lukta olan iki uçlu yapısı, yaratılı ın sebebi olan “bilinme”nin gerçekle ebilmesi için gerekli olan itibarî “ikilik (Allah ve insan)”i meydana getirir. Saç zinciri, kar ılıklı iki yayın (kavs -i nüzûl ve kavs-i ^curûc) meydana getirdi i varlık dairesinin ilk yayına, yani “kavs -i nüzûl” a tekabül etmektedir. Bu yayın ba langıç noktasında Allah, sonunda ise insan vardır. Yani insan, yaratılı ın gerçekle mesi neticesinde, di er ucu Allah’a ba lı olan “saç zinciri” ne ba lanmı olu ki, yaratılı ın sonucu olan bu “ikilik” durumunun Klasik Türk Edebiyatında “delilik” ekinde ifade edilmesinin sebebi de budur. Çünkü zincire vurulmu olmak, delilik alametidir.

ki unsuru birbirine ba lama fonksiyonuna sahip olan zinciri r, ba lı oldu u her iki unsur arasında bir mesafe meydana getirdi i için, aynı zamanda “ayrılık” a da sebep olmaktadır. Yaratılı sürecinin sembolik bir ifadesi olan “saç zinciri” söz konusu

¹⁰ “O, her an yaratma hâlidir.” (Kur’an, R ahmân: 29)

¹¹ “O’nun zâtından ba ka her ey yok olacaktır. Hüküm O’nundur ve siz O’na döndürüleceksiniz.” (Kur’an, Kasas: 88)

oldu unda, zincirin bu özelli i, kar ımıza tasavvuf sistemi içind e çok önemli bir yere sahip olan “rûhun aslî vatanından ayrılması” meselesini çıkarır. Çünkü latif bir eklede ba layan bu zincir, son a amada kesifle erek bütün kesret âlemini meydana getirir. Maddî varlı ı bakımından kesret âleminin bir parçası konumunda olan insan da ilk ve temel maddî varlı ı olan bedenine, bu zincirin kesifle ti i son a amada sahip olur ve böylece “ruh (mürg)”, “beden (kafes)”e hapsedilerek asıl vatanından uzakla mı ve özgürlü ünü kaybetmi olur:

Mürg-i kafes-âmûz-ı ifâ-hâne-i mevciz

Zencîr-be-gerden nice dîvâneleriz biz ¹²

eyh Gâlib (G 107/3)

“Dalga ifâhânesinin kafesinde beslenmi ku larız, boynu zincirli delileriz biz.”

Yani ruhun aslından ayrılmasına sebep olan faktör, bedendir. Bu ayrılık, Allah ile insan arasında meydana gelmi gibi görünüyorsa da aslında daha farklı bir mahiyet ta ımaktadır. Çünkü ruh, ilahî bir nefha ¹³ olması nedeniyle, ilahî kaynağıdır. Dolayısıyla da ruhun bedene girmesi neticesinde meydana gelen ayrılık, Allah ile

¹² Beyitte geçen “mevc (dalga)” kelimesini kesret âleminin tamamı ekinde de erlendirmek de mümkündür; çünkü Klasik Türk Edebiyatın da “dalga”, tezâhürün sembolik bir ifadesi olarak kullanılır ve denizin görünmeyen dip noktası (ka ır), “Zât”ı; dalgalar ise yüzeyde yer alıp görünmeleri ve kendilerine ait aslî bir varlı a sahip olmamaları sebebiyle kesret âlemini temsil eder. Ancak beyitte geçen “mürg” ve “kafes” kelimeleri, “mevc (dalga)”i kesret âleminin tamamı olarak de il, bu âlemin bir parçası olan “beden” ekinde de erlendirmeye imkan vermektedir.

“Mevc (dalga)” kelimesinin “ ifâ-hâne-i mevc (dalga ifâhânesi)” ekinde bir tamlama içinde kullanılmı olması, dünyanın bir “iyile me” mekânı oldu una i aret eder. Bu husus, çalı mamızın üçüncü bölümünün konusunu te kil etmektedir. Yine konuyla ilgili olarak su sesinin delileri tedavi etmede kullanılan bir yöntem oldu unu da hatırlamak gerekir.

¹³ nsanın yaratılmasından bahsedilen u âyet, insanın Allah ile aynı özü ta ıdı ımı açıkça ortaya koymaktadır: “Ona ekil verdi im ve ona rûhumdan üfledi im zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!” (Kur’an, Hicr: 29)

insanın de il, Allah ve O'ndan uzak dü mü olan ruhun ayrılı ıdır. Bu ayrılı ın insana aitmi gibi görünmesi, ilahî nefhayı ta ımasından kaynaklanmaktadır.

Aslından ayrılan ilahî nefhayı ta ıdı ı için de ayrılıktan kaynaklanan “özlem”, insanda ortaya çıkmaktadır. Bu özlem sadece bütünden ayrılan ilahî nefhayı kendisinde ta ıyan insana de il, ayrılı ın taraflarından biri olan Allah'a da ait bir husustur. Ancak “Hak, özlem sahibi olan kula de il, ancak, kulun aynında görünen kendi nefesine ve kul mazharında nefh edilmi olan kendi ruhuna” (Sunar, 2003: 228) özlem duymaktadır. Ahmed Gazzâlî, bu hususa nakletti i bir cümleyle de inmektedir. “Bâyezid öyle demi tir: 'Uzun süredir, benim O'nu istedi im yanılması içindeydim; ama beni isteyen önce kendisiymi ' “ (2004: 50). Mevlânâ da “beden”in sebep oldu u ayrılı ı ve bu ayrılık neticesinde ortaya çıkan kar ılıklı özlemi, “Ya Rabbi, ben mi arıyorum seni, sen mi arıyorsun beni? Ben, ben oldukça benli imden kurtulmad ıkça ne ayıp bana, o vakit ben bir ba kasıyım sen bir ba kası. / Ey bizi yeryüzünden yemye il gö e çeken, ey can, daha çabuk çek, daha çabuk çek, ne de güzel çekmedesin.” (Öztürk, 2000: 89) sözleriyle dile getirmi tir.

Ayrılı ın taraflarını meydana getiren Allah ve insan, yaratılı ın sembolik bir ifadesi olan saç zincirinin iki ucunda yer almaktadırlar. Allah ile insan arasında ayrılık sebebi olan zincir, ems-i Tebrizî ve Hâfız' da “ip” ekinde bir kar ılıklı bulmu ve ayrılı ın sebep oldu u kar ılıklı özlem, bu unsur vasıtasıyla ifade edilmi tir. ems-i Tebrizî bu hususu, “O, bana bir ipin ucunu verdi. Bana: 'Çek ki ben de çekebileyim. Ancak çekerken koparma' dedi.” ekinde, Hâfız ise “ pin sendeki ucunu iyi muhafaza et ki, O da kendisindeki ucu iyi muhafaza edebilsin.” (Livingston, 1998: 122) ekinde ifade etmi tir.

Görüldü ü gibi zincir, Allah ve O'nun bir nefhası olan ruhu, hem ayırma hem de birbirine ba lama fonksiyonlarını aynı anda yerine getirmektedir. Ruh ku unun içine hapsedildi i beden kafesi, insana ait oldu u için de söz konusu ayrılık, Allah ile insan arasında meydana gelmi gibi görünmektedir. “Ayırma” fonksiyonuyla “özlem”i ortaya çıkaran zincir, “ba lama” fonksiyonuyla da tekrar kavu manın, bölünmü lükten kurtulmanın vasıtası olmaktadır. Zincirle aynı fonksiyona sahip olan ip, Kur'an'da da “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapı ın, parçalanmayın.” (Kur'an, Âl -i mrân: 103) âyeti içinde, ayrılı ı ortadan kaldıran sembolik bir unsur olarak kar ımıza çıkmaktadır.

Allah ve insan bedeni içi ne hapsedilmi olan ilahî nefhalar arasındaki ayrılık, bu ayrılık öncesinde ya anılan bir “vuslat”a da göndermede bulunmaktadır. Çünkü vuslat ya anılmadan ayrılıktan bahsetmek mümkün de ildir. lahî nefha olan ruhlar da kesret âlemine gelmeden önce, ayrılıkları bütünle bir vuslat ya amı lardır. Bu vuslat, Allah ile ruhlar arasında bir anla manın yapıldı ı ve yaratılı ın gayesini gerçekle tirme vasıtası olan “a k emanetinin”¹⁴ in ruhlara yüklendi i âlem-i ervâhta ya anmı tır. “Ben sizin Rabbiniz de il miyim?” sorusuna “belâ (evet)” diyen ruhlar¹⁵, sadece a kı de il, ayrılık sebebiyle çekecekleri ıstırabı da yüklenmi lerdir:

Çün su’âl-i " " e

Bî-muhâbâ “ “cevâb itdüm

Bin belâ vü °azâb olup teklîf

Âte -i °a k irtikâb itdüm

Fehîm (K II/11,12)

“ ’Ben sizin Rabb’iniz de il miyim?’ sorusuna çekinmeden ’evet!’ dedi im an, bana teklif edilen binlerce belâ ve azaptan, a k ate ini seçtim.”

Mihnet-i °a k ey dil âsândır diye çok urma lâf

°A k bir yüktür ki ham bulmu anun altında Kâf¹⁶

Fuzûlî (G 148/1)

¹⁴ “Biz emâneti, göklere, yere ve da lara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumlulu undan) korktular. Onu insan yükledi.” (Kuran, Ahzâb: 72)

¹⁵ Kur’an, A°râf: 172

¹⁶ Beyitte “Kâf” kelimesiyle hem “ ” kelimesinin sonunda yer alan “ ” harfinin e rilili ine i aret edilmli hem de da ların a k emanetini yüklenmek istememelerine telmihte bulunulmu tur. Ayrıca “ ” harfi, “yakınlık” anlamına gelen “kurb” kelimesiyle ilgisi bakımından (Schimmel, 1982: 357) ruhların bezm-i eleste Allah’a yakın olmalarına da i aret etme ktedir.

“Ey gönül! A k derdi kolaydır diye çok laf etme. A k, altında Kâf da nın beli nin büküldü ü bir yüküdür.”

Bedenlerin yaratılmamı oldu u, zaman ve mekân kayıtlarının dı nda ya anılan bu vuslat, “bedenler”in yaratılması neticesinde ayrılıkla neticelenmi ve bu ayrılık, a k emanetinin yüklendi i ruhu, bedeninde bir emanet olarak ta ryan insanı, iki emanetin birden ta ıyıcısı durumuna getirmi tir:

Tende cânım bir perînindir emânet saklarım

Ol zamândan kim emânet kıldılar insâne °arz

Fuzûlî (G 139/3)

“ nsana (a k) emanetinin arz edildi i zamandan beri, cânım (rûhum) bir perinindir. Onu, bedenimde bir emanet olarak saklıyorum.”

Ruhun, beden vasıtasıyla dünyaya gelmesi, varlık dairesini meydana getiren yaylardan ilkinde (kavs-i nüzûl) tekabül etmektedir. Kur’an’da “Biz, insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu, a a ıların a a ısına indirdik.” (Kur’an, Tîn: 4/5) âyetleriyle beyân edilen dünyaya ini , Klasik Türk Edebiyatında “dü mek” fiiliyle ifade edilmektedir:

Tâ halka-i zülf-i yâre dü tün ey dil

Dâm-ı gam-ı rüzgâre dü tün ey dil

Efsûs ki kutb-ı ehl-i cem^cıyyet iken

Ol dâ’ireden kenâre dü tün ey dil

Fuzûlî (R 56)

“Ey gönül! Sevgilinin saç kıvrımına dü tü ünden beri, dünyanın gam tuza ına dü tün. Yazık ki, derli toplu, huzurlu olanların ba ıyken, o daireden kenara dü tün.”

“ 'Dü mek' fiili, her şeyden önce, bütün varlıksal alanları kapsayan yönüyle, bulunulan 'üst düzey'i veya sahip olunan 'mevki'i kaybetme anlamını içinde barındırmaktadır” (Yıldırım, 2007: 215). Dolayısıyla da “dü ü ”, ruh için de bir mevki kaybına sebep olur. Ruhun dünyaya “dü me” neticesinde kaybettiği mevki, Klasik Türk Edebiyatında “sevgiliyle beraber olunan yer” şeklinde tanımlanan “cennet” tir:

Hoş ol zamân ki harîm-i visâle mahrem idim

Ne mübtelâ-yı belâ ne mukayyed-i gam idim

Gezerdim itlerin içre fezâ-yı kûyunda

Yerim behişt-i berîn idi ben bir âdem idim

Hemîne secdegehim hâk-i âsitânın idi

Bu itibâr ile bir ser-bülend-i âlem idim

Gedâ-yı kûyun idim böyle zilletim yok idi

Serîr-i saltanat-ı kurbda mu'azzam idim

Fuzûlî (G 194/1 -4)

“Vuslat haremine mahrem oldu um zaman, ne güzel bir zamandı ki, ben o zaman ne belâyâ müptela olmu tum ne de gamla kayıtlanmış tum. Diyârının sonsuz genişi içinde köpeklerinle beraber gezerdim. Yerim yüksek cennet, ben de bir Âdem idim. Dâima secde ettiğim yer senin ekinin toprağı idi. Secde etmek sûretiyle kazandığım itibar ile, âlemde başı yükseklerle eren bir insandım. Diyârının dilencisi idim, böyle hakir de ildim. Sana yakınlık saltanatının tahtında ulu (bir sultan) idim.”

Ölümlü (beden) ve ölümsüzü (ruh) bünyesinde taşıyan iki kutuplu bir varlık olarak madde âlemine “dü en” insanın, kaybettiği “cennet”e duyduğu özlem ve ayrılık

ıstırapı, “dü ü ”ün ilk tezahürleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu özlem ve ıstırap, “Leylâ vü Mecnûn”da Mecnûn’un ahsında ifade edilmektedir:

Ol dem ki bu hâkdâne dü dü

Hâlini bilüp figâna dü dü

Âhir günün evvel eyleyüp yâd

Akıtdı siri k ü kıldı feryâd

Ya^cni ki vücûd dâ -ı gamdır

Âzâdelerin yeri ^cademdir

Her kim ki esîr olur bu dâma

Sabr etse gerek gam-ı müdâma

LM (471-474)

“Bu topra a dü tü ünü anlayınca hâlini bilip feryâda ba ladı. Son gününü, önceden hatırlayarak göz ya ı döktü ve a ladı. Yani varlık gam tuza ıdır, hür olanların yeri yokluktur. Bu tuza a esir olan, daima gam ve kedere sabretmelidir.”

“Dü ü ”ün ikinci tezahürü olarak ortaya çıkan süreç ise kaybedilen cenneti ve ayrı dü ülen Sevgili’yi “unutma”yla ba lamaktadır:

Billâh ki bu dil-firîb menzil

Öyle bana verdi râhat-ı dil

Kim eski makâmımı unuttum

Sandım vatanım makâm tuttum

LM (83-84)

“Billahi bu gönül aldatan yer, bana öyle gönül rahatlı ı verdi ki eski makâmımı unuttum. Vatanımı makâm tuttum sandım.”

Ey rûh ki câm-ı cehl edip nû

Hubb-ı vatan eyledin ferâmu

LM (142)

“Ey rûh! Bilgisizlik kadehini içip vatan sevgisini unuttun!”

smail Hakkı Bursevî, unutmamanın sebebini u ekilde açıklamaktadır: “Kesret âlemine gelirken arada hayli çok berzah olması hasebiyle vahdet, yani birlik unutuldu.

te bu mana icabı olarak derler ki: Gözden ırak olan, gönülden de ırak olur. Çünkü iki sevgili arasındaki mesafeler, hicâbdan hâlî de ildir. Hicâb ise unutkanlık do urur” (1967: 156).

Ba lı oldu u zincirin di er tarafındaki Sevgili’yi unutan ve O’ndan kopmu olan ilahî nefhayı ta ıdı mın farkında olmayan insan, bunun kendisine yükledi i sorumlulu u gerçeğe tirmek için gerekli çabadan uzak, hareketsiz bir biçimde gözünü perdeye dikmi tir ve bitmek bilmeyen isteklerinin esas hedefinin perdenin arkasında oldu unun farkında de ildir. Ancak ruh, hâlâ koptu u bütü ne büyük bir özlem duymaktadır ve bu özlem, birtakım sahte sevgililer edinmek suretiyle farkında olmadan dindirilmeye çalı ılmaktadır:

Ey ki âlemde mahabbet adını mezmûm edip

Her zamân bir mâh-rûhsarın olursan mâ’ili

Geçti ömrün âhid-i maksad cemâlin görmeyip

âhid-i maksad sa ınmı san arada hâ'ili

Ârif isen tutagör ser-ri te-i feyz-i bekâ

Terk kıl bu sûret-i fânî vü nak -ı zâ'ili

Fuzûlî (Kt 37)

“Ey bu dünyada sevgiyi ayıplayarak her zaman bir ay yüzlüye meyleden! Ömrün aradaki perdeyi maksat güzeli sanarak, maksat güzelinin cemâlini görmeden geçti. Ârif isen bu geçici ve sona erecek olan görüntüyü, resmi terk ederek bekâ feyzinin tutama ını tut.”

Mevlânâ, “Fîhi Mâfîh”te bu hususu u sözlerle açıklamaktadır:

“ nsan, halkın ana, baba ve arkada larına, yerlere ve göklere, ba lara, bahçelere, kö klere, bölgelere, i lere, yemeklere, arap vs. gibi çe itli eylere kar ı olan bütün arzu, sevgi ve efkatlerinin hepsinin, gerçekte Tanrı'yı sevmek ve bilmek oldu unu bilir. Bunların hepsi örtülerdir. nsanlar bu dünyadan göçüp o âh'ı perdesiz olarak görünce, bunların hepsinin perdelerden ibaret oldu unu ve gerçekte istediklerinin yalnız o bir ey oldu unu görür ve anlarlar” (Öztürk, 2000: 86).

“Perdeye takılıp kalma” durumu, Klasik Türk Edebiyatında “hayâl” kelimesiyle de kar ımıza çıkmaktadır; çünkü aslında gerçek bir v arlı a sahip olmayan kesret âlemi sadece bir görüntüden, hayâlden ibarettir:

Bir hâb u hayâl imi bu âlem

Bu hâba vü hayâle olma hürrem

LM (2379)

“Bu âlem bir rüyâ ve hayâلمي ! Bu rüyâ ve hayâle sevinme!”

Verây-ı perdeden âgeh de ilsin ey gâfil

Hayâl-i zilla mü âbih zuhûru n'eylerler

Nâ'ilî (G 51/3)

“Ey gafil! Perdenin arkasındakinden haberdâr de ilsin. Karagöz oyununa benzeyen görünü ü ne yapşınlar?”

Azîzüddîn Neseî'nin, “Dünyâ bir sihirbâz olup her gün sihir yapmaktadır. Yani her gün hayâl oyunu oynar ve insanlar dünyanın hayâl oyununa aldanırlar.” (2004: 130) ekinde ifade etti i bu hususa, Hz. Peygamber de “nsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar.” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 138) hadisiyle i aret etmektedir. Bu uyanı , yeniden do u sürecini ya amayan insan için ruhun bedenden ayrılması durumunda gerçekleşir. “Ölmeden önce öler ek” yanılığardan kurtulup hakikate ula an insan ise bu uyanı ı dünya hayatı devam ederken ya ar.

“Leylâ vü Mecnûn”da da “dü me”nin neticesinde, a kın hedefini a ırarak perdeye yönelmesi süreci, yine Mecnûn'un ahsında verilmektedir. Ayrılık ıstrabının anlatıldı ı a a ıdaki beyitler ise bu sürecin ifade edilmesine zemin hazırlayıcı niteliktedir:

Daya anı pâk kıldı kandan

Kaldırdı bu tîre hâkdândan

Guslin görüp âb-ı çe m-i terden

Süt yerine virdi kan ci erden

LM (489-490)

“Sütannesi, onu kandan temizledi. Bu karanlık topraktan kaldırdı. Taze gözya ından vücudunu yıkayıp (guslinü yaptıırıp) süt yerine ci erden kan verdi.”

Cânıyla kılurdu daya i^czâz
Esbâb-i kemâl-i terbiyet-sâz

Lâkin ol edip hemî e nâle
Ho nûd de ildi hîç bu hâle

A^czâsın edip eliyle efgâr
Eylendi müdâm nâle vü zâr

LM (492-494)

“Daya, onu cânıyla beslerdi. Yeti mesinin olgunlu u çarel erini hazırlardı. Lâkin o daima a lardı. Bu hâlden hiç ho nut de ildi. Âzâsını eliyle yaralayarak devamlı a lar ve inlerdi.”

Bu beyitleri takip eden beyitlerde, Mecnûn’un dünyaya “dü me”sinin neticesinde a kın âleme kar ı duydu u özlem, be erî bir güzelli e yönelerek yön de i tirir:

Bir gün anı gezdirdi daya
Derdini yetirmeye devâya

Bir evde me er ki bir perî-ve
Ol tıflı görüp olur mü evve

Rahm etdi eline aldı bir dem
Tıfl anı görünce oldu hurrem

Hüsnüne bakıp karâr tutdu

Feryâd u figânını unuttu

LM (497-500)

“Bir gün daya onu gezdirdi. Derdini devâyaya ula tırmak için! Me er bir evde, peri gibi güzel bir kız, bu çocu u görerek kendinden geçer. Daya ona acıyarak bir an için kızı eline aldı. Çocuk onu görünce mesut oldu. Güzelli ine baka rak durakladı. A lamayı ve inlemeyi unuttu.”

Beyitlerin devamında, be erî güzelli e meyletmenin, “ruhun Mutlak Güzel’e olan a kı”ndan kaynaklandı ı ifade edilirken aynı zamanda Mecnûn’un be erî a k vasıtasıyla hakikî a ka ula aca ının ilk sinyalleri de v erilmektedir:

Zâtında çü var idi mahabbet

Mahbûbu görünce tutdu ülfet

°A k idi ki oldu hüsne mâ’il

Hüsnü ne bilirdi tıfl-ı gâfil

Ma°lûm idi ehl-i hâle ol hâl

Kim nüsha-i °a kdır bu timsâl

Elbetde bu tıflı zâr eder °a k

Â üfte-i rûzgâr eder °a k

LM (504-507)

“Ki ili inde sevgi oldu u için sevgiliyi görünce ısındı. Güzelli e mâil olan a ktı. Akli ermez bir çocuk güzelli i ne bilirdi? Hâl ehline bu hâl malumdur. Bu görünü a k

nüşhasıdır (muskasıdır)! Elbette bu küçü ü a k inletir, elbette a k onun günler ini karmakarı ık eder.”

A kın âlemde her türlü kayıttan uzak olan ruh, “belâ” dedikten sonra “beden”le kayıtlanır ve bunun neticesinde de tüm tezâhürün kayna ı olan “merkez (Allah)”den belirli bir oranda uzakla mı olur. Beden, insanın/ins anlı ın ba lı oldu u zincirin sadece bir bölümünü te kil etmektedir ve bütün insanlar, bir bedene sahip olmak bakımından tüm tezâhürün kayna ı olan “merkez (Allah)”e e it uzaklıkta bulunmaktadır. Ancak “dü me”nin sonucu olarak ortaya çıkan “unutma” ve b unun neticesi olarak da “perdeye yönelme”, insan için “merkez (Allah)”den daha da uzakla maya sebep olmaktadır. İ k ve temel maddî varlı ı olan bedene sahip olarak kesret âlemine “dü en” insan, kesret âlemine ait güzelliklerle (kâkül) kar ıla nca benzerin (madde/beden) benzere (madde/kesret âlemi) temâyülü neticesinde bu zincire yeni halkalar eklenmekte ve “delilik zinciri” daha da uzayarak “merkez”e olan uzaklık artmaktadır:

Ne belâ âfet-i dildür göricek kâkülünü

Bend-i zencîr-i cünûn oldu Fehîm-i âzâd

Fehîm (G XXXVIII/11)

“Onun kâkülü nasıl gönül âfeti bir belâdır ki, hür Fehîm onu görünce delilik zincirine ba landı.”

“Dü me”nin neticesinde “unutulan” veya “perde”ye yönelerek yön de i tirdi i için unutulmu gibi görünen “a k”ın yerini ise “akıl” almı tır. Akıl, önce a kla tanı an insanın gönlüne sonradan yerle mi tir. Bu nedenle de “a k”, “â inâ/tanıdık”; “akıl” ise “bîgâne/yabancı” dır:

°A ka yâr ol °akl ile germ-ihtilât olma gönül

Â inâ bîgâne vü bîgâne olmaz â inâ

Fehîm (G XI/4)

“Ey gönül! A ka dost ol, akılla sıkı fıkı olma; (çünkü) tanıdık, yabancı; yabancı da tanıdık olmaz.”

Yukarıdaki beyitten de anlaşıldığı gibi, Klasik Türk Edebiyatında “gönül”, hem aklın hem de aklın meskeni olarak kabul edilmektedir. Aklın, aslında “a k”a mesken olması gereken “tevhid ve irfan kaynağı olan gönlü” (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2003: 93) sonradan gelip işgal etmesi, ki iyi dünya hayatına, maddeye kayıtlı hâle getirmektedir. İbrahim Gâlib, dünya hayatına kayıtlı olmaya sebep olan aklın “akıl” olduğunu, akıldan yoksun olan delinin dünyaya kayıtsız olduğunu ifade etmek suretiyle dolaylı yoldan ifade etmiştir:

Tutmuş o kadar dehri zencîr-i ta°alluk kim

Ser-ri te-i bî-kaydî dîvânede kalmıdır

İbrahim Gâlib (G 59/4)

“Âlemi, dünyevî bahaneler o kadar tutmuş, bahaneler ki, kayıtsızlık ipinin ucu delide kalmıştır.”

Gönlün akla mesken olması, insanı dünyevî hayata kayıtlı hâle getirmekte ve bunun neticesi olarak da gönlü, madde âleminin güzelliklerine bahaneler olarak parçalanmaktadır. Yani madde âlemine ait çokluk, gönle de “çokluk/parçalanma” şeklinde yansımaktadır:

Her kâküle sad-pâre gönül ânelüğ eyler

Her silsile-i turraya dîvânelüğ eyler

Fehîm (G LIV/1)

“Yüz parçaya ayrılmı gönül, her kâküle taraklık, her alın saçı zincirine de dîvânelik eder.”

Oldu hevâ-yı zülf ile dil târümâr-ı gam

Cem'iyet-i u'ûr ne 'âlemedir 'aceb

eyh Gâlib (G 20/5)

“Gönül, saçın arzusuyla gamdan karmakarılık, peri an bir hâle geldi, akıl ve fikir toplulu u acaba ne âlemedir?”

Yani “dü ü ” neticesinde meydana gelen “ikilik” dönemi, gönül için bir parçalanma ve da ılma sürecidir. Bu parçalanma ve da ılma Klasik Türk Edebiyatında, “gönlün parçalarının, Sevgili'nin saçlarının ucunda asılı olması” hayâli içinde verilmekte ve “akılın karı mı olması” anlamına gelen “â üftelik” kelimesiyle ifade edilmektedir:

Ser-ge teli im kâkül-i mü gînin ucundan

Â üfteli im zülf-i perî ânın içindir

Fuzûlî (G 105/2)

“Sersemli im, a kınlı im, misk kokulu kâkülün yüziinden, peri anlı im da ınık saçın içindir.”

Gönlün parçalanması, a kın esas hedefinin unutulması ve bunun sonucunda da perdeye/çoklu a yönelmenin neticesinde meydana gelmektedir. Onun bu parçalanmı lıktan kurtulabilmesi için, a kın tekrar esas hedefine yönelmesi, ba ka bir deyi le unutulmuş a kın tekrar hatırlanması gerekmektedir. Yani a kın kıblesinin çok olması parçalanmaya sebep olurken, tek olması ise gönlün parçalanmı lıktan kurtulmasını sa lamaktadır:

Ey Fuzûlî ger sana cem'iyet-i dildir murâd

Ba la bir dil-dâre gönlün gayrdan peyvend kes

Fuzûlî (G 125/7)

“Ey Fuzûlî! E er gönlünün toplu halde olmasını istiyorsan, bir sevgiliye gönlünü ba la, di erlerinden ilgini kes.”

A kın tek kıbleye yönelmesi, onun esas fonksiyonunu da yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Ahmed Gazzâlî, gönlün fonksiyonunun ne oldu unu u sözlerle ifade etmektedir: “Bil ki insano lunun her bir uzvun un bir i i vardır; o uzuv, o i i yapmıyorsa anlamsız demektir. Gözün i i görmek, kula nki i itmek, gönlünki de a ktır. A k yoksa o, âtl ve anlamsızdır. Gönül â ik olunca i ini yapmaya ba lar. Buna göre, açıkça ortadadır ki gönül, a k ve â iklik için yara tılmı tır, ba ka bir ey bilmez” (2004: 79). Dolayısıyla da “ikilik a aması”, gönlün esas fonksiyonunu yerine getirmekten uzak oldu u bir a amadır.

Bu a amada “akıl”, bir kayıt de il, kayıtlayandır. nsanı dünyevî hayata kayıtlı kılmak suretiyle “merkez/Allah”den uzakla maya sebep oldu u için, “a k”la beraber kullanıldı ı beyitlerde olumsuz sıfatlarla beraber anılan “akıl”, “nefs” söz konusu oldu u zaman ise olumlu bir de erde kar ımıza çıkmaktadır. Yani akıl, a ka kıyasla olumsuz, nefse kıyasla olumlu bir de erdedir:

Dâ'im tarîk-i Hakda budur 'akl u nefse kâr

Biri Mesîhi reh-ber eder âharı harı

eyh Gâlib (G 313/8)

“Hak yolunda, aklın i i daima sa'yi rehber etmek, nefsin i i ise e e i rehber etmektir.”

Burada söz konusu olan nefs, “hayvanî lezzetle re dü künlük ve Allah'ın buyruk ve yasaklarına ba lı kalmama açısından ehvânî tabiatın gerektirdi i eyleri yapması

nedeniyle 'kötülü ü emredici'¹⁷ vasfını alan" (Ögke, 1997: 84) ve "bo eylerle u ra mak, alay etmek, ba kasına eziyet etmek, kendini be enm e, makam sevgisi, gıybet, gammazcılık ve dedikodu yapmak" (Ögke, 1997: 85) gibi özelliklere sahip olan "nefs-i emmâre"dir. Bütün bu özellikleri ile de nefis, zaten "dü ü "ün do al sonucu olarak "merkez (Allah)" den uzakla mı olan insanı, merkezden daha da uzakla ma yoluna götürmektedir.

"Har (e ek)", nefsin bu olumsuz özelliklerini ifade etmede kullanılan sembolik bir ifadedir. Çünkü "çamura saplanma" özelli iyle e ek, süflî olana yönelik temsil etmektedir. "'Çamur' burada dip noktayı temsil etmektedir. 'Çamura saplanmı lık' da bu dip noktadan kurtulamama olarak görülmelidir" (Yıldırım, 2003: 17). Sonuç olarak da insan, nefsinin sesine kulak verdi i, ona boyun e di i sürece, dü tü ü dip noktadan kurtulamayaca ı gibi, "dü ü " nedeniyle ortaya çıkan "merke z (Allah)"e uzak olma durumu, daha da belirgin bir hâl alacaktır.

"Aklın sa'yı rehber etmesi" de dikkate de er bir ifadedir. Çünkü Hz. sa her ne kadar dünya malından hiçbir eye sahip olmaması bakımından (Onay, 2000: 260) Klasik Türk Edebiyatında "tecrîd" in bir sembolü olarak kullanılıyorsa da gö e çekilirken üzerinde bir i ne bulundu u için ancak dördüncü fele e kadar yükselbilmi , daha ileriye gidememi tir (Onay, 2000: 260). Bu da aklın, nefse kıyasla olumlu bir de er ta ımakla beraber, yine de insanın dü tü ü dip noktadan kurtulması için tek ba ına yeterli olmadı nı göstermektedir. Çünkü akıl, insanı dünya hayatına kayıtlı kılmakta, nefis kadar olmasa da "merkez (Allah)"den belirli bir oranda uzakla tırmaktadır. Hz. sa' nın dördüncü fele e kadar yüks elebilmi olmasını, aklın insanı "merkez (Allah)"e belirli bir uzaklıkta tutması ekinde de erlendirmek mümkündür. Çünkü dördüncü felek, dünyaya nispetle yukarıda, fakat dokuzuncu fele e nispetle a a ıdadır. Yani orta bir noktada, hatta ortadan daha a a ı bir noktadadır. Dolayısıyla da aklın yolundan gitmek, insanı "merkez (Allah)"e tam olarak ula tıramasa da en azından O'ndan daha da uzakla masına engel olacaktır.

Beyitten anla ıldı ı gibi, "a k"ın unutularak devreden çıktı ı ikilik a aması, "a k"ın yerini alan akıl ve insanı olumsuzluklara yönelten nefis -i emmâre arasında çeki menin ya anıldı ı bir dönemdir. Bunlardan hangisinin di erine üstün gelece i, insanın koptu u "merkez (Allah)"e olan uzaklı ını belirleyici bir özelli e sahiptir. Aklın

¹⁷ "Çünkü nefis, a ını ekilde kötülü ü emreder..." (Kur'an, Yûsuf: 53).

yolunda gitmek, insanı en azından “merkez (Allah)”den daha da uzakla maktan kurtaracakken aklın nefse ma lup olması, insanı “çamura saplanmılık”a mahkûm edecektir:

Mâdâm Nâ’ilîve terdâmen-i hevâyız

Ey ‘akl ey dil ey cân hep pâ-y-der-giliz biz

Nâ’ilî (G 150/5)

“Ey akıl! Ey gönül! Ey cân! Madem ki Nâ’ilî gibi, ete imiz nefsin arzu ve isteklerine bula mı , hepimizin aya ı çamurdadır.”

“Ruh”un beden kalıbına girmesiyle ba layan ikilik süreci, insana, uzak dü tü ü “merkez (Allah)”e yakla maya çalı ma fırsatını v e O’ndan daha da uzakla maya sebep olacak faktörleri aynı anda sunmaktadır. iirlerinde sık sık tasavvuf yolundaki yeteneksizli inden, ba arısızlı ından bahseden Nâ’ilî, “dü ü ”le beraber ba layan “ikilik”in, ba ka bir ifadeyle delili in, maddeye (saç) yön eli le beraber daha da belirgin bir hâle geldi ini “karanlık gecede kalmı hasta” ifadesiyle dile getirmektedir:

Artırdı cünûnun heves-i zülf-i siyehtâr

Bir hastasın ey dil ki eb-i târda kaldın

Nâ’ilî (G 217/4)

“Siyah telli saçı arzulamak, delili ini artırdı. Ey gönül! Karanlık gecede kalmı bir hastasın.”

Klasik Türk Edebiyatında “yüz (birlik)”ü örtmesi bakımından madde âlemini sembolize eden saç, “siyah” renkte tasavvur edilmesi bakımından da madde âleminin aslî bir varlı a sahip olmadığı na göndermede bulunur bir mahiyet ta ımaktadır. Çünkü siyah, “ölümün, asla dönü ün” rengidir. Nitekim madde âlemi de her an varlıkla yokluk/ölüm arasında bir gidi geli hâindedir. Yok o larak “Asl”ına döndükten sonra tekrar var olur; ama eskinin aynı olarak de il, de i ime u ramı bir ekli olarak var

olur. Dolayısıyla da madde âlemi, her an ölümü ya amaktadır ve siyah da bu durumu ifade etmek için kullanılan sembolik bir renktir.

Bu a amada akıl, sadece nefisle mücadelesi bakımından de il, insanı ilahî emir ve yasakların muhatabı yapması bakımından da “merkez (Allah)” den daha da uzakla maya engel olmaktadır. Çünkü insanın akıl sahibi olması sebebiyle muhatap oldu u ilahî emir ve yasaklar, onun “merkez (Allah)”den daha da uzakla masını engelleyen bir “ba (‘ikâl)” dır:

‘lm ü fazl ü zühd ü takvâ ‘âkile oldu ‘ikâl

‘Â ık-ı ûrîdeyim men fâri ü âzâdeyim¹⁸

“ lim, fazilet, zühd ve takvâ akıllı kimseler için bir ba dır. Ben peri an bir â ı m, bunlardan âzâdeyim.”

“Ba , ayak ba ı” anlamına gelen ve “‘âkil” kelimesiyle mü tak olan “‘ikâl” kelimesi, ilk bakı ta olumsuz bir de ere sahip gibi görünüyorsa da aslında bu olumsuzluk altında olumlu bir de eri de barındırmaktadır. Çünkü insanı sını rlama, hareket kabiliyetini daraltma gibi bir fonksiyona sahip olması bakımından olumsuz bir yapıya sahip olan ayak ba ı, “uzakla ma”nın istenmedi i bir durumda olumlu bir de er kazanmaktadır. “ kilik” söz konusu oldu unda “uzakla ma”nın olumsuz bir de er ta ıdı ı açıktır. Dolayısıyla da er’î yükümlülüklerin “ba ” olarak nitelendirilmesi, ilk bakı ta olumsuz bir de er ta ıyor gibi görünüyorsa da aslında altında olumlu bir de eri de barındırmaktadır. Rene Guenon, bu “ er’î ba ın” olumlu de erini u söz lerle ortaya koymaktadır: “Bu (eriat), her zaman için bir ba dır, ama öyle bir ba ki, onların yolunu a ırmalarını veya kaybolmalarını önler. Kendilerini böyle belirli bir yolu izlemeye ba ımlı kılan bu zahirî yasa olmasaydı, insanlar sadece merkeze ula amamakla kalmaz; fakat aynı zamanda sonsuz derecede, merkezden uzakla ma tehlikesiyle de kar ı kar ıya kalırlardı” (1989: 42). Yani er’î emir ve yasakların dairesi içinde olmak, “dü ü ” neticesinde ortaya çıkan uzaklı ın en azından daha da

¹⁸ Bu beyit, eyh Gâlib Dîvânı’nda yer alan bir tahmisten alınmı olup, âhidî Dede’ye aittir.

artmamasını sağlayacak ve bu suretle de ki iyi “merkez (Allah)”e belli bir oranda da olsa yakın tutacaktır.

Beyitte er’î baların ilk bakışta olumsuz bir de ere sahip olması, eriatı aıp hakikate ulaşma bir insanın bakış açısıyla söylenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da er’î balar, eriatı aıp hakikate ulaşma istidadına sahip olmayan insanlar için olumlu bir de er ta imakta, onu aımayı barabilmiş insanlar için ise olumsuz bir de er ta imaktadır. Çünkü eriat, dinin herkese hitap eden zahirî yönüdür ve onu aıamamak, bâtına ulaşmaıamamak demektir.

“Dü ü ”e sebep olan saç zincirinin en önemli özelli i, ba lı oldu u “merkez (Allah)”in “unutulmuş ” olmasıdır. Ba lı oldu u zincirin esas kayna mını unutmuş olan insan, bu aıamada “kavs-i nüzûl”un en uç noktasında bulunmaktadır ve yaratılı amacını (marifet) gerçekle tirmekten oldukça uzaktır. Unutmanın neticesi olarak ortaya çıkan gafletten kaynaklanan “hareketsizlik”in son bulması ve insanın yaratılı amacını gerçekle tirme mücadelesi içine girebilmesi için, “ zincirin kıpırdaması”, yani hatırlanması gerekmektedir:

Âzâdelerin gönlün cem^c etmiş iken gaflet

Depretme sabâ bi’llâh ol zülf-i perî âni

Fuzûlî (G 265/4)

“Ey sabâ yeli! Gaflet, âzâdelerin gönlünü huzura erdirmiş iken, o da mık, peri an saçı Allâh için kıpırdatma, hareket ettirme.”

“Dü ü ”ün önemli bir ba ka özelli i ise gayr-i iradî bir ekilde ortaya çıkan bir durum olmasıdır. Nitekim “bilerek, isteyerek dü mek, dil mantı ı ve insan yaratılı ma aykırı görünmektedir“ (Yıldırım, 2007: 215). Hz. Âdem’ in ahsında ifadesini bulan “dü ü ”ün, insan/insanlık için kaçınılmaz bir sonuç oldu u ve “dü ü ”ün neticesi olarak insanın olumsuz sıfatlara sahip olaca ı, “Hatırla ki Rabbin meleklere: ‘Ben yeryüzünde bir halife yarataca ım.’ dedi. Onlar: ‘Bizler ham dinle seni tesbih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ dediler...” (Kur’an, Bakarâ: 30) âyetinde açıkça bildirilmektedir. Yani insan, “dü mek”

için yaratılmıştır ve bu “dü ü ” neticesinde sahip olacağı olumsuz özellikler, ona Allah’a yakın veya uzak olma yolunda bir seçim yapma/yapabilme özelliğini kazandıracaktır. Bunun da mutlak manada bir iyilikten, yakınlıktan daha değerli olduğu açıktır. İnsanı daha yaratılmadan önce, meleklerin kıskançlığına hedef yapan da sahip olduğu bu özelliktir.

Bu nedenle de “dü ü ”, Klasik Türk Edebiyatında bir taraftan olumsuz yönüyle ele alınırken diğer taraftan da insanın çalışmadan sahip olduğu ve kaybettiği mertebesini, tekrar ve bu defa sürekli olarak kazanmanın yolunu açtığı için, gerekliliği de vurgulanmıştır:

Ser-verlik ister isen üftâdelik icâr et

Kim dü meden aya çıkmadı ba a bâde

Fuzûlî (G 246/6)

“Ululuk, ba olmak istersen daima dü küün olmaya bak; çünkü arap aya a dü meden (kadehe dökülmeden) ba a yükselmez/insanı sarho etmez.”

Olur gü âde lâle gibi hâk-sâr olan

Dü mek aya a mûcib-i izzet de il midir

eyh Gâlib (M 62)

“Lâle gibi toz toprak içinde kalan, açılır. Nitekim aya a dü mek, kıymet kazanmak için bir vesile de il midir?”

Klasik Türk Edebiyatı şairleri “dü me”yi, “yükselme”nin ön ko ulu olarak gösterirken, “imtihanı iki kuyu arasındaki mesafeden ba ka bir şey olmayan” (Settârî, 2003: 59) Hz. Yûsuf’un hayatından da ilham almış, onun izzetinin bir zillet döneminin arkasından geldiğine atıfta bulunmuşlardır:

Her zilletin elbetde bir izzet var içinde

Seyr et Çeh-i Ken'ânı ne devlet var içinde

eyh Gâlib (G 296/1)

“Her hakirli in içinde elbette ki bir yücelik, ululuk vardır. Yûsuf’un atıldı ı kuyuya bak, içinde nasıl bir saadet var.”

Dü dü üne eyleme te’essüf

Mi’râcını çehde buldu Yûsuf

Hüsn ü A k (1266)

“Dü tü üne üzülme, Yûsuf da yükseli ini kuyuda bulmu tur.”

Klasik Türk Edebiyatında “yükselmeye”nin ön ko ulu olarak kar ımıza çıkan “dü ü ”, yeti kin/âkıl olmanın ön ko ulu olan ve insan ya amının evreleri arasında delilik hâline en yakın hâl olan “çocukluk” dönemiyle de ifade edilmektedir. Burada “çocukluk” kavramı, yaratılı sürecinin bir sonucu ol an “dü ü ”e tekabül etmekte ve ya anılması “zorunlu” olan bir süreç olarak kar ımıza çıkmaktadır; çünkü “yükseli /yeti kin/âkıl” olma öncelikle “dü ü /çocukluk” sürecinin ya anmasını gerekli kılmaktadır. Dü meden kalkmak, çocuk olmadan yeti kin/âkıl olmak mümkün de ildir:

Dilim âzâde kayd-ı e -cihetden çâr unsurdan

Beni ey derbeder zann etme tıfl-ı mâ’il-i nerdim

eyh Gâlib (G 215/5)

“Ey derbeder! Benim tavla oyununa m eyleden bir çocuk oldu umu zannetme. Gönlüm dünya kaydından, dört unsurdan âzâdedir.”

Mevlânâ da “dü ü ”ün do al sonucu olan ve -“a k” vasıtasıyla bu durumdan kurtulmu olan “Tanrı sarho u” hariç - bütün insanlı ı kapsayan bu durumu, “çocukluk”

kavramıyla ifade etmektedir: “Tanrı sarho undan ba ka bütün halk çocuktur” (Emiro lu, 2002: 223).

Çocukluk dönemi, insanın e yaların taklitleri olan oyuncaklarla temas hâlinde oldu u, gerçeklerine pek fazla itibar etmedi i bir dönem olması bakımından da dikkate de erdir. Bu süreç, ya amın ileriki evrelerinde e yaların gerçekleriyle kar ıla acak olan insan için bir hazırlık dönemi, tanıma sürecidir. Dolayısıyla da çocukluk, insanın e yaların sadece görüntüleriyle ilgilenilen, hakikatlerinden habersiz olunan “dü ü ” sürecini bu yönüyle de tam olarak kar ılamaktadır. Yani insanın ilk önce sadece görüntülerle u ra ması, ya anılması gerekli olan bir süreçtir. Bu süreç insanı e yaların hakikatleriyle kar ıla maya hazırlar. Dolayısıyla da ilk önce görüntülerle temas hâlinde olmak zorunludur. Ama görüntülerde kalınmamalı, e yaların hakikatlerine ula ılmaya çalı ılmalıdır. Bu da ancak yaratılı gayesinin gerçekle tirilmesiyle olacaktır.

Sonuç olarak da “dü ü ” neticesinde otaya çıkan “ikilik”, ta ıdı ı bütün olumsuzluklara ra men, ya anılması zorunlu olan; fakat takılıp kalınmaması, a ılması gereken bir süreçtir. Yaratılı gayesinin gerçekle tirilmesi sonucunda tekrar elde edilecek olan “birlik”, öncesinde “ikilik“ döneminin ya anılmasını gerekli kılar. Önemli olan husus, “ikilik” a amasına takılıp kalınmaması, “ikilik”in “birlik”e dönü türülmesidir. Çünkü “her ikilik, birlik içindir, ikilik olmasa birli i görüp algılayamayız” (Sunar, 2003: 300).

1.2.Mekân:

Klasik Türk Edebiyatında “beden” ve “dünya” için bir istiâre olarak k ullanılan “ ifâ-hâne” ve “zindân”, Klasik Türk Edebiyatındaki bu “ikilik”in –ba ka bir deyi le “delilik”in - mekân boyutunu te kil etmektedir. Her ikisi de “zincir”le çok yakından ilgili olan bu mekânlardan ifâ-hâne, eski dönemlerde delilerin tedavi edildi i bir mekân; zindân ise mahkûmları cezalandırma ve ıslah etme amacıyla kullanılmasının yanı sıra, içine delilerin de atıldı ı bir mekândır.

1.2.1. ifâ-hâne:

Klasik Türk Edebiyatında “beden” ve “dünya” için kullanılan “ifâ-hâne” istiâresi, beden içindeki ruhun veya dünya içindeki insanların, “zincire vurulmuş oldukları” göndermesini de içinde barındırmaktadır. Söz konusu zincir, bedenlerin ve bütün kesret âleminin yaratılış sürecinin sembolik bir ifadesi olan ve “ikilik”i meydana getiren “saç zinciri”dir. Bu istiâre, beden ve/veya dünyanın insan için bir “iyile me mekânı” oldu u hususunu da açıkça ifade etmektedir; çünkü ifâ-hâne, bir iyile me mekânı; “zincire vurmak” da ifâ-hânede bulunan delileri tedavi etmede kullanılan bir yöntemdir.

“Zincir” ve Klasik Türk Edebiyatında kesret âlemini ifade etmede kullanılan başka bir sembol olan “dalga” üzerine kurulmuş a a ıdaki beyit, hem ruhun/insanın zincire vurulmuş oldu u hususunu hem de beden/dünyanın bir iyile me mekânı oldu u hususunu aynı anda ifade etmektedir:

Mürğ-i kafes-âmûz-ı ifâ-hâne-i mevciz

Zencîr-be-gerden nice dîvâneleriz biz

eyh Gâlib (G 107/3)

“Dalga ifâhânesinin kafesinde beslenmi ku larız, boy nu zincirli delileriz biz.”

Beyitte geçen ve sembolik bir ifade olan “mevc (dalga)” kelimesini, hem “bütün kesret âlemi” olarak hem de “mürğ (ku)” ve “kafes” kelimeleri sebebiyle “beden” olarak de erlendirmek mümkündür.¹⁹ Ancak hangi ekilde de erlendirilirse de erlendirilsin ortaya u sonuç çıkmaktadır: nsan için bir “zincir” olan madde âlemi, aynı zamanda “dü ü ” neticesinde meydana gelen “delilik”in iyile tirilece i bir mekân olma fonksiyonuna sahiptir. Ayrıca bu noktada “beden” ve “dünya” arasında ke sin bir ayırım yapmaya da gerek yoktur. Çünkü tıpkı madde âlemi gibi, ilahî bir nefha olan ruhun mekânı durumundaki “beden” de “unsurların tamamı olan dört unsurdan müte ekkil ve mürekkep bir kalıp ve surettir” (Sunar, 2003: 60,61). Ancak “beden”in,

¹⁹ Çünkü tasavvufî dü ünçe sisteminde ruh ve onu ku atan beden, ku ve onu hapsede n kafese benzetilir.

varlı ın gayesinin gerçekte eabilmesi için zorunlu olan “ikilik”i meydana getiren temel faktör olması bakımından, madde âlemine nispetle ön planda oldu u söylenebilir.

“ nsanın bütünden kopup noksanlıklar dünyasına ini i, bir çıkı ı zorunlu kılar. Aksi hâlde insan kendini tamamlayamaz. ni , insanın hayatının bir yarısıdır. Di er yarısı çıkı olacaktır” (Öztürk, 2000: 87). Burada “ini ”, insanın madde âlemine gelmesi neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumuna, “çıkı ” ise söz konusu “ikilik”in tekrar “birlik”e dönü türülmesine tekabül etmektedir. te dünya, “ini ” ile “çıkı ” arasında bulunan ve “ikilik”in tekrar “birlik”e dönü türülebilmesi için mutlaka u ranılması gereken bir “orta nokta” durumundadır. nsanın, “ini yayı”ndan geçerek madde âlemine gelmesi neticesinde meydana gelen “ikilik (delilik)”, yine bu âlemde “birlik”e dönü türülecek, ba ka bir deyi le tedavi edilecektir. Bu, aynı zamanda yaratılı gayesinin gerçekte mesi anlamına da gelmektedir.

Fizik (beden) ve metafizik (ruh) olmak üzere iki yönlü bi r varlık olması bakımından, “yaratılanla Yaratan arası bir kav ak noktası” (Öztürk, 2000: 47) olan insan, bu özelli inin bir neticesi olarak yaratılı ın gayesini gerçekte tirme sorumlulu unu yüklenmi durumdadır. Bu sorumlulu u yüklenmi olmak, insanı di e r varlıklardan üstün kılar, onu varlık piramidinin zirvesine yerle tirir. Ancak bu üstünlü ün potansiyel bir üstünlük olmaktan çıkıp aç ı a çıkması için insanın çaba ve gayreti gereklidir. Zaten yaratılı gayesinin gerçekte tirilmesine tekabül eden “çıkılmak” fiilinin, iradeyle ve çaba harcanarak gerçekte tirilen bir fiil olması da bunu göstermektedir. Bu “çıkı ”, varlık dairesini meydana getiren yaylardan ikincisi olan “kavs-i ‘urûc” yayında bir yükseli tir ve “insanın çekti i sıkıntılar ile yükseli arasında do rudan bir ba ” (Settârî, 2003: 129) vardır. Bu nedenle de dünya, “ikilik”i “birlik”e dönü türmeye çalı an insan için aynı zamanda bir mihnet mekânıdır.

Latif olan ruhun maddeden ibaret olan bedenin kesâfetiyle ku atılm ı bir ekilde dünyaya “ini ”i, insanın maddî do umudur ve bu do um, manevî do umunun gerçekte tirilmesi içindir. Buna ba lı olarak da dünya, manevî do umun ya anılaca ı mekân olma fonksiyonunu yüklenmi durumdadır. Varlık dairesinin tamamlanması anlamına gelen manevî do um, Cüneyd-i Ba dâdî’nin “Nihâyet, bidâyete dönü tür.” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 33) ekindeki ifadesinden de anla ıldı ı gibi, insanın ayrıldı ı ilk noktaya tekrar ula masıdır. Çünkü varlık dairesinin “ba langıç noktası

Allah'tır, biti noktası, son nokta da Allah olacaktır" (Öztürk, 2000: 88). "O, ilktir, sondur..." (Kur'an, Hadîd: 3).

Ancak varlık dairesinin tamamlanabilmesi ve bu suretle de dünyanın bir "iyile me mekânı" olma fonksiyonunu yerine getirebilmesi için, insanın öncelikle "dü mü " oldu unun ve bu "dü ü "ün sonucu olarak ba lanmı oldu u zincirin farkına varması gerekmektedir. Bu bilinç düzeyine ulaşmak, "birlik"e giden yolda atılması gereken ilk adımdır. Dolayısıyla da bir ucu insanda olan, di er ucuysa Yaratıcı'ya ba lı olan ve insanla Yaratıcı arasında bir ba lantı vasıtası olmanın yanında, uzunlu uyla do ru orantılı olarak O'ndan daha da uzaklaşmaya sebep olan zincir, fark edilmedi i ve di er tarafındaki Yaratıcı'ya ulaşma özlemi duyulmadı ı müddetçe, insanı sınırlamaktan öteye gidemeyecek ve esas fonksiyonunu (iyile tirme) yerine getiremeyecektir.

nsanın maddî yaşamı devam ettiği müddetçe, zincirden tamamen kurtulmak söz konusu değildir. Çünkü zincirin temelini oluşturan beden, ölüme kadar ruh için bir kafes/zincir olmaya devam edecek ve insanın madd e âlemiyle temas hâlinde olmasına da zemin hazırlayacaktır. Smail Hakkı Bursevî bu hususu u sözlerle ifade etmektedir: " nsan dünyada ne kadar ruhani olursa olsun, bu dar, sıkı ık yer itibari ile kesâfetten kurtulmu değildir. Bu kesâfet insanı yemek, içmek vb. be erî eylerle müptelaya sebep oldu u gibi, tam bir ekilde tecelliye mazhar olmasına da engeldir. Bundan dolayıdır ki, herkesin bedenini idare eden ruhu bedeninden ayrılmadıkça layı ı veçhiyle ilmin maluma ba lanmasına imkan yoktur" (1967: 94). Bu nedenle de insanın ba lı oldu u zincirden ancak nispi bir kurtulu u söz konusu olabilir. Ancak nispi bile olsa böyle bir kurtulu , ruhun etrafını ku atan kesâfeti azaltacak ve Yaratıcı'ya yaklaşıma yardımcı olacaktır. Dünya da bir ifâ-hâne (iyile me mekânı) olma hüviyetini ancak bu ekilde kazanacaktır.

1.2.2. Zindân:

Klasik Türk Edebiyatında "beden/dünya" için istiâre olarak kullanılan bir di er mekân olan zindân, "yer altında, çukurda , merdivenle veya ip sarkıtılarak inilip çıkılan bir yerdir ve içine deliler ve mahkûmlar atılır" (Güleç, 2006: 181). Mahkûmların

atıldı ı bir mekân olması bakımından “hapsedilmi lik” ça rı ımı yapan zindân, delilerin mekânı olması bakımından da bir nevi “iyile me mekânı” olarak de erlendirilebilir. Her iki fonksiyonu aynı anda yüklenmi olması da zindânı, “beden”in ve “dünya”nın mükemmel bir ifadesi durumuna getirir. Çünkü ruh, bedene; insan da dünyaya hapsedilmi durumdadır. Bu hapsedili in gayesi ise “iyile me”dir. Ba ka bir ifadeyle, yaratılı neticesinde ortaya ç ıkan “ikilik”in tekrar “birlik”e dönü türülmesidir.

Beden ve dünya için istiâre olarak kullanıldı nda, zindânın aynı anda yüklendi i bu iki fonksiyondan öncelikli olan “hapsetme”dir. Ruhun zindânı olan “beden”in ve insanın zindânı olan “dünya”nın yaratı lması neticesinde ortaya çıkan “hapsedilmi lik”in sebebi, Allah’ın “bilinme iste i (a k)” oldu u için de bu istiâre “zindânî-i mahabbet” tamlaması içinde kar ımıza çıkmaktadır. Allah’ın “bilinme iste i (a k)”nin bir sonucu olan “saç zinciri (kemend)”, zin dâna hapsedilmenin sebebi olmanın yanında, aynı zamanda bu zindândan kurtulma vasıtasıdır. Nitekim zindâna inmek için de oradan çıkmak için de “ip” kullanılır:

Her bir iken ki dillere cây -ı karârdır

Zindânî-i mahabbet için bir kemend olur

Nâ’ilî (G 38/3)

“Gönüllere durma, dinlenme yeri olan her bir saç kıvrımı, sevgi zindânına atılmı insana (oradan kurtulmak için) bir kement olur.”

Yani beden/dünya zindânı, insanı hapsedmi olmanın yanı sıra, ona özgürlü ünü ve kurtulu unu tekrar kazandıracak olan “ip”i de bünyesinde barındırmaktadır. Ancak “ip”in bir kurtulu vasıtası hâline gelebilmesi için, insanın onu fark etmesi ve ona tutunması gerekmektedir. Kur’an’da da “Hep b irlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapı n, parçalanmayın.”(Kur’an, Âl-i mrân :103) âyetinde bir kurtulu vasıtası olarak kar ımıza çıkan ip, ancak insanın gayreti sayesinde kurtulu vasıtası olma özelli ini kazanacaktır. Böylece de ilk önce “hapsetme” fonksi yonunu yerine getiren zindân (beden/dünya), bir “iyile me mekânı” olma fonksiyonunu da yerine getirmi olacaktır.

Zindânın, “hapsetme” fonksiyonuyla ilgili olan bir başka yönü ise içindeki insanın dışarıya çıkmasını engellemesi ve buna bağlı olarak da insanı dış dünyanın gerçeklerinden koparmasıdır. Bu durumdaki insan için artık içinde bulunduğu dar ve sınırlı mekânın dış dünyadan bağımsız olan gerçekleri, yegâne gerçekler hâlini almaktadır. Klasik Türk Edebiyatında, airler tarafından sürekli olarak haki kati bulma yolunda yetersiz olduğu, yani perdenin diğer tarafını göremeyeceği vurgulanan akıl da bu özelliğinden dolayı, Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn”da Mecnûn’un dilinden söylediği bir gazelde “zindân”la beraber anılmaktadır:

°Akl meydânımı zindân-ı belâ bilmez henüz

Kim ki bir müddet cünûn mülkünü seyrân etmedi

LM (2564)

“Kim bir müddet delilik mülkünü dola mazsa akıl meydanının belâ zindânı oldu unu bilmez!”

Nitekim zindâna hapsedilmiş olan insan, nasıl ki dış dünyanın gerçeklerinden kopuyorsa akıl da insanı, perdenin diğer tarafındaki hakikatten uzaklaştırır, madde âleminin yanılgıları içinde ya amaya mecbur bırakır. Dolayısıyla da aklın insanı hakikatten uzaklaştırır ve madde âleminin yanılgılarına mahkûm eden özelliği, zindânda olmaya, yani dış dünyadan habersiz olmaya benzemektedir. İnsanın bu yanılgıdan kurtulması için, akıl zindânından çıkması ve hakikati görmesi gerekmektedir. Ancak akıl sınırlarının dışına çıkmak, her ne kadar ki iyi yanılgılarından kurtarıyorsa da bu insanın durumu, aklın hakimiyetinde ya ayan çoğunluk tarafından “delilik” olarak nitelendirilir.

Fuzûlî’nin bu beyti, Platon’un “ma ara”nın bir tasviri gibidir: “Bu filozof, içinde zincire vurulmuş insanların gölge ve görünüşten başka bir şey görmedikleri bir ma ara tasarladı; insanlardan biri ma aradan kurtulur, gerçek varlıkları görür, sonra gelip arkadaşlarına şöyle der: ‘Siz ne bahtsızsınız! Yalnız bu gölgeler görüyorsunuz, bunlardan başka hiçbir şeyin var olmadığına inanmakla da büyük bir yanılgıya düşüyorsunuz. Gerçek varlıklar bu ma aranın dışındadır, ben onları biraz önce gördüm.’

Bu bilge, bu sözle bahtsızların yanılıklarına, deliliklerine üzülüp dururken bunlar da ona deli gözüyle bakar, onunla alay eder ve onu kovalar” (Erasmus, 2002: 203-204).

1.3. Ukalâu’l-Mecânîn (Akıllı Deliler):

Yaratılı nın do al bir sonucu olan, -yeniden do u sürecini ya ayarak bu durumdan kurtulmu bir azınlı nın dı nda - insanlı nın tamamını kapsayan ve ço unluk olmanın getirdi i bir sonuç olarak silikle en çehresiyle kendini tanıyamayan delilik (ikilik), silikle en çehresini görece i bir aynaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ayna, “akıllı” ve “deli” gibi mantıksal olarak aykırı olan iki kelimenin olu turdu u paradoksal bir tanımlamayla kar ımıza çıkan ve tasavvuf sistemi içerisinde özel bir zümreyi olu turan akıllı delilerdir.

Dı görünü leri ve ya ayı biçimleri bakımından, akıldan yoksun olan sıradan bir deliyle benzerlik gösteren bu ki ilerin, nasıl bu hâle geldikleri konusu çok net olmayıp birtakım kabullerden ve inanı lardan ibarettir. Mesela, “Ak emseddin’in bu ki iler için yaptı ı tespit, bir eyhe ba lanmadan kendince rastgele zikir çeken birinin, bir anda Zât tecellîsine direkt maruz kalması ve bu nun sonucu olarak da akıl nûrunun yanması eklindedir“ (Cebecio lu, 2004: 420). Bu ki ilerin, “ansızın kar ıla tıkları ilahî cezbe ve tecellî sebebiyle akıl ve uurlarını kaybetmi görünmelerine ra men, aslında akıl ve uurları saklı bir hâlde mevcut olup Hakk’ı temâ â ve ilahî güzelli i seyretme hâlinde bulduklarına da inanılmaktadır” (Uluda , 1992: 351). Akıllı deliler için kullanılan “mezcûb (cezbolunmu , çekilmi)” tabiri de edilgenlik içermesi bakımından, bu ki ilerin belirli bir çaba göstermeden kavs-i  ur c yayında bir yükseli ya adıklarını göstermektedir. Oysa manevî bir yolculuk olan seyr ü sülûk, ki inin belirli bir çaba saf etmesini gerektirir ve tedricî olarak gerçekle ir. Manevî yolculu u ya ayan ki iye, etkenlik ifade eden bir tabir olan “s alik” denilmesi de bunu göstermektedir. Dolayısıyla da “akıllı deli” olarak tanımlanan bu ki ilerin deli gibi görünmelerinin, manevî yükseli i çaba göstermeden ve ani bir ekilde ya amalarından kaynaklandı ı söylenilebilir.

Sosyal ya amı devam ettirme vasıtası olan ve ki iyi er’î yüküml l klere muhatap eden  akl-ı me â ı gerçekten yitirmi veya yitirmemi olsunlar, açık ve net olan ey, bu ki ilerin sıradan bir deli olmadı ıdır. Çünkü çaba göstermeden ya amı bile

olsalar, bu yükseli onların sıradan insanlara kapalı olan hakikatleri kavramalarını salamıdır. Dolayısıyla da akıldan yoksun olan sıradan bir deliyle aynı mertebede olmak bir yana, bu insanlar “akıllı” olarak nitelenen insanlardan bile çok yüksek bir mertebede bulunmaktadır. Nitekim manevî yükseliyi ya amamı olan insanlar, varlık dairesinin ilk yayı olan “kavs-i nüzûl”ün en uç kısmında bulunmakta iken onlar kavs-i ‘urûc yönünde bir yükseliyi ya amıdır. Cavit Sunar da bu kişilerin kesinlikle sıradan bir deliyle aynı kefeye konulamayacağını sözlerle ifade etmektedir: “Cinnet, yani delilik esasta iki türdür; fakat nispetleri ile yetmi türdür demilerdir. Esasla ilgili olan cinnetin birincisi uurun az çok noksanlı, muvazenesizli, dima daki sakatlıklar, beyindeki girinti ve çıkıntılardaki âhizelerin bozukluğu gibi şeyler hasebiyle idrâkin noksanlıından ibarettir. Cinnetin ikincisi ise uurun maddesine, yani beyne nispetle fazlalığı ve bu sebeple idrâkin iddetinden adı muvazeneleri terk ile nispetlerin üstündeki küllî hakikatlere nüfûz ederek ebedî zevk ile zevklenmektir ki i te bu da bir nevî cinnettir. Tasavvuf dilinde bu gibilere mecnûn, meczûb denildiği bilinmektedir. Hâlbuki, bu gibi kimselere adı birer deli gibi bakanlardır ki gerçek birer delidirler. Çünkü, hayvanların uuru ve idrâkleri insanların karısında ne derece noksan ise halkın uuru ve idrâkleri de bu gibi deli dediklerine karşı o nispette noksandır” (2003: 204). Nasrullah Pürcevâdî de “bu dîvânelerin durumu aklın altında değil, aklın üzerindedir” (1998: 50) diyerek onların bu özel durumunu ifade etmektedir.

Akıllı delilerle ilgili bir başka husus ise manevî bir yükseliyi ya amı olmalarına rağmen, irat ehliyetlerinin olmamasıdır. Çünkü seyr ü sülûk, belirli bir süre halktan kaçığı, yalnızlığı gerektirmekle birlikte, sonrasında yine halkın içine dönüşü gerektirir. Bir süre yalnız kalan sâlik, manevî do umunu ya adıktan sonra tekrar halkın içine geri döner ve diğer insanlara manevî yolculuklarında rehberlik etme ehliyetini kazanır. Akıllı deliler ise akıllarını yitirmiş oldukları veya kullanamaz hâle geldiklerinden dolayı, bir daha halkın içine karıamazlar. Bu nedenle de irat ehliyetleri yoktur. Dolayısıyla da akıllı delilerin kemâli, eksik bir kemâldir. Bunlar, manevî do umu ya amamı olan insanlara göre üst bir makamda, manevî yükseliyi ya adıktan sonra tekrar halkın içine karıan kişilere göre ise daha alt bir makamdadırlar. Ayrıca bu kişilerin manevî yükseliyi nasıl ya adıkları veya mertebelerinin ne olduğundan ziyade, onlar hakkında anlatılan menkıbeler ön plandadır.

“Ukalâu'l-Mecânîn” adlı eserinde akıllı deliler hakkında anlatılan çok sayıda menkıbeye yer veren Ebu'l-Kâsım en-Nî âbûrî'nin naklettiği menkıbelerden anlaşıldığına göre, bu kişiler İslamiyet'ten sonra rastlanılmaya başlanmıştır. Yine söz konusu menkıbelerden anlaşıldığına göre, akıllı deliler yalnız bir ekilde çöl, harabe, mezarlık, virane gibi yerlerde dolaşan, yemeden içmeden ya ayan veya çok nadir olarak yemek yiyen, dünya hayatıyla ilgilenmeyen, çocukların talimatlarına veya eziyetlerine maruz kalan, geçimlerini temin edemeyecek bir durumda olan ve bazıları da zincire vurulmuş olan kişilerdir. Halkın bu kişileri “deli” olarak nitelendirmesine sebep olan şey de söz konusu bu özellikleridir. Ancak insanlarla temas hâlinde olmadıkları zamanlarda ön planda olan bu zahîrî özellikler, çeşitli vesilelerle insanlarla temas geldikleri anlarda yerlerini başka özelliklere bırakmaktadır. Bazen gayba dair verdikleri bilgilerle, bazen de ettikleri duaların kabul olmasıyla insanları şaşırtmaktadırlar. Bu özelliklerine, söyledikleri veciz ve hakîmâne sözler de eklenince, onları tanımlamak için kullanılan “akıllı deli” tabirinin çarpıcılığı tüm boyutlarıyla ortaya çıkmaktadır. Tasavvufî bir deyim olan ve akıllı deliler için kullanılan “al deliden uslu haber” (Cebecio lu, 2004: 46) tabiri de “akıllı deli” tabirinin bir açılımı mahiyetindedir. Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, bu kişilerin delili zahîrî yönleriyle, akıllılıkları ise kendilerinden sâdır olan hikmetli sözlerle ilgilidir. Onların zâhirleriyle bîatınları arasındaki çarpıcı farklılık, tanımlanmalarına da yansımıştır.

Zahîrî yönden deli gibi görünen bu kişiler, söyledikleri hikmetli sözlerle, insanlara unuttukları “ikilik”lerini, yükledikleri emaneti hatırlatmakta ve onları gaflet içinde olmamaları konusunda uyarmaktadırlar. Muhatapları halkın içinden insanlar olabildiği gibi, halife ve vali gibi kişiler de olabilen akıllı delilerin söyledikleri sözler, özellikle halifelere ve valilere yönelik olduğunda daha sert ve daha çarpıcıdır. Burada akıllı delilerle ilgili birkaç menkıbeyi aktarmak, onlar hakkında fikir sahibi olmak için yardımcı olacaktır.

Akıllı delilerden birinin halifeye yazdığı bir mektup:

“Allah, göklerden ve dağlardan bir söz aldı ve onu onlara yükledi. Bu ahdin ağırlığından göklerin yıldızları etrafa saçıldı, güneş silindi. Ayın ışığı söndü, sakinlerinin ayakları yan yana dizildi ve etrafları tir tir titredi.

Yeryüzü buruştu ve büzüldü, suyu bulandı, ağaçlarının yaprakları, dalları ve meyveleri etrafa saçıldı.

Da ların dorukları kayala tı, vadileri korkudan aktı. Bütün bunlar yüklenen emanetin a ırlı ndan dolayı oldu. Sen ise zayıf olmana, aklının sınırlı ve yetersiz olmasına kar ın, emanet yüklendi inden beri, bir uzvun hareket etmedi ve bir mafsalın korkudan titremedi. Seni aldatan eylerin üzerine bindin, dünyayı e lencen için bir gezinti yeri yaptın. Gaflet uykusundan uyan, hüznün seni ke fetmeden önce!” (Ebu’l - Kâsım en-Nî âbûrî, 2005: 103)

nsanların ahlakî yönden sergiledikleri olumsuz davranı lar da akıllı delilerin hedefi durumundadır:

“Kabristanların birinde, baca ını bir kabrin içine sarkıtmı , toprakla oynarken buldum Behlül’ü.²⁰ Ona: ‘Burada ne yapıyorsun?’ dedim. Behlül: ‘Bana zarar vermeyen insanlarla arkada lık ediyorum. Onların yanından ayrıldı ımda, benim gıybetimi yapmazlar.’ dedi.” (Ebu’l-Kâsım en-Nî âbûrî, 2005: 109)

nsanlara zaman zaman ahlakî dersler de veren akıllı delilerin söyledikleri sözler, genellikle dünya hayatının geçicili i üzerinde yo unla maktadır:

“Hârun Re îd²¹ Mekke’ye gitmek için yola çıktı ında, onun için Irak’tan Mekke’ye kadar keçi derisi serildi. Çünkü daha önce yaya olarak hacca gitmek için yemin etmi ti. Hârun Re îd yürümekten yorulmu , yolda dikili bir i arete dayanmı tı. te o esnada oradan geçen Sa’dûn²² öyle dedi:

Farz et ki dünya sana ho davranıyor. Ölüm sana gelmeyecek mi?

Ne yapacaksın dünyayı, gecenin karanlı ı sana yeter.

Ey dünyayı isteyen! Dünyayı seni sevmeyene bırak.

Zaman seni güldürdü ü gibi, yine seni a latacak.” (Ebu ’l-Kâsım en-Nî âbûrî, 2005: 97-98)

Akıllı deliler, toplumsal hayatın zirvesinde bulunan ve bu nedenle de bir nevi dokunulmazlık zırhına sahip olan vali ve halife gibi iktidar sahibi ki ileri hedef alan sözleriyle, aynı zamanda toplumsal uurlaltının da sözcüsü durumundadırlar. Toplumun içinden herhangi birinin söylemeye cesaret edemeyece i birtakım gerçekler, akıllı

²⁰ Akıllı delilerden biridir.

²¹ Abbasî halifesidir.

²² Akıllı delilerden biridir.

deliler vasıtasıyla ifade edilebilme olanağı bulur. Vali ve halifeler de “akıllı” olarak nitelenen bir kişi tarafından söylenildiğinde hoşkarılayamayacakları birtakım “gerçekler”i, akıllı delilerin ağızından duymaktan rahatsız olmazlar. Herhangi biri tarafından söylenildiğinde muhtemelen cezayla karılıklı bulacak sözler, akıllı deliler tarafından söylenildiğinde tebessümle karılanır. Her ne kadar sıradan deliler için söylemişse de Erasmus’un şu sözü, bu durumun bir açıklaması mahiyetindedir: “Gerçeğin, ağızla ılamazsa hoş ağiden safdil bir yanı vardır. Tanrılar, ağızla ılamaksızın onu söylemek kabiliyetini delilere vermişlerdir” (2002: 86). Elbette ki delilerin “mazurluk” sınırları içinde yer alan bir insanlık hâli olması da bunda büyük bir etkindir. Ayrıca akıldan yoksun olan veya akıllarını kullanamayacak durumda olan bu kişilerin, iktidar sahipleri tarafından bir “tehdit” unsuru olarak algılanmamalarının da bunda etkili olduğu söylenilebilir.

Ağızdağıki menkıbe bu hususa örnek teşkil edecek niteliktedir:

“Hârûn Reîd haccetti. Kûfe’ye girdiğinde, Behlül’ü hatırlayıp getirilmesini emretti ve: “Ona siyah bir elbise giydirin. Başına uzun bir sarık takın ve falan yerde onu bekletin.” dedi. Reîdin dediklerini aynen yaptılar ve ona: “Müminlerin emîri geldiği zaman onun için dua et.” dediler. Reîd, onun yanında durduğunda kafasını kaldırdı ve “Ey müminlerin emîri! Allah’tan sana rızık vermesini ve seni zengin etmesini diliyorum!” dedi. Reîd güldü ve “Âmin!” dedi. Reîd yanından ayrılınca Kûfe’nin güvenlik amiri ensesinden itti ve ona: “Müminlerin emirine böyle mi dua ediyorsun, ya mecnûn?” dedi. Behlül: “Sus ya mecnûn! Dünyada müminlerin emîrine dirhemlerden daha sevimli bir şey yoktur.” dedi. Reîd’e bu haber ulaştığında güldü ve “Yalan söylememi!” dedi.” (Ebu’l-Kâsım en-Nîâbüri, 2005: 111)

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, dışarıdan bakıldığında sıradan bir deli gibi görünen; fakat bu görünüşlerinin altında bir irfan hazinesi saklı olan akıllı deliler, hem dünyevî hem de uhrevî hayat konusunda bir “uyarıcı” konumunda adınırlar. Nasrullah Pürcevâdî, onların toplum içinde yükledikleri bu fonksiyonu şu şekilde ifade etmektedir: “Bu bilge dîvâneler, halk içinde ahlakî ve dinî öretmenler ve toplumsal ele tirmenler konumunda ortaya çıkarlar ve insanları bu âlemde tağıdıkları ağır görev ve sorumluluğa karğı uyarırlar” (1998: 51).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. “B RL K”E G DEN YOL: A K DEL L

Bütün âirler tarafından kullanılan ortak bir malzemeye sahip olan Klasik Türk Edebiyatında tasavvufî bakı açısının hâkim olduğu bilinmektedir. Bununla beraber, bu edebiyatın söz daarcı ma baktı ımızda madde âlemine ait varlıkları, durumları kar ılayan ve gündelik dile ait olan “gül, bülbül, nergis, zülf (saç), kad (boy), ru h (yanak), leb (dudak), bahr (deniz), mevc (dalga), vuslat (kavumu), hicr (ayrılık), mey (arap) vs.” gibi kelimelerle kar ıla maktayız. Latîfî, Klasik Türk Edebiyatında kullanılan ve gündelik dile ait olan bu gibi kelimelerin gerçek anlamlarıyla anlaşılmaması gerektiğini, bunların altında tasavvufî bir anlamın gizli olduğunu, “Tezkîre”sinin mukaddimesinde şu sözlerle ifade etmektedir: ” âirlerin mecazî âir örtüleri ve gerçeği iltibaslarında def, ney, sevgili ve arabı gösteren ibare ve istiâreler gelirse görünümü e bakıp bunları arap, dilber, kol ve boy övgüsü olarak düşünmemek lazımdır. Tasavvuf erbâbının ve hakikati bilenlerin dilinde her sözün bir manası, her ismin bir müsemması, her sözün bir tevili ve her tevilin bir temsili vardır. Sözün kıyası bunlar ister güzelleri medh etsin isterse dilberleri övsün Hakk’ı görebilen gerçek erlerle vahdete ulaşımı Allah dostlarının yolunda gidenler, onları Celâl ve Cemâl sahibi yüce Allah’a ait görürler” (1999: 10-11). Latîfî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi, batınî âlemle ilgilenen Klasik Türk Edebiyatı âirlerinin âirlerinde kullandıkları gündelik dile ait kelimeler, zahirî anlamlarının altında batınî (tasavvufî) bir anlam barındırmaktadır.

Batınî âlemi, tasavvufî anlamlar yüklenmiş olan gündelik dile ait kelimelerle anlatan Klasik Türk Edebiyatı âirlerinin, be erî bir güzel ekinde tasvir ettikleri Sevgili’yle olan münasebetlerini tanımlamak için de yine gündelik dile ait olan “a k” kelimesini kullandıkları görülmektedir. Gündelik dildeki kullanımı itibarıyla be erî bir anlam taşıyan ve “â ik/seven-mâ uk/sevilen” olmak üzere iki tarafın varlığını gerektiren “a k”, Klasik Türk Edebiyatında ilahî bir mahiyete kavumu ve tıpkı gündelik dilde olduğu gibi “â ik” ve “Mâ uk” ikilini meydana getirmiştir. Klasik Türk Edebiyatındaki bu ikilik, çalı mamızın ikinci bölümünde açıkladığımız ve yaratılışın doğal sonucu olarak ortaya çıkan “bilen/insan -bilinen/Allah” ikiline tekabül

etmektedir ve bu, aynı zamanda Klasik Türk Edebiyatındaki “â ik -mâ uk” kelimelerinin batınî anlamını tekil etmektedir. Yani Klasik Türk Edebiyatında batınî âlemi anlatmak için kullanılan gündelik dile ait kelimelerin zahîrî anlamlarının altında nasıl ki batınî bir anlam varsa airlerin Sevgili’yle münasebetlerindeki hâllerini anlatmak için kullandıkları “â ik” kelimesinin de batınî bir anlamı vardır. Ancak bu batınî anlam, gündelik dile ait olan diğer kelimelerin batınî anlamları kadar gizli değildir. Çünkü gündelik dildeki anlamının merkezinde “be erî a k” bulunan bu kelimenin Klasik Türk Edebiyatındaki batınî anlamına ulaşmak için yapılması gereken tek şey, “a k” faktörünü be erî boyuttan ilahî boyuta taşımaktır. Dolayısıyla da bu kelimenin gündelik dildeki anlamının, ba ka bir deyişle zahîrî anlamının merkezinde “be erî a k”, batınî anlamının merkezinde ise “ilahî a k” vardır.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, eski dönemlerde delilin ortaya çıkmasına sebep olarak görülen faktörler arasında “a k” da vardır. Klasik Türk Edebiyatında tespit ettiğimiz bu delilik, eski dönemlerde “a k” sebebiyle ortaya çıktığına inanılan bir delilik türüdür. A k sebebiyle ortaya çıkan bir durum olması itibarıyla da aynı zamanda Klasik Türk Edebiyatındaki “â ik” tipinin farklı bir kimlikle karımıza çıkmasından ibarettir. Yani Sevgili’yle olan münasebetlerini “a k” kelimesiyle ifade eden Klasik Türk Edebiyatı airleri, bu münasebetteki durumlarını ifade etmek için, “â iklik” hâlinin yanında, a k sebebiyle ortaya çıkan “delilik” hâlini de kendi hâllerini anlatmada kullanmışlardır. Dolayısıyla da “â iklik” kavramı nasıl ki a kın be erî veya ilahî olmasına bağlı olarak zahîrî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahipse a k sebebiyle ortaya çıkan “delilik” de a kın mahiyetine bağlı olarak iki katmanlı bir anlama sahiptir.

Çalı mamızın bu bölümünü tekil eden delilik, eski dönemlerde insanın sağlıklı ve mizacını etkilediğine inanılan dört sıvıdan biri olan “sevdâ”nın vücutta galip hâle gelmesi neticesinde ortaya çıkan bir akıl hastalığı olan “sevdâ (kara sevda)” ve cin çarpması neticesinde ortaya çıkan “cünûn/dîvânelik” olmak üzere iki aşamadan meydana gelen bir süreç hâlinde karımıza çıkmaktadır. ki aşamadan meydana gelen bu delilin ortaya çıkmasına sebep olan esas faktör, ayrılıkla neticelenmiş bir “a k”tır. Çünkü söz konusu delilin ilk aşaması olan “sevdâ (kara sevda)”, a k sebebiyle vücutta “sevdâ” sıvısının galip olması neticesinde ortaya çıkmakta ve “cünûn/dîvânelik” aşaması için de zemin hazırlamaktadır.

Klasik Türk Edebiyatında tespit ettiğimiz bu “delilik”in zahirî anlamı, kiinin a k sebebiyle akıl melekesini yitirmiş olmasıdır. Yani gündelik dildeki anlamıdır. Zahirî anlamının temelinde “be erî a k” olan söz konusu deliliğin, batınî anlamına ulaşabilmek için “a k” faktörünü be erî düzeyden ilahî düzeye çekmek gerekmektedir. Bu yapıldığında da Klasik Türk Edebiyatındaki “âlık” tipinin farklı bir kimlikle karşımıza çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla da bu deliliğin zahirî anlamının merkezinde “be erî a k”, batınî anlamının merkezinde ise “ilahî a k” vardır. ki katmanlı bir anlama sahip olduğu için de bu deliliği ele alırken hem be erî a k ile ilgili boyutunu, yani zahirî anlamını hem de ilahî a k ile ilgili boyutunu bir arada düşünmek gerekmektedir.

1.1. Sevdâ:

1.1.1. Be erî a k boyutunda sevdâ:

Eski tıp anlayışına göre, insan bedeninin sağlıklı olması vücutta bulunan dört unsurun (safra, dem, balgam, sevdâ) dengede olmasına bağlıdır. Bu unsurlardan herhangi birinin vücutta artması veya eksilmesi sonucunda dengenin bozulması ise hastalık sebebi olarak kabul edilmiştir. Klasik Türk Edebiyatındaki bu deliliğin temelinde de dört sıvıdan biri olan “sevdâ”nın a k sebebiyle vücutta galip hâle gelmesi vardır.

Sevdânın vücutta galip hâle gelmesinden kaynaklanan akıl hastalığına da “sevdâ” denilmektedir. Ahmet Talat Onay bu hastalıkla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Sevdâ; arzu, tamâ, hırs ve a k gibi hâller ve hastalıklardır. Bir illet ki insana ârız oldukça pek gamnâk ve mükedder olur ve iddet üzere olur ise bazen kendisini telef eder. Bu derecesi lisânımızda karasevdâ dediğimizdir” (2000: 78).

Sevdâ aynı zamanda kalbin ortasında bulunduğu inanan ve “habbetü’s -sevdâ, sevdâu’l-kalb, süveydâu’l-kalb” de denilen siyah noktanın da adıdır. “Bazen a ırığı sevgi ve iddetli a k sebebiyle bu siyah nokta tahrip olur, parçaları bütün vücutta dağılır. Artık bu türlü âliklarda akıl, mantık kalmaz, sevdiklerini çılgınca severler. Bunlara sevdâlı (sevdâî) denir” (Uluda , 1999: 465). Bu durum, kültürümüzde “kara sevda” olarak nitelenen ve melankoliye de er görülen yo un a k duygusudur (Alper, 2003: 37).

Do u tıbbı gibi Batı tıbbı da XVII. yüzyılın ba larına kadar, a k melankolisine vücuttaki sevdâ miktarının artmasını sebep olarak göstermiştir. Sevdânın vücutta artı göstermesinin organik olarak nasıl bir sonuç ortaya çıkardığı ise öyle açıklanmaktadır: “Melankoli hareketsizlikle belirlenmektedir, yani kalınla an kan, beyni bo du u yerde tıkmaktadır; akması gereken yerde durma ve a rlı ı içinde hareketsiz kalma e ilimine girmektedir (Foucault, 2000: 406). Melankoli ate siz ve öfkesiz bir delilik olup ona kaygı ve hüzn e lik eder (Foucault, 2000: 392). Melankoli ço u zaman a ılması olanaksız bir hüzne, karanlık bir ruh hâline, insanlardan ho lanmamaya ve kararlı bir yalnızlık iste ine sebep olan bir hastalıktır (Foucault, 2000: 305). Bu nedenle de melankoliklerin ba lıca özellikleri, yalnızlı ı sevmeleri ve kalabalıktan kaçmalarıdır (Foucault, 2000: 389).

Bütün bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, sevdâ (kara sevda/a k melankolisi), a k sebebiyle vücutta sevdâ sıvısının artması neticesinde ortaya çıkan ve ki inin hüznü bir ruh hâline girmesine, yalnızlı a yönelmesine sebep olan bir akıl hastalıdır. Ancak bütün bunlar Klasik Türk Edebiyatında tespit etti imiz ikinci delilik türünün ilk a ması olan “sevdâ”nın be erf a kla ilgili boyutudur ve aynı zamanda zahirî anlamıdır. Bu zahirî anlamın altındaki batınî anlamı ula abilmek için, bu hastalı ı olu turan “a k” faktörünün “ilahî a k” boyutuna çekilmesi gerekmektedir.

1.1.2. lahî a k boyutunda sevdâ:

Çalı mamızın ikinci bölümünde ifade etti imiz gibi, Allah ve ruhlar arasında bir anlama manın yapıldığı elest meclisinde ba layan ve dünyaya “dü me”nin neticesinde unutulmuş veya unutulmuş gibi görünen “a k”, gerçek anlamda var olmayan bir varlığı (perdeye/kesret âlemine) yönelerek hedefini a ırmı tı. “Dü ü ün izi” olarak tanımlayabilece imiz bu durumun bir ba ka tezahürü ise, insanı “dü mü ” oldu unun farkındalığından yoksun bırakmasıdır. Bunun neticesi olarak da sadece görünenele u ra manın kısır döngüsü içine giren ve e r etiyeye esir bir hâle gelen insanın bu durumunu Ray Livingston güzel bir ekilde özetlemektedir: “İslahı mümkün olmayan, tövbesiz, ruhi ve manevi tazelenmeyi gerçeğe tiremeyen, inatçı haliyle böyle bir insan, bu dünya saadetine, ’tatmin olmu bir aklın süku net içinde olu uyla’ de il; fakat ’arzunun bir emelden ba ka bir emele geçecek ekilde sürekli geli mesiyle ve birine ula nca biraz

şakinle ip di erine yönelmesiyle’ ula aca ma inanır. Ancak ölüm halinde sona eren kesintisiz ve insana rahat vermeyen bir ekilde güç üzerine güç elde etme arzusu tarafından tutkulu bir ekilde esir alınan insan, kendisinin ölümsüz ‘Ben’ inden asla haberdar de il gibi görünmektedir” (1998: 34). çinde bulundu u bu “unutkanlık” durumundan dolayı, yaratılı n gayesini gerçeğe tirme konusunda tam bir “hareketsizlik” içinde olan insan, bütün enerjisini dünyevî ve sıradan olaylarla ilgilenmeye aktarmaktadır. “Perde”nin önünde “hareketsiz” bir ekilde duran insanı, ancak “manevî bir uyanı ” bu “hareketsizlik”ten kurtarabilecektir. nsanı, “dü mü ” oldu unun bilincine ula tıracak ve ta ıdı ı potansiyeli (e ref -i mahlukat olma) ke fetmesini sa layacak olan bu “uyanı ”, “sevdâ” a amasının da ba langıcını te kil etmektedir. Yani Klasik Türk Edebiyatında tespi t etti imiz bu delili in ilk a amasını te kil eden “sevdâ”, manevî bir uyanı sonrasında ortaya çıkan bir durumdur.

nsanın içinde bulundu u gaflet durumundan kurtularak “dü mü ” oldu unun farkındalı ma ula ması olarak tanımlayabilece imiz manevî uyanı ı n en çarpıcı örneklerinden birine, ilk mutasavvıflardan olan brahim b. Edhem’in hayatında rastlanmaktadır: “ brahim b. Edhem bir gün ava çıkmı . ninden çıkardı ı bir tilkiyi veya tav anı takip ederken birden hâtiften bir ses ona: ‘Ey brahim sen bunun iç in mi yaratıldın? Bu i i yapmaya mı memur kıldın?’ diye hitap etmi ti. Sonra e erinin ön ka ndan bir ses ona: ‘Vallahi sen ne bunun için yaratıldın ne de bunu yapmakla emrolundun!’ demi tir” (Abdulkerim Ku eyrî, 1991: 112). Belh sultanlarından birinin o lu olan brahim Edhem, bu olaydan sonra saltanatı terk etmi ve tasavvuf yoluna girmi tir.

Manevî uyanı , yaratılı neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumunu, tekrar “birlik”e dönü türme yolunda atılacak olan ilk adımdır. Çünkü insanın yaratılı mın gayesini gerçeğe tirme yoluna girebilmesi için, öncelikle Allah’tan ayrı dü mü oldu unun ve O’na ait bir öz (ruh) ta ıdı ının uurunun varması gerekmektedir.

Yaratılı sürecinin ve bu süreç neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumunun “zincir” vasıtasıyla sembolik olarak ifade edildi i Klasik Türk Edebiyatında, manevî uyanı da yine bu zincir vasıtasıyla ve “delilik zincirinin kımıldaması/hareket etmesi”²³

²³ Manevî uyanı ın Klasik Türk Edebiyatında “delilik zincirinin kımıldaması/hareket etmesi” ekinde ifade edilmesi, eski dönemlerde zincire vurulan deli lerle ilgili bir inanı a dayanmaktadır. nanı a göre, delinin ba lı oldu u zincir kımıldatılırsa deli sinirlenirmi (Tarlan, 2001: 236) ; çünkü zincire ba lı

tabiriyle ifade edilmektedir. Manevî uyanı nın gerçeğe mesini, ba ka bir deyi le “delilik zincirinin kılmıdamasını” sa layan faktör, insanın kesret âlemine gelmesi neticesinde unutulmuş a kın yerini alan “akıl”dır. Yani yaratılı neticesinde ortaya çıkan “ikilik” durumunda, a ka mesken olması gereken gönlü i gal eden akıl, insanı tekrar a ka ula tıracak bir vasıta konumundadır; çünkü insanla ayrı dü tü ü Sevgili arasında bir mesafe/ayrılık meydana getirmesi bakımından bir zincir konumunda olan kesret âlemi, her eserin müessirinin varlı mını if a etmesi gibi, varlı ıyla müessirini i aret etmekte ve insan bu bilince ancak akıl sahibi oldu u için ula abilmektedir. Yani sadece bir zincirden ibaret oldu unu insana hatırlatan, yine zincirin kendisidir. Böylece “delilik zinciri kılmıdamı ”, yani manevî uyanı gerçeğe mi olur. Akıllı ve kesret âlemi sayesinde, Allah’tan ayrı dü mü oldu unun bilincine ula an insan için, yaratılı neticesinde ortaya çıkan “ikilik” ten, ba ka bir deyi le “delilik”ten kurtulmak ancak “fenâ”ya ula makla mümkün olacaktır. Yani uyandıktan sonra, yeniden do mak (bekâ) için ölmek (fenâ) gerekmektedir (Needlemann-Skynner-Ingleby, 2000: 14):

Saçın endî esi tahrîk-i zencîr-i cünûnumdur

Cünûnum defîne zikr-i leb-i la°lin füsûnumdur

Fuzûlî (G 87/1)

“Saçını dü ünme, delilik zincirimi kılmıdatır. Lal duda mını zikretmek ise delili imi def etmek için sihirli bir duadır.”

Yaratılı nın do al sonucu olarak ba lanılmı olunan zincir, manevî bir uyanı neticesinde fark edildi inde, kesret âlemine gelmenin neticesi ola rak ortaya çıkan “unutkanlık” durumu da sona erer. Bu unutkanlık durumu sona erdi inde ve insan, gerçek durumunun, yani Allah’tan ayrı dü mü oldu unun farkına vardı nda, yeniden do u u ya ama yolunda atılması gereken ilk adımı atmı olur.

oldu unu o an için unutmuş olan deli, zincirinin kılmıdatılmasıyla birlikte tekrar zincire ba lı o ldu unu hatırlamakta ve bu da onda zincirden kurtulma iste ini ortaya çıkarmaktadır. Delilerle ilgili bu husus, Klasik Türk Edebiyatında, insanın yaratılı nın do al bir sonucu olarak ba landı ı zinciri fark etmesi, yani Allah’tan uzak dü tü ünün bilincine v arması anlamında kullanılmaktadır.

nsan, bu görünen âlemin arkasındaki a kın varlı ı fark etti inde, madde âleminin “ruh” için bir gurbet diyarı oldu unun bilincine de ula ır. Çünkü aslında a kın âleme ait olan ruh, “dü me”nin neticesinde madde âlemine gelmi tir. nsanın ölümsüz/metafizik yönü olan ruh için madde âlemi ba ından beri bir gurbet diyarıdır; ama ruhu bedeninde ta ıyan insan, “dü ü ” ün do al sonucu olarak bu farkındalıktan yoksun bir duruma gelmi tir. nsanın manevî bir uyanı neticesinde, bedeninde Allah’tan ayrı dü mü bir öz ta ıdı ını n bilincine ula ması, bu özün mekânı olan a kın âleme duyulan özlemi ve oraya tekrar ula ma iste ini de beraberinde getirmektedir:

N’ola a larsa Fuzûlî ravza-i kûyun anıp

Lâ-cerem giryân olur kılgaç vatan yâdın garîb

Fuzûlî (G 34/7)

“Fuzûlî senin diyarının cennetini anıp a larsa buna a ılmaz. Elbette ki gurbete dü en, vatanını hatırlayınca a lar.”

Böyle bir farkındalık durumuna ula an insan artık bilir ki, bulund u u nokta, aslında bulunması gereken nokta de ildir. A kın âleme tekrar ula abilmek için, bu iki nokta arasındaki mesafenin kapatılmasını sa layacak olan manevî bir yolculuk yapılması gerekmektedir. Ancak bu a amaya ula an insan, manevî yolculu u ya amasına engel olan birtakım faktörlerle kar ı kar ıya kalır. Çünkü sosyal hayatın insana art ko tu u/dayattı ı davranı kalıpları, insanı dü mü oldu u a kın mekâna tekrar ula tıracak olan manevî yolculu u ya amaya olanak vermemektedir. Bu nedenle manevî bir yolculuk ya aması gerekti ini fark etmi olan insanın iç sesi, sosyal hayatın sınırlayıcı kuralları ile bir çatı ma hâlinededir. çinde bulundu u maddî âlem ile ula mak istedi i a kın âlem arasında bir e ikte, orta noktada bulunan insan bir tercih yapmak zorundadır. Bu a amadaki insan için artık iki seçenek vardır. Ya sosyal hayatın içinde kalıp bu hayatın manevî yolculu u gerçeikle tirmeye imkan tanımayan kuralları dahilinde ya amaya devam ederek iç sesini bastıracak ya da bir süreli ine sosyal hayatın ve onun kurallarının dı ma çıkarak manevî yolculu unu ya ayacak ve bu suretle de a kın âlemde tekrar do acaktır. Bu durum, tasavvufta “Ya tahammül ya sefer” ekinde ifadesini bulmaktadır:

Garîb derdine yok hiç seferden özge devâ

Revâ budur k'ola âmâde dil müdâvâyâ

Fehîm (K VIII/9)

“Garibin derdine yolculuktan ba ka çare yoktur. Gönlün tedaviye hazırlanması için uygun olan budur.”

Râh-ı °ademe ey dil-i âvâre refik ol

Dermân-ı gam-ı hecr demi ler ki seferdür

Fehîm (G CVI/8)

“Ey âvâre gönül! Yokluk yoluna yolda ol, ayrılık gamının derdine yolculu un deva oldu unu söylemi lerdir.”

Sosyal hayatın sınırlayıcı kuralları içinde kalarak bu hayata uyum sa lamaya çalı mak, insanı yaratılı gayesini gerçekle tirmesi için gerekli olan yo unla madan alıkoyacaktır. Bu nedenle de sosyal hayat, insanın sahip oldu u potansiyeli (e ref -i mahlukat olma) açı a çıkarması yolunda bir engel te kil etmektedir. “Ola an hayatın bilinçaltı mücadeleleri, ki inin geli me göstermesi gereken bir dönemde, ço unlukla ona engel olur. stenmeyen toplumsal güçler, onun yanlı de erler edinmesine ve dolayısıyla yanlı ilgiler geli tirmesine sebep olur. Böylece ki i, gerçek benli inden uzakla tırılır ve geli im sürecinden (yeniden do ma süreci) mahrum bırakılır” (Arasteh, 2000: 34). Yani sosyal hayatın sınırları içinde kalmak, içsel sesi kolaylıkla bastırıp yeniden do u sürecini sekteye u ratabilir. Bu nedenle de “yalnızlık (halvet)”, yeniden do u sürecinin ya anılması için kullanılan ilk vasıtalardan biri olarak kar ımıza çıkmaktadır:

Ey Fuzûlî özün gû e-ni înet hum-ı mey tek

Ola tâ kim olasın kâ if-i esrâr-ı hakâyık

Fuzûlî (G 151/7)

“Ey Fuzûlî! Hakikat sırlarını ke fetmek için, arap küpü gibi bir kö eye çekil otur.”

Tarikate intisab eden bir müridin, insanlardan uzakla arak inzivaya çekilmesi ve bir süre (genellikle kırk gün) devamlı Allah’ı zikretmesi anlamına gelen halvetin gayesi, kalbi Allah’tan ba ka eylerin (mâsivâ) sevgisinden arındırmaktır (Eraydın, 2001: 139). Bu nedenle de az yeme, az uyuma ve az konu ma halvetin esaslarındandır (Eraydın, 2001: 140). nsanın gayb âlemini mü âhede edebilmesi için, kalbini hayallerden, görünü lerden ibaret olan madde âleminden temizlemesi zorunludur. smail Hakkı Bursevî bu zorunlulu u u ekilde açıklamaktadır: “ ayet insan, kalbini taalluktan temizlerse Hakk’ın feyzi ile dolar. Çünkü Hak ile halk bir yere sı maz. Bu sebeptir ki Allah öyle buyurdu: ’Allah, bir kimseye sine bo lu unda iki kalp yaratmadı...(33/4) Yani insanın sinesinde bir kalp vardır ki o, Hak’la ilgilenmeye yarar. Çünkü o, sırr -ı ilahînin meskeni olmak için yaratılmış tır” (1967: 196).

Halvet, insanlarla temasın kesilmesi suretiyle yeniden do u için gerekli olan zihinsel yo unla mayı sa lamayı gaye edinmesinin yanı sıra, nefis terbiyesinin ana düsturlarından olan az yeme, az uyuma ve az konu ma (Ögke, 1997: 99) uygulamalarını da bünyesinde barındırmaktadır. Bunlar içinde özellikle az yemek oldukça önemli bir yere sahiptir. “Çünkü nefsi aç bı rakmak, nefsin kötülü ü emretme özelli ini giderir. Az yemek gönlü safla tırır, nefsin pisli ini ve karanlı nı ortadan kaldırarak sâlikin zihnini güçlendirir. Nefsin bedendeki etkinli ine ve egemenli ine son vermesine sebebiyet verir” (Ögke, 1997: 100). Böylece halvete giren ki i hem zihnini yeniden do u yolunda engel te kil eden dünyevî hayata ait basit kaygılardan uzak tutar hem de nefsini terbiye eder. Böylece de manevî olgunla masını sa lama yolunda a ama kaydeder.

Zincirleme bir ekilde birbirini takip eden ve hep birlikte bir süreç meydana getiren manevî uyanı , bu uyanı nın tezahürü olarak a kın âleme duyulan özlem ve bu âleme ula abilmek için gerekli olan zihinsel yo unla mayı sa lamak için yalnızlı a yöneli , ilahî a k boyutundaki sevdâ a amasını meydana getirmektedir. Manevî uyanı neticesinde, ki inin “olan” ve “olması gereken” arasındaki farkı fark etmesiyle ba layan sevdâ a aması, “olan” ve “olması gereken” arasındaki farkın kapatılabilmesi için sosyal hayattan geçici bir süre ayrı kalmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle de “yalnızlı a yöneli ” sevdâ a amasının en belirgin özelli ini te kil etmektedir. Ayrıca a kın âleme

duyulan özlemin tezahürü olarak ortaya çıkan “hüzün” de sevdâ a amasına e lik etmektedir. Ku eyrî'nin, “kalbi sıkarak gaflet vadilerine dalmasına ve da ı lmasına engel olan bir hâldir ve sülûk ehli olanların vasıflarındandır” (1991: 277-278) ekinde tarif etti i hüznün, bu tariften de anla ıldı ı gibi, hedefe ula mak için gerekli olan zihinsel yo unla maya yardımcı olması bakımından “yalnızlık”la i levsel bir ortaklı a sahiptir.

Sevdâ a amasında hüznün ve yalnızlı ın ön planda olmasının yanı sıra, bu a amada ki inin henüz Sevgili'ye ula amamı oldu unu da bn Arabî'nin “sevdâ”yla ilgili olarak söylediklerinden anlıyoruz: “Bu kalbin en iddetli hüznüdür. Bunda gözya ı olmaz, ancak bu sevdâya tutulan biri çok âh ve of çeker, inler durur, daima iç çeker. Bu öyle bir hüznüdür ki â ık onu kendinde bulur; ne yoksun kalabilir ne vazgeçebilir bundan; fakat bir türlü sebebini de bilemez. Bu, â ıkların bir sıfatıdır ki hassaten sevgiden ba ka bir sebebi yoktur bunun. Bunun biricik ilacı da sevgiliye kavu maktır. Â ık Sevgili'siyle öylesine me guldür ki kendisini saran bu a k nedeniyle her tür duyguya kar ı duygusuz kalır, bu sevdâ â ı ı yok eder, eritir, bitirir” (1998: 94).

Sevdâ a aması, yeniden do u için engel te kil eden hususların fark edildi i ve hatta devreden çıkarılmaya çalı ıldı ı bir dönem olmakla birlikte, bu a ama bir hareketsizli i de içinde barındırmaktadır. Ancak bu harekets izlik, manevî uyanı tan önceki hareketsizlik gibi de ildir. Manevî uyanı tan önceki dönemde, gündelik ya am alanında tam bir hareketlilik söz konusu olmasına ra men, var olmanın gayesini te kil eden manevî do um hususunda ise tam bir hareketsizlik vardır ve bu iki alan net bir çizgiyle birbirinden ayrılmaktadır. Sevdâ a amasında ise toplumsal hayattan soyutlanmaya ba lı olarak gündelik ya am alanındaki hareketlilik asgarî düzeye inmi tir. Ancak ki i hâlâ a ka ve dolayısıyla da a k sebebiyle ortaya çıkan co kunlu a ula amamı tir. Dolayısıyla da hareketsizlik sadece gündelik ya am alanında de il, yeniden do u sürecinde de söz konusudur ve her iki alandaki hareketsizlik iç içe girmi , birbirine kar ı mı durumdadır. Sevdâ a amasındaki harek etsizli in, ki inin hâlâ aklın sınırlı idrâk sahasının (çerâ -ı tîre-i 'akl/akıl karanlı ının mumu) içinde olmasından kaynaklandı nı, Fehîm a a ıdaki beytinde “akıl karanlı ının mumuna pervânelik etmek” tabiriyle ortaya koymaktadır:

Yeter pervânelik itdüm çerâ -ı tîre-i ʿakla

Dil-i sevdâ-perestüm bülbül-i bâ -ı cünûn olsa

Fehîm (G CCLVI/2)

“Akıl karanlı ının mumuna pervanelik etti im yeter, sevdaya tapan gönliüm ar tık cinnet bahçesinin bülbülü olsun.”

Beyitte “pervâne”, ki inin henüz a ka tam olarak ula amadı ı sevdâ dönemindeki sessizli i temsil edecek ekilde kullanılmı tır. “Bülbül” ise a ka ula mayla (cünûn) birlikte ortaya çıkacak olan “hareketlili i, co kunl u u” temsil etmektedir. Aslında pervâne de mumun etrafında sürekli olarak dönmesi bakımından bir hareket içindedir; fakat onun hareketlili i sınırlı bir alan içinde (sadece mum ı ı ının etrafında) gerçekleşti i için, pervâne sınırlı bir hareketi temsil etmektedir. Yani sevdâ a amasında söz konusu olan durum mutlak bir hareketsizlik de il, sınırlı bir hareketliliktir. Bu özelli ine ba lı olarak da pervâne, a ka tam olarak ula amadı ı için hâlâ aklın sınırlı idrak sahasının içinde olan ve a k co kunlu undan uzak olan ki inin durumunu sembolik olarak ifade etmektedir. A ka ula ıldı nda ise bu sınırlı hareketlilik sona ererek yerini, beyitte “bülbül”le temsil edilen a k co kunlu una bırakacaktır.

Beyitte aklın hem “tîre (karanlık)” hem de “çerâ (mum)” gibi tezat iki unsurla beraber kullanılması da dikkat çekicidir. nsanı sınırlayan, hareket kabiliyetini daraltan bir özelli e sahip olan “tîre (karanlık)”, aklın sınırlı bir idrak sahasına sahip oldu unu ifade ederken “çerâ (mum)” da aydınlı a açılan kapıyı bulmak için öncelikle akla ihtiyaç oldu una i aret etmektedir. Mevlânâ da bu hususu akli kandile benzeterek u ekilde ifade etmi tir: “Ruh karanlık içindeyse yolunu bulması için aklın aydınlı na ihtiyaç duyar; fakat ruh aydınlanmı sa kimse aklın kandilin i aramaz” (Sayar, 2003: 15).

Mum, karanlı ın içinde ancak belirli bir düzeyde aydınlatma sa layabilir ve amdanın içinde oldu u için de aya ı ba lıdır. Bütün bu özellikleriyle de mum, beyitte aklın sembolik bir ifadesi olarak kar ımıza çıkmaktadır; çünkü a kıl da mum gibi, ki iyi ancak belirli bir düzeyde aydınlanmaya ula tırabilir ve aya ı ba lıdır, yani sınırlı bir idrak sahasına sahiptir. Gerçekten de akıl bir sınır, bir kayıt altındadır. Nitekim “ ʿakl” kelimesi mastar olarak “ba lamak, engellemek, köste k vurmak” gibi anlamlara

gelmektedir. Dolayısıyla da belirli bir aydınlanmaya ulaşmaya kadar insana ekleşen akıl, ilevini yerine getirdiği için gerekliliği ortadan kalkması ve sınırlı bir idrak sahasına sahip olduğu için de yetersizliği ön plana geçmiştir ve bu yönüyle de artık insan için yeniden doğuş sürecini ya da yolunda bir engel hâline gelmiştir. Yeniden doğuş sürecinin tamamlanabilmesi için, bu aşamadan sonra aşkın rehberliği gerekmektedir.

Klasik Türk Edebiyatında, faaliyet alanı madde âlemi olan aklın sınırlı bir idrak sahasına sahip olduğu ve bu nedenle de sadece akılla Allah'a ulaşamayacağı, O'na ulaşmanın ancak aşkla mümkün olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Yani ki iyi bir şekilde ulaşılacak olan yol, aşkın yoldur. Bu nedenle de akıl ve aşkın çoğu zaman bir kıyaslama içinde karşılaştırılmakta ve aşkın akıldan üstün olduğu vurgulanmaktadır:

Kalb kim ʿİsâ-yı ʿa kî bula gerdûn gibidir

ʿAkl-ı hod-râ hum-ı hikmetde Felâtûn gibidir

eyh Gâlib (G 72/1)

*“Aşkın sa'sını bulan gönül, felek gibi; kendi düncesine göre hareket eden, bildiğinden aşmayan akıl ise hikmet küpünün içindeki Eflâtûn gibidir.”*²⁴

Klasik Türk Edebiyatında kavramsal boyutta karşılaştırılan akıl- aşkın kıyaslaması, bu kavramları temsil eden kişiler vasıtasıyla da yapılmakta ve aşkın üstünlüğü vurgulanmaktadır. Aşkın temsilcisi olan “Mecnûn” ile aklın temsilcisi olan “Eflâtûn”un kıyaslamalı olarak karşılaştırılmasına getirildiği aşkın beyitte bunu görmek mümkündür:

²⁴ Beyitte “hikmet küpünün içindeki Eflâtûn” tabiri aklın sınırlı idrak alanını ifade etmek için kullanılmı olmakla beraber, küp içinde yaayan filozof Eflâtûn de il, Diyojen'dir. Klasik Türk Edebiyatında bu hususun bir yanılgı olarak devam ettiğini Ahmet Talat Onay şu şekilde ifade etmektedir: “Bütün âirlerimiz, küp içinde ikâmet eden filozofun Eflâtûn olduğunu zann ve bu cihetle mazmûnlarında onun ismini zikretmişlerdir” (2000: 173).

Hevâ-yı  a k ile Mecnûn kenâr-ı maksada erdi

Uyup  akla Felâtûn gark-ı bahr-ı hayret olmu dur

Fehîm (G LXXV /3)

“Mecnûn, a k arzusuyla maksadının sahiline ula tı; fakat Eflâtûn, akla uyarak hayret denizinde bo uldu.”

“Hevâ” kelimesinin Mecnûn’un Leylâ’ya kar ı hissetti i be erî a k ı ifade etmenin yanında, “bahr” kelimesiyle ilgili olarak “hava, rüzgâr” kelimelerini de ça rı tıracak bir ekilde kullanıldı ı beyte göre, maksada (hakikat) ula mak ancak a kla mümkün olabilmektedir. A kın mutlak a ilahî boyutta ortaya çıkmı olması gerekmez; çünkü be erî boyutta ortaya çıkan bir a k da zamanla ilahî boyuta geçebil mektedir. Nitekim Leylâ’nın a kıyla çöllere dü erek peri an ve delilere yara an bir ya ayı biçimi sergileyen Kays, be erî a kla ba layıp nihaî bütünle meyle sona eren bir dönü üm süreci ya ayarak hakikate ula ır. Onun ba langıç noktası, be erî de olsa a ktır. Eflâtûn’un da amacı hakikate ula arak âlemin sırrına vâkif olmaktır; fakat o, bunu akılla yapmaya çalı mı ve ancak “aklın ula abildi i son nokta olan hayret” (Uluda , 1999: 36) a amasına ula abilmidir. Beyitten de anla ıldı ı gibi, hakikate ula ma yolunda aklın ula abilece i en son nokta, hayret ve deh et içinde kalmaktır.

Klasik Türk Edebiyatında aklın ilahî hakikatleri, gayb âlemini bilme konusunda yetersiz oldu u, yani ki iyi birli e ula tıramayaca ı sürekli olarak vurgulanmakla birlikte, aklın tamamen inkar edilmesi veya gereksiz oldu unun ifade edilmesi gibi bir durum söz konusu de ildir. Aksine a ka ula abilmek için önce likle akla ihtiyaç vardır. Çünkü a k, aklı a mak anlamına gelmektedir ki bunu da ancak akıl sahibi olan bir insan yapabilir. Aklın a ka kıyasla olumsuz bir de ere sahip olması, Allah’a ait tecrübi bilgi olan marifetin duyu organlarının verilerini kullanan akılla elde edilememesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da a kın akla üstün gösterilmesinin sebebi, faaliyet alınının madde âlemi olması ve bu nedenle de hakikatlere nüfûz edememesidir. Yani yeniden do u sürecinde akıl gereksiz de il, yetersizdir.

Aklın, yeniden do u sürecinde gerekli ama yetersiz olma durumu, Klasik Türk Edebiyatında “Cebrâîl” vasıtasıyla da sembolik olarak ifade edilmektedir. Nitekim Miraç Gecesi’nde Hz. Peygamber’e refakat eden Cebrâîl, Hz. Peygamber’i ancak

sidretü'l-müntehâya kadar götürebilmi , daha ileriye gidememi tir. Hz. Peygamber bu a amadan sonraki yolculu una ise “refref”le devam etmi tir. Bu hadiseye ba lı olarak da Klasik Türk Edebiyatında Cebrâîl, Allah’a giden yolda ancak belirli bir yere kadar gidebilen aklın sembolik bir ifadesi olarak kullanılmı tır. Yani hakikate ula abilmek için bir noktaya kadar aklın rehberli ine ihtiyaç vardır; ancak o belirli bir yere kadar gidebilir. Bu a amadan sonra ise ki iyi maksada ula tıracak olan ey, a ktır. Dolayısıyla da yeniden do u sürecinde akıl, gerekli ama yetersizdir. Çünkü akıl, Allah’a giden yolda bir yerde durmak zorundadır:

Sedd-i reh olur âte -i c a k ehl-i vücûda

Cibrîl-i hîred Sidre-i kurbetde zebûndur²⁵

eyh Gâlib (G 89/3)

“A k ate i, varlık sahiplerinin yoluna en gel olur. Nitekim akıl Cebrâîl’i, yakınlık Sidre’sinde âciz kalmı tır.”

Netice itibarıyla diyebiliriz ki akıl, hakikate ula ma yolunda gerekli olsa da yeterli de ildir. Bu nedenle de yeniden do u sürecinde insana ancak bir yere kadar rehberlik edebilir. “Akıl, insana ancak uyanıklı ın kapısına ula ması konusunda yardım edebilir” (Arasteh, 2000: 88). Onun i levi aydınlanmaya açılan kapıyı buluncaya kadardır ve o kapı bulundu unda aklın terk edilmesi gerekmektedir. A ka ula ncaya kadar insana rehberlik eden akıl, tıpkı Cebrâîl gibi, muayyen bir yerde durmak zorundadır. “Cebrâîl’in peygamberlerle Allah arasında bir vasıta olması gibi, akıl da fizik âlem ile ilahî âlem arasında bir vasıttadır. Fakat her iki vasıtanın da fonksiyon ve görevi sınırlı ve mahduttur. Kendilerine tayin edilen sınır ve hududu a amazlar” (Düzen, 2000: 185). Dolayısıyla da a k olmadan hakikate ula mak mümkün de ildir.

²⁵ Beyitte “ehl-i vücûd (varlık sahipleri)” ibaresiyle, aklın sınırlı idrak sahasında olan ki iler henüz itibarı varlıklarını ortadan kaldırmamı olduklarına, yani ikilik durumunun devam etti ine, dolayısıyla da birli e henüz ula ılamamı oldu una i aret edilmektedir. “Âte -i c a k (a k ate i)” ibaresiyle de Cebrâîl’in Mıraç Gecesi’nde “E er bir parmak ucu kadar daha yakla saydım yanardım” (Düzen, 2000: 185) diyerek sidretü'l-müntehâdan sonraki yolculukta Hz. Peygamber’e refakat edememesine telmihte bulunulmu tur.

A k, tecellîye sebep olarak ayrıklı ı/ikili i ortaya çıkarmı tır. Ancak bu ayrıklı ı/ikili i ortadan kaldırarak insanı b irli e ula tıracak olan da yine a ktır. Fakat bu iki a k mahiyetleri itibariyle birbirinden farklıdır. Ayrıklı a/ikili e sebep olan a k, Allah'ın bilinmeye duydu u a ktır. kili i birli e dönü türecektir olan a k ise insanın Allah'a a k ıdır:

Bırakma dâmenin elden mahabbetin ki olur

Kulun takarrubu Mevlâsına vedâdı kadar

Nâ'ilî (K XXXVII/4)

“Sevginin ete ini elden bırakma; çünkü kulun Allah'a yakınlı ı sevgisi kadar olur.”

Akıl, Allah'ın bilinmeye duydu u a k ile insanın Allah'a duydu u a k arasında orta bir noktada bulunan ve varlık dairesinin tamamlanabilmesi için varlı ı gerekli olan bir unsurdur.

Sevdâ a amasındaki ki i, henüz aklın sınırları dahilinde bulunma ktadır, yani a ka ula amamı tır. Bu a amada a ktan de il, ancak sevgiden bahsetmek mümkün olabilir. Çünkü Klasik Türk Edebiyatındaki a k anlayı ı, mutasavvıfların bu konudaki görü lerini yansıtmaktadır ve mutasavvıflar da a k ı, sevginin ifrat ekli olarak kabul etmektedirler.²⁶ Yani a k, kendi içinde mertebeleri olan bir kavramdır ve ki inin a ka ula abilmesi için, sevginin en uç noktaya ula ması gerekmektedir.

²⁶ Meselâ Azîzüddîn Neseî, “a k” a amasından önce “meyil, irâde, muhabbet” olmak üzere üç a amadan bahsetmektedir. Yani halvethânede Allah'ı zikretmekle me gul bir sâlikin/zâkirin a ka ula abilmesi, ancak söz konusu üç a amadan sonra olabilmektedir. Azîzüddîn -i Neseî bu mertebeleri u ekilde açıklamaktadır: “Birinci mertebeye odur ki, zâkir sûrette halvethânede olur ve lisân ile zâkir olur ve kalben pazarda bulunur ve alır satar. Bu zikrin çok tesiri yoktur. Velâkin fâideden hâli de ildir. kinci mertebeye odur ki, zâkir zikr eder ve kalbi gâib olur ve o kalbini külfetle hâzır kılar ve zâkirlerin ço u bu mertebelerdir ki, gönülleri tekellüfen hâzır kılarlar. Üçüncü mertebeye odur ki, zikir kalbe müstevlî olur ve bütün kalbi kaplar ve zâkir zikir etmemeye kadir olmaz. Ve e er zarûfî olan bir i iyle, bir müddet hârice çıkıp me gul olmak isterse tekellüfle me gul olur. Nasıl ki ikinci mertebeye kalbini tekellüfle hâzır kılar idiye üçüncü mertebeye hâriçteki i iyle tekellüfle me gul olur. Ve bu makâm -ı kurbdur ve

Sevginin en uç noktaya ulaşmasıyla birlikte ortaya çıkan a k (°akl-ı me°âd), Klasik Türk Edebiyatında genellikle akılla (°akl-ı me°â) bir karışıklık oluşturacak biçimde karışım çıkmaktadır. Buna göre akılla a k bir arada bulunamayan, biri gelince öbürü giden iki karışık unsurdur. Bu hususun en net bir şekilde ifade edildiği beyitlere, “Matlûb °a k oldu u takdirde °akl-ı me°â a aslâ mahal kalmaz. Ve matlûb dünyevî olsa °akl-ı me°âd istihdâm olmayıp °akl-ı me°â ile muttasıf olunur.” (Eyh Gâlib, 1996: 31) beyitindeki ifadeleriyle akıl ve a kın bir arada olmayacağını, biri gelince öbürünün gideceğini açık bir şekilde ifade eden Eyh Gâlib’in Dîvân’ında rastlıyoruz:

°Akl-ı me°â ı °a k eder elbet hâlel-pezîr

Çendân olur mu düzd ile meh-tâb â inâ

Eyh Gâlib (G 12/2)

“A k, akla elbette ki hâlel getirir. Nitekim hiç hırsız ile ay ı ı ı dost olur mu? Elbette ki olmaz.”

Dilde ger °a k ola °akl eyleyemez anda karâr

Düzde zindân olur ol dâr ki mihmân uyumaz

Eyh Gâlib (G 116/2)

“Gönülde e er a k olursa akıl orada duramaz. Nitekim misafirin uyumadı ı ev, hırsızın zindan olur.”

Yukarıdaki her iki beyitte de beytin paralel yapısı vasıtasıyla akıl, “hırsız” olarak nitelendirilmiştir. Bunun sebebi, çalı mamızın ikinci bölümünde temas ettiği imiz gibi, elest meclisinde ba layan a kın “dü me” neticesinde unutulmasıyla birlikte, a kın unutulduğu yerini i gal etmesidir. Yani akıl, tıpkı bir hırsız gibi, kendisine ait

zâkirlerin azı bu makâma erişirler. Dördüncü mertebeye odur ki zikir, üçüncü mertebeye nasıl kalbe müstevlî ise mezkûr da bu dördüncü mertebeye öylece kalbe müstevlî ola. Nâm -ı ma ukun kalbe istilâsıyla ma° ukun kalbe müstevlî olması arasında çok fark vardır. Binâenaleyh, a k muhâbbet-i müfrittir” (2004: 130). Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki a k, a rı sevgi, yani sevgide ölçüyü a ma anlamına gelmektedir.

olmayan bir yeri (gönlü) i gal etmi durumdadır . Ancak gönül, a ka mesken olması gereken bir yerdir ve a k, asla bir ortak veya rakip kabul etmemektedir. Bu nedenle de gönül, a ka mesken olunca akıl do al olarak devreden çıkmaktadır.

eyh Gâlib, gönlün a ka mesken olması gerekti ini, oranın gerçek sah ibinin a k oldu unu, Eflâtûn'un içinde ikamet etti küp²⁷ vasıtasıyla da ifade etmektedir:

Kalb-i dâ nâ olamaz °akl-ı me°â a mesken

Arama hum-ı Felâtûnda Arîstatâlîsi²⁸

eyh Gâlib (G 33 4/4)

“Bilen, aydınlık gönül akla mesken olamaz. Eflâtûn’un küpünde Aristo’yu arama.”

Aklın sınırlı bir idrak sahasına sahip olması sebebiyle Allah’a ula ma yolunda yetersiz oldu u dü üncesi ve akılla a kın bir arada olamayaca ı hususu, sadece eyh Gâlib’e özgü bir anlayı olmayıp Klasik Türk Edebiyatı airlerinin akıl ve a k konusundaki ortak anlayı ıdır. Bu nedenle de di er Klasik Türk Edebiyatı airlerinin divanlarında da bu konuyla ilgili beyitlere rastlamak mümkündür:

Hikmetinde ben de hayrânım ki yok cem° eylemi

Me reb-i °irfân ile °akl-ı me°â ı bir yere

Nâ’ ilî (G 341/3)

“Akılla irfan tabiatını aynı yerde toplayabilen kimse yok. Bunun hikmetine ben de hayranım.”

²⁷ Bkz. 24. dipnot

²⁸ Beyitte Eflâtûn a kı, Aristo ise akılı temsil etmektedir. Çünkü küpün içinde olması gereken ki i Arist o de il, Eflâtûn’dur.

Dünya hayatının ba langıcından, belirli bir aydınlanmaya ula ncaya ka dar insana rehberlik eden akıl, a kın gelip kendisinin yerini (gönlü) geçici olarak i gal eden aklın yerini tekrar almasıyla birlikte saf dı ı olacak ve böylece sevdâ a amasındaki ki i, aklın sınırlı idrak sahasının dı ina çıkabilecektir. Ancak sevdâ a amasında hâlâ a ka ula ılamamı tır. Bu nedenle de akıl hâlâ devrededir.

A ka ula amamı olmak ki iyi sadece aklın sınırlı idrak sahasına mahkum etmekle kalmaz, onun, hakikate ula maya engel te kil eden maddeyi a ıp manaya ula masına da engel olur. Çünkü insanı hakikate ula maktan alıkoyan putları, maddî ba ları yıkacak olan da a k ate idir:

‘Âte -i ‘a kda mahv etme e çâr ‘unsurunu

Dört yanından kemer-i gayreti merdân ku anır

eyh Gâlib (G 73/11)

“Erenler, dört unsuru a k ate inde mahvetmek için dört bir y andan gayret kemerini ku anır.”

Beyitte geçen “çâr ‘unsur” ibaresi, bütün madde âlemi olarak de erlendirilebilece i gibi, madde âleminin bir parçası durumunda olan “beden” olarak da de erlendirilebilir. Çünkü madde âlemi gibi, bu âlemin bir parçası olan insan bedeni de dört unsurdan mürekkeptir. ster madde âleminin tamamı olarak de erlendirilsin isterse sadece beden olarak de erlendirilsin, her ikisi de hakikate ula ma yolunda engel te kil etmektedir ve bu nedenle de ortadan kaldırılmaları gerekir. Ancak insanın maddî varlı nı devam ettiren bedeninin ortadan kaldırılması demek, maddî ölüm demek de ildir. Cavit Sunar, bedeni ortadan kaldırmanın ne anlama geldi ini u ekilde açıklamaktadır: “ nsan aslını, zâtını bulmak isterse kendisine perde olan nisbî vüc üdunu gerçek vücutta yok etmelidir. Bu perdeyi kaldırmak ve gerçek vücutta yok olmak demek de ölmek demek de ildir. Yani maddeten, bilfiil ölmek demek de ildir. Hakikati bilip bilgi bakımından ölmek, yani varlık diye ö ündü ün maddî vücûdunun hiç oldu unu bilip bütün mertebeleri ve mertebelerdeki ekilleri ve suretleri mertebelerinde bırakarak, onların gerçekte yok olduklarını dü ünerek aslına, zâtına rûhen yükselmek, rûhunla ba ba a kalmak demektir. Hayâlden, perdeden sıyrılıp rûhunla ba ba a kaldı ın z aman da

sende sen de kalmazsın, yalnız Hak kalır, çünkü mevcut olan O'dur" (2003: 300). Yani a ka ula mak, ki iyi sadece aklın sınırlılığın dan kurtarmakla kalmayacak, ikili in birli e dönü mesine engel olan beden perdesini de aradan kaldıracaktır.

A k sadece beden perdesini de il, belki ondan daha da öncelikli olarak dünyevî ba ları (taalluk) ve bu ba ların neticesi olarak ortaya çıkan dünya gamını da ortadan kaldırmakta ve bu suretle de insanı maddî ba lardan kurtarmaktadır:

°A ka tâ dü dün Fuzûlî çekmed in dünyâ gamın

Bil ki kayd-ı °a k imi dâm-ı ta°allukdan necât

Fuzûlî (G 40/7)

"Fuzûlî! A ka dü tükten sonra dünya gamını çekmedin. Bil ki dünyâyâ ba lanmak tuza ından kurtulu a ka ba lanmaktır."

Beyitlerden de anlaşıldı ı gibi, hakikate ula abilmek için mutlaka a ka ihtiyaç vardır. Çünkü ancak a k ate inin yakıcılı ı sayesinde insan maddeden arınabilmekte ve ikilik birli e dönü ebilmektedir. Azîzüddîn Nesefî a k ate inin insanı nasıl ikilikten kurtarıp birli e ula tırdı ını u ekilde ifade etmektedir: "A kın ate i, insanın putlarını, onu hakikatten alıkoyan maddî heveslerini yıkar. Böylece onu temizler. A kın ate i, insanı tefrikadan ve çe itli ekillerden alıp birli e ve hakikî istikrara; çokluktan, irkten kurtarıp tevhid ve birli e sürükleyen bir kuvvettir. Akıl, insana varlık kazandırır. A k ise insanın varlı ını ortadan kaldırır. nsanın varlı ı kaldı ı müddetçe de birlik olmaz.

kilik olur. Biri Allah'ın varlı ı, di eri de insanın varlı ıdır. Hâlbuki hedef birliktir. O halde insanın birli e ulaşması için a k gerekir" (Düzen, 2000: 184).

Hakikate ula maya engel olan maddî ba lar ve beden perdesi ancak a k sayesinde ortadan kalktı na ve sevdâ a masındaki ki i de henüz a ka ulaşamamı oldu una göre, sevdâ a masındaki ki inin henüz ikili i birli e dönü türememi oldu u kendili inden ortaya çıkmaktadır. Yani manevî uyanı la birlikte ba layan sevdâ a masında, toplumsal hayattan soyutlanarak yalnızlı a yöneli ve riyâzet söz konusudur; fakat bunlar ki iyi henüz maksada tam olarak ula tırmamı tır. Bununla birlikte, sevdâ a ması "cünûn/dîvânelik" a masına zemin hazırlamaktadır, yani

“cünûn/dîvânelik” ancak sevdâ a aması ya anıldıktan sonra ortaya çıkmaktadır . Bu nedenle de sevdâ, “cünûn/dîvânelik”e ulaşmak için mutlaka ya anılması gereken bir süreçtir.

Sevdâ a amasıyla ilgili bir başka husus ise “toplumun, sosyal kuralları belirleyen genel kabullerin, ölçülerin dışına çıkan bireye karşı takındığı tavır” olarak tanımlayabileceğimiz “melâmet (ayıplama, kınama)” kavramının bu amaçta henüz söz konusu olmamasıdır. Çünkü sosyal kuralları belirleyen ölçü akıldır ve sevdâ a amasındaki kişi de henüz amaçla ulaşamadığı ve dolayısıyla da akıllı terk etmediği için hâlâ akıl vasıtasıyla belirlenen sosyal kuralların sınırlarını ihlal etmemiştir. Sosyal kuralların dışına çıkmaya bir tepki olan melâmet, ancak uzun zaman, yani akıl saf dışı oldu anda söz konusu olmaktadır ki, bu amaçta da sevdâ a amasını takip eden “cünûn/dîvânelik” amaçtır.

Akınbaşı langıçtaki ham hâlini, yani ikilinin henüz birliğe dönüşmediği amaçta, “kendi kendisi olmak” ekinde ifade eden Ahmed Gazzâlî, sevdâ a amasındaki kişinin sosyal kuralların dışına çıkmamasının aynı zamanda toplumdandan gelecek olan tepkiden çekinmekten kaynaklandığını ve tam anlamıyla amaçla ulaşmayla (râm) birlikte bu çekinmenin de ortadan kalkacağını u ekilde ifade etmektedir: “Âlık kendi kendisi oldu u sürece riyakârlıktan uzaklaşmaz ve melâmetten hâlâ korkar. Râm olunca korkusu kalmaz ve her türlü riyadan kurtulur” (2004: 62).

Sonuç olarak da sevdâ a aması, kişinin amaçta henüz ulaşamadığı ve buna bağlı olarak da ikilinin henüz birliğe dönüşmediği bir amaçtır ve bu amaçta melâmet kavramı da söz konusu değildir.

Bu noktada, be erî ak boyutundaki sevdâ ile ilahî ak boyutundaki sevdâ arasındaki önemli bir farkta değinmek gerekmektedir. Her iki sevdânın da temelinde ak vardır. Ancak bu amaçların hem mahiyetleri (ak kavramı, her ne kadar Varlık’ın tek olması sebebiyle özde tek ise de ortaya çıkış biçimine bağlı olarak birinin temelinde be erî ak, birinin temelinde ise ilahî ak vardır) hem de ortaya çıkış biçimleri birbirinden farklıdır. Azîzüddîn Nesefî, be erî akın ortaya çıkışını u ekilde ifade etmektedir: “Ak bir âlettir. Âlık âle ve bu âletin mevzi’i gönüldür ve bu âlet göz yoluyla gönle gelir ve gönülde tavattun eder” (2004: 131). Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, be erî ak, göz yoluyla gönle giren, yani dışarıdan içeriye (gönle) giren bir aktır. İlahî akın ortaya çıkış biçimi ise be erî akın ortaya çıkış biçiminden oldukça farklıdır.

Çünkü daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, ilahî a k, ruhların elest meclisinde Allah ile ya adıkları vuslat sırasında ba lamı ve dünyaya geli le birlikte unutulmu tur. Ancak bu a kın unutulmu olması, onun yok oldu u anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla da insan unutmı olmasına ra men, hâlâ bu a kı potansiyel olarak kendisinde ta ımaktadır. Söz konusu bu a kın potansiyel olmaktan çıkıp tezahür edebilmesi için, sadece bu unutkanlık durumunun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Yani yeniden do u yolunda yapılan ey, var olan bir a kın açı a çıkarılmasıdır ki, bu da bir nevi insanın kendi içinde yaptı ı bir kazı i lemidir. Bu nedenle de ilahî a k, be erî a k gibi dı arıdan içeriye giren bir a k de il, içeriden dı arıya çıkan bir a ktr. Ahmed Gazzâlî ilahî a kla ilgili bu hususu, u sözlerle ifade etmektedir: “A kın sarayı cân eyvanıdır. ’Ben sizin Rabbiniz de il miyim?’ (A’râf: 7/172) mührü rûhlara ezelde vurulmu tur. Orada bir yük yükletilmi tir. E er perdeler effafla ırsa a k da örtülerin altından parlayıverir. Burada büyük bir sır vardır; yani sözü edilen bu a k, içeriden dı arı çıkar” (2004: 63).

Bu bilgilerden de anla ıldı ı gibi, vücutta sevdâ sıvısını n artması neticesinde ortaya çıkan bir akıl hastalı ı olan “sevdâ (kara sevdâ)/a k melankolisi” ve manevî bir uyanı neticesinde tasavvuf yoluna giren ki inin manevî yolculu un ba langıcındaki durumunu ifade eden “sevdâ”, her ikisinin de temelinde “a k” fa ktörü bulunması bakımından birle mekte; fakat bu a klar, mahiyetleri ve ortaya çıkı biçimleri bakımından oldukça farklılık göstermektedirler. Ancak söz konusu iki a kın mahiyeti ve ortaya çıkı biçimi oldukça farklı olmakla beraber, her ikisi de insan üye rinde benzer etkiler meydana getirmekte ve buna ba lı olarak da kara sevdaya tutulan ki inin hâlleri ile manevî yolculu un ilk basamaklarında olan ki inin hâlleri birbirine benzemektedir. Daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, söz konusu belirtilerin ba ında, toplumdan kaçarak yalnızlı a yönelme e ilimi gelmekte ve iddetli bir hüüzün de bu duruma e lik etmektedir. Yani hem be erî a k hem de ilahî a k insan üzerinde aynı etkileri meydana getirmektedir. Buna ba lı olarak da Klasik Türk Edebiyatında, manevî yolculu u gerçekle tiren ki inin durumu, kara sevdaya tutularak toplumdan uzakla an ve yalnızlı a yönelen ki inin durumu vasıtasıyla ifade edilmektedir. Yani burada söz konusu olan ey, kara sevdaya tutulan ki inin toplumdan kaçma ve yalnızlı a yönelme e ilimi ile manevî yolculu u gerçekle tiren ki inin, maksada ula ma yolunda engel te kil eden sosyal hayattan uzakla ması arasındaki zahirî benzerliktir. Hem be erî a kın hem de ilahî a kın insan üzerinde aynı etkileri meydana getirdi ini ve bu benzerli in

sadece zahirî boyutta oldu unu Selçuk Eraydın u sözlerle ifade etmektedir: “Mecazî a ka tutulan insanlardaki hâllerin, ilahî mecrâda seyredenlere eklen benzediklerini söyleyebiliriz. Hakikate mecaz köprüsünden geçildi i ifade edilir. Sevdiklerine kavu amayan kimseler yemeden içmeden kesilirler, gözlerine uyku girmez olur, kimseyle konu mazlar, daima sevdiklerini dü ünürler. lahî a k basama ı olan halvete giren mürid de gönlünü Allah sevgisiyle doldurmak için az yiyecek, az uyuyacak, az konu acak ve daima Mevlâ’sını dü ünecektir” (2001: 139, 140). Bu sözlerden de anla ıldı ı gibi, her iki a k da toplumdan uzakla ma e ilimine sebep olmakta ve ki inin sosyal hayatla ilgisini asgarî düzeye indirmektedir. Bu durum da ki iye, zihnini sevgilisiyle daha fazla me gul etme imkanını vermektedir ki, bu husus ilahî a k için oldukça önemlidir. Çünkü daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, ilahî a k, insanın kendi içinde yaptı ı bir nevi kazı i lemi neticesinde ortaya çıkmaktadır ve bunun gerçeikle ebilmesi için zihnî bir yo unla ma gerekmektedir.

1.1.3. “Leylâ vü Mecnûn” da sevdâ :

Bir a k hikayesini anlatan ve kahramanlarının gerçek ki iler oldu u sanılan “Leylâ vü Mecnûn”²⁹ mesnevîsinde de “sevdâ”, ortaya çıkardı ı belirtiler (toplumdan uzakla ma, yalnızlı a yönelik , hüüzün, melamet korkusu vs.) vasıtasıyla, ayrılıkla neticelenen bir a kın tarafları olan Leylâ ve Mecnûn’un her ikisinin de ahsında verilmektedir.

²⁹ Arap, Türk, Fars ve Urdu edebiyatlarında pek çok air tarafından yazılan ve bir a k hikayesinin anlatıldı ı “Leylâ vü Mecnûn” mesnevîsinin kahramanları olan Leylâ ve Mecnûn’un gerçek ki iler oldu u konusunda rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre, bu a k hikayesinin iki kahramanından biri olan Mecnûn, 689 yılında öldü ü ve adının Kays b. Mülevvah el -Âmirî oldu u kabul edilen airin lakabıdır. Leylâ’ya duydu u a k yüzünden aklını kaybetmesi sebebiyle kendisine takılan bu lakap, sonraları isminin yerini almı tır. Leylâ ise bir rivayete göre Mecnûn’la aynı kabileye mensup birisi, ba ka bir rivayete göre ise Mecnûn’un amcasının kızı olan Leylâ bint Mehdî el -Âmiriyye’dir. Söz konusu rivayete göre, bu a k hikayesi, Mecnûn el -Âmirî’ye ait olan ya da ona nispet edilen iirlerde geçen küçük vakaların birtakım yorum ve ilavelerle birbirine ba lanarak büyük bir hikaye hâline getirilmesi neticesinde meydana gelmi tir. Ba ka bir rivayete göre ise bu hikaye, amcasının kızını seven, fakat bunu açıklamak istemeyen Emevî ailesine mensup bir genç tarafından uydurulmu olan kıssa ve iirlerin “Mecnûn” adı altında ortaya konulmasıyla meydana gelmi tir (Durmu , 2003: 159).

Her türlü mala mülke sahip olan bir kabile reisinin tek çocu u olan Kays ile Leylâ arasındaki a k, okulda ve kar ılıklı olarak ba lamaktadır. Bu dönemde hem Kays hem de Leylâ çocuk denilecek ya ta (metindeki bilgilere göre on ya civarı) olmalarına ra men, bu iki çocuk arasındaki duygusal yakınlık, iki yeti kin insan arasındaki a k ili kisine uygun bir eki lde verilmektedir:

Ol iki semen-ber ü sehî-kad

Birbirine oldular mukayyed

Bir câmdan içdiler mey-i zevk

Ol iki harâb-ı bâde-i evk

LM (558-559)

“O iki yasemin gö üslü ve fidan boylu birbirlerine ba landılar. / O iki arzu arabının sarho u, zevk arabını bir kadehten içtiler.”

Kar ılıklı olarak birbirlerine ba lanan ve “arzu arabıyla sarho olan” bu iki çocu un birbirlerine olan ilgi ve yakınlıkları o kadar artmı tır ki, “iki ayrı bedendeki bir cân” gibi olmu lardır:

Evzâ^c-ı muhâlif oldu yeksân

Gûyâ iki tende idi bir cân

LM (561)

“Ters durumlar, sanki iki tende bir cân varmı gibi bir oldu.”

Ancak Kays ile Leylâ arasındaki a k, birbirlerine olan yakın ilgileri sebebiyle gizli kalmaz ve iki sevgili, a klarının ba lamasından kısa bir süre sonra çevren in kınamalarına hedef olmaya ba larlar:

°A k oldu u yerde mahfî olmaz

°A k içre olan karâr bulmaz

°A k âte ine budur °alâmet

Kim ba çeke u°le-i melâmet

LM (570-571)

“A k, oldu u yerde gizli kalmaz. A ka kapılmı ın rahatı olmaz. / A k ate ine alâmet budur ki, bulundu u yerden ayıplama yalını ba çeker.”

Toplumun kınaması, Kays ile Leylâ arasındaki a kın üzerine gölge dü ürür ve bu a amadan sonra iki sevgili, toplumun kınamalarına maruz kalmamak için daha dikkatli davranmaya ve birbirleriyle konu mak iç in çe itli bahaneler uydurmaya ba larlar. (583-600 arası beyitler) Ancak bu da a klarının “toplum” engeline takılmasını önlemek için yeterli olmaz. Kays ile Leylâ’nın a kıyla ilgili dedikodular devam eder ve Leylâ’nın annesine kadar ula ır. Dedikodular Ley lâ’nın annesinin kula ına gelince, annesi Leylâ’yı bu dedikodulardan dolayı azarlar. Leylâ’nın annesi tarafından azarlandı ı ve kınandı ı beyitler, eserde uzun bir ekilde verilmektedir. Annesinin yo un bir öfkeyle Leylâ’ya söyledi i sözler, toplumun a k k onusunda kadına ve erke e kar ı belirledi i farklı yakla ımı da yansıtan bir niteli e sahiptir. Nitekim yo un bir öfkenin dı a vurulmasıyla ba layan beyitler, gittikçe “cinsiyet” faktörü üzerinde yo unla maya ba lamaktadır:

K’ey ûh nedir bu güft ü gûlar

Kılmak sana ta°ne °ayb-cûlar

Niçün özüne ziyân edersin

Yah ı adını yaman edersin

Niçün sana ta^cne ede bed-gû

Nâmûsuna lâıık i midir bu

Nâzik beden ile berg-i gülsün

Ammâ ne diyem ki ben yü ülsün

Lâle gibi sende lutf çokdur

Ammâ ne diyem yüzün açukdur

Temkîni cünûna kılma tebdîl

Kızsın ucuz olma kadrini bil

Her sûrete ^caksi gibi bakma

Her gördü üne su gibi akma

Mey gerçi safâ verir dimâ a

Akdı ıyçün dü er aya a

Gözü gibi katı yüzlü olma

Nergis gibi hayre gözlü olma

Gözden gerek olasın nihân sen

Ne dimek ola sana ki cânsan

Sen em^csin uyma gel hevâya

Kim em^ci hevâ verir fenâya

Lu⁶bet gibi özünü bezetme

Revzen gibi kûçeler gözetme

Sâgar gibi gezme i harâm et

Na me gibi perdede makâm et

Sâye gibi her yere yüz urma

Hîç kimse ile oturma durma

LM (611-624)

“Ey oynak, nedir bu dedikodular? Ayıp arayanların sana dil uzatmaları nedir?/ Niçin kendine ziyân edersin? Yah ı adını niçin yaman edersin?/ Kötü sözlüleri niçin sana ta atsın? Bu senin namusuna lâyük i midir?/ Nazik bedeninde sen gül yapra ısın. Ama ben ne diyeyim? Çok hafıfsın./ Gelincik gibi sende lütuf çoktur. Ama ne diyeyim? Yüziün açıktır./ Ölçülü hareketi delili e de i tirme. De erlisin, ucuz olma, de erini bil./ Her sûrete aksi gibi bakma. Her gördü üne su gibi akma./ Gerçi arap dima a ho luk verir; ama aktı ı için aya a dü er. (aktı ı için kadehe dökülür)/ Ayna gibi katı yüzlü olma. Nergis gibi donuk yüzlü olma./ Gözden gizlenmen gerek. Sana “cânsın” demek de ne oluyor ki?/ Sen bir mumsun, gel havaya uyma. Hava mumu yok eder./ Oyuncak gibi , kendini bezetme. Pencere gibi, yol gözetme./ Kadeh gibi gezme i haram et. Na me gibi perdede makam et./ Gölge gibi her yere yüz vurma. Hiç kimse ile oturup kalkma.”

Leylâ'nın annesinin a zından söylenilen bu sözler, sadece annenin de il, bütün toplumun kadına yakla ımını yansıtmaktadır: Kadın, a k konusunda “pasif” olması gereken taraftır. Dolayısıyla da “a k” ve “â ıklık” kavramları, erke i ilgilendirmektedir. Yukarıdaki beyitlerde dolaylı bir biçimde ifade edilen bu husus, bu beyitleri takip eden a a ıdaki beyitlerde çok net bir ekilde ifade edilmektedir:

Derler seni ⁶a ka mübtelâsın

Bîgâneler ile â inâsın

Sen kandan u  a k evki kandan

Sen kandan u dost zevki kandan

O lan  aceb olmaz olsa  a  ık

  ıklık i i kıza ne lâyıık

LM (626-628)

“Seni, a ka tutulmu sun, yabancılarla bildiksin derler. / Sen neredesin a k evki nerede? Sen neredesin dost zevki nerede? / O lanın  ık olması acayip olmaz.  ıklık i i kıza lâyıık de ildir.”

Bu beyitleri takip eden beyitlerde ise annesi, Leylâ'nın okulu bırakarak di ki nakı la u ra masını, arkadaşlarıyla ili kisini kesmesini ve oyuncaklarıyla oynamasını istemektedir.

Leylâ ise annesinin bu azarlamaları ve kınamaları kar ısında “inkar” yolunu seçer ve sadece Kays'a olan a kımı inkar etmekle kalmaz, “a k” denilen bir duygunun varlı ından bile haberdar olmadığını söyler:

Sözler dersin ki bilmezem ben

Mazmûnunu fehm kılmazam ben

Dersin ma   ûk u  a k u  a  ık

Ben s de-zam r   tıfl-ı sâdık

Bilmem nedir ol had se mazm n

Söyle nice olmayam di er-gün

°A kın kılmazdı kimse yâdın

Hâ senden i itdim imdi adın

Billâhi nedir ana °a ka mefhûm

Bu sırr-ı nihâmı eyle ma°lûm

LM (648-652)

“Bilmedi im ve manasını anlamadı im sözler söylüyorsun. / A k, â ik mâ ûk gibi laflar ediyorsun. Ben saf kalpli, senin sadık çocu unum. / Bilmem bu söze sebep ne? Söyle nasıl karma karı ik olmayayım? / Kimse a kın adını anmazdı, imdi senden adını i ittim. / Allah a kına anne a kın anlamı nedir? Bu gizli sırrı bana açıkla.”

Bu beyitlerin devamında, Leylâ okula gitmekten zaten kendisinin de ho nut olmadığı nı söyleyerek annesini teskin eder. Leylâ ile annesi arasındaki bu konu madan sonra, Leylâ okulu bırakarak eve kapanır ve bir nevi “hapis” hayatı ya amaya ba lar. Leylâ’nın bu durumu, “mahbûs, habs, esîr” kelimeleri vasıtasıyla ifade edilmektedir:

Leylî hem oturdu evde nâ-çâr

Döndü sadefine dürr-i eh-vâr

Bir burcda sâbit oldu ahter

Mahbûs-ı hızzâne oldu gevher

La°l oldu esîr-i hâne-i seng

Habs oldu gül-âba î e-i teng

LM (667-669)

“Leylâ, çaresiz evde oturdu. Padi ahlara lââyık inciler gibi, sade ine geri döndü. / O yıldız, bir burca yerle ti. Cevher, hazineye hapsedildi. / Lal, ta evin esiri oldu. Gül suyu, dar i eye hapsoldu.”

Görüldü ü gibi Leylâ, a kî önünde bir engel durumunda olan ve annesinin ahsında somutla an “sosyal baskı”ya kar ı ko yma ve onu bertaraf etmeye çalı mak yerine, toplum tarafından kendisine belirlenen sınırlar içinde kalmayı tercih etmektedir. Leylâ’nın “sosyal baskı” ve onun tezahürü olan “melâmet (kınama, ayıplama)” kar ısında belirledi i bu “pasif” tavrın “cinsiyet” fa ktöründen kaynaklandı ı, eserin ilerideki bölümünde de ifade edilmektedir. A kını, sosyal çevrenin baskısı nedeniyle gizlemek zorunda kalan Leylâ, bu a kın devam edebilmesi içi n gerekli olan gayreti Kays’tan beklemektedir. Ancak Kays, sevgilisine tekrar kavu mak için çaba harcayaca ı yerde, çöllere dü mü tür. Bu durum, Leylâ’nın ikayetine sebep olmakta ve hatta ona, Kays’ın ba ka bir sevgilisi oldu unu dü ündürmektedir:

‘Â ık gerek olmayup karârı

Tavf ede müdâm kûy-ı yârı

Dü mez bu yana senin güzârın

Var ola me er bir özge yârın

Yârın ben isem bana nazar kıl

Gâhî bu yanaya bir güzer kıl

LM (1348-1350)

“‘Â ık, yerinde duramayıp devamlı olarak sevgilinin köyü etrafında dola mahdır. / Hâlbuki senin yolun bu tarafa dü müyor, yoksa ba ka bir sevgilin mi var? / Sevgilin bensem bana bak. Bazen d e bu taraftan geç.”

Sevgilisine sitemini bu sözlerle ifade eden Leylâ, eve kapandıktan sonraki durumunu ve kendisinin a k konusundaki pasif tavrını ise “esâret” eksenini etrafında dönen “zincir, bend, kayd” kelimeleri vasıtasıyla ifade etmektedir. Bu noktada dikkati çeken husus, söz konusu kelimelerin, kadına ait unsurlar olan “saç” ve “halhal”la beraber zikredilmesidir. Böylece toplumun a k hususunda kadın ve erke e biçti i rollerin ve çizdi i sınırların farklılı ı, bir kere de Leylâ’nın a zından ifadesini bulur:

Gîsû-yı müselsel ü girih-gîr

Boynumda ger olmayaydı zencîr

V’er ba lamayaydı bend-i halhâl

Kayd ile aya ımı meh ü sâl

°Ayb ile çekilmeseydi adım

Billâh bu idi hemîn murâdım

Kim sâye misâli senden ey n ûr

Oldukça vücûdum olmayam dûr

Ammâ n’edeyim esîr-i kaydım

Boynu vü aya ı ba lu saydım

LM (1352-1356)

“Kıvrım kıvrım ve birbirine geçmi saçlarım, boynumda zincir olmasaydı; / e er ayak bilezi imin ba ı, aya ımı aylar ve yıllarca ba lamasaydı; / adımı ayıplayarak anmasalardı, billâhi benim murâdım u idi: / Ey nûr! Bu vücudum oldukça gölgen gibi senden uzak olmayayım; / ama ne yapayım ki ba lı bir esirim, boynu ve aya ı ba lı bir avdan ibaretim.”

Görüldü ü gibi, toplumsal ya am ve bu ya amın ki i üze rinde meydana getirdi i sosyal baskı, Leylâ ile Kays'ın a kını sekteye u ratmaktadır. Ancak toplumun baskısı kadın üzerinde daha yo un oldu u için, sosyal baskıdan do rudan etkilenen ki i Leylâ'dır. Kays ise Leylâ'nın sosyal baskıya kar ı koyamaması ve bu nedenle de a kını inkar etmek zorunda kalması sebebiyle, bu baskıdan dolaylı bir biçimde etkilenen taraf olmaktadır. Buna ba lı olarak da “Leylâ vü Mecnûn” mesnevisinde, sosyal ya amın a kını sekteye u ratması hususu, daha ziyade Leylâ vasıtasıyla i lenmekte dir.

Daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, sosyal ya amın a k üzerinde ki olumsuz etkisi, “sevdâ” a amasının ilk basama mını te kil etmekte ve bu durum, “sevdâ”nın en belirgin özelli i olan “yalnızlı a yöneli ” e ilimini de beraberinde getirmektedir. “Leylâ vü Mecnûn” mesnevisinde de sosyal baskı sebebiyle ayrılıkla neticelenen a k, bu a kın tarafları olan Leylâ ve Kays'ın her ikisinde de “yalnızlı a yöneli ” e ilimini ortaya çıkarmakta ve böylece de sevdâ a aması, eserde akı ma uygun bir biçimde verilmektedir.

Kays ile Leylâ'nın aralarındaki a kın çevre baskısıyla engellenmesinden sonra, Kays da Leylâ da toplumdan uzakla arak yalnızlı a yönelmektedirler. Ancak bu uzakla ma Leylâ'da eve kapanma, Kays'ta ise evini terk ederek çöllere dü me ekinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla da Leylâ'nın toplumdan uzakla ması “içe dönük”, Kays'ın toplumdan uzakla ması ise “dı a dönük” bir karaktere sahiptir. Görünü te her ne kadar çok farklı mahiyetlere sahip gibi görünüyorsa da her iki â ı n da toplumdan uzakla arak yalnızlı a yönelmesi, a klarına engel olan topluma kar ı gizli bir “isyan” niteli i ta imaktadır. Dolayısıyla da Kays ve Leylâ, a klarını sekteye u ratan sosyal baskıya isyan hususunda birle mekte; fakat bunu ortaya koyma biçimleri konusunda farklılık göstermektedirler.

Leylâ'nın kendisini sevgilisinden ayıran topluma kar ı isyanı, eve kapanmak suretiyle çevresiyle ilgisini kesmesi ekinde ortaya çıkmaktadır. Böylece Leylâ'nın toplumla ilgisi asgarî düzeye inmi tir. Ancak buna ra men o, hâlâ toplumsal y a amdan soyutlanamamı tır. Çünkü Leylâ'nın toplumdan uzakla ması, maddî varlı ı itibarıyla de ildir. Dolayısıyla da o, hâlâ kendisi üzerinde baskı olu turan toplumun içindedir. Bu nedenle de Leylâ, a kının acısıyla ve sevgilisinin hayâliyle ba ba a kalabilmesi için gerekli olan “yalnızlık” ortamından mahrum kalmaktadır. Bu noktada, a k acısıyla kıvranan Leylâ'nın acısıyla ba ba a kalabilmesi için gerekli olan yalnızlık

ortamını, ancak “geceler” sa layabilmektedir. Gecelerin Leylâ için, toplumdan soyutlanabilmenin yegâne fırsatı olması hususu, bizzat Leylâ’nın dilinden u ekilde ifade edilmektedir:

Gündüz habsim gece necâtım

Gündüz meytim gece hayâtım

LM (1264)

“Gündüz hapiste, gece serbest; gündüz ölü, gece hayattayım.”

Leylâ’ya yalnız ba ina kalabilme fırsatını veren geceler, onun toplumdan gizledi i a k acısının mahremi, tamı ı olmaktadır. Yalnız ba ina kalabilme fırsatını geceler sayesinde bulabilen Leylâ, ancak bu sayede a kının acısıyla ve sevgilisinin hayâliyle me gul olabilmektedir. Yani geceler Leylâ’ya hem kendisi üzerinde baskı unsuru olan toplumdan soyutlanabilme hem de sevgilisinin hayâliyle ba ba a kalabilme fırsatını aynı anda vermektedir. Kays’a olan a kı sebebiyle çevresiyle ilgisini kesen ve geceleri, acısıyla ba ba a kalabilmek için yegâne fırsat olarak gören Leylâ, herkesten sakladı i a k acısını geceleri mum, pervane, ay, meltem ve bulutla payla ır. “Bu maddî varlıklar, Leylâ’nın duyguları için bir destek olur. Böylece duyguya bürünen objeler iiriyet kazanırlar” (Kaplan, 1991: 156).

Leylâ’nın toplumdan gizledi i a k acısını payla tı ı ilk obje olan “mum”, ilahî a k boyutundaki sevdâ a amasını ele alırken de indi imiz gibi, amdanda olması sebebiyle “aya ı ba lı olması” ve sessiz bir biçimde için için yanması gibi özellikleriyle sevdâ a amasındaki ki inin durumunu ifade etmede sembolik bir de ere sahiptir. Nitekim mumun “aya ının ba lı olması”, sevdâ a amasındaki ki inin hâlâ aklın sınırlı idrak sahasının içinde olmasına, “sessiz bir ekilde için için yanması” ise a k co kunlu una ula amamı olmaya i aret etmektedir. “Leylâ vü Mecnûn”da da Leylâ’nın gönül derdini payla tı ı mum, yine bu özellikleriyle kar ımıza çıkmaktadır. Leylâ, a k konusundaki pasifli ini, çaresizli ini ifade ederken muma bu özellik leriyle hitap etmekte ve içinde bulundu u durumu, mumla özde le tirmektedir:

Gel ey gözü ba lu ba rı dâ lu

Ba ı karalı aya ı ba lu

Gel olalım hem-nefes men ü sen

Râz-ı dil-i zârın eyle rû en

Ne derd seni nizâr edipdir

Â üfte vü zerd ü zâr edipdir

LM (1206-1208)

“Gel ey gözü ba lu, ba rı da lu! Ba ı karalı, aya ı ba lu. / Gel, sen ve ben birlik olalım. nleyen gönlünün sırrını aydınlat. / Seni zayıflatan hangi derttir? Seni deli gibi â ik eden, sarartıp solduran ve inleten nedir?”

Ba dan aya a nedir bu yanmak

Dûd-ı dile dem-be-dem boyanmak

LM (1209)

“Ba tan aya a bu yanma nedir? Gönül dumanına her an boyanma nedir?”

Sen gice hemîn yanarsın ey zâr

Men gice vü gündüzüm giriftâr

LM (1216)

“Ey inleyen mum! Sen yalnız geceleri yanarsın. Bense gece ve gündüz yanarım.”

Leylâ, mumla konu urken “ba ı kesilse bile” sırrını ba kasına açıklamayacağını söyler:

Olman olur olmaz ile dem-sâz

Ba ım kesilirse söylemem râz

LM (1221)

“Olur olmazla vakit geçirmem. Ba ım kesilse sır söylemem.”

Eserin bu bölümünden sonra da sonuna kadar Leylâ bu konudaki kesin tavrını koruyacak ve ancak ölmeden önce, Mecnûn’u temize çıkarmak için tüm gerçe i sadece annesine anlatacaktır.

Leylâ, Klasik Türk Edebiyatında, kendisini mumun alevinde yakması nedeniyle sevgili u runa canını veren â ı nın sembolik bir ifadesi olan pervaneyle de konu maktadır. Sırrını ba kalarına açmayan Leylâ, derdini pervaneye anlatmaktadır. Sadece mumun etrafında dola ması nedeniyle sevdâ a amasındaki “sınırlı hareketlili i”, “sessizli i” sebebiyle de yine sevdâ a a masındaki “a k co kunlu una ula amamı olma” durumunu temsil eden pervane, burada kendisini sevgili (mum) u runa feda etmesi yönüyle ön plana çıkmakta ve buna ba lı olarak da Leylâ’nın Kays’a duydu u a kın safiyetini ve a ktaki sadakatini temsil eden bir nitelik ta ımaktadır:

Sensin reh-i  a k içinde sâdık

   ksin ama tam m    k

Bir görme e yârı c n verirsin

Bir zevke iki cih n verirsin

Ho dur taleb-i vef da hâlin

G y  ki fen dadır vis lin

LM (1230-1232)

“Sen a k yolunda sadıksın, â ıksın ama tas tamam â ık. / Sevgiliyi bir kere görmek için canını verirsin. Bir zevke iki cihanı verirsin. / Vefâ aramada hâlin ne ho tur! Sanki kavu man, yok olmadadır.”

Leylâ pervanenin de kendisini anlamadı ını kavrayınca dı arı çıkar ve ayla konu ur. Gönül derdini ona anlatır. Dolunayın hilâle dönü me sebebinin “a k” oldu unu söyleyerek yine onu da kendi durumuyla özde le tirir:

K’ey gâh kadim gibi hamîde

Gâhî pür olan misâl-i dîde

Geh zâhir olan bana gamım tek

Geh gâ’ib enîs ü hem-demim tek

âhiddir ana bu inkılâbın

Kim  â ıksın bir âfitâbın

Hicrân ile nizâr olupsun

Ser-ge te-i rûzgâr olupsun

LM (1249-1252)

“Ey bazen boyum gibi e ri, bazen de gözüm gibi dolu olan ay! / Bazen bana kederim gibi görünen, bazen de dostum gibi kaybolan ay! / Bu dönüp dola man senin de bir güne e â ık oldu una ahittir. / Ayrılıktan dolayı arık ve âvâre olmu sun.”

Diyen Leylâ, aya sevgilisinin nerede oldu unu sorar, ayı sevgilisiyle arasında bir nevi haberle me vasıtası olarak kullanır:

Ey mihnet-i a kdan haberdâr

Gör Tanrı için ne mihnetim var

Kıl ule-i âhıma nezâre

Ger var ise rahmın eyle çâre

Seyr eyle fezâ-yı her diyârı

Gez cümle-i de t ü kühsârı

Gör kandadır ol benim penâhım

âhım mâhım ümid-gâhım

Hâl-i dilim ana arz eyle

Billâh nice gördün ise söyle

LM (1253-1257)

“Ey a k derdinden haberdar olan ay! Gör Allah için ne derdim var! / Âhımın yalınına bak ve merhametin varsa çare bul. / Da ı ta ı, her tarafı dola . / O benim sı na m, âhım, ay yüzlüm ve ümit oca m bak nerededir? / Beni nasıl gördünse Allah için hâlimi ona arz et.”

Leylâ, Klasik Türk Edebiyatında sevgili ile â ık arasında haber getirip götür en bir postacı fonksiyonuna sahip olan sabâ ve bulutla konu maları sırasında da sevgilisinin ilgisizli inden ikayet etmekte ve Kays’a olan sitemini, kendisinin ç ekti i acıyı anlatmaktadır.

Görüldü ü gibi, ba kalarına açılmayan Leylâ, sevgilisinden ayrı dü mekten kaynaklanan hüznünü tabiat unsurlarıyla payla maktadır. Bütün mahlukatın sükunet buldu u ve herkesin uykuda oldu u geceler, Leylâ’nın a kının acısıyla b a ba a kalabilmesi için gerekli olan “yalnızlık” ortamını sa lamaktadır. Bu hususla ilgili olarak

“Leylâ” kelimesinin “gece” anlamına gelen “leyl” kelimesinden türemi oldu unu ve Arap alfabesiyle “ليلى” ekinde yazıldı nı da hatırlamak gerekmektedir. Sabir Aliyev, bu hususu u sözlerle ifade etmektedir: “Bugün bütün Türkiye’de ‘Leylî’ye ‘Leylâ’ diyorlar. Ancak ‘Leylâ’ demek katiyen do ru de ildir. Fuzûlî’nin eserinde ‘Leylâ’ yoktur, ‘Leylî’ vardır. Gerçi Arapçada ‘Yehyî-Yahyâ, su rî-su râ, kübrî-kübrâ’ gibi ‘î’ ile yazılıp ‘â’ ile okunan sözler vardır. Fakat ‘leylî’ ancak ‘leylî’ okunabilir ve bu kelime ‘geceye mahsus, gecelik bir i , geceye ba lı hâl, hareket, vaziyet’ demektir” (1996: 245). Bu bilgi do rultusunda da diyebiliriz ki, Fuzûlî “sevdâ” a masının en belirgin özelli i olan “yalnızlı a yöneli ”i Leylâ’nın ahsında verirken “gece”yi ön plana çıkarmak suretiyle Leylâ’nın içinde bulundu u durumu, ismiyle özde le tirmi tir. Bunun yanı sıra, a k sebebiyle ortaya çıkan melankolik ruh hâlini ifade eden “sevdâ” kelimesi de sıfat olarak “çok kara, simsiyah” anlamına gelmektedir ve bu yönüyle de “leyl (gece)” kelimesiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla da Leylâ’nın ismi, içinde bulundu u ruh hâli (sevdâ) ve gecelerin Leylâ için yalnız kalabilmenin yegâ ne fırsatı olması durumu, eserde bir bütünlük te kil edecek ekilde kar ımıza çıkmaktadır. Bu durumu bir tesadüf olarak de il, Fuzûlî’nin zekâsının ve airlik gücünün bir tezahürü olarak de erlendirmek gerekmektedir.

Gecelerini sevgilisinin hayâliyle ve ayrılı nın hüznüyle geçiren Leylâ için, gündüzler ise “ba ı kesilse bile” ba kalarına açıklamayaca ı sırrını insanlardan gizlemenin zorlu unu beraberinde getirmektedir:

K’ey vay tükendi mâye-i °ömr

Hûr îde eri di sâye-i °ömr

Demdir der-i fırsat ola mesdûd

Mü kil görüne beyân-ı maksûd

Demdir uyana uykudan a yâr

erh-i gam-ı derdim ola dü vâr

“Eyvah ömür tükendi, ömrün gölgesi güne e ula tı. / Fırsat kapısının kapanma zamanıdır, istedi ini söylemede güçlük görünür. / Dü manların uyanma z amanıdır, hâlimi, derdimi açıklamak güç olacak.”

Gecenin sona erip gündüzün gelmesiyle beraber, Leylâ kendisi üzerinde baskı unsuru olan sosyal çevrenin içinde olma zorunlulu uyla tekrar kar ı kar ıya gelmektedir. Ancak iç dünyasında sosyal çevreden kopm u olan Leylâ'nın sosyal çevre içindeki varlı ı, sadece maddî varlı ı itibarıyladır ve bir zorunluluktan ibarettir. Bu zorunluluk, a k sırrını kimseyle payla mayan Leylâ'ya, bu sırrı ba kalarından gizleyebilmek için çe itli “bahaneler” bulma zorunlulu unu da beraberinde getirmektedir. Yani Leylâ'nın a kının acısıyla ba ba a kalabilmesi için, çe itli bahanelere sı nması gerekmektedir. Leylâ'nın a k sırrını gizleme hususunda belirledi i kesin tavrın eserin sonuna kadar devam etmesine ba lı olarak, a k sırrı nın gizli kalabilmesi için gerekli olan bahaneler bulma durumu da eserin sonuna kadar devam etmekte ve eser içinde yer alan pek çok sahnede kar ımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde, Leylâ'nın okulu bırakarak eve kapanmasından sonra kız arkada larının onu e lendirmek için çevresine toplandıkları sahnede rastlamaktayız. Leylâ, kendisini e lendirmek için çevresine toplanan kız arkada larıyla ilgilenmez. Onun dü ündü ü tek ey, Mecnûn'a olan a kıdır; ama bunu kız arkada larından gizlemek istemektedir. Bu nedenle de Leylâ, çekti i a k acısının ortaya çıkmaması için, bir yerlerini yaralayarak sanki bu acı için a lıyormu gibi yapmaktadır:

Ol terk kılup ne ât u râhat

Bir ^cuzvunu eyleyüp cerâhat

Eylerdi bahâne ile nâle

Dü mezdi olar dü en hayâle

LM (1194-1195)

“O (Leylâ), rahatı ve ne eyi bırakarak, bir uzvunu yaralar; / bu bahaneyle a lar, onların dü tü ü hayâle kapılmazdı.”

Leylâ'nın giyim kuşamı bile, toplumdan sakladığı aşkının tezahürleri olan gözyaşının, âhın ve inleyişinin gizlenmesine hizmet etmektedir:

Tâ mahv ola gözden akıdan hûn

Hem gömle i hem donuydu gül-gûn

Tâ kim ola dūd-ı âha mânend

Ba lanmı idi benef e ser-bend

Tâ kim ola savt-ı nâle pâ-mâl

Pâyında idi sadâlu halhâl

Tâ olmaya e k yüzde ma' lûm

Ruhsârına lü lü idi manzûm

LM (1381-1384)

“Gözlerinden akıttığı kanlı yaşları ortadan kalksın diye, hem gömle i hem de donu gül rengindeydi. / Âhının dumanına uygun düşün diye, başına menekere renginde bir örtü balarlandı. / İnkıların sesi duyulmasın diye, ayaklarına ses çıkaran ayak bileziği takıldı. / Yüzündeki gözyaşları bilinmesin diye, yanaklarına inciler dizildi.”

stemeyerek de olsa evlendiği bni Selâm'ın ölümü ise Leylâ'ya, aşkı için aklama fırsatını veren en büyük bahaneyi oluşturmuştur. Leylâ, bu bahane ile çevresine aldırmadan ve kimseden çekinmeden görünüşünü te bni Selâm için, ama aslında Mecnûn için aklamaktadır:

Leylîyi getirme e figâna

Ol vâkı^ca oldu bir bahâne

LM (2394)

“Leylâ’yı a latmaya bu hâdise bir bahane oldu.”

Derler bu idi ^cArabda ^câdet

Kim er e er ölse kalsa ^cavret

Bir yıl ki tutardı mâtem

Feryâd u figân edip dem-â-dem

Ho geldi bu ^câdet ol nigâra

Feryâd u figâna buldu çâre

Mâtem-gede eyledi makâmın

Mâtemde geçirdi subh u âmın

Bir nice gün anda a layup zâr

Hem ata evine döndü nâ-çâr

Ammâ dün ü gün figân ederdi

Hûn-âb-ı ci er revân ederdi

Feryâda gelende gâh u bî-gâh

Öz gönlünde derdi ol mâh

Kim bni Selâma rahmet-i Hak

°A kım revî ine verdi revnak

Ref° eyledi perde-i müdârâ

Pinhân gamım etdi â kârâ

LM (2400-2408)

“Arabistan’da, bir kadının eri ölür de kadın dul kalırs a, / kadın bir yıl yas tutar ve durmadan a layıp inler, derler. / Bu güzele o âdet ho geldi. Feryat ve figan etmeye çâre bulmu oldu. / Evini yas yeri etti. Gece ve gündüzünü yasta geçirdi. / Günlerce orada a layıp inleyip çaresiz ata ve ana evine döndü. / Ama gece gündüz a lardı. Ci erinin kanlı suyunu akıttırdı. / Vakıtlı vakitsiz a layıp ba ırdı ında, o ay parçası kendi gönlünde: / ’ bni Selâm’a Allah’ın rahmeti olsun! A kımın gidi ine bir renklilik verdi. / Yüze gülme perdesini ortadan kaldırdı, gizli g amımı a ikâr etti’ derdi.”

Sevdâ a amasının özelliklerini tekil eden sosyal baskı sebebiyle “a kın gizlenmesi” ve buna ba lı olarak da “bahaneler bulma” gereklili i, yine sevdâ a amasına ait bir husus olan “melâmet (ayıplanma, kınanma) korkusu”yla çok yakından ilgilidir. Bu ilgi, a kın gizli kalabilmesi için bahaneler bulma durumunun, “melâmet korkusu”ndan kaynaklanması itibarıyladır. Yani a kın gizlenmesi ile “melâmet korkusu” arasında bir sebep sonuç ili kisi vardır ve Fuzûlî bu hususu, bu durumu bizzat ya ayan Leylâ’nın a zından söyledi i bir gazelde u ekilde ifade etmektedir:

Hazerim ta°neden ol gâyete yetmi dir kim

Yâra a yâr olup a yârım ile yâr olubam

LM (1361)

“Ayıplanmadan sakınmam o hâle gelmi tir ki, sevgili ile dü man, dü manla dost olmu um.”

Ayrıca tıpkı “sosyal baskı” hususunda oldu u gibi, bunun sonucu olarak ortaya çıkan melâmet korkusu da yine “cinsiyet” faktörüne dayandırılmaktadır:

Görmezdi anı özüne lâıyk

Kim ta^cne ede ana halâyık

Kız her nice yâra olsa tâlib

Elbette gerek hayâsı gâlib

LM (1723-1724)

“(Leylâ), halkın kendisini ayıplamasını kendisine yara tıramazdı. / Kız, her nasıl olursa olsun, sevgiliyi isteyince utanması üstün gelmelidir.”

Yani “melâmet korkusu”, Leylâ’nın a kını açığı vurmasının önündeki en büyük engeli tekil etmektedir. Leylâ, a kını inkar etmek suretiyle, melâmetten kurtulmu tur; ama melâmet korkusu Leylâ için bir “tehdit” unsuru olarak eser boyunca potansiyel varlığını devam ettirmektedir. Dolayısıyla da Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn”unda, melâmet, sadece Leylâ ile Mecnûn’un aklarının bağıdır. İlk dönemlerde açığı vurmak, daha sonra söz konusu a kını Leylâ tarafından inkar edilmesiyle beraber ortadan kalkar, ancak Leylâ için bir tehdit unsuru olarak eserin sonuna kadar varlığını devam ettiren bir özellik arz etmektedir.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, melâmetten korkmak sevdâ a masının en belirgin özelliklerinden birini tekil etmektedir. Fuzûlî, melâmet korkusunu cinsiyet faktörüne bağlamak suretiyle, hem Arap toplumunda kadının a kını hususundaki durumunu ifade etmiş hem de bu faktörü Leylâ’yı sevdâ a masında bırakmak için bir vasıta olarak kullanmıştır. Bu nedenle de sevdâ a masının bir bağıdır. Özellikle olan “ikili in birli e dönüşümemi olması hususu” yine Leylâ’nın a kınında verilmektedir.

Eserin sonuna kadar a kını konusundaki pasif tavrını devam ettiren Leylâ, bir gün kabilesinin göçü sırasında bir deveye biner ve derdini deveye anlatmaya

ba lar. Bu sırada deve, kervandan ayrılır ve çölün yolunu tutar. Çölde kaybolan Leylâ, yolunu bulmaya çalı ırken Mecnûn'la kar ıla ır. Fuzûlî, a kları toplum engeline takılan iki sevgilinin ayrı geçirdikleri uzun bir zamandan sonra ilk defa kar ı kar ıya geldikleri bu sahneyi, Leylâ'nın sevdâ mertebesinde kalmı oldu unu, Mecnûn'un ise "vahdet"e ula mı oldu unu aynı anda ifade etmek için kurgulamı gibi görünmektedir. Nitekim bir tesadüf sonucu olarak kar ıla an sevgililerin her ikisi de birbirlerini tanımazlar. Ancak Leylâ'nın Mecnûn'u tanımaması ile Mecnûn'un Leylâ'yı tanımaması çok farklı mahiyetlere sahiptir.

Leylâ çölde yol bilen birisini ararken a k sebebiyle peri an bir duruma dü mü olan Mecnûn'la kar ıla ır; fakat onu tanımaz ve kim oldu unu sorar. Mecnûn kendini tanıtır; fakat Leylâ onun Mecnûn oldu una inanmaz. Çünkü Mecnûn, dı görünü ü itibarıyla peri an bir durumdadır. Mecnûn'un dı görünü ünde meydana gelen ve Leylâ'nın onu tanımamasına sebep olan de i im, eserde Leylâ'nın bakı açısıyla verilmektedir:

Leylî dedi ol perî-likâdır

Ruhsâr ile kaddi dil-rübâdır

Sen îftesin esîr-i mâtem

Ruhsârı ikeste kâmeti ham

Sen hârsın ol °azîz-i °âlem

Sen bî-ser ü pâsın ol mu°azzam

LM (2528-2530)

“Leylâ: 'O (Mecnûn), peri yüzlüdür. Yana ı ve boyu gönül kapar. / Sen ise yasa tutulmu bir kaçıkısın (zavallısın)! Yüzün kır ı kır ı , boyun b ükülümü . / Sen baya ıydın, o ise cihanın saydı ı kimsedir. Sen ba sız ve ayaksızsın (âciz ve güçsüzsün), o ise uludur.' dedi.”

Dı görünü ündeki de i im nedeniyle Mecnûn'u tanımayan Leylâ, onu ancak söyledi i iirler sayesinde tanır. Fakat Mecnûn da Leylâ'yı tanımamaktadır. Leylâ, Mecnûn'a kendini tanıtır ve arkasından da vuslat talebinde bulunur:

Hâlâ ki müyesser oldu dîdâr

Taksîr-i te^callül etme zinhâr

Gör devlet-i vaslımı ganîmet

Gel yanıma fevt etme fırsat

Dil nezr-i visâl-i kâmetindir

Ver cânım ise emânetindir

Çün dü dü mecâlin etme ihmâl

Gel nezrini tut emânetin al

Ger hasta isen benim tabîbin

Ver ^câ ık isen benim habîbin

Gel bezm-i visâle mahrem olgıl

Bir lahza benimle hem-dem olgıl

LM (2615-2620)

“ u anda didarımı görmek kısmet oldu. Asla bah ane arama kusurunu i leme! / Bana kavu ma devletini ganîmet bil. Gel yanıma, fırsatı kaçırma. / Gönlüm, senin varlı ına kavu mak için adaktır. Cânımsa senin emanetindir. / Mademki takatin var, ihmâl etme. Gel ada ını tut, emanetini al! / Hastaysan ben senin tabibinim. Â ıksan sevgilininim. / Gel, kavu ma anına sırda ol! Birazcık benimle beraber ol! “

Ancak Leylâ'nın vuslat talebi, Mecnûn tarafından reddedilir. Çünkü Mecnûn'un geçirmiş olduğu deşim, sadece dış görünüşüyle sınırlı değildir. O, dış görünüşü itibarıyla yaşamış olduğu deşime paralel olarak iç dünyasında da büyük bir deşim yaşamıştır. Ama bu deşim, dış görünümündeki gibi yıkıcı ve olumsuz bir deşim değildir, onu "ikilik"ten kurtarıp "birlik (vahdet)"e ulaştırmış olan olumlu bir deşimdir. İnsanın kendi itibarî varlığını mahvetmesi suretiyle gerçekleşen bu deşim de görünüşte yıkıcıdır. Ancak bu yıkıcılık, aynı zamanda bu deşime yapıcı olma özelliğini de kazandırır. Çünkü yapıcı ve olumlu bir deşer taşıyan "birlik", ancak itibarî bir varlığa sahip olan bedenin mahvedilmesi suretiyle gerçekleşebilir. Dolayısıyla da Mecnûn'un dış görünümündeki olumsuz deşim, "hazinelerin viranelerde bulunması" gibi, onun manevî açıdan geçirmiş olduğu olumlu deşimin ve bunun sonucu olarak ulaştığı irfan hazinesinin habercisi gibidir. Mecnûn, geçirmiş olduğu içsel deşim sayesinde "ikilik"ten kurtularak "birlik"e ulaşmıştır. Leylâ'yı tanımamasının sebebi de budur. Ahmed Gazzâlî'nin, "Bu merteye öyle bir yerdir ki burada âşk, mâuktan daha mâuk olur. Âşkın kendi benliğinden ilgisini kesmesine bağlı olarak yapılacak durumlar ortaya çıkar. Öyle bir noktaya gelir ki âşk, mâukun bizzat kendisi olduğuna inanır." (2004: 38) ekinde tarif ettiği "birlik"e ulaşma durumu, Mecnûn'un aşkından ve Leylâ'ya hitaben söylediği sözlerle ifade edilmektedir:

Ger ben ben isem nesin sen ey yâr

V'er sen sen isen neyim men-i zâr

LM (2652)

"E er ben, ben isem sen nesin ey sevgili! Ve e er sen, sen isen u inleyen ben neyim?"

Leylâ ve Mecnûn'un karışmaları, aşklarının onları hangi mertebeye kadar ulaştırabildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Mecnûn'un Leylâ'yı tanımamasının sebebi, "çokluk"un altındaki veya arkasındaki "birlik"in farkındalığına ulaşma olmasıdır. Böylece, görünüşte birbirinden farklı olan maddî âlemine ait bütün varlıkların, aslında tek "Varlık"ın çeşitli görünüşlerinden ibaret olduğunun idrakine varmıştır. Bu nedenle artık Leylâ ile kendisi arasında bir fark kalmamıştır. Leylâ, Mecnûn'dur; Mecnûn da

Leylâ'dır. Yani Mecnûn'un Leylâ'ya duydu u be erî a k, ilahî a kın uyanmasında bir vasıta olmu ve daha sonra bu vasıta ortadan kalkarak Mecnûn'un a kı gerçek kıblesine yönelmiştir. Bu nedenle de Leylâ a kı, Mecnûn için ilahî a ka ula mada sadece bir vasıta olmu tur ve böylece, “mecaz hakikat in köprüsüdür” sözü Mecnûn'un a hısında ifadesini bulmu tur. Leylâ'da ise be erî düzeyde ba layan a kın ilahî a ka yükselemeyerek be erî boyutta kaldı ı, Mecnûn'u dı görünü ü itibarıyla tanımaması vasıtasıyla verilmektedir. Yani Leylâ, hâlâ sureti a arak m anaya ula amamı ve bu nedenle de “ikilik” ortadan kalkmamı tur. Mecnûn'un kendisini tanıtmamasından sonra vuslat talebinde bulunması, Leylâ'nın a k kıblesinin hâlâ Mecnûn oldu unu açıkça göstermektedir.

Yalnızlı a yöneli , insanlardan kaçma e ilimi, hüzn , melâmet korkusu ve “ikilik”ten kurtulamamı olma hususlarının hepsini kendisinde ta ıyan Leylâ, bütün bu yönleriyle Fuzûlî'nin “Leylâ vü Mecnûn”unda “sevdâ” a amasının temsilcisi olarak kar ımıza çıkmaktadır. Fuzûlî, Leylâ'yı sevdâ a amasında bırakmak iç in, a k yolunda bir engel olan “melâmet korkusu”nu ön plana çıkarmı ve bunu yaparken de “cinsiyet” faktörünü vurgulamı tur. Fuzûlî'nin ifadeleriyle: Kadın, a k konusunda pasif olması gereken ve a kı ne kadar yo un olursa olsun, bunu açı a vurmaması gereken taraftır. Çünkü toplum, a k konusunda erke e gösterdi i müsamahayı kadına göstermemektedir. Bu durum, Leylâ'nın a kını açı a vuramamasının önündeki en büyük engeli te kil etmektedir. Buna ba lı olarak da Leylâ, eser boyunca sürekli olarak “melâmet korku su” ya amaktadır. Melâmet, sosyal kuralların dı na çıkan bireye toplum tarafından gösterilen tepkidir ve melâmet korkusunun a ilamaması demek de bu kuralların dı na çıkamamak anlamına gelmektedir. Hâlbuki, sosyal ya am ve bu ya amın insanı sınırlayan kuralları, yeniden do u sürecini ya amaya imkan vermemektedir ve bu nedenle de var olmanın sebebini te kil eden yeniden do u sürecini ya amak isteyen ki inin, geçici bir süre bu kuralların dı na çıkması zorunludur. Tasavvuf kültüründe “Deli olmayınca veli olunmaz” (Gölpınarlı, 1977: 86) ekinde ifade edilen bu husus, “Leylâ vü Mecnûn”da Mecnûn'un a hısında verilmektedir. Mecnûn, a kının sosyal baskı sebebiyle sekteye u ramasından sonra, evini terk ederek çöllere dü er ve bu suretle de sosyal ya amdan uzakla ır. Böylece toplum kurallarının onun için bir önemi kalmaz. Onda ne melâmet korkusu ne de a kını gizleme gayreti vardır. Bu da Mecnûn'un be erî düzeyde ba layan a kının daha derunî boyuta geçmesini ve bu suretle de kemâle ermesini sa lar. Mecnûn, sosyal kuralları çi nedi i için, halkın nazarında delidir. Fakat

onun bu durumu, sadece sosyal kurallar ölçüt olarak alındığında “delilik” olarak nitelendirilebilir. Gerçekte ise o, en yüksek idrak seviyesine ulaşmıştır ve bu da ancak toplum kurallarının dışına çıkmasıyla mümkün olmuştur. Leylâ’da ise melâmet korkusu baskın çıkmış ve bu nedenle de o, ikili in birli e dönüşümedi i sevdâ a amasında takılıp kalmıştır. Melâmet korkusu konusunda “cinsiyet” faktörünü ön plana çıkarılması ise Leylâ’yı sevdâ a amasında bırakmak için bir vasıta olarak kullanılmış gibi görünmektedir.

1.2. Sevdâdan “Cünûn/Dîvânelik”e Geçi :

Klasik Türk Edebiyatında tespit etti imiz ve iki a amadan meydana gelen bir süreç hâlinde karımıza çıkan ak delili inin ikinci a amasını temsil eden “cünûn/dîvânelik”, sevdâ a amasının doğal bir devamı niteli ini taşımaktadır. Tıpkı vücutta sevdâ sıvısının artması neticesinde ortaya çıkan bir akıl hastalığı olan sevdânın (kara sevda/ak melankolisi) olduğu gibi, sevdânın doğal bir devamı olan “cünûn/dîvânelik”in de gündelik dildeki anlamının, başka bir deyişle zahîrî anlamının merkezinde “be erî ak”, batınî anlamının merkezinde ise “ilahî ak” vardır. Bu nedenle de tıpkı sevdâda olduğu gibi, “cünûn/dîvânelik” de hem be erî hem de ilahî ak boyutunda olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. Buna bağlı olarak sevdâ a amasının doğal bir devamı olan “cünûn/dîvânelik”e geçi de be erî veya ilahî ak boyutunda olmasına bağlı olarak iki katmanlı bir anlama sahiptir. “Cünûn/dîvânelik”in be erî veya ilahî ak boyutunda ortaya çıkması arasındaki ilişki de yine sevdâ a amasında olduğu gibi, bu ikisi arasındaki zahîrî benzerlik itibarıyladır. Yani kara sevdaya tutulan kişi ile manevî yolculuğun ilk basamaklarında olan kişinin hâlleri arasındaki zahîrî benzerlik sebebiyle, manevî yolculuğun ilk basamaklarında olan kişinin durumunu anlatmak için “sevdâ” tabirini kullanan Klasik Türk Edebiyatı şairleri, sevdânın doğal bir devamı olan “cünûn/dîvânelik”e geçi i de yine manevî yolculuğu gerçekleştiren kişinin bu yolculuk sırasında amaç kaydetmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir de i im dönemini ifade etmek için kullanmışlardır. Çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, hem be erî ak hem de ilahî ak insan üzerinde aynı etkileri meydana getirmektedir. Ancak bu amaçların insan üzerinde meydana getirdi i etkiler benzer olmakla beraber, bu benzerlik sadece zahîrî bir nitelik taşımaktadır.

Temelinde yatan a k faktörünün be erî veya ilahî boyutta olmasına ba lı olarak zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahip olan sevdâ a amasından “cünûn/dîvânelik” a amasına geçi de sevdâ a amasının iki katmanlı bir anlama sahip olmasına ba lı olarak zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. ki katmanlı bir anlama sahip oldu u için de sevdâ a amasında oldu u gibi, sevdâdan “cünûn/dîvânelik”e geçi in de hem be erî a kla ilgili boyutunu hem de ilahî a kla ilgili boyutunu ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Ayrıca sevdâ ve “cünûn/dîvânelik” arasındaki bu geçi in be erî a kla ilgili boyutu, aynı zamanda zahirî anlam, ilahî a kla ilgili boyutu ise batınî anlam durumundadır.

1.2.1. Be erî a k boyutunda sevdâdan “cünûn/dîvânelik”e geçi :

Sevdâ a amasını be erî a k boyutunda ele alırken ifade etmi oldu umuz gibi, kültürümüzde “sevdâ” veya “kara sevdâ” olarak, Batı tıbbında ise “a k melankolisi” olarak isimlendirilen ve a kın ayrılıkla sonuçlanması sebebiyle vücuttaki sevdâ sıvısının artması neticesinde ortaya çıkan sevdâ, ki inin insanlardan kaçarak yalnızlı a yönelmesine sebep olan bir akıl hastalığıdır. A kın insanın vücut kimyası üzerinde yaptı ı etkiye ba lı olarak ortaya çıkan ve iddetli bir hüznün e lik etti i sevdânın bir di er özelli i ise ba ka bir akıl hastalığı olan “mania”³⁰ ile beraber görülmesi ve bu iki hastalığın birbirini izlemesidir. “Mania, melankoliden ancak bir derece farkıyla ayrılmaktadır, onun do al devamıdır” (Foucault, 2000: 406). “Bu iki hastalık (melankoli ve mania) birbirine o kadar yakındır ki, ço u zaman birbirlerine dönü mekte ve ço unlukla biri olarak ba layıp di eri olarak sona ermektedir. Bu iki hastalık ço u zaman birbirini izlemekte ve tıpkı duman ile ate gibi, ço u zaman birbirine kar ılıklı olarak yer vermektedir” (Foucault, 2000: 302). Melankolinin maniaya nasıl dönü tü ü ise u ekilde açıklanmaktadır: “Melankoli hareketsizlikle belirlenmektedir, yani kalınla an kan, beyni bo du u yerde tıkamaktadır; akması gereken yerde durma ve a ırlığı içinde hareketsiz kalma e ilimine girmektedir. Fakat a ırlık hareketi yava latıyorsa da aynı zamanda, darbeyi, meydana gel di i anda daha iddetli

³⁰ ngilizce bir kelime olan ve “cinnat” anlamına gelen “mania”, Arapça bir kelime olan “cünûn”un ve Farsça kökenli bir kelime olan “dîvânelik”in ngilizcedeki kar ılı ı durumundadır.

kılmaktadır; içinden geçtiği beyin ve damarlar daha iddetli bir sürtünmeye uğradıkları için, daha çok direnç gösterme, yani sertleşme eğilimine girmektedir ve ayrılan kan bu sertleşme yüzünden daha güçlü bir şekilde geri gönderilmektedir; bir süre sonra maniyayı belirleyen çırpıntının içine dahil olmaktadır” (Foucault, 2000: 406).

Melankolinin maniyaya dönmesiyle beraber, melankolik belirtiler ortadan kalkmakta ve onların yerini, melankolik belirtilerle zıtlık oluşturan mania belirtileri almaktadır. Melankolide hareket yavaşlaması söz konusu iken maniyada ise hareket artırılmıştır (Foucault, 2000: 415). “Melankolide zihni, düşünce tarafından tamamen ihmal edilmiştir. Öyle ki, hayal gücü boşta kalmakta ve dinlenme hâlinde bulunmaktadır. Bunun tersine manyakta fantezi ve hayal gücü, sürekli bir çöküşün akımı tarafından ihmal edilmiştir. Melankoliye her zaman hüznün ve korku eğilimi ederken, bunun tersine manyanın refakatçileri küre ve öfke olmaktadır” (Foucault, 2000: 397). Çalkantılı, karmaşık, düzensiz hareketler de yine manianın belirtileri arasında yer almaktadır (Foucault, 2000: 775). Melankoli ve manianın belirtileri arasındaki bu farklılıklardan da anlaşılabilir gibi, melankolinin maniyaya dönmesiyle beraber, melankoli dönemindeki durulanlık ve hüznün yerini, hareketlilik ve çöküş almaktadır.

Doğu tıbbı da Batı tıbbı gibi, sevdânın (kara sevda/aşk melankolisi) temelinde vücutta meydana gelen organik değişimi görmektedir; ancak mania (cinnet) dönemi için aynı durum söz konusu değildir. Batı tıbbı melankoliyi takip eden mania dönemini de organik nedenlerle açıklamaktadır. Doğu’da ise melankoliden maniyaya geçiş söz konusu olduğunda cinlerle ilgili olan inanışlar devreye girmektedir. Bunu “Güvercin Gerdanlı” adlı eserinde belirten Fakîhî’nin ifadeleriyle anlatılan ve konuyla ilgili yazın olayları anlatan İbn Hazm’ın sözlerinden anlıyoruz. “Sevgisinde samimi olan; fakat ya bir ayrılık sebebiyle veya sevgilisi kendisinden kaçtığı için ya da herhangi bir nedenle aşkını gizli tutmak zorunda kaldığından dolayı, sevgilisiyle buluşması imkansız olan bir âşık, kaçınılmaz olarak en sonunda hastalığa tutulur, vücuttan düşer, erir, sararır solar. Hatta kimi zaman bu yüzden yatağına düşer.” (2005: 144) sözleriyle, aşk ayrılığıyla neticelenmesinin sonucu olarak ortaya çıkan “sevdâ” aşkına ait belirtilerden bahseden İbn Hazm, bu sözlerinin ardından ise aşk sebebiyle böyle bir duruma düşen insanın cinlerin ve perilerin tuzağına düşebileceğinden bahsetmektedir: “Bu durum (ayrılık), insanın aklına sahip olamaması, aklının başından gitmesi, zihninin karışması sonucunu doğurabilir. Dolayısıyla cinlerin, perilerin tuzağına düşürebilir” (2005: 146).

bn Hazm'ın bu sözlerinden anlaşıyor ki, kara sevdanın uç noktaya ulaşmasıyla ortaya çıkan cinnet, çılgınlık dönemi, halk arasında kiinin ayrılık sebebiyle psikolojik olarak zayıflaması neticesinde cinlerin üzerine maruz kalarak delirmesi şeklinde yorumlanmakta ve delilerin cinlerin istilâsına uğraması olarak değerlendirilmektedir. “Cinlerin saldırısına uğrayarak hastalanmak, sakatlanmak” anlamına gelen “cin çarpmak” ve “cinlerin etkisiyle delirmek” anlamına gelen “cin tutmak” deyimleri içinde de karşılaştığımız bu inanışın Klasik Türk Edebiyatına yansımalarını aşağıdaki beyitte görmek mümkündür:

Tâ-be-key tenhâ-ni in ü 'âkil ü ferzâneym

Ba uma ü di perî-rûlar bugün dîvâneym

Fehîm (G CCXII/1)

“Bugün ba ima perî yüzlü (güzel)ler ü ü tü ü için dîvâ neyim; bu tenhâda oturuculuk, akıllılık ve bilgelik ne zamana kadar sürecek?”

Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, vücutta meydana gelen organik bir de i im neticesinde ortaya çıkan bir akıl hastalığı olan sevdâ (melankoli), söz konusu organik de iimin zamanla farklı bir etki meydana getirmesine bağlı olarak cünûna/dîvâneli e (mania) dönüşmektedir. Yani her iki hastalığın da kökeninde vücutta meydana gelen organik de iimler vardır. Ancak sevdânın cünûna/dîvâneli e dönüşmesi, halk arasında “cin çarpması” şeklinde yorumlanmıştır ve böylece sevdânın doğal bir devamı olarak ortaya çıkan cünûn/dîvânelik, tıp ve inanç sahasının ortak bir konusu hâline gelmiştir.

Klasik Türk Edebiyatında da sevdâ aşamasından cünûn/dîvânelik aşamasına geçiş, “cin çarpması” inancıyla bağlantılı olarak verilmekte; ancak bu yapılırken cinler değil, cinlerin diğeri olan ve çok güzel olduklarına inanılan periler söz konusu edilmektedir. Ayrıca Klasik Türk Edebiyatındaki cin (peri) çarpması, gerçek anlamından oldukça farklı bir anlam taşımaktadır. Çünkü Klasik Türk Edebiyatında söz konusu olan peri, gerçek peri değil; “sevgili” için kullanılan bir istiâredir. Dolayısıyla da Klasik Türk Edebiyatında söz konusu olan peri, sevgilidir. Buna bağlantılı olarak da “cin (peri) çarpması”, “sevgiliyle karşılaşma” anlamını taşımaktadır. Ayrıca sevdâ aşamasından cünûn/dîvânelik aşamasına geçiş için kullanılan diğer faktörler olan “bahârın gelmesi”

ve “hilâli görmek” de kendi ba lıkları altında ele alırken ifade edece imiz gibi, yine cin (peri) çarpmasının, ba ka bir deyi le sevgiliyle kar ıla manın daha dolaylı bir anlatımı durumundadır. Sevgiliyle kar ıla ma anlamına gelen cin (peri) çarpması ve bunun dolaylı bir anlatımı durumunda olan bahârın gelmesi ve hilâli görmek, zah irî anlamları itibarıyla delili in gerçek anlamıyla ilgili olup batınî anlamları itibarıyla ise sevdâdan cünûna/dîvâneli e geçi in ilahî a kla ilgili boyutunu te kil etmektedirler. Bu nedenle de bu hususları, “ilahî a k boyutunda sevdâdan ’cünûn/dîvânelik’e geçi ” ba lı ı altında ele almak gerekmektedir.

1.2.2. lahî a k boyutunda sevdâdan “cünûn/dîvânelik”e geçi :

1.2.2.1. Cin (peri) çarpmak :

Zahirî anlamı itibarıyla “cinlerin, perilerin etkisiyle delirmek” anlamına gelen ve halk arasında sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi in sebebi olarak görülen “cin (peri) çarpması”, yukarıda da ifade etmi oldu umuz gibi, Klasik Türk Edebiyatında da sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi i ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak zahirî a nlamı itibarıyla delili in gerçek anlamıyla ilgili olan bu husus, Klasik Türk Edebiyatında “sevgili”nin istiâre yoluyla “peri” ekinde ifade edilmesine ba lı olarak “sevgiliyle kar ıla ma” anlamı ta ımaktadır.

Klasik Türk Edebiyatında “peri” istiâresi, be erî bir sevgili için kullanıl abildi i gibi, be erî bir güzel ekinde tasvir edilen hakikî Sevgili için de kullanılmaktadır. Be erî bir güzel için kullanıldı ında, sevgilinin güzelli ine i aret eden “peri” istiâresi, hakikî Sevgili için kullanıldı ında ise güzellik faktörünün yanında, perilerin di er özellikleri de söz konusu edilmektedir. Özellikle de varlı ı bilindi i hâlde, kendisini herkese göstermeyerek sadece bazı insanların gözüne görünme ve göründü ü ki iyi de güzelli i ve çekicili i sayesinde kendisine â ık etme gibi özellikle ri münasebetiyle peri, hakikî Sevgili’nin özelliklerini kar ılamaktadır. Çünkü peri, nasıl ki sadece bazı insanların gözüne görünüyorsa hakikî Sevgili’nin, yani Allah’ın varlı ının idrakine gerçek anlamda varabilenler de sadece bazı insanlardır. Dolayısıyla da perinin hakikî

Sevgili için kullanılması, aynı zamanda “cin (peri) çarpması”nın, ba ka bir deyi le sevdâdan cünûna/dîvâneli e geçi in ilahî a kla ilgili boyutunu te kil etmektedir.

Sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi in “cin çarpması” i nanı ina ba lı olarak verilmesine ve bu yapılırken de sevgili için “peri” istiâresi kulla nılmak suretiyle “cin çarpması”nın “sevgiliyle kar ıla ma”yı ifade etmesine Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn”unda rastlıyoruz. Fuzûlî, Leylâ’ya duydu u a kın sosyal baskı s ebebiyle sekteye u ramasından sonra sevdâ a amasını ya ayan Kays’ın cünûn/dîvânelik a amasına geçi ini “cin çarpması” inanı ina ba lı olarak ve “Leylâ” için kullandı ı “peri” istiâresi vasıtasıyla vermektedir. Ancak buna geçmeden önce, Kays’ın ya adı ı sevdâ a amasından bahsetmemiz gerekmektedir.

Annesinin dedikodular yüzünden Leylâ’yı azarlaması ve Leylâ’nın da a kını gizleme yolunu seçerek okulu bırakıp eve kapanmasıyla beraber, Leylâ ve Kays’ın a kları ayrılıkla neticelenmi ve bu ayrılık, Leylâ için ol du u gibi, Kays için de sevdâ a amasının ba langıcı olmu tur. Bununla beraber, eserin sonuna kadar sevdâ a amasında kalan Leylâ’nın aksine, Kays’ın sevdâ a amasında ne melâmet korkusu ne de a kını gizleme gayreti vardır. Onun sevdâsında hâkim olan ey, sadece hüzündür. Her gün Leylâ’yı görece i için sevinçle okula giden Kays, bir gün okula gelip de Leylâ’yı göremeyince büyük bir üzüntü ya ar ve bundan sonra da bu üzüntü günlerce devam eder. Leylâ ile beraber oldu u zamanları anarak feryat eder ve a lar. A kını toplumdan gizleme gayreti içinde olmayan Kays’ın, a k habercileri olan feryat ve a lamaları, onun a kını topluma if â eder ve bu nedenle de adı “Kays” iken “Mecnûn” olur:

Söz muhtasar ol esîr-i sevdâ

Bir nev^c ile oldu halka rüsvâ

Kim Kays iken adı oldu Mecnûn

Ahvâlini etdi gam di er-gûn

“Söz, kısa kesilsin. O sevdâ tutsa ı, bir çe it halka maskara oldu. / Gam, durumunu ters yüz etti. Adı Kays iken Mecnûn oldu.”

Mecnûn’un üzgün hâlini gören arkadaşları, güzel bir bahar gününde onu üzüntüsünden uzakla tırmak için gezmeye götürmek isterler. Bunun üzerine Mecnûn aya a kalkar ve yürümeye ba lar. Ancak hâlâ Leylâ’dan ayrı dü menin üzüntüsü içindedir ve bu üzüntüsünü tabiat unsurlarıyla payla ır:

Giryân giryân kılurdu seyrân

Hayrân hayrân gezerdi her yan

Geh sebzeye °arz-ı râz ederdi

Geh lâleye bin niyâz ederdi

Söylerdi benef eye gam-ı dil

Kim söyleye yâra olsa vâsıl

Çe mine sürerdi lâle dâ ın

°Â ık sanuban öpüp aya ın

Nergis gözüne nigâh ederdi

Yârin gözün anıp âh ederdi

Bülbüllere erh ederdi hâlin

Kumrulara mihnet ü melâlin

Her turfe çiçek görüp çeküp âh

Menzil menzil gezerdi nâ-gâh

LM (777-783)

“A laya a laya yürürdü. a kın a kın her yanı gezerdi. / Bazen çemenlere sırrını açardı, bazen gelinci e bin kere yalvarırdı. / Sevgilisine kavu ursa söylesin diye, menek eye gönlünün gamını söylerdi. / Gözüne, gelinci in kara kalpa ını sürerdi. Onu da kendisi gibi â ık sanarak barda ımsı kısmını (aya ını) öperdi. / N ergisin gözüne bakar, sevgilisinin gözünü anıp âh ederdi. / Bülbüllere durumunu açıklardı. Kumrulara üzüntü ve kederini söylerdi. / Her taze çiçe i görür, âh çeker; konak konak gezerdi.”

Ayrılık sebebiyle duydu u üzüntüyü tabiat unsularıyla payla arak yür üyen Mecnûn’un yolu, Leylâ ve arkadaş larının gelip çadır kurmu oldukları bir yere dü er. Leylâ’nın okulu bırakmasından sonra ilk defa kar ıla an â ıkların her ikisi de bu kar ıla ma sırasında dü üp bayılırlar:

Ol iki sehî-kad ü semen-ber

Birbirine oldular berâber

Fûlâda sata dı seng-i hâre

Od dü dü karâr u ihtiyâre

Bir saza düzüldü ol iki târ

Germ oldu revâc-ı nâle-i zâr

Ol bakdı buna ne ât buldu

Bu gördü anı mukayyed oldu

Mecnûnda karâr tutmayup hû

Deryâ-yı tahayyür eyledi cû

Bir dem bakabildi ol aya

Dö endi yer üzre misl-i sâye

Leylî hem itürdi ihtiyârın

Bir dem görebilmedi nigârın

Hayrânlı ı ol makâma yetdi

Kim dü dü aya a rûhu gitdi

LM (803-810)

“O iki düzgün boylu ve yasemin gibi beyaz gö üslü â ık, birbiriyle beraber oldular. / Katmerli, sert ta , çeli e çattı. Rahata ve iradeye ate dü tü. / O iki tel, bir saza düzüldü. A lama ve inlemenin sürümü arttı, kıztı tı. / O, buna baktı, sevindi. Bu onu görünce ba landı. / Mecnûn’da akıl duramadı. a kınlık denizi co tu. / Bir an o aya bakamadı. Gölge gibi yere dö endi. / Leylâ da iradesini yitirdi. Bir an sevgilisini göremedi. / a kınlı ı o dereceye ula tı ki, yere dü tü, ruhu gitti.”

Arkada ları yüzüne gül suyu dökerek Leylâ’yı ayıtlırlar. Leylâ’nın Mecnûn’a olan a kının açığı a çıktı ı bu sahnede de eserin tamamında oldu u gibi, Leylâ için yine “a kın gizli tutulması gereklili i” ve “melâmet korkusu” söz konusudur:

Gül suyu sepüp revân yüzüne

Leylîyi getirdiler özüne

Her yan dediler ana ki ey mâh

Nâgeh olur atan anan âgâh

Kim gayr ile â inâ olupsun

Bir dil-bere mübtelâ olupsun

Vermez bu revî netîce-i hûb

âyeste de il sana bu üslûb

Yah ı nazar eylesen yamandır

Hem bize vü hem sana ziyândır

LM (811-815)

“Yüzüne gül suyu serpererek Leylâ’yı kendine getirdiler. / Her yandan ona: ‘Ey ay yüzlü! Bir gün baban ve anan ö renirler / ki, ba kalarıyla bildiksin, bir güzele vurgunsun. / Bu iyi bir netice vermez. Bu davranı sana yakı maz. / yi baksan kötü olur, hem bize hem de sana ziyânı olur.’ dediler.”

Leylâ’nın a kının aç ı a çıkmamasını isteyen arkada ları, ondan sonra da çadırlarını ve e yalarını toplayarak Leylâ’yı evine yollarlar. Anne ve babasının haberi olmasın diye de bu olaydan kimseye bahsetmezler.

Mecnûn’un kendisine gelmesi ise çok farklı bir ekilde olur. Onu, arkada larının yüzüne döktü ü gül suyu de il, gözünden akarak yüzüne dökülen kanlı göz ya ları kendisine getirir:

Mecnûnu hem etdi çe m-i hûn-bâr

Sular saçuban yüzüne bîdâr

LM (819)

“Mecnûn’u da kanlı göz ya ları, sular saçarak uyandırdılar.”

Mecnûn’un sadece kendisine gelme biçimi de il, kendisine geldikten sonraki hâli de Leylâ’nın durumundan farklılık göstermektedir. Çünkü bu kar ıla ma, a k sebebiyle etti i feryat ve âhlar sebebiyle halk arasında “deli” anlamına gelen “Mecnûn” adıyla anılmaya ba layan Mecnûn’un, sadece isim ol arak de il, davranı ları itibarıyla da cünûna/dîvâneli e geçmesinin ba langıcını te kil etmektedir. Mecnûn’un uyandıktan sonra Leylâ’nın oradan gitmi oldu unu görmesiyle ilgili olarak söylenen u beyitler, sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına ge çi in, “cin çarpması” inanı na ba lı olarak verildi ini ve bu hususun, “sevgili (Leylâ)” için kullanılan “peri” istiâresi vasıtasıyla yapıldı nı açıkça göstermektedir:

Gördü ki nigârdan ni ân yok

Bir cism-i füsürde var cân yok

Dîvâne kalup perî gidüpdür

Salup anı dil-beri gidüpdür

LM (820-821)

“(Mecnûn), sevgilisinden ni an olmadı unı, pörsümü bir cismin kalıp cânın gitti ini gördü. / Dîvâne kalmı peri gitmi ; onu salmı , gönlünü alan güzel gitmi .”

Çalı mamızın birinci bölümünde de ifade etmi ol du umuz gibi, “deli” anlamına gelen “mecnûn” ve “dîvâne” kelimelerinin her ikisi de kökenleri bakımından, delili in cinlerin etkisiyle ortaya çıktı ı inancını yansıtmaktadır. Ayrıca Ebu’l -Kâsım en-Nî âbûrî’nin “mecnûnun akli örtülü, kapalı oldu u için ken disine bu isim verilmi tir” (2005: 35) ekindeki ifadesinden de anla ıldı ı gibi, Arapça bir kelime olan “mecnûn” ve onun Farsçadaki kar ılı ı olan “dîvâne” kelimeleri, akli tamamen saf dı ı olmu ki iler için kullanılmaktadır. Yani cünûn/dîvânelik a ması, aklın saf dı ı olmasıyla beraber ba lamaktadır. Zaten Mecnûn’un Leylâ’yla (peri) kar ıla masının anlatıldı ı

beyitler arasında geçen ve “tahayyür” kelimesi vasıtasıyla, “aklın ula abildi i son nokta olan hayret” (Uluda , 1999: 36) a amasına i aret eden a a ıdaki beyit de sevgiliyle (Leylâ/peri) kar ıla manın aklı saf dı ı etti ine i aret etmektedir:

Mecnûnda karâr tutmayup hû

Deryâ-yı tahayyür eyledi cû

LM (807)

“Mecnûn’da akıl duramadı. a kınlık denizi co tu.”

Görüldü ü gibi Fuzûlî, Mecnûn’un Leylâ’yla kar ıla masını, Leylâ için kullandı ı “peri” istiâresi vasıtasıyla vermekte ve böylece Mecnûn’un sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi ini, halk arasındaki “cin çarpma” inanı na dayandırmaktadır. Mecnûn için, periyle (Leylâ) kar ıla ma nın neticesi ise aklının saf dı ı olmasıdır. Böylece Mecnûn-Leylâ kar ıla ması, Mecnûn için sevdâ a amasının sonu, cünûn/dîvânelik a amasının ise ba langıcı olmaktadır. Aklın saf dı ı olmasıyla beraber ba layan cünûn/dîvânelik a amasının Mecnûn’da meydana getirdi i de i ikli in ilk belirtileri ise “kulun, kendisini ba layan ve Hakk’a ermesini engelleyen ba ları koparıp atması” (Uluda , 1999: 302) anlamına gelen tasavvufî bir terim olan “kat^c-ı ‘alâ’ik”i ça rı tıran bir nitelik ta ımaktadır:

Çâk eyledi câme çekdi nâle

Hâli bedel oldu özge hâle

Terk etdi libâs-ı lâle-gûnu

Raht oldu tenine e k-i hûnî

Ger mâtem için misâl-i hâme

Sarmı dı ba a siyeh ^cimâme

Çizgindi ba ma dûd-ı âhı

Yandurdu  imâme-i siyâhı

krâh ile çıkdı pîrehenden

  r etdi ehîd-i gam kefenden

Na leyni bırakdı ol belâ-c 

Kim   ka p y-ı bendir bu

LM (822-827)

“Elbisesini yırttı, feryat etti. Hâli ba ka bir hâle döndü. / Gelincik renkli elbisesini bıraktı. Kanlı göz ya ları tenine y k oldu. / Her ne kadar kalem gibi, matem al meti olsun diye ba ma siyah sarık sarmı sa da / Âhının dumanı ba ma dola tı ve kara sarı ı yaktı. / G mle inden i renerek  ıktı. Gam ehidi kefeninden utandı. / O gam, keder arayan,   ı a ayak ba ı olur diye, ayakkabılarını çıkardı.”

Mecnûn, hem aklının saf dı ı olması bakımından hem de maddî ba larını koparmı olması bakımından artık tam anlamıyla cünûn/dîvânelik a masına girmi tir. Cünûn/dîvânelik a masına geçi , aklın saf dı ı olmasına ba lı olarak a k co kunlu unun da ba langıcımı te kil etmektedir. Fuzûlî, bu hususu da Mecnûn’un a zından ve hareketlilik, co kunluk ifade eden “seyl -âb-ı h c m-ı  a k” tamlaması vasıtasıyla vermektedir:

Seyl- b-ı h c m-ı  a k yetdi

Ben ifte-hâli gark etdi

LM (829)

“A k h cumunun seli yeti ti, ben kaçı ı bo du.”

Böylece Mecnûn, a k co kunlu una tam olarak ula mı olmaktadır. Zaten Leylâ - Mecnûn kar ıla masının ve bunun neticesinde Mecnûn'da meydana gelen de i ikliklerin, “Bu Leylî'ye Mecnûn'un güzerde mukâbil oldu udur ve gün mukâbelesinde hilâl-i mihri bedr-i kâmil oldu udur (Dola ırken Mecnûn'un Leylâ'ya rastlaması ve güne kar ısında a k hilâlinin tamamlanması)” ba lı ı altında verilmesi de Leylâ'yla kar ıla manın, Mecnûn'un a kını, yarımdan (hilâl -i mihr) tama (bedr-i kâmil) do ru götürdü üne i aret etmektedir. Leylâ'yla kar ıla manın neticesinde tam anlamıyla a ka ula an Mecnûn, arkadaş larına, bir daha eve dönmeyece ini söyleyerek çölün yolunu tutar ve böylece sosyal hayatla olan ba larını koparır.

“Kays”ın, Leylâ'yla kar ıla masının neticesinde “Mecnûn” olup çöllere dü mesinden sonra Mecnûn'la ilgili olarak anlatılan olaylar, be erî bir ekilde ba layan a kın, tasavvufî bir renge boyandı na i aret etmektedir. Buna ba lı olarak da Leylâ ile Mecnûn'un kar ıla tıkları bu sahne, be erî a k ile ilahî a k arasında bir geçi niteli i ta ımaktadır. Çünkü söz konusu sahnede, Leylâ'nın be erî bir sevgili olması dı ndaki bütün unsular, ilahî a ka aittir. Nitekim daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, a kın zamanla olgunlu a ula ması, ilahî a k hususunda geçerli olan bir durumdur. Çü nkü ilahî a k, insanın içinde potansiyel olarak bulunan ve buna ba lı olarak da iç eriden dı arıya çıkan bir a ktır. Manevî yolculu u ya amak isteyen insanın yapması gereken ey, içinde var olan; fakat dünyaya gelmenin neticesinde unutmı oldu u a k, hatır lamak suretiyle aç ı a çıkarmaktır. Bu nedenle de ilahî a k, zamanla olgunlu a ula an bir nitelik ta ımaktadır. Be erî a k hususunda ise böyle bir durum söz konusu de ildir. Dolayısıyla da Leylâ'yla kar ıla manın neticesinde Mecnûn'un a kının olgunlu a ula ması, ilahî a kla ilgili bir motiftir. Bu da söz konusu kar ıla manın, be erî a kla ilahî a k arasında bir geçi niteli i ta ı dı nı açıkça göstermektedir. Nitekim Fuzûlî, eserinin sonlarına do ru Mecnûn'un kemâlini anlatırken Mecnûn'un be erî a ktan ilahî a ka geçti ine i aret etmektedir:

Tahsîl kılup safâ-yı sîret

Görmü dü mecâzdan hakîkat

LM (2742)

“Hareketlerinde temizli i elde edip mecazdan gerçe i (hakikati) görmü tü.”

Yani Leylâ'nın a kî, Mecnûn için ilahî a ka u la mada sadece bir vasıtaadır. Dolayısıyla da Mecnûn'un Leylâ'yı görmesi neticesinde a kînin olgunlu a ula ması motifini, ilahî a ka ait bir husus olarak de erlendirmek gerekmektedir. Bu ekilde bir de erlendirme de “peri (sevgili)”yle kar ıla manın, manevî yolculu a ba layan ki inin, içinde gizli olan a kî tam olarak aç ı a çıkarması anlamına geldi ini ortaya koymaktadır. Yani “peri (sevgili)”yle kar ıla mak, a ka ula mak anlamına gelmektedir. Fuzûlî, “Leylâ vü Mecnûn”da dolaylı bir ekilde ifade etti i bu hususu, divanında da yine “perî” istiâresi vasıtasıyla “cin çarpması” motifini kullanarak daha net bir ekilde ifade etmektedir:

Bir perî silsile-i  a kına d  tüm n -geh

imdi bildim sebep-i hilkat-i Âdem ne imi

Fuzûlî (G 131/2)

“Ansızın bir perinin a kının zincirine d  tüm. Âdemin ya ratılı sebebinin ne oldu unu, imdi anladım.”

“N -geh (ansızın)” kelimesi vasıtasıyla, cin çarpmasının ani bir ekilde gerçekle ti ine i aret edilen beyitte, “bir” kelimesi de “herhangi bir” anlamında de il, “tek” anlamında kullanılmı tır. Dolayısıyla da beyitte bahsedilen peri, hakikî sevgili olan Allah'tır ve “peri” kelimesi vasıtasıyla i aret edilen “cin çarpması” motifi de a ka tam olarak ula ma anlamına gelmektedir. Zaten a k n, “silsile -i  a k (a k zinciri)” tamlaması içinde verilmesi de tam anlamıyla a k n h kimiyyetine girmeye, yani a k n insanın bütün varlı mı sarmasına i aret etmektedir. Çünkü “zincir”, a k n h kimiyyetine girmi olmanın sembolik bir ifadesi durumundadır. Ayrıca “a k” kelimesi, kökeni itibarıyla, tek ba na bile bu anlamı ihtiva etmektedir. Selçuk Eraydın, “a k” kelimesinin ihtiva etti i “ku atma, h kimiyyet altına alma” anlamını u sözlerle ifade etmektedir: “A k, 'sarma ık' anlamına gelen '  i k' kelimesinden alınmı tır. Sarma ık, sarıldı ı yeri nasıl kaplarsa a k da girdi i kal bi, hatt  insanın vücudunu öylece sarar. A k, muhabbetin seveni kavraması, bütün vücuduna yayılması, âdeta onu sarma ık dalları gibi kucaklamasıdır” (2001: 203). Bütün bunlardan da anla ılıyor ki,

cünûn/dîvânelik a amasına ula mı olan a k delilerinin ba lı oldu u zincir, a k zinciridir. Nitekim zincire vurulmu olmak, bir delilik alametidir.

A ka tam olarak ula manın, ba ka bir deyi le “peri”yle kar ıla manın neticesinde, sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçen insan, artık yaratılı gayesini (sebeb-i hilkat-i Âdem) gerçeikle tirme, yani Allah’a ait elde edilen tecrübe bilgi olan marifete ula ma yoluna girmi demektir. Bu da dünyevî ba ların asgarî düzeye indirildi i ve yalnız kalmak suretiyle zihnin sürekli olarak Sevgili’yle me gul edildi i sevdâ a amasındaki insanın, “yitirmi oldu u cennet”ini tekrar elde etmesi anlamına gelmektedir. Bununla ilgili olarak “cin”, “cennet” ve “mecnûn” kelimelerinin, “(bir eyi) gizlemek, saklamak, örtmek” anlamlarına gelen Arapça “cenn” kökünden türemi olduklarını da hatırlamak gerekir. Böylece “cin (peri) çarpması”nın, insanın “unutmak” suretiyle yitirmi oldu u “örtülü cennet”iyle temasa geli inin sembolik bir ifadesi oldu u daha net olarak ortaya çıkmaktadır.

Mecnûn’un, Leylâ’yla kar ıla masının neticesinde aklının saf dı ı olması ve dünyevî ba lardan kurtulması da yine ilahî a la ilgili hususlardır. Aslında bu iki husus, birbiriyle çok yakından ilgilidir, hatta aralarında bir sebep -sonuç ili kisi vardır. Çünkü çalı mamızın daha önceki bölümlerinde de ifade etmi oldu umuz gibi, insanı dünyevî hayata kayıtlı kılan ey, akıldır ve akıl ile a k, asla bir arada bulunamayan, biri gelince di eri giden iki kar ıt unsurdur. Dolayısıyla da a ka ula mayla birlikte, akıl do al olarak saf dı ı olmakta ve aklın saf dı ı olması da dünyevî ba ları koparmaktadır.

A ka ula mayla beraber ba layan cünûn/dîvânelik a amasında, aklın saf dı ı oldu unu ve buna ba lı olarak da dünyaya geldikten sonra insanın gönlünde yer etmi oldu u için “bîgâne” olan dünyevî ba ların koparılması oldu unu a a ıdaki beyitler açıkça ifade etmektedir:

Teferrüc kıl cünûn vâdîlerin ey dil tek ü tenhâ

Dü üp dünbâl-i °akla rûh-ı Kaysı erm-sâr etme

Nâ’ilî (G 304/3)

“Ey gönül! Delilik vadilerini yalnız gez. Aklın kuyru una takılıp Kays’in ruhunu utandırma.”

Ehl-i cünûna köhne  abâ-yı hured hatâ

 Uryân gezer hemî e bizim pâdi âhımız

eyh Gâlib (G 115/3)

“Delilere, eskimi akıl abasını giymek bir kusurdur. (Bu yüzden), bizim padi ahımız her zaman çıplak dola ır.”

Fâri üz kayd-ı cihândan  â ık-ı dîvâneyüz

Â inâya â inâ bîgâneye bîgâne yüz

Fehîm (G CXXXIV/1)

“Dünya ba larından kurtulmu uz, divane â ı ız. Tanıdı a tanıdık, yabancıya da yabancıyız.”

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, sevdâdan cünûn/dîvânelik a amasına geçi , a ka ula mak suretiyle aklın saf dı ı oldu u, buna ba lı olarak da dünyevî ba ların koparıldı ı ve insanın yitirmiş oldu u cenneti tekrar elde etme yolunda önemli bir adım attı ı bir a amadır. Sevdâdan cünûn/dîvânelik a amasına geçi i ifade etmek için kullanılan di er unsurlar olan “hilâli görmek” ve “bahârın gelmesi” de yine aynı hususları daha dolaylı yoldan ifade etmektedirler.

1.2.2.2. Hilâli görmek:

Sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi , yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi, a k delili nin bir derece daha artmasını ifade etmektedir. A k delili ini meydana getiren iki a ama arasındaki geçi in, “hilâli görmek” vasıtasıyla ifade edilmesinin temelinde de “ay ba larında hilâli görünce delilerin derdinin arttı ı” (Kurnaz, 1996: 233) konusundaki inancı vardır. Michel Foucault, Batı tıbbında da ayın deliler üzerinde etkili oldu unun kabul edildi ine, aktardı ı u cümlelerle de inmektedir: “Ay atmosfer üzerinde öylesine yo un bir etki yapmaktadır ki, okyanus kadar a ır çeken bir kitleyi bile hareket ettirebilmektedir. Oysa organizmamızın bütün

unsurları içinde atmosfer de i iklimlerine en hassas olanı sinir sistemidir; çünkü en küçük bir ısı, en küçük bir nem de i iklimi veya kuraklıktaki en küçük bir oynama onun üzerine a ır bir ekilde yansıyabilir. Güzergâhı atmosferi derinlemesine etkileyen ay, sinir lifi özellikle narin olan insanların üzerinde haydi haydi iddetli etkiler yaratacaktır. Delilik kesinlikle sinirsel bir hastalık oldu undan, delilerin beyni, ayın yerküreye nazaran aldığı çe itli konumların izinden farklı yo unluk derecelerine maruz kalan atmosferin etkisine kar ı sonsuz derecede daha duyarlıdır” (2000: 334, 335).

Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, ayın insanın sinir sistemi üzerinde etkisi vardır ve bu etki, delili in daha da artmasına sebep olmaktadır. Delili in zahirî anlamıyla ilgili bu hususun, Klasik Türk Edebiyatında, sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi i ifade etmek amacıyla kullanılmasının temelinde de bu vardır. Çünkü sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi i, a k delil i inin daha da artması anlamına gelmektedir. Ayın/hilâlin insanın sinir sistemi üzerinde meydana getirdi i de i iklimi in, Klasik Türk Edebiyatında sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi i, ba ka bir ifadeyle aklın terk edildi i a amayı ifade etmek amacıyla kullanıldı ı, a a ıdaki beyitte açıkça görülmektedir:

Oldı dil cünbi -i mâh-ı nev-i ebrûnı görüp

Sipeh-endâz-ı hıred ma^creke-ârâ-yı cünûn

Fehîm (G CCXLIII/6)

“Gönül, senin hilâl ekindeki ka mın hareketini görünce, akıl askerini atıp cinnetin sava alanının süsleyicisi oldu.”

Hilâle ilgili bir di er husus ise “eskiden bayramın geldi inin hilâle bakılarak tayin edilmesidir” (Kurnaz, 1996: 233). Yani hilâlin görülmesi, bayramın habercisidir. Ancak bayramın öncesinde, nefisle mücadeleyi esas alan oruçla geçirilecek bir ay vardır. Dolayısıyla da insanlar için bir sevinç kayna ı olan bayram, öncesinde sıkıntılı bir sürecin ya anılmasını gerektirmektedir. Hilâli görmenin zahirî anlamını te kil eden bu husus da altında yatan batınî anlam itibarıyla, sevdâ a masından cünûn/dîvânelik a masına geçi in sembolik bir ifadesi durumundadır. Çünkü daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, sevdâ a ması ki inin “az yemek” suretiyle nefsiyle mücadele içine

girdi i bir dönemdir. Bu yönüyle de bayram habercisi olan hilâlin görülmesinden önceki ramazan ayına tekabül etmektedir. Oruçla geçen bir ayın ardından nasıl ki bayram habercisi olan hilâl görünüyorsa nefis mücadelesiyle geçen sevdâ a amasının ardından da “hilâl” kendisini gösterecektir. Ancak burada söz konusu olan “hilâl” gerçek hilâl de il, ula ılmak istenilen Sevgili’nin sembolik bir ifadesidir. smail Hakkı Bursevî, “hilâl”in Allâh’ı mü âhedenin sembolik bir ifadesi oldu unu u sözlerle ifade etmektedir: “Hakk’ın nûru, parçalanan ve bölünen eyler de ildir. u katidir ki, Hakk’ın nûru her zaman bir bütündür. Ancak zuhûru çe itli ekillerde oldu u için, O’ndan söz edilirken ‘hisseye’ tabiri kullanılır. Bu duruma, ayın nûrundaki ekil, bir misaldir. Mesela ‘hilâl’ demeleri, nûrun de il, zuhûrun azlı nı a göredir ki bu, güne in aksetmesi için, tam kar ılık bulunamaydı ı icabıdır” (1967: 90). smail Hakkı Bursevî’nin bu sözlerinden de anla ıldı ı gibi, sevdâ a amasında nefsiyle mücadele içine giren ki i, bu mücadele vasıtasıyla manevî yolculu unda a ama kaydetmek suretiyle, tam olarak olmasa bile, belirli bir oranda Allah’ı mü âhede etmeye ba lar. Bu da â ıklar için, “Sevgili’ye kavu ma” anlamına gelen bayramın bir habercisidir.

Yine konuyla ilgili olarak “hilâl” kelimesinin ve “Allah” lafzının Arap alfabesiyle yazımında aynı harflerin kullanıldı nı ve buna ba lı olarak her iki kelimenin de ebced hesabıyla “66” sayısına tekabül etti ini de hatırlamak gerekmektedir. Yani hilâl, bu özelli i itibarıyla da Allah’ın sembolik bir ifadesi durumundadır. Ayrıca “Âdem” ve “Havvâ” kelimelerini olu turan harflerin sayısal de erlerinin toplamı da “66”dır (Guenon, 2001: 26). Âdem-Havvâ birlikteli i ise “birbirini tamamlayıcıların zıtlı mak yerine, birbirlerini tam olarak dengeledikleri ilk ba taki erdi ilik hâli, yani tam insanî hâli” (Guenon, 2001: 26) kar ılmaktadır. Buna ba lı olarak da diyebiliriz ki, her yönüyle Allah’ın sembolik bir ifadesi durumunda olan “hilâl”i görmek, insanın “dü me”nin neticesi olarak yitirmi oldu u tamlı nı tekrar kazanma yolunda oldu unun sembolik bir ifadesi durumundadır.

1.2.2.3. Bahârın gelmesi :

Sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi i ifade etmek için kullanılan bir di er unsur ise bahâr mevsimidir. Bahâr mevsiminin de tıpkı hilâli görmek gibi, delili i iddetlendirdi ine inanılmaktadır. Ahmet Talat Onay, tabiatın yeniden dirildi i

bahâr mevsiminin bütün tabiat üzerinde oldu u gibi, insan üzerinde de etkili oldu unu ve bu mevsimin delilerin deliliklerinin attı ı bir mevsim oldu una inanıldı mı u ekilde ifade etmektedir: “Cinnet, beyindeki akıl ve muhâkeme hücrelerine kanın fazla hücumundan ileri gelir... Bu mevsimde a açlara su sereyân eder; insanların, hayvanların vücutlarına da zindelik, cevvaliyet yayılır. te bunlar gibi kanı gür delikanlılarda kabına sı amamazlık olurmu ; delilerin cinneti bilhassa bu mevsimde artarmı ” (2000: 112). Psikiyatri uzmanı Dr. Adnan Çoban, bahâr mevsimi ve psikolojik rahatsızlıkların iddetlenmesi arasındaki ili kinin sadece eski tıp anlayı ıyla sınırlı olmadığını, günümüz psikiyatrisinde de bu hususun geçerli oldu unu söylemektedir: “Evliyâ Çelebi, bahâr mevsiminde a k hastalarının arttı mını anlatır. Hakikaten bahâr, özellikle depresyon, melankoli ve mani hastalarının kötüle ti i bir mevsimdir” (2005: 57).

Zahirî anlamı itibarıyla delili in gerçek anlamıyla ba lantılı olan ve delili in daha da iddetlenmesinde etkili bir faktör olan bahâr mevsimi, a k delili inin batınî anlamı için de sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi i, yani a k delili inin daha da iddetli hâle gelmesini ifade etmek amacıyla kullanılmı tır:

Esridi cû -ı mahabbetle ehl-i sevdâ hep

Dimâ a bûy-ı cünûn verdi rûzgâr-ı bahâr

eyh Gâlib (G 104/4)

“Sevdâlilerin hepsi, sevgi co kunlu uyla sarho oldu; bahar rüzgarı, akla delilik kokusu getirdi.”

Yukarıdaki beyitte, sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi i ifade etmek amacıyla kullanılan ve “co mak, sarho olmak, kendinden geçmek” anlamlarına gelen “esrimek” fiili, sözlükte “sarho luk” anlamına gelen; fakat mutasavvıfların batınî bir anlam yüklemi oldukları “sekr” kelimesine i aret etmektedir. Mutasavvıflar tarafından genellikle zıddı olan “sahv (ayıklık, kendine gelme)”la birlikte ele alınan “sekr”i, Ku eyrî de “sahv”la beraber ele almakta ve birbirinin zıddı olan bu ıstılahları u

ekilde açıklamaktadır: “Sekr, kuvvetli bir vâridin³¹ tesiri ile gaybet³² hâline geçi tir. Sahv ise gaybet hâlinin nihayete ermesinden sonra his ve uur hâline dönü tür... Kul, cemâl vasfı ile mükâ efe hâline erdirildi mi (yani sûfî cemâl tecellîsini ve kemâl sıfatlarını tema a etti mi) sekr hasıl olur, ruh ne elenir, kalp a k hislerine gark olur” (1991: 201). Ku eyrî’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, sekr hâli, sevginin galebe çalmasıyla birlikte ortaya çıkan ve bunun neticesi olarak da ki inin uur hâlini yitirmesine ve dı dünya ile irtibatının kopmasına sebep olan bir hâldir.

Sevdâ a amasını anlatırken de ifade etmi oldu umuz gibi, ilahî a k, Allah ile ruhlar arasında bir anlama manın yapıldığı elest meclisinde ba layan; fakat “dü ü ”ün neticesi olarak unutulmuş bir a ktır. Her ne kadar unutulmuş olsa da her insanın içinde potansiyel olarak var olan bu a k, ancak insanın çabası neticesinde tekrar açığa çıkmaktadır. te “sekr” hâli, ki inin içinde bulunduğu “unutkanlık” durumundan sıyrılarak içindeki a kı açığa çıkarmak için çıktığı manevî yolculuktaki önemli bir a amayı, a k co kunlu una ula mayı ifade etmektedir. A k co kunlu una ula mak da tam anlamıyla sarho olmak gibi çe itli kademe lerden meydana gelmekte ve her ikisi de ki inin uur hâlini yitirmesine ve bunun sonucu olarak da dı âlemlerle irtibatının kopmasına sebep olmaktadır. lahî a kın ortaya çıkma biçimiyle, sarho olmak arasındaki bu paralellik sebebiyle de mutasavvıflar, a k c o kunlu una ula an ki inin durumunu ifade etmek için “sekr (sarho luk)” kelimesini kullanmışlardır. Nasrullah Pürcevâdî, bu hususu u ekilde açıklamaktadır: “Onlara (mutasavvıflara) göre “sekr” in anlamı, insanın Yaratan’a karşı duyduğu sevginin etkisiyle ortaya çıkan özel bir hâldir. Genel olarak ister tasavvufî anlamıyla olsun ister tasavvuf dı anlamıyla olsun sevgi ya da a kın, kimi mutasavvıfların eskiden beri arap ve bâde içme merteye ve a amalarına benzettikleri birtakım merteye ve dereceleri bul unmaktaydı. Bâde içmenin ilk a aması bâdeyi tatmaktır. Ondan sonra bâde kadehlerinin birbiri ardınca içilmesi gelmektedir. O kadar var ki sonunda ki i tam anlamıyla sarho olup kendinden geçer. “Manâ erbâbı” diye adlandırılan sûfiler, aynı tabirleri muhabbetin mertebelerini ve muhibbin hâllerini anlatmak için kullanmışlardır. İlk a amaya “zevk (tatma)” adı verilmiştir. Sonraki a amaya “urb (içme)”, son a amaya ise “sekr” ve “kendinden geçme” adı verilmiştir.

³¹ “Vârid, kulun kastı olmaksızın kalbe gelen ilham, feyzdır” (Ku eyrî, 1991: 220).

³² “Gaybet, duyguların kalbe gelen vârid (feyz, ilham) ile me gul olması sebebiyle, halkla ilgili hâllere ait bilgilerin ve uurun kalpten kaybolması hâlidir. Yani manevî âlemlerle me gul olan duyu organlarının, maddî âleme ait duyarlılığını ve uurunu kaybetmesidir” (Ku eyrî, 1991: 198).

Dolayısıyla mutasavvıflara göre “sekr”, insanın yüce Hakk’a olan sevgisinin galebe çalmasından kaynaklanan bir hâldir. Bu sekr ve sarho luk, muhibbin bütünüyle kendinden geçti i ve akletme ve ayırt etme yetisinin yok oldu u bir yere varabilirdi. te bu kendinden geçmeye mutasavvıflar “fenâ” adını vermek teydiler” (1998: 305, 306).

Bütün bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi, kulun Allah’a duyduğu sevginin çeşitli dereceleri/mertebeleri vardır ve “sekr” hâli de iddetli sevgiden kaynaklanan bir hâldir. Yukarıdaki beyitte sevdâ aamasından cünûn/dîvânelik aamasına geçişin “sekr (sarho luk)” kelimesine işaret eden “esirmek (coşmak, sarho olmak, kendinden geçmek)” fiiliyle ifade edilmesinden hareketle de diyebiliriz ki, kulun Allah’a duyduğu sevginin gittikçe artması ve onun bütün varlığını sarması neticesinde sevdâ aaması sona ermekte ve ki i, cünûn/dîvânelik aamasına geçmektedir. Dolayısıyla da cünûn/dîvânelik aaması, kişinin sekr hâline ulaşmasıdır. Cavit Sunar, sekr hâline ulaşmış olan manevî yolcunun durumunu şu şekilde ifade etmektedir: “Bu makamda manevî yolcunun gönlünde dünya ve dünyaya ait hiçbir şey kalmaz. Onda hâkim olan ancak Hakk’ın fiillerinin tecellisidir. Dolayısıyla, bu makamda manevî yolcunun kalbi gittikçe hassaslaşır, ilahî hak günden güne artar, Allah her şeyden tecellîye balar ve manevî yolcu bütün varlığını yolları, hattâ canını bile Allah yolunda harcamaktan çekinmez Fakat bununla beraber, manevî yolcunun nazarından geçen her şeyden henüz kalkmamıştır. Bu sebeple de manevî yolcu, Dost izinde koşup feryat ile gözyaşları döker” (2003: 94-95). Cavit Sunar’ın bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, sekr hâline, başka bir deyişle cünûn/dîvânelik aamasına ulaşmış olan kişi, manevî yolculukta önemli bir mesafeyi kat etmiş olmakla beraber, henüz tam anlamıyla kemâle ulaşmamıştır.

“Sekr (sarho luk)” hâlinin bir başka özelliği ise zaman zaman ortaya çıkan bir hâl olması ve sonrasında yerini, zıddı olan ve “ayıklık” ifade eden “sahv” hâline bırakmasıdır. Dolayısıyla da cünûn/dîvânelik aaması, sevdâ aamasının tamamen sona ermesi anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu olan şey, “sekr” hâline giren kişinin, geçici bir süre kendinden geçerek eski hâlini yitirmesi ve sonrasında tekrar kendine gelmesi, yani “sahv (ayıklık)” hâline geçmesidir. Yani cünûn/dîvânelik, sevdâ aamasındaki kişinin akılcılığını unuttuğu bir hâldir. Zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlamı olan akılcılığın batınî anlamıyla ilgili olan “sekr” hâlinin bu özelliği,

a k delili inin zahirî anlamıyla da tam bir paralellik göstermektedir. Çünkü daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, a k delili ini meydana getiren “sevdâ (kara sevda/a k melankolisi)” ve “cünûn/dîvânelik (mania)”, birbirini izleyen ve kar ılıklı olarak birbirine yer veren iki delilik türüdür. Yani birinin sonu, di erinin ba langıcı olmaktadır. Bu da zaman zaman sekr hâline girerek kendinden geçen ve daha sonra sekr hâlinin sona ermesiyle beraber, uurunun yeniden kazanan ki inin durumuyla tam bir paralellik göstermektedir.

1.3. Cünûn/Dîvânelik:

Aklın saf dı ı olmadığı bir hastalık olan “sevdâ (kara sevda/a k melankolisi)”, ki inin toplumla olan ili kisinin bozulmasına sebep oldu u için, her ne kadar “delilik” kategorisi içinde yer alıyorsa da aslında gerçek anlamdaki delilik, “cünûn/dîvânelik”tir. Çünkü en basit ekliyle, “akıl eksikli i veya yoksunlu u” ekinde tanımlanabilen delilik, aklın kısmen veya tamamen saf dı ı olması durumunu ifade etmektedir ve cünûn/dîvânelik de bu durumu tam olarak kar ılamaktadır. Nitekim “cünûn (delilik)” hâlini kendisinde barındıran ki i için kullanılan “mecnûn” kelimesi, daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, “aklı örtülmü ” anlamına gelmektedir ve “dîvâne” de Arapça bir kelime olan “mecnûn”un Farsçadaki kar ılı ı durumundadır. Yani delili i n tanımı, “akıl eksikli i veya yoksunlu u” ekinde yapıldı ı takdirde, gerçek anlamdaki delilik, aklın saf dı ı olması durumunu ifade eden “cünûn/dîvânelik”tir.

Aklın saf dı ı olması durumunu ifade eden “cünûn/dîvânelik” ve bu hâli kendisinde barındıran ki i için kullanılan “mecnûn/dîvâne” tabirleri de tıpkı “sevdâ” gibi, zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. Ancak bu noktada, “sevdâ” a aması ile “cünûn/dîvânelik” a aması arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Çünkü “sevdâ” a amasının be erî a kla ilgili olan zahirî anlamı ile ilahî a kla ilgili olan batınî anlamı arasındaki ili ki, sadece bir davranı benzerli inden ibarettir. Yani be erî boyutta olan bir a kın ayrılıkla neticelenmesinin sonucu olarak kara sevdaya tutulan bir ki inin davranı ları ile Allah’tan ayrı dü mü oldu unun farkındalı na ula an ve O’na tekrar kavu mak için manevî bir yolculu a çıkan insanın davranı ları arasındaki benzerlikler, sevdâ a amasının zahirî ve batınî anlamlarını te kil etmektedir. Sevdâ a amasında oldu u gibi, cünûn/dîvânelik a amasının da zahirî anlamı be erî a kla,

batınî anlamı ise ilahî a k la ilgilidir. Yine sevdâ gibi, cünûn/dîvânelik de ister be erî a k sebebiyle ortaya çıksın isterse ilahî a k sebebiyle ortaya çıksın, her iki durumda da benzer davranı ların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu hususlar, sevdâ ve cünûn/dîvânelik a amalarının ortak yönünü te kil etmektedir. Ancak cünûn/dîvânelik, aklın saf dı ı oldu u bir a ama olması bakımından sevdâ a amasından farklılık göstermektedir.

Aklın saf dı ı olması, cünûn/dîvânelik a amasının hem zahirî hem de batınî anlamı için söz konusudur. Yani cünûn/dîvânelik, ister be erî a k sebebiyle ortaya çıksın isterse ilahî a k sebebiyle ortaya çıksın, her iki durumda da akıl saf dı ı olmaktadır. Ancak be erî a k sebebiyle aklın saf dı ı olması ile ilahî a k sebebiyle aklın saf dı ı olması arasında büyük bir fark vardır. Çünkü be erî bir a k sebebiyle aklın saf dı ı olması, insanı insan yapan bir de er olan akıldan yoksun olmak anlamına gelmektedir ki, bu da istenmeyen bir durumdur. lahî a k sebebiyle aklın saf dı ı olması ise hakikate ula ma yolunda büyük bir a ama kaydetmek anlamına gelmektedir. Çünkü mutasavvıflara göre, hakikate ula ma yolunda yetersiz olan akıl, insanı ancak belirli bir a amaya kadar götürebilir. Sonrasında ise insana rehberlik edecek olan ey, a ktr. Dolayısıyla da ilahî a k sebebiyle aklın saf dı ı olması demek, akılı a mak anlamına gelmektedir. Yani cünûn/dîvânelik, hem zahirî anlamıyla hem de batınî anlamıyla aklın saf dı ı olması durumunu ifade etmektedir. Ancak zahirî anlamdaki cünûn/dîvânelik, aklın altına dü mek; batınî anlamdaki cünûn/dîvânelik ise akılı a arak onun idrak sahasının üstüne çıkmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle de cünûn/dîvânelik a amasının zahirî anlamı ile batınî anlamı arasında büyük bir fark vardır.

Zahirî anlamıyla, akıldan mahrum olmak anlamına gelen cünûn/dîvânelik, batınî anlamıyla ise akılı a mak anlamına gelmektedir. Yani aklın saf dı ı olması, cünûn/dîvânelik a amasının hem zahirî hem de batınî anlamının odak noktasını te kil etmektedir. Dolayısıyla da cünûn/dîvânelik a amasının zahirî ve batınî anlamının ortak noktası, aklın saf dı ı olmasıdır. Aklın saf dı ı olması ise ister zahirî anlamıyla olsun isterse batınî anlamıyla olsun, her iki durumd a da benzer sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Buna ba lı olarak da “cünûn/dîvânelik” ba lı ı altında ele alaca ımız hususlar, cünûn/dîvânelik a amasının hem zahirî anlamıyla hem de batınî anlamıyla ilgilidir. Cünûn/dîvâneli in zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahip olmasına ba lı olarak söz konusu hususlar da iki katmanlı bir anlama sahiptir. Bunların

zahirî anlamları, cünûn/dîvâneli in zahirî anlamıyla, yani akıldan mahrum olmakla; batınî anlamları ise cünûn/dîvâneli in batınî anlamıyla, yani tasavvufî anlamıyla, yani tasavvufî anlamıyla ilgilidir. Bu nedenle de cünûn/dîvânelikle ilgili bu hususların hem zahirî anlamlarını hem de batınî anlamlarını birlikte ele almak gerekmektedir. Söz konusu hususların ba ında da cünûn/dîvâneli in mekân boyutunu tekil eden “çöl” gelmektedir.

1.3.1. Çöl:

Toplum tarafından “normal” olarak kabul edilen dü ünçe ve davranı kalıplarını belirleyici bir fonksiyona sahip olan akıl, bu özelli ine ba lı olarak da sosyal hayatın düzenleyicisi durumundadır. Dolayısıyla da sosyal haya tın içinde yer alarak insanlarla sa lıklı bir ileti im kurabilmek, ancak akıl melekesine sahip olan bir insan için söz konusu olabilmektedir. Yani akıl, bireyle toplum arasında bir köprü fonksiyonunu yerine getirmektedir ve dolayısıyla da aklın saf dı ı ol ması, bireyle toplum arasındaki köprünün yıkılması anlamına gelmektedir. Bu nedenle de akıl melekesini yitirmi olan ki ilerin, ba ka bir deyi le delilerin, toplumdan kaçtıkları ve yalnız bir ekilde dola tıkları görülmektedir. Onları belirli bir yerde du rmaya zorlayan bir sebep olmadı ı için de bu dola ma süreklilik göstermektedir. Da , harabe ve mezarlık gibi تنها yerlerin yanında, çöl de delilerin yalnız bir ekilde dola tıkları mekânlar arasında yer almaktadır. Delilerin yalnız bir ekilde çöllerde do la maları, cünûn/dîvânelik a masının zahirî anlamıyla, yani akıldan mahrum olmakla ilgilidir.

Çölün, cünûn/dîvâneli in batınî anlamıyla, ba ka bir deyi le tasavvufî anlamıyla ilgilisi ise tasavvufun henüz tarikatlar hâlinde kurumla mamı oldu u dönemlerdeki “çile” uygulamalarına dayanmaktadır. Tasavvufun henüz tarikatlar hâlinde kurumla mamı oldu u ve buna ba lı olarak da “çile” uygulamalarının belirli bir düzene ba lanmamı oldu u dönemlerde, açlık, uykusuzluk sürekli sükût ve tefekkür, aralıksız ibadet ve zikir, bedene eziyet etmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun ta ımak, inziva ve ma aralarda ya amak gibi belirli bir süresi ve düzeni olmayan çe itli uygu - lamalar ba lıca çile çe itleri olarak görülmü tür (Eraydın, 1993: 315). Nefsin arzularına kar ı koyma ve yalnızlık esaslarına dayalı çile uygulamala rının dı ında, uzun ve zor yolculuklara çıkma ve çöllerde dola ma gibi çile uygulamaları da vardır (Eraydın, 1993: 315). Bu bilgilerden de anla ıldı ı gibi, çölün cünûn/dîvâneli in batınî (tasavvufî)

anlamıyla ba lantısı, sufinin kendisini maddî âleme ba layan hususları terk etmesi ve onlarla ilgisini kesmesi (kat^c-ı ‘alâ’ik) suretiyle nefsini terbiye etmesi ve böylece hakikate ula ma yolunda a ama kaydetmesini sa lamak amacıyla yapılan çile uygulamalarının bir çe idi olması itibarıyladır.

Tasavvufun henüz kurumla ma a amasına gelmedi i ve buna ba lı olarak çile uygulamasının da belirli bir düzene ba lanmadı ı ilk dönemlerinde, gerçek bir mekân olarak, yani somut anlamıyla kar ımıza çıkan çöl, aslında bir y önüyle de sosyal kuralların dı na çıkmaya i aret etmektedir. Çünkü ancak birden fazla insanın oldu u bir yerde sosyal kurallardan bahsetmek mümkündür. Çöl ise insanların ikamet etmedikleri bir yerdir ve dolayısıyla da çölde tek ba ina dola an bir insan iç in sosyal kurallar ve bunlara uyma zorunlulu u gibi bir durum söz konusu de ildir. Dolayısıyla da çölde tek ba ina dola mak, bir çile uygulaması olmakla beraber, aynı zamanda “sosyal kuralların dı na çıkmak” anlamına gelmektedir. Bu ise çölde dola maya, somut anlamına ilave olarak soyut bir anlam da kazandırmaktadır.

Tasavvufun zaman içinde kurumla maya ba lamasıyla beraber, belirli bir süresi ve düzeni olmayan çile uygulamaları da belli bir düzene ba lanmı ve sufiler, tekkelerin bu uygulama için özel olarak yapılan dar ve karanlık bölümlerinde (çilehâne/halvetgâh - halvethâne) çile çıkarmaya ba lamı lardır. Buna ba lı olarak da çölde tek ba ina dola mak suretiyle çile çıkarma uygulaması sona ermi tir. Klasik Türk Edebiyatının ürünlerini verdi i dönemler, tasavvufun kurumla mı oldu u ve dolayısıyla da çile uygulamasının belirli bir düzene ba landı ı dönemlere denk gelmektedir. Bu nedenle de Klasik Türk Edebiyatında çöl, somut anlamından soyut anlamına kaymı bir ekilde, yani “sosyal kuralların dı nda olmak” anlamıyla ve aklın belirledi i kurallar çerçevesinde devam eden sosyal hayatı temsil eden “ehir”le bir kar ıtlık olu turacak ekilde kar ımıza çıkmaktadır:

Tengnâ-yı kal^ca-i ‘akl içre olmaz ehr-bend

Dil ki bir dîvâne-i de t-i cünûn-peymûdedür

Fehîm (G LXV /2)

“Delili in ölçüldü ü, test edildi i çölün bir divanesi olan gönül, akıl kalesinin darlı nda ehirde oturmaya mahkûm olmaz.”

ehirlerin etrafının surlarla çevrilmesine i aret edilen beyitte, akıl da ehriin etrafını saran kaleye benzetilmi tir. Aklın, ehriin etrafını çevreleyen ve bu yönüyle de sınırlandırılmı lık ve ku atılmı lık ça rı ımı uyandıran kaleye benzetilmesi suretiyle de aklın sınırlı bir idrak sahasına sahip oldu una i aret edilmek istenmi tir. Sınırlı bir idrak sahasına sahip olan aklın ortaya koydu u kurallar da sınırlandırıcıdır ve bu sınırlandırıcılık, yeniden do u sürecini ya amaya imkan vermez. Bu nedenle de yeniden do u sürecini ya amak için, geçici bir süre sosyal hayatın ve bu hayatın sınırlandırıcı kurallarının dı na çıkılması zorunludur. Dolayısıyla da akıl, hem sınırlı bir idrak sahasına sahip oldu u için hem de yeniden do u sürecini ya amaya imkan vermeyen sosyal kuralların belirleyicisi oldu u için, yeniden do u yolundaki en büyük engellerden birini te kil etmektedir. Aklın bu özelli ine, a a ıdaki beyitte sınırlandırılmı lık ve kısıtlayıcılık ifade eden “zencîr” vasıtasıyla i aret edilmektedir:

Bend-i zencîr-i zülf-i  akl olamam

B  e-z r-ı c n nda  r benem

Fehîm (G CCV /9)

“Delilik ormanının aslanıyım, akıl saçının zincirine ba lanamam.”

Yukarıdaki beyitte aslan, sınırlandırılmaya uygun olmayan bir tabiata sahip olması yönüyle, a k co kunlu una ula arak aklın sınırlı idrak sahasına mahkûm olmaktan kurtulmu olmanın sembolik bir ifadesi durumundadır . Buna ba lı olarak “b  e-z r-ı c n n (delilik ormanı)” da tıpkı çöl gibi, aklın ürünü olan sosyal kuralların dı na çıkmı olmayı ifade etmektedir.

Hakikate ula mak amacıyla çıkılan manevî yolculukta, aklın ve buna ba lı olarak da sosyal kuralların dı na çıkmak bir tercih meselesi de il, insanın içinde barındırdı ı ilahî a kın tam olarak a ı a çıkmasının do al bir sonucudur. Çünkü daha önce de ifade etmi oldu umuz gibi, akıl ve a k bir arada olamayan, biri gelince öteki giden iki kar ıt unsurdur. Bu nedenle de ilahî a kın tam olarak a ı a çıkmasının sonucu olarak a k co kunlu una ula makla beraber, akıl ister istemez saf dı ı olmakta ve buna ba lı olarak da sosyal kuralların dı na çıkılmaktadır. Aklın saf dı ı olması (b  -minnet-i h  /akla minnet etmeme), a k co kunlu u (p r-c  u hur  /co ku dolu) ve sosyal

kuralların dı ına çıkmı olmak (sahrâ-rev/çölde yürüyen, dola an) arasındaki ili kiyi a a ıdaki beyitte görmek mümkündür:

Dîvâne-i sahrâ-rev-i pür-cû u hurû uz

Minnet o Hudâvende ki bî-minnet-i hû uz

eyh Gâlib (G 121/1)

“Co ku dolu bir ekilde çölde dola an divaneyiz. Allah’a ükür olsun ki akla minnetimiz yoktur.”

Beyitlerden de anlaşıldığı gibi, a k delili nin mekân boyutunu tekil eden çöl, Klasik Türk Edebiyatında somut anlamıyla yakından ilgili olan soyut bir anlama (sosyal kuralların dı ına çıkmak) kaymı ekilde karımıza çıkmaktadır. Ancak çölde olmak, somut anlamıyla dü ünüldü ünde de sosyal ya amin ve bu ya amin düzenleyicisi durumunda olan kuralların dı ına çıkmı olmayı ifade etmektedir. Sosyal ya amin dı ına çıkmak ise hem kurallara uyma gereklili ini veya zorunlulu unu hem de toplumun, kurallara uymayanlara gösterdiği tepkiyi ortadan kaldırır. Bu nedenle de çöl ve yine çöl gibi, sosyal ya amdan uzakla mı olmayı ifade eden da , somut anlamlarıyla da sosyal ya amin sembolik bir ifadesi olan ehirle karıtlık olu turacak bir ekilde karımıza çıkmaktadır:

Belâdır ehirlerde ben kimi rüsvâ-yı halk olmak

Ne ho Ferhâd ü Mecnûn menzil etmi kûh u sahrâyı

Fuzûlî (G 277/4)

“Benim gibi, ehirlerde halka rüsva olmak bir beladır. Ne güzel! Ferhat, da ı; Mecnûn ise çölü menzil etmi .”

Tasavvufun kurumla mamı oldu u dönemlerde, manevî yolculu u gerçekle tirmek için bir çile çekme yöntemi olarak karımıza çıkan çölde dola mak, cismanî bir yolculuk olmakla beraber, aslında bir yönüyle de manevî yolculu a i aret

etmektedir. Çünkü çölde dola manın amacı, manevî yolculu u gerçekle tirmektedir. Buna ba lı olarak da çölde dola mak suretiyle çile çıkarma yönteminde, cismanî yolculuk araç, manevî yolculuk ise amaç durumundadır. Çölün Klasik Türk Edebiyatında gerçek bir mekân olarak de il, sosyal ya amın ve bu ya amın kurallarının dı na çıkmı olmanın bir ifadesi ekinde kullanılmı olmasından da anla ılıyor ki, çölde dola manın bir çile çekme yöntemi o larak kullanılmasının sona ermesiyle beraber, çölde dola mak cismânî bir yolculuk olmaktan sıyrılarak manevî yolculu un sembolik bir ifadesi durumuna gelmi tir. Tıpkı cismanî yolculuk gibi, manevî yolculuk da ba langıç noktası, ula ılacak yer ve bu iki mes afe arasındaki çe itli menzillerden meydana gelmektedir. Yani hakikate ula mak amacıyla çıkılan manevî yolculukta a ılması, geçilmesi gereken çe itli a amalar vardır. A k co kunlu una ula manın neticesinde aklın saf dı ı olması da bu yolculuktaki önemli a amalardan birini te kil etmektedir. Çölün, aklın henüz saf dı ı olmadı ı sevdâ a amasında söz konusu olmayıp sadece aklın saf dı ı oldu u cünûn/dîvânelik a amasından bahsedilen beyitlerde kullanılmasından hareketle de diyebiliriz ki, Klasik Türk Edebiyatın da çöl, manevî yolculu un tamamının de il, aklın saf dı ı olmasından sonraki kısmının sembolik bir ifadesi durumundadır. Aklın saf dı ı olması ise manevî yolculuktaki son a ama olmamakla beraber, birli e giden yolda önemli bir a ama kaydetmi olma anlamına gelmektedir. Çünkü aklın saf dı ı olmu olması, “birlik”i örten/gizleyen kesret perdesini aralayacak olan a kın ortaya çıkmı olması demektir. “Birlik”i örten kesret perdesini ancak a k aralayabildi ine ve cünûn/dîvânelik a amasına ula mı olan ki i de a ka ula mı oldu una göre, cünûn/dîvânelik a aması, “birlik”i örten çokluk perdesinin aralanmaya ba ladı ı ve buna ba lı olarak da kesret âlemindeki varlıkların sadece aldaticı birer görünü ten ibaret oldu unun farkındalı na ula ıldı ı bir a amadır. Böyle bir farkındalık düzeyine ula mak ise birtakım aldaticı görünü lerden ibaret olan serapların görüldü ü bir mekân olan çölle çok yakından ilgilidir. Bu ilgi, kesret âlemindeki varlıkların da tıpkı seraplar gibi, sadece aldaticı bir görünü ten ibaret olmasına dayanmaktadır. Çölde serap gören bir insan, nasıl ki çok geçmeden gördü ü eyin sadece aldaticı bir görünü ten ibaret oldu unu anlıyorsa çölde dola an, yani a ka ula arak aklın sınırlı idrak sahasının dı na çıkan ki i de kesret âlemindeki varlıkların sadece bir görüntüden ibaret oldu unu anlar. Söz konusu bu özelli i itibarıyla da çöl, sadece sosyal kuralların dı na çıkmı olmanın de il, bu kuralların dı na çıkmak suretiyle “birlik”e ula ma yolunda önemli bir mesafe katetmi olmanın da sembolik bir

ifadesi durumundadır. Rene Guenon, çölün sahip oldu u bu sembolik de eri u ekilde açıklamaktadır: “Orada (çölde) seraplar, mevcut evrenin aldaticı ve yanıltıcı tüm yanını gözler önüne serer. Güne ı ı ı çölde nesnelere üretir ve sonra sırasıyla onları yok eder. Daha do rusu onları de i tirir. Onları, olu um hâline getirdikten sonra eritip da ıtır; çünkü onları yok eder demek do ru olmaz. Varlı mını durdurmaksızın ve hiçbir eyden etkilenmeksizin zahirî olarak çoklu u içinde kendini gösteren, sonra da aslında kendinden dı arı ayrılmamı olan bu çoklu u, tabi gene zahirî esaslara göre, kendine döndüren 'Tevhid'i bundan daha güzel anlatacak bir imge bulamayız” (1989: 48).

Çölün bir ba ka özelli i ise insanların ikamet etmedikleri ıssız bir mekân olmasıdır. İssız mekânlar ise “(bir yerde) hiç kimse bulunmamak, bir yer ürkülecek kadar ıssız olmak” anlamındaki “cinler cirit oynamak” deyiminden de anla ıldı ı gibi, delirmeye sebep oldukları dü ünülen cinlerin, perilerin meskeni olarak kabul edilmektedir. Buna ba lı olarak çölün de di er ıssız mekânlar gibi, cinlerin mesken tuttu u bir yer oldu una inanılmaktadır:

Bir de t bu kim neûzübillâh

Cinler cirid oynar anda her gâh

Hüsn ü A k (1326)

Daha önce ifade etmi oldu umuz gibi, cünûn/dîvâneli in batınî anlamı söz konusu oldu unda, cinlerin di ileri olan ve delili e sebep olarak gösterilen peri, Sevgili (Allah) için kullanılan bir istiâre durumundadır. Dolayısıyla da peri, Sevgili'dir. Perinin, cünûn/dîvâneli in batınî anlamına ba lı olarak “Sevgili” için bir istiâre o larak kullanılması, perinin mekânı oldu una inanılan çöle de do al olarak “Sevgili'nin mekânı” anlamını kazandırmaktadır. “Göklere ve yere sı mam, mümin kulunun kalbine sı arım.”, “Ey insano lu, cesedinde bir et parçası vardır. O kalbdır. Özünde ruh vardır. Ruhtan içeri sır vardır. Sırdan içeri nur ve nurdan içeri ben varım.” (Erzurumlu brahim Hakkı, 2003: 86) kudsî hadislerinin ve “Müminin kalbi, Allah'ın evidir.” (Erzurumlu brahim Hakkı, 2003: 90) hadisinin bildirdi ine göre, Sevgili'nin mekânı kalp/gönüldür. Buna ba lı olarak tasavvuftan beslenen Klasik Türk Edebiyatında, çölün,

Sevgili'nin mekânı olan gönlü de ifade edecek bir ekilde kullanıldı mı a a ıdaki beyitlerde görmek mümkündür:

Cünûn iklîminin yek-tâsı  aklın kâr-fermâsı

Ana sultân-ı  a k ıtlâk olur bir âh var dilde

eyh Gâlib (G 293/2)

“Gönülde, delilik diyarının benzeri olmayanı, aklın i buyurucusu, a k sultanı denilen bir padi ah var.”

Niçe güm-ge te olmaz sâlikân-ı de t-i vah et kim

Sarây-ı  âlem-i gayba çıkar eh-râh var dilde

eyh Gâlib (G 293/4)

“Korku çölünün sâlikleri nasıl kaybolmasın? Gönülde, gayb âleminin sarayına çıkan bir yol vardır.”

Mekândan münezzeh olan Sevgili (Allah) için bir mekândan bahsetmek elbette ki mümkün de ildir. Dolayısıyla da gönlün Sevgili'nin mekânı olarak gösterilmesi, “tevhid ve irfanın kayna ı” (Erzurumlu brahim Hakkı, 2003: 93) olan gönlün mahiyetine i aret etmenin ötesinde bir anlam ta imamaktadır. Buna ba lı olarak da çöl, gönle tekabül edecek ekilde kullanıldı ında da marifete ula mak amacıyla çıkılan manevî yolculu un sembolik bir ifadesi durumundadır.

Çe itli özelliklerine ba lı olarak manevî yolcu un sembolik bir ifadesi olarak kar ımıza çıkan çölün ba ka bir özelli i ise dı dünya üzerinde bir güç sahibi olan ve bu gücü sayesinde onu de i tirmeye, üzerinde hâkimiyet kurmaya çalı an insanlı ın bakir bıraktı ı alanlardan biri olmasıdır. Ehlîle tirilmeye uygun bir tabiata sahip olmamaları sebebiyle, insanlı ın hâkimiyeti altına alamadı ı birçok hayvana mesken olması itibarıyla da çöl, do anın yüzle ilmemi ve kontrol altına alınamamı tarafını temsil eden bir nitelik ta imaktadır. Klasik Türk Edebiyatında, çe itli özellikleri bakımından manevî yolculu un sembolik bir ifadesi olarak kar ımıza çıkan çölü, bu özelli iyle de

yine manevî yolculuğun sembolik bir ifadesi olarak de erlendirmek mümkündür. Çünkü tıpkı çöl gibi, insanın iç dünyasına yapacağı bir yolculuk sayesinde gerçekleşecek olan manevî dönüşüm de yüzle ilmeyi ve çözümlenmeyi bekleyen bir problem olarak insanlığın karşısında durmaktadır.

İnsanlığın ortak problemi olan, ancak çözümlenebilmesi için sosyal yaşamdan uzaklaşarak suretiyle elde edilebilecek bir yalnızlığı gerektiren manevî dönüşüm, geçici bir süre toplumdandan kopmayı zorunlu kılar. Çünkü insan, yaratılış gayesinin çözümüne ancak bu kopuşun içinde ve onun sayesinde ulaşabilmektedir. Bu nedenle de sosyal yaşamdan kopmak, aynı zamanda yeniden dönüşüm sürecinin başlangıcıdır. Çöle gitmek de sosyal yaşamdan kopmanın sembolik bir ifadesi olduğu için, aynı zamanda yeniden dönüşüm sürecinin başlangıcına işaret eder. Nitekim Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn"unda da Mecnûn'un evini terk ederek çöle gitmesi, yani sosyal yaşamdan kopması, onun hakikate ulaşmasına zemin hazırlayıcı bir nitelik taşır. Ancak çöle gitmek, Mecnûn için hakikate giden yolda sadece bir başlangıçtır. Çünkü Mecnûn'un beşerî boyutta başlayan aşkın tasavvufî bir renge boyanmasını sağlayan esas faktörün, çöldeki vahşi hayvanlarla dostluk kurması olduğu görülmektedir. Ancak bir insanın vahşi hayvanlarla dostluk kurması, gerçeklikle çatışan bir durumdur. Ayrıca gerçekliği kabul edilse bile, böyle bir şeyin insanın yeniden dönüşüm sürecini yaşamasına vesile olması mümkün görünmemektedir. Bu da Mecnûn'un vahşi hayvanlarla dostluk kurmasının sembolik bir anlamı taşıdığına işaret etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dönüşümün yüzle ilmemi ve kontrol altına alınamaması tarafını temsil eden çöl, bu özelliği itibarıyla, yaratılış gayesinin sembolik bir ifadesi durumundadır. Bu nedenle de Mecnûn'un çöldeki vahşi hayvanlarla dostluk kurmasını, çözümlenmeyi bekleyen bir problem olarak karşısında duran yaratılış gayesiyle yüzleşmenin ve onu çözümleme süreci içine girmesinin sembolik bir ifadesi olarak de erlendirmek mümkündür.

Mecnûn, çölde ilk olarak bir ceylanı avcının elinden kurtarır ve onunla dost olur:

K'ey bâdiye-gerd ü bâd-nâverd

Nâzük beden ile nâz-perverd

Sen zînet-i her gil-i zemînsin

Gül gibi latîf ü nâzenînsin

Ey sebze-i cûy-bâr-ı vah et

Ra^cnâ-semen-i bahâr-ı vah et

Tenhâ koyma men-i zebûnu

Olgıl bana de t reh-nümûnu

Gez bir nice gün benimle hem -râh

nsân deyip etme benden ikrâh

Ya ım gibi gitme çe m-i terden

Kesme aya ın bu reh-güzerden

Ser-çe me-i çe mim eyle menzil

Ser-menzilimden olma gâfil

Olsun bebe ım karâr-gâhın

E k ü müje âb ile giyâhın

Ey çe m-i nigâr yâdigârı

Sehl eyle bana gam-ı nigârı

Kıldıkda hayâl-i çe m-i Leylî

Sen ver men-i hastaya tesellî

Çün ol be eriyetin unutdu

Âhû hem anınla üns tutdu

Anın sebebiyle hem çok âhû

Sahrâda anınla tutdular hû

LM (1136-1147)

“ ’Ey çölü dola an ve rüzgâra alı ık, nazik bedeniyle naz içinde büyüümü ceylan! / Sen dünyanın her parça topra ının süsüsün. Gül gibi latif ve nazlısın. / Ey tenhalık ırma ının ye illi i! Ey tenhalık baharının ince boylu yasemini! / Ben zayıfı yalnız bırakma. Çölde bana yol gösterici ol. / Birkaç gün benimle beraber gez. ’nsan’ diyerek benden i renme. / Ya ım gibi, ıslak gözden gitme. Aya ını bu yoldan kesme. / Gözümün çe me ba ını konak yap. Kona ımdan gafil olma. / Göz bebe im senin karargâhın olsun. Gözya ımla kirpi im senin suyun ve otun olsun. / Ey sevgilimin gözünün yadigârı! Sevgilimin gam ve kederini bana kolayla tır. / Leylâ’nın gözünü hayal etti im zaman, ben hastaya teselli ver.’ dedi. / O, insan oldu unu unutupca ceylan da onunla arkada oldu. / Çölde ceylan ile onu bera ber gören di er ceylanlar da onlara katıldılar.”

Görüldü ü gibi, Mecnûn’un ceylanla dost olmasının ba ka bir boyutu da ceylanın Leylâ’yı anımsatan bazı özelliklere sahip olmasıdır. Ahmed Gazzâlî, bu durumun Mecnûn’un a kının henüz kemâle ula mamı olmasın dan kaynaklandı ını u ekilde açıklamaktadır: “A kın ba langıcında â ık sevgiliye benzetti i her eye ilgi duyar. Mecnûn günlerce a zına lokma koymamı tı. Tuza ına bir ceylan dü tü. Ona acıdı ve salıverdi. ’Niçin böyle yaptın?’ diye sordular. Dedi ki; ’Le ylâ’yı anımsatan bir eye zulüm yara maz.’ Ancak bu durum, a ka ilk adım atı ta olur. A k kemâle erince â ık mükemmelli in sadece ma uka ait oldu unu anlar. Ona benzer bir ey bulamaz ve onu ba kalarıyla karı tırmaz” (2004: 52).

Mecnûn, daha sonra ise tuza a dü ürülmü bir güvercini avcının elinden kurtarır. Güvercinin de kendisi gibi matem tutsa ı oldu unu gören Mecnûn, onu

kendisine yakın bulur ve ona hâlini açar. Ceylandan sonra güvercinle de dostluk kuran Mecnûn'a, çöldeki di er ku lar, vah i ve yabani hayvanlar da boyun e erler:

Anca dedi ana hem gam-ı dil

Kim kıldı anı hem ünse mâ'il

Ba nda olup eb â iyânı

Gündüzler olurdu pâs-bânı

Zâtında görüp ni âne-i hayr

Hem vah mutî^c oldu hem tayr

Râm oldu behâ'im ol figâra

Bir fevc ba ladı vara vara

Ol zâr idi mülk-i derd âhı

Hayl-i ded ü dâm anın sipâhı

LM (1172-1176)

“Ona gönliünün gamını o kadar söyledi ki, güvercini dost olmaya kandırdı. / Geceleri ba nda yuva kurar, gündüzleri ise korucusu olurdu. / Mecnûn'un ki ili inde hayır ni anı görüp hem yabani hayvanlar hem de ku lar, ona boyun e diler. / Hayvanlar, o yaratıya boyun e diler. Gittikçe bir yı n oldular. / O inleyen, dert ülkesinin padi ahı, vah i ve yabani hayvanlar sürüsü de onun askerleri olmu tu.”

Yukarıdaki beyitlerden de anla ıldı ı gibi, Mecnûn'un hayvanlarla dostluk ekinde ba layan ili kisi, gittikçe onlar üzerinde kurulan bir hâkimiyete dönü mektedir. Mecnûn'un çöle giderek oradaki hayvanlarla dostluk kurmasının, yaratılı gayesini

gerçekle tirme yoluna girmesinin sembolik bir ifadesi oldu u dü ünüldü ünde de bu durumu, Mecnûn'un a k yolunda kemâle do ru ilerlemesi olarak de erlendirmek mümkündür. Nitekim Mecnûn'un hayvanlarla olan ili kisinin dostluk boyutundan çıkarak hâkimiyet boyutuna geçmesinden sonra ya anılan olaylarda, Me cnûn'un a kının ilahî a ka dönü mü oldu una dair i aretler bulunmaktadır. Bu olaylardan ilki, babasının Mecnûn'u eve dönmeye ikna etmek için ikinci kez çöle gitti i sahnede kar ımıza çıkmaktadır. Babasının, eve dönmesi için Mecnûn'u ikna etmeye çalı tı ı sırada, Mecnûn'un kolundan bir anda kan akar. Buna sebep ise o sırada Leylâ'nın kolundan kan alınıyor olmasıdır:

Ol ki ver-i 'a k pâdi âhı

Ol evc-i belâ vü derd mâhı

Takrîr kılurdu eyleyüp âh

Babasına erh-i gam ki nâ-gâh

Lerzân oluban ten-i hazîni

Kan doldu kolundan âstîni

Ol verdi atasına tahayyür

Mecnûn dedi eyleme tefekkür

Fasd eyledi ol büt-i perî-zâd

Nî urdu anın koluna fassâd

Ol zahm eseri göründü bende

Biz bir rûhuz iki bedende

Bizde ikilik ni ânı yokdur

Birbirinin özge cânı yokdur

Sanma ki ol oldur ü benim ben

Bir cân ile zindedir iki ten

Hurrem olurum o olsa hurrem

Gam yete ana bana yeter gam

LM (2080-2088)

“O a k ülkesinin padi ahı, bela ve dert doru unun ayı, / âh eyleyerek babasına gamını açıkladı ı sırada ansızın, / kederli vücudu ti treyerek elbisesinin kolu, kolundan (akan) kanla doldu. / Babası bu duruma a ırdı. Mecnûn: 'Dü ünme! / O peri soylu ve put kadar güzel olan sevgili, kan aldırđı. Hacamatçı, onun koluna i ne vurdu. / O yaranın eseri bende göründü. Biz, iki bedende bir ruhu z. / Bizde ikilik ni anı yoktur. Birbirimizin ba ka canı yoktur. / O, odur ben de benim sanma. Bu iki beden, bir canla hayattadır. / O, sevinçli olursa ben de sevinçli olurum. Gamlı olursa o gam bana da ula ır.' dedi.”

Çöle ilk dü tü ünde babasının gelerek Leylâ'nın evde kendisini bekledi ini söylemesi üzerine, Leylâ'ya kavu ma ümidiyle evine dönen Mecnûn, bu sefer eve dönmek istemez. Çünkü aradan geçen zaman dilimi içinde çölde ya adıkları, Mecnûn'un manevî bakımdan yükselmesine ve olgun sıfatlar kazanmas ına vesile olmu tur. Leylâ'ya hacamat yapıldı ı sırada, Mecnûn'un kolundan kan akması, ikili in ortadan kalkmasına i aret etmesi bakımından bunun bir kanıtı durumundadır. Mecnûn'un manevî bakımdan olgun sıfatlar kazanmı olmasına i aret eden ikinci olay da yine ikili in ortadan kalkmasıyla ilgilidir:

Bir gün Mecnûn-ı dil- ikeste

Sahrâda gezerdi zâr u hasta

Bir safhada gördü iki peyker

Mecnûn ile Leylîyi berâber

Ol  â ık-ı müstemend ü gam-nâk

Hakk eyledi nak -ı yârını pâk

Sordular ana hakikat-i hâl

Kim nite durur bu iki timsâl

Dedi: Bize bir durur hakikat

Birlikde yara maz iki sûret

Olmak gerek ehl-i dâni âgâh

Kim biz ikilikdeniz münezzezh

LM (2166-2171)

“Bir gün, gönlü kırık Mecnûn, bitkin ve hasta bir ekilde çölde gezerdi. / Mecnûn ve Leylâ’nın resimlerinin beraber çizilmi oldu unu gördü. / O kederli ve gamlı â ık, sevgilisinin resmini tertemiz bir ekilde kazıdı. / Ona: ‘Bu iki resim nedir?’ diyerek i in gerçe ini sordular. / ‘Hakikat bize birdir. Birlikte iki suret yara maz. lim sahiplerinin bizim ikilikten münezzezh oldu umuzu bilmeleri gerekir.’ dedi.”

“Leylâ vü Mecnûn”da, Mecnûn’un çölde geçirdi i zaman ile tasavvufî söylemlerin yo unlu u arasında do rudan bir ili ki oldu u görülmektedir. Çünkü Mecnûn’un çölde geçirdi i zaman arttıkça tasavvu fî söylemler daha da yo unla maktadır. Mecnûn’un a k sayesinde ula tı ı manevî makamın yüceli ine i aret eden a a ıdaki beyitler, tasavvufun en yo un ekilde hissedildi i beyitlerdendir:

Devrinde derendeler olup râm

Tutmu du biri biriyle ârâm

Gürg olmu idi pelenge hem-râz

Olmdu du gevzen gürge dem-sâz

îr olmu idi enîs-i nahçîr

Nahçîr emerdi îrden îr

LM (2183-2185)

“Etrafında dola an yırtıcı hayvanlar emrine uymu , birbiriyle huzur içindeydiler. / Kurt, kaplanın sırda ı olmu tu. Alageyik vaktini k urt ile geçirirdi. / Aslan yaban keçisinin dostu olmu tu. Yaban keçisi, aslandan süt emerdi.”

Tabiatları itibarıyla birbirlerine dü man olan ve bu nedenle de bir arada bulunamayan hayvanların, Mecnûn’un etrafında olu an huzur ve barı ortamı içinde bir arada bulunmaları ve birbirlerine zarar vermeden ya amaları da Mecnûn’un vah i hayvanlarla dostluk kurması ve onları hâkimiyeti altına alması gibi, gerçeklikle çatı an bir durumdur. Bu da söz konusu hayvanların ve içinde buldukları durumun sembolik bir anlama sahip oldu una i aret etmektedir. Beyitlerde geçen kurt, kaplan, ala geyik, aslan ve yaban keçisinin en önemli özelli i, bir arada bulunamamalarıdır. Bu da söz konusu hayvanları, zıtlıkların sembolik bir ifadesi olarak de erlendirmeye olanak vermektedir. Buna ba lı olarak bu hayvanların bir arada olmaları ve birbirleriyle uyum içinde olmaları da zıtlıkların a ılımı olması durumunu ifade etmektedir. Bu da zıtlıkların ortadan kalktı ı ceberût âlemine (taayyün -i evvel/vahdet mertebesi) i aret etmektedir. “Âlem-i ceberûtta bal ile Ebucehil karpuzunun bir ta cımı vardır. Tiryâk ile zehri bir taraftan perveri bulurlar. Ve do an ve ku berâberce ya arlar. Ve kurt ile koyun berâber bulunurlar. Ve gündüz ve gece, nûr ve zulmet bir renge mâliktir. Ezel ve ebed; dün, bugün ve yarın birdir. blîs’in Âdem’e dü manlı ı yoktur. Ve Nemrûd, brâhîm ile sulh içindedir. Ve Firavun’un Mûsâ ile cengi yoktur” (Azîzüddîn Neseî, 2004: 170). Görüldü ü gibi, sıradan bakı açısına göre zıtlık te kil eden bütün unsurlar,

“vahdet mertebesi” de denilen âlem-i ceberûtta uyum içindedir. Dolayısıyla da vahdet mertebesine ula arak sıradan bakı açısına mahkûm olmaktan kurtulan bir insan için, bütün zıtlıklar ortadan kalkmaktadır.

Fuzûlî, sembolik olarak de erlendirildi inde zıtlıkların ortadan kalkmı oldu u vahdet mertebesine i aret etti ini gördü ümüz durumu, yani bir arada bulunamayan hayvanların uyum içinde olmalarını, “Bu Mecnûnun emme -i keyfiyyet-i hâlidir ve ba^cz-ı sıfât-ı kemâlidir” ba lı ı altında vermektedir. Bu suretle de ha yvanlarla ilgili olarak anlatılan bu durumunun sembolik bir anlama sahip oldu unu kendisi de üstü kapalı bir ekilde ifade etmi olmaktadır. Nitekim gerçek anlamıyla de erlendirildi inde, bir insanın etrafında yabani hayvanların toplanmı olmasıyla kemâle ula mı olmak arasında hiçbir ilginin olmadı ı açıktır. Dolayısıyla da Mecnûn’un kemâle ula mı oldu unu ifade etmek amacıyla anlatılan söz konusu durumun sembolik olarak de erlendirilmesi zorunludur ve bu ekilde bir de erlendirme de Mecnûn’un vahdet mertebesine ula mı oldu unu gösterir. Leylâ’yla kar ıla tıkları sahnede Leylâ’nın vuslat talebinde bulunmasına ra men, Mecnûn’un Leylâ’nın bu talebini reddetmesine sebep olan ve ona:

Ger ben ben isem nesin sen ey yâr

Ger sen sen isen neyim men -i zâr

LM (2652)

“Ben, ben isem sen nesin ey sevgili? Sen, sen isen u inleyen ben neyim?”

dedirten de ula mı oldu u bu mertebedir. Mecnûn’un be erî a kla ba layan serüveninin onu vahdet mertebesine ula tırdı mı önce sembolik olarak ifade eden Fuzûlî, eserinin sonunda bu hususu açık bir ekilde ifade eder:

zhâra gelip rumûz-ı vahdet

Vahdetde temâm olup hikâyet

LM (3024)

“Birlik i aretleri görünüp bu hikâye birlikte tamamlandı.”

Bütün bunlardan da anlaşıldığı gibi, Klasik Türk Edebiyatında çeşitli özel likleri itibarıyla manevî yolculuğun sembolik bir ifadesi olarak karşımıza çıkan çöl, Fuzûlî'nin “Leylâ vü Mecnûn”unda da Mecnûn'un yeniden doğuş sürecini yaşamasını ve bu suretle de kemâle ulaşmasını sağlayan bir mekân olması bakımından manevî yolculuğun sembolik bir ifadesi durumundadır.

1.3.2. Melâmet:

Toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar sebebiyle toplumdan topluma bazı değerler göstermekle beraber, her toplumun normal olarak kabul ettiği çeşitli düşünce ve davranış kalıpları bulunmaktadır. Bir insanın içinde yaşadığı toplumla olan uyumu da ancak o toplumun normal olarak kabul ettiği düşünce ve davranış kalıplarına uygunluğu ölçüsünde sağlanabilmektedir. İşte “ayıplamak, kınamak, kötülemek” anlamlarına gelen “melâmet”, söz konusu düşünce ve davranış kalıplarının dışına çıkan insanın toplumla olan ilişkisinin uyumluluktan çıkıp uyumsuzluğa ve çatılamaya dönüşmesi neticesinde ortaya çıkan bir kavramdır. Başka bir deyişle, insanın toplumla olan ilişkisinde uyumun sona erdiği noktada melâmet başlanmaktadır. Dolayısıyla da melâmet, normallik sınırlarının dışına çıkan insana, toplum tarafından gösterilen tepkinin adıdır. Her tepki gibi, melâmet de etkinin, yani normallik sınırlarını ihlal etmenin iddetiyle doğru orantılı olarak değerlendirilen bir özelliğe sahiptir.

Akıl melekesini sağlıklı bir şekilde kullanabilen bir insan, toplumun normal olarak kabul ettiği düşünce ve davranış kalıpları içinde olmak veya bunlara muhalefet etmek arasında bir tercih yapabilme şansına sahiptir. Ancak akıl melekesini yitirmiş deli için böyle bir tercih söz konusu değildir. Çünkü normalliğin sınırlarını belirleyen akıldan yoksun olmak, onu doğrudan olarak normallik sınırlarının dışına çıkarmakta ve anormallik sınırlarına dahil etmektedir. Deli, normallik sınırlarını fazlasıyla ihlal eder. Hatta bu sınırları ihlal edenler arasında “anormal” sıfatını en fazla hak eden de odur. Bu nedenle de delilik, toplumun beklentileriyle insanın davranışları arasında meydana gelen tam bir uyumsuzluk ve çatılamaya hâlidir. Toplumla deli arasında yaşanan bu

uyumsuzluk ve çatı ma, istem dı ı bir ekilde ortaya çıkar. Ancak ister bilerek ve isteyerek olsun isterse istem dı ı bir ekilde olsun, toplum düzeninin dı na çıkmak her hâlükârda toplumun kınamasına hedef olmaya sebep olur. Bu nedenle de toplumla ili kisi asgarî düzeyde olan deli, toplumla temas hâline geldi i anlarda insanların kınamasına maruz kalmaktan ve alay konusu olmaktan kurtulamaz. Hatta Klasik Türk Edebiyatı metinlerinden anla ılıyor ki, toplumun anormalli i en yüksek düzeyde temsil eden deliye kar ı tavrı, sadece alay ve kınamayla sınırlı kalmayıp bazen onları ta lamaya kadar varabilmektedir.

Deli-melâmet ili kisinde dikkat edilmesi gereken husus, delinin toplum tarafından kınanmasına, alaya alınmasına ve hatta ta l anmasına sebep olan aykırılı ının, akıldan mahrum olmanın do al bir sonucu olması ve bu nedenle de temelinde herhangi bir kasıt olmamasıdır. Yani deli, topluma muhalefet eden birisi de ildir. Onun topluma aykırı hareket etmesinin tek sebebi, akıldan yoksun olmasıdır. Bu nedenle de melâmet, aklın saf dı ı olmadığı sevda a amasına de il, sevda a amasını takip eden ve aklın saf dı ı oldu u cünûn/dîvânelik a amasına ait bir kavramdır.

Melâmet de tıpkı çöl gibi, cünûn/dîvâneli in hem zahirî hem de batınî/tasav vuff anlamıyla ilgili olan bir kavramdır. Delinin akıldan yoksun olması sebebiyle sergiledi i aykırı davranı lar neticesinde toplumdan gördü ü tepki, bu ilginin zahirî boyutunu te kil etmektedir. Melâmet kavramının, cünûn/dîvâneli in batınî anlamıyla ilgisinin temelinde de zahirî anlamında oldu u gibi, aklın saf dı ı olması ve bunun neticesi olarak da toplumun geneline aykırı olan birtakım davranı ların ortaya çıkması hususu vardır. Ancak delinin topluma aykırılı ı ile ak sebebiyle aklın saf dı ı olan ki i nin topluma aykırılı ı, mahiyetleri itibarıyla birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü delinin sergiledi i aykırı davranı lar, insanın di er varlıklardan ayırıcı vasfı olan aklın altına dü menin sonucudur. Dolayısıyla da insan için bir kusur mahiyeti ta imakt adır ve istenmeyen bir durumdur. Çünkü akıl, herhangi bir sebepten dolayı saf dı ı olunca yerine eksiklik ve yoksunluktan ba ka bir ey bırakmaz. Ak sebebiyle saf dı ı oldu unda ise artık onun yerini kendisinden çok daha üstün olan ak almı tır. Dolayısıyla da ak sebebiyle aklın saf dı ı olması, bir eksiklik veya kusur de ildir. Aksine, sınırlarını aklın belirledi i dar bir dairenin içinde kalan ve dolayısıyla varlı a sadece bu dar dairenin içinden bakmak zorunda kalan geni bir kitlenin anlayı mın üzerine çıkmak anlamına gelmektedir. Ak co kunlu una ula manın neticesi olarak aklı

saf dı ı olan ve böylece aklın sınırlı idrak sahasının dı ına çıkan ki i de tıpkı bir deli gibi, toplumun normallikle ilgili genel kabullerine ters dü en birtakım davranı lar sergiler. Böyle bir ki inin ula tı ı yüksek idrak seviyesini anlayamayan toplum, kendisine aykırı gelen birtakım davranı lar sergileyen bu ki iyi de “deli” olarak algılar. Böyle bir ki inin durumu, varlı a akıl dairesinden bakanların gözünde deliliktir, anormalliktir. Gerçekte ise tevhide giden yolda olu a eri tir. Nitekim Leylâ'nın a kıyla çöllere dü en ve bu yüzden de “Mecnûn” lakabını alan Kays, toplumun gözünde bir delidir. Gerçekte ise hakikat yolunda yüksek bir idrak seviyesine ula mı biridir. Dolayısıyla da Mecnûn'un toplumun gözündeki konumu, sadece toplumun algılayı ındaki bir yanılısamadan ibarettir:

Bakın mecâz u hakîkatda Kays u Mansûra

Birine mülhid ü ol birine deli derler

eyh Gâlib (G 63/4)

“Mecazda ve hakikatte Kays ve Mansûr'a bakın. Bi rine (Mansûr'a), dinsiz; di erine (Kays'a) ise deli derler.”

Böyle bir algılayı ın uzantısını ise toplumun kınamasına maruz kalmak olu turmaktadır. Ancak toplumun, a ka ula arak aklın sınırlı idrak sahasının dı ına çıkan ki ilere kar ı takındı ı bu tavrı, sadece toplumun genel kabullerine aykırı olmakla açıklamak da yetersiz kalmaktadır. Çünkü a ka ula an ki inin kınanması, aklın dar dairesi içinde olan geni bir kitlenin üstünde olan bir âlemlerle irtibat hâlinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de söz konusu olan kınamayı, bir taraftan topluma aykırı olmakla ilgili olarak de erlendirirken di er taraftan da toplumun, kendisine gafletini hatırlatanlara kar ı gösterdi i tahammülsüzlükle ve onlara kar ı tavrı almasıyla açıklamak mümkündür. Toplumların, kendilerine gönderilen ve en büyük hatırlatıcılar konumunda olan peygamberlere kar ı takınımları oldukları tavrı da bu hususu destekler niteliktedir. Özellikle de Hz. Peygamber'in hayatı, bu husustaki en güzel örnek durumundadır: “Mahabbet ehli olanların önde ri, hakikat ehlinin ba kanı ve kendisine herkesin tabi oldu u bir zat olan Resûlüllah, ilahî delil onda tecellî etmeden ve kendisine vahiy gelmeden önce, herkese göre iyi bir isim sahibi, büyük bir ahsiyet idi.

Ba nna dostluk tacı giydirilince halk ona dil uzatmaya ve kendisini kınamaya başladı. Bazıları kâhin, bazıları air, bazıları deli, bazıları yalancı, bazıları sihirbaz diyerek onu kötülediler” (Ku eyrî, 1991: 381). Dolayısıyla da melâmet, Allah’a yakın olmanın alameti, gaflet içinde olan geni bir kitlenin gafletine ayna olmanın da bir sonucu olma niteliğine sahiptir.

Böyle bir kimsenin, kendisine yöneltilen melâmet karşısında takınması gereken tavrın, kınayanların kınamasından çekinmeden ve onlara aldırmadan doğru yolda yürümeye devam etmek şeklinde olması gerektiği, Kur’an’da açık bir şekilde beyan edilmektedir: “(Bunlar), Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar” (Kur’an, Mâide: 5). Klasik Türk Edebiyatı metinlerindeki melâmet anlayışında da melâmetin Kur’ansal anlamının izlerini taşımaktadır. “Keder” kelimesinin “kulzüm(deniz)”le alakalı olarak “bulanıklık” anlamına da gelecek şekilde kullanıldığına atıfta bulunan beyit, bu hususu en net şekilde yansıtan beyitlerden biridir:

Ger seng-i melâmet yerine cümle zemîni

Atsan bana sen kulzüm-i cema kam kederüm yok

Fehîm (G CLXVI/5)

“E er sen bana ayıplama ta nı yerine bütün dünyayı atsan, bundan hiç kederlenmem; (çünkü) ben a k deniziyim.”

Melâmet, hakikat yolunda yürüyen insan üzerinde herhangi bir olumsuz etki meydana getirmediği gibi, onun bu yoldaki inancını, azmini ve kararlılığını artırmaktan başka bir etki yapmaz:

Benüm seng-i melâmetden mü’essir tîr olur âhum

Ne denlü künd ise tî nî der seng-i fesân keskin

Fehîm (G CCXLII/5)

“Benim âhum, ayıplama ta larından dolayı tesirli ok olur, ne kadar kör olursa bileyi ta nı kılıcı keskinle tîrir.”

Melâmet kavramının bir ba ka boyutu ise daima nefislerini kınadıkları için ve her zaman halk tarafından yerildiklerinden dolayı “melâmet ehli, melâmî, melâmetî” olarak isimlendirilen (Ku eyrî, 1991: 380) bir zümreyle ilgilidir. Melâmetî, “yerle ik töre, gelenek ve göreneklere aykırı hareket eder, kınana kınana nefisini ezece ine ve yola getirece ine inanır” (Uluda , 1999: 357). “Ba kaları halk nezdinde makbul olmaktan ne kadar ho lanırlarsa melâmetîler de bilakis halkın merdûdu olmaktan o kadar sevinirler” (Ku eyrî, 1991: 382). Dolayısıyla da melâmet bahsinde a k delisinin durumuyla melâmetînin durumu arasında önemli bir fark vardır. Çünkü melâmetî, toplumun kınamasına sebep olan eyleri bilerek ve isteyerek yapar. A k delisi ise a k co kunlu una ula manın do al bir sonucu olarak, yani istem dı ı bir ekilde toplumun genel kabullerine aykırı olan birtakım davranı lar sergiler. Dolayısıyla da melâmetî, halkın kınamasına maruz kalmayı nefisini ıslah etmek için bir vasıta olarak kullanırken a k delisi, a k co kunlu una ula manın do al bir sonucu olarak sergiledi i aykırı davranı larından dolayı halkın kınamasına maruz kalır. Yani melâmet, melâmetîlerde nefsi ıslah etme yolunda bir vasıta, a k delisi için ise sonuçtur. Bununla beraber, Klasik Türk Edebiyatında melâmet kavramı bazen melâmetîlerin bu husustaki durumunu yansıtan bir ekilde de kar ımıza çıkmaktadır. Melâmetin ta a benzetilerek somutla tırıldı ı ve bu suretle de ta lanarak vücudu kanlar içinde kalan, atılan ta lar da etrafında bir yı ın olu turan a k delisinin içinde bulundu u durumun, da lık bir alanda bulunan lale bahçesinin tasvirini olu turacak bir ekilde verildi i a a ıdaki beyit, melâmetin nefsi ıslah etmede bir vasıta olması hususuna örnek te kil edebilecek niteliktedir. Çünkü tasavvufta kan, maddî ve nefsanî ba ları sembolize etmektedir ve dolayısıyla da melâmet ta larının atılması neticesinde kanların vücudun dı ına çıkması, melâmetin nefsanî arzuların arınmada b ir vasıta olması hususuna i aret etmektedir:

Vücûdum lâlezâr etrâfım oldu cümle kûhistân

O mecnûnam dahı kurtulmadım seng -i melâmetden

Fehîm (K XV/16)

“Ayıplama ta larından daha kurtulmamı o deliyim ki, vücudum lale bahçesi, etrafım da da lık oldu.”

Toplumun kınamasına sebep olan hususların ortaya çıkı sebebi konusunda birbirinden oldukça farklılık gösteren melâmetîyi ve a k delisini birle tiren nokta ise her ikisinin de maruz kaldı ı melâmetin, sadece halktan gelen bir melâmetle sınırlı olmayıp aynı zamanda kendileri tarafından da nefislerine yöneltilen bir melâmet olmasıdır. Çünkü hevâ ve heves, hile, kendini be enme, kahr vb. gibi kötü huyları kınayan nefs -i levvâmenin (Ögke, 1997: 86) bu özelli ini kendisine prensip edinerek nefis ıslahına çalı an melâmetî gibi, a k delisi de hakikate ula mak amacıyla çıktığı manevî yolculukta nefsin ikinci mertebesi olan nefs -i levvâme mertebesinden geçer.

1.3.3. er'î yükümlülüklerden muafiyet :

nsanı insan yapan ve onu di er canlılardan ayıran en önemli özelli i olan akıl, dinî yükümlülü ün temelini te kil eden temyiz gücünün kayna ı olması bakımından da insanı, ilahî emir ve yasakların muhatabı kılmaktadır. Yani dinî emir ve yasakların muhatabı, akıl sahibi olan insandır ve dolayısıyla da akıl sahibi olmak, in sana birtakım dinî yükümlülükler getirmektedir. Akıl sahibi olan insanı muhatap olarak alan slam dini, “Üç kimseden kalem kaldırıldı (dinî yükümlülüklerden muaf tutuldu): Bülû a erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, ifa buluncaya kadar akı l hastasından.” (Döndüren, 1989: 247) hadisinde açıkça belirtildi i gibi, akıl melekesinden ve dolayısıyla da temyiz gücünden yoksun olan deliyi, dinî yükümlülüklerden muaf tutmaktadır. Çünkü akıl sahibi oldu u için ilâhî emir ve yasakların muhatabı olan insan, eda ehliyetinin temelini olu turan temyiz gücünü “cünûn (delilik)” sebebiyle kaybetti i zaman, ibadetlerin edası yükümlülü ü de ortadan kalkmaktadır (Dönmez, 1993: 127). Bundan da anla ıldı ı gibi, delilerin dinî yükümlülüklerden muaf tutulmasının temelinde akıldan yoksun olmak vardır ve delilerin dinî yükümlülükler hususundaki bu özel durumu, er'î yükümlülüklerden muafiyet bahsinin cünûn/dîvânelik a masının zahirî anlamıyla ilgili olan boyutunu te kil etmektedir.

er'î yükümlülüklerden muaf olmanın, cünûn/dîvânelik a masının batınî anlamıyla ilgili olan boyutunun temelinde de aklın saf dı ı olması hususu vardır. Ancak a a ıdaki beyitte kullanılmı olan “dîvâne -i  a k (a k delisi)” terkiinden de

anlaşıldığı gibi, bu durum aklın herhangi bir sebepten dolayı saf dı olmasıyla olmasından dolayı, aklın saf dı olmaktan kaynaklanmaktadır:

Oldı dilden mezheb ü 'akl-ı tasarruf ber-taraf

Ba'de-zîn dîvâne-i 'a kam tekellüf ber-taraf

Fehîm (G CLV/1)

“Din ve akla sahip olma, gönülden uzakla tı. Bundan sonra aklın divanesi oldu umdan her türlü külfetten kurtulmu um.”

Ancak aklın saf dı olması, ister herhangi bir sebeple olsun isterse aklın sebebiyle olsun, her hâlükârda temyiz gücünün yitirilmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla da aklın aklın sebebiyle saf dı olan aklın delisi de tıpkı sıradan bir deli gibi, dinî yükümlülükler dairesinin dışına çıkmaktadır. Ancak aklın ve dolayısıyla da temyiz gücünün kaybedilmesi hususunda sıradan bir delinin durumu ile aklın delisinin durumu arasında önemli farklar bulunmaktadır. Çünkü sıradan bir deli, aklını ve dolayısıyla da temyiz gücünü bir daha kolay kolay geri gelmeyecek bir şekilde kaybetmiştir ve buna bağlı olarak da söz konusu durum süreklilik göstermektedir. Aklın delisinin temyiz gücünü kaybetmesi ise vecde kapılmanın sonucu olarak ortaya çıktığı için, sadece vecde hâli devam ettiği müddetçe devam eden geçici bir durumdur. Sıradan bir deli ile aklın delisinin temyiz güçlerini kaybetmeleri arasında süreklilik bakımından görülen bu farklılık paralel olarak, dinî yükümlülükler dairesi dışına çıkmalarının kapsamı da birbirinden farklılık göstermektedir. Sıradan bir delinin temyiz gücünü kaybetme durumu süreklilik gösterdiği için, onun er'î yükümlülüklerden muafiyeti, dinin bütün emir ve yasaklarını içine alan oldukça geniş kapsamlı bir muafiyettir. Aklın delisinin muafiyeti ise cezbe ve vecde gelerek kendinden geçmesi neticesinde Allah'ın huzuruna çıkamaması ve dolayısıyla da namaz kılamamasıyla (Uluda, 1999: 231) sınırlıdır.

er'î yükümlülüklerden muafiyet bahsiyle ilgili olarak bunu da hatırlamak gerekir ki, “doğru yol” anlamına gelen eriat, dinin herkese açık olan ve akıl sahibi olan herkesi bağlayan zahîr yönüdür. Ancak bir de eriatın iç yüzü, özü olan hakikat vardır ki, “bu iki kavram karışık olarak çoğunlukla ‘kabuk’ ve ‘çekirdek’e ya da ‘daire’ ve

'merkez'ine benzetilir" (Guenon, 1989: 29). Söz konusu olan benzetmelerden de anlaşıldığı gibi, eriat hakikatini yüzü/kabulu, hakikat ise eriatın iç yüzü/özü durumundadır. Tasavvufta ise amaç, kabulu aarak öze ulaşmaktır. Dolayısıyla da akdelisinin çıktığı manevî yolculuk, insanı eriatan hakikate götüren bir yolculuktur ve bu yolculuğun başlangıç noktası eriat, bitiş noktası ise hakikattir. eriatla başlayan ve hakikate ulaşmakla sonuçlanan bu yolculukta amaca, yani hakikate ulaşıldığında ise eriat artık birinci derecede bir önem arz etmez hâle gelir. Çünkü artık eriat/kabula ilmi ve eriatın özü olan hakikate ulaşılmasıdır. Buna bağlı olarak da akdelisinin er'î yükümlülükler hususundaki durumunu, kabulu aarak öze ulaşması olarak da değerlendirilmek mümkün görünmektedir.

1.3.4. Sırları ifa etmek:

Cünûn/dîvânelik aamasıyla ilgili diğer bir husus olan sırların ifa edilmesi de tıpkı çöl, melâmet ve er'î yükümlülüklerden muafiyet hususları gibi, zahîrî boyutu sıradan deliyle, batınî boyutu ise akdelisiyle ilgili olan bir husustur. Sıradan deliyle akdelisi arasındaki zahîrî bir benzerliğe dayanan bu hususun sıradan deliyle ilgili olan boyutu, akıldan yoksun olmasının doğal bir sonucu olarak mantıksız ve dolayısıyla da dinleyene garip, saçma gelen sözler söylemesidir. Çünkü konu manın temelinde düşünmek, düşünmenin temelinde ise akıl vardır ve 'akıl-düşünme-konuma' silsilesinin ilk halkasını teşkil eden aklın saf olması, zincirleme bir şekilde bu silsilenin diğer halkalarını da bozmakta ve bu durum, aklın kabul edemeyeceği tarzda mantıksız konulara sebep olmaktadır.

Sırları ifa etme hususunun akdelisiyle ilgili olan boyutunu ise tasavvuf sistemi içinde "atah" veya "athiye" olarak isimlendirilen ve "bazı mutasavvıfların vecd ve istîrak hâlinin etkisiyle, kendi iradeleri dışında, manasını düşünmeden söyledikleri, içinde bir iddia bulunan ve dıştan bakıldığında da akla ve eriatla muhalif gibi görünen sözler" (Cebecio lu, 2006: 8,9) teşkil etmektedir. "Bâyezîd-i Bistâmî'nin 'Subhânî mâ a'zame ânî: Kendimi her türlü eksikliklerden tenzih ederim, anım ne yücedir' sözü ile Hallâc-ı Mansûr'un 'Ene'l-Hakk: Ben Hakk'ım' sözleri" (Cebecio lu, 2006: 10), akla ve eriatla aykırılığı gibi görünen bu sözlerin en mehurlarındandır. Tıpkı sıradan bir delinin söylediği saçma sözler gibi, duyana garip gelen ve sıradan uur

seviyesinin kabul etmeyeceği tarzındaki bu sözlerin söylenmesinin “sırları ifa etmek” olarak değerlendirilmesi ise kul ile Yaratıcı arasındaki özel bazı hâllerle, birtakım karışılma ve hitapların neticesinde sufinin kalbinde hasıl olan hislerin dile getirilmesi olması ve sadece bu hâli ya ayan sufi ile Allah arasındaki özel bir hâl olmasından kaynaklanmaktadır (Cebeciolu, 2006: 17). Kul ile Allah arasındaki özel bir hâl olması bakımından bir “sır” olma niteliği taşıdığı için de kalbe doğan bu hislerin aslında ifade edilmemesi, yani sırların ifa edilmemesi gerekmektedir. Ancak “bu sırları ifa, yani athiye türü ifade, ya ananın derin bir tasavvufî tecrübe, iddetli bir vecd hâli neticesinde zuhur etmesi münasebetiyle sufinin iradesi dışında kaçınılmaz bir hâl almaktadır” (Cebeciolu, 2006: 17). Dolayısıyla da sırları ifa etmek, kişinin iradesi dışında gerçekleşen bir durumdur. Bu da sırları ifa etmenin, kişinin kendisinden geçerek uşur hâlini, iradesini kaybettiği “sekr (sarholuk)” hâlinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki beyitte geçen “mestâne (sarhoça)” kelimesi de bu hususa işaret etmektedir:

Mestâne gönül itmededür râzını izhâr

Dîvâne ‘ayân itdü şî esrârı ne bilsün

Fehîm (K IV/8)

“Gönül, sarho çasına sırrını meydana çıkarmaktadır. Dîvane, açıkladığı sırları ne bilsin?”

Mutasavvıfların kendilerine egemen olan sekr hâlinin etkisi altındayken söyledikleri ve Allah ile kul arasındaki sırların ifa edilmesine sebep olduğu için aslında söylenmemesi gereken bu sözlerin dile getirilmesi, toplumun tepkisine sebep olduğu için de sakıncalıdır. Çünkü dîvânî itibarıyla akla ve ariyata aykırı gibi görünmesine karşılık, özünde herkesin ulaşamayacağı yüce hakikatleri barındıran bu sözler, kapalı ve semboliktir. Dolayısıyla da varlığı sıradan bir uşur seviyesinden bakan ve bu nedenle de bu sözleri söyleyen kişinin ulaşımı olduğu manevî mertebeyi idrak etmekten çok uzak olan kişiler tarafından yanlış anlaşılma ya da yanlış anlaşılma nedeniyle de söylenmemelidir. Bu husus aşağıdaki beyitte, aşıklı ifade eden ve buna bağlı olarak da konu amamaya, suskunluğa işaret eden “hayret” kelimesi vasıtasıyla verilmektedir:

E râfiyân-ı  alem-i hayretten al sebak

Neylersen eyle ey dil-i dîvâne söyleme

N 'il  (G 350/3)

“Ey divane gönül! Hayret âleminin ileri gelenlerinden ders al. Ne yaparsan yap, ama söyleme.”

Sırların if a edilmesi, tasavvuf tarihinde mutasavvıfların tenkide, tepkiye maruz kalmalarına en çok sebep olan hususlardan biri olmu tur. Bu tepkiden payımı fazlasıyla alanlardan biri, me hur athiyesi “Ene'l-Hakk (Ben Hakk'ım)” sebebiyle asılan Hallâc -ı Mansûr'dur. Onun maruz kalmı oldu u tepkinin bu kadar iddetli olması, söylemi oldu u sözün zahirî anlamının eriata aykırılı ıyla do ru orantılıdır. Yani etkinin büyüklü öyle do ru orantılı olarak tepkinin iddeti de artmı tır. Mansûr'un a k co kunlu uyla söyledi i bu söz, hakikatleri duymaya hazır olmayan insanların iddetli tepkisine sebep olmu ve onun sonunu hazırlamı tır. Bu nedenle de Klasik Türk Edebiyatında, sırların if a edilmemesi gerekti i genellikle Hallâc -ı Mansûr'un asılmasına telmihte bulunularak ifade edilmektedir:

Ya ber-d r olmalı ya h  ten-d r

Ve ill  halka hak söz s ylenilmez

eyh Gâlib (G 112/2)

“Ya asılmı olmalı ya da kendini tutmalı (sırları if a etmemeli). Aksi hâlde halka hak söz s ylenilmez.”

Klasik Türk Edebiyatı  irlerinin sırların if a edilmemesi gerekti i konusundaki bu tutumu, Hallâc'ın ehit edilmesinin kendisinden sonraki mutasavvıflar üzerinde yaptı ı etkinin bir uzantısı mahiyetindedir. Çünkü sufiler, Hallâc'ın ehit olmasından sonra, Allah'ta fenâ bulma ve vecdlerini açık açık ifade etme hususlarında daha dikkatli davranmaya ve böylesi mistik ve manevî ke fiyatlarını mecaz ile gizlemeye ba lamı lardır (Sayar, 2003: 99-100).

Sırların if a edilmesi hususuyla ilgili olarak unu özellikle belirtmek gerekir ki, sıradan bir delinin akıldan mahrum olmanın bir sonucu olarak söyledi i saçma sözlerle mutasavvıfların a k co kunlu uyla söyledi i athiyeler arasındaki benzerlik, sadece dinleyen üzerinde yaptı ı etkinin (dinleyene garip, anla ılamaz gelmesi) aynı olmas ıyla sınırlı olan zahirî bir benzerliktir. Çünkü insanı insan yapan akıldan mahrum olan bir delinin söyledi i sözleri, akla ve eriata aykırı gelen zahirî anlamlarının altında yüce hakikatleri barındıran athiyelerle bir tutmak mümkün de ildir. Mahiyetleri itibarıyla çok farklı olan bu sözleri birle tiren ortak nokta ise her ikisinin de istem dı ı bir ekilde söylenmesidir.

1.3.5. Dâ :

Sıradan bir deliyle a k delisinin ortak noktalarından biri de vücutlarındaki dâ lar, yani yanık yaralarıdır. Sıradan bir delinin vücudundaki bu yaralara sebep, delili in insan vücuduna giren cinler yüzünden meydana geldi ine inanılmasıyla ilgili olarak uygulanan bir tedavi yöntemidir. Ahmet Talat Onay, söz konusu tedavi yönteminin amacı ve uygulanı ekli hakkında u bilgileri vermektedir: “Eskiden, delileri hem zayıf dü ürmek hem cinlerini yak mak, yani ‘def^c-i cünûn etmek için’ ba larına dâ vururlar ve üzerine de pamuk yapı tırlarını . Bu dâ ı gö se de vururlarını ” (Onay, 2000: 159).

Bu bilgidende anla ıldı ı gibi, söz konusu uygulama, sadece cin çarpması neticesinde delirdi ine inanılan ki ileri tedavi etmek için kullanılan bir yöntemdir. Çalı mamızın daha önceki bölümlerinde de ifade etti imiz gibi, “cünûn” ve “dîvânelik” kelimelerinin her ikisi de kökenleri itibarıyla cin çarpması neticesinde ortaya çıkan delilik türünü kar ılamaktadır. Buna ba lı olarak da dâ , iki a amadan meydana gelen a k delili inin, cin çarpması sebebiyle ortaya çıkan ikinci a amasına, yani cünûn/dîvânelik a amasına özgü bir husustur. Sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi i anlatırken bahsetmi oldu umuz gibi, söz konusu geçi e sebep olan faktörlerden “bahârın gelmesi” de “cin çarpması”nın daha dolaylı bir ifadesi durumundadır. Sevdâ a amasından cünûn/dîvânelik a amasına geçi in , “bahârın gelmesi” vasıtasıyla verildi i a a ıdaki beyitten anla ılıyor ki, a k delisinin vücudundaki yaralar, cünûn/dîvânelik a amasına geçi le beraber ortaya çıkmaktadır:

Lâle-âsâ dâ -ber-dâ oldu cism ü dil Fehîm

Geldi nev-rûz-ı cünûn oldu gulüvv-i nev-bahâr

Fehîm (G XLVIII/5)

“Ey Fehim! Delilik nevruzu gelip bahar co kunlu u ortaya çıktı. Beden ve gönül, lale gibi yanık yarası üstüne yanık yarası oldu.”

ehirden uzak olan da lık yerlerde yeti en yabani bir çiçek olması sebebiyle sosyal hayattan uzak olmaya i aret eden, ortasındaki siyahlık sebebiyle de “ba rı yanık” olarak nitelenen lale, bütün bu özellikleri itibarıyla a k delisinin durumunu tam olarak kar ılamaktadır. Yukarıdaki beyitte, sosyal ya amdan uzak olması ve ba rının yanık olması özellikleriyle ele alınan lalenin, rengi (kırmızı) itibarıyla ele alındı ı a a ıdaki beyit ise yanık yarasının, kanın vücuttan çıkmasına sebep oldu unu göstermektedir:

Lâlezâr itmekdedür rûy-ı zemîni hûn-ı dil

Cilve-gâh-ı dâ olaldan sîne-i bî-kînemüz

Fehîm (G CXXV/3)

“Kinsiz sinemiz, yanık yarasının görünme yeri olalı beri, gönül kanı yeryüzünü lale bahçesi hâline getirmektedir.”

Kanın, tasavvufta maddî ba ları sembolize ediyor olmasından hareketle diyebiliriz ki, a k delisinin vücudundaki yaralar, maddeden ar ınmanın sembolik bir ifadesi durumundadır. Çıplak olan vücudun, yanık yaralarının üzerine yapı tırılan pamuklarla örtülmü olmasının söz konusu edildi i a a ıdaki beyit de bu hususu destekler niteliktedir. Çünkü vücudun çıplak olması da maddeden arınmı ol ma durumuna i aret etmektedir:

Penbe-i dâ im nihân etmi ser-â-ser cismimi

Kim melâmet kılmaya her kim görüp uryân beni

Fuzûlî (G 293/6)

“Kimse beni çıplak görüp kınamasın diye, yaralarımın üzerindeki pamuk bedenimi ba tan ba a gizlemi .”

Beyitlerden de anlaşıldığı gibi, yanık yaralarının a k delisiyle ilgisi sadece sembolik boyuttadır. Söz konusu yaraların, cünûn/dîvânelik a masına özgü olması da çıkılan manevî yolculukta belirli bir a ma kaydetmi olmaya i aret etmesi sebebiyledir. Çünkü cünûn/dîvânelik a ması, ki inin amaca ula ma yolunda belirli bir çaba sarf etti i sevdâ a masını takip eden bir a madır. Yani cünûn/dîvânelik a masına ula abilmek, ancak belirli bir çabanın neticesinde mümkün olabilmektedir. Dâ in ta ıdı ı sembolik de er de cünûn/dîvânelik a masına ula an birinin, maddî ba lardan kurtulmu oldu unu göstermektedir.

1.3.6. Temyiz gücünün yitirilmesi :

Temyiz gücünün yitirilmesi, sıradan bir deli ile a k delisinin ortak noktalarının en önemlisi olma özelli ine sahiptir. Çünkü aklın saf dı ı olmasının sonucu olarak ortaya çıkan bu husus, aynı zamanda a k delisinin, çe itli menzillerden meydana gelen manevî yolculukta hangi mertebeye kadar ula mı oldu unu belirleme imkanı da vermektedir. Ancak buna geçmeden önce, temyiz gücünü n yitirilmesinin nasıl bir sonuç ortaya çıkard ının tespit edilmesi gerekir. Çünkü a k delisinin ula mı oldu u mertebenin tespit edilmesi, temyiz gücünün yitirilmesi neticesinde ortaya çıkan sonuçla do rudan ba lantılıdır.

nsana, ya amın tüm alanlarında “iyi-kötü”, “do ru-yanlı ”, “güzel-çirkin” arasındaki ayrımı yapabilme yetisini kazandıran temyiz gücünün kayna ı, akıldır. Dolayısıyla, akıldan uzak olmak ve bunun sonucu olarak da temyiz gücünün yitirilmi olması, “iyi”yle “kötü”nün, “do ru”yla “yanlı ”ın, “güzel”le “çirkin”in, ba ka bir deyi le ifade edilecek olursa “zıtlıkların” ayırt edilememesi sonucunu ortaya çıkarır.

Delinin akıldan uzak olması, eksiklik veya yoksunluk mahiyeti taşıyan bir uzaklıktır. Bu nedenle de sıradan bir delinin temyiz gücünü yitirmesi, aklın altına düşmeyi ifade eder. Temyiz gücünün, aklın altına düşmenin neticesi olarak yitirilmesinin ortaya çıkardığı sonuç ise delinin, dünya hayatıyla ve aklın ürünü olan sosyal kurallar çerçevesinde devam eden sosyal hayatla ilgili kişinin bozulmasıdır.

Ak delisinin temyiz gücünü yitirmesi ise sıradan bir delinin durumundan çok farklı bir mahiyet taşımaktadır. Çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Allah ile ruhlar arasında bir sözleşmenin yapıldığı eleştirel meclisinde bahselenen ilahî ak, “düşün”le birlikte unutulmuş bir akıttır. Dolayısıyla da manevî yolculuğa çıkan kişinin yaptığı şey, unuttuğu akı hatırlamaktan ibarettir. Ak delisinin temyiz gücünü kaybetmesi, Allah’a olan sevginin galebe çalmasından kaynaklanan ve kişinin akletme ve ayırt etme yetisinin yok olduğu bir yere kadar varabilen “sekr” hâlinde (Pürcevâdî, 1998: 306) kaynaklanan bir durumdur. Sekr hâlinin son basamağına ulaşmanın sonucu olarak akletme ve ayırt etme yetisinin yok olması, ak delisi için de “zıtlıkların ayırt edilememesi” sonucunu ortaya çıkarır:

Mest ü mecnûna zemîn ü âsumân yek -sân olur

Fâri em ednâ ile a^clâ bir olmu olmamı

Fehîm (G CXXXIX/4)

“En alçak ile en yüksek in bir olup olmadı una aldırman. Çünkü sarho ak ve deliye yeryüzü ile gökyüzü aynıdır.”

Bu sonuç, ak delisinin manevî yolculukta hangi mertebeye kadar ulaşmış olduğunu da belirler. Çünkü zıtlıkların ortadan kalkması, vahdet (ceberût) âlemine işaret eder: “Âlem-i ceberûtta bal ile Ebucehil karpuzunun bir ta’mı vardır. Tiryâk ile zehri bir taraftan perveri bulurlar. Ve doğan ve kurt beraberce yaşarlar. Ve kurt ile koyun beraber bulunurlar. Gündüz ve gece, nûr ve zulmet, bir renge mâliktir. Ezel ve ebed, dün, bugün ve yarın birdir. blîs’in Âdem’e düşmanlığı yoktur. Nemrûd, brâhîm ile sulh içindedir. Ve Firavun’un Mûsâ ile cengi yoktur” (Azîzüddîn Nesefî, 2004: 170). Dolayısıyla da ak delisinin zıtlıkları ayırt edememesi, zahîrî bakı açıları için söz konusu olan tüm farklılıkların ağırlığı, tüm zıtlıkların ortadan kalkması ve mükemmel bir

dengenin içinde çözümlenmi (Guenon, 2001: 51) oldu u vahdet mertebesine ula mı olmayı ifade etmektedir.

“Bu içsel hâlin zahirî i areti, a mazlık (sarsılmazlık) hâlidir” (Guenon, 2001: 50). “Zira, kesretin içerdi i tüm zıtlıları a mı olması nedeniyle, o a rtık hiçbir eyden etkilenmez. O, tam bir eri ilmezli e ula mı tır. Ya am ve ölüm onun için aynı derecede önemsizdir, onda hiçbir heyecan do urmaz” (Guenon, 2001: 50). “Dehen (a ız)” kelimesiyle “vahdet”e i aret edilen a a ıdaki beyit, bu mertebeye ula an birinin dünya hayatıyla ilgili olan olaylar kar ısındaki “sarsılmazlık” durumunu ortaya koymaktadır:

Rumûzât-ı dehenden hurde-bîn-i râz olan hâtır

Cihânın hîç teng olmaz gam-ı bûd u nebûdandan

eyh Gâlib (G 263/2)

“A zın remizlerinden sırları idrak eden g önül, dünyanın varlık ve yoklu unun gamundan hiç daralmaz.”

Bu mertebeye ula manın en önemli sonucu ise “yaratma”nın neticesi olarak ortaya çıkan “ikilik” durumunun sona ermesidir:

Eylemez halvet-sarây-ı sırr-ı vahdet mahremi

°Â ıkı ma° ûktan ma° ûku °â ıktan cüdâ

Fuzûlî (G 1/4)

“Vahdet sırrının halvetine mahrem olan insan, â ı ı ma uktan, ma u u â ıktan ayıramaz.”

Bütün bunlardan da anla ıldı ı gibi, manevî bir uyanı la ba layan a k delili inin son dura ı “birlik”e ula maktır. Ki inin böyle bir mertebeye ulaşması, yaratılı gayesinin de gerçekleşmesi anlamına gelir. Çünkü “Ben gizli bir hazine idim; bilinmeyi istedim. Halkı, bilinmem için yarattım.” (smail Hakkı Bursevî, 1967: 13) mealindeki kudsî hadiste bildirildi i gibi, yaratılı ın sebebini te kil eden “bilinme”, öncelikle

yaratmaya sebep olmu ve bu da “ikilik” durumunu ortaya çikarmı tır. Dolayısıyla da yaratma neticesinde ortaya çıkan “ikilik”in “birlik”e dönü türülmesi süreci olan a k delili i, aynı zamanda “bilinmenin gerçekleşmesi” süreci o lma mahiyetine sahiptir. Bu süreç tamamlandı ında ise yaratmanın gayesi gerçekleşmi olur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA “DELİLİK” NİHAZİNE KAVRAMLARLA İLGİLİ OLARAK KULLANILMASI

Klasik Türk Edebiyatında delilik kavramı, genellikle ikinci ve üçüncü bölümde ele aldığımız anlamlarıyla kullanılmaktadır. Ancak deliliğin, bazı beyitlerde gerçek anlamıyla kullanıldığı da görülmektedir. Bu beyitlerde, delilere ait hususlar söz konusu edilmekte ve çeşitli varlıklar, deliyle ortak olan bazı özellikleri yönüyle ele alınmaktadır.

Mumun, amdanın içine koyulması ve satılırken de üst kısmından asılması sebebiyle “ayağı ve boynu bağı” olarak nitelendirildiği aşağıdaki beyitte, delilerin zincire vurulmaları ile mumun “ayağının ve boynunun bağı olması” arasında bir ilişki kurulmuş ve mumun ağı sebebiyle delirmi olduğu için, bir deli gibi bağılandı ifade edilmiştir. Mumun âşıkının alameti ise yanmasıdır:

Geh ayağı bağı geh boynu nedendir bilmezem

Bir perîşanlıkta olmuştur meğer dîvâne emîr

Fuzûlî (G 144/4)

“Mumun, bazen ayağı, bazen de boynu bağı. Yoksa bir perinin ağıyla divane mi olmuştur?”

Mihrap ve kağı arasındaki ekli benzerliğin söz konusu edildiği aşağıdaki beyitte ise namaz kılan bir zahidin sureleri okurken ağızının kısıpda olması sebebiyle kendi kendine konu uyormuş gibi görünmesi, onun delirmi olması eklinde yorumlanmıştır. Çünkü kendi kendine konu olmak, bir delilik alametidir:

Meger dîvânedir sevdâ-yı ebrûsıyla zâhid kim
Bakıp mihrâba dâ'im öz özüyle güft ü gû eyler

Fuzûlî (G 81/2)

“Zahit, herhâlde kaının sevdâsıyla delirmi . Çünkü mihraba bakıp kendi kendisiyle konu uyor.”

“Leylî” kelimesinin kökeni (leyl/gece) itibarıyla geceye i aret etti i ve gündüz ile gecenin hiçbir zaman birbirine ula amamasının (çünkü anc ak biri sona erince di eri ba lar) söz konusu edildi i a a ıdaki beyitte ise güne in çölde görünmesi, geceye (Leylî) ula amamı olması sebebiyle, sevgilisine kavu amadı ı için çöllere dü en Mecnûn gibi çöle dü mesi ekinde yorumlanmı tır:

Yetmeyip vaslına sen Leylî-ve in bir °ömrdür

Ben kimi Mecnûn olup sahrâya dü mü âf -tâb

Fuzûlî (G 29/5)

“Güne , Leylâ’ya benzeyen senin vuslatına bir ömürdür eri ememi ve benim gibi, Mecnûn olup çöle dü mü tür.”

Irma ın üzerinde zincir halkalarına benzeyen dalga ların meydana gelmesine ve bahar mevsiminde delili in artmasına i aret edilen a a ıdaki beyitte ise çiçek açan bir fidanın olu turdu u görüntü ile delinin a zının köpürmesi arasında bir ili ki kurulmu ve fidanın çiçek açması, bahar mevsimi sebebiyle delir mi oldu u için “a zının köpürmesi” ekinde yorumlanmı tır:

Nihâlin a zı köpürdü ükûfe zann etme

Cihânı eyledi dîvâne cûy -bâr-ı bahâr

eyh Gâlib (G 104/2)

“Çiçek zannetme, fidanın a zı köpürdü. Bahar ırma ı, âlemi divane etti.”

Bahar mevsiminde ırmakların co kun bir ekilde akmasına i aret edilen a a ıdaki beyitte ise ırmak ve bahar rüzgarı, hareketlilikleri sebebiyle, ta kın davranı lar sergileyen deliye benzetilmi tir:

Seyr edin cûlar ile bâd-ı bahârın cengin

Nice bulmu iki dîvâne görün hem -rengin

Nâ'îlî (G 291/1)

“Irmaklarla bahar rüzgarının sava ını seyredin. ki deli, kendisiyle aynı mizaca sahip olanı nasıl bulmu , görün.”

Fehîm ise di er airlerin iirlerindeki intizamsızlı ı, karı ıklı ı ifade etmek için, delilerin saçma sözlerini söz konusu etmekte ve onların sözlerinin delilerin saçma, karı ık sözlerinden bile daha karı ık oldu unu ifade etmektedir:

Dâd ol sefîne-i âîr-i bî-intizâmdan

Dîvâneyi hacil ide halt-ı kelâmdan

Fehîm (Tb II-4/1)

“O karı ık airler mecmuasından imdat! Onlar, sözlerinin karı ıklı ndan deliyi bile utandırırılar.”

BE NC BÖLÜM

FEHÎM- KADÎM VE DELİLİK

Klasik Türk Edebiyatındaki “delilik” kavramının arka planına inmeyi amaçlayan çalı mamızın içeri inden ve konuya örnek te kil edecek nitelikteki beyitlerin farklı airlerin divanlarından karma bir ekilde verilmi olmasından da anlaşı lı gibi, “delilik” kavramı, çalı mamıza esas te kil eden bütün divanlarda aynı beyleri ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Zaten Klasik Türk Edebiyatının ekle ait hususiyetlerin yanında, muhteva olarak da ortak bir malzemeye sahip olması, böyle olmasını da gerektirmektedir. Bununla beraber, “Fehîm -i Kadîm Dîvânı”nda, “delilik” kavramının kullanımı konusunda bir farklılık göze çarpmaktadır. Aslında bu durumu, bir farklılık olarak de il, di er airlerin divanlarında rastlamadığımız tarzda bir kullanım olarak de erlendirmek daha do ru olur. Çünkü Fehîm de di er airler gibi, “delilik” kavramını, altında yatan batınî anlama/anlamalara uygun bir ekilde kullanmaktadır. Onun bu konudaki farklılığı, söz konusu kavramın arka planı üzerinde yaptı ı bir de i iklikten de il, “delilik” kavramını di er airlerin divanlarında rastlamadığımız bir ekilde de kullanımı olmasından kaynaklanmaktadır.

“Delilik” kavramının kullanımı konusunda “Fehîm-i Kadîm Dîvânı”nda tespit etti imiz söz konusu özellik, ilginç hayatı ve mizacıyla Klasik Türk Edebiyatı airleri arasında dikkate de er bir ahsiyet olan Fehîm’in hayatı ve mizacıyla yakından ilgilidir. Bu nedenle de öncelikle Fehîm’in hayatı ve mizacı konusuna de inmemiz gerekmektedir. Bunu yaparken de ba vuracağımız temel kaynak, Fehîm’in iirleridir. Çünkü Klasik Türk Edebiyatının günlük ya ama ve ahsî duygulara kapalı oldu u konusundaki yaygın kanaatin aksine, pek çok iirinde ya adı ı hay atın izlerine ve ahsî duygularına yer veren Fehîm, hayatının ve mizacının izlerini iirlerine büyük ölçüde yansıtmı tır.³³

³³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tahir Üzgör, Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Dîvân’ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi, s. 55- 59

Fehîm'in hayatı ve mizacı hususunda göze çarpan en önemli özellik, ikisi arasında çok yakın bir ili kinin olması, mizacının hayatı üzerinde oldukça etkin bir rol oynamı olmasıdır. Aslında Fehîm'in "delilik" kavramını di er airderde rastlamadı ımız bir ekilde kullanmı olmasının temelinde yatan esas faktör de mizacının hayatı üzerindeki etkisidir. Bu nedenle de onun hayatına geçme den önce, mizacından bahsedilmesini gerekmektedir.

Fehîm'in sürekli olarak bir yerde ya amaya tahammül edemeyen bir mizaca sahip oldu unu iirlerinde açık bir ekilde görmek mümkündür. Bunun ilk izlerine ise do du u ve 20 yıllık kısa hayatının büyük bir bölümünü geçirdi i ehir olan stanbul'a duydu u nefreti ve buradan kurtulmak iste ini açık bir ekilde ifade etti i iirlerinde rastlanılmaktadır. stanbul'dan, buranın halkından, buradaki mevki sahiplerinin cimriliklerinden ve de er bilmeyi lerinden ve airdlerinden ikayet etti i bir iirinde yer alan:

Yâ Rab eyle baht-ı bed- ûmdan halâs

Ya kıl beni helâk ya it Rûm'dan halâs

Fehîm (Tb II-2/8)

"Ey Tanrım! Beni ya öldür veya Rum'dan kurtar da böylece bu u ursuz talihten de kurtulmu olayım."

beytiyle stanbul'a duydu u nefreti ve buradan kurtulmak iste ini açık bir ekilde ifade eden Fehîm, 1644 yılında Mısır'a vali olan Eyüp Pa a'nın maiyetine girerek Mısır'a gitmi tir. Ancak, nefret etti i stanbul'dan âdeta kaçarcasına ve büyük bir istekle giden Fehîm, Mısır'dan da kısa sürede sıkılmı ve nefret etti i stanbul'a dönme özlemi duymaya ba lamı tır. Fehîm, Mısır'da olmaktan duydu u memnuniyetsizli ini ve stanbul'a dönme özlemini de iirlerinde açıkça ifade etmektedir:

Mâlik-i Yûsûf da olsan Mısr zindândur Fehîm

Gönlümüz mü tâk-ı hüsn-i dilberân-ı Rûm olur

Fehîm (G LXXXII/5)

“Ey Fehim! Hz. Yûsuf’a Mâlik de olsan Mısr sana zindandır. Gönlümüz Rum dilberlerinin güzelliklerini özler.”

Hakikat bî-vefâ nâ-mihribân hûbân-ı slâmbol

Yine dil ârzû eyler ne çâre ülfet olmu dur

Fehîm (G LXXVII/6)

“Gerçekte, stanbul güzelleri vefasız ve sevgisizdir; fakat ne çare ki onlara yakınlık duyan gönül, onları arzu etmektedir.”

gibi beyitlerinden, Mısr’da olmaktan da memnun olmadı ını ve daha önce ikayet etti i stanbul’u özledi ini anladı ımız Fehîm’in bu memnuniyetsizli inin yava yava nefrete dönü tü ünü:

Zelil olmak Fehîmâ Rûm’da bin vech ile yegdür

Bana lâzım degüldür mülk -i Mısr içre  azîz olmak

Fehîm (G CLXI/7)

“Ey Fehim! Rum’da zelil olmak, binlerce bakımdan daha iyidir. Mısr ülkesinde aziz olmak bana lâzım de ildir.”

beytinden çıkarmak mümkündür. Mısr’a olan nefretini bütün iddetiyle dile getirdi i “Mısr’dan” redifli kıtasında ise bu nefretin son merhaleye vardı ı görülmektedir:

°Ahdüm olsun ger der-i cennet olursa ey Fehîm
Sa olursam geçmeyem bir dahı bâb -1 Mısır'dan

Tâ ki cânım tendedür mâü'l-hayât olsa eger
çmeyem Hızır eylese teklîf âb -1 Mısır'dan

Mihr olursam ol ufukdan itmeyem kat °a tulû°
Mâh olursam almayam nûr âfitâb -1 Mısır'dan

Fehîm (Kt III/1-3)

“Ey Fehîm! Ahdim olsun ki e er cennet kapısı da olsa bir daha Mısır'ın kapısından dahi geçmeyeyim. Canım bedenimde oldu u müddetçe, Mısır'ın suyu ölümsüzlük suyu dahi olsa ve Hızır onu bana teklif etse de ondan içmeyeyim. Güne olursam o ufuktan kesinlikle do mayayım. Ay olursam Mısır güne inden asla nur almamayım.”

Nefret etti i stanbul' dan ayrılarak büyük bir istekle gitti i Mısır'da da kısa sürede sıkılan ve stanbul'a geri dönme özlemi içine giren Fehîm'in Kudüs, Hameyn ve Edirne'ye de seyahatleri oldu u çe itli kaynaklarda kayıtlıdır (Üzgör, 1991: 3). te “delilik” kavramının kullanımı konusunda, “Fehîm -i Kadîm Dîvânı”ndaki farklı kullanımın temelinde de Fehîm'in sürekli olarak bir yerde duramayan mizacı ve böyle bir mizaca sahip olmanın sonucu olarak yaptı ı seyahatleri bulunmaktadır. Delilerin bir yerde duramayıp sürekli dola maları gibi, ne bulundu u yerde ne de gitti i yerde duramayan Fehîm, Mısır'dan duydu u bıkkınlık içinde söyledi i ve stanbul'a dönme özlemine ve heyecanını anlattı ı bir kasidesinde, içinde oldu u psikolojiyi “delilik” olarak nitelendirmektedir:

Bakınca cünbi -i mir°ât-1 çarh-1 mînâya

Sefer göründi dil-i bî-karâr-1 eydâya

Fehîm (K VIII/1)

“Gök kubbesi aynasının hareketine bakınca, kararsız ve aklını kaybetmiş olan gönle yolculuk göründü.”

Cünûnum eyledi tu yân ‘aceb mi cû gibi dil

Dü ürse pâyını zencîr-i de t ü sahrâya

Fehîm (K VIII/3)

“Delili im co tu; gönül, aya nı ırmak gibi, çöl ve sahra zincirine dü ürürse buna a ılır mı?”

Fehîm’in hayâlini kurdu u stanbul’a dönü yolculu u, Mısır hazinesini stanbul’a götürecek olan kabileye katılması neticesinde gerçekleşti mi , ancak Fehîm’in Konya’nın Ilgın ilçesi yakınlarında vefat etmesi neticesinde yarım kalmı tur. Dolayısıyla da Mısır’dan stanbul’a dönü yolculu u, Fehîm’in son yolculu u olmu tur.

Örnek beyitlerden de anlaşıldığı gibi Fehîm, “delilik” kavramını sürekli olarak bir yerde ya amaya tahammül edemeyen mizacının bir sonucu olarak yaptığı yolculuklarla ilgili olarak kullanmaktadır. Ancak “delilik” kavramıyla Fehîm’in yaptığı yolculuklar arasındaki ilikinin, sadece delilerin sürekli dolaşmaları ile Fehîm’in yolculukları arasındaki benzerlik veya paralellikten ibaret olarak düşünülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Fehîm’i ne Mısır seyahatine ne de diğer seyahatlerine sürükleyen bir hedef yoktur ve bu da onu, söz konusu seyahatlere iten şeyin, dıştan değil, içten gelen bir zorunluluk olduğunu, daha açık bir ifadeyle “iç huzursuzluğunu” olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bir yerde duramama ve hareketlilik, çoğu zaman huzursuzluğun dışa yansımaları olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle de Fehîm’in, Mustafa sen’in ifadesiyle, “yalnızca gerilmiş bir yaydan fırlar gibi kaçmak ve kendinden uzaklaşmak” (1997: 241) isteğiyle yaptığı bu seyahatleri, iç huzursuzluğun dışa yansımaları olarak değerlendirilmelidir. Bu huzursuzluk, sadece bir kişilik özelliği olmakla sınırlıdır yoksa altında, Tahir Üzgör’ün “...dervilerde görülen o ruh derinliklerinde hissedilen gurbet duygusunu taşımak için diyar diyar gezielere benzer durumda seyahatler yapmasına rağmen, hiçbir yerde huzuru bulamadığı anlamı airimizin...” (1991: 10) sözleriyle ifade ettiği gibi, dünyanın bir “gurbet” diyarı olduğunu bilincinde olmanın huzursuzluğumu mudur belli

de ildir. Aslında bu konuda kesin bir ayrıma varmak da pek mümkün de ildir. Çünkü oldukça ilginç bir ahsiyet olan Fehîm, söz konusu olan her iki durumu da aynı anda kendisinde ta ıyabilecek kadar çok yönlü birisidir.

E er söz konusu huzursuzlu un, sadece bir ki ilik özelli i oldu u ve sosyal ya amla uyumsuzluk ekinde kendisini if a eden bir durumdan ibaret oldu u kabul edilecek olursa Fehîm'in bu hususta söz konusu edilmesi gereken yönü, yüksek bir zekâya sahip olmasının açık belirtileri olarak kabul edilebilecek bazı özellikleridir. Daha 10 ya ndayken “Örfî Dîvânı”nı istinsah eden ve 17 veya 18 ya larında divanını tertip etti i söylenen Fehîm'in, daha çocuk denilebilecek ya larda yaptı ı bu i ler, onun zekâ konusunda standartların üstünde oldu unu açıkça göstermektedir ki, tıpkı normalden az bir zekâya sahip olanlarda oldu u gibi, normalden daha üstün bir zekâya sahip olanların da toplumla ili kilerinde bazı aksaklıkların ortaya çıktı ı herkesçe bilinen bir husustur. Yani Fehîm'in yüksek bir zekâya sahip olması sebebiyle toplumla sa lıklı bir ileti im kuramamı ve bunun sonucunda da sürekli olarak aynı yerde ya amaya tahammül edemeyen bir mizaca sahip olmu olması, onun huzursuzlu unun kayna ı konusundaki ilk ihtimal olarak kar ımızda durmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak de inilmesi gereken ba ka bir husus ise Fehîm'in mahlası meselesidir. Fehîm'in ilk divanında “Dakîkî” mahlasını kullanmı oldu u konusundaki bilgiyi, “Fehîm-i Kadîm Ba ka Bir Mahlas ile iirler Söyledi mi?” adlı makalesiyle ilim dünyasına kazandıran Prof. Dr. Sabahattin Küçük hocamızın söz konusu makalede aktardı ı bilgilere göre, asıl adı Mustafa olan Fehîm, bu mahlasını almadan önce, “Dakîkî” mahlasıyla iirler söylemi ve bu iirlerini bir divanda toplamı tır. Daha sonra ise “Fehîm” mahlasını alan airimiz, “Dakîkî” mahlasıyla söyledi i iirlerinden olu an divanını imha etmi tir (1984: 479). Hem “incelik, dikkat ve zarâfete ait” anlamına gelen hem de “uncu” anlamına gelen “dakîkî” kelimesinin ikinci anlamı, Fehîm'in unculuk veya kurabiyecilik yapan babasının mesle iyle yakından ilgilidir ve Fehîm'in böyle bir mahlas seçmi olması, onun çocukken baba mesle inden etkilenmi olması ihtimalinin yanında, bu i te babasına yardım etti i ekinde bir ihtimali de akla getirmektedir. (Küçük, 1984: 479).

Fehîm'in ilk mahlasını seçerken kendisiyle ilgili bazı hususları yansıtmamın yanında, bir yönüyle de iirle yakından ilgili bir mahlas seçmi olması, onun ikinci mahlası olan “Fehîm”in de rastgele seçilmi bir mahlas olmayıp yine kendisiyle ilgili

bazı hususlara gönderme yapmak için özellikle seçilmi bir mahlas oldu unu dü ündürmektedir. Doç. Dr. Ali Yıldırım hocamızın tespit etmi oldu u gibi, “ilk mahlasının iirle ilgili anlamını 'Fehîm' ile ba da tırarak geçmi i ile bu yönden bir ba lantı da bırak(an)” (2006: 62) Fehîm'in bu ikinci mahlasını seçmesinde, eski mahlasıyla ilgisini tamamen koparmama gayesinin etkili oldu u görülmektedir. Bunun yanı sıra, Fehîm'in böyle bir kelimeyi mahlas olarak seçmesini, üstün bir zekâyâ sahip olmasına kendisi tarafından yapılan bir gönderme olarak de erlendirmek de mümkün görünmektedir. Çünkü bu kelime, “zeki, anlayı lı, akıllı (kimse)” anlamına gelmektedir.

Fiilen tasavvufa girmi oldu u konusunda bir bilgiye sahip olmadı ımız, ancak daha çocuk denecek ya larında tasavvufun derin izlerini taşıyan Klasik Türk Edebiyatıyla tanı an ve sadece tanı makla da kalmayıp bir divan te kil edecek kadar bu alanda iir söyleyen Fehîm'in söz konusu huzursuzlu unun tasavvufî dü ünceden kaynaklanan bir huzursuzluk olması da en az ilk ihtimal kadar mümkün görünmektedir.

ster zekâ konusunda standartların üstünde olmasının isterse Klasik Türk Edebiyatıyla içli dı lı olmasının bir sonucu olarak de erlendirilsin, Fehîm'in hem hayatı hem de mizacı itibarıyla “delilik” kavramına olan bu yakın ilgisinin, divanın geneline yansıdı ı da görülmektedir. Bu yansıma, “delilik” kavramı ekseninde dönen kelimeleri iirlerinde sık sık tekrar etme ekinde olmaktadır. Kelime tekrarı konusunda Klasik Türk Edebiyatının genelini yansıtan istatistikî bir veri olmadı ı için, tespit etti imiz bu kelime tekrarlarını Klasik Türk Edebiyatının geneliyle kıyaslama imkanına sahip de iliz. Ancak çalı mamıza esas te kil eden di er divanlarla yapaca ımız bir kar ıla tırma, söz konusu kelimelerin tekrarı konusunda Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın bir özellik arz etti i konusunda fikir verecektir.

Çalı mamıza esas te kil eden divanları taramamız neticesinde ula tı ımız sonuçlara göre, Fuzûlî Dîvânı'nda “cünûn” kelimesi 27, “mecnûn” kelimesi 2, “dîvâne” kelimesi 13, “eydâ” kelimesi 15, “deli” kelimesi ise 2 defa; Nâ'îlî Dîvânı'nda “cünûn” kelimesi 19, “mecnûn” kelimesi 7, “dîvâne” kelimesi 4, “eydâ” kelimesi 3 defa; eyh Gâlib Dîvânı'nda “cünûn” kelimesi 36, “mecnûn” kelimesi 4, “dîvâne” kelimesi 30, “eydâ” kelimesi 7, “deli” kelimesi ise 2 defa tekrarlanmaktadır. Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nda ise “cünûn” kelimesi 60, “mecnûn” kelimesi 19, “dîvâne” kelimesi 34,

“ eydâ” kelimesi ise 3 defa tekrarlanmaktadır. Bu veriler elbette ki Klasik Türk Edebiyatının genelini yansıtmada konusunda yetersizdir; fakat kısıtlı da olsa bu kadar ıla tırma özellikle “cünûn” kelimesinin tekrarı hususunda Fehîm -i Kadîm Dîvânı’nın bir özellik arz etti ini göstermektedir.

Bu konuda son olarak unu söylemek gerekir ki Fehîm, gerek hayatı ve mizacıyla “delilik” kavramı arasındaki yakın ili ki sebebiyle olsun gerek söz konusu kelimeleri iirlerinde tekrar etme sıklı ı yönüyle olsun, çalı mamıza esas te kil eden divanlar arasında en fazla dikkate de er olan divana sahip olan air duru mundadır. Oldukça ilginç bir hayata ve mizaca sahip olan ve 20 yıllık kısacık hayatına çok ey sı dırmı olan Fehîm üzerine yapılacak yeni ara tırmaların, onun ba ka farklı yönlerini de ortaya çıkaraca ı kanaatindeyiz.

SONUÇ

İnsanlık tarihi boyunca, zamanın geçerli bilgisi 11'inde anlaşılmalı ve açıklanmalı olan delilik, insanlığın bilgi birikiminin zaman içinde artı göstermesi ve ilerleme kaydetmesiyle doğru orantılı olarak zaman içinde farklı ekollerde anlaşılmalı ve açıklanmıştır. Dolayısıyla da deliliğin tarih boyunca farklı anlaşılması, açıklanması olmasının ve bu suretle de delilik gösteren bir tarihe sahip olmasının sebebi, onun özünde meydana gelen bir delilikten değil, insanlığın bilgi birikiminin değişen, ilerleyen bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani delilik, delilik değil, deliliği dışarıdan bakan insanlığın bilgi birikiminin sınırlarıdır. Delilik, özünde hep aynı kalmıştır. Bugün neyse dün de odur. Bugün hangi sebeplerle ortaya çıkıyorsa geçmişte de aynı sebeplerle ortaya çıkıyordu. Bugün hangi belirtilerle kendisini ifade ediyorsa geçmişte de aynı belirtilerle kendisini ifade ediyordu. Ancak onları dışarıdan bakanların bakış açısındaki delilik, deliliğin zaman içinde farklı anlaşılmasına ve açıklanmasına sebep olmuştur.

Çalışmamıza esas teşkil eden metinlerde delilikle ilgili olarak zikredilen hususların, günümüz anlayışından oldukça farklı olması, deliliğin anlaşılmasında ve açıklanmasında zaman içinde meydana gelen değişimi açıkça göstermektedir. Söz konusu farklılıkların başında da deliliği sebep olarak gösterilen faktörler ve delileri tedavi etmede kullanılan yöntemler gelmektedir. Çünkü bunlar, zamanın geçerli bilgisinin ürünüdür ve Klasik Türk Edebiyatının ürünlerini verdiği dönem ile günümüz arasında geçen zaman dilimi ise insanlığın bilgi birikiminin oldukça ilerlediği, psikiyatri alanında büyük gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Söz konusu gelişmeler ise günümüzde, hem deliliği sebep olarak gösterilen faktörleri hem de deliliği tedavi etmede kullanılan yöntemleri değiştirmiştir. Ayrıca geçmiş dönemlerde delilere yönelik olan çeşitli uygulamalar da günümüzde ortadan kalkmış, delilerle ilgili olan inançlar ise unutulmuştur.

Klasik Türk Edebiyatının ürünlerini verdiği dönem ise tıpta hâkim olan anlayışın aynı kalmasına bağlı olarak deliliği sebep olarak gösterilen faktörlerin ve deliliği tedavi etmede kullanılan yöntemlerin de aynı kaldığı bir dönemdir. Ayrıca bu süreç içinde delilere yönelik olan çeşitli uygulamalar da aynen devam etmiş ve delilerle ilgili olan inançlar da varlığını devam ettirmiştir. Bu nedenle de çalışmamıza

esas tekil eden divanlar, her ne kadar farklı yüzyıllara ait olsalar da “delilik” kavramı bütün divanlarda aynı çerçevede içinde karımıza çıkmakta, aynı anlamları ifade edecek şekilde kullanılmakta ve aynı hususlarla birlikte zikredilmektedir.

Klasik Türk Edebiyatında “delilik”in hep aynı anlamları ifade edecek şekilde kullanılması olması ve söz konusu kavramla beraber zikredilen hususların hep aynı kalmı olması, bu edebiyatın ürünlerinin verildiği dönem boyunca deliliye bakışın hep aynı kalmı olmasından kaynaklanmanın ötesinde de bir anlama sahiptir. Çünkü çalı mamızın ikinci ve üçüncü bölümünde açıkladığımız gibi, delilikle ilgili olarak o dönemde geçerli olan bütün hususlara, tasavvufî anlamlar yüklenmiş durumdadır. Üstelik bu anlamları Klasik Türk Edebiyatı airleri kendileri yüklememiş, kendilerinden önceki dönemlerde tasavvuf alanında iirler ortaya koyan airlerden miras almışlardır. Yani Klasik Türk Edebiyatı airleri, tasavvufî anlamların yüklendiği kelimeleri daha önce sınırları belirlenmiş bir şekilde almış ve sadece kullanma görevini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla da tasavvufî anlamlar yüklenmiş olan kelimelerin arka plandaki anlamları üzerinde bir de iklilik yapma yoluna gitmemişlerdir. “Delilik” de bunlardan biri olduğu için, çalı mamıza esas tekil eden metinlerde “delilik”, hep aynı çerçevede içinde karımıza çıkmakta ve aynı hususlarla beraber zikredilmektedir.

“Delilik”i hep aynı hususlarla birlikte zikreden ve altında barındırdığı tasavvufî anlam/anlamlar do rultusunda kullanan Fuzûlî, Na’îlî, Fehîm -i Kadîm ve eyh Gâlib, bu konuda bir farklılık göstermemektedirler. Hayatı ve mizacıyla “delilik” kavramı arasında yakın bir ilişki ve paralellik bulunduğunu ve bu durumun da iirlerine, “delilik” ekseninde dönen kelimeleri sık sık tekrarlama şeklinde yansıdığını gözlemlediğimiz Fehîm -i Kadîm ise bu özelliği itibarıyla diğer airlerden farklılık göstermektedir.

Gündelik dildeki anlamıyla, akıldan uzak olmanın neticesi olarak normallikten, kendine yeterlilikten yoksun olma durumunu ifade eden ve kendisini uyumsuzlukla ifade eden “delilik”, Klasik Türk Edebiyatında birbirinden oldukça farklı olan, hatta birbirinin zıddı olarak nitelendirilebilecek olan iki farklı durumu ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Söz konusu olan iki farklı kullanımı birleştirilen ortak nokta ise her ikisinin de ortaya çıkmasına sebep olan faktörün aynı olmasıdır. Bu faktör “örtülmü lük” tür. Ancak söz konusu deliliklerde örten ve örtülen unsurlar birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü “ ’Varlık’ın ’kilik’i: Delilik” başlığı altında ele aldığımız

delilikte örten, Allah'ın isim ve sıfatları; örtülen ise “Zât”tır. “ ’Birlik’e Giden Yol: A k Delili i” ba lı ı altında ele aldı ımız delilikte ise örten, a k; örtülen ise akıldır.

A k delili i, dikkatini maddî âlemden batınî âleme çeviren ki inin, içinde bulundu u düzenden kurtularak Allah’a ula mak için giri ti i hareketin adıdır. Ba ka bir ifadeyle, yaratılı ın do al sonucu olarak ortaya çıkan delilikten kurtulup Allah’a ula mak amacıyla giri ilen hareket de deliliktir. Ancak söz konusu olan bu iki delilik, kendilerine e lik eden unsurlar bakımından oldukça farklılık göstermektedirler. Çünkü ilk delili in yolda ları akıl ve halk, a k delili inin yolda ları ise a k ve yalnızlıktır.

A k delili i, “olan” ve “olması gereken” arasındaki mesafenin kapatılması için çıkılan manevî bir yolculuktur. Bu yolculuk, belirli bir süre sosyal hayattan kopmayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü a k delisi, ancak bu kopu sayesinde elde etti i yalnızlı ın içinde ve onun sayesinde kurtulu a ula abilmektedir.

“ ’Varlık’ın ’ kilik’i: Delilik” ba lı ı altında ele aldı ımız delili in tek katmanlı bir anlama sahip olmasına kar ılık, a k delili i zahirî ve batınî olmak üzere iki katmanlı bir anlama sahiptir. Söz konusu delili in zahirî anlamı, günümüzde “manik -depresif” olarak isimlendirilen ve ki inin çökkün, hareketsiz bir ruh hâliyle co kulu ve hareketli bir ruh hâli arasında gidip geldi i psikolojik bir hastalıktır. Bu hastalı ın, ki inin çökkün ve hareketsiz oldu u dönemlerini ifade eden “depresif” tarafı, iki a amalı olarak ele aldı ımız a k delili inin “sevdâ” a amasına, co kulu ve hareketli oldu u dönemlerini ifade eden “manik” tarafı ise “cünûn/dîvânelik” a amasına tekabül etmektedir. Söz konusu hastalı ın “manik” döneminin altında yatan batınî/tasavvufî anlam, “ikilik” durumundan kurtularak “birlik”e ula mak amacıyla çıkılan manevî yolculuktaki “sekr” hâlleridir ki, “sekr” hâli de tıpkı “manik” dönem gibi, zaman zaman tekrarlayan bir karaktere sahiptir. Bu hâlin son basama ı ise ki inin akletme ve ayırt etme yetisinin yok oldu u bir noktadır ki, bu da “fenâ”ya ula mayı ifade etmektedir. Yani a k delili inin son noktası, “sekr” hâlinin son merhaleye varmasıyla beraber, “fenâ”ya ula maktır. Ba ka bir ifadeyle, “ikilik”in yerini “birlik”in almasıdır. Dolayısıyla da ilk delilikte ayrılık, a k delili inde ise vuslat vardır.

Fuzûlî’nin “Leylâ vü Mecnûn”unda da iki a amadan meydana gelen a k delili inin “sevdâ” a amasının “Leylâ”nın ahsında, “cünûn/dîvânelik” a amasının ise “Mecnûn”un ahsında verildi i görülmektedir. Bunun sonucu olarak da Leylâ’nın

“ikilik” a amasında kalmı olmasına kar ılık, Mecnûn’un “fenâ”ya ula mı oldu u görölmektedir.

KAYNAKLAR

Abdulkerim Ku eyrî (1991), **Ku eyrî Risâlesi** (hızl. Süleyman Uluda), Dergâh Yayınları, stanbul

Ahmed Gazzâlî (2004), **A kın Halleri** (çev. Turan Koç-M. Çetinkaya), Gelenek Yayıncılık, stanbul

Aliyev, Sabir (1996), “Leylî ve Mecnûn’da airin Tanrı ve nsan Sevgisi”, **500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu**, stanbul, s. 245-247

Alper, Yusuf (2003), **Psikanaliz ve A k**, Çizgi Yayınları, stanbul

Arasteh, A. Reza (2000), **A kta ve Yaratılı ta Yeniden Do u** (çev. Bekir Demirkol- brahim Özdemir), Kitâbiyât Yayıncılık, Ankara

Azîzüddîn Neseî (2004), **nsân-ı Kâmil** (çev. Ahmet Avni Konuk), Gelenek Yayıncılık, stanbul

Cebecio lu, Ethem (2004), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlü ü**, Anka Yayınları, stanbul

Cebecio lu, Ethem (2006), “ atahât barelerinin Anla ılmasına Do ru: Metodik Bir Deneme”, **Tasavvuf**, S 17, s. 7-27

Çoban, Adnan (2005), **Müzikterapi**, Tima Yayınları, stanbul

Demirhan, Ay egül (1989), “Ahlât-ı Erbaa”, **Türkiye Diyanet Vakfı slâm Ansiklopedisi**, stanbul, C 2, s. 24

Devellio lu, Ferit (2000), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara

Döndüren, Hamdi (1989), “Âkıl”, **Türkiye Diyanet Vakfı slâm Ansiklopedisi**, stanbul, C 2, s.247

Dönmez, brahim Kâfi (1993), “Cünûn”, **Türkiye Diyanet Vakfı slâm Ansiklopedisi**, stanbul, C 8, s.125-129

Durmu , smail (2003), “Leylâ vü Mecnûn”, **Türkiye Diyanet Vakfı slâm Ansiklopedisi**, Ankara, C 27, s. 159-160

Düzen, brahim (2000), **Azîz Neseî'ye Göre Allah Kâinatın İnsan**, Furkan Yayınları, İstanbul

Ebu'l-Kâsım en-Nî âbü'rî (2005), **Akıllı Deliler Kitabı**, İsmailî Yayınları, İstanbul

Emiroğlu, brahim (2002), **Sûfi ve Dil**, İnsan Yayınları, İstanbul

Erasmus (2002), **Delili ve Övgü** (çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınevi, İstanbul

Eraydın, Selçuk (1993), "Çile", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, C 8, s. 315-316

Eraydın, Selçuk (2001), **Tasavvuf ve Tarikatlar**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul

Erzurumlu brahim Hakkı (2003), **Marifetname II** (hzl. Yusuf Karaca), Berikan Yayınları

Foucault, Michel (2000), **Akıl ve Akıl Bozukluğu Klasik Çağda Delili in Tarihi** (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İnce Kitabevi Yayınları, Ankara

Fuzûlî (2000), **Fuzûlî Dîvânı** (hzl. Kenan Akyüz vd.), Akça Yayınları, Ankara

Fuzûlî (2005), **Leylâ vü Mecnûn** (hzl. Hüseyin Ayan), Dergâh Yayınları, İstanbul

Gölpınarlı, Abdülbâki (1977), **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul

Guenon, Rene (1989), **İslâm Manevîyatı ve Taoculuğuna Toplu Bakış** (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul

Guenon, Rene (2001), **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi** (çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul

Güleç, İsmail (2006), "Mutasavvıfların 'Zindân' Kavramı", **M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Merkezi, Hapishaneler Sempozyumu**, İstanbul: Babil, s. 181-190

İbn Arabî (1998), **İlahî Adk** (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul

İbn Hazm (2005), **Güvecin Gerdanlığı** (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul

İbn Sînâ (2004), **Mûsikî** (çev. Ahmet Hakkı Turabi), Litera Yayıncılık, İstanbul

- sen, Mustafa (1997), **Ötelerden Bir Ses**, Akça Yayınları, Ankara
- smail Hakkı Bursevî (1967), **Kenz-i Mahfî** (sad. Abdulkadir Çiçek), Rahmet Yayınları, stanbul
- Kaplan, Mehmet (1991), **Türk Edebiyatı Üzerinde Ara tırmalar 3**, Dergâh Yayınları, stanbul
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli** (hzl. Hayrettin Karaman vd.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Kurnaz, Cemal (1996), **Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli**, Millî E itim Bakanlığı Yayınları, stanbul
- Küçük, Sabahattin (1984), "Fehîm-i Kadîm Ba ka Bir Mahlas ile iirler Söyledi mi?", **Türk Kültürü**, S 267, s. 478-480
- Latîfî (1999), **Latîfî Tezkiresi** (hzl. Mustafa sen), Akça Yayınları, Ankara
- Livingston, Ray (1998), **Geleneksel Edebiyat Teorisi** (çev. Necat Özdemiro lu), nsan Yayınları, stanbul
- Mutçalı, Serdar (1995), **Arapça-Türkçe Sözlük**, Da arcık Yayınları, stanbul
- Nâ'ilî (1990), **Nâ'ilî Dîvânı** (hzl. Haluk pekten), Akça Yayınları, Ankara
- Needlemann, J. – Skynner, R. – Ingleby, D. (2000), **Psikiyatri ve Kutsallık** (çev. Abdullah Hakkı), nsan Yayınları, stanbul
- Onay, Ahmet Talat (2000), **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve zahı** (hzl. Cemal Kurnaz), Akça Yayınları, Ankara
- Ögke, Ahmet (1997), **Kur'an'da Nefs Kavramı**, nsan Yayınları, stanbul
- Öztürk, Ya ar Nuri (2000), **Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve nsan**, Yeni Boyut Yayınları, stanbul
- Pala, skender (1995), **Ansiklopedik Divan iiri Sözlü ü**, Akça Yayınları, stanbul
- Pürcevâdî, Nasrullah (1998), **Can Esintisi, slâm'da iir Metafizisi** (çev. Hicabi Kırlangıç), nsan Yayınları, stanbul
- Sayar, Kemal (2003), **Sufi Psikolojisi**, nsan Yayınları, stanbul

Schimmel, Annemaria (1982), **Tasavvufun Boyutları**, Adam Yayıncılık

Settârî, Celâl (2003), **Züleyha'nın A k Derdi** (çev. Mehmet Kanar), nsan Yayınları, stanbul

Sunar, Cavit (2003), **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, stanbul

emseddin Sâmi (2002), **Kâmûs-ı Türkî**, Ça rı Yayınları, stanbul

eyh Gâlib (1992), **Hüsn ü A k** (hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), Dergâh Yayınları, stanbul

eyh Gâlib (1994), **eyh Gâlib Dîvânı** (hzl. Muhsin Kalkı ım), Akça Yayınları, Ankara

eyh Gâlib (1996), **erh-i Cezîre-i Mesnevî** (hzl. Turgut Karabey-Mehmet Vanlıo lu-Mehmet Atalay), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum

ükûn, Ziya (1996), **Farsça-Türkçe Lûgat (Ferheng-i Ziyâ) I-II-III**, Millî E itim Bakanlı ı Yayınları, stanbul

Tanyeri, M. Ali (1999), **Örnekleriyle Divan iirinde Deyimler**, Akça Yayınları, Ankara

Tarlan, Ali Nihat (2001), **Fuzûlî Dîvânı erhi**, Akça Yayınları, Ankara

Uluda , Süleyman (1992), "Behlûl", **Türkiye Diyanet Vakfı slâm Ansiklopedisi**, stanbul, C 5, s. 351-352

Uluda , Süleyman (1999), **Tasavvuf Terimleri Sözlü ü**, Marifet Yayınları, stanbul

Üzgör, Tahir (1991), **Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara

Yıldırım, Ali (2003), "Gül ehrî'nin Felek-nâmesinde Geçen Hayvan Adlarının Sembolik De erleri", **Erciyes**, S 304, s. 14-17

Yıldırım, Ali (2006), **Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas -nâmeler**, Akça Yayınları, Ankara

Yıldırım, Ali (2007), “Dü mek majı ve eyh Gâlib’in Dü ü ü”, **Bilig**, S 42, s. 213-227

ÖZ GEÇM

Pertek do umluyum. İlk ve ortaö renimimi Elazı 'da tamamladım. Ö retmen Sıdıka Avar Anadolu Kız Meslek ve Meslek Lisesinden mezun oldu um 2000 yılında, Fırat Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazandım. 2004 yılında yüksekö renimimi tamamladım ve aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisansa ba ladım.