

**T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE YALNIZLIK
(Yalnızlığa Verilen Tepkiler ve Yalnızlığın Yaşanma Biçimleri)

Hüseyin BUDULĞAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Abdullah AYDIN

HAZİRAN -2015

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE YALNIZLIK

(Yalnızlığa Verilen Tepkiler ve Yalnızlığın Yaşanma Biçimleri)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hüseyin BUDULĞAN
(Enstitü No: 121201105)

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih :

Tezin Savunulduğu Tarih :

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdullah AYDIN

Tez Jüri Üyeleri:

<u>Adı- Soyadı</u>	<u>İmza</u>
Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ	-----
Doç. Dr. Abdullah AYDIN	-----
Yrd. Doç. Dr. Osman ÖZER	-----

HAZİRAN -2015

Doç. Dr. Abdullah AYDIN danışmanlığında, Hüseyin BUDULĞAN'ın hazırladığı “Klasik Türk Şiirinde Yalnızlık (Yalnızlığa Verilen Tepkiler ve Yalnızlığın Yaşanma Biçimleri) ” konulu bu çalışma 26/06/2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Doç. Dr. Abdullah AYDIN (B.Ü.)

İmza

Üye : Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ

İmza

Üye : Yrd. Doç. Dr. Osman ÖZER

İmza

Bu tezin Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda yapıldığını ve Enstitümüz kurallarına göre düzenlendiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Sait PATİR

İmza

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

ÖN SÖZ

“İçi ummân-ı vahdetdür yüzi sahrâ-yı kesretdür”

Niyâzî-i Mısrî

Bişnev ez ney çün hikâyet mîkoned
Ez cüdâyîhâ şikâyet mîkoned

Âteş-i işkest ke'nder ney fütâd
Cûşîş-i işkest ke'nder mey fütâd

Kez neyistân tâ merâ bübrîdeend
Ez nefîrem merd ü zen nâlîdeend

Ney harîf-i herki ez yârî bürîd
Perdehâyeş perdehây-i mâ derîd

Sîne hâhem şerhi şerhi ez fîrâk
Tâ bigûyem şerh-i derd-i iştiyâk

Hem çü ney zehrî vü tiryâkî ke dîd
Hem çü ney dem sâz ü müştâkî ke dîd

Herkesî kû dûr mand ez asl-ı hîş
Bâz cûyed rûzkâr-ı vasl-ı hîş

Ney hadîs-i râh pürhun mîkoned
Kıssahây-i aşk-ı Mecnûn mîkoned

Men beher cem'iyetî nâlân şûdem
Cüft-i bedhâlân ü hoşhâlân şûdem

Mahrem-î in hûş coz bîhûş nîst
Mer zebânra müşterî coz gûş nîst

Herkesî ez zenn-i hod şud yâr-i men
Ez derûn-i men necost esrâr-i men

Der gam-ı mâ rûzhâ bigâh şod
Rûzhâ bâ sûzhâ hemrâh şod

Sırr-ı men ez nâle-i men dûr nîst
Lîk çeşm-i gûşrâ an nûr nîst

Rûzhâ ger reft gûr bâk nîst
To bemân ey ânki çün to pâk nîst

Ten zi cân ü cân zi ten mestûr nîst
Lîk kes râ dîd cân destûr nîst

Herki cüz mâhî zi âbeş sır şod
Herki bîrûzîst rûzeş dîr şod

Âteşest in bâng-i nây ü nîst bâd
Her ki in âteş nedâred nîst bâd

Der neyâbed hâl-i puhte hîç hâm
Pes sühan kûtâh bâyed vesselâm

“Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder./ Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir./ İştîyâk derdini şerh edebilmem için, ayrılık acularıyla şerhâ şerhâ olmuş bir kalp isterim./Aslından vatanından uzaklaşmış olan kimse, orada geçirmiş olduğu zamanı tekrar arar./Ben her cemiyette, her mecliste inledim durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da, hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalktım./ Herkes kendi anlayışına göre benim yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı./ Benim sırrım feryâdımdan uzak değildir. Lâkin her gözde onu görecek nûr, her kulakta onu işitecek kudret yoktur./ Beden ruhtan, ruh bedenden gizli değildir. Lâkin herkesin ruhu görmesine ruhsat yoktur./ Şu neyin sesi âteştir; havâ değildir. Her kimde bu âteş yoksa, o kimse yok olsun./ Neydeki âteş ile meydeki kabarış, hep aşk eseridir./ Ney, yârinden ayrılmış olanın arkadaşıdır. Onun makam perdeleri, bizim nûrânî ve zulmânî perdelerimizi - yânî, vuslata mânî olan perdelerimizi- yırtmıştır./ Ney gibi hem zehir, hem panzehir; hem demsâz, hem müştâk bir şeyi kim görmüştür./ Ney, kanlı bir yoldan bahseder, Mecnunâne aşkları hikâye eder./ Dile kulaktan başka müşteri olmadığı gibi, mâneviyâtı idrâk etmeye de bihûş olandan başka mahrem yoktur./ Gamlı geçen günlerimiz uzadı ve sona ermesi gecikti. O günler, mahrûmiyyetten ve ayrılıktan hâssıl olan ateşlerle arkadaş oldu –yânî, ateşlerle, yanmalarla geçti./ Günler geçip gittiyse varsın geçsin. Ey pâk ve mübârek olan insân-ı kâmil; hemen sen vâr ol!/ Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasibsiz olanın da rızkı gecikti./ Ham ervâh olanlar, pişkin ve yetişkin zevâtın hâlinden anlamazlar./ O halde sözü kısa kesmek gerektir vesselâm” (Tahirü’l Mevlevî, 2008).

Mevlana, Mesnevi’sinin ilk 18 beytinde bize ayrılığın, hasretin ve yalnızlığın hikâyesinden söz eder. Mevlana’nın bahsettiği ayrılık aslî vatan (âyan-ı sâbite) ayrılığıdır, hasret Allah’a olan hasrettir, yalnızlık anlaşılmamanın ve farklı olmanın yalnızlığıdır.

Bugün insanlığın en ciddi problemlerinden birisi anlamsızlık ve değersizlik hissi ve bunun sebep olduğu ontolojik mana krizidir. Bu kriz Allah-Kâinat-İnsan arasındaki münasebeti anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Mevlana bu bakımdan varlığın ve insanın anlamı nedir? Sorusunu Mesnevi’inde ana konu haline getirmiştir.

Mevlana, Allah-İnsan-Kâinat arasındaki ilişkiyi tasavvufun temel kavramlarından olan “Vahdet-i Vücûd” düşüncesiyle açıklar. Var olan yalnızca Allah’tır. Bu yönüyle Allah-İnsan-Kâinat arasındaki ilişki bütünsellik arz eder. Kâinat ve içindekiler Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bu isim ve sıfatları en mükemmel şekliyle temsil eden ideal bir tip ortaya konmuştur: İnsan-ı Kâmil.

“İlahî İsimler’e uygun olarak Şehâdet Âlemi’nde (görünen âlemde) vuku bulan tecellî, her hâl için, tecellîgâhın istidadına tâbidir. Bu türden tecellî İlahî İsimler’in zuhur ettikleri tecellîgâhlardan başka bir şey olmayan “kabler”la değişir” (Kâşânî, Fusûs Şerhi, 10-11. Aktr.: İzutsu, 1996:212-213).

Mevlana bu tipi sembolik bir kavramla ifade eder: Ney.

“Ney nefsâni arzulardan kurtulmuş, nefsini yok etmiş, ilahi sevgiyle dolmuş kamil insanın sembolüdür. Ney kamılıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da ezel âleminde, ruh âleminde dünyaya sürgün edilmiştir. Hak’tan ayrı düştüğü için muzdariptir. Dünyada yaşadığı müddetçe acılar, hastalıklar, belalar içinde çırpındıkça insan ruh âlemindeki mutluluğunun özlemine duyacak, yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı dünyadan kurtuluş yollarını arayacaktır” (Can, 2005: 9).

Yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı dünyadan kurtuluş yollarını arayan insanın burada dünyaya bakışı önem kazanmaktadır. Dünyayı bir kesret çölü olarak mı görecektir yoksa bir vahdet denizi mi olarak görecektir?

Kâinata bakışın ipuçlarını Bediüzzaman Said Nursî veriyor:

“Cenab-ı Hakk’ın mâsivasına (yâni kâinata) mânâ-yı harfiyle ve O’nun hesabına bakmak lâzımdır. Mânâ-yı ismiyle ve esbâb hesabına bakmak hatadır. Evet her şeyin iki ciheti vardır. Bir ciheti Hakk’a bakar. Diğer ciheti de halka bakar. Halka bakan cihet, Hakk’a bakan cihete tenteneli bir perde veya şeffaf bir cam parçası gibi, altında Hakk’a bakan cihet-i isnadı gösterecek bir perde gibi olmalıdır. Binâenaleyh,

nimete bakıldığı zaman Mün'im, san'ata bakıldığı zaman Sâni, esbâba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakîki zihne ve fikre gelmelidir" (Nursi, 2013: 49).

Allah-İnsan-Kâinat arasındaki bu bütünsellik ilişkisi göz ardı edildiğinde ve bu ilişki bozulduğunda insanın dünyaya yabancılaşması ve yalnızlığı artmaktadır.

Bugün insanlığın Allah-İnsan-Kâinat arasındaki ilişkiyi, Allah'a inanmayı, O'na bağlanmayı geliştirdikleri fikir akımlarıyla (Rasyonalizm, Materyalizm) kendi hayatlarından atmaları, O'dan bağımsızlıklarını ilan etmeleri ciddi problemler doğurmuştur. Bilinmeyen, anlaşılmayan, yabancı ve anlamsız bir dünyada yaşamının anlamsızlığı ve imkânsızlığı bunun sebep olduğu yalnızlık.

İnsanlığın içinde bulunduğu bu çıkmaza 19. Yüzyılın ortalarında ortaya çıkan felsefi akımlardan birisi, belki de önde geleni varoluşçuluk iki farklı bakış açısıyla yaklaşır: Kierkegaard, Jaspers ve Marcel gibi Allah'a inanların bakış açısı; Heidegger, Sartre, Camus gibi ateist varoluşçuların bakış açısı.

Ateist varoluşçulara göre, kâinatın ve kâinattaki şeylerin hiçbir anlamı yoktur. İnsan bu anlamsız dünyada tamamen bir yabancıdır. İnsan kendi iradesi dışında bu saçma ve düşman dünyaya terk edilmiş, daha doğrusu fırlatılmıştır. Her şey o kadar manasız ve varoluşları o kadar lüzumsuzdur ki, adeta varolmaktan onlar da şikâyetçidirler. Onları oraya koyan, onlara bir sebep ve mana bütünü içinde yer gösteren, daha açık bir tabirle onları yaratan hiçbir zorunlu varlık, yani Tanrı söz konusu edilemez. Hiçbir şeyin ne evveli, ne de sonrası vardır. Kendi kendisinde şey sadece 'oradadır'. Ne bütün bunların nereden çıktığını ne de nasıl oluyor da, hiçbir şey yerine dünya vardır diye sorabilmenin imkânı vardır. Bunun bir manası yoktur.

"Biz bir kendi kendisinden sıkılmış, bunalmış varoluş (existant)lar yığını idik. Ne birimizin, ne de diğerlerimizin burada bulunmak için en ufak bir sebebi yoktu. Her "varolan" kendi içinde, karmaşık olarak belli ve belirsiz bir endişeli tavırla kendini diğerlerine nazaran fazla hissediliyordu. Fazladan (de trop) olmak; bu benim bu

ağaçlarla, bu parmaklıklarla, bu çakıl taşları ile kurabildiğim tek münasebet (bağ) idi ” (Sartre, 1994; 30).

Ateist varoluşçuların dünyayı anlamsız, manasız, yabancı; insanı yapayalnız ve manevi bağlardan koparan değerlendirmelerine, çözümsüzlüklerine karşın Hıristiyan varoluşçu Kierkegaard, insanlığın bu yapayalnızlıkta ve buhrandan kurtuluşunu kendisini bulması ve aynı anlamda kullandığı imanı (Hıristiyanlık) bulmasıyla gerçekleşeceğini söyler. Marcel ise insanın Tanrı ile olan ilişkisini iman aşkıyla kuşatılmış bir ilişki olarak niteler. Aynı çözümü - iman (İslamiyet)- ateist varoluşçuluğun yaygınlaştığı dönemlerde Said-i Nursi de dile getirir.

“ Dünya, büyük bir mânevî buhran geçiriyor. Mânevî temelleri sarsılan garb cemiyeti içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir taûn felâketi gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müthiş sârî illete karşı İslâm cemiyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh etmiş, bâtil formülleriyle mi? Yoksa İslâm cemiyetinin ter ü taze îman esasları ile mi? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum. İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız îman üzerine mesaimi teksif etmiş bulunuyorum ” (Nursi, 2013: 614).

Mevlana Mesnevisi’nde Allah-İnsan-Kâinat arasındaki ilişkiyi, varlık hazinesinin anahtarını da bize sunar: Aşk. Allah âlemi sevgiyle yarattı; bu yüzden âlemi dolduran çokluğu aşk üretir. Bu aşk Allah’ın insanı yaratırken kendi cevherini insana vermesinin doğurduğu bir aşktır (Chittick, 2003).

Allah’ın yaratılış zamanında insanın özüne aşkı ekmesi, doğasında bulunan kendini bilme arzusu insanı maneviyatını geliştirecek çeşitli yollar aramaya itmiştir. Özellikle batıda bahsettiğimiz fikir akımlarının insanın manevi yönünü göz ardı etmesi insanlardaki bu arayış çabasını artırmıştır. İlk önceleri uzak doğuda aranan bu çözüm yolu tasavvufun incelenmesi ile giderek İslam’a kaymıştır. Tasavvuf gün geçtikçe insanların dikkatini daha fazla çekmektedir. Bu durum tasavvufun insanın manevi gelişimindeki rolü ve insanın içinde bulunduğu anlamsızlık ve yalnızlık durumunu nasıl anlamlı ve değerli hale dönüştürebileceği sorusunu akla getirmektedir.

Çalışma alanımızı oluşturan Klasik Türk şiirinin kökeninde tasavvufun vaz geçilmez bir yeri vardır. Bu şiirin özünü tasavvuf düşüncesi oluşturmaktadır.

“Şu tartışılmaz bir gerçektir ki eski şâirlerin hemen hepsi tabir caizse tasavvuftan emdikleri sütle büyümüşlerdir. Onların bütün şiirleri bu süttten tesirlenmiştir” (Jan Rypka, 1926: 92. Aktr: Kılıç, 2011:34)

Çalışmamızın Giriş bölümünde, yalnızlık ve yalnızlığın psikolojik, felsefi yönlerine değinilmiştir.

Birinci bölümünde yalnızlığın duygusal boyutu üzerinde durulmuştur. Bu bölümde sözü edilen yalnızlık ayrılık, özlem, ızdırap renginde bir yalnızlıktır.

İkinci (Sosyal Yalnızlık) ve üçüncü (Mistik Yalnızlık) bölümlerinde insanın bu dünyadaki yalnızlığını nasıl “değerli”, “anamlı” yalnızlığa dönüştürdüğü ve manevi gelişiminde yalnızlığın rolü üzerinde durulmuştur.

Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme denemesinde bulunulmuştur.

Çalışmanın örnekleminde on dört şairimizin divanı seçilmiştir. Bu divanların belirli bir sistematikte taranmasından elde edilen beyitlerden yola çıkarak Divan şiirimizde “yalnızlık” anlamındaki his ve düşüncelerin ne olduğunu anlayabildiğimiz ölçüde vermeye çalıştık.

Çalışmam süresince bilgilerini ve yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Abdullah AYDIN’a teşekkürü bir borç bilirim ve kaynakça bölümünde yer alan fikirlerinde istifade ettiğim yazarlardan hayatta olanlara şükranlarımı sunuyorum, ölenlere ise Allah’tan rahmet diliyorum.

Hüseyin BUDULĞAN

Bingöl, 2015

ÖZET

Yaygın olarak Divan şiiri olarak adlandırılan Klasik Türk şiirinin araştırılması, incelenmesi ve çözümlenmesi henüz tamamlanmış değildir. Divan şiiri araştırmaları maalesef metinlerin hazırlanması ve neşri safhasında tıkanıp kalmaktadır. Bu metinler üzerine yapılan az sayıdaki çalışmalar da daha çok metin merkezli eleştiriler olarak eski şerh geleneğinin devamı niteliğindedir. Osmanlı edebî metinlerinin birbiriyle olan ilişkilerini ve göndermelerini, kelimelerin anlamlarını ve anlam katmanlarını esas alan bu tahlil metodu metni yakın okuma, içerden okuma esasına dayanmaktadır.

Divan şiiri üzerine yapılan spesifik ve tematik çalışmalar yok denecek kadar az sayıdadır. Bu şiirin yeni yaklaşımlarla incelenmesi, barındırdığı zengin kültürel malzemenin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu yöndeki malzemenin değerlendirilmesi; felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimler alanındaki çalışmalara da zenginlik katacaktır. Dünyada yaygın olan sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda edebî metinlerden yararlanma anlayışı, henüz ülkemizde tam anlamıyla benimsenmiş sayılmaz. Çalışmamız, sosyal bilimler alanındaki çalışmalara kaynaklık etme özelliği taşıması yönüyle önem taşımaktadır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan “yalnızlık” duygusu daha çok felsefe ve psikoloji bilim dallarının çalışma alanı içerisinde yer almıştır. Ama, bu duygu çok yoğun bir şekilde şiirde ifadesini bulmuştur.

Bu çalışmada “yalnızlık” duygusunun Divan şiirinde algılanma biçimleri incelenerek hem Divan şiirinin yeni bir yaklaşımla incelenmesi hem de Divan şiirindeki zengin kültürel malzemenin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Yalnızlık, Yabancılaşma, Ötekileşme, Gurbet, Garip,

Acı, Ayrılık, Misticizm, Tasavvuf.

ABSTRACT

The research and study of classical Turkish Poem - commonly named as Divan poetry - hasn't been completed yet. The study of Divan Poetry unfortunately, is stopped at the phase of preparing the texts and their publication. The studies which are very few, done on these texts are generally text centered and the persistence of old gloss tradition. This analysis method which focuses on the relations and referings between Ottoman Literary texts, word meanings and meaning layers, is based on close reading and inside reading principle.

There are almost no specific and thematic studies on Divan Poetry. Studying this poetry with new and recent approaches will reveal the rich cultural material it involves. Evaluation of these materials will help and enrich the studies are being done on social sciences like philosophy, sociology and psychology. A common understanding of benefitting from literary texts for social science studies throughout the World is not accepted in our country. Our study is carrying importance in terms of carrying weight with feature of sourcing social sciences field.

The theme of our study – the feeling of loneliness – mostly takes place in the studies of philosophy and psychology sciences. But this emotion is intensively stated in the poem.

Searching the perception of 'loneliness' in Divan poetry in this study it is aimed both to study Divan Poetry with a different approach and to reveal Divan Poetry's rich cultural materials.

Key words: Divan Poetry, Loneliness, estrangement, being otherized, sorrow, seperation, mysticism, sufism

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	IV
ÖZET.....	X
ABSTRACT.....	XI
KISALTMALAR.....	XIV
MATERYAL VE METOD.....	XVI
GİRİŞ.....	1
Yalnızlık.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
DUYGUSAL YALNIZLIK.....	9
1.1. Âşığın Sevgiliye Tavır Alışı.....	20
1.1.1. Âşığın Sevgiliye Sitem Edişi.....	20
1.1.2. Âşığın Dert Yanışı.....	29
1.1.3. Âşığın Acıma Bekliyişi.....	41
1.1.4. Âşığın Sevgiliye Yalvarışı.....	41
1.1.5. Âşığın Terk-i Diyar Edişi.....	46
1.2. Sevgilinin Âşığa Tavır Alışı.....	54
1.2.1. Sevgilinin Âşığı Görmezlikten Gelişi, Takmayışı.....	54
1.2.2. Sevgilinin Âşığı Terk Edişi.....	58
1.2.3. Sevgilinin Âşığa Cevr ü Cefâ Edişi.....	59
1.2.4. Sevgilinin Âşığa Kin Tutuşu.....	61
1.2.5. Sevgilinin Âşığı Kovuşu.....	62
1.2.6. Sevgilinin Âşığa Küşüsü.....	62
1.2.7. Sevgilinin Nâz Edişi.....	62
1.2.8. Sevgilinin Âşığa Soğuk Bakışı.....	63
1.3. Ayrılığın Eşlik Ettiği Yalnızlık.....	63
1.4. Acıların Yahut Izdırabın Beslediği Yalnızlık.....	77
1.4.1. Acıdan Dolayı Gözyaşı Döken Âşıklar.....	88
1.4.2. Acıdan Dolayı Âh Edip İnleyen Âşıklar.....	93
1.4.3. Acıdan Dolayı Uykusuz Kalan Âşıklar.....	100

1.4.4 Acının Dinmesini İstemeyen Âşıklar	102
1.4.5 Acının Dinmesi İçin Ölümü İsteyen Âşıklar	105
İKİNCİ BÖLÜM	108
SOSYAL YALNIZLIK	109
2.1 Yabancılaşma	110
2.2 Yabancılaşma Sürecinde Ötekileşme	146
2.3 Kimsesizlik.....	149
2.4 Gariplik ve Gurbet.....	159
2.4.1 Maddi Gurbet	160
2.4.2 Manevî Gurbet.....	163
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	166
MİSTİK YALNIZLIK	166
3.1 Mistik Hayat.....	166
3.2 Tasavvufi Hayat	168
3.3 Mistisizm ve Tasavvuf	169
3.4 Sûfilerin Yalnızlık Deneyimleri	170
3.4.1 Dünyaya Yabancılaşma.....	171
3.4.1.1 Uzlet.....	175
3.4.1.2 Halvet.....	192
3.4.1.3 Erbain.....	198
3.4.2 Varoluşsal Yalnızlık ve Ezeli Aşk.....	199
3.4.2.1 Kendi Benliğine Dalma.....	218
SONUÇ	223
DİZİN	230
YALNIZLIK TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ	237
KAYNAKÇA	239

KISALTMALAR

Kısaltma	Açıklama
a.i	Arapça İsim
a.s	Arapça Sıfat
Aktr.	Aktaran
B.	Beyit
Bk.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
E.	Ebyat
f	Farsça
f.i	Farsça İsim
G.	Gazel
Haz.	Hazırlayan
İng.	İngilizce
K.	Kaside
KIT.	Kıt'a
L.	Lügaz
M.	Müfredat
MAT.	Matlalar
Md.	Madde
MED.	Medhiyyeler

Kısaltma**Açıklama**

MUH.	Muhammes
MUK.	Mukataat
MUS.	Musammat
N.	Nazm
R.	Rubai
s.	Sayfa
T.	Tahmis
Tdk	Türk Dil kurumu
TB.	Terkib-i Bend
TCB.	Terci-i Bend
TDEA.	Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi
Vb.	Vasıta Beyti

MATERYAL VE METOD

Çalışmanın örnekleminde on dört şairimizin divanı seçilmiştir. Divanların tespitinde şairlerin mesleki konumları dikkate alınmıştır. Bu yöntemle başvurulmasının nedeni şairlerin sosyo-ekonomik düzeylerinin “yalnızlık” hissine olan etkisini belirlemektir.

Mesleki konumların belirlenmesinde Prof. Dr. Mustafa İSEN’in “Divân Şâirlerinin Mesleki Konumları” adlı makalesinde yaptığı tasniften yararlanılmıştır.

Şekil-1 Meslekî Konum Tasnifi:

Sıra No	Mesleki Konum	Meslek Türleri Şâir Sayısı	Şâir Sayısı	%	Seçilen Divan Sayısı
1	İlmiye Sınıfı	-Kadı, -Naib, -Kazasker -Şeyhülislâm, -Danışmend -Müderriş, -Hoca	1147	%36	4
2	Bürokrat	-Elçi, -Emin, -Kâtip, -hâcegân -Defterdar, -Vezir, -Tezkireci ...	892	%28	3
3	Saray Mensubu	-Padişah, -Şehzâdeler -Beylikçi, -Çavuş ...	60	%1,8	1
4	Askerler	-Alaybeyi, -Beylerbeyi -Sipahi, -Subaşı, -Yeniçeri ...	117	%3,7	1
5	Esnaf ve Serbest Meslek	-Aşçı, -Attâr, -Ayakkabıcı -Cerrah, -Hattat, -Terzi ...	117	%3,7	1
6	Din Adamları	-Müezzin, -Vâiz -Müftü, -Na'at-hân	26	%0,8	1
7	Şeyh ve Derviş	-Şeyh, -Mesnevihân -Türbedâr, -Neyzenbaşı	182	% 5,7	3

Mesleklere göre Divan sayılarının belirlenmesinde mesleklerin yüzdeler oranları dikkate alınmıştır. Şairlerin belirlenmesinde ise şairlerin yaşadıkları yüzyıl ve dönemlerini sanatsal yetenek açısından en iyi temsil ettiğini düşündüğümüz şairleri seçmeye çalıştık.

Şekil-2 Seçilen Divanlar Listesi:

Sıra No	Divan	Şairin Mesleği	Yaşadığı Yüzyıl
1	Cem Sultan Divanı	Saray Mensubu/Şehzade	16. Yüzyıl
2	Taşlıcalı Yahyâ Divanı	Asker/ Yeniçeri	16. Yüzyıl
3	Enverî Divanı	Esnaf/Mürekkepçi	16. Yüzyıl
4	Behiştî Divanı	Din Adamı / Vaiz	16. Yüzyıl
5	Niyâzî-i Mısri Divanı	Şeyh- Derviş	17. Yüzyıl
6	Fuzûlî Divanı	Şeyh- Derviş/ Türbedar	16. Yüzyıl
7	Şeyh Gâlib Divanı	Şeyh- Derviş	18. Yüzyıl
8	Kânî Divanı	Hacegan/ Katip	18. Yüzyıl
9	Hamdullah Hamdî Divanı	İlmiye Sınıfı/ Danişmend	15. Yüzyıl
10	Şeyhülislâm Yahyâ Divanı	İlmiye Sınıfı /Şeyhülislam	17. Yüzyıl
11	Nedîm Divanı	İlmiye Sınıfı /Müderres	18. Yüzyıl
12	Necâtî Beg Divanı	Bürokrat / Katip	15. Yüzyıl
13	Ahmet Paşa Divanı	Bürokrat / Vezir	15. Yüzyıl
14	Enderunlu Hasan Yaver Divanı	Bürokrat/ Hacegan	18. Yüzyıl

Bu divanların belirli bir sistematikte taranmasından elde edilen beyitlerden yola çıkarak Divan şiirinde “yalnızlık” anlamındaki his ve düşüncelerin ne olduğu verilmeye çalışıldı. Öncelikle çalışmaya yön vermek amacıyla yalnızlık ve yalnızlık anlamındaki his ve düşünceleri ifade eden temel kaynaklar tarandı. Divan şiirinin beyit esası üzerine kurulu olması dolayısıyla yalnızlığı ifade eden his ve düşünceler şiirden ziyade beyit merkezinde tahlil edildi.

Beyitler, amacımız metin neşri olmadığından transkribe edilmemiştir. Konuyu en iyi açıkladığı düşünülen beyitler örnek olarak verildi. Örnek beyitlerin künyesi metnin altına şair adı/mahlası, şekil kısaltması, şiir numarası ve beyit numarası şeklinde gösterildi.

GİRİŞ

*“Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge
Ne açar kimse kapum bâd-ı sabâdan gayrı”*

Fuzûlî G. 286/5

Yalnızlık

Yalnızlık, yüzyıllardır dünyanın her yerinde ve bütün kültürlerde, edebiyatta, şiirde ve şarkılarda işlenmekte olan bir temadır. Evrensel bir yaşam tecrübesi yani insanlar tarafından bilinen en yaygın tecrübelerden biri olmasına rağmen tanımı çok zordur.

Yalnızlığın kavramlaştırılması ve tasarımılandırılmasındaki güçlükler birkaç nedenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki yalnızlığın fiili, nesnel gerçekliğe endekli olarak yaşanan bir durumdan çok hayali, ruhsal gerçeklik düzeyinde yaşanan bir durum olmasıdır.

Yalnızlığın kavramlaştırılmasındaki güçlüklerin ikinci nedeni de yalnızlığın çoğunlukla ayrılık, terk edilme, yani nesne kaybı bağlamında ele alınmasıdır.

Bir yandan onun öznel nitelikli olması diğer yandan yalnızlığı doğuran etkenlerin çok çeşitli ve çok boyutlu olması; kullanım alanının çeşitliliği ve değişkenliğinden ötürü eskilerin tabiriyle efrâdını câmi, ağyârını mâni epistemolojik tek bir tanımını yapmak zordur. Farklı kültürlerde, kaynaklarda birbirinden farklı birçok yalnızlık tanımıyla karşılaşmaktayız.

Türkçede yalnızlık; yalnız olma hali, kimsesizlik, tek başlılık, dostsuzluk (Doğan, 2001:1388), insanın sosyal faaliyetlerden koparak, kabuğuna çekilmesi, kalabalıktan uzaklaşması, yaptığı hiçbir şeyden zevk almaması (Yahyaoğlu, 2011: 26), olarak tanımlanmıştır.

Arapçada yalnızlığın karşılığı olarak; “eşi olmamak, tek olmak, kendini çekmek, ayrı tutmak”, “tecrit etmek”, anlamında “infirâd” ve “vahdet”, “kişinin önceden içinde bulunduğu bir durumdan kendisini soyutlaması, ayrılması, bağını kesmesi, uzaklaşması” ve “halktan uzaklaşıp onlardan ayrı yaşaması” anlamında “uzlet” ve “kişinin kendisi veya

bir başkası ile yalnız kalması” “Hakk’la olmak için halktan ayrılıp yalnız kalma” veya “tenhaya çekilmek ve hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde ruhun Allah’la konuşması” anlamlarında da “halvet” kavramları kullanılmaktadır (Kızılgöçer, 2011: 5).

Yalnızlık ancak bizden –başka- olan ile ilişkimiz bağlamında kavranabilir; anlamsız bir içine kapanma değildir, sürekli yinelenen bir isteği, kalbimizin uçurumlarında gizli tuttuğumuz bir parçamızı ötekine açma isteğimizi, Tanrı arzumuzu gerçekleştirmektir (Brognna, 2013 : 104-105).

D. Anzieu yalnızlığı içerdiği çatışkılar (antinomi) bağlamında ele almış ve tanıma buradan gitmiştir: “yalnızlık ancak, birine rastlamanın umulmasına karşılık hiç kimsenin bulunamaması durumunda ortaya çıkar” başka bir deyişle yalnızlık, ötekinin eksikliğinin yarattığı bir durumdur (Kayaalp, 2001: 16).

Farklı disiplinlerdeki bilim adamları yalnızlığı, çalışma alanlarına veya benimsedikleri kuramsal yaklaşıma göre tanımlamışlardır.

Yalnızlık olgusuna psikodinamik kuramsal perspektiften yaklaşanlar, olgunun köklerini Freud’un psikoanalitik yaklaşımlarına dayandırmakta ve ondan hareketle, yalnızlığı; yaşam içgüdüsünün bireyin kendi “ben”inin içine sıkışıp kalmasından söz etmektedirler. Kendi egosuna çekilen birey kendisini dış çevreden yalıtmakta ve kendini merkeze taşıyarak ideal bir içsel durum yaratmaktadır İdeal içsel durum yaratmaya duyulan aşırı istenç, yalnızlık olarak tezahür etmektedir (Gençtan, 2014: 103).

Fromm’a (1961) göre ise insan doğadan ve diğer insanlardan koptuğunda kendisini yalnız ve soyutlanmış hisseder. İnsanlar yaşamaları için başkalarına ihtiyaç duyduklarını bildikleri için yoğun yalnızlık korkusu taşırlar. Ekonomik, sosyal, psikolojik, politik koşullar bireyselleşmeyi sağlamıyorsa insanlar güven duymazlar ve özgürleşemezler. Bu belirsizlikten dolayı da bireyselleşmelerinden vazgeçerek giderek güçsüzleşirler; yalnızlık ve çaresizlik duyguları artar (Duy, 2003: 26).

Bir diğer kuramsal bakış açısı da bilişsel yaklaşımdır. Bilişsel yaklaşım, yalnızlığın

bilişsel ve ilişkisel süreçleri üzerinde odaklanmaktadır. Yalnızlığı, bireyin sahip olduğu mevcut ilişkiler örüntüsü ile, gerçekleştirmeyi arzu ettiği ilişkiler örüntüsü arasındaki farklılık olarak algılamakta, bu farkın arası ne kadar açıksa, çekilen yalnızlık katsayısının da o oranda fazla yaşanılacağı ifade edilmektedir (Sermat, 1980 Aktr: Armağan, 2014: 29).

Diğer yandan yalnızlığa varoluşçu perspektiften yaklaşanlar, yalnızlığı insanın ontolojik gerçekliği olarak kabul etmekte ve yalnızlığı bir yaşam biçimi olarak olumlamaktadırlar. İnsanın yaşamının özünün yalnızlık olduğu savunularak, hayatı yaşamamanın, sadece bireyin gerçekleştirmesi gereken bir özellik olduğu, bu durumun ne başkasına aktarılabileceği ne de başkasına vekalet verilmesinin mümkün olmadığı gibi, başkalarının da vekaletinin üstlenilemeyeceği ve bu duygunun sadece bireysel olabileceği ve bireyin istenciyle yaşanabileceği üzerinde durulmaktadır. Günümüzde çoğu Hint, Uzakdoğu felsefeleri, Budizm, İlahi dinler ve mistik bakış açıları, yalnızlığı bir yaşam biçimi olarak idealleştirmekte ve aslolan, hayatın temelini, acı çekebilmek için yalnız olmak durumuna bağlamaktadırlar (Gasset, 2011: 58).

Varoluşçulara göre insanların hayatlarında ölüm korkusu, özgürlük, anlamsızlık ve yalnızlık korkusu olmak üzere dört çeşit korku vardır. (Killen, 1998; akt.: Sarıhan, 2007: 28). Derin yalnızlık hissetme kendini yaratma sürecinin yapısında vardır. Hiçbir ilişki yalnızlığı yok edemez. Bireyler varoluşuna yalnız başlayıp, varoluşunu yalnız tamamlamak zorundadır. İnsanlar ancak yalnızlık durumuyla yüzleşip onu kabul ederse başkalarına sevgiyle yönelebilirler. Varoluşsal yalnızlık insana acı verir; ancak aynı zamanda yaratıcılık yönü vardır benliğin gelişmesini sağlar.

Varoluşçu bakış açısında; bireyin kendini özgür, yaratıcı ve mutlu hissetmesi, diğerlerinden kendini yalıtarak, kendi yalnızlığında kendisi ile yüzleşmesi ile mümkün hale gelebilmektedir (Yalom, 2014 : 77).

Hıristiyan varoluşçu Kierkegaard'a göre birey yalnızlığı yeterince derinlemesine hissederse bu duygusunu çok derin bir şekilde paylaşabilir. Yine ona göre insanlar hakikati ancak kalabalıklardan kendilerini ayrı tutarak bulabilirler. Arkadaş olmak yalnızlık için insan varoluşunun kalbine girmektir. Kierkegaard'ın görüşlerini daha da genişleten

Schopenhauer'a göre ise bağımsızlık insan yalnızlığının doğrudan bir sezgisidir. İnsanlar kendileriyle başbaşa kalabildikleri sürece yalnız kalabilmişlerdir ve yalnızlığı sevmeden ve bağımsızlığa âşık olmadan bir birey olunamaz. Diğer bir deyişle bir kimse tek başına kalabildiği sürece hürdür (Karnick, 2011: 221).

Yalnızlığın özgürlük için bir temel olduğu görüşü aynı zamanda Buber (1923/1958) tarafından kabul görmüştür. Buber bireysel özgürlük ve seçme hakkının insanlık için çok önemli olduğunu ve yalnızlığın başkalarıyla, kendisiyle ve Tanrı ile ilişkilerinde aşkınlık ifade ettiğini vurgulamıştır. Bir kimsenin doğru bir birey şeklinde tam olarak bilinebilmesi için başkalarından ayrı olması gerektiğine inanmıştır. Buber ayrıca, insanların dış dünyaya yani başkalarıyla birlikte olmaya açık olması durumunda da başarılı olduğunu ve geliştiğini ifade etmiştir. Yine insanoğlunun varoluşunun en temel gerçekliği bireyle bir başka birey arasındaki ilişkidir ve bu ilişki boyunca bireyler kendi başlarına bilemeyecekleri kesin anlamları paylaşırlar. Buber yalnızlığı insanî durumun bir parçası olarak kabul etmiştir. Fakat onunla kavga etmek yerine onun üstesinden gelmenin yolunu araştırmıştır (Karnick, 2011: 221).

Jean-Paul Sartre (1957), yalnızlığın kaynağı olarak kişiler arası ilişkileri görmüştür, başka bir şey değil sadece bireyin başkalarının varlığını tanınmasıyla yalnızlığın oluştuğunu düşünmüştür. Sartre bir kimsenin dışlanmasının farkına varması sürecinin acı verici olduğunu ve aynı zamanda bunun üretkenliğe ve yaratıcılığa da yol açacağı fikrini öne sürmüştür (Karnick, 2011: 222).

Tillich (1952), yalnızlığı insan varoluşunun en temel bir görünümü olarak kabul etmişlerdir ve izolasyona götüren yalnızlık duygusu ve diğerleri tarafından reddedilme anlamındaki yalnızlıkla ilgilenmiştir. O yalnız olmanın, birey niçin yalnızdır ve yalnızlığı nasıl aşabilir sorularını sorarak anlam arayışında olmanın bir yazgı olduğunu kabul eder. Tillich (1963), yalnızlığın iki yönünü ifade etmek üzere, İngiliz dilinde iki kavramın oluşmasına öncülük etmiştir: Yalnız olmanın acısını ifade etmek üzere “Yalnızlık (Loneliness)”; Yalnız olmanın ihtişamını ifade etmek üzere de “kendi başına olma (Solitude). O yalnızlığı, bir kimsenin çevresinden ayrılma nedeniyle tek başına kaldığında veya birisinin kendisini tamamen izole edilmiş ve yanlış anlaşılmiş hissetmesi durumunda

meydana geldiğini varsaydı. Bundan ayrı olarak, yeni fikirler icat etme gücü ile sonuçlanan ve iç gözlemi teşvik eden yaşamın bakış açıları için yalnızlığın gerekli olduğuna da dikkat çekti (Karnick, 2011: 222).

Peplau ve Perlman'a (1982) göre yalnızlık, "kişinin sosyal ilişkilerinde niceliksel ya da niteliksel bir şekilde ortaya çıkan, hoş olmayan bir tecrübedir. Bu tanımlama, diğer bilimsel bakış açılarıyla uyuşan üç (temel) noktayı paylaşmaktadır: Birincisi yalnızlık, kişinin var olan sosyal ilişkisi ile arzuladığı sosyal ilişki arasındaki (niceliksel ya da niteliksel) farklılıklardır. ikincisi yalnızlık, sübjektif (bireysel algılamaya bağlı) bir tecrübe olup objektif (somut veya fiziksel olarak herkesten ayrı olma, kendi başına olma) toplumsal izolasyonla aynı anlamda değildir. Çünkü birey, tek başına olmadığı halde yalnız olabilir veya kalabalıklar içinde yalnızlığı hissedebilir. Üçüncüsü, yalnızlık tecrübesi -kişisel gelişimi teşvik etmesine rağmen- iticidir ve onu tecrübe etmek acıtıcı ve bunaltıcıdır" (Kızılgeçit, 2011: 6).

Burger'e göre de yalnızlık, soyutlanma ile aynı anlamda değildir. Yalnız insanların bazılarının çevresi gün boyunca başka insanlarla çevrilidir. Yalnızlık, gerçekleştirilen toplumsal etkileşim ve bu etkileşimin kalitesi üzerine olan algılarla ilgilidir. Öte yandan, çok sayıda arkadaşınız olabilir, ancak hâlâ daha fazla sayıda ve derinlikte arkadaşlığa gereksinim duyuyor ve kendinizi yalnız hissediyor olabilirsiniz. Yalnızlığı kişinin toplumsal ilişkilerden duyduğu kişisel doyum ile açıklamak, bazı insanların neden tamamen çevresinden soyutlanmış bir şekilde yaşadığını ve bu yalnızlığı eğlenceli bulduğunu, bazı bireylerin ise arkadaşlarla çevrilmiş olmasına rağmen kendilerini yalnız hissettiklerini anlamaya yardımcı olabilir (Burger, 2006: 478-479).

Rook, yalnızlığı; "bireyin diğerleri tarafından anlaşılmadığı, onlara yabancı kaldığı ya da onlar tarafından reddedildiği ve/veya özellikle sosyal bütünleşme duygusu ve duygusal yakınlık kurmak için olanaklar sunan arzu edilen etkinlikleri gerçekleştirmek için uygun sosyal arkadaşlıkların yokluğu durumunda yaşanan, süregelen duygusal zorlanma/rahatsızlık durumu" olarak tanımlamaktadır (Kızılgeçit, 2011: 8).

Buraya kadar bahsedilen yalnızlık biçimleri bireyin daha çok çevresiyle ilişkilerin en aza indiği, bozulduğu, koptuğu veya insanın çevresinde başka insanların bulunmaması halidir. Bu durumdaki yalnızlık fiziksel (sosyal) bir yalnızlıktır. Bir insanın tek başına yaşama biçimidir.

Bu tür bir yalnızlık durumunda kişi çevresindeki insanlarla ortak yön bulmakta zorluk çekmekte, ilgilerinin ve fikirlerinin çevresindekiler tarafından paylaşılmadığını, çevresindekilerin onu iyi tanımadığını düşünmekte; kendisini çevresindekilerden soyutlanmış, çevresindekiler tarafından terk edilmiş uyumsuz bir kişi olarak görmektedir.

Diğer bir yalnızlık biçimi ise Duygusal yalnızlıktır. Duygusal yalnızlıkta kişi kalabalıklar içerisinde, her türlü fiziksel ve sosyal uyaranların var olduğu ortamda bile kendini yalnız hisseder.

Mijuskovic (1979) göre, Yalnızlık anlam ve his olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Anlam olarak herhangi birisinin egosuyla bağlantılı olmayan ezici arzular ve bir başkasının egosu veya objesiyle bağlantılı olan ezici duygulardan oluşmaktadır. Duygu olarak yalnızlık kendi farkındalığıyla ve hiçliği/anlamsızlığıyla yüz yüze gelme bilinci olarak ortaya konmuştur. Fakat bu anlamsızlık yalnızlıkla özdeştir ve ilk anda hissedilen nitelikte görülmektedir (Karnick, 2011: 223).

May (1967) yalnızlık hissi ve anlamsızlığın birlikte gittiğinde hem fikir olmuştur. O yalnızlığı Batı toplumunun yaygın bir durumu olarak kabul etmiştir. Çünkü bireyler sıklıkta kendi kişisel dünyalarında yaşamaktadırlar. Bu kişisel dünyalarında anlamlı ve tahammül edilebilir bağların olmamasından yalnızlık korkusu, bireylerde bir belirsizliğe ve yaygınlıkla da felakete yol açmaktadır (Karnick, 2011: 223).

Yalnızlığı “öteki” merkezli bir bakışla tanımlamaya çalışan J.C. Arfouilloux (1987) şunları söylemektedir: “Öteki oradayken, mevcudiyeti bazen beni rahatsız edecek hale gelir, yalnız olmayı tercih ederim; ama bazı anlarda, oradayken bile onu özlerim, gelecekteki yokluğunu öncelerim; ya da onun, bana göre her zaman eksik kalan

mevcudiyeti, içimde taşıdığım boşluğu doldurmaya yetmez, hatta bu boşluğu benim için daha hissedilir, daha katlanılmaz hale getirir” (Kayaalp, 2001: 16).

Yalnızlık duygusunun iki ayrı anlamı var: Bir anlamda yalnızlık “kendini bil” mektir; öteki anlamdaysa, kendimizden [yalnızlığımızdan] kaçıp kurtulma özlemidir (Paz, 1999: 216).

Yalnızlık üzerine yapılan değerlendirme ve tanımlarda yalnızlığın üç boyutu üzerinde durulmuştur: Duygu, sosyal ve mistik boyutu. Yalnızlık bu boyutlarıyla manevî gelişimin, metafizik bilginin kaynağına dönüşmektedir.

Yalnızlığın belirtilen boyutları dışında çevreyle ilişkilerin kesildiği derin yalnızlık; iç dünyasındaki üzüntülerden kaynaklanan, dışarı yansıtılmayan, görünen davranışları normal olan gizli yalnızlık; depresyon, korku gibi belirtilerle birlikte açığa çıkan triad yalnızlık gibi çeşitlerden bahsedilebilir (Yahyaoglu, 2011: 44).

Yalnızlık kelimesinin özellikle kültürel boyuttaki ifade edilmişinde de değişiklikler, çeşitlilikler ve farklılıklar içerdiği görülebilmektedir. Akdeniz ve Doğu kültürleri gibi bireysel ilişkilerin mesafe ve alanın daha dar ve yakın olduğu ortamlarda ve çevrelerde bu iletişimlerin olumsuz niteliklere bürünmesine sık rastlanır. Yalnızlık, genel olarak terk edilmişliği, kimsesizliği, desteksizliği, hasreti ve gurbeti çağırır. Ancak, yalnızlığın her kültür ve toplumda bu çağrışımına sahip olduğu da söylenemez. Bu nitelikler her kültürde veya toplumda az veya çok yalnızlık kavramının uzantılarıdır. Öte yandan yukarıdaki çağrışımlardan farklı anlamlara sahip tek başına olabilmek, bireyleşmek, ayrılmak, kendine yetmek gibi çağrışımlar, özellikle Batılı veya Batılılaşmayı amaçlayan toplumların kültürel dokusunda önemli yer tutmaktadır.

Toplu yaşam tarzının ve karşılıklı dayanışmanın kökleştiği bir toplumda yalnızlık duygusu, bireyi derinden sarsan bir unsur olarak negatif yönde bir etkiye sahiptir. Böyle bir kültür ortamında yetişen Divan şairleri için de durum böyledir. Farklı kültürler, yalnızlık duygusu karşısında üyelerine farklı yorumlar aşılar. Kimi toplumlar ve kültürler yalnızlığa karşı ferde özgüven ve bireysel sorumluluk yüklerken, bazı toplumlar ve kültürler de

karşılıklı bağımlı olmayı ve topluluk duygusunu aşılır. Osmanlı toplumu bu ikinci kültür özelliğini taşıdığı için, Divan şairleri de sevgiliden ayrılış gibi bir eylemin beraberinde getirmiş olduğu yalnızlık duygusunu gayet tabii benimsemezler. Çünkü divan şairi, cemaat kültürünün alışkanlıklarını edinmiş bir bireydir. Genelde İslâm toplumları, özelde Osmanlı toplumu, cemaat yönüne ağırlık vermişlerdir. Önem taşıyan kendilik, cemaattir, birey ise ancak cemaatin hedef ve değerleriyle uyum içinde olduğu ölçüde değerli sayılır. Ayrıca, temel toplumsal kurumlar da, hem cemaat bağlarını güçlendiren, hem de bireyi tek başına olma fiilî tecrübesinden koruyan bağlar yaratır. Osmanlı toplumunda ise, geniş aile, loncalar, esnaf birlikleri, dinî törenler ve otoritenin kontrolüne boyun eğiş teklifsiz gruplar yaratır ve cemaat güçlerinin birer parçasını oluşturur; bu güçler, bireyi kendi sınırlı güçlerine dayanma veya tek başınalığı göğüsleme ihtiyacından kurtarır. Gelgelelim, tek başınalık hissi, bir anlamda, dışsal gerçekliğin şartlarından bağımsızdır. En korunaklı birey bile bu histen kendisini büsbütün sıyramaz. Ayrıca, tek başınalık hissini doğurduğu endişe pekâlâ, tek başına olma fiili tecrübelerinden korunma derecesiyle doğru orantılı olarak yıkıcı olabilir (Andrews, 2009: 168-169).

Duygu ekseninde yaşanan yalnızlık hissi, dayanışmacı özellikleriyle ön plana çıkan bir kültürün üyesi olan Divan şairinin psikolojisinde olumsuz etkilere sahiptir. Divan şairi yalnızlığını sevgilinin ilgisizliğinin, yüz çevirmesinin, terk etmesinin, dostların vefasızlığının, herkes tarafından ötekileştirilmesinin ve kınanmasının, ayrılığın, ızdırabın bir sonucu olarak dillendirir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DUYGUSAL YALNIZLIK

*“Senin aşkımdan artmaktadır yalnızlığım benim
Acze dönüşüyor seni anlatmakta kudretim benim”*

Ahmet Gazâlî/ Sevânih’ul Uşşâk

Duygusal yalnızlık, sevgili figürüne yakın bağlanmanın olmaması durumunda yaşanan yalnızlıktır. Bu yalnızlık durumunda kişi ruhsal dünyasındaki beklentilere, sevgisine istediği ve hakkettiğine inandığı ölçüde cevap alamamıştır. Karşılaştığı muamele onu hayal kırıklığına uğratmış, bu hayal kırıklığı ruhsal dünyasına zarar vermiştir.

Duygusal yalnızlık sevgi duyulan kişinin yokluğunun hissedilmesinin doğurduğu bir yalnızlık türüdür. Bundan dolayı duygusal yalnızlık başka bir kişiyle yakınlık ve başkasından ilgi görme hisleri öngörür. Bu anlamıyla yalnız olduğunu bilen ve bir başkasını arayan tek varlık insandır. Doğası gereği insan, kendi varlığını bir başkasında gerçekleştirme özlemi içinde ve doğaya “Hayır” diyerek yaşar. Bu yüzden, kendi varlığını tanıyıp tanımayan kişi, bir eş ya da arkadaştan yoksun olduğunu anlar, yalnızlığının bilincine varır (Paz, 1999 : 215).

Bu yalnızlık durumunda yalnızlığı yaşayanın “ihtiyaçları, toplumsal ağın diğer üyeleri tarafından değil, ancak eş gibi bir bağlanma figürü tarafından karşılanabilir” (Atalay, 2010:13). Bu bağlanma ediminin adı aşktır.

Aşk, “şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir. Lugat kitaplarında aşk kelimesinin sözlük anlamının, aynı kökten olup “sarmaşık” anlamına gelen aşeka ile yakından ilgili olduğu belirtilir. Buna göre sarmaşığın kuşattığı ağacın

suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazan kurutması gibi aşırı sevgi de sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denilmiştir. Ayrıca hem tatlı hem ekşi olan bir çeşit meyveye de uşuk denilir (Bk. Lisânü'l-'Arab, “aşk” Md.; Tâcü'l-arûs, “aşk” Md.; Kamus Tercümesi, “aşk” Md. Aktr: Uludağ, 2005: 11). Âşık da tıpkı sarmaşık misali sevgiliyi kuşatması, onun besininden yani canından ve ruhundan istifade ederek yaşamaya devam etmesi yönünden sarmaşık ile benzerlik arz etmektedir. Ayrıca hem tatlı hem ekşi olan bir çeşit meyveye de “uşuk” denerek aşkın hem sevgiliyle muhabbet sonucu yaşanan mutluluk sarhoşluğu, hem de ayrılık sonucu yaşanan hoşnutsuzluğu ifadesiyle benzerlik göstermektedir (Uludağ, 2005: 11).

Sevgi ya da aşk, hem yaratılmışlar arasındaki bağıntı için, hem de yüce Allah arasındaki bağıntı için kullanılan genel bir kavramdır. Seven ve sevilen çeşitli varlıklar arasından çıkabilir. Bu bakımdan sevgi, bağlantı taraflarının, yani seven ve sevilenin mahiyeti ya da kimliği itibariyle çeşitli türlere ayrılabilir. Bunlardan biri Mecazî (Beşerî) Aşk, insanlar arasında olan, özellikle bir kadın ya da erkeğin bir erkeğe ya da kadına duyduğu bir sevgidir. Diğeri ise Hakîkî (İlahî) Aşk, insanın seven, Allah'ın sevilen olduğu durumda insanla yaratıcı arasındaki sevgidir (Pürcevâdî, 1998: 354). Burada kaçınılmaz olarak aşk, dolayısıyla da sevgili ikiye ayrılmaktadır.

İnsanın 'ene'sine galip gelerek yokluğu yenmesinin yolu aşktan geçer yokluğun karanlık gölgesinin ortadan kaldırılması ancak aşkla mümkündür. Ve ruhun yeniden ilâhî kaynağına dönmesi, Allah'la nihâî bir vuslata erişmesi ancak aşkla mümkündür. Sufizmin temel dayanağı ve bu edebiyatın ilham kaynağı 'aşk'ın ilk dersi insanî aşktan geçer. Sonra ilâhî aşk (Gibb, 1999: 59).

Jale Baysal, bu iki aşk türü arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir:

“ Bir insana karşı duyulan aşk iyidir, fakat 'son-nihai' değildir. 'Mecazi aşk' diye adlandırılır. Gerçeğe ulaşmak için bir köprüyse de, aslında Tanrısal aşka karşıttır. Sufî adayı bu köprüden geçer, yüreği Tanrı aşkıyla dolar, her yerde Tanrı'nın yüzünü görür, gökteki her yıldızda Tanrı ışır, kırlardaki her çiçekte Tanrı görünür,

her yüzde Tanrı gülümser, her tatlı seste Tanrı seslenir, çevrede ne varsa Tanrı'dır, başka bir şey değil. Bu insan, gözlerini içine çevirir, yüreğinin içine bakarsa, orada harf harf Tanrı'nın gerçek yüreğini okur. Şimdi artık Tanrı ile bir olmuştur ve böylece Mansûr bağırır: 'Enel Hak-Ben Tanrı'yım'. Bayazîd Bestamî de şöyle der: "Gömleğimin içinde Tanrı'dan başka bir şey yok!" (Baysal, 1999: 282).

Bu aşklar, mahiyetleri ve ortaya çıkış biçimleri bakımından oldukça farklılık göstermektedirler. Ancak söz konusu iki aşkın mahiyeti ve ortaya çıkış biçimi oldukça farklı olmakla beraber, her ikisi de insan üzerinde benzer etkiler meydana getirmekte ve buna bağlı olarak da beşeri aşka tutulan kişinin hâlleri ile manevî yolculuğun ilk basamaklarında olan kişinin hâlleri birbirine benzemektedir. Söz konusu belirtilerin başında, toplumdan kaçarak yalnızlığa yönelme eğilimi gelmekte ve şiddetli bir hüznün de bu duruma eşlik etmektedir. Yani hem beşerî aşk hem de ilahî aşk insan üzerinde aynı etkileri meydana getirmektedir.

Buna bağlı olarak da Klasik Türk Edebiyatında, manevî yolculuğu gerçekleştiren kişinin durumu, beşeri aşka tutularak toplumdan uzaklaşan ve yalnızlığa yönelen kişinin durumu vasıtasıyla ifade edilmektedir. Yani burada söz konusu olan şey, beşeri aşka tutulan kişinin toplumdan kaçma ve yalnızlığa yönelme eğilimi ile manevî yolculuğu gerçekleştiren kişinin, maksada ulaşma yolunda engel teşkil eden sosyal hayattan uzaklaşması arasındaki zahirî benzerliktir. Hem beşerî aşkın hem de ilahî aşkın insan üzerinde aynı etkileri meydana getirdiğini ve bu benzerliğin sadece zahirî boyutta olduğunu Selçuk Eraydın şu sözlerle ifade etmektedir: "Mecazî aşka tutulan insanlardaki hâllerin, ilahî mecrâda seyredenlere şeklen benzediklerini söyleyebiliriz. Hakikate mecaz köprüsünden geçildiği ifade edilir. Sevdiklerine kavuşamayan kimseler yemeden içmeden kesilirler, gözlerine uyku girmez olur, kimseyle konuşmazlar, daima sevdiklerini düşünürler. İlahî aşk basamağı olan halvete giren mürid de gönlünü Allah sevgisiyle doldurmak için az yiyecek, az uyuyacak, az konuşacak ve daima Mevlâsını düşünecektir" (Eraydın, 1994: 139, 140). Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi, her iki aşk da toplumdan uzaklaşma eğilimine sebep olmakta ve kişinin sosyal hayatla ilgisini asgarî düzeye indirmektedir. Bu durum da kişiye, zihnini sevgilisiyle daha fazla meşgul etme imkânını vermektedir (Kaya, 2012:108).

Aşk, âşığın kalbinde bir başına gelişen bir ateştir ya da ateşten bir duygudur. Bachhelard'ın dediği gibi “alev yalnızdır, doğal olarak yalnız; yalnız kalmak ister.” İki mumun alevini birleştirmeye çabalayan fizikçinin boşuna emeği: Her âşık, kendi alevinin biricikliğini korumayı sürdürecektir! Burada, sevenin ve sevilenin bir başlarına yaşadığı yalnızlığa bir telmihte bulunduğu gibi; her bir sevenin bir başınalığı da anlatılmak istenmektedir. Ancak bu durum, Bachelard'ın dediği gibi, iki tutuşmuş gönül için talihsiz bir simge oluşturmuyor; bilakis, tutuşmuş olan her bir gönlün kendi yalnızlığını yaşayabileceği bir biriciklik ortamının varlığı dile getiriliyor (Özdenören, 2014: 202).

Divan şiirinde aşk hadisesi sevgili- Rakîb- âşık üçlüsü etrafında gerçekleşir. Bu aşkın başlıca ayırıcı hususiyeti ise tek taraflı olmasıdır. Bunda seven, aşkın bütün acılarını çeken ve nihayet aşkını anlatan/şiir söyleyen âşıktır. Sevgili ise âşığın duygularına karşı seyirci tavrı takınan, ilgisini ondan esirgeyen bir tutum içinde görünür. Moral yapısı, âşığına ızdırap çektirmekten hoşlanmak, ona yüzünü göstermekte nazlanmak olan sevgilinin onunla kendisi arasına daima bir mesafe koyması dolayısıyla ayrılık ve hasret, buna eşlik eden şikâyet bu aşkın özünü teşkil eder. Sevgilinin yaptığı yalnızca naz etmek, âşığı hasret ateşi içinde yanmaya terk etmek ve âşığın bütün davranışlarına kayıtsız kalmaktır. Sevgili, hercai-meşreptir, hem rakibe hem aşığa yönelir. Cevir ve sitem onun sanatıdır. Vefasızdır, sevgisine güvenilmez. Rakiple buluşur, âşıktan sevgisini saklar. Sevgilinin özellikleri arasında acı ve ızdırap verici olması önde gelir, cana kast eder, zâlimdir, âşık öldürmeyi sanat edinmiştir. Aşığa yar olmaz, taş yüreklidir. Sözünde durmaz, âşığın ağlayıp inlemesi, acıdan, üzüntüden ölecek duruma gelmesi onu etkilemez, âşığın ancak rüyasına girer, zenginliği, ihtişamı, parayı sever. Sevgilinin bütün davranışları hükümdarın davranışlarıdır. Sevmez, bir nevi tabii vergi gibi sevmeyi kabul eder. İsterse iltifat ve lütuf eder. Hattâ hükümdar gibi ihsanları vardır. Yine onun gibi isterse, bu lütfu ve ihsanı esirger. Hatta cevreder, işkence eder, öldürür. Kıskanılır, fakat kıskanmaz. (Tolasa, 2001: 150 ; Kurnaz, 1996 : 200; Tanpınar, 1997: 6 ; Akün, 2014, 130; Kalpaklı, 1999: 455; Pala, 2010: 314)

Kendisini seven insana karşı kendisi de sevgi ve şefkat duyguları ile dolu, aşkın ıstırabını da saadetini de onunla birlikte yaşayan, âşığını mesut etmek isteyen, araya ayrılık

girdiğinde onun için gözyaşı döken, yahut onunla birlikte olmanın sevincini paylaşan bir sevgili tipi divan şiirinde mevcut olmamıştır (Akün, 2014, 132).

Sevgilinin olumsuz tavırlarına karşın âşığın moral yapısı, duygularında içtendir, açık ve samimidir, gıdası gamdır. Sevgiliye ait en küçük bir hareket (bakışı, gülüşü) âşığı sarhoş etmeye kendinden geçirmeye yeter. Canını hiç düşünmeden, çekinmeden sevgilisine verecek kadar cömerttir. Sözünde durur, sâdıktır. Sevgiliden ayrı kalmak âşık için ölümdür, sürekli hayatla ölüm arasında gidip gelir. Âşığın en büyük üzüntü kaynağı sevgilinin başkalarıyla ilgilenmesidir. İrade sevgilininidir, o ne isterse onu yapar. Âşığa düşen görev her şeye katlanmak ve aşkında ısrarlı olduğunu göstermektir. Her ne olursa olsun âşığın amacı gönlüne taht kuran sevgiliye ulaşmaktır. Âşık sevgiliye ulaşmak için her şeyi yapmaya hazırdır. Âşık genellikle trajik ve tedirgin bir yaşantı içerisindedir. Çok zaman aldatılmakta, kendisiyle bir oyuncak gibi oynanmaktadır. Hasta ve yaralıdır. Akli dağıkmıştır. Âşık daima aşk ve derdiyle ızdırap çeken, âh ve feryad eden, kanlı gözyaşları döken, vücudu bağı yaralar içinde zayıf düşmüş, yüzü sararıp solmuş olarak görülür (Tolasa, 2001: 298; Kurnaz, 1996: 305; Pala, 2010: 315).

Âşık, genellikle, garip, çöllere düşmüş, yabanda yazıda yatan, yalnız bir kimse olarak tarif edilir, hali, kabul gören toplumsal normdan ciddi biçimde ayrılır, perişandır, dünyayla ilgisini kesmiştir, çilgindir, yabanîdir (Andrews, 2009: 148).

Cemal Kurnaz, Osmanlı geleneksel şiirinde âşığın bu biçimde temsil edilmesinin yaygınlığı konusunda şunları söylemektedir:

“Divan şiirinde aşk hadisesi sevgili-rakîb-âşık üçlüsü etrafında düşünülür. Hayâl sistemi, içtimaî nizamın bir tezâhürü olarak ‘saray istiaresi’ etrafında teşekkül ettiğinden, sevgili tıpkı bir hükümdar gibi tasvir edilir. Kudretlidir, lutuf ve ihsan sahibidir. Fakat, aynı zamanda zâlimdir. Cevr ile öldürür. Sevilir, sevmez; kıskanılır, kıskanmaz. Naz eder. Bir hükümdarın bütün isim ve sıfatlarına sahiptir. Âşık ise sevgilinin sarayı kapısında bir kuldur. Onun etrafındaki rakîbler ile mücadele halindedir. Bir taraftan sevgilinin ilgisizliği, hatta zulmü, diğer taraftan rakîbler âşığı müthiş bir dert içinde bırakır. O, bir ömür boyu ayrılık cehenneminde

gece, gündüz acı ile kıvrır bir hüviyettir. Devamlı âh eder. İçindeki ateşten dolayı âhi dumanlı ve kıvılcımlıdır. Öyle ki, gökleri yakıp tutuşturur. Durmadan ağlar. Gözyaşları okyanus olur. Onu böyle görenler, 'hem denize düşmüş, hem yanar' diye hayret ederler. Gözyaşları devamlı aktığı için göz pınarları kurumuştur. Artık yaş yerine kan gelmeye başlar. Devamlı kan kaybeden insanın rengi sararır, zayıf düşer. Âşığın da yüzü ve vücudu balmumu rengindedir. Vücudu inceler hilâle, hatta gölgeye, hayâle döner. Beli bükülür. Dayanılmaz acılar içinde göğsünü, yakasını yırtar, parçalar. Bir taraftan sevgilinin gamze ve kirpik okları, hançeri, vücudunu göz göz, dilim dilim yaralarla doldurur. Zayıf vücut, bükülmüş bel, sarı yüz, kanlı gözyaşı, âh ve yaralar... Bunlar âşıklığın alâmetleridir. Bir divanın herhangi bir sayfasını açacak olursanız âşıklar mutlaka bu hâliyle karşınıza çıkacaktır” (Kurnaz; 1997: 423-424).

Bu aşk ilişkisinde sevgilini etrafında başka âşıklar vardır. Bunlar, âşık için korkulu birer rakiptir. Rakipler yüzünden sevgilinin yanında hiçbir itibarı kalmamak, onun gözünden düşmek, onu büsbütün kaybetmek âşığın duygularını kemiren azap ve korkulardandır. Aşkın diğer halleri gibi bu kıskançlık da tek taraflıdır ve kıskanan sadece âşıktır. Sevgilinin âşığına karşı kıskançlık duyması ise asla söz konusu değildir.

Bu rakip(ler) âşık için ağıyâr, sevgili için yârdır. Biz onu daima âşığın gözüyle tanırız; bu sebeple kötü, çirkin, zararlı, it, eşek, yılan, diken, karga, kâfir ve zalimdir. Rakîb hiçbir zaman sevgiliyi yalnız bırakmaz, sevgiliyle sıkı münasebetedir. Sevgili ona gözünü kaşını gösterir. Her dem rakîb karşısında soyunup uryan olur, ona hüsnü kabul gösteriri. Âşık bunu bilir ve bütün facia buradan kopar. Âşık bu hal karşısında yanıp yakılır, feryat koparır, rakibi kötüler, tehdit eder, sevgiliyi uyarır. Uyarıları karşılık görmez ve âşık çoğu zaman rakibin üstünlüğünü kabul eder. Âşığın sevgiliye kavuşmasında “engel” dir (Tolasa, 2001: 393; Kurnaz, 1996: 422; Pala, 2010: 316; Çavuşoğlu, 2006: 68).

Peki, böyle birisi nasıl sevilir. İşte tam bu noktada o belirleyici, tartışılmaz olduğu kadar da çözümsüz olan soru akla geliyor. Bu iki varlığı birbirine bağlayan şey nedir? Âşığın daima cefâ, eziyet eden, yüz vermeyen, buna rağmen âşığın bırakamadığı, bir

aşamadan sonra cefâsını, eziyetini artırmasını istediği, yeri doldurulamaz ve benzersiz olan bu kişi kim?

“Sevgi bağı” gizemiyle karşı karşıya kalan psikanalizinin ünlü ismi Jacques Lacan bu sevgi bağının gizemini çözmek için “nesne a” kavramını icat etmiştir.

Yas ve Melankoli adlı makalesinde, yitirdiğimiz ve yasını tuttuğumuz kişiye göndermede bulunduğu zaman, Freud “nesne” (objet) kelimesini yazar, “kişi” (personne) kelimesini değil. Freud önceden Lacan’a “Öteki Kimdir?” sorusuna cevap vermesi ve nesne a kavramını kurması için temel sağlamıştır. Sevilen ve artık yasını tuttuğum yitirilmiş olan bu öteki kimdir? Freud ona “nesne” der, Lacan ise “nesne a” diyecektir.

Nesne a nedir? Nesne a sadece bir harftir, a harfinden başka bir şey değildir, merkezi işlevi çözümsüz bir problemi adlandırmak, ya da daha iyisi, bir namevcudiyeti belirlemek olan bir harftir. Hangi namevcudiyeti? Durmadan tekrarlanan bir sorunun cevabının namevcudiyetini. Nesne a o halde bir imkânsızlığı, kuramsal gelişime bir direniş noktasını ifade eder. Bu işaret sayesinde bilgi zinciri kopmaksızın araştırmayı sürdürebiliriz. Ancak, cevabı a olan – yani anlamsal olarak boş bir harf olan- soru nedir? Nesne a’ya açılan soru şudur: “Eşim olan, sevilen kişi olan, öteki kimdir?” Sevilen ya da sevilmiş olan bu öteki bizim için ne ifade eder? Sevilen “kişi” bizim için hangi yeri doldurur? Ama bu gerçekten bir kişi midir? Birisi şunu ileri sürebilir: “ Bu bir imgedir. Sevilen kişi sizin tarafınızdan sevilen kendi imgenizdir.” Bu, doğrudur, ama yeterli değildir. Bir başka cevap: “ Sevilen kişi bir imge değildir, sevilen kişi sizin bedeninizi sürdüren bir bedendir. “ Yine doğrudur, ama hâlâ yetersiz kalır. Üçüncü cevap, sevilen kişiyi bize bir hikâyenin, geçmiş deneyimlerin bütününe temsilcisi olarak tasvir eder (Nasio, 2007: 118-121).

“ Öteki kimdir? “ sorusuna verilen üç olası cevabı Lacan üç dönem halinde sınıflandırır: Gerçek (Hakikat), imgesel ve simgesel.

Lacan Gerçek’i “eksikliğin eksikliği”, temsilde “özümsememeyen” ve “temsil edilmesi olanaksız olan” olarak adlandırır. Gerçeğin sınırları, kıyısı, kenarı, bölümleri ya

da karşıtları yoktur. Gerçek “ ham maddelerin” ayrışmamış bir sürekliliğidir. Gerçek, zihnin kendi yapısı ile yapılandırılmayacağı yerin sınırında başlar ve bizi her şeyden çok yöneten güç odur. Gerçek’in tek olası tanımı, onun tanımlanmasının ve biçimlendirilmesinin olanaksız oluşudur (İzmir, 2013: 182).

Gerçek, çelişkiler âlemdir. Bu nedenle bu âlemde her şey, kendi içinde zıtlık barındırır. Gerçek dönemde özne ve öznenin dünyası hem içerde hem dışardadır. Öznenin içi aynı zamanda dışıdır. Öznenin kendisi bu dönemde hem her şeydir hem de hiçtir, hem kendisi hem de ötekidir. Her şeyi kapsayan bir varlık vardır, ama kavram olarak bir “ben” kavramı yoktur. Yani varlık fiziksel-biyolojik olarak vardır ama kavramsal olarak varlık, hiçliğe denktir.

Gerçek döneminin öznesi kendisine hiçbir konuda hiçbir nitelik atfetmemiştir. Çünkü, her şey kendisidir. O henüz kendisine mesafeli varlık haline gelmemiş olduğu için ne kendisini görebilir, ne de kendisine bir şey atfedilmesine gereksinim duyar. Varlık parçalanmamış bir bütünlük halindedir ve kendi dışında bir şeyin olmadığı, kendi içinde hiçbir mesafenin bulunmadığı, mesafesiz yekpare bir bütünlük içinde yaşar (İzmir, 2013: 187-192).

İngesel olarak tanımlanan ve Gerçek’ten sonra gelen ikinci aşamayı Lacan “ayna evresi” olarak kavramlaştırır. Doğduğu andan itibaren insan bir kırılma yaşamaya başlar, kendi belirlemediği koşullar tarafından belirlenir ve doğal olanın değil kültürel olanın denetimi altına girer. İnsan bu süreç içersinde zorunlu bir özneleşme sürecinin içersinde bulur kendisini, doğumundan sonra anlamlandırılmayacağı bir evren içersinde varolur, bu varoluş bütünsellikten uzaktır. Anlamlandırılmamış olan bu süreç içersinde insan dağılmıştır, paramparçadır. İngesel bir dünya içersinde olan insan kendi dağılmışlığından bir bütün yaratmak zorundadır (Çoban, 2003: 4).

İngesel dönemde özne, bir yandan mükemmellik peşinde koşarken öte yandan kendisine musallat olmuş eksiklik ve başarısızlık hisleri içinde yaşar. Sartre bu durumu öznenin kendisini hiçlik ile temellendirmesi sonucunda ortaya çıkan başarısızlığa bağlar. Gerçek’ten kopuş ile birlikte özne kendisine temel olarak hiçlik dışında bir şey bulamaz.

Özne kendisine temel aldığı hiçliğin etkisiyle havada kalan aykırılığını, kendisini mükemmel olarak kurguladığı bir hayalin üstüne basar. Boşlukta kalmamak için bu mükemmellik kurgusuna bağımlıdır. Bu nedenlerle öznenin mükemmellik arayışını bütünlük aşkı olarak tanımlayabiliriz (İzmir, 2013: 213).

Ayna evresiyle birlikte yaşanan ayrışma ve “öteki” ile birlikte özne “simgesel düzen”e girer. Bu süreçte simgesel ve imgesel düzen çakışır, üst üste biner, ikisini birbirinden ayıran kesin bir sınır yoktur, ikisi bir arada varlığını sürdürür. Simgesel düzen dilin yapısının bir yansımasıdır, onun ürünüdür. Simgesel düzene konuşan özneler olduğumuzda ve “ben” bilincini geliştirmeye başladığımızda girmiş oluruz. İmgesel düzende ise özne bilinçdışının etkilerinden haberdar değildir, özne simgeselin geçirgenliğine inanır. Gerçeğin, simgesel düzende “yok”, “eksik” olduğunun farkına varamaz. İmgesel düzen kabaca imgelerin üretildiği ve öznelerin imgelemenin hazzını yaşadıkları yer değildir. İmgesel öznenin simgesel düzeni “yanlış tanıdığı” yerdir, alandır. Bu nedenle imgesel düzen yanılısamalı bir alandır, ancak bu alan insanın gerçeğin yüklerinden kaçamak için kullandığı zorunlu bir yanılısamanın yaşanmasını sağlar.

Ayna süreciyle etkin bir belirleyen olan “öteki” bu süreçte önem kazanır, çünkü istemler her zaman için bir başkasının, ötekinin, onay veya tanınmasını gerektirir. “Öteki” süregelen olarak tüm ilişkilerde belirleyici, temel öge olarak bulunmaya başlar. Bu bağlamda sevgi ilişkisi, duygusal ilişkiler istemlerin ilksel olanlarıdır. Sevgi ilişkisi bu süreçte geçmişte yaşanan tümsellik, ayrılmamışlık sürecinin yeniden yaşanması isteğinin ifadesidir (Çoban, 2003: 6,7).

Öteki, ben'in varolmasının önkoşullarından bir tanesidir, “özne özkimliğine ulaşmak için, kendini imgesel öteki ile özdeşleştirmeli, kendini yabancılaştırmalıdır” (Zizek, 2002: 121). Bu özne için çelişik bir durum yaratır kendini varedebilmek için kendinden vazgeçmek zorundadır, kendini kurduğunda ise artık tam bir “kendilik” durumundan sözedilmez, kurduğu kendilik içinde kendini var etmeye çalıştığı ve tüm imgesel, simgesel dünyasını oluşturan öğeleri edindiği toplumun ürünüdür. Bu nedenle de çelişik gibi gözükse de olumsal olarak ele alınması gereken bir biçimde “öznenin öteki tarafından belirlenmesi, her zaman öznenin kendi kendini belirlemesidir” (Zizek, 1995: 58).

Öteki “ben”in kendini gerçekleştirdiği, dolayımıladığı nesnedir. Kendini gerçekleyebilmesi için "öteki"nin varlığı zorunluluktur. Öteki ile uzamsal alana giren “ben” kendi uzamsal alanını yaratır, kendini dış dünyanın nesnelere farklı olarak kurgular. Nesneden kopar, “özne” olur (Çoban, 2003: 10).

Lacan arzulan ancak hiç ulaşılmayan, fantezideki imgesel nesneyi (öteki) Fallus kavramıyla karşılar. Fallus, bir güç, kendi kendine yeterlilik ve iktidarı elinde tutmanın göstergesidir. Lacan, fallusun, yalnızca Babanın- Adı metaforu ile birlikte bir önem taşıdığını belirtir, çünkü fallusu yaratan şey bu metafordur (İzmir, 2013: 295). Baba burada bir kişi olmaktan çok simgesel düzenin yapısal bir kuralından başka bir şey değildir. Lacan’a göre “baba gerçek bir nesne değildir. Baba bir metafordur. Bir başka gösterenin yerini alan bir gösterendir” (Dor, 1997: 94 aktr: Çoban, 2003: 9).

Sistemin merkezi, tüm yapının yöneticisi olarak simgesel “baba”, “fallus”a gönderme yapar. Fallus simgesel düzenin babaya dayalı doğasının merkezidir. Merkez olarak fallus temel bir belirleyiciliğe sahiptir ve tüm yapıya bir sabitlik kazandırır. Bu bağlamda fallus, bilinçdışında süregelen bir akışkanlık ve devinim içerisinde olan gösterenler zincirinin merkezine (anchor) oturur. Fallus merkezde olduğu için ve tüm sistemi yönettiğinden dolayı herkes o olmak veya ona sahip olma isteğindedir, ancak bunu hiçbir zaman gerçekleştiremezler, çünkü sistemin hiçbir ögesi merkezin yerini alamaz. Lacan bunu “arzu” olarak adlandırır, bu arzu hiçbir zaman tatmin edilemez; çünkü arzu bir nesneye (gereksinim) ya da başkası tarafından sevilme (istem) ve tanınma arzusu da değildir, kısaca arzu sistemin, simgesel düzenin ve dilin merkezidir. “ Öteki ve özne, ilişkinin yanlarından her biri, ne gereksinim özneleri olmaya ne de aşkın nesnelere olmaya yeterlidir, ama arzunun nedeninin yerini tutmaları gerekir” (Lacan, 1994: 55).

Ötekini arayış Platon'dan başalayarak kaybolan bütünlüğü sağlama bütüne ulaşma arzudur. Bu arzu psikanalize taşındığında metafizik boyutunu kaybetmekte, cinsel ihtiraşlara dönüşmektedir.

Divan şiirinde aşkın acı kaynağı sayılmasının nedenlerinden biri, kişiyi “Hakk’tan, bütünlükten, dengeden, itidalden, hikmetten, merhametten ve arzuya şayan başka her

nitelikten uzak”laştırma tehlikesi taşıyan dünyevî aşk, yani cinselliktir (Chittick, 2003: 157). Bu bağlamda Osmanlı geleneksel aşk anlayışı arzuyu cinsel bağlamından kopartarak sembolleştiren bir yaklaşım benimsemiştir. Osmanlı şiirinde cinsel arzular ve çekimler, ruhun, doğumla birlikte bu maddi dünyaya gelerek ayrıldığı ilahi birliğe geri dönme arzusunun fiziki tezahürleridirler (Andrews ve Kalpaklı, 2015: 17. Aktr:Başlı, 2008: 165).

Andrews, aşk acısının, hem bu dünya, hem de öte dünya açısından anlamlandırılabilen niteliği konusunda şunları söylemektedir:

“Âşık, bu dünyadaki tezahürüyle fiziksel hazzın peşinde koşar, ama onun yerine elem ve acıyla karşılaşır, sevgilinin kendisinden yüz çevirdiğini görür. Bu dünyevî bağlamda sevgili, âşığı amansız bir illet gibi kendine esir eder, zalimdir, imansızdır –bütün bu sıfatlar, şiirde bizzat dünya için, dünyanın cazibeleri ve dünyayı döndüren zalim felek için de yaygın olarak kullanılır. Oysa öte dünya bağlamında, bütün dilsel göstergelerin göndermeleri tersyüz olur ve her şey karışıtına dönüşür. Fiziksel aşkın hazzı, nihâi acı haline gelir; çünkü bu aşk, kişiyi bu ‘kahpe’ dünyaya bağlar. Benzer şekilde sevgilinin zulmü, naz ve istigması, insana bu dünyadan el etek çektireceği için nihai bir lütûf olarak görülebilir, çünkü sevgilinin bu tavrı, bu dünyaya bağlılığın getirdiği dertlerin dermanıdır. Yani sevgilinin zulmü, cevri ve cefâsı, yalnızca, sevgilinin bu duyular dünyasına (âlemü’l his) hâlâ bağlı olduğu şeklinde anlaşılır; dolayısıyla zulüm veya cefâ, önünde sonunda bu dünyaya sırt çevrilmesine ve öte dünyanın idrakine yol açacağı için bir lütuf sayılır” (Andrews, 2009: 92, 93, 119).

Divan şiirinde aşk, ilahî olan ile dünyevî olan arasında, “birlik”in kurulmasında yetkinlik sahibi olan “kâmil insan”a ulaşmanın birincil yoluna dönüşmektedir.

Divan şiirinde aşkın merkezinde sevgili (fallus) yer alır. Gerçek âşık ve diğer âşıklar (Rakipler/ Babanın- Adı metaforu) bu merkezi çevreleyen unsurlardır. Bunlar arasında sevgilinin paylaşımı konusunda bir mücadele vardır. Bu paylaşımın beraberinde getirdiği mücadele ve çatışma ayrıca bir yalnızlaştırma meselesini de beraberinde getirmektedir. Âşık, sevgili ve etrafındaki diğer âşıklar (Rakipler) tarafından dışlanır,

yalnızlığa itilir. Aşığın dışlanması türlü türlü oluyor. Bunları dört grupta ele alacağız: ilk grupta bütün örneklerde, sevgilinin diğer âşıklar ile birlikte oluşunun dışında, âşığa ayrıca bir tavrı yoktur. Aşığın bu itilmişliğe yalnızlığa karşı tavrına gelince; âşık bu durumda sevgiliye serzenişte bulunmakta ve sevgiliye sitem ve şikâyet vardır. Sevgiliden acıma bekler, sevgiliye yalvarır, ricada bulunur, yararlanmaya çalışır. Bazen ise sevgiliden soğur ve uzaklaşır. İkinci grupta ise sevgilin âşığa olumsuz tavırları vardır. Üçüncü grupta âşık ayrılığın eşlik ettiği, dördüncü grupta ise ızdırabın beslediği bir yalnızlık içindedir.

1.1. Âşığın Sevgiliye Tavrı Alışı

Sevgilinin rakip ile beraber, olumlu bir ilişki içinde olması ve bu ilişki üçgeninde âşığın saf dışı edilmesi âşıkta sevgiliye karşı bazı tepkilere neden olur.

1.1.1. Âşığın Sevgiliye Sitem Edişi

Divan şiirinde sevgilinin âşığını ihmali, ona yüz vermemesi bilinen bir husustur. Nitekim âşık, sevgiliden gelen her cefâya katlanıyor olsa da bazen çektirdiklerinden dolayı sevgiliye sitem eder. Yaptığı bir hareketin veya söylediği sözün üzüntü, alınganlık, kırgınlık vb. duygular uyandırdığını öfkelenmeden belirtir. Âşığın sevgiliden şikâyetlerini sevgiliye iletmediği durumdur.

Sevgilinin rakip ile birlikte oluşu ya da uzaktan ilişkide bulunması aşığı üzer, kahreder. Bununla yetinmeyen sevgili aşığa soğuk davranır. Âşık sevgilinin bu tavrını eleştirir. Sevgili niçin rakibe yaklaşıyor da kendisine yüz vermiyor.

Eyyâm-ı devletünde reva mı benüm begüm

Zulm-i sarîh ola bana ağyara ‘adl u dâd

Taşlıcalı Yahyâ G. 48/2

Taşlıcalı Yahyâ, başkaları sevgiliden yardım ve adalet görürken kendisinin zulüm görüşüne reva mı diye soruyor.

Benzer soruyu Nedîm de sorar:

Merhabâ etdiğin ellerle revâ mı göreyim
Eller emsin o şeker lebleri de ben durayım
Bâri lutfeyle â zâlim biricik yüz süreyim
Pâyin olmazsa eğer gûşe-i dâmân olsun

Nedîm MUS. 35/2

Âşık kendisinin değil de diğer âşıkların (Rakipler) sevgili tarafından tercih edilmesini kıskanmakta, bunun suçlusu olarak sevgiliyi görmektedir. Diğer âşıklara (gayr, rakip, bî-gâneler, agyâr) lutf u ihsân, mihr ü vefâ, iltifât ediyorsun, bana cefâ. Âşık bu tavırdan ötürü acılı durumdadır.

Ahmed çeke cevri ve lutfun göre ağyâr
Ey şefkati az şâh-ı cihân yandım elinden

Ahmet Paşa G. 230/7

Ahmet Paşa, Cihan padişahı olan sevgilinin cevri kendisinin çekmesine rağmen ihsanları başkalarına yapmasından şikâyetçidir.

Hasret-i tîgun ile agların öldürmezsin
Gayra ihsânlar idersin beni güldürmezsin

Behiştî G. 377/1

Behiştî, Sevgili, ayrılık acısına dayanmayıp ölmeyi arzulayan âşığı öldürme ihsanında dahi bulunmuyor.

Ben fûrkatünde yandım düşmen visâle irdi
Mü'min cehennem içre kâfir cinâne girdi

Behiştî G. 510/1

Behiştî, sevgili adaletli değildir. Ayrılık acısını çeken âşığı cehenneme, düşman olan kâfiri cennete erdirir.

Dâ'imâ bî-gânelerdür lutf u ihsânun gören
Olmayayduk kâşki cânâ senünle âşinâ

Şeyhülislâm Yahyâ G. 10/4

Şeyhülislâm Yahyâ, uzun süreler sevgiliden lütuf görmeyen âşık sevgiliyi tanıdığına binbir pişmandır.

Ey beni mahrum edip bezm-i visâlınden müdâm
Gayrı hân-i iltifâtı üzre mihmân eyleyen

Fuzûlî G. 222/2

Fuzûlî, kendisini kavuşma meclisinden daima mahrum bırakan ve başkalarını iltifat sofrasına misafir eden sevgiliden şikâyetçidir.

Bir başka şikâyet de Behiştî'den. Bana soğuksun ona sıcak:

Rakîbe yaz nesîmi gibi mülâyimsin sen
Bize şimâl-i zemistân gibi mizâcun serd

Behiştî G. 82/4

Âşık sevgiliyi diğer âşıklarla (Rakipler) eşit ölçüde paylaşamayacağını görünce “arada bir benim ol, benim gönlümü de hoş tut” anlayışını benimsiyor.

Ne buldun gayrılarla itdüğün bu üns ü ülfetden
Biraz da ey cefâ-cû Yâver-i nâlânunu hoş tut

Enderunlu Hasan Yaver G. 35/5

Enderunlu Hasan Yaver, istifham yoluyla sevgilinin başkalarıyla düşüp kalkmasına bir anlam veremediğini ifade ederek sevgilinin birazda kendisini hoş tutmasını ister.

Kocup her şeb miyânın cânına can katmada ağyâr
Behey zâlim sen insâf et bizim de cânımız vardır

Nedîm G. 26/6

Şikâyetin dozunu artıran Nedîm her gece ağyârın koynuna girip canına can katan zalim sevgiliye kendi canının da olduğunu hatırlatır.

Niçe bizden kaçasın her nefes ağyâra uyup
Bir nefes hem-dem olup ‘ayş idelüm gel berü gel

Cem Sultan G. 193/3

Cem Sultan, “her nefes” ağyârla beraber olan sevgiliyle “bir nefes” dahi olsa beraber olmaya razıdır.

Hayret-i ışkun beni lâl itdüğün anmaz mısın
Söyleşürsin dâim ellerle göz ile kaş ile

Enverî G. 243/3

Enverî, her dem yabancılarla göz ile kaş ile söyleşen sevgili, aşkının lâl ettiği âşığı bir dem olsun anmaz.

Sevgilinin bu tavrına karşı yeter diyen, isyan bayrağını çeken Şeyh Gâlib olur:

Tutdu Gâlib kat’ çok rûze-i derd ü elemin
Kalmadı tâb ü tüvân çekmege cevri ü sitemin
Yeter ey şeh yeter ağyâr-ı denî sürdürü demin
Görelim biz de meh-i lutf ile mihr-i keremin
Gecemiz Kadr-i mübârek günümüz id olsun

Şeyh Gâlib MUH. 2/5

Alçak rakip seninle dem sürdürü. Yeter artık. Biz de senin lütfünü görelim.

Sevgili rakiple eğlence meclislerinde içki içiyor, âşık ise dışarda acı çekiyor.

Gice ağyâr ile sen kim içerde bâde eylerdin
Kapundan taşra lertzân subha denlü çeng çaldum ben

Behiştî G. 429/4

Sen başkalarıyla gece sabaha kadar içerde içki içersin. Ben dışarda titreyerek çeng çaldım. (Âşık acıdan inlemelerini müzik aletinin çıkardığı sese benzetmiş.)

Meyhanede içkiyi sunan kişi (saki) bazen sevgilinin kendisidir.

Sâkiyâ devr ehline sunup visalin câmını

Ahmed'e geldikçe sâgar n'için ihmâl eyledin

Ahmet Paşa G. 148/7

Ahmet Paşa, içki sunan (sevgili) kavuşma kadehini sırayla sunarken sıra Ahmed'e geldikçe onu es geçer. Âşık bu durama serzenişte bulunuyor.

Mey gibi kanum içüp bezmün harâm itdün bana

Ben sana kanum eyâ sâkî helâl itmek neden

Enverî G. 188/3

Ey dem-â-dem reşk tîğiyle benim kanım döküp

Mey içip ağyar ile seyr-i gül-sitân eyleyen

Fuzûlî G. 222/4

Sevgili ağyar ile içki içip gülistan seyirlerine çıkınca âşık kıskançlığından kan ağlıyor.

Sevgili âşığı görmezliğe geliyor. Sevgilinin âşığı göz göre göre görmezliğe gelmesi onu incitir.

Gönlümüz bir merhabâ ile iderdün karşı şâd

Ey dirîgâ itmez oldun gördüğünce merhabâ

Behiştî G. 25/3

Sevgilinin bir selamı dahi âşığı mutlu etmeye yetecekken onu dahi vermez.

Behiştî degmedi bir merhabâna dâr-ı dünyâda

Vefâsuz dil-rübâlardan hele sana selâm olsun

Behiştî G. 382/5

Behiştî dünyada vefâsız sevgilinin bir selamını dahi görmedi.

Bir kez dimedün kandadır ol ‘âşık-ı mehcûr
Bilsem bu cefâyâ ne sebep var diye cânâ

Şeyhülislâm Yahyâ G. 13/3

Sevgili, ayrılık cefâsını çeken âşığın bir kez olsa dahi nerde olduğunu sormamıştır.
Âşık sevgilinin bu tavrına bir anlam verememektedir.

Âşığın acı çekişlerine karşı sevgili kayıtsızdır. Bilmesine rağmen âşığın bu durumunu görmezden gelir. Bir kez olsa dahi âşığın halini sormaz onu anmaz. Âşık gizliden de olsa sevgilinin bir bakışına dahi razıdır.

Sevgilinin bu tavrını gösteren beyit örnekleri:

Yıllarla yeldüm irmedi sen mâhdan meded
Gören didi ki hey yazug Allâhdan meded

Necâtî Beg G. 52/1

İşidürsin dün ü gün âh ü figân eyledüğüm
Hiç bir kerre dimezsün ki Necâtî neyler

Necâtî Beg G. 72/7

Dimedün yâd idüb beni bir gün
‘Aceb ol derde mübtelâ neyler

Necâtî Beg G. 116/2

Bîgâne gibi bakduğun oldur Necâtîye
Kim var hezâr bencileyin âşinâlarun

Necâtî Beg G. 298/ 5

Kıldı zülfün tek perişân hâlimi hâlin senin
Bir gün ey bî-derd sormazsın nedir hâlin senin
Fuzûlî G. 166/1

Nice kim efgânımı ey mâh işittin geceler
Demedin bir gece kimdir bunca efgân eyleyen
Fuzûlî G. 222/3

Ney gibi sensüz eylerem feryâd
Bir nefes niçün itmedün beni yâd
Hamdullah Hamdî G. 36/1

Gönül derdün diyârına düşüpdür haylî müddetdür
Nola bir dem sorarsan bu garîbi ey sitemger ger
Hamdullah Hamdî G. 68/2

Bir gün vefânı görmedüm iy meh-likâ Receb
Şa' bân ayında bana çoğ itdün cefâ Receb
Enverî G. 16/1

Kana gark olmuş yatur tîrûn ucundan Enverî
Dimedin bir kerre kim ol nâ-tüvânun kandadır
Enverî G. 65/5

Hastadur hicr-i zenehdânunla derdâ Enverî
Gelmedün bir sîb ile ol nâ-tüvânun üstine
Enverî G. 226/5

Ya bir nigâha dahı tâb yok mu çeşminde
O nâz hastası tâ böyle bî-mecâl midir
Nedîm G. 34/6

Bir nigâh-ı âşinâ besdir bize muğ-beççeden
Ba'd-ezin ey duhter-i rez çekmeziz nâzın senin
Nedîm G. 71/4

La'l-i nâbın çâşnî-senc-i itâb etmez misin
Lutf edüp kahr ile olsun bir hitâb etmez misin
Nedîm G. 73/1

Hîç la'l-i revân-bahşun 'ıyân eylemedün hîç
Bir kerre bize lutf-ı nihân eylemedün hîç
Enderunlu Hasan Yaver G. 41/1

Beni pek nâ-tüvân itdi tecâhül-gûne etvârun
Senün kârün tegâfüldür benüm hâlüm mükedderdür
Enderunlu Hasan Yaver G. 52/2

Gâhîce tegâfûl gehi bî-gâne nigâhun
'Uşşâkuna ey gözleri âhû nelerün yok
Enderunlu Hasan Yaver G. 97/3

Bir kerre nigâh eylemedün bende-i zâra
Üftâdelerün hâline ey meh nazarun yok
Enderunlu Hasan Yaver G. 97/4

Görüp hâl-i diger-gûnum bana rahm itmedün cânâ
Niçe demdür gamunla zâr u giryân olduğum kaldı
Enderunlu Hasan Yaver G. 183/2

Mecliste sevgili (Mum) etrafına rakipleri topluyor. Âşık da uzakta mum gibi yanıyor. Sevgiliyle rakiplerin konumu bu olduğu için Âşık meclise katılmıyor. Katılamayınca da acı çekiyor.

Sen Şem gibi gayr ile meclisde gülersin
Ben akıtırım yaş ile kan yandım elinden

Ahmet Paşa G. 230/2

Nice mahrem eyledin Şem‘i beni mahrm edip
Ben senin bezminde cn nakdin nisâr etmez m‘idim

Fuzûlî G. 182/3

Sevgili olur olmaz kişilerle sohbet ve arkadaşlık eder. ÂŞığın arkadaşı ise sevgilinin aşk acısıdır. Onun sohbet arkadaşı bu derttir.

Her hr ile sen sohbet edersin dn  gün ben
Derdin ederim mnis-i cân yandım elinden

Ahmet Paşa G. 230/6

Sen gl gibi efendi elden ele revan ol
Bülbül gibi Necatî kalsın fiğan içinde

Necatî Beg G. 466

ÂŞık sevgiliyi rakiplerle arkadaşlık ederken görüyor. ÂŞık onun için acı çekerken sevgilinin bu tavrı sergilemesini kendisine yakıŐtıramıyor.

Sevdgm lyık mdur sen gl aıl ağyâr ile
Künc-i gamda Yâver-i zrun senün mahzûn iken

Enderunlu Hasan Yaver G. 146/5

Rakip ile edersin sohbet-i hs
Necatî‘yi sürersin ‘ma karşı

Necatî Beg G. 412

Rakiple candan sohbet ediyorsun. Beni de halkın arasında g duruma dŐryorsun.

Âşık hayal kırıklığı yaşıyor sevgilinin kendisine kol kanat gereceğini düşünürken onu bir ok gibi alıp uzaklara atmıştır.

Kol kanat olasin dir idüm iy hümâ bana
Kim dirdi sana ok gib'elüm al yabana at
Enverî G. 21/4

Taşırgama ki tîrüne cânım nişânedür
Atma yabana gel beri ur ol nişân için
Enverî G. 193/3

1.1.2. Âşığın Dert Yanışı

Âşık şikâyetlerini sevgilinin dışındakilere (dostlarına, okuyucuya, gönlüne, kendisine) aktarırsa “sevgiliden dert yanma” olur. Âşık sevgilinin kendisine karşı olan tavrını, itilmişliğini, yalnızlığını dostlarına okuyucuya, kendine anlatarak çareler arar, acılarını hafifletmeye çalışır. Âşığın değişik dert yanmaları:

Sevgili rakip(ler)le beraberdir ve âşıktan uzak durmaktadır. Âşıқта sevgiliye yaklaşma eğilimi vardır. Bu bakımdan sevgiliyi övmeyi ihmal etmez.

Yâr bizden gayriye çok çok selâm itmiş yine
Şehr için baştan başa dârüsselâm itmiş yine
Necâfî Beg G. 556/ 1

Sevgili bizden başkasına selam etmiş, bütün şehri baştan başa cennete çevirmiş.

Âşık, sevgilinin rakip(ler)le beraber oluşuna, kendisini dışlamasına karşı tavırsız gibidir. Yalnızca bir durum saptaması yapar.

Kaşları yayı gibi gayrîyi kendiye çeker
Gamzesi oku gibi âşıkı yabana atar
Ahmet Paşa G. 66/2

Ben kulunu redd edip kılar rakîbini kabûl
Âşinasın yad edip bîgânesin hem-râz eder

Ahmet Paşa G. 98/3

Sufh-dem her gece ağyâr ile ol yâr oturur
Dest-bâzî kılıp ağyâr ile oynar oturur

Ahmet Paşa G. 104/1

Ahmet Paşa, 1- sevgili yaya benzeyen kaşları gibi başkalarını kendine çekerken aşığı ok gibi uzaklara atıyor.

2- (sevgili) kulu olan (âşığı) reddedip, rakibi kabul ediyor. Bildiği, tanıdığı âşığı yabancı gibi görüp, başkasını sırdaş ediniyor.

Rakîbe eyledi meyli kaçır gözümden o serv
Yabana sâye salar çeşmesâra nâzlanur

Hamdullah Hamdî G. 42/4

Hamdullah Hamdî, serv (sevgili) kurak çorak olan yabana (rakibe) gölge salmış (meyl etmiş) onu (gözyaşıyla) büyüten çeşmesara, sulak alana (âşığa) gölge salmakta nazlanıyor.

Nikâb ile göremezken biz onu vâ-hayfâ
Rakîb o gerden-i simîni bî-nikâb kokar

Nedîm G. 16/4

Nedîm, ben sevgiliyi peçeli bile görmezken rakîb ne yazık ki onun, örtüsüz gümüş gerdanını koklar.

Yine gülşende bugün bülbüle bir hâl olmuş
Güli hârile görüp münkesirü'l-bâl olmuş

Behiştî G. 230/1

Sevgiliyi rakîb ile gören âşığın kolu kanadı kırılmış.

Âşık sevgiliye ağır söz söylüyor. Durumdan o kadar rahatsızdır ki dert yanmaları hakarete kadar varıyor. Ahmet Paşa “taş gönüllü”, ”vefasız, merhametsiz”; Behiştî “yılan”, “yalancı”, “hercâî”; Fuzûlî “taş bağırlı”, “şefkatsiz“, “kötü huylu”; Hamdullah Hamdî “vefasız “; Enderunlu Hasan Yaver “merhametsiz, zalim“ olarak niteler sevgiliyi.

Yâhud bu şîşe-i nâzik-mizâc gönlümüze

O seng-dilden eren inkisârı mı diyelim

Ahmet Paşa G. 189/2

Bir söz ile gönlüm aldın sonra yüz döndürdün âh

Kimsenin cânânesi bî-rahm ü fettân olmasın

Ahmet Paşa G. 251/2

Mübtelâyam bir vefâsı rahmı yok hercâ’îye

Olmasun ‘âlemde kimse bencileyin mübtelâ

Behiştî G. 25/2

Rakîbe gerçi vuslat ‘îdgâhınun kemânıdur

Velî bana hilâl-i çarh atılmış ok yılanıdur

Behiştî G. 167/1

Benüm almaz selâmumı dir imiş

Bâri ‘ömrinde virmiş olsa selâm

Behiştî G. 353/4

Ey Fuzûlî ol sanem efgânına rahm eylemez

Taşa benzer bağı te’sir eylemez efgân ana

Fuzûlî G. 20/7

Zârlığım aşktan var Fuzûlî velî

Ol meh-i bî-mihirden rahm men-i zâre yoh

Fuzûlî G. 58/7

Cefâ vü cevri ile kan oldu bağrım yâ Rab ol bed-hû
Niçin terk eylemez cevri ü cefâsın bir kerem kılmaz

Fuzûlî G. 119/4

Cihâna ‘arz ider ol bî-vefâ güneş yüzini
Belâlu ‘âşık karşı niçün hicâba girür

Hamdullah Hamdî G. 39/3

Âh kim ol bî-vefâ dil-ber beni yâd eyledi
Ben garîbi agladup düşmenleri şâd eyledi

Hamdullah Hamdî G. 190/1

Merhametsüz böyle zâlim hiç görülmüş mi ‘aceb
Zahm-ı dil pür-hûn iken merhem-resân olmaz bana

Enderunlu Hasan Yaver G. 11/3

Bî-vefâdan merhabâ gelmez Necâtî kimseye
Galibâ utandığından kendüye bühtân ider

Necâtî Beg G. 141/ 7

Sevgili uğruna canını verirsin onlar (sevgili) seni hemen unuturlar; çünkü onlar vefasızdır. Onlardan vefa bekleme. Âşık onun yolunda canını vermiştir; ama sevgili mezarına bir avuç toprak atma vefasını göstermemiştir.

Kim anar yolına cân virdüğünü ey Yahyâ
Unudurlar seni bi-çâre hemân ölmeyi gör

Şeyhülislâm Yahyâ G. 97/5

Cân nakdini alup unudurlar revâ mıdur
Resm-i vefâyı bilmediği dil-rübâlarun

Şeyhülislâm Yahyâ G. 204/4

Bî-vefâlıklar ider yolına cânlar virene
‘Acebâ böyle mi olur dünyede hep bu begler
Necâtî Beg G. 67/4

Yolına öldüm bir avuc toprak atmaz üstüme
Dostlar bu hasret ile ağlasun dünyâ beni
Necâtî Beg G. 598/ 6

Âşık talihinden kısmetsizliğinden şikâyetçidir.

Kuldur diyü mezâda koyup satsalar beni
Alur gözile itmez efendüm bana nazar
Behiştî G. 183/4

Behiştî, beni (âşığı) açık artırmayla satışa çıkarsalar sevgili alır gözüyle dahi ona bakmayacaktır.

Giderken kûyına yârun gice şem‘ olmuş ağyâra
Bana mâh-ı siyeh-dil bir kazâ-yı âsmânîdür
Behiştî G. 167/2

Ağyâr sevgilinin köyüne giderken gece onun için mum olup yolunu aydınlatırken bırakın geceyi ay dahi âşık olunca siyah dil olur. Yolunu aydınlatacağına karanlık eder.

Seyyârelerle seyre çıkar her şeb ol kamer
Mümkin degül ki râst gelem ben sitâresüz
Behiştî G 191/2

Seyyarelerle (Rakiplerle) her gece ay (sevgili) gezmelere çıkar. Yıldızı hiç parlamayan ben âşığa bir gün rast gelmez.

Kuhlveş ‘âşık Behiştî olsa yolında gubâr
Âh kim ol merhametsüz ‘aynına almaz imiş
Behiştî G. 219/5

Sürme gibi âşık Behiştî sevgilinin yoluna toprak olsa da o merhametsiz sevgili gözüne yine de sürmezmiş.

Âşık sevgilinin rakîp ile sohbetini kıskanıyor.

Sohbet-i gül kısmet-i hâr olalı

Nâle nasîb oldu hemân bülbüle

Hamdullah Hamdî G. 148/5

Gül ile sohbet dikene (Rakîb) nasip olduğundan beri bülbüle (âşığa) inlemeler nasip olmuş.

Hem-sohbet oldu yine rakîb ile ol sanem

Îmânı olsa hem-nefes olmazdı gebr ile

Hamdullah Hamdî G. 162/3

O senem (sevgili) yine rakîb ile sohbet arkadaşı olmuş. İmanı olsaydı o Mecûsi ile arkadaş olmazdı.

Kaddüm bükülüb çenge döner sînem olur def

Ağyâr ile ol yâr kaçan kim ide sohbet

Necâtî Beg G. 35/6

Âşık, sevgiliyi ne zaman rakîp ile sohbet ederken görse gövdesi ikiye bükülüp çenge (bir tür saz), göğsü ise defe dönüyor.

Acaba sevgilinin âşığın neler çektiğinden haberi var mı? Onu sevdiğini onun için neler çektiğini biliyor mu?

Cân neler çektiğini cânân bilir mi bilmezem

Bendesinin hâlini sultân bilir mi bilmezem

Her gece sevdâyı zülfüyle perişân-hâl olup
Oldugum reyhânına hayrân bilir mi bilmezem

Ûd gibi inlesem feryâdım işitir veli
Ben ne için ettiğim efgân bilir mi bilmezem

Ahmet Paşa G. 219/1-3

Âşık sevgiliden umudu kesmiştir. Artık ne yapsa da sevgili dönüp bakmayacaktır.
Âşık umutsuzdur ve yalnızlığıyla baş başa kalmıştır.

Söylesem hâl-i dil-i zârımı ısgâ itmez
Yüregüm yâresin açsam da temâşâ itmez
Merhamet bende-i efgendeye aslâ itmez
Hışmla dahı niğeh-i hâlûme kat'â itmez
Var mı bir gün ki gelüp sabrumı yagma itmez
Bunu bir 'âşık bir dil-ber-i ra'nâ itmez
Vâmık olsam bu cefâyı bana 'Azrâ itmez
Belki Mecnûn dahı olsam bunu Leylâ itmez

Hâlûme âh iderüm yok dehenümden gayrı
Bakanum yok bana dâg-ı kühenümden gayrı

Enderunlu Hasan Yaver TB. 1/2

Âşık, Sevgilinin diğer âşıklarına (rakîplere) şefkatini merhametini vefâsını bol bol gösterirken, her daim onlarla beraberken âşığa gelince tam tersi tavırlar sergilemesinden ve ilgisizliğinden dert yanıyor.

Ol mâh ehremenlere arz-ı cemâl edip
Bizden özün perî gibi pinhân eder dirig

Ahmet Paşa G. 139/6

Sevgili yüzünü şeytana gösterirken bizden ise peri gibi gizler.

Cân verir her nefeste bin ölüye
Bizi anmadı bir nefes n'idelim

Ahmet Paşa G. 196/3

Her nefesinde bin ölüye can veren sevgili bizi bir nefes anmadı ne yapalım.

Şeb olmaz idi nehârı Behiştî'nün gamdan
Anunla ol güneş itse eger selâm sabâh
Behiştî G. 71/5

Eğer sevgili Behiştî'ye selam etseydi, sorsaydı gamdan gündüzü gece olmazdı. Acı çekmezdi.

Yârün Behiştî kûyuna varmak ne var idi
Agyâr ile görüp anı âdem elem çeker
Behiştî G. 163/5

Behiştî sevgilinin köyüne gidip de ne yapacak sanki, sevgiliyi rakîp ile görüp acı çekecek.

Ağyâra dirîg eylemez aslâ ne dilerse
Ammâ bana yokdan gelür ol gonca dehâncuk
Behiştî G. 248/2

Rakîp ne isterse sevgili asla yok demez, ama âşîğa gelince yok gibi olan ağzında (kapalı) yoktan başka bir şey çıkmaz.

Helâk olur ol âfet haste olduğına ağyârun
Velî şefkat göziyle bir nazar itmez biz ölürsek
Behiştî G. 270/2

Sevgili, rakîp hasta olduğunda kahrından helak olur. Biz ölsek dahi şefkat gözüyle bir nazar etmez.

Ağyâr ile çemende gülüp oynamakda yâr

Ben nâ-murâd kûşe-i tenhâda ağların

Behiştî N. 8/3

Sevgili çemende Ağyâr ile gülüp oynamakta, nasipsiz âşık ise bir köşede yalnız ağlamakta.

Yadı yâd idüp beni yad eyledi

Yâdlardan âşinâyı çok görür

Cem Sultan G. 73/3

Sevgili başkalarını dost edinip âşığı unuttu, başkalarından bildiği tanıdığı âşığı çok görür. (çok görür: 1- üstün tutar, 2- daha fazla görüşür.)

Gözüm açup cihânı seyr iderdüm sağ esen derdâ

Tabîbüm itse ben bîmâruna bir kez nazar çeşmün

Enverî G. 151/5

Sevgili iyilik yapıp bir kez hasta âşığa baksaydı gözünü açıp dünyayı seyrederdi. (ölüm döşeğinde olan âşığı sevgilinin bir bakışı iyi etmeye yeter)

Huzûrum uçmasın mı gülşen-i âlemde iy bülbül

İşitdüm gayrılarla salınur serv-i hırâmânım

Enverî G. 175/2

Ey bülbül dünya gül bahçesinde huzurum nasıl kaçmasın, duydum ki sevgilim başkalarıyla gezip dolaşmakta.

Oynayup el oyunun elleşür illerle dirîğ

Bana geldükçe dilâ ol güzelün değmez eli

Enverî G. 289/7

Yazık sevgili yabancılarla elleşip oynaşmakta, âşığa gelince eli eline değmez.

Gündüz ağyâr iledür diyü elinden yârun
Yandı yakıldı bize şem'-i şebistân bu gice

Enverî G. 235/3

Sevgili gündüz ağyâr ile olduğunda bu gece kış mumu yandı yakıldı.

Gayra ihsanı çok ü lutfu öküş lîk bana
Sitemi vafir ü bî-dadı firavân eyler

Fuzûlî K. 32/18

Sevgilinin ihsanı lütfu başkalarına çok fakat âşığa sitem ve adaletsizliği çok eyler.

Ahter-i bahtım vebâlim gör kim ol mehden gelen
Mihrlerdir özgeye cevri ü cefâlardır bana

Fuzûlî G. 13/7

Gayre eyler bî-sebeb bin iltifât ol nûş-leb
İltifat etmez bana mutlak nedir bilmem sebeb

Fuzûlî G. 29/1

Sevgili başkalarına iltifat ve iyilik ederken âşığa cevri ü cefâlar eyler.

Ey Fuzûlî yanarım kim ne için ol yüzü gül
Bana yanar od olur özgeye şem'-i mahfil

Fuzûlî G. 176/9

Ey Fuzûlî sevgili mecliste rakipleri aydınlatan bir mum gibi iken beni yakan bir ateş oluyor. Niçin oluyor bu, yanıyorum.

Hem-nişîn olmaz bizümle ol şeh-i âlî-cenâb
Hem-dem-i bezm-i ekâbir yâr ile ülfet de güç

Enderunlu Hasan Yaver G. 42/2

Sevgili bizimle oturup kalkmaz. Büyükler meclisinde sevgiliyle yakınlaşmak da zor.

‘Adûya lutf u ‘atâyı cihân cihân eyler
Bana gelince o zâlim yegân yegân eyler

Enderunlu Hasan Yaver G. 58/2

Sevgili düşmana lütuf ve ihsanı dünya kadar eder bana gelince tek tek eder.

Dem-â-dem gayrılarla ülfet ider ol perî şimdi
Benüm Yâver gibi mehcûr-ı cânân olduğum kaldı

Enderunlu Hasan Yaver G. 183/5

Sevgili her an başkalarıyla dostluk eder bana Yâver gibi sevgiliden ayrı düşmek kaldı.

Gam-ı ağyâr u fikr-i yâr idi cân yoldaşum ‘umrâ
Benümle olmadı bir lahza yâr ol gitdi ben kaldum

Kânî G. 117/7

Rakîbin verdiği acı ve sevgiliyi düşünmek cân yoldaşımdı. Sevgili bir an bile benimle olmadı o gitti ben yalnız kaldım.

Ben gam-ı ağyârdan itmezdüm ey dil iştikâ
Âh bir kerre bana ol yâr yârümdür dise

Kânî G. 158/2

Rakîbin verdiği acıdan şikâyet etmezdüm o sevgili bir kere sevgilimdir dese.

Kânîyâ eylerdüm ol şûha bütün cânım fedâ
Mazhar-ı nîm-iltifâtum yâr-ı gârumdur dise

Kânî G. 158/7

Ey Kânî o sevgili mağara arkadaşımıdır dese yarım iltifat etse bütün canımı feda eylerdim.

Çünkü yâr ağyâr ile dem-sâzdur
Bana günde bin kez ölmek azdur

Necâtî Beg G. 88/1

Bana günde bin kez ölmek azdır çünkü sevgili ağıâr ile arkadaş, dostur.

Ben Necâtî iderem kendümi yolında şehîd

Ol bana sarmağa bir kanlu kefen nâzlanur

Necâtî Beg G. 109/8

Ben Necâtî sevgilinin yolunda canımı verirken o bir kanlı kefen sarmaya nazlanır.

Düşmanı yâr idinüb yârum unuttı yârını

Yârını anmaz dirîğâ ol Hudâdan korkmaz

Necâtî Beg G. 225/ 7

O Allah'tan korkmaz sevgili düşmanı yâr edinip yarını unuttu. (Yârını: 1- âşığı, 2- gelecek, ruz-ı mahşer)

Bin kez görür rakîb-i dil-âzâr ta'nesin

Bir kez dimez ki böyle dimen mübtelâmuza

Necâtî Beg G. 489/ 2

Sevgili gönül incitici rakîbin âşığı kötölemesini bin kez gördüğü halde bir kez uyarmaz bize tutkun âşığı kötöleme.

Kaddine secde itmege ben kâmet eyledüm

Ol bana gerçi virmedi Tanrı selamını

Necâtî Beg G. 627/ 2

Âşık dua ediyor. Allah'a dert yanıyor.

Yâ Rab görem mi ol mehi kim mihrbân ola

Râm ola ben garîbe vü ârâm-ı cân ola

Hamdullah Hamdî G 9/1

Ey Allah'ım ben o sevgiliyi bana şefkat gösterirken görecek miyim, ben kimsesize boyun eğip gönlünü rahatlatacak mı?

1.1.3. Âşığın Acıma Bekliyişi

Âşık sevgiliden, dostlardan yardım, acıma beklemektedir. Yalvarma yoluna başvurur. Talihsizliğinden yakınır.

Acır isen gel Necâtî derd-mende acı kim
Ne leb-i dil-ber nasîb oldu ne halvâ-yı rakîb
Necâtî Beg G. 25/8

Acıyacaksan gel dertli Necâtî'ye acı. Ne sevgiliye kavuştu ne de rakîbin ölümünü gördü.

Rahm it ey dost cân garîbine kim
Teşne-dildür lebünden âb özler
Necâtî Beg G. 98/4

Ey sevgili merhamet et bu kimsesize gönlü susamıştır dudağından su özler.

1.1.4. Âşığın Sevgiliye Yalvarışı

Âşık sevgiliyle iyi kötü bir ilişkiyi gerçekleştirmişse onun daha yakınına varmak, visale ermek için ona yalvarma yolunu tutabilir.

Âşık sevgiliye ilgi göstermesi, ayrılığı sonlandırması, onu terk etmemesi için yalvarıyor:

Hâsıl ederdin dü âlemde mûradın Ahmed'in
Bir nefes desen ki ol ümmîd-vârımdır benim
Ahmet Paşa G. 209/9

Bir kerecik o Ahmed ümmîd-vârımdır desen iki âlemde de isteğini yerine getirmiş olurdu

Görüp vâdi-i hecrinde yüzün döndürme gönlümden
Ki âhûlar beyâbânlarda kaçmazlardı Mecnûndan
Ahmet Paşa G. 247/3

Ayrılık vadisinde beni görüp yüz çevirme çünkü, ceylanlar çöllerde Mecnun'dan kaçmazlardı.

Ey meh visâlin hanına bir gece mihmân et beni
Göster cemâlin şem'ini şevkinle handân et beni

Ahmet Paşa G. 317/1

Ey sevgili kavuşma hanına bir gece misafir et beni. Muma benzeyen yüzünü göster o şevkle ben de mutlu olayım (Mum- Pervane).

“Pervane (pervane) f.i. Geceleyin ışığın çevresinde görülen küçük kelebek. Divân şiirinde âşıkı temsil eder. Pervane mum'a (şem') âşık olarak kabul edilir. Eskiden, geceleyin mum ışığında iş görülürdü. Şairler de mum ışığında şiir yazarken hemen yakınlarında bulunan bu kelekleri şiirlerine konu edinmişlerdir. Pervane, mum ışığının çevresinde döner döner ve öyle bir an gelir ki kendisini mumun alevine bırakmış. Hatta sevgilinin beni de bu alev ile yanmış bir pervaneye benzetilir. Şâir sevgilisini mum ışığına; kedisini de pervaneye benzeterek onun uğruna can vermeye hazır olduğunu söyler. Bazen pervanenin aşkını başkalarına örnek gösterir, bazen da pervanenin, âşıklığı kendisinden öğrendiğini söyleyerek övünür. Çünkü pervane sessizce ve gürültü etmeden can veren sadık bir âşıktır. Tek bir ışık etrafında döner ve kendini yakıp yok eder. Vahdet yolundaki dervişin yok oluşu da buna benzer. Yani ışık İlahî aşk, pervane ise bu aşka kendini kaptırarak yanan kavrulan tarikat ehlidir. Şem ü Pervâne'nin bu hikâyesi değişik şekillerde ele alınmış ve hatta mesnevi konusu olmuştur” (Pala, 2011: 370).

Dost bâğından belâlı bülbüle bir güle yeter
Gözlerim kan ağlasın tek yüzüme bir gül yeter

Ahmet Paşa KIT. 8/1

Dost bahçesinde belâlı bülbüle bir gül yeter (gül:1- çiçek, 2- gülmek fiili).
Gözlerim kan ağlasın acılar çekeyim ama, yeter ki sen yüzüme gül.

Deşt-i gamda ben sana Mecnûn u sen Leylâ bana
şöyle rahm itmez gidersün âh vâveylâ bana

Behiştî G. 19/1

Gam çölünde ben sana Mecnûn sen bana Leylâ olmuşsun. Yazık sen bana merhamet etmeden gidersin.

Cem’i kılma kapundan bir nefes dûr
Ki yokdur sensüz iy meh-rû karârı

Cem Sultan G. 307/5

Ey ay yüzlü (sevgili) Cem’i bir an bile kapında uzaklaştırma; çünkü senden başka gidecek kimsesi yoktur.

Ben garîbi nola ey dost eger yâd idesin
Bend-i gamdan bu esîr olmuşı âzâd idesin

Hamdullah Hamdî G. 138/1

Ey dost (sevgili) ben kimsesizi anasın dost edinesin. Gama esir olmuşu âzâd edesin.

Irağ olalı çeşmümden karanu gündürürür günüm
Nola ‘arz-ı cemâl itsen benüm şem’i şebistânım

Necâtî Beg G. 368/ 3

Gözlerinden uzak olalı gündüzlerim gece olmuş. Ne olur yüzünü göstersen gecemi aydınlatan mum olsan.

Mahabbet sebze-zârında cemâlün tâze bâğ iken
Vefâ kıl ‘âşıka kalmaz geçer dünyâ benüm cânım

Necâtî Beg G. 368/ 4

Sevgi bahçesinde güzelliğın taze iken âşığa vefâ kıl güzelliğın bir gün sona erer.

Yüz çevürme kaçma benden gel berü çok sevdiğim
Atasından anasından ilerü çok sevdiğim

Necâtî Beg G. 376/ 1

Atasından anasından da çok sevdiğim sevgili benden yüz çevirme kaçma benden.

Garîbün Yâver'i terk itme şâhum
Sarây-ı kalbümün sâ mânî sensin

Enderunlu Hasan Yaver G. 144/5

Ey şâhum (sevgili) fakir Yâver'i bırakma. Onun kalp sarayındaki zenginliği sensin.

Âşık sevgiliye kendisine misafir olması için yalvarıyor:

Ahşamlamadun bizde dahi şevkün olursa
Gel bir gece gel iy meh-i tâbânun unutma

Enverî G. 211/3

Ey meh-i tâbânun (sevgili) bizde hiç akşamlamadın isteğin olursa bir gece gel bizde kal.

Yâver-i süzendeyi bir şeb müşerref eylesen
Ben şebistânunda olsam şem'-i süzânun senün

Enderunlu Hasan Yaver G. 105/5

Bu acılar çeken Yâver'i bir gece şereflendirsen (misafir olsan). O (Yâver) Geceni aydınlatan mum olsa.

Âşık sevgiliye kendisini rakîp ile bir tutmaması için yalvarıyor:

Gam benüm yüzümü zerd itdi rakîbün gözün ak
Anı bir görme benümle ki degül bir zer ü sîm

Behiştî G. 341/2

Acı benim yüzümü sarı rakibin gözünü ak etti. Rakîbi benimle bir görme hiç altın ile gümüş bir olur mu?

Âşık sevgiliye rakîp ile birlikte olmaması ilgi göstermemesi için yalvarıyor:

Varup ağyâr ile ‘îş itme güzel başun için
Ey benüm rûh-ı revânum gel e incitme beni

Behiştî G. 548/4

Ey benim rûh-ı revanım (sevgili) başkasıyla (Rakîp) birlikte olup beni incitme.

‘Ahd-ı kadimi arada iy yâr unıtma gel
Ağyâra baş koşup beni zinhar unıtma gel

Cem Sultan G. 203/1

Ey sevgili eskiden verdiğin sözü unutma arada bir gel. Ağyâr ile birlikte olup sakın beni unutma.

Rakîbün fi‘line bakup beni redd itme sultânüm
Kerem kıl ânı andan bendeni billâh benden sor

Enverî G. 49/3

Sultanım (sevgili) rakibin yaptıklarına (benim için söylediklerine) bakıp beni reddetme. Onu ondan beni benden sor.

Âşık sevgiliyle birlikte olmak için sevgiliye yalvarıyor. Tatlı hayallere dalıyor.

Senünle âh bir gün bâga gitsem de biraz çaksam
Temâşâ-yı gülistân-ı cemâle cû gibi aksam
Turuncun gösterüp nârenc-i bâgun başına kaksam
“Aceb pistânına benzer mi dikkat üzre bir baksam
Sen açsan sîneni bâg içre birkaç da enâr olsa”

Enderunlu Hasan Yaver T. 1/4

Bir kerre de mir'ât-ı dil-i zâra nigâh et
Ey mâh eğer rağbetin ağıyâra değılse

Şeyh Gâlib G. 297/3

1.1.5. Âşığın Terk-i Diyâr Edişi

Sevgili ve rakîbin el birliğı edip âşığı dışlamaları ve yalnızlaştırmaları âşığın zihninde içinde bulunduğı mekânı terk etme fikri oluşur. Âşık bu yalnızlıktan kurtulmayı arzular. Bu arzu bu dünyada farklı bir yer olabileceğı gibi başka âlemler, başka âlemleri hayal şeklinde de olabilir. Hatta ölüm de olabilir.

Âşığın terk-i diyâr etmesinin birtakım sebepleri vardır.

Ağıyârı yâr ile birlikte görmeme isteğı:

Seni ağıyâr ile bir kez görüp terk-i diyâr itdüm
Eger bir dahı görürsem ölümüm ihtiyâr itdüm

Behiştî G. 326/1

Âşık sevgiliyi bir kez başkasıyla (Rakîb) görmüş terk-i diyâr etmiş. İkinci defa görürse kendini öldürecek.

Yâr ile ağıyârı hem-dem görmeğe olsaydı sabr
Terk-i gurbet eyleyip azm-i diyâr etmez m'idim

Fuzûlî G. 182/5

Fuzûlî, gurbette kalış sebebini yar ile ağıyârı bir arada görmeye tahammülünün olmadığına bağlamış. Yoksa gurbette kalır mıydı? Bu duruma tahammül edebilseydi vatanına dönerdi.

Yârı ağıyâr ile görmekten vatanda Kânîyâ
Yum gözün terk-i diyârı ihtiyâr it göz göre

Kânî G. 163/6

Kânî de bu duruma tahammül edemeyen âşıklardan. Yummuş gözünü terk-i diyâr etmiş.

Bir sevda uğruna terk-i diyâr etmek:

Kıldum belâ-yı aşk ile ben mübtelâ sefer

Meşhûrdur ki âşıkâ yâ sabr u yâ sefer

Ahmet Paşa G. 73/1

Ben, aşk belâsına tutuldum. Bu belâ yüzünden yolculuğa çıktım. Aşığa ya sabır ya da sefer sözü meşhurdur.

Bir gece sevdâ-yi bû-i zülf-i yâr etsem gerek

Misk gibi kan yutup terk-i diyâr etsem gerek

Ahmet Paşa G. 151/1

Saçın hevâsı yele verdi kâr u bârımızı

Ki müşg-i Çin gibi terk eyledik diyârımızı

Ahmet Paşa G. 328/1

Sen o âhû-yi Haremsin ki işidüb eyledi terk

Nâfe zülfün hevesi ile diyâr-ı Huteni

Necâtî Beg G. 591/2

“Misk, Hita (Doğu Türkistan) ülkesinde yaşayan bir çeşit ceylanın göbeğindeki urdur. Buna nâfe de denir. Divan şiirinde en çok söz konusu edilen maddelerden biridir. Misk, divan şiirinde kokusu ve rengi münasebetiyle sevgilinin saçları için benzetme unsurudur. Hatta birçok zaman sevgilinin saçları miskten daha güzel kokar. Divan şiirinin kurgusuna ve şair muhayyilesine göre, ahunun bu kokuyu kıskanması sonucu içine kan oturur ve misk meydana gelmiştir. Çin, Hita, Hutene kelimeleri miskin çıktığı yeri; âhû da misk geçisini bildirir” (Pala, 2011: 324).

Ahmet Paşa ve Necâtî Beg misk motifini teşhis ve benzetme yoluyla sevda uğruna terk- diyâr etme durumlarını ifade etmek için kullanmışlardır.

Ya Tahammül Ya Sefer:

Aşk derdinin çaresi sabır ve tahammüldür; ama âşık bu ikilemde seferi tercih eder.

Fuzûlî geç selâmet kûçesinden sabr kuyundan
Ferâgat olmayan yerde sefer yeğdir ikâmetten

Fuzûlî G. 238/7

Fuzûlî ferâgat olmayan yerde artık kalamayacağını söylüyor. Artık sabrım kalmadı böyle bir yerde sefer lazım gelmektedir.

Necâtî Beg de seferi tercih eder.

Didiler 'âşıkâ yâ mâl ola yâ sabr u sefer
Çün budur bârî hemîn terk-i diyâr eyleyevüz

Necâtî Beg G. 236/ 4

Tebdil-i Mekânda Ferahlık Vardır:

Mekân tağyîri sıhhat mûcîbidir n'ola nakl etse
Tabîb-i hikmet-i Hak mülkden mülke bu bîmârı

Fuzûlî K. 29/7

Fuzûlî aşk hastalığına tutulmuştur. Tebdil-i mekân bu tür hastalıklara iyi geliyormuş. Diyar diyar dolaşmak istiyor.

Her Âşıkta Mecnunluk Vardır:

Mecnun ve Leylâ Divan şiirinde aşk ilişkisinin temel karakterleridir. Âşıklar aşklarının şiddetini ifade etmek için bu iki karakterin aşk ilişkisinden yararlanırlar ve aralarındaki çeşitli benzerlikleri ifade ederler.

“Necid çöllerinde, Benî Âmir kabilesinden Kays ile Leylâ daha çocukken birbirlerini severler. Dedikodular çoğalınca Leylâ'nın annesi kızını çadırına kapatır. Kays ise sevgilisini göremeyince, üzüntüyle aklı başından gider ve sahralara düşer. Bir müddet sonra da Mecnun (deli) diye anılmağa başlar. Kays'ın babası oğlunun derdini öğrenince Leylâ'yı ailesinden isterse de Kays Mecnun olduğu için kızı vermezler. Bunun üzerine babası, iyileşmesi için onu Kabe'ye duâ etmeye götürür. Fakat Kays, derdinin çoğalması ve aşkının artması için duada bulunur. Duası kabul olunmuştur. Babası çaresizlik içinde evine döner. Mecnun ise çöllerde yabanî hayvanlarla dostluk kurup arkadaşlık eder. Bu arada yanık aşk şiirleri yazmaktadır”
(Pala, 2011: 288).

Mecnun ile âşık arasındaki bir benzerlik halkla ilişki hususunda görülmektedir. Dağ, çöl, harabe ve mezarlık gibi tenha yerleri kendisine mesken edinen Mecnun, toplumla asgarî düzeyde bir ilişki içinde bulunmakta ve insanlardan kaçma eğilimi göstermektedir. Mecnun'un toplumla ilişkisi “kaçış” niteliği taşıırken onun bu husustaki durumu “yalnızlık” olarak ifade edilebilir (Akdemir, 2007: 27).

Ol âhû-sîrete vahşet gelürse hâ vü hûyumdan
Bana gurbet diyârı yegdür ey dil kendü kuyumdan
Behiştî G. 399/1

O sevgili benden rahatsız olursa gurbete çıkmak daha iyidir kalmaktan.

Âşık kays gibi sevda yüzünden dağlara, çöllere düşmüş. Sevgili çöllere düşmüş birine iltifat etmez ki.

Câygâhum Kaysveş kûh u beyâbân oldu âh
N'eyledi gördün mi ey Leylâveşüm sevdâ bana

Enderunlu Hasan Yaver G . 6/4

Nâzenînüm taglara düşdüm gam-ı ‘aşkunla ben
Dîde-i âhûlarun sahrâya itmez iltifât

Enderunlu Hasan Yaver G. 32/4

Dil-i âvâre vâdîsin begenmiş
Yolı Kays olduğu sahrâya düşmüş

Şeyhülişlâm Yahyâ G. 159/3

Yâverâsâ ülfet ü ünsiyyeti terk itdi dil
Nâsdan vahşet idüp tenhâyı eyler ittihâz

Enderunlu Hasan Yaver G . 48/5

Gönül Yâver gibi insanlarla beraber olmayı onlara yakınlığı terk etti yalnızlığı seçti.

Âşğın ve Aşkın Değeri Bilinmediğinden Terk-i Diyâr Etme:

Revâc-i aşk vermek kaskına çıktım diyârımdan
Hüner zayi'dir ol kişverde kim yoktur hırîdârı

Fuzûlî K. 29/10

Fuzûlî aşkın itibarını değerini artırmak için diyarını terk etmiştir. Bir ülkede bir malın alıcısı yoksa o mal zayi olur.

Kimşesizlikten Terk-i Diyâr etmek:

Cemî-i halkdan kat eylemiş ser-rişte-i ülfet
Eğer sen hem terahhum kılmasan terk-i diyâr eyler

Fuzûlî K. 35/26

Fuzûlî, halkın tümünden anlaşma-kaynaşma ipuçları, dayanakları kopmuş, kesilmiş, halkın birbiriyle ve benimle ülfeti yok; eğer senin de bana acıman ve yardımın olmasa bu diyarı terk edebilirim

Mecburiyetten Terk-i Diyâr Etmek:

Terk-i diyârın sebebi belirtilmemiştir. Ama, âşık için en zor olanı bu durumdaki terk-i diyardır. Âşık mecburiyetten sevgiliden ayrı kalmıştır.

Ne müşküldür cûdâ düşmek kişi sevgili yârından
Husûsâ kim sefer kıla zarûretle diyârından

Ahmet Paşa G. 234/1

Kıldum diyar-ı yarı koyup geda sefer
Allah ki nice müşkil imiş bi-rıza sefer

Cem Sultan G. 101/1

Aşk İçin Terk-i Diyâr Etmek:

“Abdallar, yalın ayak, başı kabak, yalnız avret mahallerini örten tennure denilen önlüğün haricinde vücutları çıplak dolaşırlarmış. Ellerinde zaman zaman çaldıkları dümbelek ve nefirle raks edip nara atarak giden abdallar, yine ellerinde er çerağı ve tahtadan değnek, bellerinde birer kuşak, omuzlarında yarım ay şeklinde balta, yanlarında birinde kav ve çakmak, diğerinde esrar olan ikişer muhafaza kutusu, bellerinde birer sarı kaşık ve Hindistan cevizinden yapılmış çanak bulundurlarmış.” (Onay, 1993 : 5)

Aşağıdaki beyitte âşık aşka tutulduktan sonra abdallar gibi her şeyi terk ettiğini söylüyor.

Yolunda baş açup abdâl olup ışk ihtiyâr itdüm
Soyindum tâc ü tahtı tağıdup terk-i diyâr itdüm

Enverî G. 166/1

“Kalenderîler, dünyaya ait her şeyden el etek çekmiş, bütün alakalarını kesmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak da, bekar yaşarlar, sürekli dolaşıp, pek fazla haram helal tanımaz ve hayadan azade olurlarmış” (Onay, 1993 : 236-237).

Aşağıdaki beyitte, Behiştî kendisine uygun bir sevgili olsaydı kalenderler gibi sürekli dolaşırđı.

Kalenderler gibi terk-i diyâr itmek mukarrerdür

Eger bana Behiştî bir münâsib doğru yâr olsa

Behiştî G. 477/5

Sevgiliye Kavuşma Ümidini Yitiren Âşık Terk-i Diyâr Eyler:

Âşığın ayrılığa, sevgilini cevr ü cefâsına, ilgisizliğine, tavırlarına, tercihlerine artık sabrı kalmamıştır. Sevgiliye kavuşma ümidini yitirmiştir. Elinden tek bir şey geliyor o da sevgilini şehrini terk etmek.

Firâk-ı yâra sabr olmaz gidelim bârî şehrinden

Gönül çün sındı cebr olmaz gidelim bârî şehrinden

Güzellik sende gâyetde sevük bende nihayetde

Çü fikrin yok re'âyetde gidelim bârî şehrinden

Çü tûtîden mekes yigdir sana her hâr u has yigdir

Bu gülşenden kafes yigdir gidelim bârî şehrinden

Güler halkın bize varı rakîbin germ bâzârı

Nice bir girye zü zâri gidelim bârî şehrinden

Dil odundan kebâb oldu gözüm yaşı şerab oldu

Gönül mülki harâb oldu gidelim bârî şehrinden

Üşendik devr-i cevrenden usandık zecr-i hecrinden

Ölünce zehr-i kahrından gidelim bârî şehrinden

Gönül gör Ahmed'e n'etti ki sevdâya düşüp gitti

Metâ'ı sabrı dağıttı gidelim bârî şehrinden

Ahmet Paşa G. 232/1-7

Çün olmaz vasluna çâre

Gidelüm bârî şehründen

Kapundan oldug âvâre
Gidelüm bârî şehründen
Hamdullah Hamdî 137/1

Yazarken hüsnüni hoşter
Kılurken medhüni defter
Bizi redd itdün ey dil-ber
Gidelüm bârî şehründen
Hamdullah Hamdî 137/6

Dünyayı Terk / Ölüm

Bu dünyada yaşama sevinci elinden alınan âşık kendi isteklerini, özlemlerini, hayallerini gerçekleştirebileceği yerleri düşünür ve ister. Bu dünya âşık için ayrılık, acı, sıkıntı ve kavga yeridir. Bu durumda âşık asli vatanını özler. Orası ayrılığın sonlandığı, neşe ve huzurun olduğu yerdir. Oraya ancak dünyadan ayrılmak/ölüm ile gidilir.

Gelin ehl-i hakikat çikalum dünyâdan
Gayrı yirler gezelüm özge safâlar görelüm
Seyr-i germiyyet-i gavgâ-yı kıyâmet kılalum
Vaz-ı cemiiyyet-i hengâme-i mahşer görelüm
Reviş-i silsile-i dehr melûl itdi bizi
Nîce bir dehrde evzâ-ı mükerrer görelüm
Fuzûlî MUK. 21

Behiştî, ayrılıktan kurtulmak için Allah'a emanet olun diyerek yokluk âleminde sefer kıldı.

Halâs olam diyü mülk-i 'ademde hecründen
Behiştî 'azm-i sefer kıldı *fi-emâni'llâh*
Behiştî G. 435/5

1.2. Sevgilinin Aşığı Tavrı Alışı

Sevgili rakiple beraberdir. Âşık dışlanmış. Âşığı dışlama, yalnızlığa itmeyele yetinmeyen sevgili aynı zamanda âşığı olumsuz davranışlarda bulunduğu da görülür.

1.2.1 Sevgilinin Âşığı Görmezlikten Gelişi, Takmayışı

Sevgilinin âşığı gösterdiği çeşitli tavırlardan en kötüsü âşığı görmezliğe gelmesidir. Çünkü görmezlik olunca âşık sevgiliyi görmeyecek, sevemeyecektir. Sevgili âşığı görmezlikten gelmesin de varsın âşık cefâlar görsün.

Sitemin gerçi yamandır onu terk eyleme billâh

Ki tegâfûl siteminden dahi elbet beterdir.

Fuzûlî G. 107/5

Ey Fuzûlî hûb-rûlardan tegâfûldür yaman

Ger cefâ gelse onlardan bir ihsândur sana

Fuzûlî G. 7/7

Birinci örnekte Fuzûlî şöyle diyor: Zulmün gerçi yamandır, ama ondan vaz geçme sakın. Beni görmezliğe gelmen zulümden daha kötüdür elbet.

İkinci örnekte ise, ey Fuzûlî güzellerden gelen görmezlik yamandır. Sana onlardan cefâ gelse bir ihsandır.

Âşık, sevgilinin lütuf ve ihsanından umudunu kesmiş. Cevr ü cefâ ile dahi olsa âşığı unutmamasını, hatırlamasını istiyor. Kendisini içten, canından çok seveni görmezden gelmesine sitem ediyor.

Anmaz oldun sanemâ cevri ü cefân ile beni

Böyle gözden mi savarsın seni cândan seveni

Ahmet Paşa G. 305/1

Sevgili âşıktan yüz çeviriyor:

Dirîga yâr benden yüz çevirdi

Figân kim cân bedenden yüz çevirdi

Ahmet Paşa G. 340/1

Ahmet Paşa, yazık sevgili benden yüz çevirdi. Eyvah can bedenden yüz çevirdi. Sevgilini âşıktan yüz çevirmesi onun ölümü demektir.

Yüzümüze gele bakmadı goncamuz hergiz

Behiştî gülşenümüzde açıldı ol verd

Behiştî G. 82/5

Behiştî, o gül (sevgili) bizim gül bahçemizde açıldı. Ama, goncamız (açılmamış çiçek) asla yüzümüze bakmadı. Şair goncanın açılmamışlık özelliğini sevgilinin kendisine yüz vermemesi, yüzüne bakmaması durumunu ifade etmek için kullanıyor.

Her ne denlü ağlasam önünde bakmaz yüzüme

Ol gözüm nûrı bileydüm bâri nemden incinür

Behiştî G. 103/3

Âşık sevgilinin önünde ağlıyor, gözyaşı döküyor; ama sevgili yine de yüzüne bakmıyor. Gariban bunu sebebini dahi bilmiyor.

Kulunam didüm yüzüme bakmadı

Ah kim bir merhabayı çok görür

Cem Sultan G. 73/2

Âşık sevgilinin kulu, kölesi olmayı kabul ediyor; ama sevgili yine de yüzüne bakmıyor, bir selamı dahi ona çok görüyor.

‘Âşık olduğum tuyaldan yüzüme bakmaz habîb

Yöresine uğramaz ölümlü bîmârün tabîb

Necâtî Beg G. 25/1

Necâtî Beg, sevgili, âşık olduğumu duyduğundan beri yüzüme bakmıyor. Ölümlü hastanın yanına doktor uğramaz. (Aşk ölümlü bir hastalık. Sevgili aşk değil de ne istiyor acaba)

Yüzime yâr bakmaz söylesem redd-i cevâb itmez
Günâhum var mı yohsa nâz u istignâ mıdur bâ'is
Şeyhülislâm Yahyâ G. 33/2

Sevgili âşığın ne yüzünü bakıyor ne de olumsuz bir cevap veriyor. Âşık ikilem içerisinde. Acaba bir günahımı olmuş yoksa sevgili naz mı ediyor?

Sevgili âşığı takmıyor. Âşığa yüz vermiyor. İhsanlar, ilgiler başkalarına.

Ayağına düşüp öpmek dilerken destini çekdi
Dirîgâ Enverî bî-çâreye el virmedi devlet
Enverî G. 19/5

Âşık sevgilinin ayağına kapanıyor; ama nafîle sevgili el vermiyor.

Beni gözden bırağup yine nazar-gâhunda
Gayrıya iki gözüm ayn-ı atâlar nice bir
Enverî G. 38/2

Âşığı gözden düşürmüş sevgili, bakışları başkalarına ihsan ediyor.

Âşık sevgilini göz ucuyla bir merhabasına razıdır. Ama o dönüp bir kere dahi bakmaz çünkü hüsnüne mağrurdur.

Göz ucuyla yeterdi Enverî bir merhabâ itse
Sana ger iki âlemde nigârun çeşm-i fettânı
Enverî G. 259/5

Gerçi bir kerre dönüp bakmaz gurûr-ı hüsn ile
Anlamaz mı kasdunı ammâ ki ol âhû senün
Şeyhülislâm Yahyâ G. 188/2

Heman murâdı tegâfûldür ol bütün yohsa
Zebânı beste-i nâz ise çeşmi lâl midir
Nedîm G. 34/7

Nedîm, sevgilinin yoksa amacı görmezden gelme midir? Nazından dolayı bir şey demiyor diyelim, gözleri de mi yok. (dilsiz gözler)

Sevgili âşığı tanımazlıktan geliyor.

Sohbetünde anılır dâ' im Necâtî didiler
Didi yok vallâhi yok bî-çâre benden yâddur
Necâtî Beg G. 120/6

Âşık sevgiliyi bu tavırlarından dolayı (görmezden gelme, takmama, yüz vermeme) tehdit ediyor.

Hele rûz-ı suâl olsun da görsün yâr Yahyâ'yı
Ne bir dem yüzine bakdı ne bir kez hâtırın sordı
Şeyhülislâm Yahyâ G. 416/5

Şeyhülislâm Yahyâ : Sual gününde (öbür dünyada) bir defa dahi yüzüme bakmamasının hatırımı sormamasının hesabını soracağım.

Nigeh-i lutfu sana ey dil-i vîrâne abes
Halka-i mâtem-i gam gerdiş-i peymâne abes
Şeyh Gâlib G. 29/1

1.2.2. Sevgilinin Âşığı Terk Edişi

Âşık, sevgili onu terk ettiğinden beri acı çekmektedir. Her gün gözyaşı döküp âh etmektedir. Bu ayrılığın bitmesi için sevgiliye yalvarıyor.

Rahm et ol dillere kim asılıban mahmiline
Kıla yollarda ceres gibi figân sen gideli

Ey gözüm nûru inâyet nazarın kıl bana kim
Karanudur gözüme iki cihân sen gideli

Âh kim fûrkâtinin bir demi yüz bin yıl imiş
Geçti mihnetle günün bunca zemân sen gideli

Dün ü gün hasret-i ruhsâr u gam-ı zülfünden
Âhım oduyla çıkar göge duhân sen gideli

Ahmed'in kanlı yaşı gül yanagın şevkı ile
Eyledi yollarını lâle-sitân sen gideli

Ahmet Paşa G. 310/1-5

Sevgili ağyârı (Rakîbi) tercih edip, âşığı terk etmiştir. Âşık için feleğin ona yapacağı en büyük kötülük budur. Bundan daha büyük bir kötülük yapamaz artık.

Yârise el çekdi benden hem-dem-i ağyâr olup
Ey felek dahı bana n'itsen gerek gaddâr olup

Behiştî G. 46/1

Çün yoluna cân vireni terk eyledün iy dost
Ağyârı getür yanuna bi-gâne gerekse

Cem Sultan G. 270/5

O meh kaldırdı dest-i merhabâyı bizden el çekdi
Uyup ağyâra âşıkdan gürîzân oldu gitdikçe
Şeyh Gâlib G. 294/4

Ol meh bizi terk eyledi sohbet sana kaldı
Ey gam yine meydân-ı mahabbet sana kaldı
Şeyh Gâlib G. 294/4

1.2.3 Sevgilinin Âşığa Cevr ü Cefâ Edişi

Cevr ve cefâ sevgilinin davranış özelliklerinden biridir. Sevgilinin cefâlarının karşısında ise âşık vardır. Âşık acı, gam çeker, dertlidir, ayrılık yaşar.

Âşık sevgiliden gelen bu tür sıkıntılara katlanmak zorundadır. Çünkü sevgili tarafından imtihan edilmektedir. Âşıklığın mihenk taşı sevgilinin cefâsıdır.

Ben derd-mende âşık-ı sâdık degül diyü
Çok çok cefâ mı eylemedün imtihân ile
Taşlıcalı Yahyâ G. 401/2

Sevgilinin âşığa eylemediği cevır ü cefâ yoktur. Güzelliğine sınır olmayan sevgilinin cefâsına da sınır yoktur.

Kınanmalar hor görmeler âşığı toprak eylemiştir (ölmüş); ama sevgilinin cefâları yine de bitmemiştir.

Seng-i melâmet Ahmed'i hâk eyledi velî
Durmaz yagar mezârına seng-i cefâ henüz
Ahmet Paşa G. 118/ 9

Âşık sevgiliye yüzünü göstermesi için yalvarıyor, çok cefâ etmemesini istiyor. Çünkü, güneşe (sevgilinin yüzü) soğukluk (cefâ) etmek yakışmaz.

Göster yüzünü cevr ü cefâ eyleme çokluk
Ey mâh yaraşmaz güneşe ki ide sovucluk

Necâtî Beg G. 280/ 1

Âşık sevgiliye cefâsından dolayı sitem ediyor. Âşığın sevgilisi kadar cefâ eden, merhametsiz, gönül inciten başka bir sevgili yoktur. Sevgili cefâlarını terk etme niyetinde de değildir. Âşığa karşı da kayıtsızdır.

Bir sencileyin yâr-ı cefâ-kârı kimin var
Bî-rahm ü sitem-kâr ü dil-âzârı kimin var

Ahmet Paşa G. 70/1

Terk eylemez cefâlerin ol bî-vefâ henüz
Bîgâne oldu edemezem âşinâ henüz

Ahmet Paşa G. 118/1

Sevgilinin cefâsı sadece âşığa karşıdır. Ağyara “mihr ü vefâ” gösteren sevgili âşığa “cevr ü cefâ” eder. Âşık kendisine karşı olan cefâyâ razıdır hatta sevgilinin cefâyı artırmasını ister yeter ki sevgili ağyarla birlikte olmasın ona ilgi göstermesin.

Cevrüne râzıdur Behiştî velî
Seni gayra vefâ ider didiler

Behiştî G. 172/5

Behiştî bendene câm-ı cefâyı çifte çifte sun
Şehâ bezm-i mahabbetde rakîbile bir olma tek

Behiştî G. 270/5

Gösterüp göz göre agyâra vefâ yüzlerini
Neyiki ‘âşık bu cevr ü cefânun sebebi

Behiştî G. 561/4

Âşık sevgiliyi cefâsından dolayı tehdit ediyor. Sen de (sevgili) bir gün benim gibi birini seversin. Bana ettiğin cefâları (edersen) bir gün sen de sevdiğinden görürsün.

Cevr itme bana sen de seversin birin sakın

Bugün n'ola banayise yarın sana olur

Behiştî G. 93/2

Âşık sevgilinin cefâsından bıkmıştır. Ölmeyi bu durama tercih ediyor.

Dilâ mülk-i 'adem yegdür bana bu külbe-i gamdan

Ki cânum cevri-i cânân ile bîzâr oldı 'âlemden

Necâtî Beg G. 403/ 1

Âşığın ömrü sona yaklaşmıştır; ama sevgilinin cefâsı son bulmamıştır. Bu tavrı sevgili adet edinmiştir.

Bulandı ömre gâyet bulmadı gam nihâyet

Dilber hemân o dilber cevri ü cefâ bayağı

Necâtî Beg G. 574/5

Ey bî-vefâ ki âdet olupdur cefâ sana

Bi'llâh cefâdur olma demek bî-vefâ sana

Fuzûlî G. 5/1

1.2.4. Sevgilinin Âşığa Kin Tutuşu

Ruhsâr-ı dil-firîbe zırnhlar geyürdi hat

Benzer yine Necâtî-i miskîne kîn tutar

Necâtî Beg G. 165/ 7

1.2.5. Sevgilinin Âşığı Kovuşu

Sevgili kullarının (diğer âşıklar) içinden Cem'i (âşık) ayırıp, kovmuş. Bunca kişinin içinde bu yersiz yurtsuzu çok görmüş.

Kullarından tarh idüp kovdı Cem'i

Buncadan bir bi-nevâyı çok görür

Cem Sultan G. 73/7

1.2.6. Sevgilinin Âşığa Küşüsü

Sevgili âşığa küsüp gitmiştir. Âşık divane gönlünü ikna için peşinde gönderse o da sevgiliye uyup geri gelmeyecek.

O âfet küsdi gitdi Kânî-i bî-çâreye şimdi

Dil-i dîvâneyi ardınca göndersem gider gelmez

Kânî G. 84/18

Âşık sevgili için rakîpler ile savaşıyor; sevgili için korkusuzca cânını veriyor; ama sevgili âşığa küsmüştür.

Senünçüdi rakîbân ile nâverdüm niçün küsdün

Yolunda bî-muhâbâ cânımı virdüm niçün küsdün

Kânî G. 104/1

1.2.7. Sevgilinin Nâz Edişi

Sevgili günden güne nâzını artırıyor. Âşık için güç olan da budur.

Artırdı yâr nâzını müşkül budur ki âh

Eksilmedi gönülden ümîd-i vefâ henüz

Ahmet Paşa G. 118/7

1.2.8. Sevgilinin Âşığa Soğuk Bakışı

Yüzüme yâr sovk baksa beni lerze tutar
‘Âşıkun var ise bunun gibi demler kışıdur
Behiştî G. 155/3

1.3. Ayrılığın Eşlik Ettiği Yalnızlık

Ayrılık, ne şekilde olursa olsun sevileni yitirmek demektir. Ayrılığın acısıyla birçok insan, sevdiğinden ayrılmaya bağlı olarak yalnızlık duygusuyla karşı karşıya kalır. Sosyal olan her insan, çevresinde sevdiği insanlarla birlikte yaşar. Onlarla her şeyini paylaşmasının ardından ve elde ettiği sıkı dostluklardan sonra birden bire tüm bu paylaşımların son bulması insanı yalnızlığa sürükler. Özellikle duygusal bağlarla ilişkisini güçlendirmiş olanların ayrılığı bu duyguyu daha sarsıcı yaşatır (Yahyaoğlu, 2011: 107).

Ayrılık, gönülden bağlandığımız nesnenin, - sevilen bir kişinin, maddi bir şeyin, bir değer ya da vücut bütünlüğümüzü- bizden sökülüp alınması, kaybedilmesi, bu nesneye duyduğumuz bağ bizim kendimizi oluşturan bağ ise, evet psikik acı, ayrılık acısıdır. (...) Ben’de barınan ötekinin yaşayan varlığı ile onun gerçek yokluğu arasındaki yarık öylesine dayanılmaz bir bölünmedir ki (...) kayıp varlığın, şeyin ya da değer bizler için gerçekten seçilmiş olup olmadıklarını ancak ortadan kaybolduklarında ve iş işten geçtikten sonra biliriz (Nasio, 2007 : 23, 40, 52).

Platon’a göre aşk bölünmüşlük (ayrılık) ile varlığımızdaki yalnızlık duygusunu kaldırmaya yönelik bir bütünleşme arzusudur.

“Her birimiz, insanın tamamlayıcı birer parçasıyız; bir dilbalığı gibi, bir bütünün yarısına benzer, onun için de hep tamamlayıcı parçamızı arar dururuz. İnsanın karşısına diğer yarısı çıktı mı derin bir dostluk, sevgi duygusu hisseder, bir an için de olsa ondan ayrılmak istemez. Bunun nedeni aslında bir zamanlar bir bütün olmamızdır. Çünkü sevgi dediğimiz şey, yaratılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır. Evet, önceleri bir bütündük, şimdiyse kötü yola saptık. Lakedaimonlular,

Arkadialıları nasıl ayırdıysa, tanrı da bizi öyle ayırdı. Haddimizi bilmezsek, korkarım bizi yine ikiye bölecek ve biz de kabartmalarda yandan görünen suratlar gibi, burnumuz hizasından ikiye biçilmiş bir şekilde dolaşacağız. İşte, bunun için her işte tanrıların dediğini yapalım ki, bir daha bölünmeyelim ve sevgi ile bütünlüğe yeniden kavuşalım. Kimse sevgiye karşı koymasın, ona karşı koyan, tanrıları kendine düşman eder. Sevgi ile barışır, uzlaşırsak, bizi bütünleyecek sevgililer bulur, mutluluğa ereriz; bu da çok az insana nasip olan bir şeydir. Sakın Eryksimakhos sözlerimi şakaya alıp, Pausanias ile Agathon'dan bahsettiğimi sanmayasın. Onlar belki de o cinstendir, yaradılıştan erkek olanlardan... Ama nasıl olurlarsa olsunlar, ben söylediklerimi bütün erkekler ve bütün kadınlar için söylüyorum. Bizim soyumuz için mutluluğa ermenin çaresi, gerçekten sevgiye yönelmek ve bizi bütünleyen sevgiliyi bularak ilk yaradılışımıza dönmektir. En güzel şey gerçekten buysa, bizi ona en çok yaklaştıran şey, hayatımızdaki gerçeklerin en güzelidir; bu da yaradılıştan gönlü gönlümüze uyan bir sevgilidir” (Platon, 2013: 34).

Divan şiirinde ayrılık söz konusu edildiğinde, ilk akla gelen aşk düşüncesi temelinde yani, sevenle sevilenin birbirlerine karşı uzak durmaları sonucu yaşanan ayrılıktır.

Şeker lebün hevesinün hevasına düşeli

Makam-ı tuti-i dil oldu aşıyan-ı firak

Cem Sultan G.175/3

Gönül papağanı sevgilinin şeker gibi tatlı dudağının hevesi ve arzusuna düşmüş ve o zamandan beri onun makamı ayrılık yuvası olmuştur. Cem'in gönlü aşktan kaynaklanan bir ayrılık içinde kalmıştır.

Divan şiirinde aşk ilişkisinin merkezinde ayrılık yer alır. Âşığın ruhsal ve fiziksel acılarının kaynağını oluşturur. Âşığın tüm eylemleri bu ayrılığı bitirmeye yöneliktir. Aşk eksenli olarak ele alınan ayrılık olgusu, âşığın sevgiliden uzak düşmesi olarak düşünülebilir. Ayrılık, âşık cephesinden dayanılması oldukça güç ve ızdırap verici bir durumdur. Ayrılığın tabii sonucu yalnızlık ve özlem, bunun da sonucu ızdıraptır.

Divan şiirinde ayrılık, tek taraflı olarak hissedilen ve yaşanan bir durumdur. Sevgilinin aşığı karşı aynı sevgi hislerini duymuyor olması, bizim ayrılık kavramını sadece âşık ekseninde ele almamızı gerektirir. Çünkü ayrılık duygusunun olumsuz etkileri sadece âşık üzerinde gerçekleşir. Sevgili, ayrılık sonucu kendisine özlem duyulan konumda yer alır. Bu yönüyle sevgili, sürekli tegafülün ve istiğnanın sonucu olarak ayrılık hususunda etken, âşık ise edilgen konumundadır. Bu bakımdan, ayrılıkla ilgili yaşanan bütün maceralar âşığın algı cephesinden ele alınır; çünkü Divan şiirinde ayrılığı yaşayan tek kişi âşıktır (Öztürk, 2007: 90)

Âşığın ömrü, ayrılık ve hasretle geçer. Âşık, vuslatı sabah ve akşam Allah'tan dilerken, felek onu güzellerin şahı olan sevgiliden ayırır. Ayrılık zamanında yalnızdır, gece akıttığı gözyaşından ve seherdeki inlemesinden başka dostu yoktur, sehere kadar yalnızlık köşesinde tesellisi sevgilinin hayalidir:

Kıldı ben bî-tâli 'i devrân cüdâ sen şâhdan

Umar iken vaslunı şâm ü seher Allâh'dan

Necâtî Beg G. 436/ 1

Kim dirdi dün garîbün olubdur Necâtîyâ

Hicrân şebinde dîde-i hûn-bârum olmasa

Necâtî Beg G. 546/ 7

Sen bî-haber hayâlin ile gûşelerde biz

Tâ subh olunca her gece ayş u dem eyleriz

Nedîm G. 49/2

Ayrılık olgusunun en zor ve çekilmez tarafı, geceleri âşık yalnız başınayken ortaya çıkan zorluklar ve yanırlardır. Âşık, ayrılık hâlindeyken geceleri uyumaz, geceler uzundur, bitmez, sehere kadar gözyaşı döker, Acı çeker, yıldız sayar ve sevgiliyi rüyasında dahi görmek ona hayal olur. Sevgili meclise bu gece gelmemiştir. Âşığın inlemeleri sevgiliyi aramaya çıkmıştır. Sevgiliyi görmemesi, sevgilinin yüzünü sehere kadar hayal etmesi,

sevgilinin ağyar tarafından kucaklanması endişesi, ağyar ile olması, aşk derdi ve eleminin çokluğu, âşığın gam yastığında sehre dek uyumamasına sebep olur.

“ Keşke bu gün kargalar, benim arzum ve niyetim doğrultusunda gak deseler; çünkü belki böylece, inadına sürüp giden ayrılıkları benden uzaklaştırırlar. Gece, kalın ve karanlık örtülerini çevreye yayarken söylüyorum bunları; gece hiç bitmeyeceğine yemin etti, yeminine sadık olduğunu da gösterdi. Denilebilir ki, sanki gece düzenini şaşırdı, korkaklaştı, ürkekleşti; ya da kendisine işkence yapılan bir tutkun ya da verem olmuş bir âşık oldu (İbn Hazm, 2005: 134).

Geceler encüm sayarım subha dek
Ey şeb-i hecrin bana yevmü'l-hisâb
Fuzûlî G. 37/5

Âh kim ol câme-i hâb içre düşmanlar ile
Gör ki ben miskîn her gece ki bî-yar oturur
Ahmet Paşa G. 104/2

Dil miyânınla lebin görmek diler hâb içre lik
Şöyle benzer kim hayal olur bu rü'yâlar bize
Ahmet Paşa G. 274/3

Gelmedi bezmümüze ol meh-i tâbân bu gice
Çıkdı eflâke anı arayı efgân bu gice
Enverî G. 235/1

Hicrân ile yanar geceler rişte-i cânım
Rûşen ola ey şem' sana sûz-i nihânım
Fuzûlî G. 196/1

Gice vuslat mâ-cerâsın söyleşürdüm ay ile
Yâr işidüb didi miskîn hûba söyler hâbını

Necâtî Beg G. 632/ 4

Ümmid-i hâb ‘âşika olmaz hayâl imiş
Bi-çâre yâri düşde de görmek muhâl imiş

Şeyhülislâm Yahyâ G. 158/1

Târ olur görmez isem çeşmüme sensiz ‘âlem
Gice tâ subha dek ağlatdı beni derd ü elem
Fikr ü gam cânuma kâr eyledi bilmem bilmem
Âh hercâyî koculdun mı ki ağyâre ‘aceb

Nedîm MUH. 13/3

Hey kıyâmet gel hisâbın gönlüme sor zülfünün
Elli bin yıldan uzundur her şeb-i hicrân ana

Ahmet Paşa G. 1/6

Vaslın güneşi dogmasa başıma ne tan kim
Hecrin gecesı oldu çü zülfün gibi mümted

Ahmet Paşa G. 29/6

Zülfün gibi uzun gelür ey meh leyâl-ı hicr
Az görünür ruhun gibi bana nehâr-ı vasl

Şeyhülislâm Yahyâ G. 232/3

Gah olur soyunurım ‘ışk ile abdâl olurun
Kara çullar geyülür bana şeb-i hicrânım

Taşlıcalı Yahyâ G. 284/4

Aşk derdinden mum gibi yanıp tükenen âşığın hâlini seher yeli bilemez, âşığın hâlini ayrılık gecesinde sırdaşı olan şem‘ ve pervaneden sormalıdır. Şem‘ ile onun etrafında dönen ve sonunda kendini ateşe atmak suretiyle can veren pervâne arasındaki

ilişki âşığın sevgilinin etrafından daima dolaşıp bir türlü kavuşamamasını sembolize eder. Âşık da pervane gibi muma kavuştuğunda mumun ateşiyle yanar, mumdan ayrı kaldığında da bu defa ayrılığın ateşiyle yanar. Âşık ayrılık ile kavuşmayı bir tutmaz. O sevgiliye kavuşup yanmaya razıdır. Ama ayrılık ateşiyle yanmaya razı olan âşıklar da yok değil.

Gamundan şem' tek yandum sabâdan sorma ahvâlüm

Bu ahvâli şeb-i hicrân benümle yâr olandan sor

Fuzûlî G. 84/5

Çerağ-ı bezm-i hecri olduğum yapmış yakıştırmış

Gönül pervânesîne vuslat âteş intizâr âteş

Şeyh Gâlib G. 165/7

Sen karin-i şem'-i meclis ben habibümden irak

Bir midür pervâne-sûz-ı vasl ile sûz-ı firâk

Şeyhülislâm Yahyâ G. 173/1

Şem' gibi râzıyum sûzân u giryân it beni

Meclis-i hâsunda tek bir gice mihmân it beni

Şeyhülislâm Yahyâ G. 449/1

Karanu oldı 'âlem gözüme ey mehlikâ sensüz

San ol pervâneym zulmetde kaldum şem'-i rûsensüz

Behiştî G. 196/1

Âdetün âşıkları hecr odına yakmag ise

Kâyilem ey şem-i rûşen yâ ne gelmişlerdenüz

Taşlıcalı Yahyâ G. 186/4

Ayrılık âşık için bir imtihandır, ayrılık âşığın bedenini yakan kebab eden bir ateş olur bazen. Âşığın bedeni kebab gibi döne döne ayrılık ateşiyle yanmaktadır. Ayrılık öylesine yakıcıdır ki âşık, ayrılığı cehennem ateşiyle kıyaslar. Ayrılık cehennemden daha azaplı bir haldir. Kâfir, ayrılığın ateşini görseydi, Cehennem ateşini anlayıp imana gelirdi.

Âşık yanıp kül olmuştur. Bu ayrılık külü âşığı ateş misali bela köşesinde sevgilinin gözünden gizliyor. Ayrılık destanını sevgiliye nasıl açıklanacak? Ayrılık beyanı yazılacak olsa kalem ayrılığın ateşinden yanar.

Işk ehlin âteş-i hicrâna eylersin kebâb
Döne döne imtihân itdin budur âdet sana

Fuzûlî G. 12/5

Dâg-1 hicrânun odın benzetmek olmaz dûzaha
Olmasun kâfir esîr-i dâg-1 hicrânun senün

Fuzûlî G. 172/6

Kâfir ki değül mu'terif-i nâr-1 cehennem
İmâna gelir âteş-i hicrânunı görgeç

Fuzûlî G. 52/5

Hicründe istesem n'ola ger vasl-1 cennetin
Benzer gam-1 firâkı cehennem azâbına

Enverî G. 231/2

Bilmişim subh-i visâlin kadrini şâm-i firâk
Lîk yandurdu beni derd ile hicrân n'eyleyüm

Fuzûlî G. 200/5

Yandı cânım hicrile vasl-1 ruh-1 yâr isterem
Derd-mend-i firkatem dermân-1 didâr isterem

Fuzûlî G. 210/1

Düşdüm firâk-1 âteşine ol perîveşün
Vird-i zebân-1 subh u mesâm oldı ve kinâ

Kânî E. 52

Vuslat sarâyı kim niçe yılda binâ olur
Bir demek nâr-ı fûrkat ile hep hebâ olur

Taşlıcalı Yahyâ G. 123/1

Mânend-i nâr yâr gözinden nihân ider
Künc-i belâda ‘âşıkı hâkister-i firâk

Taşlıcalı Yahyâ G. 209/2

Kalem yanar oda yazılsa ger beyân-ı firâk
Yâ nice şerh olasın yâra dâstân-ı firâk

Cem Sultan G.175/1

Ayrılık, âşığı günden güne eritmesi, takatsiz, güçsüz bırakması ile hastalık, derttir. Herkes bu hastalığın/derdin devasına kavuşmuştur âşıktan gayrı. Âşığın talihi de bu hastalığa deva kılmıyor.

Derd-i firâka çâre bulunmaz mı ey tabîb
Dîlberden ayru olalı ayruksı oldı hâl

Taşlıcalı Yahyâ G. 239/2

Merhem-i vaslı ile buldu kamu derde devâ
Bu Fuzûlî elem-i hecr ile bîmâr henüz

Fuzûlî G. 118/7

Derd-i hicrân nâ-tüvân etmiş Fuzûlî hasteni
Yok mıdur yâ Rab devâ-yi derd-i hicrân eyleyen

Fuzûlî G. 222/9

Derd ü bela vü hicr ile bimar idüp müdam
Kılmaz ben şikestesine bir deva felek

Cem Sultan K. 10/5

Ayrılık derdinin deva bulması, ancak hayatın sona ermesiyle mümkün olacaktır. Âşık ölünce sevgiliye kavuşacak (visal kıyamete kalmıştır) ve ayrılık derdi deva bulmuş

olacaktır. Âşık için ayrılık ile ölüm eş anlamlıdır. Ayrılık derdinin devası ya kavuşmak, ya da ölmektir. Bu hususta üçüncü bir ihtimal yoktur. Divan şiirinde âşığın sevgiliye kavuşma ihtimali bulunmamaktadır. Geriye tek ihtimal kalır ki, o da âşığın ölümüyle ayrılık derdinin sona ermesidir. Her iki anlamda da şair, ölümü istemektedir.

Derdâ ki aldı ayagumı sâkî-i ecel
Gel ey tabibüm ayrılacak demler oldu gel
Taşlıcalı Yahyâ G. 247/1

Dilde belâ-yı fûrkat başda hevâ-yı vuslat
Dest-i emel yakada tîg-ı ecel kafâda
Taşlıcalı Yahyâ G. 370/3

Lebin lebine erişmege çâre yok Ahmed
Meger ki toprağını kıla rûzigâr kadeh
Ahmet Paşa G. 26/9

Günde bin kez ölürem hasret-i dil-dâr ile ben
A begüm almagile korkudamazsın beni sen
Behiştî MAT. 24/1

Bir Cum'a kûşesinde ölürsem firâk ile
Nâlem menâr-ı âha seğirdüp salâ vire
Enverî G. 223/4

Irag oldu tapundan Hamdî cânâ
Yakîn oldu bu miskînün memâtı
Hamdullah Hamdî G. 19/11

Vardı elüm irişmedi ol serv-kâmete
Eyveh nidem ki kaldı bu hasret kıyâmete
Hamdullah Hamdî G. 155/1

Dirîg kılma temâşâ-yı hatt-ı sebzînün
Ki ‘andelîbe ölümdür çemenden ayrılmak
Behiştî G. 254/4

Sevgiliden ayrı düşmek, aşk eksenli ele alındığında, bir takım sonuçları da beraberinde getirir. Ayrılık âşığa şiddetli bir üzüntü ve acı verir, ayrılığın diğer adı gamdır. Ayrılık canın bedenden ayrılmasından bin kat daha zordur, ölüm dahi âşığı sevgiliden ayırmayacaktır. Ayrılığın âşığı düşürdüğü durum köyün itlerini bile acındırmıştır. Ayrılık âşığı kimsesiz kılmıştır. Ayrılık Âşığın belini yay gibi bükmiştir; ama sevgili ok gibi arkasına bakmadan gitmiştir. Sevgiliden ayrı düşmüş âşığa bu dünyada rahat yoktur.

Bî-hûş-ı gam-ı fûrkat iken kendüme geldüm
Ya’kûb gibi Yûsuf-ı Ken’ân ile gitdüm
Taşlıcalı Yahyâ G. 260/4

Firâk günüdür ey gözler imdi kan aglan
Bilir misiz ki bu gün ne kişiden ayrılır
Ahmet Paşa M. 22

Tîg-i hecr Ahmed’e kan aglatır uş hâme gibi
Kan ile yazın adın defter ü divânımıza
Ahmet Paşa G. 273/9

Ne denlü müşkil ise cân bedenden ayrılmak
Hezâr o denlü gelür bana senden ayrılmak
Behiştî G. 254/1

Behiştî gitmez ölince cinân-ı kûyundan
Degüldür âdeme âsân vatandan ayrılmak
Behiştî G. 254/5

Gamunla şöyle alışmış gönül kim rûz-ı vuslatda
Bugün yârumdan ayrıldum diyü gâyet de gamlandı
Behiştî G. 549/3

Gözlerümden yüzün olalı ba'id
Aglaram derd ü gamla iy yüzi 'id
Cem Sultan G. 37/1

Nicesi dâr olayın senden iy meh
K' olur 'âlem başuma târ sensüz
Cem Sultan G. 122/3

Âh kim ayruyam iy dil leb-i cânânımdan
Demidür kan aka bu dîde-i giryânımdan
Enverî G. 184/1

Tâ ki vaslından cüdâ düştüm demi hoş olmadum
Eyledi hecrin beni her lâhza giryan n'eyleyüm
Fuzûlî G. 200/4

Hecründe beni eyle hazîn eyledi ey şâh
Hâlümi görüp kûyun iti didi ki veh vâh
Hamdullah Hamdî G. 157/1

Âh kim yakdı beni rûy-ı nigâr ayrılığı
Ne 'aceb müşkil imiş 'âşıkâ yâr ayrılığı
Hamdullah Hamdî G. 195/1

Ne belâ oldu bana hasret-i bâlâ-yı habîb
Ne garîb itdi beni kûy-ı nigâr ayrılığı
Hamdullah Hamdî G. 195/4

Bükdi belümi yay gibi dest-i hecr ile
Ok gibi gitdi bakmadı bir kez gerisine

Necâtî Beg G. 496/ 5

Büküldi kâmetüm hicrünle cânâ nâ-tüvân oldum
Ne var bir kez visâle kâbil olsan ihtiyârunla

Şeyhüislâm Yahyâ G. 310/3

Cihânda âşık-ı mehcûra sanma râhat olur
Neler çeker bu gönül söylesem şikâyet olur

Şeyhüislâm Yahyâ G. 60/1

Ayrılık, âşğın kolunu kanadını kırması, gece gündüz âh ettirmesi, inletmesi, kanlı gözyaşı döktürmesi gibi olumsuz gelişmelere neden olması sebebiyle şikâyet konusu edilir.

Gülşen-i vaslın havâsında uçarken murg-ı dil
Âşiyân-ı hecrde bî-perr-ü-bâl etmek neden

Ahmet Paşa G. 233/6

Bârân-ı hasret üstüme yagmağa yüz tutar
Cem' olsa başum üstine âhum sehâbveş

Behiştî G. 223/2

Âh kim ben derdmend oldum o cânândan cüdâ
Çâre ne bir mürde-i biçâreyem cânandan cüdâ

Enverî G. 7/1

Şeb-i hicrân yanar cânım döker kan çeşm-i giryânım
Uyarur halkı efgânım kara bahtum uyanmaz mı

Fuzûlî G. 264/4

Yok mu bir lutfun Nedîm-i zârına ıyd üstüdür
Defter-i hicrânı sultânım hesâb etmez misin

Nedîm G. 73/6

Ayrılık âşığın kaderidir. Onun mayasına bu haslet derç edilmiştir.

Dedi ol nûr-ı rûhâni demirdir Ahmed'in cânı
Ki her dem cezb eder anı bu mıkânâtis-i hicrânım

Ahmet Paşa G. 186/7

Âşık sevgiliden ümidini kesmemiştir, sevgilinin yolunu gözlüyor. Ama, sevgilinin geleceği yok.

Çeşm-i Ahmed tîre oldu gözlemekden yolunu
Gelmez isen çıktı elden ey gül-i sîr-âb göz

Ahmet Paşa G. 123/7

Her gün ol ruhsârı gül-zâr-ı cinânı gözlerem
Her gece ol zülfi 'ömr-i câvidânı gözlerem

Necâtî Beg G. 374/ 1

Zülf ü ruhsârın firâkı ile ıraklardan durub
Gice âteş şu'lesin gündüz duhânı gözlerem

Necâtî Beg G. 374/ 2

Ayrılığın sona ermesi, yalnızca vuslat ile mümkün olabilir. Dünyadaki amaç da zaten bu değil midir? Gerisi dert, acı, keder...

Visâl-i yârdır âlemde maksûd
Kalanı gussa vü derd ü mihendir

Ahmet Paşa G. 96/6

Âşık ayrılıktan fakir düşmüştür, güzellik zengini sevgiliden güzelliğinin zekatını istiyor.

Mal-ı hüsnünden ganisin vir zekat

Gurbet-i 'ışkunda oldum çün fakir

Cem Sultan G 51/6

Ayrılık Redifli Gazel

Cânı şevk oduna yakar ruh-i yâr ayrılığı

Dâğ-ı gam kor dile şol lâle-i zar ayrılığı

Bî-karâr oldu kara zülfün ucundan dil ü cân

Âh kim müşkil imiş sabr u karâr ayrılığı

Dolaşır zülfüne dil gurbet içinde ne aceb

K'ehl-i dâr eyleye Dârâyı diyâr ayrılığı

Ay yüzünden kazısa hattı gubârın ne ziyân

Rûy-i zibâya ne gam nakş ü nigâr ayrılığı

Cân ne dirlik göre çün görmeye cânân yüzünü

Bülbülün ölümüdür bâğ u bahâr ayrılığı

Ahmed'i sürme kapından ki letâfet veremez

Bezm-i gül-zâra inen bülbül-i zâr ayrılığı

Ahmet Paşa G. 320/ 1-6

1.4. Acıların Yahut İzdırabın Beslediği Yalnızlık

Acı ve ızdırab insanın kendi kendisiyle ve başkalarıyla, dünyayla ilişki kurmasının farklı bir biçimidir; her ikisi de yalnızlıkla, yalnızlığı beraberinde sürüklemekle ve yalnızlığı artırmakla ilintilidir.

En manidar insan deneyimlerinden biri, acı, beden acısı olmayan ruhun ızdırabıdır. Beden acısıyla ızdırabı, ruhun acısını ayırt etmek gerekir. Ryszard Kapuscinski, metafizik açıdan da çok derinlik taşıyan düşünceler içeren röportajlarından birinde beden acısı ve ruh acısını capcanlı bir somutluk içeren dille ifade eder:

“Acı ve ızdırab. Acı fiziksel dünyaya, ızdırab ise psişik dünyaya aittir. Birbirinden ayrı ama birbiriyle bağlantılı ve etkileşim içinde olan iki alandır bunlar. Acı belli bir noktada yer alabilir (baş ağrısı, karın ağrısı) oysa ızdırab bütün varlığımıza zulmeder, bizi yıpratır, zayıflatır, çoğu zamanda değerimizden düşürür. Acı doğal bir rahatsızlık şeklinde yaşadığımız bir şeydir, kabul edilirdir, nettir: bir testere parmağımızı kesecek olursa, elimizin ağrması doğaldır ve bunda herhangi bir tuhaflık görmeyiz. Acı mazur görülür. Ancak ızdırab için bu geçerli değildir. İzdırab bize haksızlık, talihsizlik, hak edilmemiş bir ceza gibi gelir: ona olan ilk tepkimiz isyandır, başkaldırıdır. İzdırab bizi incitir, hatta değerimizden düşürür” (Borgna, 2013: 47- 48).

Bir yaranın neden olduğu fiziksel acıdan farklı olarak, psişik acı dokusal bir zarar olmaksızın meydana gelir. Bu acıyı tetikleyen neden artık bedende değil, seven ile sevdiği nesne arasındaki bağda yer alır. Acının nedeni ben'in cisimleştiği nedende barınırsa, buna fiziksel acı deriz. Şimdi ise, neden bedeninin ötesinde, güçlü bir sevgi bağının soyut alanında oluştuğundan bu acı, aşk acısı olarak adlandırılır.

Aşk acısı, seven ile sevilen arasındaki bağın ani kopuşunda kaynaklanan itkisel sarsıntı (travma) halinin ben tarafından- içe dönük olarak- algılanmasını ifade eden duygulanım olarak öne sürülebilir (Nasio, 2007: 33).

Ben, bedenimizin parçalarına ya da sevilenimizin görünümüne ait imgelerin yansı-

dığı bir iç ayna gibidir. İmge, yansıması olan gerçek şeye dayanıyorsa bu imgelerden birine fazla yatırım yapılması aşkı ifade eder. Bunun karşılığı olarak eğer imgenin gerçek dayanağı bizi terk ettiyse aynı yatırım fazlalığı acıyı ifade eder.

Kaybın gerçekliğini inkar eden karasevda ve bunun aksine bunu kabullenen mantıklı tevekkül; işte bunlar ben'i parçalayan ve acıyı doğuran iki uç durumdur. Psişik acı basit bir denklemle özetlenebilir: artık dışarda var olmayan bir varlık için içerde beslediğimiz aşırı büyük bir aşk (Nasio, 2007: 87).

Aşk acısı sarsıntıya uğrayan ben'in yeniden kendini bulmak için çabalarken gösterdiği savunmacı tepkiyi bilinç düzeyinde yansıtan duygudur. Acı burada bir tepkidir. Peki bu tepki nedir? Sevilen nesnenin kaybedilmesiyle oluşan itkisel bunalımla karşı karşıya kalan ben kaybettiği varlığın zihindeki imgesini canlı tutmaya çalışır. Bu imge ben'in bütün enerjisini kendine doğru çeker ve ben'i, takatsiz ve dış dünyayla ilgilenmekten âciz duruma sokan şiddetli bir içe çekilmeye maruz bırakır. Bu noktada ben ruhsal sarsıntıyı hafifletmek için bütün enerjisini sevilen kişinin varlığına ait bir ayrıntının imgesi üzerinde yoğunlaştırır (Nasio, 2007: 39-40).

Divan şiirinde Sevgilinin fiziksel varlığına kavuşamayan âşık için sevgilinin hayali vazgeçilmezdir. Âşığın eğlencesi, tesellisi sevgilinin hayalidir. Yalnızlığı seçmelerinin sebebi de sevgilinin hayalini yalnız görmek içindir. Âşık yalnız olunca sevgilinin hayali onu yalnız bırakmayacaktır. Sevgilinin hayali her dem âşığın gönlünde olacaktır.

Kamu 'uşşâk cân virür visâle

Velî ben kâ'ilem ancak hayâle

Behiştî G. 488/1

Biz hayâl-i yâri tenhâ görmege

Ey Behiştî olmuşuzdur halvetî

Behiştî G. 521/5

Hayâl-i hasret-i hâlinle âh etdikçe uşşâkın
Şeb-i fûrkatda her dem ahterân eyler nisâr âteş
Şeyh Gâlib G. 139/4

Şeb-i tenhâda perî-zâd-ı hayâl olmaz dûr
Bakma ey meh yalnız âyîne-i hâba sakın
Şeyh Gâlib G. 234/6

Dil-sîr-i felâketsin her gece hayâliyle
Gâlib aceb ol mâhın gönlünde yerin yok mu
Şeyh Gâlib G. 323/6

Hayâlünde eger eglenmeyeydi hâl müşkildi
Belâ küncinde kim eglencemüz cânâ hayâlündür
Şeyhülislâm Yahyâ G. 82/3

Dilden muhâldür gide nakş-ı hayâl-i dost
Şol dem ki dünyeden gide hep mahv ola rüsum
Şeyhülislâm Yahyâ G. 250/4

Sevgilinin bütüncül hayalinin yanında âşık genellikle sevgilinin güzellik unsurlarının (yanak, dudak, saç, ben, bel...) imgesi üzerinde yoğunlaşır.

Mevce-i bûy-ı cünûn târ-ı hayâl-i sevdâ
Cümle âşüftesidir sünbül-i hod-restesinin
Şeyh Gâlib G. 177/2

Hayâl-i çeşm-i şûh-ı dilberân dûr olmaz âşıkdan
Gören Mecnûn-ı nakş-ı âhû-yı tasvîrden bilsin
Şeyh Gâlib G. 253/4

Sâye-i baht-ı siyehden mevc-i hattı kıl hayâl
Hind-i sevdâ seyrin et sebz-âb gelsin çeşmine
Şeyh Gâlib G. 275/2

Süveydâ-yı dil ol gîsû-yı anber-sâya düşmüşdür
Hayâl-i hâl-i müşgînünle bir sevdâya düşmüşdür
Şeyhülislâm Yahyâ G. 124/1

Hezârân kân-ı gevherden idüpdür kadrini âlf
Hayâl-i la' l-i nâbun kim dil-i Yahyâ'ya düşmüşdür
Şeyhülislâm Yahyâ G. 124/5

Benüm ol câm-ı la' l u gûşe-i ebrû hayâliyle
Mukîm-i künc-i derdün sâkin-i mey-hâne-i aşkun
Şeyhülislâm Yahyâ G. 207/4

Top yıkubdur hayâl-i hâl-i ruhun
Bedenüm kal'asın havâle ile
Necâtî Beg G. 454/4

Hayâl-i ârızun cevlân ider bu çeşm-i pür-nemde
Nicün kim mevclenmiş suda aks-i âfitâb oynar
Fuzûlî G. 96/2

Çekeyim sinemin ustine elifler ta kim
Giceler kadd-i hayâline der-âğuş olsun
Necâtî Beg G. 430/2

Divan şiirinde aşğın göz, gözyaşı (su yansıtma özelliğinden dolayı aynaya benzetilir), gözbebeği (parlaklık nedeniyle aynaya benzetilirler) sevgilinin hayalini yansıtan ayna vazifesi görür.

Mevc-i eşkümde gözüm tutdı hayâl-i yâri
Yutdı deryâda Behiştî nite kim Yûnus'ı hût

Behiştî G. 52/5

Düşde gördüm bir denizde mâh 'aksi var imiş
Ol meger bu yaşla gözümde hayâl-i yâr imiş

Behiştî G. 224/1

Ey Behiştî şöyle benzer kim hayâl-i yâr için
Cevherî âyînelerdür gözlerüm mînâları

Behiştî G. 525/5

Zabt edip şimdi perîler hâne-i endîsemi
Pür-hayâl oldu o mînâ-hâne kim çeşmimdir ol

Şeyh Gâlib G. 194/6

Nigâr-ı nakş-ı tasvîrün gözümde olmadı hâlî
Hayâlün çıkmadı bir lahza bu cây-ı mu' ayyenden

Şeyhülislâm Yahyâ G. 296/4

Fiziksel acının karşısında psişik acı vardır: bu, depresyon ve kaygıyla ortaya çıkar ama aynı zamanda sevilen bir kimsenin ölümü ya da yalnızlık deneyimi ile, herkes tarafından terk edilmiş olmak ya da terk edilmiş hissetmekle de belirir (Borgna, 2013: 49).

Divan şiirinde sevgili tarafından terk edilmiş olmak beraberinde ruhsal acıyı ve bu acıyla dolan yalnızlığı getirmiştir. “Âşık bu dünyadaki tezahürüyle fiziksel hazzın peşinde koşar, ama onun yerine elem ve acıyla karşılaşır, sevgilinin kendisinden yüz çevirdiğini görür. Bu dünyevî bağlamda sevgili, âşığı amansız bir illet gibi kendisine esir eder, zalimdir, imansızdır “ (Andrews, 2000: 92).

Divan şiirinde âşık gece gündüz acı çeken kişidir. Sevgilinin aşkına talip olması, âşığı nihayeti olmayan bir ızdırıp girdabına sürüklemiştir. Âşığın âştan dolayı ızdırapla inlemesi, dalgaların sahile vurması ölçüsünde bir etkiye sahiptir:

Döne döne cânuma cevri eyledi devr-i felek
Âh kim girdâb-ı gamda kıldı ser-gerdân beni
Taşlıcalı Yahyâ G. 512/4

Feleğin döne döne devredişi canıma eziyet etti. Âh ki gam girdabında beni baş aşağı eyledi.

Sînemi çâk eyle gör dil ıztırâbın aşkdan
Revzen aç her dem hevâdan mevc uran deryâya bah
Fuzûlî G. 61/5

Fuzûlî, Sinemi açarak gönlümün nasıl ızdırıp çektiğini gör. Pencereyi açarak havadan dolayı dalgalanan denize bak.

Divan şairleri, içinde buldukları bu sıkıntılı durumu daha çok gam kelimesiyle ifade etmişlerdir. Muhammet Nur Doğan “ Divan Edebiyatı’nda Aşk” adlı makalesinde, gam (üzüntü, acı, keder) kelimesinin “aşk nedeniyle çekilen acıların adı” olduğunu ve çoğunlukla aşk kelimesi yerine kullanıldığını söyler. Aşk insanın başına aniden gelir ve en doğal getirisi acıdır, eziyettir, mihnettir. Aşk aslında sevgiliyle buluşma ona kavuşma arzusunun ama buna bir türlü muvaffak olamamanın insan ruhunda uyandırdığı çelişik ve karmaşık duyguların beslediği bir fırtınadır. Sevgiliye kavuşamayan aşığın ruhu ve zihni giderek bu tutku ile dolacak ve bu ayrılık derdi yani aşk hastalığı garip bir haz haline dönüşecektir (Doğan, 2004: 31). Âşık vuslatı arzulamaya başlar, çünkü yaşadığı acının verdiği hazzı kaybetmek istemez.

Juan-David Nasio aşk acısını, “egonun koruyucu zarfı” olan bedendeki yaradan değil, seven kişi ve sevdiği nesne arasındaki o güçlü bağda oluşan yaradan kaynaklanan bir duygu olarak tasvir ediyor. Aşk bağını koparan, egoyu bu acıya mahkûm eden nedir, sorusunu Freud tereddüt etmeden şöyle yanıtlıyor: Sevilen kişinin ya da onun sevgisinin kaybedilmesi. Nasio, bu cümleyi şöyle tamamlıyor: Bunların acımasızca ve geri dönülemeyecek şekilde kaybedilmesi. Aşk acısı, egonun, şokun etkisindeyken verdiği savunmacı tepkiyi anlatan etki; ego kendini iyileştirmek için mücadele ediyor. Bu nedenle

acı, bir tepki. Fakat acıya neden olan şey, aslında, sevilen kişinin kaybı değil, onu, tümüyle kaybetmiş olduğumuzu bildiğimiz halde, her zamankinden daha güçlü bir şekilde sevmeye devam etmemiz Nasio'ya göre; aşk acısı, artık dış dünyamızda var olmayan bir sevgiliye karşı içimizde beslediğimiz taşkın bir sevgi (Nasio, 2007: 35).

Freud, sevdiğimiz süre dışında başka hiçbir zaman ızdıraba karşı korunmamız bu kadar zayıf olamaz ve sevdiğimiz kişiyi veya onun sevgisini yitirdiğimizde daha önce hiç olmadığımız kadar çaresiz bir mutsuzluk içinde oluruz (Nasio, 2007: 36).

Künc-i gam u endûhda kaldık za'îf u bi-mecâl
Sâkî getir sun sâgarı kim derde dermân kendidür
Şeyhülislâm Yahyâ G. 64/4

Izdirap, acı, keder köşesinde zayıf ve güçsüz kaldık. Ey Sâkî, içki kadehini sun çünkü bu derdin dermanı yine kendisidir.

Büküldi kâmetüm hicrûnle cânâ nâ-tüvân oldum
Ne var bir kez visâle kâbil olsan ihtiyârunla
Şeyhülislâm Yahyâ G. 310/3

Ey sevgili ayrılıktan belim büküldü, güçsüz oldum, takatim kalmadı. Ne olurdu bir kerecik kendi isteliğinle gelsen. Kavuşabilsek.

Ezdi yüregüm seng-i gam u derd-i firâkun
Kısmet bana endûh ü belâ imiş ezelden
Şeyhülislâm Yahyâ G. 279/4

Ayrılık derdi ve gam taşın yüreğimi ezdi. Benim ezelden kısmetim ızdırap ve belamiş.

Hâlüm sorarlar ise gam ü nâledür hemân
Şimdi bizüm gelüb giden ancak odamuza
Necâtî Beg G. 489/ 9

Halimi soran olursa ızdırıp ve inlemedir. Odamıza gelip giden de bu ikisidir.

Hicrinde ben ol gül-bedenün vaslını andum
Nâr-ı gam-ı firkat ile âteşlere yandum
Ol gonçe-lebi bulmagiçün hayli arandum
“Etrâfumu hâr-ı gam alup kendümi sandum
Bir şâhçeyüm tâze açılmış semenüm yok”

Enderunlu Hasan Yaver T. 3/2

Mihnet-i ‘aşkun ile zâr itmege
Kûşe-i gam bana makâm oldı gel

Enderunlu Hasan Yaver G. 115/2

Yâ İlâhî gam şebinde niçe bir mahzûn olam
Gayrler maksûda vâsıl ben kara magbûn olam

Behiştî G. 335/1

Ahmed-i dil-haste yatar hecr ile gam-gin ü zâr
Yâr her nâ-cins ile eyler bu gün seyrân-ı ıyd

Ahmet Paşa G. 28/9

Gönlümün söyler isem dil yana cânım tutuşa
Gûşe-i halvet-i ahzândaki mahzûnlığımı

Cem Sultan G 341/3

Bağrumun başına dâğ-ı gamı odlar yakalı
Kaldum ayakda kara başuma dermânım yok

Enverî G. 143/3

Aşk acısının panzehri “ikame”lere -yerine geçenlere- razı olmaktır. Âşığın yalnızlık günlerinde ve gecelerinde sevgilinin yerini dert, bela ve gam almıştır. Bunlar (dert, bela ve gam) sevgili gibi vefasız değildir âşığı yalnız bırakmazlar âşığın yoldaşı, gönül hanesinin misafiridirler her daim.

Her gece eksik degil dilde belâ vü derd ü gam
Sanma kim bu hâne-i dervîş mihmânsız geçer
Ahmet Paşa G. 53/3

Gözümün hâneleri şevk ile demler doludur
Gönlümün halveti hem derd ile gamlar doludur
Ahmet Paşa G. 103/1

Gerçi ‘âşık olalı ey dil enîsün gamdur
Hâlüne şükr idegör bu dahı bir ‘âlemdür
Behiştî G. 109/1

Fürkatün günlerinde hem-dem olur
Derd ü mihnet beni komaz تنها
Cem Sultan G. 3/3

Derd ü mihnet cana hem-dem gönlüme hasret enis
Bana gam her lahza mahrem şimdi mi olduğu var
Cem Sultan G. 47/5

İdemezdüm habs-i tenden ben kekez cânı halâs
Derd ü gam itdi bana yoldaşlık sâpâslar
Necâtî Beg G. 123/6

Cem‘ olun âşüfte-diller kim bu gice bir garîb
Dil otağına gam-ı cânânesin mihmân okur
Necâtî Beg G. 196/ 6

Külbe-i ahzânumuz gamla müşerrefdür yine
Şâd ol ey dil şâd ki oldu dostlar mihman-ı dost
Necâtî Beg G. 30/3

Sanma tenhâ künc-i halvetde dil-i bi-çâreyi
Senden ayru sîneden bir an gamun münfek midür
Şeyhülislâm Yahyâ G. 118/4

Divan şiirinde âşık daima gamlıdır, gam âşığın azığıdır, en eski dostudur.

Netsin cemâl âşıkı cennet na'imini
Çünkü gamından özge ne yerse ziyân imiş
Ahmet Paşa K. 26/6

Sürûr-i va'de-i yara inanma sen Ahmed
Gama inan inanırsan ki eski yârındır
Ahmet Paşa G. 36/10

Gam aşığın can harmanını yakması yani canını acıtması, ayrılık sebebiyle ateştir.

Düşürme hırmen-i câna gözünden âteş-i gâm
Yüzine bakma nigârın ger ola hürü'l-în
Taşlıcalı Yahyâ K. 19/15

Âfitâbımdan irak nice yanam nâr-ı gama
Cevri devrânda bana gerdiş-i eflâk eyler
Ahmet Paşa G. 60/7

Gam gecesi, sevgilinin saçları gibi siyah (matem) uzundur. Eğer devlet güneşi (sevgili, otorite) başına doğarsa bu ızdırap sürüp gidecektir.

Devlet güneşi doğarsa başıma ne tan kim
Gam gecesi zülfün gibidir nâ-mütenâhi
Ahmet Paşa G. 339/2

Âşık gam orucu tutuyor, iftarı sevgilinin visalidir. Fakat, sevgili gelmemiştir, âşık aç kalmıştır.

Kalduk gürisne rûze-i gamda Behiştîyâ
Hân-ı visâl-i yârde bir lukma tatmaduk

Behiştî G. 256/5

Gam keramet sahibi bir şeyhdir. Gam batıda âşık doğuda olsa göz açıp kapayıncâ kadar gelip aşığı bulur meğer tayy-ı mekân eyliyormuş.

“Tayy-ı mekân: Keramet sahibi şeyhler ile gavs ve kutupların tayy-ı mekân ve zaman sırrına mazhar olduklarına inanılır. Tayy-ı mekân, yerin ayak altında dürülmesi ve bu suretle uzak bir yere gayet süratle gitmektir“ (Pala, 2011: 443).

Gamun magribde ben maşrıkdâ olsam bu ne hikmetdür
İrer göz yumup açınca meger tayy-ı mekân eyler

Behiştî G. 110/4

Bu dünyada gamsız bir köşe yok, acaba yokluk diyarı تنها mı ki. Bari yokluk diyarında âşık yalnız kalabilse. Âşığın korkusu yokluğun olduğu yerde gamın olabileceği.

Dâr-ı dünyâda kûşe yok bî-gam
Bâri tenhâ mı ki diyâr-ı ‘adem

Behiştî G. 336/1

Âşık gamdan doluyı sadece kendisinin ağladığını zannediyor; ama lalelerde jale (lalerin üstündeki su tanecikleri) görünce içine su serpilmiş, rahatlamış.

Ben beni ağlar sanurdum sûz-ı gamdan yalunuz
Lâlelerde jâle gördüm su sepildi cânuma

Behiştî G. 468/2

Âşık; sevgilinin onun sevgisinden dolayı ne kadar acı çektiğini ve ona ne kadar bağlı olduğunu bilmesini ister. Çünkü âşık için aşkıyı ıspatlamış olmak ve sevgili tarafından kabul görmek en büyük lütuftur. Bunu için âşık iç âlemindeki üzüntüyü, kederi, ızdırabı

çeşitli şekillerde dışa vurur: gözyaşı dökmek, âh etmek, inlemek, feryat etmek, uykusuz kalmak... Bunlar âşığın ayrılık, yalnızlık, kimsesizlik gibi duyguların oluşturduğu yoğunluğunun ifadesi olarak dışa yansır.

Yalnızlık bir Allâha yaraşur

Gönül sen girye ile âh ile ol

Necâtî Beg G. 341/ 2

1.4.1 Acıdan Dolayı Gözyaşı Döken Âşıklar

Âşık sevgilinin ilgisini çekmek, sevgiliye yaklaşmak, onunla visale kavuşmak için kendisini acındırma yolunu tutabilir. Acındırmanın hem içten hem de pratik yolu ağlamaktır. “Ağlayan kalp, kendini maşukuna acındırmak mı istiyor, yoksa böylece yumuşamasını mı sağlıyor? Bu sorunun cevabı, biraz da, ağlamaya yol açan sebeple ilintilidir: kalp kendiliğinden mi ağlıyor, yoksa ona ağlamasını maşuk mu buyuruyor? Kalbe ağlama yeteneğini veren sebebi bilirsek, onun niçin ağladığını da bilebiliriz. Dünyevi zeminde, en güzel ağlama biçimi, sevgiliyle başbaşa gerçekleştirilendir. Müteal olanda bu niçin böyle olmasın? Kalp belki kendi yalnızlığına ağlayabilir? Ama bu yalnızlık, kalbin, maşukuna uzak düşmüşlüğünden doğmuyor mu? Bu yalnızlık, maşuktan yoksun kalmayı tazammun ediyorsa, bu ağlama da maşuktan yoksunluğu işaret etmiş olmuyor mu?” (Özdenören, 2014: 45).

Göz yaşı ile yüz sürer eşigine Ahmed

Sâ'illere lûtfun kapısından ola mı red

Ahmet Paşa G. 29/7

Üftâde yaşlarım ki nazardan düşüp durur

Merdümlük et esirge ki bir kaç yetîmdir

Ahmet Paşa G. 32/4

Ahmet gözyaşıyla eşiğine yüz sürmüş, kapına gelmiş. Kapıya kadar gelmiş dilenci geri çevrilir mi? Âşık vuslat için kendini acındırıyor. Sevgilinin kendisine acımasını istiyor.

Gördi yüz urdum ağlayu dîvârına didi
Zer yaraşur ki zâr ola dîvârım üstine

Hamdullah Hamdî G. 146/3

Âşık gözyaşları içerisinde sevgilinin kapısında. Sevgili âşığa acımak şöyle dursun böhürleniyor. Benim gibi birine de bu yaraşır, âşıklar kapıma altın gözyaşı dökeler.

Subh-dem her şeb sitârem ağlasam ‘ayb itmenüz
Zerrece yok tâli‘üm mihrinde çün ol mâhdan

Necâtî Beg G. 436/ 2

Gece sabahlara kadar ağlasam kınamayın. Çünkü o ay yüzlü sevgiliden zerrece iyilik acıma görmedim. Yıldızı parlamayan, otoriteden (mihr/güneş) ilgi görmemiş, ay gecesini aydınlatmamış tarjik bir âşık portresi.

Gözyaşları aşkın belirtisidir. “Üzüntümün delili yürekteki, alevlenen ateş ve yanaklar üzerine düşüp yayılan gözyaşıdır. Şayet sevgilisine tutulmuş kişi gönlündeki sırrı saklasa bile, gözyaşı açığa vurur ve onu eleverir. Göz kapakları gözyaşı dalgasını savurursa, bil ki gönül yaman bir aşk besliyordur” (İbn Hazm, 2005: 46).

Eşkim ruhumda hûn ile cedveller eyleyip
Bu mâ-cerâ-yi derdimi yazdı hezâr bâr

Ahmet Paşa K. 33/18

Gözyaşım kan ile (kırmızı) ruhumun sayfasını süsleyip, bu aşk macerasını binlerce kere yazdı.

Cedvel, yazma kitapların sahifelerin içine ve dışına çizilen düz çizgiler. Bu çizgiler ya altın suyundan ya da yaldızlı boyalardan sarı veya kırmızı renk olurdu (Pala, 2011: 85). Divan edebiyatında, hat ve kitap sanatlarındaki anlamının yanında daha çok “cedvel-i ab” (su yolu) ve küçük akarsu için bir teşbih ve mecaz unsuru olarak da kullanılmıştır. Kelimeye ayrıca aşığın gözlerinden seller gibi akan gözyaşlarının çokluğunu ifade etmek için de başvurulduğu görülmektedir (Uzun, 1993: 215).

Derdimi meşk etmege her dem der ü divârına
Göz yaşıyla yazarım yüz türlü rengîn mâ-cerâ

Ahmet Paşa M. 8

Âşık, aşk derdini (türlü türlü hallerini) sevgilinin duvar ve kapısına gözyaşı (kırmızı yazan bir kalem) ile yazıyor.

Zâr ü sergerdân olup yaşlar döker kan agrayup
‘Âşık olan ‘ışk öğrenmek gerek dolâbdan

Behiştî G. 421/2

Perişan olup inler, kan ağlayıp yaşlar döker: Âşık olanın dolabdan aşkı öğrenmesi (yahut aşk hilelerini öğrenmesi) gerekir.

“Dolab, hile; yahut kuyu veya dereden su çıkarma aparatı. Divân edebiyatında daha çok bu son anlamıyla kullanılır. Âşık döktüğü gözyaşlarıyla dönüp dururken bir dolabı andırır “(Pala, 2011: 124).

Gözyaşı aşk acısını dindirmenin yanında, sevgiliyi elde etmenin ön koşuludur. Aşkın kurallarından biridir sevgili için gözyaşı dökmek. Âşığı sevgiliye ulaştırmada rehber görevi görürler.

Giryedür her dem açan gamdan dutılmış gönlümi
Eşkdür hâlî kılan kan ile dolmuş gönlümi

Fuzûlî G.288/1

Gamla dolu gönlü açan ferahlatan ağlamadır. Kanla dolu gönlü boşaltan ise gözyaşıdır.

Sen giderken sūzumu fi'l-cümle teskîn etti eşk
Bana âhır demde rahm etmezdi insân olmasa

Ahmet Paşa G. 278/11

Dide hûn-ı dille pür oldukça eşk-i ter döker
Ağlamakdan gayrı dermân bulmaz ölçer döker

Şeyhülislâm Yahyâ G. 91/1

Agladığımca nâz edip artırdı sūzumu
Eşkimden özge görmedim âteş-simâr âb

Ahmet Paşa K. 36/6

Açılır goncası ol gülbün-i nâzın elbet
Sen hemân kâ'ide-i giryenin icrasına bak

Şeyh Gâlib G. 164/8

Sen hele şu ağlama kuralını yerine getir. Sevgili sana açılmakta gecikmez.

Gözyaşı encümini reh-ber idinmezse eger
Şeb-i gamda iremez 'âşık-ı güm-râh sana

Necâtî Beg G. 2/5

Yıldızlar gece yolculuklarında insana rehber görevi yapar. Âşık gözyaşı yıldızlarını rehber edinmezse gam gecelerinde sana (sevgiliye) erişemez.

'Âşık isen eşk nakdin ber-murâd olunca saç
Kim visâl-i yâr bâzârında anundur revâc

Behiştî G. 69/1

Âşık isen, istediğin gerçekleşinceye kadar gözyaşı dök. Sevgiliye visâl pazarında revaçta olan odur.

Sevgili âşığı ağlatmak için rakiple geceler eğlence meclislerine gidip eğleniyor.
Âşık kıskançlığından dolayı gözyaşı döküyor.

Ol şem‘-i cem geceler aglatmaga beni
Meclislere rakib ile handân olup gider

Ahmet Paşa G. 80/5

Âşık uzun gecelerde sevgilinin saçını düşünüyor (sevgilinin saçı siyah ve uzun olması dolayısıyla gece ile benzerlik ilişkisi kurulmuştur) aşk acısını kimseyle paylaşmıyor. Yalnız başına gece boyunca oturup ağlıyor.

Ahmed’i gör ki saçın fikr ile uzun geceler
Kimseye hâlini demez hemân aklar oturur

Ahmet Paşa G. 104/4

Âşık sevgilinin diyarını hatırladıkça ağlıyor. Normalde gözyaşı dökmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Garip olanı sevgilinin diyarını andıkça ağlamsıdır.

Yaşum revân olursa gözümden ‘aceb degül
Aglar diyârın ansa Behiştî garîb olan

Behiştî G. 428/5

N'ola ağlarsa Fuzûlî ravza-i kûyun anup
Lâ-cerem giryân olur kılgaç vatan yâdın garîb

Fuzûlî G. 26/7

Ayrılık ateşinin iyice alevlendirdiği âşığın döktüğü yaşlar artık kan rengini almıştır.
Bazen de gözyaşları kan değildir artık, içteki ateşten sıçrayan kıvılcımlardır.

Dün gice beytü'l-hazende fûrkati ile âh kim
Ol kadar ağlamışam kim yaş yirine kan gelür
Necâtî Beg G. 178/ 2

Gör sirişküm şeb-i hicrân dime kim kandur bu
Zerre zerre şerer-i âteş-i hicrândur bu
Fuzûlî G.241/1

Âşığın la'l (kırmızı değerli bir süs taşı) ve güher olan gözyaşlarına kimse aldırış etmiyor. Hakk ettikleri değeri görmüyorlar.

Geh la'l ider nissâr gözüm geh güher velî
Kimse behâ dimez bu dükânun kumâşına
Necâtî Beg G. 491/ 2

1.4.2 Acıdan Dolayı Âh Edip İnleyen Âşıklar

Âh sözlüklerde farklı şekillerde anlamlandırılır. Âh, yeis, azap, hüzn, ızdırap gibi kalbî hâllere delâlet eden bir edattır. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü'nde âhın anlamı Şöyle verilmektedir; nidâ, âşıkın iç âlemindeki ateşli ve elemli ifadesi. Allah kelimesindeki ilk ve son harf bir araya getirilirse âh meydana çıkar. O halde âh Allah demektir. Âşıkın âh demesi, O'na sığınması anlamına gelir. Güneşin ışıkları elife(l) kütlesi h(•) harfine benzediğinden her gün âh (Allah) diyerek doğar (Uludağ, 2002: 26). Cebecioğlu, “âh”ın anlamını“ Arapça bir iç çekiş ve iştihak nidası ve kulun aşk ateşi ile inleyişi” olarak verdikten sonra, tıpkı Uludağ'ın sözlüğünde olduğu gibi Allah kelimesinin ilk ve son harflerinden meydana geldiğine dikkat çeker (Cebecioğlu, 2009: 24). Kullanıldığı yere ve sesin tonuna göre maddi veya manevi bir acıyı, ağrı, ızdırap, pişmanlık, esef, acıma, özlem, yanıp yakılma, yeis, ümitsizlik, beğenme, hayranlık vb. duyguları ifade eder (Ayverdi, 2006: 51). Divan Şiirinde âh kavramı tamlamalarda farklı unsurlarla ilişkilendirilmek suretiyle yer alır. Âh etmek, âh eylemek, âh almak şeklinde Türkçe yapılarda da karşımıza çıkar (Çakıroğlu, 2013:2).

Nale atmak, feryad/figan etmek âh etmek ile eş anlamlı davranışlardır. Hepsinin ortak içeriği, “inlemek”tir. Âşık inleyince sevgili acıyacak, acıyınca da ona visal yolunda yaklaşacak, bir şey lütfedecektir. Âşık deneyimleriyle bunu bildiği için, seviyorsa, ya da sevgiliyi elde etmek için “âh” etmeyi sık sık benimser. Bazen âşık sevgiliye sevdiğini haber vermek için âh eder, bazen de sevgiliden umduğunu bulamadığından acılı duruma düşer ve âh eder (Cöntürk, 2012: 377).

Gülşen-i gam nahliyüz perverde âb-ı dîdeden

Dâğlar berg âh-ı âteş-bârımızdur bârımız

Fuzûlî G. 112/4

Âşık gamdan meydana gelen gül bahçesinde yetişmiş bir fidandır. Bu fidanın yaprakları yara, ateş yağdıran âh meyvesidir.

Ey Fuzûlî âteş-i âh ile yandurdun beni

Gâlibâ sandun ki şem'-i külbe-i ahzânunam

Fuzûlî G. 191/10

Âşık hüznler kulübesinin mumudur. O mum âh ateşiyle tutuşuyor.

Mukîm-i kûy-ı derd eyler beni âh-ı ciğer-sûzum

Bu âheng-i melâl-efzâya bundan yeğ makâm olmaz

Fuzûlî G. 123/3

Ciğer yakan âhı âşığı dert mahallesinde ikâmet ettirir. Bu sıkıntı veren âhın sesine bu dert diyarından iyi makam olmaz. Beyitte âh bir musıkî makamına benzetmiştir. Ciğer yakan âhın çıkardığı ses âhenk olarak düşünülmüş. Bu âhengin makamı da derttir.

Ciğerüm dağına merhem bulmadum senden

Nice âh eylemeyem âh yanıptır ciğerüm

Fuzûlî G. 190/2

Âşık aşk acısına çare bulamamıştır, nasıl âh etmesin ciğeri yanıyor.

Ney aslî vatanından yani kamışlıktan ayrıldığından beri ağlayıp inlemektedir. Diyarından, sevgiliden ayrı düşen ney duyduğu hasretle adeta feryatlar etmektedir. Neyin vatanından koparılıp, bağrına delikler açılması hasretle feryat etmek olarak düşünülmüştür (Tok, 2014: 269, 272). Âşık da tıpkı ney gibi vatanından ayrıdır, onun vatani sevgilinin bulunduğu yerdir. Ayrılık ateşiyle ney gibi yanar, ciğeri delinir ve âh u figan etmeye başlar.

Ney gibi delindi cigerim aşkın elinden
Her dem ederim âh ü figân yandım elinden

Ahmet Paşa G. 230/3

Zülfünün bendinde olaldan giriftâr inlerim
Ney gibi feryâd edip zâr-ı dil-efgâr inlerim

Ahmet Paşa G. 221

‘Arz ider hâlini dinler bulcâk ‘âşık-ı zâr
Nice inler nice feryâdlar eyler neyi gör

Şeyhülislâm Yahyâ G. 97/4

Âşıklık meclisinde sazı da sözü de hazır hale getiren müziktir. Âşığın gönlü ud gibi yanar ve ney gibi inler.

Dil yanar ‘ûd-sıfat gâh iniler nây-misâl
Bezmün âmâde ider sözünü de sâzını da

Şeyhülislâm Yahyâ G. 365/3

Ey Behiştî gam sehâbı alsa dil âfâkını
Yıldırım gibi felekte bulunur âh u figân

Behiştî G. 371/5

Ey Behiştî! Gönlün ufuklarını keder bulutları kaplasa, âh ve figan göklerdeki yıldırım gibi düşmeye hazırdır.

Bunca yıldır ki gamında ederim âh ü figân
Nola gülmedim ise şimdi gülem gibi gelir

Ahmet Paşa G. 56/3

Âşık aşk acısından dolayı yıllardır âh u figan etmektedir.

Bülbül bigi gamunla figan oldu kârumuz
Sensüz geçeli iy yüzi gül rûzgârumuz

Cem Sultan G. 121/1

Âşığın sevgiliden ayrı geçen zamanda işi bülbül gibi aşk acısından dolayı inlemek olmuş.

Sevgili âşıktan sürekli kaçır. Âşığın inlemelerini hiçe sayar. Fakat, rakiplere karşı çok cömerttir. Onlarla bir araya gelerek eğlenir. Âşık ise yârdan uzakta hasretle âh ederek inler.

Hiçe sayar nale vü efgânımı ben nice kim
Şâd olup güldükce ağyâr ile ol yâr inlerim

Ahmet Paşa G. 213/6

Âşıklar gece boyu aşk acısı çektiklerinden sabah vaktine kadar âh çekerek halkı uyutmazlar. Âşık bu âhının, inlemelerinin sebebini de ola ki uyuyanlardan biri rüyasında sevgiliyi görüp âşık olur. Onun için âşık sabaha kadar âh edip inler kimseyi uyutmaz.

Yârı kimse düşde görüp âşık olmasın deyu
Halkı uyutmaz benim ettigim efgân her gece

Ahmet Paşa G. 257/4

O mâhı Enverî düşde göreler diyü korkardum
Bi-hamdillah figânım hiç kimesne komaz uykuda

Enverî G. 208/5

Şeyh Gâlib'in gönlünün niçin yandığını kimse bilmiyor. İnsanın derdi bilinmeyince sık sık âh etmesi pek kolay olmuyor.

Kimse bilmez bâ'is-i sûz-ı dilini Gâlib benim
Derd nâ- ma'lûm iken her-gâh âh etmek de güç
Şeyh Gâlib G. 30/5

Âşık, aşk derdi karşısında çaresiz kalıp âh eder. Canı çıkar hâlâ derdini kimseye açıklayamaz. Ne yapacağını bilmez halde derdinin dermanını arar.

Çıktı cân kimseye izhâr edebilmen derdüm
N'ideyim âh bu derdin ne ola dermânı
Fuzûlî G. 282/5

Âşığın ahının sebebini dışardan kimseler bilmese de, sabaha kadar onunla beraber olan inlemeleri ciğer yakan âhların sebebini biliyorlar. Onlara sormak lazım.

Benüm bu âh-ı ciğer-sûzumu fiğânuma sor
Çü nâledür bana tâ vakt-ı subha dekk hem-dem
Cem Sultan G. 211/5

Âşığın âh u feryadı sevgilinin umurunda bile değildir, onları duymazdan gelir. Sevgilinin “ âh”ları duymayışı, duymazlığa gelişi âşıktâ değişik tepkilere yol açar. Âşık durumu saptamakla kalır, sevgiliye karşı tavır takınır, sevgiliyi Allah'a havale eder, sitem eder, yalvarır, şikâyet eder.

Âh kim yâr işitmez âhımızı
Göge çıkardık âh u vâhımızı
Ahmet Paşa G. 298/1

Sevgili âşığın âhlarını duymamıştır. Âşık bunun üzerine âh u vâhını göklere çıkarmıştır. Göklere kadar yükselen âh sevgili artık işitecektir.

Ben işitmedüm demişsin ey melek bu söz müdür
Göklere çıkmaz mı ya'nî şimdi feryâdum benim
Behiştî G. 359/3

Behiştî'nin feryadını sevgili işitmediği için, şimdi sesini yükseltecek ve feryadı göklere kadar çıkacaktır.

N'oldun demez görür beni feryâd u zârda
Billâhi merhamet eseri var mı yârda
Behiştî G. 490/1

Sevgili âşığın ahlardan, inlemelerinde haberi vardır, görüyor. Ama, merhametsiz olduğu için görmezden geliyor.

Kimesne çekdüğüm bilmez benüm Allah'dan gayrı
Nice mihnet çeker gönlüm kemend-i âhdan gayrı
Enverî B. 3

Âşığın âhtan dolayı ne acılar, sıkıntılar çektiğini Allah'tan başka kimse bilmiyor.

Giceler tâ-be-seher nâleler itdüm Yâver
Âh feryâd-ı hezâr olmadı dem-sâz bana
Enderunlu Hasan Yaver G. 3/5

Ey Yâver! Geceler sabaha kadar inledim binlerce âh ettim. Sevgili yine de arkadaş, dost olmadı bana.

Gamun uyutmıyor ey şûh Yâver'i bir şeb
Virür mi nâleleri bilmem ıztrâb sana
Enderunlu Hasan Yaver G. 12/5

Ey Sevgili! Gamin bir gece dahi Yâver'i uyutmuyor. Bilmiyorum bu inlemeleri sana ıztırıp veriyor mu?

Derd-i ‘aşk ile görüp künc-i gamında haste
O tabîb-i dil ü cân itmedi tîmâr sana

Enderunlu Hasan Yaver G. 14/2

O gönülleri iyileştiren doktor (sevgili) aşk derdiyle gam köşesinde seni hasta gördüğü halde hastalığına şifa olmadı, derdine derman olmadı.

Mihri yok mâhlara âh eser etmez yâ Râb
Ver bir insâf bu mihri yok olan mâhlara

Fuzûlî G. 257/2

Sevgisi olmayan ay yüzlü güzellere âh te’sir etmez. Bu sevgisi olmayan güzellere yâ Râb biraz insaf ver.

Künc-i gamda katı çokdan beridür gamgîndür
Dil-i mahzûnuma lutfunla safâ vir yâ Rab

Enderunlu Hasan Yaver G. 26/3

Hüzünlü gönlüm gam köşesinde uzun zamandır gamlıdır. El Allah’ım lütfunla ona safa ver.

Gül-i ra’nâ figân-ı bülbül-i şeydâyı gûş itmez
Hezârân nâle vü feryâd ider Yahyâ müfid olmaz

Şeyhülislâm Yahyâ G. 147/5

Âşık halini anlatacak birilerini bulamaz. Nice inliyor, feryâd ediyor duyan, gören yok. Binlerce inleme ve feryatları faydasız, boşuna.

Âşığın bir demi dahi âhsız geçmez. Çünkü derd ü gam ezelden ona kismet olmuştur. Kazara sevgiliden ayrılmıştır; ama ne yazık ki, âh ve inlemeler onu terk etmemiştir.

Âhsuz bir kerre ârâm idemem hicrûnle ben
Derd ü gam çünkim ezelden âh kismetdür bana

Enderunlu Hasan Yaver G. 2/3

Ez-kazâ oldum ne çâre nâzlı yârümden cüdâ
Olmadum bir lahza hayfâ âh u zârümdan cüdâ

Enderunlu Hasan Yaver G. 23/1

Âşık kendisinden her fırsatta kaçan sevgilisine bir taraftan âh ederken, diğer taraftan bu âhın ona zarar vereceğinden korkuyor.

Hem âh iderin kaçduğına benden o mâhun
Hem havf iderin kim anı Yahyâ tuta ol âh

Şeyhülislâm Yahyâ G. 306/5

Âh ve inlemelerine sevgiliden karşılık bulamayan âşığın sığınacak limanı onunla aynı dertten muzdarip olan âşıklardır.

Hücûm-ı nâle ile dâstân-ı Kaysı okur
Garîb hâl ile gördüm Nedîm-i şeydâyı

Nedîm G. 166/5

1.4.3 Acıdan Dolayı Uykusuz Kalan Âşıklar

Âşıklar arasında uykusuzluk çok görülen bir ârazdır. Şairler bunu her fırsatta belirtirler . Aşk acısından, gamdan dolayı gecelerin bitmez tükenmez uzunluğunu dile getirirler. “ *Göz kapaklarım bulutlara ders verdi, bunun üzerine bulutlar bol bol yağmur yağdırdılar. Böyle ağlarken, bu gece, bana çektirdiğin acıları paylaşmak mı, yoksa uyanık kalmama yardım mı etmek istiyor? Eğer karanlıklar ancak uykunun göz kapaklarını kapattığı an son bulacaksa; şafak atmasını asla göremeyiz ve gittikçe büyüyen bir uykusuzluğun kurbanı oluruz. Bana öyle geliyor ki bu gece yıldızlar, bulutlar gözlerden onların ışıklarını saklarkenki durumları ile bana senin aşkının çektirdiği gizli acılara benziyorlar, ey gönlümün çiçeği! Çünkü bu gizli acı ancak tahminen belli olabilir* “ (İbn Hazm, 2005: 42-43).

Âşık sevgilinin sevdâ-yi zülfünden, Gussa-i zülfün, Şevk-i lâ'linden, ayrılıktan, ay yüzünden dolayı uykusuz kalır. Sevgiliyi bir nazarlık görmüştür onun şevkiyle gözünü yummaz. Göz kapanırsa sevgili nazardan gidecektir.

Her gece sevdâ-yi zülfünden olur bî-hâb göz
Şevk-i lâ'linden şafak gibi döker hûn-âb göz

Ahmet Paşa G. 122/1

Zülfüne uyalı çeşmim görmemiştir kılca hâb
Geceler tâ subh olunca şöyle bîdâr inlerim

Ahmet Paşa G. 213/2

Geceler uyku girmedi gözüme
Beni andan ayıralı eyyân

Ahmet Paşa G. 203/5

Şeb-i hecr âfetüm oldu ne hâb u ne seher peydâ
Ne gam-hânemde şem'-i şâdmânîden eser peydâ

Behiştî G. 29/1

Gussa-i zülfün ile subha dek ay yüzün anup
Gice seyyâre sayar dide-i giryân uyumaz

Cem Sultan G. 133/5

Begüm bu âteş-i 'aşkunla sûzân olduğum kaldı
Giceler subha dek derdünle nâlân olduğum kaldı

Enderunlu Hasan Yaver G. 183/1

Ol gözi mestâneye uydun Necâti yüri var
Giceler tâ subha dek olsun harâm sana

Necâtî Beg G. 10/5

Hak bilür kim bir gice kirpüklü gözüm yummadum
Ey Necâtî tâ kim ol dil-dârı gördüm bir nazar

Necâtî Beg G. 128/ 7

Âşığa uyku yoktur. Uyku âşık için olmayacak bir hayaldir. Gözüne uyku girmeyen âşığın sevgiliyi düşte bile görmesi mümkün değildir. Aşk hastasının gözünde uyku olmamasına şaşmamak gerekir; çünkü o şebaz gözlü sevgili herkesin huzurunu kaçırmıştır.

Ümmîd-i hâb ‘âşika olmaz hayâl imiş

Bî-çâre yâri düşde de görmek muhâl imiş

Şeyhülislâm Yahyâ G. 158/1

Kimün huzûrunu uçurmadı o gözleri şeh-bâz

‘Aceb mi haste-i ‘aşkun uçarsa hâb gözinde

Şeyhülislâm Yahyâ G. 347/4

1.4.4 Acının Dinmesini İstemeyen Âşıklar

Izdırıp çeken âşık acı deneyimini dolu dolu yaşamaya sürüklenmiş gibi acının belirtileri -Âh Etmek, İnlemek, Feryad etmek, gözyaşı, uykusuzluk- acıyı devam ettirir. Bu belirtiler sevginin bir delilidir. Acı tüketilmesi gereken bir zevk, Âh, İnleme, Feryad, gözyaşı boşaltılması gereken bir gerilimdir. Acı içindeki âşık adeta beni rahat bırakın, beni avutmayın, bırakın acımı tüketeyim, acımın içinde tükeneyim; çünkü sevgilimi sadece acımın içinde bulabilirim diye bağırır. Bu acıda Eros sisifosa yoldaş olmuştur.

Sisyphos: *Tanrılara karşı suç işlemiş kişidir, onlarla boy ölçüşmeye giriştiği için de ölümler ülkesinde korkunç bir cezaya çarptır. İlk adına Odysseia'da rastlanır. Hades'te gördüğü Sisyphos'u şöyle tanımlar Odysseus (Od. XII,593 vd.):*

Sisyphos'u gördüm, korkunç işkenceler çekerken; Yakalamış iki avucuyla kocaman bir kayayı, ve kollarıyla, bacaklarıyla dayanmıştı kayaya, habire itiyordu onu bir tepeye doğru, işte kaya tepeye vardı, varacak, işte tamam, ama tepeye varmasına tam bir parmak kala, bir güç itiyordu onu tepeden gerisin geri, aşağıya kadar yuvarlanıyordu yeniden baş belası kaya, o da yeniden itiyordu kayayı tek mil kaslarını gere gere, kopan toz toprak habire aşarken başının üstünden, o da habire itiyordu kayayı, kan ter içinde.

Çağımız Fransız yazarlarından Albert Camus "Le Mythe de Sisyphe" adlı denemesinde Sisyphe'su anlamsızlığın (absürde) bir simgesi diye tanımlar. Yaptığı iş anlamsız ve yararsızdır, ama bu işi sonsuzluğa dek görmekle yükümlüdür Sisyphe. Bu korkunç işkencenin bir gün biteceğini bile umamaz. Camus insan yaşamının anlamsızlığı içinde insan onurunun gene de, dış etkenlerin anlamsızlığına, koşulların kaçınılmaz baskısına karşın zorunlu olan yükü bile bile taşımak olduğunu belirtir ve Sisyphe'sun bu korkunç işkenceden her şeye karşın bir zevk duyduğunu, bilincin verdiği sevinçle bir çeşit mutluluğa, umutsuzluğun mutluluğuna erişebileceğini ileri sürer (Erhat, 1996: 272).

Eros: Yunan mitolojisinde aşk tanrısı olarak geçmektedir. Elinde ki oku ile sapladığı kişiyi âşık eder. Ama oku kendisini âşık etmeye yaramamaktadır. En eski çağlardan beri bilinen Aşk Tanrısı Eros, üreme ve birleşmenin tanrısı olarak adı geçmektedir. Khaos'tan çıkan ilk ölümsüzlerdendir. Hesiodos, Yunan yaratılış mitinde Khaos'tan sonra ilk Eros'tan bahsetmiştir. Bunun yanı sıra gece'den doğma evren yumurtası ikiye bölünüp yarı kabuğundan gök, yarı kabuğundan toprak ortaya çıkınca, Eros'un da doğduğuna inanılmaktadır (Erhat, 1996: 99).

“ Bana verdiğin acıdan zevk alıyorum ey ümit kapım, hayır senden asla yüz çeviremem. Şayet bana “ onun aşkını unutacaksın” deselerdi cevabım lam elif olurdu“ (Lâ: Hayır) (İbn Hazm, 2005: 38).

Divan şiirinde sevgilinin naz etmesi, âşığı hasret ateşine yakmaya terk etmesi, âşığın bütün davranışlarına kayıtsız kalması âşığı sevgilisinin yaptığı her türlü davranıştan, hatta onu kovmasından, azarlamasından, acı çektirmesinden bile zevk alır bir psikolojiye sürükler. Âşık acılardan zevk duyar bir hale gelmiştir (Kalpaklı, 1999: 455).

Işk derdiyle hoşem el çek ilâcımdan tabîb

Kılma dermân kim helâküm zehri dermânundadır

Fuzûlî G. 67/2

Ey tabip, ben aşk derdiyle mutluyum, ilacından elini çek. Yarama ilaç verme,
çünkü helak olmamın sebebi senin ilacındaki zehirdir.

Çâk görüb göğsümü kılma ilâcum tabîb
Zâyi' olur merhemün bende biter yâre yoh
Fuzûlî G. 58/6

Ey tabip, göğsümün yarıldığını görüp oraya ilaç sürme, merhemini boşa gider,
çünkü bendeki yaraların bitmesi mümkün değildir.

Tenümde sancılı nâveklerle şâdem kim
Der-i belâ bu kilîd iledür bana meftûh
Fuzûlî G. 54/6

Tenime saplanan sancılı oklarıyla mutluyum. Çünkü bana belâ kapısı bu oklarla
açılır.

Seng gelse yârdan âşık öper başına kor
Gûyiyâ ihsân ider hân-ı keremden nân atar
Şeyhülislâm Yahyâ G.56/3

Sevgiliden taş gelse güya âşık sevgilinin kerem sofrasından gelmiş ekmektir diye
onu alıp başına koyar. Sevgiliden gelen taş dahi olsa kutsaldır.

Def^c -i gamda olmazız muhtâc câma Cem gibi
Âşıkuz biz âşika eğlence olmaz gam gibi
Şeyhülislâm Yahyâ G. 407/1

Gerçek âşığa dert ve kederden daha büyük bir eğlence yoktur. Gerçek âşıklar
başlarındaki kederleri atmak için Cem gibi şaraba ihtiyaç duymazlar.

Ârzû itmeyelüm vuslatı fûrkat bize [bes]
Cevre Kânî' olalum mihr ü vefâdan geçelüm
Behiştî G. 318/3

Sevgiliye kavuşmayı arzu etmeyelim ayrılık bize yeter. Sevgilinin mihr ü vefasından geçelim onun cevriyle yetinelim.

Dâr-ı gurbetde gamun gördüm gezerken yâd olup
‘Âşnâsın bulmuşa döndüm sevindüm şâd olup
Behiştî G. 45/1

Dostun cevri ü cefâsı cân ü dil lezzetidir
Gerçi düşman gözüne derd ü elem gibi gelir
Ahmet Paşa G. 56/4

Gurbet ellerde sevgilinin gamını gören âşık bir tanıdığını görmüş gibi havalara uçmuştur.

1.4.5 Acının Dinmesi İçin Ölümü İsteyen Âşıklar

Ayrılık acısı ve aşk derdi, sevgilinin ilgisizliği aşığı ölecek duruma getiren hususiyetlerdir. Çektiği eziyetler, dayanılmaz acılar dayanılmaz hal alınca âşık çareyi ölümden bulur. Ayrılık acısı çekmektense ve çektiği eziyetlerle kıyaslanınca âşık için ölüm dayanılması daha kolay bir şey haline gelir.

Dil ü cân derdine çün çâre hemân ölmek imiş
Öleyin derd ile nâ-çâr elimden ne gelir
Ahmet Paşa G. 57/2

Senden artuk bana ölüm yeg [gelür]görünür
Niçe bir sürüyeyüm her yana cânızsuz cesedi
Behiştî G. 546/4

Uçurdum mürğ-i cânı âşiyân-ı âlem-i tenden
Halâs oldum gam-ı cânân ile gavgâ-yı düşmenden
Şeyhülislâm Yahyâ M. 64

Ey Fuzûlî öyle kim bîmâr-ı derd-i ışksın
Yok durur ölmekden özge hiç dermânun senün
Fuzûlî G. 172/7

N'ola ger kılsam şeb- hicrân temenna-yı ecel
Neyleyüm çokdur gamum define gam-hâr isterem
Fuzûlî G. 210/5

Aşkın adın işitirdim fariğ idim şimdi âh
Bir güç işe ugradum kim ölmek en âsânıdır
Necâtî Beg G. 56/5

Canlar veririm ölmege hecrinde şöyle kim
Tabut ile kefen bana serv ü semen gelir
Necâtî Beg G. 170/2

Çün gelmez elümden ki reha bulam ölümde
Ancak buna kaldı ki yolunda ölem iy dost
Cem Sultan G.13/4

Âşık, sevgili sevgili tarafından öldürülürse aşk belasından kurtulacağını düşünür.
Çünkü ne sevgilide acıma ne de âşıkta tahammül kalmıştır. Sevgili öldürmezse hasretten
zaten ölecektir.

Meni gel öldürüp kurtar belâdan çünkü ey hûnî
Ne sende merhamet şefkat ne bende sabr ü tâkat bar
Fuzûlî G. 109/2

Âr katlimden sana ben teşne âb-i tîğüne
Öldürür hasret ger öldürmezsen ey kâtil beni
Fuzûlî G. 296/3

Hattını görmeyeyin al beni ahşama koma
İy ecel peyki yetiş gün gicelidür giceli

Enverî G. 289/10

Âşık uğruna öldüğü sevgilinin kendisine acıyıp ilgi göstermesini ister. Ancak sevgili aşığa beklediği ilgiyi göstermez.

Ben Necâtî ederim kendimi yolunda şehid
O bana sarmağa bir kanlı kefen nazlanır

Necâtî Beg G. 109/ 8

Âşık sevgiliye kavuşamayacaksa, sevgiliyle beraber değilse bu dünyada kalmasının bir anlamı yoktur. Onu sevgiliye kavuşturacak olan ölümdür.

Yârsuz gülşen ölümdür bana gül şekl-i kefen
Sanuram bülbül ki şîven eyleyüp aglar imiş

Behiştî G. 224/3)

Çıkmadı kûy-ı vuslata râhum
Cânımı bâri alsan Allâh'um

Behiştî G. 350/1

İrişürse gam-ı hecründen olan vuslatuna
Ko tabîbüm çekeyin derdünü cânım çıksun

Behiştî G. 396/3

Derd ü hicrümle ölen vasluma irer dir imiş
İşidüp Enverî bu derd ile öldüm iy vâh

Enverî G. 215/5

Rûz-i hicrândır sevin ey murg-i rûhum kim bu gün
Bu kafesten ben seni elbette âzâd eylerem

Fuzûlî G. 203/2

Âşık ölüp gidecektir. Ama hala yalnızdır, sarılacağı bir sevgilisi dahi yoktur. Bu dünyada ona bir sevgili sarılmadı. Öldüğünde ona kefen sarılacaktır. Âşık kavuşma konusunda tamamen ümitsizdir. Bu dertle ölürse arkasında insanların üzüntü duymasını söylüyor vah garip vah...

Mümkün müdür ki sarıla bir sim-ten bana
Ölem gidem meger ki sarıla kefen bana

Necâtî Beg G. 16/1

Hasretünle bu Necâtî ölür ise diyesüz
Â garîb ü vâ garîb ü hâ garîb eyvâ garîb

Necâtî Beg G. 26/5

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL YALNIZLIK

Sosyal yalnızlık, bireyler arasında sosyal ilişkilerin olmaması veya bireyin kendisini kabul edecek bir topluluk içinde yer almamasıdır. Böylesi bir yalnızlık içinde bulunan bireylerde sıkılgnalık, arkadaşları tarafından reddedilme hissine kapılma ve marjinalleşme halleri görülmektedir. Bireyler, sosyal etkileşim içine girdiklerinde bu duygulardan kurtulabilmektedirler. Bununla birlikte konu üzerindeki araştırmalarıyla tanınan Weiss (1973), Vincenzi ve Grabosky (1987)'e göre her birey için gerekli altı tür ilişki vardır. Bunlardan birinin yokluğu, sosyal yalnızlığın kaynağı olabilir. Bunlar, bağlanma, sosyal bütünleşme, takdir edilme, güvenilir dostluklar, himaye etme-edilme ve rehberliktir (Aktr: Şişman, Turan, 2004: 120).

Bu duruma göre yalnızlık, kişinin gereksinim duyduğu sosyal ilişkilerden yoksunluğuna karşı bir tepkisi olabileceği gibi kişinin değişik sosyal ilişkileri bulunmasına rağmen bu ilişkilerde samimiyetin, yakınlığın ve duygusallığın bulunmayışına gösterilen bir tepki de olabilir (Weiss,1973 aktr: Özodaşık, 2001: 34).

Bu tür bir yalnızlık durumunda kişi çevresindeki insanlarla ortak yön bulmakta zorluk çekmekte, ilgilerinin ve fikirlerinin çevresindekiler tarafından paylaşılmadığını, kendisini çevresindekilerden soyutlanmış çevresindekiler tarafından terk edilmiş, uyumsuz bir kişi olarak görmektedir.

Divan şiirinde, Weiss (1973), Vincenzi ve Grabosky (1987)'in bahsettiği ilişki türlerinin yokluğu sonucu yaşanan yalnızlık biçimleri Yabancılaşma ve Ötekileşme (sosyal bütünleşmenin yokluğu) Kimsesizlik, Gurbet ve Gariplik (Takdir edilme ve güvenilir dostlukların yokluğu) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

2.1 Yabancılaşma

“Aklın doruklarından baktığımızda, hayat uğursuz bir hastalığa; dünya ise, tımarhaneye benzer.”

Goethe/Diyalektik İmgelem

“Ey Çocuk! Mademki bu dünyanın bir tımarhane, insanların deli olduğuna inanıyorsun, öyleyse benim deliliğimi niçin garipsiyorsun.”

Filipeli Ahmet Hilmi/ A'mak-ı Hayal

Yabancılaşma, Farsça kökenli *yaban* sözünden türetilmiştir. Yaban sözünün Farsçadaki karşılığı ise *boş, ıssız yer* anlamına gelen ‘*yâbân*’dır. Yine Farsçadaki *çöl, ova, ıssız yer* gibi anlamları olan ‘*beyâbân*’ sözü buradan türer. Türkçede yaban sözcüğünü karşılayan bir de *il, el* sözcükleri vardır. Bu çerçevede ‘*yabani*’ veya ‘*yabancı*’ elden olan, *yerli, bildik olmayan* kimse demektir (Eyüpoğlu, 1995: 714).

Yabancılaşma [İng.alienation; Fr.aliénation; Al.verausserung]; Latince “alienus” (yabancı, başkası) kelimesinden türemiştir. Özgün anlamı içinde, bir şeyi ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişmedir (Cevizci, 1999: 345).

Kaynaklar, bize ‘yabancılaşma’ kavramını karşılayan Grekçe *alloiosis* ve bundan türetilen Latince *alienatio* sözcüklerinin ekstasis, yani esrime, kendinden geçme, benliğinin dışına çıkma anlamına geldiğini söylüyor. Terim klasik antikite sonlarına doğru ve Helenistik devirde, ‘Bir ve Tek olanla, yani Tanrı’yla bütünleşme anlamında kullanılmaya başlanmış. Gerçekten de, pagan mistiklerinden Plotinos, tefekkürü ruhun kendi bilincini yitirerek kendisi olmaktan çıkması hali olarak betimliyor ve bu hâli de *alloiosis* terimiyle tanımlıyor. Plotinos sisteminde yabancılaşma, yani *alloiosis*, ruhun daha bir alt varlık biçiminden, yani kendi varoluşundan sıyrılarak, her şeyin kaynağı olan Bir ve Tek ile bütünleşmesi halini tanımlamakta (Özbudun, Demirer, Markus 2008 : 16).

Yirminci yüzyılın başlarına kadar Türkçede “*Alienation*” kavramının karşılığı, *yabancılaşma* değil, “*delilik*”tir. Bu kavramdan türetilmiş “*alienist*” ise “psikiyatrist”tir. 20. yüzyılın ilk yıllarına kadar *alienist*, akıl hastalığı nedeniyle topluma yabancılaşmış kişilerle meşgul olan, onlara yardım etmeye çalışan doktorlara verilen ve yaygın olarak kullanılan bir isimdi. Çağdaş psikiyatrinin kurucularından Philippe Pinerin 1801 yılında yayımladığı ünlü eserinin adı “*Tratie medico-philosophique sur l'alienation mentale*”dir; aynı şekilde Morel'in 1845 basımı “*Du hachisch et de l'alienation mentale: etudes psychologiques*”dir. Yani modern psikiyatrinin kurucuları “*alienation*” terimini o dönemde “*delilik*”i ifade etmek için mental kelimesi ile birlikte yaygın bir şekilde kullanmışlardır. Kısaca *Alienation mentale* psikiyatrinin ana konusu, *alieniste* ise bu konuda çalışanların mesleğini ifade eden bir terimdir.

Latince ve Fransızcadan Türkçeye sözlüklerde de bu iki kavramın anlamları, yakın bir döneme kadar psikiyatrideki anlamıyla yer almaktaydı. Türkçenin ilk basılı sözlüklerinden Meniski'nin “*Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae - Arabicae - Persicae = Lexicon Turcico - Arabico - Persicum (1687)*”da “*alienatio mentis*: aklın gidişi, şaşmaklık, garip, ecnebi” biçiminde yer alır. 1841 tarihli Bianchi'nin sözlüğünde “*aliene d'esprit*” karşılığı “*mecnun*” olarak verilmiş, fiil hali olan *aliener*'in karşılığı ise “*delirtmek*”, “*çıldırılmak*” şeklinde yer almıştır. 1872 yılında basılan Türkçe ilk tıp sözlüğü olan Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'nin hazırladığı *Lugat-ı Tıbb*'da “*Alienation*” karşılığı olarak, “*cinnet*” “*ihtilal-i şuur*”, sıfat halinde kullanımı “*aliene*” karşılığı olarak “*mecnun*”, “*muhteluş-şuur*”: “*alieniste*” karşılığı ise “*tabib-i cünun*” kavramları kullanılmıştır. Şemsettin Sami'nin 1901 tarihli Fransızca Türkçe sözlüğünde ise kavramların karşılığı daha geniş ve tam bir biçimde yer almıştır. Buna göre, “*alieniste*”, “*tabib-i mecanin*”dir yani “*bimarhane tabibi*”dir; “*aliene*” ise “*mecnun, mecnune, deli, çılgın, muhteluş-şuur*”dur; “*aliene des Hospice*” ise tımarhanedir, Oğuz Arkanaç'ın *Psikiyatri Sözlüğü*'nde (1999) ise *alienation* karşılığı olarak yabancılaşma kullanılmış; kavram “*kişinin çoğu kez bir akıl bozukluğu nedeni ile toplum içindeki ilişkilerinin bozulması ve topluma yabancılaşması; toplumun böyle birisini dışlaması, yabancı sayması*” şeklinde tanımlanmıştır.

İlk Türkçe felsefe sözlük yazarları Rıza Tevfik, Kamus-ı Felsefe (1914) ve İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe'de (1925) alienation terimine yer vermemişlerdir. Türkçe felsefe sözlüklerinde Alienation ilk defa Mustafa Namık Çarık'ın "Büyük Felsefe Lügatı"nda (1954) yer almıştır. Bu sözlükte de hukukta ve psikiyatrideki anlamıyla yer alır. Çarık'ın kavrama karşılık önerdiği kelimeler, "Mülkiyet hakkının başkasına nakli, firağ - ihtilaf, imtizaç edemeyiş - uzaklaşma, bir nesneyi ve sanatı bırakma, dağılma - teşevvüş, delalet. yolunu kaybetme - Zihinde bozukluk, karışıklık, hezeyan"dır. Buradaki "bırakmak ve maldan feragat etmek" anlamları, delirmenin aynı zamanda "akıl ve muhakerneyi bir nevi bırakış" olduğundan, "alienation" zihni bozukluklarla içtimaî hayata iştirak etmeyen veya edemeyen, ona yabancı kalan, ruhi varlığının icabı olarak ondan zaruri surette kaçmış bulunan kimsenin hali'dir (Erkoç ve Artvinli, 2011: 7-8).

Delilik sanatta ve edebiyatta kendine yer bulan bir tema olmuştur. Bu temaya farklı dönemlerde hatta aynı dönemde farklı yaklaşımlar olmuştur. Kimi zaman delilik takdir edilmiş, yüceltilmiş kimi zaman ise deliler toplumdaki tecrit edilmiştir. Ama delilik hep bir muammayı beraberinde taşımıştır. Bu muamma kültür ve medeniyetlerin delilik algıları ve yaklaşımlarının da farklılık göstermesine neden olmuştur.

Batı medeniyetinde deliliğe karşı birbirinden tamamen bağımsız iki yaklaşım hâkimdir. Dışlamaya, ötelemeye yönelik yaklaşım, kutsal saymaya yönelik yaklaşım.

Ortaçağda bir dönem deliler toplumun genel yapısının bir unsuru, gündelik yaşamın bir parçası olarak toplum içinde yer yer bazı ayrıcalıklarla yaşar. Delilik kutsal bir olgu olarak kabul edilmiş bu nedenle delilere korkuyla karışık bir saygı duyulmuştur. Deliler Tanrıya yakın, peygamber gibi olduklarından, insanüstü sırlara vakıfturlar, kimsenin rahatlarını bozmayacağı şekilde gezerler, göçebe hayat yaşarlardı (Vahapoğlu, 2014: 10).

Kutsal delilik Tanrı'ya yönelmenin sonucudur. Tanrı'ya yöneldikçe metafizik bilginin kapıları açılacak ve elde edilen bilgelik delilikten başka bir şey olmayacaktır.

"Eğer düşüncelerimizi Tanrıya doğru yükseltmeye başlarsak bizi bilgelik adı altında büyüleyen şey delilikten başka bir şekilde hissedilmeyecektir ve erdem

olarak ne varsa, ancak güçsüzlük olarak görülecektir Tanrıya zihnen ulaşmak ve içine daldığımız meczup uçurumun derinliklerini araştırmak tek ve aynı şeydir; Calvin'in deneyinde delilik, bunun Tanrı'nın sonsuz aklıyla karşılaştırılması halinde, insana özgü olan ölçüdür” (Foucault, 2006:64)

Bilge olanların dahi erişemediği kutsal bilgiye, hakikat bilgisine dünyadan el etek çekerek ulaşmanın adıdır delilik.

“İnsan duyumsalı terk ettiğinde ruhu deli gibi olur”. Tanrıya doğru ilerleyen insan deliliğe her zamankinden daha fazla maruz kalmaktadır ve Tanrısal lütfün onu sonunda ittiği hakikat limanı, aslında onun için bir meczupluk uçurumundan başka nedir ki?” (Foucault, 2006:66)

Dünyadaki maddi ve ruhanî şeyler bir taraftan ilahî tecellinin çeşitli suretleri olmakta; diğer taraftan da, tıpkı Hakk'ın bir zafî tecellisine engel olan perdeler gibi davranmaktadırlar. Bunlar Allah'ı örtmekte ve beşerin O'nu doğrudan doğruya görmesine izin vermemektedirler (İzutsu, 1999:58). Zihnin sınırlılıkları aşıldığında ilahi tecellinin üstündeki perde kalkacak ve ilahî öz müşahede edilecektir. Deli bu ilahî özün taşıyıcısı konumuna geçecektir.

“İnsan zihni sınırlılığı içinde, büyük ışığın bir kıvılcımı olmaktan çok, karanlığın bir parçasıdır. Görünüşün kısmi ve geçici gerçeği onun sınırlı zekâsına açık değildir; deliliği yalnızca şeylerin tersini, onların gecesel yanını, gerçeklerinin dolaysız çelişkisini keşfedebilmektedir. İnsan Tanrıya kadar yükselerek yalnızca kendini aşmamalı, aynı zamanda kendini, esas yapısı olan zayıflığından tamamen kurtarmalı, dünyevi şeyler ile bunların tanrısal özleri arasındaki çelişkiye bir solukta egemen olmalıdır; çünkü gerçeğin görünüş içinde ortaya çıkan kısmı onun yansıması değil de, acımasız bir çelişkidir” (Foucault, 2006:64)

Tanrısal bilgeliğin taşıyıcısı olan deli kişi ve onun insanı tanrının mutlak varlığına ulaştıracak olan davranışları deliliği varoluşun tek hakikati, insanın maddi dünyadaki varacağı son nokta olarak değerlendirilir. “ İsa'nın söylediği varsayılan: Efendimizin ay

çarpmasına, cin çarpmasına uğramışlar, deliler, ecinnilere karışmışlarla çevrenmeyi istemiş olması” (Foucault, 2006: 242) düşüncesi, meczupları hayvanilikten ayırıp onurlu bir yere taşır.

Delilik, toplumsal yaşantıda olan değişikliklerle zaman içinde Ortaçağ sınıflamasında kusurlular hiyerarşisindeki yerini alır. Kutsal delinin yerini bu kez tehlikeli, hasta oldukları düşüncesiyle toplumsal hayattan tecrit edilmiş, yeri değiştirilen deliler alır.

Rönesans olarak adlandırılan dönemde deliler, topluma dâhil gezginci yaşam süren kişilerdir. Ancak toplumsal bir kırılmanın ardından deli, yaşadığı, gezdiği toplumdan dışlanır, delinin gezintileri toplumdan uzak açık kırsal alanla sınırlanır. Hatta bazı toplumlar, dışladıkları delileri, gemilere bindirip bilinmeze yollar. Zamanla deli-gemi-gemici arasındaki bu yolculuklar hemen hemen bütün toplumlarda gözlenir. Dönemin eserlerinde de görülebileceği gibi, delilerin çıktıkları bu gemi yolculukları, “Deliler Gemisi” sanat ve edebiyat eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkar. (Vahapoğlu, 2014: 15) Foucault bu gemilerden sadece birinin gerçeklik payına sahip olduğunu düşünür. Bu Stultifera Navis’tir.

“Rönesans’ın imgesel manzarası içinde yeni bir cisim ortaya çıkmıştır; kısa bir süre sonra ayrıcalıklı bir yere sahip olacaktır: bu Renanya’nın sakin nehirleri ve Flaman kanalları boyunca dolaşan garip serseri tekne olan Deliler Gemisi”dir” (Foucault, 2013: 31).

Boyne, (2009:32). XV-XVI. Yüzyılda bir moda akımına uyarak birçok şair ve ressam, içinde bir grup hayali kahramanın olduğu bir gemide yolculuk yapan insanları resmetmişlerdir. “O dönemde delilik temasının genel olarak edebiyatta ve ikonografide ortaya çıkmasının sebebi, delilerin bir hakikat, bilgelik ve mevcut politik durumların eleştirisinin kaynağı olarak görülmesiydi” (Lechte, 2006: 207, Aktr: Vahapoğlu, 2014: 16).

Birkaç yüzyıl önce varoluşun tek hakikati sayılan deli kişi bu dönemde yaşadığı topluma yabancılaştırılmış ve kendi toplumundan uzaklaştırılmıştır.

Divan şiiri (Doğu kültürü) metinleri incelendiğinde deli ve deliliği ifade eden bir çok kavram bulunmaktadır. “Bu kavramların başında divâne gelmekle birlikte, ayrıca deliliğin biçim ve hâllerini ifade eden cünûn, mecnûn, meczûb, vâlih, âşüfte, şeyda, vs. gibi durum isimlerinin yanında zincir, zindan vs. gibi deliliği işaret eden nesne isimleri de kullanılmaktadır. Farklı kavramlarla sembolize edilen delilik hem tasavvufî hem de sosyal boyutta divan şiirine konu olmuştur” (Erkal, 2014: 9).

Farsça bir kelime olan “âşüfte”, “aklı bozulmak, perişan olmak” anlamındaki “âşüften” mastarından türemiş olan ve “aklı bozuk, perişan” anlamına gelen bir kelimedir. Aklın tamamen yitirilmiş olması durumunu değil, bir şuur bulanıklığı durumunu ifade etmektedir (Akdemir, 2008: 10).

Farsça bir kelime olan “şeydâ” kelimesi ise “aşktan aklını kaybetmiş, dîvâne, düşkün, şaşkın” (Devellioğlu, 2000: 995) anlamına gelmektedir.

Ayrıca “sözlükte ‘kendine çekmek, yaklaştırmak’ anlamındaki cezb (cezbe) kökünden türeyen meczûb kelimesi de tasavvufta, bir daha kendine gelmemek üzere Allah’ın âniden kendine çektiği, dost edindiği ve dâimî surette huzurunda bulundurduğu velîleri tanımlamak için kullanılmıştır (Uludağ 2003: 285). Cezbe akli baştan alan bir hâl olduğundan meczuplar ömür boyu kendilerinden tamamen veya kısmen geçmiş bir durumda yaşarlar” (Erkal, 2014: 10).

“Etimolojik olarak deli ve deliliği karşılayan ‘divâne’ Farsça olup ‘dîv’ kelimesinin ‘cin’ (Devellioğlu 2000: 189) anlamı ve dîvden türetilen kelimelerin de ‘cinlenmek, cin çarpmak’ gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Divâne ‘deli’, divâneğî ‘delilik’, divâne-rev ‘delicesine hareket eden’ gibi. Kelime İslam kültürü içinde deliliğin sebebi ve şekli olarak anlam kazanmış, oradan da delilikle ilgili birçok kelime gibi Divan şiirinin tasavvufî mecaz dünyasında yerini almıştır” (Erkal, 2014: 10).

Divan şiirinde yaygın olarak kullanılan “Divâne kavramının iki anlamsal yönü bulunmaktadır. Kelimenin dış anlamı yani normal dilde kastedildiği şekliyle, akıl ve akıllılık kavramından yararlanılarak dile getirilir. Divânelik akıllılığın karşıtıdır.

Divâne/deli ise akıldan uzak kimsedir. Bu uzaklık eksiklik ve yoksunluktan başka bir şey değildir. Akıl eksikliği divânenin toplum içindeki tutum ve davranışlarından anlaşılır” (Erkal, 2014: 10).

“Cünûn, mecnûn” kelimelerinin sözlük anlamı gizlemek, saklamak, örtmek, kapanmaktır. Bu kelimeler Arapçada “cenn” kökünden türemiştir. Arap’lar bir şey gizlendiği zaman, biri bir şeyi örttüğü ve gizlediği zaman, gece karanlığıyla eşyaları örttüğü zaman bu kökten türeyen “cenne”, “cinân”, “cenen” kelimelerini kullanırlar. Gizli, saklı, örtülü anlamını ihtiva eden birçok kelime bu kökten türetilmiştir. “Cenân” kalbin isimlerinden biri gizli yerde olan, “Cin” göze görünmeyen, “Can” tende saklı olan, “Cennet” ağaçların örttüğü saklı bahçe, “Cenin” annenin karnında gizli, saklı olandır. Aynı kökten türeyen Mecnun da akılı örtülü, kapalı olduğu için kendisine bu isim verilmiştir. Cünûn ve mecnun kelimelerinin “delirme, çıldırma” anlamlarını da ihtiva etmesinin, “aklın örtülmüş olması”ndan kaynaklandığını göstermektedir (Neysâbûrî 2010: 35-36).

Deliliği sembolize eden bu kavram ve mazmunların iki anlamsal yönü bulunmaktadır. Birinci yön kelimelerin dış yönü ya da dış anlamı, normal dilde kastedildiği ve tanımı sözlüklerde yapıldığı gibidir. Bu tanım akıl ve akıllılık kavramından yararlanılarak dile getirilir. Divane (deli) akıldan uzak olan kimsedir. Bu uzaklık eksiklik ve yoksunluktan başka bir şey değildir. Akıl eksikliği divanenin toplum içindeki tutum ve davranışlarından anlaşılır. Divane halkın örf ve adetlerine uymayan davranışlar sergiler. Onun halk ile bağlantısı, bir tür irade dışı karşıtlık ve taşkınlıktır. Öte yandan insanlar da divaneye karşı özel bir tutum içindedirler, ona karşı başka türlü hareket ederler ve onun hareketlerini kısıtlarlar. Divaneyi hapsederler ya da zincire vururlar. Fakat şair divane kelimesini kullanıp ona ilişkin niteliklerden söz ederken ve onun başka şeylerle olan bağlantısını dile getirirken divane kelimesi ve onunla bağlantısı olan şeyleri anlatmak için kullandığı başka kelimeler için, bilinen anlama ek olarak başka bir anlam daha göz önünde bulundurur. İşte bu iç anlamdır. Bu iç anlam dış anlamla bakışıktır. Divanenin dış anlamı nasıl ki akıldan uzaklık ise iç anlamı da akıldan uzaklıktır. Fakat bu iki akılsızlık arasında büyük bir fark vardır. İçsel alanda divanenin anlamı akıldan uzaklıktır ama, bu uzaklık eksiklik ve yoksunluk nedeniyle değil olgunluk (kemal) nedeniyle. Başka bir deyişle iç anlam bakımından divanelik insanın ruhî mertebelerinden bir mertebedir. Ruh, aklın

kemali nedeniyle akıldan uzaklaşmıştır. Şairin divane için göz önünde bulundurduğu nitelikler ve onunla başka varlıklar arasında kurduğu bağıntılar da hep iç anlama bağlantılıdır. İşte bu bağıntıların toplamından içsel alanı ortaya çıkar (Pürcevâdî 1998: 223-224).

Divan şiirinde aşkın sebep olduğu irade kaybı sebebiyle toplumun genel kurallarına aykırı olan taşkın davranışlar sergileyen âşığın durumu ile delinin toplum içindeki durumu arasındaki zâhirî benzerlik ise âşıklık hâli için, “sarhoşluk” yanında “cünûn”un da sembol olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. “Cünûn” âşıklık sembolü olarak kullanılırken, “mecnûn” da, âşığın sembolü olmaktadır. Âşıklık hâlini anlatmada “sarhoşluk” ve “cünûn” iç anlamları kastedilerek kullanılmıştır; çünkü bunlar “Hak yolcusunun tavırlarına insanlık mertebesi içerisinde en yakın düşen tavırlardır” (Kılıç 2011: 150).

Divan şiirinde deliliğe/ deliye genel bir ad verilmiştir: Mecnun (deli, çılgın). Walter G. Andrews “Yabancılaşmış Ben’in Şarkısı [Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde Özne’nin Lirik Kod Çözümü]” makalesinde Mecnun’un bu durumunu “Mecnun işlevi” adıyla kavramlaştırır. Andrews Guattari ve Deleuze’nin “kök-sap (rizom)” kavramından hareketle Mecnun’un kök-sap olduğunu söyler.

“Kök-saplar, birlik ve bütünlüğü olmayan çokluklardır, ki Deleuze’ün felsefesinde çokluk önemli bir kavramdır. Kendisi de bu kavramı şöyle açıklar: “Köksap, kök ağacı ya da ağacımsı yapının bir antitezidir. Ağacımsıların hiyerarşik olmasının yanı sıra köksaplar, hiyerarşik değildir ve birbirinden bağımsız çokluklardır.” (Deleuze: 1996, 121) Sabit bir düzenleri söz konusu değildir bu kök-sapların, ancak kök-sapın belli bir noktası başka bir nokta ile ilişkili olabilir. Şu ya da bu noktada kopmalar olabilir, kesintiler olabilir. Kök-saplar belli bir yapıya ya da köke bağlanmazlar Deleuze’ün düşüncesinde (Erdönmez, 2014, 8).

Mecnun işlevi, bir romantik metin karakteri olan Mecnun'un bazı özelliklerini (ama hepsini değil) içerir, ama aşkın sevgili/despotla belli bir paradigmatic ilişkiler dizisine odaklanmıştır. Akılcı (toplumsal olarak kodlanmış) davranışa karşı deliliği (kodlanma dışı davranışı) temsil eder. İçsellığe (kent/bahçe/devlet) karşı dışsallığı –çılgın âşik çöle/vahşi-

doğaya kaçır- ve yerleşikliğe (aileye ya da arkadaşlara geri dönmek) karşı avareliği (hayvan sürülerine karışarak çölde dolaşmak) temsil eder. Son olarak, aşkın göstergesel sistemi içinde hem öznenin hem nesnenin birbiriyle yer değiştirebilir gösterenlere indirgenmesi yoluyla, özneliliğin aşağı çekilmesini ve nihai anlamda da, yok edilmesini temsil edecektir.

Bir "öteki" olarak sevgili, "özne"yi oluşturan, kuran bir ilişkiyi düşündürür; oysa tersi durumda, "özne" var olmadığında, "öteki" de artık bir şey göstermeyecektir. Sonuç, "özne/nesne" paradigmasının radikal bir biçimde yok edilmiştir. Böylece yabancılaşma, çeşitli "hadımlaştırılmaların" (toplumsal olarak imal edilmiş yoksunluklar, iktidarsızlıklar) "benlik"-tanımlayıcı hiyerarşisinden uzaklaşarak delilik (şizofrenik kodsuzluk), çöl ve avarelikle nitelenen bir düz/göçebe mekâna çıkar; özne/nesne kutuplaşması da, bu mekânda, libidinal enerjinin (arzu) birtakım dışsal temsillerin (örneğin, sevgili/despot göstereni) elinden kurtulup da "nesnesiz" bir güzergâh izleyebildiği bir durum içinde erir gider, özne ile nesne birbirine özümleir. Despotik aşırı-kodlamaya ikili bir karşı duruşu dramatikleştiren Mecnun işlevinde vazgeçilmez olan şey işte bu "kapılmamışlık" ya da "kurtulmuşluk" halidir.

Mecnun işlevi içinde, delilik (hem karşı konulmaz bir tutkuyu, hem de saplantı halindeki bir sarhoşluğu içerir), uzaklık yoluyla yabancılaştırılmış düz mekânda yaşamak ve avarelik (belli bir yere, işe/göreve ve role yerleşmeyi reddetmek) vardır (Andrews, 2000: 123, 124, 125, 129).

Mecnun ile âşık arasındaki ilk benzerlik yukarıda değindiğimiz Andrews'un "Mecnun işlevi" olarak belirlediği kavramsallaştırmayla birlikte görünürlük kazanır. "Mecnun işlevi", Mecnun'un toplumsal kodlardan sıyrılarak göçebe mekânı olan çölde kodlama dışı bir davranış olan deli bir hâlde yaşamasıdır.

Dağ, çöl, harabe gibi ıssız yerlerde yaşamayı tercih eden Mecnun bu durumu insanlardan "kaçışı" ve "yalnızlığı" ifade eder.

Aklın tezahürü olan kuralları benimseyenler, sınırlandırılmışlığı da kabul etmiş

demektir. Esasen onların yaşadıkları mekânın, etrafı çevrelenmiş şehir olması da bu sınırlandırılmışlığın bir göstergesidir. Kural tanımayan delinin mekânı ise şehir değil, deliliğin ölçüldüğü, test edildiği çöldür (Akdemir, 2007: 31). Akıl zinciri âşığı dünyaya bağlar, sevgiliye ulaşmayı engeller, gönlü başka şeylerle meşgul eder. Sevgiliye ulaştıracak olan maddi olana kayıtsız olmaktır. Bu kayıtsızlık ipinin ucu da delidedir.

Dîvâne-i sahrâ-rev-i pür-cûş u hurûşuz
Minnet o Hudâvende ki bî-minnet-i hûşuz
Şeyh Gâlib G. 121/1

Tutmuş o kadar dehri zencîr -i ta'alluk kim
Ser-rişte-i bî-kaydî dîvânede kalmıştır
Şeyh Gâlib G. 59/4

Şehir âşığın rüsvâ olduğu kınandığı yerdir. Onun rahat edeceği yer dağ, çöldür. Buralar âşık için selamet yeridir.

Belâdır şehirlerde ben kimi rüsvâ-yi halk olmak
Ne hoş Ferhâd ü Mecnûn menzil etmiş kûh u sahrâyı
Fuzûlî G. 265/6

Halk içinde gördi yok seng-i melâmetden halâs
Vardı Mecnûn gitdi sahrâ-yı selâmetden yana
Behiştî G. 26/2

Rahmet gamunda virmedi a'dâ bana huzûr
Mecnûn'a vahşet itmez idi gerçi kim vuhûş
Behiştî G. 245/4

Her yana baş alup gitmege bir hâ'il yok
Mesken olmaz dil-i dîvâneye vîrâne gibi
Şeyhülislâm Yahyâ G.409/3

Çöl âşığın sevgilisini bulduğu yerdir. Orada sevgili âşıktan kaçmaz.

Görüp vâdi-i hecrinde yüzün döndürme gönlümden
Ki âhûlar beyâbânlarda kaçmazlardı Mecnûndan

Ahmet Paşa G. 247/3

Anlanır da'vâ değildir kâr-ı aşk
Deştden Mecnûna Leylâdır garaz

Şeyh Gâlib G. 147/5

Kuhl-ı 'ışkile gözün perdesin aç kim Mecnûn
Seyr iderdi ruh-ı Leylâ'yı beyâbânından

Behiştî G. 383/4

Aşkın sırları Âşığa (Mecnun) çölde 'ıyân olur. Aşkın sırlarını Mecnun olan bilir.
Denize girmeyen, denizi sahilden izleyen denizin ne olduğunu nereden bilecek.

Gayrdan tecrîd ol ey dil gam beyabânında kim
Perde-dâr-ı sırr-ı Mecnûn dâmen-i sahrâ yeter

Ahmet Paşa G. 88/3

'İşk işleri 'âşıkdan şehir içre 'ıyân olsa
Mecnûn gibi ne'ytersin lâf urmagı tenhâda

Behiştî G. 501/3

Beyâban-gerd Mecnûn'dan gam ü derdim su'âl itme
Ne bilsin bahr hâlin ol ki menzil-gâhı sâhildür

Fuzulî G. 69/2

Âşık (Mecnun) için çöl özgürlük alanıdır. Âşık (Mecnun) bedeni esir olsa da ruhu özgürdür. Gündelik hayatın bütün kaygılarını geride bırakan âşık (Mecnun) bu ruhsal özgürlük, saadet ve mutluluk (devlet) alanında akla ihtiyaç duymaz.

Giriftâr olayazdı pay-bend-i ‘akd-ı Leylâ’ya
Kaçup sahrâlara kurtuldu Mecnûn hâne kaydından
Şeyhülislâm Yahyâ G. 291/2

Tavk-ı zencîr-i cünûn dâ’ire-i devletdür
Ne revâ kim beni andan çıkara za’f-i tenüm
Fuzûlî G. 206/4

Çekildi dîv-i gam zencîre zencîr-i cünûnumla
Hat-ı âzâdî-i hecrim yazıldı kendi hûnumla
Şeyh Gâlib G. 315/1

Âşığın (Mecnun) toplumdan kaçışı, çöllere sığınması, avareliği tercih ettiği aşk sebebiyledir. Aşk sebebiyle aklını kaybetmiş bir deli konumunda olan Âşık (Mecnun) çöllere düşmüş, dağlara kaçmış şaşkın ve avaredir.

Kevser-i âteş-nihâdın adı aşk
Dûzah-ı cennet-nümânın adı aşk
Bir lûgat gördüm cünûn isminde ben
Anda hep cevr ü cefânın adı aşk
Şeyh Gâlib KIT. 23

Ser-i kûyunda figân ile gören Ahmed’i der
Yürür âvâre olup yine bu şeydâ neyiki
Ahmet Paşa G. 309/5

Bir saçı Leylâ’ya şeydâ oldu ‘aklın dirmeyüp
Kaldı Mecnûnveş belâ deştinde şehre girmeyüp
Dâr-ı dünyâdan gide gibi murâda ırmeyüp
Cân virel’den la‘lüne yatur dil agız virmeyüp
Haste-dil âşüfte-hâl âzürde-hâtırdur gönül

Behiştî MUH. 5/4

Dime Mecnûn ile Ferhâd'ı yaban erleridür

‘İşk meydânının ad ile dil-âverleridür

Behiştî G. 146/1

Ey saçı Leylâm elin çeksün ya zabt it şâneni

Yâ hemân Mecnûn ile sahrâda bil dîvâneni

Behiştî G. 547/1

Çeşm-i âhûlar ile Leylâ'sına nisbet ider

Kaysveş âvâre-dil sahrâyı eyler ittihâz

Enderunlu Hasan Yaver G. 48/5

Çeşm-i suhanla ben ol deştde Mecnûnum kim

Nigeh-i dîde-i âhûdur ana sâye-i bîd

Şeyh Gâlib G. 41/4

Benüm ol derd ile Mecnûn gibi taglara düşen

Akl ü fikri yitirüp vâlih ü âvâre düşen

Şeyhülislâm Yahyâ G. 297/1

Divan şiirinde “beden” ve “dünya” için kullanılan “şifâ-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 “iyileşme mekânı” olduğu hususunu da açıkça ifade etmektedir; çünkü şifâ -hâne, bir iyileşme mekânı; “zincire vurmak” da şifâ -hânedeki bulunan delileri tedavi etmede kullanılan bir yöntemdir (Akdemir, 2008: 43). Saç-zincir benzetmesi zincirin iç içe geçmiş halkalardan meydana gelen şekli özelliği göz önüne alındığında, bu benzetmenin “örgülü saç” için yapıldığı anlaşılmaktadır.

Saç âşığın (Mecnun) iyileşme mekânıdır. Deliyi iyileştirme ve kontrol altına alma yollarından biri zincire vurmaktır. Aşktan dolayı delirmiş olan âşığın iyileşeceği yer sevgilinin saçlarıdır (saç-zincir). Bazı beyitlerde ise saç-zincir bu imgeler dışında âşığı sevgiliye bağlayan bağ, âşığın sevgiliye ulaşma mekânı olur. Bundan dolayı âşık (Mecnun) zincire vurulmayı arzular.

Delürdügüm görüp zencîr çekmek istemiş eşküm

Beni kim bend ider bu turre-i tarrârdan gayrı

Enverî G. 266/2

Gâh hem-silsile-i âşık-ı hûnin ciğeri

Boynu zencîr-i cünûn kaydı çeken şeydâdır

Fuzûlî K. 38/5

Dil saçın zencîrinin divânesidir dostum

Cân cemâlin şem'inin pervânesidir dostum

Ahmet Paşa G.193/1

Ârız u zülfi hevâsından durur şûride-hâl

Şu ki gülşende yürür zencîr ile şeydâ gibi

Ahmet Paşa G. 342/4

Saçun endîşesi tahrîk-i zencîr-i cünûnumdur

Cünûnum def'ine zikr-i leb-i lâ'lun füsûnumdur

Fuzûlî G. 99/1

Zâyi olmaz vâdi-i vahdette ol âvâre kim

Beste-i zencîr-i zülfündür dil-i dîvânesi

Fuzûlî G. 274/5

Zülf-i siyehün gönlümüz almamağ iderse

Zencîrüne çek ola ki uslana disünler

Necâtî Beg G. 136/4

‘İşk bâzârında bir dîvâne gördüm çağırur
Leylî zencîrine Mecnûn olmayan uslu degül
Necâtî Beg G. 339/3

Halka-i tavk ile zencîre çekerken kameri
Nâm-ı servi o ki Mecnûndur âzâd yazar
Şeyh Gâlib G. 79/4

Egleyen zencîr-i zülfinle ruhun gülzârıdur
Yohsa tutmazdı dil-i şeydâyı degme bâglar
Şeyhülislâm Yahyâ G. 106/3

Arz idel'den zülfinün zencîrini cânâneler
Virdiler sevdâya boyun âşık-ı dîvâneler
Enverî G. 100/1

Tasavvufî anlamda saç kesret, yüz vahdettir. Aslında dünyaya ait olan şeyler küçük ve değersizdirler, yerlerde, ayakaltında sürünen dünya bağlantılarıdır, ama birliğe ulaşmaya engel olurlar. Öte yandan vahdete ancak kesret yenilerek ulaşılır. Kesret olan saçın yardımıyla yüze yani vahdete ulaşılır. Saç kesret bakımından masıvayı, sınırsız varlık ve taayyünü temsil eder ki; hakikisi bir güzelin yüzünü örttüğü gibi mecazîsi de Bir'in zatını örter.

Sevgilinin saçının zincirinden kurtulan âşık kendini çölde bulacaktır. Mecnun'luğa adımı atacaktır. Çöl kesretten kurtuluş birliğe varış mekândır.

Zencîr-i ‘ışkun urmasa bir bend-i nâ-bedîd
Kûh-ı cünûna çokdan olurdum revân demîd
Behiştî G. 77/1

Zencîr-i zülf-i yâre bend olmadıysa gönli
Çokdan berü Behiştî divânedür nedendür
Behiştî G. 153/7

Behiştî zabt olunmaz çâre yokdur ey saçı Leylî
Tutalum tendeki her mûyî zencîr-i cünûn olmuş
Behiştî G. 225/7

Ol iki zencîrünü bir kez perîşân kıl çözüp
Niçe yüz bin ‘âkılı Mecnûn idüp sahrâya sal
Behiştî G. 299/4

Kâkûlün zencîri aslâ bir kıla almaz beni
Ger cünûn-ı ‘ışk içinde gâlib-i Mecnûn olam
Behiştî G. 335/2

Âşık-ı dîdârdur dîvâne şûrîden gibi
İy perî sahrâda zencîrin sürürmiş cûybâr
Enverî G. 80/6

“Zincir” ve Divan şiirinde kesret âlemini ifade etmede kullanılan başka bir sembol olan “dalga” üzerine kurulmuş aşağıdaki beyit, hem ruhun/insanın zincire vurulmuş olduğu hususunu hem de beden/saç-dalga (kesret) bir iyileşme mekânı olduğu hususunu aynı anda ifade etmektedir:

Mürg-i kafes-âmûz-ı şifâ-hâne-i mevciz
Zencîr-be-gerden nice dîvâneleriz biz
şeyh Gâlib G. 107/3

Dalga şifâhânesinin kafesinde beslenmiş kuşlarız, boynu zincirli delileriz biz.

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 bağlarlarmış” (Onay, 1993: 116).

Ol sanem kim Leylî-i zülfün girih-gir eylemiş
Rahm edip Mecnûnına tedbir-i zencir eylemiş

Ahmet Paşa G. 131/1

Mecnun da âşıklık yolunda sosyal düzene aykırı olan taşkın davranışlar sergilemiştir; ama toplumun gözünde aşk sebebiyle aklını kaybetmiş bir deli konumunda olan Mecnun'un taşkınlığı mazur görülmüştür. Çünkü deli mazurdur:

Güç gelmesün gönül sana şeydâ geçindügi
Dîvânedür anun sözine i'tibâr yok

Behiştî G. 249/3

Her ne tan eylerse vâ'iz 'âşıkâ 'ayb eylemen
Kim delü olan kişünün her sözi ma'zûrdur

Behiştî G. 112/4

Aşkın sebep olduğu irade kaybı sebebiyle toplumun genel kurallarına aykırı olan taşkın davranışlar sergileyen âşığın durumu ile delinin toplum içindeki durumu arasındaki zâhirî benzerlikler bulunmakla beraber mahiyet itibariyle birbirinden oldukça farklıdır. Delinin sergilediği aykırı davranışlar, insanın diğer varlıklardan ayırıcı vasfı olan aklın altına düşmenin sonucudur. Dolayısıyla da insan için bir kusur mahiyeti taşımaktadır ve istenmeyen bir durumdur. Çünkü akıl, herhangi bir sebepten dolayı saf dışı olunca yerine eksiklik ve yoksunluktan başka bir şey bırakmaz. Aşk sebebiyle saf dışı olduğunda ise artık onun yerini kendisinden çok daha üstün olan aşk almıştır. Dolayısıyla da aşk sebebiyle aklın saf dışı olması, bir eksiklik veya kusur değildir. Aksine, sınırlarını aklın belirlediği dar bir dairenin içinde kalan ve dolayısıyla varlığa sadece bu dar dairenin içinden bakmak zorunda kalan geniş bir kitlenin anlayışının üzerine çıkmak anlamına gelmektedir. Aşk coşkuluğuna ulaşmanın neticesi olarak akli saf dışı olan ve böylece aklın sınırlı idrak sahasının dışına çıkan kişi de tıpkı bir deli gibi, toplumun normallikle ilgili genel kabullerine ters düşen birtakım davranışlar sergiler. Böyle bir kişinin ulaştığı yüksek idrak seviyesini anlayamayan toplum, kendisine aykırı gelen birtakım davranışlar sergileyen bu kişiyi de “deli” olarak algılar. Böyle bir kişinin durumu, varlığa akıl dairesinden bakanların

gözünde deliliktir, anormalliktir. Gerçekte ise tevhide giden yolda oluşa eriştir. Nitekim Leylâ'nın aşkıyla çöllere düşen ve bu yüzden de "Mecnun" lakabını alan Kays, toplumun gözünde bir delidir. Gerçekte ise hakikat yolunda yüksek bir idrak seviyesine ulaşmış biridir. Dolayısıyla da Mecnun'un toplumun gözündeki konumu, sadece toplumun algılayışındaki bir yanılsamadan ibarettir (Akdemir, 2008: 140). Böyle bir algılayışın uzantısını ise âşığın (Mecnun) toplum içinde rüsvâ olmasına toplumun ise âşığı (Mecnun) kınanmasına, alaya alınmasına ve hatta taşlanmasına sebep olmaktadır. Âşık toplumun bu yabancılaştırıcı tavrına aldırış etmemektedir. Bu yaşayış biçimini sürdürme kararlılığındadır. Varsın toplum desin, bu hiç uslanmayacak mı? Âşık (Mecnun), benim uslanmayacağım kesin gelin aşk deliliğini hep birlikte yaşayalım.

Kimdür bela-yı 'ışkıla rüsva benüm bigi

Yokdur cihanda 'âşık-ı şeydâ benüm bigi

Cem Sultan G. 332/1

Sürdü Mecnûn nevbetin şimdi benim rüsvâ-yi ışk

Doğrı dirler her zamân bir âşıkın devrânıdur

Fuzûlî G. 94/2

Fuzûlî rind-i şeydâdur hemîşe halka rüsvâdur

Sorun kim bu ne sevdâdur bu sevdâdan usanmaz mı

Fuzûlî G. 264/7

N'ola Mecnûn gibi rüsvây-ı cihân oldumsa

Şehr-i aşk içre bu işler yeni âdet değıle

Şeyh Gâlib G. 298/2

Âşık odur ki Gâlib şehrinde ola rüsvây

Sahrâ vü deşte gitme Mecnûn yâbâna söyler

Şeyh Gâlib B. 29

Yahyâ'nun olup sözleri hep sırr-ı mahabbet
Yârân işidüp söyleme yâbâne disünler

Şeyhüislâm Yahyâ G. 92/5

Sun sâgarı sâkî bana mestâne disünler
Uslanmadı gitdi gör o dîvâne disünler

Şeyhüislâm Yahyâ G. 92/1

Gelünüz aşk ile dîvâne vü şeydâ olalum
Yakalar çâk idelüm halka temâşâ olalum

Şeyhüislâm Yahyâ G. 243/1

Zencîr-i zülf bendesini zâhid itme 'ayb
Dîvâne oldı ise nola kâfir olmadı

Necâtî Beg G. 588/2

Katı gönünden şikâyet itdügümçün dostun
Üşe gelür halk-ı 'âlem ben delüyi daşlar

Necâtî Beg G. 123/4

Ey Behiştî'ye yüri a'dâya ta'n eyle diyen
Dek tururken işte taş atdurdın ol dîvâneye

Behiştî G.476/5

Urdun cefâ taşın dile dîvâne mi sandun beni
Zencîrüne bend eyledün uslana mı sandun beni

Şeyhüislâm Yahyâ G. 437/1

Yabancılaşma kavramı, psikolojik (delilik) boyutunun yanında aynı zamanda sosyolojik ve felsefi boyutları da olan bir kavramdır. Yabancılaşmayı sosyolojik ve psikolojik bir kavram olarak ele alan Melvin Seeman beş ayrı yabancılaşma kategorisinin

olduğunu belirtir. Bunlar: Güçsüzlük, Anlamsızlık, Kendine yabancılaşma, Normsuzluk, Tecrit/dışlanma. Çalışmamızın kapsamı içerisinde yer alan Normsuzluk, Tecrit/dışlanma kategorilerinin ayrıntılarına değineceğiz.

Normsuzluk (Kuralsızlık), toplum tarafından onaylanmayan davranışların benimsenmesi anlamına gelir (Tolan, 1981: 127). Bireyin davranışını yönetecek ilkelerin, kuralların ve bir kısım kriterlerin bulunmaması ve amaca ulaşmak için toplumca kabul edilmeyen farklı yollara başvurması olarak da tanımlanmaktadır. Seeman'ın 'yabancılaşma'ya getirdiği bu ölçüt, Durkheim'in 'anomi' betimlemesine dayanır. Kolektif standartların disipline edici etkisi zaafa uğradığında ve kültürel olarak öngörölmüş hedeflerin elde edilebilmeleri için gerekli amaçlarla örtüşmediği durumlarda, anomie ve normsuzluğun "kültürel bakımdan meşru olsun olmasın, teknik bakımdan en etkili işlemin, kurumsal olarak öngörülen davranışın yerini alacağı" ölçüde gelişeceğini söyleyen Seeman, normsuzluğun, anlamsızlık ve güçsüzlük durumuyla ilintili olduğunu belirtir. Seeman'a göre "normsuzluk, beklentilerin birey açısından verili hedeflere ulaşmada toplumsal olarak onaylamayan davranışları gerektirecek ölçüde yüksek olduğu bir duruma" gönderme yapmaktadır (Özbudun, Demirer, Markus, 2008: 43). Normsuzluk durumunda birey hedef ve amaçlarına yalnızca toplumsal olarak kabul görmeyen davranışlar sonucu ulaşabileceğine inanır.

Tecrit Edilme Duygusu (Toplumsal Yalıtım), toplum tarafından yüksek değer verilen şeylere bireylerin olması gerekenden daha az değer vermelerinden kaynaklanan bir durumdur. Bu durumda kişi yalnızca yasal araçları reddetmekle kalmayıp grubun hedeflerini de reddediyorsa o zaman yalnızlık daha da artmaktadır (Akgün, 1999: 16).

Bireyin toplum içerisindeki bireylerle etkileşim kurabilme olanağını yitirmesi anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle bireyin toplumdan atıldığı veya soyutlandığı düşüncesiyle başkalarıyla anlamlı ilişki kuramaması halidir (Minibaş, 1993: 38). Başka bir ifadeyle bireyin toplumsal değerinden uzaklaşması/ayrılması halidir.

Hegel öznenin/bireyin topluma yabancılaşmasının nedenlerini felsefi boyutta ele alır. Yabancılaşma kavramını da hem ayrılma hem bütünleşme hallerini içerecek bir tarzda

formüle eder. Hegel yabancılaşma teriminin iki büyük ve birbiri ile ilintili anlamı olduğunu belirtmektedir. Birincisi; bireyin özde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden ayrıldığına farkındalığı, ikincisi; bireyin özünde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden ayrı olan benliğinden kasti vazgeçiş ya da teslimiyetidir. Yani yabancılaşma durumundaki kendisini, bu ayrılığın zeminini yok etmek üzere kurban edışı (Özbudun, Demirer, Markus, 2008: 18). Yabancılaşma, insanın fiziki ve ruhi varlığı arasındaki ayırım sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsan kendisine ve çevresine yabancılaşmakta, kendisini düşünen ve hisseden bir varlık olarak görmemektedir. Hegel'e göre bu ruhun yabancılaşması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yabancılaşma, ruhun kendi yarattığı maddi dünyadan duygusal anlamda uzaklaşması ya da farklılaşması sonucu olmaktadır (Oflluoğlu ve Büyükyılmaz, 2008: 115).

Jacques Lacan öznenin/bireyin yabancılaşmasını psikanalitik boyutta ele alır. Lacancı bakış açısıyla yabancılaşmayı, latince vel olarak adlandırılan, ya biri ya da diğeri anlamında, ölümüne mücadele eden iki taraf arasındaki dışlayıcı tercih olarak ele alabiliriz (Mellar, 22; Fink 1997-II, 55. Aktr: İzmir, 2013: 282). Burada ölümüne varoluşmak için mücadele içinde olan taraflar, özne ve ötekidir. Böyle bir vel süreci, iki taraftan birine yaşama hakkı tanıyacaktır. Yani özne önce yok olmalı, sonra ötekinin konumunda kendisini var etmelidir. Özne yok olduğunda öteki vardır, ama özne var olduğunda öteki yok olmuştur. Lacan'ın yabancılaşma vel'inde özne, Freud'un “ O nerde idiye, ben orada oluşacaktır” sözü doğrultusunda, konumunu mutlaka yitirmek, oluşmak üzere bulunduğu yeri terk ederek yok olmak zorundadır. Özne, ötekiyle yüzleşmesinin hemen ardından resimde yok olur, çünkü yabancılaşma ve kendisini ortadan kaldırma, özne olma sürecinin gerekli ve ilk aşamasıdır. Lacan bu durumu oluşmak- üzere- yok- olmak olarak tanımlar (Fink 1997-II, 55. Aktr: İzmir, 2013: 282). Bu durum öznenin varoluşu ile ilgilidir, özne kendisine bir isim konulmadığı, kendisinden söz edilmediği, söylemde ona yer verilmediği sürece bir varoluşa sahip değildir. Burada Lacan'ın varoluş öncesi hiçlik durumunu Heidegger'in hiçlik kavramına yakın biçimde ele alarak, hiçin hiçmesi nedeniyle, oluşmak üzere, özneyi hiçleyen konumu terk ettiren bir etken olarak ele almış olduğunu görüyoruz. Hegel'in kendinde- varlık'ı varoluşu olmayan bir varlıktır. Sartre'nin belirttiği gibi varoluşu olmayan bu varlık, bir varoluş kazanabilmek üzere bulunduğu yeri, yabancılaşma uğruna, kendisini olumsuzlayarak terk eder ve bir varoluşa sahip olan kendi-için varlık

haline gelir. Bu nedenle Lacan, hiçbir yabancılaşma yaşamamış olan varlığı, varoluş kazanmamış bir varlık olarak tanımlar. Lacancı bakış açısıyla yabancılaşma, varoluşu sağlayan bir süreçtir. Lacan bu noktada önemli bir başka kavramı daha ortaya koyar. Bu kavram, varoluş kazanmasından önce bir hiç olarak kendisini fark eden öznenin varoluşunun eksikliği anlamında ortaya koyduğu, eksik kavramıdır. Hegel, Heidegger ve Sartre gibi Lacan da eksik'i bir ontolojik hal olarak görür. Özne bir hiç olmadan varoluştaki eksik halini ortadan kaldırmak üzere harekete geçmeyeceği için, öteki karşısında özne öncelikle bir boş küme olarak ortaya çıkar. Özne ilk tutunma noktası olarak Öteki'nin yarattığı yansımadaki imge ile özdeşleşerek hiçliğinden kurtulmaya çalışacaktır. Özne bu yolla kendisine daha fazla yabancılaşacaktır. Hiçliğin içine düşen ve varoluş çabasına kapılan özne, ayna görüntüsünde ya da yansımadaki imgede yabancılaşarak kendisini kendi dışında yakalar. Özne hiçlik içinde çıkarak kendi dışındaki kendisine yabancı ikizine sarılır ve orada varolmaya çabalar. İkiz, hiçliğe ve yok olarak ölmeye karşı bir güvence haline gelir (İzmir, 2013: 282-283).

Yabancılaşmış insan, kendisinin dışında, gösterenin tutsağı olarak ya da idealin imgesinin tutsağı olarak yaşar. İmgesel yaşantı, imge ile onun anlamı arasında açık bir ayırım yapmaya izin vermez, çünkü imge sorgulanamayacak bir sabittir. İmgenin sorgulanamayacak bir sabit oluşunun nedeni ise, öznenin imgeye olan mesafesini koruyamadan ani bir varoluş ile imge haline gelerek imgesel yaşantıyı yaşamasıdır (Lemaire, 176 Aktr: İzmir, 2013: 284).

Hegel ve Lacan yabancılaşmayı, öznenin bu dünyada yaşadığı boşluğu, eksikliği, hiçliği, bölünmüşlüğü telafi etme çabası olarak tanımlarlar. Bu telafi çabası yitirilmiş olan bütünlüğü, tamlığı yeniden yakalama çabasıdır. Melvin Seeman ise öznenin yitirilmiş olan bütünlüğü, tamlığı yeniden yakalama çabası sürecinde toplum tarafından onaylanmayan davranışlar sergilemesi, toplumca kabul edilmeyen farklı yollara başvurması ve toplum tarafından yüksek değer verilen şeylere olması gerekenden daha az değer vermesi sonucu özne ile toplum çatışır. Toplum özneye çeşitli yaptırımlar uygular (dışlama) ve bu durum öznenin topluma yabancılaşmasına sebep olur.

Hegel ve Lacan ve Melvin Seeman sözünü ettikleri öznenin yabancılaşma süreci Divan şiir tarihinde geniş bir yelpazede incelenmiştir. Divan şairleri, günlük hayatta karşılaştıkları bu yabancılaşmış insan (özne) ile onun davranış biçimlerini şiire farklı farklı bağlamlarda sokmuşlardır.

Divan şiiri metinleri incelendiğinde yabancılaşmış insan (özne) “ Derviş Tipleri” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar Rind, Abdal, Kalenderi, Melamî’ dir.

Walter G. Andrews Divan şiirinde “Derviş Tipleri”nin davranış biçimlerini “Melamî işlev” kavramı ile ifade eder. Andrews’un “Melamî işlev” için çıkış noktası, Victoria Holbrook’un bir makalesindeki “melamî” tanımlaması “ felsefi anlamda kendi benliğinin reddi olarak, ya da kendi ileri ruhsal durumlarını gizleyecek ve üzerine ötekilerin eleştirisini çekecek şekilde bir davranış uygulaması olarak, bir tür kendini beğenmemelik.” olmuştur. Aynı zamanda Andrews, Holbrook’un, Osmanlı devrinde “melamî” nin yalnızca bir tarikatı imlemediği, daha genel olarak farklı tarikatların sınırlarına giren, mistik aydınlanmayı da beraberinde getiren bir felsefeye sahip olduğunu belirtir. Andrews, Divan şiirinde rintlilik ve rint felsefesine değin uzanan bir üst kavram olarak “melamî işlev” tezini, Nisayî’nin murabbaası ile birlikte Âşık Çelebi’nin Mealî ve Latifi’nin Helakî biyografilerinden aldığı epizotlarla güçlendirerek “melamî”, “kalenderî” ve bunlarla ilintili olarak “rindlik” kavramının Divan şiirindeki izini sürer. (Andrews, 2000: 126-127).

Walter G. Andrews “Melamî işlev” kavramını “özne” bağlamında irdelemiş ve “yabancılaşma/göçebe” izleklerinde birleştirmiştir.

Andrews Osmanlı toplumunu Despotik bir toplum olarak niteler, burada Osmanlı toplumunda, merkezi işlev, despotun- adı/sevgili göstereni, kendi gösterileni olarak, tüm artık değerinin nihai ve biricik tüketicisine işaret eder: Hükümdardır bu, başka bir deyişle tüm libidinal enerji ürünlerinin aktığı, biriktiği tekil yatırım nesnesi. Hükümdar bütün ürünlerin dağılımını denetler; bütün zenginliğin, adaletin, barış ve güvenliğin kaynağıdır. Bu noktada Andrews Melâmi işlevi despotik düzenden kopma/ baş kaldırma olarak tanımlar. Bu kopmayı/baş kaldırmayı “yabancılaşma” olarak değerlendirir. Bu

yabancılaşmayı despot/ hükümdarın köleleştirici tavrına karşı bir panzehir olarak görür. Söz konusu yabancılaşma anlayışının, şiirin göstergesel mekânı içinde tek bir noktayı tanımlamadığı, daha ziyade, despotizm-içindeki-öznelğin o oluşturucu veçhesinden kalkarak despotik düzen kodlarının çözülmesine ve öznelğin daha göçebe işi bir merkezsizleşmesine doğru giden ve şiiri boydan boya kat eden bir güzergâh üzerindeki bir dizi noktayı temsil ettiğini belirtir (Andrews, 2000: 121).

Melâmi işlevi göstergesel mekân içindeki yabancılaşmaları temsil eder: Egemen düzenin gösterenlerini yolundan çıkarmak, saptırmak (gösterenler üzerinde savaş), artan çift-anlamlılık ve bunun getirdiği göçebe sapmalar, düzenin içinde olmak ama gene de onu bozmak (“saklı” sır/hazine). Melâmi işlevi her şeyi –yani aşkı, bahçeyi, kendine yabancılaşmayı– sonuçta belirsizlik yaratacak şekilde yeniden yorumlar (Andrews, 2000: 129).

Andrews’un “Melami İşlevi” bir tarikatı imlememektedir. Bu işlevi daha genel olarak “Derviş Tipleri” nin psikoloji, yaşayış ve tavırlarını ifade eden bir kavram olarak kullanır. Bir tanımından yola çıkarak yaptığı bu değerlendirmenin ve Derviş Tiplerini Babai isyanlarıyla ilişkilendirmesi ve yaşayış ve tavırlarını siyasi bir tepki gibi değerlendirmesi dervişlik psikolojisi ve anlayışla örtüşmemektedir.

Sabri F. Ülgener “Din ve zihniyet” adlı eserinde Osmanlı toplumunun zihniyetinin oluşmasında tasavvufî düşüncenin tesirlerini tahlil ederken düşünce ve davranış normlarını kendi görüş açıları içinde yoğurup şekillendirme savaşı veren iki uç tavidan söz eder:

Biri, gidişi içe ve derine dönük bir “bâtın” huzuruna çekip götürmenin ve din kurallarını dahi aynı suretle içe dönük bir yorum süzgecinde eğip bükerek sırasında politik İhtiraslara kılıf uydurmanın hesabında: Bâtınlık ve ötesi (önünü boş ve serbest bulduğu yerde moral nihilizmin en ileri ve sivri ucuna “ibâhet”e kadar varmaya hazır bir taife.

“Bâtınlık, din ve şeriat kurallarına uyma noktasında kayıtsızlığı kadar politik tahrik ve kıyımları ile de sünnî ulemanın, merkezin ve hiç birinde geri kalmamak üzere ağır başlı sūfîlerin başından beri şiddetli tepkilerini üzerine çekmiş bir akım ki izlerini

*Alevîlik ve Râfîzilik ile beraber derece derece Bektaşiliğe kadar uzatmak mümkün!
Alışılmış kurallara ve şeriat bağlarına sırtını çevirdikleri nisbette ve hele aralarında
her şeyi mubah sayan bir kayıtsızlığa «ibâhet»e açık kapı bıraktıktan ölçüde bâtını
tarikatar büyük sûflerin şiddetli eleştirilerine hedef olmuşlardır” (Ülgener, 2006:
102).*

Öbürü savruk, başıboş gidişi göğüsleyebilir miyiz, hesabıyla kendilerini ibâhet kervanının önüne atanlar: Boş ve âtil durmayıp aralıksız çalışma ve uğraşmanın ısrarlı takipçi ve savunucuları; biraz önce sözünü ettiğimiz sûflerle beraber, toplu olarak başta gelen isim: Melâmilik! Belki (ve büyük bir ihtimal ile de öyle) tek bir tarikat olmaktan çok başka tarikatlara yol göstermiş bir zevk ve meşrebin adı! Melâmi Hakka yakınlığını halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşgul! Daha kısası: Görünürde halkla, gönülde Hakk'la beraber! Sade ve son derece gösterişsiz yaşantısı içinde çalışma ve üretmenin -kalvinist çizgiden geri kalmayan- İsrarlı takipçisi! Kıyaslama, istenirse, daha da ileri götürülebilir: Melâmi Tanrı varlığında benliğini ifnâ etmeyi gaye olarak muhafaza ile birlikte, irade ve hareket tarafına yine de bir çıkış ve boşalma fırsatı arayıp bulmayı elden bırakmamıştır: Kendi başına belki bir “hiç”; fakat bütün o hiçliği ile beraber emânet aldığı Tanrı kudretinin taşıyıcı ve âleti olarak «var» oluşun tam ve eksiksiz bilincine sahip! Sözü yine Mevlâna tamamlar: “Kendinde olan kudreti gör ki bu kudret ondandır!” (Ülgener , 2006: 103).

“Melamî işlev” kavramı ile ilgili olarak Ahmet Atilla Şentürk şunları söylemektedir: “Divan şiirinin benimsediği aşk uğruna rüsva olma, şarap ve meyhaneye düşkünlüğü vb. dinî değerler açısından hiç de hoş görülemeyecek durumların şiir geleneği içindeki yapısını kavrayabilmek için, Horasan mistik ekolünün benimseyip öne çıkardığı melâmet meşrebinin iyi bilinip anlaşılması gerekmektedir... Melâmet meşrebi, Osmanlı şiirinin temelini oluşturan değerler arasında şimdiye kadar gözden kaçan en önemli ve üzerinde durulması gereken bir konudur ” (Şentürk, 2006: 349-390).

Ahmet Atilla Şentürk bahsettiği melâmet meşrebinin daha iyi anlaşılması için tasavvuf tarihinde melâmet ile ilgili yapılan tariflere bakmak gerekir:

İbn Münazil: Melâmetilerin zâhirde halka karşı göstermelik halleri, bâtında Hakk'a karşı davaları olmaz, Hakla aralarındaki sırrı kalpleri ve gönülleri dahi bilmez (Uludağ, 2010: 160).

Bu yolun temeli nefsi zelil ve hakir kılmak; hoşlanacağı, rahat edeceği ve keyifleneceği şeylerden onu menetmektir. (Sülemî, Risâle, 144 Aktr: Uludağ, 2010: 160)

Melâmette şöhretten sakınmak, sıradan bir kimse gibi yaşamak, tanınmaya sebep olacak farklı kılık kıyafetlerden, oturup kalkma gibi hallerden uzak durmak esastır. Melâmî dış görünüşü itibariyle halktan biridir. İç halleri itibariyle onlardan ayırdır. Melâmetinin görünüşü halkın görünüşüne muhalif değildir. Ama iç halleri halkın iç hallerine uygun düşmez. Öyle olsa onlar gibi örf, âdet ve tabiatın gereğine göre yaşaması gerekir. Oysa onlar yeri ve zamanı geldikçe bu hususlara uymayarak halkın kınanmasına maruz kalırlar (Uludağ, 2010: 160).

Tasavvuf tarihinde gerçek melâmet ehli arasında bir takım sözde melâmiler ve İbahîlerden söz edilir. Aslen Ferganalı olan Ebu Bekir Vâsitî sûfîlerin işaretleri vardı. Daha sonra hepsi gitti, hasretten başka bir şey kalmadı (Kuşeyrî, 555 Aktr: Uludağ, 2010: 163).

Ebu'l- Abbas Nişaburî dönemindeki tasavvufî hayattan şikâyet eder. Mutasavvıf geçinenler tasavvufun temellerini yıktılar. O terimin ifade ettiği mânâları uydurdukları bir takım isimlerle bozdular meselâ; ziyadesiyle edepsizliğe ihlas, haktan ayrılmaya şatah, kötü şeylerden keyif almaya gönül neşesi, nefsin arzularına uymaya ibtilâ, dünyaya dönmeye vuslat, ahlaksızlığa hamle, cimriliğe yiğitlik, dilenciliğe iş, ağzı bozuk olmaya melâmet adını verdiler. Sûfîlerin yolu bu yol değildir (Kuşeyrî, 178 Aktr: Uludağ, 2010: 164).

Nasıl oluyor da dini bir toplum olan Osmanlı toplumunda şeriata ve muttakice davranışa karşı kayıtsızlık gösteren toplumsal kural ve adetlere karşı çıkan bu “ Derviş Tipleri” Divan şiirinde şairlerin özdeşleştiği, savunduğu ve övdüğü kişiler oluyor?

Bu sorunun cevabını Divan şiir dilinin özelliğinde aramak gerekir. Divan şiir dilinin yapısını oluşturan unsurların bir dış yapısı, bir de iç yapısı vardır. Bu dilin dış yapısı ibare, iç yapısı semboldür. Birincisi, şiirin dışsal anlam alanı, ikincisi de şiirin içsel anlam alanıdır. Dış anlam ve iç anlam tek bir lafızla ilintilidir ve şiirde her ikisi de rol oynamaktadır. Elbette önemli olan husus bu iki yönün birbirinden ayrılmaz oluşudur. Dış ve iç alan arasında bağlantı vardır ve bu bağlantıdan hareketle her lafzın iç anlamını öğrenmek mümkündür. Dış anlam, normal dilde ya da doğal dilde her kelimenin taşıdığı anlamdır. İç anlam ise şairin dış anlamı dikkate alarak bir kelimeye yüklediği anlamdır. Dış anlam iç anlamın anlaşılmasında anahtar görevi görür (Pûrcevadî, 1998: 223).

Topluma yabancılaşan ve toplumun yabancılaştırdığı Derviş Tiplerinin (Rind, Melâmî, Kalender) şiir dili içinde bahsedilen sıfatlarının ikili anlam alanı bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

Dışsal alanda rindliğin anlamı, kayıtsız, laubali, toplumsal ve genel kurallara uymayan, zevk, safa, içki düşkünü kimsedir. Bunlar rindliğin sıfatlarıdır. Bu sıfatların ötesinde vafedilmeyen bir öz gizlidir. Bu öz rindliğin içsel anlamıdır. Rindliğin özü yani içsel anlamı aşktır. Fakat rindlik aşkın öz mertebesi ve hakikatiyle aynı değildir. Çünkü rindliğin özü olan aşk mutlak aşk değil, kayıtlı olan ve yönü, bağıntısı olan bir aşktır. Aşkın öz aşamasında başkasıyla hiçbir bağıntısı yoktur. Fakat rindlik, aşkın bir yöne yöneldiği ve başkalarıyla bağıntı içinde olduğu bir makamdır. Başka bir deyişle rindlik âşıklık mertebesidir. Ruhun halk âleminde ve mülk sarayından çıktığı, fakat henüz yolun sonuna, yani aşkın hakikatine ulaşmadığı bir makamdır.

İnsanda aşkın ortaya çıkışı bir anda gerçekleşmez. Aşkın şiddeti ve zayıflığı vardır. Bu şiddet ve zayıflık, ruhun var oluş mertebesini gerektirir. Aşk ateşinin henüz canda alevlenmediği en alt derecede insan, halk âleminin ya da mülk sarayının esiridir. Bu mertebede aşk tamamen gizlidir. Bu yüzden insan ruhuna âşık adı verilemez. Âşıklık aşkın perden çıktığı anda başlar. Buysa insan ruhunun varlığın en aşağı mertebesi olan mülk sarayını ve halk âlemini terk ettiği ve melekût âlemi olan daha üst bir alana adım attığı andır. Bu, aşkın kemal mertebelerinin ilkidir. İşte buradan başlayarak insan âşıklık ünvanını hak eder (Pûrcevadî, 1998: 233- 238). Bu aşama nasıl geçilebilir? Ahmet Gazâlî,

aşkın mâveraî mahiyetini, âşğın ruhî durumlarını ve psikolojisini konu edindiği kitabı Sevânih'te bu soruya özel bir kelimeden yararlanarak cevap verir. Bu “Melâmet” kelimesidir.

“ Aşkın kemâli melâmettir ve melâmetin üç görünümü, yani yüzü vardır: Bir yüzü mahlûkatta (halk), bir yüzü âşıkta, bir yüzü de maşuktadır. Mahlûkata dönük yüz mâşuğun kıskançlık kılıcıdır ki âşık ağyara bakmaya. Âşığa dönük yüz “vakt”in kıskançlık kılıcıdır ki âşık dönüp kendine bakmaya. Mâşuğa dönük yüz ise aşkın kıskançlık kılıcıdır ki hep aşktan beslene; gönlünü başka bir şeye bağlamaya başka hiçbir şey aramaya. Bu üç kıskançlık kılıcından üçü de ağyardan ilgiyi bütünüyle kesmekle alakalıdır “ (Gazâlî , 2012 : 18).

Nice yıllardur ser-i kûy-ı melâmet beklerüz

Leşker-i sultân-ı irfânuz velâyet beklerüz

Fuzûlî G.120/1

Ey Fuzûlî ben melâmet gevherinün genciyem

Ejdehâdur kim yatar çevremde zencîr-i cünûn

Fuzûlî G.225/7

Melâmet, aşk olayının başlangıcıdır. Bundan öncesine değin ruh, halka boğulmuştur ve her yanda halka bağlantısı vardır. Bu mertebede ruh, sevgiliden uzaklığın son noktasındadır. Melâmetin birinci yüzü olan mâşuğun kıskançlık kılıcı kınından çıkıp da âşğın ağyara olan bağlarını birbiri ardı sıra kesince, ruh ağyardan uzaklaşır ve sevgiliye yaklaşır.

“Halkın ona (Âşığa) melâmeti, onun gönlünde dünyaya karşı kıl ucu kadar bir arzu doğsa veya dünyadan âşığa böyle bir istek ve ilgi düşse bu ilgi ve arzunun kesilmesini sağlar. Öyle ki, âşğın ganimeti içeriden geldiği gibi hezimetini de oradan gelir. Senden sana sığınırım. Açlık ve tokluk oradandır. Bir gün doyar bir gün aç kalır. Âşğın dış dünya ile hiçbir ilgisi yoktur ” (Gazâlî, 2012 : 19).

Rindin sevgiliye yaklaşabilmesi için halk âlemi (dünya ve nimetleri) ile bağlarını kesmesi lazımdır. Dünya malına meyletmeme, dünyada mansıp ve mevki istememe, dünya saltanatında gözü olmama, aza kanaat, dünyayı kötüleme rindin başta gelen özellikleridir.

‘Uryân olup libâs-ı gınâdan Behiştîyâ

Bir kendü ‘âleminde fakîr olmak isterin

Behiştî G. 418/5

Gelmez ey dil gam palâsından bana dîbâ ‘azîz

Himmet ehline görünmez zînet-i dünyâ ‘azîz

Behiştî G. 195/1

Pâdişehlerden Behiştî mansıp u câh istemez

Hîç bir sultân gedâya gösterür mi ihtiyâc

Behiştî G. 65/6

Behiştî lâşe-i dünyâyâ konmazam zağın mânend

Fezâ-yı himmet evcinde hümâ-pervâzdur gönlüm

Behiştî G. 343/5

Cihânda rind odur ugratmayup âlâm-ı dünyâyı

Muvâfık yâr ile bir gûşede def’ -i gumûm eyler

Şeyhülislâm Yahyâ G. 89/2

Ola mı kurtulavüz tâc ü kabâ kaydından

Gezevüz ‘âlem-i itlâkda dervîşâne

Şeyhülislâm Yahyâ G. 331/4

Ey Fuzûlî ben melâmet mülkünün sultânyam

Berk-i âhum tâc-ı zer sîm-i sirişküm taht-ı âc

Fuzûlî G.49/7

Rind olmanın gereklerinden biri de itibarını yitirmek, toplum tarafından hor görülmektir. Rind rüsvadır, ayıplama ve aşağılamayla karşı karşıyadır. Rindin rüsva olmasının nedenleri vardır ki, bunun başında aşk gelir. Aşk sürekli rindin başındadır. Bu sevda yüzünden de ad ve ünle ilgilenmez, onun işi rüsvalıktır. Rind, bu rüsvalığı sebebiyle zahid/ sûfî/ ağyâr tarafından ayıplanır. Ancak başkalarının ne söylediği ile ilgilenmeyen rindler için bu ayıplamanın bir anlamı yoktur.

Âşık isen rind ü rüsvâlıktan ikrâh itme kim

Işk sırrın iktizâ-yı devr pinhân istemez

Fuzûlî G. 124/5

Ey Fuzûlî her yeten ta'n eyler oldu hâlûme

Bu yeter ehl-i melâmet içre tahsînüm benim

Fuzûlî G.207/7

Fuzûlî'ni melâmet eyleyen bî-derd bilmez mi

Ki bâzâr-ı cünûn rüsvâlarında neng ü nâm olmaz

Fuzûlî G.123/7

Bezmüme rindânı mahrem itmeyince olmadı

Kendümi rüsvâ-yı 'âlem itmeyince olmadı

Enderunlu Hasan Yaver G. 200/1

Mahbûba mâ'il olsam sûfî ne ta'n idersin

Lâzım degül mi yohsa da'vâ-yı 'ışka şâhid

Behiştî G. 81/2

Ey 'ışka düşdiler diyü 'uşşâka ta'n iden

Biz kendümüz bu âteşe bîhûde atmaduk

Behiştî G. 256/4

‘Âşıklara ta‘n iden zâhidleredür ancak
Var ise Behiştî’nün gönlünde eger kîne
Behiştî G. 459/5

Vâ‘izün ‘ışka dil uzatdugımın hikmeti bu
Yâr ile hem-dem olan ‘âşika vardur hasedi
Behiştî G. 546/3

Her ne var ise ‘ibâdet sana ‘ışk olsun bana
Zâhid îmânsuz ‘amelden sâdece îmân yeg
Behiştî G. 265/2

Senün sözünle nice terk-i bezm idem sûfî
Revâ mıdır ki dil-âzürde ola yârânım
Behiştî G. 340/2

Kâr idelden gönlüme derya-yı ‘ışk
Eyledi derdün beni rüsvây-ı ‘ışk
Cem Sultan G. 169/1

Ta'na-i ağyâr çekmekdür işüm bir yâr için
Kim olup ağyâra yâr eyler bana ağyârlığ
Fuzûlî G. 149/6

Cümle-i halk bana yâr için ağyâr oldu
Kalmadı kimse bana yâr Hudâ'dan gayrı
Fuzûlî G. 298/5

Şehr içinde hoş durur düzdîle ger bed-nâm olam
Var mı bir ‘âşık ki ol rüsvâ-yı bâzâr olmadı
Hamdullah Hamdî G. 182/5

Her kim belâ-yı yâr ile olmuşdur âşinâ
‘Îş-i cihânı kendüye bigâne eyledi

Hamdullah Hamdî G. 191/5

Tekye-i ‘ışka girüp şâl-i melâmet giymiş
Gör e billâhi Behiştî nice abdâl olmuş

Behiştî G. 230/5

Şimdi vâdî-i melâmetde biziz şîrân-ı aşk
Çengelîstân-ı nihâl-i âhdandır bîsemiz

Şeyh Gâlib G. 114/4

Zâhid melâmet sengiyle uşatma gönlüm şişesin
Ta’n etme âgâh olmadan hal-i dil-i âgâhıma

Ahmet Paşa 289/7

Rindi rüsva gösteren bir başka neden ise sarhoşluğudur. Mengi, rindin sarhoşluğuyla ilgili şöyle demektedir: Rindle harabat yani meyhane ve içki sanki bir bütünün bölünmez parçalarıdır. Çünkü rind olmanın yolu meyhaneden geçer, insan meyhanede olgunlaşır. Rindin sık sık yinelediği içip kendinden geçme isteği gerçekte, kendinden, kendi benliğinden kurtulmak içindir. Bu yolda şarap, insanı kendinden geçiren, benliğinden kurtaran aşkın simgesidir (Mengi, 2000: 215). Benlikten kurtulma Ahmet Gazâlî'nin Sevânih'te bahsettiği melâmetin âşığa dönük yüzüdür. Bu makam yüce bir makam olmakla birlikte, henüz aşkın kemal aşaması değildir. Âşık, başkalarının bağından sıyrılıp maşuka yaklaşmakla birlikte henüz maşukun vuslatına erememiştir. Burada vuslata engel olan, âşığın kendi varlığıdır. Başka bir deyişle, âşıklık mertebesi adını taşıyan bu makamda maşukluk ve âşıklık vardır. Bu yüzden âşıklık mertebesi ikili bir mertebedir. Burada âşığın benlik perdesinin de ortadan kaldırılması için melâmet kılıcının yeniden kınından çıkması gerekir. Aşkın kendi kendisiyle bağını koparan bu melâmet vaktin kıskançlık kılıcıdır (Pûrcevadî, 1998: 239).

Terk-i aġyâr ile herkes vâsıl-ı yâr oldu lîk
Gâlibin aġyârı Gâlibdir hicâb oldur ki ol

Şeyh Gâlib G. 195/11

Der-i mescidde bizüm yüzümüze bakmadılar
Sûfi hürmet yiridür gel gidelüm meyhâne

Enverî G. 229/4

Mahrem olmaz rindler bezminde mey nûş etmeyen
Ey Fuzûlî çek ayaġ ol bezmden yâ çek ayaġ

Fuzûlî K. 7/7

Gönlümi virsem ‘aceb mi sâgar ü peymâneye
Rind olanlar nakd-i kalbı harc ider meyhâneye

Necâtî Beg G. 525/1

Rindâna pir-i meygedenin feyzi aşkıdır
Elbet humun teraşşuhu meydır inâlara

Şeyh Gâlib G. 292/3

Dehrin iki kadehle deġiş kâr u bârını
Bilme cihân umûrunu rind-i cihân isen

Şeyh Gâlib G. 182/4

Rind-i bî-pervâlarız hussâdımız çokdur eġer
Tevbe etmiş bâdeden derlerse bühtândır bize

Şeyh Gâlib G. 300/3

Ne bilsün meclis-i rindâmı zâhid
O bezme her kişi olmaz murahhas

Şeyhülislâm Yahyâ G. 165/4

Mest ü medhûş yatan rindi harâbât içre
Halk gafletde sanur ben ana âgâh derin

Şeyhülislâm Yahyâ G. 275/3

Ey rind-i harâbât bize ‘âr gerekmez
Mest-i mey-i ‘ışk olana inkâr gerekmez

Necâtî Beg G. 213/1

Melâmetin bir diğerk yüzü maşuktadır. Maşuka dönük yüz aşkın kıskançlık kılıcıdır.

“Sonra aşkın kıskançlığı bir daha parlar; âşık yüzünü maşuktan çevirir, zira âşıkta maşuka duyulan özlem biter. Özlem, öyle bir kavurucu hal alır ki artık ne dünya ne kendi ve ne de sevgili arzusu kalır. Aşkın biricikliği üzerinde tam bir tecrid parlar. Tevhid ona, o tevhide ait olur. Burada aşktan başkasına yer kalmaz ” (Gazâlî , 2012 : 20).

Sorma benden meşreb-i rindân-ı bî-pervâ nedir
Matlab-ı bî-matlabân-ı vâdî-i sevdâ nedir
Tavr-ı mestân-ı şarâb-ı nergis-i şehlâ nedir

Öyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünyâ nedir
Men kimem sâkî olan kimdir mey ü sahbâ nedir

Şeyh Gâlib T. 10/1

Divan şairleri “ Derviş Tipleri” için başka bir ortak addan daha yararlanırlar. Bu ad kalender ve kalenderliktir. Henüz menşei üzerinde kesin bir sonuca ulaşılmış olmamasına rağmen, Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaklarda bazen Karender ama ekseriyâ Kalender biçiminde kullanılan bu kelimenin, zaman zaman Farsça Kalântar (iri, kaba kimse, Türkçede kalantor), yahut Grekçe Kaletoz (aşağı yukarı aynı anlamda)’dan geldiğini ileri sürenler bulunmuştur. Ancak büyük bir ihtimalle Sanskritçe Kalandara (kanun, nizam dışı, düzeni bozan) kelimesinden gelmiş olabileceği de belirtilmektedir (Ocak, 1992: 7). Osmanlıca-Türkçe Lugatta kalender kelimesi dünyadan elini çekip başıboş dolaşan derviş;

dünyadan elini eteğini çekip her şeyi hoş gören kimse şeklinde tanımlanmıştır (Devellioğlu, 2002: 484). Kalenderilik Misalli Büyük Türkçe Sözlükte ise geniş bir şekilde açıklanmıştır: Alevî inancına dayanan, Hindistan'dan, Orta Asya, İran, Mısır, Irak, Sûriye ve Selçuklular zamanında Anadolu'da yaygın duruma gelen bir tarikat. Bu tarikatın her türlü kayıttan sıyrılmış, dünya malına, gösterişe önem vermez zihniyetteki abdal ve cavlakî da denen dervişleri her şeyden arınma alâmeti olarak saç, sakal, bıyık ve kaşlarını ustura ile kazıtırlar; Hasan, Hüseyin, Fâtıma, Ali, Muhammed diye zikrederek dolaşır, inançlarını yayar ve geçimlerini dilenerek sağlarlardı. “Her şeyde, her güzelde görünen Allah'tır, güzele tapmak Allah'a tapmaktır” inancından hareket ettikleri için cinsiyet farkı gözetmeden duyulan aşk bunlarda yaygın duruma gelmiş, şiirlerinde ve eserlerinde geniş yer almıştır. Zaman zaman Mevlevîlik, Bayramîlik, Melâmîlik gibi tarîkatlara da etkileri olmuştur (Ayverdi, 2006: 1529).

Kaba ve kalın hatlarıyla, yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkararak dünyayı kaale almaya değer görmeyen ve bu düşünce tarzım günlük hayat ve davranışlarıyla da açığa vuran tasavvuf akımına Kalenderlik veya Kalenderîlik denebilir. Tarihte yaşamış Kalenderî şeyhleri ve bunların etrafında toplanmış Kalenderî zümreleri arasında, yukardaki genel târif içinde kalmakla beraber, farklı tezâhürler, eğilimler sergileyenler hep olagelmışlerdir. Ama hepsinde müşahede olunan ortak zihniyet, dünyevî olan her şeyi arkaya atmak, yalnız ilâhî aşkı önemsemek, günlük yiyeceklerini dilenerek sağlamak, vücut ve başlarındaki bütün tüyleri (saç, sakal, kaş) kazıtmak ve acâip kılıklarda sürekli dolaşmak, vücudun bazı kısımlarına halkalar takmak gibi hususlardır (Ocak, 1992: 5).

Dildedür dâim sadef tâc ile fikri hışmunun
İy dür-i yek-dâne bu kalbüm kalender-hânedür
Enverî G. 37/2

Lâ'ubâlî bir kalenderdür mücerred pâk-dil
İki gün bir yerde eglenmez misâfirdür gönül
Behiştî MUH. 5/2 d-e

Kalenderler gibi terk-i diyâr itmek mukarrerdür
Eger bana Behiştî bir münâsib doğru yâr olsa

Behiştî G. 477/5

Mesîhâ gibi maksûdum mücerred terk-i dünyâdur
Kalender eyledi bu derdmendi Haydarî-zâde

Taşlıcalı Yahyâ G. 369/6

İhsânın umar râh-güzârında durup çarh
Mâh-ı nevi mânende-i keçkûl-i kalender

Nedîm K. 32/9

Bir kulağı delik kalenderdir
N'eylesin âh ederse muztardır

Şeyh Gâlib L. 1/2

Kayd idinür kalender olan tavk-ı la'neti
Bâğ-ı cihânda kendülerin bağa saldılar

Taşlıcalı Yahyâ G. 118/3

Belki âzürde ide pâ-y-ı hayâl-i yâri
Kaş kirpiklerüm olmasa kalendervârî

Şeyh Gâlib G. 414/1

Otlayup at u deve mülkinde itdiler ma'âş
Yirlerin rûy-ı kalender gibi kıldılar tıraş

Taşlıcalı Yahyâ MUS. 14/4

Bırak riyâ revîşin merd odur ki âlemde
Küşâde-meşreb ola rind ola kalender ola

Şeyh Gâlib G. 274/5

Genel anlamda yabancılaşma, bireyin sosyal hayattaki yalnızlığı, içinde yaşadığı topluma, kültürel-manevi değerlere karşı ilgisinin kaybolması, değer ve normları manasız görüp bunları hafife alması veya reddetmesidir.

2.2 Yabancılaşma Sürecinde Ötekileşme

Ötekilik, insanın diğer varlıklardan farklı yönlerini fark etmesi, farklı olduğunun bilincine varmasıdır. “Öteki benin sınırlarını belirleyen, olanaklarını keşfettiren ve zaman zaman ‘ben’i tanımlayan niteliğiyle olumlu bir değer olarak kabul edilir” (Korkmaz, 2004: 19). İnsanın kendini bilmesi, tanınması olan öteki kavramı, sözlük anlamı olarak “bilinenden, bahsedilenden başka olan, öbür, diğer, başka” (Türkçe Sözlük, 2005: 1551) şeklinde geçmektedir.

Ötekiliğin bu olumlu yönünün yanında genel geçer normlarla şekillendirilen toplumlarda, farklı olanın meydana getirdiği tedirginliği bertaraf etmek amacıyla yapılan sosyal dışlama faaliyeti bir anlamda bireyin ötekileştirilmesidir. Başkaları tarafından bilinçli bir farklılaştırma faaliyetine dönüştürülen ötekileştirme, “‘ben’in otantik varlığını sınırladığı ve onu benzeri kılarak yok etmeye çalıştığı andan itibaren de bir tehdit algılamasına dönüşür” (Korkmaz, 2004: 19). Bu yönüyle bir bireyin veya toplumun başka birey ve toplumların yaşam alanlarını ihlal etmesi kısıtlaması beraberinde ötekiliği getirmektedir.

Her ötekileştirme hadisesi, nesne olarak ötekileştirilen bireyin yalıtılması, itilmesi, yalnız bırakılması anlamına gelir. Bu durumun hissettirilmesi bile birey için yalnız bırakılmışlığın bir sebebidir. İster toplum, ister bir birey tarafından olsun, bireylerin duygusal, bedensel veya toplumsal düzlemde farklılıklarına göre değerlendirilip ayrıştırılması, bireyde hem yalıtılmışlık ve itilmişlik kaygısı hem de yalnızlık acısı gündeme getirir (İçli, 2012: 396).

Divan şiirinde toplumsal dışlanmışlık sonucu yaşanan ötekilik eksiklik ve yoksunluk nedeniyle değil, uygunluk nedeniyledir (Pûrcevadî, 1998: 224). Kendisinin taşıdığı öz-cevheri, hakikati arayışı ve sevgisi onu yüceleştirilerek ötekileştirir. Bu bir anlamda başkası tarafından kendisine uyguladığını sandığı “yalnız bırakma”

ambargosunun bir tezahürüdür. Bu anlamada ötekileşen birey için herkesin imrendiği, özendiği yaşam tarzı, nesnelere ve yaşama ait tüm unsurlar hakikati arayış süreci için engeldir. Bu dünyanın yaşam tarzını, rahatını benimsemez. Onun yastığı dikendir. Ötekileşen bireyin önemseydiği hakikati arayış ve hakikat sevgisidir. Tüm varlığın karşısında tek taraf olmayı, toplumun “ yalnız bırakma” eylemini önemsemez.

Halk-ı ‘âlem bir yana oldu bu şeyda bir yana
Cennet-i kûyun komazam olsa dünyâ bir yana
Necâtî Beg G. 3/1

Ağyâr olursa ana cihân halkı gam degül
Şol dil ki zülfüne tolaşup ola yâr-ı ‘ışk
Cem Sultan G. 168/4

Dostum âlem senünçün ger olur düşmen bana
Gam değil zirâ yetersin dost ancak sen bana
Fuzûlî G. 4/1

Bister-i nesrinde yatan gül ne bilsin hâlini
Bülbül-i şûridenin kim hârdan bâlini var
Ahmet Paşa G. 52/6

Divan şiirinde toplumsal dışlanmışlık, ötekileştirme kimi zaman şikâyet konusu olur. Şikâyet in konusu bazen doğrudan ötekileştirmenin doğurduğu yalnızlık bazen de ötekileştirilen öznenin özellikleridir. Özellikle olgunluk/kemâl, kabiliyet özellikleri nedeniyle yaşanan dışlanma/ötekileştirilme şikâyet konusu olmaktadır.

Ey Fuzûlî muttasıl devrân muhalifdür sana
Gâlibâ erbâb-ı isti’ dâdı devrân istemez
Fuzûlî G.124/7

Ahmed'i gülşen-i aşkında görüp dil uzatan
Eline taş aluban murg-ı hoş-elhâna atar

Ahmet Paşa G. 66/5

Hazân içinde kalan gül budağıyam ki hevâ
Bana şikest verüp kalmışam bürehne vü hâr

Fuzûlî K. 7/15

Bir diyar içreyem ki halkından
Eylemez hiç kim bana pervâ

Fuzûlî K. 37/14

Kimse yok derdüm eylesem izhar
Eyleyem andan iltimâs-ı devâ

Fuzûlî K. 37/15

2.3 Kimsesizlik

*“Bir garip ölmüş diyeler, üç günden sonra duyular
Soğuk su ile yuyalar, şöyle garip bencileyin”*

Yunus Emre

Kimsesizlik; bir kimsenin yalnız olma halidir. Kimsesizlik, fiziksel bir yoksunluk olabileceği gibi etrafındaki kalabalığa rağmen içsel boyutta hissedilen bir yalnızlık duygusu da olabilir. Bu bağlamda, Divan Şiirinde kimsesizlik duygusunun her iki boyutta da yer aldığını söyleyebiliriz.

Kimsesizlik çoğu zaman, sevgilisinden ayrı düşen âşığın rûhî feveranları olarak tezahür eder. Aşk derdi içerisinde olan âşığın hatırını soran, hâline acıyan kimsesi yoktur. Yaşanan bu kimsesizlik hissi, acıların ve ızdırapların haykırılacağı, gözyaşlarının akıtılarak içinin boşaltılacağı bir ferdin bulunamadığı bir kimsesizliktir. Şâir kimsesizliğinde tabiata sığmır. Tabiat unsurları ve acı ve ızdırabının ifadesi olan psikolojik unsurlar dışında kimsesi kalmamıştır.

Divan şiirinde sık kullanılan rüzgâr çeşitlerinden biri olan sabâ, daha çok koku ile olan taşıma, dağıtma ve yaymaya dayanan ilişkisi bakımından ele alınır. Sabâ, güzel kokusu yüzünden sevgilinin saçlarına düşkündür. Onu çözer, dağıtır, uçurur. Sevgilinin saçlarına dokunduğu için güzel kokar. Sabânın taşıyıp dağıttığı kokuların başında misk, amber, sümbül ve reyhan gelir. Aynı zamanda sabâ sevgiliden haber getiren, onun güzelliğinden söz eden bir postacıdır. Bazen de âşık kendisini sabânın eline bırakır ve sevgilisine götürmesini ister. Çoğunlukla gülşen, bağ ve bostan gibi yerlerde dolaşır, bunlar arasındaki ilişkiyi düzenler. İlbaharda tabiatın gelişmesi, güzelleşmesi sırasında bazı görevler üstlenir. Örneğin, goncanın açılıp gül haline gelmesini sağlar, laleye kırmızı rengini verir, nergisin gözünü açar, serviyi yeşilliklerle donatır. Sabâ, tabiatla ilgili görevlerini yerine getirdikten sonra âşıkların meclisine uğrar ve sevgiliyle âşık arasındaki daha çok kokuya dayalı bağlantıyı kurar (Pala 1995: 417; Tolasa 1973 : 482-483; TDEA 1990: C.7, 374-379 ; Büyük Türk Klasikleri 1988: C.7, 401 Aktr: Batislam, 2005: 4). Sabâ bu özelliklerinden dolayı âşığın kimsesizliğinde yardım istediği tek dost olarak gördüğü tabiat unsurudur.

İy bâd- saba yâr işiginden demidür gel
Kim senden ilerü dahi bir hem-nefesüm yok

Cem Sultan G. 171/3

Beni ağlan beni kim üstüme gelmez öliceğ
Bir avuc toprağ atar bâd-ı sabâdan gayrı

Necâtî Beg G. 599/ 2

Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge
Ne açar kimse kapum bâd-ı sabâdan gayrı

Fuzûlî G. 286/5

Divan şiirinde sık kullanılan rûzgâr çeşitlerinden biri de nesîmdir. Ayrılık gecelerinde âşığın kimsesizliğini paylaştığı, dostu olan nesîm-i subh bu gece o da âşığı yalnız ve kimsesiz bırakmıştır.

Hem-demüm hecründe her gice nesîm-i subh idi
Bu gice bilmen niçün olmaz benümle hem-nefes

Hamdullah Hamdî G. 82/3

Divan şiirindeki âşığın en belirgin özelliklerinden birisi sevgiliden ayrı olmasıdır. Âşık ayrılıktan dolayı hasta olur, geceler boyunca ağlar, gözyaşları döker. Geceler boyu gam çeken âşık susuzluktan dudakları kurumuş, gönlü hasta olarak kimsesiz bir şekilde dertler içinde yaşamaktadır. Karanlık gecede hastaya su vermek de hayırlı bir iştir. Âşık gece boyunca kimsesiz hasta yatağında yatarken ve ölüm döşeginde iken bu merhametsiz dünyada ona merhamet edip bir tas su veren gözyaşı olmuştur.

Ekşimden özge kimse Şeb-i gamda gelmedi

Bir kâse âb ile dil-i bîmârım üstüne

Ahmet Paşa K. 17/6

Bunu bildüm kim Behiştî ‘âşika rahm eyleyen
Bî-vefâ âlemde ancak dîde-i giryânıdır
Behiştî G. 125/5

Kanı iki gözüm gibi bir kimse Enverî
Cân virür iken ağzuma bir katre mâ vire
Enverî G. 223/5

Âşık aşkın sırlarını paylaşacak kimseyi bulamaz. Sırdaşı karanlık gecelerdir.

Rûz-ı rûşen çün degildir mahrem-i esrâr-ı aşk
Ben şeb-i târiki bâri râz-dâr etsem gerek
Ahmet Paşa G. 151/2

Âşık ne yazık ki gam köşesinde yalnız kalmıştır. Misafirleri acı ve ızdıraptır.

Kûşe-i gamda dirîgâ kalurın ferd-i vahîd
Gam ile gussa eger olmaz ise mihmânım
Behiştî G. 356/4

Âşığın bu dünyada seveni olarak sadece sevgilinin köyünün köpeği kalmıştır.

Vardığımı bildirir her şeb seg-i kûyun sana
Şükr ona kim dünyede bir mihr-bânım var imiş
Ahmet Paşa G. 129/5

Âşığın ayrılık gecesinde gamdaşı kalmamıştır. Sohbet arkadaşı şiir ve kalem olmuştur .

Şeb-i firâkda yok gam-güsârımız Gâlib
Sevâd-ı şi’r ile hâmeyle hasbihâl olunur
Şeyh Gâlib G. 44/7

Âşığı herkes terk etmiştir. O terk etmeyen bir gönlü ve gönlünün ateşi kalmıştır. Ona onun gözünden başka bakan bir göz kalmamıştır. Yoldaşı da kara bahtıdır.

Gönlüm senünle ben yalnız kaldum ey habîb

Düşmenlerüm de bencileyin olmasun garîb

Behiştî G. 39/1

Ey Fuzûlî il kamu agyârüm oldu yâr için

Sûz-ı dilden gayrı bir dil-sûz yârüm kalmadı

Fuzûlî G. 284/7

Kim bakar hâlüme cânâ nighümden gayrı

Hem-dem olmaz bana baht-ı siyehümden gayrı

Enderunlu Hasan Yaver G. 195/1

Âşığın âhdan başka kimsesi kalmamıştır mahvolmuş halinden başka el veren de yok. Muhatap olduğu tek şey vardır, o da uğradığı belalardır.

Cân u dil gitdi bana kalmadı âhdan gayrı

Elvirür hâlüme yok hâl-i tebâhdan gayrı

Kânî G. 204/1

Gam günü üstümde senden özge yok ey dūd-ı âh

Lûtf idib benden götürme sâye-i ikbâlünü

Fuzûlî G. 262/7

Yetdi bî-kesligim ol gâyete kim çevremde

Kimse yok çizgine gird-âb-ı belâdan gayrı

Fuzûlî G. 286/4

Âşık gönlünü halk ile görüşüp onlarla karışma arzusundan boşaltmış. Gam meclisinde ona ney gibi, arkadaş olarak feryat yeterlidir.

Hâlî itdim dil-hevâ-yı ihtilât-ı halkdan
Bezm-i gamda ney gibi hem-dem bana feryâd bes

Fuzûlî G. 129/6

Âşık aşk derdinden ölüp gidecek; ama kimsenin bundan haberi yok. Aşk yolunda yol arkadaşı olarak ölüm gibisi yok.

Derd ile öldüm gider bir kimsenün âgâhı yok
Mevt gibi râh-ı 'ışkun âh kim hem-râhı yok

Necâtî Beg G. 277/ 1

Kimsesiz ve yalnız olanların bu dünyada bir yuvası yoktur. Onlar bu dünyada evsiz barksızdırlar.

Zâhid hümâ-yı evc-i tecerrüd olanların
'Âlemde âşiyânesi yokdur ya var mıdur

Behiştî G. 157/2

Ben kimim bir bî-kes ü bî-çâre vü bî-hân-u-mân
Tâli'im âsüfte ikbâlim nigûn bahtım yaman

Fuzûlî TCB. 1/1

Dua insanın en zor anlarında yaratıcısına sığınması, isteklerinin gerçekleşmesini ondan istemesidir. Şair beyitte dua elinden ve duasının Cenab-ı hak tarafından kabul edilmesinden başka bir şeyinin, kimsesinin olmadığını ifade ediyor. Bu da şaşılacak bir şey değildir.

Yüzine tutsa Necâtî ne 'aceb haclet elin
Nesi var yüze gelür dest-i du'âdan gayrı

Necâtî Beg G. 599/ 7

Osmanlı şiirinde kimsesizlikten şikâyet edildiğini görmekteyiz. Kimsesiz olmak ile yalnız olmak eş anlamlı ifadeler olarak değerlendirilebilir. Zaten, yalnızlığa sebep olan şey de kimsesiz kalmaktır. Kimsesi olmayan insan yalnızlık çeker. Ayrıca, kimsesizlik de

yalnızlık gibi ayrılığın bir sonucudur. Âşığın sevgiliden ayrı olması, etrafında derdini paylaşacak hiç kimsenin bulunmayışı, halini hiç kimsenin sormaması şikâyet konusu edilir. Yalnızlıktan gölgesi dahi onu terk etmiştir.

Yâr şevk ile gidüp Enverî kaldı yalnız
Hak Ta'âlâ kişiyi eylemesün yârânsuz
Enverî G. 110/5

Cân u dil yâre uyup gitdi ben oldum yalnız
Hak Ta'âlâ kişiyi eylemesün yârânsuz
Enverî G. 111/3

Teneffür eyleme kim bî-kesim men ü bî-kes
Özidür öz sözüm arza eyleyen nâ-çar
Fuzûlî K. 7/26

Kalıpdur gûşe-i uzlette sormaz hiç kim hâlin
Ne ola bir fakîrün hali kim olmaya bir yârı
Fuzûlî K. 29/42

Gönül gam günlerin tenhâ geçürme iste bir hem-dem
Ecel hâbindan efgânlar çeküp Mecnûnı bîdâr et
Fuzûlî G. 42/3

Ben bî-kes ü bî-tâbum
Var mı benüm ahbâbum
Zâhirde yok esbâbum
Yâ Hazret-i Mevlânâ
Enderunlu Hasan Yaver MED. 8/2

İç bâdeni çek kendini bir kûşeye şimdi
Yâver gibi mey-hâne-i vahdetde masûn ol
Enderunlu Hasan Yaver G. 120/5

Gülveş açılup gülmeğiçün bir çemenüm yok
Şem'-i gam olup yanmağiçün encümenüm yok
Ölsem gam ile hâlüme rahm eyleyenüm yok
“Ya'kûb-ı gamem Yûsuf-ı gül-pîrehenüm yok
Hüzn ile figân itmege Beytü'l-hazenüm yok”

Enderunlu Hasan Yaver T. 3/1

Ne yâr ne ser ne elemdâr ne gurbet
Dâr u der-i diyârı yitürdüm bulamam hiç

Kânî G. 16/9

Ey güneş yüzlü şanem âh yalunuzlukdan
Ki belâ giceleri sâye de gelmez yanuma

Necâtî Beg G. 557/ 3

Âşık ayrılıktan dolayı ya da gurbette kimsesiz kalmıştır. Gam içindedir ve bu gamın haddi hesabı yoktur. Fakat, çekilen bu gamın en acı tarafı, bu gamını paylaşacak, sırdaşı olacak kimsesinin bulunmayışıdır. Âşık gam ortağı bulamamaktan şikâyet eder. Gurbette selam verecek bir dost bulamamaktan, dostlarının vefasızlığından yakınır. Halini arz edeceği tek yer olarak sevgilinin kapısı kalmıştır.

Gurbet oduna yanarım kor gider ise gam beni
Kim bu sınıklı gönlümün bir dahi gam-güsârı yok

Ahmet Paşa G. 145/4

Ümîdüm rûyını sürsem kapun hâkine incinme
Kime 'arz eyleyem hâlüm tapundan gayrı kimüm var

Behiştî G. 179/2

Âşinâdan kimse yok kâr itdi gurbet cânuma
Bilmezem hâlüm nice i'lâm idem yârânuma

Behiştî G. 468/1

Düşmenler içre nice ‘aceb hale ugradun
Bir dost yok kim eyleye bir merhaba dirig

Cem Sultan K. 10/19

Dem-beste vü hayran yaturam bir nefesüm yok
Cân virmege bir mürdeye İsâ nefesüm yok

Cem Sultan G. 171/1

Oldum yine Cem gibi esîr-i gam-ı hicrân
Vaslına dirîğ ol sanemün dest-resüm yok

Cem Sultan G. 171/5

Yârsuz bu dil-i üryânumun ahvâli bugün
Kefeni yok saracak meyyite döndi cânsuz

Enverî G. 111/4

Ne bir refik ki hem-derd olam men-i miskîn
Ne bir tabîb ki derd-i dil eyleyem izhâr

Fuzûlî K. 7/14

Bağrı bütünler bana ta'n ederler müdâm
Hâlümi şerh itmeğe bir ciğeri pâre yoh

Fuzûlî G. 58/2

Dost bî-pervâ felek bî-rahm devrân bî-sükûn
Derd çok hem-derd yok düşmen kavî tâli’ zebûn

Fuzûlî G. 219/1

Rakîb oldu bana ‘aşkunda ‘âlem
Ki sırdaş itmege ahbâb bilmem

Enderunlu Hasan Yaver G. 132/3

Bunca feryâd eylerüm feryâd-res bir ferd yok
Bu harâb-âbâdda benzer ki [hîç] bir merd yok
Şeyhülişlâm Yahyâ G. 187/2

Bu dil-i pür-derdile hem-hâl olur ‘âşık kanı
Hâl gâyet müşkil oldu derd çok hem-derd yok
Şeyhülişlâm Yahyâ G. 187/2

Bu devr-i bî-vefâda derdüne dermân olur yokdur
Dem-i Hızr u Mesîhâdan dahı Kânî şifâ umma
Kânî G. 166/7

Âşık her ne kadar bir dert ortağı bulamasa da sığınacak bir kapı bulur: “Hiç kimse yok kimsesiz, herkesin var bir kimsesi, ben bugün kimsesiz kaldım ey kimsesizler kimsesi.”

Rahm ider yok bana benüm hâlüm
Erhamü’r-râhimîne kalmışdur
Behiştî G. 161/4

Meded senden İlâhî ‘âcizâna
Gedâ-yı müstmend ü bî-kesâna
Enderunlu Hasan Yaver MED. 1/1

Der-i Mevlâ'dan özge Yâverâ ben
Teşebbüs itmege esbâb bilmem
Enderunlu Hasan Yaver G. 132/5

Olursa senden olur lutf u ihsân
Kulun Yâver garîb ü nâ-tüvâna
Enderunlu Hasan Yaver MED. 1/2

Hâlimi ‘arz idemem hazret-i Hakkdan gayrı
Yanamam derdimi bir ferde bugün gitdi gider

Kânî G. 30/4

Dûd-ı âhum ne ‘aceb göklere tutsa yüzünü
‘Âşıkun kimisi var ola Hudâdan gayrı

Necâtî Beg G. 599/ 6

2.4 Gariplik ve Gurbet

“Sarmış beni gurbet.

Sarmış beni Mecnûn diye zincir gibi dağlar

Bir türbe ki ruhum, gelen ağlar, geçen ağlar,

Her şey bana bî-gâne bu yerde.

Herkes gibi her şey:

Bir yer ki sevenler, sevilenlerden eser yok

Bezminde kadeh kırdığımız sevgililer yok,

Yok...yok.”

Necip Fazıl KISAKÜREK

Garîb/garip kelimesi “1. Kimsesiz, zavallı. 2. Yabancı, gurbette yaşayan, elgin. 3. Yadırganan, anlaşılmamış, gizli yönleri olan, yabansı, tuhaf” (Türkçe Sözlük, 2005: 727) anlamlarına gelir. Gurbet sözlüklerde, doğup yaşanılmış olan vatandan uzak yer; gariplik, yabancılık; yabancı bir memleket, yabancı yer, vatan dışı, yad el; garip de kimsesiz, zavallı; gurbette yaşayan, kendi memleketi dışında bulunan; yabancı, tuhaf, şaşılacak, bambaşka; dokunaklı gibi anlamlarla karşılanmaktadır. Garip ve gurbet aynı kökten türemiş ve birbirinin anlamını tamamlayan iki kelimedir (Gülhan, 2006: 131).

Kelime bu anlamlarıyla Divan şiirinde âşık/şair kelimesinin yerine alır veya bir sıfat olarak âşık kelimesini niteler. Âşığın garipliği iki türdür. Gurbette olduğu ve yeri, yurdu belli olmadığı için gariptir. Âşık, vatanında olmasına rağmen yârinin ilgisizliği sebebiyle gariptir (Güven, 2014: 17).

Gurbet, tasavvufta bir makam ve hal durumudur. Gariplik, yabancılık anlamlarına da gelen gurbet, Allah’a ulaşmada dünya ve cazibesinden uzaklaşmadır. Tasavvufta gurbet iki kısımda ele alınır. Biri maddi, diğeri manevî. Maddi gurbet yurdunda olmamadır; manevî gurbet ise kendi yurdunda gurbettir.

Manevî gurbet, anlaşılmamak, yalnız bırakılmak, sırrını açacak bir kalp bulamamak, duygularda hislerde yalnız kalmak, hislerine hissedar olacak aynı ruh boyutunu paylaşacak dosttan, arkadaştan uzak olmak şeklinde tanımlanmıştır (Çeleğin, 2011: 11).

2.4.1 Maddî Gurbet

Vatanından ayrılmış olan kişi gurbet elde kimsesizdir. Yabancı olduğu bu yerde sığınacağı bir yer de yoktur. Kimi beyitlerde şair doğrudan doğruya gurbette kalışından şikâyet ederken kimi beyitlerde ise gurbet duygusu yâden ayrılık, ona kavuşamama veya karşılıksız sevme şeklinde tezahür etmektedir. Divan şiirinin âşık, sevgili ve ağyar arasında cereyan eden aşk dünyasının gereği olarak âşık sürekli sevgilinin yanında bulunmayı ister, fakat bu onun için hemen hemen imkânsızdır, sürekli sevgiliden ayrı, gurbette, garip bir hâlde, ayrılık acıları içinde; ona kavuşma özlem ve ümidi ile yaşar. Şairlerin değişik sebeplerle vatanlarından ayrı düşmeleri sevgiliden ayrı kalma duygusunu biraz daha beslemiştir (Gülhan 2006: 132).

Gurbette olan kişi yalnızdır, gariptir / kimsesizdir. Kimse ona sevgi göstermez, dost olmaz. Gurbet ilde dert ortağı bulamaz. Gurbete giden kişi yalnız diyarından değil yârinden de ayrılmıştır. Gurbet elde yalnız ve çaresizdir. Tanıdık kimseyi bulamayınca gurbet canına tak etmiştir. Halini ayrı düştüğü sevgiliye nasıl ulaştıracaktır onu da bilmemektedir. Gurbet ellerde unutulmuştur, sevgili yüzüne bakmaz, adını bile anmaz.

Gurbette garîb şâdmân olmaz imiş
Hiç kimse garibe mihrîbân olmaz imiş
Altun kafes içre ger kızıl gül bitse
Bülbüle tiken tek âşyan olmaz imiş

Fuzûlî R. 36

Kişi kendü diyârunda tesellîsüz karâr itmez
Ben ise gurbet ilde gam-güsârı yıl geçer görmem

Kânî G. 119/4

Gurbet oduna yanarım kor gider ise gam beni
Kim bu sınıklı gönlümün bir dahi gam-güsârı yok

Ahmet Paşa G. 145/4

Âşinâdan kimse yok kâr itdi gurbet cânuma
Bilmezem hâlüm nice i'lâm idem yârânuma

Behiştî G. 468/1

Âh kim düşdüm diyar-ı gurbete tenhâ garîb
Bî-dil ü bî-cân olub şûrîde vü şeydâ garîb

Geh Mısır iklimlerin seyr itdürür geh Rûm ilin
Geh 'acem mülkin temâşâ kıldurur sevdâ garîb

Necâtî Beg G. 26/1-2

Bende Ahmed gibi garîbim kim
Cândan u hân mândan ayrıldım

Ahmet Paşa G. 198/8

Garîb olduğum için adımı anmağa âr eyler
Bu istiğnâlar umulmazdı ol yâr-ı be-nâmumdan

Taşlıcalı Yahyâ G. 309/4

Gurbette kalmış olan âşîğin yalnızlığı her haline işlemiştir. Acı ve zorluklar çeker, şaşkın, hayran, hastadır, perişan haldedir, felek ona sayısız cevr etmektedir, ağlayıp inlemektedir, içi yanar, âh u feryâd eder. Bu haller gurbetin gereğidir.

Kalmışam gurbetde hayrân zâr ü giryân n'eyleyüm
Haste vü rencûr ü bimâr ü perîşân n'eyleyüm

Fuzûlî G. 200/1

Ağladur âdemi gurbet kişi kendin yenemez
Nitekim hasta çeküb nâle kemendin yenemez

Necâtî Beg G. 212/ 1

Ser-efrâzâ Fuzûlî hasteye bu mülk-i gurbetde
Sipih-r-i nâ-muvâfık devri cevr-i bî-şümâr eyler

Fuzûlî K. 35/24

Niyâzî kaldı hayretde yanar dil nâr-ı firkatde
Düşüp bu dâr-ı gurbetde dün ü gün eyler efgânı

Niyâzî-i Mısrî G. 185/5

Gurbet-güzîn-i hasret iken bu garîbdir
Me'mûr savm-ı dâ'ime bîmârımız bizim

Şeyh Galîb G. 219/3

Figân u nâlelerle cân virür derd ehli dünyâda
Diyâr-ı gurbetde şâhum ceressüz kârbân gitmez

Taşlıcalı Yahyâ G. 172/2

Âhiret yolu gibi gurbete tenhâ gıtdüm
Gıtdüm ammâ ki aceb vâlih ü şeydâ gıtdüm

Taşlıcalı Yahyâ G. 261/1

Çün gel oldı yalnız girdüm yola tenhâ garîb
Dide giryân sine biryân akıl hayrân bî-haber

Niyâzî-i Mısrî G. 39/5

Efsûs Nedîm-i zâr u mihnet-dîde
Düşmüş vatanında gurbet-i câvîde
Sad hayf o gûne tâze-mazmûn-ı hüner
Bir beyte henüz olamamış küncîde

Nedîm R. 11

Kardeşi Sultan Bayezid ile giriştiği taht mücadelesinden dolayı Fransa’da gurbet hayatı yaşayan Cem Sultan felekten yakındır. Gurbette hissettiği ızdırabı dillendirir. Cem Sultan’ın gurbeti vatan özlemidir.

Mülk-i Yunan’a ser-a-ser hükm iderken ah kim
Eyledün mesken bize şimdi Freng-istan felek

Cem Sultan K 8/7

Salalıdan beri beni girdab-ı Frengistan’a sen
Gözlerümden kanlu yaşlar derya gibi akar felek

Cem Sultan K 8/18

İy dostlar beni anıcak matem eylenüz
Eyle tutun ki gurbet içinde ben ölmüşem

Cem Sultan K 10/36

Görün gerdün-ı dünüñ himmetini
Bu gurbetde Cemi bîmâr kıldı

Cem Sultan G 346/5

2.4.2 Manevî Gurbet

Divan şiirinde esasen garip rolü âşığındır; âşık sürekli sevgiliden ayrı yaşamak zorunda olduğundan, daima acılar ve gariplikler içerisinde. Âşığın gurbeti her zaman coğrafi uzaklık da olmayabilir, o mekân olarak, sevgiliye yakın olmasına rağmen, ona ulaşamıyorsa, bu onun için ayrılıktır. Bütün ayrılıklar, çok zaman gurbet kavramıyla karşılanmıştır (Gülhan 2006: 132).

Divan şiirinde âşığın esas vatani, doğup büyüdüğü, kendisini ait hissettiği toprak parçası olmaktan öte, sevgilisinin bulunduğu yer, köyü, kapısı, yolunun toprağı, ona ait güzellik unsurlarıdır. Âşık bu unsurlardan uzak kaldığında kendini gurbette hisseder.

Âşığa acı veren sevgilinin kapısından (vatan) uzaklaştırılması, sevgilinin âşığn bu acı çekişlerine kayıtsız kalmasıdır.

N'ola ağılarsa Fuzûlî ravza-i kûyun anup
Lâ-cerem giryân olur kılgaç vatan yâdın garîb
Fuzûlî G. 26/7

Dimez nice sürinürsin kapumda sen de garîb
Kimesne bencileyin olmasun vatanda garîb
Necâtî Beg G. 24/1

Mukîm idüm ser-i kûyunda der-be-der itdün
Garîb işler idersin bu derd-mende garîb
Necâtî Beg G. 24/5

Yazuk degül mi bana gülmemek işigünde
Efendisi kapusında olur mı bende garîb
Necâtî Beg G. 24/7

Garîbim Redifli Gazel

Ankâ-yı sehâyım dil-i dânáda garîbim
Bir güm-şüdeyim ism ü müsemmâda garibim

Cibrîl-i hayâlimle sürâğ-ı ceberûtum
Ammâ n'ideyim kurb-ı ev ednâda garibim

Çeşmim gibi mestim bana bes kûşe-i ebrû
Ma'bedgeh ü mihrâb-ı mu'allâda garibim

Perverde-i gehvâre-vatan tıfl-ı azîzim
Çâh-ı gam u âgûş-ı Zelîhâda garibim

Müstecmi' esrâr-ı vücûd-ı dü-cihânım
Ol nokta-i remzim ki pes-i pâda garibim

Mecnûn ile Ferhâd olamazlar bana hem-pâ
Bir yekke-süvârım ki bu sahrâda garibim

Erbâb-ı dile şem'-i şebistân iken Es'ad
Ağreb bu yine bezm-i ehibbâda garîbim

Şeyh Gâlib G. 211/ 1-7

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİSTİK YALNIZLIK

3.1 Mistik Hayat

Mistik düşüncenin temelinde ilahi bilgi ve gizli tutulması gereken sırlar vardır. Bu nedenle bu bilgiyi nesilden nesile aktaran tarikatlar ortaya çıkmıştır. Yeryüzünde dinsiz bir topluluk olmadığı gibi, mistik tarafı, ruhani hayatı bulunmayan bir din de yoktur. Zaten Mistisizm kelimesinin etimolojik kökeni “gözleri ve ağzı kapamak, susmak, sükûn bulmak” anlamlarına gelen Grekçedeki müein kelimesi gösterilmektedir. Mistisizm en geniş anlamıyla, - Hikmet, Işık, Aşk veya yokluk diye isimlendirilen- Tek Hakikat’in bilincine varmak olarak tanımlanmaktadır (Schimmel, 2011: 22).

Çok değişik şekilleri olan mistisizm duyu ve akıl dışı bir yolla ulaşılan idrak biçimini, batınî tecrübe ve şuur hallerini, bilgilenmenin vasıtasız şeklini ifade eden genel bir kavramdır. Mistiklik sırf bir dine has olmayıp, hemen hemen her kültürde, din dışı inanç sistemlerinde de kendisini gösteren evrensel bir insani olaydır. Bu bakımdan dindar kimseler kadar inançsız kimselerde mistik olabilirler (Hökelekli, 2011: 314).

Mistisizm tüm dinlerin içe dönük boyutu olarak ele alınabilir. Orta çağ teologları mistik teolojiyi “tecrübî hikmet, aşkın yönlendirmeyle ruhun Tanrıya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübî bilgi” şeklinde tanımlamıştır. Bazıları da mistik tecrübeyi aklî etkinlikle ilişkilendirmektedir. Meselâ Hint filozofu Sarvepalli Radhakrishnan , bu aklî niteliğe vurgu yapmış ve mistisizmi analitik düşünceye karşılık “eşyayı anlamlı bir bütün içinde bir araya getiren bütünleşmiş düşünce” olarak tanımlamıştır. Mistisizmin ünlü uzmanlarından Evelyn Underhill’in tarifi ise “Hak ile birleşme sanatı” biçimindedir.

William Ralph Inge , *Mysticism in Religion* adlı eserinde, “ben’in Tanrı ile bir olduğunu doğrudan hissetmesi” (Otto Pflleiderer), “ruhun Tanrı ile ilişkisinde bütün nispetlerin ortadan kalktığı zihnî tutum” (Edward Caird), “tecrübe edilen her şeyin aslında bir şeyle, yani bir varlığın yahut başka bir şeyin sembolüyle ilgili olduğunun bilincine ulaşma” (Richard Nettleship) mistisizm hakkında yapılmış çeşitli tanımlamalara yer vermektedir (Kutluer, 2005: 188).

Hem ruhani bir hayatı hem de felsefi bir düşünceyi içine alan mistisizmin en bariz özelliklerinden biri medeniyetler ve kültürler arasında ortak yorumlar içermesidir. Bunun için mistisizmi “Dinler arasında akıp giden büyük bir ruh nehridir.” şeklinde tarif edenler olmuştur. Bir yönüyle felsefi bir ekol olan mistisizm dinî mistisizm, Ladinî mistisizm şeklinde tasnif edilirken, bir başka tasnifte ise, sonsuzluk mistisizmi, kişilik mistisizmi başlığı altında incelenmiştir (Kara, 2013: 12) .

Mistisizm bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgiyle eşyanın hakikatini kavramak mümkün olur. İç aydınlanma ile elde edilebilen bu bilgiye ulaşabilmek için de maddeye karşı tavır gerekir. Zühd hayatı ve perhiz ruhi temizlenmede önemli yer tutar. Dünyaya, eşyaya karşı tavır alarak manayı, batını aramaktır (Yılmaz, 2014: 17).

Mistisizmde belli oranda gizlilik vardır. Mistik hareketler tam değilse bile belli bir oranda gizlidir. Her konu herkese söylenmez. Belli şeyler belli makamlara gelmiş olanlara söylenir. Söylenilen şeylerin ise, genellikle remizli ifadeler ve sembollerle anlatıldığı ahlâkî derunî ve ruhî bir sistemdir (Yılmaz, 2014: 18).

Tüm bu tanımlarda ve özelliklerde mistisizmin nihaî amacı insanla Tanrı arasındaki engeli aşmak ve benliği yok ederek Tanrı’da kaybolmaktır. Bu bağlamda sorulması gereken mistisizm ile islam geleneğindeki tasavvuf düşüncesinin ilişkilendirilip, ilişkilendirilemeyeceğidir. Bu soruya cevap verebilmek için kısacası tasavvufî hayata değinmemiz gerekmektedir.

3.2 Tasavvufi Hayat

Tasavvuf, İslami kaynaklardan hareketle, dini prensiplerin konuyla ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren yaşayan başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifadeyle tasavvuf, Kur'an ve Hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbi davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemi olarak teşekkül etmiştir (Kara, 2013: 27) .

Tasavvuf, dinin özünü bireyin iç dünyasında yaşanır hâle getirme faaliyetidir. Bu nedenle ilm-i hâl adıyla anılmaktadır. Rûhî ve ahlâkî arınma yolu anlamına gelen tasavvuf düşüncesi, tüm mânâ ve terimleriyle edebî eserlerimize de yansımış olan bir hayat programı vardır. Tasavvuf yolunda öğretici seviyesine (irşad makamı) gelmiş olan bir zatın (pir, şeyh, mürşid) gözetiminde ve onun etrafında yapılmış bir mekânda (tekke,zaviye,dergâh, hankah,ribat) yola (seyr ü sülûk) giren istekli (mürid, talip, derviş) az konuşup, az yiyip,az uyuyarak (riyazet) mümkün olduğunca yalnızlığı tercih edip (inziva,itikaf,uzlet, çile) , zamanının tamamını ibadet, düşünme (tefekkür) ve hayatı ruhen denetlemekle (murakabe) geçirerek şeytanın emrindeki arzu ve istekleriyle (heva, heves, nefis) giriştiği savaşı (mücadele) kazanmaya gayret eder.

Bir makamlar ve mertebeler düzeneği halindeki bu programın amacı başlangıçta tamamen şeytanın emirlerine amade olan nefsi (nefsi-i emmare) sırasıyla 10 merhaleden geçirerek Hakk'ın ilhamına duyarlılık kazanmasını sağlamak, böylece dünyevî her şeyden (mâsivâ) alakasını keserek tatmin olan nefsi (nefs-i mutmainne) kendisiyle ve yaratıcısıyla barışık , kusursuz bir benliğe ulaştırmaktır (nefs-i kamile).

Yalnızca dinî vecibelerini yerine getirme noktasındaki bir müslüman, bu yola girdikten sonra birer birer açılan kalp perdeleri sonunda gerçeklerin gerçeği ile yüzleşir (hakikat) ve benliğini öldürmek suretiyle yaratılış sırrını idrak eder (marifet) (Ceylan, 2010: 30,31).

3.3 Mistisizm ve Tasavvuf

Mistisizmin iki türü vardır: Dinî Mistisizm, dindışı (Tabîî) Mistisizm. Dini mistisizm, her çeşit ferdî özelliğın üstüne çıkararak ilâhî sıfatlar modeline göre bir ruhî gerçekleşmeyi sağlamak için dünya ile olan bağları en alt seviyeye indirme, ölümsüz ruhu huzura kavuşturma ve sonuçta Allah'la tam bir uyuma kavuşmadır (Hökelekli, 2011: 314).

Dini mistisizmlerin en karakteristik özelliğı “ Allah'a ulaşma arzusu”dur. Başka bir ifade ile dini mistisizm kendi huzur ve olgunlaşma ilkesini Allah'ta gören insan ruhunun, kendi geçici benliğini terk ederek Allah'ın yol göstericiliğinde yeni bir varlık ve benlik kazanma arzusunun az ya da çok açık ve sürükleyici ifadesidir. Mistiğın gözünde insan Allah'tan koparılan bir parça olması sebebiyle bütüne, asıl ve hakiki varlığa ulaşmak, onunla bütünleşmek varoluşun en son gayesini oluşturur (Hökelekli, 2011: 317).

Dini mistisizmde amaç Allah'a yahut ideal edinilen şeye ulaşmak, kendini aşarak Allah'la bir olmaktır. Mistik, dünyaya ait olandan sıyrılıp Allah'a varma ve onda yok olma şuuruyla yaşar. Bu, dinlere göre farklı isimler alabilir (Allah, Brahma, Nirvana gibi.). Ancak amaç aynıdır. Amaç Aşkın Varlığa ulaşmak, onda yok olmaktır. Ya da Budizm'de olduğu gibi mutlak olgunluğu yakalamak, yani Nirvana'ya varmak (yokluğa ulaşmak)tır. Bunun için nefsi terbiye etmek, kalbi temizlemek, ruhu yüceltmek ve buna ulaşmak için de mücahede ve çilelere katlanmak, çeşitli dinlerdeki mistisizmin ortak yönleridir ve tasavvufta da vardır. Ancak şüphesiz dayanılan dinî esaslarda ve başvuru alan metotlarda farklılıklar olduğu bir gerçektir. Fakat ruhî bir disiplin olarak ele alınınca, bütün dinlerdeki ruhani hareketleri mistisizm adı altında toplamak mümkündür (Peker, 2011: 181).

Bu açıklamalardan sonra Tasavvufun dinî bir mistisizm, islam kültüründe vücüd bulmuş olan “ islam mistisizmi” olduğunu ifade etmek mümkündür.

Mistisizm ve tasavvuf kendini vasıtasız bir sezgi içinde gösteren bir Tanrı veya ulûhiyet (ya da hakikat) tecrübesini elde etmeye yönelme konusunda ortak özellik gösterirler. Bu tecrübelerde, bir çeşit “Hakikat”la birleşmenin vasıtasız algısı, duygusal iç

tecrübesi yaşanmaktadır. Mistik (Tasavvufi) şuur, sezgisel idrak ve içsel aydınlanma tecrübeleriyle yapı kazanır.

Bu sezgisel idrak ve içsel aydınlanma tecrübelerine elde etme metodlarından biri de Sûfîlerin yalnızlık deneyimleridir.

3.4 Sûfîlerin Yalnızlık Deneyimleri

Sûfîlerin yalnızlık deneyimleri, kendinden başkasıyla insan ilişkilerinin yitirilmediği manidar bir yalnızlık, tutkulu bir şekilde Tanrı'yla sonsuz bir diyalog arayışı bağlamında tahayyül edilebilecek deneyimlerdir (Borgna, 2013: 107).

Yalnız kalma isteğinin sûfnin kalbine yerleşmesi iki şekilde gerçekleşir; öncelikle bir “yabancılaşma” gerçekleşecektir. Yabancılaşma yabancı kalma hissi, kişinin kopmak istediği hal ve nesneye/masivaya karşı bir tepki koymadır. Sonra varmak, sığınmak istediği şeye doğru yanaşmak, ilişmek, ünsiyet oluşturmak basamağı gelir. İşte Sûfiyi gönüllü ve huzurlu bir şekilde yalnızlığa iten bu düşüncedir (İbn Arabî, 2006: 23).

Sûfnin kopmak istediği masivaya (Allah dışındaki her şey, dünya) tepkisi ona yabancılaşma şeklinde ortaya çıkar. Sûfnin varmak, sığınmak istediği şey ise ezelde birlikte olduğu ve sonradan ayrıldığı Allah'tır.

3.4.1 Dünyaya Yabancılaşma

*“Biz, az ya da çok, yaşamak alışkanlığını
yitirmiş, aksaya aksaya yürüyen insanlarız.
Hem de gerçek ‘canlı yaşam’dan tiksinecek,
onun lafını bile işitmek istemeyecek kadar
yaşama yabancılaşmışız. “*

Dostoyevski/ Yeraltında Notlar

Eski Yunanca’da “alloiosis” ve bundan türetilen Latince “alienatio” kökenli olan yabancılaşma kavramı, “esrime, kendinden geçme, benliğinin dışına çıkma” anlamında kullanılmıştır. Helenistik dönemde ise, “Bir ve Tek Olan’la, diğer bir ifadeyle Tanrı’yla bütünleşme” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde yabancılaşma, ruhun daha alt bir varlık biçiminden, başka bir ifadeyle kendi varoluşundan sıyrılarak, her şeyin kaynağı olan “Bir ve Tek” ile bütünleşmesi halini tanımlamaktadır (Özbudun, Demirer, Markus, 2008 : 16).

Yabancılaşma düşüncesinin köklerini Tevrat’a dayandıranlar varsa da son çağlarda yabancılaşmayı metafizik bir problem olarak ortaya atan Hegel’dir. Ruhun kendi içinde şedit ve üstün bir çatışma yaşadığını söyleyen Hegel, ruhun ideal bir varlık olarak kendini gerçekleştirme gayretleri içinde olmasına rağmen bu hedefini kendi gözünden sakladığını, böylece ruhun gerçek yönelimi ile o anda yapmakta olduğunun birbirine yabancı kaldığını ve bu yabancılaşmadan tatmin ve gurur duyduğunu belirtir. Bu yüzden Hegel’in anlayışında insanın zihni ürünleri kaynağından bağımsızlaşır ve böylece ona yabancılaşır (Özel, 2013: 71-72).

Hegel’e göre yabancılaşma, insanın fiziki ve ruhi varlığı arasındaki ayrım sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsan kendisine ve çevresine yabancılaşmakta, kendisini düşünen ve hisseden bir varlık olarak görmemektedir. Hegel’e göre bu ruhun yabancılaşması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yabancılaşma, ruhun kendi yarattığı maddi dünyadan duygusal anlamda uzaklaşması ya da farklılaşması sonucu ortaya çıkmaktadır.

Hegel için tek gerçeklik olan “Mutlak Ruh”, yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma süreci içinde etkinlik gösteren dinamik bir benliktir. Hegel, “Mutlak Ruh”un gelişiminin bir evresinde insanın kendisini tamamen birey olarak algıladığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle insan kendisini, toplumsal kurumlara uzak, bağımsız varlığını sürdüren kişi şeklinde tanımlamaktadır. Hegel’e göre bu evre, insanın kendi ruhunun farkına varmasının bir ifadesi ve gelişimin bir işaretidir. Toplumdan bu kopuş tam anlamıyla sağlanmadığı sürece gerçek bir özgürlükten bahsetmek de imkânsızdır. İnsan ruhunun gelişimi bireysel farklılıkların ve özün korunduğu bir birleşmeye doğrudur. Dolayısıyla Hegel felsefesinde birey ile toplumsal kurumlar arasındaki birleşme, bir kopuşla, bir yabancılaşma süreciyle gerçekleşmektedir.

Hegel’e göre doğaya yabancılaşma ruhun tipik bir özelliğidir. Ancak, ruh gelişimini tam anlamıyla tamamladığında insan yabancılaşmış benliğinin üstesinden gelebilecektir. Yabancılaşma, mutlak ruh için kaçınılmazdır. Ruh, bu yabancılaşmadan diyalektik süreç içinde kendiliğinden kurtulmaktadır. Dolayısıyla yabancılaşma, “Mutlak Ruh” un kendini dışsallaştırması için zorunludur ve “Mutlak Ruh” un kendine dönme sürecinde aşılacaktır (Ofluoğlu, 2008: 119-120).

Aslında Hegel’e göre doğa denilen şey Mutlak Ruh’un kendisini dışsallaştırması yoluyla ortaya koyduğu tabiattır. Mutlak Ruh’un kendisine yabancılaşmasıdır. Daha sonra diyalektik süreç içerisinde Mutlak Ruh’un bir sonraki hareketi yabancılaşmadan kurtulma, yani Mutlak Ruh’un tabiatın kendi dışında bir varlık olmadığına bilgisine erişme sürecidir. Tanrı’yı (Mutlak Ruh) tarihin öznesi olarak ele alan Hegel, Tanrı’nın yabancılaşması ve kendine dönüş sürecini insan faaliyetlerinde tanımlamıştır. Hegel’in bu analogi sayılabilecek yaklaşımına göre, insan öznel şekilde kendi bilinçli amaçları ve bireysel tutkularıyla güdümlenerek, kendisini fiziksel nesnelere, toplumsal kurumlar ve kültürel ürünlerde dışsallaştırarak yabancılaşır ve daha sonra Tanrı’yı sevme ve ibadet yoluyla Tanrı’nın kendi bilgisine ulaşma sürecinin bir unsuru olarak yabancılaşmadan kurtulur (Akyıldız ve Dulupçu, 2003: 31).

Hegel bu bağlamda panteizme kaymaktan ve felsefi sisteminin panteizm olarak adlandırılmasından özenle kaçınır. Yukarıda anlattığı ilişkinin de panteizm olmadığı görüşündedir. Hegel bunu tözselliğin düşünülmesi olarak betimler. Tanrı burada ilk olarak sadece tözdür. Mutlak özne olan tin de tözdür fakat o aynı zamanda kendi içinde öznedir. Bu farktan haberi olmayanlar spekülatif felsefeyi (kendi felsefesini kastediyor) panteizm olarak nitelendirirler. Bu tür insanlar bu temel ayrımı (töz olmak ile bir ferdiyete sahip olma arasındaki ayrımı) görmezlikten gelerek felsefeyi de kısırlaştırmaktadırlar.

Hegel'e göre herhangi bir dinin böyle panteist bir görüşü benimsemesi mümkün değildir. O, panteist görüşün tamamen yanlış olduğu inancındadır ve hiçbir insanın aklına her şeyin Tanrı olduğunu söylemenin gelemeyeceği iddiasındadır. Hegel'e göre spinozizm, tanrısal olanın her şeyde sadece kuşatıcı bir içerik olarak var olduğunu ve aynı zamanda bu tanrısal olanın şeylerin özünü de oluşturduğunu iddia eder. Brahma "ben parlayanım, metaldeki ışıltıyım, ırmakların yatağıyım ve canlılardaki yaşamım" der ve böylece bireysellik ortadan kalkar. Fakat Brahma "ben metalim, ben ırmağım" demez. Parlayan metal değil, kuşatıcı, tözsel olan ve tek tek varlıkların üzerinde olan varlıktır. Yani "her şey o değil" "her şey ondandır". Her şeyin Tanrı olmasıyla, her şeyin Tanrı'dan olması mahiyet itibarıyla birbirlerinden oldukça farklı şeylerdir. Hegel buradaki pozisyonunu "her şey odur" diyen panteistlere karşı konumlandırır ve "her şey ondandır" görüşünü benimser (Topakkaya, 2008 : 832-833).

Hegel bu saptamadan sonra yukarıda ifade edilen başlangıçla o başlangıcın bir taşıyıcısı olan insan arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna parmak basar ve bu bağlamda "biz kimiz" sorusunu kendisine yöneltir. Biz ya da ben, tin oldukça somut ve çeşitlilik gösteren bir şeydir. Ben temaşa eden, gören duyan ve anlayandır.

İnsanın özne oluşu Ben'e (le moi, the self) sahip olması demektir. Ben'in dışında bir ben-olmayan dünya, bir başka, bir yabancı vardır. Böylesi bir düşünme yolu "yabancılaşma" teorilerinin kalkış noktasıdır. İnsanın bu biçimde evrenden ayrı bir varlık olarak anlaşılması kolaydır ama asıl anlaşılması gereken hem ben hem de evren oluşudur. İşte insanın "ben" olan, bağımsız bir bilinç olan yanı ve "evren" olan, evrene ait, ona

bağımlı olan yanı teorik olarak birbirlerine yabancıdır. Batı felsefe dilinde varoluşsal yabancılaşma (alienation existentielle, existential) terimiyle dile getirilen kavram, insanın içinde böyle iki kutup bulunduğunu kabul eder. “O, (insan) tabiatın bir parçasıdır, değiştirmeye gücünün yetmediği fiziksel yasalara uyar, yine de tabiatın geri kalan kısmını aşar. Bir parçası olduğu şeyden ayrı tutulmuştur, yurtsuzdur, yine de bütün öteki varlıklarla paylaştığı bir yurda zincirlenmiştir. Bu dünyanın tesadüfi bir yerine ve zamanına fırlatılmıştır, fakat yine tesadüfen o yer ve zamandan çıkmaya zorlanmaktadır. Kendinin bilincinde olarak, kendi güçsüzlüğünü ve varoluşunun sınırlarını kavrar. Kendi sonunu görür: ölüm. Varoluşunun çiftbaşlılığından kurtulamaz: İstese de aklından vazgeçmez yaşadığı sürece de bedeninden vazgeçmez ve bedeni onu canlı kalmaya zorlar “ (Erich Fromm, Aktr: Özel: 2013: 74-75).

Yabancılaşmayı “varoluş” alanına mahsur kıldığımız zaman aşılmasının zorluğu göze çarpıyor. Çünkü insan özne olarak yalnızdır. İnsanın yalnızlığına son verecek sebebi kendi icad etmesi, evrene anlamını insanın kendi kazandırması zorunlu olur. Bu zorunluluk, hakikatin insanın dışında aranmaması durumunda geçerlidir (Özel, 2013:75)

Tasavvuf düşüncesi yabancılaşma evresine bu açıdan yaklaşır. Yabancılaşmayı kişinin, zatını ve bu zatının gerçeğini ve asli cevherini arama çabası olarak niteler. Tasavvuf bunu daha çok insanın kendisini kontrolü üzerinden yapmaktadır. İnsan “kendi”liğini kendi üzerindeki kontrolü ile sağlayarak, oradan hakikate ulaşabileceğini öne sürmektedir.

Tasavvuf düşüncesinde “yabancılaşma” insanın Tanrı’dan ayrılarak dünyada bulunuşudur. Fakat bu yabancılaşma, Tanrı’dan başka her şeye yabancılaşmayla aşılmaya çalışılır.

Bütününden koparak dünyaya gelen insan, burada hasret çekmekte ve bütününe kavuşmayı, O’nda yok olmayı, Onunla olmayı arzulamaktadır. Bu durum, yani ayrılık baştanbaşa insana bir yabancılık duygusu vermektedir. Diğer yandan dünyada bulunuş, “aslı”nda ayrı bulunmak bağlamında zaten bir yabancılaşma durumunu ifade etmektedir. Bu, insana “ne”liği üzerine tekrar odaklanmasını

sağlarken bir yola götürür: Dünyaya yabancılaşmak. Tasavvufun insanın dünyaya gelişten itibaren yaşadığı yabancılaşma duygusuna karşı önerdiği şey, insana yabancı olan, onu yabancılaştırması muhtemel dünyaya yabancılaşmak (Tekin, 2010: 111).

Tasavvuf terminolojisinde dünyaya ve insanlara yabancılaşmayı ifade eden kavramlar “Uzlet” , “Erbain “ve “Halvet” tir.

3.4.1.1 Uzlet

Uzlet denince bir köşeye çekilmek ve insanlardan kalabalıklardan uzak durmak anlaşılır genellikle. Sûfiler uzlete farklı tanımlar getirmişlerdir. Necmüddîn Kübrâ , Fudayl b. İyâz , Serî es-Sekatî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi sûfiler uzleti, “insanlardan ve toplumsal hayattan uzaklaşmak, ayrılmak” esasına oturturken, Abdullah b.Mübârek , Ebû Muhammed Cerîrî , Abdulkerim el-Kuşeyrî gibi bazı mutasavvıflar ise kişinin “toplumdan ve toplumsal olandan ayrılmadan, yaşamının her anında Allah’la beraber olduğu şuuru zinde tutmak gayreti” olarak tanımlamışlardır (Gölbaşı, 2006: 17).

Çile, inzivâ ve zühde (asetizm) yer veren dinî geleneklerde uzlet yaşantısı ruhsal olgunluğa ulaşma ve arınmanın bir yolu olarak görülür. Mistik din yorumlarının yaygın olduğu Hint dinleri, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm geleneklerinin yanı sıra Maniheizm gibi gnostik inanç sistemlerinde günahlardan arınmak, gerçeği kavramak ve mânevî olgunluğa erişmek amacıyla uzlet yaşantısına yer verilir. Bütün bu geleneklerde uzletin iki önemli karakteristiği dikkati çeker: Sosyal çevreden ve dünya tutkularından elden geldiğince uzaklaşmak, teemmül ve istiğrakla ruhsal aydınlanmayı amaçlamak. İnsanın gerçek benliğini meydana getiren ruhun ilâhî âlemden maddî âleme ve bunun bir parçası olan bedene düştüğünü var sayan, ruhun kurtuluşunun maddî âlemden ve bedenden elden geldiğince uzak durulması gerektiğini düşünen gnostik geleneklerde uzlet yaşantısına önem verilir. Yeryüzü yaşantısı ve beden ruhun hapishanesi, zindanı ve mezarı olarak değerlendirilir. Maniheizm’de ve çeşitli Hıristiyan gnostik akımlarda, bu tutsaklığın

sürmesi için maddî âlemle bedenın arzu ve isteklerinin ruhu saptırarak gerçek benliğini kavramasını engellemeye çalıştığına, böylece onun bu hapishane yaşantısına bağlı şekilde varlığını sürdürmesine gayret ettiğine inanılmaktadır. Ruhun, dolayısıyla insanın gerçeğe ulaşması ve kurtulması için dünya yaşantısından, bedenın arzu ve isteklerinden uzak durması, bunun için de uzlet yaşantısına yönelmesi gerekli görülür (Gündüz, 2012: 255).

Uzletın esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hak Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Bu niteliği taşımayan uzlet hayatına itibar edilmez. Allah'a ait yalnız ve tek olma (ahad-vitr) sıfatının tecellisine mazhar olanlar halk içinde iken de daima uzlette ve halvette bulunur (Muhyiddin İbn Arabî, II, 201-204: Aktr: Uludağ, 2012 : 256).

Tasavvuf terminolojisinde ise, Bir zâhidin veya sūfinin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder. İnsanın halktan uzaklaşarak yalnız bir yaşam sürdürmesidir. Bu yalnızlıkta amaç insanlardan ve mâsîvadan soyutlanarak samimi bir şekilde Allah ile baş başa kalmaktır.

Uzletın belli başlı amaçları vardır, birincisi diğer insanların muhtemel kötülüklerinden arınmak, ikincisi kendisinin yıkıcı etkilerinden başkalarını korumak ki, bu ilkinden daha yücedir ve Tanrı ile dostluğu tercih edip tüm mâsîvaya sırt çevirmektir. İkinci amaç birinciden daha yücedir; çünkü birinci amaçta insanlara su-i zanda bulunmak, onları kötü saymak vardır; ikinci durumda ise kişinin kendi nefsinı muhasebe etmesi daha çok öne çıkar. Kişinin kendi nefsi hakkında su-i zan etmesi başkaları hakkında su-i zan etmesinden daha iyidir (İbn Arabî, 2006: 4).

Uzlet, hatta zühd sözcükleri bir toplumdun, toplu yaşamaktan geri çekiliş gibi anlaşılmaya başlandı ve bazı kimseler şehre, medeniyete, topluma, toplu yaşayışa sırt çevirmeyi, buna mukabil doğaya, vahşete, yalnızlığa dönmeyi tercih ettiler, tercih etmekle kalmadılar, teşvik de ettiler. Oysa erbabı zaten uzlete çağırırken kimseyi fiilen insanlardan kaçmaya, dağa çıkmaya teşvik etmemiştir. Bu aslen ne mümkün ne de lüzumlu idi. Çağrı meşguliyetin yönüyle alakalıydı. Uzlete, yani bir köşeye çekilmek kişinin kendisine, kendi evine, gönlüne doğru çekilmesi, bakışlarını ağıyardan, taşradan kaçırıp kendisine yönelmesi

idi. Hikmet tarihinin en önemli ve belki de en aslî, hatta en asîl çağırısı “Kendini Tanı” idi. İşte bu yüzden uzlet hâlâ kendini tanımanın, kendiyle tanışmanın tek imkânı.

Bu bedeni, maddi bir uzlet değil, zihnî, aklî, kalbî, manevi bir uzlet idi. İşte uzlet tam da bu noktada halvet anlamını kazanıyordu. İnsan kendine, kendini tanımaya yönelik yolculuğu (uzleti) kendi gönlüyle halvette olması, kendiyle halvette olması demekti (Cündioğlu, 2006: 79) .

İnsanın kendine olan yolculuğunda en büyük engel dünyadır. Dünya insana kendisini unutturur; insan kendisini fark ettiğinde ise dünyayı unuttur.

“ Şeyhin biri müridiyle giderken bir köyün yanından geçmişler. Şeyh demiş ki: "Evladım. Ben şu incir ağacının altında biraz nefesleneyim, sen de al şu testiği, git köyün çeşmesinden dolduruver bir zahmet." Mürid gitmiş çeşmeye. Bir de ne görsün çeşmenin yanında dünya güzeli bir kız testisini dolduruyor. Takılmış peşine... Yolda aşkını ilan edivermiş. Kız da ondan hoşlanmış ve "Babamdan iste beni" demiş. Delikanlı da gidip babasından Allah'ın emriyle, Peygamber'in kavliyle kızı istemiş. Adamın gözü delikanlıyı tutmuş, "verdim gitti" demiş. Derken çocukları olmuş, aradan yıllar geçmiş, çocuklar büyümüş, hatta en son gelip babalarına demişler ki: "Baba bize destur ver de gidip rızığımızı arayalım." Çocuklar gitmişler, derken bizimki iyice yaşlanmış. Bu sırada kayınpederi vefat etmiş, çok geçmeden hanımını da kaybetmiş ve öylece yalnız, tek başına kalmış. Birdenbire incir ağacının altında unuttuğu Şeyhini hatırlayıp "Eyvah!" demiş, "Ben ne yaptım?" Hemen koşup bir testi almış ve çeşmeye gidip testiği doldurduktan sonra koşa koşa incir ağacının yanına gitmiş. Bir bakmış ki Şeyh hâlâ ağacın altında ayaklarını uzatmış oturmakta. Şeyh tebessüm ederek şöyle demiş bizim delikanlıya: "Evladım, nerede kaldın? Az kalsın ben de gidecektim” (Cündioğlu, 2006: 110-111) .

Kıssadan hisse, hepimizin unuttuğu bir şeyler vardır bunca vaveyla içinde. Unuttuğumuz aslında kendimizdir, kendimizi unutturuz bu acımasız hayatın vaveylası içinde. Dış dünyadaki gaileleri bahane ederek aslında hep kendimizden kaçırız ve ceza olarak da sonunda kendimizi kaybederiz. Bütün mücadelemiz kendimizi aramakladır.

Dünyanın bu özelliği sufileri dünyaya yabancılaşmaya itmiştir. Sufilerin dünya karşısındaki tavırları, dünyaya mesafeli durmaktır. Onlara göre dünya, insanı Allah'tan ve yaratılış gayesinden uzaklaştırmaktadır. Dünya insanı aldatan, hileci bir kadın, yılan zehri, alçak, gaddar ve nihayetinde insanı, insani erdemlerden uzaklaştıran bir tuzaktır, kurtuluş için terk edilmesi gerekir. Ayrıca dünya geçici, değersiz bir meta ve Hak yolunda bir engeldir. Bu özelliklerinden dolayı dünyaya yabancılaşmak gerekir. Sufî dünya ile ilgili maddi olan her şeyden sıyrılmalıdır: Mal, mülk, kavim, kardeş, dost, makam...

Uyan gafletten ey gâfil seni aldatmasun dünyâ

Yakanı al elinden kim seni sonra kılur rüsvâ

Niyâzî-i Mısrî G. 8/1

Ey gâfil uyan gafletten seni aldatmasın dünyâ, elinden kurtul ki, sonra seni kılar rezil eder.

Ne sandun sen bu gaddârı ki tâ böyle anı sevdün

Anı her kim ki sevdiyse dinini eyledi yağmâ

Niyâzî-i Mısrî G. 8/2

Böyle onu çok sevdiğin bu zalimi ne sandın, kim onu sevdiyse dinini yağmâ eyledi.

Çok da virme kendüni dünyâyâ bir dem çek elün

Döndüremezsün bigüm katı ağırdur bu tolâb

Niyâzî-i Mısrî G. 12/2

Kendini dünyâyâ çok verme de bir an elini çek, beğim kesinlikle bu dolap ağırdır döndüremezsün.

Dünya ile bağlanup kalmak neden

İstemez misin ki bulasın necâh

Niyâzî-i Mısrî G. 25/2

Dünya ile bağlanıp kalmak neden, isteğini bulmak istemez misin?

Dünyânün lezzâtına aldanma kim
Bir gün ola cümle zehr-i mâr olur

Niyâzî-i Mısrî G. 56/7

Dünyânın lezzetlerine aldanma ki, bir gün ola cümle yılan zehri olur.

Gönül virme bu dünyâya başın uğratma gavgaya
Kazandığun amel bir gün gelür mîzâna tolanur

Niyâzî-i Mısrî G. 64/5

Gönül verme bu dünyâya başını verme kavgaya, kazandığın amel bir gün gelir
mîzâna dolanır.

Mâl u mülk ü kavm ü ihvânun dahi
Terk et anları sana virür sudâ'

Niyâzî-i Mısrî G. 85/3

Mâl, mülk, kavm ve ihvanım dahi, terk et anları sana sevdalar verir

Dünyede ölmezden evvel kıl sefer
Hiç edinme bir makâmda sen turâk

Niyâzî-i Mısrî G. 92/2

Dünyada ölmezden önce et sefer, hiç edinme bir makâmda sen durâk.

Saldun şikâra hod benî avum olup bulam seni
Bağladı dünyâ-yı denî lûtf eyle açıvir yolum

Niyâzî-i Mısrî G. 114/5

Saldın av hayvanları içine özüm beni Âdem olup bulam seni, alçak dünyayı bağladı
lûtfeyle açıver yolum.

Gözün aç perdeyi kaldur turacak yir mi gör dünyâ
Katı Mecnûn durur buna gönül virüp turan insan
Niyâzî-i Mısrî G. 129/2

Gözün aç perdeyi kaldır duracak yer mi gör dünya, muhakkak mecnun olmuştur buna gönül verip duran insan.

Dirüp dünyâyı cem' itme igende
Senünle kalmayan mâlı n'idersin
Niyâzî-i Mısrî G. 132/6

Toplayıp dünyayı cem etme önünde, seninle kalmayan malı n'idersin.

Cümleden evvel sana lâzım olan
Cümle yârânuna eyle gel veda'
Niyâzî-i Mısrî G. 85/2

Her şeyden evvel sana lâzım olan , bütün sevdiklerine gel eyle veda .

180

Ey şeyh! Zen-i dünyânın gel âline aldanma
Şem'i ruhi nârına pervâne gibi yanma
Fânidir anun hüsnü var rengine boyanma
Ahdine ve vâdine gönül verip aldanma

Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma
Gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma

Bu dünya yedi başlı bin dişli ejderdir
Her başta bin ağzı var her lokması âdemdir
Zehridir anın tiryâk, tiryâki anın semdir
Her şerbeti kim içsen, şerbet değil ol demdir

Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma
Gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma

Mat oldu nice şeyhler bu dünyânın elinden
Doymadı biri bunun câhından ve mâlından
İbret alabilirsen al mâh ile sâlınden
Gör nice döner tiz tiz herbirisi hâlinden

Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma
Gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma

Niyâzî-i Mısırî 180/1-3

Ey şeyh dünyânın, kadının gel hilesine aldanma, ışığının yüz gösteren ateşine pervâne gibi yanma, fânidir onun güzelliği var rengine boyanma, ahdine ve vâdine gönül verip aldanma. Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma, gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma. Bu dünya yedi başlı bin dişli ejderdir, her başta bin ağzı var her lokması âdemdir, onun zehri panzehiridir, panzezehiri onun zehirdir, her şerbeti ki içsen, şerbet değil ol kandır. Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma, gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma. Bu dünyânın elinden nice şeyhler yenildi, doymadı biri bunun makamından ve mâlından, İbret alabilirsen al ay ile yılinden, gör nice döner tez tez herbirisi hâlinden. Hakdır bu sözüm hakla inkârına dayanma, gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma.

Virme dünyâyâ Behiştî hazer it gönlünü kim
Zen-i mekkâreye merdâneler aldanmadılar

Behiştî G. 101/5

Ey Behiştî, hileci kadından (dünya) gönlünü koru, mert olanlar ona aldanmadı.

Merd isen dehr-i denîden isteme hergiz murâd
Kim zen-i çarhun Behiştî himmeti nâ-merdedür

Behiştî G. 164/5

Ey Behiştî, mert isen alçak dünyadan murat isteme, bu feleğin (Kadın) himmeti nâmerdedir.

Libâs-ı fahr-ı âlemden geçüp dervîş-i ışk oldum
Bırakdum Enverî kendüm bu çarh-ı âsiyâb içre
Enverî G. 216/9

Âlemin övünme elbisesinden geçip, aşk dervişi oldum, kendimi feleğin değirmenine bıraktım.

Yâ tama' kes hayât zevkından
Yâ leb-i lâ'l-i dil-sitândan geç
Fuzûlî G. 51/2

Yâ hayat zevkini çok istemi, onu bırak, yâ da gönül alan sevgilinin lâ'l dudaklarından geç.

Mülk-i tecrîddür ferâgat evi
Terk-i mâl eyle hân-mândan geç
Fuzûlî G. 51/3

İstirahat (istiğnâ') evi istersen mal, mülkü, aileyi terk et.

İ'tibâr etme mülk-i dünyâyâ
İ'tibâr-ı ulüvv-i şândan geç
Fuzûlî G. 51/5

Dünya mülküne itibar etme, şan ve şeref, itibarın yüksekliğinden geç.

Ehl-i dünyânun olmaz âhireti
Ger bunu ister isen andan geç
Fuzûlî G. 51/6

Sakin baglama ey Hamdî gönül dünyâ ‘acûzına
Ki kolın boynuna anun niçe pîr ü cûvân asmış

Hamdullah Hamdî G. 85/5

Ey Hamdî, gönlünü dünya kocakarısına bağlama, nice genç ve yaşlı ona aldanmış.

Kılma nazar tarâvet-i dünyâyâ Hamdî kim
Virdi felek yile niçe bâg-ı İremleri

Hamdullah Hamdî G. 168/11

Ey Hamdî, dünyanın süsüne, güzelliğine aldanma, felek nice irem bahçelerini tar u
mar etti.

Mâle mağrûr olma ey hâce ki bu dünyâ diyen
Sencileyin nice baykuş uçuran vîrânedür

Necâtî Beg G. 60/4

Ey hâce, dünya malıyla gururlanma, dünya senin gibi nice baykuşun uçup gittiği
viranedir.

“Baykuş, diğer yırtıcı kuşlara nazaran geceleri ortaya çıkan ve manevra kabiliyeti daha düşük olan bir yırtıcı kuş türüdür. Fiziki olarak kanatlarının yapısı itibari ile havada uzun süre uçabilme kabiliyetleri yoktur Yuva yapmayan baykuşlar daha çok yıkıntı yerlerde ve viranelerde bulunurlar. Türkçede erkuşu veya yapalak da denilen baykuş divan şiirinde bûm, cugd adlarıyla geçer. Halk arasında puhu kuşu, uçkuş, sarı kebe, ügi ya da ügü adlarıyla bilinen türleri vardır “ (Ceylan, 2007: 51).

Câme-i tenden sıkıldı şimdi cân-ı nâ-tüvân
Hil’at-i in’âm-ı halkı kendüye eyler mi bâr

Şeyhülislâm Yahyâ G. 47/3

Güçsüz cân vücut elbisesinden sıkıldı, (bundan sonra) halkın ihsan, nimet kaftanını
(süslü elbisesini) kendine yük eder mi?

Nân-ı huşk ile kanâ'at gibi bir ni'met mi var
Künc-i istignâ gibi bir gûşe-i râhat mı var

Şeyhülislâm Yahyâ G. 108/1

Kuru ekmek ile kaâ'at etmek gibi bir nimet mi var, kanâ'at (tok gözlülük) köşesi
gibi rahat bir köşe mi var?

Idüp Yahyâ gibi kayd-ı cihândan kendisin âzâd
Olup âlemde bî-nâm u nişân bir ad ider âşık

Şeyhülislâm Yahyâ G. 185/5

Yahyâ gibi dünya kaydından kurtulup, adsız ünsüz bir âşık ol.

Ola mı kurtulavüz tâc ü kabâ kaydından
Gezevüz 'âlem-i itlâkda dervîşâne

Şeyhülislâm Yahyâ G. 331/4

Sufî dünyaya yabancılaştığı vakit Allah'a vuslatı erken gerçekleşir. Dünyaya yabancılaşmasının amacı da vahdete ulaşmak içindir. Gönül ağıyardan temizlenip, tüm masivaya yabancılaştırılmadığı müddetçe yaratıcıya vuslat imkânsızdır. Bu yabancılaşma suffiye gerçek bilgi olan ma'rifeti bilme, yaratıcıya kavuşma bilgisini kazandırır. Suffiler kanâ'at hazinesine, sonsuz zenginliğe dünyadan, malından, taht u tâcdan geçerek ulaşmışlardır.

Böyle itsen bil hakikat sırrına
Az zamânda hâsıl olur ittilâ'

Niyâzî-i Mısırî G. 85/5

Böyle edersen bil ki hakikat sırrına, az zamanda bilgi sahibi olur.

Dünyâ ile 'ukbâyı ko 'ûlâ ile uhrâyı ko
Var ol kuru sevdâyı ko matlab yeter Sübhân sana

Niyâzî-i Mısırî G. 3/6

Dünyâ ile ahreti, evvel ile sonrayı bırak, var olan kuru sevdâyı bırak, Sübhân istemek yeter sana.

Kenz-i lâ-yefnâ yı bilmez kandedür illâ fakîr
Bahr-ı bî-pâyânı bulmaz itmeyen terk-i sivâ

Niyâzî-i Mısrî G. 4/5

Tükenmez hazineyi bilmeyen fakirden başka nedir, başka şeyleri terk etmeyen sonsuz deryayı bulamaz.

Yâ Rab bize ihsân it vuslat yolını göster
Sûrette koma cân it ‘uzlet yolını göster

Niyâzî-i Mısrî G. 42/1

Yâ Rabbi! Bize ihsân et vuslat yolunu göster, sûrette koma cân et uzlet yolunu göster.

Vasl-ı Hakk olmağa eylersen heves
‘Aşka ulaş gayrıdan gönlünü kes

Niyâzî-i Mısrî G. 77/1

Hakk’a vasil olmağa heves eylersen, aşka ulaş başkasından gönlünü kes.

‘Uzlet-i halk ihtiyâr it sen sana gel ey gönül
Tâ bulasın ‘uzletile Hakk katında ihtisâs

Niyâzî-i Mısrî G. 81/4

Ey gönül halktan uzleti ihtiyâr et sen sana gel, bu uzlet ile Hakk katında bulasın ihtisâs.

Pîrünle olan ahdi güt ne’n varısa ko git
Bildüklerini terk it ‘irfâna irem dirsen

Niyâzî-i Mısrî G. 98/5

Pîrinle olan ahdi tut neyin var ise bırak git, bildiklerini terk et irfâna erem dersen.

Murg-ı rûhum meylini kes gayrıdan

Şol cemâlün şem‘ine pervâne kıl

Niyâzî-i Mısrî G. 108/4

Ruh kuşum, başkasından meylini kes, cemâlin ışığına pervâne ol.

Suffiler kanaat hazinesine, sonsuz zenginliğe, saltanat tahtına, beka mülküne;
dünyadan, malından, taht u tâcdan geçerek, yalnızlığı tercih ederek ulaşmışlardır.

Buldular künc-i ferâgatde kanâ’at gencin

Azlsiz izzet imiş uzleti dervîşlerin

Ahmet Paşa K. 8/7

Künc-i ‘uzletde Behiştî bulmuşam genc-i ferâg

Neyleye ‘özü eyleyüp gerdûn-ı dîn-perver bana

Behiştî G. 27/5

Fakr mülki taht ü âlem terki efserdür bana

Şükr-li’llâh devlet-i bâkî müyesserdür bana

Fuzûlî G. 8/1

Çekme âlem kaydını ey ser-bülend-i fakr olan

Saltanat tahtına erdîn bend ü zindânı unut

Fuzûlî G. 39/5

Bekâ mülkün dilersen varını yok eyle dünyâ tek

Etek çek gördüğünden âftâb-ı âlem-ârâ tek

Fuzûlî G. 155/1

Ol gamzeden gönül eğer istersen iltifât
Tîğ-i tecerrüd ile cihândan alâka kes

Fuzûlî G. 128/6

Anka'nın tek yaşadığı, çok yüksekte uçtuğu, bir avlanıp yedikten sonra günlerce ve aylarca yemek ihtiyacı duymadığı, hatta bir kemik parçasıyla uzun süre yetindiği inancı, onun yücelik, kalenderlik ve kanaatkârlık ifadelerinde kullanılmasına yol açmıştır. Bu yüzden, eski kültürümüzde bir fazilet olarak kabul edilen kanaatkârlık ve tasavvufun temel icaplarından olan istiğna ifadesi için, Anka-meşrep ve Anka-tabiat tabirleri kullanılmıştır. Anka, tekliğin, tek başına yaşayışın, başka bir şeye ve kimseye ihtiyaç duymadan kendi kendine yetmenin, kanaatkârlığın sembolü olmuş efsanevi bir kuştur. Onun makamı Kaf dağıdır. Bu yüzden Kaf, Kaf-ı kanaat, Kaf-ı istiğna, Kaf-ı uzlet tamlamalarıyla kalabalıktan, halktan, maddî âlemden uzaklaşmanın ve böylece Allah'a yaklaşma makamına ulaşmanın ifadesi için söylenen bir sembol olmuştur (Güler, 2014: 66).

Şâh-ı 'uzletde karâr eyleyelüm 'ankâveş
Şeh-per-i kibri koyup sıyt u sadâdan geçelüm
Behiştî G. 318/4

Cîfe-i dünyâ değül kerkes kimi matlûbumuz
Bir bölük ankâlaruz Kâf-ı kana'at beklerüz
Fuzûlî G. 120/3

Ma'nî-i himmetveş ehl-i sûrete olmuş ba'îd
Tahtgâh-ı Kâf-ı istiğnâda 'ankâdır gönül
Şeyh Gâlib G. 201/2

Aşinâ-yı sûret olmaz ma'nî ankâ gibi
'Uzlet etdi işidenlerden ırâğ oldu gönül
Şeyh Gâlib G. 199/4

Yalnızlıkta dil de suskunlaşır. Suskunluk yalnızlığın getirdiği bir haldir. Sûfnin bu suskunluğu onu amacına ulaştırıcı bir işlev görür. Sûfîler tasavvufî ahvâlin sözle anlatılamayacağını söyleye gelmişlerdir. Bundan dolayı tasavvufun “kâl” ilmi değil “hâl” ilmi olduğu ifade edilmiştir.

Ehl-i diller sükût üzre kamusı münzevi

Başını hırkaya çekmiş şu yatan aslana bak

Niyâzî-i Mısrî G. 90/2

Ehl-i diller sükût üzre hepsi yalnız başına, başının üstüne hırka çekmiş şu yatan aslana bak.

Kuru lâf ile maksûd ele girmez

Yürü hâl ehli ol kâli n'idersin

Niyâzî-i Mısrî G. 132/10

Kuru lâf ile istek ele girmez, yürü hâl ehli ol sözü n'idersin.

Sûfîler görünüşte yapayalnız görünürler; ama iç dünyalarında her anlariyle Allah ile dirler. Allah onlara manevi âlemin penceresinden çok farklı bir ruh dünyası açmıştır. Onlar bu pencereden dışarıya bakarken diğer insanlarda çok farklı duygular yaşarlar, madde ve mana âlemine farklı bir bakış açısıyla bakarlar. Elde ettikleri bu ruhî aydınlanma ile çevrelerinde kendi seviyelerinde bir insan bulmakta sıkıntı yaşarlar. İnsanlar onların bu halini kavrayamadıklarından bu durum onları kimsesizliğe itmiştir.

Bî-kesem bu 'âlem içre sırrıma yok mahremüm

Bilmedi derdüm benim ne kavm u ne kardaşlar

Niyâzî-i Mısrî G. 55/5

Kimsesizim bu âlem içre sırrıma yok mahrem, bilmedi derdim benim ne kavm ve ne gardaşlar.

Hâlûme haldâş olur hem sırruma sırdâş olan
Cümle tağıldı başumdan kalmadı hâldaşlar.

Niyâzî-i Mısrî G. 55/6

Âlime haldâş olan hem sırrıma sırdâş olan, cümle dağıldı başımdan kalmadı
haldâşlar.

Mahv-ı sırfa düşdi çün dil bunda ben oldum garîb
Yalnız kaldum döküldi kalmadı koldâşlar

Niyâzî-i Mısrî G. 55/7

Mahv-ı sırfa düştü çün gönül bunda ben oldum garib, yalnız kaldım tükendi
kalmadı arkadâşlar.

Mantıku't-Tayr'un lûgât-ı muğlâkımdan söylerüz
Herkes anlamaz bizi bizler muammâ olmuşuz

Niyâzî-i Mısrî G. 76/4

Lafz u sûret cism ile anlamak isterler bizi
Biz ne elfâzuz ne suret cümle mâ'nâ olmuşuz

Niyâzî-i Mısrî G. 76/5

Bir kimse senün olmadı hîç râzına mahrem
Bilmem bu cihân için yek-dâne mi geldün

Niyâzî-i Mısrî G. 95/6

Hiç kimse olmadı senin sırrına mahrem, bilmem bu cihân için benzersiz olmaya mı
geldin.

Bir kimse 'aceb yokmı ki ana sînemi yâram
Şerh ide ana hâlûmi sînemdeki yâram

Niyâzî-i Mısrî G. 121/1

Acaba bir kimse yokmu ki ona sînemi yârem, hâlimi sînemdeki yaram ona açıklaya.

Bir enisün yok ‘aceb hasretdesin
Rahatı terk eyledün mihnetdesin

Niyâzî-i Mısrî G. 38/5

Bir dostun mu yok aceb hasrettesin, rahatı terk eyledin mihnettesin.

Kimse mahrem olmadı hiç râzına
Bilmediler şeh-süvârun kâdedür

Niyâzî-i Mısrî G. 38/8

Kimse aşına olmadı hiç gizli sırrına, bilmediler baş binicin nerededir?

Çün gel oldu yalnız girdüm yola tenhâ garîb
Dîde giryân sine biryân ‘akıl hayrân bî-haber

Niyâzî-i Mısrî G. 39/5

Ne zaman “gel” oldu yalnız girdim yola tenhâ garîb, gözyaşlı göğsüm kebab akıl hayrân habersiz.

Sohbet-i sâhib-dilün bin cân ile müştâkıyam
Ehl-i ‘irfân olmayandandur Behiştî ‘uzletüm

Behiştî G. 333/5

Onların yalnızlığından ancak onlar gibi yalnızlığı yaşayanlar bilebilir.

Yüri var ehl-i tecrîdi ‘alâik ehline sorma
Anı cân u cihânı terk edüp deyyâr olandan sor

Niyâzî-i Mısrî G. 58/2

Yürü var yalnız kalmış kişilerle olanlara sorma, onu cân ve cihânı terk edip yer yurt sahibi olandan sor.

Ey Niyâzî bu riyâzât yolına kim gitdiyse
Buldılar şol zevkı kim buldı anı ancak havâs

Niyâzî-i Mısrî G. 81/5

Ey Niyâzî bu riyâzât yoluna kim gittiye, bu zevki bulmak istersen, bunu ancak havâs ehli buldu.

Bu meclisten hemân ‘uzlet-güzîn olmak gerek Yahyâ
Tahammül eylemez ‘âkil olan evzâ-ı mestâne

Şeyhülislâm Yahyâ G. 355/5

Sarhoşun hallerine âkil olan tahammül etmez, onun için ey Yahyâ yalnızlık köşesine çekilmek gerek, bu meclisi terk etmek gerek.

Dünyaya bağlanmak tuzağından kurtulmanın yolu aşka bağlanmaktır. Bu dünyada kalındığı sürece zahmet artacaktır.

Andadır râz-ı adem sırr-ı vücûd
Hîçdir yokdur bekâdır adı aşk

Eylemekdir kendüyi mahz-ı recâ
Cümleden kat’-ı recâdır adı aşk

Cân u cânândan müberrâ muttasıl
Bir bilinmez müdde’âdır adı aşk

Şimdi Gâlib bir şeh-i âlî-cenâb
Gönlümüzle âşinâdır adı aşk

Şeyh Gâlib G. 168/2-5

Işka ta düşdün Fuzûlî çekmedün dünyâ gamın
Bil ki kayd-ı ışk imiş dâm-ı ta'allûkdan necât

Fuzûlî G. 40/7

Ey Fuzûlî, aşka düştükten sonra dünya işlerinden dolayı gam çekmedin, bil ki dünyaya bağlanmak tuzağından kurtulmanın yolu aşka bağlanmaktır.

Marîz-i derd-i ışkam terk-i âlemdür murâdum kim
Bu nâ-hoş mülkde eğlendiğümce mihnetüm artar

Fuzûlî G. 81/4

Kûşe-i 'uzletde Behiştî gibi
Rabbümüze hamd u senâ eylerüz

Behiştî G. 198/5

3.4.1.2 Halvet

Halvet, kelime anlamı olarak “ ıssız yerde yalnız kalma” (Türkçe Sözlük 2005: 838), “büsbütün yalnız durmak, تنها yer, tenhada kalma, ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak üzere تنها bir hücreye kapanma (Devellioğlu, 2000: 320) gibi manalara gelir. Tasavvufî manada ise, bir kenara çekilip, kimseye karışmadan zikir ve vird ile meşgul olmaktır. Allah'la beraber olmak ve yalnız olmak topluluklardan ve kalabalıklardan uzak kalmaktır. Kişinin yalnız kalarak halktan uzaklaşıp Rab ile başbaşa kalma ve kendini manevî yükselişe hazırlama olayıdır.

Sufilerin en belirgin özelliklerinden biri yalnız yaşamayı tercih etmeleri ve Hak'la olmak için halktan ayrı kalmaya önem vermeleridir. Başlangıçta, toplum hayatını terkedip evinin bir köşesinde inzivaya çekilen veya ıssız yerlerde yaşamayı tercih eden zahidler daha sonraki dönemlerde de bu adetlerini sürdürmüşler. Bazı mutasavvıflar ve tarikat mensupları bu yolda onları takip ederek halveti tasavvufî hayatın bir unsuru haline getirmişlerdir (Uludağ, 1997: 386).

Sufiler, birer oyalanma ya da gaflete dalma sebebi olan dünya ve içindekilerden alakalarını keserek, kendilerini kontrol edip nefislerini hesaba çekmek için halvet yolunu tutmuşlar.

Toplumun bozulması, din ve ahlak dışı davranışların yaygınlaşması, zulüm ve haksızlıkların artması gibi olumsuz gelişmelere karşı verdikleri mücadelenin başarıya ulaşamayacağı kanaatine varan bazı sufiler, hiç değilse kendilerini kurtarmak ve daha fazla günaha girmemek için bir köşeye çekilmeyi, zorunluluk bulunmadıkça toplum arasına girmemeyi tercih etmişlerdir. Bir kısım zahid ve sufiler daha da ileri giderek evlerini terk etmişler, mezarlıklarda, viranelerde, harabelerde, hatta bazıları mağaralarda yaşamaya başlamışlar (Uludağ, 1997: 386).

Sûfiye halvet esnasında çok şeyler malum olur. Toplum içinde yaşayamadığı manevî lezzeti ve rahatlığı yaşar. Kimi ebedi ölümsüzlük suyunu tadar, kimi hayal-i yâr ile başbaşadır, kimi ise gizli sırları keşfeder.

Ahmedâ Âb-ı Hayâtı ebedi ister isen

Gel gör uş hâk-i der-i halveti dervîşlerin

Ahmet Paşa K. 8/10

Biz hayâl-i yâri tenhâ görmege

Ey Behiştî olmuşuzdur halvetî

Behiştî G. 521/5

Gamun kim döktü kanum dilde pinhân olduğun bildüm

Ki halvet çekmeğün te'siri keşf-i sırr-i bâtıdır

Fuzûlî G. 108/4

Hâli etmiş gayrdan zülfün hayâli gönlüm

N'ola sâhib-keşf ise bir ömrdür halvet çeker

Fuzûlî G. 110/3

Terk it Niyâzî sen seni bir eylegil cân u teni
Tuysam diyen Hak sırrını sırr-ı Hudâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/7

Terket Niyâzî sen seni bir eyle gel cân-u teni, hakk sırrını duysam diyen Hüdâ'nın
sırrı halvettedir.

Bu halvete bakma güzâf zevk u safâ halvetdedür
Halvetle kıl içüni sâf nûr u ziyâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/1

Sana nefsinı bildirir ölmezden evvel öldürür, için halvetle olsun saf aydınlık ve nur
halvettedir.

Nefsüni sana bildürür ölmezden evvel öldürür
Yokluk yolını tuygurur fakr u fenâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/2

Sana nefsinı bildirir ölmezden evvel öldürür, yokluk yolunu duyduur fakr-u fenâ
halvettedir.

Deryâ olup turmaz çoşar talazlanup başdan aşar
Kendüzini bilmez şaşar 'aşk u hevâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/3

Deryâ olup durmaz çoşar dalgalanıp baştan aşar, Şaşar kendisini bilmez aşk ve hevâ
halvettedir.

Encüm ile şems ü kamer âteşlere düşmüş yanar
Yir oturup gökler döner arz u semâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/4

Yıldızlar, güneş ve ay ateşlere düşmüş yanar, yer oturup gökler döner yer ve semâ
halvettedir.

Aç gözini ibretle bak birdür kamu yakın ırak
Deprenmez olur dil tudak vasl u likâ halvetdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/5

Aç gözünü ibretle bak birdir hepsi yakın veya uzak, deprenmez olur dil dudak vasl ve kavuşmak halvettedir.

Firkâde vuslat isteyen mihnetde rahat isteyen
Vahdetde 'işret isteyen 'ayş u bekâ halvettedür
Niyâzî-i Mısrî G. 53/6

Ayrılıkta vuslat isteyen sıkıntıda rahat isteyen, vuslatta içmek isteyen zevk ve bekâ halvettedir.

Halvet-i hâs eyleyip bu encümende nâ-gehân
Bâb-ı Huld-ı ma'nevîyi kıldı Rızvân-veş penâh
Şeyh Gâlib G. 53/5

Mahrem-i halvet-sarây-ı zevkî ol Gâlib de gör
Başkadır rez duhterinin meşreb-i ferzânesi
Şeyh Gâlib G. 328/7

Gireli halvet-i ma'nâya lafızdan Gâlib
Bu zuhûrât kamu ayn-ı butûn oldu bana
Şeyh Gâlib G. 7/7

Vahdetde vü kesretde oldun niçe dem pûyân
İsterdin o meh-rûyu rûz u şeb olup cûyân
Çün halvet-i ma'nâda buldun o şehi pinhân
Şeyh Gâlib TAH. 2/2

Halveti Redifli Gazel

Gönülleri toldurur erenlerün halveti
Ölüleri dirildür erenler halveti

Yaka yaka kül ider, her dikenî gül eder
Hakdan yana yol eder erenlerin halveti

Sıdk ile giren kişi, âh u zâr olur işi
Gözden akıdur yaşı erenlerün halveti

Tuygurur ol illeri tiz geçürür billeri
Yakın ider yolları erenlerün halveti

İçüne bir od salar nefsün sıfâtın yakar
Cânun gözini açar erenlerin halveti

Seni sana bildürür, ağlar iken güldürür
‘İrfan ile toldurur erenlerün halveti

Niyâzî sen var yürü sanma anı zâhiri
İçerüden içerü erenlerin halveti

Niyâzî-i Mısrî G. 182/1-8

Erenlerin halveti gönülleri doldurur, Erenlerin halveti ölüleri diriltir. Yaka yaka kül eder, her dikenî gül eder. Erenlerin halveti Hakk’dan yana yol eder. Sıdk ile giren kişi, âh ve inleyiş olur işi, Erenlerin halveti gözden akıtır yaşı. Duydurur ol illeri tiz geçirir tümsekleri, erenlerin halveti yakın eder yolları. İçine bir ateş salar nefsin sıfâtını yakar, Erenlerin halveti canın gözünü açar. Seni sana bildirir, ağlar iken güldürür, Erenlerin halveti irfan ile doldurur. Niyâzî sen var yürü sanma anı zâhiri, Erenlerin halveti içten içeri.

Nefsin tezkiyesi için hâlvete çekilen sûfi, girdiği karanlık odayı kabir ve cübbesini de kefen olarak kabul eder. Böylece ölmeden evvel ölmeyi deneyimlemiş olan sûfi, oradan çıktığında yeniden doğmuş gibi olur.

Habs-i cism ü nefis iden cânın ider elbet halâs
Halvetin rûşen ider envâr-ı Hakk’un celveti

Niyâzî-i Mısrî G. 192/2

Cisim ve nefsinin hapis edeninin cânını elbet kurtulur, halveti aydınlatır, Hakk nurlarının celveti.

Tasavufta genellikle halk ile beraber olan bir kimsenin Hak'tan uzak kalacağına inanılır. Ancak zahid ve sufiler, gerçek halvetin kalben ve zihnen halktan ayrı kalarak kendini Allah ile birlikte hissetmekle yaşanabileceğini, bu durumda toplum içinde yaşamının kalben Hak ile birlikte olmaya engel teşkil etmediğini belirtirler. Nitekim bedenlen halktan ayrı olan bir kimse zihnen onlarla birlikte olabilir.

İlk sufi müelliflerden Abdülkerim el-Kuşeyri arifi "kain ve bain" (halk içinde iken onlardan ayrı olan kişi) diye tarif eder (er-Risale, 608). "Tevhid ehli, bedenleriyle eşyada (dünyada) bulunur, ancak ruhlarıyla dünyadan ayrı olurlar" diyen Cüneyd-i Bağdadî (Bk. Serrik, 432), "Bedenimle halk içindeyim, fakat ruhumla dostum olan Hak ile birlikteyim" diyen Rabia ei-Adeviyye aynı düşünceyi ifade etmişlerdir (Uludağ, 1997: 387).

Halvet der-encümen olarak tanımlanan bu durum topluluk içinde yalnızlık, halk içinde, fakat tek başına diye tarif edilmiştir.

Gerçi sûret 'âleminde sandılar kesretdeyüz
Kesret içre bilmediler ferd ü tenhâ olmuşuz
Niyâzî-i Mısırî G. 76/2

Halvetden itdüm rihleti, kesretde buldum vahdeti
Bâzarda düzdüm halveti rûz u şebüm 'îyd ü berât
Niyâzî-i Mısırî G. 15/5

Halvetten göç edince birliği çoklukta buldum, Çarşıda halveti yapınca gecem ve gündüzüm bayram ve kurtuluştur.

Âşık odur ki Gâlib şehrinde ola rüsvây
Sahrâ vü deşte gitme Mecnûn yâbâna söyler
Şeyh Gâlib B. 29

3.4.1.3 Erbain

Tasavvufta erbain, sûfinin gıda ve uyku ihtiyacını yavaş yavaş azaltarak, kırk gün gözlerden uzak bir mekânda ibâdet ve zikir ile geçirmesidir. Sûfiler, kırk rakamının dayanağı olarak, Hz.Musa'nın Tur-i Sinâ'daki otuz güne on gün daha ilave edilerek toplamda "kırk günlük" halvet tecrübesini gösterirler.

"Musâ ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik ve buna on gece daha kattık. Böylece Rabb'inin tayin ettiği vakit, kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a dedi: 'Kavminin içinde benim yerime geç, islâh et, bozguncuların yoluna uyma.' Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmağa gelip de Rabb'i ona konuşunca: 'Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım! Dedi. Rabb'i buyurdu ki: 'Sen beni göremezsın, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksın!' Rabb'i dağa görününce onu darmadağın etti. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca: 'Sen yücesın, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim!' dedi " (Esed, 2001: 142-143).

Kırk gün boyunca Rabbine ibadet eden Hz. Musa'ya yaratıcısından hitap gelir. Mutasavvıflar kırk günlük halvetin sonunda Allah Hz. Musa'yı ödüllendirdiği gibi kendilerini de ödüllendirecektir.

Erbâin'üm çün tamâm oldu dahî on gün geçer
Hatm olur menzil merâtib cân olur cânân bana

Niyâzî-i Mısrî G. 5/2

Halvette kırk gün tamam oldu dahi on gün geçer, Mertebeler bitmiş canan can olur bana.

Habsüm bu gün kırk erbâin oldu tamam Deccâl lâin
Kıldı beni Rabbüm emîn, ya sen beni, ya ben seni
Niyâzî-i Mısrî G. 174/3

3.4.2 Varoluşsal Yalnızlık ve Ezeli Aşk

“Dünyada hepimiz sallantılı, korkulksuz bir köprüde yürür gibiyiz. Tutunacak bir şey olmadı mı insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine tutunur; kimi müdürlüğüne; kimi işine, sanatına. Çocuklarına tutunanlar vardır. Herkes kendi tutamağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır. Gülünçlüğüne fark etmez. Kağızman köylerinden birinde bir çift öküzüne tutunan bir adam tanıdım. Öküzleri besiliydi, pırıl pırıldı. Herkesin, ‘- Veli ağanın öküzleri gibi öküz, yoktur,’ demesini isterdi. Daha gülünçleri de vardır. Ben, toplumdaki değerlerin ikiyüzlülüğünü, sahteliğini, gülünçlüğüne görelî beri, gülünç olmayan tek tutamağı arıyorum: Gerçek sevgiyi!”

(Yusuf ATILGAN/ Aylak Adam)

20. yy’da bir felsefe ekolü olarak düşünce vitrinindeki yerini alan varoluşçuluk, köklerinden kopmuş (...), temelini yitirmiş, geçmişe, tarihe güvenini kaybetmiş (...), toplumda yabancılaşmış (...), mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren bir felsefedir. Bu felsefe, daha çok toplumun içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu (...), günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu (...), insanın manasız bir varlık haline geldiği, kendi kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde ortaya çıkar.

Bazı düşünürler –örneğin Tillich- bu çıkışın köklerini makinecilikte buluyorlar. Makinenin üretimde kullanılması bir takım ters sonuçlar doğuruyor: Bir yandan, insan gitgide işlettiği makinenin egemenliği altına giriyor. Özünü, benliğini, bilincini, kişiliğini günden güne yitiriyor. Neredeyse, dönen çarkın bir vidası haline geliyor, nesneleşiyor. Giderek insanoğlu Sartre’ın değişiyiyle “ nedensiz, zorunsuz, anlamsız bir varlık” haline geliyor. “Geçmişsiz, desteksiz, yapayalnız bir varlık.”

Varoluşçuluk, adı geçen durumu yerine göre hem yansıtan, hem de ona tepki gösteren bir felsefedir. Bundan ötürü, varoluşçu yazarlar çağımız kişinin bırakılmışlığını, yalnızlığını umutsuzluğunu, güvensizliğini belirtmekle yetinmezler. Bu kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını, baskıdan kurtulmasını da isterler (Sartre , 2002: 9-11).

Burada Dinci (Hıristiyan) varoluşçular Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel başlıca ilgi konumuz olacaktır.

Kierkegaard'a göre varoluş nesnel olarak ortaya konamaz; varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) deneyimini ifade eder. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise, varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur (Gödelek, 2008: 363).

Kierkegaard, bu aşamaları estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç çeşit varoluş alanı olarak ifade eder. Ayrıca bu üç varoluş alanına bir de çözüm önerisi olarak sevgi alanını ekler. Bu son evre diğer varoluş evreleri arasındaki düzeni sağlamaktadır (Çelebi, 2008: 7).

Kierkegaard, bu varoluş alanları içerisinde dinsel varoluş alanının en yüksek yaşam biçimi olarak görür. Bu yaşam biçimin benimseyenleri “İman şövalyesi” olarak niteler. İman şövalyesi kalabalıkların içinde yalnızdır. Sürekli bir gerilim halindedir. Hep bir başımadır. Hiçbir zaman bir dinlenme noktası yoktur. Devamlı tetiktedir ve sürekli bir yalnızlık içindedir. İman şövalyesi, kozmik izolasyon içinde, asla hiçbir ses işitmeden kendi korkutucu sorumluluğu omuzlarında yapayalnız yürür. İzolasyon, sorumluluğun ağırlığını arttırmaktadır. Dışarıdan hiçbir yardımın gelmemesinden dolayı birey yalnızlığı içinde kalır. Tüm bağlantılardan uzak mutlak bir izolasyon, birey olmak için gerekli bir şarttır. Evrensel izolasyon içinde birey olmanın sorumluluğu daha bir ağır gelmektedir. Kozmik izolasyon, iman şövalyesinin en belirgin özelliğidir. Bu izolasyon nedeniyle iman şövalyesi korkutucu bir sessizliğe gömülmüştür (Ataer, 2006: 113).

Kierkegaard tercihini bu yaşam biçiminden yana kullanır. Bu yaşam biçiminde birey bireyselliğini tamamen bir yana bırakarak tam bir teslimiyet içinde Tanrı için

yaşamayı seçer. Kierkegaard'a göre, mutlak teslimiyet kişinin, Tanrı'nın isteğinin dışında her şeyden vazgeçmesidir. Maddi şeylere duyulan sevgi, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır (Ataer, 2006: 64).

Dünyada bir başına kalan insan, fizik bedeninin sınırlılıklarından dolayı pek çok olay karşısında kendisini yenilgiye uğramış hisseder. Yenilmişlik duygusuyla birey, sığınabileceği bir "Yüce Güç" arayışına girer. Bu anlamda Tanrı, onun için teselli olacak, kişi fiziki yetersizliğini onun varlığına iman ile aşmayı deneyecektir. Kierkegaard'a göre dünyada iken kişi fark etse de fark etmese de mutlak bir yalnızlık içindedir. Burada kendisini anlayacak kimseden yoksundur. Ne kimseye kendini anlatabilir ne de kimseyi anlayabilir. İnsan yalnızca Tanrı'nın karşısında anlaşılabilir. Yalnızca kendisini Tanrı'ya anlatabilmektedir. İnsanın Tanrı'yla kuracağı bu ilişki iman merkezli olacaktır. İnsan, Tanrı'nın önünde bir 'özne' olarak durduğu zaman da varoluşun gerçekliğini yakalamış olacaktır (Ataer, 2006: 91).

Aşkın varlık olan Tanrı, kendisine değen her şeyi kendisi gibi yüceltmektedir. Kendi ontolojik düzeyine doğru olan bu yükseliş, iman eden insanı sonsuza götürmektedir. Kierkegaard'ın anlayışında iman, insanın ontolojik yapısına değer katmakta; onu, inanmayana kıyasla daha değerli kılmaktadır. İman eden insan da, Tanrı'ya yönelttiği imanını sayesinde bu büyük evrende yalnızlık ve terk edilmişlik duygularından kurtulmaktadır (Ataer, 2006: 47).

Tanrı-insan ilişkisinde Kierkegaard, daha çok 'Tanrı sevgisi' üzerine vurgu yapar. Kişi, kendini tamamlamak için Tanrı'yla ilişkide olmak zorundadır; ancak bu ilişki kişinin gerçek varoluşunu kazanabilmesi için zaruri olmasına karşın keyfiyet açısından zorunlu bir ilişki değildir. İlişkinin kendisi kadar bu ilişkinin mahiyeti de önemlidir. Kierkegaard'a göre, kişi, Tanrı'yla sevgi eksenli bir bağlantı kurabilirse ancak, benlik bütünlüğüne kavuşabilecektir. Tanrı'yla sevgi zemininde kurulan bağda kişi, kendini sevdiği kadar Tanrı'yı sevmekte; "Tanrı'yı sevdiği kadar da kendini sevmektedir (Ataer, 2006: 68).

Kierkegaard, sevginin kaynağını bu dünyada görmez. Ona göre, Tanrı'nın bir vergisi olarak bu dünyaya gelmiştir. "İnsan sevgisi Tanrı sevgisinden kaynaklanır." Bu

sevgi, “sonsuzluk, sınırsızlık, ölçülemezlik” ögelerinden oluşur. Tanrısal kökenli bu ögeler yok olduğunda, sevginin kendi bağıyla olan ilişkisi kesilmektedir. Sevgiyi de bu Tanrısal kökenin dışında anlamak mümkün değildir. Bu yüzden Kierkegaard’a göre, kişi ancak Tanrı huzurunda kendisi olabilir ve ben bilincine erişebilir. Bireyin ebedi ıstarabını fani ıstaraba dönüştürerek yaşaması bir lütuftur, birey bunu ancak Tanrı sevgisi, sonsuz sevgi ile gerçekleştirebilir.

Kierkegaard’ta sevgi, “Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin yolu”dur. O halde “insan sevgisinin tek doğru nesnesi sevgidir, o da Tanrı’dır. Tanrı insanları sevdiği için yaratmıştır (Çelebi, 2008: 22).

Felsefi düşünüş tarzıyla Kierkegaard’a en yakın duran Marcel’dir. Marcel, iki temel kaygının felsefesine hâkim olduğunu belirtir. Birincisi “varlığın gerekliliği”, ikincisi ise varlıkları birbirine bağlayan esrarlı ilişkiler ve tekillikleri içinde varlıkların saptanmasıdır (Muşta, 1988: 37).

Marcel’e göre varlığın delil veya ispata ihtiyacı yoktur. Varlık kendiliğinden delillendirilmiştir, dolayısıyla bu hususta söylenebilen her şey, bu temel tecrübeden doğmaktadır. Marcel, “varlık nedir” sorusunu problem ve sır ayrımıyla açıklar. Marcel’e göre, varlık hakkında sorulan bu soruyu, önünde duran bir obje gibi sormak yanlıştır. Çünkü varlık bir obje olmayıp, benden ayrılmayan bir hazır oluştur; ne tasavvur edilir, ne de ispatlanabilir fakat duyulur ve yaşanarak doğrulanabilir. Ne hesabı çıkarılabilir ne de belirlenebilir, fakat tanınır ve yaklaşılr. Marcel’e göre, nesnel varlık ile varoluş, varlığın kökten farklı boyutlarına aittir. Bu gerçek ise cisimleşme denilen temel veride, bir bedene bürünmüşlükte, açık seçik bir biçimde ortaya çıkar. Bedenim ile kendim arasında gerçekleşen bu ilişkiyi Marcel, “ben”in inkar edilemeyecek düzeyde varolan biçim olarak görür. Varlık- ben (l’etre-moi)“i sır olarak görür ve bu noktada sır ile problem ayrımını ortaya koyar; ve sırra ulaşmanın araçsız bir tecrübe ile mümkün olacağını, bu tecrübenin ise ontolojik bir bağlanma ve sadakat ile gerçekleşeceğini söyler (Ustabaşı, 2011: 21).

Marcel’de “ben” ile “başkaları” ilişkisinde üç ayrı boyutun olduğunu görürüz. Bunlar şey, o ve (mutlak) sen boyutlarıdır. “şey” boyutu, “ben”in pek çok bakımdan

alışveriş (ilişki) içinde olduğu cansız objeleri (nesneleri) dile getirir (Muşta, 1988: 94). Marcel eşyanın bize sahip olması tehlikesine işaret ederek var olmak yani (être) için “var” yani sahip olmanın aşılmasını vurgular.

Marcel’in “O” diye dile getirdiği varlıksa, toplumda belli bir yeri, görevi olan (erkek ya da kadın) ancak benim için doğrudan doğruya ilişkimin olmadığı rastgele bir insandır. O, kendimi bir nesne olarak keşfettiğim anda yine bir beden varlığı olarak keşfettiğim bir insandır. O da tıpkı benim gibi vücuda gelmiş, bedenli bir varlıktır. Özce bir ayırım gerektirmeksizin yeri başka biriyle değiştirilebilen bizzat muhatabım olmayandır. Öteki ile olan ilk karşılaşma noktamdır ve “O” nu nesneden ayrı kılmakla beraber, “O” nunla olan ilişkim neredeyse bir nesne ilişkisindedir. Bana uzak olan, ilişkiye girmediğim, başka biriyle yer değiştirebilecek özellikte olup benim için tanımlanabilir bir anlamı olmayandır. Belirtmemiz gerekir ki Marcel O’ nla olan ilişkim “Şey” den farklılık arz ettiğim her ikisinde de sahip olma unsuru bulunmakla beraber, O’ nunla olan ilişki boyutum doğasında “ben-sen” ilişkisine dönüşme potansiyeline sahiptir. Ancak şey için bu söz konusu değildir. Bununla beraber, ben kendisini “o” ile temellendirmez bunun için bağlanabileceği bir “sen” e gereksinim duyacaktır. Marcel, “mutlak sen” i Tanrı anlamında kullanır ve bu ilişkiyi şöyle açıklar:

“Tanrı’yla benim aramda ilişki bir özgürlük ilişkisidir. Bu iman aşkıyla kuşatılmış bir ilişkidir ve doğrulaması ancak imanla mümkündür. Diğer taraftan Tanrı’yla aramda olan ilişkide âşkların aralarında kurdukları bir aşk ilişkisi vardır“ (Ustabaşı, 2011:109).

Marcel , “ben” “mutlak sen” arasındaki ilişkiyi aşkı temele alan bir düşünceyle ortaya koyar. Ancak, Marcel önce, “bağlanma” ediminden söz eder. Ona göre, Mutlak Varlık olan Tanrı’nın sırrını bilgiyle çözemeyiz. Sadece aracısız bir tecrübe, insanı Mutlak Varlık’a yaklaştırabilir. Bu da ancak bağlanma edimiyle olur. Marcel’e göre, en önemli bağlanma edimi aşktır. Çünkü aşk, yalnızca ahlaki bir değere sahip değil, metafizik değere de sahiptir. Aşk ben-merkezliliği aşip kişiyi başkasına bağlamakla kalmaz, aynı zamanda gerilimleri de ortadan kaldırır. Böylece sevenler arasında bir iletişime imkân veren aşk,

onları zaman ötesi bir gerçekliğe, başka bir deyişle ebediyete taşımaktadır (Durakoğlu, 2013: 16).

İslam tasavvufunda bu aşk ilişkisi “Misak”a dayandırılır. Misak birçok ayette kullanılmış Kur'ânî bir kelime ve kavramdır. Bunlardan biri, A'raf suresinde yer alan bir ayet olup bu ayette Allah, âdemoğullarının zürriyetiyle yaptığı sözleşmeden [misak] söz eder. Bu ayette Allah şöyle buyurur: Ve senin rabbin, her ne zaman âdemoğullarının sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendileri hakkında tanıklık etmeye çağırır: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar, cevaben: "Elbette!" derler, "Buna tanıklık ederiz!" (Esed, 2001: 309).

Mutasavvıflar, işte bu ayetin tefsirinde ezeli aşk konusunu gündeme getirmişlerdir. Bu ayetin tefsirinde mutasavvıflar insanoğullarının zürriyetlerinin yaratıcıyla yaptıkları sözleşmeyi [misak] aşk sözleşmesi saymışlardır. Mutasavvıflara göre Allah, ben sizin mahbubunuz değil miyim demiş, ruhlar da evet demişler ve böylece Allah insanoğullarının ruhlarıyla sözleşme yapmıştır. Bu sözleşme ruhların cisim âlemine ya da beşeriyet âlemine girmelerinden önce, yani ezelde gerçekleşmiştir. Bu Yüzden de insanın Allah'a olan sevgisi ezeli ve fitri bir sevgidir. Kulların ve özellikle Allah dostlarının dünyada Allah'a duydukları sevgi, aslında bu ezeli sevginin aynısı ve ona olan bu ahit ve vefalarının tazelenmesinin sonucudur.

Ezeli sevgi genellikle Allah'ın misak gününde âdemoğullarının zürriyetlerine karşı gösterdiği özel inayete işarettir. Daha sonradan misak günündeki ezeli sevgiden söz eden Ahmed Gazali gibi şeyhler, Allah'ın kullarına seslenişini (elestu birabbikum) bu anlamın belirmesi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre bu sesleniş, aslında yüce Hakk'ın güzellik ve cemalinin âdemoğullarının ruhlarına tecellisiydi. Allah o gün maşuk sûretinde tecelli etmiştir. Bu zuhûr ve tecellinin ışığıyla ruhlar Allah'ın yüzüne bakabilmişler ve ilk bakış olan bu bakış sayesinde âşık olabilmişlerdir. Ezeli aşk nazariyesi ve bunun yanında misak ya da bezm-i elest ile Hakk'ın maşuk sûretinde tecellisi, ruhların bu sûrete bakışları ve kalplerde meydana gelen aşk konusu tasavvuf şiirine girmiştir.

Sûfî meşrep ve arif şairler de kendi aşklarının köklerini bu âleme giriş öncesine vardırmişlar ve kendilerini ezelden âşik saymışlardır (Pürcevadî, 1998: 375-378).

Bilmez geçinme şimdi bizi kim senünle biz
Bezm-i ezelde ‘âlem iden âşinâlaruz
Behiştî G. 209/2

Kadîmî bende kim şâhum görüp bilmezlige urma
Senünle kanı ol bezm-i ezelde olınan mîsâk
Behiştî G. 250/3

Ezelde cân ile cânâne âşinâlar imiş
Çün eyledür ya ne hâcet ki ben arada olam
Behiştî G. 337/4

Cân u dilden ‘aceb mi yâd olsam
Ezelî âşinâyâ ugradum
Behiştî G. 345/3

Ne hikmetdür bu kim fikr-i lebünsüz bana dirlik yok
Meger kim anı Kassâm-ı Ezel bahs itdi cânumdan
Behiştî G. 426/4

Meskenün bezm-gâh-i vahdetdür
Ey Fuzûlî bu hâk-dândan geç
Fuzûlî G. 51/7

Düşmesin hiç kimse yâ Rab ben kimi yârdan cüdâ
Tâ ezelden böyle yazılmış ser-encâmım benüm
Fuzûlî G. 194/3

Seni Şem' eyleyen bezm-i ezelden
Beni Őevkun ile pervâne kıldı

Hamdullah Hamdî G. 193/2

Hamdî cefâyı hoş gör çün kısmet-i ezelde
'ÂŐıklarun nasîbi cevr ü cefâyâ dűŐdi

Hamdullah Hamdî G. 200/5

Birbiriyle âŐinâlıklar ezelde var imiş
Dâmenümle eldeki çâk-i girîbân söyleŐür

Enderunlu Hasan Yaver G. 67/3

Bu günlük mi sanursın sen beni rűsvâ-yı 'ıŐk u Őevk
Senün ben tâ ezelden 'âşık-ı meftûnunam sâkî

Kânî M. 72/1

Mâ ki der rűz-ı ezel tarh-ı safâ endahtım
Cur'a ber-bâlâ-yı çarh-ı bî-vefâ endahtım

Kânî E. 63

Tâ ezelden biz bu 'âŐk içinde rűsvâ olmuşuz
İsmimizdür söylenen mâ'nada 'ankâ olmuşuz

Niyâzî-i Mısrî G. 76/1

Ezelden nârına aşkun ben yana geldüm cihân içre
Akıtdum nîce dem yaşlar gözümden tolu kan içre

Niyâzî-i Mısrî G. 153/1

Sâkî bezm-i ezel ey rind-i bî-pervâ-yı aşk
Cânını câm-ı safâdan neŐ'emend etmiş senin

Şeyh Gâlib G. 187/3

Ne zühd ile ne ilm ile müstesnâyız
Hayrân-ı ezel âşık-ı bî-pervâyız
Feyz-i nefes-i Pîr ile gûyâ oluruz
Her neyse neyiz bende-i Mevlânâyız

Şeyh Gâlib R. 22

Ser-mâye-i kevn olan tecellâdır bu
Aşk-ı ezeli denen mu'ammâdır bu
Ahlâk-ı Muhammedî-i nâtık Kur'ân
Ya'nî ki dil-i Hazret-i Monlâdır bu

Şeyh Gâlib R. 32

Tâb-âver-i dil pertev-i aşk-ı ezeldir
Makbûl olamaz cevheri zühdün amelîdir

Şeyh Gâlib B. 18

Elest meclisinde ruhlar hem hakkın seslenişini duymuşlar hem de yüzünü (didâr) görmeye nail olmuşlar. Bu duyuş ve görüş ruhun kendinden geçmesine, sarhoş olmasına sebebiyet vermiştir. Tasavvuf şiirimizde bu durumun somut ifadesi için şarab, mey gibi kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimeler ezeli aşk anlamında kullanılmıştır.

Ne cam içildi gam mey-hanesinde
Ki dil bu cür'adan mest-i ezeldür

Cem Sultan G. 70/2

Leb-i la'lün şarabından ezel bezminde nûş itmiş
Gönül mest ü harâb oldı gör ol hamrun humârından

Cem Sultan G. 231/2

Ey halvetime şem-i ruhundan bırakan nûr
Dîdârına müştâk idi çeşm-i nigerânım

Fuzûlî G. 196/3

Rûy-ı meh-tâbın ne dem görsem gelir kalbe neşât
Tâ ezelden etmiş ey meh-rû seninle irtibât

Nedîm G. 56/1

Şol şarâbı kim anı sundun bana rûz-ı Elest
Ol zamandan mest-i hûşyâr olmuşam Yâ Rab meded

Niyâzî-i Mısırî G. 29/4

Zulmet-i hicrûnle bîdâr olmuşum Yâ Rab meded
İntizâr-ı subh-ı didâr olmuşam Yâ Rab meded

Niyâzî-i Mısırî G. 29/1

Hem varoluşçu düşünürler hem de sufiler dünyaya düşmüş, bırakılmış olan insanın bu varoluşsal yalnızlıktan Tanrı ile aşk ilişkisi kurarak kurtulabileceği inancına sahiptirler. Varoluşsal yalnızlığın, dünyaya düşüşün nedenleri üzerine birbirinden farklı tezler ileri sürülmüştür. Bu tezlerden biri Yunan Filozofu Platon'a aittir. Platon insan ruhunun bu dünyaya gelmeden önce tanrısal bir dünyada ideleri temaşa ederek yaşadığını tasavvur ediyordu. Ona göre, insanın ilk vatani bu ideler dünyasıdır. İdeler görünür dünyadaki varlıkların asılları ve özleri olan genel fikirlerdir. İnsan ruhu bu asılları temaşa ettiği zaman mesuttu. Fakat ruh kanatlarını kaybederek yeryüzüne inince beden kalıbı ile cismani alayların esaretine düştü. Başka bir ifade ile ihtiraslarının esiri oldu. Ancak ruh görünür dünyanın bilgisi aracılığıyla yeniden ideler dünyasına yükselme arzusu duymaktadır. Görünür dünya duyumların ve hareketlerin dünyasıdır ve geçicidir. İdeler dünyası ise düşüncenin dünyasıdır ve ölümsüzdür. Bu dünyanın varlıkları olan ideler de daimidir. İdeler hudutsuz imkanları sinesinde barındıran mutlak imkanlar olmakla kendiliğinde zengindirler. Şayet duyumların ve hareketlerin dünyası ile temasa geçerlerse fakirleşirler. Mesela insan fikri insanın özüdür. Öz olarak insan ideler dünyasına aittir. Buna karşı Ahmet ve Ayşe birer insan fertleridir. Fert olarak insan görünür dünyada, yani duyumların ve hareketlerin gölge dünyasındadır. Özler en iyi vasıfların bütününe kendinde topladığı halde, fertler bu vasıflardan ancak bir kısmına sahiptir ve bu yüzden de kusurludur. Şu halde ideler dünyasından gölge dünyaya inen insan mükemmelliğini ve ruhundaki zenginliği kaybederek fakirleşmiştir (Magill, 1992: 11).

Varoluşçu düşünürler varoluşu ilk günahla açıklarlar. Âdem ile Havva cennette mutlu bir yaşam sürerlerken, kendilerine yasak kılınan ağaca yaklaştıkları için tanrı tarafından dünyaya atılmış, terk edilmiş ve hiçliği bağına bırakılmışlardır. Kierkegaard’a göre asli günâhtan sonra yeryüzüne düşen insanın yeniden Tanrı katına yükselebilmesi için tek ümit, Hıristiyan olmaktır. Marcel ise bu düşüşten sonra yükselişi “Mutlak Sen” aşk ile bağlanmakla açıklar. Bu bağlanma düşüncesi, öte yandan, dünyaya atılmışlık fikrini ve bunun yarattığı zihinsel ızdırabı da dindirecektir. Bu atılmışlık düşüncesi, inançsızlığı doğurmakta, inançsızlık da derin bir kötümserliğe, hiçliğe yol açabilmektedir. İnsanı hayata bağlayan ve hayatı insan için anlamlı kılan ve bunun devamını güvence altına alan Yüce bir varlık fikrinin verdiği güven duygusu, bu bağlılık psikolojisiyle yaratılır.

İslam düşüncesinde Hz. Âdem o günahı işlememiş olsaydı dahi dünyaya düşecekti. Allah’ın Âdem’i yaratmadaki gayesi yeryüzünde bir halife meydana getirmektir. Eğer Âdem Cennet’te kalmış olsaydı halife olamazdı.

“Âdem Cennet’ten bu dünyaya sürçmesinden dolayı getirilmedi. Sürçmemiş olduğunu düşünsek bile, o yine bu dünyaya getirilirdi. Bu gelişin nedeni hilafet elinin ve hükümdarlık postunun onun ayaklarının gelişini bekliyor durumda olmasıdır” (Chittick, 2008: 95).

Hz. Âdem, Allah’ın Cemâl ve Rahmet isimlerinin anlamını biliyordu; ama Celâl ve Gazap isimlerinin anlamını ve önemini bilmiyordu. Bu bilgiyi elde edebilmek için her şeyden önce onun yeryüzüne inmesi gerekiyordu.

“Allah, Âdem’i lütuf bahçesine getirdi ve onu mutluluk tahtına oturttu. Ona aralıksız mutluluk kâseleri sundu. Sonra onu çıkardı, ağlayarak, yanarak ve feryatlarla. Öyle ki, Allah başlangıçta ona nasıl lütuf kâsesini tattırdıysa, sonunda da yalın, katıksız ve yaratılmamış şiddetin ağırlığını ve şiddetini çektirdi” (Chittick, 2008: 93-94).

Tasavvufî düşünceye göre ise, varoluştaki temel sebep aşktır. Mutlak Varlık, aşk-ı zâtî nedeniyle zuhur etmeyi diler ve kâinat var olur. Bu bir hadis-i kudsî ile ifade edilir: ‘Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim ve âlemleri yarattım’.

“Allah her yarattığı güç istek ve ihtiyacına uygun olarak yarattığı halde, Âdem’i ve çocuklarını sevgi ihtiyacına uygun olarak yaratmıştır. O, başka şeyleri güçlü olması bakımından yaratmıştır; ama sizi dost olması bakımından yaratmıştır” (Chittick, 2008: 96).

Varoluş Allah’ın aşkının tecellisinden başka bir şey değildir. Varlıklar da özünü bu aşktan alırlar ve varoluş ancak Allah’ın aşkıyla açıklanabilir. Ve Allah aşkın kendisidir.

Ey gönül gel gayrıdan geç ‘aşka eyle iktidâ

Zümre-i ehl-i hakîkât anı kılmış muktedâ

Niyâzî-i Mısrî G. 1/1

Ey gönül gel başkalarından geçip aşka uy, Hakîkat ehli cemaatı aşkı imam kılmış.

Cümle mevcûdât u ma’lûmâta ‘aşk ‘akdem dürür

Zira ‘aşkun evveline bulmadılar ibtidâ

Niyâzî-i Mısrî G. 1/2

Bütün bilinmiş mevcudatta en önce olanı aşktır, zira aşkın evveline başlangıç bulmadılar.

Hem dahî cümle fenâ buldukta ‘aşk bâkî kalur

Bu sebepten didiler kim ‘aşka yokdur intihâ

Niyâzî-i Mısrî G. 1/3

Hem dahi her şey fena bulsa aşk baki kalır, dediler ki, bu sebepten aşkın sonu yoktur.

Dilerem senden Hüdâ'yâ eyle tevfkun refik
Bir nefes gönlüm senün ' aşkundan etme gel cüdâ
Niyâzî-i Mısrî G. 1/4

Senden Hüdâ'ya uygun arkadaşlık dilerim, bir nefes gönlüm senin aşkından etme
gel ayrı.

Masivâ-yı 'aşkınun sevdâsını gönlümden al
'Aşkını eyle iki âlemde bana âşinâ
Niyâzî-i Mısrî G. 1/5

Aşkın sevdasından başkasını gönlümden alsın, iki âlemde aşkını bana tanıdık kılsın.

Ey Niyâzî mürşid istersen bu yolda aşka uy
Enbiyâ vü evliyaya 'aşk olupdur reh-nümâ
Niyâzî-i Mısrî G. 1/7

Ey Niyâzî Mürşid istersen bu yolda aşka uy, aşk Enbiya ve evliyaya kılavuz
oluştur.

"Allah'ın keremi ve cömertliği sayesinde Âdem Cennete konuldu; orada saltanat sedirine oturdu. Bütün cennet onun emrine âmâde kılınmıştı; ama o buna bakmadı; çünkü acıdan veya aşkın gerçekliğinden zerre kadar bir şey tatmamıştı. O, " yağla su birbirine karışmaz " dedi. (Chittick, 2008: 98).

'Aşk ile tamuda olmak cennetidir 'âşıkun
Lîk cennetde olursa tamûdur 'aşksuz ana
Niyâzî-i Mısrî G. 1/6

Âşıkın cennetidir aşk ile cehennemde olmak, lakin ona aşksız cennet cehennemdir

Dünya insanın melekût âlemine çıkacağı bir erginlenme mekânıdır. İnsan işlediği bir suç yüzünden cennetteki dinginlik mekânından atılmış, fırlatılmış değildir. O, Allah'ı tanımak gibi büyük bir görev için dünyaya indirilmiştir. Varoluş elest meclisindeki misakın sınavıdır.

Bunda gelmekden murâd çünkü Hakk'un irfânudur

Ey Niyâzî kişi ol 'irfânı bulmazsa ne güç

Niyâzî-i Mısırî G. 22/7

Dünyaya gelen kimse için murat Hakk'ın bilinmesidir, ey Niyâzi! Kişi o irfânı bulmazsa ne güç.

Elest ahdinden ayrıldım ma'ârif kesbine geldüm

Yine dostu gider oldum elimde bergüzârım yok

Niyâzî-i Mısırî G. 93/2

Elest sözleşmesinden ayrıldım ma'ârif kazanmaya geldim, yine dostu gider oldum elimde hediyem yok.

Varoluş ruhun beden elbisesine bürünmesiyle başlamıştır. Beden, kişinin zaman ve mekâna girişini gösterir. "Ruh cisimle birleşince, cüz mertebesinde olan beden küll oldu. Hiç kimse bundan daha acayip bir tılsım yapamaz. Ruh yüceliğe sahipti, ten ise değersiz bir toprak. Değersiz toprakla temiz ruh birleşti. Yüce olanla değersiz olan bir birine dost olunca, Âdem sırlardan meydana gelmiş şaşılacak bir şey oldu" (Attar, 2006:38). Bundan dolayı mutlaktan uzaklaşmış indirilmiş olan beden değil ruhtur. Zira insanın hamuru yeryüzünden alınan topraktır bu nedenle dünya, bedenin kendi yurdunda olduğu mekândır. Asıl indirilen ve dolayısıyla gurbette olan ve ilgilenilmesi gereken ruhtur. " Ruhun kaynağı, Allâh'ın arşının nurundandır. Yeryüzünün toprağı, cismin ve bedeninin aslıdır. Cebbâr olan Melik (Allâh), söz verme ve imtihanları kabule elverişli bir hâle getirmek için, onların (cisimle bedeninin) arasını birleştirmiştir (arasını bulmuştur). Ruh, gurbette; cisim ise vatanındadır. Öyleyse, vatanında hüznün ve keder içinde, yorgun ve argın olan garibe merhamette bulun" (Galib, 1996: 13).

Beden varoluşsal yalnızlığın mekânıdır. Bu mekân *kafes*, zindan, kuyu gibi ezici, dar, kapalı ve karanlık mekân imgeleri eşliğinde ruhun sonsuza kanatlanmasını engelleyen bir şekilde zikredilir. Varoluşsal özgürlük bu mekânlardan çıkmayla sağlanır.

Kalmışam zindân-ı cism içre bugün tenhâ garîb
Bu kafesde rûz u şeb zâr olmuşam Yâ Rab meded
Niyâzî-i Mısrî G. 29/3

Bugün beden zindânı içinde kimsesiz garib kalmışım, yâ Rabbi eyvah! Bu kafeste gece gündüz inlemekteyim.

Murg-ı cânı bu kafesden uçurup şâd ideyüm
Ol ‘âdem şehrine tayyâr olayum şimdengeru
Niyâzî-i Mısrî G. 151/8

Cân kuşu bu kafesten uçurup mutlu edeyim, o âdem şehrine uçak olayım şimdiden sonra.

Bir beden kaldı bana mensûb olan bunda hemân
Yoğ idüp anı dahî var olayum şimdengeru
Niyâzî-i Mısrî G.151/9

Bunda hemen bir beden kaldı bana nisbeti olan, Yok edip anı dahî var olayım şimdiden sonra.

Bu Niyâzî düştü varlık çâhına Yûsuf gibi
Al elüm kurtar ki nâçâr olmuşam Yâ Rab meded
Niyâzî-i Mısrî G. 29/7

Bu Niyâzî düştü varlık saltanatına Yûsuf gibi, yâ Rabbi yardım et! Bîçarenin elinden tut ve kurtar.

Dile getirilen bu varoluş tezlerinde “Mutlak Birlik” ten kopuşun, ayrılığın hikâye ediliş şeklini görmekteyiz. Sufî “mutlak birlik”ten ayrı düşmenin acısını görünürde sürekli dile getirmiş; ancak düşüş olmasa idi, kendisinde var olduğu “Mutlak”ı idrak etme noktasında eksik kalmış olacaktı.

Gurbetlige düşmedin mihnete sataşmadın

Kebâb olup pişmedin biryânı arzularsın

Niyâzî-i Mısrî G. 136/8

Gurbetliğe düşmedin belaya çatmadın, kebab (eti) olup pişmedin kebabı arzularsın.

Bütün sufiler “ Mutlak Birlik” ayrı düşmenin hüznünü yaşamış ve dile getirmiştir. Tasavvuf ehli “İlm-i İlahi’deki varlığın arketipleri diyebileceğimiz “sabit aynler”inin yaratılması ile insanın, asıl vatanından ayrılarak gurbete düştüğünü düşünmüşlerdir. Mesnevi’deki meşhur “Neyistan” ve “Ney” metaforları da asıl vatan ve buradan ayrılarak gurbete düşen insanı sembolize etmektedir. Bu itibarla “düşüş”ü O’ndan, yani sevgiliden uzaklaşma olarak da anlamak gerekmektedir (Yıldırım, 2007:196)

Ezelde aşk şarabından içen ruh, bu dünyada da aynı şekilde şarap içmeyi arzular. Bu arzulama hali aşk dilinde “iştihak” diye adlandırılır. İştihak aşığın gönlündeki sevgiliyi görme ve ona kavuşma temennisidir. Ezelde kendisine sevgilinin güzelliğini görmek nasip olan ruh, sevgiliden uzak kaldığı bu dünyada yeniden sevgilinin huzuruna varma ve onun yüzünü görme iştihakı içindedir (Pürcevadî, 1998: 382).

İrişmedi dosta elüm Rahmân’a varmadı yolum

Çıkmadı başa menzilüm âh gurbetâ vâh gurbetâ

Niyâzî-i Mısrî G. 7/3

Elim dosta erişmedi, yolum Rahmân’a varmadı, menzirim başa çıkmadı, ah garipliğim vah gurbetim.

Kârum durur derdile ğam gitmez başumdan hiç elem

Gülден cüdâ bir bülbülem âh firkatâ vâh firkatâ

Niyâzî-i Mısrî G. 7/4

Başımdan hiç elem gamım gitmez, işim derd ile, gülden ayrı düşmüş bir bülbülüm,
ah ayrılık vah ayrılık.

Yanar Niyâzî derd ile hiç kimse yok hâlin bile
Nâlân olup girdi yola âh rihletâ vâh rihletâ
Niyâzî-i Mısrî G. 7/7

Niyâzî derd ile yanarken hâlin bilen hiç kimse yok, inleyerek bu yola girdi âh sefer
vâh yolculuk.

Geldüm cihâna garîb oldum güle ‘andelîb
Her dem cigerler delüp çağıruram dost dost
Niyâzî-i Mısrî G. 20/5

Cihâna geldim garib, bülbül oldum güle, her zaman delip ciğerimi çağırırım dost
dost.

Vahdet ilinde senünle yâr idüm noldu bana
Kesret içre bend-i ağıâr olmuşam Yâ Rab meded
Niyâzî-i Mısrî G. 29/6

Ne oldu bana vahdet ilinde seninin yârin idim, yâ Rabbi vah bana! Dünya âleminde
başkalarına bende olmuşum.

Bu Niyâzî bendeni etme garîb
Eylegil tevhîd-i sırfda onu şâz
Niyâzî-i Mısrî G. 30/5

Bu Niyâzî bendeni etme garîb, gel onu tamamiyle tevhidte eşi bulunulmaz kıl.

Ey ğarîb bülbül diyârün kâdedür
Bir haber ver gül-’izârün kâdedür
Niyâzî-i Mısrî G. 38/1

Ey garib bülbül diyârın nerededir? Bir haber ver gl bahçesi nerededir?

Sen bu ilde kimseye yâr olmadun

Var senün elbette yârn kâdedür

Niyâzî-i Mısrî G. 38/2

Sen bu ilde kimseye yâr olmadın, var senin elbette yârın nerededir?

Kazâdur başuma geldi beni senden cüdâ kıldı

Diyâr-ı gurbete saldı acep hâlüm sorarım yok

Niyâzî-i Mısrî G. 93/4

Kazâdır başıma geldi beni senden ayrı kıldı, gurbet diyârında saldı acep hâlîmi sorarım yok.

İlâhî yine hasrette hazân-ı nâr-ı firkatde

Koma Mısrî'yi gurbette efendüm iktidârm yok

Niyâzî-i Mısrî G. 93/6

İlâhî yine hasrette solgun ayrılık ateşinde, koyma Mısrî'yi gurbette efendim iktidârım yok.

Bu cân yine vuslat diler sen şâh ile vahdet diler

Varmağa dil nusret diler ltf eyle açıvir yolum

Niyâzî-i Mısrî G. 114/7

Bu can yine vuslat diler sen şâh ile vahdet diler, varmaya gönül yardım diler ltfeyle açıver yolum.

Bu izâfât u kuydât illern idüp harâb

Lâ-mekân ilinde seyyâr olayum şimdengeru

Niyâzî-i Mısrî G. 151/7

Bu bağıntı ve kayıt illerini harâb edip, mekânsızlık ilinde gezegen olayım şimdiden sonra.

Kalmasun varlıkda Mısrî'nün vücûdu zerrece
Kurtulayum vasl-ı dildâr olayum şimdengeru
Niyâzî-i Mısrî G. 151/10

Kalmasın varlıkta Mısrî'nin vücûdu zerrece, kurtulayım sevgili vaslı olayım şimdiden sonra.

Hak ile bî-nişân iken kamû cânlara cân iken
Düşürdi bî-mekân iken beni kevn ü mekân içre
Niyâzî-i Mısrî G. 153/2

Hakk ile nişânsız iken bütün canlara cân iken, beni mekânsız iken dünya âlemine içine düşürdü.

Niyâzî kaldı hayrette yanar dil nâr-ı firkâtdе
Düşüp bu dâr-ı gurbette dün ü gün eyler efgânı
Niyâzî-i Mısrî G. 185/5

Niyâzî kaldı hayrette yanar dil firkât ateşinde, düşen bu gurbet yurdunda dün ve gün eyler efgânı.

Sufiler “Mutlak Birlik”e insanın çevresinden kopup, çevresiyle uğraşmayıp, dünyaya sırt çevirip kendi içine çekilerek, iç dünyasına dalarak ulaşacağı düşüncesindedirler.

3.4.2.1 Kendi Benliğine Dalma

“ Bir Tanrı taşıyorsun kendinle birlikte oraya-buraya da bunun bilmiyorsun, sen ey kutsuz! Sanıyorsun öyle dışındaki bir gümüşten ya da altından Tanrı’dan söz ediyorum? Sen kendi içinde sahipsin ona da. Farkına varmıyorsun bunun; onu, temiz olmayan düşüncelerle, ya da kirli eylemlerle lekelediğin zaman. Bir Tanrı tasvirinin yanında bulunsaydın, o yaptıklarını yapmayı göze almazdın halbuki Tanrı’nın kendisi senin içinde bulunduğu, her şeyi gördüğü ve işittiği halde, utanmıyorsun kendinden, kötü bir şey düşünmekten ya da yapmaktan ”

Epiktetus / Söylevler

İnsan, bir kez daha kendini yitirdi. Bir kez daha, çünkü ne yeni, ne de rastlantısal bir şey bu. Tarih boyunca kendini nice kez yitirmiştir insan. Öbür tüm canlılardan farklı olarak, kendini yitirme, varoluşun ormanında, kendi iç dünyasında yitme yetisi onun oluşumsal özelliğidir ve bu korkunç yitme duygusu sayesinde, insan var gücüyle harekete geçerek kendi benliğini yeniden bulmaya çabalar. Kendini yitmiş bulma yeteneği ve tedirginliği, insanoğlunun trajik yazgısı, aynı zamanda yüce ayrıcalığıdır (Gasset, 2011:51)

İnsan kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar; ötekileşmedir bu. İnsan güçlü bir cabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur; bu benliğe dalmadır. Yalnız kalıp da kişiliklerini yapılandırabilecek tek yerde, yalnızlıkta yeni baştan yapılandırmasınlar diye insanları salkım saçak kalabalıklarda yığılmaya zorluyorlar. Gerçeğin hizmetinde olmayı kötülüyorlar. Tüm bunlarla insanların tutkulara kapılmalarını, coşkularla onurlandırmalar arasında kendilerini şaşkınlıklarını sağlıyorlar. Tabii insan kendi içine girmeyi başaran hayvan olduğuna göre de kendinden geçtiğinde alçalma yolunu tutmuş demektir, yeniden hayvan düzeyine iner. İç dünyasına stratejik çekilme yapmadıkça, düşünce nöbette beklemedikçe, insan yaşamı olanaksızdır. İnsan bazı büyük iç kapanışlara neler borçlu olduğunu şöyle bir anımsayalım! Bütün büyük din kurucularının

peygamberliklerinden önce ünlü inzivalara çekilmiş olmaları rastlantı değildir. Buda dağ başına çekilmiştir. Hz. Muhammed Hira mağarasına, Hz. İsa onlardan ileri giderek kırk gün çölde inzivaya çekilmiştir (Gasset, 2011: 48-49).

Benliğe yöneliş, bireyin kendini yeniden keşfetmesinin ilk adımıdır. “Benlik, ilişkinin kendisi değil; ilişkinin kendine dönüşüdür” (Kierkegaard, 2001: 21). Kişinin kendine dönüşü içindeki “ben”i tanınmasını sağlayacaktır.

Ben (*Self*) kavramının anlamını taşıyan ilk ve en yaygın terim “nefs” tir. Bu sözcük genellikle bedenın canlı tutan ilkesine, bedensel yapı ile ruh (*spirit*) arasındaki aracıya veya insanın varlığının ruhanî hayat yoluyla mükemmelleştirilen yönüne işaret eder. Bu aynı zamanda doğrudan doğruya bireysel bilince de işaret eder, dolayısıyla *ene’iyye* ile hemen hemen aynı anlama gelir.

Ben (*Self*) kavramının anlamını taşıyan diğer bir terim “Zât” tır. Bu kavram İlâhî öze, nihâî gerçekliğe ya da Ulûhiyete işaret eder (Chittick, 2008: 169-170).

İnsan bir yanı İlâhî benliği (*Zât*) ile diğer yanı beşeri benliği (*Nefs*) ile şizofrenik bir bölünme içerisindedir. Sûfîler Varoluşsal yalnızlığın sebebi olarak insanın “ Beşeri ben”ini görürler. Bundan dolayı bu yalnızlıktan kurtuluşun ve dünyaya düşüp ızdırap içinde olan ruhun tekrar asli vatanına dönüş yolunun insanın beşeri benini terk edip ilahi benini bilmesinden geçtiğini ifade ederler. İnsan kendisini bilerek ‘deruni özüne’ yani varlığın merkezine ulaştığında Rabb’ini de bilmiş olur ve Rabb’ini bildiğinde aynı zamanda her şeyi de bilmiş olur. O’nun dışında hiçbir şeyin bulunmadığını Mutlak’ın yüce birliği içinde kavrayan insan, böylece eşyayı aslî gerçekliği ile görme imkânına da kavuşmuş olur.

Dış dünyayla uyum sağlayamayan Sufi, kendi soyut dünyasını kurar. Bu dünya sufinini kendi benliğini bulmaya çalıştığı evrendir. Sufi bu evrende Mutlak varlık olan Allah ile içten ilişki kurmayı amaçlar.

“Acaba, sufi, mutlak varlığa ulaşmak için nasıl bir yol izlemektedir. Sufi metinlerinde anlaşıldığı kadarıyla sufi, Tanrıyı içinde duyar hisseder. Bu duyuş ve hissediş onun Tanrı’yı bilmeye çalışmayı anlamına gelir. Kendisine varılması

hedeflenen varlık aynı zamanda bilinmeye çalışılan bir varlıktır. Nefsini temizlemek suretiyle, ahlaki duruşuyla Tanrı'ya ulaşmaya çalışan bir kimse bu aşamada, önce kendini bilecek, sonra Tanrı ile kuracağı mahrem ilişkinin epistemik örgüsünü hazırlayacaktır” (Filiz, 1995:167).

Bulan özünü gören yüzünü

Bir yüzi dahi görmek dilemez

Niyâzî-i Mısrî G. 74/1

Terk et Niyâzî seni bul anda o Sultânı

Her kim cânından geçer ol vâsıl-ı yâr olur

Niyâzî-i Mısrî G. 47/9

Niyâzî terk et seni, bul anda o Sultânı, her kim canından geçer ol yâra kavuşmuş olur.

Benliğimdir senden ayıran beni,

Varlığım şehrini yık virâne kıl.

Niyâzî-i Mısrî G. 108/3

Dağlar gibi kuşatmış benlik günâhı seni

Günâhunı bilmedin gufrânı arzularsın

Niyâzî-i Mısrî G. 136/5

Dağlar gibi kuşatmış benlik günâhı seni, günâhın bilmeden affedilmeyi arzularsın.

Sen seni bilmektir ancak Pîr'e ülfetten garaz

Noktayı fehm eylemekdür ilm ü irfândan garaz

Niyâzî-i Mısrî G. 82/1

Sen seni bilmektir ancak Pîr'e ülfetten maksat, ilim ve irfândan gaye noktayı anlamaktır.

Nefsini bilen erermiş bir tükenmez devlete

“Fakr-u fahrî” dür Niyâzî bil o devletten garaz

Niyâzî-i Mısrî G. 82/5

Nefsini bilen erermiş bir tükenmez devlete, Niyâzî bil ki o devletten maksat “Fakru fahrî” dir.

İnsanın Mutlak’ı bilmesine giden en kestirme yolun kendi içinden geçtiği gerçeği sadece mutasavvıfların değil; varoluşçu düşünürlerde de aynı düşünceleri görmekteyiz.

Kierkegaard, gerçek varlığın insanın ferdiyetinde olduğunu, gerçek bilginin de insanın kendisini bilmesine bağlı bulunduğunu söyler. Yalnızlığı kendini bilmenin anahtarı olarak kabul eder ve yalnızlık onda zorunlu bir içe dalış aracı olarak ortaya çıkar (Magill, 1992: 12).

Gabriel Marcel ise bireysel varoluşun sağlanmasını yalnızlık içinde gerçekleşecek bir içe dalış tutumu ile mümkün görür (Gölbaşı, 2006:6).

Gerçek sonsuzluk insanın içindedir. Fakat insan çoğu zaman bunu fark edemez. Sonsuz sandığı sonlunun (dünyanın) eğreti varlığı içerisindeki mâsiva perdesi, onun kendi sonsuzluğunu görmesine izin vermez. Mâsiva perdesini araladığı takdirde içindeki saklı olan ‘hazine’yi görme imkânına kavuşur.

Saykal ur mir’ât-ı kalbe taşraya bakmağı ko
Sen sana bak cümle âlem halkı divânındadır
Niyâzî-i Mısrî G. 40/6

Kalb aynasını cilala, dışarıya bakmağı bırak, sen sana bak bütün âlem halkı divânındadır.

İster isen bulasın cânânı sen
Gayre bakma sende iste sende bul
Kendi mir’atunda gözle anı sen
Gayre bakma sende iste sende bul
Niyâzî-i Mısrî 102/1

İster isen bulasın cânânı sen, başkasına bakma sende iste sende bul, kendi aynanda gözle anı sen, başkasına bakma sende iste sende bul.

Kendini bilme yolunda dıştan içe atılan adımla insan, Elest gününde kendisine bildirilen kulluğunu hatırlama imkânı bulur. İnsanın öğrenmiş olduğu her şey aslında unuttuklarını hatırlamasından ibarettir.

Her kande baksam görünür gözlerüme sırr-ı ezel

Her şey ulaşup Hakk'ına çıktı aradan kâ'inât

Niyâzî-i Mısırî G. 15/3

Her yerde baksam gözlerime ezel sırr-ı görünür, her şey Hakk'ına ulaşup aradan kâinât çıktı.

Kendini bilen insan, O'nun dışında, kendisi de dâhil hiçbir şeyin aslî bir varoluşa sahip olmadığını idrak ederek eşyayı mutlak birlik hâlinde görür.

Gitti kesret, geldi vahdet oldu halvet dost ile

Hep Hakk oldu cümle âlem çarşu pâzar kalmadı

Niyâzî-i Mısırî G. 180/4

Gitti kesret, geldi vahdet oldu halvet dost ile hep Allah Teâlâ oldu cümle âlem çarşu pâzar kalmadı.

İnsanın kendisinin farkına varması için içsel bir tecrübe yaşaması kaçınılmazdır; zira insan aradığı 'öz' onun kendi sonsuzluğunda saklıdır ve bunun dışsal bir tecrübeyle bulmak isteği, çoğu zaman sonuç vermez. İnsanın hakikati kendi dışında araması, gerçekte onun, kendisinin kim olduğunu bilmemesinden kaynaklanır. Zira aradığı şey bizzat kendisindedir; bunu anlamak için kalbinin derinliklerine inebilmesi yeterlidir. Aradığını kesinlikle kendi sonsuzluğunda bulacaktır.

Ben sanurdum ‘âlem içre bana hiç yâr kalmadı
Ben beni terk eyledüm gördüm ki ağıyâr kalmadı

Niyâzî-i Mısrî G. 180/1

Ben sanırdım âlem içre bana hiç yâr kalmadı, ben beni terk eylerim bildim ki başkaları kalmadı.

Sağ u solum gözler idüm dost yüzünü görsem deyü
Ben taşrada arar idüm ol cân içinde cân imiş

Niyâzî-i Mısrî G. 78/2

Sağ ve solumu gözler idim dost yüzünü görmek için, ben dışarıda arar idim ol cân içinde cân imiş.

Zevk-i Tenhâyî Redifli Gazel

Derûna şevk-bahşâ-yı gümûndur zevk-i tenhâyî
Hulâsa dâfi‘-i renc-i cünûndur zevk-i tenhâyî

Cilâ-yı dîde-i bâtın olur hâsıl bu ‘uzletden
Ziyâ bahşâ-yı envâr-ı ‘uyûndur zevk-i tenhâyî

Virür rûha safâ şevk-i derûmı müstezâd eyler
Tarâvet-âver-i cân zebûndur zevk-i tenhâyî

Egerçi âşinâ-perverlik eyler âdemî dil-şâd
Ve-lâkin zevk-i kesretten füzûndur zevk-i tenhâyî

Dil-i Kânî gibi gamdan özge âşinâsı yok
Hemîşe âşinâyâ reh-nümûndur zevk-i tenhâyî

Kânî G. 209/1-5

SONUÇ

İnsanın kökeni ilahidir. Allah, insanın yaratılış anında meleklerle arasında konuşmayı Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatıyor:

“ Hani Rabbin meleklere demişti ki: ”Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın ” (Karaman,Özek vd., 2012: 262).

İnsan varlığının kökeni Rabbine aittir. Yaratılış zamanında Allah insanın derununa ilahi aşkı ekmiştir. İnsanın yaratılışında aşk vardır ve aşkın özünde de dönüş vardır. Eğer varlığımızın köklerine geri dönersek, bütün varoluşun kaynağını bulursak, insanoğlunun bütün mizacını ve kim olduğumuzun gerçek anlamını kavrayacağız.

“ ...zât, sıfat ve ef'alden (fillerden) ibâret olan Hazret-i İlâhiyye'nin bütün yüce vasıflarını (yani zâtını, sıfatlarını ve ef'alini) kendinde cem' eden müstesnâ bir örnek olarak Âdem için, yaratıldığında: “Muhakkak ki Allah Âdem'i kendi sureti üzere yaratmıştır” buyrulmuştur. Burada “sûreti” deyimi Hazret-i İlâhiyye'nin suretinden başka bir şey değildir. Binâenaleyh Allah, (Âdem ile remzedilen ve) insân-ı kâmil denilen bu derli toplu (muhtasar) şerefli örnekte bütün İlâhî isimler ile birlikte tafsilatlı Âlem-i Kebîr'de (zâhiren) bulunmayan hakikatları da îcad etti ” (İbn Arabî, Fusûs, Aktr: İzutsu, 1999:300).

Şu halde bütün İlâhî isimler, sıfatlar insanın yaratılışında tecelli etmiştir. Bunun manası varoluş düzeyinde insan âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir. Burada insana âlemin özü, âlemde tecelli etmiş ne varsa hepsini kendinde cem' eden bir varlık nazarıyla bakılır.

“İşte bu sözü geçene (yâni 'Cem' etme yeteneğine sahip olan kimseye) insân, Halîfe adı verildi. Onun böyle bir adla adlandırılması ise yaratılışındaki cem' etme ve hakikatların hepsini kuşatma yeteneğine sahip olmasından dolayıdır. Gözbebeği insan için ne ise İnsan da Allah için odur. Ve (insân) görmek ile (basar ile)

eşanlı tutulmuştur (çünkü Arapçada gözbebeğine 'gözdeki insan' denilir)'' (İbn Arabî, Fusûs, Aktr: İzutsu, 1999:302).

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

Şeyh Galîb TCB. 10/ Vb.

Bil ki vech-i Hakk'a mir' âtdır özün bir hoş gözet

'Men aref' sırrındaki mâden senin kânındadır.

Niyâzî-i Mısırî G. 40/7

Bütün insanlar "kâmil" surette yaratılmış olmalarına rağmen kendilerindeki bu mükemmelliğin bilincinde değillerdir. Bütün insanların bu konudaki bilinç düzeyleri farklıdır. Kemâle eren, kendi hakikatini idrâk edip Hakk'ın tecellisi olduğunu fark eden ve en yüksek bilinç düzeyindeki insan "insân-ı Kâmil" olabilmektedir.

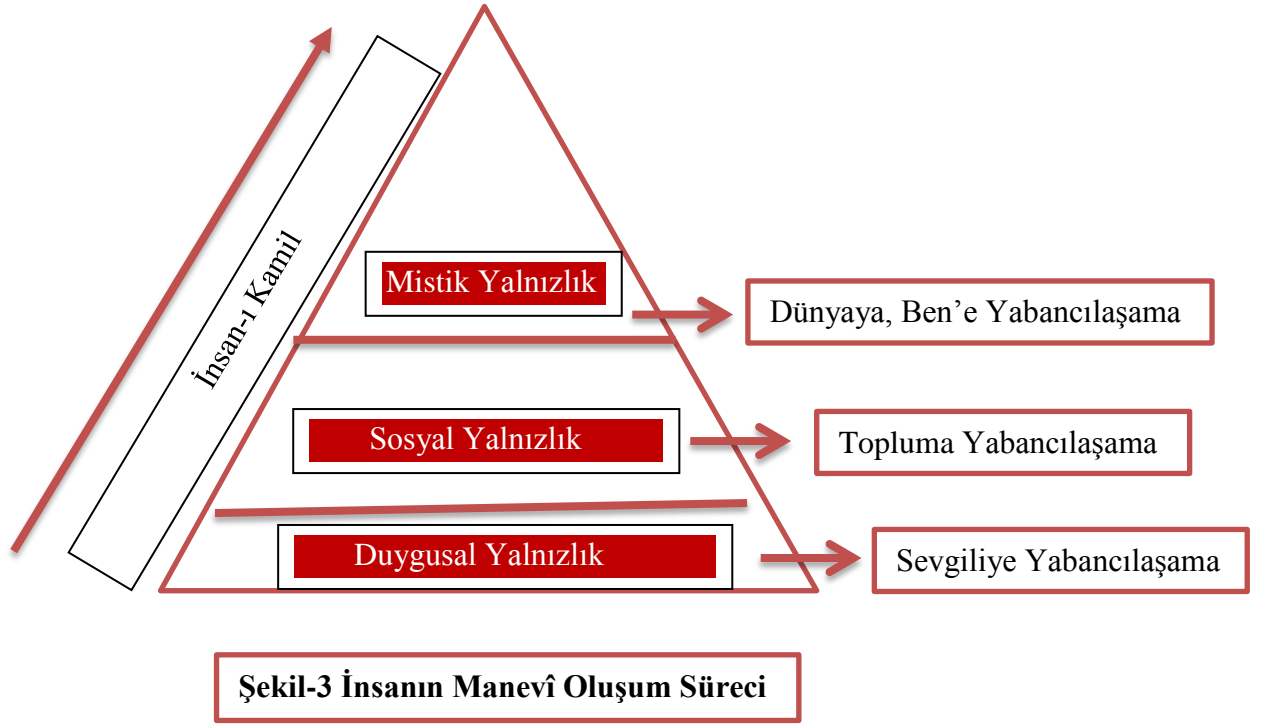
" Ondan sonra (yani Âdem'i yarattıktan sonra), Allah Teaâlâ ona emanet ettiği şey hakkında kendisini idrâk sahibi kıldı. Ve bunu iki eline aldı. Bir elinde âlem ve diğer elinde de Âdem ve zürriyeti ile onların mertebeleri vardı" (İbn Arabî, Fusûs, Aktr: İzutsu, 1999:326).

Bunun anlamı manevi ilerleme için yaratılmış olduğumuzdur. Yani bütün insanlar manevi tekâmül için yaratılmışlardır. Manevi tekâmül için gerekli olan kulluk cevheri herkesin içinde mevcuttur. İnsan, potansiyel olarak sahip olduğu tekâmül veya dönüşüm yetisinin farkına vardığı andan itibaren, kendisini geliştirmek ve böylece mutlak varlığa yükselmek için bir gayret içerisine girecektir. Her türlü maddî kayıttan sıyrılarak, dünyevî hırs ve ihtirasları dizginleyerek, fânî olandan kurtularak, kendisi ile mutlak varlık olan Hak arasında bulunan her türlü engeli ve "ben"ini aşarak manevi oluşumunu tamamlar. Manevi oluşumunu tamamlamış bir kişiliğin anlamı onun varlık halkasını tamamlamasıdır. Yani yaratılışın nihayeti olan kâmil insan olma düzeyine ulaşmasıdır. Bu aşamaya ulaşan

kimseler yalnızlıktan, yabancılaşmaktan kurtulup kendilerinde mevcut olan öz cevheri elde ederler.

Divan şiiri, insanın benliğini dönüştürme sürecinin, mânevî dönüşüm sürecinin tarihidir. Çalışmamızda, bu şiirin merkezi teması olan aşk ve bunun tabii sonucu olan “yalnızlığın” anlamı ve insanın manevi gelişimindeki, oluşumundaki rolü üzerinde durduk. Çalışmamızda yalnızlığı üç başlık altında ele aldık: Duygusal, sosyal ve mistik yalnızlık. Divan şiirinde işlenen yalnızlık “ontolojik yalnızlık” tır. Bu açıdan üç yalnızlık durumu bir bütünlük arz etmektedir. İnsanın manevi dönüşümünde geçmesi gereken birinci vadi “Duygusal Yalnızlık “ vadisidir. Bu vadi aşkın başlangıç vadisidir. Âşığın görmezden gelindiği, reddedildiği, acı çektiği, bu acıların âşığı yavaş yavaş yakmaya başladığı vadidir. İkinci vadi ise “ Sosyal Yalnızlık” vadisidir. Âşığın yanmaya başladığı vadidir. Sevgiliye kavuşması engellenen âşık toplumdan, insanlardan el etek çekmeye başlamıştır. Âşık yaşam alanını da değiştirir. Mekânı dağlar, çöller, ıssız yerler olmuştur. Kimsesizdir, ötekidir, yabancıdır. Âşığın manevi oluşumunu tamamlaması için geçmesi gereken son vadi “mistik yalnızlık”dır. Âşığın her türlü maddî kayıttan sıyrıldığı, dünyevî hırs ve ihtirasları dizginlediği, fânî olandan kurtulduğu vadidir. Tam da bu noktada âlemin bütün unsurlarından sıyrıldıktan sonra asıl büyük engel ortaya çıkacaktır ki bu da kişinin kendi nefsi (beni) dir. Hakk’a vâsıl olma amaç ve gayretindeki insan için gerçek anlamda varlık elde etmesi, onun bütünüyle kendi varlığından kurtulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için de insanın, kendi benliğiyle alakalı en ufak bir iz kalmayınca kadar yanması, varlık veya benliğini eritip yok etmesi gerekir. Mistik yalnızlık vadisi âşığın bunu gerçekleştirdiği vadidir.

Âşık duygusal yalnızlık döneminde “sevgiliye”, sosyal yalnızlık döneminde “halka, topluma”, mistik yalnızlık döneminde ise “ dünyaya, kendine” yabancılaşarak en yüksek bilinç düzeyi olan “İnsân-ı Kâmil” düzeyine yükselir.



Ayrıca bu çalışmamızda, insanın gelişim ve tekâmül sürecinde yalnızlığa dair doğuda ve batıda kaynaklanan teorileri (varoluşçuluk, psikanaliz ve tasavvuf) karşılaştırma ve birleştirme gayreti içinde olduk.

Doğu irfanından (Tasavvuf), Batılı psikanalitik ve varoluşçuluk düşüncesinden elde ettiğimiz anlayış bizi nihayi bütünleşmenin ve manevi dönüşümün; zaman, yer ve kültür derecesine bakılmaksızın evrensel bir hadise olduğu sonucuna götürdü. Psikanalitik düşünce insanda ontolojik olarak bulunan nihayi bütünleşme ve manevi dönüş özelliğini metafizik boyutundan arındırdığı için metafiziksel bir bağ yerine cinsel ihtiraslar üzerinde durmayı yeğlemiştir. Oysaki bir halin veya durumun, bir insanda ontolojik olarak bulunması, o hal ve durumun insanın varlığı ve doğası gereğidir.

Kültürlerin temelde benzer olmadığı düşüncesi yaygındır. Oysa kültürel farklılıklar tarihsel niteliklidir; ontolojik olan ise, kültürler arasındaki benzerlikten ortaya çıkan özdür. Freud, Lacan'ın aşk anlayışıyla divan şairlerinin aşk analizleri arasındaki farklar tarihseldir; ama benzerlik terimlerinde dile gelen öz, ontolojik niteliklidir. Psikanalitik düşüncede ontolojik nitelik göz ardı edilmiştir.

Bu teoriler yalnızlık deneyimini, yalnızlığın olumlu veya olumsuz algılanmasına bağlı olarak farklı tanımlamışlardır. Yalnızlığı, bireyin, hem sosyal bir varlık oluş niteliği ve hem de psikolojik sağlık bütünlüğü bağlamında irdeleyen ve konuyu bireyin bizatihi kendisi ve onun toplumla ilişkisi boyutunda ele alan bu teoriler yalnızlığı, medeniyet tasavvuru ve din/dindarlık bağlamında da ele almışlardır.

İslam entelektüel mirası (tasavvuf) belli bazı boyutları, modern uygarlığın bunalımına diğerlerinden daha çok hitap ettiğini görmekteyiz. Tasavvufun; insan olmanın ne anlama geldiği konusunda meseleyi özünden yakalayan şiirsel ve ruhani öğretilerinden dolayı, Batılılar katında özel bir çekiciliği olmuştur. Bu çekiciliğin özünde tasavvufun modern insana en dolaysız bir biçimde seslenme araçlarına sahip olması yatmaktadır.

Modern insanın en büyük problemlerinden biri olan yalnızlık duygusu Tasavvufta bir eğitim metodu olarak işlenmiş ve insanın gerçeği (Mutlak Hakikat) arayış çabası içinde önemli bir uğrak yeri olmuştur.

Sûfilerin yalnızlığı tercih etmelerinin nedeni dünyanın lüks ve eğlencesinin kendilerini Allah'tan uzaklaştırdığı inancından kaynaklanmaktadır. Bu durumda yalnızlık Allah'ın yakınlığını elde etmek için bir araç olmaktadır. Bu anlamıyla “yalnızlık” gerçek değerini bulmuş olur.

İnsanın manevi gelişimini tamalaması için Allah'a yaklaşması ve O'nunla kendisini bir bütün hissetmesi son derece önemlidir. Ancak bu şekilde “yalnızlık” hastalıklı bir duygu olmaktan çıkacak ve gerçek değerini bulmuş olacaktır.

Mevlana bizlere seslenerek bu duygunun gerçek değeri hakkında yorumunu yapmıştır:

“ Allah ile olmayan kimse yalnızdır.

-Eğer herkesleysen ve bensiz isen, hiç kimseyle değilsin

-Eğer benimleysen ve hiç kimseyle değilsen herkeslesin.”

Yalnızlık duygusunun Divan şiirinde işlenişini ele alırken farklı yüzyıllarda yaşamış ve farklı meslek gruplarındaki şairlerin divanlarında yararlandık. Bundaki amacımız yalnızlığın ele alınışında felsefi, psikolojik boyutta bir farklılığın oluşup oluşmayacağını tespit etmektir. İncelememizde öz açısından bir farklılığın oluşmadığını tespit ettik. Şairler arasındaki temel farklılık şiir estetiği ve dilidir.

DİZİN

A

Abdullah b.Mübârek, 171
Abdülkerim el-Kuşeyri, 193
Ahmet Gazâlî, 9, 134, 139
Ahmet Paşa, XVII, 21, 24, 28, 30, 31, 35,
36, 41, 42, 46, 47, 50, 52, 54, 57, 59,
62, 65, 66, 70, 71, 73, 74, 75, 82, 83,
84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 99,
103, 117, 118, 119, 121, 123, 139, 145,
148, 149, 153, 158, 182, 190, 232, 241
Akdemir, 49, 112, 116, 120, 125, 232
Akgün, 127, 232
Akün, 12, 13, 232
Akyıldız, 169, 232
Alevîlik, 131
Ali, 142, 232, 237, 239
A'mak-ı Hayal, 107
Anadolu, 142
Andrews, 8, 13, 19, 80, 115, 116, 130,
131, 232
Armağan, 3, 232, 233
Artvinli, 109, 235
Ataer, 197, 198, 232
Attar, 209, 233
Aylak Adam, 196
Ayverdi, 91, 142, 233

B

Başlı,, 19
Bâtınilik, 131
Batislam, 147, 233
Baysal, 10, 11, 233
Behiştî, XVII, 21, 22, 24, 25, 31, 33, 34,
36, 37, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 53, 54,
55, 58, 59, 60, 62, 67, 70, 71, 72, 73,
77, 79, 82, 83, 85, 86, 88, 90, 93, 96,
99, 102, 103, 105, 117, 118, 119, 120,
122, 123, 124, 126, 136, 137, 138, 139,
142, 143, 148, 149, 151, 153, 155, 158,
178, 183, 184, 187, 188, 190, 201, 202,
233
Benî Âmir, 48
Bianchi, 108
Borgna, 76, 80, 167, 233
Boyne, 112
Buber, 4
Burger, 5, 233
Büyük Felsefe Lügatı, 109
Büyük Türk Klasikleri, 147
Büyükyılmaz, 128

C

Camus, VII, 101
Can, VI, 113, 233, 240
Cebecioğlu, 91, 233

Cem Sultan, XVII, 23, 37, 43, 45, 50, 55,
58, 61, 63, 69, 72, 74, 83, 94, 95, 99,
104, 125, 138, 145, 147, 153, 154, 160,
204, 233

Cevizci, 108, 233

Ceylan, 166, 180, 233

Chittick, VIII, 19, 205, 206, 208, 215,
234

Cöntürk, 92, 234

Cündioğlu, 173, 174, 234

Ç

Çakıroğlu, 92, 234

Çavuşoğlu, 14, 233, 241

Çelebi, 130, 197, 198, 234

Çeleğen, 157, 234

Çile, 172

Çin, 47

Çoban, 16, 17, 18, 234

D

Deleuze, 115, 232, 235

delilik, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 126

Demirer, 108, 127, 128, 168, 239

Derviş Tipleri, 130, 131, 133, 141

Devellioğlu, 112, 113, 142, 189, 234

Din ve Zihniyet, 131

Doğan, 1, 81, 234

Doğu Türkistan, 47

Dor, 18

Dostoyevski, 167

Dulupçu, 169

Durakoğlu, 200, 235

Duy, 3, 235

E

Ebu Bekir Vâsitî, 133

Ebu'l- Abbas Nişaburî, 133

Edward Caird, 164

Enderunlu Hasan Yaver, XVII, 22, 27,
28, 29, 31, 32, 35, 38, 39, 44, 45, 49,
82, 96, 97, 98, 99, 120, 137, 149, 152,
154, 155, 202, 235

Enverî, XVII, 23, 24, 26, 27, 29, 37, 38,
44, 45, 51, 55, 56, 65, 68, 70, 72, 73,
83, 94, 96, 104, 105, 121, 122, 123,
140, 142, 148, 151, 154, 178, 242

Epiktetus, 214, 235

Eraydın, 11, 235

Erbain, XIII, 171, 194

Erdönmez, 115, 235

Erhat, 101, 235

Erkal, 112, 113, 235

Erkoç, 109, 235

Eros, 100, 101

Esed, 195, 200, 236

Eyüpoğlu, 107

Ezeli Aşk, XIII, 195

F

Fâtıma, 142

Ferganalı, 133

Filiz, 216, 236

Fink, 128

Filipeli Ahmet Hilmi, 107

Foucault, 110, 111, 112, 236, 242

Freud, 2, 15, 81, 128, 224

Fromm, 2, 170

Fudayl b. İyâz, 171

Fusûs, VI, 221

Fusûs Şerhi, VI

Fuzûlî, XVII, 1, 22, 24, 26, 28, 31, 32, 38, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 60, 65, 67, 68, 69, 72, 73, 79, 80, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 117, 118, 121, 125, 135, 136, 137, 138, 140, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 158, 159, 161, 178, 179, 183, 184, 188, 190, 202, 204, 232, 234, 236, 238

G

Galib, 23, 95, 209, 236

Gariplik, XIII, 107, 156, 157, 236

Gasset, 3, 214, 215, 236

Gazâlî, 135, 141

Gençtan, 2, 236

Gibb, 10, 236

Goethe, 107

Gödelek, 196, 236

Gölbaşı, 172, 236

Grabosky, 106, 107

Guattari, 115, 232

Gurbet, X, XIII, 74, 103, 107, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 234, 236

Güler, 52, 183, 236

Gülhan, 156, 157, 161, 236

Gündüz, 38, 172, 236

Güven, 157, 237

H

Halvet, XIII, 2, 83, 171, 173, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 218, 242

Hamdullah Hamdî, XVII, 26, 30, 31, 32, 34, 40, 43, 52, 70, 72, 87, 138, 139, 147, 179, 202, 237

Hasan, XVII, 22, 27, 28, 29, 31, 32, 35, 38, 39, 44, 45, 49, 82, 96, 97, 98, 99, 120, 137, 142, 149, 152, 154, 155, 202, 235, 241, 243

Hegel, 127, 128, 129, 168, 169, 170, 237, 241, 243

Heidegger, VII, 128

Helenistik, 108, 168

Hıta, 47

Hindistan, 51, 142

Holbrook, 130

Hökelekli, 163, 166, 237

Huten, 47

Hüseyin, I, II, III, IX, 142, 232, 234, 240

Hız.Musa, 194

I

Irak, 142

İ

İbn Arabî, 167, 172, 173, 221

İbn Hazm, 65, 88, 98, 101, 237

İçli, 144, 237

infirâd, 2

inzivâ, 172

- I**
- Îran, 142
- İ**
- İsmail Fenni, 109
İzmir, 16, 17, 18, 128, 129, 237
İzutsu, VI, 110, 221
- J**
- J.C. Arfouilloux, 6
Jacques Lacan, 15, 128, 239
Jaspers, VII
- K**
- Kabe, 48
Kalender, 134, 141, 143
Kalenderlik, 142
Kalpaklı, 12, 19, 101, 233, 237
Kamus-ı Felsefe, 109
Kânî, XVII, 39, 46, 61, 68, 150, 152, 155,
158, 202, 220
Kara, 66, 164, 165, 237
Karaman, 220, 238
Karnick, 4, 5, 6, 240
Kâşâni, VI
Kaya, 11, 238
Kayaalp, 2, 7, 238
Kays, 48, 49, 124
Kılıç, 114, 238
Kızılgeçit, 2, 5, 6, 238, 240
Kierkegaard, VII, VIII, 4, 196, 197, 198,
205, 215, 217, 236
- Killen, 3
Korkmaz, 144, 238
Kurnaz, 12, 13, 14, 238, 239, 242
Kuşeyrî, 133, 171
Kutluer, 164, 238
- L**
- Lacan, 15, 16, 18, 128, 129, 224, 234,
237
Lechte, 112
Leylâ, 35, 43, 48, 118, 119, 120, 124, 232
Lugatçe-i Felsefe, 109
Lugat-ı Tıbb, 109
- M**
- Magill, 205, 238
Marcel, VII, VIII, 196, 198, 199, 200,
205, 217, 235, 239, 242
Markus, 108, 127, 128, 168, 239
May, 6
Mecnun, IV, 35, 42, 43, 48, 49, 78, 113,
115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 156, 162, 176, 194, 232
Mecnun işlevi, 116
Melâmet, 132, 135
Melâmi, 130, 131, 132, 133, 134
Mellar, 128
Melvin Seeman, 126, 129
Mengi, 139, 238
Meniski, 108
Mevlana, V, VIII, 225
Mısır, 142, 158
Mijuskovic, 6

Minibaş, 127, 238
Mistik Hayat, XIII, 163
Mistisizm, X, XIII, 163, 164, 166, 238
Morel, 108
Muhammed, 142, 171, 215, 236, 238,
240
Muhammet Nur Doğan, 80
Mustafa Namık Çarıkı, 109
Muşta, 198, 199, 239
Mysticism in Religion, 164

N

Nasio, 15, 62, 76, 77, 81, 239
Necâtî Beg, XVII, 25, 26, 28, 29, 32, 33,
34, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 55, 56,
59, 60, 61, 64, 66, 73, 74, 78, 79, 82,
84, 86, 87, 89, 91, 99, 104, 105, 106,
121, 126, 140, 141, 145, 147, 150, 151,
153, 155, 158, 159, 161, 179, 239
Necid, 48
Necip Fazıl KISAKÜREK, 156
Necmüddîn Kübrâ, 171
Nedîm, XVII, 21, 22, 23, 27, 31, 56, 64,
66, 73, 74, 98, 143, 160, 204, 239
Neysâbûrî, 113
Niyâzî-i Mısrî, XVII, 159, 160, 174, 175,
176, 177, 181, 182, 184, 185, 186, 187,
190, 191, 193, 194, 195, 203, 204, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,
216, 217, 218, 219
Normsuzluk, 126, 127
Nursi, VII, VIII, 239

O

Ocak, 141, 142, 239
Ofluoğlu, 128, 169, 239
Oğuz Arkanaç, 109
Onay, 51, 123, 239
Orta Asya, 142
Otto Pflleiderer, 164

Ö

Öteki, 6, 15, 17, 18, 129, 144, 199
Özbudun, 108, 127, 128, 168, 239
Özdenören, 12, 87, 239
Özek, 220, 238
Özel, 168, 170, 234, 237, 240
Özodaşık, 107, 240

P

Pala, 12, 13, 14, 42, 47, 48, 85, 88, 147,
240
Paz, 7, 9, 240
Peker, 166, 240
Peplau, 5
Perlman, 5
Philippe Pinerin, 108
Platon, 18, 62, 63, 204, 240
Psikiyatri Sözlüğü, 109
psikoanalitik, 2
psikodinamik, 2
Pürcevadî, 10, 14, 134, 139, 144, 201,
211, 240

R

Râfizilik, 131

Rıza Tevfik, 109

Richard Nettleship, 164

Rind, 130, 134, 137, 140

Risâle, 133

Rook, 5

Rönesans, 111

S

Sabri F. Ülgener, 131

Said Nursî, VI, VIII

Sarıhan, 3, 240

Sartre, VII, VIII, 4, 16, 128, 196, 234,
237, 240

Schimmel, 163, 240

Selçuklular, 142

Serî es-Sekatî, 171

Seyyid Şerif Cürcânî, 171

Sisyphos, 100, 101

Söylevler, 214

Stultifera Navis, 111

Sûriye, 142

Sülemî, 133

Ş

Şemsettin Sami, 109

Şentürk, 132, 240

Şeyh Gâlib, XVII, 45, 57, 58, 67, 77, 78,
79, 89, 95, 117, 118, 119, 120, 122,
123, 125, 139, 140, 141, 143, 149, 159,

162, 184, 188, 191, 192, 194, 203, 221,
232, 240

Şeyhülislâm Yahyâ, XVII, 22, 25, 33, 49,
55, 56, 57, 66, 67, 73, 77, 78, 79, 81,
82, 84, 89, 93, 97, 98, 100, 102, 103,
117, 118, 120, 122, 125, 126, 136, 140,
141, 154, 180, 187, 241

Şişman, 106, 241

T

Tanpınar, 12, 241

Tasavvuf, VIII, X, XIII, 91, 133, 165,
166, 171, 172, 194, 203, 210, 223, 233,
234, 235, 237, 238, 242, 243

Tasavvufi Hayat, XIII, 165

Taşlıcalı Yahyâ, XVII, 20, 58, 66, 67, 69,
70, 71, 80, 84, 143, 158, 159, 241

Tayy-ı mekân, 85

Tecrit etmek, 2

Tekin, 171, 241

Tillich, 4, 196

Tolan, 127, 241

Tolasa, 12, 13, 14, 147, 241

Topakkaya, 170, 241

Turan, 106, 234, 236, 241

Tur-i Sinâ, 194

Türkçe Sözlük, 144, 156, 189, 233, 234,
241

U

Uludağ, 10, 91, 112, 133, 172, 189, 194,
241

Ustabaşı, 199, 200, 242

Uzlet, XIII, 2, 165, 171, 172, 173, 181,
182, 183, 184, 187, 236, 242,

Uzun, 88

Ü

Ülgener, 132, 242

V

Vahapoğlu, 110, 111, 112, 242

vahdet, VI, 2, 212, 213, 218

Vahdet-i Vücûd, VI

Varoluşçuluk, 196, 234, 240

Vincenzi, 106, 107

W

Weiss, 106, 107

William Ralph Inge, 164

Y

Yabancılaşma, X, XIII, 107, 108, 109,
115, 126, 127, 128, 129, 130, 144, 167,
168, 169, 170, 171, 181, 232, 235,
238, 239, 240, 241

Yabancılaşmanın Anlamı Üzerine, 126

Yahyaoğlu, 1, 7, 62, 242

Yalom, 3

Yeraltında Notlar, 167

Yılmaz, 164, 243

Yunus Emre, 146

Yusuf ATILGAN, 196

Z

Zizek, 17, 243

YALNIZLIK TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ

Celvet (a.i) : Halktan uzaklaşıp tenhada Hakk ile başbaşa kalmak.

Çile (f.i) : Nefsani arzuların kurtularak ruh temizliğine ermek için girişilen kırk günlük sıkı perhiz ve mahrumiyet dönemi.

Garîb (a.s) : Kimsesiz, zavallı, yabancı, gurbette yaşayan, elgin, yadırganan, anlaşılmamış, gizli yönleri olan, yabansı, tuhaf.

Halvet (a.i) : Hakk'la olmak için halktan ayrılıp yalnız kalma veya tenhaya çekilmek ve hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde ruhun Allah'la konuşması.

Halvet Der Encümen (f.) : Halk içinde, fakat tek başına, zahiri halk, batını Hak ile olmak. Toplulukta Allah ile yalnız kalabilme san'atını ifâde eder.

İnfirad (a.i): Eşi olmamak, tek olmak, kendini çekmek, ayrı tutmak, tecrit etmek, yalnız olma, yanında kimse bulunmama.

İnziva (a.i): Toplum hayatından kaçıp tek başına yaşama, dış dünyayla bütün bağlarını keserek Tanrı'yla birleşebilmek için insanın kendi içine kapanması.

İzolasyon: Kendi toplumundan ve toplumun taşıdığı kültürden ayrılmış, uzaklaşmış bir kişinin içinde bulunduğu durum.

Kimsesizlik : Bir kimsenin yalnız olma halidir. Kimsesizlik, fiziksel bir yoksunluk olabileceği gibi etrafındaki kalabalığa rağmen içsel boyutta hissedilen bir

yalnızlık duygusu da olabilir.

Loneliness (İng.): Yalnız, tek başına, acı verin yalnızlığı ifade eder.

Melâmet (a.i): Kendi benliğinin reddi olarak, ya da kendi ileri ruhsal durumlarını

gizleyecek ve üzerine ötekilerin eleştirisini çekecek şekilde bir davranış uygulaması olarak, bir tür kendini beğenmemelik, ayıplama, azarlama.

Ötekileşme : Bir bireyin veya toplumun başka birey ve toplumların yaşam alanlarını ihlal etmesi kısıtlaması, bireylerin duygusal, bedensel veya toplumsal düzlemde farklılıklarına göre değerlendirilip ayrıştırılması.

Solitude (İng.): Kendi başına olma, ıssız yer, istenilen yalnızlığı ifade eder.

Tahallî(a.i) : Terk etmek, boşlamak, yalnız başına kalmak, kişinin kendisini Hak'tan alıkoyan şeylerden yüz çevirerek halveti tercih etmesidir.

Tecrîd (a.i): Yalnız başına kalmak, kalbi Allah'tan başka şeylerden uzak tutmak, soyutlama, dışlama.

Uzlet (a.i): Kişinin önceden içinde bulunduğu bir durumdan kendisini soyutlaması, ayrılması, bağını kesmesi, uzaklaşması ve halktan uzaklaşıp onlardan ayrı yaşaması.

Vahdet (a.i) : Yalnızlık, teklik, birlik, Allah'a yakınlık, Allah'a ulaşma.

Yabancılaşma: Bir şeyi ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişme, esrime, kendinden geçme, benliğinin dışına çıkma, delilik

KAYNAKÇA

- Ahmet Paşa. (1992) Divan (Haz.: Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan), Akçağ Yayınları, Ankara.
- Akdemir, Ayşegül. (2007) Divan Şiirinde “Cünûn” ve “Mecnûn” Kavramları ile Bu Kavramların Fehîm-i Kadîm Dîvânı’ndaki Kullanımı, Bilig Bahar , Sayı: 41.
- (2008) Klasik Türk Edebiyatında “Delilik” Kavramı (Fuzûlî, Nâ’îlî, Fehîm-i Kadîm, Şeyh Gâlib Dîvânları Ve Fuzûlî’nin “Leylâ Vü Mecnûn” Mesnevîsi), Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akgün, Ender.(1999) Örgütlerde Çatışma ve Yabancılaşma Sorunlarının Yönetiminde Etkili Bir Araç Olarak Yönetime Katılma, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Akün, Ömer Faruk .(2014) Divan Edebiyatı, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Akyıldız, Hüseyin. Durupçu Murat Ali. (2003) Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, C. 8.
- Altuntaş, Hacı İsmail Hakkı. (2010) Niyâzî-i Mısrî Divan-ı İlâhiyyat ve Açıklaması.
- Andrews, Walter G. (2000) Yabancılaşmış “Ben” in Şarkısı -Guattari, Deleuze ve Osmanlı Divan Şiirinde Özne'nin Lirik Kod Çözümü- (Çev. Semih Sökmen, Mehmet Moralı), Defter Dergisi, Sayı 39, Bahar.
- Armağan, Ahsen. (2014) Yalnızlık ve Kişilerarası İletişim İlişkisi: Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 7, sayı 30.
- Arvasi, S. Ahmet. (2001) İnsanın Yalnızlığı, Bky, İstanbul.

- Ataer, Selda . (2006) Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
İstanbul Üniversitesi.
- Atalay, Hakan. (2010) Tanrı İçin Bile Ürkütücü (Yalnızlık Notları), Psikeart Yalnızlık,
Sayı:11 Eylül-Ekim
- Attar, Feridüddin. (2006) Mantıku't-Tayr (Türkçesi: Mustafa Çiçekler), Kaknüs Yayınları,
İstanbul.
- Ayverdi, İlhan. (2011) Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Kubbealtı
Yayınları, İstanbul.
- Batıslam, H. Dilek. (2005) Divan Şiirinde Sabâ, Osmanlı Tarihi Araştırmaları XXVI, Prof.
Dr.Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan II, İstanbul.
- Baysal, Jale. (1999) Divan Edebiyatı Üzerine Tanıtıcı Bir Yazı, (Osmanlı Divan Şiiri
Üzerine Metinler, Haz: Mehmet Kalpaklı) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Behiştî. (2000) Divan (Haz.: Dr. Yaşar Aydemir), MEB Yayınları, Ankara.
- Borgna, Eugenio.(2013) Ruhun Yalnızlığı (Çev.: Meryem Mine Çilingiroğlu), İstanbul.
- Burger, Jerry M. (2006) Kişilik, Psikoloji Biliminin İnsan Doğası İçin Söyledikleri, (Çev.
İnan D. Erguvan Sarıoğlu) Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Can, Şefik (2005), Mesnevî'den seçmeler Cevâhir-i Mesneviye, C. I, Ötüken Yayınları,
İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem. (2009) Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitapevi
Yayınları, İstanbul.
- Cem Sultan, Divan (Haz.: Doç. Dr. İ. Halil Ersoylu), Türk Dil Kurumu Yayınları,
Ankara 1989.

Cevizci, Ahmet. (2002) Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Ceylan, Ömür. (2010) Böyle Buyurdu Sûfi, Kapı Yayınları, İstanbul.

------(2007) Kuşlar Divanı, Kapı Yayınları, İstanbul.

Chittick, William. (2008) Varolmanın Boyutları (Derleyen Ve Çeviren: Turan Koç), İnsan Yayınları İstanbul.

------(2003) Tasavvuf, İz Yayınları, (Çev.: Turan Koç), İstanbul.

Cöntürk, Hüseyin. (2012) Divan Şiiri Üstüne Denemeler, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Cüceloğlu, Doğan. (2012) İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Cündioğlu, Düccane. (2006) Cenab-ı Aşka Dair, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Çakıroğlu, Tuba Onat. (2013) Fuzûlî Divanında Ah Kavramı, Turkish Studies –

International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or
Turkic Volume 8/9 Summer, Ankara.

Çelebi, Vedat. (2008) S. Kirkegaard Ve J.P. Sartre’ın Varoluşçuluk Anlayışlarının

Karşılaştırılması (yayınlanamamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çeleğen, Nuriye. (2011) Bir Ayrılık Bir Gurbet, Nesil Yayınları, İstanbul.

Çoban, Barış. (2003) J. Lacan: Aynalar Şövalyesi ya da Bilinçdışının Kaşifi. Kadife

Karanlık I:20. Yüzyıl İletişim Kuramcıları.(Haz. N. Rigel, G. Batuş, G.

Yücedoğan, B. Çoban) Su Yayınları İstanbul.

Çovuşoğlu, Mehmed. (2006) Divanlar Arasında, Kitabevi, İstanbul.

- Devellioğlu, Ferit. (2000) Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Doğan, Muhammet Nur.(2004) Divan Şiirinde Aşk, Doğu-Batı Dergisi (Aşk ve Doğu Özel Sayısı-26) Şubat-Mart- Nisan, İstanbul.
- Doğan, D.Mehmet. (2001) Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul.
- Durakoğlu, Abdullah. (2013) Mevlânâ Ve Marcel'de İnsan Varlığı, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 37 Temmuz – Ağustos.
- Duy, Baki. (2003) Bilişsel- Davranışçı Yaklaşım Dayalı Grupla Psikolojik Danışmanın Yalnızlık ve Fonksiyonel Olmayan Tutumlar Üzerine Etkisi. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Enderunlu Hasan Yaver. (2010) Divan (Haz. : Dr. Kaplan Üstüner), Birleşik Yayınevi, Ankara.
- En-Neysaburi, Ebu'l- Kasım. (2010) Akıllı Deliler, (çev.:Yahya Atak), Şule Yayınları İstanbul.
- Epiktetus. (2010) söylevler (Çev: Birdal Akar), Şule Yayınları, İstanbul.
- Eraydın, Selçuk. (1994) Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Erdönmez, Işıl Çobanlı. (2014) 20. Yüzyılın Postmodern Düşünürü Olarak Gilles Deleuze, Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı 5, Haziran.
- Erhat, Azra. (1996) Mitoloji sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Erkal, Abdulkadir. (2014) Hayret'ten 'Divâne'liğe Divan Şiiri, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish

or Turkic Volume 9/12, Ankara.

Erkoç, Şahap ve Artvinli, Fatih. (2011) Yabancılaşmak mı, Delirmek Mi? Psikeart

Dergisi (Yabancılaşma) , Sayı 17, Eylül- Ekim.

Esed, Muhammed. (2001) Kur'ân Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. (1995) Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Filiz, Şahin. (1995) İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel. (2006) Deliliğin Tarihi, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitapevi,
Ankara.

Fuzûlî. (2012) Türkçe Divan (Haz: Prof. Dr. İsmail Parlatır), Akçağ Yayınları, Ankara.

Gasset, Ortega. (2011) İnsan ve “Herkes”, Metis Yayınları, İstanbul.

Gazali, Ahmet. (2012) Âşıkların Halleri (Çev: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), Hece
Yayınları, Ankara.

Gellner, Ernest. (2013) Dil ve Yalnızlık , Kabalcı, İstanbul.

Gençtan, Engin. (2014) Kimbilir? Metis Yayınları, İstanbul.

Gibb, E. J. Wilkinson. (1999) Osmanlı Şiir Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara.

Gödelek, Kamuran. (2008) Kierkegaard'ın İnsan Görüşü, Uluslararası Sosyal Araştırmalar
Dergisi, Volume 1/5 Fall.

Gölbaşlı, Selahattin. (2006) Kur'an-ı Kerim'de Anılan Bazı Peygamberlerin Yalnızlık
Deneyimleri Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü.

Güler, Zülfi. (2014) Şeyh Galib Divanında Anka-Simurg Sembolü, International Journal
of Language Academy, Volume 2/1 Spring 2014.

- Gülhan, Abdülkerim. (2006) Divan Şiirinde Gurbet ve Gariplik Üzerine, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, Sayı: 14.
- Gündüz, Şinasi. (2012) “Uzlet”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları , C.42, Ankara.
- Güven, Hikmet Feridun. (2014) Garip Redifli Gazellerin Şekil ve Anlam İlişkileri Üzerine Bir İnceleme, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/9 , Ankara 2014.
- Hamdullah Hamdî, Divan. (1999) (Haz.: Ali Emre Özyıldırım), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Hökelekli, Hayati. (2011) Din Psikolojisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Izutsu, Toshihiko. (1996) İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar, (Çev.:Ahmet Yüksel Özemre) Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- İbn Arabî. (2006) Hilyetü'l-Ebdal: Ruhi Aydınlanmanın Önkoşulları (Çev: A. Sait Aykut), Cogito Sayı: 46 Ezoterizm Özel Sayısı.
- İbn Hazm. (2005) Güvercin Gerdanlığı - Sevgiye ve Sevenlere Dair - (Çev: Mahmut Kanık) , İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- İçli, Ahmet. (2012) Ötekileş(tiril)en Necatî'nin itilmişlik, yalıtılmış kaygısı, yalnızlık acısı ve kaçış arzusu, Sosyal Bilimler-Toplumsal Araştırmalar Bilimsel-Teorik ve Uygulamalı Geniş Profilli Dergi (Moskova-Rusya), Güney Kazakistan Devlet Pedagoji Enstitüsü Yayınları, Moskova.
- İsen, Mustafa. (2010) Tezkireden Biyografiye, Kapı Yayınları, İstanbul.

- İzmir, Mutluhan. (2013) Öznenin Diyalektiği (Hegel, Sartre ve Lacan), İmge Kitapevi, Ankara.
- Kalpaklı, Mehmet. (1999) Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler, YKY, İstanbul.
- Kânî. (2012) Divan (Haz.: İlyas Yazar), www.kulturturizm.gov.tr, Ankara.
- Kara, Mustafa.(2013) Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah yayınları, İstanbul.
- Karaman, Hayrettin. Özek, Ali Vd. (2012) Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Kaya, Hilal. (2012) Fuzûlî ve John Donne'da Aşk Temasının İşlenişinin Mukayesesi ,International Journal of Social Science, Volume 5 Issue 3, june.
- Kayaalp, M.Levent. (2001) Yalnızlık Kader,Yaşam Heder (Midir?), Psikanaliz Yazıları-Yalnızlık-Sonbahar.
- Kılıç, Mahmut Erol. (2011) Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kızılgeçit, Muhammed. (2011) Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kierkegaard, Soren. (2001) Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, (Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Korkmaz, Ramazan. (2004)Aymatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu Ve Dönüş İzlekleri, Türksoy Yayınları, Ankara.
- Kurnaz, Cemal.(1996) Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili, MEB Yayınları, İstanbul.
- (1997) Türküden Gazele Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Deneme, Akçağ Yayınları, Ankara.

- Kutluer, İlhan. (2005) “Mistisizm”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 30, İstanbul.
- Magill, Frank. (1992) Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, (Çev. Vahap Mutal), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Mengi, Mine. (2000) Divan Şiiri yazıları, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Minibaş, Jale. (1993) Yabancılaşma Kavramının İncelenmesi ve Banka Sektörüne Yönelik Bir Araştırma. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Muşta, M. Celaleddin. (1988) Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu, Kültür Ve Turizm Bakanlığı yayınları Ankara.
- Nasio, J. D. (2007) Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders (Çev: Özge Erşen, Murat Erşen), İmge Kitapevi, Ankara.
- (2007) Aşk Acısı (Çev: Hatice Bakanlar, Canan Coşkan) İmge Kitapevi, Ankara.
- Necâfî Beg.(1997) Divan (Haz.: Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan), MEB Yayınları, İstanbul.
- Nedîm. (1997) Divan. (Haz.: Muhsin Macit), Akçağ yayımlar, Ankara.
- Niyaz-i Mısırî. (1998) Divan (Haz.: Dr. Kenan Erdiğan) , Akçağ Yayınları, Ankara.
- Nursi, Said. (2013), Tarihçe-i Hayat, rnk Neşriyat, İstanbul .
- (2013), Mesnevî-i Nuriye, rnk Neşriyat, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992) Osmanlı imparatorluğu’nda Marjinal Sûflilik: Kalenderîler, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

- Ofluoğlu, Gökhan. (2008) Yabancılaşmanın Teorik Gelişimi Ve Tarihsel Süreç İçinde Farklı Alanlarda Görünümleri, Kamu-İş; C:10, S:1.
- Onay, Ahmet Talât. (1993) Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (Haz.: Cemal Kurnaz), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Özbudun, Sibel. Demirer, Temel . Markus , George. (2008) Yabancılaşma Ve... Ütopya Yayınevi, Ankara.
- Özdenören, Rasim. (2014) Aşkın Diyalektiği, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Özel, İsmet. (2013) Üç Mesele (Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma), TİYO, İstanbul.
- Özodaşık, Mustafa. (2001) Modern İnsanın Yalnızlığı, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Öztürk, Mustafa. (2007) Fuzûlî Divanı'nda Şikâyet, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Pala, İskender. (2010) Ah Mine'- Aşk, Kapı Yayınları, İstanbul.
- (2011) Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Paula, Karnick. (2011) Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar (Çev.: Selçuk Zengin, Muhammed Kızılgöçit), Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 11, Sayı 3.
- Paz, Octavio. (1999) Yalnızlık Dolambacı, (Çev.: Bozkurt Güvenç), Can Yay. İstanbul.
- Peker, Hüseyin. (2011) Din Psikolojisi, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2013) Şölen (Çev: Cüneyt Çetinkaya), Bordo-Siyah Yayınları.
- Psikeart (2010) Yalnızlık Özel Sayısı, Eylül Ekim.
- Pürcevadî, Nasrullah. (1998) Can Esintisi (İslam'da Şiir Metafiziği), İstanbul.

- Sarihan, Cemile Özlem. (2007) Engelli Çocuğa Sahip Olan ve Olmayan Anne İşlevini Algılamaları ile Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Sartre, Jean-Paul. (2002) Varoluşçuluk, (Çev. Asım BEZİRCİ), Say Yayınları, İstanbul.
----- (1994) Bulantı, Can Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie. (2012) İslamın Mistik Boyutları, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Şentürk, Ahmet Atilla. (2006) Klasik Şiir Estetiği, Türk Edebiyatı Tarihi Cilt 1, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Şeyh Gâlib. (1994) Divan (Haz.: Dr. Muhsin Kalkışım) , Akçağ Yayınları, Ankara.
----- (1996) Şerh-i Cezîre-i Mesnevî, (Haz. Turgut Karabey, Mehmet Vanlıoğlu, Mehmet Atalay) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum
- Şeyhülislâm Yahyâ. (2001) Divan (Haz.: Dr. Hasan Kavruk), MEB Yayınları, Ankara.
- Şişman, Mehmet. (2004) Turan Selahattin. Bazı Örgütsel Değişkenler Açısından Çalışanların İş Doyumu Ve Sosyal -Duygusal Yalnızlık Düzeyleri, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 5 Sayı 1.
- Tahirü'l Mevlevî. (2008), Mesnevi Dibacesi, Dehliz Kitaplar, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1997) 19' uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitap Evi, İstanbul.
- Taşlıcalı Yahyâ Bey (1977) Divan (Haz. : Mehmet Çavuşoğlu), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Tekin, Mustafa. (2010) Mevlâna Celâleddin Rûmi'de Din ve Yabancılaşma, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bahar.

- Tok, Eda. (2014) 17. Yüzyıl Mevlevî Şairlerinde Ney, Mediterranean Journal of Humanities mjh.akdeniz.edu.tr IV/2.
- Tolan, Barlas. (1981) Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma, Ankara.
- Tolasa, Harun. (2001) Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Topakkaya, Arslan. (2008) "Hegel Panteist Bir Filozof Mudur? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirisi Bağlamında), Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of international Social Research Volume 1/5 Fall.
- Topçu, Nurettin. (1999) Varolmak, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Türkçe Sözlük. (2005) Tdk Yayınları, Ankara.
- Uludağ Süleyman. (2003) "Meczûb" İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.28, Ankara.
- (2010) Dört Kapı Kırk Eşik, Dergah Yayınları, İstanbul.
- (1997) "Halvet", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt : 15, İstanbul.
- (1997) "Halvet Der-Encûmen", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt : 15, İstanbul.
- (2005) "Aşk", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2002) Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- (2012) "Uzlet", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları , C.42, Ankara.
- Ustabaşı, Zübeyir. (2011) Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğunda Dini Tecrübe, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

Uzan, Mustafa. (1993) “Cedvel” İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt : 7, İstanbul.

Ülgener, Sabri. (2006) Zihniyet ve Din, Derin Yayınları, İstanbul.

Ümme Divan Şairleri ve Enverî Divanı. (2001) (Haz.: Cemal Kurnaz- Mustafa Tatçı), MEB Yayınları, Ankara.

Vahapoğlu, Zehra. (2014) Foucault, Derrida Ve Erasmus'ta Delilik, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yahyaoglu, Dr. Recai. (2011) Yalnızlık Psikolojisi, Nesil Yayınları, İstanbul.

Yalon, İrvın. (2014) Varoluşçu Psikoterapi, (Çev.: Zeliha İyidoğan Babayigit), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul.

Yaşar, M. Ruhat. (2007) Yalnızlık, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 17, Sayı: 1 Elazığ.

Yıldırım, Ali. (2007) Düşmek İmajı ve Şeyh Galib'in Düşüşü, bilig/Yaz sayı: 42

Yılmaz, Hasan Kâmil. (2014) Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Zizek, Slavoj.(2002) İdeolojinin Yüce Nesnesi, Metis Yayınları, İstanbul.

----- (1995) "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in Öz Mantığı" içinde Siyasal Kimliklerin Oluşumu, (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul.